2TA

النفـــس

في الفلســفة العربيـــة

نعيم الرفاعي

بيروت ١٩٤١ م

ـ المحتويات ـ

		صفحة
توطئة عامه		١
مقدمه		٢
الباب الاول :	التفس في اصول الفلسفة العربية	١٣
	توطئة	١٤
	الفصل الاول : الفلسفة اليونانية	١٦
	الفصل الثاني : الفلسفة الافلاطونية الحديثة	٨٠
	الفصل الثالث : القرآن الكريم	٩٨
الباب الثاني :	التفس في الفلسفة العربية	١٣٢
	توطئة	١٣٣
	الفصل الاول : الكندى	١٣٨
	الفصل الثاني : الفارابي	١٥١
	الفصل الثالث : اخوان الصفاء	١٨٠
	الفصل الرابع : ابن سينا	٢٠٥
	الفصل الخامس : ابن باجه	٢٣٢
	الفصل السادس : ابن طفيل	٢٤٢

صفحة

الفصل السابع : ابن رشد ٢٥٣

خلاصة عامة ٢٦١

مصادر البحث ٢٦٨

.....

توطئـــة عامـة

انتخبت موضوع هذه الاطروحه مدفوعا بعاملين ، اولهما المعرفـة ، وثانيهما السعي لايضاح ناحية غامضة من التراث الفكري العربي . وانتهيت مدركا بعض غايتي ، غير بالغ تمامها . حاولت بحث نفس الانسان كما نظر اليها كل من افراد مدرسة الفلسفة العربية موضحا جوهرها ، لان الجوهر اول ، ومظهرا سبب وجودها ، ثم عملها الذي هو في الحقيقة معناها ، ثم مصيرها بعد حياة الانسان هنا ، ولكني كنت محاطا دائما بحدود الزمن ، وحدود المصادر ، ولذلك كنت دائما غير مقتنع بكمال ما اقدمه .

لم يكن هذا العمل ممكنا لو لم اساعد ، ولذا اجد من الواجب شكر من ساعدني . وانا اشكر الحكومة السورية اولا لمساعدتها المادية التي جعلت مجيئي للجامعة الاميركية ممكنا ، واشكر ادارة الجامعة لانها جعلت مساعدة الحكومة السورية ممكنة ، واشكر استاذي الدكتور شارل مالك والدكتور فسطنطين زريق لتوجيههما وارشادهما .

بيروت ، ٢٢ ايار ، ١٩٤١ نعيم الرفاعي

مقدمـــه

١ ٠ في الموضوع ٠

البحث الذى احاول ايضاحه فلسفي تاريخي ٠ موضوعه نفس الانسا ن ، وهي نقطة البدء في ا لتفكير الفلسفي الذى يسعى للوصول الى ا لحق ٠ يتم التفكير بها ، وبحث حقيقتها يبدأ ان كان فلسفيا ٠ توضح معرفتها حقيقة الانسان ، لانها هي التي تشكل حقيقته ٠ ويوضح فهم حقيقتها وجود الانسا ن ، وعمله ، وحدوده ، وعلاقته بالحق ، وحريته اوعدمها لان ذلك كله منها وبها اولا ٠

وموضوعه تاريخي لا نه ليس ايضاحا لنفس الانسان كما اعرفها او ا راها ، وانما هو ايضاح لها كما فهمها افراد عاشوا في التاريخ وانتجوا وكان لهم تاثيرهم الخاص في ثقافة امتهم وفي الثقافة العامة ، هو ايضاح لفهم فلاسفة العرب نفس الانسان ٠

والنفس يمكن ان تدرس من وجهات ثلا ث ، وتكون بذلك موضوعا لعلوم ثلاثة ٠ تدرس في علاقتها بالقيم الخلافية ، ان كانت هذه القيم مطلقة او نسبية ، وفي ما يصدر عنها من عمل ناتج عن تقرير وتفضيل حدثا تحت حكم تلك القيم ، وتكون بذلك موضوعا لعلم الاخلا ق ٠ وتدرس في ١١ الطرق التي تصل بها الى المعرفة ، وقد تكون هذه الطرق واحدة

ا و متعددة ، وتكون بذلك موضوع نظرية المعرفة . ثم تدرس اخيرا في وجودها الكياني الخاص بها من حيث هي نفس لتعرف قابلياتها في ما يصدر عنها من اعمال مختلفة ، وتكون بذلك موضوعا لعلم النفس . والبحث الحاضر يتخذ النفس موضوعا له من حيث هي موضوع لعلم النفس . يوضح النفس من حيث هي موجود عاقل ، مريد ، محاكم ، متامل ، سعيد ومتالم ، قوى وضعيف ، شاعر بذاته وبغيره ، فاهم لما يدرك الانسان بحواسه . على ا سا س هذ ا الاعتبار ابحث النفس كما فهمها فلاسفة العرب مبتعدا ما استطعت عن نظمهم الاخلاقية ونظرياتهم في المعرفة ، مقتربا عندما ا رى من الواجب الاقتراب لايضاح ما انا بصدد بحثه .

البحث ، كما قلت ، ايضاح لنفس الانسان كما فهمها فلاسفة العرب ، على ان بعض الباحثين يعترض على قولنا " فلاسفة العرب " ، وهم في ا عتراضهم فريقان . يقول الفريق الاول لا فلسفة عربية هناك وانما هناك فلسفة اسلامية ، وهم يدللون على ذلك بحجة خلا صتها ان كل فلاسفة العرب ، ما عدا ي ا لكندى ، كانوا من دم غير عربي مع انهم كانوا جميعا مسلمين . ويقول الفريق الثاني : لا فلسفة عربية هناك ولا اسلامية ، وكل ما فعله العرب في هذا الحقل الثقافي هو وضعهم ما اخذوه من ا ليونان ومن افلوطين بلغة عربية ، وكثيرا ما كانوا يفسدون ما ياخذون ، واصحاب هذا القول يدللون على رايهم باخذ بعض النتائج التي وصل

ا و متعددة ، وتكون بذلك موضوع نظرية المعرفة . ثم تدرس اخيرا في وجودها الكياني الخاص بها من حيث هي نفس لتعرف قابلياتها في ما يصدر عنها من اعمال مختلفة ، وتكون بذلك موضوعا لعلم النفس . والبحث الحاضر يتخذ النفس موضوعا له من حيث هي موضوع لعلم النفس . يوضح النفس من حيث هي موجود عاقل ، مريد ، محاكم ، متامل ، سعيد ومتالم ، قوى وضعيف ، شاعر بذاته وبغيره ، فاهم لما يدرك الانسان بحواسه . على اساس هذا الاعتبار ابحث النفس كما فهمها فلاسفة العرب مبتعدا ما استطعت عن نظمهم الاخلاقية ونظرياتهم في المعرفة ، مقتربا عندما ارى من الواجب الاقتراب لايضاح ما انا بصدد بحثه .

البحث ، كما قلت ، ايضاح لنفس الانسان كما فهمها فلاسفة العرب ، على ان بعض الباحثين يعترض على قولنا " فلاسفة العرب " ، وهم في اعتراضهم فريقان . يقول الفريق الاول لا فلسفة عربية هناك وانما هناك فلسفة اسلامية ، وهم يدللون على ذلك بحجة خلاصتها ان كل فلاسفة العرب ، ما عدا الكندي ، كانوا من دم غير عربي مع انهم كانوا جميعا مسلمين . ويقول الفريق الثاني : لا فلسفة عربية هناك ولا اسلامية ، وكل ما فعله العرب في هذا الحقل الثقافي هو وضعهم ما اخذوه من اليونان ومن اقلوطين بلغة عربية ، وكثيرا ما كانوا يفسدون ما ياخذون ، واصحاب هذا القول يدللون على رايهم باخذ بعض النتائج التي وصل

اليها من تسميهم نحن فلاسفة العرب وارجاعها الى الاصول اليونانية او الاسكندرانية التي اخذت عنها . الى هؤلاء المعترضين احب ان اتوجه في هذه المقدمة السريعة ، مدافعا ، مستندا في ذلك على المعلومات القليلة التي عرفتها في دراسة الفلسفة عامة والفلسفة العربية خاصة ، ميتدئا بالفريق الاول .

الفلسفة انتاج العقل ، تقوم به وفيه ، ولا وجود مستقل لها . هي انتاج ثقافي لا يورث ولا تنتقل من اب لابنه ، وانما تنتقل من معلم لمتعلم ، من عارف لطالب معرفة . هي خارجة عن نطاق الوراثة ، وخارجة بالتالي عن تاثير الدم . وهي لذلك لا تسمى فارسية لان جد الفيلسوف فارسي ، او عربية لان دم ابيه عربي ، والفارابي لذلك لا يدعى في فلسفته تركيا لانه من اصل تركي ، كما لا يدعى الكندي عربيا لانه من دم عربي .

والفيلسوف اما ان يكون هاجرا لكل دين ، مقرا بالحق الواحد الذي توصل اليه بفلسفته ، او يكون قد اكتسب دينا ما وامن به . في الحالة الاولى لا تحمل على فلسفته لفظة اسلامية او مسيحية او يهوديه او غيرها من اسماء الاديان المتعددة . وفي الحالة الثانيه نميز موقفين قد يتخذ الفيلسوف احدا منهما . فهو اما ان يرى الحق النهائي في فلسفته ، معتقدا بان ما اكتسب من دين متفق مع فلسفته ، وانه ان اختلف عنها

ظاهريا فلن يختلف في حقيقته الباطنه ، اوان يرى الحقيقة النهائية في الدين الذى اكتسبه ويحاول ايضاح المبادئ التي اكتسبها من فلسفة غيره او انتجها عقله لتدعم ذلك الدين . في الموقف الاول لاتسمى فلسفة الفيلسوف بدينه ، لانه مؤول حسب عقله ، وفي الموقف الثاني يكون انتاجه دينيا .

اذا اقررنا ما تقدم ، انتقلنا الى الفلسفة العربية لنرى الحالة التي وجد فيها فلاسفة العرب . كل منهم ، كما نرى من الاصول التي تركوها ، ومن المصادر العربية التي كتبت عنهم ، ومن الذين يسمونهم " فلاسفة الاسلام " ، قد اكتسب الدين الاسلامي . ولكن بعضهم آمن به ثم اوله ليوافق الفلسفة التي راى الحق الاعلى فيها ، وبعضهم قد اكتفى في انتاجه باتخاذ الفلسفة حقيقة نهائية دون ان يرجع الى ما اكتسب من دين . فالفريقان اذن لايسمون بدينهم لانه مؤول ، ثانوى في ظاهره بالنسبة لمراتب الحقيقة . ولا نسمي اذن الفلسفة التي ندرس النفس فيها عند منتجيها اسلامية ، وانما نسميها عربية . ونحن في ذلك نرتكز على اسس ثلاثة . اولها ان اللغة التي كانو يكتبون بها معبرين عما في نفسهم ، والتي كانوا ، الى حد بعيد ، يستعملون الفاظها في تفكيرهم ، هي عربية . والثاني ان كلا منهم ، رغم ما ظهر

في الدور العباسي الاول من شعوبية وفيما تلاه من الادوار من نزعات غيرعربية ، كان لايشعر بشيء اخرغيرعربيته ، ولا يدعو الى نزعة الجنس او الدم الذى ينتمي اليه . لم يكن الفارابي مثلا ينزع الى الجنسية التركية اويدعيها اويدافع عنها اويؤمن بها داخليا ، ولم يكن ابن سينا يظهر نزعة فارسية اويعمل لها ، وانما كان كل من فلاسفة العرب يشعر بانه راجع نهائيا الى ذلك المحيط العربي الذى يعيش داخل نطاقه ، والذى يتالم لمصائبه ويفرح لمسراته . وثالثها ان التوجيه الفكرى الذى وجه كل منهم من خلاله هو عربي . تعلم كل منهم القرآن الكريم وهو عربي في لغته ونظراته ، وتعلم الفقه فادرك معه قصص العرب ومشاكلهم اليومية ، وتعلم الفلسفة اليونانية بعد ان وضعت في اللغة العربية . الفلسفة التي ادرس النفس فيها اذن عربية ، لان كلا ممن انتجوها قد وجد في بيئة عربية فتحققت قابلياته بتاثير توجيه ولغة وشعور عربية ، وعمل عقله فانتج في اللغة العربية . لهذا نسميهم في انتاجهم عربا ، لا لجنسهم اباهم او لنوع الدم الذى يسرى في عروقهم ، لان الدم ونوعه في النهاية ، ان صح وجود انواع منه لا مم مختلفة ، لاشان له في انتاج العقل .

يذكر الغزالي في " احيائه " منقذه " عن النبي في احد احاديثه ان الولد يولد على الفطره ، ثم ياتي ابواه فيلقناه الدين ويصبح بذلك

مسلما او نصرانيا او يهوديا او مجوسيا ، وانا اطلق هذا القول على حقيقة العقل في انتاجه قائلا بان الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء قادرة ، تقدم له الثقافة ، ويؤثر عليه محيطه لغة وشعورا وتوجيها ، ليحقق العقل قدرته ، وينتج عاملا مما اخذ مبدا ومبدعا ، وهذا ما حدث للفلاسفة العرب فكان انتاجهم في النهاية عربيا .

ونتقدم الان الى الفريق الاخر الذى يدعي عدم وجود فلسفة عربية البتة ، ونناقشهم مستندين على النقاط التالية .

(١) في كل انتاج عقلي ، فلسفي كان اوعلمي ، ديني اوادبي يستند المنتج على من سبقه . لا انتاج هناك ،عند الانسان ،من لاشيء والناس يختلفون في درجة الاخذ فمنهم آخذ مبدع ، ومنهم ناقل . والمبدعون انفسهم على درجات .

(٢) كل انتاج فكري له موضوعه الخاص به ، وله طريقته التي يتبعها لمجابهة هذا الموضوع ، وله نتائجه التي يتوصل اليها ، والثلاثة تشكل وحدة متصلة لاانتاج اد فكري بدونها .

(٣) الفلسفة ،كما قلت ، انتاج العقل . لها موضوعها الخاص بها ولها طريقتها ،ولها نتائجها . موضوع الفلسفة الاساسي رباعي منذ افلاطون ،

يتمثل في حل مشاكل اربعة ، يتفرع عنها وجوبيا مشاكل اخرى متعددة .

يتفق الفلاسفة في مواجهة المشاكل الرئيسية الاربعة ، ويختلفون بعد ذلك : يختلفون فيما يثيرون من مشاكل ثانوية بالنسبة للاولى ، ويختلفون في الطريقة التي يهاجمون بها مشاكلهم ، ويختلفون في النتائج التي يتوصلون اليها .

(٤) وكل انتاج عقلي يحكم عليه بمقياسين : مقياس الحقيقة ، ومقياس عصره . لايمكن تجريد المفكر ، كما يقول هيجل ، من عصره والامكانيات التي يقدمها ، ولا يمكن تجريده عن الحقيقة النهائية .

على ضوء هذه المقدمات الاربع نتقدم لنرى ماذا اتت الفلسفة العربية فنقول : تعلمنا دراسة الفلسفة العربية ما يلي :

(١) كل من فلاسفة العرب قد جابه المشاكل الاولية الاربعة ، وان اكد على بعضها دون الاخر . وهم قد تأثروا في ذلك بالفلسفة اليونانية وبالدين الذى اكتسبوه .

(٢) كل منهم قد تأثر الى حد بعيد فيما اثار من مشاكل ثانوية ، ولكنهم في النهاية اثاروا مشاكل لم يثرها من قبلهم . اثاروا مشكلة الله في علمه ولم تكن قبل واضحه واثاروا مشكلة المعرفة وبحثوها بتوسع لم يسبقوا اليه ، واثاروا الارادة الفاعلة في الانسان والحدس المباشر ، والالهام ،

ولم تكن هذه قد اثيرت بطريقة واضحة من قبلهم . هم اذن مبدعون في بعض النقاط ، ومبدعون في بعض النتائج .

(٣) فلاسفة العرب بالنسبة لعصرهم فلاسفة لان كل من كان يدرس الفلسفة اليونانية ويتعرف على حقيقتها ويؤمن بها كان يدعى فيلسوفا . وهم بالنسبة لمقياس الحقيقة المطلقة الاعلى فلاسفة ايضا ، لانهم حاولوا التعرف على الحقيقة المطلقة ، وسعوا جهدهم لاجل ذلك ، وكانوا جديين في سعيهم متحملين كل اضطهاد وعذاب ، متنقلين مسافات طويلة في سبيل التعرف على بعض المعلومات التي تساعدهم في فهم الحقيقة النهائية . فهم في ذلك الابداع القليل الذى لم يساعدهم الزمن على توسيعه ولم تساعدهم ثقافتهم السابقة ، وفي تلك المحاولات الواسعة ، وفي ذلك الالم الذى لاقوه لمتابعتهم دراسة الفلسفة وفهم حقائقها هم فلاسفة . ويحاتو القرون الوسطى من اللاتين محقون اذن في النظر الى بعض من فلاسفة العرب على انهم من "الادمغة" الممتازة النادرة المنتجة .

١ . في المصادر

ارتكز في هذا البحث الذى احاول ايضاحه على نوعين من المصادر اولها الاصول واعني بذلك المؤلفات التي تركها فلاسفة العرب انفسهم . والنوع الثاني المصادر الثانوية ، واعني بها ما كتب عن فلاسفة العرب ، ان كان ما كتب قديما او حديثا ، عربيا او غربيا .

اما الاصول فهي قليلة لان النكبات التي توالت على فلاسفة العرب ، وعلى الامة العربية قد اضاعت القسم الاكبر مما تركه فلاسفة العرب . واما القسم الباقي فمنه ما لا يزال على شكل مخطوطات ، قد مرعليها بعض الباحثين ، او لم يمروا ، وبعضها قد طبع ، ولكنه لا يزال مليئا بالاخطاء ينتظر الوقت الذى يجب فيه ان ينشر نشرا علميا نقديا .

واما المصادر الثانوية فهي اما قديمة او حديثة . اما القديمة منها ، وهي عربية ، فتهتم في الدرجة الاولى باسم الفيلسوف وعائلته ، وعاداته ، وبخله او كرمه ، وقد تكتب لائحة عن مؤلفاته يدخل فيها الخطأ ايضا ، ولكنها لا تحاول البتة تحليل فلسفة من تكتب عنه ، او على الاقل اعطاء النقاط الرئيسية في تلك الفلسفة . المصدر العربي القديم الوحيد الذى يحاول ذلك هو الشهرستاني ، وهو يحاول فقط تفسير وايضاح الالهيات عند ابن سينا ولكنه ، مع الاسف ، يشرحها بطريقة اصعب من الطريقة التي اوجدها ابن سينا نفسه ، ويشرحها في اغلب الاحيان في الطريقة نفسها التي وضعها ابن سينا وكان فيها مبهما غامضا .

واما الحديثة من المصادر الثانوية فمنها غربي ومنها عربي . اما العربي فقليل ، غير متوسع في البحث والدرس . واما الغربي فمنه المخلص ، ومنها لمقصر ، والتقصير هذا يظهر في جهل بعض المصادر الغربية كثيرا من المصادر العربية او في عدم فهم ما عرفوه من هذه المصادر العربية .

٣ . في التقسيم .

يبحث فلاسفة العرب في نفس الانسان بعد ان كانوا قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية وعلى فلسفة الاسكندرية وبعد ان فهموا القرآن ، واخذوا في بحثهم عنها عما عرفوه . ولذلك كان من الواجب في بحث عن النفس عندهم ان نبدأ ببحث عن النفس كما فهمها اولئك الذين اخذ عنهم العرب . ولهذا ابدأ البحث بباب موضوعه النفس في الاصول التي استندعليها العرب ، واقسم هذا الباب الى ثلاثة فصول لعرض ما في الاول منها النفس في الفلسفة اليونانية، وفي الثاني النفس عند افلوطين ، وفي الثالث النفس في القرآن ، وانا في هذا العرض لا احاول المناقشة لان ذلك يخرج بي عن الموضوع الاساسي . ثم يتلو هذا الباب باب آخر في بحث النفس عند فلاسفة العرب ، وانا آخذ كل واحد منهم ذاكرا ما رآه عن النفس متوخيا الايضاح ، والشمول ، ومظهرا النقاط التي اعتمدها الفيلسوف من غيره . ثم انهي البحث بخلاصة اظهر فيها ما رآه العرب في النفس واظهر الابواب التي فتحت امامهم في ذلك البحث والابواب التي ظلت مغلقة .

٤ . اعتراف .

اقدم هذا البحث وانا عارف عدم كفايته . لم يتح لي بعد الذهاب الى بعض المكتبات الكبرى ، وفيها كثير من الاصول ، لان ذلك غير متيسر الان .

ولم تتح لي بعد معرفة اللغة الالمانية او اللاتينيه ، وفيهما مصادر واسعة عن الفلسفة العربية . ولم ادرس بعد الكتاب المقدس والمعارف التي وصلت البلاد العربية من الهند وفارس ، رغما عن اني اعرف شيئا من تاثيرها .

كتب البحث متاثرا بالحدود الزمانية ، ومتاثرا بحدود اخرى ، وكان يجب ان يتخلص منها الى حد بعيد ، ولكننا ، اردنا ام لم نرد ، محاطون ابدا بالزمن ، مدفوعون به ، متاثرون بما يحدث فيه في ذاتنا وفي العالم الخارجي عنها ، منفعلون عاطفيون ، لان ذلك كله من انسانيتنا .

. . . . . .

البـــاب الأول

النفس في اصـــول الفلسفة العربيـــة .

توطئـــة ·

بدأت الفلسفة العربية ظهورها بعد ان وجد القرآن وبعد ان ترجم عدد من كتب فلاسفة اليونان والاسكندرية · استقت من الاطراف الثلاثة معظم المشاكل التي اثارتها واكثر النتائج التي وصلت اليها ، واعتمدت من اليونان افلاطون وارسطو قبل غيرهما ، ومن الاسكندرية افلوطين ، وتاثرت بهم الى حد بعيد وبغيرهم الى حد ضئيل يكاد لا يذكر · ولهذا كان ٨ من الواجب في بحث عن النفس في الفلسفة العربية البدء ببحث عنها كما فهمت في الاصول التي اعتمدت عليها هذه الفلسفة ، وهذا هو غرض هذا الباب ·

يقسم الباب الى ثلاثة فصول ، موضوع الاول منها النفس عند افلاطون وارسطو ولكنه يبدأ بشرح للنفس كما فهمها فلاسفة اليونان الذين اتوا قبل افلاطون لان ذلك ضروري لفهم ما عالجه الفيلسوفان وما انتقداه · وهو ينتهي عند ارسطو لا ن من اتى بعده لم يؤثر عليه ولم يؤثر على الفلسفة العربية تاثيرا يذكر · موضوع الثاني النفس عند افلوطين ، وانا اتغاضى بذلك نهائيا عن من سبقه من الفلاسفة في الاسكندرية لا ن من ترك منهم مؤلفات كان قليل التاثير في الفلسفة العربية واتغاضى عن الفيثاغورية الحديثة لان تاثيرها ايضا على فلاسفة العرب في فهمهم للنفس لايكاد يذكر · موضوع

الثالث القران ، وهو مختلف عما سبقه في انه كتاب ديني لا فلسفي ، وانه وجد باللغة العربية وزاع بين قوم كانوا اقرب الى الجهل منهم الى العلم ، والى الحسية منهم الى التجريد . فيه قصص ، وفيه اخبار عن من مضى ، وفيه نظرات في النفس والاخلاق ، ونظم في العلاقات الاجتماعية ، وكلام واسع عن الله . وهو في كلامه عنه ينظر اليه كوجود ، ولكنه كثيرا ما يمتنع ظاهرياً عن تجريده ، متكلما عنه كموجود مشخص . استعمل التشبيه كثيرا واستعمل الحسية منه خاصة ليقرب من فهم العرب ، ولكن ذلك التشبيه يمكن تاويله ، والصعوبة هي في الوقوف عند حد معين في التاويل وفي فهم الحقيقة النهائية التي يقصد يتوخى القرآن اظهارها .

. . . . . .

الفصل الاول

الفلســـــفة اليونانية

قبل ظهـور هوميروس في ا لعالم اليوناني كان الاعتقا د السائـد عن نفس ا لانسان انها مزيج فريد في نوعه ، ما دى وروحي ، ا قرب ماتكون في جوهرها الى ا لهواء والنفس ، تختلف عن ا لجسد وتسكن فيه ما دام حيا ، ثم تفارقه عند الموت فتخرج من فمه او من جرح خفي لتذهب سابحة في العا لم مع النفوس الاخرى التي فارقت اجسادها ، فتؤذى من ارادت له ا لاذى ، وتضر من ارادت له الضرر ، ولذا وجب ا تقاء أذاها وضررها باقا مة ا لحفلات وتقديم الهدايا لها . وا لدليل الاول الذى يرتكز عليه اليونان حينئذ في ا لقول ببقاء ا لنفس بعد الموت هو الاحلام : النوم موت موقت تفارق فيه ا لنفس الجسد فتتصل با لنفوس الاخرى وتحادثها وتعيش معها فترة من الزمن محدودة ثم تعود الى ا لجسد ، وليست الاحلام ا لا مايحدث في هذا الاتصال ، وليس هذا الاتصال ممكنا لو لا وجود النفوس بعد موت اجسادها ا لتي كانت تسكن فيها .

اتى هوميروس فعكس في شعره هذه النظرة ، واوضح هذا الاعتقاد ، وفصل تلك الحفلات التي كان يقيمها اليونان من آن لاخر

اتقاء لخطر النفوس التي تسبح في الهواء ، واعطى في الوقت نفسه نظرته: نفس الانسان موجود غير مرئي يعطى الانسان المرئي وجوده ، لابل يعطيه انسانيته ، ثم يبقى مع الجسد مدة ، وفي هذه المدة يظهر في هذا التركيب الثنائي - النفس والجسد - شعور ورغائب ونزعات . وعند الموت تتخلى النفس عن الجسد ، فتصبح عندئذ نصف شاعره ، وتقف في سماء عالمنا هذا منتظرة احراق الجثة ، اذ ان ذلك شرط لمرورها الى العالم الاخر ، فاذا ما تم هذا الشرط انتقلت الى عالم غير مرئي ، تفقد فيه شعورها ورغائبها ، وتعيش فيه الى الازل ، دون ان تكون بينها وبين نفوس الاحياء اى صلة : لاتؤذي احدا ولا تتقبل هدية احد (١) .

انتشر شعر هوميروس فانتشرت بذلك آراؤه من نفس الانسان . تقبل آراؤه كثيرون ، واعتنقوها ، وجروا عليها ، الا ان الاعتقاد القديم لم يلبث ان عاد الى الانتشار من جديد ، وعاد معه ما يلحق به من حفلات .

١ . فلاسفة أيونيا

بينما العالم اليوناني يتخبط في هذه الآراء دون ان يتمكن من الوصول الى فهم واضح للنفس ، او للعالم ، او لله ، قام في أيونيا افراد

---

(١) Rohde ص ٢٤ .

راحوا يهاجمون المعتقدات اليونانية ، والاعتقادات اليونانية ، محاولين التخلي عنها ونبذها مهتمين فقط بالبحث عن السبب الاول ، بقيام هؤلاء الافراد بدأت الفلسفة ظهورها .

فكر هؤلاء في السبب الاول الذي عمل على ايجاد هذا الكون وعلى تركيبه ، وامعنوا النظر في تلك القوة التي تثبت في الموجودات فتسبب حركتها - فكروا في ذلك السبب وفي هذه الحركة وشغلوا بهما عن نفسي الانسان ، وعن حقيقتها ، وعن ما يصيبها بعد الموت . ادركوا ان هناك في الانسان شيئا يحرك الجسد الظاهر ، كما ادركوا ان هناك شيئا في المغنا طيس يسبب جذب بعض المواد اليه ، الا انهم لم يحاولوا فهم حقيقة القوة في هذين الموجودين (١) .

اقر انكسيمندر بان الانسان وجد عن سمكه ، الا انه لم يحاول التفريق بين ما تظهر السمكه من عمل وما يظهر الانسان من سلوك (٢) .

تشير بعض المصادر القديمة (٣) الى ان طاليس قال بخلود النفس ، والحق ان قوله هذا لايدل على خلود لنفس مفرده ، وانما نفس الانسان خالده كل قوة اخرى في الطبيعة : نفس النبات خالدة وكذلك

---

(١) Aristotle : ١ ، ٤٠٥ أ

(٢) Burnet I ص ٧٠

(٣) Rohde : ص ٢٦٦

نفسا لحيواني ونفس المغناطيس وليس هذا الا خلود السبب الاول الذى يظهر في كل شيء ويعمل على تحريك كل شيء .

٢ . فلاســـفة ايليا

ثم قام افراد اخرون تابعوا التفكير عن السبب الاول تحت ضوء مشكلة جديدة هي مشكلة الثبات والتغير . قال فلاسفة ايليا الثبات هو الحق ، وكل شيء عداه مظهر . وقال هرقليطوس التغير هو الحق ، والثبات مظهر . حاول الفريقان حل المشكلة ، الا انهما شغلا ايضا بالسبب الاول عن البحث المقصود في حقيقة نفس الانسان .

قال پارمنيدس ، الممثل الاكبر لفلاسفة ايليا ، عقل الانسان ، ككل شيء آخر ، مزيج قد ركب من عنصرين متضادين : النور والظلمة ـ الحرارة والبرودة ، النار والتراب . كل شيء قادر على المعرفة ، الا ان هذه القدرة تختلف وتتفاوت باختلاف وتفاوت عنصرى المزيج . تفكير الانسان محدود بهذين العنصرين (١) .

على ان پارمنيدس الذى يقر بهذه النظرة المادية يعود في آخر ايام حياته ليعطي رايا آخر عن نفس الانسان، وهو ان الآلهة التي تحكم العالم هي التي ارسلت هذه النفس ، في وقت ما ، من العالم غير المنظور الى العالم المنظور ، وسترجعها الى مكانها في وقت آخر (٢) وفي هذا الراى الذى

---

(١) Rohde : ص ٣٧٣ (٢) المصدر نفسه : ٣٧٣

يناقض الراى الاول ، والذى لايتفق مع نظرته المادية ، دليل واضح على ان نفس الانسان لم تكن قد ظهرت بعد كمشكلة اولية امام هؤلاء الفلاسفة .

٣ . هـرقليطوس

بدأت نفس الانسان تظهر كمشكلة ، ولو بصورة غير واضحة تماما ، عند هرقليطوس ، اذ اعارها حظا من الاهتمام يعلو على اى حظ اصابته ممن سبقه من الفلاسفة .

قال هرقليطوس: ذلك المبدأ الذى يحرك ذاته ويحرك غيره هو النار ، هو النفس . الحياة تخص كل شيء . النار والنفس اسمان لموجود واحد (١) ، ونفس الانسان ليست الا نسما من النار العامة ـ تلك النار التي تبقى محيطة بها مقدمة لها الحياة عن طريق الاتصال المباشر . في الناس عامة تعيش النفس العامة ، يتغيرا لجسد ، الذى شكلته النار ايضا ، في كل آونة وكذلك تتغير النفس من حياة الى نوم الى موت . هي جافة في الحياة ، وكلما ازداد جفافها ازدادت حكمة (٢) ، فاذا ترطبت تقربت من الموت وهذه هي نفس السكير ، (٣) فان اصبحت ماء ماتت .

تجي نفس الانسان عن طريق الاتصال بالنار العامة ، فاذا انفصلت عنها قليلا نام الانسان ، وان توسع الانفصال مات ، ويتم الموت

---

(١) Rohde : صفحة ٣٦٧

(٢) Burnet : ص ١٣٨

(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٣

عندما تاتي البرهة التي تصبح نفس الانسان فيها غير قادرة على تعويض النار التي تخسرها من جراء التغير الدائم للجسد . ليس الموت انتقال نفس الانسان من عالم دنيوي الى عالم علوي ، وانما هو تبدل وتغير في التركيب الذي تحدثه النار .

نفس الانسان مادية اذن ، هي نار تكون بها حياة الجسد ، فان تخلت عنه اصبح مائتا ، واما هي فلا بقاء فردي لها ، وانما البقاء للنار العاضة التي ترجع هذه النفس اليها .

٤ . نيثاغوروس

ازداد اهتمام الفلسفة بالانسان عند فيثاغوروس ، وانحرفت معه عن السبب الاول . الانسان يولد ويعيش ويموت ، وهو قد يسلك في حياته طرقا بعضها صالح وبعضها فاسد ، فاي الطرق يجب ان يسلك؟ المشكلة بالنسبة لفيثاغوروس اخلاقية ، الا أنه بدأ حلها باعطاء نظرات عن النفس لم تصل الى مرتبة البحث الواضح المقصود .

نفس الانسان موجود ملكي غير مائت ، قد اخرجت من مسكن الآلهة المقدس وارسلت الى هذا العالم لتعاقب . تدخل سجن الجسد ، ثم ترجع بعد ذلك نقية الى الموضع الذي اخرجت منه . تنزل النفس فتنال عذابها الاول عند الولادة ، ثم تعيش في الجسد ، في وجود يختلف عن وجودها ، وتبقى طويلا غريبة . لا تتأثر في وجودها الخاص بها بالجسد وانما تبقى

امينه لطبيعتها : للخلود . يموت الجسد عندما تتخلى عنه ، ثم تنتقل هي الى جسد اخر او الى العالم العلوي تبعا للدرجة التي وصلت اليها في نقاوتها .

تغير نفس الانسان جسدها كما يغير الانسان ثوبه وليس ما يمنعها من ذلك : ونفس فيثاغوروس ، كما حكى هو عنها ، قد مرت في اكثر من جسد (١) .

تغير نفس الانسان جسد الانسان لتسكن في جسد حيوان ، وليس ما يمنعها من ذلك : وقد حكى كسينوفانوس ان فيثاغوروس رأى مرة كلبا يعامل بقساوة ويضرب بشدة ، وكان الكلب يعوى ، فصاح فيثاغوروس وفي صوته لهجة المشفق ، وعلى وجهه امارات المتالم : كفوا عن ضرب هذا الكلب فاني ارى من نغمة صوته نفس احد اصدقائي (٢) .

الهواء ملئ بالنفوس التي تحوم حول الاحياء ، فتدخل الجسد تلك التي لم تتم عذابها واما التي انتهت من عذابها في هذه الدنيا فتصعد الى السماء لتعذب في جهنم عذابها الآخر ، وتخرج بعد ذلك نقية طاهرة ، فتحتل مكانها قرب الالهة من جديد .

هذا ما رآه فيثاغورس ، قال به ونشره ، ثم اتى تلاميذه فحوروا نظريته قليلا مدعين بان النفس تناسق ، او نغمة ، هي ، كما يقول فيلولووس ، تناسق

---

(١) Rohde : ص ٣٧٥ (٢) Gomperz : ج ١ ص ١٢٤

لعناصر متضادة قد وحدت في الجسد [١] . الا ان هذا القول لايتناسق مع ما يدعيه فيلولووس بعد ذلك من بقاء لنفس الانسان بعد الموت ؛ اذ التناسق الناتج عن وحدة الجسد يموت مع الجسد ولا يبقى بعده [٢].

٥ . اميبيدوكليس

جاء اميبيدوكليس فخالف الفيثاغوريين في تعليلهم للكون ولكنهم تأثرهم في تفكيرهم عن نفس الانسان . العالم المادي مركب من العناصر الاربعة يجمع بينها الحب ويفرقها البغض ، وكذلك جسد الانسان ، اما نفسه فلا تمت الى العناصر بصلة . هي ملك من طبيعة قدسية قد طرد من السماء وانزل الى الارض ليدخل الجسد ويعذب . تدخل الجسد وهي غريبة عنه ، وهي اشرف منه ، وتظل فيه مدة ، ولكنها تبقى خلال هذه المدة باجمعها غريبة ومكروهة من العناصر الاربعة ، ثم تخرج فتتخلص بذلك من عذابها . تسبح في عالم الارض ثم تدخل الى جسد آخر [٣] اذا كان عذابها لم يتم بعد ، او تصعد الى عالم السماء ، ان تم ، لتحتل مكانها قرب الالهة . حياة النفس الحقيقية لاتبدأ الا عندما تهجر النفس الجسد نهائيا .

تدخل نفسا لانسان جسده كغريبة ، وتبقى طول حياة الانسان غريبة

---

(١) Burnet I ، ص ٢٩٥ (٢) Phaede ، ١٨٦

(٣) حكى اميبيدوكليس ان نفسه وجدت قبل ان توجد في جسده ، في جسد صبي ، ثم فتاة ، ثم شجرة عليق ، ثم طائر ، ثم سمكة لاصوت لها (Rohde ص ٣٨)

عن جسده ، سالكه طريقها ا لخاصة بنوع وجودها . ليست لها علاقة بالادراك الحسي ، اذ ان هذا الادراك ليس شيئا سوى نتيجة الاحتكاك الذى يحدث بين العنا صر التي يتركب منها جسم ا لانسان وبين ا لعنا صر ا لتي تماثلها في ا لجسم المدرك . وكذلك ليست لها علاقة با لتفكير اذ ان مركز التفكير دم القلب حيث تختلط العناصر بطريقة ا كثر تناسقا وتناسبا من اى اختلاط اخر ، لا بل هذا الدم نفسه هوا لفكرا و قوة التفكير . انا نفس الانسان ، الموجود السا مي القدسي ، نفاعله فقط في عملية المعرفة الكبرى ، في الالهامات لهما وحدها ترجع البصيرة (Insight) التي يتمكن بها الفيلسوف من تجاوز حدود ا لتجربة والادراك الحسي ، ومن التصرف على العالم بكليته وحقيقته . لها وحدها ترجع الاخلاق ، وبها وحدها يكون الدين . ترجع الواجبات ا لكبرى اليها ، وا لواجب ا لاكبرا لذى هو عملها الاول هو تحرير ذاتها من الاختلاط مع ا لجسد او مع عناصر هذا العالم . وهي وحدها التي تضع قوانين هذا ا لتحرر وهذه التنقية [1] .

٦ . ديمقراطوس

لم يقنع ديمقرا طوس با لتعليلات التي ذكر بها من سبقه وقدموها كحل لمشكلة صنع الكون وا لتغير الذى يحدث فيه ، ولم يجد الحق فيما قا لوه . قام هو يعمل على حل المشكلة على اساس ذرى ، وتعرض للنفس فطبق عليها

---

(١) Rohde : ص ٣٨٤

نظرته الذرية المادية ، وتجرأه على التصريح بكل وضوح بعدم بقاء النفس بعد الموت .

نفس الانسان موجود قد ركب من ذرات لها شكل دائرة ، ولها نعومة فائقه . في كل ذرة قابلية عظيمة للحركة ـ لضعف المقاومة ه ـ وكل ذرة قادرة، بما لها من صفات ،على المرور في اى الامكنه بكل سهولة . من هذه الذرات تتشكل النفس والنار فقط .

الذرة النفسية ـ واعني كل ذرة تتصف بالصفتين اللتين ذكرتا ـ تقع دائما بين ذرتين عاديتين فتسبب الحركة فيهما ، وهكذا يتحرك جسم الانسان . الاحساس والادراك والتفكير تحدث كلها بسبب الذرات النفسية .

الاجسام مركبه من ذرات متنوعة ، وكل ما يدرك بالاحساس من هذه الذرات يدرك بالاتصال المباشر بين الذرات التي تركب جسد الانسان وبين الذرات التي تشكل هذه الاجسام الخارجية . كل نوع من الذرات يُدرَك بالنوع الذى يماثله عند الانسان ، وهذا الادراك مباشر ، ولذلك هو صحيح .

في حياة الفرد تديم هذه الذرات النفسية بقائها بالنَفَس فتاخذ من الهواء ما تخسره بالاحتكاك والضغط الذى تلاقيه مما يحيط بها ، والهواء طبعا مليء بهذه الذرات النفسية . وعندما تصبح الذرة النفسية غير قادرة على ادامة مثل هذا العمل ، يكون الموت ، ويتم تبعثر هذه الذرات .

٧ . انكساغوروس

حاول انكساغوروس كذلك كما حاول غيره حل مشكلة السبب الاول والتغير الذى يحدث فى هذا العالم ، ولكنه وقع في ما وقع فيه غيره : لقد شغل بالسبب الاول عن التفكير بنفس الانسان .

صانع العالم ومحركه هو العقل العام (Nous) ، هو سبب الحركة وسبب المعرفة . انبث في المادة فصنع منها هذا العالم وبقي هو نقيا . ظهر في بعض التراكيب وتخلى عن اخرى فكانت هناك بذلك اشياء حية وكانت هناك اشياء غير حية . ليست نفس الانسان الا مظهر العقل العام في تركيب معين ، وعند ما ينحل هذا التركيب يظهر العقل العام في تركيب اخر ، وهكذا دواليك .

٨ . افلاطون

ظهر بعد انكساغوروس جماعة من السفسطائيين تاموا يدّعون المعرفة وبدأوا ينشرون الآراء الصحيحة ، كما يقولون ، التي توصل الى النجاح والكسب . أخذوا بعض المذاهب القديمة وحاكوا حولها نسجا من كلماتهم اللبقة ، واستعمالاتهم اللفظية الاخاذة واتجاههم الشكوكي ، فجذبوا اليهم بذلك قلوب الشباب ، واتى الشباب اليهم من انحاء كثيرة ليتعلموا كيف يقنعون غيرهم ، وكيف يحكمون ، وكيف ينجحون في السيطرة والغلبة والسياسة والتفكير .

نعم هؤلاء السفسطائيون بمركز عند بعض اليونانيين ، وحصلوا على كثير من المال ، وكان المال جل غايتهم ، الا ان سمعتهم بدات تفسد ، وبدات الابواب تغلق في وجوههم عندما قام هناك رجل ليس بغريب عنهم ولا عن تعاليمهم ولبانتهم : ذلك هو سقراط .

هاجم سقراط السفسطائيون فيما يدعون من معرفة ، واليونان فيما يعتقدون ، ورجال الحكم فيما يعملون . عمل على التهديم ليقدم لابناء امته بناء فلسفيا جديدا ، يرى ان من الحق ان يظهر ويقوم ، لانه بني على الموضوع الاول الذى يجب ان تهتم به الفلسفة : ذلك الموضوع هو الانسان

الانسان كما قال الفياغوريون من قبل هو حجر الزاوية ، وهو نقطة الارتكاز التي تقام عليها الفلسفة . يولد ويحيى ويموت ، وهو في حياته يعيش مع افراد كثيرين ، ويتبع طرقا من العيش متنوعة بعضها فاضل وبعضها خسيس ، بعضها شريف وبعضها دنيء ، وعمل الفلسفة الاول هو في ان تبحث عن الطريقة الحقة التي يجب ان يسير عليها الانسان في هذه الحياة

جعل سقراط نقطة ارتكازه الانسان من حيث اخلاقه اولا ، ولكنه فكر في النفس ليصل الى هذه النتيجة . بحث عن جوهرها ، وعن اصلها ، وعن مستقبلها . نشر بحثه ، لكن عن طريق التعليم لا عن طريق الكتابة علم تلاميذه واكتفى عن الكتابة بما اظهر لهم من حق ، وكان اكبر تلاميذه افلاطون

تختلف النفس في جوهرها اذن عن جوهر الجسد ، فهي غير مادية وهو مادي ، الا انهما مع ذلك تسكن المادة احيانا ، وعندما يحدث هذا تجرد هي هذه المادة ، ثم تنقطع الحركة في هذه المادة عندما تتخلى النفس عنها . اين ما وجدت النفس وجدت الحركة معها ، فهي اذن سبب الحركة .

والحركات يختلف بعضها عن بعض تبعا لوجهتها ، وتبعا لعلاقتها مع السبب القريب . هي على انواع عشرة اشرفها وافضلها الحركة الذاتية (self - motion) (١) التي تدعى باسم الحياة ان وجدت على الارض .

والنفس تسبب الحركة في غيرها وتسبب الحركة في ذاتها اذ ان الحركة لا تنقطع فيها ولم تنقطع ولن تنقطع ، فالحركة فيها اذن ذاتية ، وحد النفس اذن هو انها ذلك الموجود الذي يحرك ذاته ويحرك غيره (٢).

الا ان هذا الحد لا يوضح تماما جوهرها ، ولذلك يحاول افلاطون شرح هذا الجوهر متعرضا لما قاله بعض من اتى قبله في هذا الموضوع يعني الفيثاغوريين .

يقول الفيثاغوريون ان النفس نغمة او تناسق (٣) (Harmony)

---

(١) Laws : ٨٩٦، ١٠ ب - ٨٩٤ د

(٢) " : ٨٩٦، ١٠ أ

(٣) Phaedo : ٨٦ أ (يلاحظ هنا ان افلاطون ربما يأخذ نظرة بعض تلاميذ فيثاغورس .)

وهم يستندون في هذا القول الى ما يرون من تشابه بين النفس والنغمة : فالنفس قدسية والنغمة قدسية ، والنفس غير مادية والنغمة غير مادية ، والنفس تسكن المادة والنغمة تسكن المادة . الا ان الفيثاغوريين ، كما يرى افلاطون ، مخطئون فيما يقولون من التشابه بين النفس والنغمة والنغمة ظاهرى سطحي . وهي تختلف عنها ولا تشابهها البتة في جوهرها ، والدليل على ذلك ما يلي :(١)

١- النغمة التي تصدر عن الالة تدوم ما دامت الالة ثم ينالها العدم والفناء عند ما تخرب الالة او تكسر ، اما نفس الانسان فباقية ان بقي الجسد او فنى ، توجد قبله وتبقى بعده .

٢- النغمة التي تصدر عن الالة لاتوجد قبل الالة وانما توجد بعد وجودها ، اما النفس فموجودة قبل وجود الجسد ، وعندما يوجد هو تأتي فتسكن فيه — اوعلى الاصح تسجن فيه .

٣- النغمة لا تظهر الا اذا ضرب على الالة وهي تتغير ان تغير الضرب ، فهي محكومة من قبل مادة الالة ، اما نفس الانسان فليست محكومة وانما هي امرة حاكمة .

---

(١) Phaedo : ٩٢ أ - ٩٤ د

٤ = النغمة لها درجات فقد تكون واطئة ، وقد تكون عالية ، اما النفس فلا درجات لها ، رغما عن وجود الشرير منها والخير : اذ ليست نفس باكثر نفسية من عدد نفس اخرى ، وليس لواحدة مقدار من جوهر النفس اكثر من الاخرى .

٥ = هناك نفس فاضلة ونفس شريرة ، وليست هناك نغمة فاضلة واخرى شريرة .

٦ = النفس قد تتقبل الشر وقد تتبعه ، والنغمة لا تتقبل الشر ولا تتبعه .

٧ = النفس تعاكس مطالب الجسد وتسعى جهدها للابتعاد عنه ، وكلما كان ابتعادها اكثر كانت اقرب من كمالها ، اما النغمة فلا تفعل ذلك ، وانما تتبع المادة .

ليست نفس الانسان اذن في جوهرها نغمة ، وليست هي مادة ، وكل ما يمكن ان يقال عنها ان الحركة الذاتية هي جوهرها [1] ، وانها قد سية تشابه الآلهة في نوع الوجود الذي يخصها .

عمل النفس في سجنها

توجد هذه النفس القدسية قبل ان يوجد الجسد ، وتقوم بدونه فاذا

---

(١) Phaedrus : ٢٤٥ د

ما وجد في الجسد المعين لها لتسجن فيه تدخل اليه . تكون اولا سابحة في عالم السماء ، او تكون قد دخلت جسدا ثم تركته ، والدليل على ذلك ما يلي :

١ - يقول سقراط افلاطون : هناك مبدأ قديم اومن انا به ، وهو ان بعضهم يقول ان نفس الانسان تذهب من هنا الى العالم الاخر ثم ترجع لتولد من جديد ، فيجب اذن ان تبقى نفوسنا حية بعد الموت لتولد من جديد ، لان الموت لا يوجد الحياة ، ويجب اذن ان تكون نفوسنا قد وجدت قبل ان نوجد نحن كاحياء . ينبثق الاحياء من الاموات كما ينبثق النهار من الليل ، والنور من الظلمة ، ولكن لا يمكن ان يتم هذا الانبثاق ، هذا الوجود ، الا اذا كانت نفوسنا موجودة عندما كنا نحن في عالم الموت بعد .(١)

٢ - يعيش الفرد ويحاول ان يتعلم في حياته ، ولكن تعلمه ليس الا تذكرا ، والبرهان على ذلك انك اذا سالت صبيا لم يعلّم بعد عن شكل المربع بان ترسمه له عرف بانه مربع ، وعن طول اضلاعه عرف بانها متساوية ، وعن قطريه اللذين يرسمان في وسطه عرف بانهما متساويان ، وعن حجم المربع عرفه . والنتيجة اذن هي ان ذلك الذي لا يعرف تكون عنده مع ذلك بعض المعلومات التي لم يتعلمها بعد (٢) - اعني لم يعرفها بعد في حياته .

---

(١) Phaedo ٧٠ ب

(٢) Meno ٨٥ ج

ثم ان الرجل منا اذا راى شيئين متساويين تذكر المساواة مع أنه لم يرها البتة في حياته ، فيجب اذن ان يكون قد عرفها سابقا ، ويجب اذن ان يكون قد عرفها بعقله لا بحواسه ، لأن المثل لا تدرك بالحواس وانما تعرف بالعقل . من أين اتت اذن هذه المعرفة التي تثار وتتذكر بواسطة سؤال يطرح ؟ هل وجدت في الانسان عند الولادة او هي موجودة قبل الولادة ؟ اما اذا قلنا بانها وجدت في الانسان عند الولادة فيجب عن ذلك ان يكون كل انسان عالما بكل انواع المعرفة ، وهذا باطل لا يحققه الواقع . فبقي اذن ان نقول انها وجدت في النفس قبل الولادة ، ولكن لما كان وجود العلم في النفس يستدعي وجود النفس ، ولما كان هذا العلم لم يكتسب في هذه الحياة للنفس مع الجسد وجب اذن ان تكون النفس موجودة قبل الجسد ، وعندئذ حصلت لها معلوماتها ، فلما دخلت الجسد وسجنت فيه نسيت ما كانت قد علمته ، فهي تحاول الآن بواسطة التعلم تذكر علمها السابق . (١)

كيف وجدت النفس ؟

ولكن كيف ، ومن اين ، وجدت النفس ؟ والجواب على ذلك نجده واضحا في قصة وجود العالم كما يحكيها افلاطون في التيميوس (٢)

---

(١) Phaedo : ٧٤ أ - ٧٦ جـ

(٢) Timaeus : ٣٥ أ

وان كان يحيط بهذه القصة شيء من استعمال الرمز لبعض الالفاظ .

الله هو صانع العالم ، بدأ صنعه بأن خلق ، وهو يتأمل الحق ، نفوسا متعددة اوجدها لتنظم المادة وتحكمها على ان تكون هي ارفع منها في الرتبة ، واشرف في المكانة ، واعلى في نوع الوجود الخاص بها . هذه النفوس التي اوجدها خالدة وشبيهة به وهي الآلهة . هو الاله الأكبر وهم الآلهة الذين ينظمون الكون .

وبعد ان اتم الآله الاكبر خلق هؤلاء الالهة خاطبهم قائلا : هناك بعد ثلاثة انواع من الموجودات المائتة يجب ان يخلقوا ليتم عمل العالم على الوجه الأكمل . وانا ان خلقت هؤلاء كانوا مساوين لكم في الوجود والخلود . فلذلك ، ولأجل ان يكونوا اموتا ، اطلب اليكم ان تستعينوا بجوهركم ، وان تقلدوا القدرة التي ظهرت مني عند خلقي لكم لتوجدوا هذه الموجودات ، اما انا فساخلق فقط ذلك القسم غير الفاني منهم ، والذي يدعى بحق قدسيا ، والذي يقود من اتبعها الى العدالة . سأخلق هذا القسم ثم اسلمه لكم لتحيكوا حوله الجسد وتنشوا ايجاد النفس الانسانية بكاملها .

هكذا تكلم الاله الاكبر ، ثم خلق ذلك القسم غير الفاني من نفس الانسان . خلقه من العناصر ذاتها التي خلق منها الآلهة بعد ان اصبحت هذه العناصر اقل صفاء مما كانت عليه قبل ذلك .

ثم استلم هذا القسم من النفس الآلهة واخذوا العناصر الاربعة فصنعوا منها الجسد واوجدوا بذلك ذلك القسم من النفس الذى يتصل ويتعلق بالجسد ويموت بموته .

نفس الانسان الخالدة اذن خلقها الاله الاكبر ، وخلقها منذ القدم . خلق عددا منها لا يتناقص ولا يتزايد [1] . خلق النفوس جميعها ثم وزعها على النجوم والافلاك ، وهكذا كانت نفسا لانسان غير المادية تسبح في عالم الفلك ، يساعدها في ذلك جنحاها ، تتبع الالهة محاولة البقاء بجانبها ورؤيتها ، فمنها ما ينجح ، ومنها ما يخيب . اما تلك التي لا تتمكن من بلوغ الغاية من محاولاتها فتبقى محاولة اللحاق الى ان ينالها التعب ، ولكنها توالي مع ذلك محاولتها دون ان تنجح اذ ان اجنحتها تكون قد تكسرت بسبب قيادتها لذاتها . وعندئذ ، وعندما تصبح هذه النفس غير قادرة على اللحاق بالالهة ، وعندما تنغمس ببعض النسيان والشرور ، وعندما تتخلى عن رؤية الحقيقة ، تسقط الى الارض جزاء لما ارتكبت ، فيكتب عليها قانون الضرورة دخول الجسد لتسجن فيه وتعذب . تدخل الجسد فيلسوف ان كانت لم تتلوث بعد او جسد

---

(١) الدليل على هذا القول هو القصة التي حكاها افلاطون في التيميوس ، ثم الدليل الرابع الذى يعطيه عن خلود النفس . (انظر ص)]

فنان ، او موسيقي ، او ملك عادل (١)

تدخل النفس الجسد اذن ، كما يقول افلاطون ، جزاء لما اقترفت ، لتسجن وتعذب ، ولكن متى تدخل ؟ متى يتم هذا الاتصال ؟ الجواب الواضح لهذا السؤال غير موجود عند افلاطون ، وجل ما يقوله في هذا الصدد ان النفس عندما تدخل الجسد تكون العناصر الثلاثة التي تتألف منها (٢) مشتبكة مختلطة ، ولذلك يرى الانسان في تلك الآونة كأن ليس عنده عقل ، الا ان العقل لا يلبث ان يظهر عندما يبدأ هذا الاشتباك بالزوال على أثر بدء عمل التغذية ، وعندما يصبح كل شيء في النفس منتظما ، عندئذ فقط تصبح النفس قادرة على ان تتذكر الشيء بما هو عليه ، وعندئذ يصبح مالكها موجودا مفكرا (٣)

والنفس (٤) كما تظهر من افعالها وهي في جسد الانسان مؤلفة من مبادىء ثلاثة يقوم كل منها بالعمل الخاص به ، الاول هو العقل الذي يسير الانسان ويقود من اتبعه نحو المعرفة والفضيلة ، ويدفعه عن الجهل والرذيلة ، والثاني هو الشهوة التي تدفع الانسان نحو التغذي ونحو

---

(١) phaedrus : ٢٤٧ أ (٢) يتكلم افلاطون عن النفس في التيميوس ٣٥ ب قائلا بان الله قد خلقها من عناصر ثلاثة : The same, the other, and the essence وهو لا يعيد هذا

تحقيق الرغائب والملذات الجسدية . والثالث هو الغضب الذى يتوسط بين الاثنين الاولين فيشبه بذلك اله الحب في توسطه بين العالم غير المادى والعالم المادى (١) ، والذى يقود الانسان نحو تحقيق كمال العقل ان سعى ، ونحو تحقيق الشهوة ان انحط ، هو مبدأ الجبن والشجاعة والتهور . عند العطش تدفع الشهوة الانسان نحو الماء لتحقيق رغبة او حاجة . قد يكون تعبا ، وقد يكون الماء آسنا ، فيمسك الانسان العقلُ عندئذ عن الشرب ، لان العقل يحاكم . فالعقل اذن غير الشهوه لانْ الشيء الواحد لا يكون راغبا وغيرراغب في الوقت ذاته . والاثنان بحيدان ان لم يقم ما يتوسطهما ، فيكون الوسيط بذلك قائدا للشهوة وخادما للعقل .

[عد الكلام ولا يوضحه ، ولذلك يبقى مغمضا غير مشروح . (٣) Tim. ٤٦ ب

(٣) يستعمل افلاطون لفظة النفس بمعنيين الاول يدل على النفس البعيدة عن الجسد ويعني بها العقل ، والثاني يدل على النفس التي في الجسد ويعني بها العقل والغضب والشهوة .]

---

(١) Symposium : ٢٠٢ ب

العقل من بين الثلاثة هو النفس الخالدة التي خلقها الاله الاكبر ، هو نفس الانسان الحقيقية ، وهو حقيقة الانسان من حيث هو عاقل(١) اما الآخران فيرتكزان على الجسد ويقومان به ، ولا وجود لهما بدونه . العقل هو الاول في المرتبه ، يعرف ما وراء المادة ويحيط علما بالمثل . اما الغضب والشهوة فقد وجدا لخدمة العقل عن طريق الاحساس والتغذية . لكل من المبادىء الثلاثة كماله الذى يجب ان يتم له ليصبح الانسان بمجموعه عادلا : فكمال العقل المعرفة ، وكمال الغضب الشجاعة ، وكمال الشهوه الاعتدال (٢)

يتأثر الانسان بمؤثر خارجي فتعمل عندئذ هذه المبادىء الثلاثة متحدة ، رغما عن كونها لا تشكل وحدة تامة . اما في عملية المعرفة ، في معرفة المثل ، في الانتقال من العالم الظاهرى الى العالم الحقيقي ، فالعقل يعمل لوحده .

عندما يوجد الجسد ، يوجد منه الرأس اولا ، ليكون مسكن العقل ، ولتكون بذلك الاعضاء جميعها ادوات للحركة التي تنبعث عن هذا العقل . ثم يوجد القلب ليكون مركزا للغضب ، ويوجد تحت الرأس ليكون الغضب تحت حكم العقل ، وقد فصل بينهما بالرئة لئلا يكون تأثر العقل بالغضب

---

(١) Alcib. : ××××××× . (٢) Rep. : ١ ، ٤٣١ ب .

قويا او سريعا . ثم وجد الكبد ليكون مركز الشهوه وجعل في القسم الادنى من الجزع ليكون تحت امرة العقل والغضب ، وقد فصل بينه وبين القلب ايضا لئلا يصبح تأثير الشهوة على القلب قويا .

يسكن العقل الراس ، وفي الراس الوجه ، وفي الوجه تقوم حواس اربع : النظر والسمع والذوق والشم ، اما الحاسة الخامسة ، وهي اللمس ، فموجودة في غير الوجه من اقسام الجسم . للحواس في وجودها غاية ، ولكل منها عمل يخصها لا تتعداه على غيرها الغاية من وجودها باجمعها هي ان تنقل للنفس تأثيرات العالم الخارجي باجمعها ، وتتم هذه الغاية بالاحساس وهو حركة تتم بوساطة الجسد وتحدث عندما يحتك جسد الانسان مع احد العناصر الاربعة الموجودة في الاجسام المركبة : يتأثر الجسد ، ويحدث فيه رد فعل ، ثم ينتقل رد الفعل هذا الى النفس فيكون بذلك الاحساس (١) . اما عمل كل منها فهو كما يلي . العين ترى ولكنها لا تسمع وليست رؤية العين الا حركة تنتج من خروج شعاع دقيق شفاف من العين التي يكثر فيها عنصر النار ، فيلاقي هذا الشعاع الجسم الخارجي وينقل شكله اذا كان هذا الجسم الخارجي محاطا بشعاع يماثل شعاع العين ، والا لم يحصل فعل

---

(١) Tim. : ٤٣ ب .

الرؤيه . والأذن تسمع ولكنها لا ترى ، والسمع هو عبارة عن اهتزازات تحدث في الدم عن ضربة تتصل اليه بوساطة الهواء ، ثم تنقل الاهتزازات التي تحدث فيه من هناك الى الدماغ ثم تصل الى النفس . وكذلك لا يعتدى الذوق في معرفة الطعم على الشم ، ولا يعتدى الشم في معرفة الروائح على غيره (١) .

الموجود الوحيد الذى يعقل في الانسان هو نفسه غير المرئيه ، اى عقله ، اما الحواس فلا عقل لها ولكنها قد وجدت تحت تأثير فكرة الاحسن والافضل ، ووجد لكل منها كمالها الخاص بها . كمال النظر مثلا ان يعرفنا دوران الافلاك والليل والنهار ، فنتذكر بذلك مفهوم الزمن . وكمال السمع ان يسمعنا حركات تشابه حركات نفوسنا . أما الذوق والشم واللمس فوجدت لمساعدة المبدأ الشهواني ، ولمساعدة النفس في التغذية .

العقل اذن هو الذى يعرف ، وهو متمركز في الدماغ ليحكم ويدبر ، وقد وجدت بقربه الحواس لتنقل اليه تأثيرات العالم الخارجي . والغضب هو الذى يتهيج ، وهو متمركز في القلب حيث يبقى تحت رقابة العقل ، وقد وضع الى جانب القلب الرئتان لتبريد القلب عند اشتداد الهيجان .

---

(١) اهتمام افلاطون في الكلام عن الحواس موجه في الدرجة الاولى الى حاستي النظر والسمع ، وهو لذلك قليل الاهتمام والكلام عن الحواس الاخرى .

اما الشهوه التي تدفع الى كل ما هو جسدى منحط فمتمركزة في ا لكبد ، هي فيه ، وفيه الى جانبها مركزا لكهانة وعلم ا لغيب الذى يدعيه كثير من الناس ، ويدعون بانه حق ، وهو في الحقيقة بعيد عن مركز المعرفة .(١)

فصل مسكن العقل عن مسكن الغضب، الا انه قد يؤثر عليه وتاثيره قد يكون سلبيا او ايجا بيا : ان سعى كان تأثيره ا يجابيا وكان مساعدا للعقل على اتمام كماله ، وان ا نحط كان سلبيا وعاق العقل عن متا بعة تحقيق الغاية من وجوده . وفصلت الشهوة في مسكنها عن مسكن العقل ولكنها قد تؤثر عليه ، وقد يكون تأثيرها سلبيا او ايجابيا : تؤثر عليه سلبيا بان تحول اهتمام الانسان باجمعه اليها ، وايجابيا بان تتم عملها على الوجه الاكمل لتديم بقاء الجسد .

الشهوة موجودة في كل ا لاحيا ء وتدعى النفس النبا تية ، والحواس والغضب موجودة في كل ا لحيوانات الان استعمالها يتوسع وتوجيهها يضبط فقط با لاكتساب والتربية ، وهي تشكل ما نسميه النفس الحيوانية ، اما العقل فهو نفس الانسان الحقة ا لخالدة ، وهو الذى يجب ان يقود ويُتبع ليصل الانسان الى المعرفة . بالشهوة ، في كمال استعمالها ، يُديم بقاء الجسد . بالحواس والغضب ، في كما لها ،

---

(١) Tim. ٦٩ جـ ـ ٧٢ ب .

نتعرف الى الوجود الظاهر ، بالعقل وحده نعرف الوجود الحقيقي ، به وحده نعرف . كل لذة وكل الم مسمار يلصق النفس بالجسد ، مع انهما يجب ان يبتعدا ، والفلسفة وحدها هي التي تحاول ابعادهما .

مصير النفس بعد الموت :

تدخل النفس الجسد لتسجن ثم تفارقه متأثرة بنوع الحياة التي اتبعتها في مدة وجودها معه . عند الموت تنتهي حياة الفرد ، والموت ليس شيئا اخر سوى افتراق النفس عن الجسد . كانت موجودة بدونه ، ولم يكن الجسد موجودا ، ثم وجد ليكون مسكنا ومأوى لها ، وعندما تهجره عند الموت تبقى هي خالدة ، اما هو فتنقطع فيه الحركة ، ويضمحل الاحساس والشعور ، ويفقد الغضب والشهوة ، ويتفسخ الجسد ثم تتبعثر اجزاؤه وتنحل العناصر التي يتركب منها بعد مدة قد تطول قليلا .

تبقى النفس اذن خالدة ويفنى الجسد . اما فناء الجسد فواضح ظاهر لكل من ينظر اليه ، واما بقاء النفس فغير واضح ولكنه اكيد ، والدليل على ذلك كما يقول افلاطون ما يلي :

١ - يفتش الفيلسوف عن الحقيقة ويحاول دائما معرفتها . ان ابتعد عن ملذات جسده اقرب منها ، وان شغل بجسده بعد عنها .

تخدعه حواسه فان اطمأن اليها ابتعد عن الحقيقة ، وان اطمأن الى عقله وابتعد عنها قرب من الحقيقة . يفتش عن المثل فلا يجدها بواسطة حواسه ولا بمساعدتها ، وانما يجدها بعقله . يفتش دائما عن الحقيقة ويقترب منها عندما يبتعد عن جسده ، واذا زاد بعدا عنه زاد قربه منها ، الا أنه لا يصل اليها مع ذلك طالما ان نفسه سجينه هذا الجسد . فاما ان يكون مقضيا عليه اذن ان لا يرى الحقيقة ، او انه يراها لا محالة . والامكانية الاولى غير صحيحة لان الحقيقة موجودة وهي ترى (١) . ولكن لما كانت النفس لا تراها في حياتها مع الجسد فهي لا محالة تراها بعد الافتراق عنه ، وهي اذن موجودة بعد هجره (٢) . لهذا السبب ، يقول افلاطون ، ترى سقراط يقول قبل ان يشرب السم : انا لا اخاف الموت ، انما احب الموت لانه يقربني من الحقيقة ويفريني من اصدقاء اعزاء علي" ، ولكني لا اقدر على الحصول عليه بيدي اذ ليس من حق النفس ان تفتح هي باب سجنها (٣) .

٢ = الموجودات اما مركبة او بسيطة . اما المركبة فقابلة

---

(١) ياخذ افلاطون هذا الموقف دون مناقشة .

(٢) Phaedo : ٦٦ أ ـ ٦٧ د

(٣) المصدر نفسه : ٦١ د

للتبعثر والتفرقة والتحليل كما هي قابلة للتركيب ، واما البسيطة فلا تتحلل ولا تتغير . الاشياء التي نراها بالحس مركبة ، وهي تتحلل ، اما المثل التي لانراها بالعين فهي باقية ابدا دون تغير او انحلال . فان نحن اتينا الى النفس وجدنا انها تشابه المثل في انها غير مرئية بالعين ، اما الجسد فمرئي يشابه الاجسام المركبة . النفس لا تتغير ، وهي راجعة ابدا الى حقيقة جوهرها مهما تأثرت بالجسد ، اما الجسد فدائم التغير . النفس في الجسد حاكمة آمرة ، والجسد محكوم مأمور . فالنفس اذن اشبه بالقدسي ، والخالد ، والعقلي ، والثابت غير المتغير وغير المنحل . اما الجسد فاشبه بالانساني ، والفاني ، وغير العقلي ، وغير الثابت ، والمنحل ، والمتغير . واذا كان الامر على ما ذكرنا ، وكان هذا الجسد باقيا لمدة طويلة بعد الموت ، وهو على ما وصفنا ، افلا يحق لنا اذن ان نقول عن النفس ، وهي كما وصفنا قدسية عقلية ، انها خالدة ؟ (١) هي خالدة تهجر الجسد واخطاءه ، لترجع الى مكانها قرب الآلهة ، ان كان هذا بها قد انقضى .

٣ - تفارق النفس الجسد ، ولكنها تعود لتولد من جديد . ولاجل ان يتم لها ذلك يجب ان تبقى بعد الموت ، لان الحياة لا توجد

---

(١) Phaedo : ٧٩ أ - ٨٠ ب

من العدم . ستعرثانية بجسد اخر ، وهي لذ لك بانية بعد موت الجسد الاول (١) .

٤ = يقول بعضهم النفس فانية وهي تموت مع الجسد ، ولكن موت النفس يعني فناء عدد الانفس ، وتوا لي هذا الفناء سينتهي حتما الى ا فناء النفوس ا جمع ، وهذا مستحيل ، لان الانسا نية ستبقى ، وهي خالدة .(٢)

٥ = تحرك ا لنفس الجسد وتحرك ذ اتها . وموتها معنا ، انقطاع الحركة فيهما ، وهذا مستحيل لان الحركة الذاتية لا تنقطع ولا تفنى (٣) .

٦ = عندما تدخل النفس الجسد يصبح حيا ، فهي اذن تحمل الحياة معها ، ومن يحمل ا لحيا ة معه حي . ولكن الموت ضد الحياة ، ومن يحمل الحياة لا يمكن ان يحمل ضدها في الوقت الواحد . فلا يمكن للنفس اذن ا ن تحمل ا لموت ولا يمكن للنفس اذن ا ن تموت(٤) .

٧ = النفس مخلوقة من قبل الاله الاكبر وهي في جوهرها مشابهة له . الوجود من جوهرها ، لا العدم ، ولا يمكن لها الا ان

---

(١) Phaedo : ٧٠ ب (٢) Laws : ٩٠٤ ب

(٣) Phaedrus : ٢٤٥ د (٤) Phaedo ١٠٥ ب .

تحقق جوهرها (١) .

٨ - كل شيء يفسد ، فانما يفسد بالشر الخاص به ، لا بالشر الخاص بغيره . والشر الخاص بالنفس هو الجهل والرذيلة . الا اننا نرى ان هذه الشرور لا تسبب فناءها : هناك بين الأحياء من قد غرقوا في الجهل والرذيلة ، وهم مع ذلك احياء . الشر الخاص بالنفس اذن لا يسبب اضمحلالها ، وهي اذن خالدة (٢) .

في هذه الادلة ، كما يقول افلاطون ، برهان كاف للدلالة على ان النفس تبقى بعد أن تفارق الجسد عند الموت . قد اتت اليه من محل قدسي ، وحلت فيه لتسجن وتعذب ، وهي اما ان قد تسير سيرة صالحة او تبقى غارقة في بحر الرذائل . تتركه عند الموت وتبقى لوحدها متأثرة بالحياة التي سلكتها معه ، فان كانت قد اتبعت الفضيلة في سيرها وتركت للعقل قيادها ارتفعت بعد فراقها الجسد الى العالم القدسي ، الى عالم الخلود ، الى العالم العقلي ، وهناك تكون خالية من رغائبها ومن عواطفها ، ومن اخطائها ، اذ ان هذه كلها من الجسد ، وتعيش هي هناك في رفقة الالهة . اما ان كانت قد اتبعت

---

(١) Phaedo : ٩٢ د ، Laws : ١٠ ، ٨٩٢ جـ

(٢) Rep. : ١٠ ، ٦٠٩ أ ، ٦١١ أ

في حياتها مع الجسد سيرة منحطة وتركت لياد ها للشهوة والغضب وا صبحت بذلك لا ترى الحقيقة الا في الاشكال ا لجسدية ، فهي ، عندما تفارق ا لجسد عند الموت ، تبقى حاملة معها اثره ا لذ ى لا يمكن ان يتركها ، فتذهب لذلك تائهة قرب القبور او تقف عند نهر اشيرون (Acheron) حيث ترى الاشباح التي هي ليست الا نفوسا غير طاهرة مثلها ، وهناك عند النهر يسمح لها بالدخول ان كانت خطيئاتها في حياتها مع الجسد تليلة ضئيلة ، فتعذب قليلا ثم ترجع بعد ان تطهرا لى مسكنها القديم قرب الالهة ، اما ان كانت خطيئاتها عظيمة فترجع لتدخل في الحبس السجن من جديد ، وتجد لها جسدا يشابه نوع ا لحيا ة التي اعتا دتها في حياتها الاولى مع ا لجسد فا ما دخلت جسد ا مرأة ، او عصفور ، ا وحيوان .

٩ . ارســـــطو

هو تلميذ افلاطون وخلفه في تعليم الفلسفة في العالم اليونا ني . نظر الى الوجود في جميع اقسامه نظرة فاحص مدقق يحا ول المعرفة ، ورأى كما رأى استاذه ان البحث عن ا لحقيقة يجب ان يبدأ ببحث عن النفس وحقيقتها وعملها . بحث في نفس الانسان كما فعل افلاطون من قبل ، الا انه كان اكثر دقة في بحثه واوسع تنظيما . وهو قد افرد لبحث

النفس كتابا خاصا هو (De Anima) ولم يتكلم كافلاطون عنها هنا وهناك .

البحث في النفس كما يقول ارسطو يجب ان يشكل نقطة البدء في البحث عن الحقيقة : لأن مرتبة النفس بين الموجودات سامية ، والفلسفة لا تبحث إلا في الموجودات ، ولأن النفس سبب للحياة في بعض الموجودات ، فمعرفتها اذن تساعد على معرفة هذه الموجودات الحية التي تشكل قسما من الطبيعة ، ولان معرفتها تساعد في النهاية على التعرف على الحقيقة ، والفلسفة في غايتها معرفة الحقيقة .

وفي البحث عن النفس نبدأ اولا بالبحث عن جوهرها : ما هي النفس ؟ هل هي تناسق ، ام نار ، ام مزيج من العناصر الاربعة ، ام هي جوهر من نوع آخر ؟ ما هو نوع الوجود الخاص بها ؟ فاذا اجبنا على هذه الاسئلة عرفنا حقيقة جوهرها ، تقدمنا بعد ذلك لنتعرف على خواصها وعلى اقسامها ، ان كان لها خواص واقسام .

ولكن البحث في النفس صعب ، ولذلك يجب ان نتقدم فيه بحذر ودقة . وهو ذو طرق ، ولذلك يجب ان يستعين المتأخر منا بالمتقدم ، ويجب ان ننظر الى من سبقنا لنرى ما قالوه فنأخذ الحق ونطرح الباطل .

جوهر النفس :

بحث كثير ممن تقدمنا ، يقول ارسطو ، عن النفس ، وعن جوهرها فصل بعضهم في ذلك ، وتحاشى البعض التفصيل . الا انهم اتفقوا جميعا في المحمولات الاساسية التي حملوها على النفس . هذه المحمولات اثنان الحركة والحس ، وقد اضاف اليهما بعضهم محمولا ثالثا هو اللاجسمية .

يقول ديمقراطوس ان النفس ، كالنار ، مشكلة من ذرات كثيرة ذات شكل دائروى وسطح املس . هي تسبب الحركة في غيرها ، ولذلك يجب ان توضع بين الموجودات ذات الحركة . ويشايع ديمقراطوس الفيثاغوريون الذيجعلونها في رتبة الموجودات ذات الحركة ايضا . بعضهم يقول ان النفس ذرات متحركة في الهواء ، وبعضهم يرى بانها القوة التي تحرك هذه الذرات القائمة في الهواء ، والطرفان يقولان ما يقولانه لانهما يريان هذه الذرات في حركة دائمة ، ويريان ان الحركة الدائمة هي جوهر النفس . تضم الى هؤلاء انكساغوروس الذى يقول ، بشيء من الغموض والابهام ، ان العقل العام هو سبب للحركة . وتضم ايضا هؤلاء الذين يقولون بان النفس في جوهرها هي ذلك الوجود الذى يحرك ذاته (١) .

---

(١) يعني ارسطو هنا في الدرجة الاولى افلاطون .

كل هؤلاء يرون نفسا في كل ما يتحرك ، ويرون ان النفس لذلك تشبه ما يسبب الحركة دائما ، على ان بعضا منهم لم يبحث في النفس مفصلا بل جعلها مشابهة بالمسبب الاول كما علله . ونحن ان اردنا البحث عن النفس وجب اولا ان نتعرض لما يقول هؤلاء بالنقد والتمحيص .

ينتقل ارسطو بعد ذلك لنقد اقوال من سبقه آخذا كل محمول حمل عليها ومظهرا نقطة الخطأ فيه .

١ . يقول بعضهم النفس حركة ، والحقيقة انها ليست في جوهرها حركة ، وليست الحركة من خواصها المقومة . والدليل على ذلك يمكن شرحه كما يلي :

الحركة اما مباشرة ، اى صادرة عن الشيء المتحرك ذاته ، او غير مباشرة ، اى صادرة عن موجود آخر غير الموجود المتحرك . وهي ان كانت من الشكل الاول او من الشكل الثاني على اربعة انواع : انتقال ، او تغير ، او نقصان ، او نمو . والانواع الاربعة هذه تستلزم مكانا لتتم وتتحقق والا لم تكن هناك حركة .

والنفس ان قلنا بانها حركة ، وجب اولا ان تكون حركة ذاتية - اذ لا معنى للحركة العرضية في الكلام عن جوهر الشيء . فاذا كان الامر هكذا ، وجب ان تكون هذه الحركة ، مهما كان نوعها ، في جسم ، ووجب ان يكون الجسم ذاتيا للنفس ، اى من جوهرها . وهذا الجسم ، ان صح

فوجد فيها ، فاذا ان كانت حركتها الى العلاء وتراب ان كانت حركتها نحو الارض .

ثم اذا اقررنا بان النفس تحرك الجسد الذى تسكن فيه فمن المعقول ان نقر بانها تحركه بحركة تشبه الحركة الكائنة فيها . ولذلك يكفي ان نرى حركة الجسد لنعرف حركتها هي . فاذا نحن فعلنا ذلك وجدنا ان الجسد ينتقل من مكان لآخر ، فنستنتج اذن ان النفس تنتقل ايضا من مكان لآخر ، وهذا يعني امكانية خروج النفس من جسدها الى جسد آخر، او دخولها في جسد ثان بعد موت الجسد الاول .

هذه نتائج تظهر واضحة لمن دقق في معنى قولهم ان النفس يجب ان توضع في رتبة الموجودات ذات الحركة . ونحن ان اردنا ابطال ما يدعون قلنا : (١) الحركة الذاتية كما سبق شرحنا تكون على اربعة انواع احدها الانتقال ، ولكن الانتقال في الحقيقة ليس ذاتيا للنفس وانما هو عرضي ، اذ لو دفع حيوان بمؤثر خارجي لانتقل . (٢) اذا ادعينا بان النفس تسبب الحركة وجب ان نلاحظ بانها هي بنفسها تتحرك ، والتحرك انتقال وتحول ، فهي اذن تنتقل وتتحول عن الجوهر الحقيقي لها ، وهي ليست اذن جوهرا واحدا ، وهذا مخالف لما نراه في الواقع . (٣) ان نحن دققنا في التفكير وهو عمل النفسي

الحقيقي ، وجدنا انه نزوع الى الراحة وسعي في الابتعاد عن التنقل والحركة . (٤) اذا قلنا بان النفس سبب الحركة فكيف نعلل ما نراه من حركة في السماء وفي الطبيعة . (٥) وفي النهاية نقول ان الادعاء بان النفس امتداد مكاني خاطيء ، اذ العقل وحدة ، وهو يختلف عن الوحدة المكانية . اما القسم الفكري من النفس ، كما سنرى هو الفكر التي يحويها ، وهي ليست مشكّلة لوحدته كما تشكل اقسام السطح باجمعه ، بل هي تشكل فيه وحدة تشبه الوحدة العددية . كيف يمكن للعقل ان يفكر اذا كان امتدادا مكانيا ؟ ان هو فكر فاما ان يفعل ذلك بقسم منه او بكليته . والقسم اما ان يكون امتداد امكانيا او نقطة . فاذا كان القسم نقطة كان من المستحيل على الحركة ان تجتاز الامتداد المكاني باجمعه ، لانه مشكل من عدد لا نهاية له من نقط . وان كان القسم امتدادا مكانيا وجب ان يكون العقل محدودا بفكرة واحدة ، او بفكر قليلة معينة يعيدها ويستعيدها ، والحقيقة هي انه لا يفكر بالشيء الواحد الا مرة او مرات قليلة متباعدة في الزمن ، ونحن مع ذلك نقول بانه يتحرك دائما . والعقل هذا الذي يشكل وحدة يدرك الاجسام ، فكيف يمكن لما ليس له اقسام ان يدرك ما له اقسام . والعقل هذا كما نراه محدود ، يفكر بشيء ثم يتركه ، فاذا قلنا بان الحركة الدورية التي هي ابدية هي من جوهره فكيف نعلل حدوده ،

وكيف نحلل ما نراه من عدم ابديته .(١)

والحقيقة ان اولئك الذين يجعلون جوهر النفس حركة يقعون في النقص في عدة نواحي : كل منهم يربط بين النفس والجسد ، دون ان يقدم ايضاحا عن سبب هذا الرباط ، او عن وضعية الجسد الملائمة ليتم هذا الرباط . وكل منهم يحاول شرح خواص النفس دون ان يتقدم للكلام عن الجسد الذى سيحتويها .

ليست
ليس في النفس حركة في جوهرها ، وليست الحركة فيها ذاتية ، وانما هي تتحرك فقط بطريقة غير مباشرة ، اى تتحرك عرضا عندما يتحرك الجسد الذى تسكن فيه . هي تسبب الحركة فيه ، وهو يتحرك ليحركها معه بصورة عَرَضية : بهذا المعنى فقط يمكن القول بانها تحرك ذاتها ، لا بأى معنى آخر . (٢)

قد يقول بعضهم اليست النفس في حركة عندما تغضب او تشتهي ، اليست هذه الحركة ذاتية لها ؟ ونقول ان الغضب حركة في القلب والتفكير حركة في عضو ما ، والسبب للحركتين النفس ، ليست النفس هي الغاضبة ، وليست هي المفكرة وانما الانسان يفكر بواسطة

---

(١) Aristotle : ١ ، ٤٠٨ أ

(٢) المصدر نفسه : ١ ، ٤٠٧ أ

نفسه ، ويغضب بواسطتها .

وقد يقول بعضهم وما هي نظرتك عن العقل الذى يبعث على الحركة ويسببها ، اليس هو حركة ذاتية ؟ وهنا نجيب ان للعقل حديثا خاصا سنأتي اليه فلننتظر قليلا .

٢ - يقول بعضهم ليست النفس في جوهرها شيئا آخر غير التناسق الحادث من اجتماع المتضادات التي يتركب منها الجسد ، وهم في هذا القول مخطئون . التناسق مولد ، ولا يقدر على توليد الحركة ، مع ان الذين يدعون هذا القول يضيفون اليه القول بان النفس سبب الحركة . والتناسق عندما نتكلم نحن عنه نتخيله شيئا حادثا عن اشياء مكانية ، مع ان النفس لها نوع آخر من الوجود يختلف عن هذا الوجود الذى نتخيله . والتناسق هو في الحقيقة تركيب او نسم من تركيب ، والنفس ليست في وجودها الذى يخصها تركيبا اولا نسما من تركيب .

يدعي هؤلاء بان النفس هي ذلك التناسق الناتج عن تركيب اجزاء الجسد ، ولكننا ان دققنا في كل من اعضاء الجسد لوحده لم نجد فيه عقلا ، فما هو السبب ؟ ومن تناسق اى الاجزاء نتج العقل ؟ ولم وجد في بعض من الاعضاء ولم يوجد في بعضها الآخر ؟ هذه اسئلة اساسية لا يجيب عليها اصحاب هذه النظرة .

ليست النفس تناسقا ، ولا هي معدل ، والا لوجب ان يكون في كل قسم من الجسد نفس ، مع ان الحقيقة ليست كذلك .

٣ . يقول بعضهم النفس في جوهرها عدد يحرك ذاته ، وهم في هذا القول قد وقعوا في بحيرة الخطأ التي وقع فيها كثير من قبلهم . اما القول بانها تحرك ذاتها فقد ابطلناه سابقا ، واما القول بانها عدد فنرد عليه بقولنا ان الحركة القائمة في شيء ما تتطلب وجود انسام في هذا الشيء ، والنفس كما يقول اصحاب هذه النظرية انسمم وحدة لاانسام فيها . والنفس يمكن ان تؤخذ من نفس اخرى دون ان يختلف وجود الاولى ـ نا خذ من النبات نباتا ويبقى الاثنان ـ مع ان العدد ان اخذ منه عدد اختلف الاول في قيمته وقل . والنفس ان كانت نقطة شكلت كما نعرف خطوطا ، والخطوط سطوحا ، والسطوح احجاما ، فاين هذه السطوح والاحجام ؟ اني الراس ، والراس مادة تشغل مكانا ، والمكان لايمكن ان يشغل في الوقت ذاته من قبل الجسمين ؟ ام في مكان اخر ؟[٢]

٤ . يقول بعضهم النفس مزيج من العناصر الاربعة ، والدليل على ذلك انها تعرف الاجسام المركبة من العناصر الاربعة ، والشيء لا يعرف الا بمثيله . وهذا الاقرار ، كما يقول ارسطو مخاطئ لان النفس ان عرفت شيئا ما لم تعرف عناصره ، وانما تعرف المزيج كوحدة . فان قال هؤلاء انها تعرف المزيج وتعرف المعدل الذي ركب على اساسه ،

---

(١) Aristotle : ١٤٠٨ ، ١ (٢) المصدر نفسه ١ ، ١٤٠٩

قلنا انما تدعون متنا قبل . تقولون ان النفس تعرف المعدلات ، وتقولون لا شيء يعرف الا بمثله ، فالنفس يجب ان يكون فيها اذا معدلات لانهاية لها ، يجب ان تكون كما لانهاية تعرف الكم ، وكيفا لانهاية تعرف الكيف ، وزمانا ، ومكانا ... ويجب فوق هذا كله ان تكون جوهرا لانها تعرف الجوهر ، ومعنى هذا كله انها يجب ان تكون كل شيء بالقوة وهذا ، كما يقول ارسطو ، غير حقيقي .(١) وزيادة على ذلك ان نحن اقررنا بهذه النظرة وجب ان نقر معها بان النفس تعرف اشياء لانهاية لها ، مع ان الله لايعرف الا شيئا واحدا هو ذلك الذي يمثله في المعدل في مزيجه ، وهذا شيء لايقره العقل .(٢)

والخلاصة ان النفس ليست حركة ذاتيه ، ولا هي تناسق او معدل او عدد يحرك ذاته ، ولا هي مزيج من العناصر الاربعة ، ولا هي نفس - اذ النبات فيه نفس ولكنه لايتنفس وكذلك بعض الحيوانات - وانما هي موجود يختلف في جوهره عن هذه جميعا . ليس من شك في ان في الجسد نفسا تختلف عن مادته ، اذ لو لم يكن الامر كذلك لما وقفت حركة هذا عند الموت ، ولما وجدنا اجساما ليس لها نفوس . والنفس هذه هي في الانسان سبب المعرفة والراي وسبب الشهوة والرغبة ،

(١) Aristotle : ١ ، ١٤١٠ (٢) المصدر نفسه : ١ ، ٤١٠ ب

وسبب النمو والتوليد والانتقال . كل هذه تنشأ عنها عندما تكون في الجسد فاذا فارقته بقي هو بدون معرفة او شهوة او حركة . فما هي اذن حقيقة هذه النفس؟ ما هو جوهرها الخاص بها ؟ .

يحاول ارسطو بعد الانتهاء من نقد اراء بعض ممن سبقه من الفلاسفة بحث جوهر النفس ، وهو في ذلك يأخذ النفس عامة لينتقل من ذلك الى البحث الاهم وهو النفس الخاصة ، نفس الانسان . ولكنه يبدأ بحثه بتذكيرنا ببعض المبادئ التي يتخذها اساس في تعليله للموجودات ليوضح على ضوئها نوع الوجود الذي يخص النفس وعلاقتها مع الجسد الذي تقوم فيه .

كل شيء يدرك بالحس مشكل من مادة وصورة ، وكل شيء موجود اما ان يكون موجودا بالفعل او موجودا بالقوة ، وكل ما هو موجود بالفعل اما ان يكون حيا او ان يكون بدون حياة الحياة اذن شيء زائد على الجسمية وموجود في بعض الاجسام دون بعضها الاخر .

والنفس كما نرى ، اذا نحن دققنا النظر في الموجودات لا توجد في الاجسام غير الحية ، وانما هي موجودة فيما فيه حياة . وليست هي الا سببا لهذه الحياة . او بكلمة اخرى فهي ليست هي الا صورة للجسم الذي يكون قابلا لان توجد فيه الحياة . للناس صورة هي نطقها ، وللجسم الحي ايضا صورة هي العمل الذي تؤديه الحياة فيه ، وصورة الحي هذه هي التي

نسميها نفسا ، ولو كان للفاس حياة لدعونا قطعها نفسها

النفس بمعناها العام اذن ليست الا صورة لما فيه الحياة ، او بقول اخر ، هي صورة لجسم يحمل الحياة بالقوة (١) .

النفس هذه جوهر ، اذ هي تعطي الهي المرئي وجوده الخاص به ، وبها نجيب عن السوال : ما هو هذا الشيء الذى وصفناه بانه يحمل الحياة بالقوة . هي موجودة بالفعل اذ هي صورة لامادة وهي عندما تكون موجودة بالفعل لاتكون لوحدها وانما تكون غير منفصلة عن الجسد . هي صورة للجسد وصورة لجسد خاص ، وسبب الوجود بالفعل لهذا الجسد الخاص ، ولكنها في الوقت ذاته لاتقوم منفصلة عن هذا الجسد الخاص . هي الوجود بالفعل لجسد فيه قابلية الحياة ولكن هذا الوجود بالفعل ينعدم عندما ينعدم هذا الجسد الخاص . يموت الحي اذن ، فتفقد معه هذه النفس الذى تعرفنا الى حقيقتها حتى الان ، اعني النفس التي عرفنا انها الحياة . (٢) .

عمل النفس في الجسد :

اذا نظرنا الى الاجسام الحية نظرة فاحصة وجدنا ان بعضا منها يتغذى وينمو ويولد فقط ، ولاتظهر النفس فيه اى عمل اخر ، وبعضا منها تظهر النفس فيه مع التغذية والنمو والتوليد حركة واحساسا ، وبعضا تظهر النفس فيه مع التغذية والنمو والتوليد والحركة والاحساس تفكيرا . في النباتات نرى

---

(١) Aristote : ٢ ، ٤١٢ ب (٢) المصدر نفسه : ٢ ، ٤١٣ أ

النفس تظهر فقط في تغذى النبات ونموه وتولده . في الحيوانات نرى النفس تظهر في التغذية والنمو والتوليد والاحساس . ثم في الحركة في اكثر انواعها . في الانسان وحده نرى النفس تظهر تفكيرا مع ما اظهرته في الحيوان .

واذا دققنا النظر في النبات والحيوان والانسان وجدنا ان التفكير في الانسان لايتم بدون احساس وحركة ولا بدون تغذية ، اما الاحساس في الحيوان فيتم بدون وجود التفكير ولا يتم بدون وجود التغذية . اما النبات فالتغذيه تتم فيه دون وجود الاحساس او التفكير . فما هي اذا هذه النفس التي تظهر في الموجودات باشكال متباينه مشتركة بعض الاشتراك ؟ .

غايتنا الاولى البحث في نفس الانسان ، والانسان كما نراه يتغذى ويحس ويفكر ، ونحن نلتم هذا البحث على وجهه الاكمل ، ولنتعرف على حقيقة نفس الانسان ، يجب ان نبدأ بذلك القسم من النفس — ان صح لنا ان نسميه قسما — الذى يشارك به الانسان النبات والذى يتمثل في التغذية ولواحقها وهو الذى نسميه النفس النباتية . ثم ناتي الى ذلك القسم الذى يشارك الانسان فيه الحيوان والذى يتمثل في الاحساس ولواحقه ، وهو الذى نسميه النفس الحيوانيه . ثم ننتقل بعد ذلك الى القسم الذى يتميز به الانسان عن غيره

من الاحياء ، ونكون بذلك اقدر على تعرف حقيقة النفس الانسانية . .

. . .

تعلن النفس النباتيه عن نفسها باستعمال الطعام لان البقاء لايدوم في الجسم الا باخذ الطعام وهضمه وتمثيله ، وبالنمو ، لان الطعام اذا تم تمثيله زاد في الكمية ، وبالتوليد لان كل جسم حي قد وصل الى حده الاعتيادى من النمو الطبيعي عليه ان ينتج حيا اخر يأتي على شاكلته ، فالنبات ينتج نباتا من جنسه ونوعه ، والحيوان حيوانا من جنسه ونوعه ، والنفس في عمليه التوليد هذه تشبه وتتشبه بالابدى والالهي (١) .

تتم التغذيه عند وجود ثلاثة عوامل : (١) ما هو متغذ ، (٢) ذلك الذى يتغذى به ، (٣) عمل التغذية . الاول هو الجسم الحي الذى يتناول الطعام ويحاول هضمه وتمثيله . الثاني هو الطعام وهو جسم حي ايضا ، والا لم يكن صالحا للتغذيه لان الحياة لاتاتي الا بما فيه حياة . والثالث هو ما يشكل حقيقة النفس النباتيه ، وهو الانتاج . والانتاج هذا يكون اولا في الجسم نفسه اى في النمو ، لان الطعام كمية تدخل على الجسم الحي لتزيد في كميته ، فاذا وصل النمو في الجسم الحي الى حده الطبيعي بدأ التوليد .

---

(١) Aristotle : ٢ ، ٤١٥ ب

وخلاصة القول ان "القدرة النفسية التي ندرسها الان (والتي نسميها نفسا نباتيه) يمكن ان توصف بانها ذلك (الموجود) الذى ينزع الى ابقاء كلما يملك هذه القدرة على ما كان عليه، والغذاء يساعدها في القيام بعملها" (١).

اذا عرفنا ذلك القسم من النفس الذى يغتذى به الانسان انتقلنا الى القسم الثاني الذى يشترك به الانسان مع الحيوان، واعني بذلك النفس الحيوانية. تفترض النفس الحيوانيه وجود النفس النباتية، والا كان وجودها معدوما اذ ما الاحياة فيه لانفس له. وهي تتميز بالاحساس الذى يتم بواسطة الحواس. والحواس كالمعرفة تكون موجودة بالفعل بمعنيين: الاول وجودها الفعلي وهي تعمل، والثاني وجودها الفعلي عندما تكون في راحة، كما هي الحالة عند النائم. تلاحظ بدقة عندما تكون عاملة، وترى انها تظهر باشكال مختلفة واعضاء مختلفة. عملها الاحساس، وهو لايحدث الا بوجود مؤثر خارجي، ولاجل دراسته نبدأ بدراسة انواع المؤثرات الخارجية من حيث علاقتها بالحواس.

الموجودات التي تدرك بالحواس تنسم، من حيث علاقتها بالحواس،

---

(١) Aristotle : ٢، ٤١٦ ب

الى ثلاثة انواع اثنان منها يدركهما الحس مباشرة ، والثالث يدرك بطريقة غير مباشرة . هذه الانواع الثلاثة هي : (١) الموجودات التي ترى بحاسة واحدة فقط كالالوان التي لاترى الا بالعين ، والصوت الذى لايسمع الا بالاذن ، (٢) الموجودات التي تدرك باكثر من حاسة واحدة ، كالحركة والسكون والشكل والعدد والسعه . (٣) الموجودات التي تدرك بالعَرَض وهذه يمكن توضيحها بالمثال التالي : لو فرضاننا نعرف ان هناك لونا زاهيا خاصا لايقدر على صنعه الا رجل واحد نعرفه بالاسم ، فاذا صدف ورأينا مرة هذا اللون امامنا قلنا لمن يقف بجانبنا مشيرين الى اللون ، هذا فلان . فنحن في ادراكنا الحسي للون قد ادركنا بوساطه النظر وبطريقة غير مباشرة صانع اللون المعين .

اذا عرفنا انواع الموجودات من حيث علاقتها بالحس ننتقل ، كما يقول ارسطو ، لبحث كل حاسة ، يفعل ارسطو ذلك متعرضا لبحث اعضاء الحواس بحثا فيزيولوجيا لن نتوسع فيه .

اول الحواس التي يتكلم عنها ارسطو النظر وهو اكثرها قيمة واهمية . ، عضو النظر في جسم الحيوان العين ، والمؤثر الخارجي في فعل النظر اللون ، وهو ذلك الكيف الذى يقوم فيما هو في طبيعته مرئي ، اى الكيف الذى يقوم في ذلك الشيء الذى يحوى في طبيعته القابلية في ان يكون مرئيا (١) . كل لون

---

(١) Aristotle: ٢ ، ٤١٨ ب

فيه قوة على تحريك ما هو شفاف ، وهذه القوة هي اساس طبيعته . وكل ما لالون له اما ان يكون شفافا او مظلما ، وليس الظلام في حقيقته الا ذلك الشيء الموجود بالقوة في الشفاف عندما يكون شفافا بالقوة ، هذا الشيء الموجود بالقوة هو الضوء الذى يصبح موجودا بالفعل عندما يصبح الشفاف موجودا بالفعل (١) . العين اذاً ترى اللون الموجود في الضوء ، وترى معه ايضا الاشياء التي تشع هي بذاتها ضوءاً . يتم فعل الرؤية عندما يكون هناك لون ، فيتحرك ما هو شفاف ، اعني الهواء ، لان من طبيعة اللون كما قلنا ان يحرك ما هو شفاف ، اما العين فلا تتحرك لانها غير شفافه ، والدليل على ذلك ـ اعني على عدم امكان الرؤية بدون والشفاف ـ عدم امكان الرؤية عند وضع اللون راسا على العين يتحرك الهواء الذى يلعب دور الوسيط ، ثم تنتقل هذه الحركة الى العين فيحرك الهواء العضو الحسي ، ويحصل عند ئذ فعل الرؤية .

والحاسة الثانيه التي تاتي بعد النظر في القيمة والاهمية هي السمع . عضو السمع في جسم الحيوان الاذن ، والمؤثر الخارجي الذى يحدث السمع الصوت . والصوت موجود بالقوة في الاجسام الصلبه ويوجد بالفعل عند احتكاك جسمين صلبين . عندما يحتكان يحدث الصوت ، وهو

---

(١) Aristotle ، ٢ ، ٤١٨ ب

حركه تنتقل في الهواء فتلا قي الاذن التي تحوى في داخلها غرفة مليئة بالهواء ومتصلة بالهواء الخارجي بواسطة نوهة صغيرة [١] تنتقل الحركة مباشرة من الهواء الخارجي الى الهواء الداخلي في الاذن فيتبعثر الهواء الداخلي ويحدث بذلك السمع . نحن نسمع في الهواء اذن ، ونسمع في الماء ايضا لانه قابل لنقل الحركة ، ولا يبطل السمع الا عندما تتخرب الغرفة الهوائية في داخل الاذن .

الحاسة الثالثة هي الشم [٢] ،عضوه في جسم الحيوان الانف ، والمؤثر الخارجي الذى يحدثه الرائحة ، هو نام في الحيوانات ضعيف غير واضح في الانسان . والرائحة نوعان حلوة ملائمة ، ومرة غير ملائمة : تحدث مع الاولى لذة وتحدث مع الثانيه الم . والرائحة في حقيقتها ذرات تنتقل عما هو جاف بواسطة الهواء او الماء الى الانف الجاف بالقوة فيتلقاها ويحدث بذلك الشم .

الحاسة الرابعة هي الذوق ،عضوه في جسم الحيوان اللسان ، اما المؤثر الخارجي الذى يحدثه فالطعم . الذوق حس الا انه لايتم الا اذا كان هناك تماس بين اللسان وبينما هو مائع بالفعل او ما هو مائع

---

(١) Aristotle : ٢، ٤٢٠ أ (٢) يهتم ارسطو ،كما فعل افلاطون من قبل ، بالنظر والسمع ، ويعير بقية الحواس قليلا من الاهتمام .

با لقوة ، اى قابل للانحلال ،والمائع هذا قد يكون حلوا اومرا ، غضا او مالحا ، حامضا او لاذعا .

اما ا لحاسة الخامسة والاخيرة فهي اللمس ، وهي تعرف تحت اسم واحد مع انها في الحقيقة اكثر من حاسة وا حدة لان الاشياء التي تلمس كثيرة ، منها الحار والبارد ، والجاف والرطب ، والصلب واللين . اللمس هو ا ول ا لحواس وجودا في الجسم واضرها . قد تعدم كل الحواس من حيوان ما ، اما ا للمس فلا يعدم والا عدم الحيوان حياته . واللمس قوة منتشرة في كافة ا نحاء ا لبدن ، يحجزها ويغلفها اللحم الذى يلعب دور الوسيط في ا للمس ، كما يلعب الهواء او ا لماء دور الوسيط في النظر xxxxxxxx ، والفرق بين ا لطرفين كائن فقط في ان ا لتاثير في اللمس لايتم الا اذا كان المؤثر قريبا جدا او ملصقا باللحم ، اما في ا لنظر والسمع فالتاثير يتم عندما يكون ا لمؤثر بعيدا عن ا لعضوين .

هذه هي الحواس الخمس الموجودة عند الانسان والتي هي ميزة ا لنفس ا لحيوانية . كل منها يدرك نوع ا لمؤثر الخاص به ، وكل منها صادق فيما يدرك بالحالة الاعتيادية اى كل منها يدرك المؤثر كما هو في حقيقته دون تحوير او تغيير ، والذى يخطىء هو الحيوان عندما يحاول معرفة مصدر

هذا التاثير او درجته . [1] اكثر الحواس الخمس قيمة واهمية النظر ، واولها في الوجود اللمس .

كل حاسة تدرك بطريقة مباشرة المؤثر الخاص بها وكل منها تدرك عرضا المؤثرا لخاص بالاخرى لانها تشكل باجمعها وحدة . وجدت في الحيوان ليعرف كل ما يتعلق بالاحساس فيحذر ويتجنبه ، يتجنب ويلاحق [2] . تبقى ما دام الجسد باقيا ولا تعدم الا باحدى حالتين : الموت او الفساد . التفريط والافراط في المؤثر يؤذي الحاسة ويحدث فيها الما ، وليس الالم واللذة الا ما يحدث في النفس عندما يكون المؤثر على احدى الحواس غير ملائم او ملائم .

كل حاسة تدرك كما قلنا ، نوعا من المؤثر خاصا ، ولكن الحيوان مع ذلك يدرك ان هذا المؤثر هو لهذه الحاسة او لتلك ، فما هي تلك الحاسة التي تتم بهذا التفريق ؟ ارسطو يقول : الحواس خمس لايزداد عددها ، ولكن هناك حاسة داخلية يسميها الحس المشترك (Sensus communis) تجتمع فيه الاحساسات فيميز ويفرق ويميز حسيا بين كل مؤثر . هذا الحس هو وحدة في عدده ومكانه ، الا انه كثرة بمعنى انه يدرك في الوقت نفسه اشياء مختلفة .

---

(١) Aristotle : ٢ ، ٤١٨ ا (٢) المصدر نفسه : ٣ ، ٤٢٥ ب

ينهي ارسطو بحثه عن ا لحواس ثم ينتقل الى شرح قوى نفسية ثلاث هي في وجودها نتيجة لوجود الحس وهي : المتخيلة ، والذاكرة ، والحركة .

١ . المتخيلة هي استعداد نسبي تقوم بواسطته صور في نفوسنا ، وبه نميز فاما ان تكون على صواب في تمييزنا اوعلى خطأ . عملها الخيال ، وهو في حقيقته ليس حسا لان الحس ملكة اوعمل ، والملكة والعمل قد يفقدان بالفعل مع ان ا لخيال يظل باقيا وتظل القوة المتخيلة عاملة ، والحس موجود في كل ا لحيوا نا ت اما الخيال فمعدوم في بعضها ، هو مثلا غير موجود عند ا لنمل او النحل ، والحس صادق والخيال في اكثر الاحيان خلاب كاذب . وليس ا لخيال معرفة لان المعرفة لاتخطئ مع ا ن الخيال قل ما يصيب . والخيال ليس رايا لان الراى يتطلب وجود الاعتقاد والخيال لايتطلبه ، والاعتقاد يتطلب وجود اقتناع ، وا لاقتناع وجود محاكمة عقلية ، مع ان الخيال موجود عند حيوانا ت ليس لها عقل البته (١).

ليس الخيال حسا اذاً ولا هو راى او معرفة ، وانما هو شيء اخر نوضحه كما يلي . كل شيء اذا حرك اصبح قابلا لان يحرك شيئا اخر غيره . الاحساس حركة وكذلك الخيال ، وهو حركة غير ممكنه الوجود بدون الاحساس . فاذا تذكرنا ان ا لحركة الموجودة في الانسان قد تقود نحو الخطأ اوالصواب ،

---

(١) Aristotle A: ٣ ، ٤٢٨ b

وان الحواس لاتخطىء في ادراك المؤثرات الخاصة بكل واحدة منها ، وان الخداع قد يحدث في ادراك العلاقة القائمة بين الاشياء المحسوسة ، وان المقدار الاكبر من الوهم الحسي يقع في ادراك المحمولات العامة ، وان الادراك الحسي يختلف عن الخيال ، وان اكثر الحيوانات مقودة بالخيال اما لعدم وجود عقل فيها او لوجود كسوف عقلي ـ اذا تذكرنا كل هذه ، وتذكرنا الفرق القائم بين الخيال والراى والمعرفة ، عرفنا عندئذ ان الخيال حركة ناتجة عن استعمال فعلي لقوة حسية ، وان المتخيلة ليست شيئا اخر غير الخيالات التي تبقى محفوظة بعد غياب المحسوسات .(١)

٢ . ليست الذاكرة في وجودها الا نتيجة لوجود الحواس . توجد مع المتخيلة ، ولاتوجد بدونها . يتم عملها بعد ان يكون الخيال قد تشكل ولايتم بدونه . هي ، بكلمة واحدة ، عمل تلك القوة النفسية التي ترجع اليها المتخيلة ، (٢) وهي تحفظ للمتخيلة خيالاتها .

٣ . كل حي ينمو بعد ان يولد ثم يموت ، وهو بذلك يتحرك ، الا ان هذه الحركة ليست هي التي نقربانها من ميزات الحيوان ، وانما نقصد هنا الحركة الانتقالية التي يتم بواسطتها للحيوان انتقال من مكان لاخر .

ما هو السبب في هذه الحركة ، وما هو الباعث عليها ؟ هل هي

---

(١) : ٣ ، ١٤٢٩ أ (٢) : ص ١٤٣

ناتجة عن الملكة الغاذية ، ام عن الملكة الحاسة ، ام هي ملكة قائمة بذاتها ؟

للجواب على هذه الاسئلة يقول ارسطو : ليست الحركة الانتقالية مسببة عن الملكة الغاذية لان كل حركة انتقالية مرفقة بغاية ، والغاية تحدث في الحيوان عن تخيل او شهوة ، والنبات محروم من كليهما ، وهو كما نعرف من ملاحظتنا لا يتحرك رغم وجود الملكة الغاذية فيه . كذلك نقول ليست الحركة مسببة عن الملكة الحاسة مباشرة اذ هناك حيوانات تحس ولا تتحرك ، فان قيل هي تتحرك بالقوة قلنا ولكن هذه القوة لاتصبح فعلا لان الاعضاء الضرورية لذلك غير موجودة . والحركة الانتقالية هذه ، كما هي في الانسان ، ليست مسببة عن العقل وذلك لسببين : الاول ان الحيوانات تتحرك وليس فيها عقل ، والثاني ان العقل اما ان يكون متاملا وهو لا يهتم عندئذ بما هو عملي ، او مفكرا باشياء عملية وهو في هذه الحالة قد لايتحرك ، كما يحدث مثلا للانسان عندما يفكر بالفرح دون ان يتحرك او يهرب .

السبب الحقيقي الباعث على الحركة هو الشهوة . [1] الشهوة جنس انواعه الرغبة والعاطفة والطلب ، ولكن هذا الجنس لايوجد الا عندما يحس الحيوان . كل ما عنده حاسة عنده شهوة ، ومن عدم الاولى عدم الثانيه وعدم بالتالي الحركة .

---

(١) Aristotle : ٣ ، ٤٣٣ أ

وفي الخلاصة نقول ان النفس الحيوانية تتمثل بالحواس، وينتج عن الحواس المتخيلة التي تقود الحيوان والتي تقود الانسان في حال عدم اتباعه العقل، تمزج وتركب حسب رغبتها، والذاكرة التي تحفظ خيالات المتخيلة، والحركة المسببة عن الشهوة التي هي بدورها نتيجة لوجود الحس. هذا ما يقوله ارسطو عن النفس الحيوانيه ثم ينتقل من هذا للكلام عن ما يميز الانسان، عن الملكة الناطقة او العقل. والعقل كما يقول، يفترض وجود الملكة الغاذية اذ ما لاحياة فيه لانفس، ويفترض وجود النفس الحيوانيه اذ لاوجود لعاقل قد عدم الاحساس فيه.

يبدأ ارسطو بحثه عن العقل بالبحث عن جوهره، وعن الميزات الخاصة به، ثم ينتقل من ذلك الى العمل الخاص به والى شرح كيفية حدوث هذا العمل،

العقل موجود يختلف في نوع الوجود الخاص به عن الوجود الخاص بالحواس هو يعمل وهي تعمل، عمله التفكير وعمل الحواس الادراك، هي في الادراك متاثرة بمؤثر خارجي وهو في التفكير متاثر بمؤثر خارجي لان التفكير تفكير في شيء ما. وهو لاجل ان يفكر في شيء ما يجب ان يكون قابلا لتلقي صورة ذلك الشيء، كما ان الحاسة تكون قابلة بتلقي صورة الشيء الذي تدركه. واذا كان قابلا لتلقي صورة الشيء، اعني اذا كان قابلا لان يصبح ذلك

الشيء ، في صورته ، موجودا فيه بالفعل ، وجب ان يكون الشيء قبل ذلك موجودا فيه بالقوة . فالعقل اذاً يجب ان يكون بالقوة مماثلا للاشياء التي سيعقلها دون ان يكون هو تلك الاشياء .

ثم يجب ان نتذكر ان كل محسوس هو موضوع ممكن الادراك بواسطة الحس ، وكذلك كل موجود هو موضوع ممكن للفكر . ولكننا ان دققنا في العقل في اوقات عمله الحقيقي وجدناه يحكم ويسود ، ولاجل ان يتم عمله هذا يجب ان يكون نقيا من كل مزيج غريب عن جوهره ، والا اصبح محجوزا غير قادر على تحقيقه (١) .

والعقل ، كما نفهمه حتى الان ، قابلية ، وهو قابلية بريئة عن كل ما هو مختلف عنها في الوجود الخاص بها . عملها التفكير والادارة . هو يختلف عن الجسد ، وكذا ويختلف عن الحواس . ولو كان جسما لكان له صفات الجسم من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، وليس الامر فيه كذلك . ولو كان حاسة لوجب ان يكون له عضو ، مع انه لاعضو له ، ولو كان جسما وله عضو هو الراس لكان عندنا جسمان في مكان واحد مخصص لاحدهما وهذا غير ممكن . ولو كان حاسة لكانت له صفاتها ، فالحاسة تقصر في ادراك مؤثر ضعيف ياتي بعد مؤثر قوي ، اما العقل فالامر فيه بالعكس لانه اقدر على التفكير بموجود ذي رتبة منحطة من

---

(١) Aristotle : ٣ ، ٤٢٩ أ

حيث قيمته العقلية بعد ان يكون قد فكر بموجد عالي الرتبة العقلية ، وليس السبب في ذلك الا لان الحس يرتكز على الجسد ، مع ان العقل لا يرتكز عليه(١).

كل شيء يدرك ، مركب من مادة صورة ، ونحن ندرك هذا الشيء بواسطة ملكة الحس اولا ، الا ان المحمولات المقومة لهذا الشيء لا يدركها الحس ، وانما تعرفها ملكة اخرى تختلف عن الحس وان كانت تتعلق وتتاثر به وهذه الملكية التي تفكر وتعرف هي خاصة بالانسان وهي التي ندعوها عقلا . اما العمل الذي يقوم به هذا العقل وهو في طريقه الى المعرفة فهو التفكير والتفكير كما نفهمه حتى الان عمل سلبي للعقل ، بمعنى ان العقل لا يقوم به الا من حيث هو متاثر . ولكن ، اذا كان الامر كذلك ، واذا تذكرنا ان تاثيرا ما بين موجودين يتطلب وجود اشتراك بينهما في الجوهر او في محمول مقوم جاز لنا عندئذ ان نسال هل للاشياء في طبيعتها عقل ام انها تشترك مع العقل بمحمول مقوم فقط ؟ فاذا كانت الثانية سالنا : ما هو هذا المحمول المقوم ؟ فاذا اجيب سؤالنا تابعنا قائلين : هل يمكن للعقل ان يكون موضوعا لذاته ؟

للاجابة على هذه الاسئلة يقول ارسطو ، يجب ان نرجع الى ما قلناه سابقا . العقل هو بالقوة كل شيء يمكن ان يفتكر به ، رغما عن انه ليس موجودا بالفعل الا عندما يفكر . هو صفحة بيضاء ، كل شيء موجود عليها بالقوة ، عندما

---

(١) Aristotle : ××× ٣، ٤٢٩ أ

لا تكون هذه الصفحة قد تعرضت بعد للتفكير بهذه الاشياء (١) . بهذا المعنى فقط نقول ان هناك اتصالا بين العقل والاشياء الخارجية .

والعقل هذا يمكن ان يكون موضوعا لنفسه ، اى يمكن ان يفكر به من قبله كما يمكن ان يفكر بالاشياء الاخرى الموجودة خارج العقل . عندما يفكر العقل بالاشياء المادية يكون مايعرف منها وما يعرف شيئا واحدا ، اذ عندما يفكر العقل يا خذ الصور ، فتصبح واياه شيئا واحدا ، الا ان العقل اى تصبح هذه الصور عقلا . ولكن لما كان الشيء لايصبح بالفعل شيئا ما الا اذا كان من قبل بالقوة ذلك الشيء ، وجب ان تكون هذه الصور عقلا بالقوة . الصور اذا عقل بالقوة واصبحت عقلا بالفعل عندما عرفها العقل ، وكذلك العقل عقل بالقوة قبل ان يفكر بذاته فاذا فكر بها وعرفها اصبح عقلا بالفعل (٢) .

العقل اذن هو ما يميز الانسان ، ونحن حتى الان نعرف انه موجود بالقوة حتى يفكر فاذا فعل ذلك اصبح موجودا بالفعل . هو يماثل الاشياء الاخرى بالقوة ، وهو ايضا يشابهها من ناحية اخرى . في العالم المادى نجد في كل شيء عاملين : مادة هي بالقوة كل الصفات الخصوصية للموجودات الكائنة في مرتبة ما ، وسبب انتاجي يسبب وجود كل افراد تلك المرتبة .

---

(١) Aristotle : ٣ ، ٤٣٠ أ (٢) المصدر نفسه : ٣ ، ٤٣٠ ب

ا فلا نجد في ا لعقل هذ ين العاملين ؟ الجواب ايجابي . العقل كما عرفناه حتى ا لان هوا لعقل المنفعل ، ولكن في نفس الانسان الى جانبه عقل اخر بالفعل فاعل . الاول منفعل اذ لاوجود له بالفعل الا بعد ان يتاثر ، والثاني فاعل لانه هو الذى يجعل من العقل المنفعل كل الاشياء الاخرى بالفعل . الاول سلبي والثاني ايجابي . الاول متصل بالحس ، والثاني منفصل غير ممزوج . الاول متا ثر ، والثاني في جوهره فا عل غير متاثر . الاول هو الادنى والثاني هوالاعلى لان مرتبة الفا عل اعلى من مرتبه المنفعل . الاول يعرف كل الاشياء بالقوة ، والثاني يعرف كل شيء بالفعل. الاول يفنى عندما يفنى الجسد ، والثاني باق غير فان لانه من طبيعة قد سية غير مادية . هو قد وجد في الجسد ليفعل فيه ويجعل ا لتفكير فعليا ، ونحن لانتذكر ما ا صا به قبل وجود الجسد لاننا عندما نفكر بوا سطته يكون هو محاطا بالعقل المنفعل والحواس.عند الموت يفارق ا لجسد والعقل المنفعل معا .

يقول ارسطو،العقل الفا عل هذا هو السبب الفاعل في معرفة الانسان : به يصبح العقل ا لمنفعل قادرا على معرفة الاشياء التي يتا ثربها . هو يعرف بالفعل ، والعقل المنفعل يعرف بالقوة . ا لمعرفة بالقوة متقدمة زمنيا على المعرفة با لفعل في ا لانسان الفرد ، ولكن المعرفة با لفعل متقدمة زمنيا في الانسانيه . لاوجود بالفعل لما هو موجود بالقوة الا بعمل ما هو موجود بالفعل . في الفرد

لا معرفة بدون العقل الفاعل ، ولا معرفة بدون العقل المنفعل ، كلاهما ضروري الوجود لحدوث المعرفة . العقل المنفعل يشبه المادة والفاعل يشبه الصورة ، والفرد لايمكن وجوده الا من مادة وصورة . العقل الفاعل قدسي في جوهره يشبه الانسان به الله عندما يتغاضى عن تاثير غيره .

لكن كيف اتى هذا الموجود القدسي ، وكيف انضم الى نفس الانسان غير القدسية ؟ هذا سؤال لايتعرض له ارسطو ولا يحاول اثارته . العقل الفاعل القدسي موجود في الانسان متعال عنه ، وهو لايخلق شيء من لاشيء ، وانما يؤثر فقط على الاشياء التي يتاثر بها العقل المنفعل . هو بالنسبه له كالضوء بالنسبه لما هو مرئي ، ولكنه سبب فاعل لا واسطة .

يقول بعضهم (١) : ليس العقل الفاعل عند ارسطو الا الله ، وهم يدللون على قولهم بان ارسطو يدعي اولا قدسيته وثانيا هو يدعي بان كل ما يعرفه الانسان لايعرفه الا بسببه ، من هؤلاء الذين يفسرون ارسطو بهذه الطريقة الاسكندر الافروديسي ، زابارلا Zabarella (Alex of Aphrodisius) (٢) ولكن روس (Ross) في كلامه عن العقل الفاعل والمنفعل (٣) يرد عليهم قائلا ان القول بان الله سبب المعرفة فينا

---

(١) Ross : ص ١٥٢

(٢) J.Zabarella:De Rebus Naturalibus,Cologne,I5°°

(٣) Ross : ص ١٥٣

لا يتعارض مع ما هو موجود في كتاب ارسطو عن النفس (De Anima) ولا في كتابه عن ما بعد الطبيعة (Metaphysics) ولكن القول بان الله اى العقل ، يعرف كل شيء قبل ان نعرفه نحن ، هذا القول كما هو في كتاب ارسطو عن النفس يتعارض مع ما يقره هو في كتابه عن ما بعد الطبيعة من ان الله لا يعرف الا ذاته ونحن نضيف الى ما يقوله روس ان القول بان العقل الفاعل هو الله كما هو متمثل في الانسان يجعل من ارسطو فيلسوفا حلوليا ، مع انه بعيد فيما بعد الطبيعة كما يعتقد بها وكما يشرحها عن هذا الموقف .

وخلاصة القول ان ارسطو يبدأ بحث النفس في معناها العام ويعرفها على انها صورة ما هو حي بالقوة ، ثم يرجع بعد ذلك فيتعرف عليها كما تظهر في النبات وفي الحيوان وفي الانسان ، لان نفس الانسان تشمل على الاولى والثانية وتمتاز بالعقل ، الغاذية يشتمل عليها كل حي ، وهي سبب الحياة والحيوانية موجودة في كل حيوان ، وهي مجهزة بالاحساس لادامة بقائه . ثم ينتقل ارسطو الى العقل فيبدأ بكلام عام عنه ، كما بدأ بحث النفس ، ثم يرجع الى تفسيماته . عقل الانسان تاملي وعملي . عقل الانسان فاعل ومنفعل الاول يعرف بالفعل كل شيء ، والثاني يعرف بالقوة كل شيء ، ويصبح الثاني عارفا بالفعل عند تاثير الاشياء الخارجية وعند عمل الاول . الفاعل يفكر بالاشياء المجردة تمام التجريد ، والثاني بالاشياء المادية التي يمكن ان تؤثر

عليه . الفاعل وحده هو الخالد القدسي الذي يبقى اذا مات الجسد واما المنفعل فيموت مع الجسد كـ الذاكرة متصلة بالاحساس والخيال وناتجة عنه وهي الخيال ، والاحساس متصل بالجسد قائم به ، فاذا مات الجسد ماتت الذاكرة ولذلك لا يتذكر العقل الخالد حياته التي قضاها مع الجسد بعد مفارقته .

النفس جوهر ما فيه نفس . هي ، في الانسان مجمع الصور ، وهي بمعنى ما تعرف كل شيء .. اذ الاشياء اما مدركة او معقولة . هي تعرف المجردات والمحسوسات ولكنها ليست مشكلة من العناصر الاربعة ، هي لا جسمية وان لم يكن لها قوام بدون الجسد . هي تحرك من يحملها ، ولكنها لا تحرك ذاتها .

خلاصة

لم تكن نفس الانسان ، كما يظهر مما سبق ، مشكلة كيانية اولية واضحة في الفلسفة اليونانية قبل افلاطون ، ولكنها مع ذلك كانت قد جذبت اهتمام هرقليطوس من قبل وفيثاغوروس . نظر اليها افلاطون من خلال "ماساته" ، "ومثله" ، ومن خلال ما عرف عند من الفيثاغوريين ، وكانت المشكلة بالنسبة اليه في اتصالها بالعالم العلوي وفي عدالتها في العالم السفلي . من هناك جاءت الى هذا السجن المظلم الظالم ، وهنا تعذب ؛ والسعيد من كانت نفسه هنا في عدالة تنتج عن تناسق في مبادئها قائم تحت قيادة العقل .

من الاعلى ارسل تسميها القدسي ، فاتصل هنا بنسمها الادنى ، وبدأ هنا الجهاد معه : فاما غالب عارف ، او مغلوب جاهل شقي .

لم يهتم افلاطون ، في نظرته للنفس ، بحواسهـا وادراكها ، او في كيفية تمام المعرفة فيهـا ، وانما وجه اهتمامه الى عدلها هنا ، الى عاطفتها ، والى علاقتها بالاعلى . اما ارسطو فقد تخلى عن "عالم" استاذه ، ونزل الى الارض ، ورأى النفس على الارض . راها عالقة بالجسد غير مفارقة له بمجموعها . الغذاء وهو ضروري ، يتم بها . الاحساس والادراك ، وهو اولي للمحافظة على البقاء ، من عملها . ولكن ارسطو بعد ذلك يواجه في الانسان ما واجهه استاذه من قبل . يراه رغم جسده ، ورغم ما يتطلب جسده ويحمل ، ساميا في فهمه ، متميزا في قيادته ، ورأى ان حقيقته النهائية ليست الا في ذلك المبدأ القائم فيه والذي ينتج عنه العلم والقيادة .

رأى افلاطون من قبل النفس في عدلها وظلمهـا ، وراها ارسطو فاعلة منفعلة . في كل ساعة كان افلاطون يذكر استاذه ، وفي كل ساعة كان ارسطو يرى المقلدين المتقبلين ، ويرى الآخذين المكتسبين ، ثم يتذكر في الوقت ذاته المبدعين ، كاستاذه ، وكنفسه . الانسان ، كما يراه افلاطون في عقله وغضبه وشهوته ، والعقل هو الخالق ، والانسان كما يراه

ا رسطو في عقله ومعرفته وادراكه ، والقسم الفاعل من عقله لوحده هو الباقي : المنفعل متغير قلب ، والفاعل وحده ثابت با قي ، والانسان فاعل متغير ، منتج واخذ ، وهو بالاول لوحده مماثل لغيره ، وبالثاني مختلف متميز .

الانسان ، كما يراه افلاطون ، في نيل الحقيقة ، وهي هناك في عالم الالهة . والانسان كما يراه ارسطو ، في عقله ، وفي فعل هذا العقل هنا . نحن ابناء السماء ، يقول الاول ، وحياتنا العظمى هناك . نحن ابناء الارض يقول ا لثا ني بوقيمتنا في فعل القسم ا لفاعل من عقلنا .

. . . . . .

الفصل الثاني

الفلسفة الافلاطونية الحديثة

نشأت الفلسفة الافلاطونيه الحديثة في الاسكندرية ، وازدهرت في وقت كان الانحطاط فيه قد بلغ شاوا بعيد في السياسة والاخلاق والثقافة . مؤسسها الاول امونيوس ساكاس (Ammonius Saccas) الذي عرف بين معاصريه بسعه علمه وسمو اخلاقه ، ولكن امونيوس هذا لم يترك كتابات يفصل فيها ما كان يعتقد به وانما خلف تلاميذ عدة تفرقوا من بعده ، وكان ارفعهم قيمة واعظمهم شانا في الفلسفة افلوطين (Plotinus) الذي يعد المؤسس الحقيقي والمنظم الاول للفلسفة الافلاطونية الحديثة . ولذلك نكتفي نحن في بحثنا عن النفس في هذه الفلسفة ببحثها كما هي مفصلة في كتاب افلوطين – واعني تاسوعاته .

تاثر افلوطين اولا باراء افلاطون ، ولكنه ضم اليها بعضا من الاراء التي وجدها هو صحيحة في فلسفة ارسطو ، وضم اليها ما اكتسبه من استاذه الذي لازمه مدة طويلة ، وكان ان لاءم بين هذه وبين ما انتجه عقله وما تنزع اليه نفسه من اتجاه تصوفي مكتسب ، واخرج في النهاية "تاسوعاته" التي تحوى كل فلسفته . بحث في نفس الانسان بحثا مستفيضا ، الا ان اهتمامه في بحثه كان موجها في الدرجة الاولى الى مسببها وموجدها وعلاقتها مع هذا

الموجد ، لا الى جوهرها ، ولكنه مع ذلك لم يتغاضر تماما عن جوهرها الخاص بها .

يبدأ افلوطين بحثه عن نفس الانسان بالتطلع الى شعوره وعواطفه . في الانسان نفس لا شك في وجودها ، ولكن هذا الانسان كما نراه يسر ويتالم ، يشتهي ويكره ، يشق ويخاف ، فما هو السبب الحقيقي لهذه الحوادث التي تلاحظ فيه ؟ هل هي نتيجة لعمل النفس ، أم هي نتيجة لعمل الجسد ، أم هي نتيجة لعمل سبب ثالث هو مزيج من النفس والجسد ؟ (١) ان قلنا بان هذه الحوادث مسببة عن عمل الجسد ، اخطأنا ، لان الملاحظة تظهر ان الانسان ، قد يسر ويتالم بسبب مؤثر خارجي ، كذلك يسر ويتالم بسبب مؤثر داخلي ، اذ هو قد يتأثر برأي او فكرة في نفسه . وان قلنا ان هذه الحوادث مسببة عن النفس اخطأنا ايضا لأن الملاحظة تظهر ان الجسد يلعب دوره في هذه الانفعالات . والأصل اذن ان نقول هي مسببة عن المزيج الكائن من النفس والجسد معا . ولكن قبل ان نلقي حكمنا الاخير عن مسبب هذه الانفعالات يجب ان نتعرف اولا جوهر النفس وحقيقتها ، ونتعرف ثانيا مسببها وموجدها ، ان كان لها مسبب وموجد . فاذا ما عرفنا ذلك رجعنا الى الانسان الذي تظهر فيه هذه الحوادث وكنا عندئذ اقدر على فهمه .

موجد جوهر النفس :

يرجع افلوطين في بحثه عن جوهر النفس الى ما رآه بعض من فلاسفة

---

(١) Plotin : ج ١ ، ١ ، ص ٣٨

اليونان الذين وجدوا قبل الوقت الذى وجد هو فيه ، فينقد اراءهم متبعا في ذلك نقد افلاطون اولا ، ومتأثرا بنظرته اكثر من تأثره باى نظرة ثانية .

يقول الفيثاغوريون النفس نغمة قد وجدت بعد وجود الجسد (١) .

والحقيقة ، كما يقول افلوطين ، ان الفرق بين النفس والنغمة واسع ، ويكفي لرؤيته امعان النظر في النغمة التي تصدر عن الآلة وفي نفس الانسان التي تظهر آثارها واضحة لنا . النفس جوهر ، والنغمة ليست في حقيقة وجودها جوهرا . والنفس تحكم الجسد وتقوده ، اما النغمة فتتبع الاوتار وتحكم بها . والنفس موجودة في فرد ما من الناس ولا تحتاج ، عند وجودها فيه ، الى سبب خارجي يوجدها فيه في وقت ما معين ، اذ هي موجودة فيه حتى يموت ، اما النغمة فلا يمكن ان توجد في وقت معين وآلة معينة الا بمحرك خارجي بالنسبة اليها (٢) .

ويقول ارسطو (٣) ، النفس صورة للجسم الحي بالقوة ، او تحقيق لامكانيات الجسم الحي بالقوة ، والحقيقة ان ارسطو مخطيء فيما ذهب اليه ، والنفس ليست صورة بهذا المعنى الذى يحكيه لاسباب اربعة :

(١) لان الصورة لعضو ما ، اما النفس فللجسد عامة . وصورة العضو خاصة به ، اما النفس فتخص الجسد بأجمعه . وصورة العضو ، ان قطع قسم منه اضمحلت ، اما النفس فلا تضمحل ان قطع عضو من الجسد . (٢) لأن الصورة لا تبقى بعد

---

(١) يلاحظ ان افلوطين يأخذ ايضا نظرة المتأخرين من الفيثاغوريين .

(٢) Plotin : ج ٤ ، ٧ ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٣) = : ج ٤ ، ٧ ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

فناء الجسد ، اما النفس فتبقى . (٣) لان الصورة لاتكون موجودة قبل وجود المادة ، اما النفس فتوجد قبل الجسد . (٤) لأن الصورة لا تمر من جسم لاخر ، اما النفس فتفعل ذلك . فالنفس اذن ليست صورة لجسد حي بالقوة ، ولا هي تحقيق امكانيات الجسم الحي بالقوة ، لانها هي بذاتها التي تحقق هذه الامكانيات ، فهي السبب الفاعل لا النتيجة .

كذلك يذهب بعض من القدماء ، وشايعهم الابيقوريون ، الى ان النفس مادية . والحقيقة انها ليست مادية ولا هي من خصائص المادة ، والدليل على ذلك ما يلي : (١) هناك موجودات مادية كثيرة لا نفس لها [١] . (٢) المادة في جوهرها غير حية ، ولذلك لا يمكن ان يفسر بها الحياة او الاحساس او التفكير . الحياة غير مادية ، والاحساسات ليست في حقيقتها انطباعات ، والتفكير كثيرا ما يكون بشيء مجرد عن المادة ، فبالاحرى ان تكون النفس التي تظهر عنها هذه الاعمال غير مادية [٢] . (٣) المادة تنمو ويزداد حجمها بالتغذية اما النفس فلا يزداد لها حجم . [٣]

ويحاول بعضهم تعليل ماديتها فيقولون بانها مجموعة من الذرات ، هذا ما يدعيه ديمقراطوس والابيقوريون . والحقيقة أن اجتماع هذه الذرات على الصورة التي يشرحها هؤلاء الفلاسفة وحده كاف لنقض ادعائهم لان اجتماع

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٧ ، ص ١٩٠ (٢) المصدر نفسه : ج ٤ ، ٧ ، ص ١٩٥
(٣) - : ج ٤ ، ٧ ، ص ١٩٤ .

اجزاء منفصلة لا يشكل البتة وحدة متصلة ، والذرات هذه ان اجتمعت لا يمكن الا ان ترى بالعين، اما النفس فغير مرئية دائما .

ليست النفس اذن في حقيقتها نغمة ، ولا هي صورة لجسم يحمل الحياة بالقوة ، ولا هي مادة او مجموعة ذرات ، فما هو جوهرها اذن؟ يجيب افلوطين قائلا : الموجودات نوعان محسوسة مادية، ومعقولة غير مادية . اما النفس فهي في جوهرها من النوع الثاني . هي في جوهرها الجوهر ، اعني الجوهر الذى يقوم به الحي .(١) هي بريئة عن المادة ، بعيدة في نوع وجودها عنها ، لانها قدسية . هي مماثلة للمصدر الذى انبثقت عنه ، ولذلك يجب ان نعرفه لنعرف خواصها وفضائلها .

كيف وجدت النفس:

هكذا ينتقل افلوطين من البحث في جوهر النفس الى مسببها وموجدها ، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يكتفي بالرجوع الى مصدرها المباشر الذى صدرت عنه ، اى الى النفس الكلية ، وانما يرجع الى المبدع الاول ليظهر لنا كيف صدرت عنه الموجودات .

الموجود الاول ، يقول افلوطين ، كريم جواد بطبيعته الالهية ، ولذا يجب ان يفيض ليعطي الوجود لكل ما هو ممكن الوجود . يفيض عن الشمس الضياء الذى ينير العالم المادى ، اما عن الموجود الاول فيفيض العقل الاول .

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٢ ، ص ٢٠٥

وفي البرهة التي تم فيها هذا الفيض واصبح فيها الفائض خارج الفيض، اصبح العقل الاول غير الموجود الاول ، واصبح مختلفا عنه ومنحطا عنه في المرتبة . ، وعندئذ بدأ حنين العقل الاول وشوقه الى المصدر الذى فاض عنه . (١)

وجد العقل الاول ، ووجد معه الوجود باجمعه ، اذ أنه يحمل معه الصور المعقولة لكل ما هو ممكن الوجود ، رغما عن كونه وحدة بذاته ، هي تشكل معه وحدة تامة ، وهي ستكون سبب الموجودات المادية التي تاخذ منها صورها . اكتسب العقل الاول عندما وجد طبيعة الجود ، اذ لم يكن يوجد حتى فاضت عنه النفس الكلية ، وكانت وحدة تحمل معها بالقوة عددا من النفوس . وعندما فاضت هذه النفس حدث لها ما حدث للعقل الاول ، اذ بدأ حنينها وشوقها للمصدر الذى انبثقت عنه . (٢)

عن الموجود الاول اذن فاض العقل الاول ، ومن العقل الاول فاضت النفس الكلية ، الا ان الفرق بين الفيضين واسع . العقل الاول فاض عن كامل لا يحتاج في وجوده الى غيره ، والنفس الكلية فاضت عن غير كامل يحتاج في وجوده الى وجود غيره . والعقل الاول عندما وجد لم يوجد معه عنصر جديد . اما النفس فوجد معها الزمن : هي في الزمن ، وكذلك حوادثها ، اما ما قبلها

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٧ ، ص ٢٠٥

(٢) Fuller : ص ٢٨٧ ، Caird ص ٢٦١

فابدى يعيش في "اللازمنية" (١)

وجدت النفس الكلية ، ووجدت معها بالقوة نفوس البشر . وقد وجدت هذه النفوس بعد ذلك في الزمن بالفعل بطريق الفيض عن النفس الكلية . هي اذن تستمد وجودها منها ، وتوجد بها ، وهي تشبهها في انها تحن الى المصدر الذى وجدت عنه ، وفي انها تحاول الوصول الى الموجود الاول عن طريق هذا المصدر .

هكذا وجدت نفس الانسان ، اما النفس الحاسة الموجودة في الحيوانات فقد وجدت بفيض داخلي بسيط عن النفس الفردية ، ولذلك فهي بالنسبة اليها كانعكاس شيء ما في مرآة ، عن هذه النفس الحاسة تفيض كل انواع النفوس الاخرى التي تجمع تحت اسم النفس النباتية . (٢)

تفيض النفوس الفردية عن النفس الكلية دون ان تنقصها لانها ليست مادة ، ويفيض معها ايضا العالم المادى ، الذى اراد الله وجوده منذ البدء ، بتأثير ما في العقل الاول ، الذى تحن اليه وتتأمله ، من صور منقولة . فالعقل الأول هو اذن هو في الحقيقة الوجود باجمعه - يشذ عن ذلك طبعا الموجود الاول - وهو العامل في حدوث هذا الكون بوساطة النفس الكلية . (٣)

---

(١) Puller : ٨ ٢٩٠

(٢) Plotin : ج ١ ، ١ ، ص ٤٤ - ٤٥

(٣) " : ج ٢ ، ٢ ، ص ١١٩

عمل النفس في الانسان :

هكذا ، يقول افلوطين ، تشكل العالم المادي بعد ان كان عالم المعقولات قد وجد ، وبعد ان كانت النفوس الفردية قد وجدت . ولكن ان نحن امعنا النظر في بعض من هذه الموجودات المادية وجدنا انها تحمل الحياة ، والحياة دلالتنا من عمل النفس وخصائصها ، فهي اذن تحمل نفوسا معها . والسؤال الآن هو كيف اتت هذه النفوس وحلت في هذه الاجسام ؟ او بكلمة اخرى اقرب لبحثنا : كيف حلت نفس الانسان في جسمه . ؟

كل النفوس البشرية ، يقول افلوطين ، نائمة في النفس الكلية ، وهي تشكل معها نوعا من الوحدة . كل منها تشبه النفس الكلية في انها ثلاثية التركيب ، في كل منها نفس عاقلة او مبدأ عاقل ، ونفس حاسة ، ونفس غاذية ، وهذه النفوس الثلاثة تشكل وحدة ، كما تشكل النفوس باجمعها وحدة مع النفس الكلية . كل هذه النفوس تتشابه في انها صادرة عن مصدر واحد ، وتتفاهم فقط لمشابهتها بعضها لبعض واتصالها بسبب واحد اوجدها ، ولكنها تتمايز بعد ذلك في ان بعضها منها يفاد بمبدأ من النفس يختلف عن المبدأ الذي يفاد به بعضها الآخر . كلها متشابهة ، ولكن بعضها قد يختلف عن بعض في داخليته .

وترى هذه النفوس المادة ، فتحن الى الاتصال بها ، وتنزل عندئذ اليها ، تنزل كل نفس الى الجسد المعد لاستقبالها ، المطابق في وضعيته وضعيتها الداخلية . في الوقت المعين ، تنزل نفس معينة الى جسد

معين ، فيتشكل بذلك انسان معين [١] .

نفس الانسان اذ ن ليست جسما ولا مادة ، وانما هي جوهر عقلي بسيط لا يرى ، تتنزل من عل فائضة من النفس الكلية وحاملة الحياة معها . تدخل الجسد فتتشكل معه الانسان ، ولكن جوهر الانسان في الحقيقة هو هي به لا الجسد . يمزجان معا بنوع من المزيج خاص ، ولكن النفس هي اسمى المركبين وهي التي تحكم ، أما الجسد فادنى مرتبة ، وهو مطيع فقط . هي في هذا المزيج للجسد بمثابة النور للشيء الذى يرى : لا وجود للانسان بدونها ، وكذلك لا وجود للمرئي بالنسبة للرائي الا بالنور . هي كالصورة ، وهو كالمادة لها [٢] ، وهي جوهر ايضا ، ولذلك فهي صورة قائمة في الجسد ومنفصلة عنه ، منتشرة فيه ولكنها تستعمله كآلة فقط .

عندما يوجد الانسان ، يبدأ بالشعور والانفعال ، وهما لا يحملان على النفس وحدها ، وان كانت هي السبب الاول في وجودهما ، ولا يحملان على الجسد ، وانما يحملان على الانسان . [٣] : هو الذى يسر ويتالم ، وهو الذى يرغب ويرهب ، وهو الذى يحس ويشعر . اكثر الانفعالات مشتركة بين النفس والجسد ، فتظهر النفس الغضب او الخوف ، ويظهر الجسد غليانا في الدم

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٢ ، ص ٨٠

(٢) = " : ج ١ ، ١ ، ص ٣٩ و ٤٢

(٣) = " : ج ٤ ، ٦ ، ص ١٧٢

وتغيرا في تجعدات الوجه وتقلصات الاعضاء ، ولكن هناك مع ذلك انفعالات خاصة بالنفس لوحدها : تلك هي التي ندعوها فضائل ، وتلك هي التي تحدث فيها عند اتصالها ، او محاولة اتصالها مع النفس الكلية : هذه الفضائل هي الميل الى الخير مثلا او الى العدالة .

وعندما يوجد الانسان ايضا تظهر فيه الملكات النفسية فيبدأ بالتغذية ، والاحساس ، والحركة ، والتخيل ، والتفكير . اما التغذية فهي تلك الملكة ، او القوة النفسية التي يديم بواسطتها الانسان حياته ، والتي يشترك فيها مع النبات . كما لها ان تكون معتدلة ، وكمال الانسان في استعمالها ، ان يحاول جهده ، الابتعاد عن الاكثار من اعطائها اكثر مما يلزم لادامة الحياة ، لان النفس يجب ان تبتعد قدر المستطاع عن هذا العالم المادي لتتصل بعالمها الاصلي بالنفس الكلية . عمل هذه الملكة ثلاثي يتمثل في التغذية والانماء والتوليد .

اما النفس الحاسة فهي التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان وهي التي يحس بواسطتها ويتحرك . يدرك الانسان الاشياء المادية بالاحساس ، وهو لا يدرك الاشياء بذاتها ، وانما يدرك صورها فقط . والاحساس في حقيقته ليس انطباعات تحصل في النفس ، ولا هو تأثرات انفعالية ، وانما هو فعل تقوم به النفس على اثر التقاء جسد الانسان بمؤثر خارجي . (١) هناك اذن حس خارجي

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٦ ، ص ١٧٢ .

والحساس داخلي : الاول هو ما يحدث من الانفعال بين الجسم والمؤثر والثاني هو فعل النفس في عملية الادراك الحسي ، هو ادراكها لصور الاشياء المحسوسة التي تجرد عن مادتها ، الاول انعكاس للثاني ، اما الثاني فهو الاحساس الحقيقي الذي يبقى محفوظا في النفس لا يشكل الا انطباعات وانما بشكل خاص ، بشكل معقولات ، وهو الذي يدفع بالانسان نحو الحركة (١) . الاول لا يحدث في الانسان رايا حقيقيا ، وهو يجب ان يعرا مام محكمة الحاسة الداخلية والا حدث عند الانسان ما نسميه بالوهم النظري (٢) ، اما الثاني فيسبب الحركة كما قلت ، وتوجد الراى الصحيح في الانسان .

ويلحق بالاحساس ، يقول افلوطين الذاكرة ، وهي ليست شيئا اخر سوى الاحساسات كما هي محفوظة . عملها هي ان تخدم العقل عند التذكر ولكن تذكر شيء ما لا يتم الا اذا كان ذلك الشيء قد ادرك بالحواس . عندما تدرك الحاسة الشيء تبقى النفس زمنا طويلا وكأن الشيء ماثل امامها لا يمحوه الا الزمن ولذلك كلما قل عدد الاشياء المرئية سهل تذكرها ، ولهذا تقول الصغار اكثر تذكرا من الكبار (٣) الذاكرة احساسات محفوظة ، وبكلمة ثانية ، هي كل الاشياء التي ادركت عن طريق الحس .

---

(١) Plotin : ج ١ ، ١ ، ص ٤٢ (٢) Plotin : ج ٤ ، ٤ ، ص ١٧٥

(٣) " : ج ٤ ، ٢ ، ٨ ص ٩١

ويلحق بالحاسة ايضا المتخيلة ، التي يكون قوامها بالنفس الحاسة . والمتخيلة ملكة اقرب الى ان تكون عقلية ، بها بقاء الحيوان ، وبها يخدم العقل عندما تكون مهتمه بالاحساسات القادمة عن الحواس ، يكون التخيل حسيا ، وعندما تهتم بخدمة العقل يكون التخيل عقليا . هي اذن نقطة الوصل بين النفس الحاسة والنفس المفكرة ، تراس الاولى وتقودها ، وتخدم الثانيه وتقاد بها (١) .

في الانسان اذن يقول افلوطين ملكة غاذية تتمثل بالتغذية والنمو والتوليد ، وفيه ملكة حاسة تتمثل في الاحساس والذاكرة والتخيل ، وهو يشترك في هذه مع الحيوان ، ويتميز فقط بالنفس العاقلة المفكرة . هي تعقل وتحوي الفضائل ، هي منفصلة عن الجسد غير متحدة فيه ، ومستعملة له ساكنه فيه ، عملها الخاص بها مزدوج : بها يكون التفكير العقلي ، او المحاكمة العقلية التي تهتم بالعالم الحسي ، وبها يكون تامل النفس الكلية والاتصال عن طريقها بالموجود الاول .

ملكة الانسان النفسية الخاصة به ، يقول افلوطين قائمة بين عالمين : عالم الحس وعالم العقل . تتصل بالاول بقسم منها ، وبالثاني بقسم اخر . تعرف الاول بان تتطلع الى الصور التي تقدم لها من قبل الملكة الخاسة ، وبان تحكم وتقرر ، وتعرف الثاني بطريق التامل فقط وبطريق الاتصال الصوفي

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٢ ـ ص ٩١

اذ لايمكن لها ان تعرفه بالتفكير لانها بعيدة عنه في المرتبة ، ولان الصور التي تاتيها عنه تختلف عن الصور التي تدرك بالتفكير . هي تحن اليه ابدا ، وتحاول في كل آن الاتصال به والاندفاع نحوه ولكنها سجينه فلا تقدر على الهرب ، ولا تقدر وهي في الجسد ، وهي متعلقة فيه ان تصل الى ما ترغب فيه. قد نزلت من السماء مضطرة ، وابتعدت عنه مضطرة ولكنها بقيت متصلة به بنسمها العلوي ، فهي لاتزال في شغل في تاملها له : وويل لمن يحاول ابعادها عن مصدرها ، انه يؤلمها ويبعدها عن حقيقتها . تحن وتشتاق ، وتحاول ترك الجسد وهجره ، لان الجسد وما يلحق به ليس فيه سعادة ، ولا تحقيق شوق . هناك مقصدها ، وهناك مقرها ، وهي ابدا تحاول الوصول اليه ، الا ان سلاسل الجسد تمنعها اذا قويت ، واذا ضعفت ساعدتها على نيل شيء من شوقها . لذلك ، يقول افلوطين يجب ان تكون امناء على الامانه ، نعمل ما يسهل اتصال نفوسنا اتصالا تصبح فيه مع النفس الكلية شيئا واحدا لنحقق بذلك حنينها الذي يؤلمها ويجعلها ابدا شقية . لنبتعد عن ملذات الجسد ، فليس فيها الا زيادة في سلاسل النفس وقيودها ، ولنقترب من عالم النفس الكلية ، بالاتصال بذلك العالم اتصال تامل نجد السعادة الكبرى : اذ السعادة الكبرى هي في الجمع بين النفس والمصدر الذي انبثقت عنه مضطرة ولاتزال مع ذلك اليه مشوقه وعليه حريصة .

بالتامل يقول افلوطين يصبح الانسان انسانا حقيقيا ، وبالاتصال ـ

بالمصدر يتصل الانسان بحقيقة الكون وسبب الوجود ويصبح معه ، ولو لفترة شيئا واحدا .

في نفس الانسان قسمان علوي وسفلي ، العلوى هو الذى يشكل حقيقة الانسان ووجوده ، والانسان موجود فقط الى الحد الذى يمكن ان نقول عنه فيه انه يتامل النفس الكلية ويتصل بها . والسفلي هو الحيوان في الانسان هي مجموعة حيوانات تحاول ابعاده عن دائرة الحق وحظيرة التفكير والتامل فان هو اتبعها تخلى عن انسانيته ، وان هو ابتعد عنها والتجأ الى التامل كان انسانا (١).

هذا ما يحكيه افلوطين عن ملكات نفس الانسان ، وهو بعد ذلك ينتقل لشرح مسكن كل قوة . كل قسم من اقسام الجسد الحي ، يقول افلوطين ، منار ينفس منقسمة بطريق الفيض عن نفس الانسان الموحدة ، على ان تكون هذه النفس المنقسمة ملائمة لطبيعة القسم الذى تسكن فيه وملائمة للعمل الذى يؤديه . تقوم في العين لذلك قوة النظر ، وفي الاذن السمع ، وفي اللسان الذوق ، وفي الانف الشم ، وفي الجسم باجمعه اللمس . والقوى هذه ، مع الغاذية ، قد وجدت تحت الرأس ، مركز العقل ، لتكون تحت ارادته ادارته وقيادته . والعقل نفسه ، في مسكنه ، متصل بطرف باعلى اطراف الحاسة ،

---

(١) Plotin : ج ١٠١ ـ ص ٤٤

وبالطرف الاخر بالنفس الكلية ،على انه يبقى بريئا عن المادة اذ ليس له " اى تجارة مع الجسم " (١) .

في نفس الانسان يقول افلوطين اقسام سفلية يشترك فيها مع الحيوان ؛ تسكن الحاسة منها في القلب والدماغ سوية لان مركزها في الاعصاب ، وتسكن الغاذية الكبد مع الشهوة ، اذ مركزها الدم ومركز الدم الكبد وله ايضا نفس علوية خاصة به يتصل بها بالنفس الكلية . وهذا ما عناه افلاطون ، يقول افلوطين عندما قال النفس مصنوعة من جوهر غير منقسم اصلا ومن جوهر منقسم (٢) بالاول فقط يكون الانسان انسانا ، وبالتامل يحقق عمل النفس الاسمى .

خلود النفس بعد الموت :

يعيش الانسان مدة ، يقول افلوطين ، ثم ياتي عليه يوم يموت فيه فيصبح الجسد بلاحياة فيه ، ولا حركة ، ولا احساس ولا عقل . فماذا يحدث لهذا الجسد ، وماذا يحدث للنفس ؟ او بكلمة ثانية ماذا يحدث للانسان عندما نقول انه مات ؟ اما الجسد ، فالعقل يقول لنا بانه لايدوم لان المركب لايدوم والحواس ترينا تفسخه وتفرقه (٣) . واما الانسان فغير دائم كذلك لانه مركب من نفس وجسد ، فان اضمحل احد المركبين ، اضمحل الانسان كمركب . ويبقى علينا الان ان ننظر في مصير النفس : هل تفنى هي ايضا ام تبقى ؟ فاذا رايتنا

(١) Plotin : ج ١ ، ١ ، ص ٤٤ (٢) المصدر نفسه : ج ٢ ، ٢ ص ٩٠

(٣) المصدر نفسه : ج ١ ، ١ ص ٤٤

انها تبقى ، يبقى علينا كذلك ان نرى ، هل تبقى باجمعها ام يبقى قسم منها فقط ؟ .

للجواب على هذين السؤالين يرجع افلوطين الى الكلام عن جوهرها لان مصير الشيء متصل ومرتكز على جوهره فيذكرنا بانها بسيطه ، وبانها تحمل الحياة معها ، وبانها ليست مادة ولا جسما ، ولا صورة لجسم ولا نغمة ، هي اذن يقول افلوطين خالدة لانها بسيطة ، ولانها الجوهر والجوهر لايمكن الا ان يكون خالدا . وهي خالدة لانها لم تكتسب وجودها من المكان الذى انت اليه ، وانما اكتسبته من مصدر علوى . هي مشابهة لمصدرها ، وهي لذلك قدسية والقدسي لايفنى . هي لاتموت لان الجوهر ان مات فقد كل شيء في الوجود (١).

تبقى نفس الانسان خالدة بعد الموت ، وتبقى معها جميع ملكاتها لانها تشكل وحدة لاانقسام لها ، وان كانت هذه الوحدة كثرة في وحدة على انها في مصيرها بعد الموت تكون متاثرة بحياتها السابقة مع الجسد . فاما ان ترجع الى مصدرها ، الى النفس الكلية ، ان كانت فاضلة وهناك تنعم بالسعادة الكبرى التي هي اتصالها الاكمل بالنفس الكلية ومعرفتها الاكمل لله . واما ان تخونها قوتها فلا تقدر على الارتفاع عن الارض لشغفها بها ، وعندئذ تدخل في جسم اخر (٢) .

---

(١) Plotin : ج ٤ ، ٧ ، ص ٢٠٥ـ٢٠٦ (٢) المصدر نفسه ج ٤ ، ص ٨٢

نفس الانسان ، يقول افلوطين ، خالدة في جميع اقسامها لانها مشابهة لمصدرها ، وكذلك النفس الحاسة التي توجد في الحيوان والغاذية التي توجد في النبات ، هذه ايضا خالدة لانها كلها قد اتت من مصدر اساسي واحد .

خلاصة وتعليق :

توجد نفس الانسان كما يراها افلوطين قبل وجود الجسد . هي تفيض عن النفس الكلية ، ثم تنزل الى الجسد الملائم في طبيعة طبيعتها الداخلية عندما يحين الوقت المقرر ، وعندئذ تتشكل مع الجسد الانسان وفي الانسان توجد ملكات وقوى ولكن النفس العاقلة تبقى بعيدة عن المادة متأملة المصدر الذي اتت منه ، ثم يشفق الله من تعبها الذي تلاقيه من جراء تطلعها الى الاعلى ومن جراء جهادها ضد الحياة الدنيا فيرسلها من قيودها بالموت ، وترجع هي الى الاعلى ان كانت قد اتبعت في حياتها مع الجسد سيرة تؤهلها لذلك النوع من الوجود . هنالك تعيش دون ان تتذكر حياتها ، لان الذاكرة لاتخطها لوحدها وانما تخص الانسان ، ولانها هناك في حياة عليا فلا لزوم لها لتذكر حياة دنيا .

هذا ما يراه افلوطين وهو فيما يرى يتبع اولا ارسطو في تقسيم النفس الثلاثي ويتبع افلاطون في النظر الى النفس كانها في سجن عندما تكون في

الجسد ، ولكنه يذهب الى ابعد منهما في شرح علاقة النفس مع النفس الكلية ، كما يفترق عنهما في القول بان سببها النفس الكلية . هو يذهب الى ابعد منهما عندما يرى حقيقة عمل النفس في اتصالها ، لا عن طريق الفكر ، وانما عن طريق التامل التصوفي لتصبح مع النفس الكلية كموجود واحد . في هذا الاتصال نرى افلوطين ، ونرى انتاجه . في هذا الشوق والحنين ، وفي كيفية تحقيق هذا الشوق والنفس لم تترك الجسد ، يظهر عمل افلوطين الشخصي فيما يختص بالنفس . وكذلك في الكلام عن النفس الكلية ، وفيضها ، يظهر افلوطين ايضا شخصيته . هو في هذين الانتاجين يؤثر ، كما سنرى ، بشخصه على الفلسفة العربية باجمعها فيطبعها بطابع الفيض ، وطابع الاتصال التاملي . اما في ما عدا هذا فافلوطين متبع لافلاطون شارح له ، وهو في ذلك يستعين "بالمادة والصورة" والوجود بالقوة وبالفعل كما ياخذها عن ارسطو ، ولكنه يتعداه ايضا في استعمالها بان يحملها معه الى عالم ما فوق الانسان : النفس الكلية مادة للعقل الاول وصورة للنفوس ، والنفوس لا موجودة في البدء بالقوة ثم تفيض فتوجد بالفعل . وهو ايضا يستعين في شرحه للملكات ومساكنها بما قاله ارسطو وفصله . وبكلمة واحدة نقول ان افلوطين بدأ زر في كلامه عن النفس ، الانتقاء والجمع بين افلاطون وارسطو ، وزاد على ذلك نظرية الفيض ليظهر "علوية النفس" وقدسيتها ، ونظرية الحنين والشوق ، ويظهر كره النفس للمادة وحبها للعالم العلوي العقلي : وهو في هذه الاعمال الثلاثة سيصبغ ، كما سنرى ، الفلسفة العربية بصبغة خاصة .

الفصل الثالث

القرآن الكريم

القرآن هو الكتاب الكريم الذى يؤمن بصدقه ، ويعمل بما جاء فيه ، كل من آمن بالدين الاسلامي ايمانا صحيحا . هو كتاب ديني يفصل علاقة الانسان مع الله وواجباته تجاهه ، وعلاقاته مع غيره من بني جنسه . ليس فيه نظام فلسفي شامل قد اتصلت اجزائه اتصالا منطقيا ، وليس فيه بحث في جوهر الاشياء وانما هو يخبر عن "كل شيء" تقريبا بكلام وصفي ، ولغة قد كثر استعمال التشبيه والمجاز فيها ولذلك كان من الصعب في كثير من الاحيان فهم المعنى المقصود ، ولذلك ايضا كان من الممكن تاويله في اكثر من طريق واحدة .

تعرض القران لنفس الانسان وشرحها ، الا ان شرحه كان لغاية اساسية واحدة هي اظهار علاقة هذه النفس مع الخالق ليوجه الانسان توجيها دينيا اخلاقيا خاصا ، ولهذا السبب نجد الكلام عما يصيب النفس بعد الموت ، وعن الثواب والعقاب اكثر من الكلام عن جوهرها ، او عن عملها عندما تكون قائمة في الجسد . شرح القران نفس الانسان في ايات متفرقة وضعت في سور متفرقة ، ولذلك يجب ان نتعرض لها لفهم حقيقة النفس وعملها . ولكن ، لما كان القران يستعمل لفظة النفس في معاني مختلفة ، ويستعمل

كذلك لفظة الروح ، ولما كان هناك خلاف بين الناس في اى اللفظتين تطلق على نفس الانسان وفي مدلول هاتين اللفظتين ، لذلك كان من الواجب البدء اولا بتفصيل هذه المعاني ، والتفصيل بذاته هو الذى يقودنا لفهم الفرق بين النفس والروح كما يظهر من القران .

استعمال لفظتي النفس والروح :

تستعمل لفظة النفس ـ وجمعها انفس ونفوس ـ بكثرة في القرآن ، اما لفظة الروح فتستعمل بقلة ، ولا يستعمل جمعها البتة . والنفس في استعمالها تطلق وتحمل على موجودات كثيرة ، الا انها تاخذ مدلولين فقط : الاول هو انها تدل على نفس الانسان ، واعني ذلك الشيء الذى يمتاز به الانسان عن الحيوان ، والذى به يتحرك ويفكر ويتفكر . هي التي تدفع الانسان نحو عمل ما ، وهي التي تحوى المقصد الذى يحاول الانسان تحقيقه : " . . . ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملئكة باسطو ايديهم اخرجوا انفسكم . . . "(١) ، " واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية . . . "(٢) ، " فطوعت له نفسه قتل اخيه فاصبح من الخاسرين . "(٣) ، " ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم . . . "(٤) .

---

(١) القران : س ٦ ، آية ٩٣ . (٢) القرآن : س ٧ ، آية ٢٠٤

(٣) = : س ٥ ، آية ٣٣ . (٤) = : س ٢ ، آية ٢٣٥

والنفس في استعمالها بهذا المعنى قد تاتي موصوفة : فهناك النفس المطمئنة، والنفس اللوامة ، والنفس الامارة بالسوء ، وسيجيء الكلام عنها بتفصيل في الموضع الملائم .

اما المعنى الثاني فهو دلالتها على الشيء بكليته لا على قسم منه ، اعني لتدل على الشيء نفسه . وهي في هذا المعنى تستعمل محمولة على خمسة انواع من الموجودات .

١ . تستعمل محمولة على الله في ست ايات :

(١) " ... ويحذركم الله نفسه والى الله المصير . " (١)

(٢) " واذ قال الله ياعيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ماليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب . " (٢)

(٣) " قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ... " (٣)

(٤) واذا جاءك الذين يؤمنون بايانتا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم . " (٤)

(٥) " يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو ان

---

(١) القرآن : س٣ ، آية ٢٨ (٢) القرآن : س٥ ، آية ١١٦

(٣) = : س٦ ، آية ١٢ (٤) = : س٦ ، آية ٥٤

بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد .»(١)

(٦) ويقول الله مخاطبا موسى : "واصطنعتك لنفسي .»(٢) .

٢ . وتستعمل محمولة على الآلهة ، في قوله عن الالهة التي كان يعبدها سكان مكة ومن حولها : "والذين تدعون من دونه لايستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون .»(٣) ، "قل من رب السموات والارض قل الله قل افاتخذتم من دونه اولياء لايملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا ...»(٤)

٣ . وتستعمل محموله على الانس والجن معا في قوله : "يامعشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين .»(٥)

٤ . وتستعمل لتدل على الانسان بكليته ، فردا كان او مجموعا : "وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف ...»(٦) ، اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون .»(٧) ، "لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم اياته ...»(٨)

---

(١) القرآن : س ٣ ، آية ٣٠ (٢) القرآن : س ٢٠ ، آية ٤٣

(٣) = : س ٧ ، اية ١٩٦ (٤) = : س ١٣ ، آية ١٧

(٥) = : س ٦ ، آية ١٣٠ (٦) = : س ٥ ، آية ٤٩

(٧) = : س ٢ ، آية ٤٤ (٨) = : س ٣ ، اية ١٦٤

٥ . وتستعمل محمولة على الحيوان نفسه ، اذ يقول القرآن عندما يتكلم عن البقرة : "واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون . "(١)

اما كلمة الروح فتستعمل دائما مفردة ، وتستعمل بقلة بالنسبة لاستعمال النفس . وهي تأخذ استعمالات خمسة :

١ . تستعمل كلمة الروح مقرونه بلفظة القدسي في ثلاث ايات :

(١) " ولقد آتينا موسى الكتاب وقفّينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى بن مريم البيّنات وايدناه بروح القدس . . . "(٢) .

(٢) " تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس "(٣)

(٣) " واذ قال الله ياعيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس . . . "(٤)

٢ . وتستعمل في اية واحدة مقرونه بلفظة الملك الامين :

" نزل به الروح الامين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين . "(٥)

٣ . وتستعمل مقرونه بامره ـ اعني بامر الله ـ في اربع ايات :

---

(١) القرآن : س ٢ ، آية ٦٧ (٢) القرآن : س ٢ ، آية ٨١

(٣) " : س ٢ ، آية ٢٥٤ (٤) " : س ٥ ، آية ١٠٩

(٥) " : س ٢٦ ، آية ١٩٣ ـ ١٩٥

٦ / ١ " ينزل الملئكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لااله الا انا فاتقون . . "(١).

/ ٢ " ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا . "(٢)

(٣) " رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق . "(٣)

(٤) " وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم . "(٤)

٤ . وتستعمل مضافة الى ذات الله ، اضافة مباشرة وغير مباشرة ، في ثمان ايات :

(١) " واذ قال ربك للملئكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . "(٥)

(٢) " واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا . فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا . "(٦)

---

(١) القرآن : س ١٦ ، آية ٢ (٢) القرآن : س ١٧ ، آية ٨٧
(٣) = : س ٤٠ ، آية ١٥ (٤) = : س ٤٢ ، آية ٥٢
(٥) = : س ١٥ ، آية ٢٨ـ ٢٩ (٦) = : س ١٩ ، آية ١٦ـ١٧

(٣) " يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله غير الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القيها الى مريم وروح منه . . . . "(١)

(٤) " والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين . "(٢)

(٥) " ومريم ابنت عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا . . . "(٣)

(٦) " ثم جعل نسله (نسل الانسان) من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون . "(٤)

(٧) " اذ قال ربك للملئكة اني خالق بشرا من طين . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "(٥)

(٨) " لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار . . . "(٦)

٥ . وتستعمل مقرونه مع الملئكة في ثلاث ايات :

(١) " يوم يقوم الروح والملئكة صفا لايتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا "(٧)

(٢) " تعرج الملئكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنه "(٨)

---

(١) القرآن : س ٤ ، آية ١٦٩ (٢) القرآن : س ٢١ ، آية ٩١

(٣) = : س ٦٦ آية ١٢ (٤) = : س ٣٢ ، آية ٨-٩

(٥) = : س ٣٨ ، آية ٧١-٧٢ (٦) = : س ٥٨ ، آية ٢٢

(٧) = : س ٧٨ ، آية ٣٨ (٨) = : س ٧٠ ، آية ٤

(٣) " تنزل الملئكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر . "(١)

اذا تطلعنا الان الى لفظة الروح استعمالاتها الخمسة السابقة وجدنا ان مدلولها باجمعها واحد . الروح هو موجود قدسي امين ، لايرى ولا يحرف . يحتل مرتبة الوجود اسمى من مرتبة الانسان وادنى من مرتبة الله . هو تابع لامر الله ، وهو الذى يرسل الله بواسطته رسالاته الى بعض عباده المختارين . هو موجود كثير الشبه "باله الحب" عند افلاطون في كونه نقطة اتصال بين الناس والله ، اذ الناس لاينذرون الا بالانبياء والرسل وهولاء لايعرفون الحق الا بواسطته . هو بكلمة واحدة جبريل اعلى الملئكة رتبة ، واسماهم درجة : " قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين . "(٢)

كل الايات السابقة التي استعملت فيها لفظة الروح تدل دلالة واضحة على ان الروح هو جبريل ، وشذ عن ذلك اية آية واحدة يحيط بها الابهام وهي " ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا . "(٣) . يتخذ هذه الاية كثيرون ليقولوا بان الروح هنا انما هي روح الانسان ، اى نفسه ، هذا ما يرجحه الزمخشري (٤) ، والخازن (٥) ، والبيضاوى (٦)

---

(١) القرآن : س ٩٧ ، آية ٤ ـ ٥ (٢) القرآن : س ٢ ، آية ١٧

(٣) = : س ١٧ ، آية ٨٧ (٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ٣٧٣

(٥) الخازن : ج ٣ ، ص ٢٢١ (٦) البيضاوى : ص ٥٠١

والطبرى [١] ، ويفرد الغزالي في قوله ان للروح معنيين : "احدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن ، وجريانه في البدن وفيضان انوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم على اعضائها يضاهي فيضان النور من السراج ... المعنى الثاني هو اللطيفه المدركة من الانسان ... وهو الذى اراده الله بقوله قل الروح من امر ربي ، وهو امر رباني تعجز اكثر العقول والافهام عن درك حقيقته "[٢] . والغزالي في قوله هذا لاياتي باى حجة ، ولايدلي ببرهان ، وانما هو قول يلقيه على انه الحق الذى لامفر منه . اما المفسرون الاربعة الذين ذكرت اسماؤهم فيسردون قصة سبب النزول — وهي تتلخص في ان جماعة من اليهود ارادوا امتحان النبي فسالوه عن الروح [٣] — ثم يقولون بعد ذلك بان في الامر خلافا : فقوم يرجحون ارجاع اللفظ للدلالة على جبريل ، وقوم يقولون بل الروح هو القران ، واخرون يقولون بانه روح الانسان . ولكن الاربعة في ترجيحهم لا يستندون ايضا على اى نص او دليل .

ولكن اذا نحن دققنا النظر في هذه الاية وجدنا انها يمكن ان

---

(١) الطبرى : مجلد ٥ ، ج ١٥ ص ١٧ (٢) الغزالي : الاحياء ، ج ٣ ، ص ٣

(٣) النيسابورى : ص [illegible] ٢٢٠ - ٢٢١

تدل على احد ا لمعاني الاربعة التالية : (١) اما ان تعني ان روح الانسان ، اى نفسه ، هي من علم الله ولا يحيط بها علم الانسان . (٢) او تعني ان روح ا لانسان هي من خلق الله ، لان خلقه امر ، ولا نه اذا اراد خلق شيء فانما يقول له كن فيكون ، فهي اذا ليست الا نتيجة لامره . (٣) او تعني ان الروح ، اى جبريل ، هو من علم الله ولا يصل اليه علم الانسان . (٤) او تعني ان الروح ، اى جبريل ، هو في وجوده ايضا نتيجة لامر كن الصادر عن الله .

اذا عرفنا الان ان الاية يمكن ا ن تدل على احد هذه ا لمعاني الاربعة ، وعرفنا انها يمكن ان ترجع للدلالة على نفسا لانسان اوعلى الملك ، قلنا : (١) لما كانت الاية بنفسها لاتساعد على ترجيح ارجاع المعنى لاى من الجهتين ، (٢) ولما كان ما يتقدمها وما يتاخرها من الايات لايساعد على اى ترجيح ا يضا ، (٣) ولما كانت قصة سبب ا لنزول لاتشير الى مقصد اليهود من لفظة الروح ، (٤) ولما كانت لفظة الروح لم تستعمل البتة في ا لقرآن ، وفي غير هذه ا لاية ، لتدل على نفس الانسان ، (٥) ولما كانت لفظة الروح قد استعملت كثيرا لتدل على الملك ـ لذلك ارجح القول بان الروح في هذه الاية هو جبريل ا لملك ، لانفسا لانسان . وعلى اساس هذا الترجيح يمكن القول بان نفس ا لانسان لم يتكلم عنها في القران صراحة ، وبدون تشبيه ، الا بلفظة نفس ، وان الروح لم تستعمل لتعني نفس الانسان .

على ان هناك الى جانب لفظة النفس بضع الفاظ تستعمل تشبيها للدلالة على نفس الانسان : تستعمل لفظة القلب احيانا ، وكذلك تستعمل لفظة الفواد ، وجمعها افئدة : "يقولون في افواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون ." (١) ، "اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم ..." (٢) ، "... وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون ." (٣) .

جوهر النفس :

الان وقد عرفنا المعاني التي تستعمل فيها لفظتا النفس والروح ، نتقدم للكلام عن النفس كما تفهم من القرآن . الانسان ، كما يقر القرآن ، متحكم بما حوله ، مستعمل لكل شيء وجد على الارض ، اذ من اجله وجد كل شيء . هو خليفة الله في الارض ، يفعل فيها ما يشاء ، وقد يكون عمله خيرا ، وقد يكون شرا : "واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم من الغيب مالا تعلمون ." (٤) . لهذا الانسان نفس بها يتفكر في خلق السموات والارض وبها يقصد ويفكر . هي غريبة في نوع وجودها ، خارقة في ما تقوم به من عمل رغما عن انها غير مرئية ، ان تبصر المرء بها عرف مقدرة

---

(١) القرآن : س ، ايه
(٢) = : س ٣٢ اية ٩
(٣) القرآن : س ٦٧ ، ٢٣
(٤) = : س ٢ ايه ٢٨

الخالق وكانت احدى الادلة على وجوده : "وفي الارض ايات للموقنين . وفي انفسكم افلا تبصرون . "[1] هي موجود يسكن الجسد ويبقى فيه مدة مقررة محدودة . تهجره عند النوم ثم ترجع اليه اليقظه . تبقى فيه ما دام حيا ، فاذا جاء الاجل ،افلتت وتركته : "والله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك ايات لمن يتفكرون . "[2] . لكن ما هو هذا الموجود هل هو مادى ام عقلي ؟ هل هو مركب ام بسيط ؟ هل هو وحدة ام كثرة ؟ هل هو مزيج من العناصر الاربعة او هو بعيد عنها ؟ كل هذه الاسئلة لا يجيب عليها القران ، ولا يشير اليها اشارة صريحه ولا يحاول مناقشتها ، وكل ما نجده واضحا في هذه الناحية ان القران يذكر الماء والتراب والنار والهواء ويشرحها ويشير الى علاقتها القريبة او البعيدة مع الانسان .

يذكر القران العناصر الاربعة [3] ويتوسع في شرح بعضها فقط . اولها الماء ، وهو الذى يحتل المكانة الاولى في كثرة الذكر وفي العلاقة مع الانسان من حيث هو موجود حي ، اما النار فتحتل المركز الاخير ، ويقوم بين العنصرين التراب والهواء .

---

(١) القران : س ٥١ ، ايه ٢٠ ـ ٢١ (٢) القران : س ٣٩ ، ايه ٤٣

(٣) لفظة العناصر الاربعة غير موجودة في القران .

١- يذكرا لماء في القران على انه منبع من منابع الخصب ، وسبب في حياة الارض وحياة النبات تكون الارض ميتة فيبعث اليها المطر ويحييها بذلك. يكون الزرع يابا جافا ، والشجر غير مثمر ولا منتج ، فيرسل الله الرياح ، وتسوق الغيوم ، واذا الماء ينهمر من السماء فيحيي الزرع والشجر ويخرج من الثمرات انواعا .. " وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات ... "(١)

على ان القران يذهب ايضا الى ابعد من ذلك في الكلام عن الماء وقيمته. هو سبب حياة الارض والنبات وهو سبب حياة الحيوان ، لا بل هو الحياة نفسها في النبات والحيوان : " الم ير الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون .. "(٢) ، " والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شيء قدير "(٣) .. الماء اذن ، كما يفهم من القران مشابه في الوجود للحياة ، لانه السبب القريب لوجود الحيوان . الحياة ، في كل موجود حي ، هي من الماء ، لا بل هي الماء .

هكذا يشيد القران قيمة الماء ونوع وجوده ، الا انه يقف عند هذا الحد من الكلام عن الحياة غير متعرض لعلاقتها في الانسان مع نفسه المفكرة

---

(١) القران : س ٧ ايه ٥٦ (٢) القران : س ٢١ و اية ٣١

(٣) " : س ٢٤ ، اية ٤٥

والعاقلة ، او مع خوفه ورهبته ، او مع تغذيته ونموه .

٢- يأتي بعد الماء في الاهمية التراب ، والقران صريح في الاقرار بان الله قد خلق الانسان من تراب ومن شيء اخر غير التراب : "ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . (١) ، " ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين " (٢) . التراب اذن هو الذي يتركب منه جسم الانسان من حيث هو جماد لا حياة فيه .

٣- ثم ياتي بعد التراب في الاهمية الهواء ، والقران نادرا ما يتكلم عنه ، الا ان استعمالاته لفظة النفخ تاتي اكثر الاحيان مرافقة لعملية الخلق . قد تستعمل مجازا ، وقد تستعمل للدلالة على النفخ الحقيقي ، الا ان الشيء الذي يجب ان يلاحظ هو مقارنتها لعملية الخلق ، اذ ان عملية الخلق مقرونة باغلب الاحيان بعملية "نفخ" (٣) : "واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " (٤) ، ويقول الله مخاطبا عيسى : " ... واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا باذني ... " (٥)

٤- والعنصر الرابع والاخير هو النار ، وهي كما تذكر في القران

---

(١) القران : ص ١٥ ، اية ٢٦ حتى ٢٩ (٢) القران : ص ٢٣ ، اية ١٢

(٣) يلاحظ تاثيرا النفخ حتى الوقت الحاضر عند بعض المسلمين : تختم "الرقية" بنفخة تلقى على المكان المريض ، وكثيرا ما يزداد عدد النفخات .

(٤) القران : ص ١٥ اية ٢٨ حتى ٢٩ (٥) القران : ص ٥ ، اية ١١٢

لا علاقة لها بجسد الانسان او نفسه . هي العنصر الذي خلق الله منه الجا
نبل خلق الانسان " والجان خلقناه من قبل من نار السموم . " [1] ، وهي
با عتراف القران اعلى منزلة من التراب ، اما الانسان نفسه فاعلى منزلة منه ،
ومن الجن الذين خلقوا منهملة بدليل سجودهم له . يقول الله مخاطبا ابليس
" قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين . "[2]

نلخص الان ما تقدم فنقول ان القران يقر بان جسم الانسان قد صنع
تراب ، وكذلك جسم الحيوان ، ويقر بان الماء هو السبب القريب للحياة ، ثم
هو يقر بعد ذلك بان خلق الحيوان والانسان لا يتم الا باذن الله ، وبعملية
نفخ ، هذا ما يمكن ان نستنتج دون ان نتعداه لان القران لا يسمح ، بما
يقدم من معلومات وربما يستعمل من تشبيهات ، باكثر من ذلك .

نحن حتى الان لا نزال نتكلم عن الحياة في الموجود الحي ، ولم
نتعد ذلك للانتقال الى الكلام عن جوهر نفسي الانسان من حيث هي مفكرة
ومنفعله ، لعدم وجود ايات صريحه تساعدنا على التقدم . على ان هناك ثلاث
ايات يجب الانتباه اليها ، اذ ربما كان فيها راى يتعلق بجوهر النفس . هذه
الايات الثلاث هي :

" هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم

---

(١) القران : س ١٥ اية ٢٧ (٢) القران : س ٧ ، اية ١٢
(٣) = : س ٣ ، اية ٦

" ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم .. " (١)

" خلق السموات والارض بالحق ثم صوركم فاحسن صوركم واليه المصير " (٢).

في هذه الايات الثلاث نلاحظ كلمة " صوّر " في عملية الخلق ، فهل يستعملها القران بمعنى النفس كما هي الحال عند ارسطو وعند افلوطين ، وهل هناك اذن بالقران مادة وصورة يتكون منهما الانسان ، ام ان استعمالها سطحي فقط لا يقصد منه اكثر من الشكل الخارجي ؟ الحقيقة ان القران لا يساعد على اى الترجيحين ، فليس هنالك مانع يمنع اعتبارها مستعملة بمعنى فلسفي ، كما ان ليس هناك مانع يمنع اعتبارها مستعملة بمعنى عادى سطحي ، ولا نقر اى الطرفين . والان نتقدم للكلام عن كيفية وجود النفس اعني وجود الانسان الاول ثم النا س من بعده ، ولعل في هذا البحث ما يساعد على ترجيح احد الاعتبارين في معنى الصورة في القران .

كيف وجدت النفس :

خلق الله الملائكة والجن ، وخلق السماوات والارض ، وهو في كل ذلك مدفوع بمحض ارادته ، وهو ان اراد خلق شيء غير موجود فانما يقول له كن فيكون : " بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون . " (٣) ، " انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون . " (٤) . ثم اراد الله

---

(١) القران : س ٧ ، ايه ١٠ (٢) القران : س ٦٤ ، اية ٤

(٣) = : س ٢ اية ١١٧ (٤) = : س ٣٦ ، اية ٨٢

خلق الانسان ، فاعلم الملائكة بمقصده وطلب منهم ان يسجدوا للمخلوق الجديد اذ هو خليفته على الارض . ثم اخذ الله ترابا فسواه ، ثم نفخ فيه من روحه و وكان ان وجد المخلوق الجديد ، وهو آدم ، فسجد له الملائكة وبقي الشر متعاليا دون ان يغفر له بالسيادة ، اويلقي امامه سلاحه : "واذ قال ربك للملئكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . فسجد الملئكة كلهم اجمعون . الا ابليس ابى ان يكون من الساجدين . "(١) .

هكذا خلق الله الانسان الاول آدم : خلقه من مادة سواها ثم نفخ فيها من روحه . اما المادة فهي التراب كما يصرح بذلك القرآن ، واما التسوية فهي فعل اعداد المادة لتقبل النفس ، وربما كانت فعلة ايجاد الحياة في التراب . اما نفخ الروح ، اى ايجاد نفسا لانسان ، فهوا لمشكلة . ما هي هذه الروح التي نفخ الله منها في المادة . ؟

اما ان تكون هذه الروح شيئا غير الله ، او تكون هي الله . وان كانت الثانيه ، فاما ان تشكل الروح قسما منه ، وهذا محال لان الله واحد ، او هي كله وهذا ايضا محال لان الله لم يوصف البته في القران على انه الروح ولان هذا القول اذا ضم الى الاية السابقة الذكر جعل من الانسان اله والقرآن ،

---

(١) القرآن : س ١٥ ، آية ٢٨ ـ ٣١

كما انهمه ، ابعد ما يكون عن تأليه الانسان اوعن احلال الله فيه . بقي اذاً ان نقول : الروح شيء اخر غير الله . وهذا هوالاصح ، كما يفهم من القرآن ، وليس الروح هذا ، كما سبق وشرح في بدء هذا الفصل ، شيئا اخر سوى الملك القدس . هو الموجود الذى يتوسط بين العالمين الالهي والانسان : يحمل تاثيرات الاول للثاني . منه وجدت نفس الإنسان بارادة الله ، ووجد الانسان الاول عندما دخلت هذه النفس في ارادة الله المادة التي هياها الله واعدها وسواها لقبول ما يريد ايجاده فيها .

وجد الانسان الاول بهذه الطريقة ، وكان ذكرا ، ثم وجد منه بارادة من الله ، وبطريقة لايوضحها القران البته ، انسان اخر هو حواء . ثم اجتمع الزوجان فتشكلت النطفة ، وجعل الله من النطفة ولدا : "هو الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين . "(١) . الولد اذن يوجد من ابويه والله اذن لم يعد خالقا للناس ، اى لم يعد موجودا لشيء من العدم ، رغما عن ان القرآن لايزال يستعمل كلمة الخلق في الولد نفسه ، ولكن استعمالها ليس امينا دائما للمعناها الحقيقي ، وانما هي تستعمل في كثير من المرات لتدل على الصنع . الله ، اصبح في الحقيقة صانعا للولد ، في انه يتدخل في ايجاده من ماء يخرج من صلب ابيه . "فلينظر

---

(١) القرآن : س ٧ ، آية ١٨٨

الانسان مم خلق . خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب .»(١)

والسؤال هو عن هذا الانسان الذي وجد من ماء دافق : هل وجد من هذا الماء الانسان الحي صاحب النفس ، ام وجد فقط الانسان الحي ثم اتت اليه النفس من مكان عال كما حدث لابيه ادم ؟

الحياة كما تفهم من القران وراثية تنتقل من الابوين الى الابن المتشكل من الماء الدافق . اما النفس فلا يقر القران بوجودها بطريقة وراثية . هي موجود ياتي للمضغة بعد ان تكون قد حصلت . هي من خلق الله ، وهي من امره ، يرسلها الى المولود بعد ان تكون المضغة قد تكاملت وبعد ان تكون العظام قد تشكلت وكسيت عظما ولحما يحيط دائما بذلك . عندما تدخل الى الجسد الذي اعد ، والذي يحمل الحياة معه يوجد الانسان الحقيقي : «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين .»(٢).

الحياة اذن كما يظهر لي من القران غير النفس . الاولى وجدت اولا والثانية بعدها . الاولى سببها القديم الله ، والثانية مخلوقة ايضا من قبله من الروح الكائن بين العالمين العلوي والسفلي ، الالهي والانساني الاولى

---

(١) القرآن : س ٨٦ ، آية ٥ ـ ٧ (٢) القرآن : س ٢٣ ، آية ١٢ ـ ١٣

مادية ومتصلة بالمادة دون ان تفارقها ، والثانيه غير مادية في جوهرها ، وقادرة على الوجود بدون المادة ، وهذا ما يحدث لها عند النوم وبعد الموت . الا ان ابن قيم الجوزية ، وكذلك ابن حزم ، لايقران بهذا الذي قيل ، وانما هما يعتقدان بان النفس شيء مادي له طول وعرض وعمق ، وانه يبقى بعد الموت . يقول ابن قيم : " القول الصحيح في النفس انها "جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم هوائي علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الاعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم فما دامت هذه الاعضاء صالحة لقبول الاثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكا لهذه الاعضاء وافادها هذه الاثار من الحس والحركة الارادية واذا فسدت الاعضاء بسبب استيلاء الاخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الاثار فارق الروح البدن وانفصل الى عالم الارواح . "(١)

ويقول ابن حزم : " ونعم فالنفس جسم طويل عريض عميق ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها ، ذات مكان وزمان لان هذه خواص الجسم ولا بد"(٢) ، ويتابع ابن حزم الكلام قائلا بان من قال مع ذلك انها مدركة انما ندرك بالحواس فهو مخطيء لان الحواس لاتدرك الا ماله لون او لمس او مذاق او صوت او رائحة ، والنفس ليس لها شيء من ذلك . اما ابن قيم فيدلل على

---

(١) ابن قيم : ص ٢٨٤ (٢) ابن حزم : ج ٤ ، ص ٨١

ما يدعيه باكثر من ما له دليل ، اكثرها من الحديث واقلها من القران ونحن نذكر تلك التي اخذها من القران . يقول ابن قيم : "الدليل الاول قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى . ففي هذه الاية ثلاثة ادلة الاخبار بتوفيها ، وامساكها ، وارسالها . الرابعة قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون الى قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة ، وفيها اربعة ادلة احدها بسط الملائكة ايديهم لتناولها ، الثاني وصفها بالاخراج والخروج ، الثالث الاخبار عن عذابها ذلك اليوم الرابع الاخبار عن مجيئها الى ربها ، فهذه سبع ادلة . الثامن قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ، الى قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لايفرطون . وفيها ثلاثة ادلة ، احدها الاخبار بتوفي الانفس بالليل ، الثاني بعثها الى اجسادها بالنهار ، الثالث توفي الملائكة لها عند الموت ، فهذه عشرة ادلة . الحادي عشر قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ، وفيها ثلاثة ادلة احدها وصفها بالرجوع ، والثاني وصفها بالدخول ، والثالث وصفها بالرضى "؟(١)

---

(١) ابن قيم : ص ٢٨٥ .

هذه هي الادلة التي ياخذ ها ا بن قيم من القران ، ثم ياخذ الكم بعد ذلك ، وبا لطريقة نفسها ، ادلة من ا لحديث . ونحن اذا نظرنا الى هذه الادلة التي ذكرنا نرى ا نها تسند فقط فكرة كون ا لنفس جوهرا يختلف عن الجسد ويقوم بدونه ، وليس هناك اى دليل على ان هذا الجوهر مادى ، اما الالفاظ القليلة ا لتي تدل على الدخول وا لخروج وعلى بسط الملائكة ايديهم ، فليست ا لا تشبيهات لغوية لايمكن للقران ان يستعمل غيرها طالما انه يكلم الناس وهم يفهمون في الدرجة الاولى اللغة الحسية لا المجردة .

اما ا لادلة التي يوردها ابن حزم فتتلخص فيما يلي [1]: (١) انقسامها على الاشخاص ، لان نفس عمرو غير نفس زيد . (٢) ليست واحدة في جوهرها ، وا لا كان علم ا لرجل العالم يعلمه الجميع . (٣) هي موجودة في جرم الفلك ، وجرم الفلك محدود ، وهو مليء ، فهي اذن تشغل فراغا ، وهي اذن مادية . (٤) هي واقعة تحت جنس ، وكل ما هو واقع تحت جنس داخل في المقولات ، وما هو من المقولات مادى ، ويشذ عن ذلك الله فقط .

واذا نحن دققنا في هذه الادلة وجدنا انها ليست ماخوذة من ا لقران ، واذن فلا قيمة لها في التدليل على ما يفهم من القران ، واذن فلن نناقشها لاننا لاندرس قول ا بن حزم وحججه .

---

(١) ا بن حزم : ج ٤ ، ص ٨٩

نفس الانسان في جوهرها غير مادية ولا وراثية . هي جوهر يقوم بذاته ، ويفارق الجسد عندما يريد الله . ولكن اذا كان الامر كذلك ، واذا كان الله هو موجد هذه النفس ، فمتى يوجدها ؟ هل خلقت جميع النفوس منذ القدم ثم هي تقوم في العالم الاعلى منتظرة دورها لتنزل الى الجسد ، كما يقول ابن تيم في تعليله الاسلامي [1] ، ام هي تخلق في الزمن عندما يشاء الله ايجاد فرد جديد ؟ المشكلة غامضة في القران ، لابل هي غير مذكورة البتة . اما ابن تيم فيحاول الاستناد الى الاية " ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملئكة اسجدوا لادم ... " الا ان هذه الاية لوحدها لا تكفي للبرهان على ما يقول ، لان الخطاب بالجمع ليس دليلا كافيا ، وقد يساعد على الترجيح دون ان يقره .

النفس في الجسد :

توجد النفس في الجسد عندما يكون في الرحم ، وبعد ان تكون العظام قد تشكلت وكسيت لحما . توجد فيه بتدخل الهي وتبقى فيه الى اجل مسمى ، ثم تفارقه عند الموت . وهي عندما توجد فيه توجد معها الحواس ، ويوجد العقل : "الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه وجعل لكم السمع

---

(١) ابن تيم: ص ١٤٦

والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون "(١) . بهما يكون العلم وتكون المعرفة ، وبهما يدرك الطفل والرجل اشياء لم يكونا يعرفانها لان الانسان خرج من بطن امه وهو لايعلم شيئا : "والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون . "(٢) .

على ان القران الذى يذكر وجود العقل والحواس والعاطفه لايحاول البته شرحها اوالتبسط في الكلام عنها . فلا هو يشير الى ارتباطها ، ولاالى انفعالها ، ولا الى العمل الخاص بعقل الانسان دون فؤاده . يمر على هذه كلها لانه ، كما قلت في البدء ، كتاب ديني اخلاقي يظهر المعاملة ، والدين معاملة كما قال النبي ، دون ان يلجأ الى بحث منطقي منظم عن جوهر النفس او انفعالاتها . هو يحاول اثارة الانسان ودفعه الى العمل ، والصالح منه اولا ، بان يشرح له ما يلقاه في الاخرة من نعيم مقيم اذا كان صالحا وعذاب اليم اذا كان شريرا ، وهو يحاول ارجاع الانسان الى الله والى الايمان به ، بان يظهر له انه هو الذى خلقه .

لكن هناك في القران ذكر لنفس الانسان تحمل عليها ثلاثة اوصاف مختلفة ، فهناك النفس المطمئنه ، وهناك النفس اللوامه ، وهناك النفس الامارة بالسوء ؟

---

(١) القرآن : س ٣٢ ، اية ٧ ـ ٩ (٢) القرآن : س ١٦ ، آية ٨٧

"يا ايتها النفس المطمئنة . ارجعي الى ربك راضية مرضية ".(١)

" لا اقسم بيوم القيمة . ولا اقسم بالنفس اللوامة . ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه . "(٢)

"وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء . . . "(٣)

والسؤال الان هو هل تعني هذه الايات الثلاث ان النفس ثلاثية التقسيم ، وان الاولى منها هي المطمئنة ما اطمأنت وامنت ، والثانية ما غضبت ولامت ، والثالثة ما دفعت بالانسان الى تحقيق شهواته مهما كان نوعها ؟ الحقيقة ان القران ، كما يظهر من هذه الايات الثلاث ، وهي الوحيدة التي تذكر فيها نفس الانسان موصوفة بهذه الاوصاف ، لا تدل البته على تقسيم ثلاثي ، وكل ما يدل عليه ان النفس التي تنزع الى فعل السوء لانه اسهل من غيره - هذه النفس التي عناها الملائكة عندما قالوا لله وقد اعلمهم ارادته على ايجاد مخلوق جديد : " . . . قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء . . . "(٤) ، قد تكون متبعة طريق السوء او طريق الهدى ، وقد تنتبه الى ذاتها فتلوم نفسها على ما فعلت من سوء . نفس الانسان واحدة ، كما تظهر من القران وليست هذه الصفات الا اوصافا للنفس في فعلها .

---

(١) القرآن : س ٨٩ ، آية ٢٧ - ٢٨ (٢) القرآن : س ٧٥ ، آية ١-٣

(٣) القرآن : س ٧٥ ، اية ١-٣ (٤) = : س ١٢ ، آية ٥٣

مصير النفس بعد الموت :

تبقى النفس في الجسد الحي ، حتى اذا جاء اجلها ، وحان الوقت الذى يجب ان يموت فيه الانسان الفرد ، انفصلت نفسه عن جسده بواسطة رسل يرسلهم الله من عنده : "وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احد كم الموت توفته رسلنا وهم لايفرطون ." (١) . يصيب الموت كل انسان ، "كل نفس ذائقة الموت . . . " (٢) . وعندما يصيبه ، ينحل الجسد ويتحلل ويرجع بعد مدة الى التراب الذى وجد من عنصره ، وان بقي منه شيء لم ينحل فانما يبقى على شكل عظام . وعند الموت ايضا تفارقه الحياة ، اذ ان فعل التسوية ، قد قضي عليه ايضا . اما النفس ففي مصيرها اختلاف بين المسلمين ، ويحصر الغموض في القرآن . اكثر المسلمين يقر ببقائها ، وهذا ما يقوله ابن قيم ، وابن حزم ، والغزالي ، وقليل منهم فقط ، يستندون على الايات التالية ليقولوا بموتها : "كل نفس ذائقة الموت . . . " كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . " (٣) على ان الحقيقة التي يمكن ان نستخلصها من القرآن هي ان الحياة تفنى وتضمحل ، وكذلك الجسد ، اما النفس فتبقى دون ان تمسها يد الفناء . هي باقية خالدة : "الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك

---

(١) القرآن : س ٦ ، آية ٦١ (٢) القرآن : س ٣ ، آية ١٨٥

(٣) القرآن : س ٥٥ ، آية ٢٦ـ٢٧

ا لتي تضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون . "(١) " . . . ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم . . ."(٢)

تبقى النفس بعد الموت ، وبعد هجرة الجسد ولكن كيف تبقى : هل تدخل في جسد اخر ، ام تبقى حائمة حول القبور ، ام تبقى حائمة في سماء هذا ا لعالم ، ام تصعد الى المصدر الذى اتت منه ؟ والجواب في القرآن غير واضح ايضا ، ولكن يلاحظ هناك ذكر لعودتها الى المكان الذى صدرت منه ، ويلاحظ هناك ايضا قول با لتجسد . يقول القرآن : "كما بدأكم تعودون ..."(٣) . وقد بدانا من روحه ومن التراب فجسدنا يعود الى التراب ، ونفسنا الى الروح . ويقول القرآن : " قل هل انبئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكا نا وا ضل عن سواء السبيل . "(٤) ، " نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين . على ان نبد ل امثالكم وننشئكم في مالا تعلمون :"(٥) في الاولى من هاتين الايتين اشا رة الى تجسد نفس الانسان في ا لحيوان وفي الثانيه اشارة الى امكانية التجسد والذى يظهر لي ان الاية ا لاولى للترهيب ، والثانيه للاشارة الى وجود بقاء للنفس بعد الموت ، والقرآن

---

(١) القرآن : س ٣٩ ، آية ٤٢ (٢) القرآن : س ٦ ، آية ٩٣

(٣) = : س ٧ ، آية ٢٨ (٤) = : س ٥ ، آية ٦٣

كما يظهر يشير الى بقاء النفس بعد الموت ورجوعها الى المصدر الذى اتت منه دون ان يشير فيما اذا كان بقاؤها في روحه منفردا او غير منفرد . هذا الابهام نفسه هو الذى يساعد فلاسفة العرب فيما بعد على اتخاذ مواقف تشبه موقف الافلاطونية الحديثة دون ان يجدوا كبير صعوبة في ذلك من الناحية الدينية .

الحياة الاخرة :

يعيش الفرد مدة من الزمن على وجه هذه الارض ثم يقضي ، وتعيش الانسانية ايضا الى اجل مسمى ، فاذا جاء الاجل اماته الله الانسان عامة ، واصبح كل شيء هالك على وجه الارض . الا ان الله ، كما يوضح القرآن ذلك ، يعود لجمع الناس من جديد في حياة ثانيه . يوم العوده ، هو يوم البعث الذى لاشك فيه ولا ريب ، هو يوم النشور الذى تبدا به الحياة الاخرة التي يؤمن بها كل مؤمن ، والتي يشكل الايمان بها احد اركان الزن الاسلامي : "فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه ..." (١) .

في الحياة الاخرة تجمع المخلوقات من جديد ، ليحاسب الله كل كل نفس على ما عملت في حياتها الاولى من خير او شر ، وهناك يعاقب المذنب ويثاب المحسن ، الا من رحم الله . لاشفاعة هناك يومئذ ولا توصية ، لاتوبة تنفع

---

(١) القرآن : س ٣ ، آية ٢٥

ولا صديق يشفع : الامر لله ، والشفاعة لرسوله فقط ولعمل المرء في حياته الاولى . يحاسب الفرد ، فاما كان صالحا في حياته الاولى ، ويرسل عندئذ الى الجنه ثوابا له ومكافاة ، او سيئا ، ويرسل عندئذ الى النار عقابا له وجزاء على ما ارتكب من خطيئات .

يوم القيامه اذن لاشك فيه في القرآن ، والحياة الاخرة التي يسود فيها العدل موجودة حقا : ولكن من هم الذين سيوجدون في تلك الحياة ، هل هم نفوس الناس فقط ، ام هم الناس باجسادهم وانفسهم ؟ ثم متى ياتي ذلك اليوم الذى يسود فيه العدل ، ويعطى كل ما يستحقه ؟ .

اما موعد ذلك اليوم فعلمه عند الله ولم يعطه لاحد من الناس ، لانه احتفظ لنفسه بعلم الغيب ، فاما المجتمعون فهم على ما يظهر لي من القرآن الناس ، بلحمهم وعظمهم ونفوسهم . كل انسان و كما يظهر من القرآن من سيبعث من جديد ، وسيعيش من جديد ، وستنال نفسه لذات وينال جسده لذاته ايضا ان كان من اصلحوا في هذا الحياة الدنيا ، ولذات الاخرة هي العليا .

يحاول بعض المفسرين شرح ايات القرآن المتعلقة بالبعث قائلين انها رمزية وان الخلود للنفوس فقط وهي وحدها التي تبعث في الحياة الثانيه . ولكن القرآن رغما عن ما يستعمل من رموز ، لايمكن ان يفهم الا بانه يقر ببعث الاجساد والنفوس ، ويقر بالثواب والعقاب للطرفين . واما ان اردنا تفسير كل

آية في الطريقة التي تلا ئم نظرتنا ، اصبح كلامنا عندئذ عن اعتقادنا لاعن القرآن ، واصبح القرآن ولا مفيا سرا وحدود لتاويله .

يبعث الله النفوس من مصادرها التي تسكن اليها ، وينشر الاجساد من القبور ، وبذلك يجمع بين النفس وجسدها ، ويوجد بذلك الانسان : "وان الساعة اتية لاريب فيها وان الله يبعث من في القبور ." (١) .

"اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين . وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم . قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ." (٢) .

يبعث الله الناس ، اجسادهم ونفوسهم ، ليحاسبهم ، ويرى كل فرد ما عمل في حياته الاولى حاضرا امامه . يحاسب الله المجرمين ، ويعاقبهم ، والعقاب اليم شديد ، وهو جسدى في الدرجة الاولى ، وهو ابدى لمن اراد الله ، او وقتي اذا اراد الله وقف تنفيذ الجرم ، ويرفع بعدئذ الى الجنة واما في الجنه فالناس سعداء ينالون ما تشتهي انفسهم وتطلب اجسادهم .

وفي القرآن وصف يكثر ذكره لهذه الحياة الاخرة ولما يصيب المحسن فيها من لذات والمسيء من آلام ولذلك اكتفى من وصفها بذكر بضع ايات : "ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود . وما نؤخره الا لاجل معدود . يوم ياتي لاتكلم نفس الا باذنه فمنهم

---

(١) القرآن : س ٢٢ ، آية ٧ (٢) القرآن : س ٣٦ ، آية ٧٧-٧٩

شقي وسعيد . فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق . خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ .»(١)

"ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا . اولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الانهار يحلون فيها من اساور واستبرق متكئين فيها على الارائك نعم الثواب وحسنت مرتفقا .»(٢)

"اذا وقعت الواقعة . ليس لوقعتها كاذبة . خافضة رافعة . اذا رجت الارض رجا . وبست الجبال بسا . فكانت هباء منبثا . وكنتم ازواجا ثلاثة . فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة . واصحاب المشئمة ، ما اصحاب المشئمة . والسابقون السابقون ، اولئك هم المقربون . في جنات النعيم . ثلة من الاولين . وقليل من الاخرين . على سرر موضونة . متكئين عليها متقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون . بأكواب وابارين وكاس من معين . لايصدعون عنها ولاينزفون . وفاكهة مما يتخيرون . ولحم طير مما يشتهون . وحور عين . كامثال اللؤلؤ المكنون . جزاء بما كانوا يعملون . لايسمعون فيها لغوا ولا تاثيما . الا قيلا سلاما سلاما . واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين . في سدر مخضود . وطلح منضود . وظل ممدود . وماء مسكوب . وفاكهة كثيرة لامقطوعة ولا ممنوعة وفرش مرفوعة . انا انشاناهن انشاء . فجعلناهن ابكارا

---

(١) القرآن : س ١١٠ ، آية ١٠٤ـ١٠٦ (٢) القرآن : س ١٨ ، آية ٣٠ـ٣١

عربا ا ترابا . لاصحاب اليمين . ثلة من الاولين . وثلة من الاخرين . واصحاب ا لشما ل ما اصحاب الشمال . في سموم وحميم . وظل من يحموم . لابارد ولاكريم انهم كانوا قبل ذ لك مترفين . وكانوا يصرون على الحنث العظيم . وكانوا يقولون ا ئذا متنا وكنا ٨ ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون . او اباؤنا الاولون . قل ا ن الاولين والاخرين . لمجموعون لميقات يوم معلوم . ثم انكم ايها الضالون المكذبون . لاكلون من شجر من زقوم . فمالؤن منها البطون . فشاربون عليه من ا لحميم . فشاربون شرب الهيم . هذا نزلهم يوم الدين . "(١)

خلاصة وتعليق :

وخلاصة القول ان القرآن كتاب حياة اولا ، يحاول ارجاع الانسان ا لى الايمان بالله خالق الكون وخالق الناس ، ويحاول ايضاح معاملات الفرد مع غيره ، ثم يحاول دفع الفرد الى ا لعمل الصالح مشيرا الى ما يناله بذلك من ثواب عظيم وسعادة كبرى في الاخرة . ليس فيه بحث مرتبط منطقيا عن النفس يقصد لذاته ، وانما هو بحث يقصد لغاية ثانيه هي غاية الكتاب الكريم باجمعه . هو يرى في النفس جوهرا عقليا ، يقوم في الجسد ، ويفارقه عند الموت ، ويفارقه ايضا عند النوم ، ثم يرجع اليه في اليقظه التي تلي ا لنوم ، او في اليقظه ا لتي تلي الموت والتي تحدث يوم البعث . هذه النفس كما يمكن ا ن يفهم من ا لقرآن ، مختلفة عن ا لجسد وقائمة فيه . قد اوجدت في الجسد

---

(١) القرآن : س ٥٦ ، ج آية ١ـ٥٦ ***

بارادة الله ، وخلفت على الارجح من الروح الذى يتوسط العالمين : عالم السماء وعالم الارض . اوجدت في الجسد بعد ان سوى واوجدت فيه الحياة . هي في الانسان تعقل ، وتبصر ، وتتبصر ، هي في الانسان كآية يكفي لها ان تنظر الى نفسها وتتبصر فيها لتؤمن بايات الله وابداعه . تبقى في الجسد مدة ، ثم يموت الجسد فتفارقه ، والمفارقة هذه قد تكون طويلة ولا تنتهي الابيوم التعب ، وقد تكون قصيرة في احوال شاذة ، تنتهي عندما يريد الله ، فيرجع النفس الى الجسد لا ليرى خلقه انه قادر على الخلق والاماتة حتى في هذه الحياة . وفي يوم الاخرة فقط يحاسب الانسان ، فاما عذب في النار ، او اثيب في الجنة : والعذاب للانسان ، وكذلك الثواب .

هذا هو بحث النفس كما يظهر لي من القرآن ، وفهمه بهذه الطريقة ينير لي بضع نقاط اذكرها فيما يلي :

١ - هو ينير لي المعجزة في خلق عيسى كما يراها القرآن . الله خلقه ، كما خلق ادم ، من تراب نفخ فيه : " ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون . " والمعجزة التي يمتاز بها المسيح عن غيره من الناس في وجوده هي ان الحياة قد وجدت فيه ، لا بطريق الوراثة كما يحدث لكل انسان ، ولكن مباشرة من الله . الله يوجد النفس لكل انسان عندما تتشكل النطفة الحية ، والله قد اوجد النفس للمسيح واوجده بدون نطفة .

(القرآن : س ٣ ، آية ٥٩)

٢ - وهو ينير لي الوحي كما فهمه بعض فلاسفة العرب . هو اتصال يشبه

كثيرا الاتصال الاشراقي ، يحدث بين نفس رجل معين اختاره الله ، وبين المصدر الذي تشابهه وتماثله في الجوهر .

٣ - وهو ينير لي ما حدث من تقارب او تباعد بين المتصوفين من جهة وفلاسفة الاشراق والفلاسفة الالهيين من جهة ثانية ، الاولون يؤمنون بالاتصال التصوفي ، والاخرون يؤمنون بالعقل الفعال واشراقه وامكان الاتصال فيه لتكمل نفسنا الانسان .

٤ - وأخيرا اقول ان فهمي لغموض بعض النواحي في القرآن فيما يختص ببحث النفس ينير لي ما حدث من تأويل من جانب فلاسفة العرب ليلائم كل منهم بينما يراه هو ، وما يراه هو في القرآن .

هذا هو بحث النفس كما اراه في القرآن انهيه باية منه ..

"خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكي لايعلم من بعد علم شيئا وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج . وذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموت وانه على كل شيء قدير . وان الساعة آتية لاريب فيها وان الله يبعث من في القبور" .(١)

---

(١) القرآن ، س ٢٢ ، آية ٥-٧

الباب الثاني

النفس في الفلسفة الحديثة

توطـــئة

قبل ظهور النبي محمد بن عبد الله ، كان الانتاج الفكري العربي يعربد وازدهار ، وكان الشعر اوسع مظاهر هذا الانتاج انتشارا واكثرها جاذبية . اما الفلسفة فلم تكن بعد قد بدات ظهورها في العالم العربي ، ولذلك لم يكن هناك تعليل فلسفي للكون ، او بحث في نفس الانسان ، او نظام اخلاقي متماسك . وكل ما كان هناك من آراء فلسفية يتمثل في بعض اقوال مأثورة تشير الى الناحية الاخلاقية في حياة الفرد او الى وجوب وجود خالق للكون لا يرى ، او الى وجوب نهي النفس عن الهوى في سبيل الحصول على السعادة الحقيقية .

وظلت الحالة كذلك حتى ظهر النبي ، فظهر بذلك الدين الاسلامي وانتشر بذلك القرآن وانتشر معه ما يحمله من مبادئ اخلاقية لم يكن احد من العرب بعد قد وصل في تفكيره اليها ، او حتى الى ذروتها . الا ان القرآن لم يؤسس "اخلاقه" ، رغم شمولها لكل نواحي الحياة العربية في تلك الفترة ، على بحث الحقيقة نفس الانسان وحدودها وقوتها وضعفها ، وانما اراد فرض مبادئه لا يمكن الا ان تكون صادقة ، وكانت هذه المبادئ نفسها مرتكزة في الدرجة الاولى على اساسين : الاول هو ان الله خلق الكون ، وخلق الانسان ، فالانسان اذن مسؤول تجاهه ، وعليه لذلك واجبات نحوه ،

هذه الواجبات هي الشكر والعبادة ، والثاني هو ان الله الذى خلق الانسان سيميته ، وسيميت الانسانية باجمعها ، ثم يحيي الناس من جديد في حياة آخرة ، وهناك يحاسب كل فرد على ما عمل في حياته الاولى ، ولذلك يجب ان يكون الانسان في حياته الاولى واعيا لمصيره ، عارفا حقوقه وحدوده غير معتد ولا ظالم ، وغير منصرف كثيرا الى ما قد تجلبه هذه الحياة الدنيا من مسرات ، اذ مسرات الاخرة اعظم واوسع . ليعمل في هذه الدنيا ، وليتنج ، على ان يكون عادلا وليكن في هذه الدنيا خيرا ، فاضلا ، حتى ينال السعادة الكبرى في جنة الاخرة .

على هذين الاساسين بنيت الاخلاق في القران ، ثم حملت هذه الاخلاق وحملت تعاليم القرآن باجمعها مع المسلمين ، وانتقلت معهم الى البلاد التي افتتحوها . وفي هذه البلاد صادف المسلمون جماعة قد تعمقوا على ثقافة غير الثقافة العربية ، ودين واخلاق غير الدين والاخلاق الاسلامية ، وفكروا بمشاكل لم يكن العرب قد اثاروها بعد . صادفوا المدارس الكثيرة التي كانت منتشرة في سوريا وفي العراق وفارس ، والتي كانت تضم جماعة من الرهبان قد دانوا بالمسيحية ، وعرفوا الفلسفة اليونانية والاسكندرانية ، وحللوا مشاكلهم الدينية على اساسها وبواسطتها . الا ان المسلمين ، في بدء فتوحاتهم ، كانوا في شغل عن هذه المدارس وما تقدم من ثقافة ، وكانوا

مصدقين بالقرآن كما علموه دون ان يحاولوا اثارة ما يمكن ان يثار في القرآن من شكوك واسئلة . ولكن حركة الفتوحات لم تلبث ان خفت ، وبدا الاستقرار ، فبدا بذلك ، في القسم الثاني من الدور الاموي ، الاحتكاك بين الثقافتين : الثقافة العربية التي كانت تتمثل بالقرآن وبالاداب العربية ، والثقافة المسيحية المصبوغة بصبغة الفلسفة بدا هذا الاحتكاك وبدات تثار معه بعض المشاكل التي يمكن ان تثار في القرآن . جاد المسلمون في تحليل ما يظهر في القرآن من اقوال لاتبررها حواسهم ولا تشرحها المعلومات الاتية عن طريقها ، ولا يتحقق منها عقلهم ، ولكنهم ظلوا مع ذلك يعتقدون الحق فيما يقوله القرآن ، دون ان يتمكنوا من نقض ما يقال عن القرآن ، او رد ما يرمى به . ثم راوا ان عليهم ان يتسلحوا بما يتسلح به حماة المسيحية ومن يثيرون مشاكلهم ، فاتجهوا بذلك نحو الفلسفة اليونانية وعمدوا الى ترجمتها وتفهمها .

على ان ترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، والا فلاطونية الحديثة ، كانت قد بدأت قبل مجيء المسلمين ، الى اللغة السريانية ، فظهر مثلا في القسم الاول من القرن الخامس مترجم في انطاكيه هو قدسيها وطبيبها بروبوس (Probus) ، ثم ظهر مترجم اخر في القسطنطينية هو سيرجيوس الراس عيني (Sergius of Resain) ثم ظهر ثالث ، وكان معاصرا للفتوحات الاسلامية في بدئها وهو يعقوب الرهوي (Jacob of Edessa)

الذى عرف كثيرا عند المسلمين ، والذى كان يترجم الى السريانية ، بينما كان الدين الاسلامي ينتشر في انحاء سوريا ، كانت الترجمة اذن قد بدات قبل مجيء المسلمين الى سوريا ، فلما اتوا ، ودخلت في حوزتهم ، تابع التراجمة عملهم فلما استقر المسلمون ، وانتبهوا الى الناحية الفكرية ، واثيرت امامهم المسائل الدينية ، عمدوا هم الى الترجمة فاستعانوا بهؤلاء السريانيين ، واخذوا كثيرا مما كانوا قد ترجموه سابقا الى لغتهم .

ترجمت كتب كثيرة من كافة العلوم ، والى اللغة العربية ، وترجمت كتب فلسفية كثيرة ايضا ، الا ان المهم منها للفلسفة العربية عامة ، ولبحث النفس خاصة ، هي ، بجانب منطق ارسطو اربعة : (١) كتاب السياسة لافلاطون : (The Republic) ، ترجمة حنين بن اسحاق [١] . (٢) كتاب طيماووس (The Timeaus) لافلاطون ايضا . [٢] ترجمه حنين بن اسحاق بعد ان كان قد ترجمه ابن بطريق [٣] . (٣) كتاب النفس لارسطو (De Anima) ترجمة اسحاق بن حنين [٣] . (٤) كتاب الربوبية ، او الهيات ارسطو ـ وليس هذا الكتاب في الحقيقة لارسطو وانما

---

(١) ابن النديم : ص ٣٤٣ وغيره .

(٢) المصدر نفسه : ص ٣٤٤ وغيره De Boer ص ١٨

(٣) المصدر نفسه : ص ٣٥٢ Guillaume ص ٢٥١

هو كتاب ظهر على الاكثر في اواخر القرن الخامس للميلاد مستخلصا من الكتاب الرابع والخامس والسادس من كتب افلوطين . ترجمه من السريانية الى العربية عبدالمسيح بن ناعمه الحمصي ، على انه لارسطو ، ثم صححه ابو يوسف بن اسحق الكندى ، واضعا اسمه عليه اعترافا باصالته (١) .

بدأت الترجمة وتوسعت وبدأ العرب يتأثرون بما ترجم ، وكان اول من تأثر منهم بالفلسفة اليونانية وانتج في حقل الفلسفة هو الكندى ، الذى صحح كتاب الربوبية ، ثم قام من بعده جماعة من الفلاسفة في الشرق العربي والغرب العربي . ونحن الآن في هذا الباب نتقدم لدراسة النفس عند هؤلاء الفلاسفة من العرب ، مبتدئين بأولهم وهو الكندى محاولين اظهار ما قال كل منهم وا ظهار المصادر التي استقى منها ما يقوله .

.....

---

(١) Guillaume ص ٢٥١ وغيره .

الفصل الأوّل

الكندى

ابو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح .
(المتوفي حوالي ٢٦٠ هـ ٨٧٣م)

ولد الكندى في الكوفه في اوائل القرن التاسع للميلاد ، ونشأ في البصرة وتعرف فيها وفي بغداد على الثقافة الفارسية والثقافة اليونانية ومناقشات علماء الكلام . درس القليل مما ترجم من كتب ارسطو ثم عمد الى الاصل فترجم هو عن اليونانية ، بعد ان اتقنها ، (١) اواصلح ما ترجم ، كما فعل في كتاب الربوبية . تفقه في الهندسة والحساب وعلم الفلك والموسيقى ، وتوسع في دراسة الفلسفة ، وبعد لذلك ، ولما انتج من مؤلفات فاضل دهره وفيلسوف عصره . (٢)

درس الكندى الفلسفة اليونانية ، وانكب خاصة على منطق ارسطو ، وعلى كتاب الربوبية المنسوب له ، ثم بدأ تآليفه بعد ما عرف من فلسفة ، وعرف من دين ، واختبر من مناقشات المتكلمين ، الا انه في تآليفه كان شديد التأثر بما ترجم وصحح وعرف من ترجمة . تأثر بارسطو في منطقه ، لوكه ولكنه

---

(١) Munk ، ص ٣٣٩ De Boer ص ١٧

(٢) ابن النديم ص ٣٥٧

كما يقول ابن صاعد . [١] ، مال عن طريقة التحليل الى طريقة التركيب ، وكذلك تأثر به في السياسة ، كما عرفها من الافلاطونية الحديثة ، وتأثر ببحثها عن النفس ، وبالفيثاغورية الحديثة في فهمها الرياضي حتى كان يقول : لايمكن ان يصبح الانسان فيلسوفا بدون دراسة الرياضيات . [٢]

انتج الكندي عددا كبيرا من المؤلفات يذكرها ابن النديم والقفطي وغيرهم . بعض من هذه المؤلفات في الالهيات ، وبعضها في النفس ، وكثير منها بحوث في الفلك والرياضيات والسياسة ... الا ان المؤلفات التي تهمنا هي تلك التي بحث فيها في نفس الانسان ، وهي كما يذكرها ابن النديم [٣] خمسة :

(١) كتاب رسالته في ان النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الاجسام .

(٢) كتاب رسالته في ماهية الانسان والعضو الرئيسي منه . (في القفطي : ... في ماهيته ...)

(٣) كتاب رسالته في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز المشفيه .

(٤) كتاب رسالته في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس .

---

(١) ابن صاعد ، ص ٥٢

(٢) De Boer ص ١٠٠

(٣) ابن النديم ص ٣٦٢

(٥) كتاب رسالته في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس.

هذه الكتب الخمسة التي خصصها الكندى للبحث في النفس، والتي يمكن ان نضيف اليها رسالة كتبها هو عن العقل ووضعها ابن النديم والقفطي بين الكتب التي تبحث في الالهيات، لم يبق منها واحد في اللغة العربية وبقيت لنا فقط رسالة العقل في ترجمتها اللاتينية نشرها ناجي (Nagy) سنة ١٩٦٨ (١).

الى جانب هذه الرسالة بقيت هناك بضع رسائل للكندى في الالهيات بترجمتها اللاتينية، والمستشرق دوبور (٢) (De Boer) يرى انها كافية، مع بعض التعليقات المعاصرة للكندى، لتعريفنا بفلسفة الكندى وقيمتها، وعلى هذا الاساس يدرس الكندى مستعينا بما نشره وكتبه ناجي في هذا الموضوع، ومستعينا بالمقالة التي نشرها فلوجل (Fidgel) في ليبزيك عن الكندى ايضا. على ان الشيء الذى يجب ان اقوله، هو ان ما تبقى من رسالات الكندى مترجما، وما كتب في الالمانية عنه، بعيد عني مكانا ولغة، ولذلك فانا مستند في بحثي عن التفرعن الكندى على ماوصلني من المصادر الثانوية في اللغة العربية والانكليزية والفرنسية.

---

(١) Al - Kindi : Envoy of Islam

(٢) - - - - -

جوهر النفس :

يقسم الكندى ، متبعا خطى الافلاطونية الحديثة والقرآن ، العالم الى حسي وعقلي : الى الاول يرجع جسد الانسان ، ويرجع كل ما هو مادى ، والى الثاني ترجع النفس التي بها نفكر وتحت قيادتها نعمل . الاول منهما مرئي بالحس فقط ، والثاني هي بالعقل فقط . الاول فاسد ، غير خالد ، والثاني غير خالد .

نفس الانسان في جوهرها غير مادية ، بل هي من جوهر عقلي . هي بسيطة غير مركبة وغير فانية . (١) تسكن الجسد ، فتفعل فيه ، وتبقى فيه قوة ما دامت امينة نحو المصدر الذى اتت منه . تبقى فيه غير ممزوجة معه لانها من نوع وجود غير نوعه . اتت من جوهر غير جوهر المادة وهي تظل في الجسم المادى أمينة لجوهرها ، ولكنها تكون عاملة .

هذا ما يقوله الكندى في جوهر النفس ، وهو كما نرى لا يعطيه الاهمية الاولى ، ولا يبدأ به ، وانما يبدأ فلسفته ، بشيء من الغموض ، بالموجود الاول ، وهذا البدء هو الذى سيتوسع ويوضح عند الفيلسوف الثاني ، الفارابي . النفس باعتقاده ليست صورة كما اقر بذلك ارسطو

---

(١) De Boer : ص ١٠١

وانما هي عنده اشبه بالملك الذى قال به افلاطون ، قد اتت من مكان عال ، ثم سكنت الجسد ، ولكنها بقيت غريبة عنه .

كيف وجدت النفس :

يهتم الكندى ، كما يظهر من المصادر الثانوية التي تكتب عنه ، بنشوء النفس وصدورها اكثر من اهتمامه بجوهرها ، لا بل هو يمر على الجوهر عرضا دون ان يبحث فيه بحثا مقصودا شاملا ، وفي هذا دليل على تاثره الواسع بالافلاطونية المحدثة التي حولت اهتمامها الى المصدر قبل المصدر ، الى السبب قبل النتيجة .

والكندى قبل البدء ببحثه عن مصدر النفس ، يقدم بمقدمة يقول فيها بان السبب ، في العالم العقلي ، مؤثر في النتيجة ، ولكنه غير متاثر بها . (١) الله يخلق العالم ، والعالم يتأثر به ، ولكن الله نفسه لا يتاثر بالعالم . النفس الكلية توجد عندها النفوس الجزئية ، فالنفوس الجزئية تتاثر بسببها ولكنها لا تؤثر فيه . فاذا عرفنا ذلك ، يقول الكندى نتقدم الان للكلام عن كيفية وجود نفس الانسان ، ونبدأ ذلك اولا بالعقل الخالد القدسي .

اول ما وجد من الموجودات العقل الاول ، هو خالد وقدسي ،

---

(١) De Boer : ص ١٠١

وهو سبب في وجود كل شيء في الكون . يعمل في المادة الخاضعة له ، لكن بوساطة النفس الكلية التي وجدت عنه ، والتي تشكل نقطة وسط بينه وبين العالم المادي . والنفس الكلية هي التي اوجدت عالم الافلاك ، ومنها وجدت نفس الانسان بطريق الفيض ، ثم اصبح لنفس الانسان هذه بعد ذلك وجودها المستقل . (١)

فاض عن العقل الاول النفس الكلية ، ومن النفس الكلية نفوس الناس ، هكذا يقول الكندي ، ولكن متى يتم هذا الفيض : هل تم مرة واحدة فقط ، ام هو عمل دائم ؟ هذا ما لا يحكيه الكندي كما يرى من المصادر الثانوية . لذلك نمر عليه لنرى النفس وقد دخلت الجسد ، وهي بطريقة لا يوضحها الكندي ايضا ، وزمن لا يعينه .

النفس في الجسد :

وجدت نفس الانسان اذن بطريق الفيض عن نفس العالم ، من النفس الكلية . ثم دخلت الى الجسد فدخلت بذلك الى عالم نوع وجود يخالف نوع وجودها ، وبهذا بدأت تشعر بانها غريبة . (٢) وهي عندما توجد مع الجسد ، يصبح عملها مزدوجا : هي تعمل اولا بوساطة الجسد في

---

(١) De Boer : ص ١٠١

(٢) = = : ص ١٠٢

العالم الخارجي المحيط بالانسان وهي تحمل وحيدة في تامل المصدر الذى فاضت عنه وفي تامل السبب الاول . هي في عملها الخارجي متصلة بالجسد . لكنها غير ممزوجة معه ، وهي في عملها الخاص بريئة بعيدة عن المادة وعن توابعها . وهي لذلك في جوهرها وعملها الخاص بها بعيدة عن تاثير النجوم ، وهي قريبة منها ، واقعة تحت تأثيرها فقط عندما تعمل في الجسد .

عندما تنزل النفس الى الجسد تكون غير راضية عن هجرة مصدرها ، وهي لذلك تحمل ذكرى وحنينا . تحمل ذكرى النفس الكلية ، وتحن الى العودة اليها ، وهي تحاول تحقيق رغبات هذا الشوق والحنين دون ان تتمكن من تحقيقه ، ولذلك تتألم . كل ما هو مادى في عالمنا قليل الاهمية بالنسبة اليها ، اذ كل ما هو مادى زائل ، وهي انما تتطلب الباقي والخالد . ولهذا نراها تميل الى العالم تحقيقا لشيء من حنينها ، ولهذا يجب على الانسان ان يتجه نحو العلم ونحو الفضيلة ليطبع بذلك نفسه وبقربها قليلا من الحالة التي تحن اليها .

لا يكون هنالك انسان قبل نزول النفس الى الجسد ، ولا يوجد الانسان الا عند امتزاج الاثنين امتزاجا تبقى معه النفس غير متأثرة عند بدء الحواس ظهورها و يبدأ عمل النفس الخاص بها ، وهو عمل العقل ، وهو التفكير والتأمل .

وهنا ينتقل الكندى للكلام عن هذا العقل ، وعن معاني لفظة العقل

ثالثا : هناك اربعة انواع من العقل ثلاثة منها متصلة في وجودها ورابع منفصل بنوع من الانفصال .

١ . الاول هو العقل الخالد الابدي الذي يسبب وجود كل مخلوق ويسبب طبعا وجود نفس الانسان لا بذاتها ولكن بطريق غير مباشرة . هذا العقل دائم الفاعليه مدائم الوجود ، وهذا هو العقل المنفصل في نوع وجوده .

٢ . الثاني هو العقل الكامن في الانسان ، الموجود فيه بالقوة والكائن فيه كامكانيه فقط .

٣ . الثالث هو عقل الانسان كموجود بالفعل في الانسان وهو يشبه في وجوده وجود معرفة الكاتب بالكتابة في الوقت الذي لايمارسها فيه . هو موجود بالفعل ، ولكنه غير عامل .

٤ . والرابع هو عقل الانسان الفاعل المنتج الذي يعمل .

الاول من هذه العقول منفصل في وجوده ، واما الثلاثة الباقية فمتصلة ، اذ يوجد الثالث من الثاني والرابع من الثالث . يوجد الانسان وهو يحمل معه العقل كامكانيه فقط ، ثم تصبح هذه الامكانيه وجودا بالفعل يتدخل العقل الاول الدائم الفعالية ، فينتج عن ذلك وجود قوة التفكير : هذه القوة التي ندعوها عقلا ، هي التي تسمى العقل المستفاد ، اذ انها

اصبحت شيئا بعد ان لم تك شيئا . ولكن هذه القوة عندما تمارس العمل عندما تفكر ، نسميها عندئذ ، العقل المحاكم ، والعقل البرهاني ، والعقل هذا هو الذروة التي يصل اليها الانسان ، والتي يطمح دائما بالوصول اليها طالما ان نفسه محدودة بجسده . عند هذا الحد فقط يصبح الانسان انسانا حقا ، ويصبح شيء من حنين النفس وشوقها محققا . وفي الانسان ، كما يقول الكندي ، ملكات ثلاث : ١/ ملكة الحس ، وبها يدرك الانسان الجزئيات او الصور المادية ٢/ ٢/ العقل ، وبه يعرف الانسان الاجناس والفصول ، او الصور العقلية / ٣/ ملكة التخيل ، وهي التي تتوسط الملكتين السابقتين ، وتقوم بدور الوسيط بينهما . في الملكات الثلاث تكون النفس عاملة بوساطة الجسد في العالم الخارجي ، ولكن في الملكة الثالثة نفسها لوحدها ، عندما تتخلى النفس عن تاثيرات الجسد ، وشاغله تتامل النفس مصدرها الذي انبثقت عنه .

هذا ما يحكيه الكندي عن عمل النفس وهي في الجسد يضاف اليه شرحه لفعل الاحساس بلعبه رياضية تشير اليها المصادر الثانوية دون ان تشرحها او تذكر عنها شيئا ما . هذه اللعبة يحلل بها الكندي حدوث الاحساس عن التاثير الخارجي ، وهي التي جعلت كوردانو الايتالي يضع الكندي بين العبقرية الاثني عشر الذين انتجهم العالم قبل عهد النهضة[1].

---

(١) De Boer ص ١٠٠

على اننا اذا تطلعنا الى ما يقوله الكندى في شرحه للعقل نراه يتبع ما يقوله الاسكندر الافروديسي في شرحه لكتاب ارسطو في النفس (De Anima) يقول الكندى في بدء رسالته عن العقل مخاطبا صديقا متخيلا : "اكتب اليك تحقيقا لرغبتك هذه الرسالة المختصرة عن العقل والمعقول كما هما عند افلاطون وارسطو : "الا ان الحقيقة هي ان الكندى قد تاثر من خلال كتاب الربوبيـــة بالافلاطونيه الحديثة وتبع خطاها في الكلام عن غير النفس وحنينها وعمل ملكاتها وبارسطو من خلال كتاب النفس كما شرحه الاسكندر الافروديسي .

النفس بعد الموت:

يقر الكندى بوجود حياة ثانية هي افضل من هذه الحياة الدنيا و هناك كما يقول القران ، ينال الفرد سعادته الابدية ، وهو ان عمل في هذه الدنيا ففي سبيل الحصول على تلك والاحتفاظ بها . لكن ماذا يحدث للنفس اذا داهم الموت الانسان وترك جثته ولا حراك فيها : هل تبقى ، ام تموت مع الجسد ثم تخلق من جديد عند البعث ؟ ثم اذا هي بقيت ، هل ترجع الى المصدر الذى فاضت عنه ، فتحقق بذلك شوقها وحنينها ام تبقى مفردة ؟ ثم ان هي قضت عمر الانسانية حية او فانية ، هل يكون البعث لها يوم الاخرة لوحدها ، او هي تبعث مع الجسد الخاص بها ؟ هذه اسئلة تعرض عند البحث عن بقاء النفس بعد الموت كما يراها الكندى المسلم ، ولكننا مع ذلك لانرى لها

جوابا في المصادر الثانوية ، ولذلك نمر عليها دون ان نتمكن من الاجابة على اى منها .

خلاصة وتعليق :

نرى مما فهمناه عن الكندى انه اول فلاسفة العرب في محاولة الانتقاء والجمع بينما اثره بعض من تقدموه من الفلاسفة ، على ان لايكون في هذا الانتقاء خطرا على الدين الاسلامي ، اذ ان الكندى من اتباعه ومن المواظبين عنه . ونرى مما فهمناه ان الكندى لايظهر فيما نال ، انتاجا شخصيا ، ولا نظاما فلسفيا شخصيا ، وهذا ما يدفع بمؤلفي المصادر الثانوية الحديثة التي تكتب عنه الى الاقرار في ان عمله الاكبر هو وضع ما اخذه من فلسفة بقالب عربي . والحقيقة ان الحكم على الكندى بهذه السرعة ، ليس حكما تاريخيا عادلا : لان الكندى الذى الف في مبحث النفس فقط ست رسائل ، كما عرفنا ، لم يصلنا من رسائله الا القليل الذى لايذكر ، والذى وصل اكثره باللغة اللاتينيه ، فليس من الحق ان نحكم على تفكير رجل عاش في التاريخ وعرف بين معاصريه بعلمه وسعة اطلاعه ، بدون ان نتعرف على العدد الاكبر من مؤلفاته . والذى اعتقده ان الحكم على مفكر ما يجب ان يكون مرتكزا اولا : على مؤلفاته نفسها ، ثم على اساس فهم واضح للعصر الذى

عاش فيه هذا المفكر .

يقول ابن ابي اصيبعه في حديثه عن الكندى انه " قد احتذى في تواليفه حذو ارسطو . . ."(١) . ونحن نقول : ليس من المستبعد ان يكون الكندى قد تتبع خطى ارسطو في المنطق وجعله قائده في وجهته به الفلسفية ، ولكن حكم ابن ابي اصيبعه لايجب ان يؤخذ كحكم نهائي الا بعد ان نتاكد من ان ابن اصيبعه قد درس كتب الكندى ففهمها وقد درس ايضا كتب ارسطو وفهمها ، عندئذ فقط يمكن ان نستند اليه في اعطاء حكم نهائي عن الكندى ، وقبل ان نتاكد من ذلك ، وقبل ان ندرس فلسفة الكندى في مصادره الاوليه ، لايمكن ان نعطى عليه حكما مبرما ، والا نكون غير عادلين .

على ان هناك بعضا من النقاط يجب الاشارة اليها لاظهار اهمية الكندى في مبحث التفكير بالنسبه للفلسفة العربية :

١ . الكندى هو اول فلاسفة العرب في تقبل نظرية الفيض ، اليه اولا يرجع الفضل في ادخالها الى دائرة الفلسفة العربية ، واليه ايضا يرجع الفضل في وضع حجر الاساس للعقل المستفاد وللرابطة بين العقول كما فهمها من الاسكندر ، والنفس الكلية كما فهما من الافلاطونيه الحديثة .

٢ . الكندى هو الاول الذى جعل معرفة الانسان مرتكزة على تدخل

---

(١) ابن ابي اصيبعه ص ٢٠٧

العقل القدسي ، وهو في ذلك ايضا انما يشرح ما قاله الاسكندر في شرح لرسالة النفس عند ارسطو ، ويدخل هذا الشرح في التراث الفلسفي حيث يتوسع من بعده .

هذا ما عمله الكندي ، كما يفهم من المصادر الثانوية ، يضاف اليها اخذه عن الافلاطونية الحديثة بدون كثير توسيع ، وهذا ما يجعل مؤلفي المصادر الثانوية وعلى راسهم دوبوير يقولون : لم يكن الكندي البته عبقريا منتجا . (١)

+++++++
+++++
+++
+

(١) De Boer ص ١١

الفصل الثاني

الفارابي

ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان

(المتوفي ٣٣٩هـ ٩٥٠ م)

ولد الفارابي في اواخر القرن التاسع للميلاد في فاراب ، فيما وراء النهر ونشأ وتثقف في بغداد وفيها درس على الطبيب النصراني يوحنا بن حيلان ، ودرس مع النسطوري ابي بشر متى الذي شهر بترجماته للكتب اليونانية ، ثم انتقل في القسم الاخير من حياته الى بلاط سيف الدولة في حلب حيث توفي .

تضلع الفارابي في العلوم التي تعدت له ، واكثر من دراسة المنطق ، والفلسفة ، وتعرف على كثير من مناقشات المتكلمين والمعتزلة . انتج كثيرا من المؤلفات ، بعض منها شرح لارسطو في منطقة او في الهياته او في مباحثه عن النفس ، [1] وبعض منها في التوفيق بين الفيلسوفين افلاطون وارسطو وبعض في فلسفته الخاصة التي حاول فيها ان لايخرج عن الدين الاسلامي وان لا يبتعد عما قاله الفلاسفة من قبل من حسن . وقد وصلتنا فقط بعض مؤلفاته وضاع

---

(١) شرح رسالة الاسكندر الافروديسي في النفس وهي مستمدة من كتاب ارسطو في النفس

قسم كبير منها (٢) ، والذي تبقى يكفي الى حد ما لمعرفة فلسفة الفارابي وبحثه عن نفس الانسان .

بحث الفارابي في فلسفة نفس الانسان ، ورجع الى هذا البحث في اكثر موءلفاته التي بقيت ، ولكنه ، رغما عن اعترافه باهمية بحث النفس في الفلسفة ، لايبدأ بمحاولة تفهم جوهرها ولا بشرح ما تظهره من عمل وانما يبدأ بالمبدع الاول . يبدأ الانسان معرفته ، يقول الفارابي ، بالتطلع الى ما يحيط به من الاشياء يحاول معرفتها ، ولكن يحاول اولا معرفة اسبابها ومبادئها . ينظر الى الانسان مدققا فاحصا ، فيراه يعمل ، ويراه يفكر ويتحرك . وعندئذ يحاول معرفة السبب . ثم يبدأ التفكير بالسبب فيراه يظهر تارة ، عندما يكون الانسان حيا ، وينفقد اخرى ، عندما يموت . ولذلك ينتقل ايضا من النفس الى السبب ، الى الخالق . ولهذا ، يقول الفارابي ، يجب لمن يحاول المعرفة ان يبدأ بالعلم الالهي اولا فيعرف بعد ذلك ما ينتج عن الاله . (٢) .

---

(١) يذكر De Vaux ان ما تبقى من رسائله يقارب الاربعين في عدده : / ٣١ / رسالة باللغة العربية ٦ ، بالعبرية ، ٢ باللاتينية ـ ج ٤ ص ٨

(٢) تحصيل السعادة ص ١٢

وعلى هذا الاساس يبدأ الفارابي فلسفته بمحاولة لمعرفة الخالق، ليعرف بعد ذلك نفس الانسان ولكنه بعد ان يتم ذلك يتوسع في عمل هذه النفس عندما تتشكل مع الجسد الانسان . ولهذا يمكن ان نقول بان الفارابي التفت اولا الى السبب ، في بحث النفس ، كما فعل افلاطون ، ثم اتجه بعد ذلك الى المعلل ، وتوسع ايضا فيه ، كما فعل ارسطو ، على اننا سنبدأ البحث في نفس الانسان ، كما راها الفارابي ، بالبحث عن الجوهر كما جرينا حتى الان ، لان معرفة جوهر الشيء ووجوده تاتي في البحث الفلسفي اولا ، ولانها هي التي تضيء لنا بعد ذلك السبب والمعلل والمصير .

جوهر النفس:

كتب الفارابي رسالة في "ماهية النفس" (١) لاتزال محفوظة على شكل مخطوطة (٢) لم اصل اليها ، لكنه مع ذلك تكلم في اكثر من موضع من رسائله المطبوعة عن جوهر النفس .

يقر الفارابي ان في الانسان شيئا يزيد على "جسمانيته" ، به يفعل الانسان وينفعل : هذا الشيء هو نفسه . والنفس هذه لها وجودها الخاص بها وجوهرها البعيد عن المادة . هي جوهر بسيط (٣) ،

---

(١) ابن ابي اصيبعه : ص ١٣٨ وغيره (٢) جمعه : ص ١٨ـ١٩ .

(٣) عيون المسائل : ص ١٧ ، نصوص الحكم : ص ١٥

وصورة توجد في تركيب خاص ناشيء عن اجتماع الاسطقسات بطريقة خاصة تحت تأثير العقل الفعال ودوران الافلاك . توجد في التركيب المادي بعد ان يكون قد تركب، ولكنها مع ذلك تتأثر به في اظهار قواها ، وتستعمله لاظهار هذه القوى الكامنة فيها . هي غير مادية لاسباب خمسة يذكرها الفارابي [1] كما يلي :

١ . النفس تصدر عنها افعال لا تصدر عن الاجسام من حيث هي اجسام .

٢ . هي تدرك المعقولات المجردة كالمفاهيم الرياضية والجسم لا يفعل ذلك .

٣ . هي تشعر بذاتها والجسم لا يشعر البتة بذاته .

٤ . هي تدرك الاضداد معا فتتصل الابيض والاسود في الوقت ذاته، مع ان الجسم لا يحمل الابيض والاسود في المكان الواحد منه ، وفي الوقت الواحد .

٥ . النفس من حيث هي عاقلة تزداد قوة عندما يتقدم العمر بالفرد مع ان جسمه يضعف وينحل .

النفس اذن غير مادية ولكنها في جوهرها نوع من الوجود بالقوة . هي جوهر ، ولكنها موجودة فقط بالقوة . هي استعداد لا يتحقق بالفعل الا بواسطة الاتصال بالعقل الفعال ، وكلما ازداد تاثير العقل الفعال عليها

---

(١) رسالة في اثبات المفارقات : ص ٤ ــ ٧ .

وزاد اتصالها به زاد تجوهرا ، واصبحت اقرب الى ان تقوم بذاتها دون حاجة الى الجسد الذى تقوم فيه: والسعادة القصوى في هذه الحياة هي لتلك النفس التي يتمكن نهائيا من ان تقوم بذاتها دون ان تعتمد على الجسد . (١) ، تلك هي حالة النفس التي اصبحت عاقلة ومعقولة وعقلا بالفعل باتصالها الدائم بالعقل الفعال .ولكن كلما ازداد ابتعاد النفس عن تأثير العقل الفعال وعن الاتصال به ازداد اعتمادها على الجسد : فان ماتت وهي جاهلة انحلت ولم تبق بعد الموت لانحلال ما تعتمد في قوامها عليه .

وهكذا نرى الفارابي يفر بان النفس جوهر، ولكنه يفر بانها استعداد . الاستعداد والجوهر يجتمعان سوية عنده ، كما يجتمعان عند ابن سينا وعندما يتكلم عن المادة : اذ المادة ، بالنسبة اليه ، هي موجودة بالقوة ، وهي استعداد ، ولكنها مع ذلك جوهر . بالطريقة نفسها فهم الفارابي نفس الانسان : هي جوهر بسيط ، وهي استعداد . ولكن الفارابي زاد على ذلك ما تأثر به من الافلاطونية الحديثة التي تقر بان النفس تزداد امانة لحقيقتها كلما توسع اتصالها بالنفس الكلية وابتعادها عن المادة .

كيف وجدت النفس :

والسؤال المهم بالنسبة الى الفارابي ليس في جوهر النفس ، وانما في وجودها وسبب هذا الوجود ، وهو لذلك يقبل في ذكر قصة وجود

---

(١) المدينة الفاضلة ، ٦٦

النفس مبتدئا من المبدع الاول .

الموجود الاول ، يقول الفارابي ، واجب الوجود بذاته . هو اعلى الموجودات رتبة واسماها درجة . هو الذي تفيض عنه بقية الموجودات لان وجوده الخاص به يلزم عنه بالضرورة افاضة الوجود الى غيره .(١) . فاض عن الموجود الاول موجود ثان ، وهذا الموجود عقل بذاته ، وقد كان ممكن الوجود قبل ان يوجد ثم وجد فاصبح موجودا بالفعل ووجدت فيه بذلك التثنية والمبدع الاول برىء منها .(٢) فاض العقل الاول ثم نظر فرأى انه شيء اخر غير الله . فكر في المبدع وعقله فنتج عن عقله له عقل ثان ، وفكر في ذاته الخاصة وعقلها ، فنتج عن عقله لها السماء الاولى . والعقل الثاني يشبه العقل الاول في انه بريء من المادة ، غير متجسم اصلا ، وفي انه عقل خالص ، لكنه ادنى مرتبة من العقل الاول ، كما ان العقل الاول ادنى مرتبة من المبدع الاول .

يتكلم الفارابي بعد ذلك عن العقل الثاني بما تكلم به عن العقل الاول . يعقل العقل الثاني المبدع الاول فتكون النتيجة وجود عقل ثالث ، ويعقل ذاته فتكون النتيجة وجود كرة الكواكب . ثم لا يزال الفارابي يوجد من كل عقل عقلا وكرة من كرات السماء حتى يصبح عدد العقول المفارقة عشرة والكرات تسعة . والعقل العاشر هو اخر العقول المفارقة ، وهو الحد الفاصل بين موجودات

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٨

(٢) عيون المسائل ص ٧

ما فوق كرة القمر وما تحتها : هو العقل الفعال ، وهو الروح الامين والروح القدسي . (١)

ينتقل الفارابي بعد ذلك الى عالم ما تحت القمر ليحدثنا عن تشكله ، مبتدئاً بالقول بان الاجسام السماوية التي سبق ذكرها لها طبيعة واحدة ، ولكن لكل منها حركة خاصة . "فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الاولى المشتركة لكل ما تحتها ، ومن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، ومن تضاد نسبها واضافاتها وجود الصور المتضادة . (٢) وهكذا يحدث كل شيء في عالم ما تحت القمر بتأثيرها لم مافوق القمر .

اول ما يحدث اذن في عالم ما تحت القمر المادة ، وهي تحدث لان للاجسام السماوية طبيعة مشتركة . ثم تحدث المركبات المادية ، واولها واكثرها بساطة الاسطقسات ، ثم تتركب هذه الاسطقسات بتاثير عالم ما فوق القمر فتحدث المركبات المعدنية . ثم يحدث تركيب ثان ، فيحدث النباتات ، ثم ثالث تكون نتيجته حدوث الحيوان . اما الانسان والذي به الحيوان الناطق ، فيحدث من اسمى الاختلاطات وآخرها . واقربها الى العقل الفعال .

هناك اذن بالنسبة للفارابي عالمان : عقلي ومادي . يفصل بينهما القمر وبين العالمين اختلافات رئيسية اربعة :

---

(١) السياسات المدنية ص ٣

(٢) المدينة الفاضلة ص ٣٧ — ٣٨

١ - عالم العقول المفارقة ليس فيه مادة ، وليست العقول في مادة اصلا ، اما عالم ما تحت القمر فهو مادي .

٢ - اول ما يوجد من العقول المفارقة اكملها واعلاها رتبة ، ثم يليه ما هو ادنى منه رتبة ، اما في عالم ما تحت القمر فاول تركيب يحدث هو ادنى التراكيب ، ثم يحدث بعده ما هو اسمى منه واعلى مرتبة الى ان تصل الى الانسان .

٣ - العقول المفارقة تدخل لها كمالها الخاص بها منذ تشكلت ، اما موجودات ما تحت القمر فهي ناقصة تسعى جهدها لبلوغ كمالها ، وكثيرا ما تنقضي دون ان تصل اليه .

٤ - عالم العقول المفارقة مؤثر في عالم ما تحت القمر وسبب لوجوده ، اما العكس فغير صحيح .

تحدث المادة في عالم ما تحت القمر ، ثم يتكون عنها بعد ذلك مركبات بتاثير عالم ما فوق القمر . وكل من هذه المركبات مؤلفة من مادة وصورة : الاولى توجد اولا والثانية بعدها ، ولكن الاولى توجد لاجل الثانية . اول التركيبات بعد الاسطقسات ، المركبات المعدنية ثم النباتات ، ثم الحيوانات ، واخرها الانسان ، وهو يحدث عن تركيب الاسطقسات بحيث يوجد عن هذا التركيب استعداد ، هذا الاستعداد هو نفس الانسان ، وهو يظهر بقوى يفعل فيها الانسان في غيره ، وقوى ينفعل بها ، وقوى يتحرك بها من تلقاء

نفسه . نفسرا لانسان استعداد ، اذن يوجد في المادة ، وبعد وجود التركيب الخاص الناتج عن التأثير الخاص لعمل عالم ما فوق القمر .

هكذا يحاول الفارابي حل المشكلتين الكبيرتين اللتين تعترضان قول المسلمين بالخلق : اعني مشكلة وجود المادة عن ما لامادة له ، ووجود الكثرة عن الواحد ، بادخال عدد من العقول وجدت الكثرة في اولها والمادة كنتيجة لاخرها ، وهو في ذلك متأثر بعسرا لشيء بالافلاطونية الحديثة والقرآن والكندي ، بوجود فاصل بين اللهوالعالم ، الا ان تعدد الفاصل كان اما من انتاجه هو ، اومن تأثيرات اخرى ، هندية او فارسية ، لم اطلع عليها بعد . واما في نفس الانسان ، فالفارابي في وجودها ، يسير على غرار الافلاطونية الحديثة والكندي ، في القول بان سببها القريب غير الله ، ولكنه يختلف بعد ذلك عنهما . فهما يقران بفيضها بصراحة ، ويقرا لاول منهما على الاقل ، بوجودها منفردة قبل ان تدخل المادة ، اما الفارابي ، فيتبع هنا خطى ارسطو اذ يقول هي استعداد ناشيء عن وجود تركيب خاص للمادة ، وان كان هذا الاستعداد ناشئا عن تدخل العقل الفعال والكرات السماوية .

عمل النفس في الجسد وقواها .

يحتل الكلام عن عمل النفس وقواها القسم الاكبر من بحث النفس عند الفارابي ، وهو ينظر اليها وهي عاملة في الجسد كانها مجموعة من القوى لكل منها عمله .

في النفس ، يقول الفارابي ، قوى خمس ، لكل منها عملها الخاص بها .

١ . القوة الغاذية : وهي اول قوة تظهر في الانسان ، وبها يتم فعل التغذية .

٢ . القوة الحاسة : تظهر في الانسان بعد الغاذية وبها يتم الاحساس بما حول الجسم من اشياء مادية .

٣ . القوة المتخيلة : وهي تخدم القوة الناطقة بان تقدم لها ما تاخذه من الاحساس .

٤ . القوة الناطقة : وهي القوة التي يتميز بها الانسان عن الحيوانات الاخرى ، ولذلك يكون وجودها الفعلي متاخرا .

٥ . القوة النزوعية : وهي قوة مرافقة للحاسة والمتخيلة والناطقة ، تدفع الانسان نحو فعل شيء ما او تجنبه .

هذه هي القوى الخمسة التي يظهر فيها نفس الانسان وجودها . نحددها ثم ننتقل للكلام عنها مفصلا ذاكرين علاقتها مع اعضاء الجسم الذي تقوم فيه .

١-١ القوة الغاذية : ليست القوة الغاذية بالنسبة الى الفارابي المتفلسف ذات اهمية كبيرة ، ولذلك نراه يمر عليها سريعا قائلا : هي القوة التي يتم بها فعل التغذية . وهي مؤلفة من قوة رئيسية ، مسكنها الظاهر ومركزها القلب ، ومن خدم ورواضع لهذه القوة الرئيسية . هذه الخدم والرواضع متفرقة في انحاء الجسم يخدم بعضها بعضها الاخر ، وتخدم جميعها القوة الرئيسة : ويخدم

القلب الكبد ، والكبد الكلية ، والكلية المثانة ...

٢ - القوة الحاسة : وبها يتم للانسان الاحساس بالحرارة والبرودة، بالطعوم والمآكل ، بالالوان والاصوات هي قوة رئيسية لها رواضعها ايضا . اما الرواضع فهي الحواس الخمس المشهورة : النظر ، والسمع والذوق والشم واللمس. كل منها متمركز في عضو من اعضاء الجسد ، وكل منها يدرك نوعا من المحسوسات خاصا به دون ان يتعداه . اما الحاسة الرئيسة فهي حس داخلي فيه يجتمع كل ما تدركه الحواس الخمس .(١)

يكتفي الفارابي من شرح الحواس بهذا المقدار دون ان يتعداه الى تطويل يشرح فيها كيفية حدوث الاحساسات من المؤثر ، كما فعل ارسطو ، وافلوطين من قبل ، لكنه يهتم بالحس كاداة من ادوات المعرفة . القوة الحاسة ، يقول الفارابي ، مرتبطة بالقوة النزوعية ، فاما ان ينزع الانسان ، بعد تأثير موثر ما في حواسه ، الى فعل هذا الشيء اوالى تجنبه ، وهذا النزوع يظهر عندما يتم عمل الاحساس . والاحساس ليس عملا جسديا فقط وانما هو عمل تشترك فيه النفس مع الجسد . هو فعل مركب من فعل جسدي ، واخر نفساني : يظهر شيء ما امام اعيننا فنرفع الاجفان ، ونوجه النظر ، ونجعل اعيننا محاذية للشيء حتى نراه ، اما الاحساس بذاته فهو نفساني : الذي يحس منا هو انفسنا لا اجسادنا .

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٤٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٥٢

تدرك كل حاسة نوعا من المؤثرات خاصا بها [١] . ثم تجتمع هذه الادراكات باجمعها في الحس الداخلي ـ الحس المشترك كما سماه ارسطو ـ وتظل هناك حتى تقدم للمتخيلة .

٣ . القوة المتخيلة . وهي قوة رئيسية فقط ليس لها رواضع . مركزها القلب وعملها بالنسبة للقوى النفسية الاخرى هو ان تأخذ ما يقدمه الحس الداخلي لتقديمه للقوة الناطقة . اما عملها بالنسبة الى ذاتها فثلاثي : هي اولا تحفظ ما يرد من الحاسة ، وهي ثانيا تعمل فيما تحفظ تركيبا وفصلا ، وهي ثالثا تحاكي ما في الغاذية ، او الحاسة او الناطقة وتؤثر بذلك على الاعصاب والاعضاء . [٢]

تعمل القوة المتخيلة في الحفظ اليقظة كما شرحنا ، وتعمل عند النوم ايضا : وعملها هنا يتمثل في تركيب ما عندها من المدخرات على ان يكون التركيب محاكيا لما في الغاذية او الحاسة ، او الناطقة . والمتخيلة في عملها في اليقظة تكون مرفقة ايضا بالقوة النزوعية : فهي اما ان تنزع نحو ما تركيب او تحاول التجنب .

توجد هذه القوة في الانسان ، وتوجد كذلك في الحيوان . عملها في الحيوان ، قيادته وتوجيهه ، وفي الانسان خدمة الناطقة ، وان كانت القوة الناطقة يقظة ، والا كانت هي ايضا قائدة الانسان .

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٤٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦١

٤ - ١ القوة الناطقة : وهي اعلى القوى النفسية مرتبة ، وهي وحدها الخاصة بالانسان . عملها الخاص بها ان تعقل المعقولات وان تميز بين الجميل والقبيح . بها يحوز الانسان المعرفة . وبها يحوز الصناعات (١). ترأس كل القوى الاخرى ، وتخدم من قبل كل منها ، وهي لا ترأس . كل القوى الاخرى قد وجدت من اجلها ، ولخدمتها (٢) .

هي نظرية وعملية . الاولى جعلت للمعرفة ، وبالمعرفة يتوصل للسعادة . (٣) بها تعقل المعقولات ، وبها تتأمل المصدر الذي انبثق عنه الكون ، وبها تتصل بالمصدر الذي فاض بسببه عالمنا هذا . والثانية جعلت للعمل الفاضل الذي يبعد الانسان عن المفاسد ، وعن الجهالات ويقربه من عمل الخير ، وبها تعقل النفس الجزئيات الحاضرة والمستقبلة .

القوة الناطقة ويقول الفارابي ، وجدت لتحكم القوى الاخرى وتقودها ، وما ذلك الا ليتحقق للانسان وجوده الاسمى . وهي في عملها ، كالمخيلة والحاسة ، تكون مرتفقة بالقوة النزوعية ، فاما نزعت الى الشيء وعندئذ يتحقق عملها الاسمى وهو الفكر والروية والتأمل والاستنباط او نزعت عن الشيء ، وعندئذ تحاول ابعاد الانسان عنه ، ولا تحاول التفكير .

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٤٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٧

(٣) المصدر نفسه : ص ٦٨

آخر القوى في الوجود بالفعل هي القوة الناطقة ، ولكنها مع ذلك تسكن القلب ، والقلب هو اول عضو يتركب في جسم الانسان . هناك تسكن ، ومن هناك تحكم بقية اعضاء الجسد ولواه .

القوة النزوعية : وهي قوة مرافقة للحاسة اوالمتخيلة أوالناطقة . عملها في مرافقتها ، وفي النزوع الى الشيء المدرك بتلك القوى أو النفور منه . هي قوة رئيسة ولها رواضع ، ما الرئيسة فمركزها في القلب ، واما الرواضع فقوى متفرقة في انحاء البدن بها يتم الفعل الذي حدث النزوع اليه او النفور عنه ، هذه القوى تستعمل العضلات لتنفيذ رغبة القوة النزوعية .

توجد القوة النزوعية في الحيوان وتكون فيه مرافقة للمتخيلة والحاسة، وتوجد ايضا في الانسان فان كانت مرافقة للحاسة والمتخيلة سميت ارادة وان كانت مرافقة للناطقة سميت اختيارا .

. . . . . .

هذه القوى الخمسة ، يقول الفارابي تعمل متصلة الواحدة منها بالاخرى ، فالغاذية تكون شبه مادة للحاسة ، والحاسة تكون شبه صورة للغاذية وشبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة شبه صورة للحاسة وشبه مادة للناطقة . اما الناطقة فهي صورة للمتخيلة ، وصورة لكل القوى الاخرى ، يشمل معها القوة النزوعية التي ترافق القوى الثلاثة الاولى التي ذكرت ، اعني الحاسة والمتخيلة والناطقة ، وهي لا ترأس باية قوة اخرى .

هكذا يحمل الفارابي معه "المادة والصورة" ليطبقها على قوى النفس، وليظهر بذلك ارتباطها وخدمة الدنيا منها للعليا.

والفارابي لا يقف في بحثه بنفس الانسان، عند هذا الحد، وانما يتعداه للكلام على مراكز هذه القوى اولا، ومركز الناطقة منها خاصة، ثم ينتقل ثانيا منتخبا المتخيلة من هذه القوى والناطقة، ليظهر بجلاء عملها المتصل بالعقل الفعال: وبذلك يصل الى ذروة بحثه في النفس.

اولا: العضو الرئيسي في البدن، يقول الفارابي، هو القلب لانه ينبوع الحرارة الغريزية التي بها تبقى جميع الاعضاء. وكل عضو آخر خادم له. هو رئيس لا يرأس. اول خدامه الدماغ: والدماغ يخدم القلب، وتخدمه هو سائر الاعضاء الاخرى بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع. يخدم الدماغ القلب في ان يرفد اعصاب الحس ما يبقي به نواها التي بها تحس، ويخدمه في ان يرفد اعضاء الحركة الارادية بما يبقى به نواها للعمل: ويخدمه في ان يعدل حرارته ويجعلها على مقدار محدود حتى يتم عمل القوة المتخيلة والا فسد، ويخدمه في ان يجعل حرارته على ضرب ما من التقدير حتى تقدر القوة الناطقة على التفكير وعلى حفظ ما فكرت به، والا لم يكن ذلك ممكنا. (١)

في القلب تسكن القوة الغاذية، وفيه تسكن الحاسة الرئيسية والمتخيلة والناطقة والنزوعية، اما الدماغ ففيه تنتهي الاعصاب، وهي لاجل ان تتم عملها يجب ان تظل رطبة، ولذلك جعلت هناك حتى تستفيد من رطوبة

---

(١) المدينة الفاضلة: ص ٥٤

الدماغ ولا تفسد بحرارة القلب العالية .

ثانيا - يأخذ الفارابي بحد ذلك ، القوة المتخيلة والقوة الناطقة ليتكلم عنهما في علاقتهما مع العقل الفعال ، وفي عمل المعرفة .

العقل ، يقول الفارابي ، واعني به القوة الناطقة ، ليس في جوهره عقلا بالفعل ، وانما هو في البدء قوة ما [1] . هو استعداد كائن في نفس الانسان عمله ان يعقل ما يقدم اليه من معقولات ، وهو في هذه الحالة يدعى العقل الهيولاني . ينتزع صور الموجودات ، وكلها معقولة بالقوة ، ليجعلها معقولة بالفعل ، الان هذا العمل لا يتم بالعقل الهيولاني لوحده ، لانه منفعل وغير فاعل ، وانما يتم بتدخل عقل بريء عن المادة هو العقل الفعال . يشرق العقل الفعال على العقل الهيولاني فيجعله قادرا على ان يعقل ، كما تشرق الشمس على العين فتجعل قوة الابصار فيها قادرة على الرؤية ، ويشرق العقل الفعال في الوقت نفسه على المعقولات الممكنة ليجعلها معقولة بالفعل كما تشرق الشمس ايضا على الاشياء المادية فتجعلها قابلة لان ترى بالعين عندئذ فقط يصبح هذا العقل قادرا على ان ينتزع صور الموجودات المادية ليجعل منها صورا له ، اي معقولة من قبله ، وعندئذ يدعى العقل بالفعل . العقل الهيولاني اذن شبيه بمادة تحصل فيها صورة ، الان الفرق بينه وبين المادة هو ان المادة تقبل الصورة في سطحها فقط دون اعماقها ، اما

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٦٣

العقل فلا تبقى ذاته متميزة عن صور المعقولات [١] . العقل بالفعل اذن ليس شيئا اخر سوى ما يعقل .

عندما يعقل العقل المنفصل شيئا ما يصبح بالنسبة لذلك الشيء عقلا بالفعل . فاذا عقل شيئا اخر ، اصبح بالنسبة لهذا الثاني عقلا بالفعل . فاذا صار العقل الهيولاني عقلا بالفعل بالنسبة للموجودات باجمعها ، وصارت هذه الموجودات فيه من حيث هي معقولة ، وبدأ يعقل ذاته من حيث انه الموجودات باجمعها ، عندئذ يدعى عقله العقل المستفاد : والعقل المستفاد اذن هو العقل بالفعل اذا حصلت فيه الموجودات باجمعها معقولة بالفعل واصبح يتأمل ذاته ليتاملها [٢] . هذا العقل هو اقرب الحدود الى العقل الفعال : يعرف كل شيء ويدركه الاشياء على حقيقتها ، هو عقل الفيلسوف .

الى جانب هذه العقول الثلاثة ، يقول الفارابي ، هناك عقل رابع هو اسمى منها جميعا ، وهو العقل الفعال الذي يسبب اتمام عمل العقل الهيولاني ليصبح عقلا بالفعل ، وهو الذي ذكره ارسطو في المقالة الثالثة من كتاب النفس . [٣] والعقل الفعال "صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلا ، وهو بنوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٥٤ (٢) رسالة في العقل : ص ١٨ ـ ١٩

(٣) يأخذ الفارابي ذلك عن شرح الاسكندر الافروديسي لكتاب ارسطو في النفس .

الذى جعل تلك الذات التي كانت بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات الـ
كانت بالقوة معقولات بالفعل . (١)

اعلى درجات الانسان كمالا/ يقول الفارابي ، هو ان يصبح عقله
بمرتبه العقل المستفاد ، ويكون بذلك قريبا من العقل الفعال واهب الصور
ويكون شبه المادة له . في تلك الحالة فقط يصل الانسان الى ذروته ، ويصل
الى المعرفة والسعادة ؛ ولذا يجب على الانسان ليبلغ هذه المرتبه ان يكون
دائم ا لتطلع الى العقل الفعال ، كثيرة التامل ، ليحظى باشراقه . وان هو
التفت عنه ا لى المادة وانغمس في الملذات الجسدية ، لم تهيأ نفسه لتقبل
اشرا ق العقل الفعال ، وبقيت جاهلة ومنفعلة ، الى ان يقضي فتقضي هي
ايضا معه .

العقل اذن ، كما يقول الفارابي ، هو الانسان في حقيقته ، وهو
ا لنفس في اسمى مراتبها ، ولكن هناك الى جانبه قوة اخرى لها قيمتها وعملها
هذه القوة هي المتخيلة . هي رئيسة وخادمة ، عملها ان تاخذ من الحس
ا لداخلي ما قدمته الحواس لتقدمه هي بدورها الى العقل رئيسها . ولكن
هذه القوة تتاثر ايضا بالعقل الفعال في اشراقه كما يتاثر العقل نفسه ، ويكون
للعقل الفعال اذن فعل في المتخيلة ، " فان الذى ينال القوة الناطقة من
العقل الفعال هو الشيء الذى منزلته منه الضياء من البصر الذى يفيض منه

---

(١) رسالة في العقل : ص ٢٥

ا لقوة المتخيلة فيكون للعـقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما تعطيه احيا نا ا لمعقولات ا لتي شانها ان تحصل في الناطقة النظرية ، واحيانا الجزئيات المحسوسات التي شانها ان تحصل في الناطقة العملية فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي ، وتقبل الجزئيات احيانا بان تتخيلها كما هي واحيانا بان تحاكيها بمحسوسات اخر وهذه هي التي شان الناطقة ا لعملية ان تعملها بالروية ...»[1] . هكذا يعطي العقل الفعال المتخيلة ما يجعل فيها منامات صادقة ، ا وكهانات بالاشياء الالهية .

والقوة المتخيلة قد تكون عند بعض الافراد نامية جدا ، ولذلك فهي تتم عمل الاخذ عن الحواس وعمل التقديم للعقل ويبقى فيها فضل عاطل من العمل ، وعندئذ تتخيل هذه القوة بما فيها من فضل ما يعطيه العقل الفعال بما يحاكيها من المحسوسات المرئية ، وترتسم هذه المحسوسات التي تخيلت في الحاسة الرئيسة ، ثم تنتقل منهـا الى القوة البا صرة ، فتحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء بتاثير الهـواء المضيء الخارج من العين . وعندما تحدث هذه الرسوم في الهواء يعود ا لنظر فيبصرها وتنتقل منه الى الحس الداخلي ثم الى ا لمتخيلة " فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان "[2] فاذا راى الناظر اشياء في غاية من الكمال قال بان لله عظمة جليلة عجيبة .

---

(١) المدينه الفا ضلة : ص ٧٣ـ٧٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٧٥

واذا كانت هذه القوة المتخيلة في نهاية الكمال تقبلت عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او ما يحاكيها في عالم المحسوسات ، وتقبلت عنه ما يحاكي المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة " فيكون له بما نيله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية . فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة "(١).

اعلى درجات الانسان اذن ان تكون نفسه متصلة بالعقل الفعال : بان يكون عقله قد اصبح باشراق العقل الفعال عليه مستفادا ، وبان تكون متخيلته قد اصبحت باشراق العقل الفعال عليها نبية . بعقله المستفاد يكون فيلسوفا ، وبمخيلته يكون نبيا يوحى اليه ويخبر عما هو كائن وسيكون . والفرق اذن بين الفيلسوف والنبي هو ان الاول يقبل فيض العقل الفعال بعقله اما الثاني فيتقبله بقوته المتخيلة . مصدر المعرفة بالنسبة للاثنين واحد وهو العقل الفعال ، والفرق فقط بينهما في القوة التي تتقبل الفيض . اعلى الناس درجة من كان فيلسوفا نبيا قد حصل له العقل المستفاد فعرف كل شيء وحصل له الوحي بالمتخيلة فخبر عن الحوادث الحاضرة والمستقبلة .

هذه هي قوى النفس كما يراها الفارابي ، والاختلاف فيها بين ذكر

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ٢٢ـ٢٣ ٧٦

وانثى من حيث الجنس ، وان كان هناك اختلاف بينهما في العوارض النفسانية فقط : فالعوارض المائلة الى الشدة اقوى عند الانسان ، والمائلة الى الضعف كالشفقة والرحمة اقوى عند المراة . والاختلاف في القوى بين النفوس هو بين الافراد ، وهو كائن في درجة اتصال كل منهم بالعقل الفعال في عقله او قوته المتخيلة .

تعرف هذه النفوس ، كما يقول الفارابي ، عن طريق الحواس وعن طريق العقل : والعقل عامل في المعرفتين ، وعارف باشراق العقل الفعال عليه وعلى المعقولات التي يجب عليه ان يعقلها : يوجد الانسان امام اشياء خارجية " فتحدث عن الاشياء الخارجية رسوم محسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الاجناس المدركة بانواع الحواس الخمس في القوى الحاسة الرئيسة ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فيتحكم فيها فيفرد بعضها عن بعض احيانا ويركب بعضها الى بعض احيانا اصنافا من التركيبات كثيرة بلانهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة ... ويبقى بعد ذلك ان ترسم في الناطقة رسوم اصناف المعقولات . والمعقولات التي شانها ان ترسم في القوة الناطقة منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة عن المادة ،

ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات وبالجملة كل ما هو جسم او في جسم ذى مادة ... وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها معقولات بالفعل ، ولا ايضا في القوة الناطقة .... وانما تصير (القوة الناطقة) عقلا بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج الى شيء اخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل . والفاعل الذى ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ...(١)

مصير النفس بعد الموت :

ينتقل الفارابي بعد الانتهاء من شرح قوى النفس الى الكلام عما يحدث لها بعد الموت . ينقطع وجود الانسان عند الموت ، تتحلل الجسد ويرجع الى الاسطقسات الاربعه التي وجد منها في البدء وينقطع ايضا وجود القوى النفسانية التي تقوم بالجسد : واعني الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية . اما العقل ، ففي اقوال الفارابي عن بقائه عدم تناسق . هو يقر في "عيون المسائل" ببقائه دون شرط : الجوهر البسيط ، ويعني به العقل ، "مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ."(٢) ، ثم هو يقر ايضا في "آراء اهل المدينه الفاضلة ، ان نفوس اهل المدينه الجاهلة ،

---

(١) المدينه الفاضلة : ص٦٢-٦٣ (٢) عيون المسائل : ص١٧

وكذلك نفوس اهل المدينة الضالة ، والمبدلة ، يكون تواميا بالجسد ، فاذا انحل انحلت معه وصارت الى العدم .(١)

في وسط هذا الاختلاف يقف الباحث حائرا في اى الرأيين يتبع ، على انني ارجح الإخذ بقول الفارابي في " اراء اهل المدينة الفاضلة " لاني ارى هذا الكتاب ممثلا ذروة فلسفة الفارابي اكثر مما يمثلها "عيون المسائل" او غيره . على اساس هذا الترجيح ارى ان الفارابي يتبع افلاطون ، والافلاطونية الحديثة ، والقرآن ، في القول بان مصير النفوس بعد الموت متعلق بعملها في هذه الحياة ، ولكنه يختلف عنهم جميعا عندما يقر بان العقل يبقى ان كان في هذه الحياة قد وجد وجوده الفعلي ، وان بقي في هذه الحياة على وجوده الهيولاني اضمحل بعد الموت وعدم .

ولكن في نوع وجود العقل بعد الموت غموض في الفارابي . هو يقر من جهة عذاب العقل او سعادته ، ويقر من جهة ثانيه بقاءه مع غيره بقاء يشبه بقاء معقول مع اخر في العقل . العقول التي وجدت في حياتها مع الجسد بالفعل تبقى بعد الموت ، وتبقى موحدة ومفردة : لكل لذة او الم ، ولكن العقول التي تاتي في مرتبة واحدة من الفعلية ، ومن الاتصال الماضي بالعقل الفعال ، تجتمع معا ، اجتماع معقولين في عقل ويحصل لها بهذا الاجتماع والائتلاف والوجود المشترك سعادة كبرى تفوق سعادة الدنيا ، وتبقى

---

(١) المدينه الفاضلة : ص ٩٦ - ١٠٢

وهكذا الى الابد ، وهذا هو ثوابها . اما العقول التي وجدت في حياتها بالفعل ثم فسدت فباقية ايضا ، ولكنها عند الموت تفقد المادة فتا لم لذلك ثم تعرف ما فعلته في حيا تها الماضية فيصبح الما مضاعفا ، وهذا هو الشقاء والعقاب : " واذ ا مضت طائفة فبطلت ابدانها وخلصت انفسها وسعدت فخلفهم ناس اخرون في مرتبتهم بعدهم تانوا مقامهم وفعلوا افعالهم . فاذا مضت هذه ايضا وخلت صاروا ايضا في السعادة الى مراتب اولئك الماضين واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ولانها كانت ليست باجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكا نها ، اذ كانت ليست في ا مكنه اصلا فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الاجسام . وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفا رقة واتصل بعضها ببعض وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحدة منها ازيد شديدا ، وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الان بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم لان كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيها بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكا تب على اتعاب الكتا بة .(١)

---

(١) المدينة الفاضلة : ص ١٥ ـ ١٦

خلاصة وتعليق :

نرى مما سبق ان الفارابي يفهم نفس الانسان على انها جوهر ، وان هذا الجوهر هو في حقيقته استعداد ووجود بالقوة يقوم في المادة يتدخل عالم ما فوق القمر ، ثم يتحقق هذا الاستعداد بالفعل يتدخل العقل الفعال واشراقه واذا بدأ تحقيق هذا الاستعداد بالفعل ظهرت فيه بالتدريج قوى خمس اولها الغاذية واخرها الناطقة . كلها تتاثر في وجودها بالعقل الفعال ، وكل منها تتاثر في عملها فيه بالخامسة . الخامسة مع الرابعة لوحدهما تعملان تحت رعاية العقل الفعال واشراقه بواسطة فيضه تصبح الناطقة موجودة بالفعل وعارفه ، وتصبح المتخيلة متكهنه والحائز عليها نبيا .

والفارابي في فهمه للنفس بهذه الطريقة قد جمع وانتج . اخذ عن ارسطو قوله في ان المادة جوهر واستعداد ، واخذ عنه فكرة المادة والصورة ، والوجود بالقوة والوجود بالفعل ، ثم اخذ عنه شرحه للعقل ـ اخذه من خلال شرح الاسكندر الافروديسي او الكندي . وكذلك اخذ عن الافلاطونية الحديثة نظرية الفيض والقول بان النفس تحاول ابدا الاتصال بمصدرها ، ثم اخذ عنها وعن الكندي تقسيم العقل عامة الى مراتب اربع والقول بتوسط المتخيلة بين الملكة الحاسة والناطقة .

جمع الفارابي هذه الاراء دون ان يجد فيها تناقضا مع ما يقرء القرآن ، ثم اضاف الى ما اخذ شيئا انتجه هو ، وكون بذلك نظريته النهائية عن النفس .

اما انتاج الفارابي في بحث النفس وقيمته فنشرحهما بعد ان ننبه الى الملاحظة التالية : كتب الفارابي كثيرا من الكتب فقد اكثرها ، واما ما بقي منها فقد بقي بحالة غير منتظمة . ونحن اذا تطلعنا الى ما بقي من رسائله وجدنا في بعضها اراء تناقض ما نجده في بعضها الاخر ، وهذا ما يدفعنا الى التساؤل عن السبب . والتناقض كما اراه راجع الى احد سببين :(١) اما ان يكون الفارابي نفسه غير ناهم لحقيقة ما يقوله من آن لاخر ، وغير عارف بهذه المتناقضات ، (٢) او ان في بعض ما نسميه نحن "مؤلفات الفارابي "عناصر غير فارابية ، اعني ان تكون هناك بعض من الرسائل مدسوسة على الفارابي . والسبب الثاني هو المرجح ، كما ارى ، لان هناك بعضا من المؤلفات يتطرق الشك الى اصالتها . هناك مثلا كتاب التعليقات المنسوب الى الفارابي ، وهو يختلف اسلوبا ، ولغة ، واراء عن كتاب "اراء اهل المدينه الفاضلة "وما عرف عن الفارابي ، وهو غير مذكور بنص صريح في اي من المصادر الثانوية التي تذكر لائحة كتب الفارابي . على اننا لانثبت نهائيا ايا من

السببين ، لان ذلك يحتاج الى دراسة نقدية لما بقى من رسائل الفارابي على الاقل ، وعندئذ نكون قادرين على ابداء حكم صادق ، ونكون مطمئنين الى عدالتنا فيما نحكم .

اذا تذكرنا الان هذه الملاحظة ، وتذكرنا معها قلة مؤلفات الفارابي التي وصلتنا ، انتقلنا الى تقدير انتاج الفارابي الشخصي في بحث النفس في ما بقي من رسائله .

١ . يختلف الفارابي عن من اخذ عنهم في محاولة حل مشكلة صدور المادة عن الخالق غيرا لمادة وصدور الكثرة عن الوحدة بادخال عدد من العقول المفارقة . توجد بذور هذه العقول المفارقة عند افلوطين ، وعند افلاطون من قبل ، وعند الفرابي والكندي ، ولكنها لم توجد هناك كما هي عند الفارابي ، ولا هي هناك بكثرتها ملائمة لعددها عنده . ولكن اذا نحن تطلعنا الى هذه العقول ، والى اثبات الفارابي لها ، راينا نقيصتين تجعلان عدم اقرارها سهلا . الاولى ان الفارابي يذكر العقول دون تدليل او برهان . والثانية ان مشكلة الكثرة والمادة لم تحل بهذه العقول ، لان المادة لا تزال تاتي بطريقة غير واضحة عن عقل او عن ما هو غير مادي .

٢ . يخالف الفارابي من سبقه في تقسيمه الخماسي لقوى النفس ، وفي ابرازه قوة الارادة واضحة جلية . وهو يخرج في هذا التقسيم عن دائرة التقليد التي اختطها افلاطون من قبل محاولا بذلك شرح كل ما يصدر عن الانسان من عمل . على انه بعد عن فهم الارادة في حقيقتها .

يرى الفارابي في الارادة نزوعا عن شيء ما او نزوعا اليه ، ويرى انها اختيار اذا سايرت النفس الناطقة . ولكن الارادة ليست في حقيقتها نزوعا ، وانما هي محققة للنزوع او رافضة له . ليست هي موافقة للمتخيلة او ملحقة بها ، وليست هي كما يراها ثانوية بالنسبة للناطقة او المتخيلة ، بل هي اولية . هي المقررة ، وهي الدافعة ، وهي التي تنازع الناطقة في كثير من الآنات التي تقرر فيها .

٣ . يمتاز الفارابي عن من سبقه باعطاء قيمة واسعة للقوة المتخيلة تفوق ما اعطاه ارسطو . هو قد جعلها متقبلة لفيض العقل الفعال ، وجعل فيها النبوة . وهو في هذا التقرير جرى متاثرا بما راى في القران من اشياء هي ، كما تظهر ، اقرب الى ان تكون من عمل المتخيلة . والذي اراه ان المتخيلة ، مهما علت قيمتها ، وتوسع عملها ، وعظم تاثيرها في اختراع الصانع ، فانها لن تصل الى ايجاد " قرآن " ، ولن تصل الى تقبل وحي ان حدث

فعلا . العقل وحده هو المنظم والمفكر ، وفي القران تنظيم وتفكير لايمكن ان يصدران عن متخيلة .

٤ . ويمتاز الفارابي اخيرا في محاولة اعطاء قيمة للنفس فيما تعقله . هي في حقيقة وجودها ، موجودة فعليا بقدر ما تدرك من المعقولات . وهي ان ادركت شيئا بقيت بعد الموت ، واما ان لم تدرك ففي مصيرها غموض عند الفارابي . والفارابي في هذا الفهم يبدأ جديا تعلق فلاسفة العرب بالعقل ومحاولتهم الدائمة فهم حقيقته وجعله ميزة الانسان ، وجعل قيمة الانسان متعلقة في قيمة عقله .

هذا ما اخذ الفارابي وما انتج ، وحد بينهما ، الا ان هناك عنصرا لفتا نظرنا في هذه الوحدة يحيط بها بعض الغموض ، ولنحل هذا الغموض قبل نقد ما خلف الفارابي من كتب قد وصلت الينا ، وقبل ايجاد كثير من الكتب التي فقدت .

+++++++++++
++++++++
+++++++
+++++
+++
+

الفصل الثالث

اخـوان الصفـاء

(حوالى ٣٢٤-٣٧٣هـ ٩٤٥ - ٩٨٣ م)

ظهرت جمعية اخوان الصفاء في البصره حوالى منتصف القرن العاشر للميلاد ، وكانت تضم عددا من الافراد قد اطلعوا على ما وصل البلاد العربية من فلسفة اليونان وفلسفة الاسكندرية ، وقرأوا ما كتبه الكندى والفارابي ، ودرسوا الدينين الاسلامي والمسيحي ،وعرفوا ما وصل اليهم من معارف الهند وفارس ، واستمعوا الى دعايات القرامطه ومناقشات المتكلمين والمعتزلة . كانت اجتماعاتهم سرية ، وكذلك كانت اعمالهم . لم يتركوا من المؤلفات الا نيفا وخمسين رسالة يؤلف مجموعها موسوعة تضم فلسفتهم وارائهم التي ارادوا التبشير بها ،الا انهم لم يضعوا اسمائهم على هذه الرسائل ، وهذا ما ساعد على انتشارها وعلى نسبتها في كثير من الاحيان الى غير مؤلفيها الحقيقيين [1]. على ان المصادر الثانوية التي كتبت شيئا من اخبار الاخوان يتفق اكثرها في الاخذ عن ابي حيان التوحيدى والقول بان الاخوان الذين اجتمعوا على تاليف الرسائل خمسة هم : ابو سليمان محمد بن مشير المعى بالمقدسي ،ابوالحسن

---

(١) كان الناشرون في كتم المؤلفين اسماءهم ضرورة وجود شيء غريب وخطير في هذه الرسائل . وكانوا لذلك يحاولون قرائتها تحقيقا لفضولهم العلمي

علي بن هارون الزنجاني ، محمد بن نهر جورى ، العوني مزيد بن رفاعة[١].

اطلع الاخوان كما يقولون على كل ثقافة وجدت قبلهم ووصلت اليهم معلومات عنها ، ثم تفحصوا العالم العربي المحيط بهم فراوا في ثقافته ودين اكثريته نقائص ثلاث خطرة . اولها الانحطاط الاخلاقي الواسع الذى كان قد تدهور اليه العرب عامة والمسلمون خاصة . وثانيها الشوائب التي لحقت بالدين الاسلامي والتي لاتمت الى حقيقته بصلة . وثالثها ضياع المعاني الحقيقية في ما ترجم الى العربية من الكتب الفلسفية عامة ، والكتب التي تبحث النفس خاصة . اراد الاخوان الاشارة الى هذه النقائص وتخليص العرب منها ، فالفوا لذلك رسائلهم . حاولوا حل المشكلة الاخلاقية بان شرحوا غاية اجتماعاتهم ، وبان جعلوا الناحية الاخلاقية الغاية الاولى من رسائلهم . وحاولوا تطهير الدين مما لحق به من الشوائب بان دعموه بالفلسفة .[٢] ثم حاولوا شرح نقائص التراجم لتفهموها هم على حقيقتها وقدموا لبها في رسائلهم .[٣]

بحث اخوان الصفاء نفس الانسان بحثا مفصودا مفصلا ، ولكنه متقطع يرجعون للكلام عنها في كل رسالة تقريبا ، وما ذلك الا لاهمية بحثها ، كما

---

(١) القفطي : ص ٨٢ ـ ٨٣ وغيره (٢) المصدر نفسه : ص ٨٤

(٣) اخوان الصفاء : ج ١ ، ص ٤٨

كما يقدرون ، في المباحث الفلسفية .

العلوم الفلسفية كما يقولون اربعة : الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات .[١] المنطقيات اداة فقط ، والرياضيات تدرس ليتطرق منها الى الطبيعيات ، والطبيعيات تعرف ليصعد منها الى الالهيات وهي اقصى غرض الفلاسفة . ولكن ، لما كان اول النظر في العلوم الالهية معرفة جوهر النفس ومبدأها ومعادها ، ولما كان الانسان مندوبا الى ذلك في القرآن وفي اقوال كثير من الحكماء القدماء ، لذلك وجب بدء محاولة المعرفة بمعرفة النفس . معرفة جوهرها توضح لنا حقيقة المعاش المعادي والبعث والنشور والقيامة ، وتضيء لنا حقيقة العلوم . كل العلوم الحقيقية التي تؤدي الى المعرفة الحقيقية تفتتح بمحاولة الانسان معرفة نفسه [٢].

والبحث في نفس الانسان يتناول ابحاثا سبعة تتصل بها وهي : [٣]

(١) هل النفس شيء من الاشياء الموجودة او هي تسمية فارغة لامعنى لها ؟

(٢) هل هي عرض ؟

(٣) كم هي اجناس النفوس الموجودة في العالم ؟

(٤) كيف يكون رباط النفس مع الجسد ؟

---

(١) اخوان الصفاء : ج ١ ، ص ٢٣ (٢) المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٥٢

(٣) المصدر نفسه : ج ٤ ، ص ٢٣٠

(٥) اين كانت النفس قبل ربطها بالاجساد ؟

(٦) اين تكون اذا فارقت اجسادها ؟

(٧) ما هو الغرض من كونها قبل الأجساد تارة ومفارقتها تارة اخرى ؟ .

هذه هي المسائل التي يتنا ولها بحث النفس الانسان كما يراها اخوان الصفاء ، ونحن نبدأ بالبحث الأول منها والثاني معا ، دون ان نتقيد بعد ذلك بترتيبهم لهذه الابحاث .

جوهر النفس :

ينظر اخوان الصفاء الى الانسان كوجود ثنائي قد ركب من نفس او روح ، ولا فرق عندهم بين اللفظتين ،[1] ومن جسد . والنفس كما يقولون لها وجودها الخاص . ليست هي مادية ، ولا هي جسمية ، والدليل على ذلك ما يلي : (١) في القرآن آيات كثيرة تدل على وجود مستقل للنفس وعلى تصرفات خاصة لها ، وكذلك في اقوال الفلاسفة اشارات واضحة الى ذلك .[2]

(٢) الجسم لا يخلو الا متحركا او ساكنا . فاذا كان متحركا من حيث هو جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا ، وليس الامر كذلك . واذا كان ساكنا من حيث هو جسم وجب ان يكون كل جسم ساكنا ، وليس الامر كذلك ايضا . فالحركة في الجسم اذن مسببة عن شيء آخر قائم فيه ومختلف عنه ، هذا الشيء هو

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٤ ، ص ١٦٠ (٢) المصدر نفسه : ج ١ ، ص ٤٧

الذى نسميه النفس او الروح [1] .

نفس الانسان اذن موجودة ، وهي موجود يختلف في جوهره عن الجسد . فاذا صح ذلك قلنا : اما ان تكون النفس جوهرا او عرضا . اما القول بأنها عرض فخاطيء لأن العرض اقل من الشيء رتبة وهو لا يقوم الا بالشيء ، مع ان النفس اعلى من الجسم رتبة وهي تسبب الحركة فيه ، والعرض لا فعل له ، والفعل نفسه عرض قائم بفاعله ، اما النفس فهي الفاعلة لا الفعل . فهي اذن ان تقول ان النفس جوهر لا عرض .

والجوهر نوعان جسماني وروحاني . والجواهر الروحانية نسمان : الهيولى والصورة . والصورة نوعان : مفارقة كالنفس والعقل ، اذ او غير مفارقة كالاشكال والاصباغ .[2] . اما نفس الانسان فهي جوهر سماوي روحاني نوراني . هي حية بذاتها ، وهي تنقل الحياة للجسم الذى تحتله . هي ملآمسة بالقوة ، وقابلة لان يصبح علمها فعليا . هي فعالة بالطبع . ليست ثقيلة ، ولا متجزئة ، ولا فاسدة ، بل هي متحركة ، باقية ، قادرة على ادراك صور الاشياء وحقائقها .[3]

هكذا يوضح اخوان الصفاء جوهر النفس باعطاء بعض من خصائصها ، وبتقسيم الموجودات الى جسمية مادية وروحية غير مادية ، وهم في ذلك يسيرون

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ، ص ٣٥٠ (٢) المصدر نفسه : ج ١ ، ص ٣٢٦

(٣) المصدر نفسه : ج ١ ، ص ١٩٧ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

على غرار الافلاطونية الحديثة والفارابي واضعين لفظة "عالم الروحانيات" بدلا من قول الفارابي "عالم العقول والمعقولات".

كيف وجد ت النفس:

يقر اخوان الصفاء في رسالتهم الاولى، وفي كثير من الرسائل الاخرى، انهم ميالون لفلسفة الفيثاغوريين، وانهم يتبعون خطاهم اذ يرون ان الحق في ما تالوه. "... لما كان من مذهب اخواننا الكرام ايدهم الله النظر في جميع علم الموجودات التي في العالم... والبحث عن مباديها وعن كمية اجناسها ... ويستشهدون على بيانها بمثالات عددية وبراهين هندسية مثل ما كان يفعله الحكماء الفيثاغوريون ..."(١). الا أنهم في كلامهم عن وجود النفس يتبعون في ارآئهم، وفي الرجوع الى المبدع الاول، الافلاطونية الحديثة والفارابي، جامعين الى ذلك شيئا مما اخذوه عن الفيثاغوريين وشيئا مما انتجوه هم انفسهم.

العالم، كما يقول الاخوان، مبدع محدث مخترع، وجد بعد ان لم يكن، والموجد هو الله. الله واحد كالعدد الاول. من تكرار العدد الاول تنشأ الاعداد، وكذلك من فيض المبدع وجوده تنشأ الخلائق. يتكرر الواحد فيوجد عنه الاثنان ويكونان في المرتبة التي تليه، وكذلك يوجد الله بفيضه العقل الذي يدعى العقل الفعال والذي يوضع بعده في المرتبة. وتنشأ الثلاثة

---

(١) اخوان الصفاء: ج ١، ص ٢٣

با ضافة الواحد الى الاثنين ، كذلك يوجد الله النفس الكلية من نور العقل ، وهي التي تدعى العقل المنفعل ، وهي توضع في المرتبة بعد العقل . اوجد الله هذه ، ثم اوجد الهيولى الاولى بواسطة العقل والنفس الكلية واوجد بعد ذلك جميع الخلائق .(١)

أول موجود وجد عن الله اذن العقل ، وقد وجد بطريق الفيض وبدون واسطة ، ولذلك كان كاملا . اما النفس الكلية فقد وجدت عن الله بواسطة العقل ، فهي تستمد من العقل الوجود ، وتستمد منه الفضائل ، ولذلك فهي غير كاملة . هو مجمع صورا لاشياء جميعا ، اما هي فليست كذلك منذ بدئها ، وانما هي تستمد الصور منه دفعة واحدة بلازمان .(٢) ، وهي بالنسبة اليه منفعلة .

وجد عن العقل النفس الكلية ، وكذلك وجدت عن النفس الكلية الهيولى الاولى : والهيولى هذه ليست الا جوهرا روحانيا نازلا عن النفس ، وهو باق غير تام ولا كامل .(٣) وعندما وجدت الهيولى الاولى بدأت تفيض عليها الصور من النفس الكلية . اول صورة فاضت هي الطول والعرض والعمق ، وبذلك اصبحت الهيولى الاولى هيولى ثانية .

عندما تم تشكل الهيولى الثانية ، سرت النفس الكلية فيها

---

(١) اخوان الصفاء : ج ١ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ . ج ٣ ، ص ١٨٥

(٢) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ٢٢٩ . (٣) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ٢٧ ١٨

سريان نور الشمس في الهواء [١] ، وقد فعلت ذلك لتكمل باظهار فضائلها في هذه الهيولى [٢]. وكان عن سريانها وجود قوى كلية تظهر بافعال كليه، وقوى جنسيه تظهر بافعال جنسيه وقوى نوعيه تظهر بافعال نوعيه ، وقوى شخصية تظهر بافعال شخصية [٣].

تسرى النفس الكلية اولا في الكواكب الثابته ، ثم في الكواكب السيارة ، ثم في ما دون القمر من الموجودات . وهي اذا ما سرت في موجودات ما دون القمر دعيت روح العالم او الطبيعة ، والطبيعة اذن "قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها في جميع الاجسام التي دون فلك القمر". [٤] تقوم النفس السارية في ما دون فلك القمر بتركيبات داخل الهيولى ، وتحدث منها اجساما تظهر النفس فيها على اشكال . تظهر النفس الكلية في ما ندعوه في اللغة العادية مادة بشكل حرارة وبرودة ، رطوبة ويبوسة . وتظهر في ما نسميه نحن نباتا، ونسميها عندئذ النفس النباتية ، وهي تظهر بشكل قوى سبع : الجاذبة ، الماسكة ، الهاضمة ، الدافعة ، الغاذية ، المصورة ، النامية . وتظهر في ما نسميه حيوانا ، ونسميها عندئذ النفس الحيوانية ، وهي التي تسبب في الحيوان الحس والحركة والانتقال بجثته من مكان الى آخر . وهي تظهر

---

(١) اخوان الصفا : ج ١ ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ . (٢) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ١٨٧ . (٣) المصدر نفسه : ج ١ ، ص ٢٢٤ .

(٤) المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٥٥ .

في النهاية في ما نسميه انسانا ، وتسمى عندئذ النفس الانسانية : " واعلم يا اخي ان نفسك هي احدى النفوس الجزئية وهي قوة من قوى النفس الكلية والفلكية ، لاهي بعينها ولامنفصلة منها ، كما ان جسدك جزء من اجزاء العالم لا هو كله ولا منفصل منه . " (١) تظهر النفس اذن في كل شيء فتجعل في بعضه الرطوبة واليبوسة ، والحرارة والبرودة ، وتحمل الى بعضه الحياة ، ولكنها لا تحمل اليه الحياة الابعد ان تشكله وتهيئه وتسويه . اول ما تظهر النفس في الانسان تظهر على انها نفس نباتية ، ثم حيوانية ، ثم تتكامل نفسه الانسانية بعد الولادة .

هذا ما يراه اخوان الصفاء في كيفية وجود النفس الفردية . وهم يتبعون الافلاطونية الحديثة والكندي في القول بفيض النفس الكلية عن العقل ، والعقل عن الله ، ولكنهم يختلفون عنهم في شرح وجود نفس الانسان عن النفس الكلية . نفس الانسان ، عندما يقربا لفيض ، قد فاضت عن النفس الكلية ثم سكنت المادة . اما عند الاخوان فهي النفس الكلية كما تظهر في نوع من التركيب المادي خاص . هي قوة من قوى النفس الكلية غير منفصلة عنها . بهذا فقط يختلف الاخوان في شرحهم وجود النفس عن سابقهم . وعنصر السريان هذا هو الانتاج الشخصي للاخوان فيما يتعلق بصلة النفس الفردية مع النفس الكلية .

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٢ ، ص ١١١ .

عمل النفس وهي في الجسد .

الانسان كما يقول اخوان الصفا " عالم صغير قد ركب من نفس وجسد . الجسد هو الدار ، والنفس هي ساكن الدار . والجسد مع اعضائه دكان ، والنفس هي الصانع الذي يستعمل الاعضاء كادوات له . تستعمل النفس كل عضو ، وتظهر ضربا من الافعال ترجع الى ضرب من القوى الكائنة فيها . هي وحدة لا انقسام فيها ولا تفرقه ، ولكنها تفعل افعالا عدة تظهر من قوى عديدة . بعض من هذه القوى هي في النفس كاجناس ، وبعضها كانواع ، وبعضها كافعال شخصية .

اولا : اما الاجناس فثلاثة [1] : ***

١ . قوى النفس النباتية ونزعاتها وفضائلها ورذائلها . مسكنها الدماغ ، وافعالها تجرى مجرى الاعصاب الواردة الى سائر اطراف الجسد .

٢ . قوى النفس الحيوانية وحركاتها واخلاقها وحواسها وفضائلها ورذائلها . مسكنها القلب ، وافعالها تجرى مجرى العروق الضوارب .

٣ . قوى النفس الناطقة وتمييزاتها ومعارفها وفضائلها ورذائلها . مسكنها الدماغ ، وافعالها تجرى مجرى الاعصاب الى سائر اطراف الجسد .

هذه القوى الثلاث ليست اقساما للنفس ، وانما النفس في هذه

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

الاجناس تعمل كالصانع الذى يتم ثلاثة اعمال ، او كالرجل الذى يقرأ ويكتب ويعلم .

ثانيا : واما القوى التي هي كالانواع فهي خمسة وعشرون : اربعة منها مفردات كالرؤساء ، وسبعة منها متعاونات كالصناع والاعوان ، وخمسة كالحماليين الجلابين ، وثلاثة كالخدم ، وثلاثة هن كالارباب ، وثلاثة كالامراء . (١)

١ . اماالاربعة المفردات فهي قوى النفس النباتية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . عليها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد .

٢ . اما القوى السبع المتعاونات كالاعوان فهي في النفس النباتية ايضا ، وهي : القوة الغاذية ، القوة الماسكة ، القوة الهاضمة ، القوة الدافعة ، القوة الغاذية ، القوة المصورة ، القوة النامية . عملها ادامة تهيئة الجسد على الوجه الاكمل لتقبل الحياة .

٣ . اما القوى الخمس التي هي بمثابة الجلابين والحمالين فهي الحواس الخمس . الاولى هي القوة السامعة ، وهي تدرك الاصوات ، ومجراها الاذن . الثانية هي القوة الباصرة ، وهي تدرك الانوار والالوان والاشكال ، ومجراها العينان . الثالثة هي القوة الذائقة وهي تدرك الطعوم ، ومجراها اللسان . الرابعة هي القوة الشامة ، وهي تدرك الروائح ، ومجراها في المنخرين . الخامسة هي القوة اللامسة ، وهي تدرك الخشونة والملين والصلابة والرخاوة والحرارة

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٢ ، ص ٣٢٦ .

والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ومجراها في الاعصاب وفي جميع الجسد .(١)

عمل هذه القوى ادراك صور المحسوسات الواقعة خارج الجسد ، او الزائدة عليه ، وحملها الى القوة المتخيلة . كل منها لها مدركات هي لها بذاتها ، ومدركات هي لها بالعرض ، وكل منها لذلك لا تخطيء بما لها ادراكه بالذات وتخطيء فقط بما لها ادراكه بالعرض . العين مثلا تدرك الانوار والاشكال ، الاولى لها بالذات ولذلك لا تخطيء في ادراكها ، والثانية لها بالعرض ولذلك تخطيء في ادراكها . (٢)

٤ . اما القوى الثلاث المتناولات فهي المتخيلة والمفكرة والحافظة . مسكن الاولى مقدم الدماغ وعملها استلام رسوم المحسوسات من الحواس وتقديمها الى المفكرة . مسكن الثانية وسط الدماغ وعملها ان تتناول من المتخيلة رسوم المحسوسات وتأملها واحدة واحدة لتعرف معانيها وكمياتها وكيفياتها وخواصها ومنافعها ومضارها . فاذا حصل لها العلم بهذه المعاني اودعتها القوة الحافظة . مسكن الثالثة مؤخر الدماغ ، وعملها تناول رسوم الاشياء من القوة المفكرة وحفظها الى وقت التذكار .(٣)

٥ . اما القوى الثلاث التي هي كالارباب فهي القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، والقوة الناطقة . الاولى تعمل ، ويجب ان تترأسها

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٤ ص ٣٢٨ . (٢) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص . ٣٨
(٣) المصدر نفسه : ج ، ص

الغضبية ، والا كانت افعال الانسان كافعال الطفل غير المقود . والثانية تعمل ويجب ان تترأسها الناطقة ، والا كان فعل الانسان كفعل الجهال غير المقود ، والثالثة تعمل ، ويجب ان ترأس بالعقل ، والا كانت تشبه افعال العلماء اذا تنازعوا في احكام الدين دون ان يقودهم امام عارف عادل .

٦ . اما القوى الثلاث التي هي كالامراء فهي ايضا القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، والقوة الناطقة ، من حيث ان كلا منها اميرة تترأس غيرها .

ثالثا - اما القوى التي هي كالاشخاص في افعالها فلا يحصيها الا الله تعالى ، ولذلك لا نتكلم عنها .

هذه هي قوى النفس كما ينظر اليها اخوان الصفاء في مجموعها ، وهم يتبعون افلاطون وارسطو في الوقت نفسه محاولين الجمع بين تقسيم كل منهما ، الا ان الاخوان يعودون للكلام عن بعض من هذه القوى في علاقتها بالمعرفة .

للانسان خمس حواس ظاهرة تجلب له صور الموجودات المادية ، وله خمس قوى باطنة ايضا تنقل هذه الصور فيما بينها وتركبها وتميز بينها . والقوى الخمس الباطنة هي التالية :

١ . القوة المتخيلة وهي كما قلنا سابقا تأخذ الرسم من الحواس لتقدمها للناطقة فتشكل بذلك نقطة الوصل بين قوة روحانية وقوة جسمانية .(١)

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ، ص ٣٨٧ .

٢ . القوة الناطقة [١] : وهي تقوم باعمال تشترك فيها مع غيرها من القوى ، وتقوم باعمال تخصها ، وبذلك تظهر كانها مجموعة ثلاثة قوى . في الحالة الاولى تظهر عنها قوتان ، وفي الثانية ثالثة . اما القوتان فهما : (١) قوة الكلام والترجمة عما في داخل النفس . (٢) قوة الصنائع والعمل . اما القوة الثالثة فهي ما ندعوها اصطلاحيا " القوة الناطقة " اى العقل ، والافعال التي تخصها هي : الفكر وهو استخراج الغوامض ، الروية وهي تدبيرا لملك وسياسة الامور ، التصور وهو بمعنى درك حقائق الاشياء ، الاعتبار وهو معرفة الامور الماضية في الزمان ، التركيب وهو استخراج الصنائع اجمع ، التحليل وهو معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ ، الجمع وهو معرفة الانواع والاجناس ، القياس وهو درك الامور الغائبة بالزمان والمكان بوساطة امور حاضرة ، الفراسة وهي معرفتها في الطبائع من الامور الخفية ، الزجر وهو معرفة حوادث الايام ، التكهن وهو معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية ، الخواطر والالهام وقبول الوحي وهي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الالهية وتأويلاتها المكنونة ، تفسير المنامات وهي معرفة الانذارات والبشارات .

والقوة الناطقة ، بالمعنى العام هي التي تميز الانسان عن الحيوان ، وبها يسمى ناطقا . وهي بالمعنى الخاص العقل ، وهو ايضا خاص بالانسان : " وبما خصت به النفس الناطقة الانسانية من نعم الله واحسانه العقل الغريزي

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ، ص ٢٤٠

وكثرة اعوانه وجنوده ." [1] وهو على نوعين غريزي ومكتسب . اما الاول فيتحقق بالفعل في الانسان بعد تامله للمحسوسات . واما الثاني فيحصل لمن كان اكثر تاملا للمحسوسات واصفى نفسا ، وهو عندئذ اكبر عقلا .

بهذا نكون قد عرفنا القوى الباطنة المهمة الاربعة اولاها المتخيلة ، والثلاثة هي التي تظهر في قوى الناطقة .

٣ . اما الخامسة فهي الحافظة وعملها ان تستلم ما تقدمه اليها الناطقة لحفظه وادخاره الى وقت التذكر .

يوجه الانسان ، كما يقول اخوان الصفاء ، ومعه هذه القوى الخمس ، ومعه طبعا القوى الخمس الظاهرة . والباطنة تكون كلها كالصفحة البيضاء لا علم فيها ولا رسم . هذا هو الذي نقره ، وهذا ما يقره من تقدمنا من الفلاسفة وبينهم افلاطون ، واما من قال ان العلم تذكر وان النفس توجد في الجسد ومعها معلوماتها فقد اساء فهم افلاطون ، اذ هو يعني في قوله "المعرفة تذكر" [2] ان النفس علامة بالقوة وهي تحتاج الى التعليم حتى تصير علامة بالفعل . توجد عارية عن المعلومات ، ثم تبدأ علمها ، ويتم لها ذلك عن طرق ثلاث : طريق الحواس ، وطريق العقل ، وطريق البرهان . اكثر الناس يرتكزون في علمهم على الطريق الاول ، وقليل منهم

---

(١) اخوان الصفاء : ج ١ ص ٢٤٤ (٢) ع المصدر نفسه : ج ٣ ص ٢١٣-٢١٤

يستعملون معه الثاني ، وانهم يستعملوا الثلاثة . بالطرق الثلاثة يفهم الانسان العالم على حقيقته ، ويفهم الموجودات كلها . يعرف المخلوقات ويعرف الخالق . معرفته للموجودات تتم على الطريقة التالية : يدرك رسومها بحواسه ، ثم تنتقل هذه الرسوم الى المتخيلة ، وتقدمها هذه بدورها الى المفكرة ، الى العقل الذي يعمل فيها تركيبا وتفصيلا ، يفهمها ثم يترك حفظها الى الحافظة . اما معرفته للمبدع الاول فتتم عن طريقين : طريق العموم وطريق الخصوص . الاول غريزي ، ولذلك نرى كل الناس يفزعون الى الله في ساعة الشدة ويتضرعون اليه . والثاني اكتسابي ، يتمثل بالتجريد والتنزيه ، وهو يتم بطريق البرهان ، وقد اختص به فضلاء الناس وهم الانبياء والاولياء والحكماء والاخيار والابرار (١).

هذه هي اعمال النفس عندما تكون في الجسد كما يراها الاخوان والنفس كما يقولون قد وجدت في الجسد لغرض خاص: وجدت لتكمل ذاتها وتكمل صورها ، وتخرج من القوة والكمون الى الفعل ، ولتستكمل فضائلها بالمعرفة والتبصر (٢). والاخوان في هذه القوى النفسية التي يشرحونها يحاولون في البدء اتباع ارسطو في تقسيمه الثلاثي ، ولكنهم يبتعدون عنه قليلا بعد ذلك جاعلين بينه وبين افلاطون والافلاطونية الحديثة . في القوى التي هي

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ص ٢٢٩ (٢) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ٢٩٢

كالارباب والاميرات يتأثرون بافلاطون . في عملية خدمة المتخيلة يتأثرون بالافلاطونية الحديثة والكندى . ولكنهم يختلفون عن سبقهم (١) في التوحيد بين الحسرا لمشترك والمتخيلة وجعلهما قوة واحدة ، ويذور هذا التوحيد موجود ةعند ا لكندى ، (٢) وفي التقسيم الثلاثي للقوة الناطقة ، (٣) وفي ارجاع ا لكهانة والنبوة للعقل بذاته ، لا للمتخيلة كما فعل الفارابي .

مصير النفس بعد الموت .

تبقى النفس في الجسد مدة ثم تفارقه وتنقطع عن استعماله ، وهذا هو الموت . والفراق ناتج عن أن ا لجسد لم يعد صا لحا لاستعمال النفس، وهذا اما ان يكون مسببا عن هرم، اوعن مرض داخلي ،اوعن تأثير خارجي احدث فسادا داخليا . يتحلل الجسد بعد الموت ويرجع الى التراب ، اما النفس فتبقى لان جوهرها يجعد يحتم عليها ذلك ، هي كما قلنا جوهر روحاني نوراني حي باقي ، ومن كانت هذه خصائصه لا يناله العدم .

الانسان يولد كما يقول اخوا ن الصفاء ،وكذلك ا لنفس . ولادة الانسان تكون عند ولادة ا لرضيع ، اما ولادة النفس فتكون عند الموت وعندئذ تبدأ حياتها الحقيقية . ولكن ، يتساءل الاخوان ، ما هو نوع هذه الحياة ؟ ما هو نوع الوجود الذى تبقى فيه ؟ ما هو مصيرها اذا ما انتهت حياة العالم ؟

وفي الجواب على هذه الاسئلة تبدأ الصعوبة الكبرى التي يواجهها اخوان الصفاء . في كل ما سبق من الكلام عن النفس كانوا لا يرجعون للقرآن عند شرح ناحية لم يتعرض لها بوضوح ، وكانوا يتعرضون اليه فقط لدعم حجتهم او لزيادة الشرح . اما الآن فعليهم ان يشرحوا نقطة قد أطال القرآن الكلام عنها ، واعتقادهم يخالف شرحه . هنا تبدأ المشكلة اذ عليهم ان يظهروا بمظهر المسلم ليحفظوا حياتهم ويؤمنوا بقاء رسائلهم دون ان تنالها يد الاحراق ، وعليهم ايضا ان يكونوا امناء لفلسفتهم وارائهم ، وامناء لنتائجها المنطقية . امام هذه المشكلة نرى الاخوان يتكلمون تارة عن مصير النفس بما يلائم اعتقاد القرآن واخرى ينطقون بما يؤمنون محاولين في الوقت نفسه تبرير القرآن في قوله ببقاء الاجساد ومحاولين تفسيره ليلائم ناحية على الاقل مما يقولون متذرعين بحالة العرب عندما ارسل اليهم النبي : "فاما سيد الانبياء وخاتم المرسلين صلى الله عليه وآله اتفق مبعثه في قوم اميين من اهل البوادي غير مرتاضين بالعلوم ولا مقرين بالبعث والنشور ولا عارفين بنعيم ملكوت الدنيا فضلا عن معرفة نعيم اهل السموات الذين هم ملكوت الافلاك والاخرة واهل الجنان فجعل اكثر صفة الجنان في كتابه جسمانيه ليقربها من فهم القوم ويسهل تصورها عليهم وترغب نفوسهم بها ...."(١)

يتطرق اخوان الصفاء عند الكلام عن مصير النفس بعد الموت الى اربع

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ، ص ١٩٢

نقاط رئيسية :

١ . هم يشددون على القول بان موت الانسان هو ولادة النفس ، لانها تصبح بذلك متحررة من قيود المادة بريئة من تاثيراتها ، وتبدأ بذلك حياتها الخاصة بها (١) .

٢ . وهم يقرون ببقاء كل نفس الانسان بعد موته ، الا انهم لايتعرضون الى نوع الوجود التي تبقى فيه ، هل تبقى فردية او ترجع الى مصدرها التي ليست هي الا مظهرا منه ؟ الارجح انهم يقرون الاولى ، وان لم يكن هناك نص صريح . وفي الترجيح هذا ارتكز على العقاب والثواب الذى تناله النفس بعد الموت ، اذ لو لم يكن لها بقائها الفردى لم يكن لها عقاب او ثواب . وانا اميل الى الاعتقاد انهم يقولون ببقائها المنفرد داخل الكل ، كما اقر من قبلهم الفلوطين .

٣ . وهم يتوسعون في شرح ما تصيبه النفس بعد ولادتها متاثرين بما اقره من قبلهم من الفلاسفة وما اقره القران من ان حياتها في الجسد تؤثر على حياتها بعد الموت . هي ان حققت في حياتها الدنيا فضائلها فضت بعدها حياة سعيدة تنعم فيها بقرب الملكوت الاعلى ، وتنعم باللذات العقلية . وان هي لم تكن قد فعلت ذلك بقيت الان معذبة متالمة غارقة في

---

(١) اخوان الصفاء : ج ، ص

بحر الجهالة . سعادتها هي جنتها ، وعذابها هي نارها ، هذا ما يعرفه العقلاء وما لايدركه غيرهم . لاعذاب هناك لجسد ولا بعث هناك لجسد ، وانما العذاب والثواب بعد الموت للنفس وحدها : "ومن الاراء الفاسدة ايضا انه (يتكلمون عن الجاهل) يرى بان اهل الجنه اجسادهم لحمية واجسامهم طبيعية مثل اجساد ابناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة متعرضة للافات ... واعلم انه لايليق بالعقلاء ان يعتقدوها فضلا عن عقول الحكماء بل النساء والجهال والصبيان جيد لهم ، فان هذا الراى يليق بافهامهم ويصلح لهم ويقرب من عقولهم ما وعدوا به ويوعدون من نعيم الجنان ... واما من رزقه الله قليلا من التمييز والعقل والفهم ونظر في علوم الحكمة فان هذا الراى لايصلح له ولا يليق به لانه اذا عرضه على عقله انكره عليه ..."(١)

في الحياة الدنيا اعلى مرتبة النبات متصلة بادنى مرتبة الحيوان ، واعلى مرتبة الحيوان متصلة بادنى مرتبة الانسان ، واعلى مرتبة الانسان متصلة بادنى مرتبة الملائكة . في عالم الارواح جنه النفس النباتية ان تصبح بصورة الحيوانيه ، وجنه الحيوانيه ان تصبح بصورة الانسانية ، وجنه الانسانية ان تصبح بصورة الملائكية (٢) . لاعذاب هناك لجسد ولا سعادة له ، اذ هو يتحلل ويرجع الى التراب ، والعذاب والثواب للنفس وحدها (٣) .

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٤ ، ص ٦٢ (٢) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ٢٧٠

(٣) المصدر نفسه : ج ٣ ، ص ٢٢٨

٤٠ تنتهي حياة العالم عندما تنتهي النفس الكلية من سريانها ، فتبدا الانسحاب والتجمع لترجع الى ما كانت عليه قبل سريانها في المادة "ثم اعلم انه سترجع النفس الكلية الى عالمها الروحاني ومحلها النوراني وحالتها الاولى التي كانت عليها قبل تعلقها بالجسم ، كما قال تعالى وكما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ."[1] بذلك تكون القيامة وبذلك يبدا يوم الحشر : وليس الحشر ، كما يقول اخوان الصفاء الا جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية لتصبح وحدة تامة لا سريان فيها ، ولا مظاهر لها : "والحشر هو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية واتحادها بعضها ببعض اذ الجزء احد اجزاء الكل ، والكل مجموع الاجزاء المنفصلة منه"[2]

خلاصة وتعليق :

يعتقد اخوان الصفاء ان نفس الانسان جوهر روحاني يختلف عن الجسد ويسكن فيه ، وانها في حقيقتها ليست شيئا اكثر من ظهور النفس الكلية في تركيب مادي خاص ظهورا يتم معه العمل الذي وجد التركيب المادي لاتمامه . فاذا تم هذا الظهور ، وتم عمل الافلاك وتاثيرها فيه ، بدأ الانسان

---

(١) اخوان الصفاء : ج ٣ ، ص ٣٣٣ (٢) المصدر نفسه : ج ٣ ص ٣٧٠

وفي هذا القول ما يؤيد الترجيح الذي ذهبت اليه سابقا في ان الاخوان يعتقدون ببقاء النفس منفردة بعد الموت .

حياته . وبدأ يختلف عن غيره بما يكتسب من دين ابويه ، وبما يحقق من معرفة بعد ان كان قد تميز عن غيره عند ظهوره بتأثير الكواكب . *

تظهر النفس في الجسد وتبدأ عملها . هي فيه وحدة ، ولكن يمكن ان ننظر الى هذه الوحدة من ناحيتين . ننظر اليها من الناحية الاولى من حيث نجد بينها وبين غيرها من الموجودات الحية ارتباطا ، وهذه الناحية تفسر لنا الناحية الاخلاقية ، وتقودنا الى رؤية تقسيم ثلاثي للنفس ، هو ما قاله ارسطو سابقا . وننظر اليها من الناحية الثانية من حيث هي عاملة فاعلة افعالا مختلفة ، ومن حيث هي عالمة ، نرى فيها مجموعتين من القوى ، ظاهرية وباطنية : الاولى خمس وهي الحواس الخمس ، والثانية خمس وهي المتخيلة والناطقة ، التي تقسم الى ثلاث قوى ، الناطقة ـ من النطق ـ والصانعة والمفكرة ، ثم الحافظة . تأخذ القوى من الخارجة المعلومات لتفهمها ، وقد تأخذ المفكرة لوحدها معلومات بطرق برهانية ليست حسية ، وبها تعرف الوجود على حقيقته .

تبقى النفس مدة في الجسد ، ويجب ان تظهر في هذه المدة فضائلها لان هذا العمل ، ايها الاخ الكريم الذي نرجو له رجوعه الى حفل الفضيلة وبستان المعرفة ، هو الغاية من ظهور النفس الكلية في هذا التركيب . ثم يأتي يوم على النفس تفارق فيه الجسد وتمتنع عن استعماله ، ذلك اليوم هو انتهاء حياة الانسان ، وبدء حياة النفس ناما عاشت

سعيدة غارقة في لذات روحية ، اومعذبة غارقة في بحر الجهالة الى يوم الحشر حيث ترجع كل نفس الى مصدرها : " وكما بدأكم تعودون ." ٦ . هذا ما يعتقده اخوان الصفاء وما يحاولون التبشير به في رسائلهم ، وهم فيما يعتقدون متأثرون بمن سبقهم ، شارحون ، ومنتجون . لايضاح ذلك نذكر النقاط التالية :

١ . لا ابداع عند اخوان الصفاء في الكلام عن جوهر النفس ، ولا جديد عندهم في القول لان العالم العادي فائض عن النفس الكلية وان النفس الكلية فائضة عن العقل والعقل عن الله ، اذ ان ذلك قد اقره افلوطين والكندي من بعده ، والابداع هو في انهم يرون العالم المركب قد حلت فيه النفس الكلية ، وبذلك تخلصوا من ابهام شرح كيفية غير النفس الجزئية عن النفس الكلية التي وقع فيها الفارابي والكندي وافلوطين . ليست الحيوانات او النباتات كما يقول اخوان الصفاء ، او نفوس الناس فائضة عن النفس العامة منفصلة عنها ، وانما الطبيعة بذاتها سريان النفس الكلية والنفوس الجزئية انبثاق من الطبيعة ، k والنفس الكلية كما هي حالة في عالمنا ، في انواع من التركيبات . في هذا السريان يختلف الاخوان عن من سبقهم ، وفيه ، اذا ترك الله والعقل جانبا ، يقتربون كثيرا من انكساغوروس ، وبه يصبح نظامهم اكثر ارتباطا وتماسكا . الا أن هذا القول بالسريان يتعارض مع من يرون بعد ذلك من بناء للنفس مفرد ، لان غير

المنفصل في الجوهر ـ واعني النفس الجزئية ـ المنفصل بنوع من الانفصال بتاثير المادة ، لا يبقى منفصلا عائشا لوحده بعد ذهاب المادة .

٢ . يختلف اخوان الصفاء عن الفارابي وافلوطين وارسطو نسي شرحهم تقسيمات قوى النفس وتصنيفها على اساس عملها ، ويختلفون عنهم في جعل المتخيلة والحس المشترك شيئا واحدا وفي اضعاف قيمة المتخيلة . وهم بذلك يحاولون ان لا يتطرفوا ، كما فعل الفارابي ، في تبيان قيمة المتخيلة ، ويحاولون جعل القيمة الاولى للانسان في عقله . على انهم يتغاضون بذلك عن عمل المتخيلة الواسع في اختراع العامل والاديب .

٣ . وهم يتميزون عن الفارابي والكندي وافلوطين ، ويقتربون من ارسطو ، في التشديد على عمل العقل في عملية المعرفة ، دون ان يجعلون هذا العقل مستندا في معرفته على فيض بانه من عقل خارجي . العقل في الانسان هو العارف ، وهو العامل . ثم هم يتميزون من جهة ثانية في جعل مراتب العقل اثنتين لا ثلاث كما فعل من قبلهم فلاسفة العرب . العقل اما غريزي ومكتسب ، الاول هو عقل الرجل العامي ، والثاني هو عقل العالم الذي اعتاد البرهان وعرفه . وهم بذلك ينظرون الى الانسان العاقل نظرة واقعية .

٤ . وهم يتميزون اخيرا في ان فهمهم للنفس اكثر ارتباطا وتناسقا من فهم من سبقهم من فلاسفة العرب ، وما ذلك الا لكثرتهم ومناقشاتهم ،

ولوجود اساس عربي يستندون عليه ، ولمرور زمن على دخول الفلسفة في الثقافة العربية .

. . . . . .

- - - - - -

الفصل الرابع

ابن سينا

ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي

(٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ ، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م)

ولد ابن سينا في افشنه قرب بخارى ، ونشا في بخارى برعاية والده ويحيطه بعنايته . درس الفقه على اسماعيل الزاهد ، ودرس العلوم الفلسفية على ابي عبد الله الناتلي ، ثم درس الطب على عيسى بن يحيى . زاع اسمه وهو لايزال بعد شابا ، فاستدعاه الامير السامساني نوح بن منصور لمعالجته من مرض الم به . لبى ابن سينا الدعوة ، وبدا معالجة الامير ، وبدا في الوقت نفسه يطالع ما وجد في مكتبته الواسعة من مؤلفات ورسائل . اتم ابن سينا عمله ، ثم بدا يتنقل من مكان لاخر ، ومن وظيفة لاخرى ، مشتركا في السياسة ، متابعا معاطاة الطب والفلسفة ، مؤلفا في اكثر العلوم التي عرفها ، حتى وافته منيته .

عرف ابن سينا ما وصل البلاد العربية من فلسفة القدماء من غير العرب ، وطالع ما انتجه الكندى والفارابي من شروح ومؤلفات ، وما كتبه اخوان الصفاء من رسائل كثر التحدث عنها ، وفهم ما كان يشغل الاسماعيلية

والمتكلمين والمعتزلة ومن يدانعهم . تفقه في العلوم الفلسفية وهو لايزال شابا ، وبدا التاليف والشرح وهو شاب ايضا ، فكان ان ترك بعد وفاته عددا كبيرا من المؤلفات (١) قد وصلنا القسم الاكبر منها ، وهي تدل على سعة اطلاعه وتحوي معارفه وفلسفة التي تشكل ذروة ما وصلت اليه الفلسفة في الشرق العربي : فيما يظهر اثر من اخذ عنهم ، وفيما يظهر انتاجه . فيها شمول ، وتعمق ، ووضوح في الفكر ، وارتباط في الاستنتاج .

الحكمة ، يقول الشيخ الرئيس ، "صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالاخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية ."(٢) وهي قسمان نظري مجرد غايته الحق ، وعملي غايته الخير . والنظري ثلاثة علوم ، وكذلك العملي . اما اقسام النظري فهي : (١) العلم الاسفل وهو العلم الطبيعي ، (٢) العلم الاوسط وهو العلم الرياضي ، (٣) العلم الاعلى وهو العلم الالهي . اما اقسام العملي فهي . (١) اخلاق الانسان . (٢) تدبير المنزل ، (٣) السياسة . لكل من هذه العلوم فروع عدة ، اما فروع العلم الاسفل

---

(١) في القفطي ص ٤١٨ لائحة باسماء مولفاته ، وكذلك في صليبا - ابن سينا ، لائحة في اخر المقدمة .

(٢) في اقسام العلوم العقلية : ص ٤ ١٠ - ١٠٥

وهو الذى يهمنا الان ، فعلى نوعين : منها ما يقوم من هذا العلم مقام الاصل ، ومنها ما يقوم منه مقام الفرع . وفروع النوع الاول ثمانيه : اولها معرفة الامور العامة لجميع الطبيعيات ، واخرها معرفة النفس ، وهو "يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكه في الحيوانات وخصوصا التي في الانسان وبين ان النفس التي في الانسان لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحاني الهي ويشتمل عليه كتاب النفس والحسي والمحسوس "[1] اما الكلام عن المعاد وعن حال الانفس بعد الموت فيشكل نوعا من فروع العلم الالهي .

على اساس هذا التقسيم يبحث ابن سينا النفس في الطبيعيات متبعا في ذلك خطى ارسطو ، ومتاثرا به في توجيه اهتمامه الاول نحو الانسان من حيث هو مفكر ، وغير متوسع في شرح خلق النفس او جوهرها .

اثبات وجود النفس :

يبحث ابن سينا نفس الانسان بحثا مستفيضا يقصد اليه ويتوسع فيه ويرجع اليه في اكثر مؤلفاته . وهو يعترف في البدء ان لكل بحث موضوعه الخاص به ، ولكل بحث كامل بدء "هو محاولة اثبات وجود الموضوع : كذلك نفعل في الرياضيات والطبيعيات ، وكذلك نفعل في بحث النفس .

---

(١) في اقسام العلوم العقلية : ص ١٠٤ ـ ١٠٥ (هو يعني بكتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس كتابين لارسطو

والنفس موجودة ، وهي تقوم في الجسم [١]، دون ان تكون نسما منه او تكون الجسم بذاته . والدليل على ذلك ما يلي : اذا نظرنا الى الاجسام التي تحيط بنا وتفحصنا امرها وجدنا انها تشترك في شيء وتختلف في شيء . تشترك في انها اجسام ، وتختلف في ان بعضا منها يتحرك . والحركة التي تظهر في بعضها اما ان تكون ناتجة عن قوة طبيعية سارية في الشيء تحفظ له كما له في شكله ووضعه الطبيعي ، كحركة الحجر وهو يسقط نحو الارض بعد ان يكون قد رفع ، او ان تكون غير طبيعية ناتجة عن قوة كامنة تفعل فيه تحريكا وتسكينا بواسطة الات . الاولى تسمى طبيعية والثانية تسمى نفسا ، والنفس اذا موجودة في شيء ما ، قائمة فيه ومختلفة عن جسميته [٢]

هكذا ياخذ ابن سينا كدليل على وجود النفس الحركة غير الطبيعية كما فعل ه من قبل اخوان الصفاء لتحقيق الغاية ذاتها ، ولكنه يتوسع فيه اكثر مما فعلوا . وهو ينتقل بعد اثبات وجود النفس الى شرح مراتبها الثلاثة قائلا : ان ذوات الانفس يتحرك بعضها ، كما تعرفنا الملاحظة ، حركة كمية ، واعني بذلك النمو . ويتحرك بعضها الاخر حركة ارادية . الحركتان مسببتان عن وجودا لنفس الا ان مرتبة النفس التي تسبب الحركة الاولى تختلف

---

(١) يجب ملاحظة الفرق بين لفظتي "تقوم في الشيء" "وتقوم بالشيء" .

(٢) الشفاء ـ الطبيعيات : ص ٢٧٨ ، النجاة : ص ١٦٢ ، الفلسفة العقلية ص ٣ـ٤

عن مرتبة النفس الثانيه التي تسبب الثانيه . الاولى تسميها النفس النباتيه ، وهي موجودة في النبات والثانية تسميها النفس الحيوانية وهي موجودة في الحيوان . ولكن ان نحن تطلعنا الى الحيوان وجدنا ان حركته مرتبطة دائما بالحس ، ولاحظنا ان بعضا منه يدرك بالحس وبعضا يدرك بشيء اخر غير الحس ، هذا الشيء الاخر الذي دائما على الحسية والموجود في بعض الحيوانات فقط هو النفس الناطقة ، وهو النفس الانسانية ، وحامله يدعى انسانا . للنفس اذن ثلاث مراتب ، ولها حد عام يجمعها ، وحد خاص لكل مرتبة منها ، سنأتي على ذكرها فيما يلي من الحديث .

جوهر النفس :

لايبحث ابن سينا في جوهر نفس الانسان من حيث هي وحدة تسبب التفكير والحركة والاحساس والحياة ، وانما يتقاضى عن ذلك متوسعا في بحثين : الاول يحاول فيه اعطاء حد للنفس عام يوسع فيه ما عرفه من المقالة الثانية من كتاب ارسطو عن النفس (Book II, De Anima) ، والثاني يحاول فيه اعطاء حد للنفس الناطقة ، شارحا جوهرها القائم بذاته ، مرجعا النفس الحيوانيه والنباتية في الانسان ، في وجودها ، الى الجسد كما فعل افلاطون بالنفس الشهوانيه والنفس الغضبية .

١ . كل جسم في عالم الطبيعة ، يقول ابن سينا ، مركب من هيولى ومن صورة . با لاولى ينفعل الجسم ويكون موجودا بالقوة ، وبالثانية يفعل ويكون موجودا بالفعل . بالاولى يكون ظهوره وبالثانيه يقون قوامه . والاجسام كلها تشترك في الاولى وتختلف في الثانيه .

من اجسام عالم الطبيعة الموجود الحي ، وهو جسم مركب يمتاز عن غيره بنفسه لا بجسده ، وبه ، ويفعل في غيره بهـا ، ويكون بها قوام حياته . فا لنفس اذن با لنسبة الى جسده كصوره الفاس بالنسبة الى مادتها ، ونفسه اذن هي صورة لجسمه ، كما ان القطع صورة للفاس ، بفرق واحد هو ان جسمه حي اما الفاس فغير حية . اذا عرفنا هذا قلنا :

(١) . الصور كمالات ، اذ بها يكون كمال الشيء وبدونها يصبح ناقصا ، فالنفس اذن كمال . (

(٢) والكمالات على نوعين اول وثان . اما الاول فهو الكمال من حيث هو الفاعل ، واما الثاني فهـو الكمال من حيث هـو الفعل . والنفس هي كمال اول لانها سبب فاعل ، لا فعل .

(٣) والكمالات منها ما هي للاجسام ومنها ما هي للجواهر غير الجسمانية ، اما النفس فهي كمال لجسم لانها لا تبدا حياتها الا فيه .

(٤) والاجسام منها طبيعية ومنها صناعية ، والنفس انما توجد في جسم طبيعي .

(٥) والاجسام منها ما تؤدى عملها بالات ، ومنها ما تتمه بدون الات ، اما النفس فتقوم في جسم يؤدى عمله بالات .

وعلى هذا نقول : ان النفس صورة الجسم الحي ، او هي "كمال اول لجسم طبيعي آلي"[1] ، او هي "كمال اول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة".[2]

يتبين مما سبق ان النفس ليست جسما ، وانما هي شيء زائد على الجسمية موجود في النبات والحيوان ، غير الناطق منه والناطق . هي فيهما كالصورة في الاجسام غير الحية . هي غير الجسم وهي اكمل منه . هي تفعل وتؤثر ، وتنفعل بان تاخذ . في الحالة الاولى نقول عنها بانها قوة ، وبالحالة الثانية نقول عنها ايضا بانها قوة .

هذا هو تعريف النفس عامة كما يعطيه ابن سينا متبعا فيه ، كما فعل ارسطو ، ولكنه يعود فيطبقه على كل من مراتب النفوس الثلاث :[3]

(١) النفس النباتية هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة مايتولد وينمو ويغتذى .

(٢) النفس الحيوانية هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

---

(١) ، (٢) الفلسفة العقلية : ص ٦ (٣) الشفاء ـ الطبيعيات : ص ٢٨٩

(٣) النفس الانسانية هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنه بالاختيار الفكرى والاستنباط بالراى ومن جهة ما يدرك الامور الكلية .

٢ . في البحث الثاني يحاول ابن سينا ، كما قلت ، فصل النفس الناطقة في الانسان متكلما عنها كجوهر قائم بذاته ، تاركا جانبا النفس الحيوانية والنباتية على انهما مرتكزتان في وجودهما على الجسد .

النفس الناطقة جوهر قائم بذاته وموجود في الجسد ، تعمل فيه ، وتتاثر به ، ولكنها تفارقه وتبقى موجودة وحيدة . والادلة على ذلك كما يذكرها ابن سينا كثيرة وجلها مستقي من كيفية حدوث المعرفة في العقل ، ونحن نذكرها بعد ان نقدم لها ببضع تعاريف ليتم وضوحها[1] .

(١) يتصورا لانسان المعاني الكلية التي تشترك فيها كثرة ما ، كالانسان المطلق والحيوان المطلق ، وهذه المعاني منها ما يتصور بالتركيب الجبرى ، ومنها ما يتصور بالانفراد ، والتصور الثاني ضرورى لتمام الاول اما الاول فيكون مجردا .

(٢) اذا لابست صورة ما جسما منقسما ، ولابسته في جميع اجزائه ، اصبحت مثله منقسمة .

---

(١) الفلسفة العقلية : ص ٢١ — ٢٢

(٣) الصورة المجردة اذا انقسمت في ذاتها كان القسم غير الكل وغير مشابه له . وهي تنقسم الى انقسامات متشابهة في موضوعاتها كما يحدث لصورة الانسان مثلا اذا انقسمت في زيد وعمرو .

(٤) الصورة العقلية اذا اعتبر فيها الانقسام فلايجوز ان تكون اجزاؤها عارية عن جميع معناها .

(٥) الصورة العقلية ، كما نستنتج من القولين الاخيرين ، اذا امكن ان يعتبر فيها الانقسام فان اجزاؤها لاهي خالية عن كمال الصورة ذاتها ولاهي مستوفية لها استيفاء تاما .

على ضوء هذه المقدمات الخمس نتقدم لمعرفة البراهين الدالة على وجود جوهر في الانسان يختلف عن جسده ويدعى النفس الناطقة .

(١) العلم الذي يحصل عليه الانسان يقتضي منه محلا جوهريا ، وهذا المحل اما ان يكون جسما ، او جوهرا غير جسم . والاول باطل فالثاني اذن هو الصحيح . اما بطلان الاول فنظهره كما يلي : اذا صح ان هذا المحل جسم ، والجسم قابل للانقسام ، وجب ان تنقسم الصورة المعقولة التي حلت فيه ولابسته ، كما اشرنا في احدى المقدمات . والصورة المعقولة ، كما نعرف ، لاتنقسم الا الى فصولها واجناسها ، فاذا حدث ذلك وجب ان ينقسم الفصل والجنس ايضا لان كلا منها صورة معقولة تقوم كما فرضنا في الجسد . وهي تنقسم طبعا الى اجناس وفصول .... وهكذا الى مالانهاية ، وهذا غير

ممكن لان الصور لا تنقسم الى ما لا نهاية (١).

(٢) الجسم ، من حيث هو كذلك ، لا يقدر على تصور المعقولات ، الا ان بعضا من المخلوقات تقدر على ذلك ، وتفعل ذلك حتى بدون مساعدة الجسد . فالمخلوقات القادرة اذن على تصور المعقولات تفعل ذلك لا من حيث هي جسم ولكن بقوة صالحة لان تكون محلا للمعقولات ، والقوة التي هذه صفتها هي جوهر (٢).

(٣) كل جسم له صورة قد تثبت له وقد تتغير . وهي عندما تتغير يكون الجسم من حيث هو جسم منفعلا . اما الانسان فهو ياخذ صورة ويكون بذلك منفعلا ، ويخلع في الوقت ذاته غيرها ويكون بذلك فاعلا : فهو اذن فاعل ومنفعل . وهذه الحالة لا تكون للجسم ، لان الجسم لا يكون في الوقت ذاته فاعلا ومنفعلا ، ولا تكون للانسان من حيث هو مركب لان احد المركبين الجسم وهي لا تكون له . وانما تكون فقط للقوة الناطقة . فالقوة الناطقة اذن تفعل وتنفعل ، وهي اذن جوهر قائم بذاته (٣)

(٤) اذا جاوز سن الانسان الاربعين بدأ جسمه بالذبول ، اما نفسه فتبدا نضوجها ، وهي اذن تختلف عنه ولا تقوم به (٤).

---

(١) الفلسفة العقلية : ص ٢٢ (٢) المصدر نفسه : ص ٢٣

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٣-٢٤ (٤) النجاة : ص ٢١٥

(٥) الجسم متناه وكذلك فعله ، اما النفس فغير متناهيه في عملها لان الصور الهندسية والعددية والحكمية التي للنفس تصورها غير متناهية .(١)

نستنتج من كل ما سبق ان القوة الناطقة جوهر قائم بذاته يفترق في وجوده وجود جسد حي متحرك بالارادة ، وان النفس في حدها تدل على اسم مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الانسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الاول انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الاخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم ، محرك له بالاختيار عن مبدا نطقي ، اى عقلي ، بالفعل او بالقوة .(٢)

كيف وجدت النفس:

" هبطت اليك من المحل الارفع "(٣) ، هذا ما يقوله ابن سينا شارحا بذلك اعتقاده بوجود النفس في الاعلى الدنيا عن خالق متعالم ، ولكنه عندما يحاول اظهار كيفية هذا الخلق يرجع ، كما فعل الفارابي من قبل ، لاظهار وجود المخلوقات عنه مستندا في ذلك على مبدا اخذه عن الفارابي واكد عليه اكثر منه وهو ان الموجود الواحد بالعدد غير المادى وغير المنقسم لاينتج الا موجودا واحدا .

---

(١) الفلسفة العقلية : ص ٢٤ (٢) في الحدود : ص ٨١

(٣) عينية ابن سينا ـ ابن ابي اصيبعه : ص ٢٠٤

المبدع الاول هو الله . عقل ذاته فنتج عن ذلك ، ان وجد عنه بطريق الفيض العقل الاول الذى بدا به الوجود المخلوق ، وبه بدا وجود الكثرة . هو واحد بالعدد ، غير مادى ، ولكن فيه كثرة من حيث هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالمبدع الاول . الواحد اذن اوجد واحدا ، الا ان الكثرة قامت في الثاني دون ان تكون مسببة عن الاول .(١)

عقل العقل الاول المبدع الاول ، فكان عن ذلك وجود العقل الثاني الذى يشابه العقل الاول في عدم ماديته وفي كونه واحدا بالعدد وفي ان الكثرة قائمة فيه . وعقل العقل الاول ذاته من حيث هو ممكن الوجود بذاته فنتج عن ذلك وجود جسم الفلك الاقصى ، وعقل ذاته من حيث هو واجب الوجود بالمبدع الاول نتج عن ذلك وجود نفس الفلك الاقصى .

بهذه الطريقة يتابع ابن سينا شرحه لوجود العقل الثاني عن العقل الاول والثالث عن الثاني الى ان يصل الى الاخير وهو العقل الفعال . عنده يتم عالم ما فوق القمر وبعده يبدا وجود عالم ما تحت القمر . والثاني كما يقول ابن سينا موجود بتاثير الاول . توجد المادة هنا لان الافلاك لها حركة مستديرة [illegible] واحدة ، ثم توجد

---

(١) النجاة : ص ٤٥٢

الاسطقسات ، وهي مادة وصورة ، بسبب اختلاف وجهة الحركة المستديرة التي للافلاك .(١) ثم تحدث عن اجتماع هذه الاسطقسات امتزاجات كثيرة مسببة عن تاثير حوادث قائمة في عالم ما فوق القمر : اذا ما حدثت هذه الامتزاجات نال كل منها صورته من العقل الفعال وهي الصور ، اذ فيه تجتمع صور العالم الاعلى من حيث هي فاعلة وصور العالم الادنى من حيث هي منفعلة ، فيرسل هو الفاعلة لتحقيق المنفعلة ، وبذلك يوجد من المزيج المهيء موجودا خاصا .

اول المركبات وجودا بعد الاسطقسات المركبات المعدنية وهي ادنى المركبات رتبة واحطها درجة . وتمتزج العناصر بعد ذلك امتزاجا اقرب الى الاعتدال من الامتزاج السابق وتصبح بذلك قابلة لتلقي النفس النباتية ، ثم يتم الفناء فيوجد النبات ، ثم تمتزج العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا من الاول فيتلقى بذلك المزيج النفس الحيوانية ، وهي حاوية النفس النباتية . ثم يزداد المزيج اعتدالا فيتلقى النفس الانسانية ، وهي ايضا شاملة مفترضة وجود النفس الحيوانية .(٢)

من هذا اذن ، يقول ابن سينا ، يتضح لنا "ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن الجسم بل هي جوهر هو صورة غير جسمية ."(٣)

---

(١) النجاة : ص ٦٠ ٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٢٥٧

(٣) المصدر نفسه : ص ٣٢٥

ومن هذا يتضح لنا ان الله بدا الخلق بالعقل وانهاء ايضا بالعقل .

هذا ما يثبته ابن سينا في شرحه لكيفية وجود النفس عن الخالق ، وهو في ذلك متاثر "بالعقول المفارقة "التي اثبتها الفارابي من قبل لحل مشكلة وجود الكثرة عن الوحدة ، والمادى عن اللامادى ، وهو يتميز عنه فقط في نقطتين : الاولى هي ان ابن سينا يوضح اكثر من الفارابي وجود النفس من عل بعد ان يكون الاستعداد لتقبلها قد حدث في المزيج المادى . والثانيه هي ان الفارابي يقر بوجود الموجودين عن كل عقل مفارق ،اما ابن سينا فيقر بوجود ثلاثة موجودات ، مدخلا بذلك وجود انفس الافلاك (يشذ عن ذلك عند الاثنين العقل الفعال)

عمل النفس في الجسد :

توجد النفس في الجسد : كما يقر ابن سينا ،عندما يصبح هو مستعدا لقبولها ، وعندئذ يبدأ المخلوق الجديد باظهار اعمال وحركات كلها ناتجة عن النفس: اذ هي الفاعل والجسد قوى فقط منفعل . والنفس في الانسان فيما تظهر من فعل او انفعال ،كجنس ينقسم بنوع من القسمة الى ثلاثة انواع . اولها النفس النباتية ،وثانيها النفس الحيوانية ، وثالثها النفس الناطقة . وعلى اساس هذا التقسيم الذى يتبع فيه ابن سينا ارسطو يبدا شرح كل من هذه النفوس فيما يظهر عنها من اعمال تدل على قوى

قائمة فيها ، وهو في شرحه مستند دائما الى مبدأ السببية جاعلا الغاية من وجود الشيء سببا في وجوده .

النفس النباتية : وهي التي يشترك فيها الانسان مع النبات ، هي وحدة لها ثلاث قوى . الاولى هي الغاذية وهي التي تاخذ جسما اخر غير الجسم الذى تحتله فتحيل الاول الى مشاكلة الثاني وتلصقه فيه بدل ما يتحلل عنه . وهي تتم عملها هذا بقوى اربع هي خوادم لها : الماسكة ، والهاضمة ، والدافعة ، والجاذبة . والثانيه هي القوة النمية وهي التي تستمد من الغاذية شيئا مما احالت فتزيد في اقطار الجسد طولا وعرضا وعمقا لتبلغ به كماله في النشوء . والثالثة هي القوة المولدة وهي القوة التي تاخذ من الجسم الذى تقيم فيه شيئا هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه بالاستحالة باجسام اخرى تشبهه لتجعله شبيها له بالفعل . كل من هذه القوى الثلاث مختلفة عن الاخرى لاختلاف الغاية التي وجدت من اجلها .

النفس الحيوانية : وهي القوة التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان ، والتي اذا حصلت في الاعضاء الحية هيئتها لقبول الحركة الارادية والحس . لها قوتان الاولى هي المدركة والثانيه هي المحركة .

اولا : القوة المدركة ، وهي التي تتم بواسطتها للانسان معرفة الملائم والمنافي في الخبرة . وهي اما ظاهرة او باطنه .

١٠ ما الظاهرة فهي الحواس الخمس او الشان التالية : (١)

(١) البصر : وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة في العين و تدرك ماينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان ، التي تنتقل في الجسم المشف بالفعل عند اشراق النور ولا تظهر الا في جسم ثقيل قابل لها .

(٢) السمع : وهو قوة مرتبة في العصب المفترق في سطح السماخ ، تدرك صورة ما ينتقل اليها من تموجات في الهواء حادثة عن ضغط بين قارع ومقروع . ينتقل التموج الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الدماغ ويحدث فيه تموجا يماثله ، ثم يمارس هذا التموج الداخلي العصبة فتسمع .

(٣) الشم : وهو قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدى ، تدرك ما يؤدى اليها الهواء المستنشق من رائحة .

(٤) الذوق : وهو قوة مرتبة في العصب المفروش في اللسان ، تدرك الطعوم المتحللة عند مماسة جسم له وللرطوبة اللعابية التي هي فيه .

(٥) اللمس : وهي قوة منبثة في جلد البدن كله فاشية فيه ، تدرك الشيء الذى تمسه . هذه القوة هي في الحقيقة جنس لانواع اربعة : الاولى منها تدرك البارد والحار ، الثانيه تدرك اليابس والرطب ، الثالثة تدرك

---

cf next page p.1.

(١) النجاة (ص ٢٥٩ ـ ٢٦١

الرطب واللين ، الرابعة تدرك الخشن والأملس .

كل حاسة من هذه الحواس الخمس او الثمان تدرك محسوسا خاصا بها ولا تخطيء فيه . وكل منها تدرك بتوسط مدركها الحقيقي اشياء اخر خمسة : الشكل ، والعدد ، والعظم ، والحركة ، والسكون . وهي تدرك فقط صور المحسوسات التي تنطبع على آلات الحس .

٢ . اما القوة المدركة الباطنة فتقوم باعمال خمسة تدل على قوى خمس قائمة فيها . (١)

(١) الحس المشترك او قوة فنطاسيا : وهو قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ وهو بمثابة لوح النقش الذي تصبح المحسوسات فيه كأنها مشاهدة ، حتى وان غاب المؤثر الحسي . يقبل جميع الصور الواردة اليه من الحواس ، وبه نميز بين الابيض والحلو مثلا ، ولا نقدر ان نفعل ذلك باي من الحواس لأن الحلو مدرك من قبل الذوق والابيض من قبل النظر .

(٢) المصورة او الخيال : وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، تحفظ ما تقبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ، وتبقى فيها طويلا بعد غيبة المحسوسات . فالحس المشترك اذن قوة مدركة والمصورة بالنسبة اليه حافظة .

(٣) المتخيلة : وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ ، تركب ما

---

(١) النجاة : ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ .

في الخيال او تحلله بحسب الاختيار . تستعملها النفس الانسانية لتدعى عندئذ مفكرة ، وتستعملها القوة الوهمية لتدعى عندئذ متخيلة .

(٤) الوهمية : وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ ، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . هي قوة حاكمة ، تحكم في الحمل مثلا ان الذئب مهروب منه .هي في الحيوان رئيسة قائدة ، اما في الانسان فخادمة .

(٥) الحافظة الذاكرة : وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الجزئية غير المحسوسة ، ونسبتها الى الوهمية كنسبة المصورة الى الحس المشترك .

هذه هي القوى الباطنة الخمس : بعضها كما نرى يدرك صور المحسوسات وبعضها معانيها . بعضها يدرك ويفعل في ما يدرك ، وبعضها يدرك ولا يفعل بل يظل منفعلا . بعضها يدرك ادراكا اوليا بواسطة فعل يقوم به هو ، وبعضها يدرك ادراكا ثانويا بانفعاله .

ثانيا : القوة المحركة ، هي القوة الثانية من قوى النفس الحيوانية . وجدت لجذب النافع او للسير نحوه ، ولدفع الضار او السير عنه . وهي اما ان تكون محركة باعثة ، او محركة فاعلة . الاولى هي القوة النزوعية ، وهي اما ان تكون نزوعا نحو شيء يختاره الحيوان ، وهذه هي القوة الشهوانية ، او نزوعا عن شيء يتخيل بانضار ، وهذه هي القوة الغضبيـــة . والثانية هي قوة

تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات الى جهة المبدأ او ترخيها او تمددها طولا . (١)

القوة المحركة هي في الحيوان غاية وفي الانسان اداة ، وهي لا تعمل الا عند اشارة جازمة من القوة الوهمية باستخدام المتخيلة .

النفس الناطقة : هي القوة التي يتميز بها الانسان عن غيره من المخلوقات المتحركة والتي يتمكن بها من تصور المعقولات . هي العقل الذي يعلم . هي "نور يتولى الله افاضته على الانفس من غير ان يكون لشيء من الجسمانيات فيه وساطة ." (٢) وهي تنقسم الى قوتين عاملة وعالمة . بالاولى تكون متجهة نحو الجسد وبالثانية تكون متجهة نحو الاعلى لتلقي فيض العقل الفعال .

أ . اما العاملة فهي مبدأ محرك لجسد الانسان لاتمام الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى اراء اصلاحية تخصها . هي متسلطة في حالة كمال الانسان على سائر قوى الجسد الاخرى . لها في عملها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس الى نفسها . (٣) بالاعتبار الاول يحدث فيها تهيء لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والضحك . بالاعتبار الثاني تستخدم المتخيلة والمتوهمة استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية .

---

(١) النجاة : ص ٢٥٩ (٢) في الاجرام العلوية : ص ٤٥

(٣) النجاة : ص ٢٦٧ .

با لاعتبار الثالث تتولد فيما بينها وبعد العقل النظرى الاراء الذائعة المشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح ٠

٢ ٠ اما النظرية فهي التي تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، والتي تتم بها المعرفة ٠لها بالنسبة للصور الكلية نسب : فهي اما ان تكون قابلة لها بالقوة ، او حائزة عليها بالفعل ٠

تكون القوة النظرية في البدء محض قابلية منتظرة حدوث الصور المعقولة فيها ، وتسمى عندئذ العقل الهيولاني ٠ ثم تحصل فيها المعقولات الاولى التي يتوصل بها الى المعقولات الثانية ، وابن سينا يعني بها المقدمات الضرورية ، مثل ان الكل اعظم من الجزء ٠ فاذا حصلت فيها هذه المعقولات سميت القوة النظرية عندئذ العقل بالملكة ٠ ثم تحدث فيها المعقولات الثانية ، ويعني ابن سينا بذلك الصور الكلية ، وتبقى فيها مخزونة لوقت الحاجة الى مطالعتها ، وتسمى القوة النظرية عندئذ العقل بالفعل ٠ ولكن عند ما يطالع العقل صوره الكلية ، ويعقلها ، ويتأملها ، وتكون هي شاملة ، تدعى القوة النظرية عندئذ العقل المستفاد ٠ (١)

العقل الهيولاني محض قابلية ، وهو عام لجميع افراد الانسان ٠ اما العقل بالملكة والعقل بالفعل فيوجدان بالفعل عندما يبدأ العقل الفعال بالتدخل ، وبالاشراق على العقل الهيولاني ٠ بهذا الاشراق فقط يتمكن

---

(١) النجاة : ص ٢٧٠ ٠

العقل الهيولاني من الحوزة على المعقولات ، كما يتمكن النظر من الرؤية بواسطة تولا نور الشمس . هذ ان ا لعقلان موجودان عنده من تطلعت نفسه نحو المعرفة وتفرغت من مشاغل الجسد الى حد ما . اما العقل الاخير فهو المستفاد الذى يوجد بالفعل عندما يعظم اشراق العقل الفعال ويعظم تأمل العقل له ولمعقولا ته . هو اعلى درجات العقل التي يصل اليها الانسان ، وهو كا لرئيس وكل ما عداه خادم له .

هذه هي نفس الانسان في انواعها كما يقول ابن سينا . هي وحدة عاملة في ا كثر من ناحية .(١) بالقوة الغاذية تديم بناء الجسد الذى تسكن فيه تستعمله . بالحس تأخذ صور الا شياء الحسية دون ان تجردها من لواحقها التي تلحق بها من ناحية المادة ، لا ن الحس غير قادر على ذ لك . بالخيال تبقى تلك الصور بحيث تصبح غير محتاجة في وجودها الى وجود المادة . بالتخيل تركب وتفصل الصور التي اخذ تها بما يحاكيها في عالم المادة . بالوهم تدرك المعاني غير المادية التي عرض لها ان تكون في مادة . بالعقل وحده تدرك الصور العقلية البريئة عن المادة ، وعن لواحقها ، وبه تستحصل ، بالاستعانة بالعقل الفعال المعقولات الكلية من الصور الجزئية التي قدمها الحس . وبه تتأمل وتنزع نحو العقل الفعال الذى يباعدها الجسد عنه . تعمل النفس به حسب الروية والاختيار ، وتعرف به ايضا فتتم لها بذلك فضيلتها وسعادتها الكبرى . وان

---

(١) النجاة : ص ٢١١ .

هي وصلت الى معرفة المعقولات باجمعها ، ومارست مطالعتها وتأملها ، وانتزعت من العقل الفعال الى ابعد الحدود الممكنة بحسب الطاقة الانسانية ، دعي عقلها عندئذ مستفادا ووصلت بذلك الى درجة القدسية والسعادة .

الناس ، كما يقول ابن سينا ، متفقون في ان لكل منهم نفسا وفي ان لكل نفس عقلا هيولانيا ، الا انهم مختلفون في قوة الاستعداد الكائنة في العقل الهيولاني . (١) منهم من يكون استعداده واسعا شديدا ، ويكون بذلك اسرع تعلما واقرب الى التصور ، ومنهم من يكون استعداده ضعيفا ويكون لذلك تعلمه بطيئا . وكذلك يتفق الناس في ان لكل منهم قوة يدرك بها الحد الاوسط، وهي الحدس ، وليس هو الا "فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط، والذكاء قوة للحدس ." (٢) هو ضعيف عند بعضهم ، قوي عند آخرين، شديد القوة عند نفر منهم يقال عنهم ان لهم عقلا قدسيا . توجد هذه القوة في الحيوان وتكون متصلة بالوهم . هي ضعيفة فيه غير مستقلة عن الوهم ، لا بل هي واياه شيئا واحدا . اما في الانسان فمختلفة عن الوهم متصلة بالعقل ، وهي فيمن جنس العقل بالملكة .

مصير النفس بعد الموت :

تبقى النفس مدة في الجسد تتبع فيها احد طريقين: فهي اما متطلعة الى الاعلى متقبلة اشراق العقل الفعال ، او مقادة بالجسد غارقة في ملذاته .

---

(١) النجاة : ص ٢٧٢ (٢) المصدر نفسه : ص ٢٧٣ .

في الحالة الاولى يصل الانسان الى المعرفة والسعادة ، وفي الحالة الثانية يظل غارقا في بحر الجهالة . في الحالة الاولى يكون فاضلا ، وفي الثانية سفيها جاهلا .

يعمر الانسان مدة من الزمن ثم يأتيه الموت فتغادر النفس الانسانية الجسد وتنقطع عن استعماله . اما الجسد فيتحلل ويرجع الى التراب ، واما هي فتبقى خالدة . والدليل على بقائها كما يذكره ابن سينا هو ما يلي :

(١) هي جوهر قائم بذاته غير متعلق بالجسد تعلق معلول بعلة وانما تعلق فاعل بمنفعل ، ولذلك لا يتأثر الفاعل عندما يذهب المنفعل او يفنى .

(٢) والنفس لا تقبل الفساد ، لانها بسيطة غير مركبة ، والبسيط لا يدخله الفناء الفساد .

يموت الجسد ويتحلل ، وتموت معه النفس النباتية في الانسان والنفس الحيوانية ، اما النفس الناطقة فتبقى لوحدها خالدة غير فانية . لا تدخل جسدا اخر من جديد لان لكل جسم نفسا تخصه وتأتيه من عند العقل الفعال ، ولا يمكن لجسد ان يكون فيه نفسان . فالنفس الناطقة لذلك تبقى وحيدة ، وتظل سعيدة او معذبة .

هذا ما يقره الشيخ الرئيس في بقاء النفس بعد الموت جامعا في ذلك بين افلاطون والقرآن ، ثم يأتي بعد ذلك به لشرح حسابها وبعثها . وهنا يفرق بين الفلسفة والدين ، معطيا الرأي الاسلامي دون مناقشة .

وموضحا رايه هو · شرح القرآن والنبي ، يقول ابن سينا حالة الشقاوة والسعادة والبعث والعقاب ولا نحب ان نعيد شرح ما قالوه ، وانما نريد النظر الى عذابها وسعادتها بعد الموت بعين العقل ، ولذلك نقول : تبعث النفس بعد حياتها في الجسد مرة واحدة ، وهذا البعث هو مفارقتها له ، وعندئذ تبقى وحيدة سعيدة او معذبة ، تتحرر عند الموت من قيوده فتبصر الحقيقة ، وترى نور العقل الفعال على شدته ، وتحقق بذلك شوقها الاكبر · وهي اما ان تكون قد راته في حياتها مع الجسد ، فتسعد الآن بزيادة قربها منه وتمكنها من التطلع اليه الى الحد الاعظم وتحقيق شوقها ، او ان تكون في حياتها السابقة قد تغاضت عنه ، فتراه الآن وتألم وتتعذب من ناحيتين : تعذب داخليا لما فاتها من حياة بعيدة بعيده عنه ، وتعذب لحاجتها الى الجسد الذي اعتادته واعتادت ملذاته ، وهي الآن تطلبه فلا تجده · حياة النفس في هذه الحياة الدنيا تحاسبها في الاخرة · حكمها علمها وعملها ، فاما عاشت سعيدة فائزة على الكمال الخاص بها وهو المعرفة ، او شقية متألمة لما فاتت من حياة الجهالة · والنفوس الشقية هي على درجات ، فمنها من تعذب ثم تسعد بعد نقاوتها ، ومنها ما يكون عذابها ابديا ·

خلاصة وتعليق :

ينظر ابن سينا الى نفس الانسان كموجود هو في حقيقته وحدة ، ولكنه جنس ينقسم بنوع من القسمة الى نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس ناطقة · وهو بكل

من الكلام عن النفس الناطقة ، لا بل هو ينظر اليها كجوهر مستقل بذاته مستخدم لغيره ، وهو يحاول اثبات وجوده وبراءته عن المادة . وهو يقسم النفس الناطقة الى نظرية وعملية . والنظرية ، او العقل ، لها اربع مراتب : الاولى مرتبة العقل الهيولاني ، الثانية مرتبة العقل بالملكة ، الثالثة مرتبة العقل بالفعل ، اما الرابعة فهي المرتبة العليا ، هي مرتبة العقل المستفاد وهو الذي يعرف ويتصل بالعقل الفعال ويرى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

تبقى النفس ، كما يرى ابن سينا ، بعد الموت وتبقى منها فقط النفس الناطقة ، هي التي تعذب او تثاب ، تشقى او تنعم . عملها في حياتها مع الجسد هو الذي يقرر نوع ثوابها او عقابها .

هكذا يوضح ابن سينا نفس الانسان متوسعا في شرح ملكاته وحواسه ، وهو في ايضاحه جامع منتج . قد تأثر بمن سبقه من فلاسفة اليونان والاسكندرية والعرب ، وتأثر بالقرآن ومبادئه ، ولكنه ضم ما انتج عقله الى ما اخذه ، وقدم نظرته عن النفس التي تشكل ذروة ما وصل اليه التفكير عن النفس في الشرق العربي ، والتي تقترب كثيرا من علم النفس كما هو في عصرنا الحاضر .

١ . اخذ ابن سينا عن ارسطو نظرته الثلاثية لنفس الانسان ، ولكنه سبقه وسبق كل من اتى قبله في سعة البحث والشمول ، وكان في الوقت ذاته دقيقا في

ملاحظاته ، ممتازا في تنظيمه ، منتجا في تصنيفه . وانتاجه في هذه الناحية يتمثل بهذا التوسع وهذا التصنيف المنتظم .

٢ . وهو نداخذ ايضا عن ارسطو قوله في جوهرية العقل ، ولكنه اختلف عنه في انه جعل النفس الناطقة كوحدة جوهرا وجعلها كوحدة مميزة للانسان وباقية بعد الموت ، وهو في ذلك يقترب من افلاطون . هو لم يدرك النفس الناطقة كفاعلة ومنفعلة ، ولكنه نظر اليها كما فعل فلاسفة العرب من قبل كنظرية وعملية . وجهها الاعلى هو العقل ، وبه تتأمل وتعرف . وجهها الادنى هو المسير للانسان في عمله وسعيه . والانسان اذن ممتاز عن غيره من الاحياء بعقله وبعمله ، بمعرفته واخلاقه ، وهو لذلك محكوم عليه من الناحيتين : وهو ـ وهنا يتبع ابن سينا افلاطون ـ فاضل عندما يكون عارفا ، وسعادته هي علمه .

٣ . اخذ ابن سينا عن الفارابي قوله بفيض النفوس عن العقل الفعال ، وتقسيم العالم الى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما دون فلك القمر ، ولكنه اختلف عنه في نظرته الثلاثية لانتاج كل فرد من العقول المفارقة . كل عقل مفارق ـ ويشذ عن ذلك العقل الفعال ـ يوجد عنه عقل مفارق اخر ، وفلك ، ونفس لهذا الفلك ، وابن سينا قد ادخل بهذا التقسيم وجود النفس مع ما اخذ عن الفارابي . وليس من الخطأ ان نقول بان ابن سينا قد حمل معه هذه النظرة فتطبقها على الانسان . هو في ذلك غير واضح ، ولكن اذا تطلعنا الى نظرته الى الانسان بمجموعه عرفنا

ايضاح ما نقوله .هو يرى في الانسان جوهرا يسميه نفسا ناطقة ، ثم يرى فيه نفسا حيوانية تشمل النباتية ، ثم يرى جسدا . وليس من الخطاء ، كما قلت، ان نقرب بين مماثل الجهتين من حيث التقسيم رغما عن الفروق الواسعة بين مرتبة الطرفين : فالنفس الناطقة في الانسان تقابل العقل المفارق ، والنفس الحيوانية الشاملة للنباتية تقابل نفس الفلك ، وجسد الانساني المادي يقابل جسم الفلك .

٤ . اتبع ابن سينا ارسطو واخوان الصفاء في كلامه عن الحواس الظاهرة والباطنة ، ولكنه توسع اكثر مما فعلوا واظهر قوتين للنفس حقيقيتين لم يكونوا قد وضحوهما . القوة الاولى هي الحدس ، وهي كما يعرفها ابن سينا نفسه ادراك الفرد الحد الاوسط دون مقدمات او براهين ، قوتها الذكاء . وهي ، كما يقول بعض علماء النفس المعاصرين ، الذكاء بذاته . وهي ، كما تستعمل في الكلام العادي ، صرفة الخاطر ، وهي التي اقربها كانت (Kant) واضعا اياها تحت اسم (Witz) وقرر بانها هبة طبيعية لا تكتسب بالتعلم . القوة الثانية هي قوة الوهم ، وابن سينا قد جعلها حاكمة حكما غير برهاني او عقلي . هي موجودة في الحيوان كما هي موجودة في الانسان ، وهي حقيقية كما ارى ، وهي التي تدعوها باللغة المعاصرة غريزة حب البقاء .

هذا ما انتجه ابن سينا ، وهو كما قلت لا يقصر كثيرا عن علم النفس الحاضر في استنتاجه ، واحاطته ، وتنظيمه .

+ + + + + + +
+ + + + +
+ + +
+

الفصل الخامس

ابن باجه

أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ

(المتوفى ٥٣٣ هـ ، ١١٣٨ م)

انتقلت الفلسفة بعد مضي قرن تقريبا على وفاة الشيخ الرئيس من الشرق العربي وظهرت على يد افراد في الاندلس . وكانت الاندلس منذ استولى عليها العرب في الربع الاول من القرن الثامن للميلاد ، تمر بدور تطور ثقافي بدأ ضعيفا ثم توسع بمساعدة بعض الامراء . وقد ازداد توسعه على اثر استقلال الاندلس على يد بني اميه ، وعلى اثر بدء الرحلات التي كان يقوم بها كثير من عرب الاندلس متجهين نحو الشرق ، قاطعين المسافات البعيدة سعيا وراء المعرفة . ازدهر الانتاج الادبي اولا ، ثم توسعت المعرفة في الفقه ، وظهرت في الاندلس ، كما ظهرت في الشرق سابقا ، بعض من المناقشات الدينية ولكنها لم تتوسع هنا كما توسعت هناك ، ثم ظهرت الفلسفة اخيرا بعد ان نقلت كثير من كتب الفلاسفة عرب المشرق وشروحهم . كان اول فيلسوف عربي ظهر في الاندلس ابن باجة ، واكثر فيلسوف عربي تأثيرا في الاندلس الفارابي ، واعظم ديني متصوف قيمة واثرا الغزالي .

ولد ابن باجه في اواخر القرن الحادي عشر للميلاد في سرقسطه ونشأ فيها . درس على الارجح ما وصل الاندلس من مؤلفات فلاسفة العرب في المشرق وشروحهم ، وتضلع في الرياضيات والفلك والموسيقى وعدها نظريا وعمليا حتى عد في العلوم الحكمية ، على ما يقول ابن ابي اصيبعة ،[1] علامة وقته واوحد زمانه . قضى شطرا من حياته القصيرة في المدينة التي ولد فيها ، وكان يحاول دائما الابتعاد عن الناس ومشاكلهم والالتجاء الى نفر قليل من الاصدقاء يبثهم اعتقاداته دون خوف او حذر ، ثم انتقل من سرقسطه الى غرناطه محاولا اتمام اطلاعه على العلوم الفلسفية ، ثم انتقل من غرناطه الى فاس عندما زاع زيفه وشاع ما رمي به من الحاد ، وهناك قضي .

ترك ابن باجه مؤلفات عدة بعضها في الفلسفة وبعضها في الرياضيات والموسيقى والفلك ، الا انها لم تحفظ باجمعها . وصل منها في اللغة العربية مخطوطة لا تزال محفوظة في مكتبة برلين ، ومخطوطة لا تزال مخطوطة في الاسكوريال .[2] ووصلت ايضا "رسالة الوداع" في ترجمتها العبرية[3] ، ووصل في العبرية ايضا تحليل لكتاب ابن باجه الاكبر "تدبير المتوحد" كتبه الصهراني (Moses Ibn Joshua) ووضعه في مقدمة ترجمته لكتاب

---

(١) ابن ابي اصيبعه : ج ٢ ، ص ٦٢ . (٢) فروخ : الامالي ع ١١

(٣) ترجمها في منتصف القرن الرابع عشر (Hayyim Ibn Vives)

حي بن يقظان [١] . على ان هذه الكتب الثلاثة بعيدة عن متناول يدى ، ولذلك اكتفي مضطرا ، في دراسة النفس عند ابن باجه ، الرجوع الى المصادر الثانوية ، والاستناد خاصة على مونك (Munk) الذى يشرح شرح موسى لتدبير المتوحد .

بدأ ابن باجه الفلسفة في الغرب العربي موجها اهتمامه الاول الى الانسان . رأى ان حياة الجماعة غير فاضلة ، وان حياة المتوحد اسمى وافضل ، فكتب لذلك " تدبير المتوحد " وبه يصف عمل المتوحد وتفكيره وسعادته مع نفر من اصدقائه الذين وصلوا الى درجة مرتفعة من المعرفة . بحث في نفس الانسان وكتب في ذلك ثلاثة كتب اولها كتاب النفس ، وثانيها كتاب اتصال العقل بالانسان ، وثالثها فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالانسان [٢] ، الا ان الكتب الثلاثة فقد تعوزني لنا فقط ما حكاه عن نفس الانسان في ما وصل من " تدبير المتوحد " . وهو ، كما يرى في ما وصل وفي ما تكتب المصادر الثانوية عنه ، يهتم اولا بالنفس من حيث هي عاملة دون ان يذكر شيئا عن جوهرها او خلقها ودون ان يشير مصيرها بعد الموت .

عمل النفس في الجسد :

نفس الانسان كما يراها ابن باجه تعرف وتعمل . وهو لذلك ينظر الى عملها ليعرف حقيقتها من حيث هي عاملة ، ويفحص ما تعرف ليعرف حقيقتها من

---

(١) Sarton : ج ٢ ، ق ١ ، ص ١٨٣ .

(٢) ابن ابي اصيبعه : ج ٢ ص ٦٤

حيث هي عارفة ، ولكنه يقدم بذلك بمقدمة صغيرة يوضح فيها استعمال لفظتي الروح والنفس . والروح والنفس ، كما يقول ابن باجة ، لفظتان يستعملهما الفلاسفة ليشيروا بهما الى مدلولين مختلفين . يستعمل بعضهم لفظة الروح ويعني بها الحرارة الطبيعية الكائنة في القلب ، ثم يقوم الاطباء من الفلاسفة فيقرون بوجود ثلاثة نفوس : النفس الطبيعية ، والنفس الروحية ، والنفس الحركة . اما لفظة الروح فيطلقونها فقط على النفس الثالثة . هذا ما يقوله ابن باجه ، اما هو نفسه فيتبع اخوان الصفاء في اطلاق لفظة النفس للدلالة على النفس الانسانية ، ويستعمل لفظة "روحاني" ليدل بها على ما ليس بجسماني .

١ . ينظر ابن باجه الى الانسان من حيث هو موجود فاعل فيرى بينه وبين الحيوان صلة ، كما يرى بين الحيوان والنبات صلة ، وبين النبات والجماد . ويرى ايضا ان له اعمالا تخصه ، لايشترك فيها مع اى موجود آخر . يشترك الانسان مع الحيوان في الاعمال التي يقوم بها مدفوعا بالغريزة ، ويمتاز بالاعمال التي يقوم بها بمقتضى العقل مدفوعا بالارادة . (١) ففيه اذن نفس حيوانية ، وفيه نفس انسانية . الاولى تقاد بالغريزة والثانية بالارادة والعقل . طبيعة الاولى الانطلاق وطبيعة الثانية الامر والتسيير . الاولى تقبل والثانية تقرر . هذا هو عمل النفسين في الانسان ، اما من كانت نفسه

---

(١) Munk : ص ٣٩١ .

الحيوانية امرة فائدة ، فقد خرج عن دائرة انسانيته واصبح في حقيقته ادنى من الحيوان، لان الحيوان الذى يعمل مقادا بالغريزة يعمل بمقتضى طبيعته ، اما الانسان الذى يعمل مقادا بالغريزة فيعمل ما هو ضد طبيعته .

الانسان في طبيعته حر يصدر عن ارادة واعتقاد ، ويظل كذلك ما دام سيره على مقتضى طبيعته ، اما ان عاكس طبيعته وجعل للنفس الحيوانية فيه القيادة فقد بطلت حريته . والانسان حرفعائي ، يعمل دائما لمقصد يتوخاه ، اما من انقاد لغريزته فلا مقصد معين له . والمتوحد لايعمل الا بحسب ارادته وبما يشير به عقله ، وليس في افعاله ما ليس صادرا عن ارادة ومعرفة . (١)

نفس الانسان اذن من حيث هي عاملة حيوانية وانسانية . عمل الاولى يظهر في ما نسميه الغاذية والمنمية والمولدة ، وفي الاحساس والحركة ، والاولى مقادة بالغريزة وعمل الثانية يظهر في المعرفة والارادة .

٢ . الانسان كما يراه ابن باجه موجود له كماله ، وهو ان يعلم ويقترب بذلك من الله ويتلقى بذلك فيض العقل الفعال .(٢) والاشياء التي يعلمها هي الصور . والصور عامة على اربعة انواع : النوع الاول يشمل الاجسام الفلكية ، الثاني يشمل العقل الفعال والعقل المستفاد ، الثالث يشمل الصور المعقولة او الفكر المجردة ، والرابع يشمل الصور الموجودة في ملكات النفس دون ان تضم معها الملكة الناطقة .

---

(١) Hume : ص ٢٩١ (٢) المصدر نفسه : ص ٢٨٧

والنوع الاول لا علاقة له بالمادة مطلقا . اما الثاني فبعيد عن المادة قريب منها ؛ هو بعيد عنها في جوهره ، قريب منها في انه يوجد الصور المادية ـ واعني بذلك العقل الفعال ـ او يعقلها ـ واعني بذلك العقل المستفاد . اما النوع الثالث فموجود في المادة يشكل حقيقة الاجسام المادية وهو يقوم في النفس اذا عرفت النفس الشيء وبعدت عنه . اما النوع الرابع فهو ما يبقى في الحواس والحس المشترك والمتخيله والذاكرة بعد ادراكها الموجود المادي . والنوع الثالث من هذه يدعى روحانيات كلية ، اما النوع الرابع فيدعى روحانيات جزئية . نفس الانسان اذن قد تعرف الاجسام الفلكية ، والعقل الفعال والعقل المستفاد ، والروحانيات الكلية ، والروحانيات الجزئية . تدرك الاخيرة منها بالحواس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة ، وتعرف الاولى بالملكة الناطقة لوحدها .

في الانسان اذن ، من حيث هو موجود ذو نفس ، ملكة غاذية الا انها ليست صورته الحقيقية . وفيه الحواس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة ، وليست هذه حقيقة نفسه . وفيه ملكة عاقلة هي حقيقته : تعرف نفسها كما تعرف الاشياء الاخرى بفرق واحد وهو انها تعرف كليتها مع انها لا تعرف من الاجسام الخارجية الا صورها التي تجردها وتجعل منها معقولات لها . بها تكون المعرفة ، وبواسطتها تقوم الارادة في عملها المطابق للعدل . بها يكون الانسان في ذروة انسانيته . والمتوحد هو من جعل الافعال الجسدية اداة لا غاية ،

وجعل الافعال الروحية اداة ايضا ، وجعل الافعال العقلية غاية بذاتها . ياخذ من المادى ما يديم به حياته ، ومن الروحي ما هو ضرورى للعقل ، ليتم له كماله الاسمى . بالمادى يصبح انسانا حيا ، وبالروحي يصبح موجودا مرتفعا عن غيره ، اما بالعقلي فيصبح مقدسا .

اول ما يدرك الانسان الصور الروحانية الجزئية بواسطة حواسه ، ثم بواسطة حسه المشترك ومتخيلته وذاكرته . ثم يجرف الصور الروحانية الكلية بان يستخدم عقله ما ادركته حواسه ، فيجرد من الموجودات المادية صورها ، ويجعل منها صورا كلية بان يدرك صور المتماثلات منها ، وبذلك يكون العقل قائما بحمله بالفعل ، ولكن هذا العقل لا يفعل ذلك الا بمساعدة العقل الفعال له . وهو ان عرف الصور الروحانية الكلية كصور مجردة ، ظل عقلا بالفعل ، ولكن ان تعدى ذلك حتى اصبحت هذه الصور فيه ولا علاقة لها بالمادة ، واصبحت في وجودها مستقلة عن وجود ما جردت عنه ، واصبح العقل يدركها على انها فيه ومنه ، عندئذ يصبح العقل مستفادا ويصبح بذلك على مقربة من العقل الفعال ويصبح النور مشرقا عليه بسهولة وكثرة . في هذه الحالة يكون المتوحد ، وفي هذه الحالة تتم له الفلسفة ، وقد تتم له النبوة ، اذ في هذه الحالة يدخل الوحي .

مصير النفس بعد الموت :

يعيش الانسان الفرد مدة ثم يفنى فيفنى الجسد بعد ذلك وتبقى النفس . هذا ما يقره ابن باجة ولكنه مبهم بعد هذا الاقرار ، كما تقول المصادر الثانوية . يقول مونك (١) انه يقر بالراى الذى اوضحه ابن رشد فيما بعد والقائل بوحدة النفوس ، وهو يستخرج ذلك من " رسالة الوداع " معتقدا بان النفوس يحيط بها . اما دوبوير (٢) ، فيوضح هذا الراى مستندا ، على ما ارجح ، على ابن رشد نفسه ، وهو يقول في شرحه لفلسفة ابن باجة : من الممكن ان تبقى من النفس الفردية بعد الموت تلك الملكة التي تدرك الجزئيات ، وهي التي تعذب او تثاب ، اما القسم العقلي فواحد في الانسانية لا بقاء فرديا لعقل انسان والخلود للانسانية .

هذا هو راى ابن باجه نقلا عن المصادر الثانوية ، لا اشرحه ولا اوسع فيه ، لان مونك ودوبوير يقولان بانه الراى الذى اوضحه ابن رشد فيما بعد ، ولذلك اترك التوسع في ايضاحه حتى اصل لابن رشد .

خلاصة وتعليق :

يتضح مما سبق ان ابن باجه ينظر الى الانسان نظرة ثنائية مخالفا في ذلك تثليث افلاطون وارسطو ، مقرا بان في الانسان حيوانا ونفسا ناطقة .

---

(١) Munk : ص ٣٨٧ (٢) De Boer : ص ١٧٩

الحيوان يقاد بالغريزة ، والنفس الناطقة بالعقل والارادة ، وهو بعد ذلك يحاول ايضاح ملكات النفس ومعرفتها مستندا على ما تعرفه . تعرف المعقولات الروحانيات ، وهذه على اقسام ، وكذلك ملكاته على اقسام .

وابن باجه في ما يقوله جامع منتج . ولكن قبل ان نبين هذه النقاط التي جمع فيها او انتج نتقدم بملاحظتين . الاولى ان مصادر ابن باجه الباقية رغم قلتها بعيدة عني ، ولذلك اكون ظالما ان انا حكمت عليه الآن في ما انتج حكما نهائيا . والثانية اني استند على مصدر ثانوي ، قد استند هو على مصدر عبري ، والمصدر العبري نفسه تحليل لتدبير المتوحد ، وليس من البعيد ان يكون البعد بيني وبين المصدر العبري تدخلي في بعض نقاطه باراء شخصية لا يؤمن بها ابن باجه ـ اقول ليس من البعيد ولا اثبت لان الاثبات غير ممكن . اذا عرفت الآن الحدود التي اعمل داخل دائرتها ، وعرفت الامكانيات القليلة التي تسمح باعطاء حكم وقتي نسبي على ما انتجه ابن باجه ، اتقدم لذكر النقاط التالية .

١ . ابن باجه منتج في نظرته الثنائية لنفس الانسان ، وفي ادخاله عنصر الغريزة التي تقود نفس الانسان الحيوان ، وهو في ذلك ملاحظ في الدرجة الاولى من حوله من اناس تدونسوا تحت سيطرة الحيوان فيهم .

٢ . وهو منتج في ادخال عنصر الارادة وابرازه واضحا ، وجعلها

قائدة للانسان وجعل الانسان العارف الذي يتبعها سامياً وقدسياً . في ابن باجه نسمع لاول مرة حديث ارادة فاعلة تختلف عن النزوع او الشهوة ، وتقوم كعنصر في النفس العاقلة ، وتكون القائد الاول للانسان في رتبته العالية . وعنده نرى لاول مرة في الفلسفة العربية ايضاحاً ، وان كان بسيطاً ، لهذه القوة الحقيقية ، لهذا الوجود المقرر الدائم في الانسان .

٣ . وابن باجه يختلف عن من سبقه في قوله بخلود عقل الانسانية وامكانية بقاء قسم من نفس الانسان ، ان صحت نسبة هذا القول اليه . وهو غير واضح في كيفية تعليل بقاء ذلك القسم الذي يستند في حقيقة وجوده على الجسم المادي الفاني .

هذا ما انتجه ابن باجه ، وهو ، رغماً عن قلته وقلة وضوحه ، عظيم الخطر ، قريب من الحقيقة ، وقريبه في الاثر بوجود الارادة الفاعلة في الانسان .

× × × × × × ×
× × × × ×
× × ×
×

الفصل السادس

ابن طفيل

ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي .

(المتوفى ٥٨١ هـ ١١٨٥ م)

ولد ابن طفيل في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد في مدينة "وادي آش" قرب غرناطه ، ونشأ فيها وفي غرناطه . نشأته غير مفصلة في المصادر العربية التي تكتب عنه ، وكذلك دراساته ، وكل ما نعرفه عن حياته يتلخص في أنه برع في الرياضيات والطب والفلك والفلسفة حتى غدا "احد حسنات دهره ." (١) ، وشهر فقربه حاكم غرناطه ابو سعيد بن عبد المؤمن . ثم قربه خلفه ابو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وظل ابن طفيل مكرما حتى وفاته .

لابن طفيل ، كما يقول المراكشي ، (٢) بعض مؤلفات في الرياضيات والطبيعيات والطب والفلسفة ، وله رسالة في النفس راها المراكشي نفسه مكتوبة بخط يده ، ولكن لم يصلنا مما كتب ابن طفيل الا كتاب واحد هو "قصة حي بن يقظان" وفيه ينقد اراء بعض من فلاسفة العرب في المشرق ويظهر خطأهم وتقصيرهم ، ويوضح هو الطريقة المثلى التي توصل الى معرفة واجب الوجود وهي طريقة الاتصال الاشراق . يوضح ذلك بشرح قصة رجل عاش وحيدا وراء

---

(١) المراكشي : ص ١٧٢ (٢) المصدر نفسه : ص ١٧٢

وعرف الحق بالتطلع الى المخلوق دون معلم او نبي .

يبحث ابن الطفيل في قصة حي نفسا لانسان بحثا سريعا ، يمر عليه لغاية ثانية . وهو في هذا البحث السريع يهتم اولا في عمل النفس ومعرفتها اكثر من اهتمامه بجوهرها او خلقها او مصيرها بعد الموت .

جوهر النفس :

يرجع ابن طفيل في محاولة شرح جوهر النفس الى الروح الحيواني الكائن في الحيوان عامة ويرى انه في حقيقته جسم مادي مشكل من مادة وصورة . اما المادة فهي الهواء اللطيف الكائن في احدى تجويفات القلب ، واما الصورة فهي ما اكتسبه الهواء من الروح الفائض في الكون ، وهي التي تدعى نفس الحيوان . وكذلك روح النبات فيها مادة تقابل في النبات الهواء في الروح الحيواني ، وفيها صورة تدعى نفس النبات . وكذلك في الاجسام الطبيعية مادة وعمل ناتج عن قوى كامنة فيها تختلف عن مادتها وتدعى الطبيعة . اما الانسان ففيه روح يشبه الروح الحيواني ويمتاز عنه باعتداله وكثرة شبهه بالروح الذي هو من امر الله(١) . هذه الروح هي مادة ، وهي الهواء الحار اللطيف ، وصورة وهي النفس او الذات(٢) وهي "امر رباني الهي لا يستحيل ، ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الاجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل الى معرفته

---

(١) ابن طفيل : ص٦٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٩٩ .

بآلة سواء ، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلم والعلم ، لا يتباين في شيء من ذلك ، اذ التباين والانفصال من صفات الاجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم»(١)

هكذا يقرر ابن طفيل بوجود نفس في الانسان غير مادية يسميها في بعض من الاحيان ذاتا ، ويسميها قلبا ، وهو فيما يقوله جامع لما قاله ابن سينا الفارابي من قبل ولما قاله الغزالي . الروح جسم مادي ، اما النفس فغير مادية وهي صورة . بهذا جمع بن طفيل بين الاعتقاد الاسلامي السني كما يتمثل عنه الغزالي ، والاعتقاد الفلسفي الميتافيزيكي .

كيف خلقت النفس :

يبحث بن طفيل في بدء قصته كيفية وجود حي بن يقظان في الجزيرة التي نشأ فيها ، ويذكر لايضاح ذلك رايين حكاهما ، كما يقول هو ، الفلاسفة من قبله . يقول الراي الاول بان حي بن يقظان قد وجد من اب وام ، ثم وضعته امه ، خوفا عليه ، في صندوق ورمت الصندوق في اليم فتقاذفه الماء حتى اوصله الى جزيرة منعزلة خالية من البشر حيث اعتنت به ظبية . ويقول الراي الثاني ان حي قد وجد في جزيرة بعيدة من طينة قد تخمرت على مر السنين . تخمرت الطينة تحت تأثير الجوى حتى امتزج فيها الحار واليارد ، والرطب

---

(١) ابن طفيل : ص ٩٩ .

واليابس امتزاج تكافؤ وتعادل ، وكان بعض انسامها يفضل بعضها الآخر في اعتدا له واستعداده ، وكان القسم الاوسط منها اكثرها اعتدالا واستعدادا . وتمخضت تلك الطينة فحدثت فيها نفاخات ، وحدث في القسم الاوسط المعتدل نفاخة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق . وكانت النفاخة مليئة بجسم هوائي لطيف في غاية الاعتدال ، فتعلق به الروح الذي هو من امر الله ، والذي هو دائم الفيضان عنه ، وبذلك تشكل حي ابن يقظان . (١)

يذكر ابن طفيل هذين الرأيين دون ان يناقشهما او يرجح احدهما ، على انه كما يظهر من قصته مقر للرأي الثاني او مرجح له .

الروح ، كما يقول ابن طفيل ، دائم الفيضان يحل في الجسم المعتدل المعتدله . والاجسام في اعتدالها مختلفة ، وكذلك ظهورها فيها مختلف . هو مشرق كالنور ، والنور يجتاز انواعا عدة من الاجسام . منها ما لا يستضاء به كالهواء الشفاف ، ومنها ما يستضاء به استضاءة خفيفة ، كالاجسام الكثيفة غير الثقيلة ، ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة ، كالاجسام الثقيلة ، ومنها ما تشتد الاستضاءة فيه كالمرايا المقعرة . كذلك الروح لا يظهر في الاجسام الطبيعية الجامدة ، ويظهر في النبات ظهورا خفيفا ، وفي الحيوان ظهورا واضحا ، وفي الانسان ظهورا اشد ما يكون وضوحا في عالمنا

---

(١) ابن طفيل : ص ٣٠ ـ ٣٢ .

هذا . وكما ان الاجسام الثقيلة تختلف ، وتختلف لذلك درجة الظهور النور فيها ، كذلك يختلف الروح الحيواني في الحيوانات.

نفس الانسان اذن آتية من الروح العام بواسطة ظهوره في مادة معدة اعدادا خاصا ، ويكون هذا الظهور عن طريق فيض آت من ذلك الروح . هذا ما يقوله ابن طفيل ، وهذا ، ما قاله من قبل اخوان الصفاء باختلاف واحد فقط هو ان الاخوان يسمون الروح العام النفس الكلية .

عمل النفس في الجسد :

نفس الانسان كما يراها ابن (باجة) تشابه نفس الحيوان من جهة ثانية . تشبهها في ان الروح الحيواني موجود فيها ، وتمتازعنها في انها اكثر اعتدالا واقرب الى مشابهة الروح العامة .وهي من حيث هي روح حيواني تظهر اعمالا ، ومن حيث هي اكثر اعتدالا تظهر اعمالا اخرى تخالفها .

اما اعمال الروح الحيواني ، والنفس الحيوانية في الانسان فهي التالية . (١)

١ . يعمل الروح الحيواني مستعملا الكبد فينتج عن ذلك عمل يشبه العمل الذى يقوم به الروح في النبات . يتمثل هذا العمل بالتغذى والنمو . اما التغذى فهو ان يأخذ المتغذى جسما قابلا ليحيله بالقوة الهاضمة والجاذبة

---

(١) ابن طفيل : ص ٥٢

الى مشاكلة جوهر المغتذى ليعوض ذلك ما يتحلل من ذلك الجوهر . واما النمو فهو الزيادة التي تحصل في انظار الجسم طولا وعرضا وعمقا لاتمام التناسل الطبيعي ، والقوة النامية تستعين في عملها بما قدمته القوة الغاذية . بهاتين القوتين ، والثانية منهما كما يرى ابن طفيل تشمل ايضا قوة التوليد ـ يشترك الانسان في نفسه مع النبات .

٢ . يعمل الروح الحيواني في ادوات اخرى غير الكبد فيكون عنه وجود الحواس والحركة . يعمل بآلة العين فيكون فعله الابصار ، ويعمل بآلة الانف فيكون فعله الشم ، ويعمل بآلة اللسان فيكون فعله الذوق ، ويعمل بآلة الاذن فيكون فعله السمع ، ويعمل بالجلد واللحم فيكون فعله اللمس . اما الحركة فناتجة عن استعمال الروح الحيواني بالاعضاء . الحواس اذن ظهور الروح الحيواني في عضو ما ، اي قوى شائعة في الاجسام مبعثها الروح الحيواني ، وليست هي شيئا آخر غيره . كل حاسة منها تدرك الجسم او ما هو قائم بالجسم ، وكل منها في عملها لها خوادم تخدمها ، ولها طرق يجري فيها تأثير الروح الحيواني ، تلك هي الاعصاب ، واذا تعطلت تعطلت الحاسة . مركز الروح الحيواني القلب ، اما مركز الحواس فالدماغ ، وهو يستمد الروح من القلب .

هذه هي الاعمال التي تصدر عن نفس الانسان من حيث هي مشابهة للحيوان ، وهي مشتركة فيها مع الحيوان . اما عمل النفس الانسان من حيث هي متميزة بالاعتدال ومشابهة الروح العامة فيتمثل في عمل العقل ،

او النفس الناطقة . وابن باجة لا يقر وجود هذا العقل في نفس الانسان الا بعد ان يظهر لنا بان حي بن يقظان قد عرف الله . والله كما رأى حي نفسه لا يدرك بالحواس ، لأن الحواس لا تدرك الا ما هو جسماني ، والله والعقول المفارقة التي عرفها وعرف وجودها ليست جسمانية ، فاذن يجب ان يفتش عن شيء آخر فيه يدرك به الله والعقول ولا يكون ماديا . ذلك الشيء هو نفسه الحقيقية ، هو عقله . هذا العقل هو الذي يريد ان يعرف الاسباب ، وهو الذي يعرف العقول ويعرف مشابهة ذاته لها وهو الذي عرف وجود واجب الوجود وشعر به .

وللعقل ، كما يراه ابن طفيل ، عملان . الاول هو ان ينتزع اشخاص الموجودات المحسوسة ويفتش منها المعنى الكلي . والثاني ان ينظر الى العلة ليعرف بالاستغراق نور الافلاك وواجب الوجود . بالاول يرى حي ابن يقظان ان الحيوان يشابه النبات في بعض اعماله ، ويرى لذلك تشابه في نفسيهما . وبه يرى ان نفس الانسان تشابه نفس الحيوان ولذلك يرى بينهما شيئا من الوحدة . به يرى وحدة النوع في الكل ، واختلافها في البعض به يميز الاجناس والانواع والفصول . اما بالثاني فيتصل عن طريق الاشراق بعقول الافلاك وبواجب الوجود . ولا يتم له هذا الاتصال الا بالابتعاد عن المادة وملذات الجسد اولا ، ثم بالتشبه بالافلاك في حركاتها ، ثم في ترك النفس غارقة في التفكير بالخالق فانية فيه مبتعدة عن كل ما من شانه ان يلوثها

الى خاتم ذلك الطريق : عندئذ ، وفي تلك الحالة فقط، يرى المستغرق الفاني ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

وهكذا يتيح ابن طفيل استاذه الروحي ابن باجة في نظره الى نفس الانسان كحيوانية وانسانية ، ولكنه يتميز عنه بالطريق الاشراقية التي اخذها عن ابن سينا كما يعترف هو، مقرا بأن الالتجاء الى النظر العقلي يقصر بصاحبه عن معرفة الحق ، وبان الموصل الحقيقي هو طريق الاتصال .

مصير النفس بعد الموت :

نفس الانسان كما يقول ابن طفيل باقية بعد الموت ، لان الفناء والفساد لا يدخلان جوهرها . تفسد الاجسام بان تخلع صورها ، اما ما لا مادة فيه وما لا يحتاج في قوامه الى مادة فهو منزه عن الجسمية ومنزه عن الفساد . وهي في بقائها بعد الموت متأثرة بحياتها السابقة مع الجسد .

كل قوة تظهر عن نفس الانسان كما يقول ابن طفيل يكون وجودها في البدء بالقوة ثم يصبح وجودها بالفعل . كل حاسة تكون موجودة بالقوة قبل ان تبدأ ادراكها ، فاذا بدأته اصبحت موجودة بالفعل ، وكذلك الامر نفسه في بقية الحواس وفي العقل . فالنفس التي تفارق الجسد اما ان تكون في حياتها معه قد عرفت واجب الوجود وشعرت به او ان تكون قد قضت حياتها دون ان يحصل لها ذلك . في الحالة الثانية تبقى النفس بعد الموت دون الم او سعادة : لا تشتاق للمبدع ولا تتالم لفراقه ، وهذه هي حال البهائم

وحال نفوس الناس الذين يشبهون البهائم .اما ان كانت الحالة الاولى ، وكانت النفس في حياتها مع الجسد قد شعرت بالواجب الوجود ، فاما ان تكون قد عرفته دائما وتابعت التطلع اليه ، او ان تكون قد انقطعت مدة معه عن التطلع اليه بعد ان عرفت . ففي الحالة الاولى تعيش النفس بعد الموت سعيدة لانها كانت قد عرفت الكمال وهي الآن عائشة فيه ، اما في الحالة الثانية فتبقى النفس معذبة الى الابد او الى مدة معينة لانها تتذكر شوقها وتتذكر كمالها .

هذا هو حال النفس بعد الموت ، وهو كما نرى مشابه تماما للحال الذي يشرحه ابن سينا دون اختلاف الا بطريقة الايضاح .

خلاصة وتعليق :

وصلنا من ابن طفيل مؤلفا واحدا ، وهو في هذا المؤلف يتعرض لمشكلة اساسية واحدة يحاول فيها التوحيد بين الشريعة والحكمة ، هذه المشكلة هي امكان الانسان ان يتعرف لوحده على الخالق عن طريق العقل بان ينظر الى الموجودات التي تحيط به ، ثم عن طريق الاشراق الذي يظهر الحق واضحا للموجود المفكر . العقل لايكفي لوحده ، ومداه قصير رغم اتساعه ، اما الاتصال فهو ذروة ما تصل اليه نفس الانسان . وهو بمحاولته ايضاح هذه المشكلة في قصة حي بن يقظان يمر سريعا على ذكر نفس الانسان فيرى انها مسببة في وجودها عن فيض الروح القائم بين الله والعالم . تسكن الجسد عندما يحد لذلك ، ثم تحاول اتمام كمالها بالتعرف على الحق ، فاما عليها

انته واما غلبت على امرها فتغاضت عنه مجبرة . واذا ما حان الاجل هجرت الجسد فاما بقيت بعد ذلك معذبة او سعيدة .

وابن طفيل ، كما يرى من هذا الموجز لفالوحيد ، وهوكما ارى غير كاف للتعرف على حقيقة انتاج ابن طفيل ، جامع فيما وصل من نتائج مبدع في طريقة البحث .

١ . يقول ابن رشد في تعريفه لعمل الفلسفة انه " ليس شيئا اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع "(١) وابن طفيل في كتابه حي بن يقظان يحاول ان يجمع بينما اثره خلفه من بعده وبين اعتقاده بان هذه الدلالة لا تكفي لمعرفة الصانع وانما يجب ان يتم الاتصال . وهو في هذه المحاولة يظهر تطور معرفة الانسان متنقلا من دور الى دور ومعرضا نفسه وملكاتها . بهذا العمل ينتج ابن طفيل . يحاول شرح احد البراهين التي تتخذها الفلسفة دليلا على وجود اله ، فيتعرض في محاولته الى نفسر الانسان مشيرا الى حدودها ومعارفها وعلاقتها مع الوجود باجمعه .

٢ . يأخذ ابن طفيل نظرية فيض الروح ـ او العقل الفعال عند غيره من فلاسفة العرب ـ ووجود النفوس عنها بطريقة لا تضاد ما يقربه القرآن ، وهو في ذلك يقترب من اخوان الصفاء في عدم التعرض للعقول المفارقة وعملها في انتاج الكثرة او التوسط بين الله والروح . ويأخذ عن ابن سينا نظرته

في بقاء نفس الانسان بعد الموت دون تحوير او تبديل . ثم يجمع بين نظرة الغزالي المادية للنفس وبين ابن سينا ، وينتج من هذا الجمع رأى افلاطون موضوعا بقالب ارسطو . روح الانسان مادية ، وهي مشكلة من مادة مادية ، وصورة غير مادية ، والصورة هي نفس الانسان الخالدة ، هي العقل .(١)

٣ . كذلك يأخذ ابن طفيل عن ابن باجه نظرته الثنائية لنفس الانسان : هو مشترك مع الحيوان ، وهو ممتاز باعتدال نفسه ، ذلك الاعتدال الذي يظهر عنده ، على انه يبتعد عنه ويقصر في عدم اظهار الاختلاف بين النفس الحيوانية وفائدتها والنفس الانسانية وارادتها .

ابن طفيل اذن جامع في نتائجه ، مبدع في طريق الوصول الى النتائج . هذا ما يرى في كتاب "حي ابن يقظان" ، ولكن الكتاب لوحده ، كما قلت سابقا غير كاف لاعطاء حكم نهائي عن انتاج ابن طفيل .

+ + + + + + + + +
+ + + + + + +
+ + + + +
+ +
+

---

(١) هناك اختلاف بين مدلول لفظة العقل عند ابن طفيل وعند ابن سينا ، فالعقل عند ابن طفيل يعني النفس الناطقة عند ابن سينا .

الفصل السابع

ابن رشد

أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ٠

(٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ ، ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م)

ولد ابو الوليد في قرطبه ونشأ فيها برعاه ابوه ويعنى بثقافته عدد من الاساتذة ٠ درس الفقه المالكي ، ودرس الطب والفلك ، وعرف ما وصل قرطبة من مؤلفات فلاسفة العرب وشروحهم ٠ انتقل الى مراكش وهو شاب ، وتعرف هناك على ابن طفيل ٠ ثم قدمه ابن طفيل للاميرابي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن مفيضا في شرح مواهبه ومعارفه ٠ خبر الأمير مقدرته ثم طلب منه شرح مؤلفات ارسطو التي وصلت الاندلس ليظهر ارائه الحقيقية ، وعندئذ بدأ ابو الوليد شروحه يحيط الامير برعايته ، وعد بها اكبر شارح لارسطو عرفه العرب ٠

توسع ابن رشد في شرح ارسطو ، واكثر من التأليف وظل متصلا بالامير كطبيب اصبح خاصا له بعد وفاة ابن طفيل ٠ ثم فترة بعطف الاميرابي يعقوب ، واكرام خلفه الامير منصور ، وتمكن بذلك من متابعة دراسته وتفكيره وانتاجه الفلسفي الذى حاول فيه الجمع بين الدين والفلسفة متابعا عمل ابن طفيل مقرا بصدقهما ، محاولا تأويل القرآن ليساير الفلسفة ٠ الان نفرا من يدعون العلم بالدين الاسلامي وشوا به للامير واتهموه بالالحاد والخروج عن

الدين ، فقطع الامير منصور عنه عندئذ نعمه ، واخرجه من القضاء الذى كان يمارسه ونفاه الى قرية صغيرة تدعى اليسانه ، ثم امر بجمع كتبه واحراقها ومنع قراءتها . تحمل ابن رشد الصدمة في سبيل عقيدته ، وظل يعمل في منفاه حتى ادرك الامير منصور خطأه فعفا عنه لوساطة اصدقائه وارجعه الى سابق نعمته وظل ابن رشد منعما منتجا حتى وفاته .

انتج ابن رشد عددا وافرا من المؤلفات والرسائل بعضها في شرح ارسطو وبعضها في ايضاح فلسفته الخاصة ، الان هذا العدد الوافر عند اشره اثناء نكبته وبعد وفاته ولم يصلنا الا عدد قليل من رسائله وشروحه ، وكتابه في الطب ، ورده على الغزالي . على ان ما بقي ايضا لا يزال جزء منه محفوظا في المكاتب او المتاحف دون ان يطبع ، اما القسم الذى طبع فغير كاف لمعرفة فلسفة ابن رشد عامة معرفة صادقة دقيقة ، او لمعرفة نهجه نفس الانسان بخطوطه الكبرى والصغرى ، ولذلك اراني مضطرا هنا ايضا على الرجوع الى المصادر الثانوية التي كتبت عنه مستندة الى دراسة بعض المخطوطات .

بحث ابن رشد نفس الانسان وكتب في ذلك رسالة لا تزال محفوظة بدارا لكتب الوطنية في باريس [1] ، وهو في هذا البحث قد شهر ، كما يرى من المصادر الثانوية ، بحثان ثلاثة : اولها نظرته في ما يسميه هو نفس الانسان

---

(١) جمعه : ص ١٦١

وثانيها نظرته في العقل ، وثالثها نظرته في مصير النفس والعقل بعد الموت. ولذلك نكتفي في حديثنا عن فهمه للنفس بشرح هذه المباحث الثلاثة لعدم وجود مصادر تساعد على اكثر من ذلك .

"النفس" (١)

اختلف الناس كما يقول ابن رشد في مدلول لفظتي النفس والروح فقال بعضهم انهما يدلان على موجودين مختلفين ، وقال آخرون انهما يدلان على موجود واحد . والحقيقة هي فيما اقره اهل النظر ومن لهم اطلاع ومعرفة في العلوم . قد تطلق لفظة النفس لتدل على الشيء ذاته ، وقد تطلق بالدلالة على الدم عندما يقال عن حيوان مثلا قد ذبح : سالت نفسه . وقد تطلق لفظة الروح على جبريل ، في القرآن ، اوعلى القرآن نفسه . ولكن اللفظتين عندما تطلقان على الانسان تدلان فيه على موجود واحد . نفسه هي روحه التي بها يحيا والتي تفارقه فيموت .

هذا ما يراه ابن رشد في كتاب المقدمات (٢) ، الا ان المصادر الثانوية تتوسع في شرح فهمه للنفس مستندة على المخطوطات وتقول : ابن رشد يرى ان نفس الانسان هي الموجود القائم فيه الذي يظهر عمله في الحياة والحس والحركة . هذه النفس قائمة في الجسد ، وهي بالنسبة اليه كالصورة

---

(١) اضع اشارتي الاخذ حول لفظة نفس للدلالة على المعنى الذي يقره ابن رشد .

(٢) المقدمات : ص ١٦٩ - ١٧٠ .

للمادة ، هي مكملة له وقائمة فيه . (١) . توجد فيه فيبدأ الحياة والاحساس والحركة ، ويصبح موجودا مريدا ، وليس الارادة فيه الا شوقا يحدث عن تخيل او تصديق نحو شيء يعرض لنا دون اختيار . (٢)

العقل:

ينظر ابن رشد الى عقل الانسان كموجود قائم بذاته ، ويقسمه متبعا ارسطو الى فاعل ومنفعل ، الاول ابدي خالد ، والثاني متغير فاسد ، الاول مشترك بين جميع افراد الانسانية ، والثاني خاص بكل فرد ، الاول عامل والثاني متأثر ، يتلقى الاول المعقولات بتأثير العقل الفعال ، ويتلقى الثاني ما تقدمه المتخيلة . والاول بريء عن المادة مبتعد عنها ، منفصل عن نفس الانسان ، اما الثاني فرأى ابن رشد عنه غامض لا يساعد على تقرير نوع وجوده ، الا ان ابن رشد لا يقف عند هذا الحد في تقسيم العقل ، وانما يتابع الكلام عنه متأثرا بما اكتسبه من نظرية الفلوطين في الفيض ، العقل الفاعل كما يقول ابن رشد فاعل عن العقل الفعال حال في الانسان ، يظهر في هذا الفرد وفي ذاك ، وليس هو في الاثنين الا واحدا ، يعمل في هذا وذاك فيتأثر بالعقل الفعال ، ويتأثر الانسان بالعقل الفعال المنفعل الخاص به ولذلك يظهر الناس مختلفين في امكانياتهم وقواهم .

---

(١) De Boer: ص ١١٤ . (٢) : ص ١٠٧

والعقل ، كما يراه ابن رشد ، في الانسان عالم عامل ، نظري وعملي . كماله بمجموعه ان يكون كاملا في كلا جزئيه : ان يكون عالما فاضلا .

مصير "النفس" والعقل بعد الموت :

اتهم ابن رشد بالقول بعدم بقاء نفس الانسان بعد موته ، والتهمة هذه هي السبب الاول التي جلبت عليه محنته . والحقيقة ان في هذه التهمة شيئا من الصحة وشيئا من الخطأ .

يميز ابن رشد في كلامه عن نفس الانسان بين العقل وبقيا يسميه هو "نفس الانسان" ، وعلى اساس هذا التمييز يتكلم عن مصيرها . تقر الاديان باجمعها ، يقول ابن رشد ، ببقاء النفس بعد الموت وبالمعاد وان اختلفت في طريقة ايضاح نوع الوجود الذي تبقى فيه وتبعث . والحقيقة هي ان "نفس الانسان" تبقى بعد الموت . يقبضها ملك الموت ثم يدفعها الى ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب (١) . حكمها عملها في حياتها السابقة ، فهي اما ان تكون خيرة وتبقى بعد الموت سعيدة ، او شريرة وتبقى معذبة .

تبقى "نفس الانسان" كما يقول ابن رشد ، الان بقاءها لا يمكن اثباته وانما يجب ان نقنع بما جاء به الوحي . وهي تبعث ، اما الجسد فيتحلل بعد الموت ويستحيل بحثه : لان اجسادا كثيرة ستنشأ عنه بعد ذلك

---

(١) المقدمات : ص ١٧٠ .

بتأثيرعمله في النبات ، فاذا بعث وجد ان توجد نفوس عدة لجسد واحد وهذا غير ممكن .

وكذلك يبقى العقل بعد الموت ، الاان بقاءه ليس مفردا . الناس مشتركون في عقلهم الفاعل وهو واحد في الجميع ، خالد كواحد . عقل الفرد فان كفرد ، والخالد هو الانسانية ، لان العقل الفاعل هو الخالد .

خلاصة وتعليق :

يميزابن رشد كما فعل ابن باجة من قبل بين عقل في الانسان وبين نفس يشبه بها الحيوان : فيدعو الاول عقلا والثانية " نفسا " ، ثم يتبع ارسطو في تقسيم العقل الى فاعل تشترك فيه الانسانية ، ومنفعل خاص بالفرد ، دون ان يظهر العلاقة بين النفسين . و هذه هي نفس الانسان : تعقل المعقولات بمساعدة العقل الفعال وتدرك بواسطة الحواس والمتخيلة ، وترغب بالارادة ، ثم يفرق الموت بينها وبين الجسد ، فيبقى العقل الفاعل المشترك بين الناس ، وتبقى "نفس الانسان "اما معذبة او سعيدة ، وتفنى الجسد .

هذا ما يراه ابن رشد في شرحه نفس الانسان ، ونحن ان اردنا الحكم عليه لقدمنا بملاحظتين . (١) المصادر التي يفيت عن ابن رشد قليلة ، والتي تبحث النفس منها قليلة ، ولذلك يصعب الحكم عليه نهائيا . (٢) ان المصادر الثانوية التي كتبت عنه وكانت قريبة من عهده ، ربما كتبت من خلال

نظرة عدوه ، ولذلك يدخل الشك فيها (اقول ذلك متذكرا ما اثارابن رشد حوله من انتقادات واسعة من قبل المسلمين والمسيحيين ٠)

اذا عرفنا هاتين الملاحظتين قلنا ما يلي :

١ ٠ يختلف ابن رشد عن كل من سبقه من الفلاسفة في اطلاق لفظة النفس في الانسان على ما يحيا الانسان به ويدرك ، جاعلا بينها وبين العقل فاصلا واسعا ٠

٢ ٠ ويختلف عن من سبقه في القول ببقاء "نفس الانسان "بعد موته ، اوعلى الاقل في القول بامكانية بقائها منفردة ٠ قيل بان ابن باجه قد سبقه الى ذلك ، ولكن ابن باجه غير واضح تماما عند هذه النقطة ، وابن رشد اوضح منه رغما عن قلة المصادر التي تشرح نظرته ٠ وهو في هذا القول ربما كان متبعا ثلاثة افتراضات : اولها ان العقل بالنسبة اليه وحدة قدسية لا تخطي" ٠ وثانيها ان من لا يمكن ان يخطي" لا يحاسب ، ومن لا يحاسب لا وجوب لوجوده بعد الموت بصورة مفرده ٠ وثالثها ان "النفس "مخطئة في ادراكاتها وتوجيهها ولذلك فيجب ان تحاسب ، ولذلك يجب ان تبقى بعدا لموت ٠ هذه الافتراضات الثلاثة يمكن ان يكون ابن رشد قد استند عليها فيما وصل من نتائج عن بقاء نفس الانسان بعد الموت ٠ولو ان ابن سينا وجد مع ابن رشد او بعده لقال له ٠ "نفسك " تعتمد على جسدك ،

هو فان ولذلك فلا يمكن لها ان تبقى ، هي قائمة به ولا يمكن ان تقوم بدونه . الفائد وجوبا عقلك ، وان هو لم يتم السيادة على الوجه الاتم كان مسؤولا ، ولذلك يحاسب ، ولذلك يبقى منفردا .

خلاصة عامة

لا احاول في هذه الخلاصة العامة تفصيل ما ابدع فلاسفة العرب في بحثهم نفس الانسان وما استقوا ، ولا احاول اظهار التقسيمات التي فهموا النفس على اساسها ، وانما احاول اظهار نظرتهم للنفس عامة في نوع وجودها : كيف راوها ، وكيف بحثوها ، وكيف وقفوا عند ناحية متوسعين ولم يتعدوها الى النواحي الانسانية الاخرى . احاول اظهار ناحية النفس التي جلبت اهتمامهم واستغراقهم ، ليظهر بذلك ، الى القدر الذي تسمح به الحدود الحاضرة ، الحد الذي وقفوا عنده في فهم حقيقة النفس .

نظر فلاسفة العرب الى الانسان ليستطلعوا قوى نفسه وتقسيماتها . حاولوا اولا اثباتها ، ثم حاولوا اظهار عدم ماديتها ، ثم انتقلوا الى قواها مهتمين بها من حيث هي عاقلة مدركة ، متصلة بالاعلى ، متغذية .

في الوقت الذي يبدأ فيه ظهور فلاسفة العرب كانت يقظة العقل قد بدأت ، والاعتماد اولا عليه قد توسع . كل ما يحكم عليه بصحة او بطلان يحكم عليه بالعقل ؛ وكل ما يحكم بصحته يجب اثباته بالبرهان . اثبت فلاسفة العرب وجود النفس لان ذلك ضروري في اول البحث ، والله نفسه كان عند بعضهم موجودا يجب ان يثبت وجوده قبل محاولة معرفة حقيقته . وحاولوا ايجاد البراهين التي يقيمها العقل نفسه لاثبات

وجود ذاته ، مكتفين من هذه البراهين بالحركة . ثم حاولوا اظهار لاماديتها ، لان مشكلة المادية واللامادية كانت قد بدأت منذ فترة في الكلام حتى عن الله ، وظهر معها سقوط المادة ورفعة اللامادة . ورأى لذلك فلاسفة العرب ان النفس بعيدة في جوهرها عن المادة ، وانها تنتمي الى عالم آخر ، اذ مما لا شك فيه ان هناك عالمين : روحاني وجسماني ، عقلي ومادي .

استيقظ العقل يقظة شديدة ثورية ، فبدأ يحاول الاعتماد اولا على ذاته ، وبدأ يبحث كل شيء تحت ضوء امكانيته غير المحدودة . التجأ فلاسفة العرب الى العقل ، جاعلين منه رائدهم ، وقائدهم الاول ، وحكمهم الاعلى ، ولكنهم مع ذلك لم يتمكنوا في النهاية من اعطائه استقلاله بل جعلوه ابدا مرتكزا على ما هو اعلى منه ، وجعلوا حقيقة وجوده النهائية في اتصاله ، وشدة اعتماده ، لا استقلاله وشدة ابتعاده .

وجه نظرهم اولا الى المعرفة ، والمعرفة رائدهم ، فبحثوا حواس الانسان الظاهرة منها والباطنة ، وتوسعوا في ذلك ، والحواس كلها تشكل قسما من قوى النفس . ثم رأوا عدم كفايتها وخطئها ، فرجعوا الى العقل ، الحاكم على غيره من قوى النفس ، المستعمل لما يقدم غيره . ولكنهم تعدوا ذلك فراوا في العقل ذاته ، في علمه ، استنادا على عقل

من نوع آخر فعال ، ورأوا ان علم هذا العقل الانساني لا يتم له الا باشراق ذاك ، والسعيد من اتصل بالاعلى واقترب من مركز الاشعاع العقلي الاكبر .

بداوا ثورتهم على الايمان، والاكتفاء بالسماع ، ولجأوا الى العقل ، ولكنهم انتهوا عند عدم كفايته بنفسه وعدم استقلاله . ثاروا على الايمان الذي يفرض عليهم ، ولكنهم وقفوا في النهاية عند ضعف العقل لوحده ، وقوته بغيره . وهنا ، وفي هذا التعلق ، يبدأ فلاسفة الغرب اظهار الناحية الثانية المهمة في نظرتهم للنفس وهي الاتصال والشوق .

مشكلة الانسان كما يقولون في معرفته . هي حقيقته العليا ، وهي لا تتم له الا بعقله ، ولا تتم لعقله الا باشراق من العقل الفعال . فالانسان اذن هو من اتصل بذلك الاشراق وتوسع في قبول الحد به الاوسع منه . هكذا اتجه نظر فلاسفة الغرب الى ناحية الاتصال بين عالم الانسان وعالم العقول المفارقة ، وهكذا بدأت سلسلة النظرات التي تحاول دفع الانسان عن عالمه ، وما فيه من خير وشر ، من مصائب ومسرات ، به لترجع به الى الاعلى ، الى الاتصال بالعقل الفعال . اعلى درجات الانسان العارف الفاضل ، والفاضل لا يكون كذلك الا بمعرفة ، والمعرفة لا تتم له الا بالابتعاد في اهتمامه عن جسده ، واتصاله بواهب الصور : بذلك تتم له السعادة

الكبرى .

نظر فلاسفة العرب اذن الى النفس جاعلين قيمتها الاولى في العقل والاتصال . توسعوا في بحث تقسيماتها ، وصنفوا قواها مظهرين خدمة بعضها بعضها الاخر ، متمثلين بالعبد وسيده ، بصاحب البريد والدولة ووظيفيها ، وكانوا في هذا التصنيف باجمعه ناظرين بعين اهتمامهم الاول ، وكان احد ادنهم في ذلك ابن سينا . بحثوا الحواس ، بعد ان بحثوا التغذية ، ولكن اهتمامهم بها كان لما تساعد على بقاء الجسد وعلى المعرفة .

اهتم فلاسفة العرب بعقل النفس ، واتصالها ، ولكنهم تغاضوا بذلك نهائيا عن عاطفتها . جردوها من الانسان برؤية تقسيماتها فلم يروا فيها انسانية الفرد في عاطفته ، وضميره ، وارادته الفاعلة ، لم يروا الا جفاف المعرفة ، ولم يتذوقوا طيب العاطفة . راوا الانسان عارفا ولم يروه متألما في نفسه لجهاد يقوم فيها ، ولعاطفة تحدث فيها تحوفيرها . علقوا بالعقل ووقفوا في فهمهم للنفس عنده ، ولم يروا الانسان المتألم ، المتأمل ، المناقش في ذاته ، الصارع ذاته ، المقسم بين الواجب والمنفعة ، الحائر عندما يفقد الثقة بنفسه او باى شيء آخر غيره . اكتفوا من الغضب بذكره ، ولم يحاولوا معرفة عاطفة النفس السامية التي تتمثل في حب اشياء تختلف عن العقل الفعال وعن اشراقه .

بحث فلاسفة العرب نفس الانسان في معرفتها ، ولكنهم لم يدركوا نسبيتها التي تحيط بها الى حد بعيد ، ولم يروا حدودها الحقيقية ، ولم يروا علاقتها مع فكرة الزمن او المكان . نظروا اليها عارفة، ولم يروها عندما تسيطر عليها فكرة خاصة فتصبح باجمعها ملونة بتلك الفكرة ، وتصبح مؤولة كلما يأتيها لتوافق تلك الفكرة ، ولم يروها في حالة يأسها ، في حالة مصائبها .

راى فلاسفة العرب ان حقيقة الانسان النهائية هي في عقله الذي يشكل نسما من نفسه ولكنهم لم يروا انسانية هذا العقل وتلك النفس بل جردوهما . هي اساس الانسان ولكنها ، كما رؤيت لا تشمل انسانيـــة الانسان ولا حقيقته .

هذا ما رآه فلاسفة العرب وهذا ما تغاضوا عنه ، نضيف اليه عامل الارادة الفاعلة التي ادركها منهم فقط ابن باجه ، والارادة في النهاية تشكل القسم الفاعل والاول في حقيقة نفس الانسان . على اننا في حكمنا على هؤلاء الفلاسفة يجب ان نتذكر دائما انهم قد عاشوا في عصر يختلف عن عصرنا ، ولذلك يجب ايضا الحكم عليهم في عصرهم . ويجب ايضا ان نتذكر ان كل حكم يعطى عن الفلسفة العربية عامة هو في النهاية حكم غير نهائي ، لان الحكم الذي يستند الى مصادر الفلسفة ، ومصادر الفلسفة العربية لم تعرف بعد

كلها ، ولم ينشر حتى بعضها ، ولذلك يظل الحكم عليها نسبيا موقتا .

وفي النهاية نقول : توسع العرب في فهم تفسيرات النفس ، واعطوا القيمة العظمى للعقل العارف ، وتطلعوا الى كيفية حدوث المعرفة ، ورأوا حقيقة الانسان في نفسه ، ولكنهم لم ينظروا اليها في شمولها لهذه الحقيقة . تغاضوا عن ارادتها ـ الا ابن باجه ـ وتغاضوا عن عاطفته ، والعاطفة قسم من حقيقة الانسان . لجأوا الى العقل ليهربوا من ايمان يفرض ، ولكنهم وقعوا في النهاية ، بما وقع فيه ارسطو ، لقد اضاعوا استقلال الفرد في عقله ، وجعلوه مرتكزا فيه على غيره .

× × × × × × ×

× × × × ×

× × ×

×

مصادر البحث

الباب الاول

١ . الاصـــــول

PLATO : THE MENO . The Dialogues of Plato. Tran.by Jowett, N.Y., 1937. (١)

" : THE PHAEDO . " " " " " "

" : THE SYMPOSIUM. " " " " " "

" : THE PHAEDRUS . " " " " " "

" : THE REPUBLIC . " " " " " "

" : THE THEATETUS. " " " " " "

" : THE PHILEBUS . " " " " " "

" : THE TIMAEUS . " " " " " "

" : THE LAWS . (iii,iv,ix,x). " " " " " "

" : ALCIBIADES 1. " " " " " "

" : (THE INDEX) . " " " " " "

ARISTOTLE: DE ANIMA. Tran. by J.A. Smith, Oxford, 1931. (٢)

PLOTIN : LES ENNEADES.Trad.par E.Bréhier, Paris, 1924. (٣)

القـرآن . (٤)

...

٢. المصادر الثانوية

BAKEWELL, CHARLES M. SOURCE BOOK IN ANCIENT PHILOSOPHY. N.Y., 1907. (١)

SCOON, ROBERT . GREEK PHILOSOPHY BEFORE PLATO. N.Y., 1907. (٢)

ROHDE, E. . PSYCHE, The Cult of Souls and Belief in Immortality among The Greeks. Tran. by W.B.Hillis, London, 1925. (٣)

GOMPERZ, THEODOR. GREEK THINKERS, A History of Ancient Philosophy. 4 vols. vol.I tran.by Laurie Magnas, vols. II,III,IV,tran.by G.G. Berry. London, 1912-1920. (٤)

BURNET, JOHN. . EARLY GREEK PHILOSOPHY. London, 1920. (يشار اليه في الاخذ بـ 1) (٥)

" " . GREEK PHILOSOPHY, Thales to Plato. London, 1932. (٦)

ROBIN, LEON: . LA PENSEE GREQUE, et Les Origines de L'esprit Scientifique. Paris, 1928. (٧)

CAIRD, EDWARD . THE EVOLUTION OF THEOLOGY IN THE GREEK PHILOSOPHY. Vol. I, Glasgow, 1923. (٨)

FULLER, B.A.G. . A HISTORY OF PHILOSOPHY.N.Y.1938. (٩)

TAYLOR, A.E. . PLATO,The Man and his Work. London, 1927. (١٠)

SHOREY, PAUL . WHAT PLATO SAID. Chicago, 1933. (١١)

ROSS, W.D. . ARISTOTLE. London, 1937. (١٢)

(١٣) الطبري ، ابو جعفر محمد بن جرير : (ت ٣١٠ هـ)
جامع البيان في تفسير القرآن . مصر ، ١٣٢١ هـ

(١٤) ابن حزم ، ابو محمد علي بن محمد بن سعيد : (ت ٤٥٦ هـ)
الفصل في الملل والاهواء والنحل . مصر ، ١٣٢٠ هـ

(١٥) النيسابوري ، ابو الحسن علي بن احمد الواحدي : (ت ٤٦٨)
اسباب النزول . مصر ، ١٣١٥ هـ

(١٦) الزمخشري ، محمود بن عمر : (ت ٥٣٨ هـ)
تفسير القرآن (الكشاف ...) مصر ، ١٣٥٤ هـ

(١٧) البيضاوي ، ناصر الدين : (ت ٦٨٥ هـ)
انوار التنزيل واسرار التاويل . نشر باعتناء فلايشر ، ليبزيك ، ١٢٦٤ هـ ١٨٨٢ م

(١٨) الخازن ، علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي : (ت ٧٤١ هـ)
تفسير القرآن (لباب التاويل في معاني التنزيل)
؟ ، ١٣١٧ هـ

(١٩) ابن قيم ، شمس الدين ابو عبد الله محمد الجوزية : (ت ٧٥١ هـ)
كتاب الروح . حيدرآباد ، ١٣٢٤ هـ

(٢٠) رضا ، محمد رشيد : (ت ١٣٥٥ هـ)
تفسير القرآن الحكيم ، مصر ، ١٣٤٢ هـ

الباب الثاني

١ . الاصول .

(١) الفارابي ، ابو نصر :

اراء اهل المدينه الفاضلة . مصر ، ١٣٢٤ هـ ١٩٠٦ م

رسالة في العقل . نشرها الاب موريس بويج ، بيروت ، ١٩٣٨ م

رسالة في السياسة . نشرت في "مقالات فلسفية قديمة" باعتناء الاب اليسوعي لويس شيخو . بيروت ، ١٩١١ م

كتاب الفصوص . حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ

كتاب التنبيه على سبيل السعادة . حيدرآباد ١٣٤٦ هـ

كتاب تحصيل السعادة . حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ

عيون المسائل ، في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة . نشرت في "مبادىء الفلسفة القديمة" باعتناء صاحبي المكتبة السلفية . القاهرة ، ١٣٢٨ هـ

الدعاوى القلبية . حيدرآباد ١٣٤٩ هـ

رسالة في اثبات المفارقات . حيدرآباد ١٣٤٥ هـ

رسالة في جواب مسائل سئل عنها . نشرت في "الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية" باعتناء ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٠ م

التعليقات . حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ

(٢) اخوان الصفاء وخلان الوفاء :

الرسائل ، نشرت بعناية خير الدين الزركلي ، في اربعة اجزاء ،
مصر ، ١٣٤٧ هـ ١٩٢٨ م

(٣) ابن سينا ، ابوعلي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي :

النجاة القانون ، في الطب . روما ، ١٥٩٣ م

الشفاء (المنطق والطبيعيات) . طهران ، ١٣٠٣ هـ

(عليه شرح لجمال الدين الخنصاري)

النجاة . مصر ١٣٣١ هـ

الفلسفة العقلية . بيروت ، ؟

رسالة في الطبيعيات . نشرت في "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات" مصر ، ١٣٢٦ هـ

" في الاجرام العلوية . " "

" في القوى الانسانية وادراكاتها . " "

" في الحدود . " "

" في اقسام العلوم العقلية . " "

" في اثبات النبوات وتاويل رموزهم وامثالهم . " "

(تابع مؤلفات ابن سينا)

الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية . نشرت في "تسع رسائل ..." مصر، ١٣٢٦ هـ

رسالة في العهد . " " "

رسالة في علم الاخلاق " " "

رسالة حي بن يقظان . نشرت في "رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا" باعتناء ميكائيل بن يحيى المهرني . ليدن ، ١٨٨٩ م

الاسفار الثلاث الاخرة من الاشارات والتنبيهات . " " " "

رسالة في ماهية الصلاة . " " " "

رسالة في دفع الغم من الموت . " " " "

رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها . نشرها محمد بن ثابت الفندي ، ؟ ، ؟

القصيدة العينية في النفس . ماخوذة عن ابن ابي اصيبعة ج ٢ ص ١٠

(٤) ابن طفيل الاندلسي ، ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد :

حي بن يقظان . دمشق ، ١٣٥٤هـ ١٩٣٥ م

(٥) ابن رشـد ، ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد .

تهافت التهافت . نشر بأعتنا " الاب بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ م .

كتاب المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته الرسوم .

المدونة من الاحكام الشرعيات ... مصر ، ١٣٢٥ هـ

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . نشر في

"فلسفة ابن رشـد" ، مصر ، ؟

الكشف عن مناهج الادلة

في عقائـد الملـة "

.....

٢ . المصادر الثانوية .

(١) ابن النديم ، ابو الفرج بن اسحاق (ت حوالي ٣٨٥ هـ)

الفهرست ، مصر ، ؟

(٢) الاندلسي ، ابو القاسم صاعد بن احمد (ت ٤٦٢ هـ)

التعريف بطبقات الامم . عني بنشره الاب لويس شيخو اليسوعي

بيروت . ١٩١٢ م .

(٣) الشهرستاني ، (ت ٥٤٨ هـ)

الملل والنحل . مصر ، ١٣٢٠ هـ

(٤) القفطي ، جمال الدين (ت ٦٤٦ هـ)

اخبار العلماء باخبار الحكماء . نشر باعتناء يوليوس ليبرت .

ليبزيك ، ١٣٢٠ هـ ، ١٩٠٣ م

(٥) المراكشي ، محيي الدين ابي محمد عبد الواحد (ت حوالي ٦٥٠)

المعجب في تلخيص اخبار المغرب . نشر باعتناء دوزي ، ط ٢

ليدن ، ١٨٨١ م

(٦) ابن ابي اصيبعة ، موفق الدين ابو العباس احمد ابن قاسم (ت ٦٦٨ هـ)

عيون الانباء في طبقات الاطباء . المطبعة الوهبية ، ١٢٩٩ هـ

(٧) ابن خلكان ، شمس الدين ابو العباس احمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ)

وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان . ؟ ، ١٢٧٥ هـ

(٨) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت ٧٦٤ هـ)

الوافي بالوفيات . نشر باعتناء ريتر ، استنبول ، ١٩٣١م

(٩) الكتبي ، محمد بن شاكر بن احمد بن عبد الرحمن صلاح الدين
(ت ××× ٧٦٤ هـ)

فوات الوفيات . مصر ،

(١٠) ابن نباتة المصري ، جمال الدين محمد بن محمد
(ت ٧٦٨ هـ)

سرح العيون ، شرح رسالة ابن زيدون . مصر ، ١٢٧٨ هـ

(١١) طاش كبرى زاده ، عصام الدين ابو الخير احمد بن مصلح الدين
(ت ٩٦٨ هـ)

مفتاح السعادة ومصباح السيادة . حيدرآباد ، ١٣٢٨ هـ

(١٢) حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧ هـ)

كشف الظنون في اسامي الكتب والفنون . تركيا ، ١٢١١ هـ

DE BOER, T.J. THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN ISLAM. Tran. by Edward R.Jones, London, 1903 (١٣)

O'LEARY, DE LACY. ARABIC THOUGHT AND ITS PLACE IN HISTORY. London,1922. (١٤)

DE VAUX, CARRA. LES PENSEURS DE L'ISLAM. Paris, 1921. (١٥)

MUNK, S. MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE. Paris, 1927. (١٦)

ARNOLD & GUILLAUME. THE LEGACY OF ISLAM. Oxford, 1931. (١٧)

MACDONALD, D.B. DEVELOPMENT OF MUSLIM THEOLOGY, JURISPRUDENCE AND CONSTITUTIONAL THEORY. N.Y.,1903. (١٨)

" " " THE RELIGIOUS ATTITUDE AND LIFE IN ISLAM. Chicago, 1909. (١٩)

" " " THE DEVELOPMENT OF THE IDEA OF SPIRIT IN ISLAM. (٢٠)

SARTON, GEORGE. INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE. Washington, 1927. (٢١)

WOLFSON, H.AUSTRYN. THE INTERNAL SENSES IN LATIN, ARABIC... Com.Har.Univ.Press.,1935 (٢٢)

HUGHES, TH.P. A DICTIONARY OF ISLAM. London, 1885. (٢٣)

GOICHON, A.M. LEXIQUE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE D'IBN-SINA. Paris, 1938. (٢٤)

" " " LA DISTINCTION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE D'APRES IBN SINA. Paris, 1937. (٢٥)

(٢٦) DE BOER, T.J. " AL-KINDĪ" , ENCY.OF ISLAM.

(٢٧) DE VAUX, CARRA " AL-FARĀBĪ", " " "

(٢٨) DE BOER, T.J. " IKWAN AL-SAFĀ" " "

(٢٩) " " " " " IBN-SĪNĀ" " " "

(٣٠) DE VAUX, CARRA. " AVICENNA" ENCY.OF RELIGION AND ETHICS.

(٣١) " " " " AVERROĒS" " " " AND ETHICS.

(٣٢) " " " " IBN BADJDJA " ENCY.OF ISLAM.

(٣٣) " " " " IBN TUFAIL. " " " "

(٣٤) " " " " IBN RUSHD. " " " "

(٣٥) CALVERLEY, E.E " NAFS " " " " "

(٣٦) جمعه ،محمد لطفي · تاريخ فلاسفة الاسلام ،في المشرق والمغرب · مصر ١٩٢٧م

(٣٧) امين ،احمد · ضحى الاسلام · ج ١ ،مصر ١٩٢٨م

(٣٨) زيدان ،جرجي · تاريخ التمدن الاسلامي · مصر١٩٢٢م

(٣٩) عبد الرازق ،مصطفى "الكندي" مقالة نشرت في مجلة كلية الاداب في الجامعه المصرية · المجلد الاول ،ج ٢ ،كانون الاول سنه ١٩٣٢م

(٤٠) فرح ، الياس — الفارابي . جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧م

(٤١) صليبا ، جميل — ابن سينا . ١٩٣٧ م دمشق

(٤٢) " " — من افلاطون الى ابن سينا . دمشق ١٩٣٥ م

(٤٣) فرح ، انطون — ابن رشد وفلسفته . مصر ، ؟

(٤٤) نروز ، عمر — " ابن باجه " مقالة نشرت في مجله الامالي ، عدد ١١ ، السنه الاولى

(٤٥) سركيس ، يوسف اليان — معجم المطبوعات العربية والمعربة مصر ١٩٢٨ م

(٤٦) الطيباوي ، عبد اللطيف — افوانه الصفاء ، بيروت ، ؟