علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد

سارة زامل موسى ياسين

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

sarahzamel@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص :

تعد العلاقة بين النفس والبدن من المو ضوعات الهامة في تاريخ الفل سفة والعلم على حدٍ سواء إذ وقف معظم المفكرين والفلا سفة والعلماء أمام تعريف النفس عاجزين عن تحديد ماهيتها حتى يقف الان سان أحياناً متأملاً ومتـ سائلاً عن طبيعة تلك النفس وحقيقتها , وهذا ما تجـسد في تطوير ابن سينا الذي تطرق في فلـسفته للكثير من المـسائل النفـسية ويعد ابن سينا النفس والبدن عبارة عن جوهرين وبينهما علاقة وأن هذه العلاقة المتكونة بين الجوهرين يمكن ان تنفـ صل من غير أن يفـ سد الجوهر الروحي وأما العلاقة عند ابن سينا بين النفس والجـ سد علاقة وثيقة , فلا توجد نفس بدون جـسد والعكس , لأن النفس هي التي تدير وتدبر شؤون الجـ سد , ولا توجد نفس بدون جسد ,لأن الجسد يكون مستعداً لقبول النفس فالجـسد سبب في تـشخيص النفس وجزيئتها وأن مـصير 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 درا سة وبحث في أغلب كتبه ويـ صرح ابن سينا أن النفس الإنـ سانية هي مجردة , وبـ سبب هذا التجريد تمكنت من أن تعقل ذاتها , وأن هذا التجرد يستدل به على خلودها وان ابن رشد قد تأثر في درا سة للنفس بآراء أر سطو وتبنى كثيراً من آرائه , ويعتقد هذا الفيلـ سوف أن هناك اختلاف بين النفس والجسد من حيث طبيعتها , ولكن من جهة اخرى هناك اتـ صال بينهما وهذا الاتـ صال هو اتـ صال يـ صعب على الإنسان فهمه بدقة , ولكن من الواضح هي علاقة محرك بـ شيء يتحرك , وأن المحرك أو المدبر هي النفس , وان هذه الـصلة الحا صلة بين النفس والبدن شبيهه بالعلاقة القائمة بين الله والعالم , فإن الله يدبر العالم ويحركه مع أن الله شيء غير مادي وقد جعل ابن ر شد النفس ذات

م ستقلة تدبر الجـ سم وهي في نفس الوقت صورته , اذاً لاوجود للجـ سم الا بالنفس , فليس اتحادها به اتحادً عر ضياً كما كان يقول ابن سينا أو جوهرياً كما يقول أر سطو بل هو اتحاد من جنس آخر اقتـ ضته العناية الإلهية حتى تـ ستكمل الروح وجودها , ويظهر أن ابن ر شد يعد النفس جوهر مجرد مـ ستقل عن البدن وان 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 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

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 مـ سالة النفس تعد من أقدم المـ سائل الفلـ سفية التي تناولتها الفلسفات حتى ما قبل الفلسفة اليونانية أي منذ الفلسفات الشرقية والتي اهتمت بفهم السلوك الإنساني وهذا الاهتمام بمعرفة النفس وبأهميته درا ستها يـ ضل موجوداً في تاريخ الفلـ سفة حتى العـ صور الحديثة وان العلاقة بين النفس والجـ سد عند ابن سينا علاقة وثيقة ومترابطة , فلا توجد نفس بدون جـ سد والعكس , لأن النفس هي تدير وتدبر شؤون الجـ سد ولا توجد نفس بدون جـ سد , لأن الجـ سد يكون مـ ستعداً لقبول النفس , فالجـ سد سبب في تـ شخيص النفس وجزئيتها بينما ابن رشد جعل النفس ذات مـستقلة تدبر جـسم وهي في نفس الوقت صورته , إذاً لا وجود للجـ سم إلا بالنفس , فليس اتحادها به اتحاداً عرضياً كما يقول ابن سينا أو جوهرياً كما يقول أر سطو , بل هو اتحاد من جنس آخر اقتـ ضته العناية الإلهية حتى تستكمل الروح وجودها .

ومن هنا جاءت فكرة كتابة البحث حول علاقة النفس بالبدن في فلـ سفة ابن سينا وابن رـ شد وقـ سم 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 ودر ست اي ضاً 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 وادلة وجود النفس وعلاقة النفس بالبدن عند ابن رشد.

المبحث الأول : علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا

أولاً :- تعريف النفس عند ابن سينا .

عرف النفس بانها كمال أول لجسم طبيعي آلـي , ويقصد هنا بالكمال كمالاً :أول وثاني , فيقول : " الكمال الأول والذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للـ سيف , والكمال الثاني هو الأمر من الامور التي تتبع نوع الـ شيء من أفعاله وانفعالاته , كالقطع للـ سيف , كالتمييز والرؤية والإحـ ساس والحركة للإنـ سان " . (ابن سينا ، النفس من كتاب الشفاء، ١٤١٧ هـ ـ، صفحة ٢٢) .

هذه الكمالات ذاتية أساسية في علاقتها مع الجسد فهي كمال " الجسم طبيعي تصدر منه كمالاته الثانية بالآت تستعين 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 المدور لأن القوى المتعددة تشترك فيما بينها فيشغل بعضها البعض ويستعمل بعضها البعض . وأن هاذا الاتصال والتكامل بين القوى لا بدَّ له من رابط ينسق هذه الأفعال ويكون مشترك بينها 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 المذي 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 نسبته الى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس , فأننا نعلم يقينا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضا ويستعمل بعضها بعضا , 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 ينصرف عنه لان فعل قوة من القوى اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا أمراً يجمعهما غير ذلك مشتركا ونحن نرى أن الإحساس تثيره 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 اسبقيتها على البدن يقول : " إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها 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 (واحده) أو متكثرة وكلا الفرضين باطل , فلو كانت متكثرة فتكثرها أما سبب

ذسيانها الى الاجسام وهو باطل , لان الاجسام لم توجد بعد , وأما اختلافهما في النوع وهو باطل أيضاً , لانة يلتزم حينئذ ان يكون البسيط مركباً من مشترك (جنس) ومميز (فصل) ، وان كانت متحدة فاذا حصل جسمان حصل فيهما نفسان وحينئذٍ أما أن تكون كل واحدة من النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة , وهو باطل .لان 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 لمنحصر 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).

ان لابن سينا رأياً فيمن يريد أن يضع حداً للشيء عليه أولاً أن يعرفه ويتحدث عن حقيقته وقواه ووظائفه ، وهنا يتحدث 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 فواجب علينا إذاً أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في 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 ويغتذي , ولها ثلاث قوى , هي القوة الغاذية : وبها يتغذى الجسم , والقوة المنمية : التي بها ينمو الجسم ويزيد طولاً وعرضاً وعمقاً , والقوه 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 وتنقسم الى المحركة على إنها باعثة وهي النزوعية والشوقية , والمحركة على إنها فاعلة , وهي التي تمكن من الحركة الجسدية .

٢– القوة المدركة وتنقسم إلى المدركة من الخارج وهي الحواس الخمسة المعروفة المدركة من الداخل وهي الحواس الباطنة الخمسة (الحس المشترك والخيال , والصورة الوهمية والحافظة والذاكرة)

ثالثاً :النفس الإن سانية ويعرفها بأنها كمال أول لج سم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والا ستنباط بالرأي , من جهة ما يفعل الأفعال ويدرك الأمور الكلية وتنقسم إلى قسمين :

١– القوة العاملة : وهي محرك للبدن الإن سان إلى الأفاعيل الجزئية والتي تكون عنها الأخلاق .

٢– القوة الـعا لمة : وهي القوة النظر ية التي من شأنها أن تطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة

وبـها تكون المعر فة (ابن سيـنا ، النـجاة، ١٩٨٥، صـ فـ حة ٩١) و يـ نـ ظر (مهند، ٢٠٢٠، صفحة ٩٢) .

ومن جـهة أخرى يرى ابن سينا أن النفس هي جوهر روحي بـ سيط مغاير للبدن , وأن دورها في البدن دور الربان في الـسفينة حيث يقودها فتكون الـسفينة بأمر , ويقدم ابن سينا براهين على وجودها واستقلاليتها وهذا يعارض لكل من قال أن النفس جزء من الجـ سد أوهي جسم مادي من نوع آخر أوهي عرض من أعراض الجسد .

ثالثاً : أدلة ابن سينا على وجود النفس .

ويتميز ابن سينا على سائر الفلا سفة الذين سبقوه بأن قدم براهين على وجود النفس وهي :–

١– البرهان الطبيعي : يرى ابن سينا " أن أثري الحر كة والإدراك يـ عدان من أخص خواص المنفس الإن سانية , وأن هاتين الـ صفتان أو الأثران لا يمكن أن يكونا موجودان فاعلان دا خل الجـ سد إلا إذا اعتقد بوجود نفس مدبرة ومحركه لهذا الجـ سد , ويبدو أنه في هذا الدليل متأثر بأر سطو على نحو كبير , ولا سيما كتابية النفس والطبيعية إذا يفرق بين نوعين من الحركة , هما : الحركة القـ سرية والحركة الإرادية أما الحركة القـ سرية فهي الحركة التي تـ صدر عن محرك خارجي , فهي ليـ ست ذاتية بل ناتجة عن محرك خارجي اما الحركة الارادية فهي على شكلين فمنها حركة طبيعية , كحركة الإنسان عند سقوطه الى الاسفل بسبب ثقل وزنه , ومنها ما هو ضـ د مقتـ ضى عـ ذ صره الطبيعي كـ م شي الإن سان على سطح الارض مع أن ثقل جـ سمه يدعو إلى السكون أو الطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط على الارض وهذه الحركة الطبيعية تحـتاج إلى محرك زا ئد على عناصر الجسم المتحرك يسمى النفس " (ابن سينا، كـ تاب احوال النفس، ١٩٥٢، صـ فـ حة ١٥١) وينظر (مهند، ٢٠٢٠، صفحة ٩٣) .

قال ابن سينا : " إننا نـ شاهد اجـ ساماً تحس وتتحرك بالإرادة , بل نشاهد أجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل , وليس ذلك لها بجـ سميتها فبقى أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جـ سميتها والـ شيء الذي يـ صدر

عنه هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدآ لـ صدور أفاعيل ليـ ست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة , فإنما نـ سميه نفـ ساً (ابن سينا ، النفس من كتاب الـ شفاء، ١٤١٧ هـ ـ، صفحة ٥) وينظر (ابن سينا، الا شارات والتنبيهات، ١٩٩٢، صفحة ٣٢١)

وأما الإدراك وما يتبعه من أفعال وانفعالاتها فهو أيـ ضا للإنسان بسبب النفس التي له . ولا يمكنك أن تفسر ما يتميز به الانسان من أدراك , وتصور وتصديق , وتعجب وخـجل , وغير ذلك من الأفعال والانفعالات , الأ اذا فر ضت أن له نفـ ساً وذلك أن البرهان الطبيعي والـ سيكولوجي وهو يقوم على اثـ بات وجود النفس بالاعتماد على اثارها , ولـ سنا نريد ألان أن نبحث في قيمة هذا البرهان , فإن العلم الحديث يفـ سر كثيراً من حركات الكائن الحي تفـ سيراً آلياً (ابراهيم مذكور، صفحة ١٣٩) .

٢- برهان الاستمرار : ولعل أقرب براهين ابن سينا إلى علم النفس الحديث برهان أطلق عليه اسـ م 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 نفـ سك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك , حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك , فأنت اذاً ثابت مـ ستمر لا شك في ذلك , وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مـ ستمراً , بل هو أبداً في التحلل والانتقاص .. ولهذا لو حبس عن الإنـ سان الغذاء مده قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه , فتعلم نفـ سك في مده عـ شرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك , وانت تعلم ذاتك في هذه المدة , بل جميع عمرك , فذاتك مغايره لهذا البدن , واجزائه الظاهرة والباطنة " ينظر (ابن سينا، كتاب احوال النفس، ١٩٥٢، الصفحات ١٨٣-١٨٤) .

ومعنى ذلك أن الإنـ سان يعزوا اسـ تمرار افعاله في الما ضي والحا ضر والمـ ستقبل إلى مبدأ واحد تـ صدر 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 نأشئاً عن التذكر لا الذكر لأن الذكر كما قلنا , عمل دماغي وخطور عفوي مـ شترك بين الإنـ سان والحيوان , أما التذكر فهو احتيال العقل لاسـ تعادة 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

للحس مبدأ على حدة وللغ ضب مبدأ على حدة , ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة , لكانت القوة التي بها نغ 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 شخ صية واحدة ولولم تكن النفس واحدة لتعار ضت أفعالها واختل نظامها , الا أن هذه الافعال مؤتلفة , وتالفها يدل على أنها تدور 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 ببالـه عند ذلك حركة رجليه , أو إغماض عينه , بل يـ شير بذلك إلى نف سه , وهذه النفس مغايرة للبدن قال ابن سينا :" إن الإن سان أذا كان منهمكاً في أمر من الأمور , فأنه يستحضر ذاته , حتى يقول فعلت كذا , أو فعلت كذا وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه , فذات الان سان مغايرة للبدن " (ابن سينا، كتاب احوال النفس، ١٩٥٢، صفحة ١٨٤)

ومعنى ذلك أن الإن 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 جـسماً ولا شيئاً حالاً في جـسم , وإنما هو ذات روحانية تدرك نف سها بنف سها قال ابن سينا " ارجع الى نف سك وتأمل , هل أذا كنت صحيحاً , بل وعله بعض احوالك غيرها , بحيث تغطن للـ شيء 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 , وإنً 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 تبـ صر أجزائها ولا تتلامس أعـ ضاؤها بل هي منفرجه ومعلقه لحظه ما في هواء طلق , وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها " (ابن سينا، الا شارات والتنبيهات، ١٩٩٢، صفحة ١٢١) .

وقال ابن سينا :" يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة كامله ولكنه حجب بـ صره عن مـ شاهدته الخارجات وخلق يهوى في هواء إو خلاء هوياً لا يـصدمه فيه قوم الهواء حد ما يحوج إلى أن يحس , وفرق بين أعـ ضائه ولا قطفاً من أحـ شائه , ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأ شياء من خارج , بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً , ولو انه امكن في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عـ ضواً أخر 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 خا صيته على انها هو عينه غير جـ سمه وأعـ ضائه 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 الجـ سد مع المحيط الخارجي الغيت فلا يوجد تأثير للطول أو العرض أو العمق أو أي شيء من أعراض الجـ سم كأنَّ أحدنا خلق خلقاً دفعةً واحدةً ثم قذف في الفـ ضاء وهنا يعد الجـ سد معطل هذا لا يغيب , إننا لا نـ شعر بوجود ذاتنا وفي هذه الحالة قد ثبت وجود الذات دون أن نثبت وجود أعـ ضائنا وأجزاء جـ سدنا فهنا الإنسان يـشعر أنه موجود بغض النظر عن معرفته بأعـ ضاء جـ سمه فالموجود هو الذات لا القلب ولا اليد ولا الدماغ (مهند، ٢٠٢٠، صفحة ٩٦)

يعد رأي ابن سينا فيما يخص مـ صير النفس (الخلود) بعد الموت هو الرأي الأول في هذا الـ صدد اذ ا شتهر عند المتكلمين بأن ابن سينا هو زعيم المذهب القال بخلود النفس دون الجـ سد (الخلود الروحاني) , لأن ابن سينا من أ شد المهتمين مو ضوع النفس (ما هيتها ووجودها وخلودها) , أذ جعل منها محل دراسة وبحث في أغلب كتبه ويـ صرح ابن سينا أن النفس الإنـ سانية هي مجرده و سبب هذا التجريد تمكنت من أن تعقل ذاتها , وان هذه التجرد يـ ستدل به على خلودها , يقول : " النفس الإنـ سانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجرده والنفوس الحيوانـ ية غير مجردة فلا تعـ قل ذواتـ ها , لأن عقليه الشيء هو تجريده من المادة , واذا لم يكن مجردا لم يكن معقولا بها متخيلا , وهذا مما يستدل به على بقاء النفس , لأنـ ها مجردة من الـ مادة وليس قوامـ ها بـ ها كنفوس الحيوانات " (ابن سينا ، كتاب التعليقات، ٢٠١٨، صفحة ٨٨) .

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

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

وان خيارات البدن وا ضحة من خلال ال شريعة أي حال ال سعادة وال شقاوة البدنية , وما يدرك بالعقل والقياس البرهاني هو سعادة الأنفس حيث نق صر عن تصورها , وإن رغبة الحكماء الإلهيين لهذه السعادة أكثر وأعظم حيث لا بد أن نعلم أن لكل قوة نف سانية لذه وخيراً يخ صها , و شراً يخ صها فاللذة النف سانية هي اكمال وأدوم ونحن قد لا نتصور عظمتها لأننا لم نجربها (ابن سينا ، النجاة، ١٩٨٥، صفحة ٢٢٧) .

أما النفس الناطقة فكمالها الخالص أن ت صير عالماً عقلياً مرت سماً في , إن بقاء الروح بعد الموت الج سد والثواب والعقاب غير البدنيين , وإن الروح النقية التي هي النفس المطمئنة ال صحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه ال شرع والعقل فائز بـ سعادة وغبطه ولذه بدنية , وإن هذه السعادة أجل السعادة البدنية التي وعد بها ال شرع فال شرع وعد المتقين بثواب جـ سماني مح سوس من حور عين , وولدان مخلدون وفاكهة مما يـ شتهون وكأس من عين لا يـ صدعون عنها ولا ينزفون , وجنات تجري من تحتها الأنهار ومن لبن وعـ سل وخمر وماءٍ زلال و سرور وارائك وخيام , وقباب فر شها من ا ستبرق وجنة عر ضها ال سماوات والأرض , وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنيه , يسلم ابن سينا بشرعيه و صحة النص الديني , وان العقل ليس له أن يعارض في ذلك , ولكنَّه يقول : إن يعارض في ذلك , ولكنَّه يقول: إنَّ هناك لذات و سعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها وإدراكها للحق , وإنَّ هذه اللذات العقلية أعظم وأجلّ وأجمل من اللذات الجـ سمانية التي و ضعها ال شرع , وال سبيل إلى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل , فهو وحده الطريق إلى معرفة ال سعادة الروحية , أما ال سعادة البدنية فلا يعني بو صفها إلاّ الوحي والـ شريعة (فتح الله خليف، ١٩٧٤، صفحة ١١٧) .

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

أما الهيئة البدنية فمـ ضادة لجوهر الهيئة النف سانية , فإن فارقـ ته فلا يدوم الألم , والأذى يزول مع ترك الأفعال , وبذلك لا تكون العقوبة خالدة بل تزول تدريجياً حتى تزكو النفس وتبلغ الـ سعادة , أما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإن فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة صارت الى سعه من رحمة الله , وأن كانت مكتـ سبة للهيئات البدنية الرديئة , تتعذب

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 ليست القسمة ثلاثة بل أثنان : متألم ومتلذذ , والألم السرمدي شقاوة , واللذة السرمدية الجوهرية 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 والفساد وإنما تنتمي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد , ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب , لا تتركب من الأجزاء , ولا تتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة , ومادامت النفس بسيطة فهي لا تقبل الفساد , لأن الفساد معناه إغلال التركيب (ابن سينا ، النجاة، ١٩٨٥، الصفحات ١٨٥-١٨٦) .

كما يرى ابن سينا أنَّ النفس الإنسانية غير مادية , فهي غير قابلة للفساد ومن ثم فهي خالدة بال سعادة أو بالشقاء , يقول : " إن النفس الأنسانية إذا كانت صورة مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابلة للفساد , لان الشيء الموجود لا يخلو إما ان 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) وتارةً يوجد له : أن لا يكون . وكلاهما وصفان يتصف بهما , ومحال أن يكون في جميع الأحوال اتصافه 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 الشيء محتملاً للشيء وهو معدوم , فالأمر الثابت للأمرين هو المادة , والأمر الذي به وعنده يكون موجوداً بالفعل هو الصورة , والثالث العدم , فاذاً كل م لا مادة له فهو غير قابل للعدم أصلاً ولا للسكون بل كل قابل لهما فهو : إما عن مادة أو في مادة , فإذاً النفس الانسانية أو العقل غير قابل للفساد فإذاً هو بعد البدن ثابت ومن الضرورة أن كل ثابت دراك الجوهر : إما ان يكون مستريحاً , أو متلذذاً ,أو متألماً , فإن النفس في الحياة الثانية : إما مستريحة أو متلذذةً 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 ان تكون محزونة) لأن الحزن ضد الراحة , فإذاً تكون مغتبطة , والاغتباط خير ولذة فإذاً في حالة الاستراحة تكون متلذذة , فاذاً ليست القسمة ثلاثة بل اثنين : متألم ومتلذذ , والألم السرمدي شقاوة , واللذة

الـ سرمدية الجوهرية الغير المـ شوبة سعادة , فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة ذلك هو المعاد (ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١١١)

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

١- " النفوس كاملة منزهه : ولها الـ سعادة المطلقة " (ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢٠) . هي نفوس العارفين المتنزهين , 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 منزهه : وهي في برزخ بينها وبين ابتغائها وتمام تجردها (وتخلـ صها عن الهيئات , عين اصابة السعادة المطبقة , لأن افعالها الشاغلة نقطعه بمفارقة البدن تكون اخذةً في الشعور بالسعادة , وممنوعه عنها بالهيئة الرذيلة فيؤذيها ذلك أذىً شديداً , إلى أن هذه الهيئة غير جوهرية لها فلا يؤذيها الدهر كله , بل تنمحي عنه وتخلص أخر الأمر الى الـ سعادة الحقيقية , ولأن هذه الهيئة ثابتة من الحركات الى أنواع من الخير والـ شر وجوهرها طلب اللذيذ الحيواني , وقد فقد فذلك أيـ ضاً من آلام النفس في الحياة ألاخروية " (ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢١) .

وإن هذه النفوس كانت منـ شغلةً ومهتمتاً في بعض الملذات الجـ سدية التي عكرت صفوتها وتقاطعت مع كمالها فلا يمكن لها أن تـ شعر بالـ سعادة وهي مكتـ سبة هيئة رذيلة وأن امتناعها عن الشعور بالسعادة يسبب لها ألأماً شديداً , ولكن هذا الألم لا يدوم على طول الدهر , بل تنمحي هذه الهيئة الرذيلة عنهـ ما وتكون في آخر الامر سعيدة (ابن سينا ، الاضحوية في المعاد، ١٩٨٤، صفحة ١٢١) .

٣- نفوس ناقـ صة منزهه : وقع عندها في حياتها أن لها كمالاً فلم تطلبه وجحدته , ونا صبته , واعتقد غير الحق فهي متألمة بنقصانها الألم السرمدي فهي نفوس تستحق ذلك الألم الـ سرمدي , لأنها جحدت ونا صبت واعتقدت غير الحق ولم تطلب الكمال مع مقدرتها على طلبه , وهناك أيـ ضاً ناقـ صة منزهه ولكن لم يقع عندها كمالاً , ويقول ابن سينا " نفوس ناقـ صة منزهه : لم يقع عندها أنَّ 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

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

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

رابعا : (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 تموت بموت البدن لأن كل شيء يفسد بفساد شي اخر 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 فساد أحدهما بطل العرض الآخر من الاضافة , ولم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق , فالبدن علّه النفس في الوجود , ونحن نعلم أن العلل أربع الفاعله , والمادية والصورية , والغائية أما أن يكون البدن عله فاعليه للنفس معطية لها الوجود , وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنع , وإما أن يكون عله صورية , وأما ان يكون عله كمالية , ومحال أن يكون عله 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 أيضا ان يكون عله قابلية , فقد برهنا وبينا أن

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 ان يكون الجسم عله صورية للنفس أو كمالية , فإن الأولى أن يكون العكس , فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية , وان كان المزاج والبدن عله بالعرض للنفس , فإنه اذا حدث مادة بدون تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية أو عنها ذلك فان إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحدة دون واحدة (وهذا) محال " (ابن سينا ، النفس من كتاب الشفاء، ١٤١٧ هـ، الصفحات ٣١٣-٣١٤) وينظر ايضا (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 الانسان ولا في غيره من الاجسام , بل هو مفارق للمواد والأجسام مجردة عنها , وله علاقة ببدن الإنسان مأ دام حياً , وليس تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحله , بل كتعلق مستعمل الآلة , 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 البدن بالموت (فتحدث) سعادةً ولذةً أو شقاوةً وألما " (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 العناصر تدل على وجود نفس لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في ألأعيان كالجهات 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 العناصر إلى الاجتماع لغاية أخرى غيرالاجتماع , فإن الاجتماع يحصل بعد الحركة , وتلك الغاية هيئة يصح وجودها وتكمل بالبدن , ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والإ شكال وغير ذلك من الأحوال التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هي بعينها المحرك , فتكون فاعله للحركة وغاية لها , فالفاعل والغاية هما واحد في الانسان 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 وتدبر شؤون الجسد ولا توجد نفس بدون جسد , لأن الجسد يكون مستعداً

لقبول النفس , فالجـ سد سبب في تـ شخص النفس و جز ئ يا تـ ها (ابن سينا ، النفس من كتاب الـ شفاء، ١٤١٧ هـ ـ، 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 لسلسة الفلاسفة والمفكرين الذين أكدوا على أهمية معرفة النفس وجعلها شرطاً لمعرفة العلوم الأخرى بدءاً من سقراط الذي أطلق شعارة (اعرف نفـ سك) مروراً بأفلاطون وأرسطو وسائر الشرائح القدماء وفلاسفة العرب الـ سابقين على ابن رـ شد والجدير بالذكر ان الاهتمام بمعرفة النفس وبأهميته درا ستها يظل موجوداً في تاريخ الفلـ سفة حتى العـ صور الحديثة (الـ سيد علي غيـ ضان، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٢) .

تأثير ابن رـ شد في درا سته للنفس بآراء أر سطو : وتبنى كثيراً من آرائه , إذ يقول في تعريف النفس : "إن النفس صورة لجـ سم طبيعي آلي , وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة وكان بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والـ بدن , و كان ظاهراً من أمر النفس إنـ ها ليـ ست بمادة لجـ سم طبيعي فبين أنها صورة , ولان الـ صورة الطبيعية هي كمال أول لأجـ سام التي هي صور لها , فالواجب ما قيل في حد النفس : إنها اـ ستكمال أول لجـ سم طبيعي آلي , وإنما قيل أول تحفظاً من الاـ ستكمالات الأخيرة , التي هي الأفعال والانفعالات فإين مثل هذه الاـ ستكمالات تابعة لاـ ستكمالات الأول إذا كانت صادرة عنها " (ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ١٩٥٠، صفحة ١٨) وينظر : (سميح الزين ، ١٩٨٠، صفحة ٩٩) .

ويرى ابن رـ شد كـ سابقه بأنه يجب التفرقة بين نفوس النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية أو النفس الأولى والثانية فهما ليـ ستا مفارقتين للجـ سم بمعنى لا يمكن أن تنفـ صلا عنه , لأنهما توجدان بوجود النبات والحيوان وتفنيان 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 وتـ سمى العقل النظري فهو الهي ، والعقل العملي يدرك المعاني المتعلقة بالعمل أي التي تحصل بالتجربة (جميل صليبا، ١٩٨٦، صفحة ٤٩٥) .

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

المذي هو ال صورة , ومن يقول مثله إنها جوهر يعترف ضمناً بانها قائمة بذاتها , وبأن الان سان مركب من جوهرين أحدهما نف سه والاخر بدنه , ولا شك في أن ليس الذي دعاه الى اتباع آراء ابن سينا سينافي المـ سألة وإلى تف سير أر سطو على النحو الخاص أنه فطن الى ما يجره تعريف أرسطو للنفس من صعوبات ليس من اليسر حلها لأنها لا تتفق مع روح الإ سلام وعقائده , لأننا بين أن نسلم بأن فساد البدن يحجبه فساد النفس أي فناؤها , وهذا يتفق أتم اتفاق مع روح مذهب أر سطو أو نقول بوجود النفس الكلية , أي بـ ضرورة اتحاد النفوس بعد مفارقتها للأبدان , لأنها صور وليس هناك ما يدعو الى التفرقة بينها بعد فناء المواد التي كا نت سبباً في اختلافها أو تفرقها (محمود قا سم، ١٩٦٢، صفحة ١١٢) .

ويتكلم ابن ر شد عن أجزاء النفس الخمـ سة , وهي النفس الذ باتـ ية أو الـ غاذ ية , والنفس ا لحا سة , والنفس المتخيلة , والنفس الناطقة , والنفس النزوعية (سميح الزين ، ١٩٨٠، صفحة ٩٩) .

يعترف ابن ر شد بأن مـ شكلة النفس من اعقد المـ شكلات الفل سفية على الحل , بـ سبب إلابهام الذي يكتنفها بقوله :" فالكلام في أمر النفس غامض جداً وانما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الرا سخين في العلم , ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المـ سألة الجمهور عندما سألوه , أن هذا الطور من ال سؤال ليس هو من أطوارهم في قولـه سبحانه: (ويـسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) سورة الا سراء الآية ٨٥ وينظر (ابن ر شد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ١٢٦) .

أما في مو ضع آخر يقول في معرض رده على الغزالي عندما ناقش الفلا سفة في قـ ضية النفس فيقول : " فا ستعمل (أي الغزالي) في ذلك قولاً سفـ سطائياً وعلم النفس أغمض وأ شرف من أن يدرك بـ ضاعه الجدل (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ١٢٨).

إذ يرى ابن ر شد أن العلماء الرا سخين هم وحدهم المذين يـ ستطيعون فهم وجود النفس باعتبار أنها ذات مـ ستقلة غير جـ سمية و صورة للبدن في وقت واحد , كما يستطيعون أن يتصوروا وجود إله غير جسمي يدبر العالم ويـ صرف شؤنه , وعلى هذا لا يكون اتحادها بالبدن اتحاداً عرضياً كما يقول ابن سينا , أو جوهرياً كما يقول أر سطو , بل هو اتحاد من جنس آخر اقتـ ضته العناية الالهية حتى تـ ستكمل النفس وجودها (محمود قا سم، ١٩٦٢، صفحة ١١١) وينظر (مهند، ٢٠٢٠، صفحة ١٢٤)

ثانياً : قوى النفس

يقسم ابن رشد قوى النفس إلى :

١– النفس الذباتية : إن هذه النفس مشتركة بين النبات والحيوان والانسان وتنقسم الى القوى الغاذية , 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 والاكثر 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 ذلك لأن العقل النظري غير ضروري من حيث الوجود المحسوس , وذلك يظهر من أمر هذه القوة أنها أليه وانها إنما 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 فأنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن , إن هذه النظرية في العقل ناجمة عن مقارنة ا ساسية 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 يحصل في القوى الحساسة، من ذلك الشيء المدرك.

كذلك في المعرفة العقلية ثلاثة أشياء ايضا ، هي :

١– قوة قابلة : وهي ما يسمى بالفعل الهيولاني لأنها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلف الصور.

٢– معنى يحصل في هذه القوة القابلة أعني العقل الهيولاني , 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 بدَّ , للمعرفة العقلية من معقول وعاقل 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 بدَّ من :

١– عقل فعال : يحدث فينا هذه المقولات .

٢– عقل منفعل : العقل الهيولاني 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 ألادلة 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 اصحاب المذهب الكلامي خصوصاً الأشعرية , ومنزلتهم في قلوب العامة كبير (محمود قاسم، ١٩٦٢، الصفحات ١٨١–١٨٢) .

ويقول عباس محمود العقاد مؤيداً رأي المدكتور 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 الاخرى , ويكفينا دليلاً أنه قال في نهاية مناقشته لآراء الغزالي " (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ٨٧١) .

"وما يقوله هذا الرجل جيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية , وأن يوضح أن التي تعود هي أمثال هذه الاجسام التي كانت في هذه المدار هي بعينها , لأن المعدوم لا يعود بالشخص " (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- الدليل الغائي : إن الإنسان لم يخلق عبثاً وإنما خلق لأجل غاية معينه , وان هذه الغاية التي تخلق من أجلها تميزه عن سائر الموجودات الأخرى وهي أن يدرك الكمال في العلم والف ضيلة , وادراك ذلك أمرٌ ممكنٌ في الحياة المدنيا , لأنها حياة فانية وعابرة وق صيرة , فلا بد من الت سليم عقلاً من أن هناك حياة اخرى خالدة تلاقي النفوس فيها جزائها فان كان خيراً فخيرٌ , وإن كان شراً ف شرٌ , إذ قال في هذا الدليل : " انَه قد اتفق الكل على أنَ للإن سان سعادتين , أخروية و سعادة دنيوية , وبني ذلك عند الجميع على أ صول معترفٌ بها عند الكل , ومنها : انَه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنُه لم يخلق عبثاً وأنه إنما خلق لفعلٍ مطلوب منه , وهو ثمرة وجوده , فالإن سان أحرى بذلك , وقد نبه اللّه تعالى على وجوده هذا المعنى في جميع الموجودات في كتابه العزيز , فقال تعالى : (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنُ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) سورة ص ,آية ٢٧ وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود , قال تعالى : (الذين يذكرون اللّه ق يا ماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار) سورة آل عمران , آية ١٩١ فوجود الغاية في الان سان أظهر منها في جميع الموجودات ، فقد نبه اللّه سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه , قال تعالى : (إفحـ سبتم إنما خلقناكم عبثاً وإنكم إلينا لا ترجعون) سورة المؤمنون ,آية ١١٥ وقال تعالى : (وما لي لا أعبد الذي فطرني وإلية ترجعون) سورة يس , آية ٢٢ (ابن ر شد، مناهج الادلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، الـ صفحات ٢٣٩-٢٤٠) .

أذا ثبت بحسب العقل والشرع أن الانسان خلق من أجل أن يقوم بأفعال خا صةٍ به تميزه عن سائر الموجودات أت ضح لنا إنه وجد من أجل كمال النفس الـ ناط قة وبـ هذه النفس يتميز عن المخلو قات 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 والحـ سنات والتي تعوقها هي الـ شرور والـ سيئات " (ابن ر شد، مناهج الادلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤٠) وينظر (مهند، ٢٠٢٠، صفحة ٢٠١) .

ومن ثم في حين الموت تتعرى النفس من الـ شهوات الجـ سمانية , فأن كانت زكيه تـ ضاعف زكاتها بتعريها عن الـ شهوات الجـ سمانية , وأن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً , لأنها تتأذى بالرذائل التي اكت سبت وتـ شتد حـ سرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها

البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن والى هذا المقام والا شارة الى قوله تعالى : (أن تقول نفس ياحـ سرتي على ما فرطت في جنب الله وأن كنت لمن الخاسرين) سورة الزمر , آية ٥٦ (ابن ر شد، مناهج الادلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤١) .

إن النفس بما تكـ سبه في هذه الدنيا من كمالات أو سيئات هذا الاكتـ ساب 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 ر شد، مناهج الادلة في عقائد الملة، ١٩٥٥، صفحة ٢٤٣) .

٢– الدليل الصلة بين النفس والجسم .

يقول ابن ر شد :" وتنبيه الموت في النوم في هذا المعنى فيه ا ستدلال 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 بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على الـ سبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) سورة الزمر , آية ٤٣ (ابن رشد، كتاب تهافت التهافت، ١٩٦٤، صفحة ١٢٩) .

إن ابن ر شد كان مقتنعاً بهذا المدليل ومعترف بحجته على خلود النفس بين العلماء والجمهور , ويدل على قوله بخلود النفس الجزئية , وأن اختلف طبيعة الجـ سد والنفس أدى الى بطلان الجـ سد لا يعني فـ ساد النفس كما ذكر ابن ر شد أيـ ضاً هذا المدليل في كتابه الكـ شف عن مناهج ألادلة , فيقول :" فأن قيل فهل في الـ شرع دليل على بقاء النفس او 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 انه ساوى بين النوم والموت في تعطل فعل النفس , فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفـ ساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفـ ساد 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 , وانه ليس يلتزم إذا تعطلت الألة (أي البدن) تتعطل النفس , والموت هو تعطل

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 والجـ سد من حيث طبيعتها ولكن من جهة أخرى هنالك اتـ صال بينهما , وهذا الاتصال هو اتصال يصعب على الإنسان فهمه بدقه , ولكن من الوا ضح هي علاقة محرك بـ شيء يتحرك , وان المحرك أو ا لمدبر هي النفس , وان هذه الـ 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 ن ضع لها حداً , وكذلك لا نعلم في أي جزء موجودة في الجـ 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 الجـ سم مأخوذاً في حد ها فـ هذا هو ا لذي ينبغي أن يعتقد , وأما مـ ساندة ابي حامد الغزالي هذه القول : أن الإنسان يشعر في أمر النفس انها في جسمه , وان كان لا يتميز له العضو الذي هو فيه من الجسم فهو لعمري حقاً (محمود قاسم، ١٩٦٢، صفحة ٢٣٤) .

كما يفرق ابن ر شد في طبيعة العلاقة بين النفس الحيوانية والنفس الكائنة فيه وبين النفس الإنـ سانية , فالنفس عند ابن ر شد ليـ ست مثل باقي الـ صور التي تتجدد مع موادها , فأن هذه الـ صورة الاخيرة بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية لا تنفك عن أجسامها , لأنها منطبعة فيها ومتحدة فيها اتحاداً جوهرياً , فلا يمكن تـ صورها مـ ستقلاً عنها وقائمةً بذاتها , اما النفس الانـ سانية فهي جوهر مـ ستقل , وهي في الوقت نفـ سه صورة للبدن حلت فيه لحكمة الهية وهي غير جسمية . ينظر (السيد علي غيضان، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٧)

ولقد جعل ابن ر شد النفس ذات مـ 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 أخر اقتـ ضته العنا ية الإلهية حتى تستكمل الروح وجودها (محمود قاسم، ١٩٦٢، صفحة ١١٦)

الخاتمة :

بعد الانتهاء من بحثنا المو سوم (بعلاقة النفس بالبدن في فل سفة ابن سينا وابن ر شد) تبين أن النفس عند ابن سينا هي جوهر روحي بسيط مغاير للبدن , وأن دورها في البدن دور الربان في ال سفينة إذ يقودها فتكون ال سفينة بأمره , ويقدم ابن سينا براهين على وجودها واستقلاليتها وهذا يعارض من قال إن النفس جزء من الج سد أو هي جسم مادي من نوع آخر أو هي عرض من أعراض الجسد وأيضاً يقسم النفس الى ثلاثة أقسام هي (النفس النباتية والحيوانية والنفس الان سانية) , ويرى ابن سينا أن ات صال النفس بالبدن كان لـ صفه عر ضيه , ويرى أن النفس ليـ ست من طبعه في البدن , ويفترض ابن سينا فر ضيات للو صول الى معرفة حقيقه ال صلة بين النفس والج سم فعنده أن كل شيء متعلق بـ شيء اما ان يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود وابن سينا رفض هذه الاحتمالات لأن جميعها في النهاية تو صل الى فـ ساد النفس مع فـ ساد الج سم لذلك فهو يتو صل إلى بطلان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم بالذات , وعلى هذا فقد بطلت انحاء التعلق كلها فبقي أن يكون تعلق النفس في الج سد لتعلقه في الوجود المادي الآخر التي لا تـ ستحيل ولا تبطل واما ابن ر شد قد تأثر في درا سته للنفس بآراء أرسطو وتبنى كثير من آرائه , ويرى أن النفس هي صوره للبدن وجوهر مستقل في الوقت نفسه , فهي صورة للبدن بمعنى خاص وهو أنه لا وجود للبدن دونها ولا يمكن العقل تـ صوره ألا بها , ويفرق ابن ر شد بين ثلاث من النفوس النباتية والحيوانية والنفس الان سانية أو العاقلة إما النف سان الاوليان فليـ سا مفارقتين للبدن ومعنى ذلك انهما منطبعتان فيه , ولا يمكن أن تنفـ صلا عنه بحالٍ ما , لأنهـ ما تو جدان بوجود الذ بات أو الحيوان وتفذ يان بفنائهما , إما النفس الإن سانية فهي من جنسٍ آخر , فيرى ابن ر شد على الرغم من اختلف طبيعة النفس عن طبيعة الج سم اختلاف تام فأنه لا يمكن تحديد مكانها في الج سد , وهي أي النفس وأن حلت في الج سد فهاذا لا يعني انه متحد معها اتحادا جوهرياً , والعلاقة بين النفس والجسد كما يرى ابن رشد 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 خلودها .

قائمة المصادر والمراجع :-

ابراهيم مذكور. الفل سفة الا سلامية منهج وتطبيقه. القاهرة: دار المعارف.

ابن رشد. (١٩٥٠). تلخيص كتاب النفس. مصر: احمد فؤاد الاهواني .

ابن ر شد. (١٩٥٥). مناهج الادلة في عقائد الملة (المجلد ١). (محمود قاسم، المحرر) القاهرة.

ابن رشد. (١٩٦٤). كتاب تهافت التهافت (المجلد ١). (سليمان دنيا، المحرر) مصر: دار المعارف.

ابن سينا . (١٤١٧ هـ). النفس من كتاب الشفاء (المجلد ١). (حـ سن زاده آملي، المحرر) قم: مكتبة الاعلام الاسلامي.

ابن سينا . (١٩٨٤). الا ضحوية في المعاد (المجلد ١). (حسن عاصي، المحرر) بيروت.

ابن سينا . (١٩٨٥). الذجاة (المجلد ١). (ما جد فخري، المحرر) بيروت: دار الافاق الجديدة.

ابن سينا . (٢٠١٨). كتاب التعليقات (المجلد ١). (حسن مجيد العبيدي، المحرر) بيروت: ضفاف .

ابن سينا. (١٩٥٢). كتاب احوال النفس. (احمد فؤاد الاهواني، المحرر) القاهرة: دار احياء الكتاب العربي.

ابن سينا. (١٩٩٢). الا شارات والتنبيهات. (سليمان دنيا، المحرر) القاهرة.

ال سيد علي غي ضان. (٢٠٠٩). النفس والطبيعة الالهية والعقل عند ابن باجه وابن رشد. بيروت.

اياد كريم ال صلاحي. (٢٠١٢). المعاد عند الفلا سفة المسلمين . سوريا: دار صفحات .

جميل صليبا. (١٩٨٦). تاريخ الفلا سفة العربية . دار الكتاب اللبناني .

سميح الزين . (١٩٨٠). ابن ر شد اخر فلا سفة العرب (المجلد ١). بيروت: مؤسسة دار البنان.

عباس محمود العقاد . (بلا تاريخ). ابن ر شد (المجلد ٦). مصر: دار المعارف.

فتح الله خليف. (١٩٧٤). ابن سينا ومذهبه في النفس درا سة في القـ صيدة العينية. بيروت: دار الاحياء البحريني .

محمود قا سم. (١٩٦٢). النفس والعقل لدى فلا سفة الاغريق والا سلام (المجلد ٣). القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

مهند عبد الحـ سن. (٢٠٢٠). النفس عند الفلا سفة المسلمين. بغداد: بيت الحكمة.

List of sources and references:-

• 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.*