النفس والعقل
في الفلسفة الإسلامية

أ.م.د. وفاء كاظم علي
A.P.Dr.Wafaa Kadhim Ali
تدريسية في جامعة الأنبار/ كلية الآداب/ قسم الاجتماع
Teaching at Anbar University/
College of Arts/Sociology Department

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الملخص

شــغل موضوعا النفــس والعقل حيــزا كبيراً عند الفلاسفة وذلك لما لهما من أهمية كبرى ، لتداخلهما في مباحــث وفروع الفلســفة المختلفة، فنجدهما يتصدران مبحــث المعرفة كونهــما أدوات لهما ، كما يدخلان في موضوع الأخــلاق كون الفضائل والرذائــل أعراض للنفس ، والحكيم من ســيطرت قوته العاقلــة على باقي قوى النفس، وكذلك العلم الطبيعــي يتناولهما بالبحث كــون النفس جزءا من العالم الطبيعي، وأحد أجزاء هذه النفس هي النفس العاقلة ، لذا لا نكاد نجد فيلســوفا لا ســيما بعد ســقراط لم يتناولهما في البحث ومعرفة ماهيتهما ، وكذلك كان الحال عند فلاسفة المسلمين، وأضاف فلاسفة الإســلام الكثير من الآراء والنظريات التي لم يتطرق لها فلاسفة اليونان، وكانت آراءهم فيهما محاولة للتوفيــق بين العقل والنقــل عند أغلبهم، فأخــذوا ما اعتقــدوه صواباً من الفلســفة اليونانية ومزجوه بما يتوافق مع الدين الإســلامي، فأبدعوا في مسائل كثيرة كمسألة حدوث النفس أو خلودها ، ومســألة البعث وطبيعته ، ومسألة النبوة، ومسألة الاتصــال بالعقل الفعال أو اتصالها بالجســد .... ، وقد اكتفينا في هذا البحــث بتبيان أهم ما جاء به فلاسفة الإســلام في هذا الموضوع ، واعرضنا عن تكرار ما هو متشابه عند هؤلاء الفلاسفة .

❊ ❊ ❊

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

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

❊ ❊ ❊

المقدمة

شــغل موضوعا النفــس والعقل حيزا كبــيراً عند الفلاســفة وذلك لمــا لهما مــن أهميــة كبرى ، لتداخلهما في مباحث وفروع الفلســفة المختلفة، فنجدهما يتصــدران مبحث المعرفة كونهما أدوات لهــما ، كما يدخلان في موضــوع القيم كالأخلاق مثلاً كون الفضائل والرذائل ما هما ســوى أعراض للنفــس ، وأن الحكيم من ســيطرت قوتــه العاقلة على باقي القوى، وكذلك العلم الطبيعي يتناولهما بالبحــث والتقصي كــون النفس جــزءا من العالم الطبيعي وأحد أجزاء هذه النفس هي النفس العاقلة أو الناطقة، لذا لا نكاد نجد فيلســوفا لا سيما بعد ســقراط لم يتناولهما في البحث ومعرفة ماهيتهما ، وكذلــك كان الحال عند فلاســفة المســلمين ، وبالرغم من تأثرهم بمباحث الفلســفة اليونانية، إلا أنهم أضافوا إليها الكثير من الآراء والنظريات بحكم تأثرهم بواقعهم وبيئتهم وثقافتهم ودينهم الإسلامي ، فكانــت آراءهم فيهما أيضــا محاولة للتوفيق بين العقل والنقل، فأخذوا ما اعتقدوه صواباً من الفلسفة اليونانية ومزجوه بما يتوافق مع الدين الإسلامي وأن كان بعد تأويلهم لهذه النصــوص الدينية، فأبدعوا في مسائل كثيرة كمسألة حدوث النفس أو خلودها ، ومســألة البعث وطبيعته ، ومسألة النبوة، ومسألة الاتصــال بالعقل الفعال ....الــخ ، وقد اكتفينا في هذا البحث بتبيان أهم ما جاء به فلاسفة الإسلام في هذا الموضوع ، واعرضنا عن تكرار ما هو متشــابه عند هؤلاء الفلاسفة .

وقد بينــا في المبحث الأول من هــذا البحث آراء الفلاســفة المسلمين في النفس بعد أن وضحنا آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو كون الفلاسفة المسلمين اســتقوا أغلب أفكارهم من هــؤلاء ووظفوها بما يتناسب مع حضارتهم الإسلامية. فبينا آراء الفارابي وان ســينا والغزالي وابن باجة وابن رشد في النفس وماهيتها وصلتها بالجســد ومســألة خلودها بعد الموت ، وفي المبحث الثاني تناولنا مســالة العقل عند الفلاسفة المســلمين ثم بينا في خاتمة البحث أهم ما توصلنا إليه من نتائج .

❊ ❊ ❊

المبحث الأول

النفس

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

• **أفلاطون :**

أما أفلاطون فهو يرى بان النفس هي العنصر الجوهري في الإنسان ، فهي ذات مستقلة ولا يعد البدن جزءا من ماهيتها وهي التي تفيض على البدن بالحياة ، والنفس هي التي تدير البدن وتحركه . ويرى أفلاطون أن النفس قبل أن تحل في الجسد كانت في مكان قدسي وكانت في سعادة تامة ولكن ما الذي جعلها تهبط إلى الأرض وتسجن داخل البدن ؟ يجيب أفلاطون بان النفس ارتكبت خطيئة فعوقبت على ذلك بارتباطها بالجسد. إذن فأفلاطون يرى أن النفس هي نقطة التقاء أو اتصال بين عالم المثل وعالم الحس الزائف والتي تحاول أن تتخلص منه [٢] .

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

• **أرسطو :**

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

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٤٩ ، ص٢٣ .

(٢) ينظر: أفلاطون الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ،ط١، ٢٠١٧، الكتاب العاشر ص ٣٥٢.

(٣) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ، ص٣٠.

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

١ . النفس النامية (الغاذية) وهذه النفس موجودة في الأجسام الحية ووظيفتها هي النمو والتوليد وهي موجودة في النبات دون الحس والعقل فأن النبات يتغذى ويتولد وله (نفس نباتية) وهي كمال له [٣]

٢ . النفس الحاسة : هي القوة لبتي يتم بها إدراك المحسوسات ، فالحيوان يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالإرادة فله (نفس حاسة حية) هي كمال له .

٣ . النفس الناطقة : هي العقل المختص للإنسان لتمييزه عن الحيوان ، فالإنسان يتغذى وينمو ويتولد ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر .. فإذن هو له نفس أسمى من نفس النبات والحيوان، وهي كمال وهي النفس الناطقة (العقل) [٤] ، النفس إذن عند أرسطو هي صورة في الإنسان وتخرج الحياة التي توجد في الجسم (لمادة) بالقوة وتجعلها حياة بالفعل . وذلك فيه معارضة لآراء أفلاطون في أن النفس جوهر حقيقي مفارق مستقل عن الجسم، تهبط من عالم المثل فتحل في جسم لا حياة فيه ولكن النفس هي التي تخلع الحياة على هذا الجسم وتديره [٥]. فيرى أرسطو أن التفريق بين المادة والصورة هو عين التفريق بين الجسم والنفس فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال مثلا ، والجسم هنا هي مادته أما النفس فهي صورته فلا يمكن أن نفصل الحجر الذي صنع منه التمثال عن صورة التمثال إلا بتحطيم التمثال، كذلك ينطبق هذا الأمر على النفس والجسد فلا يمكن حدوث انفصال بينهما إلا بموت الجسد . لكن هل نفهم من هذا الكلام أن النفس عند أرسطو لها وجود مستقل عن الجسد؟ يجيب أرسطو بان من غير الممكن أن تكون النفس مستقلة عن الجسد ، فالنفس جزء من ماهية الجسد ، والجسد جزء من ماهية النفس والنفس تستعمل الحواس في البصر والسمع واللمس والذوق والشم، وهي تغضب وتتخيل كل ذلك لا يمكن أن يعرف من دون أن تكون على صلة وثيقة بالجسد لكن مع ذلك فأرسطو يعد وجود النفس شرف و كمال للجسد فقطعة الحجر لا كمال لها إلا بالشكل

(١) أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص٢٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٨ .
(٥) ينظر: أفلاطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص١٢٣ .

الذي يضفيه الفنان عليها (أي الصورة) [١] .

ونرى اثر التعريف الأرسطي للنفس في الفلاسفة المسلمين في إثبات وجودها ، فهم اخذوا بتعريف أرسطو لكنهم لم يسايروه في جميع آرائه في النفس. وسنتناول هنا أشهر فلاسفة الإسلام وآرائهم في النفس

• **الكندي (١٨٩- ٢٦٠ هـ) :**

نرى الأثر الواضح لأفلاطون على الكندي في نظريته في النفس إذ إن النفس عند الكندي جوهر روحاني الهي بسيط خالد، وهذا ما ذهب إليه أفلاطون فهو يقول « إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس» [٢] ، ويرى الكندي أن هذه النفس هي منفردة عن الجسم ومباينة له، وان جوهرها جوهر الهي روحاني ، بما يرى من شرف طباعها ومضاداتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب [٣] . فالنفس إذن عند الكندي هي جوهر الإنسان، وذلك كون الإنسان ذاتا عاقلة، والنطق أو التعقل هو اخص أوصاف النفس الناطقة التي هي أسمى وأعلى وأشرف مراتب النفس ، وكما مر بنا أن النفس عند أفلاطون مفارقة للجسد وخالدة وهي مصدر المعرفة وتنقسم إلى ثلاث أنفس شهوانية وغضبية وعاقلة. أما أفلوطين فقد رأى أن النفس مرتبة من مراتب الموجودات التي تصدر عن العقل الأول الذي يصدر بدوره عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ونرى هنا أن الكندي يأخذ هذين الرأيين ويوفق بينهما ويوضح بأن من أهم صفات النفس هي كونها بسيطة أي أنها ليست مادية وأنها مفارقة للبدن ، وهي شريفة لان جوهرها الهي كاملة وعظيمة لأنها صدرت عن الإله فهي تتشابه معه كل الشبه [٤] . ومع ذلك فإنه يقول باستحالة معرفة النفس في حال مفارقتها للجسد وذلك لما يرى من آثار تدبيرها فيه [٥] . وعلى الرغم من تأثر الكندي بفلاسفة اليونان في موضوع النفس إلا أن تأثره بالدين الإسلامي والفكر الإسلامي كان واضحاً وذلك من خلال عدّه للنفس بأنها حادثة بناء على قوله بحدوث العالم، وهذا كما هو معلوم مذهب جميع المتكلمين بغض النظر عن كونها سابقة للجسد أم مقارنة له في الوجود [٦] .

• **الفارابي (ت ٣٣٩هـ)**

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

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

(٢) الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق أبو ريدة ، ج١ ص٢٢٣ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٢٣-٢٢٤

(٤) ينظر: المصدر نفسه ص٢٧٣

(٥) ينظر: الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد مهدي ابو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠، ج١، ص١٧٤ .

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج١ ، ص ١١٥ وما بعدها. صبحي، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥، ص١٩٤ ، ٢٤٨.

يقول أرسطو، بل يذهب إلى أن النفس العاقلة ، هي جوهر الإنسان عند التحقيق لأنه يتكون من عنصرين احدهما من عالم الأمر (العالم الإلهي) والآخر من العالم الحسي ولذا فهو اقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، لكن قربه هذا لا يعني أنه يقول كما قال أفلاطون بأن النفس تكون قبل وجود الجسم بل هو يرى أنها تحدث وفقا لحدوث الجسم استعداد لها [١]، أن مذهب الفارابي في حدوث النفس مبني على أساس النظرية التي عرف بها وهي نظرية الفيض[٢] ، إذ إن النفس عندما تفيض من العقل الفعال وهو الذي يفيض منه صور الجمادات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق[٣] . يرى الفارابي أن النفس الناطقة والإدراك هما جوهر واحد وهو الإنسان عند التحقيق ، وله قوى منبثة في الأعضاء ، ويرى أيضا أن النفس لا تكون موجودة قبل البدن ، وهي لا تتكرر في أجسام أخرى وهذه النفس مفارقة باقية بعد الموت [٤] . نرى هنا المزيج الواضح من آراء أفلاطون في النفس في أنها مفارقة باقية بعد الموت، وآراء أرسطو في أنها صورة لمادة الجسم وإنها ليست موجودة قبل الجسم ، للنفس عند الفارابي قوى أولها النزوعية وهي التي بها يطلب الإنسان الشيء أو يهرب منه، وبها تكون المحبة والعداوة والخوف والأمن والغضب والشهوة وغيرها من عوارض النفس[٥] ، ويرى الفارابي أن جميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية، لأن النزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة والناطقة، ثم القوة الحاسة التي يحس بها الملموس ويحس الطعوم والروائح والاصوات ، والحواس الخمس هي الطريق التي تستفيد منها النفس معرفتها بالأشياء الخارجية ، ثم النفس الناطقة وهي تخص الإنسان وتمكنه من إدراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح وتكتسب العلوم والمعارف وهي رئيسة على بقية الحواس ، والنفس الناطقة تنقسم على قسمين :-

قسم نظري : وهو العقل الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرا عقليا بالفعل وذلك من خلال المعارف.

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

(٢) نظرية الفيض مستمدة من الافلاطونية المحدثة ، وخلاصة هذه النظرية ان الله يعقل ذاته وبهذا التعقل يكون صدور العالم عنه وبهذا يقول الفارابي « لا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آله خارجه عن ذاته « الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، دار القاموس الحديث ، بيروت ، ص٤١ . ويكون الصدور بأن الأول يفيض عنه موجود ويسمى الموجود الثاني وهذا تستمر الفيوضات وهي (عقول) إلى أن تنتهي عند الفارابي الى العقل الحادي عشر وهو عالم ما دون فلك القمر .

(٣) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٤٨ .

(٤) ينظر: الفارابي الدعاوي القلبية نقلا عن محمود قاسم ، مصدر سابق ، ص٧٣ .

(٥) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٧٠ .

قسم عملي : وهو العقل الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية [١]، وهو ما يتعلق بالسلوك الأخلاقي للفرد.

وتتجلى لنا أصالة الفارابي في موضوع النفس في فلسفته للنبوة وللأحلام ، وأنها مبنية على القوة المخيلة وهي أوضح وأنقى وأصفى ما تكون عند الأنبياء لذا يكونون أكثر تلقيا واستعداداً للاتصال بالوحي أو العقل الفعال في اليقظة والمنام لتلقي الغيبيات ، ولكدورة هذه النفس عند غيرهم فلا يستطيعون ذلك وربما تصفو في المنامات فيكون لهم شيئاً يسيراً ما كان للأنبياء [٢].

• **ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)**

عني ابن سينا بمسألة النفس عناية كبيرة فقد ذكر بهذا الصدد « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فليبين أولا آنيته فهو معدود عند الحكماء فواجب علينا أن نتجرد لإثبات أولا وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل منها "[٣]، ولتوضيح رؤية ابن سينا للنفس سنتناول أدلته في وجود النفس باختصار، فأول الأدلة هو دليل البرهان الطبيعي، ويعني أن للقوى النفسانية خواص هي التحريك والإرادة [٤]، إذ إن الحركة التي تبدو على الجسم وإدراك الإنسان سببه كما يقول ابن سينا هو النفس . وأيضا برهان وحدة النفس فابن سينا يرى وجود علاقات وثيقة بين مختلف وظائف النفس فهو يرى على عكس أفلاطون الذي كان يقول بوجود ثلاثة أجزاء للنفوس في البدن الواحد ، وان اتصال النفس بالجسد هو عقاب لها على ذنب ارتكبته، فإن ابن سينا يرى أن النفس جوهر بسيط وأن وجود هذا الجوهر في الجسم لا يشوه طبيعته، لكن هذا (الجوهر) تتعدد وظائفه. وفي ذلك يرى أنه يجب أن يكون هناك رباطا يجمع القوى (الشهوانية والغضبية والمدركة) وهذا الشيء لا يمكن ان يكون جسما ، وأنه لا اعتراض على أن النفس غير الجسم، لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى [٥] ، وهناك أيضا برهان الاستمرار والذي مفاده أن أحوال الإنسان على الرغم من تغيرها فإنها تتصف بالاستمرار والاتصال، ويلخص ابن سينا مفهوم هذا القول « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت أذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص « [٦] عرف ابن سينا النفس النباتية « بأنها كمال أول

(١) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٧٤ .
(٢) ينظر: الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .
(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تصحيح ادوارد فنديك ، ص٢٠ .
(٤) ينظر: ابن سينا ، المصدر نفسه ، ص٢١ .
(٥) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٩٣٨ ، ص١٧٢ .
(٦) ابن سينا ،. مبحث عن القوى النفسانية ، ص٢٢.

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

• **الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)**

أما الغزالي فقد كانت له آراء تدحض آراء الفارابي وابن سينا وكان قد ألف كتابا في دحض آراء فلاسفة الإسلام (تهافت الفلاسفة) بل وكفرهم على بعض المسائل مثل مسالة قدم العالم، وقولهم أن الله لا يعلم الجزئيات، وإنكارهم حشر الأجساد، ومع الخلاف الذي كان بين الغزالي والفلاسفة من قبله إلا انه اخذ عن هؤلاء الفلاسفة تعريفهم للنفس ، فقد ميز الغزالي بين ثلاث نفوس النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. ويعرف الغزالي النفس النباتية بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل « أما النفس الحيوانية هي « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة « والنفس الإنسانية يصفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية «[٤] والنفس عند الغزالي جوهر روحي قائم بذاته إذن فالنفس عند الغزالي ليست صورة منطبعة في الجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه ، وبذلك خالف الغزالي جمهور المتكلمين في كونها عرض للجسم [٥] .

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

• **ابن باجة (ت ٥٣٣هـ):**

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

(١) ابن سينا ،. النجاة ، ص١٥٨ .
(٢) ينظر: ابن سينا ،. النجاة ، ص١٦٣ .
(٣) ينظر: ابن سينا ،. المصدر نفسه ، ص١٦٢ .
(٤) الغزالي ، معارج القدس في مدارج النفس ، بغداد ، ١٩٨٩ ، ص١٦ ، ١٧ ، ١٨ ..
(٥) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٥، ص ١٠٧.
(٦) ينظر: ابن باجة ، النفس ، المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٩٦٠ ، ص٢٨ .

وكذلك قولنا جسم وقولنا آلة، فيرى انه لكي نوضح ذلك فعلينا أن نفصّل القول فنقول إن النفس الغاذية هي استكمال الجسم الآلي والمتغذي، والحساسة استكمال الجسم الآلي الحاس ، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل، أما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك اظهر [١] . وقد قسم ابن باجة النفس إلى النفس الغاذيه وهي توجد في الكائنات المتنفسة وهي أولى قوى النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات [٢] . والنفس المنمية وهي قوة يتحرك بها الجسم، وهي التي تمنح الجسم الطبيعي الحي نباتا أو حيوانا النمو الذي لم يكن له في أول وجوده، ثم تصل بالجسم إلى الحد والمقدار الذي يبلغ به تمامه الطبيع، أما النفس المولدة فان الجسم المتناسل هو الذي يتولد عنه جسم آخر من نوعه ينفصل عنه ويكون جسما حيا مستقلا عنه وهذا يعني أنه كل جسم متناسل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو بالقوة بالنسبة إلى ذلك النوع ، وعلى وجه الإجمال فتصيره ذلك النوع بالفعل [٣] . أما النفس الحساسة فيرى ابن باجة أن الصور الروحانية المحسوسة هي أول مراب الروحانية، لأنها إدراك، ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلا وتنسب إلى الحيوان فهو حساس، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة [٤] ، أما المعرفة التي تكون عن إدراك الصور الروحانية عن طريق الالنفس المتخيلة فهي أرقى من الحاسة إلا أنها لا تزال متعلقة بصور المحسوسات غير متجردة عنها ، وقمة هذه الصور الروحانية ما يدرك بالقوة الناطقة لأنها مجردة نهائياُ عن الصور المادية المحسوسة وبها تدرك صور المجردات، ولهذا انتقد ابن باجة الغزالي في نظريته في السعادة ، فقال ابن باجة عنه أنه لم يدرك السعادة الحقيقية وإنما توهمها لأنه أدرك المتخيلات في القوة المتخيلة فظنها روحانيات خالصة وهي لا تدرك إلا عن طريق العقل [٥] .

- **ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)**

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

(١) ينظر: ابن باجة ، النفس ، ص٢٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٧.
(٤) ينظر: كامل محمد ، ابن باجة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص١٣٩.
(٥) ينظر: رسائل ابن باجة الالهية، ماجد فخري، ط٢، دار النهار، بيروت، لبنان، ص ١٢٠ - ١٢٢.
(٦) ينظر: قاسم ، محمود ، في العقل والنفس ، ص١١١ .

النبـــات والحيوان وتفنيـــان بفنائهـــما، أما النفس الإنســـانية فيمكن مفارقتها للجسد واستقلالها عنه [١]. والنفـــس الناطقة أو العاقلة تنقســـم كما يرى ابن رشـــد _ وهو هنا لا يخرج عما يراه أرسطو إلى قسمين قوة نظرية وتسمى العقل النظري وقوة عملية وتسمى العقل العملي ، أما العقل النظري فهو الهي ، والعقل العملي يدرك المعاني المتعلقة بالعمل أي التي تحصل بالتجربة [٢].

حلول النفس في البدن

في هـــذه المســـألة رأى أرســـطو أن النفس صورة للجسم، لا تنفك عنه وتكون معه جوهرا واحدا، أما أفلاطون فيرى أن النفس كانت توجد في عالم علوي قبل أن تهبط إلى هذه الحياة وتحل في أحد الأجسام ، كان لهذه الآراء صدى في الفلســـفة الإســـلامية، فالفارابي يـــرى أن النفس تفيض من العقل الفعال، وهـــو الملك الذي يشرف عـــلى حركة فلك القمر، وهو الذي يطلق عليه اســـم (واهـــب الصور) أي أنـــه يعده المصدر التي تفيض عنه صور الجمادات والحيوانـــات والنفـــوس الإنســـانية [٣] ، وكذلك ابن ســـينا والغزالي قالا بـــان النفس جوهر أو ذات روحية تفيض من واهب الصور[٤] ، هنا الفلاســـفة المسلمون أما أن يأخذوا برأي أفلاطون بان النفس كانـــت في عالم قدسي، عالم المثل، وأنها موجودة قبل وجود البدن ، وان وجود النفس كوجود الربان في الســـفينة [٥]. ومن مفكري الإسلام من حاول أن يجد لذلك مقاربة في القرآن الكريم في قوله تعالى « **وَإِذْ أَخَـــذَ رَبُّكَ مِن بَنِـــي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْـــهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْـــتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَـــهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ** " (الإسراء / ١٧٢) مثال ما نجده عند ابن حزم في لإثبات قوله بأســـبقية الروح على الجســـد [٦]. وأما أن يأخذوا برأي أرسطو الذي يقول بمساوقة الروح للبـــدن وعـــدم انفكاكهما عن بعـــض إلا بالذهن، وان اتصال النفس بالبـــدن كاتصال الصورة بالمادة ، وأراد الفارابي الجمع بين آراء أفلاطون وأرســـطو فقال النفس صورة للجسم هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن النفس جوهر غير جســـماني، فهو يرى أن صلة النفس بالبدن « تشـــبه صلة الســـجين بسجنه لكنها تضطر ما دامت في هذه الحياة إلى مســـاعدة البدن الذي هو محل لها ، فإذا اســـتردت وجودها الحقيقـــي فكأنها قد أطلقت مـــن محبس مؤذ إلى

(١) ينظر: المصدر نفسه ،١١١
(٢) صليبا ، جميل ، تاريخ الفلســـفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٦ ، ص٤٩٥ .
(٣) ينظر: قاســـم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاســـفة الإغريق والإسلام ، ص٧٣ .
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٠٠
(٥) ينظر: افلاطون ، فيدون ص١٣٣
(٦) ينظر: الفصل في الملـــل والأهواء والنحل، الأندلسي ، أبـــو محمد علي بن أحمد بن ســـعيد بن حـــزم القرطبي الظاهري ، مكتبة الخانجي - القاهرة، ج٤، ص ٦٥.

خيرها المشـــاكل لها « [١] . أما ابن ســـينا فانه يرى أن اتصـــال النفس بالبدن كان لصفة عرضية ، ويرى أن النفس ليســـت منطبعة في البـــدن [٢]، ويفترض ابن سينا فرضيات للوصول إلى معرفة حقيقة الصلة بين النفس والجسم فعنده أن كل شيء متعلق بشيء إما أن يكون تعلقه به تعلـــق المكافئ في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه تعلق المتقدم عليه في الوجود [٣] وابن سينا رفض هذه الاحتمالات لأنها جميعها في النهاية توصل إلى فساد النفس مع فساد الجسم لذلك فهو يتوصل إلى بطلان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم بالذات، وعلى هذا فقد بطلت أنحاء التعلـــق كلها فبقي أن يكون تعلق النفس بالجســـم لتعلقه في الوجود بالمادي الآخر التي لا تســـتحيل ولا تبطـــل [٤] . أمـــا الغزالي فانه يـــرى أن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد الأجسام لقبولها، ولكن هذا الفيض ليس فيضا مباشرا بل يتوقف على أمور كثيرة « وهي تســـتند إلى اختيـــارات النفوس الفلكية والكل يســـتند إلى العقل الإلهي المستعلي على الكل التي تتشـــعب منه المقدورات . فالجود الإلهـــي بواســـطة العقـــول والنفـــوس والحركات السماوية يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة والنفـــوس لا تحدث بالاســـتعداد الخاص بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين أن تحصل عنده أو به «[٥] . أما ابن رشد فيرى أنه على الرغم من اختلاف طبيعة النفس عن طبيعة الجسم اختلافا تاما فإنه لا يمكن تحديد مكانها في الجسد ، وهي أي النفس، وأن حلت في الجســـد فهذا لا يعني أنه متحد معها اتحادا جوهريا، والعلاقة بين النفس والجســـد كما يرى ابن رشـــد كالصلة بين الله تعالى والعالم ، فاله يدبر العالم ويحركه وفي ذلك يقول ابن رشـــد « أننا ندرك النفس وأشـــياء كثيرة وليس ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم ضرورة من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم لأنها إن كانت في جســـم كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها وان لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدّها فهذا هو الذي ينبغي أن نعتقد «. [٦]

- **مفارقة النفس الجسد ومصيرها**

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

(١) الفـــارابي ، الجمع بين راي الحكيمين نقلا عن محمود قاسم ،مصدر السابق ، ص١٤٠ .
(٢) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، ص١٨٥ . .
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٨٥ .
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٨٧ .
(٥) الغزالي ، معارج القدس ، ص١٢٠ .
(٦) ابن رشـــد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط٢، ص٥٦٧ ..

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

أما سقراط فيرى خلود النفس بعد مفارقتها للبدن فيقول أفلاطون على لسانه في محاورة فيدون :- « انتم يا قضاتي سأبين لكم أن من عاش فيلسوفا حقا معه الحجة في أن ينعم بالاً أذا ما اقترب من الموت ، وأنه قد يرجو أن يصيب في العالم الآخر بعد الموت أعظم خيرا «[٣] وفي موضع آخر يقول أن الروح تشبه كل ما هو خالد ومعقول وغير المنحل، أما البدن فهو يشبه كل ما هو منحل وغير معقول وفاني[٤] ، هذه الآراء تعبر عن آراء أفلاطون نفسه فهو يرى خلود النفس التي هي من عالم المثل وموت الجسد البالي وقد برهن أفلاطون على بقاء النفس في محاورة فيدون (على لسان سقراط) وفيما يخص آراء أرسطو في طبيعة النفس وصلتها بالجسم فلا تجعل هناك مجالا لبقاء النفس بعد انفصالها عن الجسد إذ إن الصلة بين النفس والجسم عنده صفة تلازم ينتج عنها عدم إمكانية تصور احدهما دون الآخر [٥] .

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

(١) ابن حزم ، النصل في الملل والنحل ، ج١ ، ص٩٠ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٩١ .
(٣) أفلاطون ، فيدون ، ص١٢٣
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٥١ .
(٥) ينظر: قاسم ، محمود ، مصدر سابق ، ص١٥٢
(٦) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار القاموس الحديث ، بيروت ص١٠٩ .
(٧) ينظر: الفارابي ، عيون المسائل نقلا عن جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانية ، ١٩٨٦ ، ص١٦٦.

الأجســـاد وتحررت منها تكون في سعادة، ثم تأتي نفـــوس طائفة أخرى من الناس فعلـــوا نفس أفعال الماضين وبلغوا مرتبتهم ثم يتصل كل بشـــبيهه في النوع والكيفية والكميـــة ، لان النفوس كانت ليس أجســـاما وليس في أمكنة لذلك اتصالها ليس على النحـــو الذي تكون علية الأجســـام [١] ، أما الطائفة الأخـــرى من النفـــوس فهي التي تبقـــى غير كاملة ومحتاجـــة في قوامها إلى المـــادة ضرورة ، أي أنها محتاجة إلى الجســـم أبدا فإذا انحل الجسم الذي هي قائمة فيه فنيت هي أيضا، وانحلت، وهؤلاء هم الهالكون الصائرون إلى العدم مثل البهائم [٢] .

أما رأي ابن ســـينا فإن الأدلة التي بينها في مسالة إثبات جوهرية النفس فهي نفسها أدلة خلود النفس فضلا عن ســـياقه لأدلة أخرى منها ما اعتمده على طبيعة جوهر النفس الإنســـانية إذ مـــا دامت النفس جوهرا بسيطا فليس من الممكن احتواؤها على أمرين الوجود والفناء، لان الوجود صفة ذاتية في النفس، فلو كان الفناء صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركبا من صفتين متناقضتين، أما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيـــادة والنقصان لذلك فمن الطبيعي أن يلحقه المـــوت [٣] ، ومن الأدلة الأخـــرى على بقاء النفس عند ابن سينا في أن النفس الإنسانية تعقل ذاتها لأنهـــا مجردة، على عكس النفوس الحيوانية التي لا تعقل ذاتها لأنها غير مجردة، وذلك لان الشيء حين تجريده عن المـــادة وإذا لم يكن متجردا هو متخيل وليس معقولا [٤].

وموقف ابن رشـــد في هذه المســـألة فإنه يتابع فيها رأي أرسطو فلا يؤمن بخلود النفوس الجزئية [٥].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص١١٠
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص١١١ .
(٣) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، ص١٨٨
(٤) ينظر: ابن سينا ، التعليقات ، ص٤٣
(٥) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص١٠٣.

المبحث الثاني

العقل

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

فالعقل المنفعل هو ذلك الجزء الذي يدرك معاني الأشياء ويصير كل المعقولات من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل ، وأن نسبة هذا العقل من المعقولات كنسبة المادة من الصورة والقوة إلى الفعل مع بقاء استعداده لقبول المعاني من دون الاتحاد بها[٢] ، فالعقل عند أرسطو يدرك الماهيات، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات، فالعقل يدرك الجزئيات والكليات، فهو عندما يدرك ماهية الشيء يكون عقل نظري، فإذا ما قام بالحكم على الجزئيات بالخير أو الشر محرك بذلك التوجه إليها أو النفور منها سمي عندئذ عقلا عمليا[٣] . إذن رؤية أرسطو للنفس قائمة على أساس مذهبه في الصورة والمادة، إذ إنه يميز في النفس تمييزا يقابل التمييز بين المادة والعلة الفاعلة ، والتي تحدث الصورة في المادة ، فالذي يماثل المادة هو العقل المنفعل، والذي يماثل الصورة أو بالأحرى العلة الفاعلة هو العقل الفعال . ونسبة هذا العقل الفعال إلى العقل المنفعل كنسبة الضوء إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، ويكون العقل الفعال عقلا مفارقا غير منفعل، ولا يمتزج بالمادة[٤] . وهناك من تناول رأي لأرسطو بالشرح وهو الاسكندر الافروديسي وهو أشهر شراح الإغريق للفلسفة المشائية، وقد خالف أرسطو في العقل الهيولاني ، وانه يذهب بعد الموت ولا بقاء له إذ عد الاسكندر أن العقل الفعال المفارق للمادة هو الله أو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر[٥] .

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

(١) ينظر: ارسطو ، المنطق ، ج٢ ، ص٣٣٥ .
(٢) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص٧٥ .
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٧ .
(٤) ينظر: ارسطو ، في النفس ٧٥ .
(٥) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص١٠٣/ صليبا جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ص٨٤ .

وعقل فعال ، وقد جعل العقل المنفعل قابلا للفساد أمـا العقل الفعال فهو غير قابل للفسـاد فهو خالد الهي وهـو الذي يخلـق ويدبر أمر الأشـياء التي يحتوي عليها فلك القمر وهـو الذي يخلق العقل المادي [١].

• **الكندي**

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

١. العقل الذي هو بالفعل أبدا وهو العقل الأول .

٢. العقل الذي بالقوة ، وهو العقل الهيولاني.

٣. العقـل بالفعل ، الذي خرج من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الأول.

٤. العقـل الظاهر الـذي تخرجه النفـس فيكون موجودا لغيرها منها بالفعل.

وكان لهذا التقسـيم أثـر كبير في آراء الفلاسـفة اللاحقين له [٢].

• **الفارابي**

ويرى الفـارابي أن العقل له معان عـدة، فهو عند العوام صفة يتصف به كل ذي فضل سـديد الحكم ، أما المتكلمون فيعـبرون بالعقل عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر وبذلك يكون العقل عندهم من الأعراض وليس جوهراً غير مادي، ويتابع الكندي في نظريته في العقول فيقول إن هنـاك أربعة عقـول العقل بالقـوة (الهيولاني) والعقل بالفعـل والعقل المسـتفاد والعقل الرابع الفعـال، ويعرف الفارابي العقـل الأول والذي هو العقل بالقـوة بأنه نفس ما أو جـزء من النفس، أو أنه قوة أو قوى النفس، أو شيء ما تكون ذاته معدة أو مسـتعدة لانتزاع ماهيات وحقائق الأشياء كلها، وصورها من موادها فتجعلها كلها صورة لها [٣] . إذن العقل بالقوة عند الفارابي ممكن أن نقول انه مساو لصور المعقولات والمعاني، فهو مستعد لنزع صور الأشياء دون مادتها لتصير فيه بالقوة ، والعقل الثاني عند الفارابي هو العقل بالفعل وهو عنده أعلى مرتبة أو فوق العقل الهيولاني ، وهنا نرى الفارابي يساوي بين العقـل بالفعل والمعقـولات بالفعل فيقول :- أذا حصلت في العقـل الهيولاني المعقولات التي انتزعتها عن المادة صارت تلك المعقولات بالفعل بعد أن صارت صـورا لتلك الذات، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي معقولات بالفعل [٤] ، أمـا العقل الثالـث فهو العقل المسـتفاد هو الذي يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة، والعقل بالفعل عند الفـارابي لا يبلغ دارجة العقل المسـتفاد إلا بعد أن تكون المعقولات فيه معقولة

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص١٨٤ .
(٢) ينظـر: صليبا، جميـل، تاريخ الفلسـفة العربية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٣٠.
(٣) ينظر: الفارابي ، مقال في العقل ، نقلا عن جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص١٠٦ .
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٠٧ .

بالفعل [١] ، أما العقــل الرابع فهو العقل وهو دائما بالفعل ، جعل الفارابي هذا العقل بمثابة الشــمس التي تعطي الضوء . أي انه جعل منزلة العقل الفعال من العقــل الهيولاني بمثابة الشــمس من البصر ، فان الشــمس تعطي الألوان ضوءا تضاء به فيصير البصر مبصرا بالفعل ، وهكذا نســبة العقل الفعال إلى العقل الهيولاني[٢] ، ويعطي الفارابي هذا المثل ليوضح نســبة العقل الفعال إلى العقل الهيولاني ، فالعقل الفعال هو الخــارج عن النفس (المفارق) وبالفعــل دائما. ويــرى الفــارابي أن الصور التي نجدهــا موزعة في المواد المختلفــة توجد متحدة على هيئة صورة واحدة في هــذا العقل، وليس من الممكن تفســير كيفية حصول المعرفة الإنسانية إلا على أســاس اتصال العقل الفعال بنفوسنا، لأنه هو المصدر الذي تفيض منه المعاني، فضلا عن ذلك أنه هو ســبب في وجود النفــوس، وكل ما يحتويه العالم الدنيوي . ولأن العقل الفعال هو آخر العقول السماوية فانه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية أما إذا فكر في ذاته على أن وجوده مســتمد من الله فاضت عنه العنــاصر الأولية التي يتألف منها العــالم[٣] . وبذلك يكون العقل الفعال عند الفارابي علة فاعلــة في وجود النفوس ، وعلة فاعلــة في فيض المعارف على هذه النفوس، ونرى هنا أن الفارابي ومن تابعه في مســألة فيض العلوم والصور الروحانية والمعارف من العقل الفعال وإن كان مستوحى من نظرية الفيض الأفلوطينية إلا أنها كانت تعــبر عن حقيقة دينية ســماوية وهي عملية اتصال الأنبياء بالوحي وتلقــي العلوم الإلهية عن طريقه.

- **ابن سينا**

أما آراء ابن ســينا في العقل فإنــه يتابع الفارابي في الكثير منها، وأهمها أن كل عقل من العقول يعد مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي هو قبله، فهو يفرق بين أربع قوى يقابلها أربعة عقول، فالقوة النظرية قد تكــون قابلة للصور بالقــوة وقد تكون قابلة لهــا بالفعل، والقوة الأولى هي التي تســمى مطلقة وهيولانيــة وهذه القوة هي قوة لاســتعداد المطلق الذي لم يخرج بعد إلى الفعل كقوة الطفل على الكتابة[٤] ، ثم العقل الممكن او بالملكة وهي اســتعداد مع فعل ما كقوة الطفــل على الكتابة بعد تعلمه بســائط الحروف . ثم العقــل بالفعل وهو في حالة اســتعداد كامل بحيــث ممكن ان تحدث فيه الصــور العقلية التي تكتســب بعض الحقائق الاولية وفي حالة انــه ادرك هذه الصور او المعاني انقلب عقلا مستفادا واخيرا هناك العقل الفعال التي تكتسب الصور عن طريق التجريد وانما تفيض من هذا العقل الفعال ويكــون الاتصال بالعقل الفعال

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٧١ .
(٢) ينظر: الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص٨٢ .
(٣) ينظر: الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص٧٥ .
(٤) ينظر: ابن سينا ، النجاة ، ص١٤٦ .

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

ابن باجة

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

(١) ينظر: قاسم ، محمود ، النفس والعقل ، ص١٦٩.

(٢) ينظر: محمود ، قاسم ، مصدر سابق ، ص٢١١ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه ص٢٣٠ .

النفس فينشــأ الأولان بســبب اتحاد النفس بالبدن ، أما الثالث فهو دليل على اســتقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن [١] .

- **ابن رشد**

ويــرى ابن رشــد أن العقل المــادي هو النفس ذاتها عندما تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء، إذن فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي وهــو لا يتأثــر بالمعقولات التي يدركهــا فانه غير جسمي [٢] . وهنا نرى ان ابن رشد قد خالف أرسطو في أن العقــل المادي ليس صورة للجســم بل هو جوهر غير جســمي يقوم من الجسم مقام الصورة مــن المــادة [٣] . ورأى ان العقل المــادي والعقل الفعال هما شيء واحد وهو النفس الإنســانية ففي حالــة اتصالها بالبــدن كان لها فعــلان هما انتزاع المعاني وتجريدها أما الأمر الآخر هو الاســتعداد لقبولهــا ومعنى هذا الكلام « ان النفس في جوهرها عقل محض ، فإذا اتصلت بالبدن اســتعدت لقبول معاني الأشياء وحينئذ تسمى عقلا بالقوة ولكنها لا تقبل هذه المعاني من شيء آخر هي التي تخترعها وتجردها وفي هذه الحال تسمى عقلا فعالاً» [٤] .

الخاتمة

بعد أن أنهينا بحثنــا هذا لا بد لنا من وقفة أخيرة نبين فيهــا أهم ما جاء فيه . ويمكن عرض ذلك من خلال نقاط عدة :-

١ . تداخلت وتشابكت دراســة النفس والعقل في مباحث الفلســفة المختلفة ، فوجدنا أن الفلاســفة قــد تناولوها في الأخلاق كــما تناولوها في نظرية المعرفــة كونهــا أداة معرفيــة ، أو في الطبيعيــات لارتباطها بالجســم الطبيعي الحيــواني والنباتي، أو في الميتافزكس كونها مــن الجواهر أو المبادئ الأولية في الوجود.

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

٣. لم يكن فلاســفة الإســلام مجرد مقلدين وأتباع لفلاســفة اليونان في دراســتهم للنفــس والعقل ، فوجدنــا من خلال بحثنا هــذا أصالتهم في بحثهم ودراستهم ، منها مخالفة الكندي وهو أول فيلسوف للفلســفة الأرســطية في هذا الموضوع من خلال قوله بحدوث النفس ومفارقتها للجسد ، كما وجدنا الفارابي قد ربط في دراسته للنفس بموضوع النبوة فكان أول فيلسوف إسلامي يفلسف ظاهرة النبوة.

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

٥ . كان الغــزالي مع نقده للفلاســفة وتكفيره لهم

(١) ينظر: ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص٥٦٧ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .
(٣) ينظر: محمود ، قاسم ، مصدر سابق ، ص٢٤٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ٢٤٧

فيلســوفاً متصوفاً في أبحاثه في النفس والعقل أكثر من كونه فقيها متكلماً.

٦. كان لتقســيم العقل عند الكندي الأثر المهم في اقتفاء أكثر الفلاسفة اللاحقين له لهذه النظرية.

٧. ربط ابن باجة وابن رشــد مفهوم الســعادة من خلال اتصال الإنسان بالله من خلال القوة الناطقة وعابوا على من ظن أمكانية تحقيق ذلك من خلال القوة المتخيلة ، لأن القوة المتخيلة عندهم مرتبطة بالصور الجســمانية في نهاية الأمــر ، بينما الناطقة فهي تقتصر عــلى الصور الروحانيــة المجردة من المادة والحسيات. وكان في أقوالهم هذه يشجعون الناس على النظر ودراسة العلوم والفلسفة والمنطق للوصول إلى المعرفة البرهانية الحقة.

❊ ❊ ❊

مصادر البحث

- **بعد القرآن الكريم:**

١. ابن باجة ، النفــس ، المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٩٦٠.

٢. ابن رشــد ، تهافت التهافت ، تحقيق ســليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط٢، ص٥٦٧ .

٣. ابــن ســينا ، النجاة ، مصر ، مطبعة الســعادة ، ١٩٣٨.

٤. ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تصحيح ادوارد فنديك.

٥. أرسطو ، في النفس ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤

٦. ، أفلاطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص١٢٣ .

٧. أفلاطون الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ،ط١، ٢٠١٧.

٨. رسائل ابن باجة الالهية، ماجد فخري، ط٢، دار النهار، بيروت، لبنان.

٩. صليبــا، جميــل، تاريخ الفلســفة العربية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦.

١٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٥.

١١. الفــارابي ، آراء اهــل المدينــة الفاضلة ، دار

القاموس الحديث ، بيروت
١٢. الفـــارابي ، آراء أهـــل المدينـــة الفاضلة ، دار القاموس الحديث ، بيروت ص١٠٩ .
١٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري ، مكتبة الخانجي - القاهرة .
١٤. قاســـم ، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريـــق والإســـلام ، مكتبة الانجلـــو المصرية ، ١٩٤٩.
١٥. كامل محمد ، ابن باجة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٣.
١٦. الكندي ، رســـائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمـــد مهدي ابو ريـــدة، القاهـــرة، ١٩٥٠، ج١، صبحي، أحمد محمود صبحـــي، في علم الكلام، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥.

❊ ❊ ❊