



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة

الفلسفة

العدد ٣١ حزيران ٢٠٢٥

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرفة الدولي ISSN: 1136-1992 التقييم الدولي

فلسفة الحظ عند بوثيوس

مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية - أفلوطين أنموذجا

السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري

المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا

جون فيلوبونس مصدرا لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام

إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية - منظور أنثروبولوجي

رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند آلان تورين

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا



مجلة الفلسفة

العدد ٣١

حزيران ٢٠٢٥



Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 31 June 2025

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

The Philosophy of Luck in Boethius

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy -
Plotinus as an Example

The Political and Religious and its Role in Constructing Extremism
and Radicalization in Al-Jabiri's Writings

Mystical Knowledge in Bonaventura

John Philoponus as a Source of Treating the Problem
of Evil in Philosophers of Islam

Edward Said and the Problematic of Social Sciences -
An Anthropological Perspective

A Contemporary Educational View to Modern
Educational Philosophies

Growing Movement in Aristotle's Physical Philosophy

The Active Self in the Age of Ultra-modernism
in Alain Touraine

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:
وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم 1035284 prefix:

هيئة التحرير:

- رئيس التحرير: أ.د. حسون عليوي فندي السراي.
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.
- مدير التحرير: م.د. محمد محسن أبيش
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير:

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. اليمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران - إيران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المهرج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق

البريد الإلكتروني:

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)



العدد الحادي والثلاثون

حزيران

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب / المستنصرية

الإشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف
كلية الآداب / المستنصرية

إخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج



PHILOSOPHY Journal

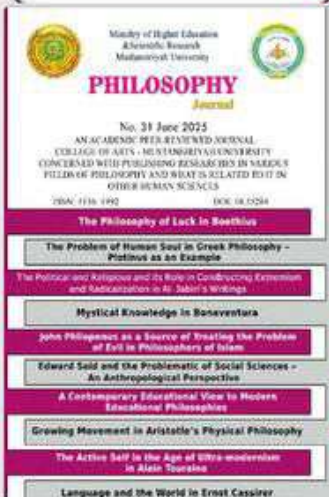
مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة
المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992
تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في
مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية
والوسيط - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة) (الغربية)
، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال
المتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ

والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون
، ومجال الموضوعات النظرية العامة
الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان
والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية)
، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن
بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية
والزمان والحدث.

والنشر في المجلة باللغة العربية أو
الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن
خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين
الثقافة، ونشر الوعي النقدي البناء
وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار
الحضاري المميز .



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1136-1192. وحاصلة على
المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ١٠-٣٥٢٤٨. وتتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة
من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

□. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤)

للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

□. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

□. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ،

ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

□. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (

اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

□. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر

(، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية .

□. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.

□. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

□. البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة

□. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار

عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره (\$١٠٠) مائة دولار امريكي .

□□ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع

(١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

أردنا لهذا العدد الواحد والمثلثين من أعداد مجلة الفلسفة أن يكون على درجة من الشمول والغنى بالبحوث والدراسات في مختلف مجالات وفضاءات الفلسفة، وما له علاقة صميمية بها من مقاربات ذات طابع نظري وأبعاد اجتماعية، سياسية، ولغوية... الخ تتلاءم مع ما يرد من بحوث كثيرة للمجلة بعد الحصول على الاعتمادية من جهة، وتعزيز غنى الأهداف التي علقتها المجلة بهيئات تحريرها على عاتقها من اشاعة الوعي الفلسفي-العقلي- التأملي، وبكلمة واحدة إعمال العقل في شؤون الحياة ومصائرنا لدى الناس من جهة أخرى.

فمن الفلسفة اليونانية لدينا قراءة لموضوع المنفس الإنسانية كما تبلورت فلسفياً في مذهب الفيلسوف الاسكندراني الاغريقي الأصل (افلوطين) وفي ذلك إطلالة فلسفية هامة على فكر هذا الفيلسوف الذي ما زال شبه غائب في مجال البحث والتنقيب. وفي اطار الفلسفة اليونانية سيطالع القارئ بحثاً بهدف اثبات فرضية أثر الفيلسوف المسيحي جون فيلو بونس (المعروف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ببيحيى النحوي) في الفلسفة الإسلامية المشرقية فيما يخص مشكلة الشر.

وفي هذا المجال من النظر يدخلنا بحث لافت في حالة من التفكير في قيمة الحرّية مرتبة على صورة من السجن الفلسفي الذي عان منه فيلسوفنا ابن سينا، هو وفلسفته، معتبراً ومميزاً بين نوعين من السجن، سجن غير مرئي لا يشعر به عامة الناس، وهو السجن الفلسفي، كما تجلّى في غربة النفس في العالم (عيزية النفس، قصة حي بن يقظان، رسالة الطير...) وسجن في المجتمع. مع التأكيد على أن فلسفة ابن سينا عبارة عن طرق للخروج من هذا السجن المزدوج والتحرر منه، و((التحرر أنما يتم بالمعرفة المتّي تُهدّي في رأيه الغاية من خلق الإنسان)).

وليس بعيداً عن فكرة الحرية والتحرر، يُطالعنا بحث عن (فكرة السيادة)، وإنما في الفكر الأوروبي الحديث وبخاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لجان بودان وجان جاك روسو، ومن منظورين مختلفين في السيادة. الأول يرى في السيادة، السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، سلطة لا تقيدّها سوى القوانين الإلهية والطبيعية ويجب أن تكون بيد الحاكم، والثاني يُعيد السيادة والسلطة إلى الشعب أو الارادة العامة.

ومن الفكر العربي المعاصر، نطالع النزعة الإنسانية في فكر واحد من أعلامنا المعاصرين (نصر حامد أبو زيد)، ووفقاً لهذه النزعة فإن الإنسان- القارئ ليس متلقياً سلبياً بل هو متلق فاعل، يضفي المعنى على النص، أيّاً يكن هذا النص، وبهذا تخرج هذه القراءة من الفئويّة وتُرمى في أحضان الفرد، وهو المسؤول عن الفهم والتدبر والتحديث من ثمّ.

ليس هذا التّعريض سوى لجانب مما ورد نشره في هذا العدد وهو عدد نأمل أن يساهم بتنوعه وغناؤه، في تعزيز الثقافة التداولية بما هو معقول من فضاء الفاهمة الأنسية المؤسسة لكل تحضّر وإرتقاء.

رئيس تحرير

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
٢-١	رئيس التحرير	كلمة العدد
❖ محور الفلسفة اليونانية والمسيحية		
٢٨-٣	أ.م.د. مسلم حسن محمد	١ : مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية (افلوطين إنموذجا)
٥١-٢٩	م.د. صباح مفتن حميدي	٢ : الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية
٦٦-٥٢	م.د. أسماء جعفر فرج	٣ : المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا
٨٥-٦٧	م.د. زينب والي شويح	٤ : فلسفة الحظ عند بوثيوس
❖ محور الفلسفة الحديثة		
٩٩-٨٦	أ. د. حسون عليوي فندي	١ : نقد الميتافيزيقا
١٢١-٩٩	أ.م.د. رحاب عبد الرحمن	٢ : فكرة السيادة بين جان بودان و جان جاك روسو
١٤٠-١٢٢	م.م. شهد رحيم محمد	٣ : دين العقل عند كانط
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١٦٨-١٤١	م. د. ساره خزعل محمد	١ : الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين
١٨٤-١٦٩	م. م. عقيل فاضل زكي	٢ : نظريات التواصل الاجتماعي لدى هابرماس وباختين مقارنة فلسفية
٢٠٣-١٨٥	م.م. هدير حسن جواد	٣ : النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز
٢٢٢-٢٠٤	م.م. ريام محمد طاهر حيدر	٤ : الفلسفة السياسية عند انطونيو غرامشي
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
٢٤٨-٢٢٣	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	١ : التنوير في الثقافة العربية الإسلامية
٢٧٠-٢٤٩	أ.م.د. جواد كاظم عبهول	٢ : السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا
٣٠٣-٢٧١	م. د. غيداء محمد حسن	٣ : جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين
٣٢٠-٤٠٤	م.م. حسن علي سعيد	٤ : الهوية والعدالة في خطاب النثر الشيوعي الأندلسي قراءة فلسفية لكتاب درر السمط
٣٣٦-٣٢١	م.د. سلمى قاسم حنظل	٥ : السعادة في القرآن الكريم
٣٦٠-٣٣٧	م.م. سارة زامل موسى	٦ : علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد
❖ محور الفكر العربي المعاصر		
٣٧٥-٣٦١	م.د. عدي حسن مزعل	١ : النقد الديني عند إدوارد سعيد
٣٩٠-٣٧٦	م.د. محمد معلى كافي	٢ : خطاب الإنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ قراءة في المنجز النقدي لنصر حامد أبي زيد
٤٠٤-٣٩١	م.د. علي شنان كريم	٣ : إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية : منظور أنثروبولوجي
٤٢٤-٤٠٥	م. م. بتول سعدون كاظم	٤ : السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
٤٥٩-٤٢٥	أ.م.د. محمد عبد مطشر	١ : رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

٤٧٤-٤٦٠	م.م سوزان سالم داود	٢ : الاستيعاب الثقافي لمواقع التواصل الاجتماعي بحث في الانثروبولوجيا الثقافية
٤٩٠-٤٧٥	م. م. نور رعد خلف	٤ : الأناسة الثقافية دراسة انثربولوجية (المتحف العراقي) آ نموذجاً
٥٠١-٤٩١	علي جعفر محمد	٥ : سيكولوجية التذوق من منظور الفلسفة الجمالية
		❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية
502-511	<i>Asst. Lect. Zaid Tareq Ahmed</i> م.م. زيد طارق أحمد	1: A Socio-Pragmatic Study of Swearing in English News
512-541	<i>Buthania Sadoon Ghanim</i> بثنية سعدون غانم	2: L'invisibilisation féminine et le machisme dans le roman Que sur toi se lamente le tigre d'Émilienne Malfatto

علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد

سارة زامل موسى ياسين

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

sarahzamel@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص :

النفس عند ابن سينا هو زعيم المذهب القائل خلود النفس دون الجسد (الخلود الروحاني) ، لأن ابن سينا من اشد المهتمين بموضوع النفس (ما هيتها وجودها ، وخلودها) اذ جعل منها محل دراسة وبحث في أغلب كتبه . ويصرح ابن سينا أن النفس الإنسية سانية هي مجردة ، وبسبب هذا التجريد تمكنت من أن تعقل ذاتها ، وأن هذا التجرد يستدل به على خلودها وان ابن رشد قد تأثر في دراسته للنفس بآراء أرسطو وتبنى كثيراً من آرائه ، ويعتقد هذا الفيلسوف أن هناك اختلاف بين النفس والجسد من حيث طبيعتهما ، ولكن من جهة أخرى هناك اتصاف بينهما وهذا الاتصاف هو اتصاف يصعب على الإنسان فهمه بدقة ، ولكن من الواضح هي علاقة محرك بشيء يتحرك ، وأن المحرك أو المدبر هي النفس ، وان هذه الصلة الحاصلة بين النفس والبدن شبيهة بالعلاقة القائمة بين الله والعالم ، فإن الله يدبر العالم ويحركه مع أن الله شيء غير مادي وقد جعل ابن رشد النفس ذات

تعد العلاقة بين النفس والبدن من الموضوعات الهامة في تاريخ الفلسفة والعلم على حد سواء إذ وقف معظم المفكرين والفلاسفة والعلماء أمام تعريف النفس عاجزين عن تحديد ماهيتها حتى يقف الآن سان أحياناً متأماً ومتدسائلاً عن طبيعة تلك النفس وحقيقتها ، وهذا ما تجسد في تطوير ابن سينا الذي تطرق في فلسفته للكثير من المسائل النفسية ويعد ابن سينا النفس والبدن عبارة عن جوهرين وبينهما علاقة وأن هذه العلاقة المتكونة بين الجوهرين يمكن ان تنفصل من غير أن يفقد الجواهر الروحي وأما العلاقة عند ابن سينا بين النفس والجسد علاقة وثيقة ، فلا توجد نفس بدون جسد والعكس ، لأن النفس هي التي تدبر وتدبر شؤون الجسد ، ولا توجد نفس بدون جسد ، لأن الجسد يكون مستعداً لقبول النفس فالجسد سبب في تشخيص النفس وجزيئتها وأن مصير

relationship between the soul and the body is close; there is no soul without a body and vice versa, because the soul governs and manages the body's affairs. The body is ready to accept the soul, and it is the cause of the soul's formation and its parts. Ibn Sina believed in the immortality of the soul without the body (spiritual immortality), as he was deeply interested in the topic of the soul (its essence, existence, and immortality). He made it a subject of study in most of his books. Ibn Sina declares that the human soul is abstracted, and because of this abstraction, it is able to comprehend itself, and this abstraction is a proof of its immortality. Ibn Rushd, influenced by Aristotle's views, also adopted many of Aristotle's ideas in his study of the soul.

This philosopher believes that there is a difference between the soul and the body in terms of their nature. However, there is a connection between them that is difficult for humans to fully comprehend. Clearly, this relationship resembles that of a mover and the moved, with the soul being the mover. This connection between the soul and the body is similar to the relationship between God and the world: God governs and moves the world, even though God is immaterial. Ibn Rushd posits that the soul is an independent substance that governs the body and, at the same time, is its form. Therefore, the body does not exist without the soul. This union is not

مستقلة تدبر الجسم وهي في نفس الوقت صورته , إذاً لاوجود للجسم إلا بالنفس , فليس اتحادها به اتحاداً عر ضياً كما كان يقول ابن سينا أو جوهرياً كما يقول أرسطو بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل الروح وجودها , ويظهر أن ابن رشد يبعد النفس جوهر مجرد مستقل عن البدن وأن تجرده يدل على خلودها .

الكلمات المفتاحية : (النفس , البدن , ابن سينا ,

ابن رشد)

The relationship of the soul to the body in the philosophy of Ibn

Summary:

The relationship between the soul and the body is one of the important topics in the history of philosophy and science alike, as most thinkers, philosophers, and scientists have struggled to define the soul, unable to determine its essence. Sometimes, humans find themselves contemplating and questioning the nature and truth of the soul. This is reflected in the development of Ibn Sina, who addressed many psychological issues in his philosophy. Ibn Sina considers the soul and the body as two distinct substances, and there is a relationship between them. This relationship could separate without corrupting the spiritual substance. According to Ibn Sina, the

كما يقول أرسطو ، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل الروح وجودها .

ومن هنا جاءت فكرة كتابة البحث حول علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد وقسم البحث إلى مبحثين في المبحث الأول تناول علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا ويتكلم فيه عن تعريف النفس وماهيتها عند ابن سينا وقوى النفس وأدلة ابن سينا على وجود النفس ودرست أيضاً علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا وفي المبحث الثاني تحدثنا عن علاقة النفس بالبدن عند ابن رشد ودرست فيه تعريف النفس وماهيتها عند ابن رشد وقوى النفس وأدلة وجود النفس وعلاقة النفس بالبدن عند ابن رشد.

المبحث الأول : علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا

أولاً : - تعريف النفس عند ابن سينا .

عرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ، ويقصد هنا بالكمال كمالاً : أول وثاني ، فيقول : " الكمال الأول والذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل لل سيف ، والكمال الثاني هو الأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته ، كالقطع لل سيف ، كالتمييز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان " . (ابن سينا ، النفس من كتاب الشفاء ، ١٤١٧ هـ ، - ، صفحة ٢٢) .

accidental, as Ibn Sina suggested, nor is it substantial, as Aristotle proposed. Instead, it is a union of a different kind, necessitated by divine providence, so that the soul can complete its existence. It appears that Ibn Rushd considers the soul to be an abstract substance independent of the body, and its abstraction indicates its immortality.

Keywords: Soul, Body, Ibn Sina, Ibn Rushd

المقدمة :

إن مسألة النفس تعد من أقدم المسائل الفلسفية التي تناولتها الفلسفات حتى ما قبل الفلسفة اليونانية أي منذ الفلسفات الشرقية والتي اهتمت بفهم السلوك الإنساني وهذا الاهتمام بمعرفة النفس وبأهميته دراستها يظل موجوداً في تاريخ الفلسفة حتى العصور الحديثة وإن العلاقة بين النفس والجسد عند ابن سينا علاقة وثيقة ومترابطة ، فلا توجد نفس بدون جسد والعكس ، لأن النفس هي تدبير وتدبر شؤون الجسد ولا توجد نفس بدون جسد ، لأن الجسد يكون مستعداً لقبول النفس ، فالجسد سبب في تشخيص النفس وجزئيتها بينما ابن رشد جعل النفس ذات مستقلة تدبر جسم وهي في نفس الوقت صورته ، إذاً لا وجود للجسم إلا بالنفس ، فليس اتحادها به اتحاداً عرضياً كما يقول ابن سينا أو جوهرياً

ولو لم يكن ربطاً يستعمل هذه ، فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع بعضها عن فعله بوجه عن الوجوه ولا يذصرف عنه لان فعل قوة من القوى اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا أمراً يجمعهما غير ذلك مشتركا ونحن نرى أن الإحساس بتثيرة الشهوة والقوة الشهوانية لا تنفصل عن المحسوس من حيث هو محسوس فإن انفعال لا من حيث هو محسوس ، لم يكن الانفعال الذي يكون بشهوة بذلك المحسوس فيجب أن يكون هو الذي يحس ، وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة فتبين أن القوتين لشيء واحد . (ابن سينا ، النفس من كتاب الشفاء، ١٤١٧ هـ، صفحة ٤٧) .

من خلال ذلك يقر ابن سينا بحدوث النفس وعدم سبقيتها على البدن يقول : " إن النفس تحدث كلما يحدث البدن لا صالح لا استعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وألتها ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما " . (ابن سينا ، النجاة، ١٩٨٥، صفحة ١٨٤) .

يوضح ابن سينا أدلة منطقية على الوحدة الزمنية بين النفس والجسد ، إذ لو كانت النفس سابقة على البدن ، أما أن تكون متحدة (واحدة) أو متكثرة وكلا الفرعين باطل ، فلو كانت متكثرة فتكثرها أما سبب

هذه الكمالات ذاتية أساسية في علاقتها مع الجسد فهي كمال " الجسد سم طبيعي ت صدر منه كمالاته الثانية بالآلة نستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو " . (ابن سينا ، النفس من كتاب الشفاء، ١٤١٧ هـ، صفحة ٢٢) .

ولعل ابن سينا أكثر فلاسفة الاسلام اهتماماً بأمر النفس ، فقد صنف في معرفة النفس واحوالها وقواها وتعلقها بالبدن وأن هذه القوى ترتبط برابط واحد وهو عبارة عن جوهر بسيط يقوم بهذه الدور لأن القوى المتعددة تشارك فيما بينها في شغل بعضها البعض ويستعمل بعضها البعض . وأن هذا الاتصال والتكامل بين القوى لا بد له من رابط يندسق هذه الأفعال ويكون مشترك بينهما كما يفعل الحس المشترك بين الحواس فيقول : في هذا الصدد " إن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة وأن كل قوة من حيث هي فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذي لها فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المغريات ولا تكون القوى المدركة متأثرة مما يتأثر عنه هاتان ولا شيء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركة متصور لها ، يجب لهذه القوى (الشهوية والغضبية والمدركة) رباطاً يجمع بينهما كلها ، وتكون نسبتته الى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس ، فأننا نعلم يقيناً أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً ويستعمل بعضها بعضاً ،

تحديد واحدة، وإيضاح القول فيها " (ابن سينا، كتاب احوال النفس، ١٩٥٢، صفحة ٥٠) .

ثانيا : قوى النفس

يقسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة قوى ويعرف كل واحدة منها :

أولاً : النفس النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربوا ويغذي ، ولها ثلاث قوى ، هي القوة الغازية : وبها يتغذى الجسم ، والقوة المنمية : التي بها ينمو الجسم ويزيد طولاً وعراً وضاً وعمقاً ، والقوة المولدة : هي التي يتولد منها ما هو شبيه به بالفعل .

ثانياً : النفس الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة ، ولها قوتان هما □

١- القوة المحركة وتنقل سم إلى المحركة على إنها باعثة وهي النزوعية والشوقية ، والمحركة على إنها فاعلة ، وهي التي تمكن من الحركة الجسدية .

٢- القوة المدركة وتنقل سم إلى المدركة من الخارج وهي الحواس الخمسة المعروفة المدركة من الداخل وهي الحواس الباطنة الخمسة (الحس المشترك والخيال ، والصورة الوهمية والحافظة والذاكرة)

نسيانها إلى الأجسام وهو باطل ، لأن الأجسام لم توجد بعد ، وأما اختلافهما في النوع وهو باطل أي ضاً ، لانه يلتزم حينئذ أن يكون البسيط مركباً من مشترك (جنس) ومميز (فصل) ، وإن كانت متحدة فإذا حصل جسمان حصل فيهما نفسان وحينئذ إما أن تكون كل واحدة من النفسين شيئاً لتلك النفس الواحدة ، وهو باطل . لأن الشيء لا يمكن قسمته ، وأما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجود بين بدنين وفي وقت واحد وهو باطل بداهةً ، وإذا بطل القسمان المفروض وجودهما قبل البدن لم ينحصر فيهما ، بطل كونها موجودة قبل البدن ، فلا تكون إذاً سابقة عليه ، بل عند صلاح البدن تفيض عليه من الخالق بواسطه العقل الفعال بعد أن يكون فيها من الهيئات ما يجعلها خاصة بهذا البدن دون غيره ، وبذلك يكون الجسم سبباً في حدوث النفس وفيضانها كما يكون سبباً في جزئيتها وتشخصها (ابن سينا ، النجاة، ١٩٨٥ ، الصفحات ١٨٣ - ١٨٤) .

إن لابن سينا رأياً فيمن يريد أن يضع حداً للشيء عليه أولاً أن يعرفه ويتحدث عن حقيقته وقواه ووظائفه ، وهذا يتحقق عن النفس ويبرهن على وجودها ومغايرتها للبدن فيقول : " من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أمنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ محجة الإيضاح فوجب علينا إذاً أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في

١- البرهان الطبيعي : يرى ابن سينا " أن أثري الحركة والإدراك يمدان من أخص خواص المنفس الإنساني ، وأن هاتين الصفتان أو الأثران لا يمكن أن يكونا موجودان فاعلان داخل الجسد إلا إذا اعتقد بوجود نفس مدبرة ومحركة لهذا الجسد ، ويبدو أنه في هذا الدليل متأثر بأرسطو على نحو كبير ، ولا سيما كتابية النفس والطبيعية إذا يفرق بين نوعين من الحركة ، هما : الحركة القسرية والحركة الإرادية أما الحركة القسرية فهي الحركة التي تصدر عن محرك خارجي ، فهي ليست ذاتية بل ناتجة عن محرك خارجي أما الحركة الإرادية فهي على شكلين فمنها حركة طبيعية ، كحركة الإنسان عند سقوطه إلى الأسفل بسبب ثقل وزنه ، ومنها ما هو ضد مقتضى عنده صره الطبيعي كمشي الإنسان على سطح الأرض مع أن ثقل جسمه يدعو إلى السكون أو الطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط على الأرض وهذه الحركة الطبيعية تحتاج إلى محرك زائد على عناصر الجسم المتحرك يسمى النفس " (ابن سينا ، كتاب احوال النفس ، ١٩٥٢ ، صفحة ١٥١) وينظر (مهند ، ٢٠٢٠ ، صفحة ٩٣) .

قال ابن سينا : " إننا نلاحظ شاهد اجساماً تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل ، وليس ذلك لها بجسم سميتها فبقى أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها والشيء الذي يصدر

ثالثاً : النفس الإنسانية ويعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاشتهاء ، مستنباط بالرأي ، من جهة ما يفعل الأفعال ويدرك الأمور الكلية وتنقسم إلى قسمين :

١- القوة العاملة : وهي محرك للبدن الإنساني إلى الأفعال الجزئية والتي تكون عنها الأخلاق .

٢- القوة العاملة : وهي القوة النظرية التي من شأنها أن تطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة وبها تكون المعرفة (ابن سينا ، الذخيرة ، ١٩٨٥ ، ص ٩١) ويذكر (مهند ، ٢٠٢٠ ، صفحة ٩٢) .

ومن جهة أخرى يرى ابن سينا أن النفس هي جوهر روحي بسيط مغاير للبدن ، وأن دورها في البدن دور الربان في السفينة حيث يقودها فتكون السفينة بأمره ، ويقدم ابن سينا براهين على وجودها واستقلاليتها وهذا يعارض لكل من قال أن النفس جزء من الجسد أو هي جسم مادي من نوع آخر أو هي عرض من أعراض الجسد .

ثالثاً : أدلة ابن سينا على وجود النفس .

ويتميز ابن سينا على سائر الفلاسفة الذين سبقوه بأن قدم براهين على وجود النفس وهي :-

عنه هذه الافعال وبالجمله كل ما يكون مبدآ ل صدور
أفاعيل لي ست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة ، فإنما
نسميه نف سآ (ابن سينا ، النفس من كتاب ال شفاء ،
١٤١٧ هـ - ، صفحة ٥) وينظر (ابن سينا ، الاشارات
والتنبيهات ، ١٩٩٢ ، صفحة ٣٢١)

وأما الإدراك وما يتبعه من أفعال وانفعالاتها فهو أي ضا
للإنسان بسبب النفس التي له . ولا يمكنك أن تفسر ما
يتميز به الانسان من أدراك ، وتصور وتصديق ، وتعجب
وخجل ، وغير ذلك من الأفعال والانفعالات ، إلا اذا
فر ضت أن له نف سآ وذلك أن البرهان الطبيعي
وال سيكولوجي وهو يقوم على اثبات وجود النفس
بالاعتماد على اثارها ، ول سنا نريد ألان أن نبحث في
قيمة هذا البرهان ، فإن العلم الحديث يف سر كثيراً من
حركات الكائن الحي تف سيراً آلياً (ابراهيم مذكور ،
صفحة ١٣٩) .

٢- برهان الاستمرار : ولعل أقرب براهين ابن سينا
إلى علم النفس الحديث برهان أطلق عليه اسم برهان
الاستمرار أو الاتصال وهو القول ، أن أحوال الإنسان على
تغيرها تتصف بالاستمرار والاتصال بين الماضي والحاضر
والمستقبل .. قال ابن سينا .. " تأمل أيها العاقل في أنك
اليوم في نف سك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ،
حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك ، فأنت اذاً

ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً
م ستمراً ، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص .. ولهذا لو
حبس عن الإذن سان الغذاء مده قليلة نزل وانتقص قريب
من ربع بدنه ، فتعلم نفسك في مده عشرين سنة لم يبق
شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم ذاتك في هذه المدة ،
بل جميع عمرك ، فذاذك مغايره لهذا البدن ، واجزائه
الظاهرة والباطنة " ينظر (ابن سينا ، كتاب احوال
النفس ، ١٩٥٢ ، الصفحات ١٨٣-١٨٤) .

ومعنى ذلك أن الإذن سان يعزوا استمرار افعاله في
الماضي والحاضر والمستقبل إلى مبدأ واحد تصدر عنه ،
فيعرف أنه هو بالرغم من تغيره والسبب في هذا الاتصال
بين الماضي والحاضر هو التذكر ، هو يختلف عن الذكر ،
لأن الأول من عمل العقل ، والثاني من عمل الدماغ ، فاذا
كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها ،
كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً عن التذكر لا الذكر لأن
الذكر كما قلنا ، عمل دماغي وخطور عفوي م مشترك بين
الإذن سان والحيوان ، أما التذكر فهو احتيال العقل
لا ستعادة ما درس من الحوادث ، فلا يوجد إلا في
الانسان (ابراهيم مذكور ، صفحة ١٤١) .

٣- برهان وحدة النفس وبرهان (ألانا) يقول ابن
سينا : " إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو
كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل كان

هو مغفول عنه ، فذات الان سان مغايرة للبدن " (ابن سينا، كتاب احوال النفس، ١٩٥٢، صفحة ١٨٤)

ومعنى ذلك أن الان سان يعلم أن نف سه واحدة وأن تعدد قواها ، وجميع هذه القوى تـ ستلزم أ صلاً واحداً تصدر عنه وهو (الأنا) .

٤- برهان الرجل معلق في الفضاء : إن الإنسان لو جرد نف سه من كل ما يتـ صل بها من المدركات الخارجية ورجع إلى ذاته الحقيقية فانه يدرك بالحدس انه ليس جسماً ولا شيئاً حالاً في جسم ، وإنما هو ذات روحانية تدرك نف سها بنف سها قال ابن سينا " ارجع الى نف سك وتأمل ، هل اذا كنت صحيحاً ، بل وعله بعض احوالك غيرها ، بحيث تفتن للشيء فطنه صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نف سك ، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم في نومه ، والسكران في سكره ليعرف ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أع ضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظه ما في هواء طلق ، وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها " (ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ١٩٩٢، صفحة ١٢١) .

للحس مبدأ على حدة وللفـ ضب مبدأ على حدة ، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة ، لكانت القوة التي بها نفـ ضب غير القوة التي بها نحس " (ابن سينا ، النجاة، ١٩٨٥، صفحة ٣١٠) .

والواقع يكذب ذلك لأن جميع قوانا النفسية تصدر عن جوهر واحد. وهو في ذلك يقول : " إن هذا الجوهر منك واحد ، بل هو انت على التحقيق " (ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات، ١٩٩٢، صفحة ١٢٨) .

فنحن حينما نسر، ونحزن ، ونحب ، ونكره ، وننفي ، ونثبت ، ونحلل ، ونركب ، نعلم أن جميع هذه الأفعال صادرة عن شـ صية واحدة ولولم تكن النفس واحدة لتعارـ ضت أفعالها واختل نظامها ، الا أن هذه الافعال مؤتلفة ، وتالفها يدل على أنها ندور حول مركز واحد وهو الذي يـ شير اليه كل ان سان بقوله : (أنا) وهو اذا تحدث عن افعاله ، فإنما يعني بذلك نف سه فيقول : أنا خرجت ، أو أنا نمت ولا يخطر بباله عند ذلك حركة رجله ، أو إغماض عينه ، بل يـ شير بذلك إلى نف سه ، وهذه النفس مغايرة للبدن قال ابن سينا : " إن الان سان اذا كان منهمكاً في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى يقول فعلت كذا ، أو فعلت كذا وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما

المذات لا القلب ولا اليد ولا الدماغ (مهند، ٢٠٢٠،
صفحة ٩٦)

يعد رأي ابن سينا فيما يخص م صير النفس (الخلود)
بعد الموت هو الرأي الأول في هذا الصدد إذ اشتهر عند
المتكلمين بأن ابن سينا هو زعيم المذهب القائل بخلود
النفس دون الجسد (الخلود الروحاني)، لأن ابن سينا
من أشد المهتمين موضوع النفس (ما هيبتها ووجودها
وخلودها)، إذ جعل منها محل دراسة وبحث في أغلب
كتبه ويصرح ابن سينا أن النفس الإنسانية هي مجردة
و سبب هذا التجريد تمكنت من أن تعقل ذاتها، وأن
هذه التجرد يستدل به على خلودها، يقول: " النفس
الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة والنفس
الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها، لأن عقليه
الشيء هو تجريده من المادة، وإذا لم يكن مجردا لم يكن
معقولا بها متخيلا، وهذا مما يستدل به على بقاء النفس
، لأنها مجردة من المادة وليس قوامها بها كنفس
الحيوانات " (ابن سينا، كتاب التعليقات، ٢٠١٨،
صفحة ٨٨).

وفيما يخص الم صير والخلود (المعاد) يقول ابن
سينا في كتاب النجاة: " يجب أن تعلم أن المعاد منه
مقبول من الشرع ولا سبيل لإثباته إلا عن طريق الشريعة

وقال ابن سينا: " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه
خلق دفعة كاملة ولكنه حجب بصره عن م شاهدته
الخارجات وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه
فيه قوم الهواء حد ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين
أعضائه ولا قطعاً من أحشائه، ولا قلباً ولا دماغاً ولا
شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا
يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكن في تلك
الحالة أن يتخيل يداً أو أعضواً آخر لم يتخيله جزءاً من
ذاته ولا شرطاً في ذاته، وانت تعلم أن المثبت غير الذي
لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذن للذات التي
اثبت بوجودها خاصيته على أنها هو عينه غير جسمه
وأعضائه التي لم تثبت " (ابن سينا، النفس من كتاب
الشفاء، ١٤١٧ هـ، صفحة ٢٨١).

يثبت ابن سينا في برهان الرجل الطائر أن النفس
مغايرة للبدن بحيث لو أن فاعليته الجسم مع المحيط
الخارجي الغيت فلا يوجد تأثير للطول أو العرض أو
العمق أو أي شيء من أعراض الجسم كأن أحدنا خلق
خلقاً دفعة واحدة ثم قذف في الفضاء وهنا يعد الجسم سد
معطل هذا لا يغيب، إنما لا نشعر بوجود ذاتنا وفي هذه
الحالة قد ثبت وجود المذات دون أن نثبت وجود
أعضائنا وأجزاء جسدنا فهنا الإنسان يشعر أنه موجود
بغض النظر عن معرفته بأعضاء جسمه فالموجود هو

يتصوره الوهم من لذات بدنيه ، يسلم ابن سينا بشرعيه و صحة النص الديني ، وان العقل ليس له أن يعارض في ذلك ، ولكنه يقول : إن يعارض في ذلك ، ولكنه يقول : إن هناك لذات و سعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها وإدراكها للحق ، وإن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وضعها الشرع ، والسبيل إلى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحده الطريق إلى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعني بوصفها إلا الوحي والشرعية (فتح الله خليف ، ١٩٧٤ ، صفحة ١١٧) .

و صور الكل والنظام المعقول في الكل سالكا إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ، وت ستمر حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله (ابن سينا ، النجاة ، ١٩٨٥ ، صفحة ٣٢٨) .

أما الهيئة البدنية فمضادة لجوهر الهيئة النفسانية ، فإن فارقتها فلا يدوم الألم ، والأذى يزول مع ترك الأفعال ، وبذلك لا تكون العقوبة خالدة بل تزول تدريجياً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة ، أما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإن فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة صارت الى سعه من رحمة الله ، وأن كانت مكتسبة سبة للهيئات البدنية الرديئة ، تتعذب

وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث " (ابن سينا ، النجاة ، ١٩٨٥ ، صفحة ٣٢٦) .

وان خيارات البدن واضحة من خلال الشريعة أي حال السعادة والشقاوة البدنية ، وما يدرك بالعقل والقياس البرهاني هو سعادة الأنفس حيث نقصر عن تصورها ، وإن رغبة الحكماء الإلهيين لهذه السعادة أكثر وأعظم حيث لا بد أن نعلم أن لكل قوة نفسانية لهذه وخيراً يذصها ، و شراً يذصها فاللذة النفسانية هي اكمال وأدوم ونحن قد لا نتصور عظمتها لأننا لم نجربها (ابن سينا ، النجاة ، ١٩٨٥ ، صفحة ٢٢٧) .

أما النفس الناطقة فكما لها الخالص أن تصير عالماً عقلياً مرت سماً في ، إن بقاء الروح بعد الموت الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين ، وإن الروح النقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجب الشرع والعقل فائز بسعادة وغبطه ولذه بدنية ، وإن هذه السعادة أجل السعادة البدنية التي وعد بها الشرع فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من حور عين ، وولدان مخلصون وفاكهة مما يشتهون وكأس من عين لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار ومن لبن وعسل وخمر وماء زلال و سرور ورائك وخيام ، وقياب فرشها من استبرق وجنة عرضها السموات والأرض ، وكل ما

عذاباً شديداً (ابن سينا ، النجاة ، ١٩٨٥ ، صفحة ٣٣٢)

ويرى ابن سينا أن النفس الانسانية تكون بين أمرين بعد الموت إما أن تكون شقيه أو سعدة يقول : " النفس لي ست الق سمة ثلاثة بل أثنان : متألم ومتلذذ ، والألم السرمدى شقاوة ، واللذة السرمدية الجوهريّة الغير مشوبة سعادة النفس بعد الموت إما شقية وأما سعيدة ، وذلك هو المعاد " (ابن

سينا ، الاضحوية في المعاد ، ١٩٨٤ ، صفحة ١٤٤) .

فالنفس لا تنتمي لعالم الكون والف ساد وإنما تنتمي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا ف ساد ، ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب ، لا تتركب من الأجزاء ، ولا تتركب من جنس وفصل ولا من مادة و صورة ، ومادامت النفس ب سيطرة فهي لا تقبل الفساد ، لأن الفساد معناه إغلال التركيب (ابن سينا ، النجاة ، ١٩٨٥ ، الصفحات ١٨٥-١٨٦) .

كما يرى ابن سينا أن النفس الإنسانية غير مادية ، فهي غير قابلة للف ساد ومن ثم فهي خالدة بالسعادة أو بالشقاء ، يقول : " إن النفس الإنسانية إذا كانت صورة مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابلة للف ساد ، لأن الشئ الموجود لا يخلو إما أن يكون حينما وجد واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . فإن كان ممكن الوجود فذاته

محتملة لأن يكون وأن لا يكون (فليس إنه إن يكون أولى من أن لا يكون فتارة يوجد له : أن يكون) وتارة يوجد له : أن لا يكون . وكلاهما وصفان يتصف بهما ، ومحال أن يكون في جميع الأحوال ات صافه بهما واحداً ، بل له أمر وحال عنده يكون موجوداً لا محالة ، وأمر وحال عنده يكون معدوماً لا محالة (وأمر محتمل للأمرين فلا محالة أن الأمر المحتمل لأمرين ، ثابت في الحالين) لأن من المحال أن يكون الشئ شيئاً محتملاً للشئ وهو معدوم ، فالأمر الثابت للأمرين هو المادة ، والأمر الذي به وعنده يكون موجوداً بالفعل هو الصورة ، والثالث العدم ، فإذا كل م لا مادة له فهو غير قابل للعدم أصلاً ولا للسكون بل كل قابل لهما فهو : إما عن مادة أو في مادة ، فإذا النفس الإنسانية أو العقل غير قابل للفساد فإذا هو بعد البدن ثابت ومن الضرورة أن كل ثابت دراك الجوهر : إما أن يكون مستريحاً ، أو متلذذاً ، أو متألماً ، فإن النفس في الحياة الثانية : إما مستريحة أو متلذذة أو متألمة ، وكل مستريح فهو : إما مغتبط بذاته أو محزون من جهة ذاته ، إذا كان يدرك ذاته . وكذلك النفس في حالة الاستراحة : إما مغتبطة أو محزونة (ثم من المحال أن تكون محزونة) لأن الحزن ضد الراحة ، فإذا تكون مغتبطة ، والاغتباط خير ولذة فإذا في حالة الاستراحة تكون متلذذة ، فإذا ليست القسمة ثلاثة بل اثنين : متألم ومتلذذ ، والألم السرمدى شقاوة ، واللذة

أيضاً من آلام النفس في الحياة الآخروية " (ابن سينا ،
الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢١) .

وإن هذه النفوس كانت منذ شغلّة ومهتمة في بعض
الملذات الجسدية التي عكرت صفوتها وتقاطعت مع
كمالها فلا يمكن لها أن تشعر بالسعادة وهي مكتسبة
هيئة رذيلة وأن امتناعها عن الشعور بالسعادة يسبب لها
ألماً شديداً ، ولكن هذا الألم لا يدوم على طول الدهر ،
بل تنمحي هذه الهيئة الرذيلة عنهما وتكون في آخر
الامر سعيدة (ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤،
صفحة ١٢١) .

٣- نفوس ناقصة منزها : وقع عندها في حياتها أن لها
كمالاً فلم تطلبه وجحدته ، ونا صيته ، واعتقد غير الحق
فهي متألّة بنقصانها الألم السرمدية فهي نفوس تستحق
ذلك الألم السرمدية ، لأنها جحدت ونا صبت واعتقدت
غير الحق ولم تطلب الكمال مع مقدرتها على طلبه ،
وهناك أيضاً ناقصة منزها ولكن لم يقع عندها كمالاً ،
ويقول ابن سينا " نفوس ناقصة منزها : لم يقع عندها
أن كمالاً لها ألبته ، وحالتها غير مالها من العقل المتبقى
من المرسلين فلم تطلبه ، ولا خوطبت به فجحدته " (ابن
سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢١) .

أن هذه الأنفس هي بعيدة عن الكمال ، ولكن هذا
البعد لم يكن باختيارها فهي لم تطلبه لعدم معرفتها به

السرمدية الجوهرية الغير المشوبة سعادة ، فالنفس بعد
الموت إما شقية وإما سعيدة ذلك هو المعاد (ابن سينا ،
الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١١١)

وعند مقارنة النفوس للأبدان تكون على طبقات لكل
منها مصير تؤول إليه إما في السعادة أو الشقاء الروحانيين
ويقسم ابن سينا هذه النفوس على اربعة اقسام هي :

١- " النفوس كاملة منزها : ولها السعادة المطلقة "
(ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢٠)
هي نفوس العارفين المنتزهين ، المذين كملت لهم القوة
النظرية والقوة العملية وجمعه المعرفة الحقة بالعمل
الصالح فهم اهل السعادة المطلقة (اياد كريم الصلاحي،
٢٠١٢، صفحة ١١٤) .

٢- " نفوس كاملة غير منزها : وهي في برزخ بينها
وبين ابتغائها وتمازجها (وتخلد صها عن الهيئات ،
عين اصابة السعادة المطبقة ، لأن افعالها الشاغلة نقطعه
بمفارقة البدن تكون اخذة في الشعور بالسعادة ، وممنوعه
عنها بالهيئة الرذيلة فيؤذيها ذلك أذى شديداً ، إلى أن
هذه الهيئة غير جوهرية لها فلا يؤذيها الدهر كله ، بل
تنمحي عنه وتخلص آخر الأمر الى السعادة الحقيقية ،
ولأن هذه الهيئة ثابتة من الحركات الى أنواع من الخير
والشر وجوهرها طلب اللذيق الحيواني ، وقد فقد فذلك

تموت بموت البدن لأن كل شيء يفسد بفسد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق ، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، أو تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان ، أو التعلق المكافئ في الوجود فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، وليس النفس ولا البدن بجوهر ، ولكنها جوهران ، وان كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإن فسد أحدهما بطل العرض الآخر من الازالة ، ولم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق ، فالبدن علّة النفس في الوجود ، ونحن نعلم أن العلل أربع الفاعلة ، والمادية والصورية ، والغائية أما أن يكون البدن علّة فاعليه للنفس معطية لها الوجود ، وإما أن يكون علّة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنع ، وإما أن يكون علّة صورية ، وأما ان يكون علّة كمالية ، ومحال أن يكون علّة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيء وإنما يفعل بالقوة ، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ، ثم القوى الجسمانية كلها إما اعراض وإما صور مادية ، ومحال أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق ، ومحال أيضاً ان يكون علّة قابلية ، فقد برهنا وبيننا أن

ولم تخاطب به فتجده ، وهناك أي ضاً نوع آخر من النفوس الناقصة المنزهة وهي : نفوس البله والصبين ، يقول ابن سينا " نفوس ساقطة ومنزهة لم يقع عندها ذلك ، وأخطر ببالها أن هناك كمالاً لها وهو معلوم ، كنفس البله والصبين فهاتان الطائفتان تبقى كل واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق ، لأنها لا تشعر بالكمالات فنحن إليها ونطلبها بالجواهر فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه ، كما يؤلم الجائع الجوع ، وان الطبقة الأولى (أي من النفوس الناقصة المنزهة) بقدر ما شعرت بالمبادئ ، يكون لها أثر يسير من آثار السعادة " (ابن سينا ، الا ضحوية في المعاد ، ١٩٨٤ ، صفحة ١٢١) .

٤- أما آخر نوع من النفوس فهي : نفوس ناقصة غير منزّهة : " لها الشقاوة (إن كانت شاعرة أن لها كمالاً ما على الإطلاق لا زال لها) وأن كان نقصانها خالياً من الشعور بأن لها ذلك فلها الألم بحسب الهيئة الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة " (ابن سينا ، الا ضحوية في المعاد ، ١٩٨٤ ، صفحة ١٢٢) .

رابعاً : (علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا)

إن النفس والبدن عبارة عن جوهرين وبينهما علاقة ، وهذه العلاقة المتكونة بين الجوهرين ممكن أن تنفصل من غير أن يفسد الجوهر الروحي ، يقول : " أما النفس فلا

البدن بالموت (فتحدث) سعادة ولذة أو شقاوة وألماً " (ابن سينا، كتاب احوال النفس، ١٩٥٢، صفحة ١٩٦).

ويتضح أن الحركة الحاصلة في الجسم تمكن ورائها غاية، وهي بحقيقتها تعود الى النفس يقول: "إن الحركة العنصر تدل على وجود نفس لما كانت الحركة تصل بعد وجود الغايات في الأعيان كالجهاز أو في النفس المحرك كما يكون في نفس البناء، وكان واجباً أن تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية، واجب أن تكون حركة العنصر إلى الاجتماع لغاية أخرى غير الاجتماع، فإن الاجتماع يصح بعد الحركة، وتلك الغاية هيئة يصح وجودها وتكمل بالبدن، ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والإشكال وغير ذلك من الأحوال التي تصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هي بعينها المحرك، فتكون فاعله للحركة وغاية لها، فالفاعل والغاية هما واحد في الآن، سان وهو النفس (ابن سينا، كتاب التعليقات، ٢٠١٨، الصفحات ٨٥-٨٦).

وإن العلاقة بين النفس والجسد علاقة وثيقة ومرتبطة فلا توجد نفس بدون جسد والعكس، لأن النفس هي التي تدير وتدير شؤون الجسد ولا توجد نفس بدون جسد، لأن الجسد يكون مستعداً

النفس ليس منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذاً متصور بصورة النفس لا بحسب التركيب بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما، وامتزاج ما فتنطبع فيها النفس، ومحال أن يكون الجسم عله صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون العكس، فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية، وإن كان المزاج والبدن عله بالعرض للنفس، فإنه إذا حدث مادة بدون تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلة المفارقة للنفس الجزئية أو عنها ذلك فإن إحداثها بلا سبب يخسص إحداث واحدة دون واحدة (وهذا) محال (ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ١٤١٧ هـ، الصفحات ٣١٣-٣١٤) وينظر أيضاً (ابن سينا، النجاة، ١٩٨٥، صفحة ٣٠٦).

وبما أن النفس عند ابن سينا طبيعتها تختلف عن طبيعة الجسد، إذ إن الجسد بما له من قوة عملية فهو مملكة (سكن) النفس، وإن النفس تقوم بدور تدبير ذلك الجسد، فالنفس "جوهر قائم بذاته، غير منقطع في بدن الآن سان ولا في غيره من الأجسام، بل هو مفارق للمواد والأجسام مجردة عنها، وله علاقة ببدن الإنسان ما دام حياً، وليس تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحلّه، بل كتعلق الممتلئ بالآلة، كما يدخل البناء في تعريف الباني، وهو حادث مع البدن لأجله وليس يفسد بفساد البدن وموته بل يبقى كما كان، إلا أنه تنقطع علاقته عن

لها ، فالواجب ما قيل في حد النفس : إنها ا ستكمال أول لج سم طبيعي آلي ، وإنما قيل أول تحفظاً من الا ستكمالات الأخيرة ، التي هي الأفعال والانفعالات فإين مثل هذه الا ستكمالات تابعة لا ستكمالات الأول إذا كانت صادرة عنها ” (ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ١٩٥٠ ، صفحة ١٨) وينظر : (سميح الزين ، ١٩٨٠ ، صفحة ٩٩) .

ويرى ابن رشد ك سابقه بأنه يجب التفرقة بين نفوس النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية أو النفس الأولى والثانية فهما لي ستا مفارقتين للج سم بمعنى لا يمكن أن تنف صلا عنه ، لأنهما توجدان بوجود النبات والحيوان وتقنيان بفنائهما ، أما النفس الإنسانية فيمكن مفارقتها للجسد واستقلالها عنه (محمود قاسم ، ١٩٦٢ ، صفحة ١١١) .

والنفس الناطقة أو العاقلة تنقسم كما يرى ابن رشد وهو هنا لا يخرج كما يراه أرسطو إلى قسمين قوة نظرية وتسمى العقل النظري فهو الهي ، والعقل العملي يدرك المعاني المتعلقة بالعمل أي التي تحصل بالتجربة (جميل صليبا ، ١٩٨٦ ، صفحة ٤٩٥) .

إن ابن رشد كان يميل إلى تفسير مذهب أرسطو في النفس على نحو يتفق مع القول بروحانيتها ويدل على هذا الاتجاه لديه أنه يعرفها في موضع آخر بأنها الجوهر

لقبول النفس ، فالج سد سبب في ت شخص النفس و جز ئ يا ت ها (ابن سينا ، النفس من كتاب ال شفاء ، ١٤١٧ هـ ، الصفحات ٣٥٢-٣٥٣) .

المبحث الثاني : علاقة النفس بالبدن عند ابن رشد

أولاً : تعريف النفس وماهيتها عند ابن رشد

إن الاهتمام الذي يبدو ابن رشد بمعرفة النفس يكون امتداد لسلسلة الفلاسفة والمفكرين الذين أكدوا على أهمية معرفة النفس وجعلها شرطاً لمعرفة العلوم الأخرى بدءاً من سقراط الذي أطلق شعاره (اعرف نفسك) مروراً بأفلاطون وأرسطو وسائر الشرائع القدماء وفلاسفة العرب ال سابقين على ابن رشد والجدير بالذكر ان الاهتمام بمعرفة النفس وبأهميته دراستها يظل موجوداً في تاريخ الفلسفة حتى العصور الحديثة (ال سيد علي غيدضان ، ٢٠٠٩ ، صفحة ١٢٢) .

تأثير ابن رشد في دراسته للنفس بآراء أرسطو : وتبنى كثيراً من آرائه ، إذ يقول في تعريف النفس : ”إن النفس صورة لجسم طبيعي آلي ، وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة وكان بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن ، وكان ظاهراً من أمر النفس إنها ليست بمادة لجسم طبيعي فبين أنها صورة ، ولأن الصورة الطبيعية هي كمال أول لأجسام التي هي صور

، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة الجمهور عندما سألوه ،
 هذا الطور من ال سؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) سورة الاسراء الآية ٨٥ وينظر (ابن رشد ، كتاب تهافت التهافت ، ١٩٦٤ ، صفحة ١٢٦) .

أما في موضع آخر يقول في معرض رده على الغزالي عندما ناقش الفلاسفة في قضية النفس فيقول : " فاستعمل (أي الغزالي) في ذلك قولاً سفسطائياً وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك يضاعه الجدل (ابن رشد ، كتاب تهافت التهافت ، ١٩٦٤ ، صفحة ١٢٨) .

إذ يرى ابن رشد أن العلماء الراسخين هم وحدهم المذنبون يستطيعون فهم وجود النفس باعتبار أنها ذات مستقلة غير جسمية وصورة للبدن في وقت واحد ، كما يستطيعون أن يتصوروا وجود إله غير جسمي يدبر العالم ويدصرف شؤنه ، وعلى هذا لا يكون اتحادها بالبدن اتحاداً عرضياً كما يقول ابن سينا ، أو جوهرياً كما يقول أرسطو ، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل النفس وجودها (محمود قاسم ، ١٩٦٢ ، صفحة ١١١) وينظر (مهند ، ٢٠٢٠ ، صفحة ١٢٤)

المذي هو الصورة ، ومن يقول مثله إنها جوهر يعترف ضمناً بأنها قائمة بذاتها ، وبأن الازدواج مركب من جوهرين أحدهما نفس والآخر بدنه ، ولا شك في أن ليس الذي دعاه إلى اتباع آراء ابن سينا سينافي المسألة وإلى تفسير أرسطو على النحو الخاص أنه فطن إلى ما يجره تعريف أرسطو للنفس من صعوبات ليس من اليسر حلها لأنها لا تتفق مع روح الإسلام وعقائده ، لأننا بين أن نسلم بأن فساد البدن يحجب فساد النفس أي فناؤها ، وهذا يتفق أتم اتفاق مع روح مذهب أرسطو أو نقول بوجود النفس الكلية ، أي بضرورة اتحاد النفوس بعد مفارقتها للأبدان ، لأنها صور وليس هناك ما يدعو إلى التفرقة بينها بعد فناء المواد التي كانت سبباً في اختلافها أو تفرقها (محمود قاسم ، ١٩٦٢ ، صفحة ١١٢) .

ويتكلم ابن رشد عن أجزاء النفس الخمسة ، وهي النفس النباتية أو الغذائية ، والنفس الحسية ، والنفس المتخيلة ، والنفس الناطقة ، والنفس النزوعية (سميح الزين ، ١٩٨٠ ، صفحة ٩٩) .

يعترف ابن رشد بأن مشكلة النفس من اعقد المشكلات الفلسفية على الحل ، بسبب إلبهام الذي يكتنفها بقوله : " فالكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم

ثانياً : قوى النفس

يقسم ابن رشد قوى النفس إلى :

١- النفس النباتية : إن هذه النفس مشتركة بين النبات والحيوان والانس وتنفذ سم الى القوى الغازية , القوى النامية , القوى المولدة .

٢- النفس الحساسة : وهي التي يشترك بها الإنسان والحيوان وهي التي تجمع القوى الخمس : (اللمس والذوق والشم والبصر والسمع والمتخيلة والنزوعية) .

٣- النفس الناطقة : الذي ينفرد بها الإنسان وتنقسم الى القوى العلمية او العقل العملي , والقوة النظرية أو العقل النظري (ابن رشد , تلخيص كتاب النفس , ١٩٥٠ , الصفحات ٦٧-٦٨)

أما القوة العلمية : " فهي قوة مشتركة بين جميع الناس لا يختلفون فيها الا من حيث الاقل والاكثـر وبهذه القوة يحب الانسان ويبغض , ويعاشر ويصاحب , وبالجملة عنها توجد الفضائل الكلية " (ابن رشد , تلخيص كتاب النفس , ١٩٥٠ , الصفحات ٦٩-٧٠) .

إما القوة النظرية : هي القوة الادراكية التي تدرك الكليات والمعقولات من حيث هي كليات , دون أن تمت

للصناعة أو العمل بشكل مباشر لأن العقل النظري غير ضروري من حيث الوجود المحسوس , وذلك يظهر من أمر هذه القوة أنها أليه وانما توجد في بعض الناس وهو المقصودون او لا بالعناية من هذه النوع (ابن رشد , تلخيص كتاب النفس , ١٩٥٠ , صفحة ٦٩)

إن اهتمام ابن رشد فيما يخص بيان كلا من الصورة الهيولانية والصورة العقلية ومقابلتها كي يصل الى ثلاثة عقول مختلفة تجمعها النفس الناطقة , وهي العقل الهيولاني والعقل بالملكة او العقل المكتسب والعقل الفعال , وانه هذه العقول كلها توجد في النفس وهي ثلاثة مظاهر نفسيه , الأوليان منها ينشآن بسبب اتحاد النفس بالبدن , أما العقل الفعال فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن , إن هذه النظرية في العقل ناجمة عن مقارنة اساسية بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية , وأن المعرفة الحسية فيها ثلاثة اشياء .

١- قوة قابلة على القوة الحساسة .
٢- شيء خارج عن النفس بالفعل , وهو المحسوس المدرك .
٣- معنى يصل في القوى الحساسة , من ذلك الشيء المدرك .

كذلك في المعرفة العقلية ثلاثة أشياء ايضاً , هي :

الأشعرية ، ومنزلتهم في قلوب العامة كبير (محمود قاسم، ١٩٦٢، الصفحات ١٨١-١٨٢) .

ويقول عباس محمود العقاد مؤيداً رأي الدكتور محمود قاسم ، أذ يقول " قد أصاب محمود قاسم في تحليله لأراء المستشرقين ومن تأثر بهم ، لأن تعريف ابن رشد للنفس وبيانه لطبيعتها وطبيعة الصلة التي تربطها بالبدن تؤدي إلى تقرير خلودها وبعثها في الحياة الأخرى ، وكيفينا دليلاً أنه قال في نهاية مناقشته لأراء الغزالي " (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ٨٧١) .

"وما يقوله هذا الرجل جيد ولا بد في معاندتهم أن تضع النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضح أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه المدار هي بعينها ، لأن المعدم لا يعود بال شخص " (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ٢٨٢) .

إذ كان ابن رشد يؤمن أن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء (عباس محمود العقاد ، صفحة ٤٥) ولقد استعان ابن رشد بدليلين عقليين يثبت بهما خلود النفس :

١- قوة قابلة : وهي ما يسمي بالفعل الهولاني لأنها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلف الصور.

٢- معنى يحصل في هذه القوة القابلة أعنى العقل الهولاني ، وهو يسمى بالعقل بالملكة أو العقل المكتسب.

٣- صورة تجرد من المادة وهي العقل بالقوة والذي هو بمثابة المحسوس في الادراك الحسي .

ويتضح أن لا بد ، للمعرفة العقلية من معقول وعقل وعقل ، والفرق بين العقل والحس فرق قائم على أن موضوع الحس خارج عن النفس وموضوع العقل في النفس بعد تجريده من المحسوس .

ولقد اتضح من هذا أن لا بد من :

- ١- عقل فعال : يحدث فينا هذه المقولات .
 - ٢- عقل منفعل : العقل الهولاني يحدث فيه العقل الفعال .
 - ٣- عقل ثالث : ينتج من تأثير الأول في الثاني (ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ١٩٥٠، صفحة ٩٠)
- ثالثاً : أدلة وجود النفس عند ابن رشد .

إن ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فصلاً هاماً للبرهنة على خلود النفس ، ومن المحقق لم يؤلف ابن رشد هذه الكتاب من أجل العامة بل من أجل الخاصة ومما يشهد بذلك أنه لا يقترب إلى العامة فيه بل يهاجم أصحاب المذهب الكلامي خصوصاً

(إفح سبتم إنما خلقناكم عبثاً وإنكم إلينا لا ترجعون)
سورة المؤمنون ، آية ١١٥ وقال تعالى : (وما لي لا أعبد
الذي فطرني وإليه ترجعون) سورة يس ، آية ٢٢ (ابن
ر شد ، مناهج الادلة في عقائد الملة ، ١٩٥٥ ، ال صفحات
٢٣٩-٢٤٠) .

إذا ثبت بحسب العقل والشرع أن الانسان خلق من
أجل أن يقوم بأفعال خا صة به تميزه عن سائر
الموجودات أت ضح لنا إنه وجد من أجل كمال النفس
الناطققة وبهذه النفس يتميز عن المخلوقات الأخرى ،
وأفعال النفس الناطقة عنده نوعان أحدهما عملي اخلاقي
والآخر نظري يخ صب المعرفة ، وعليه " وجب أن يكون
المطلوب الأول منه أن يوجد كمال في هاتين القوتين أعني
الف ضائل العلمية والف ضائل النظرية ، وأن تكون الأفعال
التي تك سب النفس هاتين الف ضيلتين ، هي الخيرات
والחסنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات " (ابن
ر شد ، مناهج الادلة في عقائد الملة ، ١٩٥٥ ، صفحة
٢٤٠) وينظر (مهند ، ٢٠٢٠ ، صفحة ٢٠١) .

ومن ثم في حين الموت تتعري النفس من ال شهوات
الجمسانية ، فأن كانت زكية ت ضاعف زكاتها بتعريبها
عن ال شهوات الجمسانية ، وأن كانت خبيثة زادت
المفارقة خبيثاً ، لأنها تتأذى بالردائل التي اكت سبت
وت شتد ح سرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها

١- الدليل الغائي : إن الإنسان لم يخلق عبثاً وإنما خلق
لأجل غاية معينة ، وان هذه الغاية التي تخلق من أجلها
تميزه عن سائر الموجودات الأخرى وهي أن يدرك الكمال
في العلم والف ضيلة ، وادراك ذلك أمر ممكن في الحياة
المدنية ، لأنها حياة فانية وعابرة وق صيرة ، فلا بد من
الت سليم عقلاً من أن هناك حياة أخرى خالدة تلاقي
النفوس فيها جزائها فان كان خيراً فخير ، وإن كان شراً
ف شر ، إذ قال في هذا الدليل : " أنه قد اتفق الكل على
أن للإذسان سعادتين ، أخروية و سعادة دنيوية ، وبني
ذلك عند الجميع على أ صول معترف بها عند الكل ،
ومنها : أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم
يخلق عبثاً وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة
وجوده ، فالإذسان أخرى بذلك ، وقد نبه الله تعالى على
وجوده هذا المعنى في جميع الموجودات في كتابه العزيز ،
فقال تعالى : (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) سورة
ص ، آية ٢٧ وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية
المطلوبة من هذا الوجود ، قال تعالى : (المذين يذكرون
الله ق يا ماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق
السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ففنا
عذاب النار) سورة آل عمران ، آية ١٩١ فوجود الغاية
في الاز سان أظهر منها في جميع الموجودات ، فقد نبه
الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه ، قال تعالى :

النفس وذلك بين من قوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) سورة الزمر ، آية ٤٣ (ابن رشد، كتاب تهاافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ١٢٩) .

إن ابن رشد كان مقتنعاً بهذا المدليل ومعتزلاً بحجته على خلود النفس بين العلماء والجمهور ، ويدل على قوله بخلود النفس الجزئية ، وأن يختلف طبيعة الجسد والنفس أدى إلى بطلان الجسد لا يعني فساد النفس كما ذكر ابن رشد أي ضاً هذا المدليل في كتابه الكشاف عن مناهج الأدلة ، فيقول : "فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو التنبيه على ذلك ؟ قلنا : ذلك موجود في هذه الكتاب العزيز بقوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) سورة الزمر ، آية ٤٣ وأن الدليل في هذه الآية أنه ساوياً بين النوم والموت في تعطل فعل النفس ، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ، ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها ، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذه التعطيل لا يعرض لها لأمرٍ لحقها في جوهرها ، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها ، وأنه ليس يلتزم إذا تعطلت الألة (أي البدن) تتعطل النفس ، والموت هو تعطل

البدن ، ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن وإلى هذا المقام والاشارة إلى قوله تعالى : (أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وأن كنت لمن الخاسرين) سورة الزمر ، آية ٥٦ (ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤١) .

إن النفس بما تكسبه في هذه الدنيا من كمالات أو سيئات هذا الاكتساب هو الذي يحدد كون هذه النفس سعيدة أو شقية ، وأن هذه القناعة هي من البديهيات في الفكر المديني ، وأن من ينكرها يعد من الكافرين (ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤٣) .

٢- الدليل الصلة بين النفس والجسم .

يقول ابن رشد : " وتنبيه الموت في النوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس ، من قبل أن النفس ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الإجراء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع ، لائق في الجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء

وان كان لا يتميز له العضو الذي هو فيه من الجسم فهو
لعمرى حقاً (محمود

قاسم، ١٩٦٢، صفحة ٢٣٤).

كما يفرق ابن ر شد في طبيعة العلاقة بين النفس
الحيوانية والنفس الكائنة فيه وبين النفس الإن سانية ،
فالنفس عند ابن ر شد لى ست مثل باقى ال صور التي
تتجدد مع موادها ، فأن هذه ال صورة الاخيرة بما فيها
النفس النباتية والنفس الحيوانية لا تنفك عن أجسامها ،
لأنها منطبعة فيها ومتحدة فيها اتحاداً جوهرياً ، فلا
يمكن ت صورها م ستقلاً عنها وقائمة بذاتها ، اما النفس
الان سانية فهي جوهر م مستقل ، وهي في الوقت نف سه
صورة للبدن حلت فيه لحكمة الهية وهي غير جسمية .
ينظر (السيد علي غيضان، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٧)

ولقد جعل ابن ر شد النفس ذات م ستقلة تدبر
الجسم وهي في نفس الوقت صورته ، أذاً لا وجود للجسم
إلا بالنفس ، فليس اتحادها به اتحاداً عر ضياً كما كان
يقول ابن سينا أو جوهرياً كما كان يقول أرسطو ، بل هو
اتحاد من جنس آخر اقت ضته العناية الإلهية حتى
تستكمل الروح وجودها (محمود قاسم، ١٩٦٢، صفحة
١١٦)

الخاتمة :

فواجب أن يكون للأدلة كالحال في النوم (ابن ر شد،
مناهج الادلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤٥).

يظهر مما تقدم أن ابن رشد يعد النفس جوهر مجرد
مستقل عن البدن وأن تجرده يدل على خلودها .

رابعاً : علاقة النفس بالبدن عند ابن رشد .

يعتقد أن هنالك اختلاف بين النفس والج سد من حيث
طبيعتها ولكن من جهة أخرى هنالك ات صال بينهما ،
وهذا الاتصال هو اتصال يصعب على الإنسان فهمه بدقه
، ولكن من الوا ضح هي علاقة محرك ب شيء يتحرك ،
وان المحرك أو المدبر هي النفس ، وان هذه ال صلة
الحا صلة بين النفس والبدن شبيهه بالعلاقة القائمة بين
الله والعالم ، فأن الله يدبر العالم ويحركه مع أن الله
شيء غير مادي ويضيف ابن رشد أنا نشعر بالنفس ولكن
ي صعب علينا أن نضع لها حداً ، وكذلك لا نعلم في أي
جزء موجودة في الج سم ويقول : " اننا ندرك النفس
وا شياء كثيرة ، وليس ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد
النفس مع وجودها لكننا لا نعلم ضرورة من وجودها في
الجسم وليست في جسم ، لأنها أن كانت في جسم كان
الجسم ضرورة مأخوذة في حدها وان لم تكن في جسم لم
يكن الج سم مأخوذاً في حدها فهذا هو المذى
ينبغي أن يعتقد ، وأما م سائدة ابي حامد الغزالي هذه
القول : أن الإنسان يشعر في أمر النفس انها في جسمه ،

العقل ت صورته ألا بها ، ويفرق ابن ر شد بين ثلاث من النفوس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية أو العاقلة إما النفس الانسانية الاولى فليسا مفارقتين للبدن ومعنى ذلك انهما منطبعتان فيه ، ولا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما ، لأنهما تو جدان بوجود الذبابة أو الحيوان وتغذيان بفنائهما ، إما النفس الانسانية فهي من جنس آخر ، فيرى ابن ر شد على الرغم من اختلاف طبيعة النفس عن طبيعة الجسد سم اختلاف تام فإنه لا يمكن تحديد مكانها في الجسد ، وهي أي النفس وأن حلت في الجسد فهذا لا يعني انه متحد معها اتحاداً جوهرياً ، والعلاقة بين النفس والجسد كما يرى ابن ر شد كالصلة بين الله تعالى والعالم ، فإن الله يدبر العالم ويحركه مع أن الله شيء غير مادي وأن النفس جوهر مجرد عن البدن وأن تجرده يدل على خلوها .

قائمة المصادر والمراجع :-

- ابراهيم مذكور. *الفلسفة الانسانية سلامية منهج وتطبيقه*. القاهرة: دار المعارف.
- ابن رشد. (١٩٥٠). *تلخيص كتاب النفس*. مصر: احمد فؤاد الاهواني .
- ابن رشد. (١٩٥٥). *مناهج الادلة في عقائد الملة (المجلد ١)*. (محمود قاسم، المحرر) القاهرة.

بعد الانتهاء من بحثنا المو سوم (بعلاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن ر شد) تبين أن النفس عند ابن سينا هي جوهر روحي بسيط مغاير للبدن ، وأن دورها في البدن دور الريان في السفينة إذ يقودها فتكون السفينة بأمره ، ويقدم ابن سينا براهين على وجودها واستقلاليتها وهذا يعارض من قال إن النفس جزء من الجسد أو هي جسم مادي من نوع آخر أو هي عرض من أعراض الجسد وأيضاً يقسم النفس الى ثلاثة أقسام هي (النفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية) ، ويرى ابن سينا أن اتصال النفس بالبدن كان لصفه عرضيه ، ويرى أن النفس ليست من طبعه في البدن ، ويفترض ابن سينا فروضات للوصول الى معرفة حقيقته الصلة بين النفس والجسد سم فعنده أن كل شيء متعلق بشيء اما ان يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود وابن سينا رفض هذه الاحتمالات لأن جميعها في النهاية توصل الى نفس النفس مع نفس الجسد سم لذلك فهو يتوصل الى بطلان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم بالذات ، وعلى هذا فقد بطلت انحاء التعلق كلها فبقي أن يكون تعلق النفس في الجسد لتعلقه في الوجود المادي الآخر التي لا تستحيل ولا تبطل واما ابن رشد قد تأثر في دراسته للنفس بآراء أرسطو وتبنى كثير من آرائه ، ويرى أن النفس هي صورة للبدن وجوهر مستقل في الوقت نفسه ، فهي صورة للبدن بمعنى خاص وهو أنه لا وجود للبدن دونها ولا يمكن

- ابن رشد. (١٩٦٤). كتاب تهافت التهافت (المجلد ١).
(سليمان دنيا، المحرر) مصر: دار المعارف.
- جميل صليبا. (١٩٨٦). تاريخ الفلاسفة العربية. دار
الكتاب اللبناني.
- ابن سينا. (١٤١٧ هـ). النفس من كتاب الشفاء (المجلد
١). (ح. سن زاده آملی، المحرر) قم: مكتبة الاعلام
الاسلامي.
- عباس محمود العقاد. (بلا تاريخ). ابن رشد (المجلد
٦). مصر: دار المعارف.
- ابن سينا. (١٩٨٤). الاضحوية في المعاد (المجلد ١).
(حسن عاصي، المحرر) بيروت.
- فتح الله خليف. (١٩٧٤). ابن سينا ومذهبه في النفس
دراسته في القصة العينية. بيروت: دار الاحياء
البحريني.
- ابن سينا. (٢٠١٨). كتاب التعليقات (المجلد ١).
(حسن مجيد العبيدي، المحرر) بيروت: صفاف.
- محمود قاسم. (١٩٦٢). النفس والعقل لدى فلاسفة
الغريق والاسلام (المجلد ٣). القاهرة: مكتبة الانجلو
المصرية.
- ابن سينا. (١٩٥٢). كتاب احوال النفس. (احمد فؤاد
الاهواني، المحرر) القاهرة: دار احياء الكتاب العربي.
- مهنا عبد الح. سن. (٢٠٢٠). النفس عند الفلاسفة
المسلمين. بغداد: بيت الحكمة.
- ابن سينا. (١٩٩٢). الاشارات والتنبيهات. (سليمان
دنيا، المحرر) القاهرة.

List of sources and references:-

- السيد علي غني ضان. (٢٠٠٩). النفس والطبيعة الالهية
والعقل عند ابن باجه وابن رشد. بيروت.
- اياد كريم ال. صاحبي. (٢٠١٢). المعاد عند الفلاسفة
المسلمين. سوريا: دار صفحات.
- Ibrahim Midhkur. *Islamic Philosophy: Method and Application*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Rushd. (1950). *Summary of the Book of the Soul*. Egypt: Ahmad Fu'ad al-Ahwani.

- Iyad Karim al-Salahi. (2012). *Resurrection in the Philosophy of Muslim Thinkers*. Syria: Dar Safahat.
- Jamil Saliba. (1986). *History of Arabic Philosophy*. Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Samih al-Zain. (1980). *Ibn Rushd The Last Arab Philosopher (Vol. 1)*. Beirut: Mu'assasat Dar al-Banan.
- Abbas Mahmoud al-Aqqad. (n.d.). *Ibn Rushd (Vol. 6)*. Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Fath Allah Khalif. (1974). *Ibn Sina and His Doctrine on the Soul A Study of the Ainiyya Poem*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Bahraini.
- Mahmoud Qasim. (1962). *The Soul and Intellect in Greek and Islamic Philosophy (Vol. 3)*. Cairo: Anglo-Egyptian Library.
- Muhannad Abd al-Hassan. (2020). *The Soul in the Thought of Muslim Philosophers*. Baghdad: Bayt al-Hikma
- Ibn Rushd. (1955). *Methods of Proof in Religious Doctrines (Vol. 1)*. Edited by Mahmoud Qasim. Cairo.
- Ibn Rushd. (1964). *The Incoherence of the Incoherence (Vol. 1)*. Edited by Suleiman Dunia. Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Sina. (1417 AH). *The Soul from the Book of Healing (Vol. 1)*. Edited by Hasan Zadah Amoli. Qom: Islamic Information Library.
- Ibn Sina. (1984). *Al-Adhawiyya on the Resurrection (Vol. 1)*. Edited by Hasan Assi. Beirut.
- Ibn Sina. (1985). *Al-Najat The Salvation (Vol. 1)*. Edited by Majid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida.
- Ibn Sina. (2018). *Kitab al-Ta'liqat The Book of Annotations (Vol. 1)*. Edited by Hasan Majid al-Abidi. Beirut: Difaf.
- Ibn Sina. (1952). *Kitab Ahwal al-Nafs The Book of the States of the Soul*. Edited by Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Cairo: Dar Ihya' al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Sina. (1992). *Al-Isharat wa al-Tanbihat Remarks and Admonitions*. Edited by Suleiman Dunia. Cairo.
- Sayyid Ali Ghaydan. (2009). *The Soul Divine Nature and Intellect in Ibn Bajja and Ibn Rushd*. Beirut.