

النفس والعقل في الفلسفة الإسلامية

أ.م.د. وفاء كاظم علي

A.P.Dr.Wafaa Kadhim Ali

تدريسية في جامعة الأنبار/ كلية الآداب/ قسم الاجتماع

Teaching at Anbar University/

College of Arts/Sociology Department

فلاسفة الإسلام في هذا الموضوع ، واعرضنا عن تكرار ما هو متشابه عند هؤلاء الفلاسفة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الملخص

* * *

شغل موضوعا النفس والعقل حيزا كبيرا عند الفلاسفة وذلك لما لهما من أهمية كبرى ، لتداخلهما في مباحث وفروع الفلسفة المختلفة، فنجدهما يتصدران مبحث المعرفة كونهما أدوات لهما ، كما يدخلان في موضوع الأخلاق كون الفضائل والرزائل أعراض للنفس ، والحكيم من سيطرت قوته العاقلة على باقي قوى النفس، وكذلك العلم الطبيعي يتناولهما بالبحث كون النفس جزءا من العالم الطبيعي، وأحد أجزاء هذه النفس هي النفس العاقلة ، لذا لا نكاد نجد فيلسوفا لا سيما بعد سقراط لم يتناولهما في البحث ومعرفة ماهيتهما ، وكذلك كان الحال عند فلاسفة المسلمين، وأضاف فلاسفة الإسلام الكثير من الآراء والنظريات التي لم يتطرق لها فلاسفة اليونان، وكانت آراءهم فيهما محاولة للتوفيق بين العقل والنقل عند أغلبهم، فأخذوا ما اعتقدوه صواباً من الفلسفة اليونانية ومزجوه بما يتوافق مع الدين الإسلامي، فأبدعوا في مسائل كثيرة كمسألة حدوث النفس أو خلودها ، ومسألة البعث وطبيعته ، ومسألة النبوة، ومسألة الاتصال بالعقل الفعال أو اتصالها بالجسد ، وقد اکتفينا في هذا البحث بتبيان أهم ما جاء به

of resurrection and its nature, the issue of prophecy, the issue of connection with the active mind or its connection with the body etc., and we have been satisfied in this research by clarifying the most important things It was brought by the philosophers of Islam on this subject, and we refrained from repeating what is similar to these philosophers.



Abstract: The research of the soul and the mind in Islamic philosophy:

The two topics of the soul and the mind occupied a great place among philosophers, because of their great importance, because they overlap in the various topics and branches of philosophy. Likewise, natural science deals with them by research, because the soul is part of the natural world, and one of the parts of this soul is the rational soul. Therefore, we hardly find a philosopher, especially after Socrates, who did not address them in research and knowledge of their nature, and the same was the case with Muslim philosophers, and the philosophers of Islam added many opinions and theories that the Greek philosophers did not address, and their opinions were an attempt to reconcile between reason and transmission in most of them, so they took what They believed it to be correct from Greek philosophy and mixed it in accordance with the Islamic religion, so they innovated in many issues such as the issue of the emergence or immortality of the soul, the issue

هذا البحث بتبيان أهم ما جاء به فلاسفة الإسلام في هذا الموضوع ، واعرضنا عن تكرار ما هو متشابه عند هؤلاء الفلاسفة .

المقدمة

وقد بينا في المبحث الأول من هذا البحث آراء الفلاسفة المسلمين في النفس بعد أن وضحنا آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو كون الفلاسفة المسلمين استقوا أغلب أفكارهم من هؤلاء ووظفوها بما يتناسب مع حضارتهم الإسلامية. فبيننا آراء الفارابي وان سينا والغزالي وابن باجة وابن رشد في النفس وماهيتها وصلتها بالجسد ومسألة خلودها بعد الموت ، وفي المبحث الثاني تناولنا مسألة العقل عند الفلاسفة المسلمين ثم بينا في خاتمة البحث أهم ما توصلنا إليه من نتائج .

شغل موضوعا النفس والعقل حيزا كبيرا عند الفلاسفة وذلك لما لهما من أهمية كبرى ، لتداخلهما في مباحث وفروع الفلسفة المختلفة، فنجدهما يتصدران مبحث المعرفة كونهما أدوات لهما ، كما يدخلان في موضوع القيم كالأخلاق مثلاً كون الفضائل والرذائل ما هما سوى أعراض للنفس ، وأن الحكيم من سيطرت قوته العاقلة على باقي القوى، وكذلك العلم الطبيعي يتناولهما بالبحث والتقصي كون النفس جزءا من العالم الطبيعي وأحد أجزاء هذه النفس هي النفس العاقلة أو الناطقة، لذا لا نكاد نجد فيلسوفا لا سيما بعد سقراط لم يتناولهما في البحث ومعرفة ماهيتهما ، وكذلك كان الحال عند فلاسفة المسلمين ، وبالرغم من تأثرهم بمباحث الفلسفة اليونانية، إلا أنهم أضافوا إليها الكثير من الآراء والنظريات بحكم تأثرهم بواقعهم وبيئتهم وثقافتهم ودينهم الإسلامي ، فكانت آراءهم فيهما أيضا محاولة للتوفيق بين العقل والنقل، فأخذوا ما اعتقدوه صواباً من الفلسفة اليونانية ومزجوه بما يتوافق مع الدين الإسلامي وأن كان بعد تأويلهم لهذه النصوص الدينية، فأبدعوا في مسائل كثيرة كمسألة حدوث النفس أو خلودها ، ومسألة البعث وطبيعته ، ومسألة النبوة، ومسألة الاتصال بالعقل الفعال.... الخ ، وقد اكتفينا في



م.أ.د. وفاء كاظم علي || ٢١٥

كانت في مكان قدسي وكانت في سعادة تامة ولكن ما الذي جعلها تهبط إلى الأرض وتسجن داخل البدن؟ يجيب أفلاطون بان النفس ارتكبت خطيئة فعوقبت على ذلك بارتباطها بالجسد. إذن فأفلاطون يرى أن النفس هي نقطة التقاء أو اتصال بين عالم المثل وعالم الحس الزائف والتي تحاول أن تتخلص منه^(٢).

النفس عند أفلاطون جوهر روحي وهي مع اتصالها بالجسد لحقها التشويه لكن طبيعتها لا تتغير ولا تتبدل ومتى ما تحررت من الجسد واستطاعت الصعود إلى المكان الرفيع التي هبطت منه تحررت من كل الشوائب والعيوب والنقص التي لحقت بها في العالم الحسي عالم الوهم والزوال^(٣).

• أرسطو :

النفس عند أرسطو بالنسبة إلى الجسم الحي كنسبة الصورة إلى الجسم غير الحي ، فالنفس هي مبدأ الأفعال الحيوية ، وعلم النفس جزء من العلم الطبيعي ، وأرسطو يتناول مسألة النفس على وفق مبدأ (المادة والصورة) وفقاً لنظريته في تجوهر الأجسام الطبيعية (أو أصل الأجسام) . إذ الإنسان عند أرسطو يتكون من جسم ونفس، وهما جزآن

(٢) ينظر: أفلاطون الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٧، الكتاب

العاشر ص ٣٥٢.

(٣) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ، ص ٣٠.

المبحث الأول

النفس

بحث الفلاسفة في مسألة النفس بقضايا مختلفة؛ منها هل النفس موجودة أم معدومة؟ وما هي؟ وأين هي؟ وهل هي عرض أم جوهر؟ وهل هي جوهر مادي أم روحاني؟ وما علاقتها بالجسد؟ وما هو مصيرها؟ وما لذتها وما سعادتها؟ وقد أفاد فلاسفة الإسلام من تعريف النفس من الفلاسفة اليونان، وفلاسفة سقراط في النفس تتلخص في مقولة (اعرف نفسك بنفسك) فسقراط هنا لا يعني معرفة الإنسان لجسمه بل لحقيقته ألا وهي النفس. ويرى سقراط أن النفس جوهر روحي قائم بذاته وهي جوهر الإنسان الحقيقي وان الجسد ما هي إلا آلة للنفس ويكون خلاص النفس من خلال الموت^(١).

• أفلاطون :

أما أفلاطون فهو يرى بان النفس هي العنصر الجوهرية في الإنسان ، فهي ذات مستقلة ولا يعد البدن جزءاً من ماهيتها وهي التي تفيض على البدن بالحياة ، والنفس هي التي تدير البدن وتحركه . ويرى أفلاطون أن النفس قبل أن تحل في الجسد

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٤٩ ، ص ٢٣ .

هي صورة في الإنسان وتخرج الحياة التي توجد في الجسم (لمادة) بالقوة وتجعلها حياة بالفعل . وذلك فيه معارضة لآراء أفلاطون في أن النفس جوهر حقيقي مفارق مستقل عن الجسم، تهبط من عالم المثل فتحل في جسم لا حياة فيه ولكن النفس هي التي تخلع الحياة على هذا الجسم وتديره^(٥). فيرى أرسطو أن التفريق بين المادة والصورة هو عين التفريق بين الجسم والنفس فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال مثلا ، والجسم هنا هي مادته أما النفس فهي صورته فلا يمكن أن انفصل الحجر الذي صنع منه التمثال عن صورة التمثال إلا بتحطيم التمثال، كذلك ينطبق هذا الأمر على النفس والجسد فلا يمكن حدوث انفصال بينهما إلا بموت الجسد . لكن هل نفهم من هذا الكلام أن النفس عند أرسطو لها وجود مستقل عن الجسد؟ يجيب أرسطو بان من غير الممكن أن تكون النفس مستقلة عن الجسد ، فالنفس جزء من ماهية الجسد ، والجسد جزء من ماهية النفس والنفس تستعمل الحواس في البصر والسمع واللمس والذوق والشم، وهي تغضب وتتخيل كل ذلك لا يمكن أن يعرف من دون أن تكون على صلة وثيقة بالجسد لكن مع ذلك فأرسطو يعد وجود النفس شرف وكمال للجسد فقطعة الحجر لا كمال لها إلا بالشكل

لجوهر واحد ويكونان كأنهما جوهر واحد، ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول تمام لجرم طبيعي ذي حياة بالقوة»^(١) ويعرفها أيضا بتعريف ثان يقول هي ما به نحيا ونحس ونفكر^(٢). والتعريف الأول وكما يتبين هو في ماهية النفس ، أما الثاني فهو يوضح وظيفة النفس ، فيها نحيا، ونحس، ونفكر . وقسم أرسطو النفس (قسمة اعتبارية) إلى أقسام ثلاثة :

١. النفس النامية (الغاذية) وهذه النفس موجودة في الأجسام الحية ووظيفتها هي النمو والتوليد وهي موجودة في النبات دون الحس والعقل فأن النبات يتغذى ويتولد وله (نفس نباتية) وهي كمال له^(٣)
٢. النفس الحاسة : هي القوة لبتي يتم بها إدراك المحسوسات ، فالحيوان يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالإرادة فله (نفس حاسة حية) هي كمال له .

٣. النفس الناطقة : هي العقل المختص للإنسان لتمييزه عن الحيوان ، فالإنسان يتغذى وينمو ويتولد ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر .. فإذاً هو له نفس أسمى من نفس النبات والحيوان، وهي كمال وهي النفس الناطقة (العقل)^(٤) ، النفس إذن عند أرسطو

(١) أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٥) ينظر: أفلاطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٣ .

الذي يضيفه الفنان عليها (أي الصورة)^(١). ونرى اثر التعريف الأرسطي للنفس في الفلاسفة المسلمين في إثبات وجودها ، فهم اخذوا بتعريف أرسطو لكنهم لم يسايروه في جميع آرائه في النفس . وستناول هنا أشهر فلاسفة الإسلام وآرائهم في النفس

• الكندي (١٨٩ - ٢٦٠ هـ) :

نرى الأثر الواضح لأفلاطون على الكندي في نظريته في النفس إذ إن النفس عند الكندي جوهر روحاني الهي بسيط خالداً، وهذا ما ذهب إليه أفلاطون فهو يقول « إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس »^(٢) ، ويرى الكندي أن هذه النفس هي منفردة عن الجسم ومباينة له، وان جوهرها جوهر الهي روحاني ، بما يرى من شرف طباعها ومضاداتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب^(٣). فالنفس إذن عند الكندي هي جوهر الإنسان، وذلك كون الإنسان ذاتا عاقلة، والنطق أو التعقل هو اخص أوصاف النفس الناطقة التي هي أسمى وأعلى وأشرف مراتب النفس ، وكما مر بنا أن النفس عند أفلاطون مفارقة للجسد وخالدة وهي مصدر المعرفة وتنقسم إلى ثلاث أنفس

• الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)

يعرف النفس بأنها « كمال أول لجسم آلي ذي حياة بالقوة » وهو لا يجعل النفس منطبعة في الجسد كما

(٤) ينظر: المصدر نفسه ص ٢٧٣

(٥) ينظر: الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق

محمد مهدي ابو ريده، القاهرة، ١٩٥٠، ج ١، ص ١٧٤ .

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ١ ، ص ١١٥ وما بعدها.

صبيحي، أحمد محمود صبيحي، في علم الكلام، المعتزلة،

دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، ص ١٩٤، ٢٤٨.

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس و العقل ، ص ٦٧

(٢) الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق أبو ريده ، ج ١

ص ٢٢٣ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٢٢٣-٢٢٤

أن النفس لا تكون موجودة قبل البدن ، وهي لا تتكرر في أجسام أخرى وهذه النفس مفارقة باقية بعد الموت^(٤) . نرى هنا المزيج الواضح من آراء أفلاطون في النفس في أنها مفارقة باقية بعد الموت، وآراء أرسطو في أنها صورة لمادة الجسم وإنها ليست موجودة قبل الجسم ، للنفس عند الفارابي قوى أولها النزوعية وهي التي بها يطلب الإنسان الشيء أو يهرب منه، وبها تكون المحبة والعداوة والخوف والأمن والغضب والشهوة وغيرها من عوارض النفس^(٥) ، ويرى الفارابي أن جميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية، لأن النزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة والناطقة، ثم القوة الحاسة التي يحس بها الملموس ويحس الطعوم والروائح والاصوات ، والحواس الخمس هي الطريق التي تستفيد منها النفس معرفتها بالأشياء الخارجية ، ثم النفس الناطقة وهي تخص الإنسان وتمكنه من إدراك المعقولات والتميز بين الجميل والقبيح وتكتسب العلوم والمعارف وهي رئيسة على بقية الحواس ، والنفس الناطقة تنقسم على قسمين :-
قسم نظري : وهو العقل الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقليًا بالفعل وذلك من خلال المعارف.

يقول أرسطو، بل يذهب إلى أن النفس العاقلة ، هي جوهر الإنسان عند التحقيق لأنه يتكون من عنصرين احدهما من عالم الأمر (العالم الإلهي) والآخر من العالم الحسي ولذا فهو اقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، لكن قربه هذا لا يعني أنه يقول كما قال أفلاطون بأن النفس تكون قبل وجود الجسم بل هو يرى أنها تحدث وفقا لحدوث الجسم استعداد لها^(١) ، أن مذهب الفارابي في حدوث النفس مبني على أساس النظرية التي عرف بها وهي نظرية الفيض^(٢) ، إذ إن النفس عندما تفيض من العقل الفعال وهو الذي يفيض منه صور الجمادات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق^(٣) . يرى الفارابي أن النفس الناطقة والإدراك هما جوهر واحد وهو الإنسان عند التحقيق ، وله قوى منبثة في الأعضاء ، ويرى أيضا

(١) ينظر: الفارابي ، عيون المسائل ، ص ١٠ ، نقلا عن محمود قاسم ، المصدر نفسه ، ٧١ .

(٢) نظرية الفيض مستمدة من الافلاطونية المحدثة ، وخلاصة هذه النظرية ان الله يعقل ذاته وبهذا التعقل يكون صدور العالم عنه وبهذا يقول الفارابي « لا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آله خارجه عن ذاته » الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، دار القاموس الحديث ، بيروت ، ص ٤١ . ويكون الصدور بأن الأول يفيض عنه موجود ويسمى الموجود الثاني وهذا تستمر الفيوضات وهي (عقول) إلى أن تنتهي عند الفارابي الى العقل الحادي عشر وهو عالم ما دون فلك القمر .

(٣) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٨ .

(٤) ينظر: الفارابي الدعاوي القلبية نقلا عن محمود قاسم

، مصدر سابق ، ص ٧٣ .

(٥) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ .

الجسم وإدراك الإنسان سببه كما يقول ابن سينا هو النفس . وأيضا برهان وحدة النفس فابن سينا يرى وجود علاقات وثيقة بين مختلف وظائف النفس فهو يرى على عكس أفلاطون الذي كان يقول بوجود ثلاثة أجزاء للنفوس في البدن الواحد ، وان اتصال النفس بالجسد هو عقاب لها على ذنب ارتكبه، فإن ابن سينا يرى أن النفس جوهر بسيط وأن وجود هذا الجوهر في الجسم لا يشوه طبيعته، لكن هذا (الجوهر) تتعدد وظائفه. وفي ذلك يرى أنه يجب أن يكون هناك رباطا يجمع القوى (الشهوانية والغضبية والمدركة) وهذا الشيء لا يمكن ان يكون جسما ، وأنه لا اعتراض على أن النفس غير الجسم، لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى^(٥)، وهناك أيضا برهان الاستمرار والذي مفاده أن أحوال الإنسان على الرغم من تغييرها فإنها تتصف بالاستمرار والاتصال، ويلخص ابن سينا مفهوم هذا القول « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ، وبدنك وأجزاءه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص »^(٦) عرف ابن سينا النفس النباتية « بأنها كمال أول

قسم عملي : وهو العقل الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية^(١)، وهو ما يتعلق بالسلوك الأخلاقي للفرد. وتتجلى لنا أصالة الفارابي في موضوع النفس في فلسفته للنسبة وللأحلام ، وأنها مبنية على القوة المخيلة وهي أوضح وأنقى وأصفى ما تكون عند الأنبياء لذا يكونون أكثر تلقيا واستعداداً للاتصال بالوحي أو العقل الفعال في اليقظة والمنام لتلقي الغيبات ، ولكدورة هذه النفس عند غيرهم فلا يستطيعون ذلك وربما تصفو في المنامات فيكون لهم شيئا يسيرا ما كان للأنبياء^(٢).

• ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)

عني ابن سينا بمسألة النفس عناية كبيرة فقد ذكر بهذا الصدد « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فليبين أولا آنيته فهو معدود عند الحكماء فواجب علينا أن نتجرد لإثبات أولا وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل منها^(٣)، ولتوضيح رؤية ابن سينا للنفس سنتناول أدلته في وجود النفس باختصار، فأول الأدلة هو دليل البرهان الطبيعي، ويعني أن للقوى النفسانية خواص هي التحريك والإرادة^(٤)، إذ إن الحركة التي تبدو على

(١) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ .

(٢) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تصحيح ادوارد فنديك ، ص ٢٠ .

(٤) ينظر: ابن سينا ، المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٥) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٩٣٨ ، ص ١٧٢ .

(٦) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٢ .

لجسم طبيعي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى»^(١) أما النفس الحيوانية فقد عرفها بأنها «من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنه ماله بعضها دون بعض فالذوق واللمس ضروري أن يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر»^(٢)، أما النفس الناطقة فتتقسم قواها عند ابن سينا إلى قوة عاملة وأخرى عالمة وكل واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلا. فالقوة العالمة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان وهي بمثابة العقل العملي، أما القوة العالمة التي يسميها ابن سينا بالقوة النظرية فهي برأيه من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة^(٣).

• الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)

أما الغزالي فقد كانت له آراء تدحض آراء الفارابي وابن سينا وكان قد ألف كتابا في دحض آراء فلاسفة الإسلام (تهافت الفلاسفة) بل وكفرهم على بعض المسائل مثل مسألة قدم العالم، وقولهم أن الله لا يعلم الجزئيات، وإنكارهم حشر الأجساد، ومع الخلاف الذي كان بين الغزالي والفلاسفة من قبله إلا أنه أخذ عن هؤلاء الفلاسفة تعريفهم للنفس، فقد ميز الغزالي بين ثلاث نفوس النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. ويعرف الغزالي النفس النباتية بأنها «كمال أول لجسم

طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل» أما النفس الحيوانية هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة» والنفس الإنسانية يصفها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»^(٤) والنفس عند الغزالي جوهر روحي قائم بذاته إذن فالنفس عند الغزالي ليست صورة منطبعة في الجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائها، وبذلك خالف الغزالي جمهور المتكلمين في كونها عرض للجسم^(٥).

ووافق الفلاسفة في هذه المسألة مع اختلافه معهم في كثير من المسائل.

• ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ):

تابع ابن باجة في تعريفه للنفس أرسطو في أنها استكمال أولي لجسم طبيعي آلي^(٦)، وهي توجد في جسم، وكل جسم توجد فيه النفس فهو حي لأنها تكسبه الحياة، ويذكر ابن باجة أن قولنا استكمال يقال بالتشكيك أي بدرجات متفاوتة،

(٤) الغزالي، معارج القدس في مدارج النفس، بغداد، ١٩٨٩، ص ١٦، ١٧، ١٨.

(٥) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٥، ص ١٠٧.

(٦) ينظر: ابن باجة، النفس، المجموع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٠، ص ٢٨.

(١) ابن سينا، النجاة، ص ١٥٨.

(٢) ينظر: ابن سينا، النجاة، ص ١٦٣.

(٣) ينظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

وذلك قولنا جسم وقولنا آلة، فيرى انه لكي نوضح ذلك فعلياً أن نفصل القول فنقول إن النفس الغاذية هي استكمال الجسم الآلي والمتغذي، والحساسة استكمال الجسم الآلي الحاس، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل، أما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك اظهر^(١). وقد قسم ابن باجة النفس إلى النفس الغاذية وهي توجد في الكائنات المتنفسة وهي أولى قوى النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات^(٢). والنفس المنمية وهي قوة يتحرك بها الجسم، وهي التي تمنح الجسم الطبيعي الحي نباتاً أو حيواناً النمو الذي لم يكن له في أول وجوده، ثم تصل بالجسم إلى الحد والمقدار الذي يبلغ به تمامه الطبيعي، أما النفس المولدة فإن الجسم المتناسل هو الذي يتولد عنه جسم آخر من نوعه ينفصل عنه ويكون جسماً حياً مستقلاً عنه وهذا يعني أنه كل جسم متناسل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو بالقوة بالنسبة إلى ذلك النوع، وعلى وجه الإجمال فتصيره ذلك النوع بالفعل^(٣). أما النفس الحساسة فيرى ابن باجة أن الصور الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية، لأنها إدراك، ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً وتنسب إلى الحيوان فهو حساس، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان

وذلك الجسم فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة^(٤)، أما المعرفة التي تكون عن إدراك الصور الروحانية عن طريق النفس المتخيلة فهي أرقى من الحاسة إلا أنها لا تزال متعلقة بصور المحسوسات غير متجردة عنها، وقمة هذه الصور الروحانية ما يدرك بالقوة الناطقة لأنها مجردة نهائياً عن الصور المادية المحسوسة وبها تدرك صور المجردات، ولهذا انتقد ابن باجة الغزالي في نظريته في السعادة، فقال ابن باجة عنه أنه لم يدرك السعادة الحقيقية وإنما توهمها لأنه أدرك المتخيلات في القوة المتخيلة فظنها روحانيات خالصة وهي لا تدرك إلا عن طريق العقل^(٥).

• ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)

يرى ابن رشد أن النفس هي صورة للبدن وجوهر مستقل في الوقت نفسه، فهي صورة للبدن بمعنى خاص وهو انه لا وجود للبدن دونها ولا يمكن للعقل تصوره إلا بها^(٦)، ويرى ابن رشد كسابقه بأنه يجب التفرقة بين ثلاث نفوس النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية أما النفس الأولى والثانية فهما ليستا مفارقتين للجسم بمعنى لا يمكن أن تنفصلا عنه، لأنهما توجدان بوجود

(٤) ينظر: كامل محمد، ابن باجة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٣٩.

(٥) ينظر: رسائل ابن باجة الالهية، ماجد فخري، ط ٢، دار النهار، بيروت، لبنان، ص ١٢٠ - ١٢٢.

(٦) ينظر: قاسم، محمود، في العقل والنفس، ص ١١١.

(١) ينظر: ابن باجة، النفس، ص ٢٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.

روحية تفيض من واهب الصور^(٤)، هنا الفلاسفة المسلمون أما أن يأخذوا برأي أفلاطون بان النفس كانت في عالم قدسي، عالم المثل، وأنها موجودة قبل وجود البدن، وان وجود النفس كوجود الربان في السفينة^(٥). ومن مفكري الإسلام من حاول أن يجد لذلك مقاربة في القرآن الكريم في قوله تعالى « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ » (الإسراء / ١٧٢) مثال ما نجده عند ابن حزم في لإثبات قوله بأسبقية الروح على الجسد^(٦). وأما أن يأخذوا برأي أرسطو الذي يقول بمساوقة الروح للبدن وعدم انفكاكهما عن بعض إلا بالذهن، وان اتصال النفس بالبدن كاتصال الصورة بالمادة، وأراد الفارابي الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فقال النفس صورة للجسم هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن النفس جوهر غير جسماني، فهو يرى أن صلة النفس بالبدن « تشبه صلة السجين بسجنه لكنها تضطر ما دامت في هذه الحياة إلى مساعدة البدن الذي هو محل لها، فإذا استردت وجودها الحقيقي فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذ إلى

النبات والحيوان وتفنيان بفنائهما، أما النفس الإنسانية فيمكن مفارقتها للجسد واستقلالها عنه^(١). والنفس الناطقة أو العاقلة تنقسم كما يرى ابن رشد - وهو هنا لا يخرج عما يراه أرسطو إلى قسمين قوة نظرية وتسمى العقل النظري وقوة عملية وتسمى العقل العملي، أما العقل النظري فهو الهي، والعقل العملي يدرك المعاني المتعلقة بالعمل أي التي تحصل بالتجربة^(٢). حلول النفس في البدن

في هذه المسألة رأى أرسطو أن النفس صورة للجسم، لا تنفك عنه وتكون معه جوهرًا واحدًا، أما أفلاطون فيرى أن النفس كانت توجد في عالم علوي قبل أن تهبط إلى هذه الحياة وتحل في أحد الأجسام، كان لهذه الآراء صدى في الفلسفة الإسلامية، فالفارابي يرى أن النفس تفيض من العقل الفعال، وهو الملك الذي يشرف على حركة فلك القمر، وهو الذي يطلق عليه اسم (واهب الصور) أي أنه يعده المصدر التي تفيض عنه صور الجمادات والحيوانات والنفوس الإنسانية^(٣)، وكذلك ابن سينا والغزالي قالوا بان النفس جوهر أو ذات

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠

(٥) ينظر: افلاطون، فيدون ص ١٣٣

(٦) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الأندلسي

، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ج ٤، ص ٦٥.

(١) ينظر: المصدر نفسه، ١١١

(٢) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦، ص ٤٩٥.

(٣) ينظر: قاسم، محمود، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٧٣.

السماوية يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين أن تحصل عنده أو به»^(٥). أما ابن رشد فيرى أنه على الرغم من اختلاف طبيعة النفس عن طبيعة الجسم اختلافا تاما فإنه لا يمكن تحديد مكانها في الجسد ، وهي أي النفس ، وأن حلت في الجسد فهذا لا يعني أنه متحد معها اتحادا جوهريا ، والعلاقة بين النفس والجسد كما يرى ابن رشد كالصلة بين الله تعالى والعالم ، فإله يدبر العالم ويحركه وفي ذلك يقول ابن رشد « أننا ندرك النفس وأشياء كثيرة وليس ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم ضرورة من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي أن نعتقد »^(٦).

• مفارقة النفس للجسد ومصيرها

وتناول الفلاسفة مسألة مفارقة النفس للجسد ومصيرها بعد الموت ، وأن الموت لا يشمل النفس ، فمنهم من قال بتناسخ الأرواح ويصفهم ابن حزم في قوله :- « يظهر من مذاهبهم أن الموت هو الحكم القديم الذي تضمنه القصد الأول من جهة الانتقال والاتصال والانفصال ، وكان الميت من الناس إنما

خيرها المشاكل لها »^(١). أما ابن سينا فإنه يرى أن اتصال النفس بالبدن كان لصفة عرضية ، ويرى أن النفس ليست منطبعة في البدن^(٢) ، ويفترض ابن سينا فرضيات للوصول إلى معرفة حقيقة الصلة بين النفس والجسم فعنده أن كل شيء متعلق بشيء إما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه تعلق المتقدم عليه في الوجود^(٣) وابن سينا رفض هذه الاحتمالات لأنها جميعها في النهاية توصل إلى فساد النفس مع فساد الجسم لذلك فهو يتوصل إلى بطلان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم بالذات ، وعلى هذا فقد بطلت أنحاء التعلق كلها فبقي أن يكون تعلق النفس بالجسم لتعلقه في الوجود بالمادي الآخر التي لا تستحيل ولا تبطل^(٤). أما الغزالي فإنه يرى أن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد الأجسام لقبولها ، ولكن هذا الفيض ليس فيضا مباشرا بل يتوقف على أمور كثيرة « وهي تستند إلى اختيارات النفوس الفلكية والكل يستند إلى العقل الإلهي المستعلي على الكل التي تشعب منه المقدورات . فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس والحركات

(١) الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين نقلا عن محمود قاسم ، مصدر السابق ، ص ١٤٠ .

(٢) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٥ . .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

(٥) الغزالي ، معارج القدس ، ص ١٢٠ .

(٦) ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار

المعارف مصر ، ط ٢ ، ص ٥٦٧ ..

انفصالها عن الجسد إذ إن الصلة بين النفس والجسم عنده صفة تلازم ينتج عنها عدم إمكانية تصور احدهما دون الآخر^(٥).

ويرى الفارابي أن النفوس السعيدة والتي تتجرد عن المادة تتوجه إلى عالمها ولا تنظر إلى العالم الحسي وان النفوس السعيدة « كلما واظبت على أحوال السعادة صيرت النفس التي من شأنها أن تسعد أفضل وأكمل إلى إن تصير من حد الكمال، والى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسدة ارتفعت الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام»^(٦) ونرى إن للفارابي في هذه المسألة آراء مختلفة، فتارة يقول إن القوى التي تدرك المعقولات هي جوهر بسيط، وبعد موت البدن يكون مفارقا له ولا يكون فيه قوة الفساد^(٧)، وتارة أخرى نراه يقول بالخلود ولكن ليس لكل الناس فهو في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يصنف النفوس بحسب مدنه، فالنفوس الخالدة هي التي أدركت السعادة، وأخذت بأسبابها فيصف ذلك في نفوس طائفة من الناس إذا ما فارقت

هو يدور على رتب مختلفة والنفس الأولى هي الثانية وإنما تنفصل بحسب الأشخاص والذوات، وهذا هو مذهب أهل التناسخ^(١) فمذهب التناسخ ينقسم إلى فرقتين؛ الأولى تقول بان الأرواح تنتقل بعد الموت إلى أجسام أخرى ولا يشترط أن تكون هذه الأجسام بشرية، أما الثانية فتري بان الانتقال يكون ضمن نفس النوع من الأجسام فلا يجوز انتقال نفس إنسان إلى جسد حيوان^(٢).

أما سقراط فيرى خلود النفس بعد مفارقتها للبدن فيقول أفلاطون على لسانه في محاوره فيدون: - « انتم يا قضاتي سأبين لكم أن من عاش فيلسوفا حقا معه الحجة في أن ينعم بالأذا ما اقترب من الموت، وأنه قد يرجو أن يصيب في العالم الآخر بعد الموت أعظم خيرا»^(٣) وفي موضع آخر يقول أن الروح تشبه كل ما هو خالد ومعقول وغير المنحل، أما البدن فهو يشبه كل ما هو منحل وغير معقول وفاني^(٤)، هذه الآراء تعبر عن آراء أفلاطون نفسه فهو يرى خلود النفس التي هي من عالم المثل وموت الجسد البالي وقد برهن أفلاطون على بقاء النفس في محاوره فيدون (على لسان سقراط) وفيما يخص آراء أرسطو في طبيعة النفس وصلتها بالجسم فلا تجعل هناك مجالاً لبقاء النفس بعد

(٥) ينظر: قاسم، محمود، مصدر سابق، ص ١٥٢

(٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار القاموس الحديث، بيروت، ص ١٠٩.

(٧) ينظر: الفارابي، عيون المسائل نقلا عن جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانية، ١٩٨٦، ص ١٦٦.

(١) ابن حزم، النصل في الملل والنحل، ج ١، ص ٩٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩١.

(٣) أفلاطون، فيدون، ص ١٢٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

الأجساد وتحررت منها تكون في سعادة، ثم تأتي نفوس طائفة أخرى من الناس فعلوا نفس أفعال الماضين وبلغوا مرتبتهم ثم يتصل كل بشبيهه في النوع والكيفية والكمية ، لان النفوس كانت ليس أجساما وليس في أمكنة لذلك اتصالها ليس على النحو الذي تكون عليه الأجسام^(١) ، أما الطائفة الأخرى من النفوس فهي التي تبقى غير كاملة ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة ، أي أنها محتاجة إلى الجسم أبدا فإذا انحل الجسم الذي هي قائمة فيه فبنت هي أيضا، وانحلت، وهؤلاء هم الهالكون الصائرون إلى العدم مثل البهائم^(٢) .

تعقل ذاتها لأنها غير مجردة، وذلك لان الشيء حين تجريده عن المادة وإذا لم يكن متجردا هو متخيل وليس معقولا^(٤).
وموقف ابن رشد في هذه المسألة فإنه يتابع فيها رأي أرسطو فلا يؤمن بخلود النفوس الجزئية^(٥).



أما رأي ابن سينا فإن الأدلة التي بينها في مسألة إثبات جوهرية النفس فهي نفسها أدلة خلود النفس فضلا عن سياقها لأدلة أخرى منها ما اعتمده على طبيعة جوهر النفس الإنسانية إذ ما دامت النفس جوهرًا بسيطًا فليس من الممكن احتواؤها على أمرين الوجود والفناء، لان الوجود صفة ذاتية في النفس، فلو كان الفناء صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركبا من صفتين متناقضتين، أما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان لذلك فمن الطبيعي أن يلحقه الموت^(٣)، ومن الأدلة الأخرى على بقاء النفس عند ابن سينا في أن النفس الإنسانية تعقل ذاتها لأنها مجردة، على عكس النفوس الحيوانية التي لا

(١) ينظر: الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٠

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٣) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٨

(٤) ينظر: ابن سينا ، التعليقات ، ص ٤٣

(٥) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص ١٠٣ .

المبحث الثاني

العقل

على الحس الذي هو مدرك الجزئيات، فالعقل يدرك الجزئيات والكليات، فهو عندما يدرك ماهية الشيء يكون عقل نظري، فإذا ما قام بالحكم على الجزئيات بالخير أو الشر محرك بذلك التوجه إليها أو النفور منها سمي عندئذ عقلا عمليا^(٣). إذن رؤية أرسطو للنفس قائمة على أساس مذهبه في الصورة والمادة، إذ إنه يميز في النفس تمييزا يقابل التمييز بين المادة والعلة الفاعلة، والتي تحدث الصورة في المادة، فالذي يماثل المادة هو العقل المنفعل، والذي يماثل الصورة أو بالأحرى العلة الفاعلة هو العقل الفعال. ونسبة هذا العقل الفعال إلى العقل المنفعل كنسبة الضوء إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، ويكون العقل الفعال عقلا مفارقا غير منفعل، ولا يمتزج بالمادة^(٤). وهناك من تناول رأي لأرسطو بالشرح وهو الاسكندر الافروديسي وهو أشهر شراح الإغريق للفلسفة المشائية، وقد خالف أرسطو في العقل الهيولاني، وانه يذهب بعد الموت ولا بقاء له إذ عد الاسكندر أن العقل الفعال المفارق للمادة هو الله أو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر^(٥).

ويلخص رأي أرسطو في العقل انه فرق بين ثلاثة عقول عقل هيولاني او منفعل، وعقل مكتسب،

تعددت الآراء التي تخص مسألة العقل عند الفلاسفة، فأرسطو يرى إن كل علم أو تعلم يستند إلى علم سابق، وعلى ذلك فانه هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان بل هي أصول البراهين، وهذه المقدمات تسمى بديهيات مثل مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والعلية وهذه المقدمات موجودة بالقوة لا بالفعل^(١)، وقال أرسطو بأنه هناك العقل النظري، والعقل العملي وهو يفرق بين العقل المنفعل الهيولاني والعقل الفعال، أي بين العقل الذي هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها، وبين العقل الذي يحيل هذه المعاني من القوة إلى الفعل.

فالعقل المنفعل هو ذلك الجزء الذي يدرك معاني الأشياء ويصير كل المعقولات من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل، وأن نسبة هذا العقل من المعقولات كنسبة المادة من الصورة والقوة إلى الفعل مع بقاء استعداده لقبول المعاني من دون الاتحاد بها^(٢)، فالعقل عند أرسطو يدرك الماهيات، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤) ينظر: ارسطو، في النفس، ص ٧٥.

(٥) ينظر: قاسم، محمود، النفس والعقل، ص ١٠٣/١٠٤.

صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية ص ٨٤.

(١) ينظر: ارسطو، المنطق، ج ٢، ص ٣٣٥.

(٢) ينظر: قاسم، محمود، النفس والعقل، ص ٧٥.

مادي، ويتابع الكندي في نظريته في العقول فيقول إن هناك أربعة عقول العقل بالقوة (الهيولاني) والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الرابع الفعال، ويعرف الفارابي العقل الأول والذي هو العقل بالقوة بأنه نفس ما أو جزء من النفس، أو أنه قوة أو قوى النفس، أو شيء ما تكون ذاته معدة أو مستعدة لانتزاع ماهيات وحقائق الأشياء كلها، وصورها من موادها فتجعلها كلها صورة لها^(٣). إذن العقل بالقوة عند الفارابي ممكن أن نقول انه مساو لصور المعقولات والمعاني، فهو مستعد لنزع صور الأشياء دون مادتها لتصير فيه بالقوة، والعقل الثاني عند الفارابي هو العقل بالفعل وهو عنده أعلى مرتبة أو فوق العقل الهيولاني، وهنا نرى الفارابي يساوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل فيقول:- إذا حصلت في العقل الهيولاني المعقولات التي انتزعتها عن المادة صارت تلك المعقولات بالفعل بعد أن صارت صوراً لتلك الذات، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل والتي هي معقولات بالفعل^(٤)، أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد هو الذي يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة، والعقل بالفعل عند الفارابي لا يبلغ درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تكون المعقولات فيه معقولة

وعقل فعال، وقد جعل العقل المنفعل قابلاً للفساد أما العقل الفعال فهو غير قابل للفساد فهو خالد الهي وهو الذي يخلق ويدبر أمر الأشياء التي يحتوي عليها فلك القمر وهو الذي يخلق العقل المادي^(١).

• الكندي

أما العقل عند فلاسفة الإسلام فنجد أول فيلسوف وهو الكندي قد تناول هذا الموضوع، وقسم أنواع العقول إلى أربعة أقسام وهي:-

١. العقل الذي هو بالفعل أبداً وهو العقل الأول.
٢. العقل الذي بالقوة، وهو العقل الهيولاني.
٣. العقل بالفعل، الذي خرج من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الأول.
٤. العقل الظاهر الذي تخرجه النفس فيكون موجوداً لغيرها منها بالفعل.

وكان لهذا التقسيم أثر كبير في آراء الفلاسفة اللاحقين له^(٢).

• الفارابي

ويرى الفارابي أن العقل له معان عدة، فهو عند العوام صفة يتصف به كل ذي فضل شديد الحكم، أما المتكلمون فيعبرون بالعقل عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر وبذلك يكون العقل عندهم من الأعراض وليس جوهرًا غير

(٣) ينظر: الفارابي، مقال في العقل، نقلاً عن جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ١٠٦.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١) ينظر: قاسم، محمود، النفس والعقل، ص ١٨٤.
(٢) ينظر: صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٣٠.

هنا أن الفارابي ومن تابعه في مسألة فيض العلوم والصور الروحانية والمعارف من العقل الفعال وإن كان مستوحى من نظرية الفيض الأفلوطينية إلا أنها كانت تعبر عن حقيقة دينية سماوية وهي عملية اتصال الأنبياء بالوحي وتلقي العلوم الإلهية عن طريقه.

• ابن سينا

أما آراء ابن سينا في العقل فإنه يتابع الفارابي في الكثير منها، وأهمها أن كل عقل من العقول يعد مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي هو قبله، فهو يفرق بين أربع قوى يقابلها أربعة عقول، فالقوة النظرية قد تكون قابلة للصور بالقوة وقد تكون قابلة لها بالفعل، والقوة الأولى هي التي تسمى مطلقة وهيولانية وهذه القوة هي قوة لاستعداد المطلق الذي لم يخرج بعد إلى الفعل كقوة الطفل على الكتابة^(٤)، ثم العقل الممكن أو بالملكة وهي استعداد مع فعل ما كقوة الطفل على الكتابة بعد تعلمه بسائط الحروف . ثم العقل بالفعل وهو في حالة استعداد كامل بحيث ممكن ان تحدث فيه الصور العقلية التي تكتسب بعض الحقائق الأولية وفي حالة انه ادرك هذه الصور او المعاني انقلب عقلا مستفادا واخيرا هناك العقل الفعال التي تكتسب الصور عن طريق التجريد وانما تفيض من هذا العقل الفعال ويكون الاتصال بالعقل الفعال

بالفعل^(١)، أما العقل الرابع فهو العقل وهو دائما بالفعل، جعل الفارابي هذا العقل بمثابة الشمس التي تعطي الضوء . أي انه جعل منزلة العقل الفعال من العقل الهيولاني بمثابة الشمس من البصر، فان الشمس تعطي الألوان ضوءا تضاء به فيصير البصر مبصرا بالفعل، وهكذا نسبة العقل الفعال إلى العقل الهيولاني^(٢)، ويعطي الفارابي هذا المثل ليوضح نسبة العقل الفعال إلى العقل الهيولاني، فالعقل الفعال هو الخارج عن النفس (المفارق) وبالفعل دائما. ويرى الفارابي أن الصور التي نجدها موزعة في المواد المختلفة توجد متحدة على هيئة صورة واحدة في هذا العقل، وليس من الممكن تفسير كيفية حصول المعرفة الإنسانية إلا على أساس اتصال العقل الفعال بنفوسنا، لأنه هو المصدر الذي تفيض منه المعاني، فضلا عن ذلك أنه هو سبب في وجود النفوس، وكل ما يحتويه العالم الدنيوي . ولأن العقل الفعال هو آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية أما إذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم^(٣). وبذلك يكون العقل الفعال عند الفارابي علة فاعلة في وجود النفوس، وعلة فاعلة في فيض المعارف على هذه النفوس، ونرى

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٧١ .

(٢) ينظر: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٨٢ .

(٣) ينظر: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٧٥ .

(٤) ينظر: ابن سينا، النجاة، ص ١٤٦ .

كما يرى ابن سينا ليس لكل الناس بل لدى القليل من الناس وهؤلاء يدركون الأشياء بسبب العقل إدراكا مباشرا وهنا يصل ابن سينا إلى أن الإدراك المباشر عبر الاتصال بالعقل الفعال هو السبيل إلى الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي^(١) والفرق بين العقل بالفعل والعقل المستفاد عند ابن سينا أن الصور المعقولة تكون مخزونة في العقل بالفعل يعقلها متى يشاء ، بينما في العقل المستفاد تكون حاضرة بالفعل ، ومن هنا يمكن القول إن ابن سينا يفسر المعرفة الإنسانية على أساس نظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال ، وكما نرى أنه وإن اختلفت العقول التي قال بها ابن سينا عن التي قال بها الفارابي فإن الفكرة منبعها واحد، وهذا ما سنلاحظه عند الغزالي . نرى أن الغزالي في مسألة العقل لم يأت بجديد في الفلسفة الإسلامية ، بل نراه متابعا لفلاسفة الإسلام في تقسيمه القوى إلى أربع ، يقابل كل منها عقلا خاصا بها ، فالعقل الهولاني أو العقل بالقوة يقابل القوة التي هي استعداد محض للإدراك ، والعقل الثاني هو العقل بالملكة الذي يقابل القوة الثانية وهي إدراك الإنسان سواء بما هو بديهي أو ما هو مكتسب ، أما العقل الثالث هو العقل بالفعل الذي يستطيع استحضار الصور العقلية التي كانت من قبل ، فعند التحقق او تمثل هذه الصورة .

ابن باجة أما ابن باجة فانه كان يفرق بين عقول أربعة : العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال وهو كالفارابي يرى أن لهذه العقول وظيفة ذات وجهين؛ فهي من جهة أولى مادة ومن جهة ثانية صورة أي مادة للعقل الذي يليه ، وصوره للعقل الذي يسبقه ، فعند ابن باجة العقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو مادة للصور العقلية التي تفيض عليه وهو أيضا صورة لعقل هو في مرتبة أدنى منه وهو العقل بالفعل ، وبالتالي هذا العقل المنفعل مادة له وأيضا صورة للعقل الهولاني^(٢) ، وهذا العقل الهولاني ليس مجرد استعداد حصل في الجسم لكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله صور الأشياء فحسب . أما العقل الفعال عند ابن باجة هو صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه ، ويرى ابن باجة أن تحصيل الأمور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد . ولا يتم هذا الأمر إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال أي إلا إذا فاضت عليه المعاني^(٣) . أما ابن رشد فانه يرى ان هناك ثلاثة عقول وهي : العقل المادي والعقل بالفعل والعقل الفعال وهذه العقول توجد داخل

(٢) ينظر: محمود ، قاسم ، مصدر سابق ، ص ٢١١ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ص ٢٣٠ .

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص ١٦٩ .

نبين فيها أهم ما جاء فيه . ويمكن عرض ذلك من خلال نقاط عدة :-

١. تداخلت وتشابكت دراسة النفس والعقل في مباحث الفلسفة المختلفة ، فوجدنا أن الفلاسفة قد تناولوها في الأخلاق كما تناولوها في نظرية المعرفة كونها أداة معرفية ، أو في الطبيعيات لارتباطها بالجسم الطبيعي الحيواني والنباتي ، أو في الميتافزكس كونها من الجواهر أو المبادئ الأولية في الوجود.

٢. قسم الفلاسفة عموماً النفس إلى قوى متعددة، وكانت لكل قوة وظيفتها أو مهمتها الخاصة ، وكانت القوة العاقلة أو الناطقة هي القوة الأسمى والأعلى فهي التي تميز الإنسان عن باقي المخلوقات.

٣. لم يكن فلاسفة الإسلام مجرد مقلدين وأتباع لفلاسفة اليونان في دراستهم للنفس والعقل ، فوجدنا من خلال بحثنا هذا أصالتهم في بحثهم ودراستهم ، منها مخالفة الكندي وهو أول فيلسوف للفلسفة الأرسطية في هذا الموضوع من خلال قوله بحدوث النفس ومفارقتها للجسد ، كما وجدنا الفارابي قد ربط في دراسته للنفس بموضوع النبوة فكان أول فيلسوف إسلامي يفلسف ظاهرة النبوة.

٤. كان قول بعض فلاسفة الإسلام بأسبقية وجود النفس للبدن موافقاً لمقاربات لنصوص دينية ، وشكلت هذه الدراسات وأمثالها محاولة للتقريب أو التوفيق بين الدين والفلسفة .

٥. كان الغزالي مع نقده للفلاسفة وتكفيره لهم

النفس فينشأ الأولان بسبب اتحاد النفس بالبدن ، أما الثالث فهو دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن^(١) .

• ابن رشد

ويرى ابن رشد أن العقل المادي هو النفس ذاتها عندما تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء، إذن فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي وهو لا يتأثر بالمعقولات التي يدركها فانه غير جسمي^(٢) . وهنا نرى ان ابن رشد قد خالف أرسطو في أن العقل المادي ليس صورة للجسم بل هو جوهر غير جسمي يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة^(٣) . ورأى ان العقل المادي والعقل الفعال هما شيء واحد وهو النفس الإنسانية ففي حالة اتصالها بالبدن كان لها فعلاان هما انتزاع المعاني وتجريدها أما الأمر الآخر هو الاستعداد لقبولها ومعنى هذا الكلام « ان النفس في جوهرها عقل محض ، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء وحينئذ تسمى عقلا بالقوة ولكنها لا تقبل هذه المعاني من شيء آخر هي التي تخترعها وتجردها وفي هذه الحال تسمى عقلا فعلااً»^(٤) .

الخاتمة

بعد أن أنهينا بحثنا هذا لا بد لنا من وقفة أخيرة

(١) ينظر: ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٥٦٧ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

(٣) ينظر: محمود ، قاسم ، مصدر سابق ، ص ٢٤٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ٢٤٧

مصادر البحث

- بعد القرآن الكريم:
- ١. ابن باجة ، النفس ، المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٩٦٠ .
- ٢. ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط٢، ص ٥٦٧ .
- ٣. ابن سينا ، النجاة ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٩٣٨ .
- ٤. ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تصحيح ادوارد فنديك .
- ٥. أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- ٦. أفلاطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٣ .
- ٧. أفلاطون الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٧ .
- ٨. رسائل ابن باجة الالهية، ماجد فخري، ط٢، دار النهار، بيروت، لبنان.
- ٩. صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦ .
- ١٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٥ .
- ١١. الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، دار

فيلسوفاً متصوفاً في أبحاثه في النفس والعقل أكثر من كونه فقيهاً متكلماً.

٦. كان لتقسيم العقل عند الكندي الأثر المهم في اقتفاء أكثر الفلاسفة اللاحقين له لهذه النظرية.
٧. ربط ابن باجة وابن رشد مفهوم السعادة من خلال اتصال الإنسان بالله من خلال القوة الناطقة وعابوا على من ظن أمكانية تحقيق ذلك من خلال القوة المتخيلة ، لأن القوة المتخيلة عندهم مرتبطة بالصور الجسمانية في نهاية الأمر ، بينما الناطقة فهي تقتصر على الصور الروحانية المجردة من المادة والحسيات. وكان في أقوالهم هذه يشجعون الناس على النظر ودراسة العلوم والفلسفة والمنطق للوصول إلى المعرفة البرهانية الحقة.



٢٣٢ || م.أ.م.د. وفاء كاظم علي

القاموس الحديث ، بيروت

١٢ . الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار

القاموس الحديث ، بيروت ص ١٠٩ .

١٣ . الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الأندلسي

، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي

الظاهري ، مكتبة الخانجي - القاهرة .

١٤ . قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة

الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ،

١٩٤٩ .

١٥ . كامل محمد ، ابن باجة ، دار الكتب العلمية ،

بيروت ، ١٩٩٣ .

١٦ . الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق

محمد مهدي ابو ريده ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ج ١ ،

صبحي ، أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ،

المعتزلة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .

