مفهوم النفس عند الكندي و الفارابي و ابن سينا و الغزالي

إعداد

د. سميرة حسن حامد محمد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الملك عبد العزيز

المملكة العربية السعودية

الملخص:

مفهوم النفس عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي.

في مسألة النفس يجمع الكندي بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ولا يزيد عن ذلك شيء ويقول "أن النفس تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة" وهي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. هذا ما كان فيه الكندي على رأي أرسطو. أما النفس في رأي أفلاطون فهي جوهر عقلي متحرك من ذاته وهي جوهر إلهي بسيطة لا طول لها ولا عرض ولا عمق وهي نور البارئ والعالم الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت وهو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم. فالنفس عنده خالدة لكنه لا يقطع بشيء فيما إذا كانت قد وجدت قبل البدن على زعم أفلاطون أن وجدت معه كما تقول الشريعة. أما فيلسوفنا أبو نصر الفارابي في مسألة النفس يقسم النفوس إلى نفس العالم ونفوس السماوات ونفس الإنسان ونفس الحيوان وتتفاعل هذه النفوس فيما بينها لتقوم الحياة. فتقسيم النفوس عند الفارابي هو نفس التقسيم الذي نجده عند أرسطو في كتاب النفس.

أما الفيلسوف الطبيب ابن سينا الذي يعد إمام فلاسفة المسلمين في دراسة النفس يقيم الأدلة الكثيرة على وجود النفس وعلى خلودها بعد الموت. كما أقام البراهين على أن الصلة بين الروح والجسد صلة عرضية فلا يؤدي فناء الجسد إلى فناء الروح. ثم يجيء دور فيلسوف آخر هو أبو حامد الغزالي فنجده يتحدث عن النفس والروح ويفرق بينهما. فالنفس

لديه هي ذلك الجوهر الذي يجمع بين العالمين وهما عالم العقل أي العالم الإلهي وعالم الحس أي العالم المادي. كما كان الغزالي يرى أن الجسد مسكن للروح وأنها تحل به لعناية إلهية أي تتزود آخرتها من هذا العالم وتظل في ذلك الجسد لمدة محدودة لا تقبل زيادة ولا نقصاً ثم ينقضي أجلها.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وبعد.

تعد النفس الإنسانية سر الله في خلقه، وآيته في عباده، وحقيقتها مما استأثر الله بعلمه. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان يبذل جهده في سبيل إدراك كنهها، والوقوف على أمرها، تواق إلى سبر أغوارها، شغوف في إدراك صلتها بهذا البدن المحسوس والهيكل المرئي.

لذا.. تحدث عنها الفلاسفة منذ تفلسفهم، وتحدث عنها علماء النفس، وأخضعوها لمناهج التحليل، وخاض في غمارها أرباب الديانات الوضعية والسماوية، وشغلت علماء الإسلام، وفلاسفته، ومفكريه، إذ لم يجدوا حرجاً في بحثها ودراستها، واستكناه أسرارها، ومحاولة التعرف على حقيقتها، خاصة بعد تدبرهم لقوله تعالى: (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) الذاريات/21.

كما تحتل مسألة "النفس" مكاناً بارزاً على صعيد الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي على وجه الخصوص فعلى المستوى الأول يمكن القول ان الإنسان قد انشغل منذ نشأته بالسؤال عن هويته. أما على الصعيد الفلسفي فلا يكاد يوجد فيلسوف واحد على مدار التاريخ لم يهتم بمبحث "النفس" وقواها وما يتعلق بنشأتها وخلودها. فمنذ أن نبه أرسطو إلى أهمية دراسة النفس والفلاسفة يأخذون بموقفها حرفياً. أما على مستوى الفلسفة الإسلامية فإننا نلحظ اهتماماً متنامياً بمباحث النفس وارتباطاتها بمختلف المستويات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية، حيث برز العديد من الفلاسفة المسلمين في الدراسات النفسية نتيجة تأثرهم بكل من التراث الفلسفي الإغريقي من جهة والأثر الديني الإسلامي من جهة.

ومن هؤلاء الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم من فلاسفة المغرب العربي. ولذلك اخترت لبحثي هذا مفهوم النفس عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي. وفي هذا البحث قمت باستخدام لمنهج التحليلي الموضوعي. وقد قسمت البحث إلى أربعة مباحث ومقدمة وخاتمة. فموضوع المبحث الأول هو مفهوم النفس عن الكندي والمبحث الثاني مفهوم النفس عند الفارابي والمبحث الثالث مفهوم النفس عند ابن سينا أما المبحث الرابع تناولت فيه مفهم النفس عند الغزالي.

فلقد اهتم ابن سينا بدراسة النفس الإنسانية اهتماما كبيراً وصاغ منها نظرية حازت على إعجاب الدرّاس، وأصبح المتحدث الرسمي والمعبر الأساسي عن الفلاسفة، فالباحثون يعتبرون رأيه ممثلاً لرأى الفلاسفة، ولذا نجد بعض الكاتبين يقولون: قالت الفلاسفة..، وعند الفلاسفة..، واحتج الفلاسفة..، والمقصود واحد هو الشيخ الرئيس ابن سينا، وهذا ما نلمسه في كلام الإمام الرازي في أكثر من موضع في هذا الباب، فنراه يقول مرة (أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم) وهو يقصد بذلك ابن سينا، ومرة أخرى نراه يتحدث بصيغة الجمع فيقول(قالوا كذا...) وهو يقصد بذلك – أيضاً– ابن سينا، وقد تنبه الدكتور إبراهيم مدكور إلى ذلك، فقال: (وصل الأمر بفخر الدين الرازي ... أن قال: (أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم– وكان الفلاسفة إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري إنما يراد بهم ابن سينا) [1].

ولقد اتفق كل من تناول الغزالي[505هـ/1111م] على علو مكانته في مجال المعرفة، ورسوخ قدمه فيها، وتميز إلى جانب الفقه والكلام والفلسفة والتصوف بخبرته بعلم النفس. فقد كان "مربيا عالما بالنفس البشرية وخفاياها، متأملا فعاليتها وأحوالها، محللا بارعا للسلوك وخلجات الضمير"[2].

و يعد أبو حامد الغزالي أقرب مفكر إسلامي إلى الابتكار في معالجة موضوعاته برؤية علمية دقيقة، فهو في مشروعه الفكري خير من نظر إلى النفس الإنسانية من حيث دوافعها، وغرائزها، وكيفية السمو بها في مدارج الصلاح؛ لضمان سعادتها في الحال والمآل.

و ذكر د.عبد الكريم العثمان أن الغزالي استطاع في "الإحياء" أن ينفذ إلى خفايا النفس فيحلل صفاتها تحليلا دقيقا، ويبين بطريقة موضوعية سليمة الوسائل المؤدية إلى القضاء على الخلق المذموم، واكتساب الخلق المحمود، بطريقة لم يسبق إليها[3].

كما حاول أبو نصر محمد الفارابي (874 - 950) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض رائدا في هذا المجال حيث حاول في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" التطرق إلى القضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام. في كتاب "الجمهورية" طرح أفلاطون فكرة إن المجتمع المثالي يجب أن يكون قائده فيلسوفا يحكم حسب قوانين العقل والمنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط. من هذه الفكرة حاول الفارابي أن يطرح فكرته حول إن الرسول محمد كان بالضبط ما حاول أفلاطون أن يوضحه عن صفات قائد "المجتمع الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط اللهم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط.

و تعد الكثير من الدراسات الفارابي أهم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالعربية، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد في ظل دول وإمارات إسلامية متفرقة في عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابي يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده يحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفلسفة في كتاب الحروف، و سيحاول أن يجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في كتاب الجمع بين الحكيمين، وسنجده أيضا عكس الكندي يحاول أن يدخل العرفان أو الغوص في منظومته الفكرية فيقبل نظرية العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابي بنتيجة النفس والتأمل بل المعرفة والسعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة عن طريق البرهان. وكما في نظرية الأفلاطونية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى العقل العاشر التي يعطي الهيولى والمادة التي تتشكل منها العناصر الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب. والدين والفلسفة يخبراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التي تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة، وكما تتوحد الفلسفة مع الشريعة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار

تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والسعادة للجميع. هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلاطون[4].

ولثراء فكر العلماء الأربعة وغزارة مؤلفاتهم وموضوعاتهم المتعلقة بالنفس الإنسانية جمعت الدراسة بينهم.

وفي الختام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقني بتحقيق ما أصبو إليه فهو حسبي عليه وإليه أنيب.

قضية الدراسة:

تعد الأزمة الفكرية أخطر ما أصابت الأمة العربية والإسلامية، سُدت بسببها سبل الابتكار الذي يقود إلى التقدّم الحضاري والتقني والاقتصادي والسياسي وغيرها،ويسبب ذلك ابتعاد أو عدم معرفة منهج إسلامي صحيح في التعامل مع المعضلات الفكرية المعاصرة، وتجيء هذه الدراسة لتوضح رؤية بعض علماء وفلاسفة الإسلام في النفس الإنسانية كنموذج إسلامي في تأصيل المعرفة والاستفادة منها في حل المشكلات الفكرية المرتبطة بالنفس الإنسانية.

وإيماناً بأصالة وغزارة فكر فلاسفة الإسلام (الكندي ابن سينا – الفارابي – الغزالي) خاصة والفكر الإسلامي عامة تحاول الدراسة الحالية إبراز رؤية هؤلاء المفكرين المسلمين للنفس الإنسانية.

المبحث الأول:

النفس عند الكندي:

أولاً: تمهيد:

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي[5] فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكًا على كندة، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالي سنة 185هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميرًا على الكوفة في زمن المهدي والرشيد، ويشير القفطي إلى أن الكندي عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف

لينهل من معينها، وذلك في فترة الإنارة العربية[6] على عهد المأمون والمعتصم، وفي جوٍّ مشحون بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها. وعرف عنه أيضاً مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطو طاليس. وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه؛ واتصل الكندي بقصر الخلافة فعمل طبيبًا ومنجمًا غير أنه طرد منه على عهد المتوكل عندما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهملة مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون.

(أ) تعريف النفس:

يعرّف الكندي النفس في رسالة "حدوث الأشياء ورسومها" بأنها "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة" أو "استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة" وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم، والواقع أن الكندي ليس له رأي جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده في رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو، وليس من كتاب "النفس" لأرسطو إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب.

و إلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفًا ثالثًا يظهر فيه تأثير أفلاطون، فهو يعرّف النفس بأنها "جوهر عقلي متحرك من ذاته" وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري، والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم أي أن الكندي يعترف صراحة بخلود النفس لكنه لا يذكر هل وجدت فيه قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية. ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه.

(ب) رحلة النفس إلى العالم الأعلى:

و تختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيرتقي صعدًا من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى: " فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاتها وخبثها منها، ارتفعت إلى عالم العقل وطابقت نور الباري. وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها"(7) .

و كان الكندي متأثرًا بمذاهب الصابئة، والفلسفة اليونانية، والإسكندرانية، التي ترى بوجود صلة بين العالمين العلوي والسفلي، عالم السماء والأرض، وهي صلة العلة الفاعلة بالمعلول (8).

و يذكرنا هذا الترقي التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندي – كما تبين لما – هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية او أنه قد تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابي فأحكم إخراجها على الصورة التي نجدها بها في المدرسة المشائية الإسلامية.

(ج) قوى النفس:

يشير الكندي إلى أن النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقر بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس، ولكن الواقع ان أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين الذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية. أما الجوذي الذي يشد أعنة الجوادين فهوى يرمز إلى القوة الناطقة. وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق

بالنفس "ومنها ماله آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ موضع جميع القوى النفسية. ومنها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس". (9)

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

1- القوة الحاسة: وهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها. وينصب إدراكها على الصور الجزئية وليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها، وأما آلاتها هي الحواس الخارجية الخمس.

2- القوة المتوسطة: ومنها القوة المصورة أي: المتخيلة وهي القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها، وتستطيع مثلاً أن تركب إنسانًا برأس أسد "وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة".

و الحفظ أي القوة الحافظة من القوة المتوسطة فهي تقبل الصور التي تؤديها إليها المصورة وتحفظها وهي الذاكرة. ومن القوة المتوسطة أيضاً "القوة الغضبية" أو "القوة الغلبية" و هي التي تحرك الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم. و كذلك "القوة الشهوانية" وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وأخيرًا القوة الغاذية و القوة المنمية.

3- القوة العاقلة: وهي التي تترك المجردات أي صورة الأشياء بدون مادتها. وموضوعات إدراكها على نوعين: المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية، وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات. (10)

ورسالة الكندي في العقل تلقي الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلي وهو في هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الإسكندر الأفروديسي وهو يقسم العقل في هذه الرسالة على الوجه التالي: العقل الذي بالفعل أبدًا – العقل الذي بالقوة – العقل الذي خرج

في النفس من القوة إلى الفعل – العقل الظاهر. فالعقل – على هذا النحو – واحد يوجد في النفس بالقوة و يخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها، وكان الإسكندر قد أشار إلى ان العقل الفعال هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل، وتبعه في لك الفارابي والإسلاميون. أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات، فالكندي إذن يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر، ويعتبر عند وجوده في النفس قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد. (11)

(د) مفهوم النفس عند الكندي:

أحدث الكندي تغييرًا في النظرة العربية الإسلامية في مفهوم النفس، فاستبعد النزعة الحسية في موضوع النفس وأحل محلها النظرة الفلسفية الخالصة، كما سادت النزعة المثالية – في نظريته– التي تذهب إلى الفصل بين الجسد والنفس (12). كما يذهب الكندي إلى أن النفس جوهر بسيط، يضبط قوتي الشهوة والغضب. وهي أشرف ما عند الإنسان، وهي النفس الناطقة. وأنها – أي النفس – إذا تجرد صاحبها من الماديات، وأكب على التأمل والبحث، تتجاوز حدود البدن في المعرفة، وتتجاوز حدود العالم المحسوس؛ فتعلم الحقائق والأسرار، وهو ما يسميه (طريقة الصقل أو طريقة المآة)، ويقصد أن النفس كالمرآة متى ما صقلت عن طريق التأمل والتجرد ظهرت لها صور المعلومات وانكشف لها الحقائق والأسرار (13). كما يرى الكندي أن التأمل النظري يخلص النفس من سلطان الماديات، ليغمرها العقل الفعال، فتصبح بعد ذلك قادرة على تلقي الحقائق الأزلية بالإلهام الإلهي والحدس (14).

ويذهب الكندي إلى أن النفس خالدة باقية غير فانية (15)، إذا كان فيها دنس وخبث فإنها بعد مفارقة البدن تقيم في فلك القمر، ثم تتنقل بين أفلاك الكواكب من الأدنى إلى الأعلى حتى تطهر تمامًا فإذا طهرت ارتفعت إلى عالم العقل، وطابقت نور الباري وفوض لها أشياء من سياسة العالم (16).

النوم والرؤى: يعرف الكندي النوم بقوله: "النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعًا من غير مرض عارض"(17). ويقرر الكندي أن النفس لا تنام أبدًا ويستدل على ذلك

بأنه في حال نوم الجسد، يرى الإنسان من عجائب الرؤى والأحلام على الرغم من توقف الحواس عن العمل [18].

و يُرجع الكندي الرؤيا إلى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل هي (المصورة)، تسمى باليونانية (فنطاسيا). والفرق بين الحس والمصورة أن الحس ينال صور محسوساته في مادة، على حين أن المصورة تدرك الأشياء المحسوسة بلا مادة وفي غيبة المحسوسات [19].

المبحث الثاني:

مفهوم النفس عند أبو نصر الفارابي (المعلم الثاني):

أولاً: تمهيد:

مذهب الفارابي في النفس يشبه – إلى حد ما – مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها، وأعلاها شرفًا هي نفوس السماوات والعالم، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه.

(أ) النفس البشرية عند الفارابي:

هي "استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس [20] وهي صورة الجسد، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاهًا أفلاطونيًا واضحًا من حيث طبيعة النفس، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جملتها منها:

أن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون النفس جوهرًا معقولًا، والأمر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم، وأيضًا هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن مباينة للمادة.. وأخيرًا فإننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد.

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهي تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها أي أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي تبقى بعد فناء البدن، ومعنى هذا، التسليم بخلود النفس، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الإسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابي ينكر خلود النفس والبعض الآخر

يقرر أنه يثبت خلودها، والواقع أن موقف الفارابي بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو، فأرسطو يذكر في كتاب (النفس) أن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى، والفارابي يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة في البدن، والنفوس الجاهلة وهي التي لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى هي التي تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة، أما النفوس الكاملة وهي التي عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهي التي تخلد وتبقى بعد زوال البدن، وثمة طائفة ثالثة من النفس وهي التي عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها، ومصيرها أيضًا كمصير النفوس الجاهلة الشقية [21].

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهي الخير الأعظم عن طريق الفلسفة أي عن طريق ممارسة العلم النظري والعلم العملي، ولن يتم لها ذلك إلا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التمييز، وحدوث كل هذا مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن، وغوايته، ومن ثم فإن النفس الخالدة هي التي تكمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد، فكيف يستقيم هذا الرأي مع ما يذهب إليه الفارابي من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة النفس وجوهرها الروحي، أنها تبقى بعد البدن؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس في مصيرها: الكاملة منها والجاهلة الفاسقة.

والواقع أن الفارابي لم يوضح تمامًا مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأي حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع. بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفى خلود النفس وقال إن الخير الأقصى يبلغه الإنسان في هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الإنسان لا يصبح جوهرًا مفارقًا، وأن النفوس الإنسانية فانية. وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العد كالبهائم والسباع والأفاعي[22]، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد. غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض الأنفس في الشقاء وهي نفوس أهل المدن الفاسقة.

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأي القائل بفناء النفس والذي يؤكده ابن رشد في استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس:

1- نفوس خالدة وهي التي وصلت إلى مرتبة الكمال في المعرفة والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.

2- نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تخلد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك.

3- نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لمتعرف الخير ولم تسع إليه فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام.

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع تساؤل كبير إذا صدق رأي ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس، ثم إن موقف الفارابي العام في قوله باتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفًا لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذي أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا.

(ب) قوى النفس:

للنفس قوى متعددة، منها قوى محركة وأخرى مدركة.

أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهي النفس النامية عند أرسطو وتوجد في النبات والحيوان والإنسان على السواء وغايتها حفظ النوع في الوجود، وتشتمل القوى المنمية على الغاذية والمربية والمولدة.

والقوى النزوعية أيضًا من القوى المحركة، وهي إما شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم[23].

ب) وأما القوى المدركة في النفس فمنها القوى الحساسة وهي تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن. ومنها كذلك المتخيلة وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتسمى المتخيلة في الحيوان "بالوهم" وبه تدرك الشاة عداوة الذئب،

وتسمى عند الإنسان بالمفكرة وهي تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له.

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذي يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن.

وهذه القوى النفسية المتعددة التي أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلًا، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب.

وأخيرًا نجد القوة الناطقة وهي التي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. وللناطقة قوتان: قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن.

والعقل النظري على مراتب: العقل الهيولاني والعقل بالملكة، والعقل المستفاد.

1- أما الهيولاني أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها[24] فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي والاسكندر الأفروديسي.

2- العقل بالملكة أو العقل بالفعل، وهو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلًا بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة. إذ أن للمعقولات وجودين: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة.

3- العقل المستفاد: وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلًا مستفادًا، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة، وأصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة

أصلًا كالعقول السماوية، ولما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة اطلاقًا بعكس الهيولاني والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال.

4- العقل الفعال: ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل انسياقًا مع المبدأ الأرسطي العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانساني كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركًا بالفعل بعد أن كان بالقوة(25).

والفارابي يسمي العقل الفعال "واهب الصور)، ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعًا أي صور الموجودات وهذه هي المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فإنه يتابع رأي أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها في العقل الأول الصادر عن الواحد.

وإذا كان العقل الفعال هو الذي يمكن العقل الإنساني من الانتقال من القوة إلى الفعل فإن المعرفة الإنسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني خارج من النفس، ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابي للإدراك الحسي واعتباره أول طرق المعرفة؟ الواقع أننا نجد عند الفارابي مزيجًا من موقفين متعارضين: الموقف الأول لأرسطو الذي يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس، أما الموقف الثاني فهو أنه ولو أن لدى النفس استعدادًا للمعرفة، إلا أن عملية المعرفة ذاتها هي إشراق من العقل الفعال، ولم يبين الفارابي صراحة تدخل الفعل الإشراقي في عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضي ذلك. وسنرى كيف يوضح السرهوردي صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقي، وتدخله في عمليات الإحساس "وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقي أسباب الظهور".

المبحث الثالث:

النفس عند الشيخ الرئيس ابن سينا:

أولاً: تعريف النفس وطبيعتها:

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويتغذى. ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تمامًا على تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى "بالنفس" وقد رأينا في العلم الطبيعي كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية، وهذه القوى – كما رأينا – هي التي يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده، وتسمى هذه القوى (كمالات) بالنظر إلى أنها تكمل الجنس فيصير بها نوعًا محصلًا أي موجودًا بالفعل".

وتعريف ابن سينا للنفس (بأنها كمال) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالًا من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان، وتلك التي تصدر عنها أفاعيله، وكذلك فإن النفس المفارقة (كمال)، والنفس – التي لا تفارق – كمال بهذا المعنى[26].

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعًا، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع. كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للإنسان. والنفس كمال أول للجسم. بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعي مثل السرير والكرسي والحائط. وكذلك فإنه ليس أي جسم طبيعي بلهو جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة. وأول مراتبها التغذي والنمو. ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعي بأنه جسم يتغذى وينمو، وهو يشير بذلك إلى النبات. أما الحيوان فإن له نفسًا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة. وتأتي نفس الإنسان في المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا: "بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[27].

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو في فهم معنى الكمال، فالكمال عند أرسطو يقصد به الصورة، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية، ولا يمكن

لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها. أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالًا فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارقًا للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها[28].

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعني أنها صورة بل يعني أنها مفارقة، فالكمال إذن – بحسب رأيه – هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلي. ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن. أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها، ومتى فارقته انحل وفسد. والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته. وكذلك أيضًا فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية في النفس، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما ازدادت صقلًا واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر.

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن.

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحاني[29].

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التي تذهب إلى أن النفوس الجزئية إنما تفيض عن النفس الكلية التي تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة، فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمر، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة في البدن وسجنت – كما يذكر في رسائله الصوفية الرمزية – ثم إنه كيف يمكن القول أيضًا بالخلود أي بأبدية النفس مع القول بحدوثها؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد: موقف مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها، وموقف أفلاطوني لا يكاد يتضح إلا في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصًا في رسائله الصوفية فإنه

يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن، مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية إنما يثير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقيًا بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن: إذ أن القول بوجود أبدي يفضي بنا الضرورة إلى التسليم بوجود أزلي. والحق أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكري الإسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين. فنجد السهروردي مثلًا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في "هياكل النور" أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم – الزماني وغيره من أنواع القدم – لقبولها. وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامي أن نعود إلى التفريق الذي استخدمه ابن سينا في حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزماني وغيره من أنواع القدم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لكي توجد.

2– البراهين الدالة على وجود النفس:

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لإثبات وجود النفس منها:

1– البرهان الطبيعي:

ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين: حركة قسرية، وحركة إدارية، وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسرًا. وأما الحركة الإرادية فإن منها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة. والنوع الذي يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، أما النوع الذي يحدث ضد الطبيعة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض. فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركًا خاصًا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس(30).

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحي من تغذ ونمو وتوليد وإحساس وحركة بالإرادة، على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذواتها غير الجسم، وهذا المبدأ الذي تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس.

2- البرهان السيكولوجي:

يقوم هذا البرهان على إثبات وجود النفس الإنسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والضجر والبكاء والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصورًا وتصديقًا. وستصل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأحوال والأفعال التي يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس. فللإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهي النفس.

3- برهان الاستمرار:

بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة، وإذن فالنفس موجودة: "تأمل أيها العاقل في أن (أنك) اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا (طول) عمرك حتى أنك تتذكر كثيرًا مما جرى من أحوالك. فأنت إذًا ثابت مستمر لا شك في ذلك. وبدنك وذاته ليس ثابتًا مستمرًا، بل هو دائمًا في التحلل والانتقاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه. فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام[31].

ويتضح من الجزء الثاني من هذا الدليل أن ابن سينا يشير إلى التغير الذي يطرأ على الجسم نتيجة للتغذي والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم، مع هذا فإن النفس

التي تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل أنانيتها وهذا يعني في نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة.

4- برهان وحدة النفس: لما كانت النفس محلًا للمعقولات، وكانت المعقولات غير جسيمة بحيث لا تنقسم كالأجسام، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أي جوهر غير جسمي وغير منقسم، وإذن فالنفس جوهر عقلي غير منقسم.

وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة[32]. إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمي، يجمع بينها وهو النفس. ففي الإنسان إذن يوجد رباط مجمع لسائر الإدراكات والأفعال، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هي التي تفعل وتدرك، فإنه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أي إلى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن.

5- برهان الإنسان المعلق في الهواء أو برهان الرجل الطائر: مضمون هذا الدليل أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبدًا.

فلو فرض أنه معلق في الهواء لا يدرك أجزاء بدنه، فإنه لا يغفل أبدًا عن الشعور بوجود "أنيته". يقول ابن سينا: "ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاءها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها"[33].

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا إثبات وجود النفس لا تضيف شيئًا جديدًا إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند سقراط[34].

وأما برهان وحدة النفس فإننا نجده عند الفارابي[35]. وكذلك البرهان السيكولوجي وبرهان الاستمرار فإننا نجدهما لدى أرسطو. ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبدو في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة.

3- النفس وتعددها:

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هي واحدة بالنوع كثيرة بالعدد، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد. ولا يعني تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفسًا واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة، ذلك لأن النفس جوهر روحاني بسيط، والبسيط لا يتجزأ، وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزاءها ستتشابه أي أن الصور التي ستحل بالأجساد ستكون متطابقة، ولكن الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت في أبدانها لاختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها.

4- بقاء النفس أو خلودها عند ابن سينا

إن ابن سينا لا يقول بأسبقية وجود النفس على البدن، بل إن رأيه في هذا هو أن النفس حادثة بحدوث البدن أي أنها مخلوقة، وذلك إذا استثنينا تأثره بالأفلاطونية، وقصيدته العينية- ولكنه مع قوله بحدوث النفس يقول ببقائها أو خلودها، ولعله بنى فلسفته في خلود النفس على ما أثبته من قبل وهو جوهريتها وروحانيتها ومعقوليتها، ولذلك جاءت براهينه عن الخلود مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالبراهين الخاصة بجوهريتها فإذا كانت المعقولات الحالة بالنفس عالية عن الزمان والمكان، أي غير كائنه أو فاسدة، وجب أن تكون النفس الحالة فيها غير كائنه وغير فاسدة.

ويقول – أيضًا-: (إن خلود النفس نتيجة مباشرة لروحانيتها، وبما أن النفس العاقلة غير مرتسمة في البدن، وبما أنها جوهر روحاني مستقل ليس البدن سوى آلة له، فإن زوال هذه الآلة لا يصيب هذا الجوهر، وبما أن النفس عند اتصالها بالعقل الفعال تدرك بذاتها من غير احتياج إلى أعضاء فإن زوال هذه الأعضاء لا يمكن أن يضرها وهذه النتائج واضحة) [36].

ثم إن ما يميز النفس أنها بسيطة، والبسيط – عند الفلاسفة عموماً– لا يفسد أو ينحل، أما البدن فلأنه مركب فإنه يعتريه الفساد والانحلال. أما النفس فإنها تبقى وتخلد (ربما أن النفس جوهر بسيط فإنها لا تستطيع أن تجمع في نفسها فعل الوجود وقوة الفساد. لأن ابن سينا يرى تضاد هذين الشرطين وعدم إمكان التوفيق بينهما ببساطة الجوهر ولا يمكن وجود قوة الفساد في غير الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة التي تبقى في المركبة) [37]. ثم إن ابن سينا يرى أن النفس مصدر الحياة، وأن إمكانية الفساد منعدمة لديها، فليس بها شيء ما بالقوة من هذه الجهة وعلى ذلك فإنها خالدة. يقول ابن سينا: (.. ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل..). [38] وبهذا يختلف ابن سينا عن أرسطو(المعلم الأول)، والفارابي(المعلم الثاني) بصدد قوله ببقاء النفس أو خلودها..

فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي يخلد أما باقي النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارج النفس الإنسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسى لنصوص أرسطو في كتاب النفس .

أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها لا يميز فى جزئها الناطق بين ما هو فان وما هو غير فان، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحاني خالد [39]

ويذكر الإمام الرازي دليلهم على بقاء النفس فيقول (قالوا النفس باقية بعد فناء الأبدان؛ لأنها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس؛ لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول وجوهر النفس لا يبقى بعد فسادها، فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جوهراً آخر فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة... الخ [40].

و يفهم من هذا الدليل: أن النفس يستحيل عليها العدم؛ لأن عدمها لو كان ممكناً لكان إمكان العدم مقدماً على العدم، وذلك الإمكان يستدعي محلاً، ويجب أن يكون المحل باقياً عند ذلك العدم؛ لأن القابل واجب الحصول عند المقبول، والشيء لا يبقى عند عدمه،

فإذن كل ما يصح عليه العدم فله مادة، فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من الهيولى والصورة، لكن ذلك باطل؛ لأنها ليست بجسم، ولأنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلاً للعدم وإلا لافتقر إلى مادة أخرى ولا بد من أن ينتهي إلى مادة له فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد [41] ويعترض الإمام الرازي على هذا الدليل، ويراه غير واف بالمقصود (لأن المقصود من إثبات بقاء النفس، إثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير؛ لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لإمكان توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثابت.

و يعلق السيالكوتي في حاشيته على المواقف فيقول: (قوله لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفًا به، يُرد عليه: إنا لا نسلم الوجوب، فإنه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققاً، ويحل فيه الفناء والفساد، على قياس قبول الجسم للأعراض الحالة فيه، بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء، نعم يجوز الاجتماع في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائمًا به، لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين، ومهما يكن من أمر فإن الفلاسفة قالوا بخلود النفس وبقائها بعد خلود الأجساد، واستدلوا على ذلك بأدلة قد نتفق مع بعضها وقد نختلف إلا أن ذلك لا ينفي أن مقصدهم من القول بخلود النفس وبقائها، هو نيل الجزاء الأخروي، على أننا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة وجدنا أن القول بخلود النفس وحدها لا يكفي، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضاً؛ لأن السعادة والشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعد للأنفس وحدها بل معها الأجسام، والإنسان الذي يخاطبه الدين وينصب عليه المسئولية، جسم وروح، فينبغي أن يبعث بكامل هيئته، ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم حشر الأجساد وقصرهم الخلود على الأنفس فقط، وكانت هذه المسألة هي إحدى ثلاثة استوجب الفلاسفة بسببها التكفير عند الغزالي، أما الأولى فهي القول بقدم العالم، والثانية زعمهم بأن الله لا يعلم الجزئيات، والثالثة إنكارهم حشر الأجساد [42].

5- بطلان التناسخ:

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع، فإن كل نفس إنما تتعلق وتشتغل ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالة في بدن الحيوان إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير، لأن الحيوان إنما يستشعر بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره. أما النفس الأخرى الحالة في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ[43].

6- قوى النفس وأفعالها:

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس. فنحن نحس بشيء ونشتهيه، والنفس هي التي تجمع بين الإحساس والاشتهاء و لا يمكن أن تكون النفس جسمًا؛ لأن الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون انتقاص.

و يرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث: النباتية والحيوانية والإنسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابي بعده.

و تتدرج القوى وتتداخل صعدًا من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها[44].

فللنفس النباتية قوى ثلاث: الغاذية، والمنمية، والمولدة[45].

وللنفس الحيوانية (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية) قوتان: محركة ومدركة.

أ) و المحركة على قسمين:

1- محركة على أنها باعثة – وهي القوة الشوقية ولها شعبتان: قوة شهوانية وأخرى غضبية.

2- و محركة على أنها فاعلة

ب) أما المدركة فهي أيضًا على قسمين:

1- مدركة من خارج، وهي الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

2- ومدركة من داخل، هي الحواس الباطنة: الحس المشترك (فنطاسيا) الخيال والمصور والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان)، والوهمية والحافظة الذاكرة. وللنفس الناطقة قوتان: (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية، وقوة نظرية، أو قوة عاملة وقوة عالمة.

المبحث الرابع:

مفهوم النفس عند أبو حامد الغزالي:

مسألة وجود النفس [46]:

يُعدُّ الإمام الغزالي من أبرز مفكري الإسلام الذين أولو أهمية بالغة للنفس البشرية، من جميع جوانبها، حيث وقف على الكثير من الآليات التي تحكمها، كما شخص العديد من عللها وأمراضها، واجتهد في وصف علاجاتها، فقد كانت له ملامح نظرية في تحليل النفس، تستمد أصولها من الإسلام.

و حين أراد الغزالي أن ينظر في أسباب فساد مجتمعه وطرق علاجه وإصلاحه؛ فكر في القوانين النفسية التي يخضع لها السلوك الإنساني، فرجع إلى الأصول النفسية المبثوثة في القرآن؛ باعتباره دعوة إلى الاستقامة على الطريقة، وهداية للبشر إلى الطريق المستقيم. كما استفاد من الدراسات الفلسفية السابقة، ومن المباحث النفسية، لدى علماء الكلام، لصلتها بالعقيدة الدينية، ثم إنه غاص في التجربة الصوفية وتعمق أحوال النفس في قلقها، وفي مواجدها ومقاماتها[47].

أقسام النفس عند الغزالي:

- **النفس الشهوانية:** سيطرة الأهواء، والغرائز، والشهوات على العقل.
- **النفس اللوامة:** وهي النفس المتوسطة بين صراع الأضداد، الشهوة والعقل.
- **النفس العاقلة:** وهي المطمئنة بحكم العقل، وقمع الشهوات والتحكم فيها.

فيكون اختلاف أسمائها باختلاف أحوالها العارضة عليها. والغزالي رحمه الله قد استمد تقسيمه الثلاثي للنفس من القرآن الكريم لقوله عز وجل ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [48]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [49]، وقوله

تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (50).

أما النفس الإنسانية فهي تشبه العالم الأعلى وهي ذات طبيعة إلهية وإلا لما استطاعت أن تعرف العالم الأعلى والملكوت والربوبية والعقل والقدرة والعلم والصفات وبذلك تكون النفس سلمًا إلى معرفة الله، وهذه هو مضمون الحديث القائل بأن "من عرف نفسه فقد عرف ربه" والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الأصلية السليمة التي هي الدين الطبيعي أي الإسلام. وعلى ذلك فإن الغزالي كأفلاطون يرى أن النفس ترقى في سلم المعرفة تدريجيًّا كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف أنها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها إليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز إليه بالمعصية ولهذا فهي تظل دائمة الشوق و الحنين للعودة إلى جوار الله.

و كلما ازداد تذكر النفس لأصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الإلهي يكون سببًا لاستمرار حبسها في العالم الحسي و حجبها عن الوصول إلى العالم الأعلى.

(أ) النفس: وجودها وطبيعتها، وعلاقتها بالبدن:

بعد أن أشرنا إلى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الإنساني، يتعين علينا أن نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن.

و نصوص الغزالي لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التخيرية الجامعة التي تشيع في كتاباته، والتي تنم عن رغبة عارمة في الإحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبي واضح المعالم، غير أنه رغم تعدد المسالك بل و تعارض الآراء التي يوردها أحيانًا فإن منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذي يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والإيمان المطلق بحقائقه: ولهذا فإننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذي عرفه عن طريق مذهب الفارابي وابن سينا، وتارة أخرى يقبل موقف أفلاطون ويرى أنه

متفق مع العقيدة و أيضًا نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس في التهافت) ثم يقبل آراءهم في كتبه الأخرى بدون تعديل. ففي معارج القدس يعرف النفس كما عرفها ابن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية.

و يرى الغزالي أن النفس كالبدن لا تخلق كاملة، بل تكمل بالتربية والتهذيب، وأن العادات والأخلاق تتغير بتطور الإنسان؛ فأقام منهجه في الأخلاق على مجاهدة النفس لاكتساب الفضيلة، والفوز بالسعادة. وهو يرى "أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها"[51].

و يرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعي ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهي إذن جوهر روحاني مغاير للبدن قائم بذاته لا في مكان وليس بجسم ولا بعرض، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة و هنا نراه يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كلمه مسلكًا أفلاطونيًا واضحًا.

و نجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على إثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعي الذي أورده في محاورة فيدون وذلك تحقيقًا لمواعيد النبوة وللثواب والعقاب في الدار الآخرة. والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهي لا توجد قبل وجود البدن، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر هي النفس حينما يكون الجسد مستعدًا لقبولها وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به وأقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها.

(ب) خلود النفس ومصيرها:

للغزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد في (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين في ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية. وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلي ومن ثم فيجب الاستناد في ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعي يقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [52].

2- أما من حيث مصير النفس بعد الموت فيرى الغزالي أنه هناك ثلاث طوائف من الناس:

الطائفة الأولى من النفوس فهي التي شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من أدران الرذيلة، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة – والغزالي من بينهم – أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل إلى السعادة مادام اعتقادها راسخًا وأذاها ليس ذاتيًا بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت في النار. (53)

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي نفوس البله تلك التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف، فإنها إذا فارقت الأبدان وهي غير مكتسبة للرذائل، فإنها تصير إلى سعة رحمة الله وتخلد إلى الراحة في الدار الآخرة.

و أخيرًا نجد **الطائفة الثالثة** من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الاتصال بالعقل الفعال و تخلد في النار.

(ج) قوى النفس:

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفضيله لقوى النفس فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي: الغاذية والمنمية والمولدة، وللنفس الحيوانية – بالإضافة إلى ما سبق من قوى – نوعان من القوى: محركة ومدركة، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة... الخ. أما المدركة فهي: إما ظاهرة كالحواس الخمس، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرفة.

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالي، وهو يكتفي في "معراج السالكين" بذكر ثلاث قوى باطنية هي: الخيالية والوهمية والمفكرة.

أما النفس الإنسانية فإن لديها – بالإضافة إلى ما سبق – قوة ناطقة هي العقل، وله قوتان إحداهما عملية وهي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهي علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة.

والغزالي يتكلم عن معاني العقل كما أوردها الفارابي في رسالة (العقل) دون أن يشير إليه، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي وابن سينا يدون تعديل. فأول مراتب العقل: العقل الهيولاني ويليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيرًا نجد العقل الفعال وهو عقل كوني خارج عن النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب استعدادها لقبول إشراقه. (54)

الخاتمة:

بعد دراستي لمفهوم النفس عند الفيلسوف الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي ومن خلال البحث تبين لي النتائج التي توصلت إليها وهي:

- في مسألة النفس يجمع الفيلسوف الكندي بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، ولا يزيد عن ذلك شيء. ويقول إن النفس تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، وهي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، هذا ما كان فيه الكندي على رأي أرسطو. أما النفس في رأي أفلاطون فهي جوهر عقلي متحرك من ذاته إلهي بسيط لا طول له ولا عرض وهي نور البارئ والعالم الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد

الموت. وهو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم. فالنفس عند الكندي خالدة ولكنه لا يقطع بشيء فيما إذا كانت قد وجدت قبل البدن على زعم أفلاطون أم وجدت معه كما تقول الشريعة. وعلاقة النفس بالبدن عارضة وهي متحدة به لكنها تبقى بعد فنائه، وتسير النفس بعد موت البدن إلى المستقر الأعلى.

- أما أبو نصر الفارابي في مسألة النفس كان تابعاً لفلاسفة اليونان خاصة الحكيمين أفلاطون وأرسطو. ويقسم الفارابي النفوس إلى نفس العالم ونفوس السماوات ونفس الإنسان ونفس الحيوان وتتفاعل هذه النفوس فيما بينها لتقوم الحياة. فتقسيم النفوس عند الفارابي هو نفس التقسيم الذي نجده عند أرسطو في كتاب النفس.
- الفيلسوف الطبيب ابن سينا الذي يعد إمام فلاسفة المسلمين في دراسة النفس يقيم الأدلة الكثيرة على وجود النفس وعلى خلودها بعد الموت. كما أنه أقام البراهين على أن الصلة بين الروح والجسد صلة عرضية فلا يؤدي فناء الجسد إلى فناء الروح.
- أما الفيلسوف أبو حامد الغزالي فنجده يتحدث عن النفس والروح ويفرق بينهما. فالنفس عنده هي ذلك الجوهر الذي يجمع بين العالمين وهما عالم العقل أي العلم الإلهي، وعالم الحس أي العالم المادي. كما أن الغزالي كان يرى أن الجسد منزل او مسكن للروح وأنها تحل به لعناية إلهية أي تزود لآخرته من هذا العالم، وتظل في ذلك الجسد لمدة مجدودة لا تقبل زيادة ولا نقصًا ثم ينقضي أجلها، ويقرر أيضًا أن سعادة الإنسان لا تكمل إلا بعد الموت.
- إن ابن سينا ينظر إلى الإنسان كمركب من مبدأين هما: المادة والصورة، المادة التي تشمل الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه والذي وقفه الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه، والصورة وهي النفس بقواها المختلفة: النباتية، الحيوانية، والإنسانية، تلك النفس هي التي تحرك البدن، والإنسان ببدنه ونفسه معاً، أو بالمادة والصورة في نفس الوقت، ولذا اهتم ابن سينا في تربيته بالصبي جسمه وعقله معاً.
- أن الخلق عند ابن سينا عبارة عن ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، والخلق في نظر ابن سينا أمر مكتسب يكتسبه الإنسان وهو يستطيع

عن طريق المجاهدة أن يغير منه، ووسيلته إلى ذلك إحكام عقله وسيطرته على قوتيه الشهوية والغضبية واستعانته بالأصدقاء الذين يبصرونه بعيوبه وتطلعه إلى محاسن الآخرين وعيوبهم، يستفيد من الولى ويحذر من الثانية.

- تبين من موقف ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث مادتها وصورتها، إذ هي واحدة بالنوع كثيرة بالعدد.. أو بتعبير آخر : النفس واحة ولكنها متعددة القوى، ولكن على الرغم من تعدد قوى النفس إلا أن النفس تكون كالرابط أو المجمع الذي يجمع بينها، كما يربط الحس المشترك بين الحواس، فنحن نحس بالشئ ونشتهيه، والنفس تربط بين الإحساس والاشتهاء، ويرتب ابن سينا قوى النفس المتعددة بحسب مراتب الحياة الثلاثة: النباتية، الحيوانية، الإنسانية، كما فعل الفارابي من قبل. فللنفس النباتية قوىً ثلاث: الغاذية، المنمية، المولدة، وللنفس الحيوانية ـ بالإضافة إلى قوى النفس النباتية ـ قوتان: محركة، ومدركة،وللنفس الناطقة ـ بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية ـ قوتان: عملية، أو عاملة، نظرية، أوعالمة.
- يحدد ابن سينا للنفس صفات وأهمها، جوهرية النفس، فهي ليست صورة فقط للبدن وإلا فسدت بفساده، لذا تابع أفلاطون في أن النفس جوهر، وبأنها كمال أول للبدن ولكن يجب أن نلحظ هنا أن لم يقصد أن يكون الكمال كعرض بل هو كمالا كالجوهر، وذلك لأن النفس لا تحتاج للبدن كما هو بحاجتها.
- يثبت الفارابي للّنفس ثلاث قوى إدراكيّة، إنّها قوّة الحسّ، وقوّة التّخيّل، وقوّة التعقّل. أمّا الحسّ فهو ينقسم إلى الحواسّ الخمس المعروفة، ويختصّ بأنّه لا يدرك إلاّ المحسوس؛ والخيال هو يدرك ما ارتسم من المحسوس بعد ذهابه، لكنّه هذا المرتسم تبقى فيه بعض من لواحق الحسّ؛ أمّا العقل فهو لا يدرك إلاّ ما كان من جنسه، فإذ كان العقل قد بان براءته الكاملة من ضرب ضرب الحسّ، فهو إذن لا يدرك إلاّ ما كان خالصا كلّ الخلوص من شائبات الحسّ وشائبات التّعيّن.
- جمع الكندي في مسألة النفس بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، فيشير إلى النفس على أنها تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، وهي استكمال أول لجسم

طبيعي ذي حياة بالقوة. هذا ما كان فيه الكندي على رأي أرسطو، أما فيما تبع به أفلاطون، فهي جوهر عقلي متحرك من ذاته، وهي جوهر إلهي بسيط، وهي نور الباري. والعالم الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم. يرى أن النفس عنده خالدة لكنه لا يقطع بشيء فيما إذا كانت قد وُجدت قبل البدن كما ذكر أفلاطون أم وجدت معه كما يرى أرسطو.

- كما أنه يرى أن علاقة النفس بالبدن عارضة، فهي لا تفعل إلا بالبدن، كما أنها متحدة به لكنها تبقى بعد فنائه. وتسير النفس بعد موت البدن إلى المستقر الأعلى مباشرة .
- يقسم الكندي النفس إلى قوى ثلاث هي: القوى الغضبية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية، ويحدد في الجسد آلة يشترك بها الحس والعقل هي الدماغ، وآلتها التي تدرك بها جميع المحسوسات هي أعضاء الحس الخمسة. كما أنه يقسم قوى النفس إلى الحاسة والمتوسطة والعاقلة. أما القوى الحاسة فهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها، وأما القوى المتوسطة فهي القوى المصورة والمتخيلة، وهي التي توجد صور الأشياء مع غيبة حواملها عنها. ومنها القوى الحافظة وهي الذاكرة، ومنها القوى الغضبية وهي التي تدفع الإنسان إلى ارتكاب الأمر العظيم، ومنها الشهوانية الغازية، وهما القوتان اللتان بهما يحقق شهواته من المطعوم والمنكوح. أما القوى العاقلة، فهي التي تدرك صور المجردات دون مادة، أي القدرة على الفكر المجرد والانتقال من العقليات إلى العقليات.
- هناك نوعان من الأنفس في منظومة الفارابي الفلسفية: الأنفس التي فوق فلك القمر، وهي الأنفس السماوية، والأنفس التي تحت فلك القمر، وهي النفس النباتية، والنفس الحيوانية، وهي نوعان: النفس الحيوانية والنفس الناطقة التي يختص بها الإنسان.
- فرق الفارابي بين هذه الأنفس، فالأنفس السماوية أنفس مختلفة بالنوع عن الأنفس الثلاث التي تحت فلك القمر،لأنها أنفس موجودة بالفعل دائما، فلم تكن بالقوة

أبدا، وهي موجودات أزلية لأنها تعقل أمور أزلية، وكل نفس من الأنفس السماوية تختلف عن الأنفس الأخرى في جوهرها، كما أن حركتها حركة دائمة أزلية أي الحركة الدائرية. أما الأنفس ما تحت فلك القمر فهي أنفس كانت بالقوة، ومن ثم أصبحت بالفعل، أي أنها احتاجت لمن يخرجها من العدم للوجود، فهي ليست أزلية، وبالتالي إدراكها سيكون للأمور المتغيرة رغم أن النفس الناطقة قد تصل لمرتبة العقل الفعال بمساعدته فتدرك الأزليات.

- وتشترك الأنفس بأنها يعتريها شيء من النقص، يعتري كل الموجودات إلا الأول، فالأنفس السماوية رغم أزليتها إلا أنها تحتاج لمن يوجدها، فهي تحتاج لفيض العقول السماوية لكي توجد وهو فيض متصل إلى الأول. والأنفس الحيوانية، والنباتية تحتاج العقل الفعال لكي تترقى وجوديا ولكي تكون.
- للنفس الإنسانية عند الفارابي تصور أفلاطوني بمنظور أرسطي، فهو يستعير من أرسطو مفهوم الصورة والمادة، فالنفس ليست إلا صورة الجسد، ولا يمكن أن يكون الجسد من دونها. ويذكر أن لها قوى متعددة فمنها الغاذية ومنها الحاسة ومنها الناطقة والنزوعية. أما النزوعية فهي قوة الشوق أو النفور التي تكون للحاسة والغاذية والناطقة اتجاه موضوعاتهم. وهي جميعها وظائف للنفس. كما أن الفارابي يعرف النفس بأنها "استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهو هنا يقدم تعريفا أرسطيا عن النفس، ولكنه يرى أيضا أن النفس وجدت قبل البدن، وتبقى بعد فنائه، وهذا نراه في عرضة لنظرية الفيض حينما يشير إلى أنها فيض من العقل الفعال على البدن المستعد لقبولها.

المراجع:

إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مكتبة الدراسات الفلسفية، د.ت.

ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، 1957.

ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت.

ابن سينا أبو علي – الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي – تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر - 1957م، ج1.

ابن سينا: أبو علي: الشفاء –- الطبيعيات – النفس – تحقيق الأب جورج قنواتي – سعيد زايد – القاهرة – 1975.

ابن سينا: النجاة، القاهرة، مطبعة السعادة، 1938.
ابن سينا، أبو علي: رسالة في الكلام على النفس الناطقة – ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة.
ابن سينا، أبو علي: رسالة في معرفة النفس الناطقة – نشرها الدكتور محمد ثابت الفندي ثم نشرها أحمد فؤاد الأهواني عام 1371 هـ - 1952 م – دار إحياء الكتب العربية.
ابن صاعد الأندلسي – صاعد بن أحمد – طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي – بيروت – المطبعة الكاثوليكية – 1912م.
أبو بكر الرازي: معالم أصول الدين، تقديم وتعليق، سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، د.ت.
أبو بكر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي ، راجعه طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الزهرية المحصل،، د.ت.
أبو ريان محمد علي – تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة اليونانية – طبعة ثالثة – 1968م، دار المعرفة – الإسكندرية.
الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب – وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1964م.
البارون كارادى فو: ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية سنه 1959م القاهرة.
بدير عون: الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر، د.ت.
حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، 1978.
حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، 1978.
ديبور – ث ج : تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة – طبعة 4 – القاهرة – 1377 هـ - 1957م.
زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، مطبعة الشعب، 1970.

عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند العرب والغزالي بوجه خاص، القاهرة مكتبة وهبة، 1962.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد: معراج السالكين، القاهرة، مطبعة السعادة، 1924.

الغزالي، أبو حامد: ميزان العمل، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989.

الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، – تحقيق: البير نصر نادر، ط 2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1968م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: رسالة في العقل للفارابي، تحقيق: موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1938.

الكندي، يعقوب بن يوسف: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في النفس)، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الأول – مطبعة حسان – القاهرة – 1978م.

لذة عياد العتيبي: الأسس الفلسفية للتربية عند الغزالي، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر، د.ت.

محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (النفس عند أرسطو)، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية، 1945.

محمد كاظم الطريحي: الكندي فيلسوف العرب الأول (حياته وسيرته وآراؤه وفلسفة رسالته في دفع الأحزان)، بغداد، مكتبة المعارف، 1962.

محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

ميلود حميدات: تحليل النفس وتشخيص أحوالها ووصف أمراضها عند الغزالي، دار المنظومة

نجاتي، محمد عثمان: الإدراك الحسي عند ابن سينا – القاهرة – دار المعارف، الطبعة الثانية – 1961م.

(1)إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مكتبة الدراسات الفلسفية ص 165.

2(2) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند العرب والغزالي بوجه خاص، القاهرة مكتبة وهبة،1962، ص9.

(3) المرجع السابق، ص354.

([4]) لذة عياد العتيبي: الأسس الفلسفية للتربية عند الغزالي، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر، د.ت، ص657، 658.

[(5)] انظر ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت، ص 255. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، 1957، ص123، ابن صاعد الأندلسي – صاعد بن أحمد – طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي – بيروت – المطبعة الكاثوليكية – 1912م، ص59، أبو ريان محمد علي – تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة اليونانية – طبعة ثالثة – 1968م، دار المعرفة – الإسكندرية، ص219.

[(6)]ديور – ث ج : تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة – طبعة 4 – القاهرة – 1377 هـ - 1957م، ص21.

[(7)] محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 230.

[(8)]الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب – وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1964م، ص 187.

[(9)]الكندي، يعقوب بن يوسف: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في النفس)، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الأول – مطبعة حسان – القاهرة – 1978م، ، ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 230.

[(10)]الكندي، يعقوب بن يوسف: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في النفس)، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، مرجع سابق.

[(11)] المرجع السابق.

[(12)] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، 1978، ص 110.

[(13)]الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب، مرجع سابق، ص 245.

[(14)] محمد كاظم الطريحي: الكندي فيلسوف العرب الأول (حياته وسيرته وآراؤه وفلسفة رسالته في دفع الأحزان)، بغداد، مكتبة المعارف، 1962، ص99.

[(15)] الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب، مرجع سابق، ص، 259.

[(16)]محمد كاظم الطريحي: الكندي فيلسوف العرب الأول (حياته وسيرته وآراؤه وفلسفة رسالته في دفع الأحزان)، مرجع سابق، ص101.

[(17)]الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب، مرجع سابق، ص 243

[(18)] المرجع السابق، ص245 – 246.

([19]) نفسه ص249.

[20] محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (النفس عند أرسطو)، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية، 1945، ص 370.

[21] الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة ،– تحقيق: البير نصر نادر، ط 2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1968م، ص 101.

[22] الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 99 وما بعدها.

[23] المرجع السابق، ص49.

[24] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: رسالة في العقل للفارابي، تحقيق: موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1938، ص12.

[25] المرجع السابق، ص25 وما بعدها.

[26] ابن سينا: أبو علي: الشفاء –- الطبيعيات – النفس – تحقيق الأب جورج قنواتي – سعيد زايد – القاهرة – 1975، ص12.

[27] ابن سينا، أبو علي: النجاة، مطبعة السعادة، 1338 هـ، ص 158.

[28]ابن سينا، أبو علي: الشفاء، مرجع سابق، ص 11.

[29] يتابع ابن سينا رأي أفلاطون وأفلوطين والفارابي في قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفًا قلقًا فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس. فنجده في كتبه المشائية يتابع رأي المشائيين في القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها، أي أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن، ولكننا نراه بعد هذا يشير في "القصيدة العينية" إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أي من العالم العقلي على نحو ما قال أفلاطون.

[30] ابن سينا، أبو علي: رسالة في الكلام على النفس الناطقة – ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، ص8.

[31] ابن سينا، أبو علي: رسالة في معرفة النفس الناطقة – نشرها الدكتور محمد ثابت الفندي ثم نشرها أحمد فؤاد الأهواني عام 1371 هـ - 1952 م – دار إحياء الكتب العربية، ص7، وسنرى أن السهروردي سيورد هذا الدليل في الهياكل وسيجعله دليلًا على روحانية النفس وجوهرها دون أن يشير إلى ابن سينا. على أن إشارة ابن سينا إلى أن هذا "برهان عظيم يفتح باب الغيب" إنما تحتاج إلى مزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا في طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائي الذي عرضه في "الشفاء" و"النجاة".

[32] وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقي القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخي الفلسفة (الدكتور محمود قاسم – في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص 59 – 60 – 79) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأي إلى الأسلوب الأسطوري الذي استخدمه أفلاطون في محاورة فيدروس وكذلك في محاورة التكوين المسماة بتيماوس. ولكن أفلاطون يؤكد في وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى أجزاء. راجع محاورة فيدون وكذلك الجمهورية من ص 346 إلى ص 440.

[33] ابن سينا أبو علي – الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي – تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر – 1957م، ج1، ص121، ومحمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 81 – 82، ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى في "الشفاء" ص18: "ويجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملًا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثبات لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه، ولا باطنًا من أحشائه. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا".

[34] محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سابق، ص77.

[35]المرجع السابق، ص81.

[36] البارون كارادى فو: ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية سنه 1959م القاهرة، ص226.

[37] المرجع السابق، ص228.

[38]ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص306، وبدير عون: الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر، د.ت، ص342، 342.

[39]محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 300.

[40]أبو بكر الرازي: معالم أصول الدين، تقديم وتعليق، سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، د.ت، ص 84.

[41]أ أبو بكر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي ، راجعه طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الزهرية المحصل، ص228.

[42]أ إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص 183.

[43] ابن سينا، أبو علي: الشفاء، مرجع سابق، ص231.

[44] المرجع السابق، ص206.

[45] فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سينا، انظر: ابن سينا، أبو علي: الشفاء، مرجع سابق، ص 40 وما بعدها، وكذلك انظر: نجاتي، محمد عثمان – الإدراك الحسي عند ابن سينا – القاهرة – دار المعارف، الطبعة الثانية – 1961 م، ص22..

(46) انظر: ميلود حميدات: تحليل النفس وتشخيص أحوالها ووصف أمراضها عند الغزالي، دار المنظومة.

(47)عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، مرجع سابق، ص11.

(48) سورة الفجر، آية 27 – 28.

(49) سورة القيامة، آية2.

(50) سورة يوسف، آية 53.

(51) الغزالي، أبو حامد: ميزان العمل، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989، ص67. يقول زكي مبارك:" والطريق إلى تربية الخلق فيما يرى الغزالي هو التخلق أي حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب"، زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، مطبعة الشعب، 1970، ص154.

(52) سورة آل عمران، آية 169.

(53) انظر: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 372.

(54) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد: معراج السالكين، القاهرة، مطبعة السعادة، 1924.