

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران- 2

كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة



أطروحة

لنيل شهادة دكتوراه في العلوم في الفلسفة

النَّهْضُ بِنِ الْخِطَابَيْنِ الْفَلْسَفِيِّ وَالصَّدُوفِي

"أرسطو" و"ابن سينا"- أنموذجان-

إشراف الأستاذ:
أنور حماده.

من إعداد الطالبة:
بن عيسى خيرة.

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوكرلدة زواوي	أستاذ.	رئيسا.	جامعة وهران 2.
أنور حماده	أستاذ محاضر- أ.	مشرفا ومقررا.	جامعة وهران 2.
بوسيف ليلي	أستاذة.	مناقشا.	جامعة وهران 2.
زروخي دراجي	أستاذ محاضر- أ.	مناقشا.	جامعة المسيلة.
حمادي السايح	أستاذ محاضر- أ.	مناقشا.	جامعة مستغانم.
حمادي هواري	أستاذ محاضر- أ.	مناقشا.	جامعة معسكر.

الموسم الجامعي
2016/2015

إهداء...

إلى كلِّ نفسٍ جميلةٍ تُحبُّ الجمالَ...

كلمة شكر...

الشكر أولاً لله ...

ثم، الشكر لكل من كان عوناً لي في إتمام هذا العمل.

والشكر الجزيل موصول إلى الأستاذ المشرف الدكتور

"أنور حمادة" وإلى أستاذي الكريم "بوكردة زواوي"

على مساعدتهما لي واهتمامهما المستمر ...

كما أشكر لجنة المناقشة .

إن بين الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي تقاطع لا يمكن نفيه، لأنه قد تكونت بينهما تاريخياً علاقات عميقة تراوحت بين التباعد حيناً والتآلف أو الاتفاق حيناً آخر، ولاشك أن ذلك راجع إلى وجود تواصل داخلي بينهما، وهذا من ناحية التآلف، أما دعوى الخصوصية والتمايز فهي من دون شك نابعة من المرجعية المؤسسة لكل واحد منهما، باعتبار أن الخطاب الفلسفي عقلي تأملي، في حين أن الآخر ذوقي روحي قائم على الإيمان.

إلا أن هذا الاعتبار الأخير في الفصل بين الخطابين على أساس العقل و الإيمان سيكون غير مشروع وغير مقبول، إذا نظرنا إليه من زاوية مغايرة، وهي تلك التي تفتح بالنص وتخرجه من الأحكام التقليدية التي حصرت الخطاب الصوفي في كونه مجرد تعبير عن ظاهرة روحية باطنية وأبعدت العقل عن مجاله.

أما الخطاب الفلسفي فلا تحيز فيه، لأنه وإن كان مبدأه العقل فهو لا يرفض الإيمان، فالفلسفة قد تنقد الدين وقد تؤسس عليه من ناحية أخرى تاملاتها ونظرياتها، ونحن نعلم درجة التعارض والتآلف التي حصلت بين الفلسفة والدين تجلت في مظهرها العام في إشكالية العلاقة بين العقل والنقل.

أما الخطاب الصوفي وإن كان ينزع إلى التفرد من حيث تميزه بخصوصية نصية ونظام داخلي وآليات لغوية مكنته من إحداث بنية جمالية مفرطة في الإيماءات والرمزية، فهذا لا يجذف العقل من مجاله، وإلقاء نظرة سريعة على تاريخه تكشف عن ذلك، إذ تجلت المظاهر الأولى والتكوينية للتصوف في أشكال العبادة والزهد وسلوك المجاهدات رغبة في الثواب وخوفاً من العقاب، ثم تحول إلى طريق للمعرفة الكشفية وإشراق نور الحق في الذات العاشقة، ولاشك أن هذه هي أكبر مرحلة روحية ارتبطت بأكثر شطحات الصوفية وأقوالهم في الحلول والاتحاد والفناء وغيرها.

كما اتخذ التصوف عبر تاريخه وجهة إصلاحية، وهو ما عُرف بالتصوف السني الذي نشط

في القرن الخامس للهجرة وكان يحاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية بمرجعية الكتاب والسنة، ونحن نعرف ما حدث في هذه الفترة من فتن ومجادلات كلامية بين الفرق الإسلامية .

ليتوج التصوف في آخر مراحلها بالمزج بين مذهب الصوفية ومذاهب الفلاسفة ، ككتبي بعض الافكار والآراء التي تاتروا بها ، ونظروا بذلك في علوم الصوفية بمنهج الفلاسفة ، وراحوا يتاملون في عالم الحق لتحقيق المعرفة به، فلم يكتفي المتوجهون من العارفين بالسلوك بل أضافوا المعرفة به معرفة لا قلبية ذوقية فقط بل عقلية تأملية ، وهو ما أصطلح عليه بالتصوف النظري.

وهنا تقاطع الخطاب الصوفي مع الخطاب الفلسفي وحدث ذلك التآلف والاتفاق الذي أشرنا إليه ، فأشترك الفلاسفة والعارفين في الاهتمام بالكثير من المواضيع ، ما ارتبط منها بالجوانب العملية وكذلك النظرية ، وقد قادهم هذا إلى الخوض في المسائل الميتافيزيقية ، ونذكر هنا أولئك المتصوفة بل الفلاسفة وربما كان اسم العارفين أو الفلاسفة المتأهلين أقرب إلى التعبير عن حقيقتهم ، وهم الذين حينما برعوا في النظر والتأمل الفلسفي و اعتمدوا الأقيسة والبراهين العقلية، وحينما آخر كانوا سالكين مشتاقين إلى مشاهدة الحق ، ففاضت نفوسهم وانفجرت لغتهم واشتكلت رموزهم وإيماءاتهم على غيرهم ممن لم يقفوا على ما وقفوا عليه من غير الصوفية، فمزجوا بنظرياتهم في الوجود والله والإنسان بين نظر الفلاسفة وذوق الصوفية السالكين، ويكفي هنا أن نشير إلى "ابن عربي" (560هـ 638هـ) "وصدر المتأهلين الشيرازي" (828هـ 903هـ) وغيرهما.

إن غرضنا من هذا الكلام كله ليس تحليل مضمون الخطابين بقدر ما هو تأكيد إمكانية النظر من خلالهما في زاوية واحدة نظرة مشتركة تسمح لنا بالارتفاع إلى مستوى آخر ، أو بالأحرى مجاوز، وتخرج بالخطاب الصوفي من كونه ظاهرة دينية تؤسس فقط لتجربة ذوقية خالصة ، لأن هذا الاعتقاد الأخير يحذف الكثير من النصوص المشهورة ويخرجها من دائرة التصوف ، فقط لانها كانت تؤسس له —أي التصوف على أنه ظاهرة عقلية تقوم على مبادئ سلوكية تأملية، وبديل أن يفتح الخطاب الصوفي على مضمون النص وغاياته، انحصر في أغلب الأحيان على الدراسة التاريخية

التي تهتم بسلوك المتصوف وتجاربه الذوقية ومشاهداته، أكثر من نصوصه.

وهذا هو مجال اهتمامنا لأننا سنتوجه بنظرنا إلى الجانب الآخر من "ابن سينا" (370هـ) 428هـ) وهو مذهبه في التصوف عبر نصوصه التي اعتبرت واحدة من أكبر التنظيرات لمذاهب الصوفية ومقاماتهم من جهة، وكانت من جهة أخرى محل نقد ورفض لأن منهجها كان عقليا وغايتها كانت تحقيق المشاهدة العقلية بالحقّ .

أما خطاب "ابن سينا" الفلسفي فلا جدال فيه ويكفي أن نذكر "كتاب الشفاء" الذي أعتبر أكبر موسوعة فلسفية قدم فيها عرضا موسعا شمل أهم جوانب الفلسفة من المنطق والرياضيات إلى الطبيعيات و الإلهيات و برع فيه في استعمال آليات الخطاب الفلسفي، وقد أفاض الدارسون والباحثون في الكلام عنه واشتغلوا كثيرا على نصوصه شرحا وتحليلا وتقييما وكذلك مقارنتها مع نصوص أخرى، وكانت أهم المقارنات وأشدها بينه - أي "ابن سينا" الفيلسوف - وبين "أرسطو" حتى لقب برئيس المشائين .

هذا وقد كان لمذهب ابن سينا في التصوف نصيب هو الآخر من التحليل والتحقيق والتعليق والنقد، لكنه انحصرت في أغلب الأحيان في محاولة إدخال أو إخراج "ابن سينا" من قائمة الصوفية، أو البحث عن الجانب الإشرافي في فلسفته، ولا يمكن أن نغفل هنا ما أحدثه كتاب "الفلسفة المشرقية" المفقود من جدال بين المستشرقين والعرب في القصد منه ولماذا كتبه "ابن سينا"، وفي أنه ختم مذهبه الفلسفي " .

أما نحن وإن كنا قد استفدنا كثيرا من هذه الدراسات وأسسنا من خلالها الكثير من عناصر البحث، وكانت عوننا لنا في الاطلاع على أهم الآراء فيما يخص صوفية " " أما نحن، فإن توجهنا سيأخذ منحى آخر، فلا جدال في أن كتاباته المتأخرة كـ " وبعض رسائله وقصصه الرمزية التزمت بآليات الخطاب الصوفي في اعتمادها على الرموز الغامضة، واتسامها بجماليات اللغة الصوفية، والأهم من ذلك حاول من خلالها " "

"

لدرجات العارفين ومقاماتهم واحوالهم واخلاقهم ،وهي نصوص يقول " " وفي آخر مقدمة كتابه للعامه بل للخاصة وهو ما صرح به في آخر كتاب " " وفي مواضع أخرى. "

قد يعترض البعض على قولنا فيقول أنه لم يسمع عن " " والمعجزات التي سمعناها عن كبار الصوفية " (309 -244) ") " 549 /1155م توفي (1191) وغيرهما، الذين افنوا حياتهم في الصلاة والعبادات والزهد ولم تستطع نفوسهم الكتمان لشدة الشوق والاحترق بنار العشق فشطحت ألسنتهم وأعلنوا ،وكانوا رموزا للتصوف في أكبر نزعاته الروحية ، وكل ما سمعه عن " " في سن مبكرة ،وكان كلما عصت عليه مسألة يتردد على المسجد و يصلي ويطلب الله التيسير فيها، كما كان صديقا لبعض الصوفية ،وأنه بالمقابل أسرف في اللهو ومجالس الخمر... وأن أباه كان يعد من الإسماعيلين وأخاه كذلك... إلخ .

نعم كل هذه الأخبار تروى عن " " ،بل هو أملى أغلبها على تلميذه "أبي الجوزجاني" ،ومع أنه لا تخلو أي شخصية من المتعارضا فإنه من الصعب الجمع بين هذه

ونحن حتى لا نقع في هذا الجدل توجهنا مباشرة إلى خطابه الصوفي وتفادينا قدر الإمكان أن " " بالمتصوف ،وعلى كل حال نحن لن نترك المسألة هكذا دون حل بل سنحاول ان نجد تبريرات او بالاحرى سنعرض للروايات والاخبار التي رويت عنه ،دو ان تحمل الظروف ية والسياسية خاصة التي نشأ فيها ابن سينا والتي من دون شك ستساعدنا على فهم الكثير من المتعارضات ،و قد كانت هذه أكبر عقبة معرفية واجهتنا في كل البحث ،وقد حاولنا جاهدين تجاوزها بالرجوع مباشرة إلى نصوص ابن سينا ذات الطابع الصوفي.

هذه النصوص التي كانت النفس الإِ

" في التصوف هو تحقيق النفس الإنسانية الاتصال التام بالحق وتحصيل المعرفة به، ومن خلالها -

البهجة والسعادة اللتين تحُصِّلهما النفس، ثم تدرج في ذلك إلى العلم اللدني وأسرار الغيب و العالم المقدس والنفوس الملائكية والعقول المفارقة وصولاً إلى الله "؛ أي من الحكمة الطبيعية إلى الحكمة الإلهية، ولم يكتفي بهذا بل عمد إلى العكس ؛ أي من الحق إلى الخ .

لهذه الأهمية أخذنا من النفس نقطة مشتركة اهتم بها كل من الخطابين الصوفي والفلسفي ، إذ لا يخفى على احد مدى اهتمام الفلاسفة بها ، والمكانة الفكرية التي احتلتها عبر تاريخ البشرية كله ، فلا نخلوا فلسفة إلا وتكلمت عنها وتساءلت حولها و نظرت لها ، خاصة وانها م الميتافيزيقية التي هي دائما محل انشغال الفلاسفة وتساؤلاتهم ، ويكفي هنا ان نشير إلى مسألة

ومن أكبر الفلاسفة وأشهرهم تنظيرا للنفس دون منازع هو الفيلسوف اليوناني "

"(Aristot: 384 - 322 .)

الإلهية ويضعها ضمن مبحث الطبيعيات، فإنه كان له السبق في البث في الكثير من المسائل الأساسية والمهمة التي كانت بمثابة مقدمات رئيسية للكثير من النظريات الفلسفية والعلمية، ولم

" "

حين إلى آخر يتأرجح في كلامه عنها بين الحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية.

" ليس لغرض عرض نظريته في النفس فقط، لأن ذلك سيكون

تكرارا، ونحن نعلم مدى اهتمام الباحثين والدارسين بها ، بل لاعتبارات مهمة ولغاية اردنا

خلال هذه الدراسة .

وهي أن اهتمام أرسطو بمسألة النفس كان يمثل اهتمام ابن سينا، ليس في كيفية الفهم بل في أهميتها في التأسيس لنسق معرفي، وفي أيها مدخل إلى مواضيع الميتافيزيقا، أو بالأحرى إن أرسطو بنا أغلب جوانب فلسفته على أساس نظريته في النفس، خاصة نظرية الأولى، وقد كان هذا أحد الاعتبارات.

الاعتبار الثاني هو أن الباحثين اهتموا كثيرا بمحاولة مقارنة فلسفة " " في النفس " " الفيلسوف، واعتمدوا في ذلك على نصوصه الفلسفية كالشفاء بما فيها " " " " " " " في قوى النفس الإنسانية و " وغيرها، وكانت تتخلل ذلك إشارات طفيفة إلى رسائل ابن سينا الرمزية كاعتمادات جانبية مدعمة للنص الفلسفي، وليس في اعتبارها مُمَثِّلَةً لمذهب ابن سينا في التصوف.

أما نحن فستكون دراستنا بين أرسطو وابن سينا في مذهبه في التصوف، ومن هنا نخلص إلى الاعتبار الأخير

الإشارة إلى أن الكلام هنا لن يكون عن تجربة ذوقية أسفرت عن شطحات شوقية ومشاهدات صوفية المتذوقين للحق عبر مفاهيم الحلول والفناء والغيبة ... بل في جانب خطاب العقل المؤسس للظاهرة الصوفية سلوكا ومعرفة؛ أي النظر في الخطاب الصوفي المؤسس والمنظر للظاهرة الصوفية في عمومها، وهي التي أضفت إلى السلوك والذوق تَذَوِّقًا، وفي هذا خروج عن الدائرة المغلقة التي حصرت التصوف في مجرد تجربة ذوقية تحدث للنفس العاشقة المشتاقة، فتفيض بلغة رمزية غير معلومة إلا عند اصحاب العلم بها، وكانها تأكيد على القول بأنها تتجه نحو اللامعقو " " في التصوف، خطاب العقل الذي، يصل إلى الحق عبر العقل وبالعقل غير مستغني عن التجربة الذوقية التي هي سلوك شوق وبهجة وسعادة بلذة عقلية، وعلى هذا الأساس :

"النفس" بين الخطابين الفلسفي والصوفي - أرسطو وابن سينا-

إشكالية البحث قد تكونت ،وهي التي تحاول أن تكشف عن إمكانية خروج الخطاب الصوفي من مستوى مجرد التعبير عن تجارب روحية غايتها المشاهدة القلبية للحق ،إلى كونه خطاب منظر للظاهرة الصوفية في حد ذاتها ، وفي هذا يتجاوز الخطاب الصوفي الطرح التقليدي الذي منغلقا على نفسه ضمن حيز الإيمان والدين،وتتحول التجربة الذوقية إلى تجربة عقلية .

وعلى أساس هذا كانت النفس هي النقطة التي من خلالها نكشف عن تلك الإمكانية،وبذلك تكون في مقدمة المشكلات التي سنعالجها من حيث تحديد مفهومها داخل الخطابين من خلال

" " " "

الكبرى التي أسس عليها مذهبه في التصوف؟ هل اعتمد على مقدمات الفلسفة الأرسطية في النفس ؟ ام نحلى عنها نهائيا وبجاوزها ؟ وما طبيعة العلاقة التي يحدث التواصل بين الخطابين؟ قية إلى تجربة عقلية بامتياز؟.

ولأننا هممنا في دراستنا هذه إلى الاعتماد في الدرجة الأولى على المصادر الأصلية مباشرة،فإن طريقنا إلى ذلك كان بشكل خاص هو التحليل الذي ساعدنا في فهم نصوص ابن سينا الرمزية الغامضة والتي تطلبت منا قراءات متكررة للامسك بمعانيها وف

أرسطو فإننا قد اعتدنا على هذا النوع من الخطاب وألفناه ،هذا إضافة إلى أنه توجد دراسات كثيرة وشروحات مهمة كانت عوننا لنا ، أما نصوص ابن سينا فالشروحات حولها قليلة جدا، كرسالة الطير ورسالة سلامان وأبسال وعلى رأسها رسالة حي بن يقضان ،التي أفرط فيها

" " في الرمز ،هذا ناهيك عن صعوبة إشارات ابن سينا ودقتها في كتابه "

" الذي لم يُخُص هو الآخر بشروح مستفيضة ماعدا الشرح الذي كان منقذا لنا من

" الوقوع في الزلل وهو الشرح المشهور "نصير الدين الطوسي"(597- 672) "

"

كما اعتمدنا كذلك على طريقة المقارنة لضرورتها في هذا النوع من الدراسات التي نحاول ان
تبحث عن جوانب الاتفاق والالتقاء والتداخل، وكذلك التنافر والاختلاف وفي الأخير ساعدتنا
في اكتشاف التجاوز الحاصل بين الخطابين من خلال نظريتهما في النفس، و
إمكانية منهج العقل في تحقيق التجربة الصوفية التي هي في النهاية تحقيق الاتصال بالحقّ.

وككل الدراسات كان من الضروري النظر في الكثير من جوانب الدراسة من الناحية التاريخية
كالبحث عن مفهوم النفس عبر تاريخ الفكر الفلسفي و الصوفي وكذلك التأريخ للتصو
روحي، والتأريخ للمرجعيات الكبرى المؤسسة لكلا الخطابين.

ووفق هذا احتوت المذكرة أربع فصول، حاولنا من خلالها قدر الإمكان خلق ترابط وتراتب بين
المعطيات التي احتواها كل فصل، والحرص على التدرج في عرض الأفكار من الناحية التاريخية
لمنهجية، وعليه بدأنا المذكرة بمقدمة وانتهينا بخاتمة شملت أهم نتائج

" " " "

لأهم الأعلام والمصطلحات الواردة في الدراسة.

الفصل الأول فقد خصصنا للكلام عن السياقات التاريخية و المفاهيمية لمشكلة

النفس، تناولنا فيه ثلاث مباحث، أما المبحث الأول تعقبنا فيه حضور هذه المسألة في الفكر
البشري القديم و الفلسفي بداية من الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليوناني، ثم انتقلنا في المبحث
الثاني إلى الكلام عن إشكالية النفس في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، أما المبحث الثالث كان
اصطلاحيا تحليليا لمفهوم النفس وبعض المفاهيم الأساسية القريبة منها، بحثنا فيه عن مفهوم النفس
في اصطلاح اللغويين والعلماء والفلاسفة، وقد كان لزاما علينا أن نشير إلى مفهومها في اصط

أهل التصوف، وكان غرضنا من كل هذا هو بناء مدخل عام حول حضور مشكلة النفس في

أما الفصل الثاني، احتوى هو الآخر على ثلاث مباحث، الأول تكلمنا فيه عن الميتافيزيقا الأرسطية كمقدمة تمهيدية لدراسة نظرية النفس، أما المبحث الثاني فهو قراءة تحليلية لكلارسطو حددنا من خلالها مفهوم النفس عنده وكل ما يتعلق بها، وانتهينا في آخر مبحث إلى الكلام عن انتقال التراث الأرسطي إلى العرب وأثره على الفلسفة الإسلامية، تتبعنا فيه حركة الترجمة كمدخل، وأشرنا لكتب أرسطو المترجمة الحقيقية منها والمنحولة، ثم حاولنا العام لهذه الكتب على الفلاسفة المسلمين.

لنتقل إلى الفصل الثالث الذي عنوانه بـ "النفس في الخطاب الصوفي السينوي" بالنسبة لنا، أما مبحثه الأول كان في الكلام عن مذهب " " في التصوف، لم نتناول فيه الآراء المتعارضة إلا في بعض الأحيان، وتوجهنا إلى نصوص " " في مذهبه في التصوف، أما المبحث الثاني فهو دراسة تحليلية لكتاب النفس من الفن السادس من طبيعيات كتاب الشفاء، وإن كان هذا يعرفنا بنظرية النفس في الجانب الفلسفي من " " " في ا

بمبحث لا يقل أهمية عن سابقه لكنه أكثرهم صعوبة لطبيعة النصوص التي تعاملنا معها ولقلة الدراسات والشروحات حولها، وهو النفس في نصوص ابن سينا الصوفية.

ما ورد، وهو ما احتواه

الفصل الرابع و الأخير، ركزنا اهتمامنا في مبحثه الأول في النظر إلى أهم المسائل الكبرى التي إشتراك واختلف فيها كل من الخطابين الفلسفي والصوفي من خلال " " " " " " " "

المبحث الثاني فكان قراءة جديدة نحاول من خلالها أن نستخلص حقيقة المرجعيات التي تنسب إليه وخاصة الأرسطية، والخروج بنتيجة تُعَيِّنُ فكره الأصيل والخالص، وقد كان لهذين المبحثين دور كبير في إيضاح الرؤية وجلائها، وانتهينا بمبحث أخير وضعنا فيه كل من " " " " " في ميزان النقد والتقييم .

نود هنا أن نشير إلى أنه قد واجهتنا صعوبات كثيرة في هذا البحث، أهمها قلة الدراسات التي
 " " في التصوف، أو بالأحرى نحن لم نجد كتابا يفرد الكلام عن
 " " وفي الأخير يختمون الدراسة بالإشارة

إلى مذهبه في التصوف، وهي مراجع كثيرة موجودة ضمن قائمة مراجع بحثنا، وهذا من ناحية .

أما ناحية ثانية لا توجد دراسة أو بحث أكادي حسب ما بحثت " " "
 " في نصوصه الصوفية، أما في نصوصه الفلسفية فهي كثيرة وعميقة.

أما الصعوبة الكبرى التي واجهتنا هي غموض لغة ورموز ابن سينا في كتاباته الصوفية، مع قلة

في فهمها والإطلاع عليها، بل متعة في قراءتها وشرحها واستعنا في كثير من الأحيان بمعاجم اللغة
 العربية لاشتمال نصوصه على الكثير من الكلمات الغامضة وغير المؤلفوة بالنسبة لنا.

في الأخير نحن نعتبر هذه الدراسة مدخلا لإعادة قراءة الخطاب الصوفي السينوي خارج
 القراءات الإيديولوجية المتحيزة للعقل والتي تحذف النص وتصنفه خارج مجالها، ومنه تجاوز الأحكام
 التقليدية وإعادة قراءة النصوص التراثية وفق آليات المناهج المعاصرة، ونحن نعلم المستوى الذي
 وصلت إليه في قراءة النص والانفتاح به. كما انها دعوة إلى ضرورة إقامة شروح وتعليقات جديدة
 وعميقة على النصوص الصوفية السينوية، حتى لا نقع في أزمة قراءة الفكر الإسلامي، الذي هو في

الفصل الأول: السياقات التاريخية و المفاهيمية

لمشكلة النفس

المبحث الأول:

تصورات النفس في الحضارات الشرقية القديمة و الفلسفة اليونانية

المبحث الثاني:

إشكالية النفس في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة:

المبحث الثالث:

لقد كان لمشكلة النفس نصيب وافر من الاهتمام ،ولاشك في أن ذلك يعود إلى طبيعتها،وإلى علاقتها بالإنسان ،فلا تخلو الاعتقادات القديمة والفلسفات المتنوعة من التأمل فيها والتنظير لها، كما انها من المسائل الاساسية في الديانات السماوية و الوضعية،هذا وقد الأنتربولوجيا دور في صياغتها وفق أنساقها ونظمها المعرفية ،وهي عند علماء الصوفية من أهم بليغة جميلة ،وكل هذا يدل على عمقها و تجذرها في الوجدان البشري ووع .

كما ان الكلام عنها يجزنا بالضرورة إلى مفهوم اخر ارتبط بها ،بل شكل معها ثنائية عبرت في بعض الأحيان على الانفصال وفي أحيان أخرى عن الوحدة ،أي وحدة الكائن الحي في أنه مصنف من نفس وجسد،وأدى ذلك إلى اتساع دائرة التأمل فيها وإلى الكلام عن الخلود بيعة الخيرة والشريرة،الأميرُ المُسِيرُ المُدَبِّرُ الخالد ، الغائي،التطهير،التربية،التزكية وغيرها.

هذا إضافة إلى أن " "لوحدها بغض النظر عن الجسد أشارت إلى معنى الثنائية في بعض باعتبرت الأولى مبدأ حياة الجسد تفنى بفنائه،أما الثانية فهي خالدة و مبدأ التفكير ،هذا الأخير أثار بدوره نظريات حول العقل،تعددت

وفق هذه المنطلقات سيكون بحثنا في هذا الفصل متوجها إلى محاولة الكشف عن أهم التصورات والاعتقادات التي صاغها الإنسان حول مسألة النفس ،وكيف عرّفت داخل قواميس اللغويين ،وخاصة عند الفلاسفة والمتصوفة ،لنكون بذلك فهما أوليا نعتبره كمقدمات أساسية وضرورة لموضوع بحثنا ،إذ لا يمكن الانطلاق مباشرة في الكلام عن النفس داخل الخطابين

الفلسفي والصوفي دون الكلام عن المرجعيات الكبرى المؤسسة والمساهمة في بلورة الكثير من الأفكار والتصورات المهمة و التي سنحتاجها في خلال هذه الدراسة.

أولاً: تصورات النفس في الحضارات الشرقية القديمة:

إلى تصورات الحضارات الشرقية القديمة والبحث في طريقة تفكيرها وفهمها للأشياء المحيطة بها، يثير بدون شك شعوراً بذكائها و قدرتها على اختلاق تفسيرات مكنتها من مواجهة الطبيعة، لكنها ومن ناحية مقابلة لم تبلغ مستوى راقٍ من التفكير والتأمل والتعليل الذي يقبله، لأنها نسجت تصوراتها وتفسيراتها حول الطبيعة والإنسان والالهة ضمن مجموعة من الأفكار الأسطورية الخيالية، وهو ما يكشف عن بدايات التأمل ومحاولات التجاوز.

إذ ليس من السهل اليوم تبرير ظاهرة طبيعية بأسطورة خيالية، وإن كانت في غاية النسج، لكن، أو بالأحرى من الضروري أن يجد الإنسان لنفسه في تلك الحضارات ذلك النوع من التبرير.

كما أن هذه البراعة والقدرة على التفسير كانت نابعة في الأصل من طبيعة الشعوب في حد ذاتها، من تصوراتها حول الالهة ومن مستوى فهمها للطبيعة وعلاقتها بها، إذ " مال الإنسان القديم وأفكاره ومشاعره، اعتقاده الجازم بأن الألوهية حائلة في الطبيعة، وأن الطبيعة "1، وفي هذا تعبير عن بداية الوعي الإنساني ونموه.

هم في نشوء تأملات جادة وعميقة وحتى معللة في الأزمنة اللاحقة، فهو حلقة أساسية وضرورية يجب العودة إليها لفهم تطور العقل الإنساني وانتقاله من مرحلة إلى أخرى، خاصة إذا كان البحث يدور حول مسألة ذات طبيعة ميتافيزيقية غيبية، ونحن نعلم مدى اهتمام تلك الحضارات

¹ - الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1980 264.

ومدى اندهاشها بالظواهر الروحية التي سعت في فهمها وتفسيرها،مخلفة لنا إرثا هائلا وضخما لا تزال الشعوب البالغة الوعي إلى يومنا هذا تعود إليه وتتأمله وتستنبط منه .

إن هذا الاهتمام هو الذي دفعنا إلى الكلام عن تصورات النفس في الحضارات الشرقية القديمة ، لأنه من الضروري أن نعود إلى تلك اللّحظة التاريخية المهمة والاطلاع على طبيعة وطريقة فهم هذه الظاهرة .

كما أن هذه الأساطير والاعتقادات لم تمت ولم تبقى محصورة في بلاد الشرق ،بل إن بعضها كان موجودا عند اليونان مثلا وعند أكبر فلاسفتها ،وحتى عند المسلمين عندما بلاد الفرس وعلى أصحاب الديانات والاعتقادات المختلفة ،وما عرفته المرحلة الهلينية من امتزاج بين الأفكار الشرقية واليونانية ،وهذا على سبيل المثال فقط ،وحتى لا يبقى كلامنا عاما سنتكلم عن طبيعة النظر والتأمل في مسألة " عند هذه الحضارات .

أ / ثنائية الروح والجسد والتأسيس لحياة ما بعد الموت في الفكر المصري القديم:

تعتبر الحضارة المصرية من أعمق الحضارات و أقدمها و أكثرها اشتمالا على الأفكار الروحية،إذ كان انشغالها بمواضيع الموت و الروح و الآلهة بالغاً، و هي كغيرها من الحضارات الأخرى التي قبلها و عاصرتها ،اندهشت من الطبيعة و من مظاهرها التي كانت مصدر خوف و قلق ،وكذلك سبب انزعاج كبير بالنسبة لها،الأمر الذي دفعها إلى محاولة البحث عن طرق التخفيف أو القضاء على ذلك ، فوجدت حلولا من طبيعة تلك الموضوعات نفسها ،اي ان كل تفسيراتها و تبريراتها كانت مستمدة من أفكار روحية ميتافيزيقية ذات طابع لاهوتي أسطوري خالص، ورغم أن هذا النوع من التفسير كان متجاوزا لحدود الواقع ،فإنه كان مقنعا جدا لإنسان ذلك الوقت، إذ لم

إن مشكلة النفس في هذه الحضارة سترتبط بمسائل ميتافيزيقية أخرى وهي الموت و الخلد

" *"

على مجموعة من الابتهالات و الترانيم التي كانت تقرأ على الآلهة و الموتى، ونصوص المحاكمة في الحياة الأخرى، و رموز بعضها كان يشار به إلى " " و بعضها الآخر إلى " " " " " " " "

بداية كان الإنسان في اعتقادهم مصنف من روح و جسد، أما الروح فكانت تنفصل على

() () في السماء أو الآخرة السماوية ، و يمكنها

أن تزور الجسد في الوقت الذي يحلو لها، و كان يرمز لها : () ()

يمثل الجانب المادي الذي يتحلل و الذي يجب المحافظة عليه و ذلك لضمان استمراره، و هو ما

يفسر اجتهاد المصريين في عملية التحنيط ، كما أن هذا الجسد لا يمكن أن ينتقل من القبر إلى

الجنة حسب اعتقادهم ما لم يكن محفوظا ، فهم يعتقدون " أن شخصية الإنسان في الحقيقة في

الحياة تحتوي على الجسم المادي الظاهر ، و على الفهم الباطن و مقره في اعتقادهم هو " "

" " و هما التعبيران الرئيسيان عن العقل ، و تحتوي هذه الشخصية أيضا على الجوهر

"1"

مات القديمة تؤكد أنه لم يكن هناك فرق بين النفس و العقل الذي يشير إلى

*، وهما يرمزان إلى وحدة و هي الروح () التي كانت تُصور على شكل طائر**، في حين أن

* مجموعة نصوص قديمة تعود إلى (1100 4500) تتضمن شهادة على محاولة الروح على الحصول على الخلود، و هي تشمل حوالي مقطع من الصيغ السحرية و الصلوات و الرقى التي تحمي الميت من الأخطار التي قد تواجهه في طريقه إلى الحساب على يد أوزيريس في أراضي البركة الأبدية. أنظر المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب و تحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ ، الهيئة المصرية العامة الأولى 2007- 24.

¹ جمس هنري بريستيد، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، سلسلة الم

* القلب يرمز له في كتاب الموتى ب () () و هو كعضو أو كمبر للعقل و التفكير و الخير و الشر، أو على وجه الإجمال الحياة العقلية و الخلقية للفرد، و هو مرادف للضمير، و كان له دور مهم في فصول المحاكمة .

() كانت تُمثل الروح الأثيرية التي لا تفنى ، و هو ما نجده موضحا بشكل مفصل في " " ، فالنفس تخوض مسيرة طويلة حتى تعود إلى الجسم و تتحد به في الآخرة بعد الموت، و في هذا التضرع للإله الأعظم ما يوضح ذلك: "دعني أمتلك () () دعني أضفر بذلك في أي موضع حيثما كان،راقب إذا أيا حارس ما تكون إن كانت متلكئة فلتجعلها تنظر إلى جسدي"¹

للعودة إلى الجسد الذي كانت تستقر فيه ،على عكس ما سوف نشهده مع الفلسفة الأفلاطونية مثلا التي ستحتقر الجسد و تعتبره مقبرة للنفس.فلقد كان اهتمام المصريين كبيرا بالجسم فعملوا على عدم فساده و تحلله بع

الخاصة و يجتهدون في تقديم القرابين المتوالية على الأموات

أما النفس ففي اللحظات التي يكون فيها الجسم في القبر تكون ترفرف فوقه و تجوب السماوات في رحاب الآلهة ،لذلك لم يكن الموت عندهم تعبيراً عن النهاية بل هو بداية حياة جديدة خالدة ،و يصور كتاب الموتى هذه الاعتقادات في العبارات التالية :

لجسده احتياجاته ينطلق بروحه () نحو رحاب السماوات تارة متحدا مع () () " في مقره الذي تهجع فيه الشمس"²

كما يوجد في الاعتقاد المصري القديم رمز آخر يطلق عليه () " " غير

** نجد ذلك ممثلا في جزأين هما العقل والنفس ، إذ كان "الاثنان يمثلان معا في رمز واحد هو طائر له رأس إنسان وذراعه،ونجده مصورا في المناظر التي على القبور وعلى توابيت الموتى يرفرف على المومياء ويمد لأنفها

النفس،ويحمل في يده الأخرى علامة هيروغليفية ترمز للحياة..." أنظر جسم هنري بريستيد ،فجر الضمير ، مذكور سابقا. 65

1- كتاب الموتى الفرعوني ،عن بردية آني بالمتحف البريطاني، الترجمة عن الهروغليقية و الس بدج، الترجمة إلى العربية و التعليق ،فيليب عطية مكتبة مدبولي القاهرة 1988 ،الطبعة الأولى ،ص104.

² 266.

- -

يسكن تمثال المتوفى الذي كان يدفن مع الميت ، و يساعده على التحول إلى () .

نخلص في الأخير إلى أن اجتهاد المصريين الكبير في تأكيد الخلود وتحديد وظائف النفس والروح وأهمية الجسد وضرورة المحافظة عليه، ما هو إلا تعبير عن محاولة القضاء على هاجس داخلي و

خوف قوي كان يقتحم العقل في تلك الفترة، و لتهدئته هياً المقابر و افترض الروح ()

() يعيش معه و يسبقه إلى المقبرة قبل الموت ، و نسج أساليباً لمحاكمة الموتى .

إن هذه الاعتقادات و الأفكار الروحية والأساطير قد تثير شعوراً بتفاهة العقل البشري في

لحظة ما ، إلا انها من ناحية مغايرة تعبر عن عظمة الفكر ذاته في إمكانيته على بلورة التصور

المتافيزيقي حول الإنسان و الطبيعة، ولم تكن هذه الحضارة وحدها التي تميزت بهذا النوع من

ت أخرى مشهورة، و إن اختلفت معها في طبيعة الإجابة و في كيفية

تصور الموضوعات إلا انها اتفقت معها في انها كانت واقعة تحت نفس قيود الطبيعة و هواجسها ،

و كانت كذلك تعيش من القلق و الخوف و الغموض ما دفعها إلى ضرورة إيجاد تفسيرات و هو

لتي أضافها الفكر البابلي القديم للإنسانية في تاريخها العريق .

ب/ الميتولوجيا البابلية واليأس من الخلود:

لم يكن في تصورات البابليين ذلك الأمل واليقين في حياة أخرى بعد الموت ،تنعم فيها الأرواح

بالخلود مع الالهة ،لان اعتقادهم ستكون خاصة ،فرغم تعدد الالهة ،

ستكون مختلفة عن آلهة المصريين بل عن كل آلهة الشرق القديم ،فهي تشبه البشر في بعض أفعالها

وتصرفاتها لكنها اعلى منها مرتبة لانها هي التي خلقت البشر جميعا وحكمت عليهم بالموت في

الاخير ،وهي التي تعاقبهم على اخطائهم وذنوبهم في الحياة التي يحيونها.

إن العقاب في تصورهم كان قبل الموت وليس بعده عكس ما تقوله الميتولوجيا المصرية ،لأنه لا يوجد خلود بعد الموت،لهذا لم يفكر البابليين في صياغة وأساطير حول هذه المرحلة،وخير دليل على ذلك ملحمة جلجامش الشهيرة التي تؤكد ذلك ،وهذا مقطع من الحوار الذي ج

" " " " "

"إن الحياة التي تبحث عنها ،لن تجدها أبدا

لأن الآلهة عندما خلقت الإنسان ،جعلت

"1

وهو ما يؤكد أنه لم يكن هناك تفكير في ح

بل كان كل هم البابليين منصبا في كيف يكونوا سعداء في حياتهم على الارض،وكيف يحيون مدة أطول قبل الانتقال إلى الجحيم ،وذلك لا يتم إلا بالولاء للآلهة وتقديم القرابين والصلاة والطاعة.

" ء والصلاة والسجود في كل صباح،

وسوف تزدهر أيامك بفضل إلهك .

:

والصلاة تخلص من الإثم"1

1- جمال المرزوقي ، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي ،دار الآفاق العربية القاهرة 2001، الطبعة الأولى ،ص201.

لهذا لا نجد داخل المعتقدات البابلية القديمة كلاماً عن الروح أو عن النفس والجسد
الإشارات القليلة كاعتقادهم في وجود أرواح شريرة، هي سبب الشر الموجود في العالم، لأن الآلهة
ليست شريرة، ورغم ما تلحقه بالإنسان عندما تغضب منه على تقصيره في العبادة والاستقامة من
الم ومرض وتعاسة، فإنها إلهة عادلة لطيفة بعيدة عن أن توصف بالشر.

الاعتقاد الأخير في أن الآلهة خيرة كان نابعا من شدة الولاء والخضوع لها والخوف
"ولم يكن هناك إله شرير، بل إن الشر كانت تسببه في العالم أرواح خبيثة ربما كانت أسمى من
البشر ولكنها دون الآلهة، ولم تكن تقام لهذه المسوخ عبادة دينية، وكان الناس يحاولون مقاومتها
"²، وحتى يبرئ البابليين الإلهة تماما من فعل الشر فإنهم
"في الأوقات العدلية يسكن جسد خادمه، وحين يضطر لإظهار عدم
رضائه من أجل إثم فإنه كان ينسحب منه فتأتي الأرواح النجسة لتتو لتحل محله وتجر معها في
"³.

وإذا كان المصريون القدماء يجعلون للإنسان "
الإنسان ويسبقه إلى القبر قبل موته ليحرسه، ويساعده على تحقيق الخلود والبقاء، فإن البابليين
يجعلون لكل إنسان "
"خاصا به في حياته الأرضية قبل أن يموت، متمثلا في الإله
:

" ()

أن يكسب خبزه،

¹ - ، ترجمة محرم كمال، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1997 .163
² .138
³ .168

ولا بمقدور الفتى أن يحرك ذراعيه ببطولة في المعركة"¹.

إن الاهتمام البالغ الذي أولاه البابليون للحياة قبل الانتقال إلى الجحيم كما يعتقدون، وللولاء الشديد للالهة، جعل تصوراتهم حول النفس محدودة وضيقة مقارنة بالمصريين، وكانت السعادة التي يطمحون إليها قائمة على حسن الطاعة والولاء للآلهة لأنه ليس هناك خلود.

ج / إتحاد بين (الأتمان) و(البراهمن) ينفي كل شعور بالفردية في الفكر الهندي القديم :

" " في الاعتقاد الهندي بـ () * ، و اعتبرت انها الشيء الوحيد الذي يمكن التأكد من أنه حقيقي و غير وهمي فجميع " () أي وهمية ، إلا ش يُستثنى منها و هو نفسي أو (أتماني)¹، إذ يُميّز في هذا الفكر بين ما يسمى بالروح الأعلى أي () و هي كلية غير محددة من حيث الزمان و المكان تتميز بالوحدة و غير قابلة لأي نوع من التغيير أو التجزئة ، و بين ما يعرف عندهم بالروح الفردية () التي هي جزء من سابقتها و حاملة لنفس أوصافها ، في حين أن أوصاف الكلية تكون مستورة في الأنا أي في النفس "إن أروحنا ليست جزء من البرهمن ، بل البرهمن نفسه ، لذلك جميع أوصاف البرهمن كونه نافذا في كل مكان و كونه أبديا و كونه قديرا () أخرى كونه مستثنى من المكان و (يمكن أن ينسب إلى أصل شهير في ودانتا ، وهو أهلم برهماً آسمي) أي أنا براهمن² .

"البرهمن" هنا معناه النفس الكلية ، إذ يوازي هذا الفكر بينه وبين النفس الفردية لاشتمالهما على الخصائص ذاتها، إلا أن النفس الفردية تخضع لولادات متكررة ، أما الكلية فلا يمسه التناسخ .

كما يفسر الفكر الهندي اختفاء الصفات الإلهية التي تتميز بها الروح الكلية في الانا، بالجانب الحسي المادي المتمثل في الجسم و حواسه ، إضافة إلى النفس الحية التي تكون فيه و التي تمثل الغريزة و الجهل و الخطأ، و هي في حقيقتها جزء من العالم الوهمي غير الحقيقي ()

* " " معناها نفس ، ترد كثيرا في الكتب الدينية الهندية و تستعمل للدلالة على الروح الفردية مع روح العالم أي الله .

¹ - السيد أبي نصر أحمد الحسيني، الفلسفة الهندية- مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية

الطبعة الأولى 74.

² 76 77.

النفس الفردية بالجسم فهم يرون انها لا تخضع له ، لكنها تكون حاضرة فيه خلال كل حياته المادية

إن هذه المساواة بين

الإنسان حسب هذا التصور هو في كل كائن باعتبار أن كل النفوس الفردية الموجودة المنتشرة في الأجساد هي واحدة و هي من ثمة مستورة في النفس الكلية ، وهو نوع من التماثل الذي يخلق

هذا و تؤكد الاعتقادات الهندية أن إدراك هذا الاتحاد و التماثل هو في الحقيقة نابع من الداخل "انه من الممكن التوصل إلى حدس بهذه المطابقة عن طريق الفحص الداخلي للمشاعر

ه ثلاث كلمات سنسكريتية () :

() () () () "1

نميز إذا في هذا الفكر بين ثلاث مراتب و هي النفس الكلية ثم النفس الفردية و في الأخير الجسم المادي ، بحيث انها تتدرج في القيمة حسب الترتيب المذكور ، و إن كانت النفس الفردية في تصورهم تتماثل مع النفس الكلية كونها مندرجة منها و متضمنة لخصائصها ، إلا انها و لاتصالها بالجسم تفقد بعض صفات الألوهية و تخضع للتناسخ و لولادات متعددة ، وهو الأمر الذي يدعو إلى ضرورة قمع هوى النفس و السيطرة عليها بهدف التخلص من الالم و التحرر من دوّاب الولادات المتكررة ، و من ثمة تحقيق الانفصال عن العالم المادي ، أي عن الوهم الذي كان بالنسبة لهم مصدراً للألم و المعاناة و الوصول من ذلك كله إلى النرفانا* .

¹ - أرنولد توينبي ، تاريخ البشرية () ، ترجمة نقولا زيادة ، الأهلية للنشر و التوزيع بيروت ، الطبعة الثانية 1977 186 .
* (نير) بمعنى يطفأ أو يجمد ، و () بمعنى ينفخ و يقصد بها الإنطفاء ، او الإخماد ، و هي الوصول إلى مرحلة سامية

د - القلق الميتافيزيقي أمام الظواهر الطبيعية وغموض عالم الأرواح عند الصينيين

القدماء:

قد يبدو للوهلة الأولى أن الكلام عن هذه الحضارة ليس مهما مقارنة بما أمدتنا به حضارة مصر كذلك الهند، لكن الحفر في تاريخها الفكري يكشف عن أهميتها و يؤكد المستوى المعرفي الذي وصلت إليه في مجالات عديدة.

يعود تاريخ هذه الحضارة إلى حوالي الألف الثانية قبل الميلاد* و قد كان لها نصيب مهم من التفكير في الجانب الروحي و الأخلاقي، وفي المسائل الغامضة المبهمة بالنسبة لهم كالحياة و الموت و النفس و الطبيعة و غيرها، و لما كانت الطبيعة تتحرك أمامهم و تتغير وفق قانون غامض بالنسبة لهم، اعتقدوا وجود أرواح خفية أو قوى غيبية تفعل ذلك، ف لجئوا إلى ما يسمى بعبادة الأرواح الخفية، فكانت هذه الأخيرة"

غاف و ثالثة بالإنبات و غير ذلك ، و أن

"1.

"أرواح الموتى من آباء و أجداد و غيرهم و تسمى عندهم بالـ ()

()"2، أما الأولى كانت

ضمن ما يسمى بالأرواح الدنيا، إضافة إلى أرواح الأراضي و المنابع، في حين أن أرواح القوى الطبيعية عالية سامية، و هذا ما يفسر اهتمام الصينيين القدماء بالأرض و شدة تقديسهم لها و اعتقادهم أن تلك الأرواح بنوعها هي التي تحرك العالم، فاجتهدوا في إرضائها لدفع

* هي حضارة عريقة ، يؤرخ لها منذ أقدم كتابة وصلت إلينا من أسرة ش . . و أحد الملوك في حوالي 1400 . .

1935 217 218

1 - محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبع

2 - 217.

خيراتها و بركتها، فقد "كان الفلاحون و الصينيون القدامى ينظرون إلى الأرض نظرة تقديس فأسكنوها الأرواح التي تمنحهم النجاح"¹.

كما احتوى الفكر الصيني القديم هو الآخر القول بمبدأ الثنائية، فالعالم في اعتقادهم قائم على مبدئين أساسيين هما المادة و الروح يشكلان في اصلهما وحدة، هذه الاخيرة كانوا ينشدونها ويقدمونها باستمرار، وكان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعبر عنها، لاشتماله على تلك الثنائية، ولأنه الوحيد الذي يملك روحا، و هو ما نجده مرويا في كتاب " (-) :

الأرض هما أبو الكائنات جميعا، و إن الإنسان من بين جميع الكائنات هو وحده الموهوب روحا"².

إن قولهم بوحدة الإنسان واشتماله على ثنائية النفس والجسد لم يكن لغاية ميتافيزيقية بقدر ما كان غرضهم في اعتباره كائن اجتماعي و خاصة أخلاقي، فكان توجههم "أملا إلى الحياة العملية، و بدرجة ثانوية فقط كانت-

3**

-

" "

"هل لدى الأموات علم شيء؟ أم هل هم بغير علم؟ أبي

أن يجيب جوابا صريحا، و لما سأله-

كنت عاجزا عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم أرواحهم"⁴.

إن الفكر الصيني سيعرف تطورا فيما بعد و بالتحديد بعد "

(taoisme) التي مثلها " إذ سيتوجه نحو الجانب الروحي الميتافيزيقي نوعا ما، مع

¹ - ولتر فيرسرس، أصول الحضارة الشرقية، ترجمة رمزي يسي مراجعة أنور عبد العليم، دار الكرنك للطبع والنشر والتوزيع 1960 124.

² محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع مذكور سابقا، ص222.

* يقول ويل ديورانت في كتابه قصة الحضارة في هذا المعنى أن الصينيين تميزوا بالفلسفة الإنسانية غير الدينية، و أنه لا يوجد في الأدب الصيني سوى كتاب واحد يتكلم عن هذه المسائل (.) في التنبؤ بالغييب.

³ - أرنولد توينبي، تاريخ البشرية () 279.

⁴ - ترجمة محمد بدران الجزء الرابع من المجلد الأول، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت (')

المحافظة على المبادئ الأخلاقية و الاجتماعية ،وكانت " " .
 المجتمع الإنساني في تعاليمها ،بينما تنطلق الطاوية في مبادئها الخاصة بالحياة الإنسانية من الاسس
 1" .

يمكن القول في الأخير أن هذا الفكر كان طابعه أخلاقيا بالدرجة الأولى ،متوجها إلى الإنسان
 في اعتباره كائن أخلاقي،وهذا لا ينفي اهتمامهم بالجانب الميتافيزيقي وبالنفس بالتحديد ،بل يجعل
 منها مسألة اساسية ،لانها المبدأ المميز للإنسان عن غيره من الكائنات الاخرى ،و من دونها لا

→ ثنائية الخير والشر ومصير الأرواح بعد الموت في الفكر الفارسي القديم:

لقد كان لهذه الحضارة*نظر عميق في المسائل الميتافيزيقية المرتبطة بالنفس والموت والخلود،كما
 ،فالإنسان في تصورهم مؤلف من جسم و صورة، او كما يسمونها
 () وهو وَحْدَهُ الذي لَهُ إمكانية العودة إلى الحياة بعد البعث،أما الجسم فقد أُعتبر عندهم
 "و من هذا نشأت عندهم فكرة وجوب تخليص
 العالم المادي بإضعاف النوع البشري، و إبادة النسل بواسطة حظر
 الزواج و غير ذلك من وسائل التدمير و التخريب"².

() فهي عندهم على خمسة أنواع: "أولا النفس و الإلهام و العقل، ثانيا
 الدين و الضمير الخلقى و الروحي،و ثالثا الوجدان النفسي و الشع
 بأدق معاني الكلمة و خامسا (الفرافاش) و هو عبارة عن شبح سماوي و هو في نفس الوقت ملك

¹ محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2009 50.
 * مثل هذه الحضارة ثلاث مراحل أساسية: أولها الزرادشنية التي تعود إلى زرادشت ثم المانوية نسبة إلى ماني وصولا إلى المزدكية نسبة إلى مزدك
 (531 587).

² محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع مذكور سابقا،ص203.

"¹، وقد مثلت هذه () في الديانة الزرادشتية مجموعة من الأرواح

لكنها مختلفة عن الأرواح الأخرى الموجودة في أجساد البشر فهي مجرد :
مؤمن و عادل و يوم يموت تعود هذه الروح التي هي من ذرأت النور الإلهي إلى مقرها العلوي، و هي تتميز عن روح الإنسان بأنها لا تقدم حسابا عن اعمالها لأنها طاهرة و ترشد المؤمن إلى طريق
2."

كما ارتبط مصير الروح عندهم بعد الموت بـ
القدماء انه توجد محاكم الموتى التي يمرون بها ليحاكموا على افعالهم ، كذلك نجد في مرويات التراث الفارسي الديني ما يعبر عن ذلك، ومنه:"
" و هناك ينصب ميزان توضع في إحدى كفتيه حسنات الميت و في الأخرى سيئاته
...و على إثر انتهاء الوزن و صدور الحكم يؤمر المحاسبُ بالمرور فوق هذا المعبر أو الصراط الممتد فوق الجحيم الذي يتسع أمام الأخيار و يضيق حتى يكون أدق من الشعرة و أحد من
3"، فيثاب الخير و يعاقب الشرير ، و

سيئاته، اما الذي يمر بهذه المحاكم فهو ليس الإنسان في كليته ، بل النفس الإنساني او الروح الذي

"

إلى جانب الجسم منعمة بنعيمه و معدبة بعذابه، وفي فجر اليوم الرابع تهب عليه ريح، و هي ضميره الذي يقوده إلى حيث معبر الحساب و الحكم الأخير"⁴.

¹ 195.

² نوري إسماعيل، الديانة الزرادشتية، مزديسنا، منشورات دار علماء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة دمشق ، ، الطبعة الثالثة 1999 43.

³ محمد 203.

⁴ 196.

نخلص في الاخير إلى ان هذه الحضارات قد بدأت في تأملاتها من النظر في الذات الإنسانية و محاولة إسقاطها على جميع مظاهر الحياة الطبيعية الخارجية الاخرى، و رغم غموض تفسيراتها الاسطورية إلا انها استطاعت ان تتخيل وجودا روحيا مغايرا و مميزا ، اعطته خصائص الكمال و الجوهريّة و الخلود و البقاء ، و الاكثر من ذلك انها استطاعت ان تخفف من القلق الميتافيزيقي الذي كان يصيب الإنسان الأول ، بل كان يلزمه في كل مراحل حياته و خلال تكرار كل ظاهرة طبيعية أو نفسية غامضة بالنسبة له، وإذا كان تفكيره محدودا بمحدود الطبيعة و المعرفة الإنسانية ، فلا يمكن القول أن كل ذلك كان مجرد خرافات و أساطير الأولين، بل هو تعبير عن فكر راقى أو بالأحرى هو نوع من أنواع الوعي و التأمل الإنساني ك فلسفة مغايرة حاملة في داخلها معالم الفكر القديم نفسه.

ثانيا :مشكلة النفس في الفلسفة اليونانية :

تعد هذه المرحلة*

التفكير ، كما انها ستعتبر نقلة نوعية مقارنة بطبيعة التفكير السابق عليها سواءً الحكمة الشرقية القديمة ، أو الفكر اليوناني قبل الفلسفة و الذي تجسد خاصة في الفكر الأسطوري و الديني اللاهوتي الممتزج بالشعر في عمومهم.

إن هذا الاعتبار الذي نقدمه حول الفلسفة اليونانية لا يجب أن يفهم على أنه إعلاءٌ بال يونانية و إجحافٌ بالفلسفات الأخرى ، و إنما هو تأكيد على نضج الفكر و نموه في مرحلة كان فيها الإنسان لا يزال قابعا تحت سيطرة الاعتقادات الغيبية والتصورات اللاهوتية والأساطير.

* يؤرخ لهذه الفلسفة منذ حوالي القرن السادس قبل الميلاد ، و قد سبقتها بحوالي قرنين أي القرن الثامن قبل الميلاد مرحلة تميزت بطابعها اللاهوتي الديني و هو ما نلمسه في أشعار و هوميرو ذلك في الديانات السرية كالأورفية ، لكن ميلاد الفلسفة سيحقق في حوالي القرن السادس قبل الميلاد أين سيحاول العقل أن يتخلص من هذه الأفكار الدينية اللاهوتية بحثا عن الحقيقة الموجودة في الطبيعة و ربما كان

لقد كانت هذه الفلسفة متنوعة و متعددة و غنية بمفاهيمها ونضج تصوراتها، إذ برع اليونان في فهم إشكالية النفس بأساليب جديدة، وتفسيرات مغايرة، حتى ان بعض نظرياتهم اخرجت النفس من اعتبارها مجرد مسألة ميتافيزيقية إلى كونها من الظواهر الفيزيقية، كربطها بالحركة والمكان مثلا .

كما أن مفهوم النفس في هذه الفلسفة سيتميز بخاصية معينة، لأنه سيفهم

” ”

منفصل فإنها في الاصل ستكون نابعة من مضمون نظريتهما في المعرفة، اما الفلاسفة السابقين عليهما فسنكتشف انهم سيفهمونها ضمن السياق العام لفلسفتهم، هذا إضافة إلى ان الرجوع إلى هذه المرحلة سيحقق لنا هدفين أساسيين، الأول هو معرفة تصورات اليونانيين الأوائل لمشكلة النفس، والثاني هو أننا سنعتمد على كتاب النفس لأرسطو، وبذلك نكون قد قدمنا قراءة للجزء :

4 :تصورات النفس في الفلسفة ما قبل سقراط: LES

PRÉSOCRATIQUES

اتجه اهتمام الفلسفة قبل سقراط في عمومها نحو البحث عن المبدأ الأول و الوحيد الذي منه نشأ الكون، حتى أصبحت تُنعت بالفلسفة الطبيعية أو الكُسمولوجية* سيكون لإشكالية النفس حظ وثير في هذه الفلسفة، وإن كان لا يتساوى مع الانشغال الهاجسي لهم، فانه سيعتبر مبحثا من مباحثه.

كما أن العودة إلى هذه المرحلة هو مقدمة أساسية لفهم تصور أرسطو للنفس، خاصة وأنه سيتكلم عن بعض التصورات الفلسفية التي صدرت عن فلاسفتها ويحللها ثم يقوم بنقدها وبناء

* مثل هذه المدرسة كل من طاليس حوالي(643 550 .) و تلميذه أنكسمندريس (611 547) (524 558)

الأوائل، ثم اتجهت الفلسفة إلى نوع من التجريد مع الفيثاغورسي و هيراقليطس

هذه المرحلة أيضا السفطائيون الذين وجهوا التفكير إلى الإنسان، و هناك فلاسفة آخرون كان لهم دور في بلورة هذه الفلسفة لكن ليس بمستوى

الحياة لها أي للمادة ، لذلك يُعبرُ " " " " ، وإذا رجعنا إلى تفسيره للمبدأ الأول الذي منه نشأ الكون ، فإنه قال بأن أصل الأشياء كلها هو الماء و هذا الأخير هو الذي منه نشأ الإنسان و الحيوان و النبات ، وكل الأشياء الموجودة في الكون، و وفق هذا الرأي

مانحة الحياة لهذه المادة

فيه تَبَثُّ في جميع أنواع المادة ، فتكون بذلك هي الأخرى حية ، و يتضح هذا المعنى الأخير أكثر

" " " التي أوردها " " : " كل شيء مملوء بالآلهة"¹

أ بأن النفس ممتزجة بالعالم كله؛ أي أن العالم مملوء بالأنفس وهي تنتشر داخل المادة

فتحدث الحركة ، و إذا كان هذا التفسير الذي قدمه أو بالأحرى رجحه " " في أن الآلهة في

" " تعني الأنفس، فهل هذه الأخيرة هي كذلك؟.

" " هذه المسألة ، وحتى المقولات التي يوردها أرسطو هي

على سبيل الترجيح ، لذلك سنكتفي بهذا القدر في هذه المسألة.

ب الفيشاغورية (LES PYTHAGORICIENS) وتصوراتها حول النفس :

سيتميز أو بالأحرى سيتسع كثيرا مجال النظر في مسألة النفس تدريجيا مع الفلسفات الموالية

" " ، التي شاركت بدورها الفلاسفة الطبيعيين في محاولة الإجابة على المبدأ

الأول و أصل الكون ، و عُرِفَتْ إضافة إلى ذلك بمسائل أخرى كالتناسخ و التطهير والزهد والعدد

، و نحن الآن لن نتكلم عن " " مؤسس المدرسة و آرائه هو وحده ، بل سوف نعرض

* Hulociste و تعني الهولي أو المادة ، و zoè تعني الحياة و ترجع أصول هذه

" إلى التفسير البدائي ذي النزعة الإحيائية لبعض الظواهر الطبيعية مثل النفس و الأحلام و الظلال و الموت إلى وقت ظهرت الأسطورة المتعلقة بنفس الإنسان من تلك المفاهيم التي ترى النفس صورة مصغرة أو ظلال للإنسان"

من الأساتذة ، ترجمة و تحرير سعد الفيشاوي ، مراجعة عبد الرحمن شيخ الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الأولى 2007 598 .

¹ ترجمة فؤاد الأهواني 36.

سم الجماعة، وحتى أرسطو يتكلم في كثير من الأحيان عنهم جماعة متفاديا الإشارة إلى
 " لوحده، فيقول: " " ¹ ، ونحن هنا سنحدو حدو " .

" تولى أهمية بالغة للنفس، فهي تؤكد على انها واحدة

يهدف إلى تحقيق التآلف بين جميع الكائنات الحية

أكل بعض النباتات، أما فيما يخص مصير النفس فهي خالدة

بتناسخها في أجساد كثيرة إلا تعود في النهاية إلى مصدرها الإلهي الأول

" : يقول بخلود النفس، تانيا انها تتحول إلى اشكال حية

مختلفة، و أن الأحداث تتعاقب على سبيل الدور، فما من جديد تحت الشمس و أخيرا أن جميع
 الكائنات الحية يجب أن تُعتبر أقرب ² .

إن هذا القول الأخير يجمع مجمل آراء " حول النفس في كونها خاضعة للتناسخ و
 خالدة، وقد أكدوا أيضا على هذه الصفة الأخيرة من خلال قولهم أن النفس في حالة حركة دائمة
 و مستمرة لا تعرف السكون، و هذه الصفة هي من خصائص ما هو إلهي أي ما هو خالد، و
 آثار هذه الحجّة أحد الفيثاغوريين و هو " الكروتوني " :

في النفس و هو يزعم انها خالدة لانها تشبه الموجودات الخالدة، وان هذا الشبه

¹ 10.

² (583 .) إلى أفلاطون (27 .) (485 .) علم للملايين بيروت

عندها من جهة حركتها الأبدية لأن جميع الأشياء الإلهية تتحرك دائما حركة دائمة كالقمر و
 "1

كذلك يَعْتَبِرُ " " النفس من الهواء

السكون، حيث يذكر أرسطو في كتابه "في النفس" أن الفيثاغوريون اعتبروا النفس من التنفس و
 الهواء فهو يقول: " فمنهم من قال بأن النفس هي غبار الهواء و منهم من قال بانها هي التي تحرك
 هذا الغبار، و ذكروا أن هذا الغبار يظهر لنا في حركة مستمرة حتى إذا كان السكون تاما"².

هذا وقد اهتمت الفيثاغورية كثيرا بمسألة تطهير النفس

الحقيقي الإلهي الأول ، فهي تمثل في تصورهم "الجانب المهم في الإنسان فالواقع أن النفس هي
 الإنسان الحقيقي و ليست مجرد صورة أو ظل للبدن"³.

ج هراقليطس: النفس هي مبدأ الأشياء كلها.

ن نظريته في أصل (Logos)

الوجود و الصيرورة، فإذا كان يرى أن أصل الموجودات كلها هو النار، وأن هذه الأخيرة هي من
 طبيعة كلية و شاملة و أبدية ، وأن الأشياء في حالة حركة و تغيير دائمين فيما ورد في إحدى
 "إن هذا العالم بانتظامه المتماثل مع ذاته بالنسبة لجميع الكائنات ، لم يصفه أحد من
 الآلهة و لا من الرجال ، و لكنه كان أبدا ، وهو كائن، و سيكون نار حية أبدا تشتعل باعتدال و

1- ترجمة فؤاد الأهواني 15.

2- 10.

3- () ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة.

الأول 2002 68.

تنطفئ باعتماد¹، فإن النفس حسب هذه الاعتبارات هي من النار الإلهية ، و إن صح التعبير يزياتها ، في كونها مبدا - - لاشياء كلها ، لانها من طبيعة بخارية وفي حركة و جريان دائمين ، و هو ما يمنحها صفة الخلود ، وسيؤكد هذا الموقف أرسطو الذي يعرض لرأي هيرقليطس فيقول "عنده البخار* ، الذي تنشأ منه سائر الأشياء، و يضيف إلى ذلك أن هذا المبدأ أبعد الأشياء عن الجسمية ، وفي جريان دائم"².

إن الأنفس الموجودة في الأجسام الإنسانية في تصوره هي في الأصل منحدره من مصدر ناري إلهي خالد، فكان عليها أن تصارع عندما تكون داخل الجسم حتى تتمكن من العودة إلى العالم المشترك إلى عقل العالم ،الذي يُعتبر العقل الإنساني أحد عناصره ،أو هو صورته في العالم الحسي "الإنسان هو لحظة من لحظات هذا العقل الكلي ،أي تقلص و انقباض له ،أو أحد"³، و تحقيق النظام الكلي والتوازن يعتمد في أصله على العقل الإنساني و مدى مشاركته و مساهمته في تجسيده.

إن النفس حسب هيرقليطس هي حاملة ل تنظيم أحوال البدن كما تقوم النار الشاملة بتدبير أحوال العالم ، و هذا الارتباط و التدبير يكون قائما على نظام معين هو في الحقيقة نابع من نظام الكل وفق انسجام و تناسق تامين، فعلاقة النفس بالبدن لا بد أن تسير وفق هذا النظام ، إذ يشبه هيرقليطس ذلك الانسجام بينهما ب

1 فريدريك نيتشه ،الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي،تقدم مشال فوكو،ترجمة سهيل القش. 1983. 103.

* النار الأثيرة أو الأولى ،(انظر التعليقات على كتاب النفس لأرسطو، ترجمة فؤاد الأهواني،ص14).

2 .14

3 .82 81

() و نسجه لخيوطه فيقول في إحدى شذراته: "إن العنكبوت وسط خيوطه، حين تُقَطَّعُ ذبابة أحد الخيوط يحس بذلك و يركض نحوها بسرعة، و كأنه مُعْتَمِّمٌ لهذا القطع، و كذلك روح الرجل، حين يصاب جزء من الجسد بجرح تركض نحوه بسرعة و كأنها لا تقدر ان تحتمل جرح الجسد الذي ترتبط به بقوة و بانسجام"¹.

الانسجام و التوافق، ولكن هذا لا يعني

أما تريد البقاء داخله بل هي دائما في حالة شوق إلى مصدرها الأول، فالنفس وفق مبدأ الصيرورة هي في جريان دائم تخضع للتغير كجميع الأشياء الأخرى، وذلك لا يفقدها حقيقتها أو ينهيها، بل هو تغير دائم منه تستمد إمكانية بقائها ورجوعها إلى أصلها الأول"

النار الخالدة التي تتحول لكنها تبقى إلى الأبد، ومن خلال التنفس تتغذى النفس على التبخر في

"2"

"هيرقليطس" لا يكمن في إثبات خلود النفس وجميع الأشياء الخاضعة للتغير،

في تأكيد مبدأ الصيرورة و أن الواحد يعيش بموت الآخر، و هذا الآخر يجي بموت الأول

أي الاستمرارية في وجود الأشياء، ورفض القول بالثبات و الفناء، و هذا يلزم عنه القول بالخلود

لجميع الأنواع التي تتغير باستمرار و تعود باستمرار أيضا إلى مبدئها الأول الذي انبثقت منه

فالأشياء كلها تذهب و تعود بما في ذلك النفس التي تخضع للنظام نفسه وهي مبثوثة في جميع

. و لا شك أن هذه الشذرة التي سنوردها فيما يلي تؤكد عملية التغير المستمر و البقاء في

¹ - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأس.

106.

² - ك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس

الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت دون طبعة 1984 40.

"إن الموت بالنسبة للأرواح يعني أن تتحول إلى ماء ، و الموت بالنسبة للماء يعني أن يتحول إلى تراب ، ومن التراب يأتي الماء ومن الماء تأتي الروح"¹.

" ينفي كل قول بالثبات فلا شيء يمكن أن يحافظ على صورته أو خصائصه في الآن نفسه، فهو في حالة صيرورة، و ما نعتقد أنه ثابت هو في الحقيقة ناجم عن "

"²، فالنفس وفق نظريته هذه لا تعرف الثبات لانها"

دائما و تحتاج إلى تغذية ،تحصل عليها من خلال الحواس ومن الحياة المشتركة و عقل العالم،أي

"³، هذه الأخيرة هي الروح الكلية التي لا يمكن أن نعرفها بشكل كامل ن ندرك حقيقتها ،فهي قانون العالم و مُنظَّمُهُ، وهو ينمو بذاته و إن كانت الروح تنتمي إليه أو تشير إليه بشكل من الأشكال ،فأنه يفوقها و يفوق جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة ،يقول في إحدى شذراته :"⁴لن يكون بإمكانك أن تصل إلى حدود الروح ، و ستقطع خطاك جميع

ات دون أن تصل إلى لوغس الروح العميق "⁴.

طبيعة النفس

حكمة ، و انها كلما كانت رطبة اجهت إلى الجهل و الرذيلة، و لا شك ان الجفاف هنا يشير إلى طبيعة أساسية من النار الكلية ،أما الرطوبة فهي تعبير

"الموت بالنسبة للأرواح يعني أن تتحول إلى ماء" ،لكن يجب أن ننتبه هنا إلى ان الموت ليس فناء الاشياء ونهايتها بل هو استمرار في وجودها و صيرورتها لانه من الماء في موته يأتي التراب ، و من التراب يأتي الماء و من هذا الأخير تأتي الروح دون توقف وباستمرار.

¹ - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر 104.

² - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت ، 2005 58.

³ - 61.

⁴ - لسفة في العصر المأساوي الإغريقي 105.

هذه هي أهم الأفكار التي قالها هذا الفيلسوف ،وكما سبق و ذكرنا أنه لم يفرد لها مبحثا

- طبعا هذا حسب الشذرات التي وصلت إلينا

عن النفس في مجمل فلسفته ،إن لم نقل للبرهنة على أفكاره في الصيرورة و المبدأ الأول ،و رغم ذلك جاءت أفكاره مختلفة تماما عما ورد عن الفيثاغورية خاصة و عن الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه عامة ،و إن اتفق معهم في إرجاع النفس إلى المبدأ الأول الذي انبثقت عنه الأشياء

"هيرقليطس" لم يكن هناك اهتمام كبير بمسألة النفس إلا بعض الأفكار التناثرة والشذرات

،والتي سنحاول الإشارة إليها فيما يلي:

➤ "أنكساغورس": النفس هي مبدأ الحركة.

إن النفس هي التي تحرك الجسم و تحرك نفسها كذلك، و حسب ما يقول أرسطو إنه "

- النفس هي العلة المحركة"¹، و لنفهم هذه الفكرة الأخيرة لابد أن

" في الفقرة رقم 12: "جميع الأشياء تحتوي على جزء من جميعها، و لكن

العقل لا متناه ،و حاكم لذاته،غير مختلط بأي شيء بل قائم بذاته ...وهو أجمل الأشياء و

أصفاها، و يدرك كل شيء إدراكا تاما، و يتصف بالقدرة العظمى ، وجميع الأشياء الحية صغیرها

¹ - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني 10.

و كبيرها خاضعة لحكم العقل، وقد تولى العقل الحركة الكلية أصلاً لِكَيْ تأخذ الأشياء في
" 1 .

نتبين من هذه الفقرة خصائص العقل و صفاته و طبيعة الخالصة ،ولأنه هو المسؤول عن الحركة
الكلية التي تساهم في حركة جميع الأشياء الأخرى ،فإنه بذلك موافق لطبيعة النفس التي يعتبر
" " **يوحد بين النفس و العقل و إن كان هذا الموقف غير**
واضح و غير صريح في فلسفته ، وهو ما يشير إليه أرسطو بقوله: "

الذي يظهر أن يعدُّ النفس شيئاً آخر غير العقل...

يؤثر أن يضع العقل مبدأ جميع الكائنات²"

في أنه خالص غير ممتزج وخالد أو من طبيعة إلهيه ، ويؤكد من ناحية أخرى أن النفس تحمل بعض
صفاته لكنها ليست هو ،لذلك كانت من طبيعته أو ربما هي صوته التي تَبَثُّ في الكائنات الحية
" " في أن النفس ليست النار الكلية أو اللوغس
لكنها صورة عنها و من طبيعتها، و تخضع لنفس نظامها و انسجامها.

هذه فقط بعض الاستنتاجات الافتراضية حول هذا الفيلسوف ،لأنه لا يوجد ما يؤكد قولنا
ذلك، حتى أرسطو في كتابه النفس و في مجمل تأريخه لآراء القدماء حول النفس لم يؤكد ذلك، على

" "

العقل و النفس فما هو مجمل رأيه؟

➤ **ديمقريطس: النفس غير خالدة في أنها ذرات قابلة للفناء**

1 (583 .) إلى أفلاطون (27 .) (485 .) 47.

2 أرسطو، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني 14.

* عرف بما يسمى بالنظرية الذرية، وكان أستاذه " ، و تقوم هذه النظرية على أن الكون يتألف من عدد لا متناه من الذرات غير المتناهية
في الصغر ، باجتماعها تتألف الأشياء، و بافتراقها يحدث فساد هذه الأشياء، و بالتالي هو يثبت الحركة و التعدد.

كان تصوره للنفس هو الآخر موافقا لنظريه "المبدئين الأصليين هما الذرات و المكان الخالي () ، و عنهما يحدث كل شيء في سلسلة من العوالم اللامتناهية..."

"¹ ، التي هي في الحقيقة تآلف مجموعة من الذرات الكروية الشكل ، لأن هذا الشكل الأخير هو " " "

نفاذا في الأشياء، ومن ثمة تكون النفس أساس الحركة في الحيوان

هي في حالة من الحركة دائمة لا تعرف الاستقرار، يقول " " في هذا أن " " :
"ما كان من هذه الذرات كروي الشكل ، فهو نفس لأن الذرات التي من هذا الجنس أسهل نفاذا في جميع الأشياء ، و أقدر على تحريك غيرها مادامت هي نفسها متحركة"².

مبدأ الحياة و الحركة للأجسام الطبيعية الموجودة ، و يضيف " "

مبدأ الإحساس الذي ينتج عن تصادم مجموعة من الذرات الصادرة من الشيء المحسوس في اتجاه الحاس مُشَكَلَةً بذلك صورة معينة، فتكون النفس مسؤولة عن إدراك هذا النوع من الإحساس

كما يشير إلى أن لها جزءاً عاقلاً ، يتكون بدوره من مجموعة من الذرات تكون مستقرة في مكان معين من الجسم و غير منتشرة فيه كلية " و هذا المنحنى في تأويل الحس متصل بنظرته إلى ماهية النفس، فهي تتركب عنده من ذرات نارية منتشرة في أنحاء الجسم

الحركة في الجسم ، فظلاً عن مبدأ الإحساس، أما الجزء العاقل من النفس كما دعاه فيحل في قسم "³، و هذه الذرات التي يتكلم عنها ليست

و بالتالي تكون النفس المكونة من هذه الذرات خاضعة لنفس مصيرها ، و لا شك أن ذلك يكون

.50

1

2 أرسطو، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني 10

.51

3

"

اللطيفة التي تتألف منها الروح تتبدل فيما يقول عند الموت"¹.

فة إلى أن هذا الفيلسوف ومن ناحية أخرى سيجعل من النفس و العقل شيئا واحدا، ذلك لأن الحقيقة في تصوره هي ما تؤكد الحواس ، و لقد عرفنا سابقا أن هذا الإدراك الحسي يكون نابعا من تصادم الذرات المنبعثة من الداخل و تلك التي تأتي من الخارج و التي

أرسطو في قوله:" - - بين النفس و العقل ،لأن عنده أن الحق ما

[] ، و لذلك فإنه يوافق هومروس في شعره الذي قال فيه:

"2"

في الحقيقة إضاءات مقتضية جدا حول مسألة أو مشكلة النفس عند الفلاسفة اليونان السابقين على سقراط ، و بالتحديد السابقين على السفسطانية ، و ما نلمسه بجلاء هو اهتمامهم بالنفس و إعطائها حيزا من التفكير كان في بعض الاحيان متشابها وفي احيان أخرى مختلفا، و منها ما كان غير واضح المعالم أو يشوبه نوع من الغموض.

كما اكتشفنا أن هذه الفكرة و إن صيغت عند الفلاسفة الطبيعيين ضمن النسق الكسمولوجي الذي كانوا منشغلين به ، إلا انها عبرت بحق عن الجانب الميتافيزيقي الخفي وراء الفيزيكا ، و تاكد لدينا كذلك أن هذه الفكرة هي متجذرة في الفكر الإنساني و أن طرحها لم يكن حصرا على ونا، حتى اليونان في طرحهم لها كانوا قد تأثروا بالشرق القديم و الديانات السرية التي كانت في اليونان قبل الفلسفة، و انتهينا إلى أنه لم يوجد داخل هذه الفلسفات السابقة على سقراط نظرية

¹ - وت في الفكر الغربي 45.

² - طو، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني 11

متكاملة في النفس او مبحث خاص بها ، و إنما هي في اغلبها تصورات متفرقة حولها، لكن سيختلف الأمر كثيرا في الفلسفة ما بعد سقراط و هو ما سنوضحه فيما يلي:

2 : تصورات النفس في الفلسفة ما بعد سقراط:

في هذه المرحلة الأساسية من تاريخ الفلسفة اليونانية ، سنتكلم عن أفلاطون فقط، لا لأنه الوحيد الذي أثار مشكلة النفس بكثير من التفصيل والتحليل ، بل لأغراض تفرضها علينا طبيعة الموضوع ، وهي أن أفلاطون سيكون الفيلسوف الأكثر اهتماما من طرف أرسطو في " - - - سيعرض لتصوره حول النفس ويجلله ثم يقوم بنقده

كما تعتبر نظرية أفلاطون حول النفس مرجعية مهمة بالنسبة لبحثنا خاصة في ناحية " ،وسنحتاجها في محاولة فهم بعض الافكار التي اعتقد الكثير انها ذات اصول افلاطونية كمسألة الخلود والرجوع إلى العالم الأعلى ()

يمكن ونحن نتكلم عن النفس دون الكلام عن أفلوطين الذي كانت مرجعيته في ذلك أفلاطون ، إذ سيكون لنظريتهما حول النفس دور كبير في بلورة تصور " حولها في مذهبه الصوفي

نظرية أفلاطون في النفس:

سيختلف هذا الفيلسوف في فهمه للنفس عن كل الفلاسفات السابقة عليه من حيث الرؤية والمنهج ، و هذا لا يعني أن أفكاره كانت كلها أفلاطونية محضة، لأننا سنجدتها حاملة لبعض التصورات السابقة عليها، ولا يخلو أي فكر من تأثر.

كما أن مشكلة النفس معه و مع سقراط ستنحو منحى جديد تجاوز مجرد اعتبارها ظاهرة لنار أو الذرات أو غيرها من التفسيرات كما سبق وأشرنا ، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية سيسترسل أفلاطون كثيرا في الحديث عنها و عن طبيعتها، و علاقتها بالجسد و مصيرها في كثير من المواضيع من محاورته، حيث كانت هذه المشكلة من المواضيع الأساسية التي تُثار من حين لآخر للجدل و النقاش، ومن أهم المحاورات التي تكلم فيها أفلاطون عن النفس ، و التي اشتغلنا عليها محاورة طيماوس (le Timée) (le phèdre) إضافة إلى محاورة الجمهورية (République) (le Banquet) و بعض الشذرات المتفرقة في المحاورات الأخرى ، هذا إضافة إلى أننا سنعتمد على نصوص أرسطو الذي يشير إلى أفلاطون في فهمه للنفس من حين لآخر في كتابه " إضافة إلى اشتغال هذا الأخير على نقد مفصل¹ موجه إلى أفلاطون.

ربما قد يتساءل البعض لماذا تجاوزنا سقراط في هذا المبحث؟ لقد كان ذلك لاعتبارات أهمها أن سقراط كان المحاور الرئيسي و المتكلم عن مسألة النفس في المحاورات الأفلاطونية المذكورة، وكذلك

لصعوبة التمييز بين فكر أفلاطون و فكر أستاذه "سقراط" *، فهذا الأخير لم يترك لنا شئ يؤكد فكره، فإذا كان أفلاطون يعيد كتابة أفكار سقراط و محاوريه، فإذا هو مجرد كاتب و مؤرخ، و إذا كان موظفا لشخصية سقراط لعرض نظرياته فإن سقراط غير موجود، و هو بذلك مجرد شخصية افتراضية من إبداع أفلاطون، لذلك ارتأينا أن نعرض لأفلاطون وفق ما كتبه أفلاطون، كما أن تعدد المحاورات التي تكلم فيها أفلاطون عن النفس صَعَّبَ علينا الأمر كثيرا في البداية، لكن ما لبثت أي تبذدت لدينا هذه الصعوبة، وسنحاول تحليل موقف أفلاطون من النفس وفق ما ورد في المحاورات .

1 أجزاء النفس: في الكتاب الرابع من محاوره الجمهورية يتحدث أفلاطون عن الدولة، والتي يرى بانها تكون عادلة بقدر ما تقوم به الطبقات الثلاث بعملها الخاص بما على اتم وجهه، متمثلة في التجار و المحاربين و الحكام، و أن الفضائل التي تحتويها الدولة تكون كاملة بقدر نسبة التفاعل و التعامل بين الطبقات و هذه الفضائل هي أن ت

وفق هذه الرؤية التي يعطيها أفلاطون للدولة تكون النفس يقول: "هكذا الفرد يمكننا الافتراض أنه يملك المبادئ الثلاث في روحه و التي وجدت في الدولة"¹ من ثلاثة أجزاء، الجزء العاقل و الجزء الشجاع و في الأخير الشهواني.

* لقد كان سقراط المحاور الرئيسي في أغلب المحاور الافلاطونية التي يعتقد الكثير بانها مجرد تراث مكتوب عنه و كانت تعرض حالة سقراط و فكره و طريقة تحاوره و كيف كان ينظر للعالم، و الإنسان والموت و الفضيلة و النفس... كما أنه توجد بعض المحاورات التي اكتفى فيها سقراط بالإضافة دون المشاركة في الحوار، و تذكر بعض الدراسات أنه لم يكن حاضرا في محاوره واحدة فقط هي محاوره القوانين، وقد كانت إشكالية غياب الكتابات الحقيقية لسقراط عائقا بالنسبة لبعض الباحثين "والمشكل الأكثر صعوبة هو أن النقد التاريخي يستوجب ضرورة حضور قول المفكر الذي يصوغ الفلسفة والوعي بصيغة لا يمكن للزمن محوها..." leon robin, la pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, édition albain Michel , paris 1948.p 179

1- افلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية المجلد الاول، ترجمة شوقي داود تمتاز، الاهلية للنشر و التوزيع بيروت 1994 .215

الجزء الأول فهو الذي يتولى مهمة الحكم و تنظيم أحوال النفس و توجيه الأوامر و هو يمثل الجانب الإلهي في الإنسان، الذي من خلاله أعتبر عاقلا، وفي هذا يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورته الجمهورية¹ وإنما نسميه عاقلا على حساب ذلك الجزء الصغير الذي يحكم والذي

1»

() * في الرأس ، و هو حاكم على كل الأعضاء

الأخرى وسيدها ، يقول في محاورته طيماوس موضحا هذه الفكرة: "أعني ذلك الذ

2»

النفس الشجاعة

الجزء الثاني

مليء بالحماس، و يكون محله الصدر، و داخله توجد روح فانية معرضة للانفعالات الشديدة والألم و اللذة و الخوف و الغضب ، و هو ما يعبر عنه أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط " و أن الإنسان الفرد يعتبر شجاعا كذلك بالإشارة إلى النفس لأن روحه تضبط في اللذة كما في الألم أوامر العقل فيما يجب أن يخافه، و فيما لا يجب³ .يشير " كذلك إلى أن خلق

1 215.

* الشكل الكروي بالنسبة لأفلاطون هو الشكل الأكثر اتساقا و انسجاما من بين كل الأشكال الأخرى ، يقول في محاورته طيماوس "فان الله العلام صنع العالم كلا واحدا، و كل جزء من أجزائه كامل، و غير معرض للهم، و بعد بحسب ما خلق الله الحيوان الذي أب، لذلك فإن الله المنزه خلق العالم في شكل كرة مستديرا كاستدارة العجلة، أطرافه متساوية البعد من المركز في كل اتجاه ،العالم الأكثر كمالا و الأكثر شبيها بنفسه من كل هذا القول كذلك إلى مسألة مهمة عند أفلاطون و هو خلق العالم الذي خلق عن طريق التوالد ،لأن الخالق أراد أن تكون فيه بعض خصائصه، و عندما خلق العالم كانت فيه روح و عقل و لرغبة الخالق في أن يكون هذا العالم الأكثر جمالا و تناسقا فقد خلق عالما واحدا بدل عدة عوالم . خلقه من عناصر أربعة هي النار و التراب في البداية ثم وضع الهواء و الماء في الوسط ووقف ذلك خلق جسم العالم في الشكل المتناسق و ا ،لذلك جاء عالما واحدا و كاملا و كل أجزائه كذلك متكاملة وفق شكل كروي، غير قابل للفناء .أنظر محاورته 384

المصدر السابق يفصل فيها أفلاطون مسألة خلق العالم .

2 أفلاطون ،محاورات الكاملة ،المجلد الخامس ،محاورته فيدروس ثياتيوس ،فيليبوس ،طيماوس ، ترجمة شوقي داود تمرز ،الاهلية للنشر و التوزيع

1994 388.

3 215.

هذه النفس تم من خلال مزج كل تلك الانفعالات التي تميزت بها في جزئها الثاني إذ
:"

و علبوا الروح الفانية في جزء من القفص الصدري"¹.

الجزء الثالث

الشهواني الذي يحتل

المكان الأعظم ، ويتميز بالدوافع الغريزية الشهوانية القوية التي هي دائما في حالة طلب للرجبة و
:"أما الجزء الآخر من أجزاء الروح الذي يرغب اللحم و الشراب
و الاشياء الاخرى التي يحتاجها بسبب طبيعة الجسد ، فإنهم وضعوه بين الحجاب الحاجز و تحم
"² ، أي محله في البطن ، و كان هذا الجزء كذلك فان لا يملك العقل و لا يستطيع تعقل

هذا هو التقسيم الثلاثي للنفس الذي وضعه أفلاطون ، و إذا كان الجزء العاقل يحمل خاصية
الألوهية فإنه خالد ، على عكس الجزئين الآخرين الفانيين و المتفاوتين في القيمة ، ذلك لأن
الشجاع هو أرقى و أقرب إلى العقل منه إلى الشهوة ، و يكون الإنسان عادلا و خيرا إذا قامت
هذه الأجزاء الثلاث بعملها ، و كان العقل حاكما و أمرا ، مع مساعدة الجزء الشجاع في السيطرة

2 علاقة النفس بالجسد:

علاقة النفس بالجسد الذي يعتبره أفلاطون سجنا لها، تكون عند دخولها فيه و عند

خروجها منه أي عندما تُبَثُّ فيه و عند الموت ، ففي المرحلة الأولى تكون النفس"

1 .394

2 .394

تُصَدِّقُ (و في ترجمات أخرى تعلب أو توضع) في جسم فان ... تكون بدون فهم في بادئ

1" 1" لها في البدن و استقرارها فيه و تلقيها للتربية و التعليم المناسبين ، فإن

النفس تعرف مكانها و تتذكر حقيقة الاشياء ، و ينال الإنسان الصحة و الكمال، اما التربية

غير الصحيحة والجهل هما مرض للروح فهو يقول:"

ليم الرديء، وبسبب الأشياء التي تكون مكروهة لكل إنسان و

تحدث له ضد إرادته ، و في نمط مماثل و في حالة الألم فإن الروح تقاسي شرا أكثر مما يقاسيه

2" 2"

إن في هذا التصور الأخير إشارة إلى الصراع القائم في داخل الإنسان بين قوتين

متنازعتين، تنصاع إحداهما لأوامر العقل و تنزع الأخرى إلى الشهوة و الرغبة ، و في الأخير قد

ينتهي ذلك بتحكم العقل في الوضع ، هذا إذا استطاع الإنسان التغلب على رغباته و

إن العودة إلى التشبيه الشهير الذي وظفه أفلاطون في محاورته " " " " " " " "

: "يلزمك أن تعرف بادئ ذي بدئ أن سائق العربة يسوق

حصانين اثنين، وتاليا، فأن واحدا من هذين الحصانين نبيل و ذو محتدٍ شريف و الحصان

الآخر وضع المولد و ذو نشأة حقيرة "3" ، فمضمون هذا القول وما يليه في المحاورته هو أن

سائق العربة سيجد صعوبة كبيرة في قي

1- 431

2- 490

3- 53

ذلك ، و هذه الحالة هي حالة الروح التي تهبط إلى الأرض و تفقد أجنحتها التي تصعد بها

إلى السماء أي إلى أصلها، و عند هبوطها فإنها تسكن في الجسم المنحط

في تشبيهه هذا فقدت أجنحتها بسبب القيادة السيئة للعربة ؛أي بسبب الجواد السيئ الذي

لم يدرّب جيدا ،وهي إشارة إلى العقل الذي يحاول التحكم في النزاع و الصراع داخل

() و الجزء الشهواني (الحصان السيئ)

" إلى التأكيد على ضرورة التدريب و التربية الحسنة لأن ذلك هو "

و قوة تمكنها من استعادة أجنحتها التي بها تصعد او تعود إلى مصدرها الاول ،اين توجد

"

الوجود الحسن للروح ، و الرذيلة هي المرض و الضعف و العاهة"¹ .

3 "النفس إذ تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا":

تحرك نفسها و الجسم الذي تتحد به " "

هذه الخاصية اكتسبتها من كونها منحدره من العنصر الإلهي الذي يمنحها صفة الخلود ،و

يعبر أفلاطون عن ذلك بقوله:"

يكون خالدا ، إن المتحرك بذاته فقط لا يتوقف عن الحركة أبدا مادام لا يستطيع أن

1

يبرهن أفلاطون على ذلك من اعتبار أن الجسم إذا تحرك بفعل مؤثر خارجي فذلك دليل أنه خالٍ من الروح، أما أنه إذا تحرك هكذا دون وجود أي مؤثر خارجي ظاهر بالنسبة ، و بالتالي هو محركٌ بفعل محركٍ كامن فيه ،

" يفسر أفلاطون في " تفسيراً

2

لقد فصل " في محاوره طيماوس كثيرا في مسألة الحركة ، وتكلم كذلك عن خلق النفس وتركيبها ، إذ لخص أرسطو ذلك بقوله : " - -

طبقا للأعداد المتناسبة ، حتى يكون لها إحساس غريزي بالتناسب، و أن يتحرك العالم حركات متناسبة، فقد حتى [الخط المستقيم ثم قسم هذه الدائرة دائرتين متصلتين في نقطتين ، ثم قسم هاتين الدائرتين سبع دوائر من حيث أن حركات السماء هي

3

ركة هي في الاصل من امتلاك الروح الكلية العاقلة و منها استمدتها النفس التي تسكن في الجسم ، و بالتحديد الأفلاطوني تلك التي مقرها الرأس و هي الجزء العاقل، و خلق الأشياء المرتبطة بالعقل و الحقيقة كانت سابقة على

خلق الأجسام و المادة في

1- 52

* في اصطلاح الفلسفة اليونانية ، كانت كلمة نفس تعني مبدأ الحياة ، يقول أفلاطون معرفا النفس " انها الحركة التي تحرك نفسها على الدوام... نحن نسمي هذه القوة المتحركة بنفسها حياة"

س محاوره النواميس 387.

2- أرسطو ، كتاب النفس ترجمة فؤاد الأهواني 21.

3- 21.

4 الروح العاقلة الإلهية وطبيعتها:

إن الروح العاقلة الإلهية تقوم بمهام التنظيم و التنسيق ،وفق مبدأين أساسيين هما العقل و الحركة يوجدان في المكان نفسه، و حركتهما تكون وفق نظام واحد و متناسق، و من مهامها

":

"¹، و هذه الروح العاقلة تكون على نوعين ،وهو التقسيم الذي نجده في محاوره النواميس في قوله: " و هناك روحان إحداهما هي مبدعة الخير ، وثانيهما مبدعة"²، تنظم الأولى حركة العالم وفق نظام متناسق و تقوده إلى الأحسن ،في حين أن الثانية هي من طبيعة شريرة و تمثل ذلك النوع من الحركة التي يتحرك وفقها العالم في الفوضى و اللانظام و الخالية من أي شكل من أشكال الانسجام و التناسق ،مخالفة تماما للحركة التي

":
لنوع الآخر ليست

حركة على غرار الطريقة عينهما و لا في الشيء عينه، ولا حول الشيء عينه، و لا فيما يتصل بالشيء عينه، وليس في مكان واحد، ولا في نظام واحد و لا طبقا لأي قاعدة أو تناسب ،إن هذه الحركة يمكن ان نقول انها تماثل الحمق و الغباء"³.

لم يشير أفلاطون إلى كيف خلقت هذه الروح و لا أين مقرها ، و فيما إذا كانت فانية أو خالدة ،إذ في مسألة خلق العالم التي تكلمنا عليها سابقا يذكر أنه في البداية خلق جسم متناسق و منسجم للعالم ثم بُثَّتْ فيه الروح الكلية التي بُثَّتْ في كل الأشياء فيما بعد، لكنه

¹ - أفلاطون ،محاورات الكاملة ،المجلد السادس محاوره النواميس .387

² .387

³ .388

تكلم هنا فقط عن النفس للكلية العاقلة الخالدة ، و لم يقل أنه بُثَّ في هذا العالم روح كلية أخرى شريرة، وقد تكون هذه الإشارات غير الواضحة من " " تأكيد على الشر الموجود في العالم ، ومن ثمة هي تعبير عن ذلك الجزء الشهواني في النفس لمع إلى أصلها الأول الذي هو الروح الكلية العاقلة .

كما نجد في قصة العربة الشهيرة إشارة ضمنية لهذا الألم ، إذ أن فقدان الأنفس الجزئية للاجنحة التي تتطلع بها إلى الاعلى إلى الروح الكلية حيث يكون هناك منتهى الكمال و بين الجوادين في قيادة العربة دليل على الفوضى التي تسود العالم وفق حركة غير متناسقة ، و في ذلك تعبير عن الشر الموجود في العالم ، ويقاس هذا على الصراع الموجود في النفس الجزئية الواحدة في جزأيها الشجاع و الشهواني .

العقل بمساعدة الجزء الشجاع القضاء على الجزء الشهواني و كبه ، تمكنت النفس حينها من أن تحقق بعض اتصالها بعالمها الأصلي و أن تتذكر بعض المعرفة التي عرفتتها هناك أما أنه إذا لم يُسن تدريبها و لم يتمكن العقل من التحكم في أجزاء النفس دها ستبقى تعاني الألم و المرض و التعب دائما و لن تتمكن حتى من التذكر و التطلع إلى الأعلى .

بقيت مسألة مهمة في فلسفة " " حول النفس كانت موجودة قبله ، و لكنها لم تأخذ من الاهتمام القدر الذي أولاه لها، خاصة و أن هذا الفيلسوف سيدعم موقفه

بمجموعة من البراهين تتضمن إثبات خلود النفس وبقائها ، و انها لا تفنى بفناء الجسم ، و ان الموت ما هو إلا مرحلة انتقالية بالنسبة لها .

5 في إثبات خلود النفس :

إن المحاوره الأساسية التي تكلم فيها " عن خلود النفس هي محاوره " "سقراط" ، وهي تمثل اللحظات الأخيرة من حياته ، وفيها يعرض لبراهين

"أن النفس تبقى حية إلى الأبد بعد موت البدن" ¹ فهي لا تفسد ولا تفنى يمسه الموت ، لأن هذا الأخير هو من نصيب البدن ، والإنسان لا بد أن يؤمن بالخلود حتى يتمكن من بلوغ المعرفة الخالصة ، ذلك لان المعرفة والروح هما من طبيعة واحدة "

روح هي تعبير عن الوجود الحقيقي والمعرفة بدون هذا الوجود لا يمكن تحصيلها ²، فهو يؤكد أن إدراك هذه الطبيعة يساعد على فهم الخلود فإذا "ما نظر المرء بعمق في نتائج هذه الطبيعة أي طبيعة المعرفة فإن الاعتقاد بالخلود يكون أمر معقولا تماما" ³. وللبهنة " مجموعة من البراهين يمكن تلخيصها فيما يلي :

¹ - Armand Cuviller , nouveau vocabulaire philosophique, librairie Armand ,Treizième édition , 1967 P94.

²- Romono guardini , la mort de Socrate ,interprétation des dialogues philosophique , euthyphron – apologie – griton -Phédon ,traduire de l'allemand par paul Ricœur , éditions du seuil . paris,p172

- برهان التضاد: " في هذا البرهان من فكرة التضاد ، حيث يعتبرها " وهو أن من الأضداد تتولد ما هي أضداد لها"¹ ، فكل تحول أو تغير هو في الحقيقة انتقال الشيء إلى ضده ، وبرهان على ذلك يذكر " "سقراط" مجموعة من الثنائيات المتضادة كالجميل القبيح والخير والشر والضعيف والقوي ...، فهذه تؤكد أن لكل شيء ضده وأن الأضداد تتولد من أضدادها ، وكذلك الأمر بالنسبة للحياة والموت فهما ضدين يتولد أحدهما من الآخر ، فالـ

" 2 "

إن الحياة التي يعيشها الإنسان هي ضد للموت و العالم قائم على فكرة الأضداد فكل شيء إلا وله ضد له ، إلا أن هذه الفكرة تحتمل النقد كما سبق و ذكرنا في البداية ، لأن الموت الذي يتحدث عنه ليس نهاية تامة وإنما هو استمرار حياة اخرى ، وبالتالي لا يمكن ان تكون الحياة التي يعيشها الإنسان ضد الموت، وذلك لاعتبارين: أولهما هو أن الموت لو كان نهاية للوجود الإنساني فإنه بذلك يصلح ان يكون ضدا للحياة ، اما إذا اعتبرناه امتداد للوجود الإنسان في حياة أخرى، فإن البرهان يسقط.

اما الاعتبار الثاني هو ان الاعتقاد بهذا التضاد ينفي فكرة الخلود، لان الحياة هي الوجود الإنساني وضدها هو انتهاء هذا الوجود أو اللاوجود - إن صح التعبير-

¹ - أفلاطون ،الأصول الأفلاطونية ، فيدون وكتاب التفاحة المنسوب ا إلى سقراط ،ترجمة وتعليق وتحقيق علي سامي النشار و عباس الشربيني

" يعتبر الموت وجودا من نوع آخر وفق حياة جد "

يصلح أن يكون ضدا للحياة ،وننتقل الى البرهان الثاني .

ب برهان التذكر :

نجد هذه الفكرة مجسدة بشكل رائع في محاوره " - meno " التي يمكن أن

نقتبس منها هذا النص الذي يقول فيه أفلاطون على لسان سقراط "

تولد مرات عديدة ،وانما قد رات كل شيء سواء هنا او في هاديس ، فإنه

ليس هناك أمر لم تتعلمه ، وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو

بخصوص أمر آخر أن يكون في مكنتها أن تتذكر نفسها بما سبق لها وعرفت بالفعل"¹

إن هذا التأكيد على الخلود يرجع إلى إمكانية الإنسان في معرفة أشياء لم يكن على علم

* الذي أجراه سقراط مع العبد الصغير في محاروه " "

عمليات رياضية فقط يمكن أن نتذكر المعرفة ،التي تكون موجودة في نفس العبد

() ،لكنه لا يملكها على نحو واعي ، بل يتذكرها من حين إلى آخر ،لأنه كان قد

تحصل على كل المعرفة قبل الميلاد ربما في هاديس**

ج برهان البساطة والتركيب :

¹ افلاطون ،في الفضيلة (محاوره مينون) سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني ترجمة عزت قرني ،دار قباء للطباعة
2001 106.

* 108 .

** (HADES) ،هو في الأساطير اليونانية الرومانية الأخ الثالث المتهجم الحزين لزيوس Zeus Poseidon ،ومعنى اسمه

اليوناني ADES ... كما يسمى العالم السفلي دار هاديس

(إنجليزي عربي فرنسي مع ملاحق وصور توضيحية) لوجمان ،القاهرة ،دون سنة وطبعة 195.

" في هذا البرهان بين الجواهر المركبة والبسيطة، فالشيء المركب يقبل الانقسام والإضافة ويخضع للتغير، على عكس البسيط الذي يتكون من عنصر واحد، إذ "سقراط" :

وما هو مركب بطبيعته، يعرض له الانحلال الذي يلائم تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أن هناك شيئا ما غير مركب، أليس أكثر ملائمة لهذا فقط منه لأي شيء آخر أن يتفادى هذه ¹، ثم يتدرج في حديثه إلى ذكر بعض المفاهيم التي لا يمكن لمسها أو رؤيتها بالحواس وإنما نذكرها بالفكر فقط مثل " ... إن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤية " ² .

إذا يوجد نوعان من الحقائق بعضها منظور محسوس والبعض الآخر غير منظور، هذه النتيجة على أنفسنا اتضح لنا أنه يوجد فينا أيضا جزآن، هما الجسد والنفس، أما الأول فهو يمثل الجانب المنظور، في حين أن النفس تمثل الجزء غير المنظور، يقول " النفس من جانبها أي هذا الشيء غير المنظور الذي يذهب إلى عالم آخر، إلى مكان يلائم، إلى عالم نبيل طاهر غير منظور نحو هاديس، لو أردنا أن نقول اسمه الحقيقي، بجوار إله خير ³ .

إن طبيعة النفس المغايرة للأشياء القابلة للفساد والفناء هي أكبر دليل على خلودها وبقيائها، كما انها هي التي تامر الجسد و تتولى تدبير اموره وتسييره ، و عليه ا

.59

1

.60

2

.63

3

تتضح من خلال ما سبق معالم نظرية أفلاطون في النفس، وقد تعمدنا هذا التوسع حتى نتبين كل جوانبها، أما أفلوطين الذي سنتداوله في هذه الدراسة من خلال كتاب " " الكتاب الذي نسب خطأ إلى أرسطو، وكان لمضمونه أثر كبير على الفلسفة الإسلامية، وبالتالي على " " في نظريته حول النفس ليس في نصوصه الفلسفية، بل في مذهبه في التصوف، فإننا سنتكلم عنه في الفصول اللاحقة*.

إشكالية النفس في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

1/ في الفلسفة الغربية الحديثة:

إن التفكير في مسألة النفس في الفلسفة الحديثة لن يكون متميزا و مستقلا عن الفلسفات السابقة، بل هو في الحقيقة امتداد لها، و ما يؤكد ذلك هو أن الثنائية القديمة التي كانت قائمة

* أنظر الفصل الثاني المبحث الثالث، والفصل الرابع المبحث الأول والثاني من هذه الدراسة.

النفس و الجسم ما تزال تتكرر ، و إن صيغت بمفاهيم مغايرة إلا أن استمرارها كان واضحا في

إن أهم من مثل هذه الحقبة هو الفيلسوف الفرنسي " رني ديكارت " الذي كان يجزم بوجود جوهر روحي خالص هو النفس ، في مقابل من أنكر ذلك و اعترف فقط بما هـ
"الاتجاه المادي"

في هذه المسألة عموما ،إلى من اعتقد بالمبدأ الروحي و أكدده و هم أصحاب النظرية الروحية ،و

اب الاتجاه المادي يقولون بالآلية ، و أن الإنسان لا يشتمل على ما يسمى بجوهر روحي مجرد، و قد مثل هذا الموقف خاصة الفيلسوف الانجليزي " دافيد هيوم،و إن اختلفوا في كيفية تبرير تصوراتهم إلا أنهم اتفقوا في مبدا المادية ،ومن ذلك
" " "

أ "دافيد هيوم" وإنكار جوهريّة النفس:

* ، فالمعرفة عنده لا تتم إلا من خلال الحواس ووفق مجموعة من

"

الحالات النفسية و الحوادث العقلية من إحساس بألم أو بلذّة ،أو إحساس بالبرودة أو الحرارة ، أو إدراك حسي للأشياء تبدو في العالم الخارجي ،أو تذكر أو تخيل أو تجريد أو انفعال أو عاطفة ،

* ن المعرفة في تصوره هي نتيجة الخبرة و قوله الذي سنذكره يلخص كل فكرته حول هذه المسألة يقول في كتابه " في القسم الثاني منه "لا يمكن أن يحضر من الذهن سوى إدركات .
نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني و الانفعالات.فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا ، و لتثبت مخيلتنا إلى السموات أو إلى أذ الكون ،فلن نخطو أبدا خطوة إلى أبعد من أنفسنا" نقلا عن يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت ، بدون طبعة .177

لكني لست على وعي مباشر أو غير مباشر ، و ليست لي فكرة واضحة عن أي شيء وراء هذه الحالات و الحوادث يسمى الجوهر"¹.

نفهم من هذا القول أن جميع الحالات النفسية باختلافها ما هي في الحقيقة إلا إدراكات جزئية موجودة و مستقلة ، و ليست بحاجة إلى جوهر اخر يعلوها او يوجد لها ، و هي في حد ذاتها تعتبر الأخير هو ما استقل عن غيره ووجد بذاته ، فهي إذا تحمل هذه الصفات، كما نفهم كذلك أنه لا يوجد جوهر، أو أن هذه الحالات النفسية ليست بحاجة إلى جوهر ، لأن النفس ما هي في الحقيقة "إلا جملة الظواهر الباطنية و علاقاتها ، و لا يمكن إثبات الانا بالشعور، فإنني ((إلى صميم ما أسميته أنا أقع دائما على إدراك جزئي)) أي على ظاهرة"²،

" النفس فهما حسيا محضا، انطلاقا مما تنقله لنا الانطباعات و ما تؤكد في الواقع ،ومن أن الظاهرة لا يمكن أن تعتبر جوهر مجردا .

كما أن هذا الفيلسوف يقر في المقابل باستحالة فهم أسباب حدوث هذه الحالات النفسية والحوادث العقلية ، يقول : "وهل هناك شيء أكبر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر

به جسم في روح بحيث يحدث في جوه ر مفروض

"3

إن هذه الصعوبة هي التي دفعت " إلى نفي جوهرية النفس ، لأنه يرى بأن الأنا لا تملك وعيا بهذا الجزء المجرد ، و كل ما تعيه هو في الحقيقة مجموع الخبرات الحسية من حالات نفسية و حوادث عقلية ، تظهر بالنسبة لنا على شكل ادراكات جزئية ، و فقدان الوعي بهذه الاخرة

¹ - محمود فهمي زيدان في النفس و الجسد- بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات المصرية .88

² - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم بيروت ، بدون طبعة .178

³ - دافيد هيوم ، فحص عن الفهم الإنساني ، نقلا عن يوسف . 178

يوظف " "مثالا يؤكد من خلاله أن الوعي بالحوادث النفسية و الذكريات هما الذين يحددا معرفتنا بذواتنا يقول: "لو تخيلنا أميرا تقمص جسم اسكافي، فإننا نتوقع أن هذا العامل الأمير و سماته ، ولم تعد له صلة البتة بحياته كاسكافي ، و لو دخل قصرا لما أحس بغرابة و لا دهشة في الجو الملكي الذي يعيشه"¹.

إن هذا الفيلسوف ينتهي إلى أن معرفة الذات تكون باستنباط ما فيها من إدراكات جزئية تحصل لنا في الواقع ، و هو الأمر الذي يؤكد أنه لا يوجد " " ، و إنما هناك وعي بأحوالها التي تشير إليها بشكل من الأشكال ، و من ثمة لا يمكن

نخلص من ذلك إلى أن النفس هي مجموعة من الادراكات الجزئية النابعة من حالات نفسية و حوادث عقلية متصلة فيما بينها و متعاقبة ، و لا يمكن فهم كيفية التفاعل و الترابط فيما بينها، و ربما كانت الذاكرة هي التي تحدد في مهمتها عملية ربط الحوادث السابقة بالحوادث اللاحقة ، وهي التي توهمنا بوحدة الذات و جوهريتها ، ولأن الأمر ليس كذلك حسب " " ليست جوهرًا ما دامت التجربة لا ت

"رني ديكارت"

الثنائية القديمة ، و اعتبار النفس جوهر روحي خالص ، وهو ما سنفصل فيه فيما يلي انطلاقا من

ب ديكارت : النفس جوهر خالص منفصل عن الجسم:

إن أول فكرة في " " حول النفس هي محاولة الجادة و المستمرة في الفصل بينها وبين الجسم واختلافها معه باعتبار انها منبع التفكير ، في حين ان الجسم هو مصدر الحركة والحرارة، يقول في المقالة الرابعة من كتابه انفعالات النفس: "

¹ - محمود فهمي زيدان ، في النفس و الجسد ، بحث في الفلسفة المعاصرة ، 177 ،

هي مصدر التفكير¹، ثم يضيف في المقالة نفسها مؤكداً ذلك " يمكن تصور أن الجسم يفكر بأي شكل من الأشكال، فنحن محقّين في الاعتقاد بأن كل أنواع التفكير الخاصة بنا تنتمي إلى النفس"².

إن الجسم هو مجرد مادة أو جوهر ممتد، و ما كان كذلك لا يمكن اعتباره كيانا مفكراً، فهذه الصفة الأخيرة - أي التفكير - هي من خاصية بالنفس وحدها، ونحن حسب " نستنبط هذه الحقيقة من داخلنا، وفيها إثبات لوجودنا، " و من ثمة هي خارجة عن مجال الأشياء المادية يقول: "إنني أساساً لست كائناً مادياً، لأني إذا طبقت والصفات الوحيدة التي لا أستطيع

أن أفكرها في نفسي هي الصفات العقلية"³، " التي يعتبرها مانحة للحياة لكل الجواهر الممتدة، أما النفس تسكن الجسم هي في حالة من التفاعل المستمر و الدائم معه و هي غير منتشرة فيه بل تستقر في جزء صغير من المخ ومنه تمارس كل وظائفها، يقول ديكارت موضحاً ذلك: "فعلى الرغم من أن النفس ترتبط بالجسم كله، إلا أن هناك أجزاء أخرى معينة تمارس النفس ووظائفها فيها على نحو أكثر تحديداً منها في كل الأجزاء الأخرى... ليس القلب و لا المخ ككل و إنما فحسب الجزء الأكثر باطنية من صغيرة معينة تقع في موقع وسط"⁴.

كما أن وظائف النفس تختلف عن وظائف الجسم، و أن معرفة ذلك يساعدنا على فهم طبيعة: "أننا لن نجد صعوبة كبيرة في فهم ذلك إذا نظرنا إلى أن كل ما يمكن

¹ Remé Descartes ,Les Passions De l'âme ,éditions l'odyssée ,Tizi-ouzou ,Alger, p 12.

²-Ibide ,p12.

³ - جون كوتنفهام ، العقلانية ، ترجمة محمود منقذ الهاشمي ، مركز الإنماء الحضاري ، دمشق ، الطبعة الأولى 2997 49

* هي الغدة الصنوبرية و التي توجد في مركز الد .

- جاك شورون الموت في الفكر الغربي ، ترجمة كامل يوسف حسين ،مراجعة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام،سلسلة عالم⁴ المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت،دون طبعة 1984 ،ص124.

معرفة بالتجربة ،هو فينا و هو ما يمكن أن يكون أيضا في أجسام جامدة ،وهذا لا يمكن ربطه إلا بأجسامنا ، وعلى العكس إن كل ما هو فينا و لا ننسبه بأي طريقة إلى الجسم ،فهو ينسب إلى النفس"¹.

موجود ، أما ما نعرف أنه موجود و لكنه غير مشاهد ضمن كيان أجسامنا ،هو في الحقيقة يمثل

" الاعتقاد الذي يعتبر أن الحركة و الحرارة الموجودة في

النفس باعتبار أن الأجسام الميتة تخلو من ذلك ، و يؤكد أن حركة الجسم الحي لست من النفس ،وأن الاعتقاد السابق يأتي:"من أننا نرى الأجسام الميتة تفقد الحرارة و من ثمة الحركة فتصورنا أن

كل الحركات الجسمية تتعلق بالنفس ، في حين كان يجب أن نفكر على العكس من ذلك ، في أن النفس لا تغيب لأننا نموت ، و أن ذلك بسبب انقطاع الحرارة وتحلل الأعضاء التي تستخدم في

"²،وتفسيره لهذا كان كما يلي:

ة تعمل بالحركة التي تستمدّها من الأرواح الحيوانية،أما النفس فهي مستبعدة جدا عن ذلك لأن وظائفها هي أعلى بكثير لارتباطها بشيء مهم و هو الأفكار ، التي يصنفها ديكارت إلى ما ارتبط بافعال النفس و ما ارتبط بانفعالاتها،وعبر عن الاول بالإرادة ،في

ت مجموع "ادركات أو إحساسات أو تأثيرات النفس التي ترتبط بشكل

"3

¹ - René Descartes ,Les Passions De l'âme, p 12.

² - René Descartes ,Les Passions De l'âme, p13

³ -Ibid ,p29

لم يتوقف ديكارت في مسألة النفس عند حدود تمييزها عن الجسم و تحديد وظائف كل واحد

مع الإقرار بالوحدة، أي أن النفس و الجسم متميزان يشكلان ثنائية لكنهما في الحقيقة يمثلان

إن النفس حسب ديكارت و حسب ما أشرنا سابقا مختلفة تمام الاختلاف عن الجسم و هي مرتبطة به و متحدة بكل أجزائه مجتمعة ، و ذلك يكون وفق اعتبارين ،يتمثل الأول في أن الجسم يشكل وحدة في ترابط أعضائه و تناسقها فيما بينها ، و أي نقص في أحد هذه الأعضاء يؤثر . أما الاعتبار الثاني يتمثل في أن هذه الوحدة في كليتها مجتمعة هي التي تحدد علاقة النفس بها ، و هذه الاخيرة باعتبار انها تشير إلى التفكير فهي إذا بعيدة في علاقتها

أعضاء الجسم ، كالبرتر مثلا .

إذا تكمن حقيقة الإتحاد أو الوحدة التي يتكلم عنها ديكارت في كلية الجسم أو في اجتماع

جميع اعضاءه هنا يحدث وحدتها

تتأثر به المادة من تجزء أو امتداد ،وكذلك من تحلل أو فناء ،فإذا تحلل الجسم و فسد، فإن الوحدة ستتوقف لكن ليس بفنائهما معا ،بل بفناء الجوهر الممتد، أما الجوهر المفكر فإن ذلك لن يحصل

المعاصر لإشكالية النفس بهذه المنطلقات نفسها؟

2 النفس في الفلسفة الغربية المعاصرة :

إن تعدد التيارات الفلسفة الغربية المعاصرة و تراثها خلق تنوعا في فهم مشكلة النفس، و اعطاها صياغات جديدة و تصورات متميزة اختلفت بها عن سابقتها، هذا إضافة إلى ان تناولها لم ينحصر في مجرد محاولة البحث عن طبيعتها و تأكيد علاقتها بالجسم، و هو التناول التقليدي ي ظلت الفلسفات السابقة و الاعتقادات القديمة تحاول كشفه.

كما ستضفي هذه الفلسفة على دراسة النفس طابعا معرفيا جديدا، من بين ذلك أن مشكلة " " ،فكان يصطلح عليها أحيانا بالعقل و في أحيان أخرى

بالفكر أو الوعي ،فأصبحنا مع هذه الفلسفة

،هذا إضافة إلى ما يسمى بالشعور فالحالات النفسية هي الحالات الشعورية.

إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن استعمال مصطلح العقل في مقابل النفس ليس جديدا في الفلسفة الغربية المعاصرة أو حصرا عليها ،بل نجد كذلك في الفلسفة

"جون لوك" الذي يشير إلى النفس في كثير من الأحيان بمصطلح العقل* .

هذا إضافة إلى علم النفس المعاصر الذي ساهم بشكل كبير في بلورة و فهم النفس وفق تصورات جديدة من خلال النظرية السلوكية، إذ اعتبرها مجرد تغيرات فيزيولوجية يمكن ملاحظتها عبر السلوك الإنساني، و هذا تأكيد واضح على ماديتها ،وهو ما ينزع عنها الصفة الروحية التي كثيرا ما اتصفت بها .

* " التي تعتبر أن الإنسان مركب من ثنائية النفس و الجسم،و أن النفس هي الجوهر الذي تصدر عنه العمليات العقلية،ذلك لأن هذه الأخيرة لا تقوم بدايها فهي بحاجة إلى شيء تقوم عليه و هو الجوهر اي النفس)، كما نجد هذه التسوية حيث يقول أرسطو في كتاب النفس: " - بين النفس و العقل ،لأن عنده أن الحق ما رجمة فؤاد الاهواني ، 11. []

لوحده، لأن هذين الآخرين هما في الحقيقة مجموعة من الأحداث و المظاهر التي تتشكل على نحو وفق قوانين مختلفة، و تحليل* تلك الأحداث هو الذي يكشف عن مصدرها، فإن:"
المعينة تكون عقلية او مادية بحسب الطريقة التي ترتب بها الحوادث، فإذا رتبت على نحو ما كانت مادة، و إذا رتبت على نحو آخر كانت عقلا"1.

إن هذا الفهم الأخير يشير إلى مسألة مهمة في فلسفة معرفة مباشرة بالأنا، أي لا توجد ذوات ثابتة، أو بالأحرى ليست هناك ضرورة لافتراض هذا الأنا ككائن، بل إن الأحداث المرتبة هي التي تحدد انتماءها إلى المادة أو إلى العقل ()
وهذا نابع من فكرته حول الكليات التي لا يرى لها وجودا في الواقع بل هي ناقصة تجد اكتمالها عندما تصادف وجودا جزئيا يناسبها، لذلك كانت الأحداث المرتبة المتعاقبة هي التي تعبر عن التركيبات الكلية، فلا توجد نفس و لا توجد مادة، و إنما كل ما في الأمر هو مجموعة من الأحداث الجزئية التي تشير في ترابطها و ترابطها إلى هذه التركيبات الكلية غير الموجودة في الواقع الحسي، و بالتالي لا يمكن إدراكها أو بالأحرى لا يمكن التكلم عنها، وهذا هو ما يفسر إنكاره للنفس كجوهر قائم بذاته، فالمسمى "
ذرة صغيرة أو ليكن الأرض بأسرها، إن هو إلا مجموعة حوادث، إن كانت لها ذاتية خاصة فبفضل العلاقة الرابطة لهذه الحوادث لا بفضل جوهر غيبي يكمن داخل الشيء و يكسبه ذاتيته

2،

* المركبات إلى عناصرها البسيطة و حذف المركبات التي لا تكون على معرفة بما بل نستبقي فقط على ما هو معروف لدينا، و الكشف عن الأجزاء و العلاقات القائمة بين هذه الأجزاء، و ينتج لدينا في الأخير حذف الأشياء المركبة الكلية و الإبقاء على الأجزاء لأن هذه الأخيرة هي التي تكون على معرفة مباشرة بما عكس المركب الذي هو مستدل عليه فقط.

1- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، الطبعة الرابعة 1993 199.

2- 198.

إن هذا التصور الذي قدمناه هو مختصر لما قاله "بتراند راسل" حول النفس أحد ممثلي الاتجاه المادي، في مقابل الفلسفة*، التي كانت تعترف بما هو في حدود الروح، فكان تصورهما حول مسألة النفس و الجسم مختلفا، لأنها لا تعترف بالمادة، أو بالأحرى تفسر كل الظواهر باسس روحية كمظاهر نابعة من ذات عاقلة، وهي التي ترى بأن "

يخلق الصور و الأشكال التي تظهر في الطبيعة و النفس الإنسانية، أو أنه هو نفس هذه الصور و

1."

ب الفلسفة المثالية ومفهوم الروح:

عَبَّرَ عن هذا التصور بشكل واضح الفيلسوف المثالي الإيطالي " " إذ اعتبر أن

2"

إن هذه المكانة التي يوليها هذا الفيلسوف للروح هي تأكيد على أن الحقيقة تكمن فيها، و أن ما تقدمه لنا الطبيعة من معارف هو من فعل العقل، هذا الأخير هو المبدأ الأول في كل - - "التركيب القبلي المكون من كل التركيبات، إنه التطور الخالص اللانهائي، الخالد، الذي يصل إلى درجة و منها إلى درجة أعلى يصعد إليها، الواحدة بعد الأخرى. هذه اللاهائية سر بالنسبة إلينا لا نستطيع فض اختتامه، وهذا السر ما هو إلا درجة، لم نصل إليها بعد سر الوجود الخالص والتحقق الكامل، سر المطلق الحق" 3.

* الفلسفات المثالية تيار نشط مع القرن 19 و استمر مع القرن العشرين لكن تأثيره ضعف مع بداية النصف الأول من القرن نفسه، إلا حضورها و تأثيرها لا يزال إلى يومنا هذا مثلا مع فلسفة كارل ياسبرس.

1 106

* بندتو كرونشه ولد في نابولي في إيطاليا كان مهتما في البداية بالتاريخ، لكنه تحول فيما بعد إلى الفلسفة، اهتم كثيرا بالفلسفة الهيكلية، و تأثر كذلك بالوضعية و الفلسفة البرغماتية كما اشتهر و عرف بأفكاره حول علم الجمال.

2 - مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، راجعها و أشرف عليها و أضاف شخصيات إسلامية، زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت، بدون

3 - المعاصرة في أوروبا 118 417

"كروتشيه" سيعطي للروح فهما جديدا و مغايرا عما ألفناه ، و
وكانت مرجعيته في ذلك فلسفة "هيجل"، لأنه سيربطها بالتاريخ و بالكلي .

إن الروح التي يتكلم عنها هذا الفيلسوف الإيطالي تمثل ال
الإنساني، و ربما كانت هذه الفكرة تَوَجُّهٌ إلى المطلق و إلى علاقة الروح الكلية بالتاريخ** و بالخبرة
البشرية ، و صرف النظر من ناحية أخرى عن تلك المحاولات التي كان الفكر و لا يزال منهمكا
في محاولة الفصل فيها، و هي مسألة الثنائية بين
البحث في جوهرية النفس و علاقتها بالمادة .

و على ذلك فهو يربط الروح بمستويات أربع و يمكن أن نشير إليها فيما يلي: "فهناك أولا الخبرة
الادراكية التي ندرك بها ما هو جزئي حيث تعبر الروح عن نفسها في امثلة جزئية تنسجم فـ
هذا هو ميدان علم الجمال و هناك تانيا الخبرة الادراكية التي ندرك بها ما هو كلي، و هذا هو
ميدان المنطق، و هناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمر العملية، و هذا هو ميدان الاهتمامات
الاقتصادية، ثم هناك رابعا الخبرة العملية التي تعني بما هو كلي و هذا

إن كروتشه يرى أن نشاط الروح يتضح من خلال مظهرين أحدهما عملي و الآخر نظري، و
كل واحد من هذين النوعين يتوجه نحو جزئيته أو كليته و يتضمن معرفة عملية و أخرى نظرية، و
أن هذين النشاطين يشكلان علاقة أساسية في حياة العقل ()
يحتاج إلى معرفة مسبقة عليية، هذا إضافة إلى أن المعرفة لا يمكن أن تكون بدون عمل، و هو الأمر
الذي يجعلها في حاجة إلى بعضها البعض ، و لهذا هو يقول: "نجد أنفسنا بإزاء الخط الدائري لمسار

خطوة بخطوة مع

**:

خلق العقل و تصوره" أنظر الفلسفة المعاصرة في أوروبا أ. . 139.

¹ - مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، ص340.

العقل فالحدس يتحول إلى حكم و الحكم يتسبب في إحداث النشاط العملي الـ

1»

و يعطي كروتشه للجمال مكانة اساسية في هذا المسار الدائري او بالاحرى المجال الاساسي الذي تتجلى فيه الروح من خلال مظاهره التي تبدو في أمثلة جزئية مجسمة، أما ما اختص يمثل نشاط الروح الإنسانية الفردية و لا تتجلى الروح كما سبق و أشرنا من خلال ما تفرزه مظاهر الجمال و المعرفة العامة للإنسان بل هي تتعدى ذلك إلى المجال العلمي الذي يشير إلى الاقتصاد و الأخلاق.

" " تعبيرا عن تصور جديد أفرزته المدرسة المثالية عامة -

حول الروح، و هي ليس الروح و لا النفس التي اعتدنا سياقتها في التصورات السابقة، و التي غالبا ما حصرت نفسها في جدلية الثنائية، بل هي فلسفة حول الروح المطلقة، الروح الكلية التي هي العقل الكلي في تجلياته المختلفة و التي كان الفن أسمى مظاهره لهذه الشخصية الفلسفية مقصودا لهدف تبيان التوجهات الجديدة للفلسفة الغربية.

ج وليم جيمس وموضوع النفس:

الكثير ممن يربط الفلاسفة البرغماتيين بمسألة المنفعة و باهم فلاسفة عمليين كان كل توجههم تحقيق أكبر قدر من المنفعة، فهل يمكن أن نقول أن هذه الفلسفة المعاصرة كان لها مساهمة؟ أو ربما كانت مساهمتها في فهمها لمسألة النفس وفق توجهها؟

طبعا لن نتمكن في هذا المجال الضيق من عرض مجمل الفلسفة البرغماتية في النفس، التي ستقدم لنا فهما جديدا ربما سيكون متجاوزا لسابقه، لأنه في الحقيقة سينطلق من بعض النقاط التي توقفت عندها الفلسفة الحديثة خاصة مع " " " " ، لكنه سيختلف عنهما في

لقد سبق و أشرنا أن هيوم رفض أن تكون النفس جوهرًا و أن تكون جوهريتها هذه هي تعبير عن وحدتها، و قال ان كل ما في الامر هو مجموعة من الحالات النفسية و الأحداث العقلية تظهر لدينا على شكل إدراكات جزئية هي في اصلها جواهر لأنها قائمة بذاتها و مستقلة عن بعضها

من هنا سينطلق الفيلسوف الأمريكي البرغماتي " "

هيوم في فهم النفس على انها مجموعة من الظواهر و الاحداث العقلية المتميزة فيما بينها، ثم نبحت عن الوحدة في داخل الكثرة، أو كما يقول هو بذاته؛ أي وليم جيمس عن هيوم و علماء "انكروا الروح فيما عدا انها اسم يطلق على ضروب من الارتباط و صنوف

من التماسك و الالتحام يقام عليها الدليل في حياتنا الباطنية ، و هي تتحدد ثانية في

تيار الخبرة معها و تصرفها إلى عدد كبير من " "

"1.

بداية و قبل الخوض في هذه المسألة يؤكد هذا الفيلسوف أن النفس موضوع غير معروف بالنسبة لنا ، و أنه لا يمكن الإمساك بحقيقتها إلا من خلال الوظائف التي تقوم بها و ان " على اتجاهها الذي تتجهه و على مدى تأثيرها في سلوكنا و تفكيرنا"² معرفة النفس و الله الجوهر و غيرها هي في رأيه من التصورات الجوهرية تتعدى إلى ما وراءها أو بالأحرى إلى ما تحدثه في أذهاننا من تأثير على سلوكنا.

إن هذا الفيلسوف سيوجهنا وجهة جديدة يمكن من خلالها أن نؤكد وحدة النفس من عدمها و هو ما يسميه الشعور او بالاحرى الواقعة الشعورية، هذه الاخيرة التي تتمثل في مجموع إدراكاتها

¹ - وليم جيمس، البراهمانية، ترجمة محمد علي العريان، تقلمم زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دون طبعة 2008 116.

² - وليم جيمس، بعض المشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و

المباشرة و المألوفة و هي ما يعبر عنه وليم جيمس " " " "

ديكارتيا، و إنما تتضمن الشعور الفردي في مجموعه و ما تعنيه مباشرة"¹.

فالحياة العقلية هي ما يتجسد في الشعور أو الخبرة و يضيف، و هذا الشعور يكون تعبيراً عن تغيرات نفسية متصلة و هو ما ينتج عنه أن الحالات النفسية هي في ديمومة متصلة يستح

..."

و مدركات حسية على تصورات باتصال و استمرار، و العلاقة بين الاثنين أقرب ما تكون إلى ما نجده في المناظر الاسطوانية حيث البطانة الملونة تواصل صدور الصور الحقيقية بغاية من بحيث بقوة المرء اكتشاف الفاصل بينها"²

بذلك لا يمكن ان ننفي وحدة النفس او الحياة النفسية، بل هي في وحدة ذلك لانها واقعة

مدرك العقلي و المدرك الحسي باعتبار أن الأول ما هو في الحقيقة إلا

"³، لذلك كان المدرك العقلي في حقيقة ما هو

:"و مع ذلك فإن الانعكاسات العقلية لتجسم التجربة الإدراكية الحسية التي يحيط بها

ثم تربطها مع أجزاء أبعد في الوجود و تعمل أفكار هذه الأجزاء بدورها كأجهزة تحليل الصوت التي

¹ - محمود فهمي زيدان، في النفس و الجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة 121.

² - 96.

³ - مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق ، 477

تلتقط أنغاما جزئية فهي أصوات حركية، و تساعدنا على تحليل إدراكنا إلى أجزاء، و على تجديد عناصرها و عزلها"¹.

لقد كانت هذه بعض الإشارات المختصرة إلى طبيعة التفكير في النفس من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهي من دون شك تحتاج إلى التوسع أكثر فيها لأهميتها ولتنوع اهتمامات

الفلسفة المعاصرة، أما ديكارت فقد أصر على تأكيد الثنائية لكنها ثنائية تعبر عن وحدة متكاملة.

إن هذه الدراسة الاصطلاحية التحليلية لمفهوم النفس، وبعض المفاهيم الجانبية سيساهم في تحديد الكثير من الجوانب المعرفية في البحث، وإن كنا في المبحث السابق قد قدمنا أهم التصورات التي أنتجها العقل الإنساني عبر تاريخه، فإن الغرض هنا هو البحث عن التعريفات الاصطلاحية في معاجم اللغة والموسوعات العلمية المتخصصة في علم النفس والفلسفة والتصوف.

أولا: النفس

1/ لغة: يعرفها ابن منظور في كتابه " " في كلام العرب يجري عل ضربين أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه، و في نفس فلان أن يفعل كذا وكذا، و الضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء "1.

" " على معاني متعددة: " النفس الدم، و النفس الأخ... "2.

النَّفْس وجمعها النُّفُوس لها معان، النَّفْس الرُّوح الذي به حياة الجسد، وكلَّ إنسان نَفْسٌ حتى آدم عليه السلام، الذَّكر والأنثى سوا . والنَّفْس التَّنَفُّس، أي "3.

2 اصطلاحا:

ب- في الاصطلاح الديني (في القرآن الكريم) :

وردت كلمة النفس في القرآن الكريم مرات عديدة و دلت في كل مرة على معنى معين ، إذ تشير في بعض الأحيان إلى الذات الإلهية ، كالإشارة إلى النفس الله و هي واردة بشكل واضح في كثير من الآيات * ، نذكر منها قوله تعالى ﴿ ذُرُّكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (آل عمران الآية 30).

و قوله كذلك في سورة الأنعام (الآية 54) ﴿ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسٍ مَّرْحُومَةٍ ﴾ .

¹ - ، لسان العرب ، ضبط نصه و علق خالد رشيد القاضي، الجزء الرابع عشر، دار الأبحاث، الطبعة الأولى 2008 223.

² - 223.

³ - الخليل بن أحمد الفراهدي ، كتاب العين مرتبا على حروف العجم، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، العلمية بيروت الطبعة الأولى 2003 249.

* الآية 116 من سورة المائدة ، و الآية 41 .

كما وردت في آيات أخرى* للدلالة على ذات الإنسان، في قوله تعالى في سورة المائدة (الآية 32) ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

هذا إضافة إلى أن النفس في القرآن الك

المطمئنة و النفس الأمانة بالسوء و النفس اللوامة، أما الأولى في قوله تعالى في سورة الفجر (الآية 27 28): ﴿أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيةً﴾، ووردت إشارة إلى النفس الأمانة بالسوء في قوله تعالى في سورة يوسف (الآية 53): ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وجاء ذكر النفس اللوامة في قوله تعالى سورة القيامة (الآية 92) ﴿أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾.

ب في اصطلاح علماء النفس:

إن مصطلح النفس لوحده غير متداول بكثرة في مجال علم النفس، فدائماً يضاف إليه مصطلح آخر حتى يكون له معنى معين، وكذلك الحياة النفسية و غيرها.

" " بالنسبة لهذا العلم تعبر عن حالة إنسانية داخلية معينة لا يمكن التكلم عنها لوحدها، بل يعبر عن هدوئها و انسجامها مع الجسم وانفعالها، أما أن نقول أن النفس ه فهذا ليس من اختصاصه، لأن دوره في هذه المسألة محدود، فمثلا علم النفس الفيزيولوجي*

* أنظر سورة البقرة الآية 48 والآية 233، سورة الزخرف الآية 71، النساء الآية 29، و النحل الآية 111 و غيرها من الآيات القرآنية.

حيث صلتها بوظائف الأعضاء و بالجهاز العصبي بوجه خاص، و يكاد يرد هذه الظواهر إلى هذه الوظائف وحدها.

دوره في التمييز بين " العوامل الوراثية و الهرمونية و العصبية لفهم الوظائف النفسية ،أما بالنسبة لمعرفة طبيعة العلاقات التي تربط هذه العوامل فيما بينها فيفضل تجنب هذا المفترض الضمني"¹.

هذا إضافة إلى أن علم النفس يعترف بعدم إمكانيته على فهم و معرفة النفس ،و خاصة مسألة العلاقة بينهما و بين الجسد، و هي المسألة التي تكلمت فيها الفلسفة كثيرا و حتى الفكر الشرقي القديم كما بينا سابقا، و في هذا الصدد يقول علم "في حقيقة الأمر ما تزال المسألة

-

"²، فمفهوم النفس يرد فقط انطلاقا من الأحوال الصادرة عن الإنسان و انفعالاته .

" "

يكشف عن توجهه إلى ما يمكن ملاحظته ومعاينته فقط ،والأهم من ذلك أن النفس أصبحت

في القول بالثنائية وتبعية الجسم لها، و الاهتمام بالجوانب الروحية أكثر .

→ في الاصطلاح الفلسفي :

النفس في اليونانية ،Psychè، و قد اتخذت هذه الكلمة عند الفلاسفة أوجه متعددة لكنها اتفقت في مجملها على أنها ما يمثل الجانب الروحي و انها غير مادية ،إلا عند بعضهم كما رأينا في المبحث السابق ،و بما أنه سبق هذا المبحث مبحثين تضمننا مفهوم النفس في تاريخ الفكر البشري هنا على عرض بعض التعريفات الهامة المرتبطة بالجانب الاشتقاقي و

¹ 208 لوحات بيانية ملونة، ترجمة أنطوان الهاشم ، المكتبة الشرقية بيروت ، الطبعة الأولى 2003

.77

.77

²

بداية كانت تشير كلمة النفس إلى الحياة و قد وردت في كثير من الاحيان بهذا المعنى ،يعرفها

" " في كتابه تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية " Anima

Archeia Entèlechia Pshchè

1"

" " في موسوعته الفلسفية بانها"

"²، بمعنى انها من طبيعة غير مادية و

منفصلة عن الجسد انفصالا تاما ،رغم ما تبدو عليه من انها في وحدة معه تمثلت في الإنسان .

اما ان النفس مرادفة لكلمة الحياة و كذلك العقل و الفكر في قوله فذلك لانها كانت تعتبر

مصدرا للحياة أو هي التي تمنحها ، كما ربطها الكثير بمسألة التنفس فهي منه،ومن دونه لا

3"

"

هذا وقد عرفت النفس تقسيما مشهورا تداوله الكثير من الفلاسفة ،وهو كما يقول

" " : " Ame pensante جزء النفس الذي يكون مبدأ التفكير ،والنفس

Ame Sensitive مبدأ الإحساس أو الحاسية حتى لدى

الكائنات التي لا تملك عقلا . Ame Végétative

الغذاء النماء الخصب والانحلال لدى الكائنات الحية حتى وإن كانت مفتقرة إلى الإحساس

4"

¹ - لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ،تصدير إبراهيم مذكور حققه و كتب مقدمته و حواشيه زينب محمو الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار 1983 69.

² - (A-G) ،ترجمة أحمد خليل أحمد ،إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت

2001 49.

³ - Armand Cuviller ,nouveau vocabulaire philosophique, librairie Armand ,Treizième edition Paris ,1977.p17.

⁴ - (A-G) 51 -52.

د - في اصطلاح أهل التصوف:

إن النفس من المبادئ الأساسية في تحقيق التجربة الصوفية، إذ لا يمكن للعارف أن يشاهد الحق إلا إذا صفت نفسه وترفعت عن كل شيء سوى الله، لذلك أفاض المتصوفة في الكلام عنها، بل افردوا لها كتباً ورسائل كثيرة، وحتى لا نقول أنهم اختلفوا في التعبير عنها، فإننا نقول ان مفهومها عرف تغيراً وتطور عبر مراحل تطور التصوف الإسلامي، وكانت لها مرادفات كثيرة أو بالأحرى عبروا عنها بإشارات ورموز هي من صميم التجربة ذاتها، كيف لا، وقد كان همهم وكل اهتمامهم متوجهاً إلى تربيتها، وترويضها وحملها على مخالفة الجسد وتركيبها، وقد نتذكر في هذا المقام رواية

ي عن الحلاج في مدى قسوته على نفسه وقدرته على السيطرة على ما

فعن أحمد بن عطاء بن هاشم الكرخي قال: خرجت ليلة إلى الصحراء فرأيت الحلاج يقصدني
: هذا كلب بطنه جائع فائتني بحمل مشوي .
و رغفان حواري و أنا واقف هاهنا، فمضيت و حصّلت ما أحضرته . فربط الكلب بإحدى رجليه
ووضع الحمل و الرغفان بين يديه حتى أكله ثم خلى الكلب و أرسله . وقال لي :
تطالبني به نفسي منذ أيام ، و كنت معنفها حتى أخرجتني الليلة في طلبه و الله تعالي غلبني عليها
ثم طاب وقته ، و أنشأ يقول في وجده :

كفرت بدين الله و الكفر واجب لدي و عند المسلمين قبيح¹ .

و الروايات التي مثلها كثيرة يكفيها فقط أن نقرأ سير المتصوفة وأقوالهم وأحوالهم.

أما تعريف النفس فلا تخلو رسائل وكتب الصوفية من الإشارة إليه، وكذلك المع
التي اهتمت بمصطلحات التصوف، ونحن هنا سنختار بعض التعريفات التي ستكون جامعة لكل

موفق فوزي الجبر

(المخطوطة في سير الحلاج)

¹ - علي بن أنجب السعدي البغدادي، أخبار الحلاج (

"القشيري" في كتابه المشهور "الرسالة القشيرية": () ()
 بسكون الفاء، أما الأول فهو جمع الأنفاس و مقامها هو المنتهى إذ أن الذ "

"¹، وأورد ابن عربي مصطلح "

الرحماني" "عبارة عن الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود بأجمعها، وهو يحتويها]
 [بالقوة، كما يحتو نفس الإنسان جميع ما يصدر عنه من كلمات وحروف"²

"ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله ثم إن المعلولات

: أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته. والثاني أخلاقه الدينية

فهي في أنفسنا مدمومة، فإذا عاجلها العبد و نازها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الاخلاق على مستمر

"³

إلا بذلك، فهي محل الأخلاق المدمومة، ويشير "القشيري" إلى أن أكبر الغلط الذي يمكن توهمه

و أن نعتبر أن في النفس شيئا حسنا، ونعاملها على إثره، فهذا في وصفه "⁴

- -

كما كانت النفس عند الصوفية تكنى بمرادفات كثيرة ترمز لمعاني خاصة عندهم تداولوها

بينهم، منها قولهم:

البدنة: "ة عن النفس الآخذة في السير القاطعة لمنازل السائرين ومراحل السالكين"⁵.

¹ - القشيري أبي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الانصاري الشافعي، دار السلا، للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة الطبعة الثانية 2003 54.

² - سعد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ندرة للطباعة والنشر لبنان، الطبعة الأولى 1981 1064.

³ - القشيري، الرسالة القشيرية 54.

⁴ - 54.

⁵ - الكاشاني عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية تحقيق وتقديم عبد العال شاهين دار المنار للطبع والنشر والتوزيع 1992 الطبعة الأولى، ص63.

البقرة: "كناية عن النفس إذا استعدت للرياضة وبدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حياته ، كما يكنى عنها "بالكبش" بالبدنة بعد الأخذ في السلوك"¹ .

تكنى كذلك بـ "الورقاء" مامة الرمادية في الاصل اللغوي ،ويقول الكاشاني انها
:"النفس الكلية التي هي قلب العالم ،وهي اللوح المحفوظ والكتاب المبين"²
" التي رمز فيها للنفس بالورقاء عندما يقول:

3

"ابن عربي" كذلك في الديوان:

أنا ورقاء المثاني مسكني روض المعاني

فيناديني يا ثاني وأنا لست بثاني

ينتهي إلى وجودي كل شيء في الكيان⁴

ثانيا: في معانى الروح واختلافها عن النفس:

مفهوم الروح صعوبة عن مفهوم النفس في تعريفه ، خاصة و انهما تعتبران مرادفتين لمعنى واحد ،في حين أن هناك من يفصل بينهما فصلا تاما، و آخرون يجعلون الروح في مرتبة أعلى من النفس، و هناك أيضا من لم يشر إلى هذه المسألة مطلقا فكانت الروح عنده هي النفس و

¹ .64

² .76

³ ابن أبي أصيبعة ،عيون الإنباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ،المطبعة الوهيبية الطبعة الأولى ، 1882 ، 10.

⁴ الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ،ص1208.

1 لغة: تعرف: "بالضم في كلام العرب النفخ سمي روحا لأنه ریح يخرج من الروح، و الروح

" 1 " " 2 " :النفس التي يحياها البدن

يقال خرجت روحه أي نفسه، والجميع أرواح والروحاني من الخلق نحو الملائكة³.

" إنما هو النفس الذي يتنفسه الإنسان ، و هو جارٍ في جميع الجسد ، فإذا خرج لم

" 4 "

2 معنى كلمة الروح في السياق الديني:

لقد تضمنت آيات القرآن الكريم كلمة الروح في العديد من المرات، و من ذلك قوله تعالى في

(الآية 85) ﴿ عَنِ الرُّوحِ ٱلرَّطِّحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ۚ وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ ٱلْعِلْمِ

إِلَّا قَلِيلًا ۗ ﴾ ، و قد فسّر الغزالي هذه الآية الكريمة بقوله " انها من امره اي انها منه جوهرية و غير

فانية، و أن أمر الله ليس بجسم و لا عرض و إنما جوهر ثابت غير قابل للفساد⁵ " "

" في نفس المسألة: "

أنواع الكلام ، فيكون المراد أن الروح كلامه الذي بأمره به، و إنما المراد بالأمر هاهنا المأمور و هو

عُرف مستعمل في لغة العرب " 6 .

كما ورد لفظ الروح مذكرا في القرآن الكريم، و بمعاني متعددة حسب التعبير عنها ، فمنها ما

دَلَّ على الوحي كقوله تعالى في سورة الشورى (الآية 52) ﴿ أَوْ حِينَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا

1- نضور ، لسان العرب، الجزء الثاني 346.

2- 348.

3- لفراهدى الخليل بن أحمد ، كتاب الع م ، الجزء الثاني (-) 160.

4- 348.

5- صدر الدين الشيرازي الفلسفية ، النفس نموذجاً ، دار نينوى للدراسات و النشر و التوزيع، بدون

2009 107.

6- ابن قيم الجوزية ، الروح، تعليق هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف للطباعة و النشر بيروت ، الطبعة الأولى 2004 162- 163.

﴿ ٥ ﴾ ، و هي أن الله " تبارك و تعالى تارة يقذف في روح النبي صلى الله عليه و سلم شيئاً لا يتمادى فيه ، إنه من الله عز و جل " ¹.

تدل كذلك على السيد المسيح عليه السلام في قوله **إِنَّمَا اللَّهُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ** ﴿ (الآية 171) ﴾ ، و في التفسير جاءت هذه الآية تأكيداً على أن عيسى بن مريم هو عبد من عباد الله و رسوله و أن الله منزّه

" الجميع مخلوق لله عز و جل ، و لهذا قيل لعيسى أنه كلمة الله و روح

منه لأنه لم يكن له أب يولد منه، و إنما هو ناشئ عن الكلمة التي قال له بها كن فكان" ².

كما أشارت في آيات أخرى إلى جبريل عليه السلام في قوله تعالى في سورة (الآية 193) ﴿ بِرُوحٍ أَمِينٍ ﴾ و هو في تفسير ابن كثير يقصد به جبريل عليه

3 الروح عند الصوفية :

يشير القشيري في خلال كلامه عن الروح أن فيها إختلاف بين " يقول إنها اعيان مودعة في هذه القوالب" ³، وهو ما أورده كذلك صاحب اللّمع من خطأ طوائف كثيرة في شأن الروح "فقوم قالوا الروح نور من نور الله ،فتوهما أنه نور ذا قالوا حياة من حياة الله.وقوم قالوا الأرواح مخلوقة ،وروح القدس من ذات الله تعالى ... " ⁴ والكلام طويل في قول هذه الطوائف ، وكلهم حسب "

¹ - ابن كثير، تفسير ابن كثير الجزء الرابع ، من أول سورة الصافات إلى آخر سورة الناس، ضبطه و خرج آياته محمود عبد الكريم الدمشقي، دار العلم العربي دمشق 2004 117

² - ابن كثير ، تفسير ابن كثير ، الجزء الأول ، ص 602

³ - القشيري ، الرسالة القشيرية 55.

⁴ - السراج الطوسي أبي نصر ، اللّمعُ حقيقه وقدم له وخرج أحاديثه :عبد الحلّيم محمود -

1960 554.

فيما منع الله من التفكير فيه وهو يقول أن الحق في أن الأرواح كلها مخلوقة، وهي أمر من أمر الله تعالى، ليس بينها وبين الله تعالى سبب ولا نسبة غير انها من ملكه وطوعه وفي قبضته، غير متناسخة، ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره، وتذوق الموت كما يذوق البدن، وتنعم بنعم البدن، وتعذب بعذاب البدن، وتحشر في البدن الذي تخرج منه"¹.

4 في اختلاف الروح عن النفس:

في اللغة: "من اللغويين من سوّ النفس و الروح وقال هما شيء واحد إلا أن النفس مؤنثة، والروح مذكر، وقال غيره الروح هو الذي به الحياة، و النفس هي التي بها العقل، فإذا نام نائم قبض الله نفسه و لم يقبض روحه، و لا يقبض الروح إلا عند الموت"².

يز المتصوفة بين الروح و النفس و كانت هذه الأخيرة في تصورهم مصدر اللذة و الهوى في حين أن الروح هي من طبيعة لاهوتية محضة، "إن الروح غير النفس و النفس غير الروح و قوام النفس بالروح، و النفس صورة العبد، و الهوى و الشهوة و البلاء معجون فيها"³ بحب الدنيا و ملذاتها في حين كانت الروح تعبيراً عن الآخرة و عن السعادة.

وعند الصوفية مصطلح آخر إضافة إلى مصطلحي النفس و الروح وهو ما يسمى عندهم "بروح الروح" "روح حضرة القدس الذي يأتي بالفيض و القدس الأنوار و الحكم و الرقائق و التحف و المواهب التي لا تدرك و لا تعقل، و الأخلاق و الأحوال و اليقين و التوحيد و الكشف التام و الشهود الأكبر و المعرفة البالغة الغاية في جميع المراتب معرفة عينية لا اعتقادية"⁴.

ثالثاً: الجسد - البدن الجسم:

¹ 555.

² 224.

³ ابن القيم الجوزية، الروح، تعليق هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2004 231

⁴ 64.

"جسم الإنسان و لا يقال لغيره حتى الأجسام المتغذية، و لا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض"¹.

"بدن الإنسان جسده، و البدن من الجسد و قيل هو العضو و الجمع

"2

يشير هذين التعريفين السابقين إلى أن الجسد و البدن يحملان نفس المعنى و هما خاصان بالإنسان وحده دون غيره من الكائنات الحية الأخر المتغذية ، و أن البدن يمثل الأعضاء التي هي في الجسد و هو ما يؤكد الاختلاف بين الجسم من جهة و البدن و الجسد من جهة ثانية، باعتبار يضم الآخرين و يضم كذلك أجسام أخرى متنوعة و متعددة و يصدق ع على غير الإنسان من الأجسام "فالجسم هو جماعة بدن أو أعضاء من الناس والإبل و الدواب و غيرهم من الأنواع العظيمة الخلق... جسم الشيء حقيقته، و اسمه ليس بحقيقته ألا ترى أن العرض ليس بذي جسم و لا جوهر، إنما ذلك كله استعارة و مثل"³.

حيزا ما ، و هو بالضرورة ذو طبيعة مادية محضة ، كما أنه لا يطلق على جسم الإنسان فقط بل على كل الكيانات المادية الموجودة في الطبيعة ،أي كانت طبيعة المادة التي تكونها ، و هي في حالة جامدة ما لم تخضع لعامل يحركها ، لأنها تفتقد لقوة الحركة ، و حتى ما تحرك بذاته هو خاضع في الحقيقة لعلة ما ظاهرة أو خفية أحدث الحركة فيه .

العلمي هو الذي يهتم بتفسير هذه العلل و الظواهر كذلك تفسيرا علما ، أما تفسير حركة جسم الإنسان فقد خضعت هي الأخرى لتفسيرات العلم في كونه آلة طبيعية .

. 348

1

.328

2

. 263 ، لسان العرب ، الجزء الثاني ، ص

3

كما فسرت حركة جسم الإنسان تفسير

داخلي روحي، يتمثل في النفس فهي إذا فاعلة و علة الحركة* في الجسم ، مع الاختلاف طبعا في هذه المسألة .

هذا وقد أُعتبر الجسم عند الكثير من الديانات و الاعتقادات و حتى الفلاسفة ، ودون أن الشر و الرذيلة و أنه سجن للنفس ، و من جهة أخرى كان محل اهتمام و تقدير ، فمثلا في الحضارة المصرية القديمة كان يمثل الجسم جانبا مهما ، يجب المحافظة عليه بعد الموت حتى لا يفسد و يتحلل، لأنه إن حدث ذلك فإن وجود الروح البشرية سد لضمان بقاء الروح، و هو ما تؤكد مقابر الموتى التي كانت تهيئ بجميع المتطلبات التي يمكن ان يحتاجها الميت ، و كان الجسم يحنط ويزين، فالوجود في

" *

1"

و كان الجسم في الاعتقادات ، الفارسية القديمة و بالتحديد ما بعد الزرادشتية "

2"

إن هذه الدراسة الاصطلاحية الموجزة هي بمثابة مقدمة تمهيدية نتعرف من خلالها على الصياغات الأساسية التي عرفها مفهوم النفس خاصة ، باعتباره موضوع بحثنا ، وعلى العلاقات المشتركة بينها وبين بعض المفاهيم المتداخلة معها كالروح مثلا.

* في المبحث الأول منه

" " و هو عبارة عن مثال حي للمتوفى و نظيره في الحياة و الممات، يقوم بأداء مهمات تتعلق * * أما الوجهين الآخرين هما " " أن تحافظ الجثة على أصولها دون تفسخ أو تحلل ، و ثالثا النفس التي يسميها المصري " " أن بإمكانه الشخصوخ إلى كل مكان ترغّب فيه فهي تارة عند الآلهة و تارة أخرى تزور موميا الجسد في القبر او انها تمكث في الاحياء على شكل شبح ، أنظر محمد وحيد خياطة ، الحضارة على ضفاف النيل في مصر القديمة ، مجلة مجلة ثقافية شهرية ، عدد 346 1992 .63 .

1- محمد وحيد خياطة ، الحضارة على ضفاف النيل في مصر القديمة ، مجلة المعرفة ، مجلة ثقافية شهرية ، دمشق العدد 346 1992 26
2- محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية 1935 196 .

إذ نخلص إلى أنه لا يمكن الاستقرار على تعريف نهائي ومحدد حول " " التي استعصت على العقل الإنساني ، وكانت من الإشكاليات الكبرى عند الفلاسفة، ومن المبادئ الأساسية عند المتصوفة ،الذين اصطالحوا عليها بعبارات كثيرة ،إذ لا تستقيم تجربة العاشق في

إلى أن الاختلاف في فهمها من خطاب إلى آخر لم يفقدها خاصيتها الأساسية كمشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى.

الفصل الثاني: نظرية "النفس" في الفلسفة الأرسطية.

المبحث الأول :

.

المبحث الثاني:

"في النفس"

" "

المبحث الثالث :

انتقال التراث الأرسطي إلى العالم الإسلامي :

يُصنف أرسطو دراسة النفس ضمن الطبيعيات التي تبحث في الموجودات المادية، وهي تندرج ضمن العلوم النظرية التي تضم إضافة إليها الرياضيات والإلهيات، غايتها كلها معرفة علل الأشياء، وإذا كانت الإلهيات أو الفلسفة الأولى كما يسميها " تبحث عن مبادئ وعللها الأولى وموضوعها هو المفارق الخالص من المادة وغير الخاضع للحركة، فإن الطبيعيات تبحث في علل الموجودات المادية التي تتصف بالحركة والسكون من داخل.

إن أرسطو عندما يصنف دراسة النفس ضمن الطبيعيات فذلك اعتبارا لصلتها بالجسم في انهما المركب منها ومن الجسد يتوسط العالم المادي والعالم المفارق، هذا الأخير الذي يمثل العقل، وإن كان أرسطو لا يصرح بشكل واضح في كتابه "في النفس" عن هذه الطبيعة المفارقة، فإنه يصف العقل كرقى قوة تتميز بها النفس بانه غير ممتزج خالد مفارق.

إن هذا التوسط بين العالمين هو أحد الدوافع الأساسية إلى اعتبار الميتافيزيقا مدخلا أساسيا لدراسة النفس، من حيث اهتمامها بالخصائص الجوهرية العامة التي تتميز بها الموجودات دون بأن كل وجود ينقسم إلى وجود بالقوة وآخر بالفعل، أو إلى المادة والصورة، ويخضع لمبدأ العلة، وبحثها في الموجودات المفارقة كالحرك الأول والأجرام السماوية والعقول المفارقة، فكل هذه المسائل سترتبط بنظرية النفس عند أرسطو، وسيبرهن من خلالها على طبيعة النفس وعلاقتها بالجسد، وعلى نظريته في العقل، و عن الحركة مصدرها وطبيعتها.

عملا واسعا و لا يمكن اختصاره هنا، بل سنركز كل اهتمامنا على المواضيع و المسائل الفلسفية الأرسطية التي كانت لها علاقة بإشكالية النفس، والتي سيثيرها داخل كتابه "في النفس" إلى العودة إليها وشرحها، حتى أرسطو نفسه عندما يتكلم عن مسألة مرتبطة بموضوعه لا يعيد التذكير بها فيقول " وعلى سبيل المثال عند نقده

مذهب من يقول بان النفس متحركة بذاتها، يتكلم عن المحرك الاول فلا يعيد نظريته في ذلك ، بل
 " :
 ... "1

1 تعريف الميتافيزيقا:

(Métaphysique) تُعرف بالفلسفة الأولى (la philosophie première)

الإلهي و هي كلمة يونانية الأصل تتكون من مقطعين (Meta) وتعني ما وراء ، و (physika) تعني "الاسم المعطى لكتاب أرسطو الذي ندعوه اليوم ميتافيزيقا، لأنه كان تنمة مجموعة أعمال أرسطو التي جمعها أندرونيقوس الرودسي) "2 .

(science de l'être en tant) " : " " "
 (qu'être)، بمعنى علم الأشياء من حيث "3، أي العلم الذي يبحث عن العلة الأولى للموجودات ، وهي أكثر شمولية و عمومية من جميع العلوم الأخرى، لأن هذه الأخيرة إختص كل منها بمجال معين ، في حين ان الميتافيزيقا ابجه بحثها إلى العلة الاولى و مبادئ الوجود، ما يعني انها أكثر المعارف الأخرى تجرئ .

وهو ما جعلها تختلف عن ميتافيزيقا أفلاطون والطبيعيين من قبله، وفي هذا يستنتج " " "

الطبيعيين الوصول من خلال التفكيك إلى العناصر التي تتكون منها الموجودات ، ولا هي أفلاطون الارتقاء وفق جدل صاعد إلى واقع أسمى هو موضوع لحدس عقلي (intuition intellectuelle)، لغرض تحديد السمات المشتركة لكل وجود عن طريق التعميم، وكذلك الميتافيزيقا ليست هي علم الخير ولا العلة النهائية ، ولا كذلك العلة المحركة ، لأن الخير والعلة المحركة يتركان

1- Aristote. De L'âme, traductions et présentation par Richard Bodeus, éditions Flammarion, Paris, 1993. p201.

(A-G)، ترجمة أحمد خليل أحمد ،إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت 2001

2
 .790

3 - La Métaphysique, Textes choisis et présentés par Élie During, éditions Flammarion, Paris 1998 p95. (Aristote, la métaphysique, t, 1 et2 trad, Libr , j.tricot, vrin ,1991 p109-119).

عمومية والذي لا يترك أي شيء خارج نطاقه"¹

2 الجوهر: SUBSTANCE

إن الجوهر من المقولات الأساسية التي تناولها أرسطو بالشرح و التحليل، و عناية الميتافيزيقا به بالدرجة الأولى من كونه ثابت و خالص يشير إلى العلة الأولى في الموجودات كلها، و التي يمكنها أن تحرك دون أن تتحرك، وهذا في أحد معانيه.

يعرفه أرسطو في الكتاب الخامس من الميتافيزيقا بقوله "

لا يمكن أن يحمل على أي شيء آخر. ()

مثل هذه الطبيعة هو الشكل أو الصورة لأي شيء"²، فالجوهر بهذه المعاني هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر يوجده، و يقابله العرض الذي لا يقوم من دونه، فيكون الجوهر بذلك مُثلاً لصوره الأشياء أي هو الصورة في مقابل الهيولى، و سنعرف لاحقاً أن الصورة عند أرسطو هي النفس في مقابل الجسد الذي يمثل الهيولى وهي بذلك كمال أول له.

"الكلي هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعدد من أفراد

"³

عبارة عن جزئي مطلق، كما أن هذه الصفات لا يمكنها أن تعبر عن شيء دون اعتمادها على محمول ما، و انفصال الكلي () عن صفاته يجعل منه مجرد جزئي غير معروف تماماً، وبذلك لا يكون هناك أي شيء دون وجود محمول تسند إليه، و في هذا الاتصال و الترابط يكون الجوهر

¹- Émile Bréhier, Ehistoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen âge, Tome premier Librairie Félix Alcan, Paris, 1928.p187.

2 () [1020 -] ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى 2005، الطبعة الأولى 356.

³ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية 2005 173.

" مركبا من الاثنين، إنه يجب أن يكون الكلي في الجزئي، و هذا يعني أن ذلك وحده الذي يكون
1" .

الأخير أكثر من خلال قولنا أن الجوهر هو "ملا يستند و لا يوجد في
2" ، و هو الخاصية الأساسية في الموجود التي تتحد فيها كل من الصفة و الموصوف، و هو
ليس أي منهما بل هو ما يشير إليهما مجتمعين، و الكلي في هذه الحالة لا يكون جوهرًا بل
سابق عليها ، و هي قائمة به لاحقة عليه، و هذا لا يعني أن

كما أن الجواهر تتعدد بتعدد الموجودات ، و أرسطو يضعنا أمام ثلاث تقسيمات لها"

حسية فانية حسية و أزلية لا حسية و أزلية³

الأول هو ما يمثل الأجسام الطبيعية القابلة للفساد، أما النوع الثاني كما هو مذكور هي أيضا
حسية لكنها غير فانية و تكون قابلة للحركة المكانية و هي حركة مستديرة .

أما النوع الثالث يمثل الجواهر غير المادية الأزلية و الخالدة ، و قد قال أرسطو أنها
العقول المفارقة، إضافة إلى العقل الذي يمثل الجزء الأعلى في النفس ، وهو يقول في كتاب ما بعد
"الجوهر يقال على ثلاث أضرب: ثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك"⁴ .

التي تجعل منه موضوعا باديا لنا ، أي هو صورة الشيء المختلفة تماما عن مادته الفانية، و هذه
الصورة هي التي يمكن من خلالها معرفته أو تحديده، و تتمثل في الله و العقول المفارقة و الج

1- 174

2- (585 .) إلى أفلاطون(670) (485) ، دارالعلم للملادين بيروت، الطبعة الأولى 1991 108 .

3- فريدريك كويلستون، تاريخ الفلسفة اليوناني، المجلد الأول() ، ترجمة إمام (2002 ، الطبعة الأولى 396 .

4- [1071 3] نشر وتحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب، (دراسات و نصوص غير منشورة)

"الشرط الأساسي لوجود الكون، لأ

1،

باعتبارها حوامل كل الصفات ،يقودنا بالضرورة إلى مفاهيم أخرى

أساسية اشتركت فيها الميتافيزيقا والفيزيقا ،وهما الصورة والهيولى،ال

لاهما يقسمان الوجود إلى و جودين ، احدهما بالقوة () ، والآخر بالفعل(الهيولى)،وهما

فيزيقيان لانهما يشيران إلى وجود حسي قابل للحركة والتغير، وسنبدأ في بحثنا هذا بالثنائية الشهيرة

3- الهیولی و الصورة: FORME ET MATIÈRE يشير هذين المفهومين مجتمعين إلى

الإنساني فقط

يشير إلى وحدة ما فهو مكون من مبدئين غير منفصلين في الواقع هما الصورة و المادة،وسنعرفهما على النحو التالي:

أ- الهیولی (hylé) و إذا عدنا إلى أصل الكلمة في اللّ اليوناني،فهي تعني

هي ما كان حاملا لقابلية التشكيل و التغير، أي أن يكون فيها 2،

استعداد يسمح بالفعل فيها، و هي على هذا الأساس ليست فعلا، وغير فاعلة أي خالية من

الحركة و تتحرك من فاعل خارج عنها،و ما لم يخضع هذه المادة للتشكل و الحركة فإنها تكون

خالية من أي معنى، أي تكون غير معروفة و غير مدركة، لانها غير محددة الصفات ،فهي: " هيولى

3،

1- ، ترجمة عزت قرني، الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى 1992 ص55.

2- 57.

3- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور سابقا، ص180.

فإذا كان السرير هنا يعبر عن التحول و التشكل الذي خضع له الخشب (الهيولي) أعطى له معنى ما وجعله مدركا ومعروفا، و جعل للمادة صفات تميز السرير عن الكرسي مثلا، أي جعلها بكل بساطة تشير إلى موجود ما، فإن هذه الصفات و هذا التحديد الذي يقع على المادة بالصورة .

فالصورة إذا هي كمال الشيء و بما يُعرف، و إذا سلبت منه اصبح غير مُدرك، و إذا عدنا إلى المثال السابق يمكن أن نقول أن الخشب () ... من خلال طبيعة الصفات التي تدخل على المادة فتكملها.

هذا و يشير أرسطو إلى مسألة مهمة في كلامه عن الصورة و المادة، اختلف فيها مع أستاذه أفلاطون، و تتمثل في أن الارتباط بينهما هو ارتباط **ضروري**، و إن كانتا في الذهن منفصلين عن بعضهما البعض فنتصور كل واحدة منهما على حدا ، فإنهما في الواقع لا ينفصلان ابدا لان "معنى الصورة يشير إلى آخر التحديدات التي اكتسبها الشيء، و بما يصل إلى طبيعته الكاملة، معنى المادة فإنه سيشير إلى ما يـ هذه التحديدات النهائية، لـ النحاس، ففي هذه الحالة يقال أن الهيئة الدائرية هي صورة تلك الكرة النحاسية و أن النحاس هو 1".

إن هذه المادة التي لها صورة أو التي تحددت من خلال صفات ما، هي في الأصل فالسرير هو في الحقيقة مركب من عناصر ، ما يجعل المادة مركبة من و ما يشير إلى فكرة المادة الأولى التي تكونت منها كل الأشياء مادة لا يمكن أن تكون محددة بشكل واضح، بل تظهر فقط في العناصر الأربعة الأولى (الماء،الهواء، التراب، النار).

نخلص مما سبق إلى أن الصورة هي جوهر الشيء أو كماله و تمامه ، و هي مرتبطة بالهيولي

ارتباطا ضروريا، إذ لا يكون للمادة معنى دون الصورة التي تحددها، كما أن الصورة لا يمكن أن توجد دون أن تكون هناك مادة تشير إليها، و حدوث هذا الارتباط يكون من خلال خروج المادة

الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل

ج القوة و الفعل: PUISSANCE ET ACTE

كما سبق واشرنا هما مفهومان ميتافيزيقيان، لانهما يجعلان من الوجود منقسما إلى وجود بالقوة

"القوة" في كتابه الميتافيزيقا

بانها تطلق على معان كثيرة، من بينها انها " التغيير في شيء آخر، أو في الشيء

¹ وهذا التعريف هو إشارة إلى القوة التي تحدث الحركة في الأشياء

الموجودة، أما الوجود بالقوة فهو تضمّن الشيء لقدرة ما لم تتحول بعد، أي لم يحدث للشيء تغيير

أو حركة في وجوده، كالبذرة التي لم تنبت بعد لكنها تكون حاملة في ذاتها نوعية النبتة التي تنمو

عنها، و لانها لم تنمو بعد فهي موجودة بالقوة.

اما إذا نمت هذه البذرة و تحولت إلى شجرة مثلا، و اخذت لنفسها الطبيعة الخاصة بها، فإن

وجودها في هذه الحالة هو وجود بالفعل.

Entéléchie – أنتليخيا

"الفعل"

باليونانية)، فالاشياء كلها موجودة بالقوة وعندما نخضع للحركة و التغير بفعل فاعل ما فإنها تكتمل و تتَحَقَّق و يسمى وجودها في المرحلة الثانية وجودا بالفعل.

إن هذا الانتقال قد يشير إلى أن الوجود بالقوة سابق

هي مادة ما أي قوة، ثم تتحدد عندما يطرأ عليها تغير، فتصبح حينها بالفعل، لكن لو في الفكرة، سيتضح لنا العكس إذ سيسبق الوجود بالفعل الوجود بالقوة، كيف ذلك؟

يوضح أرسطو هذه المسألة من خلال قوله أن القوة ما كان لها أن تُفهم ما لم يكن الفعل سابقا عليها كما هي موجودة مسبقا هي التي تحدد طبيعة القوة في المستقبل، فنقول مثلا عن اللون

" ن الهولي "

سيصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا، و بالإمكان و إن لم يكن فعليا"¹.

إن الوجود بالفعل هو صورة الموجود، و الصورة تمثل الماهية و الجوهر، و هذان الأخيران هما

من حيث الحدوث سابقة "

"2.

¹ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مذكور سابقا، ص182.

² [4050]

كما أن هذه الأسبقية تكون واضحة اعتبارا من أن غاية الشيء تكون موجودة قبل وجوده، و لو حدث العكس لا يمكن أن يكون هناك حركة أو تغير، فكل شيء يتحرك باتجاه غاية تكون

"

الناحية المنطقية أسبق من نتيحتها، و هكذا نجد أن الغاية أو مبدأ الصورة هو الأول المطلق في ن تكن أخيرة في الزمن" ¹.

إن هذه الغاية هي المبدأ الأول المطلق وهي العلة التي تنتهي إليها جميع العلل الأخرى

يدعوه أرسطو بالمبدأ الأزلي **المحرك الذي لا يتحرك.**

بدأ الأول سنتطرق إلى مفهومي **العلة** **الحركة** باعتبارهما أيضا من التي سيعتمد " " في نظريته حول النفس، فإذا صَنَّفَ دراسة النفس ضمن العلوم الطبيعية، وعرَّف الطبيعة " بأنها ماهية الأشياء التي تكون لها في ذاتها مبدأ الحركة، ولا توصف المادة بأنها طبيعية إلا بسبب انها خاضعة لهذا المبدأ:

في المعنى الأهم هي مصدر حركة الأشياء الطبيعية، وهي حاضرة فيها إما بالقوة وإما

2"

¹ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مذكور سابقا، ص182.

² () [A-1015]، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مذكور سابقا، ص347.

➤ العلة: LA CAUSE :

"العلة"*

"قال على الجوهر أو واحد من هذه المعاني، أي على الماهية، لأن :

تطلق في النهاية على الصيغة () . كما تقال بمعنى

. تقال بمعنى ثالث على مصدر التغير. تقال بمعنى رابع مضاد لهذا

المعنى، خيره(فذلك هو غاية كل تغير ونمو)"¹،

و علة، تكون ضرورية لوجوده،

أن تحصل أو أن وجود الشيء لن يكون، أو على الأقل لن يتحقق بالطريقة التي يجب أن يكون

أ العلة الأولى التي يتكلم عنها " " في هذا النص هي التي تمثل ماهية الشيء و التي من

خلالها تتضح لنا صورته، و هي العلة **الصورية** **المادية** التي يتحقق وجود الشيء

بها، لكنها تحتاج إلى من يحركها فهي موجودة بالقوة فقط، و هي ما يكون فيه استبعاد التغير ،

التشكل، و هذا يحدث بفعل العلة الثالثة و هي **الفاعلة** **الغائية** و التي

تمثل الصيغة النهائية التي يهدف الشيء لأن يكون عليها، و بذلك هي الغاية التي تصبو إليها المادة

في النهاية، إذ من خلالها يتحقق وجود الشيء وكماله، و يمكن أن نوضح ذلك من خ

التالي: : الخشب كمادة يشير إلى العلة المادية، و الكرسي الذي سيصنع من هذه المادة هو ماهية

الشيء التي تحمل شكله و خصائصه، ثم هناك النجار و هو الفاعل الذي يصنع الكرسي من مادة

الخشب و هو يمثل العلة الفاعلة، فالخشب لا يمكنه أن يتحول إلى كرسي دون وجود علة ما يصير

* " Aitia Aition Aitia " فإنما تستخدم استخدام الاسم و تعني حرفيا(من تلقى عليه نية وضع معين للأمر)

¹- طو طالبس،مقالة الألفا الكبرى[B-983] نص من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ترجمها إلى الإنجليزية ديفيد روس، ترجمة إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمته للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، مذكور سابقا،ص262.

بها إلى ما هو عليه، و في الاخير العلة الغائية، و هي كما سبق و اشرنا الغاية النهائية التي وجد

هذه العلة الغائية وإن كانت تبدو اخيرة من حيث الترتيب، إلا انها من الناحية الفكرية تكون

الوجود بالقوة، لأن غاية الشيء تكون موجودة قبل وجوده " "

المطلق في الفكر و الواقع ن تكن أخيرة في الزمن" ¹.

كما أن العلة الغائية ستكون هي العلة الصورية، لأن المادة هي تعبير عما هو موج بالقوة، والصورة هي خروج من القوة إلى الفعل، أي كمال و تمام الشيء، الذي يعبر عن الغاية القصوى له، ما يجعل ماهيته و صورته هي ذلك التحقق الذي تتحدد من خلاله هذه الصورة، أو هذه الماهية.

عرّفنا العلة الفاعلة فهي ببساطة فاعل الحركة أي التغيير و التشكيل الذي ينقل ما هو موجود بالقوة إلى موجود بالفعل (-)، فهي إذا سبب الانتقال او الوصول إلى نهاية هي غاية الشيء، فكانت هذه الغاية هي سبب الحركة و سبب إحداث الائنة

"

للمثال هي النحات فهو الذي يحرك النحاس، و لكن ما يحرك النحاس، و يجعله يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عمله" ².

.182

¹ - ولتر ستيس، 2

.179

²

الأربعة عند أرسطو إلى علتين أساسيتين تقابل كل منهما المادة و الصورة، و هما العلة المادية، و العلة الصورية، هذه الأخيرة التي تجمع وفق التوضيح السابق بين

لكن يجب أن ننتبه هنا إلى بعض الأمور المهمة حتى لا نقع في التناقض مع ما يقوله " " فهو عندما يؤكد على العلة الغائية، و يجعل العلة الفاعلة تنصهر فيها، لا ينفى التمييز بين العلل الأربعة، إذ من الناحية الطبيعية تكون هذه العلل واضحة و مستقلة عن بعضها البعض، ففكرة التمثال في ذهن النحات - هي تعبير عن قدرته على تحديد هذه الصورة، و هي في هذه الحالة ستختلف اختلافا كبيرا عن العلة الغائية التي هي الخاتمة النهائية لهذا التحديد الصوري.

هذا إضافة إلى أن التحديد الصوري في ذهن النحات أي العلة الصورة هو مختلف عن العلة الفاعلة و إن بدت في لحظة ما أنها متداخلة إلا أنها في الحقيقة متمايزة.

نخلص مما سبق إلى أن مبدأي المادة و الصورة هما اللذين يبني على أساسهما " " و حتى مسألة الحركة ستكون متضمنةً فيهما، إذ لا يمكن أن يحدث الانتقال من المادة إلى الصورة سواء في الفكر أو في الواقع دون أن يكون هناك م

هذه الأخيرة التي سيخصص " " في الكتاب الثالث من " " حينها كبيرا
 للحدث عنها من حيث طبيعتها و مصدرها و مبدئها ، لذلك نحن مضطرين الآن إلى التفصيل
 - - - ستربط بأكبر إشكالية

هـ- الحركة: LE MOUVEMENT (Kinesis)* ، و تشير إلى ما

" " من انما تعبير عن التغير و الصيرورة، من
 خلالها تتحول الأشياء من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، و هذا بالضبط ما يقوم به الفاعل و
 مبدأ الحركة.

إن الحركة في أصلها تشير إلى ما بإمكانه التغير و التحول، و الأجسام غير الحية ليست لها
 حركة ذاتية، بل تتحرك بفعل محرك خارجي "فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه، و لكن صناعة
 "1، و يوضح أرسطو هذا المسألة أكثر من خلال قوله أن الأجسام غير الحية قد تبدو و
 كأنها تملك حركة ذاتية دفعت بها إلى التغير او الخروج من السكون إلى الحركة، و يمكن أن نعطي
 مثلا على ذلك، سقوط الحجر من الأعلى إلى الأسفل قد يبدو على أنه تحرك حركة طبيعية ذاتية،
 لكنه في الحقيقة يوجد سبب ما هو الذي دفع بالحجر إلى السقوط، و في هذا يقول أرسطو:

الاجسام غير الحية تملك في ذاتها بداية تجعلها متحركة، لكنها لا تملك بداية تجعلها تسبب
"1".

إن الحركة في شكلها العام تظهر من خلال مبدئين أو بالأحرى مظهرين هما البداية و الفساد أو
الولادة و الانحلال، لكننا إذا ما حاولنا التدقيق في طبيعة الاستحالة و التغير و الفساد التي تعرفها
" " يقسم الحركة إلى ثلاث أنواع و هي: " الكيفية الكمية
المكانية"2.

يشيران إلى التغير

التي تعرفها الأشياء، و من الناحية الكمية كالزيادة و النقصان في حجم الشيء ، في

" " "النقلة في المكان"

في حالة استدارة و متصلة لا تخضع للانفصال مثل الزمان الذي لا يوجد انفصال بين وحداته، و
بمعنى أنها لا يمكن ان توجد خارجه، " كون هو الحركة أو انتقالها، و

من الحركات شيء متصل سوى الحركات المكانية، و من جملة هذه الحركة الدورية"3.

هذه الأخيرة- الحركة الدورية هي التغير في المكان و هي لا تسير إلى الأمام في خط
مستقيم؛ أي في حركة ممتدة مستمرة و غير متصلة اتصالا يسمح لها بأن تكون حركة أزلية، لذلك
يختار أرسطو الحركة التي هي في استدارة لأنها تمثل الحركة الانعكاسية التي تنطلق من () إلى () ثم
() إلى () وهذا الانتقال هو في الحقيقة يجعل من الشيء ساكنا، "

الحركة المتصلة الأولى " أي السماء التي تحوي النجوم "

.430

1

.430

2

3- أرسطو طاليس، من كتاب ما بعد الطبيعة، فصل في حرف اللام، الفصل السادس [10/30 1071] نشر وتحقيق عبد الرحمان بدوي، مذكور سابقا، ص03.

الثابتة حول محوره، فتلك الحركة الوحيدة التي يمكن أن تستمر إلى الأبد على نحو موجود في نفس الاتجاه¹.

إن هذه الحركة أزلية و دائمة ، تمثلت في حركة السماء حول محورها لكنها ليست مبدئية و محريك كل الأشياء الأخرى لأنها تخضع لمبدأ أعلى يحركها ، و لأنها من طبيعة أزلية فإن هذا المبدأ لا بد أن يكون كذلك أزليا، لأن العلة يجب أن ترافق المعلول ، فإذا كان أزليا كانت علته أزلية، و كان يجب على هذه الأخيرة أن تحرك المعلول حركة دائمة، لأنه لو حدث العكس لفقد " فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية، فاحرك لها بهذه الصفة، و إن كان ها هنا شيء يحرّك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك: هو جوهر"²

نخلص من هذا إلى وجود جوهر يحرك وجوده ليس بالقوة، لأنه لو كان كذلك لاحتاج إلى من يخرججه من القوة إلى الفعل، ما يعني أنه خال تماما من المخلص و فعل خالص، حركته تقع على الأشياء بالكلية، و هي دائمة مستمرة لا تعرف الانقطاع، فالحركة بهذا المعنى تستلزم فاعلا ، وهذا الأخير بدوره يستلزم فاعلا آخر وهكذا وصولا إلى مبدأ الحركة في الكون كله ، وهو الفاعل الذي لا يفعل أو كما يسميه أرسطو في كتب ما بعد

"

"

.83

1

2 أرسطو طاليس، من كتاب ما بعد الطبيعة، فصل في حرف اللام، الفصل السابع [194 / 20- 25] 05.

٣ المحرك الأول الذي لا يتحرك (LE MOTEUR IMMOBILE):

إن الكلام عن هذا المبدأ يتفق والاعتبار الأول الذي أسسنا عليه هذا المبحث في كون الميتافيزيقا مقدمة تمهيدية ضرورية لفهم نظرية النفس عند أرسطو، وإن كانت المفاهيم السابقة التي تشير إلى الطبيعيات والإلهيات بشكل من الأشكال ، فإن المحرك الأول مفارق عن المادة، لا يوصف بالحركة ،فهو عماد الفلسفة الإلهية كلها ،إذا لماذا نثيره كموضوع بحث في خلال كلامنا عن النفس التي يدرجها أرسطو كما سبق وأشرنا ضمن الطبيعيات؟

إن المحرك الأول خالد لا يتغير، و هو مبدأ كل حركة ،واحد كاف لكل عمليات التغير والتحول التي تحدث للمادة و تخرجها من القوة إلى الفعل، فهو مبدأ فاعل لا ينفعل، و هو ضروري لأن كل متحرك يحتاج بالضرورة إلى من يحركه، ما يجعل في النهاية ضرورة وجود محرك أول يحرك كل المتحركات الموجودة في العالم، و لما كانت الحركة أزلية كما سبق وأشرنا، فإن هذا المحرك الأول هو مصدرها، لأن نفي الأزلية عن الحركة يجعلها تحتاج بدورها إلى محرك، و إذا حدث ذلك احتاج إلى من يحركه، و هذا غير ممكن لأن المحرك الأول الذي يقصده أرسطو هو مصدر الحركة الأزلية يحرك دون أن يتحرك.

أما كيف يحرك ،فإن " " كان على ما يبدو دقيقا، إذ يقول أن المحرك الأول لا يخلق العالم، فهذا الأخير ليس مخلوقا، وعلى هذا الأساس ستكون علاقة الله بالعالم بمثابة غاية نهائية له " " التي هي في الأصل العلة الفاعلة و هي علة حركة و كل تغير.

للسوق

فتحريكه للسماء الأولى و الفلك الأقصى هي بأن يكون غاية بالنسبة لها، و تكون الحركة هنا كنوع من استشارة العالم نحوه.

يضيف أرسطو موضحا ذلك بأنه توجد في الأفلاك عقول و هي من طبيعة روحانية، ترغب في المعقول و تتشوق إليه فتحاكيه عن طريق الحركة الدائرية التي تقوم بها، ويكون المحرك الاول في المركز ثابت لا يعرف الحركة و يثير الأشياء المحيطة به و التي ترغب فيه و تعشقه فتدور حول محوره، تماما مثل الرغبة التي تتحرك نحو الخير الذي يمثل موضوعا بالنسبة لها، دون أن يتحرك هذا الموضوع الذي سيكون بمثابة العلة الغائية التي تحُدُّ الحركة دون أن تتحرك، وعنهما أو نحوها يتحرك كل " () إنما هو عن طريق أنه معشوق و معقول، فالأشياء المحرَّكة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك و في المبادئ الأول المعشوق و المعقول هما هو حسن نشتهيه و نشتاقه لأننا نراه حسناً نختاره لأزّ نراه حسناً ونشتهيه لأزّ إنما نعقله لأزّ¹

¹ - أرسطو طاليس، من كتاب ما بعد الطبيعة، فصل في حرف اللام، الفصل السابع، [194. 30/]. 05.

هو خير و هو غير مخالف لما هو عليه بالحقيقة، فهو خير و يكون العشق في الحقيقة تعقل لهذا

" :العشق إنما هو ما يُل من العلة الأولى،

البواقي التي هي مشابهة له في

هما المضم و المتخيل"¹.

وفق ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن إله أرسطو لم يخلق العالم، و لا حتى هو الصانع كما قال

" " في "محاورة طيماوس"، بل هو في الحقيقة موضوع عشقه و رغبته"

هو الله الخالق، لأن العالم يوجد منذ الأول دون أن يكون مخلوقاً"² ،

غير ذاته، لأنه لا يهتم بعناية العالم بل ينشغل بنشاط التأمل الذاتي و هو نشاط مستمر و دائم،

لو حدث غير ذلك أي انشغ المحرك الأول بتعقل غيره، فإن معقوله سيكون خارجاً عن ذاته،

و يكون بذلك كماله في غيره، و هذا غير ممكن،":

لكمالات، و يجب أن يكون بذاته، فإ

حس أو رأي أو فكر و هذا ظاهراً جداً"³.

إن المبدأ الأول في عقله لذاته يعقل جميع المعقولات الأخرى على الكلية

، كأن يعقل شيئاً في لحظة أو في زمن ما و يعقل الآخر في زمن غيره، بل هو يعقل الكل

في لحظة واحدة غير منقسمة غير محتاج إلى زمان، فإذا عقل ذاته التي هي الخير الأسمى عقل جميع

¹ [35/ .194] 5.

² 423.

³ أرسطو طاليس، من كتاب ما بعد الطبيعة، فصل في حرف اللام، [1074 - 30/ 9 10].

المعقولات معها، و بما انه مبدا جميع الاشياء فهو يعلمها جميعا معا، فالعقل يعقل ذاته، و به يعقل العالم في أنه علة جميع الأشياء و مبدأها، لذلك كان مبدأ "أولا" إلا أنه الأفضل في كل []
 يء مفرداً¹.

ومعرفة الله لذاته هي فعل خالص أزلي بعيد عن أن يكون خاضعا للتغير و التبدل ، "

الله **فِكْرُ الْفِكْرِ** ففكر في نفسه على نحو أزلي².

لقد كان هذا مجمل تصور أرسطو عن المحرك الأول الذي لا يتحرك في فلسفته الإلهية ،وهو يرتبط بموضوع النفس من حيث انها تتميز بملكة العقل ،هذا الاخير الذي يصفه في كتاب النفس بأنه خالد أزلي خالص غير ممتزج يأتي إلى الجسم من الخارج و يفارقه عند الموت يقول: " مفارق غير ممتزج وغير منفعل ،لأنه بالجوهر فاعل دائما وهو عندئذ يكون خالدا وأزليا"³ للتفصيل في هذه المسألة فيما بعد* .

.425

1

.425

2

³ -ARISTOTE. De L'âme ,p p228-229. "Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puis qu'elle est substantiellement activeté ... et il n'ya que cela d'immortel et d'eternel"

*

نخلص في الأخير إلى أن موضوع النفس سيضل من المسائل الميتافيزيقية، وإن كان أرسطو قد

()

()، ومن حيث وظائفها المتعددة التي لا تتم إلا بالاتصال مع الوجود المادي

تجاوز الإنسان مستوى الإحساس إلى مستوى التعقل والتأمل فإنه سيتشبه في فعله بفعل العقل

الأول، وهنا تصبح دراسة النفس من ضمن مباحث الفلسفة الأولى.

كاملا للكلام عن نظريته في النفس، وصنفها ضمن مباحث العلم الطبيعي، من حيث انها صورة تكتمل من خلالها الاجسام الطبيعية القابلة للحياة، وإن كان قد تكلم عنها في كتب أخرى، فإنه في " " كان أكثر شمولية من حيث إلمامه بكل جوانبها، هذا إضافة إلى أنه قدم لنا فيه عرضا لأهم التصورات التي قالها القدماء السابقين عليه " " .

يتكون هذا الكتاب من ثلاث مقالات، الأولى يتكلم فيها عن مذاهب السابقين عليه في " " " " " " " " ، أما المقالة الثانية فهي في حد وظائفها ، و الثالثة في الحس المشترك والتفكير والإدراك والتخيل وأفعال العقل.

لقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية " " وهي ترجمة قديمة عن النص اليوناني، وهي التي نشرها وحققها "عبد الرحمن بدوي" "أرسطو طاليس في النفس" *، أما الترجمة الثانية هي التي قام "فؤاد الأهواني" عن النص اليوناني مباشرة ، و قام بمقارنتها مع الترجمة الإنجليزية التي قام بها " " ، والفرنسية التي قام بها " " ** وكلاهما كانتا عن النص اليوناني ، كما توجد ترجمة أخرى من النص اليوناني إلى الفرنسية قام بها "Richard Bodéus" *** اعتمدنا عليها وعلى ترجمة فؤاد الأهواني في هذه الدراسة.

وفق هذا سيكون عملنا منصبا على تلخيص كل أفكار " " التي أوردها في هذا الكتاب ، لأن الغرض هو معرفة جوانب نظريته من حيث تعريف النفس إلى طبيعتها وعلاقتها بالجسد

* : طاليس ، في النفس الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطنس ، الحاس والمحسوس لابن رشد ، النبات المنسوب إلى - راجعها من أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت ، 1980 .

** و طاليس ، في النفس ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي ، منشورات دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى 1949 .

*** Aristote. De L'âme, traductions et présentation par Richard Bodeus, éditions Flammarion, Paris, 1993.

، وقواها ووظائفها وصولاً إلى نظريته في الحواس وأنواعها ، وكذلك طبيعة النفس العاقلة التي من خلالها نكتشف نظرية أرسطو في العقل، حتى تتمكن في الأخير من مقارنتها مع تصورات ابن سينا في مذهبه في التصوف، وذلك في الفصل الأخير.

كما تجدر الإشارة هنا إلى سنتعامل مع نص أرسطو مباشرة، ونعتمد الترتيب وضعه، أما المقالة الأولى منه التي يتكلم فيها عن آراء السابقين عليه في النفس، فقد تم إدراجها ضمن الفصل الأول في مبحثه الأول الذي خصصناه لتصورات الفلاسفة اليونان حول النفس، أما المقاليتين الثانية والثالثة من الكتاب هما اللتين سنلخصهما في هذا المبحث ،هذا إضافة إلى أننا

في بعض الأحيان على

" "

" " *

أولاً :تحديد معنى النفس عند أرسطو:

يخصص أرسطو الباب الثاني من كتابه "في النفس" لتعريف حدها ،وقد كان أسلوبه في ذلك مجموعة من المقدمات يصل من خلالها إلى نتائج ،فهو بداية يفكك معنى الجوهر يعتبره موجوداً يشير في ذاته إلى الهولي،و يشير كذلك إلى صورة الشيء التي تظهر من خلالها (الهولي و الصورة) متمثلاً في الأجسام الطبيعية التي بها حياة*.

جسماً طبيعياً فيه حياة

"

* ، تلخيص كتاب النفس، تحقيق و تعليق الفرد. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مذكور، المجلس الاعلى للثقافة 1994 .

* يقصد بالاجسام التي بها حياة الاجسام التي تتغذى و تنمو و تفسد، و على ذلك تكون الاجسام الطبيعية هي مبادئ غيرها من الاجسام، و جامدة لا حياة فيها، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن لفظة " " كانت تشير عند اليونان إلى

الحياة أو ما هو مبدأ لها ،أنظر مقدمة كتاب أرسطو طالمس ،في psyché

نفس ،ترجمة فؤاد الأهواني .

[] ليس صفة لشخص بل الأولى أنه هو نفسه حامل و هيولى، و يترتب عن ذلك أن

بمعنى انها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة¹، و هذه الصورة هي

[أنتليخيا] Entéléchia .

" الكمال الأول " :

استعماله، و لكن العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النفس كمالات².

الذي أوده " كمال أول

أوسابق على النوع الثاني من الكمال الذي يتميز بوجود الشيء () وحصول الشيء في استعماله، كالنوم الذي يشبه عدم استعمال العلم مع وجوده، موجودة و هي لا تنعدم في حالة، لكن اليقظة هي التي تعني استعمال العلم، ففي كلتا الحالتين تكون النفس موجودة، لكن كمالها الأول الذي يقصده أرسطو هو ذلك الذي يكون في اليقظة عند استعمال العلم.

يخلص أرسطو من هذا إلى أن النفس هي " نعني بجسم

آلي³ الجسم الآلي أعضاء بالحركة بأفعال

المعنى جوهرًا، و الجوهر كما سبق و حددنا هو صورة، و هذه الأخيرة نعرف من خلالها ماهية

أوظ الحياة

¹ - أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواني، دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى، 1949، 42.

² 42.

³ 42 43.

الذي يذكره " " "الفأس و القطع" : "و لنفرض مثلاً أ

يكون هناك فأس، إلا باشتراك الاسم، لكن الفأس في ا

1.

الأجسام الخالية من الحياة ليست لها صورة أي نفس ، ما يعني أن النفس غير مفارقة للجسم الحي و لصيقة به لأنها لا يمكن ان توجد من دونه، و هي ليست جسم بل هي ترتبط "ضرب من الكمال و صورة لما هو بالقوة، مستعد لقبول طبيعة معينة"².

إن هذا التصور الأخير يقودنا إلى فكرة أساسية في نظرية النفس عند " "

:

ثانياً: طبيعة النفس و علاقتها بالبدن:

بالشأن التي تفصل " " كثيراً بينهما، وينقد آراء الفلاسفة القدماء في ذلك، كما أنه سيتجاوز فكرة اعتبار الجسد "مقبرة" ، و أن هذه الأخيرة ستتحرر من قيوده بعد الموت، بل سينفي القول بخلودها ويبرهن على أنها تفسد بفساد البدن.

يعترف أرسطو في كتابه "في النفس"

مسألة علاقة النفس بالجسد و طبيعتها صعبة ، إذ نجده يطرح مجموعة من المشكلات فيما إذا

يقبونها القسمة؟ و فيما إذا كانت توجد أجزاء في النفس الواحدة؟ فهذه أهم الأسئلة التي يطرحها

1 43

2 49

* أنظر الفصل الأول من هذه الدراسة.

إن هذه العلاقة " " "المادة" "الصورة" أن الأولى تكون قابلة للتشكل و التحول، ويتحقق وجودها الفعلي من خلال الصورة، وهذه الأخيرة هي التي تمنح للمادة كيانا متميزا و تعطيه معنى ما، و تنقل وجوده من وجود بالقوة إلى وجود

" " " " "إذ تُعتبر هذه الأخيرة صورة له، وإذا كانت كذلك لا يمكن أن تنفصل عنه، فهي جوهرية فيه و هي تمامه و كماله، تنقل وجوده من وجود - مجرد مادة إلى وجود بالفعل ().

صورته، وحتى و إن كان وجوده وجود بالقوة فهو لا بد أن يكون ذا نفس، و هو ما يستثني الأجسام الجامدة الخالية من الحياة التي و إن انتقل وجودها من وجود بالقوة كمادة أولية مثلا إلى وجودها في الأجسام الحية و هي في حالة اتصال بالنفس، و أن أحدهما لا يكون في غياب الآخر، و "الحيوان هو النفس و الجسم معا" ¹.

وفق ما سبق لا ينفصلان ، ووجودهما معا يؤكد وجود الحيوان،

" " :

هيولى إلا باشتراك الا : : ح

نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم هي كنسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله،

"¹، فأهمية العين بالنسبة للبصر كأداة له و جزء منه تقابل أهمية البصر بالنسبة

غاية

وسيلة عليه لتحقيق تمامها، على أنه لا تتحقق الغاية في غياب

أحدهما، وإنما يكون التحقق في اتصالهما، و يتأكد هذا الأمر أكثر من خلال ما

"أرسطو":

"².

ثالثاً قوى النفس ووظائفها:

" أولي وعام،

لأن تعريف الحد بوصف واقعه غير كاف، و هو ما يستوجب البحث في علته، أو كما يقول:

رَّ " ³.

"الحياة" - في معنى قول أرسطو يكفي في أحد معانيها أن نقول عن الشيء أنه

حي، متمثلاً ذلك في الحركة

و الغذاء، و من هنا نصل إلى "القوة الغذائية"

أولى القوى و أدها، تليها "القوة الحاسة" و هي وسط بينها ("العاقلة" و فيما يلي تفصيل في هذه الأنواع الثلاث.

بداية يجب أن نشير إلى مسألة مهمة و هي أن "

العاقلة، فهو لا يعني أن للنفس أجزاء ثلاث كما قسمها " إلى الجزء العاقل

و الغضبي و الشهواني، بل هو يقصد وجود ثلاث وظائف تقوم بها نفس واحدة، وفق مراتب ثلاث

أو وفق تدرج تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، باعتبار أن الوظيفة النامية ()

¹ 44 43.

² 49.

³ 42.

دون وجود الوظيفتين الباقيتين، على أن هاتين الأخيرتين لا يمكن أن توجدا من دونها، هذا إضافة إلى أن الوظيفة الحاسة يمكن أن تستغني عن الوظيفة العاقلة دون أن تستغني عن الوظيفة النامية.

1 القوة الغذائية :

نخص ما يسمى بـ"النفس النباتية"* : "نعني بالقوة

الموجود في النبات"¹، وهي قد توجد منفردة مفارقة لغيرها من القوى كما هو الحال في النبات، وقد تكون مشتركة مع القوى الأخرى، لذلك اعتبرها " " مبدأ أول للحياة

بالأحرى وظائفها التوالد التغذية، باعتبارها صفتين موجودتين في الكائن الحي تلقائياً، فمن

النمو و الانحلال اللذين تعرفهما الأشياء، فهما دليل على أن الشيء يتغذى، فصفة الامتصاص في النبات هي صفة تلقائية فيه و تمثل قوة التغذي بالنسبة له، و منه يحدث النمو أو الزيادة، و العكس إذا انعدم الامتصاص يحدث النقصان، و الأمر سيات بالنسبة للكائنات الحية الأخرى، فانعدام التغذي هو انعدام الحياة ، وفي هذا يحدد أرسطو ثلاث عوامل

: " معني الكائن الذي يتغذى، و ما به يتغذى هو النفس الأولى

الذي يتغذى فهو الجسم الذي فيه النفس، و أخيراً، ما به يتغذى هو الغذاء"².

نستنتج أن هذه القوة ضرورية لوجود الكائن الحي و استمراره، و هي مشتركة بين كل الأجسام التي بها حياة، غير ان اختصاص النبات بها دون غيرها من الوظائف العليا (

) يعود إلى أنه يتلقى غذاءه بصورة تلقائية طبيعية على عكس الحيوان الذي يحتاج إلى

* يسميها أرسطو في كتابه "في النفس" بالنفس النباتية أو القوة الغذائية، و في مؤلفات عديدة لغير أرسطو تسمى بالنفس الناعمة كلها مفاهيم يوردها أرسطو من حين إلى آخر للإشارة إليها.

1- أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني، ص46.

2- 58.

وظائف أخرى تساعده للتعرف مثلا على الغذاء و يكون ذلك بداية من خلال ملكة الإحساس
 "القوة الحاسة" التي سيخصص لها حيزا واسعا مقارنة بالنفس ا

2 القوة الحاسة:

" " معنى الإحساس الذي يرى أنه يرتبط في وجوده بالحركة التي
 تحصل من خلال اتصال الحيوان بمحسوس ما، و رغم أنه لا توجد في الحواس معطيات ومعاني عن
 هذه المحسوسات، إلا أن الإحساس موجود فينا بالقوة، أي أنه استعداد داخلي يظهر بفعل فاعل
 " في الوقه غير ما يشعله، فإذا
 اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل"¹.

(يحس) " " أن يحس الإنسان دون أن
 حواسه و تتحرك، و الثاني أن يحس : "إنَّ
 ع و يبصر حتى و لو كان نائما.
 "2، وهذا بدوره يشير إلى وجود إحساس بالقوة و آخر بالفعل .

أما هذا الأخير أي الإحساس بالفعل يتوقف على ما يثير الإحساس من محسوسات

الذي ينظر في الكليات متى أراد، في حين أن الإحساس بالقوة "تارة يُحْمَلُ
 على المعنى الذي نقول فيه أن الطفل بالقوة قائد جيش و تارة أخرى على المعنى الذي نقوله على

1 .60

2 .60

البالغ¹ " " " " و هما الانفعال
الاستحالة.

() هو انفعال الحاسة بالموضوع المحسوس، من حيث هي غير شبيهة به،
:" -

- و حتى إذا ."

" " موضوعات الحس على ثلاث أنواع، منها ما يدرك بالذات و هو
نوعان أحدهما يمثل ، و الآخر ، بالعرض
المحسوس الخاص

فالسَّمْع حاسة للصوت، و لا شيء غير الصوت، على أن البصر حاسة للون و ليس الذوق، لذلك
سميت هذه الحواس خاصة، و هي تعبر عن الجوهر الحقيقي لها، و الذي يتوافق بدوره مع
الموضوعات المحسوسة حسب خصوصيتهما دون خطأ أو خلط.

المحسوس العام فهو الذي تشترك فيه الحواس جميعها أو بعضها و هي الحركة و السكون

في حين أن النوع الثالث أي المحسوسات بالعرض هو ما اشتركت فيه صفة عرضية ، إذ أن
" " " : و يقال هناك محسوس بالعرض،
() * فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض لأن الموضوع

1 63.

* ابن دياريس هو مثال عن شخص يوظف
الأبيض زيد، و ذلك أن إحساسنا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد، و إنما كان من جهة ما عرض لزيد إن كان أبيض، و
" أنظر ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص72.

"¹، وهذه المحسوسات بالعرض على عكس المحسوسات

لإمكانية حدوث الخطأ فيها.

يخلص " إلى ان هذه الحواس جميعها تحمل معاني المحسوسات دون مادتها، اي انها تكون حاملة في انفعالها للمحسوس كموضوع جزئي، فالسمع لمعنى الصوت و ليس للصوت في كليته، و للبصر و اللمس و غيرها من الحواس ف" يقبل طابع الخاتم بدون البرونز، لا من حيث انهما ذهب و "²، و في هذه الحالة التي تقبل فيها الحاسة المحسوس في صورته فقط دون مادته يحدث الإحساس.

مدرة العضو الحاس، فإن ذلك سيؤثر عليه و سيفسده"

()

"³ ،

شى كما يحدث في التناسب و المقام،

غير قادرة على قبول المحسوسات دون متوسط ما يساعدها على قبولها أو "

" 4

بالألوان ، و فاقد السمع لا تؤثر فيه الأصوات ، فكل حاسة تنفعل بالطبيعة المقابلة لها ، فحاسة

السمع تنفعل بالصوت و ليس باللون و هذه الحواس هي حسب أرسطو على النحو التالي:

أ الحواس الخمس:

أ / 1 البصر:

.64

1

.87

2

.87

3

.88

4

يعتبرها" " أهم الحواس و أكثرها إمكانية لاستقبال أكبر قدر من المعرفة، و موضوعها بالتحديد هو المرئي، و هي لا تستقبل المحسوس بشكل مباشر بل بفعل متوسط يسميه " المشف" *، هذا الأخير الذي يعتمد على الضوء كشرط أساسي في فعله أو كما يقول: " في كل لون القدرة على تحريك الجسم المشف بالفعل، و هذه القوة هي طبيعته و هذا هو السبب في أن نون لا يرى بدون الضوء، و في الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء"¹، باستثناء بعض الأجسام التي لا ترى في الض خاصة تجعلها تضيء في الظلام مثل: "رؤوس الأسماك وأصدافها

2»

يؤكد أرسطو على دور المتوسط في فعل الحس، فإذا ألصقنا مثلا المحسوس () بحاسة
طل في هذه الحالة.

أ 2 / السمع:

هي الحاسة الثانية حسب الترتيب الذي وضعه أرسطو، و هي الأخرى تحتاج إلى متوسط كي
الهواء، إذا أن الصوت لا يمكن أن يحدث دون وجود الفاعل و المفعول أي " "
" " : "ة الصوت الهواء أو الماء، بل ما يجب هو حصول قرع
لبة بعضها مع بعضها الآخر و مع الهواء"³، هذا الأخير الذي سيمثل المتوسط الذي
من خلاله يمكن أن يحدث فعل السمع.

* :
ورائه و أرسطو في هذا الصدد يرى أن اللون يحمل علة رؤيته في ذاته من خلال قدرته على تفعيل المشف، و هو السبب الذي يجعل من المستحيل رؤية اللون دون الضوء، هذا الأخير الذي يعتبر شرطا أساسيا لرؤية الألوان، لأنه يُفعل قوته المشف التي تُفعل بدورها العين، و يُمرئيا يتوسط لون آخر [كالهوا و الماء، و عدد كبير من الاجسام الصلبة، إذ ليس الماء و لا الهواء مُشفيين من حيث انهما كذلك، بل من حيث وجود طبيعة واحدة في هذين العنصرين و هذه الطبيعة توجد أيضا في الجسم الأزلي"
الاهواني 65.

1- ترجمة فؤاد الأهواني 65.

2- 65.

3- 70.

أ 3/ حاسة الشم:

غياب المتوسط فيحاسة الشم هو غياب الإحساس بالروائح، إلا أن هذه الحاسة تنقل لنا إحساسات ضعيفة و غير دقيقة مقارنة بالحاستين السابقتين، و " " إلى أن فعلها يتقابل مع ما تكون مصحوبة به الرائحة من لذة أو ألم .

أما المتوسط الذي يجعل حاسة الشم تنفعل بالمحسوس فهو عند الإنسان الهواء لأنه يحمل الرائحة التي تنتقل إليه عن طريق التنفس، فإذا مثلاً أوقف الإنسان التنفس فإنه لن يستطيع أن

أ 4/ حاسة الذوق:

لن تختلف حاسة الذوق عن سابقتها في كونها تدرك موضوعها عن طريق الانفعال به، وهي لذلك كان المتوسط فيها على عكس الحواس السابقة جسماً غير غريب، والاختلاط أو الامتزاج بين الشيء الذي يوجد فيه طعم و الرطب هو الذي يحدث الذوق، فاللّمس على هذا الأساس لا يحتاج إلى متوسط خارجي ذلك أن الشيء الذي فيه طعم "يكون في الرطوبة،¹

تنفعل بالمحسوس، و يكون اللسان هو العضو الذي يقوم بهذه المهمة، فهي إذا حاسة موجودة في الإنسان بالقوة، والذي يجعلها تنفعل أو يخرجها من القوة إلى الفعل هو ذلك الذي "المَطْعُومُ"

أ 5/ حاسة اللّمس:

موضوعها غير محدد، وهي غير معروفة فيما إذا كانت حاسة

غير واضح بالنسبة لحاسة اللمس، لذلك نجد " " يتساءل فيما إذا كانت هذه الحاسة هي اللحم؟ أم أن هذا الأخير هو مجرد متوسط.

" " أن هذه الحاسة تختلف عن بقية الحواس الأخرى التي تنفعل بمتضاد واحد لأنها تنفعل بمتضادات كثيرة" بين و ما إلى ذلك"¹

فكل الأشياء التي نسمعها تشترك في كونها حاملة للصوت، أما اللمس فلا يمكن أن يحدد ح أي أن نحدد الصفات التي تشترك فيها الموضوعات التي ندركها بحاسة اللمس، كذلك لا يمكن أن يكون هناك عضو واحد محدد و مسؤول عنه"

بالكائن هو المتوسط لقوة اللد² الإحساس يحدث بشكل مباشر دون أن نشعر بالمتوسط يكون فينا فيحدث مباشرة، فنعتقد أنه اللحم لعدم رأيتنا لهذا الغشاء (أي المتوسط).

نخلص في الأخير إلى أن غرض أرسطو من تفصيله لهذه الحواس الخمس و تبيان وظائفها، هو تأكيد على دورها في بلوغ المعرفة، و الحاسة، فهو لا يتكلم عنها إلا في مجال تعريفه لها، وهي التي تنتمي إلى النفس كقوة متميزة تعلو القوة الغذائية و أدنى من القوة العاقلة، و هي الخاصة التي جعلتها في الحيوان العاقل و غير العاقل على حد السواء، لكن عملها و انفعالها سيتدرج في الحيوان الناطق نحو المعرفة العقلية، أما في الحيوان غير العاقل سيكون محدودا بحدود الطبيعة الحيوانية التي لا يمكنها أن تتعقل محسوساتها بل بحس بها فقط.

إن هذا الكلام يقودنا مباشرة إلى مسألة مهمة تكلم عنها أرسطو ووضحها و هي "الإدراك

الحسي" عة، أي أنه يتدرج في المعرفة من مجرد

¹ 81.

² 83.

استقبال الموضوع الخارجي إلى مرحلة فهمه و إدراكه، و هو يتخذ من الحواس و انفعالها طريقا في عمله، فبتفاعل المتوسط و الموضوع الخارجي ينتقل الإحساس إلى أعضاء الإدراك الحسي، فيتولد في

الإحساس من القوة أين يكون حاملا للصفة الحسية إلى الفعل، حيث يدرك هذه الصفة وفق انفعال الحاسة مع المحسوس بفعل المتوسط، و هذا الانتقال هو الذي يحدد عملية الإدراك الحسي، الذي تصبح فيه الحاسة في حالة الفعل حاملة بشكل فعلي للصفة الحسية التي يشتمل عليها الموضوع المحسوس، و في مقابل ما تقوم به هذه الحواس الظاهرة :

ب- الحواس الباطنة :

ب 1 الحس المشترك : في تعريف أرسطو لهذا النوع من الحواس الباطنة ينفي تماما أن يكون هناك ما يسمى بالحاسة السادسة، و هو يؤكد موقفه من خلال ثلاث حجج رئيسية، ¹أولها : أن جميع المحسوسات مهما اختلفت و تنوعت تُقابلها بالضرورة خمس حواس، و ليس هناك محسوسات تدرك خارج نطاقها أي خارج ن الذوق، فالأشياء التي ندركها باللمس تُدرك من طرفه حتى و إن كان ذلك بشكل غير مباشر- - ، فإنها تدرك بمتوسطات، كما يمكن إدراك محسوسات متنوعة بمتوسط واحد من

محسوسات ما فإن العضو يمكنه ان يحس بها بشرط ان يكون من الاعضاء المشتملة على احد تلك المتوسطات، و بالتالي يكون بإمكان الحيوان القدرة على الإحساس بجميع الموضوعات المحسوسة بالحواس الخمس دون غيرها.

¹ ابن رشد هذا البرهان الأول في نفي أن تكون هناك حاسة سادسة بقوله: "... كانت كل حاسة، إنما تحس بمتوسط إما قريب، و إما غريب، و كانت جهات المتوسطات خمسا و كل جهة تحس بحاسة، فواجب أن تكون الحواس خمسا" يص كتاب

الثانية " " في حد ذاتها، و هو البرهان الذي يشرحه ابن
 رشد ويعتبره "مأخوذا من الآلة"¹، أي آلة البصر وآلة السمع واللمس والشم والذوق، فهذه تتركب
 " " من عناصر بسيطة، و هي الماء و الهواء،"
 السمع من الهواء، و الشم من هذا أو ذلك"² الحرارة أو النار لا يمكن أن ننسبها إلى عضو
 حس خاص، بل هي مشتركة بين كل الحواس، فهذه الأخيرة لا يتم عملها من دونها، وعلى هذا
 لا يمكن أن ننسب أي حاسة من الحواس لغير العناصر البسيطة المذكورة و هي الماء و
 الهواء عند الحيوان الكامل غير الناقص من حيث أعضائه
 أو جسم بسيط آخر يمكن أن ننسبه إليها، و يوضح أرسطو ذلك بقوله في هذا المثال:
 يظهر أن الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد، و هكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط
 [غير معروف] أو صفة تتعلق بالأجسام الموجودة في عالم"³.

أما البرهان الثالث في نفي وجود حاسة سادسة ينطلق فيه " "
 بالحواس الخمس، وأنه لا توجد حاسة سادسة يمكن أن تدرك المحسوسات المشتركة)
 (...، لأن هذه الأخيرة كلها تدرك بفعل الحركة إذ"
 و بالتالي الشكل مقدار ما "4، لكن هذا لا يعني أن نقول أ
 ن هذه الأخيرة تدرك بمتوسط فتكون بالعرض،
 في حقيقته أ دُ بحاستين، لكن الانطباع الذي تركه جعله يدرك بحاسة واحدة، كأن ندرك الحلو
 بحاسة البصر رغم ان هذه الحاسة ليس من إمكانها إدراك الذوق، يقول: "يحدث هذا الإدراك إذ
 يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين في وقت
 هما كذلك"⁵.

1- ابن رشد، تلخيص كتاب

.102

2-

.94 93

3-

.94

4-

.94

5-

.95

أن الشيء حلو بتوسط اللّ من خلال إدراك سابق في أن العسل مثلاً يجمع بين الحلاوة و الاصفرار، أو كما يقول " " و قد كان شَرَحُهُ أَبْلَغُ: "مثلاً يعرض للبصر أن يقضي على الأصفر أنه حلو من قبل أن عرض له أن أدرك في العسل الأمرين جميعاً، أعني وة بحاسة البصر و حاسة الذوق"¹.

ثمة يوجد ما يسميه " " بالإحساس المشترك المشتركة، و يكون من خلال اشتراك حواس مختلفة في إدراك محسوس ما و: "2".

" " ن توجد حاسة سادسة و إنما يوجد حس مشترك إضافة إلى ما تقوم به الحواس الخمسة الخاصة في عملها، ووظيفته هي التنسيق بين مجموعة من ات المشتركة التي تكون ممتزجة مع غيرها و تظهر على شكل محسوس واحد، وهذا ما .

هذا من ناحية أما من ناحية ثانية فإن الحس المشترك يقوم بوظيفة مهمة و أساسية و هي أنه يجعل الإنسان يدرك بأنه يدرك " : إما بالبصر و إما بحاسة أخرى"³ وهذا يعني أن الإنسان المدرك يكون على وعي بأنه يقوم بفعل دراك و من ثمة يستطيع أن يميز بين أنواع مختلفة من الإدراكات الحسية يدرك بحاسة واحدة محسوسات متعددة وهذه هي وظيفته الثالثة.

نخلص إلى أ

بالعرض، و نفيه لأن تكون هناك حاسة سادسة غير الحواس الخمسة

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مرجع مذكور سابقاً، ص107.

² .95

³ .96

إلى بالحس المشترك، و تبيان وظائفه، كل هذا يعبر عن إمكانية الحيوان على الإحساس، إلا أن هذه الملكة لا يمكنها أن تتجاوز مستوى الحس إلى التعقل، لأن هذا الأخير هو من اختصاص القوة العاقلة، فكيف يتصورها " "

3 القوة الناطقة : (النفس الناطقة).

" " في كلامه عن القوة العاقلة من عرض مواقف الفلاسفة السابقين عليه، و الذين

:" :

في الإنسان بما يقدم للحواس، و يقول في كتاب آخر، (من هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير)، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشيء¹، و بذلك يكون التفكير حسب

" " باعتبار أن الإحساس تشترك فيه جميع الحيوانات عكس العقل الذي هو خاص فقط بجزء منها، أن قوة العقل التي تدرك الكليات يمكن أن تصدق و يمكن أن تقع في الخطأ، في حين أن الحواس تدرك الجزئيات، و تكون صادقة دائما، و من خلال التي تتميز بها النفس العاقلة سيتضح الامر . إن النفس العاقلة تجمع بين كل الوظائف السابقة، الغذائية و الحسية و أهمها العاقلة التي تمثل الخاصية الجوهرية للإنسان، من خلالها يدرك الموجودات عبر مجموعة من الملكات، تتدرج من الإدراك الحسي إلى الحس المشترك ثم و الذاكرة وصولا إلى أعلى ملكة هي التفكير.

إن خاصية النفس وفق هذه المعطيات السابقة تجمع بين قوتين، القوة المدركة التي تشمل

:" القوة المحركة

"الأولى الحركة الموضوعية و الثانية التفكير و الحكم و الإحساس"²

¹ .102

² .102

وفق هذا التقسيم الأرسطي سنبدأ في كلامنا هنا عن القوة المدركة و ما تتميز به من ملكات تتصاعد من الأدنى إلى الأعلى .

أ- القوة المدركة:

لقد سبق و تكلمنا عن موضوع الإحساس بالتفصيل و ذلك في سياق كلامنا عن القوة مهم في بلوغ المعرفة التي تبدأ منه، بل إن العقل في ممارسة عمله أي إدراكه للموضوعات وتعلقها يعتمد عليه، من خلال اشتراك المحسوسات وانسجامهما وهذا عند التي لها عقل.

والقوة المدركة تتميز بملكات تعلق أن تكون مجرد إحساس، منها ملكة التخيل التي لى النحو التالي :

أ- 1 / ملكة التخيل*: تحتل مكانا وسطا بين الإحساس و العقل، و تقوم بوظيفة نقل الإحساسات إلى العقل ليس كأنفعال، بل من خلال عملية التخيل، فهي تساعده على تعقل الموضوعات، و هي ملكة لا تنفعل لوحدها إذا لم يكن هناك إحساس يسبقها، كما أن الفهم "الاعتقاد" - لا يمكن ان يحصل من دونها.

إن التخيل يحدث باختيارنا وحسب قدراتنا على استرجاع الصور السابقة، أو بناء تصورات جديدة، هذا إضافة إلى أنه ليس إحساس لأنه خارج عن حدود الزمان الحاضر و حتى عن اعتبارناهما

شيء واحد لكانت جميع الحيوانات تتخيل، و هذا مستحيل لأن هذه الملكة خاصة فقط بجزء من الحيوانات التي لها عقل، أو كما يقول: " فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات،

(- Phaois)

* : يشار إليه في اللسان اليوناني بـPhantasia بنطاسيا

يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل و النحل و الدود¹ كما أن التخيل يمكن أن يحدث في غياب الحواس أو بالأحرى من دون انفعالها "

والإبصار، على العكس قد توجد الصورة في غيبتها²، أي في غياب الإحساس بالقوة والإحساس

يشير كذلك " إلى "الظن" ، أن هذا الأخير يكون متبوعاً
 "3" ، ولما كان كل ظ

من غير الممكن أن يكون التخيل

ظناً، وهو ما يخلص إليه أرسطو إذ يقول:

4"

5"

نخلص إلى أن التخيل هو :

يتركه لنا الحس من أثر، أو هو تلك الحركة التي تنشأ من محرك أثارها، وهو الإحساسات القائمة في
 الذهن، ما يجعله في مرتبة أعلى من الإحساس وأدنى من العقل الذي يلخصه " :

أ 2 / ملكة العقل :

يتكلم أرسطو عن هذه الملكة في سياق كراهه عن النفس الناطقة التي هي أرقى قوى النفس أو
 كما يعبر عنها "جزء النفس الذي به تعرف و تفهم"⁶، وقد كان هذا الجزء أساسياً في جعل

1- ترجمة فؤاد الأهواني ، 105.

2- "الحس لما كان ضريبن إما حس بالقوة مثل البصر في الظلمة إذا لم يفعل

116.

فعله، و إما حس بالفعل مثل البصر في الضوء"

3- ترجمة فؤاد الأهواني 105.

4- 105.

5- 107.

6- 108.

" عليه كثيرا و "

يؤكد على ضرورة معرفته و معرفة كيف تحدث .

" ما به تفكر النفس و تتصور المعاني"¹

بالقوة كاستعداد في الكائن الحي العاقل ويكون موجودا بالفعل عندما يتعقل الأشياء ويتصور المعاني، وهو ما يجعله مختلفا عن الإحساس الذي لا يحدث إلا في حالة وجود حاسة ما تثيره

" "

نحدد له مكان ما في الجسم فهو "ليس له أي عضو"² .

هذا إضافة إلى أن عمل العقل و عمل الحواس مختلف لأن هذه الأخيرة إذا تعرضت لمحسوس يفوق قدرتها تعطل عملها، فإذا تعرض السمع

من تأدية وظيفتها، فليس بإمكان الحاسة إدراك ما وراء المحسوس، على عكس العقل الذي كلما

" :العقل عندما يَعْتَلُ معقولا شديداً فإنه على

"³.

أما قوله أن العقل قد يكون بالقوة و قد يكون بالفعل، فذلك لأنه في الحالة الأولى (بالقوة)

معقولات في خلوها م

كل هيولى، و يكون العقل في الحالة الثانية أي (بالفعل)

بها، فتعقله للأشياء هو الذي يخرجها من حالة القوة إلى حالة الفعل، وفي هذا يقول

" :"

108 . ترجمة فؤاد الأهواني

109 .

109 .

1

2

3

¹"، على هذا الأساس تكون النفس الحاملة للجزء العاقل قابلة لأن نميز فيها بين العقل

المنفعل (الهيولاني) الفاعل

" تخضع لمبدأين هما المادة وعلتها، فكذلك العقل يخضع لعلّة تُخْرِجُ المعقولات

حال القوة إلى حال الفعل.

أ^{1/2}- العقل المنفعل: هو استعداد لقبول المعقولات دون أن يؤثر ذلك في العاقل و

" ذلك باللوح الذي يكون فيه قبُولٌ للكتابة، و بمعنى أصح إمكانية الكتابة

فقط " كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل"² ل هيولاتي و قوة للنفس

تجعلها على استعداد لقبول ماهية الأشياء كصور خالية من أي مادة، "شبيهه بالهيولي لأنه يصبح

جميع المعقولات"³.

أ^{2/2}- العقل الفعال:

"هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل، لأن الفاعل دائما أسمى من

أسمى من الهيولي"⁴، وهو في مرتبة أعلى من العقل المنفعل، بل إنه العقل الذي

كالضوء تماما الذي يجعل

تصير بالفعل بعدما كانت بالقوة، على أن العقل المنفعل هو الذي يستحيل إلى معقولات

1- .111

2- ترجمة فؤاد الأهواني .111

3- .112

4- .112

وفي هذا يقول " " : "العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا، كأنه حال : لأنه بوجه ما، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل"¹

كما أن هذا العقل غير مرتبط بزمن، فلا يجوز أن نقول أنه كان أو سيكون أو أن تعقله للأشياء كان في زمن ما، ولا يكون في زمن لاحق، ذلك لأن علاقته ليست بالبدن، وإذا اعتقدنا أنه مرتبط به، فإنه سيكون عقلا فانيا، وهذا غير ممكن لأنه أزلي خالد لا يتأثر بفساد البدن.

ب- القوة المحركة

تتميز النفس العاقلة كما سبق وأشرنا بقوتين أساسيتين تتضمن جميع ملكات النفس ووظائفها، وهما القوة المدركة و القوة المحركة، هذه الأخيرة التي من خلالها بين أرسطو مبدأ الحركة في الكائن الحي، وملخص رأيه فيما يلي:

ب 1/ مبدأ الحركة المكانية:

م أرسطو في كتابه "في النفس" بكثير من الدقة والتفصيل و يبدأ كما أشرنا سابقا من عرض أفكار السابقين عليه و نقدها و الاستنتاج على ضوءها، وهو في ذلك

"ما الذي يحرك الحيوان الحركة المكانية"¹، أي ما هو مبدأ وعلّة الحركة في

يجيب أرسطو من خلال وضع مجموعة من الافتراضات ونفيها للوصول إلى النتيجة التي

القوة الغذائية - - تحدث نتيجة رغبة أو

() ون محركاً من طرف شيء آخر، ولو كانت النفس الغذائية هي المسؤولة عن الحركة لكان للنبات رغبة وميلاً أو نفوراً، وهذا أمر غير ممكن، إضافة أن النبات لا يملك أعضاء تُسَهِّمُ في عملية الحركة أي كما يقول أرسطو "آلة"

" الحاسة هي المسؤولة عن الحركة في المكان ويبرهن على

"لأن كثيراً من الحيوانات يوجد فيها الإحساس و مع ذلك تبقى ساكنة غير

"²،

و هو في حالة سكون من مرحلة التكوين إلى الفساد.

القوة العاقلة

الحركة، لأن العقل عندما يشير لنا بالهرب و النفور من شيء ما أو قبوله و طلبه، فإن الإنسان لا يتحرك في هذه اللحظة أو بالأحرى لا يتحرك مع حركة العقل الذي يرغب الأشياء أو ينفر منها،

* سبق الكلام عن مفهوم الحركة وأنواعها بما في ذلك الحركة المكانية، أنظر المبحث السابق .

¹ - ، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني 120.

² - 122.

بل يتحرك اتجاه الشيء اللذيذ، مثال ذلك الإنسان الذي لا يستطيع ضبط نفسه أمام الشهوات و الرغبات، و الطبيب مثلا مع امتلاكه للعلم فإنه قد لا يستعمله ما يؤكد أن ما يحرك الإنسان هو شيء آخر غير القوة العاقلة .

ثم إذا كان الإنسان يتحرك وفق ما يتبدى له من لذة أو ألم فيَنزَعُ أو يَنفُرُ ، فإن ذلك لا يعني "النزوع"

شهواتهم قد يشتهون اشياء كثيرة لكنهم لا يتحركون إليها ما لم تسمح لهم عقولهم بذلك . فما هي علة الحركة إذا في الكائنات الحية

يخلص ارسطو في نهاية هذا التحليل إلى انه توجد "قوتين محركتين: النزوع و العقل"¹، وهذا بشرط اعتبار التخيل ضربا من التعقل، لأنه في كثير من الأحيان يعتمد الإنسان عليه مهملا العقل، كما أن الحيوانات غير الإنسان لا تفكر بل تتخيل فقط، و في هذا يقول أرسطو : " : العقل و النزوع محركتان بحسب : أعني العقل الذي يستدل لبلوغ غرض، و بعبارة الأخرى العقل العملي الذي يختلف عن العقل النظري بالغاية و كل نزوع هو من أجل غاية، لأن موضوع النزوع هو مبدأ العقل العملي، و نهاية التفكير هي بداية العمل"²

نفهم من هذا كله أن المسؤول عن الحركة في المكان هو الشوق الرغبة تابعة للفكر أن غاية الرغبة هي التحقق، و الموضوع المرغوب هو أساس العقل العملي، لهذا كان النزوع و العقل العملي محركان.

ثم يقول "

و المرغوب فيه هو الذي يحرك، لأ المحرك ومن ناحية ثانية العقل لا يتحرك ما لم

¹ 124.

² ترجمة فؤاد الأهواني 124.

يكن دافعه هو الذي يحركه

-

نعتبر العقل و النزوع مبدأين للحركة، بل تقوم هذه الأخيرة على المبدأ الثاني فقط أي على النزوع وحده.

و يبرهن أرسطو هذا الاستنتاج الأخير من خلال قوله أنه لو كان ما يحرك الحيوان مبدأين إثنين لنتج عن ذلك حركتين حركة للعقل و حركة للشهوة، و الواقع ان الامر ليس بهذه الطريقة، إذ ان العقل لا يمكن أن تكون له حركة دون شهوة أو نزوع إلى أمر ما، على أن النزوع يكون عن تفكير في خلاف الشهوة التي تتحرك عن تخيل فقط، و هو ما يجعل الأفعال الناتجة عن العقل مستقيمة في حين أن ما ينتج عن الشهوة يتراوح بين الاستقامة و الانحراف، لاشترك النزوع في أن حركته تكون نحو ما هو خير أو نحو ما نعتقد أنه خير، و الخير هنا هو الخير العملي الذي قد لا يحمل هذا المعنى في جميع الأحوال" فمن الواضح أن ما يحرك هي قوة النفس التي تسمى بالنزوع"¹

إن هذا الاستنتاج الأخير الذي وصل إليه أرسطو

النزوع فقط، لكن غرض" " فيما يبدو هو تبيان مساهمة العقل العملي في الحركة، لأن حركته

(أي التفكير و التمهل في القيام بالفعل)

الأخير قد تتعارض فيه الرغبات فيما بينها ، كما يحدث بين العقل و الشهوة عندما تتعارض

رغبات الإنسان بين ما يريد و بين ما يأمره به عقله، فتكون اللذة مرتبطة بالحاضر فقط، و يكون العقل مستندا في حركته على المستقبل، و هو ما يؤكد أن حركته الأولى تكون نابعة من الموضوع المنزوع إليه بما هو كذلك، وهو في هذه الحالة يسبق كل ما يحرك الإنسان، دون أن

منه يخلص أرسطو إلى النتيجة الأخيرة التي يؤكد من خلالها مبدأ الحركة المكانية في الكائن "و يترتب على ذلك أن ها هنا المحرك الذي لا يتحرك و هو الخير العملي، و المحرك المتحرك هو المطلوب، (لان المتحرك يتحرك من حيث أنه ينزِع، و النزوع نوع من الحركة، أو بالأولى فعل) و المتحرك هو الحيوان، أما عن الآلة التي يحرك بها النزوع فهي شيء جسماني"¹ وانات التي تكون لها نزوع و تخيل.

أما الحيوانات التي لا تملك سوى حاسة اللمس فإن " "رى بما أنه لديها الألم و اللذة فإنه بالضرورة يكون عندها نزوع، و هذا الأخير بدوره يستدعي وجود التخيل لكنه تخيل مختلف عن ذلك الذي يجده عند الحيوانات العاقلة التي يكون بإمكانها إصدار احكام عن روية و تفكير، في حين أن التخيل عند الحيوانات الناقصة هو حسي فقط لا يستند إلى أي تفكير أو قدرة على الاختيار، بل هو نابع فقط من قوة النزوع .
اشرنا إليه في كلامنا الأخير عن الحركة.

ب 2/العقل العملي:

هو مبدأ تحريك الإنسان نحو العمل ،فكما تستقبل الحواس المحسوسات و يحدث اتجاههما لذة و ألم فتطلبها النفس أو تنفر منها، كذلك النفس في جزئها العاقل عندما تنتقل الموضوعات من خلال استقبال العقل للصور و تعقله لها و معرفة حسنها من قبيحها تنزع إليها أو تبتعد عنها، و هذا العقل العملي تكون وظيفته متعلقة بالتحديد بالصور الموجودة في الخيالات التي تعت

لحس المشترك حول موضوع معقول ما،

() الحوادث المستقبل

ما هو مؤلم فيطلبه أو ينفر منه.

نحو عمل ما أي الاختيار و الحكم

و هذا يكون في الأمور التي تحتاج إلى تمييز الحسن من القبيح ، لأن هذا التمييز خاص بكل شخص فما يبدو لي حسنا قد يكون سيئا بالنسبة للغير.

أما الأمور المرتبطة بالخير و الشر فإن الحكم عليها أو اختيارها هو أمر مشترك بين الجميع باعتبارهما قيمتان مطلقتان عند الجميع.

لقد كانت هذه أهم المسائل التي أثارها "أرسطو في "في النفس" ومن خلالها قدم لنا نظرية متكاملة حول النفس شملت كل جوانبها، بداية من حدها، وعلاقتها بالجسم، أقسامها ووظائفها تساءل كذلك عن مبدأ الحركة في الكائن الحي منتقدا آراء السابقين عليه، كما فصل في

إن أرسطو في هذا الكتاب لم يسر على منوال السابقين عليه، من حيث قوله بالوحدة بين النفس والبدن فهو بذلك تجاوز القول بالثنائية (-) التي ظلت الاعتقادات والفلسفات تؤسس لها، ونتج عن ذلك نفي الخلود والقول بفسادهما معاً، وإن كانت هذه الفكرة الأخيرة تثير تناقضاً عندما نعود إلى فكرة اعتباره أن العقل الفعال خالد، وكان ذلك تنويجاً لفلسفته في النفس اعتبره بمثابة النور الذي يشع على المادة المظلمة فيجعلها مرئية.

انتقال الفلسفة الأرسطية إلى العالم الإسلامي هو في الحقيقة أمر غير سهل كما يعتقد البعض، لأن أرسطو لم يصل إلى المسلمين منعزلاً عن التراث اليوناني، بل تعرفوا على هذا الأخير مجتمعاً ومتنوعاً، وفي بعض الأحيان غير منقح ومنسوب إلى غير أصحابه، وهو ما أثر على عابه وفهمه، وقد كان أرسطو من بين الفلاسفة اليونان الذين نسبت إليهم كتب لم يكتبوها، الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين والدارسين لتاريخ الترجمة إلى الاحتراس في التأريخ لهذا التراث ومسالكه.

كما لا يخفى على أحد أثر الفلسفة الأرسطية على المسلمين، ومدى مساهمتها في نشأة الفلسفة الإسلامية وصياغة نظريات متعددة على منوالها، ويكفي هنا أن نشير إلى المشائية، أو

" برئيس المشائين، وإن كان هذا الكلام يشيد بأهمية الفلسفة الأرسطية فإنه لا يعني مطلقاً أن الفلاسفة المسلمين كانوا مجرد ناقلين ومكررين، بل إن الفلسفة الإسلامية ستكون لها خصوصيتها، وهذا بحث آخر يحتاج إلى دراسة عميقة لتأكيد هذه الخصوصية.

أما بحثنا هنا سيكون متوجهاً إلى تتبع حركة الترجمة منذ بداياتها الأولى إلى مرحلتها الأخيرة اليونانية إلى العربية، مركزين كل اهتمامنا على كتب أرسطو وترجمتها، وتعرُّ عليها وفي الأخير مدى تآثرهم بها.

أولاً: مسالك الفلسفة الأرسطية إلى العرب:

لقد كانت هناك مراكز كثيرة انتقل من خلالها التراث اليوناني وبالأخص الأرسطي إلى العرب ، نشطت قبل مرحلة الترجمة الفعلية* ، و ساهمت في ترجمة كتب أرسطو من اليونانية إلى السريانية ثم إلى الفارسية، وفي أحيان أخرى من اليونانية إلى الفارسية ، وأشهر هذه المراكز مدرسة الإسكندرية و نصيبين والرها وجندسابور وأنطاكية ، ومن خلالها سنحاول أن نعين انتقال فلسفة أرسطو وترجمتها من اللغة الأصل إلى لفارسية ، ثم بعد ذلك إلى العربية بالمرحلة الأخيرة من الترجمة - أي من اليونانية إلى العربية بالسريانية والفارسية قبل أن يترجموا كتبه إلى العربية، كما أن بعض الترجمات تمت من الفارسية إلى

1- مدرسة الإسكندرية:

كان لهذه المدرسة دور مهم في انتقال الفلسفة ا من أهم المراكز الثقافية والعلمية، إذ يؤرخ أن حاكمها بطليموس "فعل الكثير في

على العلوم وغير مقتصرة على مذهب أو اتجاه

1"

انت تحيي التراث اليوناني عامة ، والأفلاطوني*

* نشطت في زمن الدولة العباسية وهو عصرها الذهبي الذي بلغت فيه أوجها، عندما أنشأ الخليفة المأمون بيت الحكمة عام(215)
1- أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، ترجمة تمام حسان ، ملتزم الطبع والنشر المكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ، 27.

* إلى جانب المدرسة المشائية الأرسطية في الإسكندرية كانت هناك مدرسة أخرى تسير على منوال الفلسفة الأفلاطونية "تعلم فيها أفلوطين أكبر فلاطونية المحدثه وقد تنقل تلاميذه من هذه المدرسة إلى أنطاكية ، فحران فيغداد، وكانت لغة هذه المدرسة يونانية في الإسكندرية=

كان زعماء هذين التيارين الأخيرين من أهم أساتذة المدرسة، من بينهم "ديميتريوس" " " *
الذين كانا من عناصر اللوقيون وساهما في نشاط مدرسة الإسكندرية، وهناك عامل آخر كان له
دور كبير في انتقال الفلسفة الأرسطية وخروجها من بلاد اليونان، تمثل في لجوء أساتذة المدرسة
المشائية التي كانت في أثينا إثر الاضطهاد الذي عرفه المقدونيون من طرف الحزب المعارض له بعد
لإسكندر الأكبر، "حيث أنشئوا مدرسة أمنت استمرار التقليد المشائي، وظلت قائمة حتى
1"، وبقيت هذه المدرسة مزدهرة حسب التأريخات إلى أوائل القرن السابع الميلادي

"يحي النحوي"

المنطق الأرسطي في الدفاع " " " في بحثه من الإسكندرية
إلى بغداد "في حوالي هذا العصر - "يحي"

" شروحه الأرسططالية من جهة، ومن جهة أخرى كان له تأثير عظيم في العالم المسيحي
الذي يتكلم اليونانية والسريانية بفضل استخدامه لمنطق أرسطو في الدفاع عن الدين المسيحي
وتأييده" 2.

2 - مدرسة جند سابور:

لقد كان لهذه المدرسة دور كبير هي الأخرى في إحياء التراث اليوناني خاصة الفلسفة
والطب، والعامل الأساسي في ذلك هو استقرار بعض الأسرى الرومان في الفرس*، الذين سمح لهم

= وأنطاكية، وسريانية في حران، وعربية في بغداد، وعلى ممثلي هذه المدرسة في بغداد تعلم من تعلم أمثال الفارابي وسواه " . أنظر يوحنا قمير، أص
الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت الطبعة السادسة 1991 129.

* " " " " ديميتريوس "هما تلميذين ل" " هذا الأخير كان تلميذا لأرسطو . وقد عملا على نشر الفلسفة الأرسطية، حيث يؤرخ أن
الأول ترأس اللوقيون خلفا لأستاذه، أما الثاني أنشأ المكتبة بالإسكندرية .

1- الفارابي أبو نصر، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الثالثة 1976 46.
2 ماكس ماير هوف، من الإسكندرية إلى بغداد - بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة
الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية 1940 52.

* يعود تاريخ هذه الحادثة إلى القرن الثالث قبل الميلاد، عندما أرسل الإمبراطور الروماني "فاليريان"

مقربة من الرها، وانتشر جيش الفرس في شمال الشام وهبوا انطاكية، ونقل شابور اسرى الرومان إلى مكان سمي جندسابور و تسمى = (=)
(أو بيت الهزيمة، وجندسابور عاصمة مدينة جوزستان، التي بناها شابور الأول (241 272) في حكم الساسانيين . أوليري

" " "

كانوا على ثقافة ومقدرة فنية، ولأن سابور كان يعترف بتفوق الرومان في هذه النواحي ويأمل أن يستخدم السجناء في أعمال المهندسين والبنا طباء والمساحين وغير ذلك"¹

*

الذين كانوا في ضيافة الملك كسرى، بعدما أمر الإمبراطور الروماني " " غلق المدارس في أثينا في حوالي (529)، وهناك عملوا على نقل التراث اليوناني وترجمته من اليونانية إلى السريانية، وبعضه إلى الفارسية، وكانت "كتب أرسطو ومنطقه بوجه خاص على رأس الكتب الفلسفية التي نقلها السريان لحاجتهم إليها في مباحثهم الدينية"²

يترجمون بعض الكتب من السريانية إليها، وأهمها" في طب جالينوس ومنطق أرسطو وبعض الكتب

"³

3 مدرسة أنطاكية :

" "

(270)، ويقال انها بقيت حتى عام (392) في بعض فروعها، وقد كان طابعها لاهوتيا خالصا، انحصر نشاطها في الد

أما فيما يخص مجال بحثنا فقد تم نقل بعض مؤلفات أرسطو إلى اللغة السريانية، حيث يذكر "البير نصير نادر" في تقديمه لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين للفرابي ما يلي: "

(عاش في النصف الأول (Probus) نقل إلى

¹ - أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 19.

* المدرسة هي تلك التي كان يتزعمها " " في أثينا، وقد تفرعت عن مدرسة أفلوطين يقول أوليري في كتابه مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب 101 " () كان كثير الإعجاب بالثقافة الإغريقية الرومية، ورغب رغبة خصوصية في أن يجلب علم الإغريق إلى

² - الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دون طبعة 1965 120.

³ - 121 420.

السريانية كتاب العبارة من منطق أرسطو وكتاب القياس ، ووضع شروحا لهما ، وهذا أول ما نقل إلى السريانية وصلت إلينا مخطوطاته"¹.

4 - مدرسة الرها ونصيين:

" " " " " دور كبير في بلورة الفلسفة الأرسطية وترجمتها " " " " " الثقافة الإغريقية التي انتقلت من مدرسة " " إلى مدرسة " " الفارسية مكونة في معظمها من أعمال أرسطو في المنطق ، مع كتاب إساغوري لفرفوريوس ، وقد كان () إدخال دراسة المنطق الأرسطوطاليسي في دراسة ا حصل على ترجمة الشروح والتحليلات الأولى لأرسطو، وإيساغوري لفرفوريوس"² :هل في هذه الفترة ومن خلال هذه الترجمات عرف العرب الفلسفة الأرسطية؟ وإن حدث ذلك فعلاً ، ف

لقد كان لهذه المدارس التي نشأت قبل الفتوحات الإسلامية دور كبير في خروج العلم والفلسفة اليونانيين إلى خارج بلاد الإغريق ، وقد يعتقد البعض أنه لم يكن هناك داع إلى ذكر تاريخ هذه المدارس ، لأن الهدف هو وصول الإرث اليوناني الأرسطي بالتحديد إلى العرب، لكن يجب أن في نقل اليونان فلسفة وفلكا وطبا وهندسة ورياضيات إلى العرب بما في ذلك أرسطو، هذا إضافة إلى أن الكلام عن هذه " " " " " في كتابه - يبين أهمية فلسفة ارسطو ومدى اهتمامهم بها، واستثمارها في قضاياهم يدة ، ويُعرفنا كذلك بأهم الكتب الأرسطية المترجمة ، واللغات التي ترجمت

ثانيا: أرسطو عند العرب مترجما إلى الفارسية والسريانية:

¹ الفارابي ، كذ 48

² أوليري ، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، ص90.

"كان للبلاد التي سيفتحها الإسلام، فيما بعد ثقافات متنوعة، منها اليونانية والفارسية والهندية وكانت هناك مدارس تحافظ على هذه الثقافات وتعلمها، كما وأن لغات عديدة كانت منتشرة في هذه البلاد، أهمها اليونانية والفارسية والسريانية، وكان قد ترجم من التراث اليوناني القديم قدر كبير إلى السريانية والفارسية. وهذه الشعوب التي دخلت تحت الحكم الإسلامي حافظت على نشاطها واستمرت مدارسها في ا . غاية ما في الأمر أخذوا ينقلون إلى لغة الفاتحين (هذا التراث القديم الغني المتنوع النواحي. فاعتمد عليه مفكرو الإسلام واستخدموه في

1"

لقد اختلط العرب بغيرهم من النسطوريين والمسيحيين و حاولت هذه الشعوب نشر اعتقاداتها وثقافتها، وهذا كعامل اول لتعرف العرب على ثقافة الشرق مختلطة بالثقافة اليونانية ، يتبعه عامل آخر تمثل في الفتوحات الإسلامية*

" " لتي استولى عليها العرب عام 738 ، وغيرها من المدن التي كانت قد تعرفت على الثقافة اليونانية من طب وفلسفة وفلك مترجمة إلى الفارسية والسريانية، كما أسلفنا الذكر، وظلت هذه المدارس رغم استيلاء العرب عليها محافظة على نشاطها من خلال المدارس التي كانت منتشرة فيها ، وهو ما دفع العرب إلى الاحتكاك بهم وتعلم هذه ، فترجموها من ثمة إلى العربية.

نخلص إلى أن الطابع العام للترجمة في البداية لم يكن من اليونانية إلى العربية مباشرة ، بل كان في اعله من اليونانية إلى السريانية ومع نهاية القرن الثالث للهجرة تمت من السريانية إلى العربية وستعرف هذه الحركة مرحلتها الأخيرة والمتطورة عندما تمت الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة ، وهذا يؤكد أن العرب لم يتعرفوا على النصوص الأصلية مترجمة إلى العربية بل حصلوا على نصوص مترجمة إلى السريانية و الشروح التي وضعها عليها السريان ، هذا إضافة إلى ما شملته المرحلة الهلينية

1- الفارابي ، كد .51

642 . أنظر كتابه مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، ص 104.

* يذكر أوليري أن العرب قاموا بغزو العراق عام 638

ات وأخطاء تم نقلها إلى العربية، وهو ما أثر على طبيعة استيعاب الفلسفة اليونانية عامة
 "النَّقَلَة السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهليني بما
 تضمنته من تليفقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين"¹
 هذا الكلام يذكرنا بالكتب المنسوبة لغير اصحابها.

ثالثا: ترجمة كتب أرسطو إلى العربية :

لهذا الفيلسوف اليوناني
 م، وترجمت مجمل كتبه إلى العربية، واستفاد
 العرب منها كثيرا واعتمدها في بناء أنساق
 في صحة نسبة بعض الكتب لأرسطو جعلت من هذا الأخير صاحب فلسفة ذات طابع أفلوطيني
 خالص أثرت وبشكل كبير على فهم الفلاسفة المسلمين لفلسفته، فعرف هؤلاء أرسطو الحقيقي
 ، وأرسطو المنحول، ويمكن أن نشير إلى هذه الكتب فيما يلي:

1 - كتب أرسطو الحقيقية المترجمة إلى العربية :

تراوحت هذه الكتب بين المنطقيات وكتب الفيزيكا وما بعد الطبيعة، ونحن الآن نتكلم عن
 الكتب التي ترجمت في زمن الدولة العباسية في عصر الترجمة، هو عصرها الذهبي الذي بلغت

(215)

التراث اليوناني إلى العربية ، ولم تكن كتب

*

¹ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

1992 31.

* من بين الكتب العلمية التي ترجمت إلى العربية : كتاب الاصول لافليدس ، وكتاب المحسني في الفلك لصاحبه بطليموس ، وكتب ابقراط
 وجالينوس في الطب. أنظر فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، مرجع

إن أول ما ترجم في هذه الفترة (القرن الثالث الهجري/)

"يحيى بن البطريق" : "في الآثار العلوية وكتاب الحيوان وأجزاء

مأخوذة من كتاب النفس، وترجم كتابه في العالم"¹.

"عبد الرحمن بدوي" " " "بترجمة العديد من كتب

الفلسفة إلى العربية والسريانية وخصوصا كتب أرسطو العبارة، السماع الطبيعي، في النفس وبعض مقالات ما بعد الطبيعة والأخلاق إلى نيقوماخوس وفي النبات المنحول إلى أرسطو كلها إلى " " "2"

"له ثلاث ترجمات، وهي ترجمة أبي زكريا يحيى بن عديّ من السرياني بنقل ()

من اليوناني، وترجمه أبي علي عيسى بن إسحاق بن زُرعة من السرياني بنقل () من اليوناني، ثم نجد نقلا قديما منسوباً إلى الناعمي ولست أعلم من أي لغة نقله"³

كتاب من الكتب المنطقية لأرسطو التي كان عددها ستة كتب إضافة إلى المقولات والعبارة والقياس والبرهان الجدل، وتجدد الإشارة هنا إلى أن العرب الأوائل جعلوا الكتب المنطقية في أربعة "المقولات والعبارة والقياس والبرهان، من جهلها فقد جهل المنطق"⁴، ثم أضافوا عليها المدخل

*

¹ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، 36.

² بدوي عبد الرحمان، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1987 08.

³ أرسطو طاليس، منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت، الطبعة الأولى 1980 27.

⁴ فؤاد الأهواني، قضايا فلسفية - الفلسفة الإسلامية، مطابع الهية 1985 56.

* وهذه الكتب عرفها العرب باسمائها اليونانية وتداولوها بما وهي "إيساغوري وقاطيقورياس وباري أرمنياس وأنالوطيقا الأولى وأنالوطيقا الثانية

" كذلك كتاب الفيزيكا لأرسطو، أما الشروح التي كتبت حوله فقد
 ترجمها " " "
 "1."

الحروف، وسبب هذه التسمية كما هو معروف هو أن الكتاب جاء مرتبا وفق ترتيب حروف
 الأبجدية اليونانية و"أوله الألف الصغرى، ونقلها إسحاق، والموجود منه إلى حرف []
 الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي، وقد يوجد حرف: [] باليونانية، وهذه الحروف نقلت اسطاث
 للكندي، وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة: []
 العربية، ونقل حنين بن إسحاق هذه المقالة إلى السريانية. []
 أيضا، ونقلها أبو بشر متى بتفسير تاميسطيوس، ونقلها شملی، ونقل إسحاق بن حنين عدة
 "2."

2 الكتب المنحولة لأرسطو:

– " " " " "، ترجم من اليونانية إلى السريانية ثم
 إلى العربية، وقام بهذه الترجمة الاخيرة ابن ناعمة الحمصي، وهو من اهم الكتب المنحولة التي كان
 لها الأثر البالغ على المسلمين، وعلى صياغة فلسفتهم "هذا الكتاب خليط من أفلاطون
 وارسطو وافلوطين، وقد حسبته العرب لارسطو، فادى بهم ذلك إلى نسبة نظريات افلوطينية إلى

1- كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ النبايع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، مراجعة وتقدم الإمام موسى الصدر
 و الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت الطبعة الثانية 1998 58.

2- محمد علي، تاريخ المذاهب الفلسفية، منش.

أما الثقافة اليونانية فقد كان لها أثر كبير على المسلمين، ساهم في بلورة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، وفي ظهور أنساق ونظريات مختلفة، و أثر أرسطو بالتحديد

ي ظفر

يب الأكبر من النقل والذي قدر له البقاء، والتأثير في الفكر الإسلامي أكثر من غيره"¹.

كما بجدر الإشارة هنا إلى انه لا يمكن ان نتكلم في هذا المجال الضيق عن اثر ارسطو، ذلك

وكذلك لعمق هذا التأثير، بل سنشير إلى الأثر العام للفلسفة الأرسطية على كل الفلسفة الإسلامية، أما أثره على ابن سينا خاصة في نظرية النفس والعقل، سنتكلم عنه في الفصل الأخير في مجال إبداء الاختلاف بينهما والتجاوز.

أما أثر أرسطو في عمومه رسطي أثر كبير على علم الكلام وعلم الأصول
 "فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها قواعد في النحو والصرف والبلاغة، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفاد كثيرا من المنطق أيضا"² ان الدافع إلى ذلك هو أن المسيحيون واليهود في برعوا في الجدل اللاهوتي للدفاع عن عقائدهم ومللهم معتمدين في ذلك على الحجاج العقلي والمنطق الارسطي، واختلاط المسلمين بهم في الاديرة والمدارس ساهم في تعلمهم تلك الاساليب للدفاع عن الدين الإسلامي، إذ كثرت الفتن بينهم، وتعدد أصحاب الملل والديانات، حتى بين المسلمين أنفسهم ظهر جدال كبير في مسائل صفات الله وعلمه، وحرية الإنسان والقدر والنبوة وغيرها، فاعتمدوا في ذلك على المنطق الأرسطي.

* "الأرسطية مذهب أرسطو بخاصة لا يتعداه إلى مدرسة أو إلى شراحه، والمشائية مذهب هذه المدرسة التي أسسها أرسطو، وظلت تأليفه النبراس الذي يضيء لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى زمان ابن رشد في القرن الثالث عشر، وسميت بالمشائية لأن أرسطو فيما يقال كان يدرس

لقد كان لأرسطو دور كبير في نشأة الدراسات الطبيعية وقد تعرف العرب عليها ودرسوها

منها، وهو ما ساهم في تطور هذا النوع من الدراسات عند المسلمين، "

الدراسات الطبيعية في الإسلام بغذاء وفير ومتنوع...

ترجمت كتبه الطبيعية الهامة إلى العربية"¹.

هذا إضافة إلى أثر الكتب المنحولة، ونخص بالذكر كتاب "

، مع وجود أرسطية في بعضها أرسطية خالصة، و في بعضها الآخر

¹ (السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات)مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، تحقيق الدكتور محمود قاسم

،الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، بدون تاريخ وطبعة، ص ()

الفصل الثالث:

"النفس" في الخطاب الصوفي السينوي

المبحث الأول:

"ابن سينا في التصوف"

المبحث الثاني :

"النفس في كتابات"

-

-

المبحث الثالث

في نصوص ابن سينا الصوفية المرمازية

" " في التصوف يختلف عن التجربة الذوقية الانفعالية التي غايتها دائما الفناء في ذات الحق بسلوك طريق الزهد و المجاهدة و الرغبة الجامحة في نفي الذات، و نحن لا نعلم أنه في حياته كان يعيش حياة زهد و انقطاع عن الخلق، لكن لا يمكن في المقابل أن ننفي ما كتبه في التصوف، خاصة ما جاء في كتابه " " و الرسائل التي صُنفت ضمن كتاباته في التصوف*، و القصص الرمزية المشهورة، قصة " " " رسالة الطير"، هذا إضافة إلى قصيدته العينية.

إن الكلام هنا ليس في نفي صوفية " " أو قبولها، بل هو التساؤل حول طبيعة تصوفه، التي سنكشف عنها من خلال الاعتماد مباشرة على نصوصه السابقة

بداية، انقسم التصوف عبر تاريخه إلى الديني أو الذوقي كما يطلق عليه في بعض الأحيان، و هو يشمل ما يسمى بالسني، و انقسم كذلك إلى التصوف الفلسفي، أما الأول فقد نشط في المراحل الأولى من نشأته و امتد إلى ما بعد ذلك، و تمثل في سلوك الزهد و المجاهدة، إذ كان الزاهد يرغب في ثواب الآخرة و يخاف العقاب، فكان سلوكه في ذلك العبادة، و هذا ما يؤكد " " في تعريفه لعلم التصوف في مراحل الأولى إذا يقول: " "

في الملة... و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، و الزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة و مال و جاه، و الانفراد عن الخلق في الخلوة ما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني

* أهمها منشورة ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، التي نشرها " " من بينها رسالة في العشق، رسالة في مهية الصلوات، في التصوف، كلمات الصوفية، العلم اللدني، في سر الصلاة، الخوف من الموت، الدعاء والزيارة، سر القضاء، رسالة القدر، حث الذكر، في ماهية . مخائيل بن يحيى المهربي، رسائل الرئيس أبي الحسن بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرفة

وما بعده ،وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ،اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة¹ و يمكن حصر هذه البداية التمهيدية في القرنين الأول و الثاني للهجرة.

هذا وسيعرف التصوف تطورا تدريجيا م " في هذين القرنين ينتظم علما مكتملا، و قد أصبح في هذه المرحلة طريقا للمعرفة الكشفية بعد أن كان مجرد²، فهذه الفترة التاريخية هي المرحلة الروحية الكبرى في تاريخ التصوف، أين ارتبطت، و الرغبة في الفناء في ذات الحق و الانغماس فيها، وهي التي عرفت كذلك أكبر شطحات الصوفية .

ثم نشط التصوف السني خاصة في القرن الخامس هجري ،و كان في عمومها محاولة للدفاع عن الدين الإسلامي و السنة النبوية من مظاهر التطرف و التشيع التي اتارتها الفرق الإسلامية "الاتجاه العام للتصوف السني في القرن الخامس الهجري إنما هو اتجاه إصلاحى واضح، حيث بذلت المحاولات الجادة لإرجاع التصوف إلى حضرة الكتاب و السنة"³ إلى معرفة ذات الحق

تُوج التصوف في الأخير بمذهب مزج بين طريق الصوفية الخالص في الزهد والفناء و؛ الآراء الفلسفية التي تعرفوا عليها ،فكان النظر العقلي والتأمل في ملكوت الحق هو طريقهم إلى

إلا أن هذه اللّمحة الموجزة حول تاريخ التصوف لا تعني مطلقا أنه كان هناك انقطاع في مساره فكان زهديا ثم سنيا ثم فلسفيا ،بل إن كل هذه التوجهات كانت تشترك في الخصائص العامة للتصوف ، إذ كانت طريقتهم في بلوغ الحق و الكشف عن أسراره و إشراق أنواره مختلفة.

¹ ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون ،دار ابن الجوزي للطبع والنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى 2010 403.

² إبراهيم محمد تركي، فلسفة الموت عند الصوفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الإسكندرية، الطبعة الأولى 2003 30.

³ المرجع نفسه، ص31.

" " و مذهبه في التصوف ، فإن فيه حرج بين ما يروى عنه من حياة
 لتي كان يجيهاها * ، و بين ما يستوجهه التصوف من عبادة و زهد و هذا في أعم
 معانيه ، ولرفع هذا الحرج سيكون مسلكنا هنا التوجه إلى نصوص " " ، إذ أن تتبعنا لها
 أكد بأنه تكلم عن علوم الصوفية ، و نظر لها و صاغ الكثير من المسائل وفقها ، و قد كانت
 مائل التي حدد من خلالها درجات المعرفة و مقامات العارفين و العلم اللدني
 السعادة الحقيقية ومن خلالها تكلم كذلك عن الزهد و العبادة و العرفان ، و هو ما سنعتمده
 كحجة للبرهنة على مذهب ابن سينا في التصوف ، لذلك قلت في البداية أن المسألة ليست في
 صوفيته بل في طبيعته .

يقول السراج الطوسي في شرحه على كتاب " " وبالتحديد النمط
 " وقد ذكر الفاضل الشارح أن في هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه
 علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده"¹ ، وقد كانت هذه شهادة نستهل
 بها كلامنا عن مذهب ابن سينا في التصوف ، وسنعمد الترتيب نفسه الذي صاغه لنا في
 " "

العينية ، فسرجئ الكلام عنها إلى حين الحديث عن مفهوم النفس في نصوص ابن سينا في
 .

" " في النمط الثامن والتاسع والعاشر مذهبه في التصوف ، أما الثامن تكلم فيه عن
 " بهجة والسعادة ، وتكلم في التاسع عن مقامات العارفين ، في حين تكلم في النمط الأخير عن
 أسرار الآيات ، وهو :

* (سيرة حياة ابن سينا)

** هو الكتاب الذي ألفه ابن سينا في آخر حياته ، قسمه إلى عشرة أمح وعشرة أماط ، تكلم في الأولى عن المنطق وأغراضه ، أما الثانية تكلم فيها
 عن الفلسفة الطبيعية والإلهية والتصوف ، وكلها كانت مقسمة إلى إشارات وتنبهات ، كان لهذا الكتاب شروح أهمها ، وشرح نصير
 الدين الطوسي وهذا الأخير هو الذي اعتمدنا عليه ، في هذه الدراسة .

¹ - الإشارات و التنبهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الرابع ، دار المعارف ، القاهرة دون الطبعة

47 ، أما الشارح الذي يقصده السراج الطوسي في قوله .

أولا / البهجة و السعادة :

" النمط الثامن من كتاب "

، ليتدرج بعد ذلك إلى الحديث عن العرفان و مقامات العارفين و أحوالهم و أخلاقهم مراتب العشق و الشوق بحسب مراتب الموجودات.

إن السعادة و البهجة التي يقصدها هي تلك التي تحصل لذوي الخير و الكمال ، و هم أهل العرفان ، و لما كانت السعادة شعور بلذة ما ، فإن ابن سينا سيفصل في مفهوم اللذة للوصول إلى

مقصوده، فهي - - حسية

سواها في نظرهم هو لذات ضعيفة ، و باطنية غير مدركة بالحواس أعلى من سابقتها و أقوى منها ، وكبرهان عليها يوظف " أمثلة كثيرة منها قوله: "إن كبير النفس يستصغر "1، و هذه لذات باطنية لا توجد عند الإنسان فقط

"2

"

على أن تقسيمه للذات لم يتوقف عند هذا الحد، بل هناك لذة أخرى تعلوا اللذة الباطنية و تتأسسها ، و هي غير مرتبطة بالقوى الحيوانية الشهوانية و الغضبية و الباطنية التي تمثل في مجملها لذات حيوانية لها كمالات تقابلها و إدراكات متفاوتة بحسبها.

"اللذة العقلية" التي يكون الإدراك فيها خالصا تاما متعلقا بجوهر المعقولات

بعوارضها ، و غير محدود أو متناه، وهي السعادة و البهجة التي تحصل عند إدراك الكمال " الخير " فتكون كمالاتهم .

لتي يحضها بها المشتاقون إلى الكمال الواصلون إليه بإدراكهم

العقلي له، و ذلك يحصل في أعلى مرتبة عندما يتعقل

1 .08

2 .09

قلية ما يجعله في مرتبة عالية، إذ أن مَنْحَاهُ هو الكمال الخيري و إدراكه من حيث هو كذلك، فلا يمكن أن تتم السعادة دون هذا الإدراك، و الطريق إلى ذلك في نص " " الذوق الذي من دونه لا يمكن أن يحصل الشوق إلى الحق، لذلك نجد يصف أهل الكمال إلى الحق.

أما أولئك المنغمسون في المحسوسات فإن نفوسهم لا تتطلع إلى المعقولات ، و من ثمة ينعدم الذوق عندها، فلا تشتاق إلى الكمال لغياب الاستعداد له، إذ أن البدن هو العائق الذي يمنع النفس من ذلك، فإذا زال اشتد شوق العاشق ، و يضرب ابن سينا مثلاً على ذلك في "..." :
 *فإنه جائع و لا يحس بألم الجوع
 العائق يشتد به إحساسه فكذلك فُقدُ النفس الناطق بملاحظة كماله من مؤلمات جوهره لأن فُقدَ كل قوة فعلها الخاص لها من مؤلماتها إذ كانت تدرك الفقد¹.

ثانياً العارف في مذهب ابن سينا:

يتكلم ابن سينا بكثير من التفصيل والعمق وبأسلوب غامض ولغة صوفية رمزية خالصة لا تقل في جماليتها عما ألفناه و سمعناه من كبار الصوفية ، عن العارفين وأحوالهم وأخلاقهم لمي هو ملخص رأيه.

± العارف:

*قال الرازي في شر "وهو الإنسان الذي يحتل مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة" سينا، عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، أنظر الهامش ، ص60.

¹ ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق و تقدم عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت، الطبعة الثانية 1998 60.

":

خلصوا إلى عالم القدس و السعادة و انتقشوا بالكمال الأعلى و حصلت لهم اللذة العليا"¹، فالعارف إذا انعزل كلية عن كل ما يشغله عن الحق بما في ذلك البدن، وصل إلى السعادة الحقيقية التي هي اللذة العقلية العليا، فاللذات الحسية البدنية و إن كانت تبدو عند البعض من أعظم اللذائد فهي في الحقيقة مجرد أوهام، لذلك كان على العارف حسب " "

نظري عملي.

(النظري) يرتقى فيه العارف عن تصور الأشياء الجزئية إلى المبادئ العليا المفارقة إلى الجوهر الكلي وهنا يستكمل قوته النظرية، في حين يتمثل الطريق العملي في التنزه عن مطالب البدن، و بهذا فقط يمكنه ان يدرك اللذة العليا و هي: " أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية و الإجماع السماوية ثم بعد ذلك تمثلاً لا يُز ذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر " ²، هذه هي المرحلة التي يصل فيها العارف المنتزه إلى

وللعارف أن يعاين عالم القدس ونفسه في البدن، إذا انصرف إلى التأمل في ذات الحق، " المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل، يصيبون وهم في الأبدان، من هذه اللآ وافرأ " ³

كما أن هذا العارف يختلف عن الزاهد و العابد، و هو ما سنلخصه فيما يلي :

¹ 32.

² 23 22.

³ 33.

2 الزاهد و العابد :

أما العارف فهو في المقام الأول و الأعلى عن غيره عالم الحق و الجبروت، و يشاهد ما خفي عن العامة التي لا تعرف ذلك، فتستكر ما يعظمه أهل "المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت يماً لشروق نور الحق في سره"¹.

أما الاختلاف بينه وبين الزاهد و العابد يكمن في طبيعة الزهد و العبادة التي ينشغل بها، لانه سيتوجه في كل أحواله و أخلاقه و سلوكاته إلى الحق غير راغب في ثواب و لا راهب من عقاب، ونص " في هذا المقام أكثر دلالة، إذ يقول: " الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، و عند العارف تنزه ما عما يشتغل سره عن الحق، و تكبر على كل شيء غير الحق، و العبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة في الآخرة هي الأجر و الثواب، و عند العارف رياضة ما لهممه

المتوهمة و ليجرها بالتعويد على جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة

2،

إن زهد الزاهد غير زهد العارف، وعبادة العابد غير عبادة العارف، لأنه لا يرجو ثواباً، بل يرجو شروق نور الحق في سره، لذلك كان مرغوبه و شوقه مختلف إلى الحق إلى مرتبة الوصول إليه كذلك مختلفاً، و هكذا يكون الزهد و العبادة و العرفان أحوال طلاب الحق قد تجتمع في الشخص الواحد، وقد تنفرد، و في ذلك تمييز لمطلوب العارف لأنه لا . و هو ما يسترسل " في الكلا .

3 درجات أحوال العارفين:

¹ .58

² .59

أ- الإرادة : و هي أولى درجات السالكين إلى الحق فهي "أول حركة للنفس إلى الاستكمال

1"

مريدا

تصديق و يقين

يدفع صاحبه إلى طلبه، و تحقيق الاتصال به، إذ يعرفها " " ما يعتري المُسْتَبْصِرَ باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيحرك سيره إلى القدس لينال من رُوح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد"2 .

إن هذه المرحلة ما هي إلا حركة اولى تستوجب مرحلة ثانية يتدرج بها المريد إلى غايته ومرغوبه، و هي التي يسميها " " (الرياضة).

ب- الرياضة : يتجه العارف في هذه الدرجة إلى إزالة كل ما يعيق طريقه في الوصول إلى الكمال و هي تستلزم ثلاث اغراض اساسية لا يمكن ان تستقيم إلا بها مجتمعة.

- الغرض الأول يتمثل في: " ما دون الحق عن مستن الإيثار"3

" " "إزالة الموانع الخارجية"4،

هو زهد العارف الذي يتكبر فيه عن كل ما سوى الحق، و هو تنزه و ليس معاملة ترجو الثواب و الأجر و تخاف من العقاب.

- الغرض الثاني يحدده " " ، في إزالة الموانع الداخلية التي تعيق تحصيل الكمال،

و ذلك بإخضاع النفس الأمانة للنفس المطمئنة حتى يتوجه العارف بكليته إلى الحق منصرفا عن كل ما سواه ، و فيها يتجرد من كل ما يفسد عليه انجذابه ، و هذا الغرض يستلزم عبادة العارف التي تكون مقترنة بالفكر ، فيقبل العارف على الحق دون غيره .

1- ابن سينا، رسالة في كلمات الصوفية، نشر وتحقيق حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1982 176.

2- 78.

3- 79.

4- 76.

- الغرض الثالث للرياضة يكمن في: "تلطيف السر للتنبيه"¹

مراده، و هي مرتبة الحصول على الكمال الذي يرجوه، و فيها يكون قد أشرف على مرحلة الارتقاء إلى مقامات أعلى، و هذا الغرض الثالث تُعِينُ عليه أمور يجمعها " " في "الفكر اللطيف و العشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة"²،

- " " فهو انصراف الفكر عن الانشغال بغير الحق، أما " "

" " في شرحه على قول " " لا ما بليغا نوره فيما يلي:"

يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة، منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه، جاعلة جميع المهوم هماً واحداً"³.

" إن المرید إذا بلغ حدًا "

لذيذة، كأنها بروق تومض إليه تم محمد عنه "⁴، و هنا يكون قد بلغ أول مرتبة من مراتب الاتصال التي فيها يُحْصل مكاشفة غير مكتملة مع الله ، و هذه المرتبة هي التي تسمى بـ"الوقت"، و كلما زاد استعداد المرید إلى تحصيل الكمال كلما ترقى من مقام إلى آخر أعلى منه، و هو م يذكره " " بالترتيب، إذ أن أول مقام أو درجة من درجات الاتصال هي الوقت-

- ثم تليها مقامات أخرى ينكشف فيها نور الحق إلى درجة الاتصال التام و الكمال النهائي، و هو ما سنحاول إيجازه فيما يلي وفق ما يذكره " " في درجات وجدان العارفين.

4 درجات وجدان العارفين :

أ أول الاتصال:

¹ .80

² .85 84

³ 55

⁴ .86

" " " الوقت" ، و هو الذي يَحْصُلُ بعد تمام درجات حركات العارفين و أحوالهم من إرادة و رياضة ، و يزداد بازدياد الاستعداد لتحصيل الكمال، و فيه يشرق إشراقاً طفيفاً غير بارز كوميض البرق ، و يبدأ الاتصال ثم يزداد الإنكشاف كلما زاد العارف في الإرتياض، هذا الأخير عندما يشتد ف ، فينتقل به إلى " : سكينه، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميض شهاباً بيناً¹ ، و هذه هي الدرجة الثا :

ب ازدياد الاتصال: ما كان وميض برق خاطف غير مستقر على العارف في سره في درجة " الوقت" ، سيتحول إلى نور ظاهر مألوف ، و بعدما كان العارف يأسف و يبتهج من ظهور ومضات نور الحق ، فأن اتصاله به سيزداد لكن دون أن يكتمل ، وهي الدرجة التي ينقلب فيها سكينه* ، ليصل إلى درجة التمكّن التي يلتبس فيها الأمر على العارف بين حصول الاتصال " ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به. فإذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظهوره - - - حازراً. - وهو ظاعن** - "2

أحيانا فيبتهج بلقائه، لكنه و بعد تدرجه في ذلك سيحقق الاتصال متى شاء، و هنا يستقر حال اتصال العارف بالحق، ليرتقي إلى آخر مرتبة و هي مقام الاتصال التام.

1 .88

* "السكينه" في رسالته كلمات الصوفية بقوله:

حالة شريفة، و من اللوائح ، و السكينه تشتق جميع الأحوال الشريفة، و السكينه هي السحاب الثقال، قال تعالى: "هو الذي انزل السكينه في " انظر ابن سينا ، رسالة شريفة للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في كلمات الصوفية، ،

.178

* * ظعن : سار، والمعنى: أنه قبل هذا المقام، كان بحيث يظهر عليه:

.89

2 .89

ج تمام الاتصال: ثلاث درجات "

ئة، و استقراره مع عدم الرياضة، و ثبوته مع عدم ملاحظة النفس¹، إذ يرتقي فيه العارف إلى عالم الحق دون إعداد أو رياضة لأنه قد نال مرغوبه، و يفقد كل اتصال مع غير الحق، و لا يشعر "إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه

"² الابتهاج التام بالحق.

هذا هو الترتيب الذي وضعه " " في " "

ووجدانهم، من مقامات بداية التوجه إلى الحق إلى مقام الوصول التام و الكمال، لينتقل بعد ذلك إلى مفهوم العرفان الذي صاغه لنا بعبارات بليغة غامضة، سألخصها فيما مستعينة في ذلك

" " " " "

لكن قبل التطرق إلى هذه المسألة يشير " " في نهاية هذا الكتاب إلى

أحوالهم، و بما أننا في باب العارف فقد ارتأينا أن نلخص قوله في ذلك ثم نعود إلى التكلم على

" "

5 أخلاق العارف و أحواله: " العارف هَشُّ هَشٍّ بِشٍّ، بسام، يبجل الصغير من

تواضعه، كما يبجل الكبير و ينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النب³، فهذه من صفات

العارف في أنه بشوش الوجه كثير التبسم، يتساوى في نظره الخلق فلا فرق بينهم عنده، و قد

" " حالة العارف في التسوية بين الخلق و هشاشته بانها نابعة من خلق

"الرضا" الذي هو إنكار لما سوى الله و التوجه كلياً إليه، لأنه غايته و مبتغاه .

¹ .94

² .92

³ .101

إذ أن العارف في حال توجهه إلى الحق لا يستطيع تحمل الشواغل التي تصرفه عن اتصاله كزوال استعداده لذلك، أو أي شاغل آخر كالبدن أو النفس الأمانة، وهو ما يجعله حائرا واقفا منتظرا على باب الحق غير واصل، سائما كارها لكل تلك الشواغل التي صرفت نظره عنه، و قبل الوصول.

عند الوصول

الحق، و ستزول حيرته و انتظاره لأن استعداده لذلك يكون قويا لا يسمح معه بأي شاغل، و حينها فقط يكون مبتهجا بحالته التي يكون فيها "أهش خلق الله بيهجته"¹، و من اخلاقه كذلك انه غير مكترث بإخبار غيره و ترقب حركاتهم أفعالهم، و لا يغضب من منكر لإطلاع على حكمة الله و قدرته، و يأمر بالمعروف ناصحا بالتي هي أحسن .

... .. : "و نساء للأحقاد"²

منصرف عن كل ما سوى الله، و متجه بكليته إليه فكيف تستولي عليه الشواغل التي لا يكثر بها، و العارفين ليسوا سواء لأنهم يختلفون في همهم و خواطرهم.

يختتم ابن سينا هذا الفصل برفع التكليف

يشاهدون، فيزيغون عن الشريعة و هو ما يسمى شطحا عند الصوفية فيقول: " به إليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف و كيف التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، و لمن احتج بخطيئته إن لم يعقل التكليف"³ و استبصر غاب كلية عما سوى الله، وهو غير آثم لأنه غير عاقل أو واع بالشريعة في حال انصرافه

1 .103

2 106

3 .109

و غافل عنها، ومن لم يطلع على أسرار الحق من غير العارفين فهو متعجب منهم منكر لهم.

"الفن"

إلى جبروت الحق و المستعدين إلى ذلك استعدادا ليس بالاكْتساب أو التعلم بل بحسب الفطرة،
:"و لذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة المغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه
فاشتمأز عنه، فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه و كل ميسر لما خلق له"¹.

ثالثا: العرفان :

" : " العرفان مبتدئ من :

معن في جمعٍ . هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثم وقوف"²

"التفريق"

العارف و بين ما يشغلها عن ذات الحق، ثم تليها مرتبة "نفص" أي إزالة جميع تلك
" " و التخلص من كل ما يشتعل"³ "الترك"
الانقطاع عن ما سوى الله رغبة في الكمال لأجل ذاته لا لغاية مرجوة من ورائه.

¹ 110.

² : 96 97 98..

³ 97.

التي يسميها ابن سينا "بالرفض" هي التي تغيب فيها ذات العارف بالكلية عنه، و لا يرى سوى

فإذا بلغ العارف هذه المرتبة و غاب " صار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به و سمعه الذي يسمع به، و قدرته التي بها يفعل، و علمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة"¹.

و بهذا يصل العارف إلى أعلى مراتب العرفان التي يسميها بـ "الوقوف"، و هو معنى "إلى الواحد"* " هذا المعنى

:"

2."

"الوقوف" وإن كان في أعلى مراتب العرفان فهو ليس آخرها، بل هناك مقامات

" "

...": عرفها، فليتدرج إلى أن يصير:

. دون السامعين للأثر"³ ،

عن ما سوى الحق، ولا يكون له وجودا ذاتيا إلا وجود الحق، و هو في ذلك لا يستطيع أن يذكر يره، لأنه لا يشاهد الحق بالحواس بل يُعانيه في سرِّه، و ما كان كذلك لا يمكن للعبارة أن تعبر عنه.

1 98.

* "إذ لا وجودا ذاتيا لغيره.

: [إنما الله إله واحد](سورة النساء الآية 171)، فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله "منته إلى الواحد"

99 () .

2 99.

3 100.

لقد كان هذا مختصر إشارات وتنبهات " التي أردتها في النمط الثامن والتاسع حول البهجة والسعادة والعارفين درجاتهم و مقاماتهم واحوالهم في سلوك طريق الحق، وـ .

إلا انه بقي ان نشير إلى مفهومين اساسيين لا يستقيم سلوك العارف من دونهما، ولنقل إهما الرابط الجامع بين الخلق والحق، وهما "العشق" "الشوق اللذين أفاض " كثيرا في الكلام عنهما، وإضافة إلى ما أورده في كتاب " رساله في العشق " نجده قد خصص رساله كاملة في " رساله في العشق " لكل سلوكات العارف الراغب في الحق .

رابعا: العشق و الشوق:

ت الإلهية و ينفي الثاني

خصائص الموجودات المشتاقه إلى الحق، و هو في هذا يقول: "

إلى تميم

"1 " " " "التلذذ".

"الغاية في الخيرية، فهو الغاية في المعشوقية والغاية في

عاشقيته الغاية في معشوقيته، أعني بذلك ذاته تعالى، إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نبله

"2 ، فالعشق الحقيقي هو التلذذ بحضرة الوجود الأول، و لكل الموجودات عشق غريزي

تشوق و تتوق به إلى معشوقها، لذلك لا يمكن أن يحدث شوق ما، دون أن يكون هناك

معشوق، على أن الشوق لا يُحَصِّلُ من الابتهاج و التلذذ إلا بعضا من معشوقه، فهو غير كامل

1- 41.

2 ابن سينا ، رساله في العشق ، نشر وتحقيق حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1982 247.

البتة، لذلك يأتي في المرتبة الثانية بعد العشق، " فإنه قد نال شيئاً ما، وفاته شيء
1"

إن هذا القصد الأخير مراتب العشق و الشوق التي

" بحسب مراتب الموجودات، وهي على النحو التالي:

- المرتبة الأولى "الوجود الأول"

الذي تشوق إليه النفس بحسب استعدادها، و هو لا يتشوق إلى شيء، ما دام الشوق حركة ناقصة غير تامة، فمحال أن يكون من صفات الأول لأنه: " من غيره، أو لم يعشق، و لكنه ليس لا يعشق من غيره. أشياء كثيرة، غيره"2.

- المرتبة الثانية "الجواهر العقلية القدسية"

"3، — "

للحق، و انصرفهم عن إدراك ذواتهم و غيرها من

" : "إذ هي عاقلة له أبداً، و عاشقة له لما تعقله منه أبداً

متشبهة به لما يعقله منه أبداً، و متشبهة به لما يعشق منه أبداً"4 .

1- .41

2- .42

3- .43

4- رسالة في العشق .268

- بعد هاتين المرتبتين السابقتين، تأتي مرتبة "النفوس الناطقة الفلكية"، التي أثبت لها "عاشقة لانها تحمل في ذاتها عشقا غريزيا يقودها إلى إدراك الوجود الأول و إلى استكما وجودها بالخير المطلق، لذلك كان العشق ملازما لها في حالة كمالها، فهي متصفة بالكمال في وجودها، عكس النفوس الب .

مشتاقة، فبحسب الأذى الذي يصيب هذه النفوس من معشوقها عند استشعارها له، و إن كان ذلك تلذذاً في الآن نفسه، و هذا التلذذ و الأذى هما عقليان "، و إن كان هذا الأخير حسي فإن ما يصيب المشتاقين هو عقلي خالص يتحد مع اللذة غير متباين أو متعاقب معها.

- "النفوس البشرية الناطقة"، التي يكون لها شوق غريزي ما دام هناك استعداد إلى إدراك المعقولات، و التي بإدراكها تحقق كمالها، و هي كذلك لها "عشقا غريزيا في ر المعقولات ثانيا و إلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل، فإذا المعشوق الحق للنفوس البشرية و الملائكية هو الخير المحض"¹، هذه النفوس بين عالم الحق و عالم الحس، بينها نفوس ناقصة غير ملتفتة إلى عالم

" : " المعموسة في عالم ، التي لا مفاصل لرقابها

1.

إن اهتمام ابن سينا بمسألة الشوق والعشق و تحديد درجاته و مراتبه في كتاب " ،و كذلك تخصيص رسالة كاملة له كان لغرض و لغاية أساسية في مذهب ابن سينا الصوفي ، و سيكون لنا عودة إلى هذا الباب في كلامنا عن النفس في كتابات ابن سينا الصوفية. لقد كان هذا المبحث تلخيصا لمذهب ابن سينا في التصوف، فقد نظر فيه كما سبق و أشرنا

" " " " .

إن التصوف عند أصحابه هو تجربة ذوقية و انقطاع عن الخلق و عبادة و زهد لتحقيق

" . : .

الله : الإعراض عن الاعتراض . :

تعالى ، وأصله التفرغ عن الدنيا . وقيل الصبر تحت الأمر والنهي"2.

1- 45.

2- الجرجاني، كتاب التعريفات (- - - - -) زيادة محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار التنافس، بيروت ولي 2003 .123

"المنغمسون في تأمل

الجبروت المعرضون عن الشواغل"¹ ،

، لذلك هي تعلو على أن تكون مجرد تجربة ذوقية عملية فقط.

رجات حركاتهم من الإرادة إلى الرياضة ،يبين

" "

منهجه بشكل جلي، فإذا كانت الرياضة عند المتصوفة مجاهدة النفس بابتعادها عن ما يشغلها عن

الله و" (أي تخفيفها)

"²، الاتصال بالله دون سواه ، فإن الرياضة

" لا تختلف عن هذا القصد ، وإنما تزيد عليه ، لأنها فيما يقول:"

عن مستن الإيثار، تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ... "³، و معنى ذلك

أن الغرض من الرياضة هو بلوغ الكمال و الصفاء حتى تستطيع النفس تحقيق الاتصال ، و ذلك

لا يمكن إلا بالتخلص من كل الشواغل الخارجية و الداخلية ، و تهيئة النفس على ذلك ليس سلوكا

ذوقيا قلبيا فقط ، بل بزهد و عبادة العارف اللتين يكون الفكر مقتربا بهما، فيتجه العارف بكليته

إلى الحق و لا ينشغل عن التأمل العقلي في جبروت الحق بالأمور البدنية ، و هذا فقط مثال يمكن

أن نميز من خلاله منهج " عن منهج الصوفية في بلوغ مرتبة الاتصال و الكمال التام.

¹ 33.

² الجرجاني، كتاب التعريفات 183.

* مستن الإيثار: 83.

³ 79 80.

"تعبّر عن "

العملي، هذا الأخير الذي اعتبره المتصوفة أول باب من أبواب ولوج حضرة الحق، وفي هذا يلتقي ابن سينا مع المتصوفة في الغاية و المبتغى ، و يختلف عنهم في ،

حين أن المتصوف الخالص يصل ء

التي سينا في مشاهدة

التي

:"

"العارف المنتزه" *، أي الكامل في

وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا"¹.

أما المتصوفة يعتبرون أن صاحب المشاهدة : "تستولي أنوار التجلي على قلبه من غير أن يتخللها ستر و انقطاع كما لو قدر اتصال البروق، فكما أن الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها، واتصالها إذا قدرت تصوير في ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دام التجلي منع تهاره فلا ليل"².

*. الكامل بحسب القوة النظرية، وبالمنتزه الكامل بحسب القوة العملية"

ج الطوسي في شرحه على العارف المنتزه "

33 23

.32

1-

²- القشيري، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبي طلحة، الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة

.49 2003

إن الهدف من هذا الكلام هو تأكيد مذهب " في التصوف ، أو لنقل تنظيره لعلوم الصوفية وتأسيسه لتصوف نظري عقلي ، وهذا من ناحية ، أما من ناحية ثانية لا تقل أهمية هي أن كلامه عن النفس و التي هي أساس بحثنا سيشمل هذا المذهب ، فكل المقامات والدرجات التي تكلمنا عنها سترتبط بالنفس ، ما يجعل هذا المبحث مقدمة تمهيدية و ضرورية لفهم النفس في كتابات ابن سينا الصوفية ، و هو ما سنفصل فيه في المبحث الثالث من هذا الفصل ، أما المبحث الثاني فإننا سنخصصه للكلام عن النفس في كتابات ابن سينا الفلسفية و بالتحديد كتاب النفس .

" " " " " من قبل ، و تمثل ذلك في " ، و هو يثير فيه إشكالية النفس بكثير من الدقة و التفصيل ، أهم المصادر المعتمدة في علم النفس في العصور الوسطى* و من أهم الآثار الفكرية التي أورثتها

هذا الكتاب هو الجزء السادس من طبيعيات الشفاء، يحتوي على خمسة مقالات ، وكل مقالة على مجموعة من الفصول تكلم فيها " " عن حد النفس، والقوى الخاصة بها ووظيفة كل واحدة منها ، وفي نفي فساد النفس وتناسخها، و العقل ومراتب أفعاله ، كما تكلم داخل الفصول من حين إلى آخر عن آراء القدماء في مسائل النفس وقام بإبطالها .

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن " " لم يكتفي بالكلام عن النفس في هذا المصدر السابق فقط ، بل نبذه يتطرق إليها في مواضع أخرى كثيرة من كتبه و رسائله، إلا أننا سنشتغل على نص " " نظرا لعمقه وأهميته في أنه يقدم لنا نظرية النفس عند "ابن سينا" الفيلسوف ذلك سيكون لنا عودة إلى بعض مصادره الأخرى عندما تقتضي الحاجة المعرفية إلى ذلك .

بقي أن نشير إلى ضرورة الكلام عن النفس في كتب ابن سينا الفيلسوف، في خلال البحث عنها في مذهبه في التصوف، لأنه قد يعتقد البعض أنه ما من داع إلى ذلك.

" " " في نصوصه في التصوف دون معرفة المقدمات الفلسفية التي عمل كثيرا على البرهنة عليها وشرحها ، ونحن نعلم أنه بدأ بالفلسفة و ختم

* تُرجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في الربع الثالث من القرن 12 ميلادي و اعتبر كمرجعية مهمة في الدراسات النفسية الوسيطية، مذكور، تحقيق جورج فنواي، سعيد زايد،

الهيئة العامة للكتاب، القاهرة دون طبعة 1975.

" حياته الفكرية بأن وضع مذهبه في التصوف ،وقد كان كتاب " .
كتبه، وستتضح هذه الفكرة أكثر خلال

أولاً : حد النفس :

يعرف ابن سينا النفس في الفصل الأول من " " : " كمال أول لجسم
طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة"¹، لم يقدمه " " .
مجموعة من المقدمات و هي التي سألخصها فيما يلي:

في الأجسام و النمو و التغذية و التوالد و كذلك الحس كلها أفعال لا يمكن
إرجاعها إلى الجسم ،لأن هذا الأخير هو آلة طبيعية قابلة للتغير و النمو و الحركة ،و غير قادر
- بذاته، ما يعني أنه يوجد مبدأ آخر مسئولاً عن هذه
: " مبدأ لصدور أفاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإننا نسميه نفساً "²، و هذه الأجسام التي تكون النفس مبدأ لها هي
ها مرتبط بوجود النفس فيها فتكون هذه الأخيرة أساس وجودها.

بالفعل بالقوة

" "

فيظهر وفق ما سبق أن الجسم هو الوجود بالفعل الذي تتم به الأفاعيل من حركة و نمو و غيرها،

¹ - ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات، كتاب النفس، تصدير و مراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق جورج قنواي، سعيد زايد، الهيئة
1975 10.

² .05

"بالكمال"

1.

صورة

بانضمامها إلى البدن يكتمل جوهر الشيء وتسمى صورة.

إن كل هذه الدلالات حسب " يمكن ان تطلق على النفس في انها "قوة" "كمال"

"صورة"، لكنه يضيف بأن الأنسب لها بأن نطلق عليها "كمالاً"

في كونها كذلك، تم إن الكمال يشمل و يتضمن الدالتين السابقتين.

"الكمال" "على وجهين كمال أول و كمال ثاني، فالكمال الأول هو الذي يصير به

الكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من

2.

فالنفس هي الكمال الأول الذي به يصير النوع نوعا بالفعل، إذ أن هذا الأخير لا يحتاج إلى

الكمالات الثانية من حركة و إحساس حتى يكون كذلك، بل يحتاج إلى مبدئه الذي به تصير تلك

في الهيولى الجامدة التي نحن نتحكم فيها، و ليس أي جسم طبيعي كالنا أو الهواء، بل هو و

"جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي

أولها التغذي و النمو"3.

1 .06

2 .10

3 .10

1/ في كيف أن النفس صورة:

هي من المقولات الأساسية التي يحدد بها " النفس، و هو يعرفها في رسالة الحدود " الصورة اسم مشترك يقال على معان:

على الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته التواني و على الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها، و على الحقيقة التي تقوم النوع"¹.

انطلاقاً من هذا القول و من التعريف السابق للنفس يتضح أن النفس ليست بجسم، بل هي

جزء من قوام النوع بما هو نوع مبدأ الأفعال كمال أول صورة

" 2

"

"

غير الحي بنفسه لا ببدنه و يفعل الأفعال الحيوانية بنفسه لا ببدنه و نفسه فيه و ما هو في الشيء و هذه صورته"³.

كمال

*

صورة

- - ، و لما كان الجنس غير معروف استوجب الفصل الذي به يتحدد نوعه
ل هو كمال النوع، فتكون الصورة بالقياس إلى المركب من مادة و

¹ ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و آخرها قصة سلامان و إسبال، ترجمها من اليوناني حنين بن إسحاق ، دار العرب للبيستاني القاهرة بدون سنة، ط2 82 83.

² ابن سينا، مبحث القوى النفسانية، أو كتاب النفس على سنة الاختصار، هدية الرئيس أبي الحسن بن عبد الله بن سينا أهداها للأمير نوح منصور الساماني، عني بضبطها و تصحيحها ادوارد ابن كرنيليوس فريديريك الأمريكي، مطبعة المعارف 1325 25.

³ 25 .

* في عيون الحكمة في جزء المنطقيات يفصل ابن سينا في معنى الجنس و النوع و الفصل و غيرها من المقولات المنطقية و قد وددنا أن نشير إلى ذلك حتى يتضح المقال يقول: "الجنس هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما . الفصل هو المقول على كلي في جواب أي ما هو.

خص كليين مقولين في جواب ما هو" أنظر ابن سينا عيون الحكمة ،تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي، و وكالة الم

1980 02.

صورة كمالا، و يكون النوع نوعا بالقياس إلى الجنس كمالا، فينتج أن الصورة " تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، و إلى

و إلى

، و الكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي تصدر عنه الأفعال لأنه كمال بحسب اعتباره
1.

إن غرض " " من هذا القول و من التلخيص السابق الذي قمنا به، هو جواز القول في أن النفس صورة، و ذلك يكون فقط من حيث علاقتها بالمادة، و لأن الكمال يتضمن معنى الصورة فإن التحديد الانسب و الاقرب الذي يجب ان يطلق على النفس هو كونها كمالا
كل صورة كمالا

" " لكن "ليس كل كمال صورة

2،

و،

هو ما سنفصل فيه في

2/ في أن النفس جوهر: في الفصل الثالث من " " " "

جوهراً قائماً بذاته موجوداً في " لا موضوع "، عكس العرض الذي يرتبط وجوده بوجود الموضوع، إذ أنه يكون لاحقاً عليه، و الأعراض هي التي تحمل على كثيرين، تكون مقومة لموضوعها، بل يكون قوامها في موضوع، و هي بذلك لا تصدق على النفس لان وجود هذه الاخيرة في الجسم يختلف عن وجود الاعراض في موضوعاتها، فهي "

.07

1

.07

2

1" . كمال

الشيء وجوده و يـ

النفس النباتية لا يعني مطلقا أن هناك تعدد في النفوس، بل بالنفس تختلف الأجسام المركبة القابلة للحياة تبعا لاختلاف القوى التي تتميز بها الحيوانية عن النباتية، إذ النفس واحدة
جسم تساهم في تنوعه طبقا لتنوع القوى التي يمتاز بها من تغذية و نمو و إدراك و غيرها، إذ
الجوهرية و الكمال تخص النفس و لا تخص القوى التابعة لها.

إن النفس جوهر قائم بذاته غير محتاج في قوامه إلى شيء، عكس الجسم الذي لا حياة و لا
الدليل على ذلك هو أن النفس تعيش أو بالأحرى تستمر في
وجودها بعد مفارقة البدن و بعد زواله، فلو كانت تابعة له لفسدت بفساده، ما يؤكد أنها ليست
من أعراضه التي تزول بزوال الموضوع، فلا تكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس، هي
كانت موضوعة للنفس، و الآن هي موضوعة لغيرها، فإذا لم يوجد النفس في الجسم كوجود
العرض في الموضوع، فالنفس إذا جوهر لأنها صورة لا في موضوع"².

هذا الكلام يثير مسألة أخرى هي روحانية النفس " "

إنها تستمر في وجودها بعد زواله، و قد استرسل في ذلك كثيرا و قدم من البراهين
الدلالات ما يثبت رأيه، إلا أننا سنؤجل الكلام عن ذلك طبقا لترتيب المقالات و الفصول في

" "

26.

1

23.

2

ثانيا: قوى النفس:

إن النفس واحدة غير قابلة للقسم، و أما القول بالنفس النباتية و الحيوانية و الناطقة اعتبارا لقواها، و على هذا الأساس يخلص " إلى ثلاث قوى مثلت النفوس الثلاثة المذكورة سابقا، و كل واحدة منها تشتمل على قوى أخرى قد تشترك فيما بينها، و قد تكون خاصة في إحدى الأنواع منعدمة في الأخرى.

" " **العامّة** التي يشترك فيها النبات و الحيوان ثم **الخاصة** منها و التي يشترك فيها الحيوان و الإنسان ، ثم **الأخص** التي ينفرد بها الإنسان، اما الاولى هي النباتية و علة اشتراكها فكل الأجسام المركبة المتنفسة تتميز بالحركة نحو النمو، و علة اشتراك الإنسان و الحيوان في النفس الحيوانية هو

"

النفسانية مترتبة بحسب العموم و الخصوص على ثلاث مراتب أولها ما تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوا

الأقسام الأول للنفس بحسب اعتبار قواها ثلاث¹.

أما انعدام الوظائف العليا في الدنيا فلا يعني انعدام هذه الأخيرة في ال
تترأسها و سية
فصيل في كل واحدة من هذه القوى و هي كالتالي:

± النفس النباتية : "هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة

ما يتولد و ينمى و يتغذى"¹ فهي إذا كمال للجسم الطبيعي القابل للحياة من ثلاث نواح معينة ،تمثل في ذاتها قوى خاصة بها وهي المولدة و المغذية و المنمية.

أ المولدة :

هي التي بها يتولد النوع بالفعل، و هي كذلك بمثابة التحول من القوة إلى الفعل، إذ بفضلها تتولد أجسام شبيهة بالأجسام التي هي فيها فتتحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، و من دورها انها تساهم في الحفاظ على النوع و بقاءه، يعرفها بقوله :

ما يصيره شبيها به بالفعل"².

ب المنمية :

هي التي يستكمل بها الجسم تمام نموه، إذ يأخذ الكيفية التي يجب أن يكون عليها دون "قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً لتبلغ به كمال النشوء"³.

ج الغذائية :

وم هذه الاخيرة بمهمة الحفاظ على الجسم لانها تاتي بالغذاء الذي يعوض الاعضاء ما محلل منها،و هي من القوى التي لا يستغني عنها الجسم الحي طيلة مدة بقاءه،وعمل الغذائية غير متواز

.32

1

.33

2

.33

3

لائها تلتصق بالعضو الغذاء بمقدار حجمه ما يحدث عدم توازن الجسم ، كالسمنة مثلا عندما تقدر.

القوة الغذائية هي التي تتصرف بالغذاء إلا أن ذلك يكون تحت تدبير القوة المنمية.

2 النفس الحيوانية :

: "هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات

و يتحرك بالإرادة"¹، إن هذا التعريف يشير إلى أن هذه النفس لها قوتان أساسيتان و هما القوة المحركة و المدركة، و هو ما سنحاول تلخيصه طبقا لما ورد في كتاب النفس لابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الأولى.

أ- القوة المحركة: تنقسم بدورها إلى قسمين محرقة باعثة محرقة فاعلة، أما الأولى فهي باعثة على الحركة و تتمثل في القوة النزوعية الشوقية التي تدفع إلى الحركة طلبا للذة أو دفعا للألم طبقا للصور التي تحدث عن المخيلة ، و هي تنقسم إلى قوة شهوانية غضبية.

النزوعية الشوقية الشهوانية هي التي تكون حركتها نحو اللذة، في

النزوعية الشوقية الغضبية تكون حركتها نحو رفض و دفع الصور المتخيلة غير

المحرقة الفاعلة فهي القوة التي تتحرك بموجبها العضلات و الأعصاب نحو

ذي يتجه إليه الشخص و تكون الحركة إما إقبالا على المبدأ أو إحجاما عنه .

ب القوة المدركة : تنقسم هي الأخرى إلى مدركة من خارج و أخرى من داخل، وفيما يلي

ب 1 القوى المدركة من خارج: هي القوة التي تدرك الأشياء الخارجية و تتم عن طريق

1،

"

لها و هي حسب ترتيبه البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس.

***البصر:** "هو قوة مرتبة في العصبية المخوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من اشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقلية"² و هذه الحاسة تدرك الألوان الخارجية من خلال انعكاس أشباحها في الرطوبة الجلدية و ذلك بمساعدة

***السمع:** هو القوة التي تدرك الأصوات المنبعثة من خارج بسبب "تموج الهواء المنضغط بين قارع و مقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماغ و يحركه بشكل حركته و تماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع"³.

***الشم:** تدرك هذه الحاسة الرائحة عن طريق الهواء الذي يستنشقه الكائن الحي، و التي تكون مختلطة به و يتم ذلك عبر قوة موجودة في مقدمة الدما .

***الذوق:** يقوم بدور الاشتهاء ؛

يتشابه مع حاسة اللمس في كونه يعتمد على الملامسة ، لكن هذه الأخيرة غير كافية لأنه يحتاج إضافة إلى ذلك إلى آلة تقوم بدور الوسيط ، وهي اللسان ، وقد يتعطل عملها إذا لم يستطع عاب إذابة الغذاء وتحويله من جاف إلى سائل بسبب المرض أو التعرض لمحسوس قوي .

1- .34

2- .34

3- .34

***اللمس**: عضوها غير محدد فإذا كان عضو البصر هو العين و عضو السمع هو الأذن، فإن حاسة اللمس موجودة في جلد الكائن الحي و هي تدرك الحواس الأخرى تعتمد على متوسط يساعدها على استشعار محسوسها

بتوسط
بتوسط الهواء ، "

"1

و طبيعة إدراك هذه الحاسة تكون متمثلة على أربع قوى منتشرة في الجلد كله يحددها " : " وإحدهما حاكمة في التضاد الذي بين الحار و البارد و الثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب و اليابس، و الثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب و اللين و الرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن و الأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها في "2

مخلص إلى ان الحواس المدركة من خارج هي خمس او ثمانية و ذلك بقولنا انها البصر و الشم الذوق السمع و اللمس، هذا الاخير الذي يشمل بدوره على اربع قوى تبدو و كأنها واحدة لوحدة

ب 2 القوى المدركة من داخل:

دراك الباطني و هي متنوعة حسب طبيعتها "

معاني المحسوسات، و من المدركات ما يدرك و يفعل معا و منها ما يدرك و لا يفعل، و منها ما "3 إدراك الصور فهو ما اشترك فيه الحس

ن معا، لكن تكون الأسبقية للحس الظاهر ثم ينقله للباطن فيدرك الكائن الحي

1- عبد الرحمان بدوي 36.

2- 34.

3- 34.

إدراك المعنى فقط، و هو ما كان مستغنيا في

ذلك عن القوى الظاهرة بل يحدث الإحساس باطنيا من خلال حصول معنى الخوف مثلا من الذئب و الهرب منه دون أن تد .

الإدراك مع الفعل التي تتركب بين سوسات فالإدراك لها فعلا

الإدراك مع عدم الفعل

تغيير فيه الباطني الأولي هو الذي تحدث ف

الثاني فهو حصول صور المحسوسات بتدخل شيء آخر أدى إلى حدوثها.

و على هذا الأساس يحدد ابن سينا الحواس الباطنية التي تتوضح من خلال القوى التالية:

ب- 1/2 الحس المشترك : " بفتاسيا وهي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في

من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتادية

"¹ الحس المشترك هو مركز الحواس الظاهرة التي تساعدنا على إدراك الأشياء بقوة واحدة قد

يجتمع فيها حِسَانِ في الأصل، كادراك الحلاوة بالبصر بمجرد رؤية العسل مثلا، فنعلم أن الذي

:"

حكمنّا بأنه حلو و إن لم نحس في الوقت حالوته"².

ب 2/2 الخيال و المصورة: "وهي قوة مرتبة أيضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ

"³

ما قبّله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، و يبقى

.36

.38 عبد الرحمان بدوي

.36

1

2

3

ب 3/2 القوة المتخيلة أو المفكرة:

الحيوان تسمى المتخيلة، و تعتمد في فعلها على الاختيار و ذلك بتركيب و تحليل الصور الحاصلة في الخيال.

ب 4/2 القوة الوهمية : المعاني و

" في الشاة

"¹.

ب 5/2 القوة الحافظة الذاكرة: "

"² اي انها تقوم بحفظ و تخزين ما تم إدراكه من طرف القوة الوهمية السابقة الذكر.

3/ النفس الناطقة :

هي الإنسانية وحدُها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختبار الفكري و الاستنباط بالرأي، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية"³، وهذه النفس القوى السابقة التي تكلمنا عنها في النفس النباتية والحيوانية و تزيد عليها بقوة العقل، هذا الأخير الذي يكون عمليا و نظريا ما يمنح للنفس الإنسانية قوتين أساسيتين هما القوة العاملة القوة العاملة و سنشرح في شرحها فيما يلي:

أ- القوة العاملة : تتمثل في العقلي العملي و يعرفها ابن سينا بقوله: "

الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية"⁴،

حركة الإنسان متجهة نحو الفعل المختار، و هي القوة التي

¹ .36

² ابن سينا تسع رسائل في .62

³ .32

⁴ .37

تركه، وسيفهم هذا القول من خلال الإشارة إلى انها تساهم في توجيه بعض القوى الأخرى، فهي بالنسبة إلى القوة النزوعية تشمل ما يحدث للإنسان الخجل و غيرها.

أما اعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة و المتوهمة هو¹ ط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة¹، أما الاعتبار الأخير الذي تكلم عنه ابن بالقياس إلى ذاتها و هو ما يصدر عن العقل العملي بالاشتراك مع العقل النظري من اراء : إن الكذب منبوذ و الصدق محمود و غيرها.

ب القوة النظرية (العالمة) :

هي التي "من شأها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها ، لصورتها في نفسها اسهل، و إن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من"²، أي أن هذه القوة النظرية تدرك الصور الكلية الخالصة و المجردة عن المادة، و هذا الإدراك يكون بنسب مختلفة طبقا لطبيعة قبول الشيء إذ قد يكون بالقوة

القبول بالقوة *

للصور المجردة استعدادا فقط لم يعتمد بعد على العقل، بل فقط مقدمات كلية يتم التصديق بها

1.37

1

39.

2

* القوة حسب ابن سينا تكون على ثلاث معان: فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء، و لا أيضا حصل ما به يخرج كقوة الطفل على الكتابة، و يقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه وصل إلى اكتساب الفعل بلا وساطة، الصبي الذي ترعرع و عرف الأدوات و القلم و بسائط الحروف على الكتابة، و يقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة و حدث مع الآلة أيضا كمال ن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفي أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة، إذا كان لم

39.

"

بـ "العقل الهولاني"، هذا الأخير الذي يكون

يسمى كذلك لأنه بمثابة الهول التي يكون فيها استعداد للفعل لكن بدون تشكل.

القبول ممكنا

تي هي للعقل الهولاتي بالفطرة
ك في صدقها مثل الاعتبار القائل بأن الكل أعظم من الجزء، فإذا خرجت
المقدمات من القوة المطلقة إلى التصديق الذي هو بالفعل سميت **عقلا بالملكة**، ويجوز أن تسمى
عقلا بالفعل، لأنها تستطيع ان تعقل المعقولات الاولى الموجودة في العقل الهولاتي بالفعل، و هي
كذلك نسبة إلى العقل الأول الذي هو بالقوة فقط، والذي ليس بإمكانه أن يعقل شيئاً، كالهول
التي ليس بإمكانها ان تاخذ اي صورة دون .

القبول كمالا "العقل بالفعل"، و يعني "استكمال النفس في صورة

ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها و احضرها العقل"¹،
بحيث أنه يرجع إليها متى أراد دون الحاجة إلى الرجوع إليها بالفعل، بل هي موجودة فيه حاضرة

القبول بالفعل

"العقل المستفاد" ماهية مجردة عن المادة مرتسحة في النفس على سبيل أصول من
"2"

4/ طبيعة النفس الناطقة و علاقتها بالبدن:

يتكلم ابن سينا عن هذه المسألة في كتاب النفس تحت عنوان: "في إثبات أن قوام النفس
الناطق غير منطبع في مادة جسمانية" أن النفس ليست من طبيعة الجسم و لا

.80

¹ ابن سينا تسع رسائل في ا

² .80

قائمة

"ليس بجسم و لا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة

" ، في هذا إثبات كذلك لروحانية النفس و يسوق ابن سينا في هذا مجموعة من البراهين

:

- إن إدراك القوة العقلية للصور الكلية مجردها من كل علائق المادة فلا تكون المعقولات المدركة مرتبطة بمادتها، فوجب وفق هذا ان نتساءل عن هذه الصور المجردة عن المادة، هل وجودها في الوجود الخارجي أم هي موجودة في الجوهر العاقل

اما الاحتمال الاول فهو غير ممكن طالما انها مجردة عن الكم والايين والوضع، ولان هذا الوجود الأخير خال من أن يكون منقسما أو متجزئا أو نحو من ذلك، فإنه ليس في جسم.

- تصور المعقولات الكلية المجردة دون آلة جسمانية عكس القوى الأخرى كالحس مثلا لا يستطيع إدراك محسوساته بصورة مجردة خالية عن المادة، فكل أفعاله هي أولا مرتبطة بعضو يفعل أو يحس، فالإحساس يرتبط بمادية المحسوسات غير خارج

- إن المعقولات التي هي تصورات كلية مجردة عن المادة لا تقبل الانقسام لا من حيث الكم و لا من حيث المعنى، فهذا يعني ان مكانها ليس في جسم ما دام الجسم يتنافى مع طبيعتها، بل وجودها لا بد أن يكون جوهر ليس بجسم.

- تدرك من المعقولات ما لانهاية، و من كانت له هذه القدرة

ليس جسم لان قوة الاجسام محدودة و متناهية بحدود قدرتها على الفعل، وهو ما يشير إليه "

" في عيون الحكمة حيث يقول: "و المعقولات التي للعقل أن يعقل أيتها شاء كالصور العددية و الشكل و غير ذلك بلا نهاية، فإن هذه القوة ليس بجسم لأن لكل جسم قوته الفعلية"¹.

- انية أي أن محلها ليس

كالة من الات الجسد لانه لو كان الامر عكس ذلك، اي انها تعتمد في عملها

في الجسد، لكان " يجب ان لا تعقل ذاتها و ان لا تعقل الالة، و ان لا تعقل انها عقلت"².

" ان القوة العقلية تعقل كل ذلك فهي إذا تعقل بذاتها و ليس بالة جسمانية، "

"³، على ان هذه الصور التي يتعلقها الجوهر العقلي ليست صور الالة بما انها الة و ليست الشيء المضاف، بل ذات الشيء الذي هو جوهره، فلا يكون هناك شيء مضاف على الجوهر العقلي، إذا القوة التي للعقل تعقل بذاتها و ليس بالة جسمانية .

هذا إضافة إلى أن القوة العقلانية لو كانت تدرك بالة جسمانية لفسدت هذه الأخيرة و ما هو الحال في الحواس التي تفسد أو تعجز عن إدراك محسوساتها لشدها أو تكررها، فإن حاسة السمع لا يمكن ان تحس بالاصوات الضعيفة و إذا

و هي كذلك ليست جسمانية لأن البدن يتعرض للوهن و التعب و كل أعضائه تضعف في مراحل الحياة المتأخرة، إلا ان القوة العقلية في هذه المراحل يشتد تعقلها و تزيد قوتها فلو كانت النفس إذا جزءا من أجزاء البدن لضعفت .

¹ عبد الرحمان بدوي 45.

² 193 492.

³ 193.

اما القول بان النفس تتوقف عن فعلها و لا تعقل معقولاتها بمرض البدن او كبر السن، فهذا
" : فعل له بالقياس إلى البدن و هو السياسة، و

فعل له بالقياس إلى ذاته والى مبادئه و هو الإدراك بالعقل"¹.

فالسبب إذا في أن النفس لا تؤدي فعلها وجهه هو انشغالها بشواغل الجسد
"فالنفس إذا انكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير
"² ما يعني أن النفس غير قائمة في البدن.

5/ حدوث النفس :

من المسائل المهمة والمعقدة التي حاول " البرهنة عليها، و قد أثارت بدورها تساؤلات
أخرى من جنسها تمثلت في مصير النفس فيما إذا كانت خالدة؟ أم انها فانية بفناء البدن مادامت
حادثة بحدوثه؟، وكان سبيل " في الإجابة عليها هو النظر في علاقة النفس با .

أما في برهنته على حدوثها يقول: "إن النفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم
حصلت في الأبدان، لأن الأَنْفَس الإنسانية متفقة في النوع و المعنى، فإذا فرض أن لها وجودا ليس
حادثا مع حدوث الأبدان بل هو وجود مفرد، لم يجزأ أن تكون النفس في ذلك متكثرة، ولا يجزأ
"³.

خلالهما يظل القول بقدم النفس و

فهو أن الاعتبار أو الفرض الذي يجعل للنفس و جودا مفردا سابقا عن
وجود البدن، سيجعل منها متكثرة الذوات، و هذا غير ممكن، لأن الأشياء لا تختلف من حيث
صورتها و ماهيتها، بل هي واحدة، و ما يلحقها من تغير و اختلاف هو من ناحية ما يقبلها

.195

1

.196

2

.198 497

3

لان صورتها واحدة ووجودها قبل البدن هو ماهية مجردة، و ما كان كذلك لا

واحدة بالذات، و هو الفرض الثاني الذي يطرحه ابن سينا،

غير ممكن كذلك لأنه "إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان.

ظاهر

البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف لإبطاله¹.

و عليه يكون الفرضين غير ممكنين، أما الأول فباطل لأنه يجعل النفس منقسمة في كل واحد من البدنين، و الثاني يجعل النفس الواحدة في بدنين، وهذا غير ممكن كذلك، ما يؤكد بطلان القول بانها سابقة في وجودها على وجود البدن، فهل هي حادثة بحدوثه

يجيب ابن سينا عن هذا السؤال الأخير بقوله: "الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها فيكون البدن الحادث مملكتها و آلتها"²، ما يعني أن النفس ليست قديمة سابقة في وجودها على البدن، و كان تبريره لتعدد الأنفس التي هي في الأبدان هو انها كثيرة بالعدد واحدة من حيث النوع إذ لا تقبل الانقسام و لا الكثرة.

كما يجب أن ننبه إلى فكرة مهمة و هي أن القول بأن النفس توجد مع البدن لا يعني مطلقا

جوهر غير جسماني

.199

1

.199

2

"جوهر غير مخالط للمادة، برئ عن الأجسام منفرد الذات بالقوام و الفعل"¹، ومن كان بهذه

" "

6/ في أن الأنفس الإنسانية لا تفسد ولا تتناسخ:

† في نفي فساد النفس:

يبطل "ابن سينا" أي نوع من أنواع التعلق بين النفس والبدن

يجعلهما يفسدان معاً، إذ يقول: "أما أن الأنفس لا تموت بموت البدن فالأن كل

المتأخر عنه في الوجود، أو تعلق المتقدم به في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان، أو تعلق

المكافئ في الوجود"² فهذه الأنوا و النفس غير ممكنة، وهو ما يثبت

انها لا تفسد بفساده، وفيما يلي تفصيل ذلك.

(تعلق المكافئ في الوجود) والذي يعني انهما يوجدان معاً، فإن صدق هذا لا

يضاف إلى الآخر فإذا فسد أحدهما بطل الآخر من الإضافة، و على هذا الأساس و لبطلان هذا

1- عبد الرحمان بدوي 46.

2- 201 202..

أما التعلق الثاني الذي يذكره ابن سينا هو تعلقها به (تعلق المتأخر عنه في الوجود) ، و معنى هذا أن البدن سابق عليها في الوجود، وهو علتها و بذلك تكون تابع

بفساده، و حتى يبطل " هذا ينظر إليه من ناحية العلل الأربعة على النحو التالي:

"فإما أن يكون البدن علة فاعلة للنفس معطية لها الوجود، و إما أن يكون علة

قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدا

"¹،

فعل الجسم بقوة ما، و هو لا يفعل بذاته شيئاً، هذا إضافة إلى أن الجوهر أو الذات القائمة

بنفسها لا يمكن أن توجد في مادة أو أن تصدر عن مادة، فمحال إ **علة فاعلية**

و محال كذلك أن يكون **علة قابلية**، و قد تم الإشارة إلى هذه المسألة في خلال حديثنا عن

إثبات أن النفس ليست بجسم أو حالة بجسم*

" الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم"².

202.

1

* انظر المصدر السابق، الفصل الثاني من المقالة الخامسة، ص187

187.

2

علة صورية كمالية

هي صورة البدن و هي كماله و غايته النهائية، فهذه البرهنة تبطل النوع الثاني من التعلق، الذي يكون فيه البدن سابقا عليها و علتها، ما يعني انها لا تفسد بفساده.

(تعلق المتقدم به في الموجود)

"

سابقة عليه في الوجود، فهذا فيما يقول " " زمنيا أو ذاتيا.

زمنيا، فهذا غير ممكن لأن وجودها يكون متعلقا بوجوده

يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَفَادَ عَنْهَا ذَاتُ الْمَتَأَخَّرِ الَّذِي هُوَ الْجِسْمُ، فَإِذَا فُرِضَ فَسَادُ

الْمَتَأَخَّرِ أَيِ الْجِسْمِ لَمْ يُوجَدْ الْمَتَقَدِّمُ فِي الْوُجُودِ وَ هَذَا لَا يَعْنِي وَجُوبَ عَدَمِ الْمَتَقَدِّمِ بَلِ الْعَكْسُ، فَإِنْ

الْمَتَأَخَّرُ عُدِمَ بَعْدَ فُرْضِ عَدَمِ الْمَتَقَدِّمِ نَفْسَهُ، وَ مَا دَامَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ "

المُعْدَمِ يَعْرُضُ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ فَيَفْسَدُ مَعَهُ الْبَدَنُ، وَ أَنْ لَا يَكُونَ الْبَدَنُ الْبَتَّةَ يَفْسَدُ بِسَبَبِ يَخْصُهُ،

لَكِنْ فَسَادُ الْبَدَنِ يَكُونُ بِسَبَبِ يَخْصُهُ مِنْ تَغْيِيرِ الْمَزَاجِ أَوْ التَّرْكِيبِ"¹.

يخلص " " من هذه البرهنة التي تبطل أي نوع من أنواع التعلق بين النفس والبدن التي يمكن افتراضه إلى النتيجة التالية : " لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي تستحيل و لا تبطل"¹.

تم يتوجه إلى برهان آخر في ناحية إثبات عدم الفساد دائما، وهو أن النفس لا تفسد لا بفساد :

إن النفس جوهر بسيط وما كان كذلك ليست فيه قوة أن يفسد لأنه جوهر غير قابل للانقسام بل هو جوهر غير جسمي و في غير محل، عكس المركب الذي يكون ماديا قابلا للقسم و التغيير و الزيادة وغير ذلك، فإنه بالضرورة يقبل الفساد مما يلحقه من تحلل أو فناء، و في هذا يقول " : "إن الأشياء المركبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوة أن يفسد، و في الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران"² يعني أن النفس لو اجتمع فيها الوجود و القوة على الفساد لأصبحت مركبة، و هذا غير ممكن لطبيعتها لأن صفة الوجود هي صفة ذاتية في النفس (الجوهر البسيط).

ب- في نفي تناسخ الأنفس الإنسانية:

يبرهن على هذه المسألة كذلك من خلال افتراضه أنه لو أن نفسا واحدة تناسخت فإنه سيحصل في البدن الواحد نفسان، واحدة استحقها لكونه بدنا، و الثانية تناسخت فيه، و هذا غير ممكن من ناحية أن البدن الواحد يستحق نفسا واحدة، و من ناحية أن النفس جوهر بسيط لا

¹ .205

² .205

ثم إن علاقة البدن بالنفس تفرض أن يكون لكل بدن نفس واحدة فمن ناحيتها التدبير واحد في داخله هو

7/ في العقل* و في مراتب أفعاله و أعلاها:

لقد سبق وأشرنا في كلامنا عن النفس الناطقة أن لها قوتين، القوة العملية التي هي مبدأ التحريك نحو الفعل على نحو من الاختيار بين ما ينبغي و ما لا ينبغي، و بين القوة النظرية وهي منا فيها عن العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد، وهو ما يسترسل " في الفصلين الخامس و السادس من المقالة الخامسة و الأخيرة من كتاب النفس "

4- العقل الفعال :

حالية من كل مادة، و قد كان ذلك من نصيب القوة النظرية التي قد تصل بها النفس إلى اعلى مراتب التعقل و التجرد، و هي في النفس بالقوة كاستعداد لها فقط نحو تصور المعقولات، ثم تصبح متعلقة للكليات بالفعل، و ذلك بتدرجها في مراتب (الهولاني، بالملكة بالفعل،) ،بتدخل علة فاعلة تخرجها من القوة إلى الفعل، و هذا هو دور العقل الفعال " السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، و نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا

1.

* أنظر ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، يعرف ابن سينا العقل في رسالة الحدود في الصفحات التالية: 79 - 80 - 81.

إن هذا العقل يشرق على الخيالات الموجودة في النفس فيحيلها معقولات مجردة خالية من أي الهيولاني فتنطبع الصور المستفادة من خارج في النفس الإنسانية صوراً مجردة، و هنا يحدث استعدادها لأن تصبح تلك الصور معقولات بالفعل مجردة عن كل علائق المادة.

ب - في مراتب أفعال العقل :

يعتبر ابن سينا أن النفس ليست العقل بل هناك اختلاف بينهما، لأن العقل هو آلة التي بها تعقل أو تتصور المعقولات، أو هو انطباع هذه الأخيرة في نفسها، و هي العاقلة للمعقولات بآلة العقل، لذلك يفصل ابن سينا في أمر النفس و أن العاقل و المعقول و العقل يختلف كل واحد منهما عن الآخر، إذ العاقل هو النفس و المعقول هو مجموع الصور لعقل هو الآلة التي تملكها النفس للعقل، و ربما قد يتضح هذا الأخير من خلال الإشارة إلى انفعال العقل، إذ أن عمله يتم على ثلاث مراتب أولها: "التصور الذي يكون في النفس

1."

نخلص في الأخير إلى أن نظرية ابن سينا الفيلسوف في النفس اشتملت على أهم الجوانب التي تخص علاقتها بالبدن، م حيث طبيعة تلك العلاقة التي تجعل كل واحد منهما متميزاً عن الآخر في أحدهما مظهران لجوهر واحد.

النفس تختلف عن طبيعة الجسم

يشيران إلى وحدة متكاملة،

سد بفساده لآنها

تحدث بحدوث البدن

جوهر خالص غير قابل للفساد وهنا

ذلك، في حين ان ارسطو لم يكن واضحاً بشأن انها تفسد بفساد البدن، وقال بالمقابل ان الجزء
(عال خالد خالص مفارق غير م م) .

إن ما سبق هو أهم أفكار ابن سينا حول النفس، وقد قمنا بتلخيصها في هذا المبحث مختصرين
الكلام مركزين على المعنى الذي يقصده، وفيه من التقصير والتجاوز لبعض التوضيحات والتحليلات
التي وظفها الفيلسوف فرضتها علينا الضرورة المنهجية، لذلك ندعو المهتم بموضوع النفس
سينا الرجوع إلى نصوصه في ذلك لما فيها من عمق وتوسع وقدرة على الافتراض والتفنيد
والبرهان، ناهيك عن دقة لغة ابن سينا الفلسفية وأسلوبه.

ليس من السهولة الخوض في موضوع النفس في نصوص " ذات الطابع الصوفي خاصة بأسلوب غامض دقيق موغل في الرمز، لا يقل صعوبة وجمالية عما ألفناه من كبار المتصوفة، كما سيخصص عددا هائلا من الرسائل و القصص الرمزية التي يتكلم فيها عن النفس في معناها و خلودها و قواها، و ارتقائها إلى عالم الحق و الجبروت.

و قد كان المبحثين السابقين ضروريين قبل الخوض في هذا الموضوع، لانهما سيكونان كمقدمة تمهيدية تزيل الغموض عن المسائل التي سنثيرها.

" "

كبير في تحديد الكثير من المفاهيم و المصطلحات الصوفية و المعاني العرفانية التي ستعترضنا من حين إلى آخر و التي سنجد " تفسيرها و هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية فإن التصوف أو مذهب ابن سينا في التصوف هو في الحقيقة سرد لرحلة النفس و ارتقائها إلى عالم الحق فالسعادة و البهجة هي اللحظة التي نحضا بها في حال اتصالها، أما الشوق و العشق فهما يمثلان شوق النفوس البشرية إلى معشوقها، و العارف هو من روض نفسه و دربها على التأمل في جبروت الحق، و هو الذي نفسه استبصرت الحق استبصارا النفس ستكون قمة مذهب ابن سينا في التصوف.

ما المبحث الثاني و الذي تكلمنا فيه عن النفس في نصوص ابن سينا الفلسفية، فإن ذلك لم يكن عبثا أو خلطا بين فلسفته وتصوفه، بل لغاية منهجية و معرفية تكمن في أننا سنحتاج هذا التلخيص لنصوصه في هذا المبحث " " مقدماته في الفلسفة لبناء نظريته الصوفية في النفس، فهو لم يتخلى عن منهجه العقلي في تصوفه

لبلوغ المعرفة العقلية بالحق لا الذوقية فقط، فكان الكمال التام هو استكمال النفس قوتها العملية وعندها تصير النفس جوهرًا عقليًا معينا لعالم الحق.

قد تبدو هذه الاستنتاجات سابقة لاوانها، لكننا راينا ضرورة الكشف عنها لتبرير منهجنا في

النفس في نصوص ابن سينا الصوفية نجده مبثوثا في الكثير من رسائله وقصصه التي كانت النفس المرْمُوزُ لها فيها، وكانت تحكي رحلة النفس من علاقتها بالبدن إلى بداية الاتصال إلى تمامه، وقد كانت قصة "حي بن يقضان" "سالامان وأبسال" "رسالة الطير" "القصيدة العينية"، من أكبر ما ترك لنا ابن سينا في مذهبه في التصوف وقد خصَّها رمزي غامض سنحاول الكشف عن مقاصده منها، وذلك بتحليلها على التوالي معتمدين في ذلك على النصوص الأصلية المحققة و بعض الشروحات التي كانت عونًا لنا، كما نشير هنا إلى أنه لا يمكن التكلم عن إحدى هذه النصوص دون الأخرى لأنها وان كانت غايتها واحدة فإنها مكملة بعضها البعض، وهو ما يتضح في هذا التحليل بالتدرج .

أولا: رسالة حي بن يقضان* :

ليس من السهولة التكلم عن هذه القصة المرموزة و المشهورة "حي بن يقضان"
 بالإشارة و الألفاظ الغامضة و المعاني المثقلة بالرمز، هذا إضافة إلى أنني تحصلت خلال بحثي
 نصيين لرسالة حي بن يقضان، أما الأولى و هي المشهورة نشرت ضمن كتاب جامع البدائع لمحي
 الدين صبري الكردي**
 تحقيق و تعليق أحمد أمين، أما الكتاب الثالث فهو رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة
 التي نشرها مهن***.

أما الرسالة الثانية فهي محققة و منشورة ضمن كتاب التفسير القرآني و اللغة الصوفية في فلسفة
 ابن سينا للدكتور حسين عاصي، و هو يشير إلى المخطوطات التي اعتمد عليها في تحقيقها، و
 اشار كذلك إلى انها: "غير الرسالة المعروفة بحي بن يقضان التي نشرها مهن في "
 الحكمة المشرقية، و أحمد أمين مع رسالتي ابن طفيل و السهروردي، تختلف مع الرسالة المذكورة في
 انها على بيان اخر و إنما المضمون و الرمز فيها واحد"¹.

إن هذه الرسالة الأخيرة – أي التي نشرها حسن عاصي- في

كبيرة في أي الرسائل التي نع

* يذكرها ابن أبي اصبيعة في سيرة الشيخ الرئيس، وهي فيما يقول رمز عن العقل الفعال، صنفها ابن سينا وهو محبوس في قلعة فردجان، أنظر الملحق.
 ** الكردي محي الدين صبري، جامع البدائع، الطبعة الأولى، 1335.

*** مخايل بن يحي المهرني هو الذي نشر رسائل ابن سينا و سماها رسائل الرئيس أبي الحسن بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقة، و هذه
 ي والأنماط الثلاثة الأخيرة من الإشارات و التنبيهات مع شرح مختار من كتاب حل مشكلات الإشارات و التنبيهات لنصر الدين
 محمد بن الحسين الطوسي و تلتها رسالة الطير مع ترجمة فرنسية و هذا هو الجزء الثاني، أما الجزء الثالث اشتمل على رسالة في العشق و رسالة في
 صلاة، و كتاب في معنى الزيارة و كيفية تأثيرها، و رسالة في دفع الغم من الموت مع ترجمة فرنسية، أما الجزء الرابع فتضمن رسالة القدر
 طبع الكتاب بمطبعة بريل في مدينة لندن سنة 1899، أما الجزء الرابع الذي اشتمل على رسالة في القدر و هي منشورة ضمن هذا الكتاب كما
 سبق و اشرنا و كذلك ضمن كتاب جامع البدائع الكبرى، هي رسالة رمزية كان حي بن يقضان هو الشخصية الرئيسية فيها و هي تبين آراء ابن
 سينا حول القدر و كان ابن سينا أيضا ضمن شخصيات القصة إضافة إلى صديق له كان يناقشه في مسائل القدر

¹ - حسن عاصي، التفسير القرآني و اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، لبنان، الطبعة
 الأولى 1982 321.

عليها، وبعد بحث طويل ومقارنة بين الرسائل الأربعة استقر بنا الأمر إلى الاعتماد على النص الأول، أما النص الثاني؛ أي الذي نشره " فقد ساعدنا كثيرا على فهم رسالة حي بن يقضان وكان بمثابة شرح لها، سنعمد عليه و على التعليقات والشروحات التي وردت في الكتب السابقة الذكر و إن كانت قليلة وغامضة في بعض الأحيان لغموض لغة ابن سينا ورموزه، فإننا سنحاول أن نبين غرضه منها وأن نوضح الرموز الخاصة بموضوع بحثنا، وسيكون ذلك فيما يلي:

في كتاب عيون الأنبياء لطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، و في تصنيفه لكتب و رسائل ابن ير إلى أن رسالة حي بن يقضان هي "رمز عن العقل الفعال"¹، ابن سينا طبيعة النفس الإنسانية وقواها ومراتب تدرجها إلى الحق وعلاقتها به، مصاغة ضمن قصة عميقة كان العضوان الرئيسيان فيها هما النفس الإنسانية والعقل الفعال وهو ما سنوضحه فيما :

1 الرموز الأساسية في رسالة حي بن يقضان:

- رمز العقل الفعال: هو في القصة "الشيخ" الطاعن في السن الذي لم يغير الزمان من صفاته:

العز لم "2" و في

ذلك إشارة إلى العقل الفعال الذي يكون الهويلى إلى

بل هو خالص خال من كل مادة و نقصان.

¹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، الجزء الثاني، نقله امرؤ القيس بن الطمعان، المطبعة الوهيبية، الطبعة الأولى 1882 9.

² سينا، حي بن يقضان، تحقيق و تعليق أحمد أمين ضمن كتاب حي بن يقضان لابن سينا و ابن طفيل و السهروردي، دار المدى للنقافة 2005، الطبعة الأولى، ص43. و هناك قول يشرح هذا القول موجود في كتاب اللغة الرمزية في نصوص ابن سينا الصوفية لحسين عاصي "شيخ عليه طراوة الشباب مع إيغاله في السن و اخناء الدهور بكلكلها عليه، إذ لم تباشر ظلمة العناصر فيتغير، و لم يكن هيولانيا فيخرج من القوة إلى الفعل، بل كان عقلا صرفا و صفاء محضا" 323.

ب رمز النفس الإنسانية: د الرفقاء " " في هذه القصة رمز لها، عندما كان يحكي حاله و يظهر ذلك في قوله "إنه قد تيسر لي برفقائي إلى...¹ أي عند إقامة نفسه بالبدن و انشغالها به.

ج رمز قوى النفس الإنسانية: " " والذين بمعاداتهم يبتعد عن البدن و يرقى إلى

- الملك رمز لله: يتكلم عنه في نهاية الرسالة، واصفا حسنه وجماله وجوده ونوره، وهو أعلى

وفيما يلي ملخص القصة وفك رمزها وتحليل مضامينها التي ستكشف عن رحلة النفس

"الملك".

2- طبيعة العقل الفعال:

عندما تستأنس النفس بالعقل الفعال تستفسره عن ماهيته و كنهه فيرد عليها عن اسمه و لقبه و " " : "أما اسمي و نسبي فحي بن يقضان، و أما بلدي فمدينة بيت المقدس، و اما حرفتي فالسياحة في اقطار العوالم حتى احطت بما خبرا ووجهي إلى أبي و هو حي، ...²، ومعنى ذلك أن "حي"

"يقضان" بمعنى أن وجوده مرتبط بوجود سابق عليه أعلى منه شأنًا، إذ حي با

لأبيه كنسبة الحي إلى يقض، هذا الأخير الذي يجمع بين اليقظة و الحياة، في

يكون يقضاً و قد يكون غير يقضٍ، و ربما كانت هذه الرمزية هي أجل ما في رسالة " "

هناك شرح جميل في كتاب " " : ()

¹ تعليق أحمد أمين، ص43.

² ، ص44.

به أن وجوده ليس بذاته بل عن غيره إذ كان وجود الابن و أن ذلك الغير هو أجل حالاً منه إذ الحيّ يحتمل أن يكون نائماً و أن يكون يقضانا و حال اليقظة منه أجل من

1.

بلده بيت المقدس فهو دلالة على أن مكانه هو العالم المقدس الذي يرتفع عن

عالم الحس و الم **السياحة** ترمز إلى عمل (الحرفة)

الذي يكمن في تعقله لذاته و للمبدأ الأول و سائر تعقلات الموجودات التابعة له، و أن هذا التعقل ليس من ذاته بل من المبدأ الأول الذي استمد منه ذلك، و هو الذي يشير إليه في النص "بأبي"

الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بسياحي آفاق الأقاليم"².

3 علم الفراسة استكمالاً للنفس :

لنا ابن سينا طبيعة العقل الفعال يبين طريق النفس الراغبة في السياحة، وأن عليها

بعلم المنطق "بعلم الفراسة"³ لماله من دور في التمييز بين الحق و الباطل،

من الزلل، والذي به نصل إلى معرفة الحقائق التي ي

" من العلوم التي تنتقد عائداتها نقداً فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك إليه

و تقلصك عنه بحسبه، و أن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتفش من الطين و موات

العار في سلك الزلة و انخرطت"⁴.

4 القوى البدنية تمنع النفس من تحقيق الاستفاضة:

¹ محي الدين، صبري الكردي، جامع البدائع، أنظر الشرح، ص93.

² ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق و تعليق أحمد أمين، ص44.

³ " و الفرض فيه "

أنظر ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و آخرها قصة سلامان و إسبال، ترجمها من اليوناني حنين بن إسحاق، دار العرب للبيستاني 1989 110.

⁴ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق و تعليق أحمد أمين، ص44.

لقد سبق و أشرنا أن رمز قوى النفس في القصة هو "الرفقاء"
 الحالة التي تجعل النفس منحطة بعيدة عن مرتبة التعقل، و هو هنا يتكلم عن كل واحد من هؤلاء
 الرفقاء و عن طبيعتهم برمز خاص به يشير إليه لا نكاد نفهمه إلا بعد بحث عميق وهم:

أ "الرفيق" رمز القوة المتخيلة :

هذا الذي أمامك فَبَاهِتٌ مِهْذَارٌ يُلْفِقُ الْبَاطِلَ تَلْفِيقًا وَ يَخْتَلِقُ الزُّورَ اخْتِلَاقًا وَ يَأْتِيكَ بِأَنْبَاءٍ مَا لَمْ
 تَزِدْهُ قَدْ دَرَكَ حَقَّهَا بِالْبَاطِلِ وَ ضَرَبَ صِدْقَهَا بِالْكَذِبِ ...¹

الحس المشترك وهو عينك و طليعك و من سبيله أن يأتيك بخبر ما
 2" " في

سياق كلامه عنها، فهو يقوم بعملية جمع كل المحسوسات التي تأتي إليه و يخبر عن ما يحدث
 "محي الدين الكردي" هذه الرمزية بقوله: " القوة التي تتأدي إليها المحسوسات كلها و
 الذي كأنه و هذه القوة) (شيء واحد، و هذه القوة بالحقيقة عين و جاسوس و
 طليعة للنفس تأتيها بخبر ما غرب عن مجابك و غرب عن مقامك أعني المحسوسات و أحوالها إذ
 3"

ب الرفيق الثاني رمز القوة الغضبية: يمين "

الإنسانية، يصفه بلغة بليغة من حيث شدة غليانه و سرعة انفعاله، و ضعف تمييزه و حكمته في

1- 44

2- 44

3- محي الدين، صبري ا 95

و هَذَا الَّذِي عَلَى يَمِينِكَ أَهْوَجُ، إِذَا انْزَعَجَ لَمْ يَقْمَعَهُ النَّصْحُ و لَمْ يُطَاطِئُهُ الرِّفْقُ فَكَأَنَّهُ نَارٌ فِي حَطَبٍ ، أَوْ سَيْلٌ فِي صَبَبٍ ، أَوْ قَرْمٌ مُغْلَمٌ أَوْ سَبْعٌ تَائِرٌ"¹

ج الرفيق الثالث رمز القوة الشهوانية: يسار

اجتمعت فيه كل صور القذارة و الدناءة، و شدة النزوع إلى اللذائذ و الشهوات، و هو لا يقنع و لا يشبع منها و دائماً هو في طلب المزيد، و هذه بعض أوصافه: "شَرِهْرِيْمٌ شَبِيْقٌ لَا يَمَلُّ بَطْنُهُ إِلَّا ..."²

إن هذه الرمزية التي تمثل جزءاً من رسالة حي بن يقضان تشير إلى علاقة النفس الإنسانية

بالبطن و طبيعة قواها علاقتها بالعقل الفعال

تطلعها إلى المعقولات فهو نور يشرق عليها و يرتفع بها إلى الكمال.

أما تأثير هذه القوى على النفس فهو بالغ جداً، لأنها تمنعه من تحقيق الاستفاضة، وهو ما جعل

" () " () " "المسكين"

تلك الرفقة التي "الغربة"

دامت النفس مرتبطة بهذه القوى فإن القوة العقلية ستكون ضعيفة أو طائعة لها، لذلك لا بد من

الرحيل إلى مكان لا تكون فيه، إذ يقول " لا يُبْرِيكَ عَنْهُمْ إِلَّا غُرْبَةٌ"

و الذهاب إلى "تَأْخُذُكَ إِلَى بِلَادٍ لَمْ يَطَّأَهَا أَمْثَلُهُمْ"³

العالم ال (كما يسميه في الإشارات والتنبيهات)، و لأن ذلك لم يكن بعد فإن "

"يرشده إلى طريقة مرافقة هذه القوى، بأن يغلب سلطان العقل على سلطانها، و ان يحسن

تسييرها و تسخيرها، و تسليط بعضها على بعض لإخضاعها له بدل أن يخضع هو لها.

¹ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ص45.

² 45.

³ 45.

" "

،"وانا في مزاولتهم و مقاساتهم فتارة لي اليد عليها و تارة لها عليا، و الله المست
مجاورتي هذه الرفقة إلى حين الفرقة"¹.

إن في هذا إشارة إلى تدرج النفس في طريقها إلى بلوغ الكمال

يصل إليه إلا إذا انفصل تماما عن القوى البدنية التي تعترض طريقه و تعكر صفو تعقله، و انها

ذبة بين عالم الحس و عالم العقل، فإن حي بن يقضان

فاقنَعُ بِسِياحَةِ مَدْخُولَةِ بِإِقَامَةِ تَسِيحِ حِينًا وَ تَخَالِطِ هَوَلاءِ حِينًا"².

5 فيضُ العقلِ الفعالِ على النفسِ الإنسانية:

تحصيلها و لتحيط بعلوم

" في بيان ذلك "ود الأرض ثلاثة، حدٌ يحدُّه الخافقان، و قد أدرك كُنْهَهُ وَ تَرَامَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْجَلِيَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ وَ الْغَرِيْبَةُ يَجِلُّ مَا يَحْتَوِي بِهِ، وَ حَدَّانِ غَرْبِ الْمَغْرِبِ وَ حَدَّ قَبْلَ الْمَشْرِقِ"³، و في هذه إشارة إلى حدود الموجودات الطبيعية المحسوسة إذ أن الحد الذي تحده الأرض

أما الحد الثاني "حد المغرب" يقصد به الهيولي، و تقابله الصورة التي "حد قبل

المشرق"، والعلم بهما لا يحصل لعامة الناس و لا يكون بالفطرة و حدها، بل يحتاج الإنسان في

ذلك إلى "الاغتسال في عين حرارة في جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدي إليها ال

سرت في جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على"⁴، هذه العين

"علم المنطق" الذي سماه سابقا "بعلم الفراسة"

¹ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ص 45.

² 46.

³ 46.

⁴ 46.

من الوقوع في الخطأ مساعدا له على الاطلاع على الحقيقة فيحيط علما بالحدين)
(اللذين كان بينه و بينهما حجاب * .

: "إن بأقصى المغرب بحرا

كبيرا حامئا قد سمي في الكتاب الإلهي عين حائمة و أن الشمس تغرب من تلقائها...¹ في هذا
إشارة إلى أن الهيوالي و هي في المغرب الذي تغرب فيه الصور، هذه الأخيرة تشرق من المشرق،
والهيوالي ظلام عاكف تقبل الفساد تشرق بنور الصورة التي تتعاقب عليها ولا تستقر بها، وهذا

لم يتوقف "

الموجودات الفاسدة وغير الفاسدة، فيقول: "...²،

إشارة إلى عالم الكائنات الفاسدة و غير الفاسدة، فالمقصود بـ "

إلى الجرم التاسع و هذه هي الأجرام العلوية و هي أقرب إلى نور المبدأ الأول، تستمده مباشرة من
العقل الفعال، على عكس الكائنات الفاسدة التي تستمد نورها بشكل غير مباشر و بتوسط
: "... إقليم شبيه به في أمور منها أنه صنف غير أهل

إلا من غرباء واغلين، و منها أنه يسترق النور من شعب غريب، و إن كان اقرب إلى كوة

... لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا

مغاضبة بين واردة للمحاط...³ .

* يتكلم الكردي في هذا فيقول: " بلغ درجته في علم المنطق إلى أن يهيم بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب يلحقه و لا نصب يرده عن
أبي ينظر في الحقائق و كنه الموجودان فيلحظ منها أول شيء من الهيوالي و الصورة اللذين سماهما الحدين المحجوب عنهما " : محي الدين

صبري الكردي، جامع البدائع، ص 99.

¹ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد .47

² .47

³ .48 47

و هذه الأفلاك السماوية يعددها " " * و يبدأ بفلك القمر ثم عطارد و الزهرة والشمس وفلك المريخ و المشتري و زحل ثم ينتهي بفلك المستقيم الذي عنده تنتهي الأجسام و فيه تسكن النفوس الملائكية ، و هو يصفه بأنه لا خلاء و لا ملاً بعده، و أنه سطح ينتهي إلى لا شيء، و هذا دليل على إحاطة العقل الفعال بعلم جميع الموجودات و فيضه بها على العقل الإنساني بإشراقه عليه، و ما يزال حي بن يقضان يُلقن النفس ابن سينا علوم الموجودات و يسيح بها في تعقلها مادامت هي مستعدة و راغبة في ذلك.

ثم يعود " " رمز العقل الفعال ويفصل في الإقليم الثاني الذي قلنا أنه ما تحت فلك "فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني ال للشيطان قرنين قرن يطير و قرن يسير و الأمة السيارة منها قبيلتان في خلق السباع و قبيلة في خلق البهائم، و بينهما شجار دائم قائم و هما جميعاً ذات

"¹، ف"الشمس" في هذا النص المقتطف هي رمز للنفس الإنسانية التي تكون مستقلة بذاتها، لاها" مجردة عن المادة قائمة بنفسها صالحة للبقاء، متميزة عن سائر القوى بهذه المزايا"²، "الشيطان" ابن سينا إلى ابتعاد

في التروي و حسن الاختيار ، و لهد

قرن يطير

وقرن يسير .

* رمز ابن سينا في رسالته حي بن يقضان إلى هذه الأفلاك بأسلوب غامض و عميق، و يسترسل كثيرا في الحديث عنها، و نحن لم نشأ عرض النص كاملا، حتى لا يطول الكلام، و يمكن الرجوع إلى مالة حي بن يقضان ضمن كتاب أحمد أمين للتوسع في ذلك ، 48 وكذلك رسالة حي بن يقضان في جامع البدائع للكردى من ص100 إلى 105.

¹ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ص50.

² ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق ونشر حسين عاصي ضمن كتاب التفسير القرآني و اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص331.)
أشرنا إلى أن هذه الرسالة على بيان آخر من الرسالة التي نعتمد عليها و التي نشرها أحمد أمين و مهتر والكردى و لكنها على نفس المعنى كثيرا لان فيها شرحا و مصطلحاتها اقل غموضا و صعوبة من الرسالة المعتمدة

أما القرن الأول فيرمز به إلى القوة المدركة التي من خصائصها إدراك الأشياء بسرعة، لذلك جعله يطير، عكس القرن الثاني و يرمز إلى القوة المحركة التي تظم القوة الغضبية الشهوانية، ويظهر ذلك بجلاء من خلال دلالات النص و إشاراتهِ (الغضبية و قبيلة في خلق البها)، و هو يشير كذلك إلى النزاع الدائم القائم بينهما، أما القوة التي وجدت في ناحية () المدركة التي هي على اليمين¹.

ثم يطيل ابن سينا في :

سككا خمسة للبريد"²، و في هذا إشارة إلى النفس الإنسانية () في أن

لها خمس حواس

مواضع السلاح في المملكة، لإمكانيتهم على التقاط صور الأشياء الموجودة في العالم الخارجي تجريدها عن صورها المادية، ثم تصل تلك الإدراكات الحسية إلى الحس المشترك الذي يرمز له في النص بـ"القيم" يكمن دوره في نقل تلك الإدراكات إلى ما يسميه بـ"الخازن" هذا الأخير الذي يعرض ذلك على النفس الإنسانية التي يرمز لها بـ"الملك"، الحافظة و هي التي تسمى الخيالية، أي أن المعاني المقترنة بالصور تسلم إلى خازن آخر أي القوة الوهمية ثم الذاكرة..."³.

¹ في شرح هذا الجزء من ما أورده صاحب كتاب جامع البدائع "محي الدين صبري الكردي" :

في صورته، وملت في اعتبار أمره إلى هذا الجزء منه وجدت الصورة الإنسانية التي هي العقل الإنساني هي طالعة مجردة من المادة بقوام ذاتها قائمة... وجعل القرنين جميعا من الشيطان لبعده عما وصف به العقل الإنساني من التجريد والبقاء، والشيطان

"أراد بالقرن الذي يطير القوى المدركة من الإنسان وبالقرن الذي يسير القوى المحركة منه، وشبه الإدراك بالطيران، وشبه التحريك بالسير

لشدة حركة الطيران والوصول بها إلى الأشياء البعيدة ولبطؤ حركة السير والوصول بها إلى الأشياء القريبة" أنظر الكردي محي الدين صبري ، كتاب

105 1335.

² ينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ص50.

³ محي الدين، صبري ا ، 107.

ثم يتكلم " " عن القوي البدنية برموز غير التي أشرنا إليها سابقا، وكان غرضه في هذه المرة تبين أثرها على النفس ودفعها إلى ارتكاب الأخطاء والمعاصي واستحسان الفعل لها

الغضبية و الشهوانية، المتخيلة

"

ى و الحسنى ولا قيوم على الملكوت"¹، هذه

القوى قد تبلغ بها النفس إلى مرتبة اقرب من الملائكة، إذا تهابت و نخ استرشدت بالعقل.

كما تتميز الملائكة الأرضية؛ أي البشرية بقوتين، أو كما يقول في سياق

علامة أمانة :

مؤتمرة عمالة"²؛ أي القوة العملية و القوة العلمية، والثانية أشرف من الأولى ولها الأمر، أما العملية فهي المؤتمرة بأمرها و هي أدنى منها لذلك جعلها على ناحية ا .

وبعد فيض العقل الفعال على النفس البشرية بهذه العلوم يبين لها طريق تحقيق الإستفاضة والاستكمال، بل ومشاهدة الحق، فالملائكة الأرضية إذا تخلصت من عالم المادة و البدن وصلت إلى عالم القدس أو اطلعت عليه،: "ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصا فلمح ذرية الخلق الأقدم، و لهم ملك واحد مطاع فأول حدوده معمور بخدم"³، وعندها تصل النفس إلى المبدأ

،الذي استرسل ابن سينا على لسان " " في الكلام عنه وبين مراتب **الموجودات النفوس الفلكية، وهي غير النفوس البشرية، مجردة عن المادة غير** قابلة للفساد او التغير فصورتها لا تفارقها و لا تتعاقب عليها بل هي ثابتة.

¹ ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ص50.

² 52.

³

ثم تليهم مرتبة ثانية يمثلها من يصفهم ":

...¹ "العقول الفعالة

والمختصة بالتعقل، وهي متصلة مباشرة بالمبدأ الأول إذ لا واسطة بينها وبينه، ومن أخص أوصافها التعقل الذي بهدايته يدرك كل مدرك، وهم في أرقى مراتب الكمال عن من هم أدنى منهم قربا من، و لكل واحد من هذه العقول مقام محدود و درجة لا يشاركه فيها غيره في مرتبة قربه

اما اقربهم إلى الحق هو العقل الفعال الأول :

واحد هو أبوهم و هم أولاده وحفدته²، و هو يرمز له بالأب لأن وجود ما سواه كان يتوسطه، و هو كذلك بتوسطه، وهو عقل لا يتأثر بالزمن ولا يصيبه نقص

و هو رغم هذه الصفات لا يشبه المبدأ الأول، لأنه لا يملك .

من هنا يصل ابن سينا إلى المبدأ الأول؛ العلة الأولى التي لا علة قبلها، والذي يصفه "والمملك أبعدهم في ذلك مذهبا و من عزاه إلى عرق فقد زل و من ضمن الوفاء بمدحه فقد

هذى قد فات قدر الوصاف عن وصفه و حادث عن سبيله الامثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتبيان أعضاء بل كله لحسنه وجه وجوده يد يخفي حسنه كل حسن و يحقر كرمه نفاسه كل

متى هم يتأمله أحد من الحاف يرا يكاد يختطف قبل النظر

3"

" أن المبدأ الأول لا يمكن لوصف وصفه فلا شبيه له، وكل ما ينعت به هو محدود بحدود الطاقة البشرية التي تصفه، لأنه هو الذي منح هذه القدرة للإنسان وهو الكامل الذي لا يشوبه نقص وتأمله لا يوصل إلى إ : "وكان تجليه بسبب خفائه كالشمس لو انتقبت كثيرا

1

2 بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ص53.

3

لاستعلنت كثيرا فلما أمعنت في التحلي احتجبت و كان نورها حجاب نورها"¹، ثم يصف سعة الله و عطائه و نوره و كماله و جماله، ويقول أن من شاهد آثار ذلك ما نظر إلى غيره و أنه لا شك ربه و اندهش بكماله و استبصر نور الحق في سره، و ما

يختتم ابن سينا رسالته هذه بقول حي بن يقضان له "لولا تقربي إليه بمخاطبتك منبها إياك لكان لي عنك و إن شئت اتبعني إليه و السلام"²، و في هذا إشارة إلى ما الفعال على النفس البشرية من علم الحق، وأنه بمخاطبته هذه يتقرب منه ويكون في حضرته وفي

" " " إلى إتباعه هي دلالة على قدرة النفس الإنسانية على مشاهدة الحق و استبصاره و مشاركتها العقل الفعال في تعقلاته.

لقد كان هذا مجمل الشرح و التلخيص الذي تقدمنا به حول رسالة"

والنفس الإنسانية هما الرمزان الأساسيان في كل الرسالة، وأراد ابن سينا من خلا الفعال على النفس الإنسانية أن يبين طبيعة كل واحد منهما ومن ثمة الإشارة إلى طبيعة القوى

إن هذه الرسالة تجسد ارتقاء النفس إلى عالم الحق و بلوغ الكمال، و هو طريق طويل يحتاج إلى عزيمة و قوة لمواجهة القوى الإنسانية التي تعيقه، والتغلب عليها و الانسياق تحت إمرة العقل الفعال الذي يشرق بنوره على النفس و يفيض عليها بعلمه و معرفته، و الذي يكون واسطة بينها و بين عالم القدس، وما من شك أن هذه هي الطريق التي صاغها" " في كتابه"

1

2 ابن سينا، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ص53.

"عندما بين مقامات العارفين و احوالهم و درجاتهم، وربما كانت " التي يتكلم عنها
" التي يجب ان يقنع بها إلى " تتخلص نفسه كلية من البدن عن طريق
الموت، لعل ذلك هو تأكيد على لحظة المشاهدة و الاتصال التي تحصل للعارف دون غيره.

ثانيا :رسالة سلامان و أبسال :

في كتاب " "يشير " إلى هذه القصة دون أن يسردها لنا،ويطلب حل رموزها وفك مقالها فيقول:" و إذا قرع سمعك فيما يقرعه،وسرد عليك فيما تسمعه قصة لك،وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ثم حل الرمز إن أظقت"¹.

" هذا القول ويشكك في أن يكون قصد " منه هو القصة التي ترجمها " عن اليونانية،وهي التي نجدها مطبوعة ضمن كتاب "تسع رسائل في "،ويورد في مقابل ذلك قصة يقول انها وقعت إليه فيما بعد،و هي التي "أبا عبيد الجوزجاني أوردتها في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان "²،وفيما يلي ملخص القصتين:

1 ملخص رسالة "سلامان" و "أبسال" التي ترجمها حنين بن إسحاق:

ملك ولم يكن له ولد و كان يكره معاشرَةَ النساء، فرغب في أن يكون له وارث لملكه وعلمه دون أن يعاشرهن،وكان هذا الملك يصاحب حكيمًا فأبدي له رغبته،فدبر له ذلك وكان له ولد سماه سلامان ،ثم جيء له بمرضعة كانت امرأة جميلة تدعى. اشتد تعلق الصبي سلامان بمرضعته و عشقها عشقا ألماه عن كل شيء،فحذره الملك من أمره هذا و من خطورة النساء، إلا أن سلامان الصبي لم يصرفه ذلك عن عشقه،و لما علم الملك

¹ - ابن سينا الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي،تحقيق سليمان دنيا،سلسلة ذخائر العرب22
1994 : 48 49 50.

* ابن سينا ،تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و آخرها قصة سلامان و إسبال،ترجمها من اليوناني حنين بن إسحاق، ، دار العرب للبيستاني
1989.

لكن الصبي أفرط في اللّهُو معها فغضب الملك وعزم على قـ
بعدم فعل ذلك، ولما علم سلامان بالامر هرب هو وعشيقتة، إلا انه لم يستطع ملاقاتها وهي

سلامان إلى الملك و طلب منه السماح والمغفرة فقبل منه ذلك ووضح له أن الملك لا يجتمع مع
مصاحبة النساء، ألقى سلامان و أبسال بأنفسهما في البحر و أمر الملك بأن ينجو ابنه و هلكت

إلا ان سلامان لم يستطع نسيانها فطلب الملك من الحكيم ان يساعده في امره هذا، فاستجاب
له ، وأخذ سلامان معه إلى مغارته للدعاء معه أربعين يوما حتى تعود له معشوقته، وكان سلامان
خلال التسع و الثلاثين يوما تتردد عليه أبسال وتلاطفه وتجالسه وفي اليوم الأربعين ظهرت له
"صورة عجيبة و شكل غريب وفائق على كل حسن وجمال وهذه صورة الزهرة"¹

هذه الصورة و شغف بها و نسي أبسال، و ابجه حينها إلى الملك .

2 رسالة "سلامان" و "أبسال" التي يرجحها السراج الطوسي:

* السراج الطوسي أن تكون هذه القصة السابقة هي التي قصدها ابن سينا-
-، وطلب حل رموزها، لانه يرى انها لا تنطبق على ما يقوله في الفصل الخاص بمقامات

¹ ابن سينا، تسع رسائل في الحكـ 166.

* أغلب الدراسات تعتمد على شرح السراج الطوسي و بالتحديد على القصة الثانية التي سيجري عرضها ، إذ أن القصة التي كتبها ابن سينا لم
يذكرها السراج الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات ، بل هو يذكر فقط ملخصها ، ويقول أنه حصل عليها في تصانيف أبي عبيد
الحوزجاني، وأن ابن سينا أشار إليها في رسالة القضاء و القدر (

التي يلخصها السراج الطوسي في شرحه للإشارات و التنبيهات نجد دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص266

Henry Corbin: Avicenna and the visionary recital "the Avicenna version of Selman and

absal" نقلا عن مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، دار الجيل بيروت الطبعة الأولى 1994 250 251

على خلاف ما أورده عبد الرحمن بدوي في كتابه الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة الإسلامية . إذ يرى فيه أن الطوسي قد وقع في خطأ في فك رمزية
هذه القصة و انها " تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها" (و هو في المقابل يرى بأن القصة هي

"النفس الناطقة الكاملة و بين النفس الشهوانية، و سلامان يمثل الأولى و أبسال يمثل الثانية أدق تمثيل..." أنظر بدوي عبد الرحمان،

(الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية) لعربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1987

هو النفس الإنسانية، فإنه و حسب ما ورد في القصة لا يمكن أن يكون أبسال درجة لتلك النفس في العرفان بل هي في الحقيقة تعيقه على بلوغ مراتب العرفان، إذ : " و سلامان مطابق لما عني الشيخ، و أما أبسال فغير مطابق لأنه أراد به درجة العارف في "1، و أنه لم يتمكن من بلوغ مراتب العرفان و الكمال إلا بعد ان هلكت ابسال و مخلص من عشقتها و شدة تعلقه بها.

اما القصة الثانية التي يرى السراج الطوسي انها هي المقصودة في قول ابن سينا في الإشارات و فهي التي سنلخصها في :

سلامان و أبسال هما أخوين شقيقين، وكان سلامان هو الأخ الأكبر والذي اهتم بتربية أخيه الذي كان حسن الخلق و الخلق،
" "
يظم أخاه إلى أهله و أولاده فرفض أبسال ذلك، لكن أخاه أصر عليه فقبل، فأظهرت له زوجة أخ

ابسال على زوجته كانت اختها في مكانها () -

وقد كان سبيله في الابتعاد هو أن يفتح لأخيه البلاد فطلب منه و انصرف إلى ذلك، وعاد بعد أن نجح، لكن زوجة أخيه كانت ما تزال على عشقتها، فأبى أب و كان دائما في مواجهة لكن زوجة أخيه تأمرت عليه مع الجيش فتركوه و ظفر به العدو حينها و ظنوا أنه مات فأرضعته إحدى الحيوانات فشفي.

بعد أن هزموه و ذلوه و رغم ذلك لم تتركه زوجة أخيه بل تأمرت عليه من جديد، فسقته سما فمات و حزن عليه أخوه كثيرا ملكه و ناجى ربه، و انتقم لأخيه و سقى زوجته و الطابخ و الطاعم مثل ما سقوا أخاه.

ملخص القصة التي أوردتها السراج الطوسي، و فك رموزها على النحو التالي:

3 شرح السراج الطوسي لقصة سلامان وأبسال:

إن سلامان هو النفس الناطقة أما أبسال هو درجتها في العرفان، و تأويل زوجة سلامان هو

رغبتها في إخضاع العقل، ورفض أبسال لزوجة أخيه هو رمز لميل العقل إلى عالمه، و تأويل أخت أبسال هو رمز القوة العملية التي تمثل العقل العملي الذي يَأْتَمِرُ بِأَمْرِ العقل النظري، وأخذها مكان بائنا هي الحقيقة، اما البرق الذي يشع بنوره

ليكشف عنها هو اللحظة التي تتفطن فيها النفس حين انشغالها بالذات، وهو بمثابة

1»

" لها يرمز لابتعاد العقل عن الرذائل بعد انكشاف

البدن وتسخير العقل العملي لأموال التدبير، وحسن

التسيير وانقياده للعقل النظري الذي تتطلع به النفس إلى عالم القدس، أما تأمر زوجة سلامان مع

" " " "

الإمارة على التسيير لسيطرتها على القوتين، وكذلك على تراجع قوة العقل في نهاية العمر، إلا ان

هذه القوة تقوى من جديد و تضعف النفس الأمانة بقضاء سلامان على زوجته و على الطابخ و

الطاعم اللذين سموا أخاه، أما اعتزال الملك في الأخير هو رمز لانصراف النفس عن البدن و

تدبيره هذا ملخص التأويل الذي أوردته " في فكه لرموز قصة سلامان و

"، لكن لا يمكن أن نعتقد جازمين أن هذا هو القصد الوحيد الذي قصده ابن سينا، و نحن

نعلم أن الرمز يحمل في ذاته مضاميناً مضمرة في داخله تقبل التأويلات المتعددة و التفسيرات

لأساسية والأولى التي قصدها ابن سينا من توظيفه للرمز، حتى لا تبقى هذه المعرفة المقصودة مكشوفة للعامّة من الناس، بل هي معروفة فقط عند أهل العلم بها.

4 فك رموز الرسالة في سياق النص الواردة فيه:

أما أننا إذا نظرنا إلى هذه القصة ضمن النص الواردة فيه، وهو النمط التاسع من " " نجد " " يتكلم فيه عن مقامات العارفين، فالعارف وهو في البدن يتدرج في مراتب أهل الكمال و البهجة، و يتجرد من عالم الحس ليرتقى إلى عالم القدس، وهو في ذلك الحق و يستبصر نوه، وهي أمور خفية، ولهم كذلك أمور ظاهرة لا يفهمها و لا يعرفها إلا

ثم يشير إلى قصة " " على أن الأول هو النفس الناطقة و الثاني هو درجتها في " " ، ما يعني أن هذه القصة هي رمز على النفس الناطقة المتدرجة في

علم أهل الحق و مراتب بلوغ درجة الوصال و هي رمز لمقامات العارفين وأخلاقهم و أحوالهم و تدرجاتهم إلى الحق .

واغل و اللذات الدنيوية التي تأتيها

" "

القوة التي تستطيع النفس من خلالها النظر في الأمور و تحسن تديرها، وهو ما يمثل العقل النظري الذي يترفع عن كل ما هو مادي، ويتجرد منه تماماً صعوداً إلى الماهيات و الكليات، لذلك هو رمز لدرجة النفس في العرفان و في الترقى إلى مراتب العارفين و مقاماتهم.

كما أن في القصة إشارة إلى تفتن العقل في لحظة وقوعه في أوهام النفس الأمانة و هو ما يرمز

" " " البرق "

درجات العارفين ، و القصة في حد ذاتها تتدرج برموزها من الأدنى إلى الأعلى)

(... كل هذه دلالات واضحة على ابتعاد العقل عن اللذة

و الشهوة و الاتجاه إلى الحقيقة و الكمال.

ي ظهر لسلامان و استنجاده بأخيه أوسال هو رمز للصراع الذي تعيشه النفس الناطقة بين القوى الشهوانية والغضبية والقوة العاقلة، وزوجة سلامان التي تمارس عليه كل طرقها هي رمز للنفس الأمارة، أما رفض الجيش لسلامان هو رمز لضعف قوة التدبير التي تمثل العقل العدو هو سقوط العقل تحت سيطرة الهوى، لكن سيتفطن أب " "

الوحش، و هذه مرتبة من مراتب تدرج النفس إلى

الحق، و هي من النفحات الإلهية التي يفيضها الحق على أهل الكمال.

أما موت أوسال هو إشارة إلى إصرار النفس

لمطالبها بقوتها الغضبية و الشهوانية، واعتزال سلامان الملك و إهلاك زوجته و المتآمرين معها هو رمز لاعتزال النفس الإنسانية العالم الحسي و التغلب على كل مطالب البدن و شهوات الاتجاه إلى عالم الحق، وهذه من أحوال العارفين و درجاتهم و في ذلك يقول ابن سينا: " مقامات و درجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها و مجردوا عنها إلى عالم القدس..."¹

إن هذه الرمزية التي يثيرها ابن سينا في كتابه " إشارة إلى

و مقاماتهم و احوالهم، وهي لا تقل عمقا عن اساليب الصوفية الذين امتلات اقوالهم و اشعارهم بالرموز التي لا يقف على معناها و لا يفهمها إلا من كان من أهلها، و هذا من ناحية.

أما من ناحية ثانية فهي ترمز للصراع الذي تعيشه النفس الناطقة المتشوقة إلى الحق في طريقها إليه و تدرجها في مراتب العرفان و مقاماته، هذا إذا تغلبت على قوى ال

. و هو ما سنكتشفه كذلك مع رسالة الطير التي سنشرع في الكلام عنها فيما يلي.

ثالثا: رسالة الطير:

"ابن أبي اصبيعة" في كتابه "عيون الأنبياء في طبقات الأطباء"*

عالم الارض و عالم الحقيقة،ومن حيث اسلوبها المتكلف وتقلها بالر.

* ابن أبي اصبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، الجزء الثاني 19

"الطير"* هو من الرموز المشهورة التي اعتمدها المتصوفة في نصوصهم شعرا أو ربما لأنه يعبر عن الحرية أو لعلوه في السماء، أو أنه يشير إلى السفر والرحيل القفص، فهل ستكون

يبدأ ابن سينا هذه الرسالة على خلاف ما فعل في رسالة " " " " " بيت أشجانه عله يلقي من يسمعه و يحكي له بعض خواطره و هو يأسف لفقدان "جمعتهم القربة الإلهية والفت بينهم المجاورة العلوية فلاحظوا الخ بعين البصيرة و جلّو درن الشك عن السريرة فإن يجمعهم إلا منادي الله"¹

إن هؤلاء الإخوان هم الذين كان الله سمعهم و بصرهم ،وهم الذين لا يجتمعون لغرض أو غير الحق، وهو يتوجه إليهم بدعواتهم إلى المحبة و الإخلاص و أن يكمل بعضهم بعضا، وهم الذين يخاطبهم بكلامه لأنهم مطلعون على ما خفي عن غيرهم من العامة من الناس، و بعد هذا يشرع " " " في مقصوده وغايته و في اعتماد الرمز والإشارة ويظهر ذلك من قوله " أرجع إلى رأس ..."² وملخص ذلك فيما يلي:

1 ملخص رسالة الطير: مجموعة من الصيادين نصبوا فخا و

سرب من الطيور صفروا له، ولم تشك تلك الطيور في شأهم بل استجابت لهم و حينها وقعت في الفخ والتفت الحبال حول اعناقها و اجنحتها و ارجلها، حاولت الهرب لكن تلك الحركة زادتها تعلقا بالحبال، فاستسلمت في آخر الأمر و ألفت حالتها الجديدة و استأنست للحبائز القفص و

* لقد كان رمز الطير من بين الرموز التي احتفت بها العرفانية الصوفية " و من عالم الطير رمزت بالعناء و هي كما نعلم طائر خرايج إلى الهباء الذي فتح الله فيه أجسام العالم، و بالحمامة الورقاء التي كثيرا ما توصف بالطوق، إلى النفس الكلية و الروح المنفوخ في حيث بعده و سواده إلى الجسم الكلي الذي هو في غاية البعد عن عالم القدس، وبالعباقب إلى القلم الذي يناظر في لغة الفلسفة الأفلاطونية " انظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت الطبعة الأولى 1987 298، و في هذا الكتاب دراسة مستفيضة عن رمز الطير و رموز المتصوفة بشكل عام يمكن الرجوع إليه.

¹ ابن سينا، رسالة الطير، منشورة ضمن كتاب مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين و نصارى، بقلم لويس شيخو و آخرين دار العرب للبيستاني القاهرة 1955 65.

² 66.

نسيت حالتها السابقة، و ذات يوم رأى أحد الطيور سربا يخلق في السماء تخلص من الأقفاس و قد زالت الحبال عنه، لكن بقيت بعضها على أرجلها وإن لم تعقها عن الحركة فقد كدرت عليها صفو حياتها و حرقتها، فتذكر ذلك الطير ما نسيه من حالته السابقة فكره ما الفه و تأسف لأمره و اشتد شوقه و تلهفه إلى العودة، فناشد تلك الطيور الحرة أن تدله على حيلة

تذكرت مكر الصيادين لكنه ناشدها بحق "

وأقبلت عليه، ثم أرشدته إلى سبيل الخلاص، فأزال الحبال عن رقبته وجناحيه، وطلب منهم تلخيص : لو كان لنا ذلك لخلصنا أرجلنا، وطلبت منه أن يتبعها حتى يصل إلى بر

ثم طارت الطيور و معها ذلك الطائر مجتازة أماكن كثيرة متجهة إلى "

في رحلتهم هذه بين جانبي جبل محاذيان حتى جاوزوه

فظهرت لهم تمان جبال شواهد تعجز الابصار عن إدراك قممها، فهموا بكل قوتهم إلى ان وصلوا إلى الجبل السابع الذي تعبوا فيه فوقفوا للراحة، و قد كان فيه من الجنان المخضرة والأشجار المثمرة و الانهار و الاحان المطرية، فاكلوا و شربوا حتى زال تعبهم، تم

الذي يقتني آثارهم، فهجروا ذلك المقام باتجاه الجبل الثامن الشاهق الممتد في السماء، وكانت تسكن في جوانبه طيور لم يشهد حسنها و جماله

معاشرتها مثل، استقبلت هذه الطيور تلك الطيور المتجهة إلى الم

نوره و جماله فدهشوا من

ذلك و تعلقت افئدتهم به، و بعد ان هدات روعتهم تشجعوا وجرؤا على طلب العون منه بان يساعدهم على فك ما بقي من قيود في أرجلهم، فقال لهم أن الذي يفعل

لكم، فبعث معهم رسولا يدعوهم إلى ذلك، فبهجت الطيور لخلصها و انصرفت مع الرسول، و في العودة كان ذلك الطير يقص على اصدقائه صفات الملك و جماله و بهائه، و قد كان الكثير ممن سمع قوله لم يصدقوه و اعتبره مجنوناً.

2 رمز النفس في رسالة الطير:

هو مجمل ما ورد في القصة سردا دون التوغل في مضمون الرموز التي يوظفها ابن

فيما يلي فهم رمزية النفس داخلها، و تجدر الإشارة هنا إلى أننا لم نجد شرحا وافيا شافيا لها إلا بعض الدراسات القصيرة* التي مرت عليها بشكل سريع دون الوقوف على عمق رمزيتها، إلا أن وحي بن يقضان ساعدنا كثيرا على فهمها.

"الطيور" التي علقت في الشباك هي النفس الإنسانية " "

الطيور التي علقت، وفي هذا إشارة إلى اتصال النفس بالبدن و ارتباطها به، و هي و إن حاولت التخلص منه لم تستطع فاستسلمت واستأنست للبدن "واستأنسنا بالشرك واطمأننا إلى"¹، وكانت لهذه النفس لحظات لمحت فيها نفوس أخرى، لكنها انفصلت عن البدن

انفصالا جزئيا لبقاء بعض الحبال في أرجلها، ولا شك أن هؤلاء هم الذين يتحدث عنهم " في" "في قوله اهم العشاق المشتاقون ويسميهم النفوس الفلكية

الكاملة، وهي تنتمي إلى النفوس البشرية الناطقة لانها ما تزال في الابدان، وهم يتلذذون الحق"

2... "

لما اشتاقت النفس البشرية المحبوسة في البدن إلى صورتها الاولى بحثت عن الخلاص فعرفت سر ذلك لكنها لم تنفصل كليا عن البدن، وكانت الطيور الحرة ترشدها إلى الطريق، و في هذا إشارة إلى

1982، ط1 66

*انظر كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا لحسن

67. انظر كذلك ابن سينا و مذهبه في النفس، دراسة القصيدة العينية لفتح الله خليف، دار الأ ، بيروت، دون طبعة، 1974 155 .

289

.67

1 ابن سينا، رسالة الطير،

.44

2

التدرج في مراتب الكمال، وكان هذا بد
 "إنَّ أَمَامَكَ بَقَاعًا لَنْ
 تَوْمَنَ الْمُحْدُورَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَ عَلَيْهَا قِطْعًا فَاقْتَنِي آثَارَنَا نَنْجُ بِكَ وَ نَهْدِكَ سِوَاءِ السَّبِيلِ"¹.

الجبال الشاهقة²

التي يتدرج فيها العارف للوصول إلى الحق لأن وراء آخر جبل سيكون
 "الملك" "عوائق الرحلة إلى الأصل، حيث أنه ليس من الهين على النفس التي استأنست
 القيد والركود والتمتع بالذات الحسية أن تتحرر بسهولة من عالم الشهوة والمادة، فالتطهر يتطلب

"3 الجبل السابع الذي استراحت فيه الطيور

البهجة التي تبلغها النفس في طريقها إلى الحق فهو يقول: "...
 تبهت الألباب، و تسمعك ألعانا شجيرة وألعانا مطربة..."⁴.

و في القصة رمز لشوق العارف العاشق للمزيد رغم ما ذاقه في هذا المقام ()

يتوق دائما إلى "الرحلة" حتى لا يتربص به الأعداء، الذين يرمزون للبدن .

و ما تزال النفس تتطلع إلى الحق و تستبصر نوره و ينكشف عنها الحجاب و هي لم تصل بعد
 إلى مرحلة الاتصال التام و الوصال عالم القدس و الجبروت () .

أما الطيور التي كانت على الجبل الثامن و التي شاهدها ابن سينا ()

الطيور الهارب من العدو و التي يصفها بقوله: "طيور لم ألق أعذب ألعانا و أحسن أ

¹ ابن سينا، رسالة الطير 67.

² " " " عن هذه الرسالة بقوله: "الجبال الشاهقة فكانها المقامات في طريق السلوك إلى الله، او كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة بين الإنسان و الله... و أما فترة الراحة و الحمام فهي التي لا بد منها للسالك... و أما الطيور التي تسكن جوانب الجبل الثامن فرمما كانت رمز للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا و استقرت في مجوحة القرب الإلهي... و أما بلوغ حجرة الملك و ارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله، و أما الرسول الذي سيفك القيود فلعله الرسول الذي سيفصل بين الروح و الجسد الفصل الأخير...".
 ترجمة و تعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة ملتزمة الطبع و النشر، مكتبة النهضة المصرية، ط5 05 292.

³ - سامي الملولي، رمزية رسالة الطير لابن سينا وعلاقتها بفكره الصوفي ومقارنتها برسالة الطير للغزالي، مجلة دراسات فلسفية
 03، نوفمبر 2014. 96

⁴ ابن سينا، رسالة الطير 68.

صوراً و أطيب عشرة منها، و لما حللنا في جوارها عرفنا من إحسانها و تلتفها و إيناسها ايادي لم نقض بقضاء اهوئها و إن قصرنا عليه مدة عمرنا بل استمددنا إليه اضعافاً¹، إشارة إلى الجواهر القدسية العقلية التي يذكرها ابن سينا في الإشارات و التنبهها ، و التي تمثل المرتبة الثانية التي يسبقها المبدأ الأول و فيها يقول: "و يتلوه ()
2،

ذلك هو اهم كانوا اخر من التقت به الطيور قبل وصولها إلى الملك الاعظم، و بعد ذلك وصول () إلى مدينة الملك و الانتظار و دخول القصر و الانتقال من حجرة إلى أخرى و رفع الحجاب الأول هو رمز للمراتب التي يتدرج فيها المرید قبل بلوغ مرحلة الاتصال ()، و يرمز رفع الحجاب الذي بينهم و بين الملك إلى المكاشفة و تحقيق أعلى عين رأت ولا أذن سمعت قلماً رُفِعَ الحجاب و لحظ الملك في جماله مُ

3 .

أن بعث الرسول مع الطيور من طرف الملك لفك ما بقي من قيود و حبال في أرجلهم يرمز للانفصال النهائي عن البدن و ذلك بالموت، الذي به فقط تستطيع النفوس البشرية التخلص "لا يقدر على حل الحبال عن ارجلكم إلا عاقدها بها و إني منفذ

4 .

و يحتتم ابن سينا رسالة الطير كما فعل في رسالة حي بن يقضان بوصف بهاء الملك و جماله حسنه لأصدقائه، و أن الناس الذين سمعوا قصته لم يصدقوه و قالوا أنه مجنون ، و هذه إشارة إلى من كان من أهل الخير والعرفان، أما البقية ممن لم أراك مسَّ عقلك مسَّ أو ألم بك لمَّ وما والله ما طرت و

¹ - ابن سينا، رسالة الطير ، ص69.

43

³ - ابن سينا، رسالة الطير، ص69.

⁴ - 69.

لكن طار عقلك و ما اقتنصت بل اقتنص لُبُّك أنىَّ يطير البشر أو ينطق الطير، كأنَّ المزار قد غلب في مزاجك...¹ . نان في هذا فك لبعض الرموز رسالة الطير التي اراد بها ابن سينا ان :
 بيعة الأولى للنفس و هي لم تتعلق بعد بالبدن و حالها و هي عالقة به متأثرة بطبائعه، متألفة معه، ثم رغبتها في الخلاص منه و التحرر من قيوده، فهربت لكن بقيت بعض عواقبه إلى أن استرشدت الطريق من أهل العرفان و تدرجت في مراتب و مقامات الإرادة و الرياضة حتى بلغت و استبصرت و رفع عنها الحجاب، لكن هذا لم يكن خلاصها النهائي منه، بل حتى تنفك كل القيود التي تربطها بالبدن، و ذلك سيكون بالموت وحده فتعود إلى أصلها الأول عالم القدس و الجبروت.

رابعا: القصيدة العينية :

سنتوجه مع هذه القصيدة وجهة جديدة مع ابن سينا لأنه سيضعنا أمام لغة شعرية تختلف عما ألفناه منه و تبتعد عن لغته في كتاب الشفاء و في كل كتبه الفلسفية الأخرى، و إن كانت تتفق مع رسائله الرمزية في اعتمادها الإشارات و اللغة الغامضة، و كذلك في الغرض منها، فإنها إضافة إلى ذلك تكشف عن براعة ابن سينا و قدرته على الكا
 كبر الصوفية و أشهرهم عبروا عن خوالجهم و خواطرهم شعرا، كما أن لابن سينا قصائد أخرى في الشيب و الحكمة و الزهد و العلم*

* انظر أبي اصبيعة ، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ص10 . أنظر كذلك ابن سينا، منطق المشرقين، و القصيدة المزدوجة في المنطق، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعش

و تجدر الإشارة إلى أن هذه القصيدة المليئة بالرموز والإشارات لا تختلف عن مقاصد أهل التصوف في بحارهم الذوقية التي تراوحت بين العشق و الشوق و الندم و غيرها، وهو سيتكلم عن هذه الحالة من خلال عرضه لرحلة النفس من الأصل الذي جاءت منه و ارتباطها بالبدن في الأخير إلى محلها " ، و حتى لا نطيل الكلام نقدم فيما يلي نص القصيدة :

1 نص القصيدة العينية :

مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلَّةٍ عِلْمٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ ° وَلَمْ تَتَبَرَّ
كُذِرَ إِلَيْكَ ° وَرُبَّمَا

مَجُاورَةٌ الخرابِ البَلَقِ

وَأظَنُّهَا نَسِيتُ ° عَهْدًا بِالْحَمَى

مَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءِ قَبُوطِ ° فِي مِيمِ

المعالم و

تَبْكِي إِذَا ذَكَرْتَ ° دِيَارًا بِالْحَمَى بِمَدَامِعِ

وَ تَظَلُّ سَاجِدَةً عَلَى الدَّمَنِ الَّتِي

قَفَصُ ° عَنْ الأَوْجِ الفَسِيحِ المَرَبَعِ

حَتَّى إِذَا قُرِبَ المَسِيرُ ° إِلَى الحَمَى وَدَنَا الرَّحِيلُ إِلَى الفِضَاءِ الأَوْسَعِ

مَا لَيْسَ يُدْرِكُ ° بِالْعَيُونِ الهُجَّ

ارقة لكل مخطفٍ عنها حليف التراب غير مُ
 ق والعلم يرفع كل من لم يُرف
 فـلأبي شيءٍ أهبطت من شام سامٍ إلى قعترٍ
 حمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع
 ربة لازب ربة بما لم تسم
 وتعود عالمة بكل حقيقة في العالمين فخرقتها لم يرقع
 وهي التي قطع الزمان طريقه حتى لقد غربت بغير المطلا
 ثم نطوى فكأنه لم يلم¹

إن هذه القصيدة تتكلم عن رحلة النفس الإنسانية، التي يرمز لها " " *
 الرمادية، و قد تكلمنا قبل هذا عن رمز الطير الذي وظفه ابن سينا في "رسالة الطير"، وكلاهما
 اشترك في معان كثيرة، وحاصل ذلك فيما يلي:

¹ ابن أبي أصيبعة، عيون الإنباء في طبقات الأطباء، الجزء الثاني، ص 10 11.
 * يعرفها الكاشهني "هي النفس الكلية التي هي قلب العالم، وهي اللوح المحفوظ والكتاب المبين" أنظر عبد الرزاق الكاشاني، معجم إصطلاحات
 الصوفية تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1992 76.

استسهل ابن سينا كلامه بالإشارة إلى المكان الذي جاءت منه النفس و الذي هبطت إليه
() ، و المحل الجديد سيكون غير مرغوب فيه في البداية
لكن النفس البشرية ستألفه و تستأنس به و ستتنسى حالتها الأولى و ما كانت عليه من كمال .

وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْدَرْ

يشير مكان الهبوط إلى الجسد

الترابية (...) ، و النفس في هذه الحلة لا يمكنها
أن تحقق كمالها الذي هو أصلها، و لن تستطيع كذلك العودة إلى محلها الأول، و في هذا إشارة إلى
" يضع النفس بإزاء الجسم ويعتبرها جوهرًا روحياً قائماً بذاته غنياً
1" .

يؤكد ابن سينا هذا الاختلاف في الطبيعة من خلال إشارته إلى أن - - غير
معروفة و مجهولة و إدراكها يتم من خلال انفعالاتها التي تتجلى في افعال الإنسان و حركاته
يلمح إلى جوهرتها.

¹ - الله خليف ابن سينا و مذهبه في النفس - دراسة القصيدة في العينية - دار الأحد ، بيروت، دون طبعة، 1974 .139

مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقْلَةٍ عَارِفٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَبْرُقْ

وبعد هذه إلى حالة النفس التي وقعت في شرك وكرهها له ثم تألفها معه ينتقل ابن سينا إلى الكلام عن اللحظات التي تتوق فيها النفس إلى أصلها و تذكر عهودها، وهو ما يعبر عن النفحات الروحية التي تفيض على النفس الإ . التائقة إلى

" () " () " إلا و يحين موعد رحيلها، أين تعود إلى أصلها و ينكشف عنها الحجاب و تستبصر الحق، وهذا يذكرنا بما قاله " " في رسالة حي بن يقضان و سلامان و أيسال و رسالة الطير عن الرحيل، ويقول في القصيدة:

الهج

فهذا البيت يجمع فيه ابن سينا " بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذي يعبر عنها بالهجوم والنوم أو الهجوم هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس، وهو هنا بمعنى نوم شبه كبير¹ " التغريد في القصيدة هو رمز لها و للبهجة التي تحصل للنفس عندما تنتقش بالعلم الإلهي، و فقط حينها تعلم و تعرف و تحقق كما لها و رفعتها.

والعلم يرفع كل من لم

كما أن هذه الرحلة التي تنفصل فيها النفس عن أصلها وكمالها و توضع في البدن المخالف لطبيعتها و المعيق لاتصالها هي لحكمة إلهية، حتى تبلغ العلم وتكون عالمة بكل شيء و ما في عالمها و عالم الحس.

بما لم تسم

وتعود عالمة بكل حقيقة في العالمين فخرقتها لم يرقع

يختم ابن سينا قصيدته هذه بتشبيه النفس بـ " البرق الخاطف " ، فنزلها في البدن و إن

يبدو أنه طويل هو في الحقيقة ومضات خاطفة ما تكاد تنكشف حتى تغيب.

ثم نطوى فكأنه لم يلم

إن رموز ابن سينا و إشاراتة في هذه القصيدة هي كلام عن النفس الإنسانية ، و إن كان لم يسترسل في الحديث فيها كما فعل في رسالة حي بن يقضان خاصة، و الرسائل الأخرى عامة، عن قوى النفس ولم يتكلم عن العقل و مراتب

" كما يسميه في القصيدة "

هذه النقطة الأخيرة؛ أي تلك التي ارتبطت بـ"الهبوط"* الكثير بين

ند ابن سينا، فهي تشير إلى حدوث النفس، وقد أسلفنا الذكر بأن ابن سينا يقول بذلك وقد أكد موقفه بمجموعة من البراهين التي أوردناها في المبحث الثاني من الفصل الثالث، لكن مارد في القصيدة في قوله () ، دفع البعض إلى القول بأنه وقع في التناقض (الهبوط) (حادثة بحدوث البدن)، وفي هذا يتساءل محمد علي أبو ريان وبعد تحليله للمسألة يقول "الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها، وموقف أفلاطوني لا يكاد يتضح إلا في نصوص ابن سينا المتأخرة، وخصوصا 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 دعاوي¹ .

لقد كان هذا مجمل ما ورد في الرسائل و القصص الرمزية التي تناولناها بالشرح و التحليل، و

جعلها تمثل جانبا خاصا و مغايرا عما ألفناه من خطاب ابن سينا الفيلسوف .

* يثير هذه النقطة بكثير من التفصيل ويشير إلى أهم الآراء والقراءات التي أثيرة حولها، فتح الله حليف في كتابه ابن سينا و مذهبه في
في القصيدة العينية، أنظر ص136 .

¹ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام () -

كما اعتبرت إضافة إلى ذلك نصوصا متميزة، اثرت الخطاب الصوفي وجعلته غنيا بما ومتنوعا من حيث عمق رموزها وإشاراتها، ويكفي هنا ان نشير إلى قول " " في رسالته المشهورة " " : "فإني لما رأيت قصة حي بن يقظ صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية و الإشارات العميقة معتبريةً من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطامة الكبرى المخزون في الكتب الإلهية المستودعة في رموز الحكماء المخفية في قصة " " " " التي رتبها صاحب قصة حي بن يقظان "1"...

ولم تكن هذه النصوص وحدها هي التي مثلت الجانب الصوفي عند ابن سينا، بل هناك رسائل أخرى كثيرة كرسالته في العشق، و رسالة في مهية الصلاة، و رسالة في دفع الغم من الموت، ورسالة في القدر و غيرها إلا أن اعتمادنا على النصوص الأربعة اعتبارا لرموزها التي كانت في مجملها حول النفس بما في ذلك طبيعتها و قواها و علاقتها بالبدن، و كذلك لإشاراتها إلى العقل الفعال و فيضيه عليها، و إلى السعادة و البهجة التي تحصلها النفس عند اتصالها و ما إلى ذلك أحوالهم.

نختم كلامنا في الأخير بإعطاء تعريف للنفس في هذه النصوص الأربعة مشتركة و مجتمعة مع تفاوتها في بعض الجوانب التي سنتكلم عنها هي الأخرى.

¹ - سُهروردي شهاب الدين يحيى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، كتاب حكمة الإشراق رسالة في اعتقاد الحكماء -

أما المشترك بينهما يكمن في أن النفس عند ابن سينا هي من طبيعة مغاربة
سه، و لها من القوى ما يُؤثر عليها و يجعلها خاضعة منغمسة في
اللذات، كما لها لحظات تتفطن فيها إلى حالتها الأولى و يأتي عليها زمن و تنفصل عن البدن
بالموت، و لها في حياتها لحظات تشاهد فيها الحق و تستبصره، على انها لن تصل إلى الكمال
الحق إلا بالتدرج في مراتب ومقامات، و هنا نحصل سعادتها و بهجتها الحقيقية او كما يقول في
" "

يعني الاختلاف بل نقصد أنه في نصوصه الأربعة هذه منها ما استرسل فيها
كثيرا في الكلام؛ كقصة حي بن يقظان التي يتكلم فيها عن للعقل الفعال الذي يفيض على
النفس الإنسانية بالمعرفة و يعلمها علوم الأقاليم وطريق الوصول إلى الحق، ويفصل فيها في قوى
المسائل التي لم يتكلم عنها في القصيدة العينية و رسالة الطير سوى كإشارة

كما أن هذه الرموز تكشف عن المنهج العقلي الذي صاغه ابن سينا في التدرج عبر مراتب ذوقية تقتصر على مواجهة القوى البدنية بل ترتقي إلى تحقيق المكاشفة العقلية والعلوم النظرية، ولا شك في أن هذا هو "السر الذي ترتب عليه مقامات الصوفية و أصحاب المكاشفات"¹.

¹ - سُهروردي شهاب الدين يحيى، مجموعة مصنفات شيخ الإِشراق، كتاب حكمة الإِشراق رسالة في اعتقاد الحكماء - 275.

الفصل الرابع: تقاطع الخطابين الفلسفي مع

"أرسطو" و الصوفي مع "ابن سينا".

المبحث الأول :

في مسائل كبرى

المبحث الثاني:

محاولة في قراءة ابن سينا خالصاً

المبحث الثالث:

" " " " في ميزان النقد والتقييم

انشغل الباحثون في محاولة البحث عن نقاط التشابه و الاختلاف بين " " " " " في مسألة النفس، و قد أفاضوا كثيرا في ذلك، فمنهم من اعتبر " " مجرد ناقل لما قاله " " ، في حين منهم من حاول إبداء التجاوز و الجدة في فكره.

لكن لا توجد دراسات كثيرة حاولت أن تفعل ذلك بين أرسطو الفيلسوف و لا نقول ابن سينا في مذهبه في التصوف، لأنه لا يوجد شك في انتماء نصوصه إلى الخطاب الصوفي، بقدر ما هناك شك في صحة صوفيته كسالك زاهد منقطع عن الخلق رغبة في الحق ، و قد يبدو في قولنا هذا نوع من التناقض أو لمفارقة، لكن نصوصه في العرفان و ات الكمال و المقامات و غيرها .

على أساس هذا ستكون المسائل الكبرى التي سنحوض فيها مبنوثة ضمن الخطابين، و هي في مرتبة باكبر المفاهيم التي اسس عليها كل من ارسطو و ابن سينا افكارهما وتصوراهما حول النفس و حتى لا نطيل في الكلام نبدأ بالمسألة الأولى:

1/المسألة الأولى: في حد النفس:

لقد سبق وأن أشرنا إلى حد النفس عند أرسطو من خلال قراءتنا و تحليلنا السابقين " " في الفصل الثاني من هذه الدراسة، و قد كان ارسطو فيه جامعا لمعاني محددة يُعرّف بها النفس، و للتذكير فقط، هو يقول: "1".

يشير أرسطو في هذا المعنى بالتحديد إلى طبيعة العلاقة بين النفس و البدن، إذ ستكون الأولى صورة للثاني و هما متحدان وفقا لإتحاد الهيمولي و الصورة، كما يبين أرسطو ذلك في نظريته حولهما، و هو ما يجعل النفس و البدن جوهرًا واحدًا، إ

1- أرسطو كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته فنواقي، منشورات دار إحياء الكتب العربية ، الطبع الأولى 1949. 42 43.

1،

:

يعني كذلك أن النفس لا يمكن أن يكون لها وجود خارج البدن، و
- أي إلى البدن- ، فهي كذلك في حالة اتصال، فهل سيتقاطع خطاب ابن
سينا مع هذه التحديدات الأرسطية؟

يشير ابن سينا من جهته في كل نصوصه الصوفية ذات الطابع الرمزي إلى البدن و إلى علاقة
النفس به و طبيعة هذه العلاقة، لكنه سيختلف مع أرسطو في جوانب و يتفق معه في أخرى.

في كونها كمالات هي ليست بالمستوى نفسه الذي يُقره " " - -
لكمالها التام قبل اتصالها بالبدن، و تفقد ذلك الكمال في اللحظة التي تسكن فيه، و علاقتها به
هي علاقة اتصال ظرفي، لأنه سيأتي موعد و تنفصل عنه و تعود حينها إلى كمالها و إلى عالمها،
يتكلم ابن سينا عن هذه الإقامة أي الاتصال بالبدن و الانفصال في القصيدة العينية عندما يقول:

ثُمَّ لَمْ

2

كما توجد إشارة بليغة أخرى إلى هذا المعنى في رسالة "

النفس الإنسانية في مجاورتها لرفقة السوء فكانت تدعو الله قائلة " و الله المستعان على حسن مجاورة
هذه الرفقة إلى حين الفرقة"³ فالفرقة في قوله هي رمز للانفصال الذي سيحصل في نه

على أن هذا لا يعني أن النفس هي كمال للبدن في خلال اتصالها به ، و قد عبر ابن سينا في
كل نصوصه الرمزية من خلال إشاراته إلى حالة () () التي تحدث بينهما -
- "رسالة الطير" الاستسلام ثم الاستئناس بالحبال و

.44

1

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ،المطبعة الوهيبية الطبعة الأولى 1882 11.

2

.97

ابن سينا؛حي بن يقضان، نشرها الكردي محي الدين صبري ضم

3

القفص، و في رسالة " يبدو ذلك من خلال العشق الكبير الذي كان بينهما لدرجة أنهما لم يقدرتا على الانفصال، و انتهى بهما ذلك إلى الهرب تالفا و حبا، و في رسالة " يرمز ابن سينا لذلك في صحبة الرفقاء و عدم تم أن ننسى ما ورد في القصيدة العينية حيث يقول:

أَلْفَتْ مَجُورَةَ الخَرَابِ البَلَقِ¹

فالنفس عندما تحل في البدن تكمله لأنه م

و الوظائف الإنسانية المختلفة لا يمكن أن تظهر دون هذا الاتصال، و لعل هذا المعنى يتضح من " في القصيدة العينية على أن النفس لا يمكن أن تدرك بالحواس فهي جوهر محجوب، و سرها غير معروف، بل نعرفها فقط من خلال انفعالات الإنسان التي تصدر عن :

مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقْلَةٍ عَارِفٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَرَقَّعْ²

مَحْجُوبَةٌ " " التي تدل على جلاء

هذه النفس و انكشاف حقيقتها للعقل.

عندما يتكلم أرسطو عن النفس فهو يشير إلى الجسم

جسم طبيعي قابل للحياة بالقوة، و هو التعريف نفسه الذي يوليه ابن سينا في " للجسم، لكنه في نصوصه الصوفية سيوظف مجموعة من الإشارات والرموز التي تجعل منه معيما للنفس عن تحقيق كمالها و ممارسة تعقلاتها، و دافعا لها للانغماس في الملذات البدنية.

ففي رسالة حي بن يقضان يسترسل " كثيرا في إبراز طبيعة البدن من خلال تعداده

¹ ابن أبي اصيبعة، عيون الإنباء في طبقات الأطباء .11

² .10

: "و حولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقضة

"¹، وعلى غرار ما ورد في

" يرمز للبدن برموز كثيرة ، كقوله في القصيدة العينية)

الثقيل،الشرك الكثيف، نقص ،حليف الترب)، و لا شك في أن رمز الجسد في رسالة الطير كان واضحا جليا إذ رمز له بالققص و الحبال التي التفت على .

إن هذه المعاني والرموز السابقة تقودنا إلى نتيجة مهمة بين الخطابين، و هي أن أرسطو يؤسس لمبدأ الوحدة بين النفس و البدن، في حين يؤسس ابن سينا لمبدأ الثنائية.

فالاول من جهته يؤكد انه ليس تمة حاجة إلى البرهنة على هذه الوحدة لمجرد معرفتنا بان العلاقة

التي بين البدن و النفس هي علاقة الصورة بالمادة ، و التي بدورها تجعل من للأولى ()

() التي لها حياة بالقوة، و قد كان كلامه في هذه المسألة صريحا وواضحا إذ

: "و لهذا لم نكن في حاجة إلى البحث عما إذا النفس و الجسم شيئا واحدا، كما أ

"²، فهذا التشبيه يدل على طبيعة الوحدة التي بين النفس و

" بالمقابل يختلف عن "

وحدة و إنما هو سكن أو حلول ظرفي للنفس في البدن، و ربما كان رمز (الهبوط) (الوقوع في

(تأكيداً على الثنائية، فالنفس لها طبيعتها الجوهرية الخاصة، و هي تأتي إلى الجسم من

() و تعود إليه بعد الموت، فطبيعتها هي التي تمنعها من أ

ن حين إلى آخر تشتاق إلى أصلها كما لها.

¹ - ابن سينا؛حي بن يقضان ،نشرها الكردي محي الدين صبري 64 65.

² - ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، 43.

1

أو كما يقول في رسالة " ثم أني استهديتُ هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق إليها، فقال إنك و من هو بسبيلك عن مثل سياحتي مصدود² " " هنا هو رمز لرغبة النفس في الاطلاع على عالم الحق الذي هو عالمها، و " الإحاطة بكل العلوم و معرفة الموجودات، و هذه ليست من نصيب النفس و هي في

كما يشير " إلى هذه الثنائية برمزية غامضة و إشارات في غاية التعقيد، بغرض أن " و جدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فان للشيطان قرنين قرن يطير و قرن يسير...³ .

" هي رمز للنفس الإنسانية التي يكون العقل أرقى صورها، و هي في الرمزية في مكان يجعلها بعيدة عن المادة غير مخالطة لها، و يشرح " في كتابه " هذه " : "أي إذا نظرت من هذا الإقليم و ملت في اعتبار أمره إلى هذا الجزء منه و جدت الصورة الإنسانية التي هي العقل الإنساني طالعة مجردة من المادة، بقوام ذا

4 "

هذا إضافة إلى أن النفس عندما تحل بالبدن تكون كارهة له غير راغبة فيه ، و في " الطير " "...و سقطنا في خلال الحبائل أجمعين.

... ففزعنا إلى الحركة...

1- ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 10.

2- ان، نشر محي الدين صبري 98.

3- 105.

4- 105.

1.

يسترسل ابن سينا في الرمز ليبين أن هذا الاتصا عابر، و ان النفس ستعود في نهاية المطاف إلى عالمها و ستحقق كماها، ففي القصيدة العينية يتكلم عن قرب موعد الرحيل و انكشاف الحجاب و الاستبصار، و تحصيل النفس المعرفة بالعالمين؟، كذلك في رسالة سلامان كان جلوس هذا الأخير على سرير الملك رمز لبلو كماها.

إن هذه الثنائية ستعود ابن سينا إلى القول بأن النفس باقية خالدة بعد فساد البدن، عكس أرسطو الذي ينتج عن قوله في الوحدة التامة فسادها معا، أي لا خلود للنفس.

¹ - ابن سينا ، رسالة الطير، ابن سينا، رسالة الطير، منشورة بقلم لويس شيخو و آخرين ضمن كتاب مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين و نصارى، دار العرب للبستاني القاهرة 1955 3 67.

2/المسألة الثانية : العقل الفعال:

لقد أشرنا سابقا إلى العقل الفعال بنوع من التحفظ في خلال كلامنا عن الميتافيزيقا الأرسطية، و أثرنا مجموعة من الأسئلة حول طبيعته التي يتكلم عنها أرسطو في " " " " وأشرنا كذلك إلى الاضطراب الحاصل في تحديد تلك الطبيعة، أو بالأحرى لم يكن أرسطو صريحا وواضحا في ذلك، ما جعل الشروحات كثيرة و مختلفة ، وبالمقابل لا تخلو الدراسات أن هذا الأخير قد أثاره كثيرا في كتبه الفلسفية خاصة كتاب الشفاء، النجاة، عيون الحكمة، و كذلك في رسالة الحدود، لكن إذا توجهنا بنظرنا إلى نصوص ابن سينا ذات الطابع الصوفي فإننا لا نجد هذه الدراسات وفيرة.

وقد خصص ابن سينا أضخم رسائله و أهمها على

" " ، فكان هذا الأخير رمزا له.

:

نفسها بين الخطابين الفلسفي الأرسطي و الصوفي السينوي؟ و هل علاقته بالنفس الإنسانية ستكون بنفس المستوى؟ أم أن هذا العقل سيتخذ مناحي مختلفة و متغايرة؟.

يحيل : "

الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، و هذا العقل هو المفارق اللامتعقل غير الممتزج"¹، ثم يضيف: "

مختلفا عما كان بالجوهر، عند إذ فقط يكون خالدا أزليا..."².

التي

¹ ،ترجمة أحمد فؤاد الأهوان 112.

² 112.

القوة و الفعل سيكون العقل عند أرسطو على وجهين أحدهما منفعل و الآخر فعال، أما الأول فهو ذلك الاستعداد الموجود في النفس نحو إدراك معاني الأشياء و صورها، دون ان يتحد بها لانه " بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى

"¹، معنى ذلك انه لا يمتزج بالمعاني مستقل عنها بل هو مكانها و محلها مثله مثل

الإحساس الذي لا يمتزج بالأشياء المحسوسة، لكن إذا كانت المحسوسات تحس بحاسة ما ،

الصور و المعاني لا تعقل بعضو في الجسم، :"

"²، و قد تقودنا هذه الفكرة إلى إعادة النظر في مسألة وحدة النفس مع

البدن التي تكلم عنها أرسطو، باعتبار أن أحد وظائفها و هو العقل، هو غير محتاج إلى عضو

داء وظائفه بخلاف الوظائف النفسية الأخرى .

عال الذي يخرج تلك المعاني و

الموجودة في العقل الهولاني من القوة إلى الفعل، كما يفعل الضوء بالألوان عندما يظهرها.

كما أن هذا العقل هو الآخر جزء من النفس حسب ما يظهر في نصوص أرسطو:

: "فمن الواجب في النفس أيضا أن نحدد هذا التمييز، و ذلك أنه تم

يشبه الهولاني لأنه يصبح جميع المعقولات، و من جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه

يحدثها جميعا، كان حال شبيهة بالضوء"³

لكنه من جهة أخرى يصفه بصفات تجعله مفارقا و خالصا، بحيث أنه بعيد عن أن تكون له

صلة بالمحسوس لأنه مختص بالصور العقلية المجردة التي يحيلها من العقل المنفع () إلى

¹، ترجمة أحمد فؤاد الأهمان .108

².109

³.112

() هو في الوقت

نفسه يجعل - -

و في كل هذا بالنسبة للجسم الآلي الذي فيه حياة بالقوة، وداخل كل هذه التناقضات يبقى الأمر "الأكيد هو المكانة الخاصة التي اعطاها ارسطو للعقل في النفس الإنسانية، فإذا كان يدرك الاشياء بدون مادتها، فذلك لانه هو ني أنه لا يحتاج إلى أي عضو جسماني"¹.

أما أننا إذا توجهنا إلى " فانه كان أكثر وضوحا، من أرسطو في شأن العقل الفعال، بل سيخصص له رسالة رمزية كاملة كما سبق و أشرنا، إذ العقل الفعال عنده خالد مفارق و لا شك في ذلك، و هو الذي تستمد منه النفس المعرفة بفيضه عليها، فهو عقل غير مخالط للمادة و لا يخضع للتحول من القوة إلى الفعل، بل هو خالص غير ناقص، ونستشف هذه المعاني في رسالة " " : "شيخ بهي قد اوغل في السن و اخنت عليه السنون و هو في طراءة . لم يهن منه عظم و لا تضعضع له ركن، و ما عليه من ا"² و في

هذا القول رمز إلى ان هذا العقل هو دائم في كماله و بهائه، ثابت لا يعرف التغير مخالطة المادة.

كما سيسترس ابن سينا في كلامه هذا ليبين طبيعة العقل الفعال : " أما اسمي و نسبي

¹- Émile Bréhier, Histoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen âge, tome premie Librairie Félix Alcan, Paris, 1928,p238.

. و أما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى
 احطت بما خبرا ووجهي إلى ابي و هو حيّ، و قد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها¹ ، و معناه
 () ()
 () ()
)

(هو إشارة صريحة إلى مكان العقل الفعال و انفصاله عن المادة، فبلده العالم المقدس
 () في النص ترمز إلى عمل العقل الفعال الذي يكمن في التعقل الخالص
 ، و هذا العقل الفعال محيط بعلمه جميع

*

و هو يفيض على النفس الإنسانية بالصور العقلية المجردة عن المادة التي تنطبع فيها،

و في هذا يقول ابن سينا على لسان "حيّ" ابن يقضان مخاطبا أحد الرفقاء رمز النفس
 "فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتني و قطعتم و إذا حننت نحوهم انقلبت
 طعتني، حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم"²

ناطقة بل فقط لاصحاب الاستعداد و التطلع إلى تعقل الصور المجردة، و في هذا تأكيد صريح

1 94 93

* لقد استعنت في هذا التحليل بالشرح الذي أورده الكردي على رسالة حي بن يقضان، ومنه قوله: "المجردة، وصدور ما بعده عنه، إذ كان معنى الحيّ يتعلق بالحس والحركة، فجعل الحس مشارا به إلى العقلية، وجعل الحركة مشارا بها إلى وجد () أراد به أن وجوده ليس بذاته بل عن غيره إذ كان وجود الابن بوجه ما عن الأب ، و أن ذلك الغير إذ الحيّ يمتثل أن يكون نائما و أن يكون يقضانا و حال اليقظة منه أجل من حال النوم إذ النوم أشبه بالقوة و اليقظة أشبه بالفعل..."
 الكردي محي الدين، صبري، جامع البدائع ، ص93.

2 98

إلى طريق بلوغ الحقائق و هو الطريق

العرفاني الذي هو غاية ابن سينا في كلامه هذا.

لفعال بالصور و المعاني

التخلص من عوائق البدن و الاسترشاد بالعقل، و هذا من نصيب ()

نا، أي النفوس البشرية التي إذا ترفعت عن عالم المادة والحواس المندس، اطلّعتْ

على العالم المقدس، وكان لها في ذلك عبور إلى عالم الحق و المعرفة، إذ يقول: "

هذا الإقليم سبيلٌ خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً لهم ملك واحد

..."¹، فقامة المعرفة و حدودها في الطريق السنوي هي في بلوغ النفس المعرفة بعالم الملكوت

إن مرتبة العقل الفعال عند ابن سينا تأتي مباشرة بعد المبدأ الأول لا واسطة بينهما، فمرتبة هي

ذاته لأن وجوده كان بعلة

أولى لا علة قبلها، ولا يتقدم عليها أي وجود.

نخلص مما سبق إلى أن النفس الإنسانية لا تتحد بالعقل الفعال في خلال اتصالها به، و لا تفنى

فيه، بل يفيض عليها فتدرك الأشياء إدراكاً مباشراً دون الحاجة إلى آلات الحواس، و في رسالة

" ما يرمز إلى ذلك، كقوله:فَنَزَعْتُ إلى مخاطبته وأنبعث من ذات نفسي متقاض

لي بمدخلته و مجاورته..."²، فهذه علاقة اتصال و فيها تدرك النفس الإنسانية ذات الحق و

النفس الناطقة من علوم الأقاليم التي فاضت عليها من العقل الفعال، و هذه هي المرحلة

.110 409

1

.92

2

فهي متذبذبة في تعلقها للموجودات بين البدن و العقل، لانها مرتبطة بعالم الح
 نلمس ذلك من الحوار الذي جرى بين النفس الناطقة و العقل الفعال في رمزية " "
 : "ثم إني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها و مشوق إليها، فقال إنك
 و من هو بسبيلك عن مثل سياحتي لمصدر و سبيله عليك و عليه لمسدود، أو يسعدك
 له لذلك موعد مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حيناً و تحالط هؤلاء
 "1، وفي هذا تأكيد على ان النفس الإنسانية لا يمكنها ان تتعقل الصور الكلية المفارقة و المجردة

لقد كان هذا مجمل ما قاله كل من " " " " "
 مهمة في كلامنا عن النفس الإنسانية، و حلقة أساسية في بلوغ المعرفة، و رغم الاختلاف بينهما
 في تحديد طبيعته و عدم الوضوح في مزاياه و جوانبه إلا أنه -
 المعاني المجردة، اما بالنسبة " " يكمن دور هذا العقل في إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو

عليها، ما يعني أن الألوان كانت موجودة لكنها لم تكن ظاهرة، و احتاجت إلى الضوء)
 (

2،

"

تبلغ أعلى مستواها في آخر مراتب التفكير التي يصل إليها العقل، و التي
 فيها يتمكن من إدراك الماهيات و الصور المعقولة، و ذلك بإشراق العقل الفعال على الصور التي

هي في المتخيلة فيحيلها أفكارا معقولة خالية من طبيعتها الحسية، و يسبق هذه المرحلة مرحلة بالعالم الخارجي، لكنها مبدئية لا يمكنها تحصيل المعرفة .

و هذا ما يوضح التدرج الذي يقصده أرسطو فيما يخص العقل، فالوجود كله يتدرج إلى مبدأ أسمى هو العقل الأول، إذ أن النفس الناطقة في جزئها العاقل تتدرج من القوة إلى الفعل عبر نور العقل الفعال الذي يتدرج بها إلى "ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصا فلمح ذرية الخلق الأقدم، و لهم ملك واحد مطاع فأول حدوده معمور بخدم مملكتهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى"¹، " " الموجدات كلها العاشقة المتشوقة له وهو المحرك الأول، الذي تكون النفس الناطقة في أعلى

و لم تستطع النفس الإنسانية في رمزية " " الموجدات و الأفلاك السماوية، و التطلع إلى عالم الحق د فمتى كان استعدادها لذلك كبيرا كان فيضه عليها يمثل ذلك الاستعداد، ففي كل اتصال

إلا أن المعرفة عند ابن سينا في مذهب الصوفي هي مشاهدة و استبصار عقلي لعالم القدس و تهم و تاملاتهم اسمى مراحل التعقل الإنساني.

() في رسالة " " "رسالة الطير" () الشواهد، و الطيور التي كانت على قمة الجبل الثاني) - - يوحى في

مذهب ابن سينا بوجود مراتب في الوجود يلزم أحدها عن الآخر، و يتأأس بعضها بعضاً، و لا بد من الذي يريد أن يتدرج في المعرفة إلى أشرفها و أجلها أن يتدرج في هذه المراتب حتى .

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن العقل ثار الكثير من التأويلات و لا يخفي

على أحد الشروحات التي وضعت حوله من تلامذة أرسطو، و كذلك شروحات ابن رشد، دون أن ننسى التعليقات التي كتبها ابن سينا و تجاوزه لها إلى مستوى نقد أرسطو نفسه، وورد ذلك في : " غلط الإسكندر و من كان على رأيه في هذا)

(

و ليس المراد هذا بل يعني إذا فارق بقي كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات لم يزد و لم ينقص، بل بقي أبدي كما هو لم يموت"¹.

" "

أرسطو و توضيح رأيه، و إن كان هذا النص في الحقيقة مقتطف من نصوص ابن سينا ذات الطابع الفلسفي، إلا انه لا يختلف عما أورده في نصوصه الرمزية، فالعقل الفعال خالد باق غير ير، و النفس إذا اتجهت إلى المحسوسات فارقها ، و يفيض عليها إذا اتجهت إليه دون أن يتأثر او ينقص بل يبقى في كامل بهائه و صفائه.

1- طاليس، نشر وتحقيق عبد الرحمن بدوي

نصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية 1978 106.

هذا إضافة إلى
 " و يبدو أنهما وظفاه بفرض تفسير كيف تنتقل النفس من المحسوس إلى المعقول و إلى معرفة
 المعاني الكلية و المعرفة النهائية التي تبلغ بالنفس مرتبة التشبيه ()
 () " و هو ما سنحاول التفصيل فيه من خلال كلامنا في المسألة الثالثة

3/ المسألة الثالثة : المعرفة

لا شك في أن غاية كل خطاب هي الوصول إلى المعرف
 اختلفت التوجهات و المقاصد، و حتى الناهج و الطرق في ذلك، إذ قد يبدو للوهلة الأولى الأمر
 متباعدا بين الخطاب الفلسفي و الصوفي لتمايزهما و لاستقلال كل واحد منهما عن الآخر، وفقا
 لاعتبارات تكوينية و اخرى تاريخية، و حتى من حيث المضامين و المحتويات التي اختص بها كل

الاعتبارات ذاتها يمكن ان يلتقي الخطابين، او في ادنى صورة
 يمكن تكون هناك مسالك يخرق بها هذه الحواجز.

إن الكشف عن مواضع الالتقاء والاختلاف بين خطاب الفيلسوف ممثلا في " "
 ، وخطاب الصوفي ممثلا في " " ، فيما يخص الكلام عن المعرفة وطبيعتها والياتها وغاياتها ، لم
 يكن صعبا وعسيرا في ناحية " " ، لأن هذا الأخير نظر لها ووضع أسس
 غاياتها و مقاصدها ، و كانت النفس الناطقة هي التي حصل عليها.

"العقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس، و من

1" (ده)

ورمز ابن سينا من جانبه في غير موضع لأهمية العقل الذي يرفع الملائكة الأرضية -

الإخوان في "رسالة الطير"

:"

بذل لها الطاعة وقد نورّ بالعقل جلته و لعمر الله بدّ الملاك بشرٌ عند زبال الشهوة فلم تزلّ

من موطنه فيه و قصر عن البهيمية إنسي لم تفقواه بدرء شهوة تستدعيه².

" () في رسالة "

فإذا قطعت سمّت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرنيّ الشيطان، فانّ للشيطان

قرنين، قرنٌ يطير و قرنٌ يسير...³، و إذا حاولنا أن نفهم هذه الرمزيّة

" النفس الإنسانية التي تمثل العقل الإنساني مترفعة عن المادة متعالية بذاتها، اما القرنين

فهما رمز لقوى النفس الإنسانية، وإذا رجعنا إلى الدراسة التحليلية* التي قمنا بها حول رسالة "

"

1

التوزيع، بيروت، بدون طبعة .40

2 ابن سينا، رسالة الطير، منشورة بقلم لويس شيخو .66

3 .105

* أنظر الفصل الثالث من هذه الدراسة في مبحثه الثالث.

" " فقد تكلم هو الآخر عن قوى النفس و قد فصلنا في ذلك من خلال قراءتنا لكتاب النفس لأرسطو في الفصل الثاني، و كان من نصيب القوة المدركة أن تساهم بشكل فعلي في بلوغ المعرفة التي يمثل الإحساس فيها أولى مراتب الإدراك العقلي.

إذ أنه يعتبر أن الحواس الخمس تستقبل الصور المحسوسة من مؤثر خارجي، و بعد زواله يبقى تأثير المحسوسات في أعضاء الحس، و هذا هو شرط حدوث الإحساس الباطني ، الذي يعتبر مرتبة أعلى من سابقتها في تحصيل المعرفة بالموجودات، ثم يتدخل الخي بالصور، لكننا في هذه المرحلة نكون غير حاصلين على المعرفة بحسب أرسطو، لأن كل ذلك هو مجرد انطباع مجموعة من الصور الحسية الخارجية التي تمثل مرحلة الوجود بالقوة، و لا بد لها من الخروج إلى الفعل حسب القاعدة الأرسطية التي تجعل من كل و

الخروج يحدث حسب أرسطو بتدخل عامل أساسي هو العقل الفعال، و إذا تمكنت النفس من ذلك استطاعت أن تخرج من مستوى المعرفة الحسية إلى مستوى إدراك الصور العقلية، تي ينشدها أرسطو في نظرية المعرفة.

كما كان للمنطق دور كبير وأهمية بالغة في تحصيل المعرفة، أما بالنسبة لأرسطو فما من شك في أنه اعتبره عاصما للعقل من الوقوع في الزلل فهو بمثابة مبدأ لكل العلوم، و به نستطيع تحقيق ما نريده من معرفة خالصة، و اهتم به " كثيرا لدرجة أنه وظفه حتى في رسائله الرمزية " " " " : "عين خرازة تمد نحرًا على البرزخ من اغتسل منها حف على الماء، فلم يرجحن إلى الغرق، و ت تلك الشواهد غير منصب..."¹،

العقل الفعال و بلوغ المعرفة بالحق التي هي تمام المعرفة ، ذلك

"علم الفراسة لمن العلوم التي تنتقد عائداتها نقدا فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك

إليه و تقلصك عنه بحسية..."¹، فابن سينا يدعو إلى المنطق إذ "أن الاغتسال في هذه (

- كما يقول في) يزود الإنسان بقوة خلاقة ، تساعد

على تجاوز العقبات والمخاطر على طريقه نحو تـ²

كما يمكن العودة إلى كتاب الإشارات و التنبهات الذي يخصص فيه " حينزا كبيرا

للكلام عن هذا العلم، ويصنفه في بداية الكتاب الذي قسمه إلى المنطق ثم الحكمة الطبيعية و في

الأخير الحكمة الإلهية، و يعتبره أول طريق المعرفة و هو آلة العلم و مبدأه، و قد خصص له في

هذا الكتاب عشرة أتعج، و عرفه في بداية النهج الاول الذي عنوانه بغرض المنطق بقوله :

الـ قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يظل في فكره، و اعني

عند إجماع عن أمور حاضرة في ذهنه متصور

3،

و من هنا يظهر لنا كيف يمكن للنفس الإنسانية في أعلى مراتبها () أن تقترب من الإله،

و كيف يمكنها أن تحقق كمالها و ماهيتها الحقيقية ، و كيف يمكن أن نتحول من الكلام عن

المسائل الحسية إلى المسائل الميتافيزيقية.

يكمن في التأمل ، ليس تأمل الموجودات بل تأمل ذاته

، وهذا الفعل هو الفضية الأسمى و العليا للإنسان، و من خلالها فقط يستطيع أن يحقق ماهيته

بين العقل الإنساني و العقل

1- 94.

2- آرثور سعديف، ابن سينا، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي .2001 102.

3- مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 22

.1983 : 117 118 119.

الإلهي، و ما إعلاء أرسطو لفضية التأمل و جعلها الطريقة الوحيدة التي يحقق بها الإنسان ماهيته و
يمكن أن يحدث بين عقل الإنسان و

فالعقل الإنساني يمكنه أن يتجاوز مستوى إدراك الأشياء المحسوسة إلى إدراك الماهيات إلى أعلى
" و ذلك عندما يتجه هذا التفكير إلى

المبدأ السائد في الكون، أن يكون قريبا من الحكمة و أن يكون حكمة بالمعنى الحقيقي"¹، و
العقل الإنساني أدنى من العقل الإلهي، فإنه يشترك معه أو بالأحرى يشبهه في أخص ميزة و هي
()

حينها أي معنى لحياته لكنه إذا "تحرر من غير معقول، و تمسك بالعقل فقط صار شبيها بالإله،

كاملة إلا في ذلك الشكل من أشكال الحياة الذي لا يعترف بالاتفاق

2،

إن هذا التصور الأخير يبين بوضوح كيف تحدث المعرفة و إلى أين تتجه، و إذا كان أرسطو
يشيد بدور الحواس في بلوغ المعرفة، فان هذه الأخيرة ليست هتا أي ما يحصل عن طريق
- يتفرغ العقل بكليته للتأمل في ماهيات الأشياء متجها نحو المبدأ الأول، حينها

أن يَصِلَ المعرفة النظرية التي " لا يوصف بها غير الالهة و لا تنسب إلا

للعقل الإنساني"³.

¹ - أرسطو طاليس، دعوة إلى الفلسفة 42.

² - أرسطو طاليس، دعوة إلى الفلسفة 42.

³ - 43.

إن هذا العقل في مرحلة من مراحل فعله يمكن له أن يكون شبيهاً بالإله، و بالتحد ينصرف إلى التأمل متخلصاً من كل روابط بدنية حسية، ويمكن أن نؤكد هذا الاستنتاج من خلال الإشارة إلى قول أرسطو الذي ورد في مقالة اللام:"

العقل يعقل ذاته، و يصير عاقلاً، إذ ما شأنه ذاته فيكون هو العقل و هو العاقل، و يصير في نفس جوهره عاقلاً، فإن ذلك العقل يعقل في نفسه، و لهذا ما يكون العقل الإلهي أفضل من هذا

1."

إن العقل إذا عقل المعقول عقل ذاته، وفهمها، و هذه الأخيرة ما هي إلا المعقول الذي عقله بالفعل، و يكون حينها العقل و المعقول شيئاً واحداً، و في هذا يشترك العقل الإنساني مع العقل الإلهي عندما يصير في نفسه جوهرًا عاقلاً، لذلك يقول أرسطو:" و لهذا ما يكون العقل الإلهي

"، إلا أن العقل الإلهي لا يعقل في لحظة ما أوحينا من الزمن، بل هو

قل الإنساني الذي يكون

"

2."

أما العقل الإنساني يعقل بعقله غيره، فهو في حالة انقطاع، و إن عقله لذاته يكون في لحظات بينها فقط يشترك مع المبدأ الأول في طبيعته.

يمكن أن نفهم قول أرسطو حول العقل الفعال، إذ على الأرجح أن قصده هو أن ذلك العقل عندما يشرق على العقل الهولاني كالضوء الذي يظهر الألوان، فإنه في تلك اللحظة فقط يمكن أن يكون خالداً و خالصاً غير ممتزج، ربما هنا بالتحديد

06

"تحقيق ونشر عبد الرحمان بدوي

"

1-

ابن رشد هذا القول المقتبس في المتن بقوله:" و الذي يفهم ذاته هو متلدذ بداته، و هو متلدذ بالحقيقة، و الذي هو بمدد الصفة هو العقل و إنما س المعقول و يتصور بالفعل، لا حين ما هو بالقوة قبل أن يتصور المعقول، إذا تصوره صار هو و المعقول شيئاً... و لهذا صار العقل هنا إنما يعقل ذاته في وقت ما لا دائماً" أنظر ابن رشد، تفسير المقالة الموسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ترجمة حسين، تقديم و ضبط و تعليق علي محمد ايسو، التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، بدون طبعة 2007 166.

"تحقيق ونشر عبد الرحمان بدوي

"

2-

تتحول من الفلسفة الطبيعية إلى الميتافيزيقا الأرسطية، التي يصبح من خلالها العقل الإنساني شبيهاً بالعقل الإلهي أو ربما مشاركاً له في خاصية التأمل.

إن هذا التصور الأرسطي حول العقل الفعال يعلن و إن كان بشكل غير صريح عالم عقلي مفارق مختلف على العالم المادي الحسي رغم أنه أنكر ذلك سابقاً عندما أكد في نظرية المعرفة أن كل ما تحصله النفس من معرفة عن طريق الحواس هو الحقيقة و ليس مجرد أوهام أو ظلال كما قال أستاذه " .

هذا ولم يكن " " " في إبرازه لهذه المرحلة من مراحل المعرفة، فالنفس في أعلى مراتبها من التأمل تستطيع أن تتطلع على عالم الحق، و تبلغ أعلى مراتب اتصالها ، " إن للعارفين مقامات و درجات يُحْصُونَ بها، و هم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم و هم في جلايب من أبدانهم ا و تجردوا عنها إلى عالم القدس"¹، و لم يتكلم ابن سينا عن هذا المستوى الذي تبلغه النفس الإنسانية في الإشارات والتنبيهات فقط، بل في كل رسائله الرمزية، و ربما نتذكر هنا ما يحدث للنفس في القصيدة العينية عند نهاية رحلتها و عودتها إلى محلها الأرفع، فيكش:

ما ليس يدرك بالعيون الهج²

كما رمز كذلك لحدود المعرفة التي تبلغها النفس الإنسانية المسترشدة بنور العقل في رسالة " بالفئة التي بلغت أعلى مراتب الاتصال و شاهدت الحق و انتقشت بنوره، " شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة و لا يلفته عنه غمرة، و لربم فيلقاهم من فواضله ما ينوبهم و يُشعرهم احتقار متاع إقليمهم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا و " ³، فالمعرفة عنده هي معرفة الحق، أو المعرفة التي لا تحدث إلا عندما ينقطع الاتصال

.47

1

2 ابن أبي أصيبء بناء في طبقات الأطباء .10

3 .113

بعالم المادة و الحس، و الاتجاه كلية إلى عالم القدس، و هنا يحصل الكمال العقلي بأن تصير النفس جوهرًا عقليًا عالمًا بعالم الحق، و في هذا استكمال النفس قوتها النظرية .

إن ما دفعني إلى هذه القراءة هو تلك الدراسات التي تجعل من ابن سينا مشائيا خالصا، أو أنه انتقى أكثر مبادئ فلسفته من نظرية الفيض الأفلوطينية، و كان كذلك أفلاطونيا في كلامه عن روحانية النفس و خلودها، و قبل ذلك كله اقتفى أثر الفارابي في فهم و توظيف الفلسفة اليونانية، و أنه لم يضيف عليه شيئا بل قام فقط بعملية الترتيب و التوظيف، و أنه كذلك صاحب فلسفة مشرقية انتقت معالمها من مصادر مختلفة أو من الإسماعيلين الذين استمد منهم مبادئه الأولى، وهذا بعض ما قيل في هذا الصدد "وابن سينا لمَّا عرف شيئا من دين المسلمين وكان قد تلقى ما تلقاه * وعن من هو خير منهم من المعتزلة والرافضة أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه، فتكلم في ا كلامه في النبوات، وأسرار الآيات ،بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات وكلامه في واجب الوجود ونحو ذلك"¹

وتعرفه الموسوعات العالمية على النحو التالي: "أشتهر بأنه فيلسوف وطبيب عربي، لقب بأمر الأطباء، ولد في افشن بجمدا (1037 980)، وهو الرجل الأكثر شهرة في الشرق لشساعة معارفه ونشاطه الفكري، مؤلفاته الرئيسية القانون في الطب والشفاء وهي موسوعة في وفلسفته هي مزيج من الأرسطو طاليسية والنظريات الشرقية"².

* " الذين يقصدهم هم الإسماعيلين، يقول ابن تيمية في الرد على المنطقيين ص 184 483 "

إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهل

الرفض، وهم في الباطن يبتغون الكفر المحض "

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تقلد سليمان النروي، تحقيق

الدين الكبتي، مراجعة محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى 2005 186.

² - Larousse universel en deux volumes , nouveau dictionnaire encyclopédique , librairie larousse , Paris 1922 ,p177.

كما يعتقد الكثير من الدارسين أن نظرية " " في النفس ليست أصيلة ، بل هو فقط اعد صياغة افكار ارسطو حولها وعدلها ، وكانها تعليق وشرح لها، ففيما يخص نظرية النفس والعقل "ابن سينا هو في الأساس مشائي ، على الرغم من أنه أدخل بعض العناصر الأجنبية على مذهب كما فعل بعض الفلاسفة العرب الآخرين، فهو بالضبط أعاد النسخ وكما أعلن (

(Munk

أرسطو، وحتى لا يتعارض ابن سينا مع العقيدة ، قام بتعديل بعض أفكار أرسطو ووضع بعض التعليقات والإضافات التي في بعض

"¹.

و قد كانت هذه الأحكام مبثوثة في الكثير من الدراسات، و ليس ثمة حاجة إلى الإشارة إلى اصحابها بقدر ما إن الامر يتطلب منا النظر بجديّة في شئنها.

لذلك نحن نتساءل : أين ابن سينا من كل هذه المرجعيات

التراث الفلسفي و الفكري وكذلك الصوفي؟، و ماذا أنتج لنا؟

"

" إن هذه القراءة لا تقصي "

"، لأن هذا الأخير سيظل متمسكا بمنهج الفيلسوف حتى في مذهبه في التصوف، لكنه من

حين إلى آخر سيقص

عنها لأنها لا تخدم غرضه الذي يسعى إليه .

لكن لا يجب أن يفهم كلامنا هذا على أنه نفي للمرجعيات الكبرى المؤسسة لمذهب ابن سينا

في التصوف، بل إن الغرض هو تحديد المرتكزات النظرية التي يؤسس عليها ابن س

الإنسانية في بلوغ الحكمة الإلهية، مكوّنًا بذلك منظومة متكاملة و إن لم تكن واضحة المعالم،

¹- Ghassan Finianos, De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne, Presses universitaires de Bordeaux ,france2007,p176 .

وحتى يتأكد هذا الادعاء فإننا نقول أن تركيز ابن سينا على النفس الإنسانية في كل رسائله الرمزية - - إلى الحكمة الإلهية، و ذلك بأن تصوير النفس جوهرًا عقليًا عارفاً بعالم الحق، و في ذلك استكمال لقوتها النظرية و العلمية، و لا شك أن في هذا الكلام إشارة إلى الجمع بين منهج الذوق و منهج العقل.

أولاً: في أن الحكمة المتعالية ليست الحكمة المشائية:

لمتعالية نصيب وافر من البحث و الشرح، و من اهتمام الكثير من الفلاسفة و المتصوفة، وكانت فوق ذلك كله غاية العارف السالك طريق الحق، و لم تسلم هي الأخرى من الاختلاف بشائهما، هل تبلغ عن طريق الذوق أم عن طريق التأمل العقلي و البرهان، أم تستمد أصولها من القرآن، أم باشتراكهما

"صدر الدين الشيرازي" "بصدر المتألهين"*

أسس لها كمنظومة متكاملة جمعت بين منهج الفلاسفة

"الحكمة المتعالية في"

من سينا أشار إليها قبله في كتابه "في النمط العاشر من أسرار الآيات

: "ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا إلا على الراسخين في الحكمة

"¹، هذا القول المقتبس وإن كان محذوفاً من النص الـ

غرضنا هو الإشارة مبدئياً إلى ورود الحكمة المتعالية في نصوص .

* ملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (980 1050). (1640- 1572) ، صاحب كتاب الأسفار العقلية في الحكمة المتعالية ، ويلخص مضمونه في المقدمة التي وضعها للكتاب ، سنقتطف منها قوله " :
 إلى الحق ، وثانيها السفر بالحق إلى الحق ، والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق ، والرابع يقابل الثاني من و في الخلق . فترتبت كتابي هذا طبقاً لحركتهم في الأنوار و الآثار ، على أربعة أسفار ، وسميته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية ، فها أنا أفيض في المقصود " أنظر الحكمة المتعالية في الأسفار

من هذه المقدمات سنحاول إثارة مسألة مهمة في كتابات ابن سينا ذات الطابع التلويحي، و موجودة بشكل غير صريح بالرمز و الإشارة فيها جميعا، تمثلت في إمكانية بل مراتب الاتصال التي يكون فيها كما لها، و التي فيها تعانين الحق و تتطلع على عالم الملكوت . لكن كيف يمكن للنفس أن تحقق ذلك؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نشير أولا إلى أنه

ذلك بشكل واضح في تصنيف العلوم إذ تأتي في المرتبة الثانية بعد الرياضيات و المنطق و قبل القسم الثالث و هو الفلسفة الإلهية، فالحكمة الطبيعية هي باب الحكمة الإلهية الذي نعرفه بها، و ندخل من خلالها - - - أي إلى الحكمة الإلهية- عالم الحق يبدأ بمعرفة عالم الطبيعة و بالتحديد بمعرفة النفس الإنسانية، و من هنا سنعود إلى كتاب الإشارات و التنبيهات في نمطه العاشر الذي خصصه ابن سينا للكلام عن أسرار الآيات، و منه يمكن أن نخلص إلى طبيعة الحكمة المتعالية .

- أي في النمط العاشر هو إثبات أن للعارفين أحوالا غريبة و أشياء خارقة تحدث لهم، و اننا إذ سمعنا بها يجب ان نصدق مادمننا لا نملك برهاننا على بطلانها او نفيها، و هي إضافة إلى ذلك ممكنة غير مخالفة لقانون الطبيعة أو كما يقول: " عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة، فاسج بالتصديق، و اعتبر ذلك من مذاهب الطبيعية

1،

يُفصل ابن سينا في إثبات جواز حدوث هذه الأحوال للعارفين

الاكتفاء بالقليل منه، و القدرة على الأفعال الشاقة، إلى معرفة الغيب و الإخبار به، و هذه الأخيرة أشرف و أعلى من الأحوال السابقة، و قد أثبتتها ابن سينا من خلال اعتبارين اثنين هما

القياس التجربة، فهما يؤكدان انه إذا كان بإمكان النفس معرفة الغيب في المنام، فإنها كذلك تستطيع أن تحُصل منه في اليقظة.

التجربة
ذلك، لأننا سمعنا ذلك منهم أي ممن يحدثون بالغيب، أو قد تكون معرفتنا له مباشرة من خلال حصوله لنا فنعرفه و نصدق به ،و ذلك إذا لم
":

أحد من الناس إلا و قد جرب ذلك في نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون
،¹

القياس الذي يثبت به ابن سينا حصول المعرفة بالغيب أو الاطلاع عليه سواء في حال اليقظة أو النوم قائم على مقدمتين، أما المقدمة الأولى ف : " أن الجزئيات منقوشة في العالم
".²

وقد تكلم ابن سينا عن هذه المسألة الأخيرة في النمط السادس*
علم كلي ثابت بكل الكائنات، و العالم العقلي تحصل عنده جميع الجزئيات على نحو كلي،
سماوية موجودة عندها جميع تلك الصور و هي تتعلقلها، و في ذلك
تكون حركتها، فتلك الإدراكات الجزئية للنفوس السماوية تنبعث عنها إرادات جزئية هي التي تحرك
جرم الفلك، فكل الحوادث الأرضية في عالم العناصر معقولة عند النفوس السماوية بنحو كلي
ثابت، ما يجعل الحوادث الأر

.120

1

.121

2

التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 22

1985، يفصل ابن سينا في نمطه السادس هذه المسألة.

*

و هذه هي المسألة التي اختلف فيها ابن سينا عن رأي المشائين الذين اعتبروا أن النفوس
 " صاحب إرادات جزئية منطبعة في جسمها"¹، و هو ما يجعل الكليات مرتسمة في
 شيء و الجزئيات في شيء آخر، و أن النفوس السماوية منطبعة في جسم، و انها مبادئ
 و أن لها تصورات عقلية*
 "ب انهم جعلوا لها
 2."
 لم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن:

و منه يختلف ابن سينا مع هذا الرأي لاعتبار أن هذه النفوس الناطقة تعقل الكليات
 ":

"³ و يشرح السراج الطوسي معنى
 السر في قول ابن سينا بقوله:"...هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس، و هو أن صاحب
 لإرادة الكلية و الجزئية يجب أن يكون شيئا واحدا حتى يتحصل الارتباط، و تتم الحركة المتصلة"⁴.
 فقوله أن للأفلاك السماوية نفوسا ناطقة بعد العقول المفارقة هو حكم مستور، إلا على
 الراسخين في الحكمة المتعالية، و هو غير معروف عند غيرهم أو بالأحرى ليس من مذهبهم
 ه من المشائين في هذه المسألة،
 ينفي من ناحية ثانية القول بأنه كان مشائيا خالصا أعاد فقط صياغة فلسفة أرسطو.

ومن هذا الاختلاف الذي أثاره ابن سينا نستنتج أن الحكمة المتعالية ليست الحكمة
 المشائية كانت لا تتخلى عنها، بل تضيف عليها و هو ما يؤكد الطوسي في
 شرحه على قول ابن سينا في الحكمة المتعالية، فيقول:"و إنما جعل هذه المسألة من الحكمة

-1

* يمكن الرجوع إلى النمط السادس في القسم الثالث من كتاب الإشارات و التنبيهات فيه بعرض ابن سينا لأراء أرسطو و المشائين و كذلك يقدم
 البراهين التي اعتمد عليها في الرد عليهم.

2 . 181 480

3 .137

4 .137

المتعالية، لأن حكمة المشائين بحثية صرفة، و هذه و أمثالها إنما تتم بعد البحث و النظر بالكشف
1.

الحكمة المتعالية التي تلك التي

إن ابن سينا وإن كان يصنف من ضمن أتباع المدرسة المشائية، فإنه لم يكن رافضا لمبادئ
الاتجاه القائم على الكشف والمشاهدة القلبية القائم
" يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته (كما في الإشارات والتنبيهات حيث عقد
(،أنه آمن أن الطريق لمعرفة الحقائق
- في المقام الأول من البحث في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنما
يمكن أيضا الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية"².

" " في حكمته المتعالية أن تنتقش بعالم الحق و

النفس اطلعت على الغيب و هذه هي مقدمة القياس التي انطلق منها ابن سينا في إثبات ذلك
"ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم"³ ابن سينا في إثبات إمكانية إطلاع
النفس على الغيب، والاطلاع هنا مبني على مقدمات يختلفت فيها مع الفلسفة المشائية كما بينا،

¹ 123.

² - كمال الحيدري محاضرات، فلسفة صدر المتألهين - قراءة في مركزات الحكمة المتعالية -
- 2007 32.

³ 124.

و نحن هنا لا يمكن أن نشير إلى براهين ابن سينا على هذه المسألة لأن الأمر سيطول كثيرا
 نا، بل سنكتفي بهذا الاستنتاج الاخير الذي يخرج ابن سينا من دائرة الفلسفة
 المشائية و يؤكد اختلافه عنها في بعض المسائل و اعتماده على مقدمات أخرى لبناء نسق جديد
 يكون مستورا أي غير معلوم عند المشائين و معروفا فقط عند أصحاب الحكمة المتعالية.

نا اختلافه عن مذهب المشائية في الكثير من كتبه خاصة المتأخرة منها،

ومن ذلك ما ورد في مقدمة كتابه " " : "...و بعد فقد نرعت المهمة بنا إلى
 أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو
 ألف، و لا نبالي من

و لما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الطانين أن الله لم يهد
 إلا إياهم، و لم ينل رحمة سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم في تنبيه ما نام عند ذوهه و
 أستاذوه...¹، وفي هذا يقول " " في كتابه الفكر الديني عند ابن سينا:

سينا عرف تطورا فجاة؟ وترك لنا تمهيدا في فلسفته الشرقية، وقد اعلن اننا سنسلم في الاخير بانها
 فكره الحقيقي و التي كانت مستورة داخل كتبه الأخرى².

وحتى يتأكد القول باختلاف ابن سينا عن أرسطو وأتباعه من المشائين سنتوجه إلى جانب آخر
 كان له تأثير كبير على الفلسفة الإسلامية كلها و ليس على ابن سينا فقط، وساهم في صياغة و
 بلورة فلسفة بخصوصيات متميزة، و هو كتاب " " الذي هو في الحقيقة بعض

¹ ابن سينا، منطق المشرقين و القصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية القاهرة بدون طبعة 1910 02، و لم يكن هذا الكتاب الوحيد
 الذي صرح فيه ابن سينا ثورته على أرسطو و الفلسفة المشائية ، يمكن الرجوع كذلك إلى شروحه على كتاب أنولوجيه
 على كتاب النفس، شرح حرف اللام، و في الفصل الأول من منطق الشفاء.

² - GardeT Louis, La pensée Religieuse D'Avicenne, librairie philosophique J. Vrin, paris, 1951, p24 .

الأثر الذي تركه هذا الكتاب في ابن سينا في كلامه حول النفس؟ أو

إلى أي مدى كان ابن سينا أفلوطينيا؟

ثانيا: أثولوجيا أرسطو ومنهج ابن سينا في النفس:

لقد سبق و أشرنا إلى أن غاية النفس القصوى في مذهب ابن سينا في التصوف، و التي أسس
 معرفة بالله معرفة عقلية خالصة، و أشرنا كذلك إلى أنه اختلف
 عن أرسطو في بعض المسائل، و أسس لنا منهجا متميزا للنفس الناطقة، فكانت حكمته في ذلك
 - - مقارنة بالحكمة المشائية التي تزيد عليها بالذوق و الكشف.

" وتأثيره على ابن سينا سيكون متشعبا ومعقدا، لأنه في
 الأصل يحمل فكرا مغايرا تماما للفكر الأرسطي، وتأثر ابن سينا به كان خاصة من جانب نظرية
 الفيض، لكن هل وظيفها كما هي؟ أم أنه تعرف عليها و انتقى منها ما يخدم منهجه و كيفه مع
 مضمون حكمته في النفس؟

ة عليه بغرض الكشف عن المرجعية الأفلاطونية في مسألة الفيض، و
 التي من خلالها يتضح منهج ابن سينا في النفس و غاياتها.

بداية و حتى نكون أكثر منهجية سنتطرق إلى نظرية الفيض عند صاحبها أفلوطين مع الإشارة
 إلى انها كانت منسوبة في زمن ابن سينا إلى ارسطو نحت إليه خط

" " ، و نحن سنعتمد في استشهداتنا عليه و هو منشور ضمن كتاب أفلوطين عند العرب لعبد الرحمن بدوي.

كانت فلسفة أفلوطين في عمومها تنظر في ثلاث معالم كبرى الواحد أي الله و العقل و النفس و من خلالها حاولت أن تصيغ نظرية م

تكشف انما ذات نزعة روحية صوفية غايتها تطهير النفس لرجوعها إلى صفائها و نقائها الاوول، و ما نظرية الفيض أو صدور الموجودات عن الواحد إلا واحدة من المسائل التي وظفها أفلوطين

أفلوطين عن النفس يذكرنا ببعض أفكار أفلاطون و التي تتطابق بالمقابل مع ما قاله ابن سينا، و من أهم ما اشترك فيه ثلاثتهم هو أن النفس غير البدن و طبيعتها من غير طبيعته، و انما تفارقه و غير فانية بفنائها، اما اقوال افلاطون في هذا الصدد فقد اوردناها في الفصل الاوول ، يقول أفلوطين في الميمر الثالث: " النفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو تتحلل بتحلل البدن، و ليست النفس في البدن كالجزيء في الكل لأن النفس ليست بجزيء البدن"¹

هذا إضافة إلى أن البدن هو سجن للنفس يمنعها من التطلع إلى عالمها و ببقائها فيه تفقد بعة مخالفة له، تحبط إليه من العالم الاعلى و تشتاق إلى اصلها و تعود إليه في آخر المطاف، و قد اشرنا إلى رأي ابن سينا في هذا، و يكفي أن نستحضر في أذهاننا قصيدته المشهورة في النفس ناهيك عما ورد في رسالة الطير.

* أرسطو هي التسمية اليونانية و فيه قول على الربوبية فسره فورفوريوس الصوري، و نقله إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، أصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن إسحاق الكندي و تاريخ نقله يكون بين 325 335 ظهر فيما بعد على أنه للشيخ اليوناني أفلوطين و هو جملة من منتخبات الكتاب الرابع و الخامس و السادس من إلهيات أفلوطين، و هو مقسم إلى ميامير و الميمر هو كلمة سريانية يعني المقالة.

¹ - أرسطو، ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، نشره عبد رحمان بد

و كان للنفس حيز كبير في نظرية الفيض عند أفلوطين، فه
الكثرة عن الواحد، بمعنى كيف فاضت الموجودات عن المبدأ الأول الذي هو علتها و مبدؤها فهو
يقول مبينا هذا التدرج من أعلى إلى أسفل:"

كلها الجزئية، غير أ

فإن الله تعالى علة لجميعها كلها، غير أنه علة لبعضها بغير توسط"¹ الفيض التي تكون

الضرورة - - المعلول، فتحقق الثاني

- - يكون بالضرورة، كما أن هذا يحدث

وأول ما يصدر عن الواحد العقل الكلي ثم النفس الكلية و هذه الأخيرة تفيض عنها النفوس
البشرية، و تحت هذه الأخيرة يكون عالم المادة.

بإشعاع النور الذي يتدرج في الظلمة كلما ابتعد يتلاشى تماما

في المادة التي تمثل الظلام، فكلمما اتجهنا إلى أعلى فنحن نتطلع إلى النور و كلما اتجهنا إلى أسفل
فنحن نغمس في عالم الحس و المادة و الظلمات، كما أن هذا الفيض لا ينقص و لا يُغير من
"كالشمس التي يشيع نورها دون أن ينقص منها هي نفسها شيئا".²

وفق هذا التلخيص الموجز سنحاول أن ننظر في مدى اعتماد ابن س

" "

ربما يوجهنا في بحثنا هذا هو كيف وظفها؟، ولأي غرض اعتمدها؟، إذ في كتابات ابن سينا
* ضمنها داخل فلسفته الإلهية.

4 50.

² () ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة، الطبعة

الأولى 2002 621.

* يقول ابن سينا بمبدأ الفيض في نصوصه الفلسفية و هو يصوغه على النحو التالي:

كثرة و هو صورة غير موجودة في مادة، و عندما يعقل هذا العقل الأول مبدأه فيفيض عنه عقل ثان، و بما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره
ما يعقل ذاته بأنه ممكن الوجود يلزم عنه جرم ذلك الفلك و يحصل من ذلك أن فيفيض من العقل الكلي

أما في نصوص ابن سينا ذات الطابع الصوفي فإن الأمر صعب جدا ، لأنه ليس من السهولة استنباط مفاهيم الفيض ، خاصة و أننا سنكتشف أنه سيوظفها ليس كمنظريّة كوسمولوجية تبين إلى ذلك "

أنطولوجي لمسيرة الصوفية في تعرفهم على الحق: إن تسلسل الموجودات التي تفيض عن واجب الوجود هو بمثابة اتجاه معاكس لمسيرة المتصوفة في طريقهم إلى معرفة الحق واجب الوجود"¹.

أما كلام ابن سينا عن ذلك نجدّه مبسوطا في رسائله الرمزية و قد تضمنت رسالة "

" إشارات إلى مراتب الموجودات و فيض المبدأ الأول على العقل الفعال ، ثم هذا الأخير على النفس البشرية بعلوم الموجودات، و قد كان غرضه من ذلك تأكيد تعالي المبدأ الأو عن جميع

إن غاية ابن سينا في كلامه هذا لا تكمن في صياغة نظرية صدور الموجودات عن المبدأ الأول بقدر ما هي تهدف إلى تحديد علاقة النفس البشرية بالعقل الفعال ، او بالاحرى طريق النفس الناطقة لبلوغ مرحلة الاتصال بالحق، و قد كان ذلك بتدرجها في المعرفة و مصارعة البدن و شواغله حتى تستفيض العلوم من العقل الفعال و حتى ينكشف عنها الحجاب فتشاهد الحق ويشرق نوره عليها " و من وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصا فلمح ذرية الخلق الأعظم، و لهم ملك واحد مطاع فأول حدوده معمور بخدم مملكهم عاكفين

...

... و متعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لانفصال

عقل و نفس و جرم و على هذا النحو تستمر سلسلة الفيوضات إلى العقل الأخير و الذي يسمى بالعقل الفعال عقل فلك القمر، و هو الفلك العاشر و ما تحته هو عالم الكون و الفساد، و على هذا الأساس تقوم نظرية الفيض على مبادئ أولها أن الوجود ينقسم إلى واجب و ممكن، و الواجب الوجود بذاته هو الله، أما العالم فهو الممكن بذاته الواجب بغيره، أما المبدأ الثاني هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)

2001 11.

¹ - آرثور سعديف، ابن سينا، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي

فيه، و ضرب لكل واحد منهم حد محدود و مقام معلوم و درجة مفروضة...

الملك واحد هو أبوهم و هم أولاده و حف
... "1.

من هذا النص المقتبس يتبين لنا بشكل جلي الاتجاه المعاكس الذي اشرنا إليه و الذي يمثل
المراتب المتدرجة من عالم العناصر إلى عالم " " "الجبروت" كما يسميه في "
" تتطلع على هذا العالم و أن تبلغ الاستفاضة من

الفعال و من ثمة تصل إلى الغاية القصوى.

فمن استطاعت من النفوس الأرضية أن تسترشد بالعقل و تتخلص من الشواغل البدنية، و
تتجه بقوتها العملية و النظرية اتجاهها صحيحا تمكنت من اجتياز العالم الحسي إلى العالم
فاتصلت بعالم الغيب، و انتهت إلى المبدأ الأول " .

هذا الاجتياز يظهر من خلال إشارات ابن سينا إلى حدود عالم الحق إذ يتدرج فيه من أدنى
مرتبة إلى أعلاها، و يبدأ بالنفوس الفلكية و يرمز لها بـ "الخدم"
" ، 2

السماوية نفوسا سماوية مبعث حركتها.

ثم تعلوها مرتبة العقول الفعالة أشد اختلاطا بملكهم ما عليه هذه العقول من
دون غيرها من التحريكات، كما عليه النفوس المتقدم ذكرها³، و هذه
العقول أعلى من النفوس الفلكية لانصرافها إلى التعقل و صفائها من المادة، و هم أقرب إلى الحق
لا واسطة بينه و بينهم، و اقربهم واحد يرمز له بانه ابوهم و هم اولاده و حفدته و "العقل

1- نشر محي الدين صبري الكردي، جامع البدائع، 409: 110 111.

2- نشر محي الدين صبري الكردي، جامع البدائع، ص110 .

الفعال الأول الذي هو المبدأ الأول بالحقيقة ، و سماه أبا لهم إذ كان وجود ما سواه عن الأول
1.

ثم يصل ابن سينا إلى ما فوق هذه العقول و هو "الملك"، و ذكر أوصافه التي نود أن نقتبس
:"...بل كله لحسنه وجه وجوده يد يخفي حسنه آثار كل حسن، و يحقر كرمه
ة كل كرم، و متى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطته غضّ الدهش طرفه فآب حسيرو
يكاد بصره يحتطف قبل النظر إليه، و كان حسنه حجاب حسنه و كان ظهوره بسبب بطونه و
كان تجليه بسبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً لا ستعلت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي
2.

من هنا يبدو لنا بوضوح كيف أن نظرية الفيض الأفلوطنية لم توظف للغرض نفسه الذي
قصده أفلوطين، لأن غاية " "
فعل في كتاباته الفلسفية، بل في معرفة الحق و الوصول إليه عن طريق علوم و فيوضات "
" رمز العقل الفعال الذي به تستطيع النفس البشرية العاقلة أن تطلع على عالم الحق .

هذا إضافة إلى أن ابن سينا لم يكن في قصده هذا متوجها وجهة ذوقية سلوكية خالصة
فقط، لأن العلم الإلهي الذي تحصله النفس عبر هذه الاستفاضة يستوج
ل في
() () الأولى فبتغلب النفس على جميع الشواغل
البدنية، فالسلوك المسترشد بإمرة العقل يقتضي في ذاته التوجه إلى العالم الإلهي و .

اما القوة النظرية غايتها تحقيق المعرفة، و بما تستطيع ان تتجرد عن عالم المادة و ان

":

، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو

عليه، مجردا عن الشوب، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم
و الأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير فيه الجوهر
"1، إلى آخر درجة وهي التي يغيب فيها العارف

" نفسه فيلحظ جناب القدس فقط

"2.

نخلص في الأخير إلى أن " لم يكن مشائيا خالصا أو بالأحرى أفلوطينيا في نظرية
الفيض، و إن كان قد اعتمد على بعض مبادئها، فإنه في الحقيقة كَيْفَهَا وفق نظريته في
النفس، فمنهج هذه الأخيرة عنده يجمع بين سلوك الصوفية و بين نظر و تأمل الفلاسفة، فإذا
كانت النفس عند الفريق الأول عندما تصل إلى أعلى مراتب الاتصال تعرف الله مع
بترقعها عن كل ما سواه، فإنها عند اصحاب النظر العقلي من الفريق الثاني معرفة عقلية برهانية، و
هذا يذكرنا بالحكمة المتعالية التي تكلمنا عنها في انها ليست الحكمة المشائية القائمة على النظر و
البرهان فقط بل تزيد عليها بالسلوك و الذوق، و نتذكر هذ " في "

": "

الشواغل خلصوا إلى عالم القدس و السع حصلت لهم اللذة
"3 و قصد بالعارفين هم الكاملين في القوة

النظرية، أما المنتزهون هم الكاملون في القوة العملية .

23.

2 نشر محي الدين صبري الكردي، جامع البدائع، ص92.

32.

"لم

يقلد أرسطو حذو النعل بالنعل كما فعل ابن رشد، ولم يقيد نفسه بمذهب واحد بعينه، بل كان خذ من كل المذاهب ما يرضيه، ويجمع مادة بحثه من كل حذب وصوب ويمزج علم اليونان بحكمة الشرق، فساقته هذه القدرة على الجمع والتوفيق والمزج والتأليف إلى إقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل، ويعبر عن روح عصره أصدق تعبير"¹.

¹ - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني بيروت، دون طبعة 1973 217.

لم يسلم أي فكر مهما كاز
هي دون أن تخضع ل
ولم يكتب لأي فلسفة أن تخلد كما
هذا من خصائص تطور الفكر
" "

موسوعة في العلوم ،وترك لنا إرثا علميا وفلسفيا وفكريا هائلا ،لا يمكن الإحاطة به في كليته إلا
ثير من البحث والقراءة والتعمق ،إذ لا يخفى على أ
" "

في ذلك الذي امتدت شهرته حتى إلى
الغرب في أوروبا الوسيطة ،وكان له دوره في تطور التيار الصوفي .

إلا انهما ورغم تلك المكانة المشهودة قد عرفا عبر تاريخ الفكر كله الكثير من الاعتراضات
من هذه الاعتبارات الأخيرة سنحاول أن ننظر في أرسطو وابن
،إحداهما نتناول من خلالها موقع وأهمية النظر في النفس عندهما
المسائل التي أثارها والتي كان لها دورها بارز في التأسيس لعلم النفس ،وأهمية المذهبين
والصوفي في ولادة مذاهب ونظريات جديدة .

أما الزاوية الثانية فهي التي سنحال من خلالها إثارة أهم الانتقادات التي وجهت إليهما في

أولاً: أهمية دراسة النفس :

أرسطو في النظر إلى مسائل الفلسفة لاسيم

التي تشمل النفس، هذه الأخيرة التي خصها أرسطو باهتمام كبير واعتبرها من المسائل المهمة، فهو يقول في كتاب النفس الذي ترجمه إسحاق بن حنين "1

فالجواب علينا تقديم خير النفس من اجل هاتين الصورتين ، وذلك ان المعرفة بها قد

ذلك انها كاولية في الحيوان... "1.

من هنا تبدو الأهمية الكبرى التي تحتلها " في فلسفة

الخليلة ، لصعوبة النظر فيها ولطبيعتها ، لذلك جعلها في المقدمة ، إذ ان المعرفة بها تساهم في معرفة أن النظر في أي علم لا بد أن يبدأ من معرفة الأشرف والأفضل

بدأ الحيوي في

" "

في أغلب جوانبها ، فكانت محورا مهما في الكلام عن الأخلاق "

برمته يعد بحثا في المعرفة الإنسانية ، إلى جانب كونه بحثا في قوى النفس "2.

مدخلا مهما إلى المسائل الميتافيزيقية ، هذه الأخيرة

في الوجود بما هو موجود "بمعنى أنه - هو المفروض منطقيا في أي علم

... و العلم الأخير بالنسبة للدارس لأ

¹ - أرسطو طاليس ، في النفس ، ترجمة إسحاق بن حنين (الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس ، الحاس والحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو طاليس) أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها حمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، 1980 .03 1980

2 10 1995

إضافة إلى هذا ارتبط موضوع النفس بجانب مهم من فلسفة " كثيرا

خصها باهتمام بالغ وهو ما ارتبط بمبحث الأخلاق، ومجمل ذلك فيما يلي:

" " في تأدية النفس في جزئها العاقل وظيفتها على أكمل وجه، إذ

"الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون في فعل النفس مطابقا

"¹، والفضائل في نظرية إلى عقلية وأخرى

، أما الأولى " لكن هذه الحياة لا يبلغها إلا نخبة مختارة من

الناس لأنها تخضع لشروط خاصة ليست في متناول الجميع "² في حين تقوم الفضائل الخلقية

طريقها إلى ذلك يكون بالاسترشاد بالعقل وضبط الرغبات

وتسييرها فلا يعيش الإنسان >

، بل لا بد أن يحيا وفق طبيعته الخاصة وهي حياة العقل التي

وثمة فقط يبلغ الخير المحض.

إن هذا التصور الأخير يؤكد اهتمام أرسطو إضافة إلى الجانب النظري الذي

يهتم بالحيات التأملية التي تحُصل من خلاله وتتشبه بالإله، ففي مجال الأخلاق لا

يكفي العلم بالمبادئ الأخلاقية بل لا بد أن ترتاض النفس لتحصيل "

واستعمالها"³.

نخلص في الأخير إلى ان دراسة النفس والمعرفة بها هي من المبادئ الاساسية

والأولى، باعتبارها مبدئية في كل العلوم التي يسعى الإنسان إلى بلوغها، ومن خلالها يدرك طبيعته

الخاصة التي يجب أن يعيش على وفاق معها.

1924 194.

¹ - أرسطو طاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد ،

(دار الجيل بيروت الطبعة الثالثة 1993 95.

² -

³ - المرجع السابق ، الجزء الثاني ، 367.

ثانيا : مآخذ على نظرية النفس عند أرسطو :

رغم الأهمية البالغة التي احتلتها فلسفة أرسطو بصفة عامة ومباحث الطبيعيات بصفة خاصة نب التي أثارت نوعا من التناقض واكتنفها الغموض ،لأن أرسطو لو يكن حاول إيجازه فيما يلي :

اول مسألة نثيرها في هذا المجال هي تلك التي تتعلق بطبيعة المادة لم يكن ،ولم يحدد بشكل نهائي طبيعتها وحقيقتها ووفق مقولتي الصورة والمادة لا يكون أي ولا يمكن أن يتحقق إلا في الصورة ()

نحن نعلم أن أرسطو يجعل وجودا متقدما بالقوة لا يتحقق ولا يكتمل إلا في الصورة ،هذا إضافة إلى أن المادة تنزع إلى تحقيق استكمالها ،فهي تشتاق إلى مبدئها " الباعث الموجب لهذا الترقى هو شوق الموجودات قاطبة إلى الالتحاق بالعقل المحض وهو المشوق الأول ،والمبدأ الأول للحركات مع أنه غير متحرك " ¹ ، وهذا يتناقض مع ما قاله أرسطو في أنه لا وجود إلا في الصورة .

أما النقطة الثانية فهي التي تتعلق بنفي " ثنائية النفس والبدن وتأكيد على ال في تحديد طبيعة المادة كما أشرنا أعلاه،وجعل نظريته في يشوبها بعض الغموض، خاصة في مسألة العقل الفعال الذي لم يفصل أرسطو في شأنه ، عندما الخالد والإلهي وغير الممتزج .

فهذا القول يشير إلى وجود ثنائية ما،

هذه الأخيرة من طبيعته ،ويترتب عن ذلك مخالفتها لها

و في أن النفس تفسد بفساد البدن، وهو الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى
إلى " تساق ما بين تحيز معارض لأفلاطون في البداية وانقلاب في
النهاية إلى المواقف الافلاطونية ذاتها التي اجتهد ارسطو والح في مناقضتها"¹

لكنه في

الصورة باعتبارات تجعلها مختلفة عن البدن

الوجود العيني للأفراد لا يتحقق إلا من خلالها، لكنه في الأخير لم يتمكن من توضيح

"

ولم يعلن بشكل صريح وواضح

علمين متميزين، عالم الصورة وعالم المادة ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما وكيفية تأثير أحدهما في

"²

ثالثا: ابن سينا في ميزان النقد والتقييم:

¹ - ألفرد ادوارد تايلور، أرسطو ترجمة عزت قرني، الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1993 75.

² روس التعاليم الفلسفية، تحقيق عصام الدين محمد علي، ص146.

... نجد آثاره واضحة على ألبير الكبير () ونظرية النبوة ، وتوما الإكويني، وفي

1"

" " هو الآخر بنقده اللاذع " " *

أشاد برجاحة فكره دون أن يدرك في كتابه الرد على

" إن ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات، والنبوات، والمعاد، والشرائع ، لم يتكلم فيها

سلفه ، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغت علمهم . 2"

كان في نهاية هذا القول يتهم عليه وينسبه إلى الإسماعيليين ا ()

"هم في الباطن يُبطنون الكفر المحض" 3.

" " " في الكثير من المسائل ورد عليه واكد بطلانها ، ونحن هنا

سنعرض لبعضها والتي ترتبط بالذات موضوع بحثنا ، ومنها قول ابن سينا إن "

متماتلة بحسب الحقيقة ، وإنما اختلفت باعتبار ابدانها فهي كماء واحد وضعته في انية

مختلفة، فاختلقت لاختلاف الأوعية ، وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإم

4" غير كاف لإثبات اختلاف النفوس، لأ

"نفوس أحسن الناس مشاركة في الحقيقة لنفس إبراهيم و موسى وعيسى

ومحمد" 5

علوم ومعرفة لها وهو يعتقد أن الذي قاد ابن سينا إلى هذا هو إثبات

وقد أورد ابن سينا هذا الرأي في النمط العاشر من "

1- 240.

* أنظر ابن تيمية ، رسالة في علم الباطن والظاهر ، ضمن مجموع الرسائل المنيرية الجزء الأول ، تحقيق محمد منير الدمشقي مراجعة وتصحيح مروان كحك ، إدارة الطباعة المنيرية 1343 140. يرد ابن تيمية في هذه الرسالة على الباطنية في مسائل كثيرة وهو فيها يكفرهم ويصف ابن سينا منهم ومن القرامطة الباطنية ، أنظر 230 ، كذلك تكلم ابن تيمية عن ابن سينا بشكل مباشر في كتاب الرد على المنطقيين أنظر : 83 188 440.

2- ابن تيمية ، الرد على المنطقيين المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ، تقدم سليمان النروي ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكبيتي مراجعة محمد طلحة بلال منيار ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى 2005 183

3- 184.

4- 527.

5- 527

في أسرار الآيات*

في النوم فيمكنه كذلك أن يُحَصِّل منه في اليقظة :

، في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في

1"

يعارض ابن تيمية حصول هذه المعرفة بالغيبات في المنام بل عرض لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤيد ذلك ، فهو يقول : "فلا ريب أن ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله لها لذلك وتسويتها لم يُلقى فيها، فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور... 2"

وحي لهم ، وكان غرض ابن تيمية

" ومن وافقه في قولهم في النبوة ، و هذه واحدة من بين المسائل التي عارضه بها . "

أما الذي وضع ابن سينا في ميزان النقد دون منازع هو "أبو حامد الغزالي"

" ، ويقابل هذا الأخير كتاب آخر هو "

عن المسائل التي نظروا فيها ونظروا لها دون أن يشير إلى الأخطاء التي وقعوا ف

"

من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاد والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم ومقصود الكتاب حكاية مقاصد () 3" توجه في كتابه " إلى نقدها .

* التنبيهات ، الجزء الرابع ، النمط العاشر ، ص 111.

1 120 119.

2 529.

المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان

3 الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، مطبعة السعادة مصر الطبعة الأولى دون تاريخ ، ص 2 3.

فيلسوف ابن سينا ، فلقد سلك العلمين في أنماط عشرة ، آخذا بعضها برقاب بعض ، حتى ما يكاد القارئ يستبين نقطة الفصل بينهما ، ضمنها كتاب الإشارات والتنبيهات¹ .

أما الغزالي في عن الطبيعيات يذكر انها علوم كثيرة ، وهو يعددها ويصنفها من حيث أصولها وفروعها ، ويشير إلى أن نقده سيكون في مواضع منها وحددها بأربع مسائل سنلخص قوله فيها مسألة بمسألة .

المسألة الأولى : "حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب² وغرض الغزالي من هذا هو إثبات بعض المعجزات الخارقة التي أنكرها الفلاسفة ، بحث أن هؤلاء أقروا بثلاث معجزات فقط وأنكروا "

."

أما ما أقروا به فهو قولهم بأن القوة المتخيلة

عالم الغيبيات في اليقظة للأنبياء وفي حال النوم للعامة من الناس ،
القوة النظرية قولات وتدرکها بدون الحاجة إلى وسائل
وهذا متفاوت من شخص إلى ، أما النبي ،
والسلام لا يحتاج إلى معلم أو إلى وقت لأنه يحسد جميع المعقولات ، وهذه معجزة في القوة النظرية ، وهذا ما ذكره ابن سينا في كتابه "

أما المعجزة الثالثة التي أقرها الفلاسفة فهي " في القوة النفسية العملية ، فقد تنتهي إلى

" 3

أن تخدمها القوى الطبيعية ، وهذه المعجزة للأنبياء وحدهم تحدث من غير ظهور

¹ - الغزالي ، تحافت الفلاسفة ، بتحقيق سليمان دنيا ، انظر مقدمة الطبعة الثالثة لسليمان دنيا ، ص 7 8 .

² 235 236 .

³ 237 .

غير الارتباط بمبدأ اقتران السبب بالمسبب ،والغزالي لم ينكر هذه
قتصارهم عليها فقط ،ذلك أنه يمكن أن تحدث معجزات أخرى "
الموتى وغيره " ،واستدل في ذلك بمجموعة من البراهين التي تنفي التلازم الضروري بين السبب
:"الاقتران بين ما يُ في العادة سببا،وبين ما يُ
عندنا،بل كل شيئين ،ليس هذا ذاك،ولا ذاك هذا،ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر،ولا
نفيه متضمناً لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر،ولا من ضرورة عدم أحدهما
"1،ويسوق الغزالي مثالا يبرهن به على قوله هذا نلخصه :

إن احتراق القطن قد يحدث بفعل النار وقد يتعرض ذلك القطن للنار ولا يحدث الاحتراق
ما يرفضه الفلاسفة لاعتقادهم أن سبب الاحتراق هو النار،غير أن الفاعل عند الغزالي هو الله
،وأن الجماد لا فعل له،فالعزالي
عن ظاهرها ،أما كيف تحصل النتيجة بالسبب فهو غير معروف ،لذلك لا يمكن للاستقراء أن
،بل هو فقط يجعل أحدهما سببا ()

(الاحتراق)

المسألة الثانية : "قولهم:
ففسها،ليست منطبعة في
الجسم،وإن معنى الموت انقطاع علاقتها بالبدن،بانقطاع التدبير ،وإلا فهو قائم بنفسه،في حال
:أن ذلك عرف بالبرهان العقلي"2

يستهل الغزالي هذه المسألة بعرض مذهبهم في النفس والتفصيل في القوى الحيوانية
نية،وهو لا يعترض عليهم في ذلك لإقرار الشرع به ،إلا في اعتبارهم أنه يمكن البرهنة على
أن النفس جوهر قائم بنفسه بالأدلة العقلية دون الدلالة الشرعية ،وهذا هو غرض الغزالي من هذه

1- الغزالي ،تحافت الفلاسفة ،تحقيق سليمان دنيا ،ص240.

2 .236

يذكر الغزالي الأدلة العقلية التي وضعها الفلاسفة للبرهنة على روحانية النفس بكثير من التفصيل والتحليل، وهي في الأصل أدلة " " على روحانية النفس التي سبق وأن أشرنا إليها في خلال تحليلنا لكتابه في النفس¹، ثم بعد يرد وكان مجمل قوله هو أنهم اعتمدوا " كانوا يحكمون به على الكلي حكموا به على الجزئي، وهذا غير ممكن برأي الغزالي، " 2

المسألة الثالثة: "في إبطال قولهم:

" 3

" 4 وفي مقدمتهم "

الاحير لا يعني بالضرورة فسادها، لانه مجرد الة تفعل بها، تم إن للنفس افعالا بدون مشاركة البدن كتعقل الاشياء مجردة عن موادها، وعلى هذا لا حاجة لها به في تعقلاتها فهو يعيقها الذي لها بمشركة البدن يفسد بفساده، والغزالي يقر أن هذا الأمر وارد في الشرع ولا يمكن مخالفته، بل إن البرهان عليه بالأدلة العقلية غير ممكن، لأنه ليس هناك برهان عقلي يثبت ذلك، فقد تفنى النفس بقدرة الله تعالى باعتباره الفاعل في كل شيء، ثم إن موافقة الفلاسفة في القول بأن النفس تبقى خالدة والبدن يفسد ويفنى، يقودنا إلى إنكار قول الشرع في بعث الأجساد.

المسألة الرابعة: "في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان

.وقولهم:

.لتفهم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين"⁵، وهذه من المسائل التي كفرهم بها الغزالي وبالتحديد إنكار حشر الاجساد وما يتبع ذلك من إنكار للالام والذات

¹ - قارن بين ما ورد في كتاب التهافت للغزالي في المسألة الثامنة عشر، وبين ما قوله ابن سينا في كتاب النفس ()

² - الغزالي، تحافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص267.

³ .274

⁴ - يقول أرسطو أن النفس ليست خالدة بل هي تفسد بفساد البدن، ويشير إلى ذلك في خلال كلامه عن الوحدة التامة بينها وبين البدن، أنظر كـ

، ترجمة فؤاد الأهواني، ص44 .

⁵ - الغزالي، تحافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص282.

الجسمانية ، وإنكار للجنة والنار، وهذا مخالف لما أورده الشرع ، ويرى الغزالي إمكان البعث الجسماني برد النفس إلى أي بدن كان وفي ذلك جمع للسعادة الروحانية والجسمانية في الآخرة.

لقد كانت هذه أهم المسائل التي انتقد ها الغزالي ، واشتركت كلها في أن " عتمد فيها على البرهان العقلي مهما الدليل الشرعي ، لأن هذا الأخير ف حاجة إلى

إلا انه لا يمكن وبعد الإصلاح على النعوت التي وصف بها " " " الانتقادات التي وجهها الغزالي لابن سينا، أن همل الأثر الإيجابي الذي تركه هذا الأخير على تيار ا طبعا في جانب مذهبه في التصوف.

رابعا: أثر ابن سينا على تطور تيار الصوفية :

"يعتبر المذهب شراقي في جملته مذهبا أفلاطونيا حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه ، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في 1،،

يشير هذا القول إلى الدور الذي لعبه ابن سينا على تيار الصوفية

كالغزالي مثلا ، كان

لظهور مذهب كبير في التصوف مثله شيخ الإشراق كما يلقب " ، وفي يقول هنري كوربان في كلامه عن أثر ابن سينا: "

السهروردي لا بمعنى أنه أدخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من ماورائيات ابن سينا، ولكن لأنه أخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من الحكمة المشرقية "2.

1- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (- -) 410 .

2- هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ،مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر و الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت الطبعة الثانية 1998 264 .

كما أن السهروردي في حد ذاته يذكر رسالة حي " " في رسالته " " لما حملته من إشارات إلى أهل الحق والكمال في بلوغهم مرتبة إشراق نور الحق في سرهم ،ومن ذلك قوله: "فإني لما رأيت قصة حي بن يقضان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية العميقة معتبريةً من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطامة الكبرى المخزون في الكتب الإلهية المستودعة في رموز الحكماء المخفية في قصة " " التي رتبها صاحب قصة حي "1"...

"صدر الدين الشيراز " سبق وأشرنا إلى هذه الشخصية في خلال كلامنا عن الحكمة المتعالية ،وقلنا هذه الأخيرة هي عند ابن سينا ليست

أورده " " في شرحه على " " " الشيرازي " " مدرسة الحكمة المتعالية التي عرض لها في كتابه "الأسفار العقلية في الحكمة " لم يسترسل في الكلام " الكثير من الباحثين والدارسين إلى نسبها إلى الشيرازي.

ونحن هنا لا ننفي دور صدر الدين الشيرازي في التأسيس للحكمة المتعالية بل الغرض هو القول أنه إذا كان ابن سينا لم يبين الحكمة المتعالية بالقدر خلفه فهو على الأقل وضع مقدماتها،ولفت الانتباه إليها " الحكمة المتعالية ،لا يمكن اعتباره منهجا جديدا ، بل هو نفس منهج المنطق الأرسطي -

¹ - سهروردي شهاب الدين يحيى ،مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ،كتاب حكمة الإشراق رسالة في اعتقاد الحكماء - 1373 275.

في الاستدلال على المعارف ، وفي توليد المعرفة "1 .

كما لا يجب أن ننسى وصية ابن سينا في آخر " " من يقرأ الكتاب أن يحفظ معانيه ويستترها على من هو من غير أهلها أو كما يقول: "أيها الأخ إني قد مخضتُ في هذه الإشارات عن بدء الحق وألقتك قفِيَّ الحكم ، في لطائف الكلم. ومن لم يُرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم ... "2

، وهو في هذا على خلاف الشيرازي الذي صرح في " أنه سيكشف عما عرفه من أنوار الحكمة الإلهية ، لما فيها من نفع لمن له الاستعداد إلى ذلك ، وأن الله لا يمنع النفع لعباده ، وهذا نص قوله "فاقتضت رحمة الله أن لا تخفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا تبقى في الكتمان والاحتجاب، الأنوار الفائضة عليا من نور الأنوار فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش ... فرأيت إخراجهم من الفعل إلى القوة والتكميل، وإبرازهم من الخفاء إلى الوجود والتحصيل ... "3

1- كمال الحيدري محاضرات ، فلسفة صدر المتألهين - قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية -

2007 .138

2 162 161 .

3- الشيرازي صدر الدين ، الحكمة المتعالية في الأسفار

.15

المدرسة المشائية عامة وبالخصوص ابن سينا لم تستطع على خلاف

"أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبين المعطيات الدينية

... إن هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدة إشكالات يرتبط

أهمها بالمقولات والقواعد العقلية التي أسسوها، وافترضوا ان معطياتها كنصوص سماوية معصومة عن

الخطأ وقضايا عقلية ضرورية لا تقبل النقد والتمحيص ،ومن خلال ذلك أخذوا في

المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفية التي انتهوا إليها، ووقعوا في ورطة تأويل

"1

نخلص إلى أن الأقوال تضاربت فيما بينها بين من يعتقد بأن مدرسة الحكمة المتعالية هي

صاحبة منهج جديد لم يستطع أصحاب الفلسفة المشائية ولا العارفين و لا ممثلي مدرسة الحكمة

المشرقية ممثلة بزعيمها السهروردي ، من الوصول إلى منظومة تجمع بين البرهان والعرفان والقرآن ، إذ

اكتفت الأولى بمنهج البحث والنظر واقتصر العارفون على مبدأ الكشف والمشاهدة، في حين ركزت

المدرسة الإشراقية على منهج العرفاء والفلاسفة والحكماء ومطالب الشرع، لكنها لم تستطع التوفيق

بين هذه المطالب الثلاث*

وفي مقابل هذا يقول أحد المستشرقين الفرنسيين "صدر الدين لم يكن منشئ فلسفة جديدة، بل

هو أعاد إلى فلسفة ابن سينا ضرامها وأضاءها في مصباح جديد"².

¹ كمال الحيدري محاضرات، فلسفة صدر المتألهين - قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية ، ص34.

* يتكلم كمال حيدري عن هذه المدارس بالتفصيل، ويحاول أن يبين منهج كل واحدة منها لتأكيد إخفاقها في الوصول إلى منهج بلوغ المعرفة بالله مدرسة الحكمة المتعالية لم تقم بعملية التلفيق بين المدارس السابقة بل كانت صاحبة منهج جديد وطريقة فلسفية جامعة وموحدة بين منهج الفلاسفة و العرفاء والنص ... فلسفة صدر المتألهين - قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية () .

2009 37.

² صادق المسلم، إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية ()

" من دون شك كان له الأثر الكبير على الفلسفة اللاحقة عليه، وعلا

" "

مذكور في قوله: "فلسفة ابن سينا، هي فلسفة العالم العربي بداية من القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر، فكل المؤلفين من الفلاسفة وعلماء الدين والمتصوفة ايا كانت ابحاثهم، ساهم في

" 1 .

¹- Ibrahim Madkour, Le Shifaa l'univers dans un livre, Le Courrier de l'unesco Avicenne Une fenêtre ouverte sur le monde, publié par l'UNESCO, OCTOBRE ,1980 ,p22.

ولا يمكن بعد هذا كله ان نهمّل الكلام عن الوجهة العقلية التي وجهه " " الإسلامية، والتي اخرجته بها من كونه بجرية ذوقية غايتها تحقيق المشاهدة القلبية بالحق إلى كونه ممارسة عقلية غايتها معاينة الحق عقليا ، وهو ما سنوضحه بتوسع في الخاتمة.

في الأخير نقول أنه مهما تكن الأقوال والانتقادات التي وجهت إلى " " " الهفوات والتناقض الذي اشتمل عليه مذهبهما في بعض الاحيان، فإنهما يمثلان مرحلتان حاسمتان في تطور الفكر الفلسفي والعلمي والصوفي اللاحق عليهما وفي بلورة الكثير من النظريات .

خاتمة

نخلص في نهاية هذا البحث إلى ان النظر في مسألة النفس سيبقى دائما من المواضيع العالقة والمتصوفة وحتى العلماء فهي مثار جدل ونقاش دائم.

حيث علاقتها بالجسم المادي القابل للحياة، واعتبارا لمبدأ الهيولى والصورة، ولكنه - لم يستطع أن يحافظ على هذا التصنيف الذي وضعه لأنه انزلق في الأخير في مثالية متعالية عندما وصف جزء النفس العاقل؛ أي العقل الفعال بأنه خالد مفارق وغير ممتزج، ولم يوضح قصده، بل ترك كلامه مفتوحا على تأويلات وتعليقات كثيرة سمحت بوصف نظريته بالتناقض والغموض والعودة إلى مثالية أفلاطون التي طالما نقدها ورفض .

هذا وتختلف نظرية " " في النفس عن نظرية " " الفيلسوف في جوانب مختلفة، أشهرها أن " "

والتي لا تسمح لهما بأن يكونا وحدة تامة، وإن كانا يبدوان في وحدة من حيث الوظائف " "

والبدن، وهذا ظاهر في رأيه لا يحتاج إلى برهان، وأدى به هذا القول إلى اعتباره يفسدان معا، فلا توجد نفس بفساد الجسم الآلي القابل للحياة، أي أن أرسطو ينفي كل قول بالخلود والبقاء للنفس إلى عالمها الأول أو الالهي.

على ذلك بمجموعة من الحجج التي كان له السبق فيها.

هذا وقد توسع ابن سينا كثيرا في تحليله لقوى النفس مقارنة بأرسطو وفي الحواس الخمس وتجاوزه في بعض المسائل الخاصة بالعقل الفعال والمبدأ الأول، وكان أكثر وضوحا.

لكن هذا في جانب نظريته في النفس في نصوصه الفلسفية. أما في خطابه الصوفي فإن الأمر سيختلف لأن ابن سينا سيتكلم عنها داخل الحكمة الإلهية، وستكون الحكمة الطبيعية مدخلا

استفاضتها، كما أن غايته لن تكون التعريف بحد النفس والقوى البدنية والعقل الإنسان، بل وضع منهج النفس البشرية لاستشراف عالم الحق، وفق التنظير لمقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم تدرجا في المراتب وصولا إلى الحق.

وكان هذا للعارف المختلف في سلوكه عن الزاهد والعابد، لأنه لا يرجو ثوبا ولا يخاف عقابا، بل أن يصير جوهرًا عقليا معينا لعالم الحق، فكان خطاب ابن سينا الصوفي متوجها إلى التأمل في "عالم القدس والجبروت" - لينكشف الحق في سره، انكشافا لا يبقى فيه

وهنا يبدو كيف أن الاستكمال في القوة النظرية يمكن النفس من معاينة الحق، وهذه لذة عقلية "الكمال والخير"، لكن هذا لا يعني مطلقا أن ابن سينا أهمل الاستكمال في القوة "هو إشارة إلى الكاملين في القوة النظرية" ()

()، وقد بينا هذا في خلال بحثنا.

كما تجدر الإشارة إلى أن ابن سينا لم يتخلى في مذهبه في التصوف عن بعض أفكاره ومبادئه الفلسفية في النفس والتي صاغها ضمن الفن السادس من الطبيعيات، بل حافظ عليها لبناء منهج مه هنا لم يكن

(المتوجهون إلى الحق بعين الرضا والصدق).

أما القول أنه لم يتخلى عن مبادئه الفلسفية فهذا لا يعني أنه لم يكن له مذهب في التصوف، بل إنه صاغ لنا مذهبًا متكاملًا نظرًا فيه لعلوم الصوفية بمنهج جديد يجمع بين نظر

نوره في سره بشكل تام، ما لم يكن كاملا في القوة النظرية؛ أي أن يتوجه إلى الحق متأملا فيه، وهنا يبلغ العارف " التي يكون الإدراك فيها خالصا تاما متعلقا بجوهر المعقولات لا

بعوارضها ، وهي السعادة و البهجة التي تحصل عند إدراك الكمال "لأهل الخير" فتكون كما لا لهم

كما أن ابن سينا في نصوصه الفلسفية صاغ لنا نظرية النفس ضمن مبحث الطبيعيات ؛أي من حيث علاقتها بالبدن ،وقواها وطبيعتها ومصيرها ،أما في نصوص التصوف نظراً لها من حيثتها بعالم المادة () ،ومن حيث علاقتها بعالم الحق ،ثم بين الطريق الذي يجب أن تسلكه .وهنا يظهر بوضوح كيف أن ابن سينا خرج من الحكمة الطبيعية إلى الحكمة الإلهية،متجاوزاً أن تكون حقيقة النفس في إرتباطها بعالم المادة،فهذا اتصال عرضي لا تكتمل به لا يحقق من خلاله كماها ،بل لا تصل من خلاله إلى تحقيق جوهريتها في انها كائن عاقل ،فالقمة التي تبلغها تكمن في مدى تعقلاتها.

أما الكلام عن تقاطع الخطابين الفلسفي والصوفي فإنه حاصل ،ويمكن أن نستنتج من خلال غاية النظر في النفس عند كل من أرسطو وابن سينا ،التي كانت تتجه إلى بلوغ المعرفة بالحق معرفة عقلية خالصة، وهذه هي المرحلة التي يكون فيها الجوهر الإنساني قريباً في فعله من الحق فيتشبه به :

لم تكن غاية أرسطو في كل كلامه عن النفس وبالتحديد في الجزء الخاص بالعقل الفعال،سوى البحث عن طريق وصولها وبلوغها مرتبة تعقل ماهيات الاشياء والمعاني المجردة،وهذا يشير إلى وجود مراتب يجب أن تجتازها النفس لتحصل المعرفة، فالوجود كله حسب أرسطو يتدرج إلى مبدأ أسمى هو العقل الأول ،فالعقل الإنساني يخرج من القوة إلى الفعل عبر نور العقل الفعال الذي يشرق قـل الموجودات وتـدرك ماهياتـها خالية من طبيعتها الحسية ،لتصل إلى اعلى مستوى هو المحرك الاول الذي عنده تنتهي سلسلة الموجودات كلها العاشقة المتشوقة له ،و بهذا تكون النفس الناطقة في أعلى أقسامها تمثلاً للعقل الأول.

وكانت غاية ابن سينا في كلامه عن النفس و العقل الفعال في رسالة حي بن يقضان خاصة، تبين طريق العارف لبلوغ الحقائق، و هو الطريق العرفاني الذي صاغه لنا بأسلوب رمزي واغل في () التي إذا ترفعت عن العالم المندس، اطلَّعتْ على العالم " " ، وكان لها في ذلك عبور إلى عالم الحق، وهو ما يوحي في مذهب ابن سينا بوجود مراتب في الوجود يلزم أحدها عن الآخر، و يتأس بعضها بعضا، و لا بد من الذي يريد أن يتدرج في المعرفة إلى أشرفها و أجلها أن يتدرج في هذه المراتب حتى .

فكانت غاية الخطابين الفلسفي الأرسطي والصوفي السينوي هي تحق استكمالها في قوتها النظرية والعملية ،وإن كان أرسطو يؤكد على الاستكمال الأول باعتباره المرحلة التي تدرك فيها النفس ماهيات الأشياء وصورها خالية من كل مادة ، فإنه دعا بالمقابل إلى ضرورة ابتعاد النفس عن المحسوس ، وانشغالها بالتأمل ، حينها فقط يم لانها ماتلته في فعله .

أما في جانب " " يحصل الاستكمال بأن تصير النفس جوهرًا عقليًا علما بعالم الحق، وفي هذا استكمال النفس لقوتها العملية والنظرية، أما الأولى فقد حدد طريق العارف وسلوكه عن تصور الأشياء الجزئية إلى المبادئ العليا المفارقة إلى الجوهر وعندها يدرك العارف المنتزه الحق الأو

إن الخطاب الصوفي مع ابن سينا سيخرج عن الصورة العامة للتصوف التي حصرتة في تجربة العاشق التي يعاين فيها المرید الحق معاينة ذوقية قلبية خالصة، إلى كونه تجربة عقلية تؤسس لاتصال النفس البشرية في كونها جوهرًا عقليًا بالحق وهي حكمة متعالية عن المادة ، فلا يكون الاتصال الذي ينشده الصوفية دائما تعبيرًا عن حالا عن عالم الحس سالكة في ذلك طريق العبادة والمجاهدة والإرتياض بالتنزه عن ما سوى الله ، فيحقق

الإتحاد مع الحق وذلك في أعلى ما يمكن أن يصل إليه السالك الزاهد، وتكون هذه مرتبة لا تعلوها
نه قد شاهد واستبصر الحق بقلبه وانكشف في سره.

أما الخطاب الصوفي السينوي فهو يؤسس لبهجة عقلية يبلغها العارف تكون في أعلى مراتبها
بأن يصير جوهرًا عقليًا، ولا شك أن هذا القول يؤكد توجه التصوف الإسلامي في إ
نحو العقل أو ربما يمكن تسميتها صوفية عقلية، وهو توجه مقبول مادامت غايته لا تختلف عن غاية
الصوفية السالكين في إشراق نور الحق في سرهم، أين لا عين رأت ولا أذن سمعت، وأين تعجز
الالفاظ عن التعبير، وأين يزول التكليف على من شاهد فلفظ بالفاظ يستكبرها اهل العلم بها
ويستنكرها من لم يقف عليها من غير الواصلين المشا .

إنه عرفان نظري يرتفع بالتصوف الذوقي إلى قمة العقلانية، يعتمد الاستدلال العقلي الذي به
يحقق الجوهر العقلي كماله الموافق لطبيعته .

رغم أنه لا يختلف عن غايتهم؟.

الملحق

" ترجمة لحياتهما. " " " " *

*

*

أولاً: ترجمة لحياة أرسطو ومؤلفاته ARISTOTE :

ولد أرسطو طاليس في إستغير STAGIRA في شمال اليونان حوالي سنة (384) قبل الميلاد، أبوه للملك المقدوني إمينتاس الثاني جد الإسكندر المقدوني.

في سن مبكر توفي أبوه نيقوماحوس، و سن السابع عشر انتقل أرسطو إلى أثينا لاستكمال تعليمه، و في سن الثامن حوالي سنة 368 م و لاشك أن هذه الفترة هي المرحلة الأخيرة من صياغة أفلاطون لفكره، عُرف أرسطو في هذه الفترة برجافة فكره و شدة حبه للعلم، وبعد وفاة أفلاطون سنة 347 .

انتقال رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخت أفلاطون أسبوسيبوس speusippe ، و رحل إلى أنارنيوس في آسيا الصغرى مع أحد زملاءه و هو ألدينو قراطس xémocrate

" فرعا للأكاديمية في أسوس Assous في طرواد Troad"¹

لجأ أرسطو بعدها إلى بلاط هرمياس Hermias و مكث هناك ثلاث سنوات فيها تزوج بثيباس إبنة أخ الملك هرمياس و أنجب منها إبنة سماها بثيباس Pythias للمرة الثانية هريليس أنجبت له ابنا سماه نيقوماحوس Nicomachea .

و بعد سقوط الملك هرمياس توجه أرسطو إلى متيليني و هناك التقى بثاوفراسطس، الذي تلميذا لأرسطو، و كانت له شهرة كبيرة فيما بعد و مكث هناك سنوات عديدة، فيها دعاه ملك مقدونيا فيليب، و طلب منه أن يكون معلما للأسكندر الذي كان عمره آنذاك ثلاثة عشر سنة، فقام أرسطو بتعليمه لمدة خمس سنوات.

بعد وفاة الملك فيليب تولى ابنه الاسكندر الملك 336 .

أرسطو الى أثينا حوالي سنة 335/334 م و قد كانت أثينا حينها تسير على الفلسفة

(،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، بدون طبعة سنة 2002 366.

الأفلاطونية بازدهار الأكاديمية، التي كان يترأسها آنذاك اكرينوقراط، و يرجح أن أرسطو " الوقت إلى مسقط رأسه في اشاجيدا التي أعاد الاسكندر بناءها لكي يرد إلى معلمه دينه"¹ و في عودته إلى أثينا أسس أرسطو اللوقيون في شمال شرق أثينا و سمي كذلك نسبة إلى الحديقة التي أنشأ فيها، و قد كانت خاصة بالإله " " دروسه فيه و هو يمشي ذهابا و إيابا و لذلك سمي أتباعه بالمشائين.

و قد أقام هاته المرة في أثينا ثلاث عشرة سنة اهتم فيها بالتعليم و إدارة المدرسة و الإنتاج الفكري، و كانت هذه الفترة هي الأكثر إنتاجا و نضجا في فكره، و هي التي ألف فيها أهم

إلا أن أرسطو سيخرج مرة أخرى من أثينا لكنه في هذه المرة كان مر موت الاسكندر الأكبر (323 .) و الإطاحة بحزب المقدونيين، و ظهور حزب معاد لهم اضطرابات كثير و قد كان أرسطو راعيا للبلاط المقدوني، و يقال أنه " هرب إلى خالكيس في حتى لا تكون أمام الأ فرصة أخرى للنخبيئة في في شخص سقراط، و ربما كان عازما على العودة إلى أثينا بمجرد هدوء

"2

و قد أقام أرسطو حوالي سنة واحدة في خالكيس، و قد كانت موطن أمه، و فيها أصيب . 321/322 .

مؤلفاته: إن المراحل التي مر بها ارسطو في حياته كان لها دور كبير في توجيهه و تحديد طبيعة الكتابات التي كان يكتبها هذا الفيلسوف، فقد تميزت اتصاله بأفلاطون و انخراطه في

.367

1-

2- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية سنة 2005 166.

الأكاديمية إلى مرحلة التي كانت تتوسط موت أفلاطون و تأسيسه للوقيون، و في الأخير الكتابات التي كتبها و هو يتأس هذه المدرسة في أثينا.

هذا من ناحية و من ناحية أخرى كان فكره جامعا لنواحي كثيرة فلم نجد له مثيلا في تاريخ الفلسفة، فقد جمع بين المنطق و الميتافيزيقا، و بين الساسة و الأخلاق، و الأدب متمثلا في الشعر

و تجدر الإشارة هنا إلى أن أسلوب أرسطو في الكتابة كان متميزا و مختلفا عن الأسلوب الأدبي الجميل الذي ألفناه مع أفلاطون، فقد ابتعد أرسطو عن الزخرفة الأدبية و تميز بالجفاف و الوضوح

و تؤكد من ناحية أخرى بعض الدراسات أن الكتابات التي كتبها أرسطو في المرحلة المتقدمة من حياته عندما كان متأثرا بأفلاطون امتازت بالأسلوب الأدبي الجميل" و التي لا نجد شذرات، لم تزد الجمال الأدبي، بل إن شيشرون قد امتدح أسلوبها المطلق، حتى و إن دخلت فيها على نحو عرض بعض الأساطير، و هي على كل حال تمثل مؤلفات أرسطو المبكرة عندما كان خاضعا على نحو مباشر للتأثير الأفلاطوني، أو عندما كان يشق طريقه نحو مكانة مستقلة¹. و يمكن أن ترتب مؤلفات أرسطو المتنوعة على النحو التالي:

أ- **المحاورات** : و هي التي كتبها أرسطو في المرحلة المتقدمة من فكره، امتازت كما ذكرنا سابقا بأسلوبها الأدبي المطلق، و هي "كتب منشورة و يقصد بها إلى عامة الجمهور"² لم يبقى منها سوى بعض الشذرات أو أسماء المحاورات و هي:

في الخطابة، في العدالة، في اللذة، في الفلسفة، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو في هذه المرحلة كتب محاورات مهمة و هي "محاورات إيديموس" و هي محاورات عن النفس.

.369 368

1

.368

2

ب المؤلفات المنطقية: و هي التي جمعت تحت اسم الأغانون أو الآ ORGANON
:

Les Catégories :

De l'interpretation : ب في الفضائل و الأحكام.

كتاب التحليلات الأولى: الأناطوطيقا الأولى Premiers Analytiques *

Seconds Analytiques :

اشتمل على مقالات حول البرهان و مبادئ المنطق.

Topiqua Les Topiques :

البرهان.

La Réfutation des sophismes و هو كتاب حول الأغاليط السفسطانية *

ج المؤلفات الطبيعية: في الفيزيقا.

physica و هو كتاب يحتوي على ثمان مقالات.

* كتاب في السماء، كتاب الآثار العلوية، كتاب في الكون و الفساد، كتاب علم النفس.

مؤلفات أرسطو حول النفس:

DE ÂNIMA *

* و هو عبارة عن مجموعة من المقالات القصيرة تناولت مواضيع
: في الحس و المحسوس، في الذاكرة و التذكر، في النوم، في الأحلام ، في طول العمر
و قصره، في الحياة و الموت، وأخيرا في التنفس.

➤ كتب علوم الحياة(البيولوجيا):

* كتاب في تاريخ الحيوان، كتاب في حركة الحيوان، كتاب في التوالد الحيوان، كتاب في مشي

➤ الكتب الميتافيزيقية :

و هي المؤلفات التي كتبها أرسطو في حياته و تركها دون ت
تضم أربعة عشر مقالا مرتبة حسب الحروف الأبجدية اليونانية و تبدأ من حرف الألف و تنتهي
بحرف الكاف و هناك مقالة مضافة في بداية الكتاب تسمى بالألف الصغرى.

➤ كتب الأخلاق و السياسة:

* الأخلاق إلى نيقوماس Ethica Nicomachea * الأخلاق إلى يوديموس Eudemia

Ethica

* كتاب الأخلاق الكبير. Magna Moralia.

La Politique. *

➤ مؤلفات علم الجمال و الأدب:

La Rhétorique . *

La Poétique. *

سيرة حياة "ابن سينا"

وفضائله أظهر من أن تسطر،فانه قد ذكر من أحواله،ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه،ولذلك إننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو نفسه،وهذا جملة ما ذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ،نقله عنه أبو عبد الجزجاني جملة عنه يذكر فيها تاريخ ،وهذا نص

"إن أبي كان من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال له خرميشن من ضياع بخارى ،وهي من امهات القرى وبقرها قرية يقال لهل أفشنة.وتزوج ابي منها بوالدي وقطن بها وسكن،وولدت منها بها ،تم ولد اخي.ثم انتقلنا إلى بخارى،وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب،وأكملت العشرة من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب،حتى كان يقضي مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين،ويعد من الإسماعيلية،وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه،وكذلك أخي،وكان ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمعهما وأدرك ما ،وابتداً يدعواني أيضا إليه ،ويجران على لساكما ذكر الفلسفة والهندسة باب الهند ،وأخذ والدي بوجهي إلى رجل كان يبيع البقل ،ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم

ثم جاء إلى بخارى ،"أبو عبد الله النائي" وكان يدعى المتفلسف ،وأنزله أبي دارنا رجاء تعليمي منه ،وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى "إسماعيل الزاهد"

طالبة ووجه الاعتراض على الجيب على الوجه الذي جرت عادة

ثم ابتدأت بكتاب أيساغوجي على "النائيلط ولما ذكر لي حد الجنس أنه " كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو" فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق وكذلك كتاب إقليدس، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ثم توليت بنفسني حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الاشكال الهندسية قال لي "تول قراءتها وحلها بنفسك تم اعرضها عليّ لابن لك صوابه من خطئه"

يقوم بالكتاب، وأخذت أجل ذلك الكتاب، فكم من شكل مشكل ما عرفه إلى وقت ما ع عليه وفهمته إياه. ثم فارقتي النائلي متوجها ()

: من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تفتح عليا. ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ

.وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بأ

من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء. ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصف فأعدت قراءة المنطق وجميع

الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهورا، فكل حجة كنت أنظر فيها اثبت مقدمات قياسية وربتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعت شروط مقدماته، حتى تحققت لي حقيقة تلك المسألة، وكلما كنت أتخير في مسألة، أو لم أكن أضفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق وتيسر المتعسر، وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من تعود إلى قوتي ثم أرجع إلى القراءة، ومتى أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل

بأعيانها، حتى ان كثيرا من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام، ولم ازل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت لم أزد فيه إلى اليوم حتى

الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظا، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى . في يوم من الأيام، حضرت وقت العصر في الوراقين، ويبد دلال مجلد ينادي

عليه، فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي اشترى مني هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاث دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه. فاشتريته فإذا هو كتاب أبو نصر الفارابي في أغراض ما بعد ا . ورجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته فانفتح عليا في الوقت أغراض ذلك

الكتاب، بسبب أنه كان محفوظا لي على ظهر قلب، وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض حار الأطباء فيه، وكان سمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته فسألته يوما الإذن لي دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي، فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب

علم مفرد، فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيت من قبل ولا رأيت أيضا من بعد.

الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء. وكان في جواري رجل يقال له " "، فسألني أن أصنف

له كتابا جامعا في هذا العلم، فصنفت له المجموع وسميته به، واتييت به على سائر العلوم سوى

مجلدة،العلائقي مجلدة،القولنج مجلدة ،لسان العرب عشر مجلدات ،الأدوية القلبية مجلدة،الموجز مجلدة ،بعض الحكمة المشرقية مجلدة،بيان ذوات الجهة مجلدة،كتاب المعاد مجلدة ،كتاب المبدأ والمعاد،كتاب المباحثات مجلدة،ومن رسائله القضاء والقدر آلة الرصدية،غرض قاطيقورس،المنطق بالشعر،القصائد في العظمة والحكمة،في الحروف ،تعقب المواضيع الجدلية،مختصر إقليدس،مختصر في النبض بالعجمية،الحدود،الأجرام السماوية،الإشارة إلى علم المنطق،أقسام الحكمة في النهاية واللا نهاية،عهد كتبه لنفسه،حي بن يقضان،في ان ابعاد الجسم غير ذاتية،له خطب في الكلام،في الهندبا،في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهريا وعرضيا،في أن علم زيد غير علم

القانون،كتاب عيون الحكمة ،كتاب الشبكة والطيير .

ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة،وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره،وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوءاء،فاشتغل بمداواته،وصنف هناك كتاب المعاد،واقام بها إلى ان قصد شمس الدولة بعد قتل " " .
ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى قزوين ،ومنها إلى همدان واتصاله بخدمة () والنظر في اسبابها.

ثم اتفق معرفة شمس الدولة،وإحضاره مجلسه بسبب قولنج،كان أصابه،وعالجه حتى شفاه الله،وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة،ورجع إلى داره بعدما اقام هناك اربعين يوما بلياليها وصار ندماء الأمير.تم اتفق نهوض الامير إلى قرمسين لحرب () وخرج الشيخ في خدمته،ثم توجه نحو همدان ،منهزما راجعا.ثم سأله تقلد الوزارة فتقلدها.ثم اتفق تشويش العسكر عليه،واشفاقهم منه على أنفسهم فكسبوا داره وأخذوه إلى الحبس،وأغاروا على أسبابه وما كان يكسبه،وسألوا الأمير قتله فامتنع منه،وعدل إلى نفيه عن الدولة طلبا لمرضاهم ،فتوارى في دار الشيخ(أبي سعد بن)أربعين يوما ،فعاود الأمير شمس الدولة القولنج،وطلب الشيخ فحضر مجلسه،فاعتذر إليه الأمير بكل الاعتذار،فاشتغل بمعالجته،وأقام عنده مكرما مبعجلا . ثم سأله

أنا شرح كتاب أرسطو طاليس، فذكر أنه لافراغ له إلى ذلك، في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد - فابتدأ بالطبيعات من كتاب سماه كتاب الشفا

. وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، و هيا مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشغل به. للأمير، فقضينا على ذلك ثم توجه شمس الدولة إلى () لحرب الامير بما وعاود القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه، ونضاف إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تديره وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكر وفاته، فرجعوا به طالبين همدان في المهدي، فتوفي في الطريق في المهدي.

ثم بويج بن شمس الدولة، وطلبوا استيزار الشيخ، فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة سرا يطلب خدمته والمصير إليه والانضمام إلى جوانبه. وأقام في دار "أبي غالب العطار" كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب، وطلب الكاغد والمخبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من جزءا على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين، حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعات والإلهيات، ما خلى كتابي الحيوان والنبات.

وابتدا بالمنطق وكتب منه جزءا، ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة، فانكر عليه ذلك وحث في طلبه، فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال لها () : دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة اشهر، ثم قصد علاء الدولة همدان واخذها، وانحزم تاج الملك ومر إلى تلك القلعة بعينها، ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاود تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان، وحملوا

معهم الشيخ إليها ونزل في دار ()

صنف بالقلعة كتاب الهدايات، ورسالة حي بن يقضان، وكتاب القولنج وأما الأدوية القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان. وكان قد تقضى على هذا زمان، وتاج الملك في أثناء هذا يمينه بمواعيد جميلة، ثم عني الشيخ التوجه إلى أصفهان فخرج متنكرا وأنا وأخوه وغلامان معه في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان بعد أن قاصينا شدائدنا في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه، وحمل إليه الثياب والمواكب الخاصة، وأنزل في محلة يقال لها () في دار "عبد الله بن بابي"، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه.

وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ في جملتهم فما كان يطاق في شيء من العلوم. اشتغل في أصفهان بتتيميم كتاب الشفاء، وفرغ من المنطق والماجسطي، وكان قد اختصر إقليدس والأرثماتيقي والموسيقى، وأورد في كل أما في الماجسطي فأورد عشرة أشكال.

في اختلاف المنظر، وأورد في آخر الماجسطي في علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها، وأورد في أوقليدس شبهها، وفي الأرثماتيقي خواص حسنة، وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون، وشم الكتاب المعروف بالشفاء، ما خلا كتابي النبات والحيوان، فإنه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى () في الطريق، وصنف أيضا في الطريق كتاب

ندمائه، إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان، وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه، وابتدأ الشيخ به، وولاني اتخاذ الآتيا واستخدام صناعاتها، حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في امر الرصد لكثرة الاسفار

وكان من عجائب الشيخ أني صحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب

بحج

مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

الأمير، و" " حاضر، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فال

أبو منصور إلى الشيخ يقول: "إنك فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك

"فاستنكف الشيخ من هذا الكلام، وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستهدى كتاب

"أبي منصور الأزهرى"، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق

نشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظ غريبة من اللغة، وكتب ثلاث كتب أحدها على

" " والآخر على طريقة "الصابي" وأمر بتجليده وإخلاق جلده، ثم أوعز إلى

الأمير، فعرض تلك المجلدة على "أبي منصور الجبائي"، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت

" " وأشكل عليه كثير مما

فيها، فقال له الشيخ، إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضوع الفلاني من كتب

اللغة، وذكر له كثيرا من الكتب المعروفة في اللغة وكان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها، وكان " "

" " مجزفا فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها. " "

الشيخ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم، فتنصل واعتذر إليه. ثم صنف الشيخ كتابا

في اللغة سماه لسان العرب، لم يصنف في اللغة مثله، ولم ينقله في البياض حتى توفي، فبقي على

مسودته لا يهتدي أحد إلى . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من

المعالجات، عزم على تدوينها في كتاب القانون، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب

. وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق، وهو الذي وضعه بعد ذلك في

...

وكان الشيخ قوي القوى كلها، وكانت قوة الجامعة من قواه الشهوانية، أقوى واغلب، وكان كثيرا ما

يشتغل به فأثر في ميزاجه... إلى أن أخذ الشيخ القولنج... وبقي على هذا حتى انتقل إلى جوار

ربه، وكان عمره ثلاثا وخمسين سنة. وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، وولادته في سن خمس وسبعين وثمان مئة.

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس.¹

1. - ابن أبي اصبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، الجزء الثاني، نقله امرؤ القيس بن الطمعان الأولى 1882. : 1 إلى غاية ص 09.

قائمة بأهم الأعلام¹:

- أبي زكريا يحيى بن عديّ (280 هـ - 364 / -894)
- * (1185/ 580 -1100/ 494)
- * "(توفي220 - 835)
- * بن سبعين محمد بن عبد الحق (1270/ 669 -1217/ 614)
- * بن عربي(1240/ 638 -1165/ 560)
- * (1198 -595 -1126/ 520)
- * .تقي الدين بن أحمد (1328/ 728 -1263/ 661)
- * (1406 -1332)
- * (485 -412)Proclus
- * (1939 1849)
- * الكروتوني "Alcméon de crotone" (حوالي القرن السادس قبل الميلاد)
- * (. 1)Andronicos de Rhodes
- * (. 428 500 حوالي (Anaxagores)
- * إسحاق بن حنين توفي (910/ 298 -)
- * Alexandre D'Aphrodisias (عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد)
- * Platon عاش حوالي(348 -. 428) .

¹ - اعتمدت في وضع هذه القائمة على معجم الفلاسفة) - - - - (: الطليعة بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة 2006.

- (270 269 -203)Plotin *
- *أفضل الدين الكاشاني ()
- (. 322 -. 384) Aristote *
- 1952 1866) Benedetto Croce" **
- (عاش في النصف الأول من القرن الخامس ميلادي) (Probus) *
- *البسطامي أبو يزيد طيفور تفي حوالي(874 -261)
- * "بتراند راسل" (1970 -1872)Bertrand Russel
- (1980 -1905) Jean-Paul Sartre *
- (1952 -1859)John Dewey *
- (1704 1632) "John locke *
- (1776 1711) David Hume "
- (. 460 نحو)Démocrite *
- (1831 1770) Hegel Friedrich *
- (475 540 حوالي) (Héraclite) : *
- (1910 1842)William James "
- (. 583 660 نحو)Zarathoustra *
- (922/ 309 -857/ 244) *
- (873/ 260 -809/ 194) "

- * الطوسي، نصير الدين (1201/ 597 - 1274/ 672)
- * يحيى بن البطريق (815 - 200)
- * Confucius (551 -. 479 .)
- * Corbin Henry (1903 - 1978).
- * (873/ 260 - 796/ 185)
- * Lalande André (1867 1963)
- * السهروردي، شهاب الدين بن يحيى (1155/ 549 م توفي 1191)
- * Socrate (470 -. 399 .)
- * الفارابي، أبو نصر محمد (توفي 339/ 950)
- * Fythagore (580 - 570 .)
- * القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (465 توفي هـ/ 1072 1074/ 467)
- * (1209 606 - 1149/ 543)
- * رني ديكارت (1569 1650) Remé Descartes
- * الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (توفي 548/ 1153)
- * الشيرازي، أمير صدر الدين (1424/ 828 - 1497 903)
- * (1679 1588) "
- * (اسمه الحقيقي طيرطامس) (368/372 -. 285/288 .)
- * الغزالي، أبو حامد محمد (1059/ 450 - 1111/ 501)

قائمة بأهم المصطلحات الواردة:

.....أزلي Perennit	حرف (أ)
حرف (ب) Harmonie
..... Splendeur éternel
.....() Béatitudeperception
..... Immanent sensation
..... en acte L'organe sensoriel
..... en puissancefoi
..... Par contrainte Altruisme.....
..... Survivance Douleur.....
حرف (ج)الإلهام.....Inspiration
..... Substance Divinité
.....Corps passion
..... Corps naturel mythe
.....Corps céleste Achèvement
.....جسم سماوي..... Disposition
..... traction..... Croyance.....
حرف (و) plotinisme
.....Extase Volonté
.....Communauté Aristotélisme
.....Fonction() S'imprimer....
حرف (ز) union
..... Ascète Excitation
..... AscéseIllumination
حرف (م)	حرف (ح)
..... Principe Intuition
..... Percept	

..... percipient intuition
..... Quiddité	intellectuelle
..... L'être Sens
..... esotérique Sens commun حس مشترك
..... Le sensible..... Mouvement.....
..... -motif Mouvement
..... محرك	circulaire
LE MOTEUR vérité
IMMOBILE Présence
..... La	حرف (ط)
Métaphysique Nature
..... Faculté la saveur
..... Tangible.....	حرف (ي)
..... Le désirable Certitude
..... Abstrus	حرف (ك)
..... Adorable..... perfection
..... Concepts Entéléchie.....
..... Connaissance	حرف (ل)
..... Séparé incorporel
..... Sacré immobile.....
..... peripatétisme La couleur
..... Observation penchant
..... Transcendantal Plaisir
حرف (ف)	حرف (ن)
..... Pensée âme qui commande .
..... الفلسفة الأولى..... âme sensitive
..... la philosophie	..()
première	

..... ACTEQui blâme âme
حرف (ص) âme végétativ
.....Amitié âme raisonnabl
- Emanation	حرف (س)
..... Le son	...Avicennisme.....
.....mystique صوتي L'ouïe
..... La formeBonheur.....
حرف (ق)mystère
..... Puissance sensitive	حرف (ع)
..... - génératrice العلة الأولى... Cause première
..... - appétitive Cause matérielle
..... - spéculative Cause efficiente.....
..... - pratique	. Cause formelle.....
..... gustative - Cause finale
..... - nutritive	.. Rationalité
..... irascible -	.. Intellect Passif.....
حرف (ر)).. agent(Intellect Actif
.....Esprit	. Théorique. Intellect
..... Délibération	. Intellect Pratique....
..... symbole Gnose.....
..... Symbolisme	... organe.....
..... Quiétisme	
..... mémoire	حرف (ش)
.....Essence divine الذات الإلهية Appétit
حرف (ض) odorat
..... Lumière Soleil
..... Nécessité.....	حرف (ت)

حرف (ظ) Contemplative.....
..... Apparence Théophanique.....
..... Opinion Experience
حرف (غ) Abstraction
..... Absence () Similitude
..... Occultisme Transcendance
..... sans mélange ممتزج entendement
 mysticisme
 Appréhension
 تخيل Imagination
 Reminiscence
	حرف (ث)
 Dualisme
	حرف (خ)
 Immortalité de L'âme
 pur
	حرف (ذ)
 Distraction
 Le gout

قائمة المصادر والمراجع:

1/المصادر :

-
-
- الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان
22
1983.
- الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان
22
1985.
- الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان
22
1994.
-
- أبي الحسن بن عبد الله بن سينا أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، عني
بضبطها و تصحيحها ادوارد ابن كرنيليوس فريدريك الأمريكاني، مطبعة
1325 .
- منطق المشرقين و القصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية الق
1910.
- عيون الحكمة، تحقيق و تقديم عبد الرحمن البدوي، وكالة المطبوعات الكويت
- القلم بيروت، الطبعة الثانية 1980.

- رسالة حي بن يقضان ،تحقيق وتعليق أحمد أمين ضمن كتاب حي بن يقضان الأولى
1947.
- رسالة حي بن يقضان، نشرها الكردي محي الدين صبري ضمن كتاب جامع البدائع، الطبعة الأولى 1335.
- رسالة الطير، منشورة بقلم لويس شيخو و آخريين ضمن كتاب مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين و نصارى، دار العرب للبستاني
1955 .
- رسالة في كلمات الصوفية ،نشر وتحقيق حسن عاصي ،ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،الطبعة الأولى1982.
- رسالة في العشق نشرها حسن عاصي ،ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا
الطبعة الأولى1982.
- الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسات و نصوص غير
1978.
- المذكور، تحقيق جورج قنواقي، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة دون
1975.

- (السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال)
مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور ،تحقيق الدكتور محمود قاسم ،الهيئة
مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور ،تحقيق الدكتور محمود قاسم ،الهيئة
- تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و آخرها قصة سلامان و إسبال،ترجمها
من اليوناني حنين بن إسحاق،دار العرب للبستاني القاهرة
1989.
- التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ، نشر وتحقيق عبد الرحمن
ي،ضمن كتاب أرسطو عند العرب دراسات و نصوص غير منشورة، وكالة
1978.

● أرسطو طاليس :

- دعوة إلى الفلسفة ،كتاب مفقود لأرسطو قدمه للعربية مع تعليقات وشروح
نشر والتوزيع بيروت ،بدون طبعة
- كتاب النفس ،ترجمة أحمد فؤاد الأهواني،راجعه على اليونانية الأب جورج
شحاته قنواقي،منشورات دار إحياء الكتب العربية ،الطبعة الأولى1949.
- " "]
1071 3] ، نشر وتحقيق عبد الرحمن بدوي ،ضمن كتاب أرسطو
العرب دراسات و نصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة
1978.
- () [1020]
كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ترجمه إلى الانجليزية ديفيد روس لترجمة إلى العربية
دخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب

الخمسة الاولى من ميتافيزيقا ارسطو، ههضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع،
2005.

- مقالة الألفا الكبرى [25 983] نص من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ترجمها إلى
الانجليزية ديفيد روس، الترجمة إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى
الميتافيزيقا مع ترجمته للكتب الخمسة الاولى من ميتافيزيقا ارسطو ههضة مصر
للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2005.

- مقالة الألفا الكبرى [25 983] نص من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ترجمها إلى
الانجليزية ديفيد روس، الترجمة إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى
الميتافيزيقا مع ترجمته للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو

- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية حمد لطفي السيد، الجزء الأول
1964.

- في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين (الطبيعية المنسوبة إلى
فلوطخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو
)، راجعها من أصولها اليونانية وشرحها وحققها و قدم لها، عبد الرحمن
- دار القلم بيروت، الطبعة الثانية 1980.

2/ المراجع:

● الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة مصر 1965.

● الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية بع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر

1985.

● ابن أبي اصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الثاني، نقله امرؤ القيس بن

بعة الوهيبية الطبعة الأولى، 1882.

● ابن طفيل، حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين ضمن كتاب حي بن يقضان لابن سينا

وابن طفيل والسهورودي، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى 1947.

- ابن كثير، تفسير ابن كثير الجزء الرابع ، من أول سورة الصافات إلى
خرج آياته محمود عبد الكريم الدمشقي، دار العلم العربي دمشق دون طبعة 2004.
- ابن سبعين أبي محمد عبد الحق المرسي الأندلسي ،رسائل ابن سبعين ،تحقيق وتقديم عبد الرحمان
الروح،تعليق هيثم جمعة هلال،مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت،الطبعة
الأولى2004.
- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق و تعليق الفرد. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير
1994.
- ابن رشد، تفسير المقالة الموسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ترجمة إسحاق بن
تقديم و ضبط و تعليق علي محمد ايسو،التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، بدون
2007.
- ابن تيمية ، الرد على المنطقيين المسمى نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ،تقديم
سليمان النروي ،تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكبتي مراجعة محمد طلحة بلال منيار،
الريان للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى2005.
- ابن تيمية ،رسالة في علم الباطن والظاهر ،ضمن مجموع الرسائل المنيرية الجزء الأول ،تحقيق
محمد منير الدمشقي مراجعة وتصحيح مروان كجك ،إدارة الطباعة المنيرية ،القاهرة ،دون
1343 .
- ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون ،دار ابن الجوزي للطبع والنشر
والتوزيع،القاهرة،الطبعة الأولى،2010.
- إبراهيم محمد تركي، فلسفة الموت عند الصوفية،دار الوفاء لدنيا الطباعة
الطبعة الأولى2003.

- ألفرد إدوارد تايلور ،أرسطو ،ترجمة عزت قرني ،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ،الطبعة الأولى 1992.
- إمام عبد الفتاح إمام ،مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا ارسطو ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى 2005.
- () ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة،الطبعة الاولى 2002.
- إلى سقراط ،ترجمة وتعليق وتحقيق علي سامي النشار و عباس الشربيني ،دار المعارف دون طبعة وتاريخ .
- افلاطون ،المحاورات الكاملة ،الجمهورية ،المجلد الاول ،ترجمة شوقي داود تمارز،الاهلية للنشر و التوزيع بيروت دون ط 1994.
- **المحاورات الكاملة** ، محاوره فيدروس ، ثياتيوس ، فيليبوس، طيماوس المجلد الخامس، ترجمة شوقي داود تمارز،الأهلية للنشر و التوزيع بيروت دون طبعة 1994.
- افلاطون ،المحاورات الكاملة ، محاوره النواميس ،المجلد السادس، ترجمة شوقي داود تمارز،الاهلية التوزيع بيروت دون طبعة 1994.
- أرنولد توينبي،تاريخ البشرية () ، ترجمة نقولا زيادة ،الأهلية للنشر و التوزيع ، الطبعة الثانية بيروت 1977.
- أرثور سعديف، ابن سينا، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 2001.
- .م. ،الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة عزت قرني،سلسلة كتب عالم المعرفة 165 ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب ،الكويت،دون طبعة 1992.

- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين،مراجعة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام،سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب 1984.
- جون كوتنفهام ، العقلانية ، ترجمة محمود منقذ الهاشمي ،مركز الإنماء الحضاري دمشق الأولى 2997.
- جمال المرزوقي ، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلذ ،الطبعة الأولى 2001.
- جميل صليبا ،تاريخ الفلسفة العربية ،الشركة العالمية للكتاب بيروت،الطبعة الثالثة 1995.
- جم . . كارس ، الموت والوجود ، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني العالمي،ترجمة بدر الدين،المجلس الاعلى للثقافة،،دون طبعة 1998.
- جمس هنري بريستيد ،فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ،سلسلة المصريات ،مكتبة الأسرة بدون .
- الجرجاني،كتاب التعريفات،(- - - - -)
- (تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمان المرعشلي،دار التنافس بيروت ولى 2003.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريذة ،ملتزمة الطبع .
- ل ،بلاد ما بين النهرين ،الحضارتان البابلية والأشورية ،ترجمة محرم كمال ،مراجعة عبد المنعم أبو بكر،الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997.
- هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينايع حتى وفاة ابن رشد،ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ،مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر و الأمير عارف تامر،عويدات للنشر والطباعة بيروت، الطبعة الثانية 1998.

- (- -) ،ترجمة محمد بدران الجزء الرابع من المجلد الاول، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت ،دون طبعة وتاريخ.
- وليم جيمس، البراجماتية ،ترجمة محمد علي العريان ،تقديم زكي نجيب محمود،المركز القومي للترجمة 2008.
- وليم جيمس، بعض المشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنبطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر مصر .
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت،الطبعة الثانية 2005.
- ولتر فيرسرقس، أصول الحضارة الشرقية،ترجمة رمزي يسى مراجعة أنور عبد العليم دار الكرنك 1960.
- قمير،أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت 1991.
- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم بيروت ، بدون طبعة وتاريخ.
- زكي نجيب محمود،من زاوية فلسفية، دار الشروق بيروت ،الطبعة الرابعة 1993.
- - -
- الإسلامية ،دار الجيل ،بيروت الطب 1993.
- كمال الحيدري محاضرات في فلسفة صدر المتألهين - اءة في مرتكزات الحكمة المتعالية 2007.
- كردي محي الدين صبري ،جامع البدائع، الطبعة الأولى 1335.
- كتاب الموتى الفرعوني ،عن بردية أنى بالمتحف البريطاني، الترجمة عن الهروغليقية و الس بدج، الترجمة إلى العربية و التعليق ،فيليب عطية مكتبة مذبولي القاهرة،الطبعة الأولى 1988.
- ون محاضرات في تاريخ و كتب مقدمته و حواشيه زينب محمود الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1983.

- إلى (. 583)
- (. 27) (. 485) دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولى 1991.
- هوف ، من الإسكندرية إلى بغداد - بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين ، ألف بينها وترجمها عبد الرحمان بدوي ، مكتبة النهضة المصرية مصر ، 1940 .
- محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الطبعة الأولى 2009 .
- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - 1992 .
- محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، مطبعة البيت الأخضر مصر ، دون طبعة ، 1935 .
- محمود فهمي زيدان في النفس و الجسد بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات المصرية .
- مرفت عزت بالي ، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، دار الجيل بيروت الطبعة الأولى 1994 .
- التراث الشرقي والفلسفة اليونانية ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1995 .
- 1995 .
- نوري إسماعيل ، الديانة الزرادشتية ار علاء الدين للنشر و التوزيع والترجمة 1999 .
- السيد أبي نصر أحمد الحسيني ، الفلسفة الهندية ، دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية ، مطبعة مصر ، شركة مساهمة مصرية ، الطبعة الأولى .

- سيد حسين نصر ، ثلاث حكماء مسلمين ، نقله عن الانجليزية صلاح الصاوي،مراجعة ماجد ي ،دار النهار للنشر بيروت الطبعة الأولى1986 .
- مهوردي شهاب الدين يحي ،مجموعة مصنفات شيخ الإشراف ،كتاب حكمة الإشراف رسالة في اعتقاد الحكماء -
1373 .
- السهوردي، الغربية الغربية تحقيق وتعليق أحمد أمين ضمن طفيل والسهوردي ،دار المدى للثقافة والنشر ،الطبعة الأولى 1947.
- السراج الطوسي أبي نصر اللُّمَعْ ،حققه وقدم له وخرج أحاديثه :عبد الحليم محمود -
1960 .
- لرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسات و نصوص غير منشورة، وكالة
1978.
- عبد الرحمن بدوي - -
1955.
- عادل محمود بدر ،برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا و صدر الدين الشيرازي ،دراسة
2006.
- و التوزيع، بيروت ، الطبعة الأولى 1987.
- علي بن أنجب السَّاعي البغدادي ،أخبار الحلاج (ر الأصول المخطوطة في سير الحلاج)
:موفق فوزي الجبر ، دار الطليعة الجديدة سوريا ، 1997.
- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر،دار الجليل بيروت ،1993،الطبعة الأولى.
- ففارابي أبو نصر،كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ،دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، بيروت
1976.

- غارابي، أبو نصر كتاب في المنطق- - تحقيق محمد سليم سالم ،مطبعة دار الكتب مصر
1976.
- () ،ترجمة إمام عبد
الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة ،القاهرة ،الطبعة الاولى 2002.
- فريدريك نيتشه ،الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم مشال فوكو، ترجمة سهيل
1983.
- فورت هنري، وآخرون ،ما قبل الفلسفة ،الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا
إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،الطبعة الثانية 1980.
- صدر الدين الشيرازي الفلسفية ،النفس نموذجاً ، دار نينوى
2009.
- القشيري ابي قاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة ،الرسالة القشيرية ،وبهامشها
منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى زكرياء الأنصاري الشافعي ، دار السلام للطباعة
والنشر والتوزيع والترجمة ،القاهرة ،الطبعة الثانية 2003.
- النفس ، ترجمة و تقديم وتعليق جورج زيناتي ، دار المنتخب العربي
للدراستات و النشر و التوزيع بيروت ، الطبعة الأولى 1993.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل ،تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي
القسم الثاني أهل الأهواء والنحل من الصابئة والفلاسفة وآراء العرب في الجاهلية وآ
الهند، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت دون طبعة 2005.
- الشيرازي صدر الدين ،الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ،المجلد الاول ،تصحيح وتعليق
1386 .
- ألفرد ادوارد ،أرسطو ترجمة عزت قرني ،الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1993
الأولى.

● التفتازاني أبو الوفا الغنيمي ،مدخل إلى التصوف الإسلامي ،دار الثقافة للنشر والتوزيع
1979 .

● الغزالي أبو حام

● الغزالي أبو حام لسعادة مصر الطبعة الأولى دون تاريخ .

3/قائمة الموسوعات والمعاجم :

- دار الأبحاث، الطبعة الأولى 2008.
- أيمن حمدي ، قاموس المصطلحات الصوفية ، دراسة قرآنية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء ، دار الوفاء ل
- (A-G) ،ترجمة أحمد خليل أحمد
أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت 2001.
- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية) ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ،الطبعة الأولى 1987.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت ، د 1982.
- 208 ية ملونة، ترجمة أنطوان الهاشم، بيروت ، الطبعة الأولى 2003 .
- الكاشاني عبد الرزاق ،معجم اصطلاحات الصوفية تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين دار الطبعة الأولى 1992.
- سعاد الحكيم ،المعجم الصوفي ،الحكمة في حدود الكلمة ،ندرة للطباعة والنشر لبنان الطبعة الأولى 1981.

- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال محمود، دار القلم ،بيروت
- (- عريحي)
- الخليل بن أحمد الفراهدي ،كتاب العين مرتبا على حروف العجم،ترتيب وتحقيق عبد الحميد (-) دار الكتب العلمية ،بيروت الطبعة الأولى 2003.
- تأليف مجموعة من الأساتذة ،المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب و تحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،طبعة 2007 الأولى.

4/المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- La Métaphysique,Textes choisis et présentés par Élie DURING, éditions Flammarion, Paris 1998.
- Aristote.De L'âme, traductions et présentatin par Richard BODEUS, éditions Flammarion, Paris,1993.
- Émile Bréhier,Ehistoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen âge, Tome premier, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928.

- Leon Robin, la pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, edition albain Michel , paris 1948.
- René Descartes ,Les Passions De l'âme ,éditions l'odyssée,Tizi-ouzou ,Alger.
- Romono guardini , la mort de Socrate ,interprétation des dialogues philosophique , euthyphron – apologie , griton, Phédon ,traduire de l'allemand par paul Ricœur , éditions du seuil . paris,p172
- Louis, La pensée Religieuse D'Avicenne, GardeT librairie philosophique J. Vrin,paris ,1951.
- Ghassan Finianos, De l'existence à la nécessaire Presses universitaires de existence chez Avicenne, Bordeaux ,france2007 .

5/الموسوعات والمعاجم باللغة الأجنبية:

- Larousse universel en deux volumes , nouveau dictionnaire encyclopédique , librairie larousse , Paris 1922.
- Armand Cuviller ,nouveau vocabulaire philosophique, Treizième edition Paris ,1977. librairie Armand
- Ibrahim Madkour, Le Shifaa l'univers dons un livre, Le Courrier de l'unesco Avicenne Une fenêtre ouverte sur le monde publié par l'UNESCO, OCTOBRE 1980

6/ قائمة المجلات:

- محمد وحيد خياطة ، الحضارة على ضفاف النيل في مصر القديمة ، مجلة مجلة ثقافية 346 1992.
- سامي الملولي، رمزية رسالة الطير لابن سينا وعلاقتها بفكره الصوفي ومقارنتها برسالة الطير للغزالي ،مجلة دراسات فلسفية ،العدد03،نوفمبر2014.

-
- 03.....: السياقات التاريخية والمفاهيمية لمشكلة النفس
- 03.....: تصورات النفس في الحضارات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية
- 04.....: تصورات النفس في الحضارات الشرقية القديمة
- 05 - في الحضارة المصرية :
- 09 - في الحضارة البابلية:
- 12..... - () (لبراهمن) ينفي كل شعور بالفردية في الفكر الهندي القديم.....
- 14..... - ر الطبيعية وغموض عالم الأرواح
- 16..... - ثنائية الخير والشر ومصير الأرواح بعد الموت في الفكر الفارسي القديم.....
- 29.....: مشكلة النفس في الفلسفة اليونانية.....
- 20.....: 1 تصورات النفس في
- 21..... - " وقوله في أن النفس قوة محرّكة....."
- 22..... -
- 24..... - :
- 28 -

29.....	:النفس غير خالدة في انها ذرات قابلة للفناء.....	
32.....	ت النفس في الفلسفة م	2
32.....	نظرية أفلاطون في النفس.....	
34.....		1
36.....		2
37.....	"	3
40.....	العاقلة الإلهية وطبيعتها.....	4
41.....	في إثبات خلود النفس	5
46.....	المبحث الثاني: إشكالية النفس في ال	
46.....	النفس في الفلسفة الغربية الحديثة.....	1
47.....		-
49.....	:	-
53.....	النفس في الفلسفة الغربية المعاصرة	2
54.....		-
56.....		-
59.....	وليم جمس وموضوع النفس.....	-
62.....	:	

63.....	:
63.....	/1
64.....	2
64.....	- في الاصطلاح الديني (في القرآن الكريم)
65	- في اصطلاح علماء النفس
66.....	- في الاصطلاح الفلسفي
67.....	- في اصطلاح أهل التصوف
70.....	: في معاني الروح واختلافها
70.....	1
71.....	2 معنى كلمة الروح في السياق الديني
72.....	3
73	4 في اختلاف الروح عن النفس
74.....	:
79.....	الفصل الثاني: نظرية النفس في الفلسفة الأرسطية
79.....	:
80.....	1
81.....	2

83.....	3- الهوى و الصورة.....	3
85.....		4
87.....		5
90.....		6
.92.....		7
97.....	"في النفس" : المبحث الثاني :	
98.....	: تحديد معنى النفس عند أرسطو.....	
100.....	:	
102.....	- قوى النفس ووظائفها.....	
103.....		1
104.....		2
107.....		-
107.....		1 -
107.....		2 -
108.....		3 -
108.....		4 -
109.....		5 -

110.....	-
110.....الحس المشترك	1 -
113.....() :	3
114.....	-
114.....	1 -
116.....	2 -
117.....	1/2 -
118	2/2 -
118.....	-
118.....	1/
122.....	2/
125.....: انتقال التراث الأرسطي إلى العالم الإسلامي	
126.....: سالك الفلسفة الأرسطية إلى العرب	
126.....	- 1
127.....	- 2
128.....	3
129.....	4

130.....	:أرسطو عند العرب مترجما إلى	
131.....	:ترجمة كتب أرسطو إلى العربية	
131.....	و الحقيقية المترجمة إلى العربية	1
133.....		- 2
134.....	:	
139.....	:النفس في الخطاب الصوفي السينوي	
139.....	:نا في التصوف	
142.....	:	
144.....	:في مذهب ابن سينا	
144.....	:	1
145.....		2
146.....		3
146.....		-
146.....		-
148.....		4
148.....		-
148.....		

	-
148.....	
149.....	-
150.....	5
151.....	:
153.....	:
160.....	ث الثاني : في كتابات ابن سينا الفلسفية
161.....	:
162.....	1: في كيف أن النفس صورة.....
164.....	2: في أن
166.....	:
166.....	1
190.....	-
	-
167.....	
	-
167.....	
168.....	2

168.....	-
168.....	-
168.....	1 -
170.....	2 -
171.....	1 / 2 الحس المشترك -
171.....	2/2 -
171.....	3/2 -
171.....	5/2
172.....	/3
172.....()	-
173.....()	
174.....	/4
177.....	/5
179.....	/6 في
179.....	- في نفي
881.....	- في نفي تناسخ الأنفس
182.....	/7 في العقل و في مراتب أفعاله و أعلاها

182.....	-
183.....	- في مراتب أفعال العقل.
186.....	:النفس في نصوص ابن سينا الصوفية
188.....	:
189.....	1 الرموز الأساسية في رسالة حي بن يقضان.....
190.....	2
191.....	3
192.....	4
194.....	5
202.....	:
202.....	1 ملخص رسالة " التي ترجمها حنين بن اسحاق.....
203.....	2 رسالة سالامان وأبسال التي يرجحها السراج الطوسي.....
205.....	3
206.....	5 فك رموز الرسالة في سياق النص الواردة فيه.....
209.....	:
210.....	1 ملخص رسالة الطير.....
21.....	2 رمز النفس في رسالة الطير.....

302.....	2
305.....	3
310.....	
335 325.....	

ملخص:

إن توجهنا في هذه الدراسة سيكون نحو الخطاب الصوفي من كونه ظاهرة دينية روحية تقوم على تجربة ذوقية خالصة، إلى كونه ظاهرة عقلية تأملية، وهو ما ينظر له "ابن سينا" في مذهبه في التصوف فيحوله من حالة ذوقية وجدية سلوكية غايتها القصى تحقيق الاتحاد بالحق ومشاهدته مشاهدة قلبية، إلى حالة عقلية تأملية غايتها الاتصال التام بالحق ومعرفته معرفة عقلية بالتأمل في ملكوته، فتصير النفس عندها جوهرًا عقليًا معينا لعالم الحق. لكن في غير مناهج الصوفية السالكين وطرقهم، وفي ذلك تبلغ النفس مرتبة الكمال، وهو الكمال نفسه الذي ينشده الفيلسوف للوصول إلى منتهى غاياته، ومنهجه في ذلك العقل والتأمل، وقد أكد "أرسطو" على ذلك وبرهن عليه وكانت النفس هي السبيل الوحيد لتحقيق الكمال لتميزها بملكة العقل الذي به تتعلق ماهيات الأشياء وصورها خالية من طبيعتها المادية، ثم تتدرج بعد ذلك في مراتب المعرفة لتصل إلى أرقاها وهي التي يتشبه فيها العاقل بالمعقول لأنه ماثله في أخص فعله وهو فعل التأمل، وهنا يحدث التقاطع بين الخطابين.

إن هذا البحث لا يهدف إلى تحليل مضمون الخطابين الفلسفي والصوفي بقدر ما هو تأكيد على إمكانية النظر من خلالهما في زاوية واحدة نظرة مشتركة تسمح لنا بالارتفاع إلى مستوى آخر، أو بالأحرى مجاوز، وتخرج بالخطاب الصوفي من كونه ظاهرة دينية تؤسس فقط لتجربة ذوقية خالصة، لأن هذا الاعتقاد الأخير قد يحذف الكثير من النصوص المشهورة ويخرجها من دائرة التصوف، فقط لأنها كانت تؤسس له - أي التصوف على أنه ظاهرة عقلية تقوم على مبادئ تأملية، وبدل أن يفتح الخطاب الصوفي على مضمون النص وغاياته، انحصر في أغلب الأحيان على الدراسة التاريخية التي تهتم بسلوك المتصوف وتجاربه الذوقية وأحواله أكثر من نصوصه.