النفس عند ابن سينا

الأستاذ الدكتور
محمد رضا

ابن سينا من أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بأمر النفس ، أنه أخذ على نفسه دراسة جسم الإنسان في جانبيه : المادي والروحي ، فالأول أوقف عليه علم الطب ، والثاني أوقف عليه دراسته للنفس الإنسانية دراسة مفصلة ، دارت حولها كل فلسفته — كما يقول ديبور — حتى إن كتابه « الشفاء » إنما أخذ هذا العنوان ، رجاء أن يكون ما جاء فيه من دراسة شافياً للنفس باطلاعها على علوم الفلسفة ، ومنها معرفة قواها وأحوالها ، لذا رأينا هذا الكتاب يشتمل على كثير من المباحث النفسية ، كما ألف « ابن سينا » رسائل خاصة في النفس لدراسة أحوالها وقواها ، وتمتاز دراسته للنفس بأنها جمعت بين النواحي الطبية والفسيولوجية والفلسفية ، وهذا ما لم يتوافر لأحد غير ابن سينا .

والرازي الطبيب قد نحا هذا المنحى قبله ولكنه لم يتوسع فيه توسع ابن سينا ، وكان لدراسته الشاملة هذه أثر واضح فيمن أتوا بعده في الشرق والغرب على السواء ، مسلمين أو غير مسلمين ، وفي قصيدته « العينية » توضيح لكيفية هبوطها وتلبسها بالبدن وعروجها إلى حيث جاءت بعد مفارقته .

ونظرية ابن سينا في النفس هي أثر لمنهجه العام ، الذي ينتقي ويختار من المذاهب الأُخرى ما يروقه ، ويركب من هذه العناصر نظرية متكاملة بعد أن يضيف إليها نظرته الخاصة ، فالباحث المدقق يجد في هذه النظرية عناصر أفلاطونية وأُخرى أرسطية وأفلوطينية وبعض المذاهب الشرقية إلى غير ذلك من العناصر الأُخرى .

ولكي نعطي القاريء صورة مفصلة عن نظرية ابن سينا في النفس سنحدد الحديث عنها في الجوانب الآتيـــة : —

حدها وماهيتها — الأدلة على وجودها — قواها — علاقتها بالبدن — خلودها .

حدها وماهيتها :

يستعرض ابن سينا — وهو بصدد تعريف النفس — آراء السابقين من فلاسفة اليونان ويناقشها مناقشة مستوعبة ، ويرتضي التعريف الذي يعرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي » ويشير إلى أنها صورة الجسم الإنساني ، وهذا التعريف أرسطي في لفظه وروحه ، ولعل القول بأن النفس صورة الجسم لا يكون تعريفاً لها بذاتها وإنما من حيث صلتها بالبدن ، لذا رأينا ابن سينا يتمسك بالتعريف الأول الذي يقرر « أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي » ، ويقول في ذلك : « والنفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال ، والنفس المفارقة كمال ، والنفس التي لا تفارق كمـــال » (١) .

والكمال في نظر ابن سينا كمالان : كمال أول ، وكمال ثان ؛ فالأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف ، وأما الثاني فهو أمر من الأُمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف ؛ وكالتمييز والرؤية والإحساس بالنسبة للإنسان ، ومن ثم كانت النفس كمالاً أول ، وكمال النفس هو للجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي ، إذ ليس جسم الإنسان أي جسم ، وعلى هذا فليست نفسه كمال جسم صناعي مادي ، بل هي كمال جسم طبيعي ، فتكون النفس النباتية كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ، وتكون النفس الحيوانية كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك

(١) الشـــفاء ص ١٢ .

الجزئيات ويتحرك بالإرادة ، وتكون النفس الإنسانية كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأُمور الكلية (١) .

وعلى الرغم من أن ابن سينا آثر تعريف المعلم الأول للنفس إلا أنه يفسر الكمال بمعنى غير الذي يفسره به أرسطو ، فالكمال عنده مرادف للصورة وتصبح النفس في نظره صورة للجسد ولا يمكنها أن توجد بدونه لأن الصورة تحتاج في قوامها إلى مادة ، وهذا يعني أيضاً أن النفس لا تبقى بعد فناء البدن ، وهذا ما جعل ابن سينا يقرر أنه إذا كانت كل صورة كمال ، فليس كل كمال صورة ، فإن الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة ، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (٢) ويتضح من هذا النص الفرق بين نظـــرة كل من أرسطو وابن سينا لمعنى الكمال وهو فرق يرى أثره أكثر عند الحديث عن خلود النفس .

وتحديد النفس بهذا الذي ذكرناه ، منظور إليه باعتبار البدن ، وأما إذا نظرنا إليها وحدها ، أي من حيث جوهرها ، فنلاحظ أن ابن سينا يقول عنها أنها « جوهر روحاني » وهو يسعى في هذا المقام إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم متميزة عنه ، ويقرر أن وجودها في الجسم ليس كوجود العرض في الموضوع ، وإذن فهي جوهر مغاير تماماً للجسم من حيث الطبيعة والجوهر . (٣) .

وفكرة روحانية النفس عند ابن سينا مسبوق بها لدى كل من أفلاطون وأفلوطين والكندي والفارابي ، ولكنه يمتاز عنهم جميعاً بالطريقة التي دعم بها هذه الفكرة فقد ساق على ذلك أكثر من دليل ، لعل أهمها :

أ ــ أن النفس تدرك المعقولات ، وليس هذا الإدراك من خواص الأجسام ، لأن الصورة المعقولة إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع ، بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام ، أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسماً (٤) .

---

(١) النجـــاه ص ١٥٨ .
(٢) الشـــفاء ص ١١ .
(٣) نفس المصدر ص ٣٠ .
(٤) النجـــاة ص ١٧٨ .

ب – أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها بدون آلـــة ، أما الحس فإنه يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته .

ج – أن استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الحسدية وتضعفها ، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع . وعند إدراك القوى لا يقوى على إدراك الضعيف ، فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً ، والسامع صوتا عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً . . والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للفعل وتصورها للأمور التي هي قوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها (١) .

د – أن أجزاء البدن تأخذ في الضعف بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ ، لكن ليس يجب ذلك إلا في أحوال موافاة عوائق دون جميع الأحوال فليست النفس حينئذ من القوى البدنية (٢) .

وقد يقال : إن النفس قد يعتريها الضعف ، فتخطيء في الأحكام والتصورات وذلك عند شيخوخة الجسم ، وقد يكون في هذا ما يخالف القول باستقلالها عن البدن وروحانيتها ، وابن سينا يعترف بهذا ، ولكنه يرى أن ذلك ليس راجعاً إلى ضعف القوى النفسية ضعفاً ذاتيـــاً ، وإنما مرجع ذلك إلى مؤثرات جسمية وعضوية ، ذلك لأن النفس تؤدي مهمتين رئيسيتين متباينتين ومتعارضتين ، فهي تسوس البدن وتدبر أمره ، وفي الوقت نفسه تقوم بعملية الإدراك والتعقل ، وقد يتعذر الجمع بين المهتمين على وضع مثالي ، فالحس يحول دون استرسال النفس في النظر والتأمل ، كما أن البحث العميق يصرفها أحياناً عن مطلب الطعام والشراب ، وعلى هذا فما يتصوره الإنسان من ضعف في التفكير أو تعطل في العقل إنما مرجعه إلى أن النفس قد شغلت بمهمتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد قوتها العاقلة عند زوال المرض (٣) .

(١) الشـــفاء ج ١ ص ٢١٥ . (٢) نفس المرجع والنجـــاة ص ١٧٩ .
(٣) الشـــفاء ج ١ ص ٣٥١ ، د . إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٧ .

وتدعيم روحانية النفس بهذه الأدلة التي ساقها ابن سينا جعلته أثيراً لدى كثير من المفكرين الروحيين في الشرق والغرب ، وتنوسي مذهب أرسطو في النفس ، لأنه لا يقر روحيتها ، وأصبح مذهب أفلاطون والأفلاطونية المحدثة – كما مثله ابن سينا أوضح تمثيل – هو السائد ، حتى قرر الرازي (فخر الدين) أن القول بروحيتها أصبح مذهب الفلاسفة بعد ابن سينا ، والغزالي يقرر في شأن البرهنة على روحية النفس ما قرره ابن سينا ، ويرى أن هذا لا يتعارض مع الدين ، ولذا لقيت هذه الفكرة قبولاً لدى صوفية الإسلام على العموم ، كما كان لها أكبر الأثر لدى أصحاب الاتجاه الأفلاطوني في المدرسة المسيحية في العصور الوسطى ومطالع عصر النهضة ، وحتى المشائين منهم ، وعلى رأسهم « توما الاكويني » كانوا لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، وبخاصة إذا اصطدمت آراؤه مع العقيدة الدينية ، لذا نراهم يتبعون المذهب الأفلاطوني الذي دعمه ابن سينا في روحية النفس وخلودها وقد وضح هذا الفيلسوف الفرنسي « أرنست رينان » في كتابه ابن رشـــد والرشدية (١) ومن هنا يمكن للباحث أن يقرر أنه إذا كانت الفلسفة المدرسية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعه لشأن الفلسفة الأرسطية ، فإنها مدينة لابن سينا أيضاً بإحيائه لمعالم الفلسفة الأفلوطونية وبخاصة في دراسة النفس (٢) .

البراهين الدالة على وجـــود النفس :

ربما كان من الأليق أن يكون هذا المبحث مقدماً على الذي قبله ، لأن الحديث عن روحانية النفس أو ماديتها فرع عن وجودها ، ولكن عذرنا أن الحديث عنها من هذه الناحية جاء مرتبطاً بتعريفها ، والتعريف – من وجهة نظرنا – مقدم على أدلة الإثبات والوجود ، وهذا ما سوغ لنا تأخير هذا المبحث عن سابقه .

أما عن الأدلة التي يسوقها الفلاسفة على وجود النفس فقد تبدو عند التأمل والنظر من قبيل تحصيل الحاصل ، لأن وجود النفس أمر بديهي يدرك لأول وهلة ، وبدون التوقف على إقامة الأدلة ، وعلى الرغم من ذلك فقـــد شغلت هذه المسألة كثيراً من الفلاسفة في القديم والوسيط والحديث ، وذلك لما لها من قيمة كبرى في مجال الدراسات الفلسفية ، بل

(١) د . إبراهيم مدكور . في الفلسفة الإسلامية ص ٢١٣ .
(٢) نفس المرجع .

إن علم النفس الحديث والمعاصر أصبح مستقلاً تمـــام الاستقلال عن الفلسفة ، وأصبح لـــه منهج في الدراسة يقـــوم على تحليل جميع الظواهر النفسية ، وهذه المباحث كلهـــا فرع عن إثباتها بالبراهين العقلية ، وإن كانت هذه البراهين لم تأخذ قدراً من التوسع ، كما كان الحال عند فلاسفة العصور الوسطى .

وابن سينا يعد بحق أكبر فيلسوف في الشرق والغرب على السواء ، قدم كثيراً من البراهين على وجود النفس ، وهو يعتبر ذلك نقطة البدء في دراستها ، وقد يكون لمنهجه ما يبرره ، حتى يكون حديثه عن النفس من جوانبها المتعددة قد أُقيم على شيء موجود فعلاً ، وقد تنوعت البراهين التي ساقها في هذا المقام ، بحيث لا يرى الدارس وراءها شيئاً آخر يمكن أن يدعم به وجودها . وهذه البراهين هي :

أ ـ البرهان الطبيعـــي :

وفي تصوير هذا البرهان يقسم ابن سينا الحركة إلى قسمين : الحركة الإدارية ، والحركة القشرية ؛ فالأولى : وهي المقصودة هنـــا : منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ، كوقوف الإنسان على الأرض ؛ ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذي يسير على الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون ، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تقتضي محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهذا المحرك هو النفس ، ويضاف إلى ذلك أن الإنسان من بين سائر الكائنات الحية يمتاز بقوة الأدراك ، وإذن فلا بد للكائن المدرك من قوة زائـــدة على الكائنات غير المدركة (١) .

والذي يقارن بين ما ذكره ابن سينا في هذا البرهان وما ذكره أرسطو في كتابي النفس والطبيعة ، يلاحظ أن الشيخ الرئيس يكاد يردد نفس كلام المعلم الأول وفكرته ، فقد قرر أن الـــكائن الحـــي يتميز عن غير الحي بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والإحساس ، ويقسم الحركة نفس التقسيم الذي قال به ابن سينا من بعده .

وقد لاحظ بعض الباحثين أن هذا الدليل معيب من عدة وجوه ، لعل أظهرها أنه برهنة باللازم ، لا تثبت النتيجة مباشرة ولا تنتهي إلى الإقناع المنشود ، كما أن الجانب الطبيعي قد

(١) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٣ – ١٧٤ .

غلب على الجانب النفسي ، وهذا لا يتفق مع مباديء العلم الحديث، ذلك لأن الأجسام لو كانت كلها مكونة من عناصر متحدة لكان لهذه البرهنة قيمتها ، ولكنها مختلفة التكوين ، ولهذا لا يوجد مانع من أن يكون الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته ، متمشياً مع طبيعته الخاصة ، ومشتملاً على عناصر تسمح له بالحركة . وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوى على نفس ، أو قوى أخرى خفية تحركها .

وبمقياس العصر لقد انقضى الزمن الذي كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير في آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك – كما يقرر ابن سينا – وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً ديناميكياً بمعزل عن القوى النفسية ، وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء لا يذهبون إلى أن للنفس عملاً فوق الظواهر العقلية (١) .

ويقرر « لانداور » في كتابه « النفس عند ابن سينا » أن الشيخ الرئيس قد شعر بضعف هذا البرهان وأنه ساقه في مستهل تجربته الفكرية ، ولعل هذا هو سر ضعفه ، لذا نراه يستدرك هذا الضعف في كتبه التي جاءت في دور النضج والاكتمال ، ففي كل من الشفاء والإشارات وغيرهما من كتب ابن سينا المتأخرة يسوق البراهين على وجود النفس ، تعلوها مسحة الحدة والابتكار والنضج الفكري ، ومنها :

ب – برهـــان الأنا ووحدة الظواهر النفسية :

ففكرة « الأنا » يقررها ابن سينا كدليل على وجود النفس وجوداً يغاير البدن ، إن الإنسان منا عندما يتحدث عن نفسه أو ينسب لها فعلاً من الأفعال فماذا يعني ؟ أيعني بكلمة « أنا » جسمه ؟ كلا . إنه يعني نفسه ، والدليل على ذلك أن الجسم قد يكون مغفولاً عنه أثناء الحديث ، وهاك نص كلام ابن سينا : « إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول فعلت كذا أو كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن »(٢) .

---

(١) نفس المرجع .

(٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ٩ .

وفكرة وحدة الظواهر النفسية عبر عنها ابن سينا بقوله : « إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو كانت قوى النفس لاتجتمع عند ذات واحدة ، بل كان للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة لكانت القوة التي بها نغضب غير القوة التي بها نحس (١) إن الإنسان منا يفرح ويحزن ويحب ويكره وينفي ويثبت ويحلل ويركب ، وكل هذه الأمور تصدر عن شخصية واحدة ، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف ، ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية ، واختل نظامها ، وطغى بعضها على بعض وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة — كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب (٢) .

والفكرتان — فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية — كما قررهما ابن سينا كدليل على وجود النفس — لهما في الدراسات النفسية الحديثة والمعاصرة مقام كبير وبخاصة لدى أصحاب المذهب الروحي في تفسير النفس ، وهذا يدل على أن ابن سينا في هذا البرهان كان سابقاً لعصره .

ج — برهان الرجل المعلق في الفضاء :

ويقرر ابن سينا في هذا البرهان أن الإنسان لو تأمل في نفسه فقط وجرد نفسه من جميع العلائق الخارجية ، فإنه يدرك أنه ليس جسماً ولا شيئاً حالاً في جسم ، وإنما هو ذات روحية تدرك نفسها بنفسها ، وفي ذلك يقول : « ارجع إلى نفسك وتأمل ، هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن 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 أنها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها » (٣) ويقول أيضاً : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق

(١) الإشارات ص ١٢٨ .
(٢) النجاة ص ٣١٠ .
(٣) الإشارات ج ١ ص ١٢١ .

يهوى في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلبا ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان لا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته ، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت »(١) .

وهذا البرهان يعتبر من أروع البراهين التي قدمها ابن سينا وأشدها تأثيراً في الفكر الفلسفي النفسي عند علماء الغرب في العصور الوسطى والعصر الحديث ، فقد وجد صدى لهذا البرهان فيما كتبه الفيلسوف الدومينيكاني « جانديسا لينوس » عن النفس واستعمل برهان الرجل الطائر أو المعلق في الهواء كما أخذ به القديس « أوغسطين » ، ومن الذين أغرموا بهذا البرهان من المحدثين الفيلسوف الفرنسي « رينيه ديكارت » الذي عبر عنه بقوله : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » .

د – برهان الاستمرار :

ويعد هذا البرهان أقرب البراهين إلى علم النفس بالمعنى المعاصر ، وهو يقوم على القوى المعبرة عن أحوال الإنسان وتغيرها ، ولكنها مع ذلك تتصف بالاستمرار والاتصال ، بين الماضي والحاضر والمستقبل ، إن حياة الإنسان في حركة مستمرة وفي تغير دائم ، ومع ذلك فحركتها متصلة وتغيرها في إطار يربطها وليس ذلك إلا مظهراً لوحدتها ووجودها ، يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبدا في التحلل والانتقاص . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك ؛ فذاتك مغايرة لهذا البدن ، وأجزائه الظاهرة والباطنة »(٢) .

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ص ٩ .

والمحدثون من علماء النفس يستدلون على وجود الشخصية أو « الأنا » باستمرار الحياة العقلية واتصالها وبهذا يكون ابن سينا قد سبق عصره حين كشف عن خاصية هي من أهم خصائص الحياة العقلية (١) .

وقد أخذ بهـــذا البرهان من المعاصرين « وليم جيمس » ، و « برجسون » ويشبه الأخير الحياة العقلية بقطعة لموسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنتجت لحناً منسقاً كما يقرر « وليم جيمس » أنه من الصعب جـداً أن نجـد في شعور واقعي حـــالة نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، بحيث لا نكتشف فيها أي شعاع من أشعة الماضي القريب(٢) .

قوى النفس كما يراها ابن سينا :

للنفس عند ابن سينا ثلاثة وجوه ، أطلق على كل منها اسماً خاصاً حتى ليخيل للدارس أنه يقول بتعددها ، ولكل وجه منها عدة قوى ، والوجوه الثلاثة هي : « النفس النباتية — والنفس الحيوانية — والنفس الناطقة » .

وإنما أثرنا التعبير بكلمة « وجوه » لنوحي إلى القاريء الكريم بوحدتها ، فهي في الواقع عند ابن سينا نفس واحدة على الرغم من تعدد وجوهها ، ولعل الذين عبروا عن هذه المسألة بقولهم « ثلاثة نفوس » لم يقصدوا إلا التعدد الاعتباري ، وإلا لو كانوا يقصدون التعـــدد الحقيقي لكان في قصدهم ما يصطدم مع كلام ابن سينـــا نفسه ، إنه يقول في ذلك : « إن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة ، وإن كل قوة من حيث هي ، فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذي لهـــا ، فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة ممـــا تتأثر عنه هاتان ، ولا شيء من هاتين — من حيث هما — قابل للصور المدركة متصور لها »(٣) .

ورفعاً لتوهم التعدد للنفس الذي يوحي به تعدد قواها عمد ابن سينا إلى إبراز الرباط الذي يجمع هذه القوى ليؤكد وحدتها ، فقرر أن الرابط لهذه القوى نسبته إليها كنسبة الحس

(١) د . إبراهيم مدكور . في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٧ .
(٢) نفس المرجع . (٣) الشـــفاء ص ٢٤٩ .

المشترك إلى الحواس ، والدليل على وجود هذا الرباط أن قوى النفس يشغل بعضها بعضاً ، ولو لم يكن رباط يستعمل هذه ، فيشغل بعضها عن بعض ، فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره ، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجه من الوجوه ، ويدعم هذا الدليل بفكرة روحانية النفس ، وكونها شيئاً مخالفاً للبدن من حيث الطبيعة ، فالبدن في الإنسان قد تضعف أعضاؤه أو تنقص ، ومع ذلك فالإنسان يشعر بوجوده ، وإذن فالنفس الواحدة هي الجامع للقوى التي لهـــا .

وبعد أن برهن ابن سينا على وحدة النفس وتعدد قواها ، بدأ بتحليل الوظائف النفسية تحليلاً دقيقاً ، ويصنفها تصنيفاً شاملاً ، يستقصي فيه جميع أقسامها المختلفة ، ويتبع أيضاً المنهج التركيبي ، فيدرس الوظائف النفسية في ترتيب متصاعد من أبسطها وأدناها إلى الفطرة ، إلى أكثرها نمواً وكمالاً ، وهو يحاول في هذا الترتيب أن يبين تدرجها فيما بينها تدرجاً خاصاً متجهاً من الأبسط إلى الأكمل بحيث توجد الوظائف الدنيا في العليا وتكون في خدمتها ، وهذا بالضرورة يؤدي إلى أن تكون الوظائف العليا متضمنة للدنيا ، ويكون السلطان لأعلاها على أدناها » (١) .

قوى النفس النبـــاتية :

وللنفس من هذا الوجه قوى ثلاث :

أ ــ القوة الغاذية : وهي التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه ، ويعني بذلك أن هذه القوة تقوم بعملية تمثيل الغذاء والشراب في جسم الإنسان بحيث يتلائم مع طبيعة جسمه ، وتقوم بتعويض الجسم عن الخلايا التي يفقدها أثناء نشاطه .

ب ــ القوة المنمية : وهي تقوم بتزويد الجسم الذي هي فيه بالطاقة بحيث يزيد ذلك في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، وذلك بالمقدار الواجب ، لتبلغ به كماله في النشوء .

ج ــ القوة المولدة : ويعني بها : تلك القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه ــ باستمداد أجسام أُخرى تتشبه به ــ من التخليق والتمزيج بحيث يصير شبيهاً به بالفعل .

(١) د . محمد عثمان نجاتي . الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٢٢ .

ويلاحظ أن ابن سينا هنا يتكلم بلغة علماء الأغذية ووظائف الأعضاء وعلم الأجنة ، وكلامه يقرب كثيراً من النظريات الحديثة في كل فرع من الفروع التي ذكرناها ، وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من أن مباحث هذا الفيلسوف في النفس جاءت مبتكرة وسابقة لعصرها .

قوى النفس الحيـــوانية :

وفي بيان هذه القوة يرى ابن سينا أنها تتفرع عنها قوتان : قوة محركة ، وقوة مدركة ، وتحت كل واحدة منها أقسام ، فالقـــوة المحركة على قسمين : محركة على أنهـــا باعثة ومحركة على أنها فاعلة ، فالمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي شعبتان : شهوانية تقرب من الأشياء طلباً للذة ، وغضبية تبعد عن الأشياء لأنها ضارة ، والمحركة على أنها فاعلة هي التي تشنج العضلات وتمكن من الحركة الحسدية .

والقوة المدركة تنقسم أيضاً قسمين : مدركة من خارج ، ومدركة من داخل ، فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس : السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، والحس الأخير جنس لأربع هي :

قوة تحكم في التضاد بين الحار والبارد ، وقوة تحكم في التضاد بين اليابس والرطب وقوة تحكم في التضاد بين الصلب واللين ، وقوة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس .

والقوة المدركة من باطن ، منها ما يدرك صور المحسوسات ، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات ، والفرق بينهما أن الصورة هي التي تدرك بالقوة الباطنة والحس الظاهر معاً ، فالحس يدرك صورة الشيء أولاً ثم يؤديه إلى النفس ، مثل إدراكنا لصورة « الفرس » أعني شكله وهيئته ولونه ، وأما إدراك المعنى فيكون بالنفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً ، مثل إدراكنا للمعنى المضاد في الذئب ، الموجب لخوفنا إياه وهربنا منه .

ويرى ابن سينا أن من المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل ، ومنها ما يدرك ولا يفعل والفرق بينهما أن الإدراك مع الفعل هو أن تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض ، فيكون لها إدراك وفعل معاً ، وأما الإدراك بلا فعل فمعناه أن ترتسم الصور والمعاني من غير أن يكون لها فعل وتصرف ، والفرق بين الإدراك في الحالتين

واضح ، فالأول يقوم على إدراك صورة الشيء بواسطة الشيء نفسه ، كالذي يرى ذئباً فيدرك صورته ، وأما الثاني فيكون بإدراك صورة الشيء بواسطة أمر خارجي ، كالذي يدرك صورة الذئب عندما يرى صورة شيء آخر يخاف منه .

والقـــوى المدركة الباطنة كثيرة ، منها :

١ – قوة الحس المشترك : وهي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .

٢ – قوة الخيـــال « المصورة » : وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ – قـــوة المتخيلة : وهي قـــوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال من بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار ، وتسمى هذه القوة مفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية

٤ – القـــوة الوهمية : وهي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة التي تحكم بأن الذئب ينبغي الهروب منه وأن الولد ينبغي أن يعطف عليه .

٥ – القـــوة الحافظـــة « الذاكرة » : وهي التي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية (١) .

قوى النفس الناطقـــة :

النفس الناطقة تعني عند جمهور الفلاسفة : الملكة التي اختص بها الإنسان عن النبات والحيوان ويعنون بها « العقل » وهي عند ابن سينا تفسر بهذا المعنى ، وقد قسم قوى النفس بهذا الاعتبار قسمين :

عاملة وعالمة ، وكل واحدة منهما تسمى « عقلا » بالاشتراك الإسمي ، القوة العاملة – ويعني بها ابن سينا العقل العملي عند الفارابي – هي مبدأ تحريك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها . ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ،

(١) ينظر : ابن سينا النجـــاة ص ١٥٨ وما بعدها والشفاء ص ٤٠ وما بعدها وتاريخ الفلسفة العربية لكل من الدكتور جميل صليبا ص ٢٥٣ ، وحنا الفاخوري وخليل الجر ص ٣٦١ والإدراك الحسي عند ابن سينا لمحمد عثمان نجاتي ص ٢٥ وما بعدها .

واعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة والمتوهمة . واعتبار بالقياس إلى نفسها ؛ فإذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية حدثت فيها هيئات تخص الإنسان ، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الخجل والضحك والبكاء ، وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة ، حدث عنها استنباط الصناعات الإنسانية ، وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها ، تولدت منها الآراء الذائعة المشهورة ، مثل : إن الكذب قبيح ، وإن الصدق حسن ، وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وهي التي تسمى أخلاقاً »(١) .

وأما القوة العالمة — وهي القسم الثاني للنفس الناطقة — فهي تلك القوة النظرية التي من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة ، فإذا كانت الصور مجردة بذاتها أدركتها هذه القوة ، وإن لم تكن كذلك فإنها تصير مجردة بتجريد هذه القوة لها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المـــادة شيء .

لهذه القوة ثلاثة معان :

١ — قـــوة هيولانية مطلقة : وهي الاستعداد المطلق من غير فعل ، كقوة الطفل على الكتابة قبل تعلمه مبادئها ، فإن استعداده لأن يتعلم هو تلك القوة التي نعنيها .

٢ — قـــوة ممكنـــة : وهي الاستعداد مع الفعل كقوة الطفل على الكتابة بعد تعلمه كيفية تركيب الحروف وتأليف الكلمات ، وهي قوة فوق الهيولانية ودون القوة الكاملة .

٣ — قوة كمالية : وهي التي تصبح ملكة راسخة وهي تصدر عنها أفعالها بحرية وإرادة ، دون توقف على اكتساب مهارات جديدة ، وذلك كاستعداد الرجل المتعلم لأن يتحدث فيما تعلمه من غير أن يتوقف ذلك على اكتساب علم جديد .

وعند ابن سينا أن القوة الأولى هي العقل الهيولاني ، وإنما سمي بذلك لشبهه بالهيولي الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وإنما هي مستعدة لقبول كل الصور ، وعلى هذا فالعقل الهيولاني معناه : قـــوة مستعدة لقبول المعقولات ، فإذا حصلت هذه المعقولات بالفعل أصبح الاستعداد منتقلاً من القوة إلى الفعل ويسمى والحالة هذه عقلاً بالملكة ، ومتى حصلت صور المعقولات في النفس وأصبح ذلك رصيداً لها تخرجها في الوقت

(١) ابن سينا . النجـــاة ص ٢٦٧ .

المناسب ودونما رجوع إلى مصادرها ، سميت والحالة هذه باسم العقل بالفعل ، ومتى أصبح للعقل الصورة المعقولة حاضرة وإدراك في نفس الوقت أنه يعقلها بالفعل سمي ذلك باسم « العقل المستفاد » .

ويقرر ابن سينا في هذا المقام أننا لو رتبنا القوى النفسية أو العقول ترتيباً تصاعدياً فإننا نلاحظ أن كل واحد منها أشرف مما تحته وأقل مما فوقه ، وعلى هذا فهو فعل بالنسبة لما تحت وقوة بالنسبة لما فوق ، وخروجه من القوة إلى الفعل في تلك المراتب ، إنما يتوقف على واسطة ، وهذه الواسطة لابد أن تكون عقلاً هو دائم بالفعل ولا يكون هذا الوصف إلا للعقل الفعال(١)

والعقل الأخير – أعني العقل المستفاد – عند ابن سينا يمثل قمة ما وصل إليه النوع الإنساني ، لأنه حضور مستمر لصور المعقولات ، وفي هذا المقام يحاول ابن سينا أن يفسر آية « النور » على غرار نظريته في قوى النفس الناطقة في جانبها النظري فالآية القرآنية تقول :

(الله نورُ السّماوَاتِ والأَرضِ ، مَثَلُ نورِهِ كَمِشْكَاةٍ فيها مِصْباح ، المِصباحُ في زُجَاجَةٍ ، الزُّجاجةُ كأنَّها كوكبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شجرةٍ مُبَارَكةٍ زَيْتُونَةٍ لا شرقيَّةٍ ولا غربيةٍ ، يكادُ زيتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ ، نورٌ عَلَى نُورٍ ، يَهدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ ، وَيَضْرِبُ اللهُ الأمثالَ لِلنَّاسِ ، واللهُ بِكُلِّ شيءٍ عَلِيم)(٢).

فالمشكاة يقابلها العقل الهيولاني ، أو كأنها هو ، والزجاجة هي العقل بالملكة ، والمصباح هو العقل بالفعل ، والنور هو العقل المستفاد ، والنار الموقدة هي العقل الفعال (٣) .

وقد بين الفخر الرازي في تعليقه على كتاب الإشارات العلاقة بين مصطلحات ابن سينا وألفاظ القرآن الكريم في هذه الآية ، فقرر أن المشكاة شبهت بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور ، وشبهت الزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول ، والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة ، والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ،

(١) نفس المرجع .
(٢) سورة النور : الآية ٣٥ .
(٣) الإشارات ج ١ ص ١٥٤ .

بالقوة القدسية ، لأنها تكاد تعقل بالفعل ، والنور هو العقل المستفاد ، فإن الصور المعقولة نور ، والنفس القابلة لها نور آخر ، والنار بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها (١) .

وعند ابن سينا أن لقوى النفس الإنسانية ترتيباً في الرئاسة – وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل – فالعقل المستفاد رئيس تخدمه جميع القوى ، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهيولاني ، ثم العقل العملي يخدم العقل النظري .

وكذلك النفس الحيوانية ، كل قوة منها تخدم ما فوقها ، فالعقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان : إحداهما قبله وهي جميع القوى الحيوانية والثانية بعده وهي الحافظة ، وكذلك القوة المتخيلة تخدمها قوتان : هما القوة النزوعية والخيال ، والخيال يخدمه الحس المشترك ، وهذا بدوره تخدمه الحواس الخمس .

أما النفس النباتية فإن جميع قواها في خدمة النفس الحيوانية ، وبين قواها ترتيب يتجلى في خدمة القوى النامية للمولدة والغاذية للنامية ، وأما الغاذية فتخدمها القوى الطبيعية الأربع كالهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة (٢) .

وترتيب جميع قوى النفس من حيث الرئاسة والخدمة يؤكد ما سبق أن قلناه من وحدة النفس ، لأن تعلق بعضها ببعض دليل واضح على وحدتها وإن تعددت قواها (٣) .

علاقة النفس بالبدن في رأي ابن سينا :

كل من الكندي والفارابي عندما تحدثا عن العلاقة بين النفس والبدن والصلة بينهما قررا الفرق الواضح بين طبيعة كل منهما ، وأن النفس بالنسبة للجسم هي ما به حياته وهي الآمرة له ، وهو لها كالعبد المطيع ، وإذن فبين النفس والجسم صلة ، تتجلى في أنها قوامة البدن ، وهو لها مسرح وجودها ومجلى نشاطها في عالم المادة ، والإنسان هو مجموعهما معاً ، فليس نفساً خالصة ولا مادة صرفة ، وهذا الاتجاه يقرر الوسطية المقبولة بين الروحية الخالصة التي يقول بها المثاليون ، والمادية الصرفة التي يقول بها الماديون .

(١) نفس المرجع السابق : هامش .
(٢) د . جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٥٦ .
(٣) د . إبراهيم مدكور . في الفلسفة الأسلامية ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

* وابن سينا من الذين يقولون بثنائية الإنسان ، فهو يرى أن الجسم والنفس متصلان ومتعاونان دون انقطاع ، فلولا النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره ، والمنظمة لقواه ، ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها (١) ، وفي نظره أن النفس لا توجد إلا إذا وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهي منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله ، وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويكفي أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا أن أرفدتها الحواس بآثارها (٢) .

* وفي تأكيد الصلة بين الناحية النفسية والجسمية يقول ابن سينا : « انظر : إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب الحاجة أسرع إلى التهتك أو الاستشاطة غضباً من نفس بعض (٣) » .

* ولكي يشرح هذه الصلة ، ويبين مواضع القوى النفسية من الجسم ، يعمد إلى بيان تجاويف الدماغ ويحدد وضع كل قوة منها ، وقد جعل أول التجويف المقدم للدماغ مقراً للحس المشترك والمصورة في آخره ، والقوة المخيلة في أول التجويف الوسط ، والوهم في نهايته ، والقوة الحافظة ، مقرها التجويف الأخير (٤) ، وهذا البيان لم يعهد لدى أحد ممن يظن أن ابن سينا قد تأثر بهم من السابقين ، فجالينوس يعد بحق أكبر الفلاسفة الذين توسعوا في دراسة الطب والتشريح ، ولكنه لم يحدد في الدماغ مراكز معينة للقوى النفسية ، ويحتمل أن يكون كل من « بوزيد ونيوس » ، و « ثاسطيوس » أول من قالا بذلك . ولا يستبعد الأُستاذ الدكتور إبراهيم مدكور أن يكون ابن سينا قد تأثر بهما ، وإن كان قد توسع في المسألة أكثر منهما (٥) .

---

(١) د . براهيم مدكور . في الفلسفة الأسلامية ص ٢١٤ ، ٢١٥ .
(٢) المرجع السابق ، والشفاء جـ ١ ص ٣٥٢ .
(٣) الإشارات ص ١٢١ .
(٤) الشـــفاء جـ ١ ص ٢٩ .
(٥) في الفلسفة الإسلامية ص ٢١٦ .

* هذا ما قاله ابن سينا في مواضع قوى النفس وتوزيعها في الدماغ ، وأما عن الجهاز العصبي ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ، ثم تتفرق في أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقي أعضاء الجسم ، والانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما يقال اليوم ، بل بوسيلة أُخرى مخصصة لذلك ، والأعصاب هي الطريق إلى هذه الوسيلة (١) .

* ويصرح ابن سينا بأن هذه الانفعالات يحملها جسم بخاري لطيف يتدفق في الأعصاب وينتشر في جميع أجزاء الجسم ، منطلقاً من مركز الحياة في الإنسان وهو « القلب » ويطلق على هذا الجسم اللامادي اسم « الروح الحيواني » أو النفساني(٢) وهنا ينتصر لرأي أرسطو الذي يرى أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية مفضلاً له على رأي جالينوس الذي يرى أن الرأس وما فيها من مخ وأعصاب وإدراك هي المهيمنة على كل العمليات العقلية ، والدراسات الحديثة للجهاز العصبي تقرر ما قرره جالينوس ، واكتشاف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح الحيواني التي قال بها ابن سينا ، كما أن فكرة توزيع قوى النفس على مناطق الدماغ التي قال بها ابن سينا ، أصبحت غير قادرة على تفسير الظواهر العقلية تفسيرا مقبولاً في هذا العصر(٣) .

* وعلى الرغم من توسع ابن سينا في هذه المسألة حيث مزج وظائف الأعضاء بعلم النفس النظري ، واختلط لديه الروحي بالمادي إلا أنه لم يوضح كيفية تفاعلها ، كما لم يوضح مكان النفس من تجاويف الدماغ التي قال بها ، وكذا لم يوضح مكانها من القلب أو من الروح الحيواني ، وكيف يمكن أن تتصل بذلك كله ، وهي في نظره لا حيز لها وليست جسماً ولا تنطبع في جسم ، وهذا أمر صعب في الواقع إلا أن ابن سينا لم يقدر هذه الصعوبة (٤) .

---

(١) نفس المرجع ص ٢١٧ .
(٢) ابن سينا – القانون في الطب ج ١ ص ٣٤ .
(٣) د . مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ص ٢١٨
(٤) نفس المرجع .

خـــلود النفس عند ابن سينا :

* أخذ ابن سينا في هذه المسألة برأي أفلاطون في الخلود وحده ، وأما رأيه في الأزلية فقد أنكره ، إذ يرى أن النفس حادثة ، وهو يقول في ذلك صراحة : « إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها (١) » وهذه الفقرة تعبر عن رأيه في حدوث النفس ، وأما إنكاره للأزلية فقد عبر عنه بقوله : « إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن » (٢) .

* وقد استدل على حدوث النفس بأنها على تكثرها بتكثر الأشخاص فهي واحدة بالنوع، وتكثرها دليل حدوثها ، إذ لو كان لها وجود قديم لما تكثرت ، والتكثر إما أن يأتي من جهة الماهية والصورة ؛ وإما من جهة النسبة إلى العنصر ، والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة والأزمنة والعلل . وليست النفوس متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة ، وإنما هي متغيرة من جهة قابل الماهية ، وقابل الماهية هو البدن ، والنفس من الأشياء التي ذواتها معان فقط ، وهذه الأشياء إنما يكون تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها (٣) . وهنا يقرر أيضاً أن النفس بسيطة ، ومن المحال أن تكون كذلك وهي في نفس الوقت واحدة، ثم تنقسم تلك النفس بعدد الأجسام التي تتلبسها ، لأن البسيط لا يتجزأ ، ولأن صورة جسد لا يمكن أن تكون في نفس الوقت صورة جسد آخر ، وهذه كلها تؤدي إلى أن النفس إنما تحدث عند حدوث مادة البدن التي تكون صالحة لهـــا (٤) .

* وكان المتبادر إلى الذهن أن يكون القائل بحدوث النفس قائلاً بفنائها ، ولكن ابن سينا يرى في هذا القول خطراً لتعارضه مع الدين ، لذا رأيناه يقرر خلودها ، ولقد صور ابن سينا بقريحته الشعرية قصة هبوط النفس وفيضها عن العقل الفعال واتصالها بالبدن ، ثم عودتها بعد فنائه إلى العالم العلوي ، لتظل خالدة باقية ، من ذلك قوله :

---

(١) النجـــاة ص ١٨٤ .

(٢) الشـــفاء ص ٢٢٠ .

(٣) نفس المرجع .

(٤) حنا الفا خوري وخليل الجر . تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٥٦ .

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات توجع

إن كان أهبطها الإله لحكمة ... طويت على الفذ اللبيب الأورع
فهبوطها لا شك ضربة لازب ... لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... في العالمين فخرقها لا يرقع

براهين خلود النفس :

قدم ابن سينا على خلود النفس ثلاثة براهين هي :

أ ـ برهان الانفصال : ويقوم على تقرير ان النفس لا تفنى بفناء البدن ، لأنها ليست متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود ، فهي جوهر قائم بذاته ، وهي سابقة عليه في وجودها ، وفساد الشيء بفساد شيء آخر إنما يكون إذا كانت بينهما علاقة ضرورية ، ومن ثم فلا تفنى النفس بفناء البدن (١) . والمدقق في هذا البرهان يلاحظ أنه يتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فقد قرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بالبدن ، وهذا يعني العلاقة الضرورية بينهما والتلازم في الحدوث والخلود ، وهنا يقرر المسألة على الوجه المقابل ، لذا رأينا حجة الإسلام الغزالي يلاحظ عليه هذا الاضطراب والتناقض (٢) .

ب ـ برهان البساطة وعدم التركيب : وقد يكون هذا البرهان استدراكاً من ابن سينا لما في البرهان الأول من تهافت ، ويقوم على أساس أن النفس من البسائط والبسائط لا تنعدم لأنه ليس فيها جانبا القوة والفعل ، اللذان يبرران فناء الأشياء (٣) .

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٣٣٥ .
(٣) د . إبراهيم مدكور . في الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٩ .

جـ – برهان المشابهة : ومعناه أن النفس من عالم مفارق للمـــادة ، وهي حينئذ شبيهة بالعقول المفارقة ، ولما كانت هذه خالدة ، كان ما شابهها خالداً مثلها ، يقول ابن سينا : « إذا حصلت ما أصلته لك ، علمت أن أي شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ، ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل »(١).

* وهذا البرهان كالذي قبله يحتمل كل منهما المناقشة ، فبرهان البساطة لا يقبل إلا من أولئك الذين يرون أن النفس مصدر الحيـــاة والحركة والإحساس والتفكير ، وهذا ما لم يقل به أحد اليوم ، كما أن فكرة البساطة محل نظر ، وبرهان المشابهة أيضاً فيه نظر ، وإلا فأين الدليل على أن طبيعة النفس البشرية من طبيعة العقول المفارقة ، إن ابن سينا نفسه يجعل النفس البشرية في درجة أقل من درجة العقول والنفوس الفلكية ، فكيف يستقيم مع قوله هنا بالمشابهة بينهما (٢) .

* ولا شك أن ابن سينا هنا متأثر إلى حد كبير ببرهنة أفلاطون على خلود النفس ، وبخاصة في برهان المشابهة ، وهي برهنة رحب بها الفلاسفة المتدينون لما لها من أثر في بيان التوافق بين الدين والفلسفة في هذا المقام ، غير أن فلاسفة الإسلام – الفارابي وابن سينا هما المعنيان – قد تجاوزوا العقل والشرع عندما قرروا الخلود للنفس بقصد إثبات حياة أُخرى روحية صرفة ، لا مجال فيها للمادة على الإطلاق ، وقد أولوا النصوص تأويلاً لا تحتمله ، انتصاراً لفكرة الروحية في المعـــاد والجـــزاء .

* وقد أثرت براهين ابن سينا على خلود النفس في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، بعد أن ترجم « جند سالينوس » كتب ابن سينا إلى اللاتينيـــة ، فتأثر بها ألبير الأكبر وتوما الاكويني أيما تأثر(٣) .

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٣ .
(٢) د . إبراهيم مدكور . في الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٤ .
(٣) نفس المرجع .