حدوث وبقاء النفس حسب رأي الحكيمين (أرسطو وابن سينا)

اياد نعيم مجيد
كلية التربية/ جامعة ميسان

ISSN (Paper) 1994-697X
Online 2706 -722X

DOI10.54633/2333-022-046-018

Received.17-Feb -2023
Published.30-June-2023

المستلخص

تناولنا في هذه الدراسة حدوث وبقاء النفس، وعملنا على بيان تشعبات هذا الموضوع وتفاصيله الجزئية بالأدلة العقلية بحسب آراء الحكيمين: أرسطو وابن سينا والتي منها: إثبات وجود النفس، تعريفها، بيان جوهريتها، واثبات وحدتها مع أثبات وجود القوى المتعددة لها، واثبات تجرّدها، وحدوثها، وارتباطها مع البدن، وارتباطها مع العقل الفعّال. وأثبتنا بالأدلة العقلية المتبعة من قبل الحكيمين أنّ النفس حادثة، ولم تكن قديمة، وستبقى دون حصول شبهة التناسخ بعد مفارقة الأبدان. ولكنّ هذا البقاء بعد فناء البدن حسب رأي الحكيم أرسطو لا يصدق على تمام النفس، بل فقط بما يخص العقل؛ لان تمام النفس لا يمكن أن يتحقق لها ذلك. بينما يعتقد الحكيم ابن سينا أن أصل الإنسان هو النفس التي لا تقبل الانحلال ولا العدم بعد زوال البدن، ومصيرها غير تابع لمصير البدن. وعندما يفسد البدن أو يزول بسبب من الأسباب فان النفس تبقى خالدة محافظة على وجودها في العالَم الآخر.

الكلمات الدالة: الحدوث، البقاء، النفس، أرسطو، ابن سينا

The Occurrence and Survival of the Soul in Terms of the Philosophers (Aristotle and Ibn Sina)

AYAD NAEEM MAJEED
Misan University/College of Education
eyad.naaem@uomisan.edu.iq
Ayadalsaadi630@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-8538-5280

Abstract

This study dealt with the occurrence and survival of the soul, to show the ramifications of this topic and its partial details with rational pieces of evidence according to the opinions of the wise: Aristotle and Ibn Sina. The pieces of evidence include: proving the existence of the soul, defining

it, stating its essentiality, proving its unity with proving the existence of its multiple powers, proving its abstraction, its occurrence, and its association with the body, and its connection with the active mind. The study proved with the rational evidence followed by Aristotle and Ibn Sina that the soul is an accident, it was not ancient, and it will remain without the occurrence of the suspicion of reincarnation after the separation of the bodies. However, this survival after the annihilation of the body, according to the opinion of the wise Aristotle, does not apply to the completeness of the soul, but only to what concerns the mind. Because complete self cannot be achieved by it. While the wise Ibn Sina believes that the origin of man is the soul that does not accept dissolution or non-existence after the demise of the body, and its fate is not dependent on the fate of the body. And when the body is corrupted or perishes due to any of the reasons, the soul remains immortal, preserving its existence in the other world.

Key words: Occurrence, survival, self, Aristotle, Ibn Sina

المقدمة:

البحث عن النفس من أهم الدراسات التي قد تطرّق لها الحكماء. ولكن هذا الموضوع متشعب وله تفاصيل جزئية كثيرة منها البراهين على إثبات وجودها وتعريفها وبيان جوهريتها واثبات وحدتها مع أثبات وجود القوى المتعددة لها واثبات تجرّدها وحدوثها وارتباطها مع البدن وارتباطها مع العقل الفعّال واثبات بقاءها بعد فناء البدن.

فمعرفة وبيان ماهية النفس له دوراً متميزاً في هذه الدراسات التي اختلف الحكماء فيها، فمنهم من وصفها بالجوهر المستقل المتعالي القائم بالذات المنفصل عن البدن، والسابق وجودها لوجوده، بحيث أنهم رأوا إمكان التحاقها بالبدن الذي نشأ بعد ترك البدن الذي كانت معه، ومنهم من وصفها بانسجام أجزاء البدن. وإضافة إلى ذلك فقد وصفوها بالمزاج الذي هو من حالات الكيف، وبهذا فانهم قد بيّنوا على أنها عرض من الأعراض التسعة وإنها ليست جوهراً.

وأمّا أرسطو فقد رفض وصف النفس بالجوهر المستقل المتعالي، مبينا أن نسبة النفس الى البدن كنسبة الصورة إلى مادتها، وكل صوره تقتضي ماده خاصة بها. لذا كل نفس تستلزم وجود جسم معين خاص بها، ومحال أن تكون النفس لكل الأبدان على السواء[١]. وأمّا فكرة الانسجام[٢] فيرد أرسطو على ذلك قائلاً انه حتى ولو صح ما يقولون فأن هذا الشيء ثانوي وتبعي؛ لأن الانسجام تابع لوجود الشيء الذي يحل فيه الانسجام، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس؛ لأن انسجام أجزاء البدن أمراً لاحقاً وتابعاً لتركيب البدن، وفي نفس الوقت فأن النفس صورة البدن وهي العلة الغائية للبدن ولذا فهي بنسبة ما متقدمة عليه. وأمّا مسألة المزاج الذي قد وصفوا النفس به فان الحكيم أبوعلي سينا يرد على ذلك أيضاً، ويثبت أن النفس ليست مزاج، وهي ليست من الأعراض، بل هي جوهر روحاني قائم بذاته، وهي أيضاً صورةٌ من حيث صلتها بالجسم، وهي أصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج والمتصرفة بأجزاء البدن[٣].

وقبل التطرّق إلى بيان رأى الحكيمين المشائيين (أرسطو وابن سينا) حول حدوث وبقاء النفس البشرية لابد لنا من بيان النظريات الموجودة حول ذلك وهي كما يلي :

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

١. من خلال ظواهر الآيات القرآنية حول عالم الذر نرى ان النفس متقدمة على البدن كما جاء في الآية القرآنية ((وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين))[٤].

٢. تقدم النفس على البدن، حسب رأي افلاطون وأتباعه.

٣. حدوث النفس مع حدوث البدن، حيث توجد آراء مختلفة حول ذلك :

أ. جسمانية الحدوث والبقاء ((إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين))[٥].

ب . روحانية الحدوث والبقاء (أرسطو وأتباعه يعني جميع المشائين).

ج . روحانية الحدوث وجسمانية البقاء، وهذا الرأي بسبب تعلق الروح بالبدن، وبعد ذلك تصبح الغلبة للبدن على الروح بحيث تصبح النفس محكومة بحكم البدن، وهذا الرأي يطلق عليه بتجسد الأرواح، والذي ينسب إلى أقوال التناسخية.

د. جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، عن طريق التدبّر في الآية القرآنية ((ثم أنشأناه خلقاً آخر))[٦] وهذا هو رأي ملا صدرا وأتباعه، يعني جميع أتباع الحكمة المتعالية.

وأمّا نحن في بحثنا البسيط المتواضع هذا فسنتطرّق فقط إلى بيان رأي الحكيمين أرسطو وابن سينا حول حدوث وبقاء النفس البشرية.

المبحث الأول: حدوث وبقاء النفس البشرية حسب رأي الحكيم أرسطو

١.تعريفها

الحكيم أرسطو أول من عرّف النفس بأنها ((كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة))[٧] وهذا التعريف يبين لنا أن النفس كمال للجسم، والجسم الذي له نفس بالقياس الى الجسم الفاقد لها له نوع من الكمال. أي أن الموجود الواحد (الجسم ذي الحياة) يوجد نتيجة تعلّق الصورة الباعثة للتعيّن والتحدد بالمادة القابلة للتعين والتحدد. وهذا الجسم ذي الحياة حامل لصفته الذاتية يعني الحياة (النفس) وهو بمثابة المادة التي هي موضوع لحمل الصورة التي هي الحياة أو النفس. لذا فان الجسم الطبيعي الآلي إذا كان جوهراً أولياً فإن النفس عبارة عن جوهرٍ ثانٍ . لذا فإن الحكيم أرسطو يرى ان النفس من مقولة الجوهر الذي هو ليس بمعنى الجوهر الأول الخاص بالشيء القائم بالذات والناشيء عن تركيب المادة والصورة، ولا الجوهر الذي يعني المادة باعتبارها الحامل والمحل للصورة. ولكن هي الجوهر الذي يعني الصورة التي هي تعيّن المادة وتحددها . وهذا الجوهر بعبارة أُخرى هو الصورة التي بسبب تعلقها بالجسم الذي هو بمثابة المادة يوجب تحقق الكمال الأول يعني الموجود ذي الحياة[٨], فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد, متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تامين كما فعل افلاطون. فتعريفه الشهير يرى أنّ النفس هي كمال الجسم الطبيعي الآلي والمترادف مع الفعلية التي هي أيضاً تعني الصورة ، وصريح كلامه أن النفس هي الصورة، والصورة هي الكمال.

٢.الارتباط بين النفس و البدن

يعتقد الحكيم أرسطو بالتلازم الشديد وغير القابل للانفكاك بين النفس والبدن، فهو يرى أن كلاهما ملازم للآخر، بحيث أنّ ظهور أي حالة من الحالات النفسية تستلزم ظهور حالة مرافقة لها في البدن. فهو يرى أن الصور موجودة في

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

باطن الأشياء، وكل فرد له صورة، وصورته هي الحقيقة الكلية بالنسبة له. ولذا فهو يؤكد على عدم وجود مادة بدون صورة، ولا صورة بدون ماده. والرابطة بينهما كالقطع بالنسبة إلى السكين والرؤيا بالنسبة إلى العين. فكما أنّ القطع لا يمكن فصله عن السكين، والرؤيا لا يمكن فصلها عن العين، كذلك الروح لا يمكن فصلها عن البدن، وهما طرفان لوجود واحد. وعليه فإن كل وجود حيٍّ له نفس، وهذه النفس هي مجموعة القوى الموجودة في الموجود الحي. وبدونها لا يمكن للموجود أن يبقى حياً[٩].

فالنفس كالصورة التي هي علة غائية لمادتها ومتقدمة عليها، وهي صورة البدن. والصورة مع وجودها الملازم للمادة لها مفهوم مستقل عنها ومتقابل معها، فهي العلة الغائية، وهي العلة الفاعلية بالنسبة إلى الشيء. يعني هي المبدأ الذي يسبب تعين الشيء ويحدده، وأمّا المادة فهي المبدأ الذي يقبل التعيّن والتحديد، ولذا فان النفس بالنسبة إلى البدن أصيلة ومستقلة كما هو حال الصورة بالنسبة إلى المادة. والحال أنّ أرسطو كان يؤكد على التلازم ما بين الصورة والمادة، بحيث أنّ ظهور أي حالة في النفس تستلزم ظهور حالة معينة في الجسم. ولهذا السبب فان بيان أي حالة من الحالات النفسية لا يمكن الاكتفاء ببيان العلة العقلية التي هي بمثابة الغاية والصورة، بل بالإضافة إلى ذلك لا بد من ملاحظة وبيان الحالة الجسمانية المقارنة لظهور هذه الحالة النفسية. فمثلاً لبيان حالة الغضب عند الإنسان لا يمكن الاكتفاء بالقول على أنّها عبارة عن ظهور حالات الهجوم والانتقام لدى النفس، بل يجب ملاحظة التغييرات الجسمية الحاصلة في القلب وكذلك ارتفاع درجة حرارة الجسم[١٠].

فالإصرار الشديد على الملازمة ما بين الصورة والمادة يظهر لنا في بعض أقوال أرسطو أن التقدم والأصالة للأحوال الجسمية، وأمّا أفعال النفس فهي تابعة إهذه المتغيرات؛ لأنه يقول إذا حصلت الشروط البدنية المقارنة لبعض العواطف كالغضب والخوف فان هذه العواطف أيضاً تظهر ولو أن العلل الروحية ضعيفة جداً لظهورها وربما معدومة. ولكن العلم باعتقاد أرسطو أن النفس صورة الجسم، والصورة غاية الشيء، والعلة الصورية التي هي العلة الغائية لها تقدم على العلة المادية، لذا فإن النفس متقدمة على البدن. وحصول أي تركيب مادي هو لأجل الوصول إلى غايةٍ ما، وأي تغيير يحصل لهذا التركيب هو نتيجة اقتضاء نفس الغاية. لذا فان الأوضاع والأحوال البدنية تبيّن من خلال التحريك الغائي للنفس. فالنفس هي المحرك الحقيقي لقابلية البدن والتغييرات الحاصلة فيه. لذا فان البدن يجب أن يتعلق بالنفس ويتبعها.

وأما قول الفيثاغوريون بأن النفس موجود مستقل، فقد جعلوها شيئاً عالياً لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام، وكذلك فعل افلاطون. ومعنى هذا العلو للنفس أنّ أي نفس يمكنها أن تحل بأي جسم. وهذا ما لا يمكن حسب المباني الأرسطوية؛ لانّ نسبة النفس إلى الجسم كنسبة الصورة إلى مادتها، وكل صورة تقتضي مادة خاصة بها. لذا فان كل نفس تستلزم بدن معين خاص بها، ولا يمكن لأي نفس أن تكون مع أي بدن كان. ومثال ذلك أنّ صنعة النجار لا يمكن لها أنْ تكون مع المزامير الخاصة بالموسيقى؛ لانّ الواقع يظهر أن صنعة النجار لها آلاتها الخاصة بها. ولانّ نسبة النفس مع أي بدن ليست على السواء، لذا فان التناسخ حسب رأي أرسطو باطل ومحال، وأن كل جسم له صورة وشكل خاص به[١١].

٣ . مصير النفس بعد فناء البدن

أرسطو لا يعتقد بوجود نفس مجردة عن الجسم, لأنه يرى ان النفس كلها صورة الجسم كله[١٢]. واذا مات الموجود الحي فان تركيبه البدني (القوى العاملة) ونفسه (صورته) أيضاً يزولان ويفنيان معاً . يعني ان النفس والبدن وجودهما

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

معاً وزوالهما أيضاً معا . ولكن يا ترى بعد انحلال الشيء المركب من المادة والصورة فهل يبقى شيء منهما ؟ حول بعض الأشياء فان أرسطو لا يستبعد ذلك، ولا يوجد مانع لوجود مثل هذا الاعتقاد . ولكن هل النفس من هذا القبيل ؟ أرسطو لا يعتقد ببقاء تمام النفس ، بل يعتقد ببقاء العقل ، ولكن اعتقاده هذا عندما يصبح العقل مفارق ومجرد عن المادة فانه سيصبح موجوداً بالذات وهو فقط سيكون غير قابل للزوال لأنه يرى حسب رأي الشارحين بناءً على ألفاظه أن في النفس عقلاً فعالاً وأخر منفعلاً. و العقل الفعال (هو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة الى الألوان يحولها من ألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل) يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه وهذا العقل المنفعل هو المخيلة حسب رأي بعض مفسرين أرسطو. وأيضاً أرسطو نفسه يقول عن التخيل انه نوع من أنواع التعقل. لذا فأن فعل التعقل ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم, لذا فان العقل المنفعل يفسد بفساد المادة[١٣] وأما العقل الفعال فباق لأنّه غير منفعل. لذا فان أرسطو قائل بنوع من البقاء والأزلية للعقل . وقد صرح أن العقل الذي يبقى ولا يزول هو بمثابة بقاء الصورة بعد زوال وفناء المادة أو بعد انحلال الشيء المركب من المادة والصورة . ولكن أرسطو لم يصرح بشكل واضح حول بقاء أو فناء النفس الإنسانية عند فناء البدن . فالنفس كونها بشكل كلي عبارة عن صورة البدن فهو لا يشك بفناءها بعد فناء البدن . امّا بالنسبة إلى العقل فهو يحكم عليه بشكل آخر . وعلى فرض بقاء وخلود العقل ، فهو أي عقل يقصد ؟ فهل هو يقصد العقل بالقوة أيضاً أم فقط العقل بالفعل (العقل الفعال) . وأخرى أيضاً يقول إن النفس صورة البدن فلا يوجد مانع من بقاءها بعد فناء البدن (المادة) ولكن يغيّر بيانه موضحاً أن هذا الحكم لا يصدق على تمام النفس . بل فقط بما يخص العقل ، لان تمام النفس لا يمكن أن يتحقق لها ذلك[١٤]. فما يقصده أرسطو من هذا البقاء هو السبب في اختلاف الشارحين والمفسرين لرأيه حول مصير النفس الإنسانية بعد فناء البدن.

المبحث الثاني : حدوث وبقاء النفس حسب رأي الحكيم ابن سينا (ره)

١. تعريف النفس:

كان تعريف النفس قبل إثبات وجودها أنها منشأ ظهور الآثار والأفعال التي لا على وتيرة واحدة والتي تظهر في بعض الأجسام . وبعد إثبات وجودها فأن الحكيم أرسطو أول من عرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . ولكن الحكيم ابن سينا يرى أن هذا التعريف مرتبط بالمرحلة الأولى للنفس[١٥]، لأن التعلق بالمادة (البدن) جزء من حقيقة النفس ، ولكن وجود التعلق بالمادة من اللوازم الخارجية للنفس وغير داخل في حقيقتها. وبسبب ارتباط النفس مع البدن والموجب لحركة البدن والحركة من الأمور الطبيعية صار البحث حول النفس عند الحكيم ابن سينا في علم الطبيعيات[١٦]. لذا فأن معرفة حقيقة النفس لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال بحثاً آخر في مقام آخر.

٢ . حدوث النفس :

يرى المشاءون أن النفس روحانية الحدوث والبقاء. ولأن حدوثها روحاني فلا بد أن يكون الموجد لها وجود روحاني مجرد عن المادة أيضا. وقد أقام الحكيم ابن سينا البرهان على حدوثها وعدم قدمها، وهذا الحدوث يحصل مع حدوث البدن بعد تكامله وتهيئة الأرضية المناسبة لذلك ليكون مملكتها والتها. فهي غير حادثة ومنطبعة في المادة وقوامها ليس بقوام البدن مؤكداً ذلك من خلال اقامة البرهان[١٧] وكما يلي:

www.misan-jas.com
ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

إذا كانت النفوس موجودة قبل الأبدان فإنها إمّا متكثرة الذات أو لها ذات واحدة ، وكل من الشقين محال:

أ. المحال الأول (وجود النفوس بشكل كثير ومتعدد قبل الأبدان) ، لان كل نفس لا بد أن تتمايز عن الأخرى . وهذا التمايز إما بسبب التمايز في ذاتها وماهيتها ، و هو محال، لان جميع النفوس متحدّة في ذاتها وماهيتها . وإذا كان هذا التمايز بسبب لوازم ذاتها وماهيتها وهذا ما لا يمكن ، لان اتحاد الأفراد في الذات والماهية يستلزم اتحادها في اللوازم . وإذا كان هذا التمايز بسبب العوارض فأيضاً محال ، لانّ حدوث العوارض بسبب وجود المادة وخصوصياتها , ومادة النفس من جهة أنها البدن ومن جهة أخرى فإنها ما بعد النفس فهي إذن كانت غير موجودة ، لذا فان هذا التمايز أيضاً محال . ولهذا فلا يمكن القول بوجود النفوس بشكل كثير ومتعدد قبل حدوث الأبدان .

ب . المحال الثاني (وجود النفوس بشكل ذات واحدة قبل الأبدان) بسبب أن النفس كانت واحدة قبل تعلقها بالبدن . لذا عندما يوجد جسمان فلا بد لهما من نفسين ، والحال أن هذين النفسين أمّا أن يكونا قسمين لنفسٍ واحدة أو أن النفس الواحدة بالعدد تكون في الجسمين . وكل من الشقين ينتهي إلى المحال، لان المحال الأول بسبب مفارقة النفس عن المادة فهي لا حجم لها ولا مقدار ، فكيف يتم فرض انقسامها بالقوة وهذا خلاف أصول العلم الطبيعي . وأمّا إضافة النفس الواحدة إلى الأشياء المتعددة تؤدي إلى حصول الاختلاف في الأوصاف بسبب الإضافة ، ولكن الأوصاف في الشيء الواحد من حيث أن ذاته واحدة لا تقبل الاختلاف ، ولأنه ليس كذلك فلا يمكن القول بوجود نفسٍ واحدةٍ قبل حدوث البدن . إذن يجب القول بحدوث النفس مع حدوث البدن .

و بعد حدوث النفوس وظهور الأشخاص فان كل منهم استناداً لاختلاف موادهم الجسمية (والتي يمكن أن تكون معلومة لنا أو مجهولة) يحصل على ذات منفردة يدوم بقاءها بعد فناء البدن . وتوضيح هذه المسألة بالشكل التالي :

تمنع الأجسام العنصرية بسبب وجود الظواهر المتضادة عن قبول الحياة، و حتى تصل الى حالة الاعتدال الخالية من التضاد ، لتصل إلى حالة شبيهة بالأجرام السماوية، و تصبح مهيأة لقبول الحياة من المبدأ المفارق للمادة ، فتكون العملية طردية كلما اعتدلت أكثر استقبالها للحياة يصبح أكثر حتى تصل إلى الغاية التي لا يمكن لها فيها أن تعتدل أكثر من ذلك, لأنها تصبح قريبة جداً من انعدام وجود التضاد لتكون مهيأة لقبول الجوهر– الذي يشبه العقل الفعال من جانب– وترتبط به كما تتقبل ذلك الجواهر السماوية, ليحدث شيء لم يكن من قبل . وحدوث أي شيء في هذا الموجود يصبح معلولاً لهذا الجوهر الحادث بمرافقة العقل الفعال[١٨]. ومثال ذلك :

ابن سينا يشبه العقل الفعال بالشمس ، والبدن بجرم من الأجرام بحيث انه يتقبل تأثير الشمس . ومن خلال تأثير الشمس على ذلك الجرم ، فان سخونة الجرم يُشبَه بحالة ظهور النفس النباتية ، ونورانيته تشبَه بالنفس الحيوانية ، واشتعال الجرم يشبَه بالنفس الناطقة . إذن كلما كان وضع الجرم من الشمس بحالة لم يصل بها إلى حد الاشتعال والنورانية وفقط يصل إلى حد السخونة فان النفس النباتية تصبح فقط هي المحققة في ذلك الجرم . ولكن إذا وصل الجرم إلى حد النورانية إضافة إلى السخونة فان النفس الحيوانية إضافة إلى النفس النباتية أيضاً تكون محققة . وأمّا إذا تهيأت الأرضية المناسبة أكثر والجرم له الاستعداد الكامل في وضعه من الشمس ليصل إلى حد الاشتعال ، ففي هذه الحالة تتحقق النفس الناطقة إضافة إلى تحقيق النفس الحيوانية والنباتية . وهذه الشعلة (الجوهرة) المحققة تكون من جانب شبيه بالعقل الفعال . بحيث أنها بمرافقة ومساعدة العقل الفعال تصبح علة التسخين والنورانية (النفس النباتية والحيوانية)[١٩].

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

وكما أن أول مرتبة من مراتب الوجود المجرد عن المادة هو العقل الأول فان النفس الناطقة الإنسانية تكون آخر مراتب العقول . وعلى الرغم من تجرد كلاهما عن المادة إلا إن العقل الأول مبدع وبعيد كل البعد عن المادة والقوة والنقص . أمّا النفس الناطقة فلأن حدوثها مع حدوث المادة ، لذا فهي بمساعدة العقل الفعال واستعمال الآلات البدنية تصل من القوة إلى الفعل ومن العقل الهيولاني لتصل إلى العقل المستفاد متصلة بالعقل الفعال لتصل إلى الكمال, وبعبارة أخرى فإن كمالاتها متأخرة عن وجودها[٢٠].

وأما السبب في هذا الحدوث (حاجة النفس غلى البدن) فلأن إمكان الوجود الخارجي لها ذاتاً غير ميسر ، والبدن هو الذي يعطيها الوجود الخارجي العيني , لذا فان التدبير والتصرف للنفس مشروط بحصول الاستعداد ووجود الشرائط التي ظرف وجودها الجسم والعالم المادي لتتمكن النفس من خلال الاستفادة من الآلات البدنية وإفاضة الجواهر العالية (العقول الفعالة) أن تصل إلى الكمال[٢١].

ويبين الحكيم ابن سينا أن العلل المفارقة عن المادة الموجدة للنفوس لا ترجح نفس ما عن الأخرى لتفيض بها على الأبدان إلا من خلال المزاج الموجود في المادة والذي بسببه يتم ترجيح وتخصيص النفس عن الأخرى ، بحيث تصبح هذه النفس خاصة بهذا البدن، وأخرى خاصة ببدن آخر . وكذلك الصور في المواد والأعراض في الموضوع ، فان قبول المادة لصورةٍ ما بالقياس إلى الصور الأخرى لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مخصص ومرجح ، وأيضاً الموضوع الخاص لعرضٍ كالبياض بالقياس إلى الأعراض الأخرى لا يمكن أن يترجح إلا من خلال مخصص . والموجد للصور والأعراض في المواد والموضوع يخصصهما بواسطة المواد والموضوع . وفي النفوس يتم التخصص من قبل الأجسام الموضوعة لها ، ولكن النفوس غير منطبعة في الأبدان لان وجودها وجود مستقل ، وقائمة بذاتها ، أما الصور والأعراض فليست كذلك[٢٢].

٣.الارتباط بين النفس و البدن:

يعتقد ابن سينا بانعدام التعلق الوجودي للنفس بالبدن مبيناً أن تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل. وأيضاً هو يعتقد بعدم العلاقة والارتباط بين النفس والبدن على أساس الانطباع, بل العلاقة التي بينهما هي علاقة اشتغال النفس بالبدن حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس مؤكداً هذا الاعتقاد من خلال إقامة البرهان[٢٣]. وكما يلي:-

كلما استلزم فناء احد الشيئين فناء الآخر، لابد أن يكون بينهما تعلق في الوجود وهذا التعلق الوجودي الذي بينهما إمّا أن يكون متكافئ أو يتقدم احدهما على الآخر في الوجود ليؤثر (تقدم البدن على النفس أو تقدم النفس على البدن) عليه.

فالحالة الأولى (التعلق المتكافئ بينهما في الوجود) لا يمكن أن تتحقق , لأننا إذا فرضنا ذلك فان وجود كل منهما مضاف بالذات إلى وجود الآخر . وفي هذه الحالة فان وجود كل منهما لا يمكن أن يكون جوهر مستقل، ولكن نحن قد اثبتنا جوهرية كل منهما . وإذا فرضنا الإضافة لكل منهما إلى الآخر إضافة عرضية ، فان فساد وزوال البدن لا يؤدي الى زوال النفس وفسادها ، لان الإضافة أمر عرضي تزول بزوال احد الطرفين .

وأمّا في الحالة الثانية التي يكون التعلق الوجودي فيها بين النفس والبدن كتعلق الشيء بشيء آخر وجوده متأخر عنه، وبعبارة أخرى وجود النفس متعلق وتابع إلى وجود البدن . وفي هذه الحالة فان البدن يصبح علة حدوث النفس .

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

ولكن البدن لا يمكن له أن يكون بمعنى العلل الأربعة لحدوث النفس ، لان البدن من حيث انه جسم لا يمكن له ان يكون علة فاعلية للنفس ، وإلا فان جميع الأجسام تكون لها نفوس . وكذلك فان القوى الجسمانية لا يمكن لها ذلك ، لان القوى قائمة بوجود البدن فكيف لها ان توجد جوهر قائم بالذات ؟ وأيضاً البدن لا يمكن له أن يكون علة صورية أو غائية للنفس ، بل خلاف ذلك اقرب إلى التصور والاحتمال . وأخيراً فان البدن بالذات لا يمكن له أن يكون علة مادية للنفس، لأنه في هذه الحالة تكون النفس منطبعة في البدن ، والبدن يصبح متصور بصورة النفس ، وبطلان ذلك قد اثبت فيما سبق . ولكن إذا اعتبرنا البدن بالعرض علة مادية للنفس ، فان هذا القول صحيح ، لان النفس لا تفاض على البدن إلا بتهيئة الأرضية المناسبة والاستعداد المناسب الحاصل في المزاج الجسماني ، ولكن في هذه الحالة فأن حدوث كلاهما لا يستلزم فناءهما معاً .

وأمّا إذا اعتبرنا تعلق النفس بالبدن كتعلق الشيء بالشيء الآخر ، بحيث أن وجودها متقدم عليه ، وهذا التقدم إمّا أن يكون زمانياً او ذاتياً. وإما في حالة التقدم الزماني فان فساد البدن لا يمكن أن يكون موجباً لفساد النفس ، لان النفس بسبب هذا التقدم الذي لها على البدن يمكن لها بدون هذا التعلق بالبدن أن تكون موجودة . وإما في حالة التقدم الذاتي للنفس على البدن ، فان هذه الحالة ستنجر إلى المحال أيضاً , لان المتأخر لابد له ان يستفاد الوجود من المتقدم بالذات ، في حال اعتبار المتأخر معدوم ولم يتلازم مع بقاء النفس .

إذن لا يوجد أي تعلق وجودي بين النفس والبدن . بل ان التعلق الوجودي للنفس مع المبادئ الأخرى التي لا تقبل الفساد ولا الانحلال ، وهي العقول المجردة عن المادة . وبما ان صدور وحدوث النفس من هذه العقول الفعالة التي هي جواهر أزلية باقية فالنفس باقية مع بقائها.

٤- بطلان التناسخ

التناسخ عبارة عن تعلق النفوس بعد مفارقة الأبدان بأجسام أخرى لتكون نفوسها فيما بعد.

الحكيم ابن سينا يعتقد ببطلان التناسخ مؤكداً ذلك من خلال إقامة البرهان[٢٤]، وكما يلي:

عندما يفنى البدن فان نفسه ترتبط بجسم آخر، وهذا الجسم إمّا أن يكون في نفس هذه الحالة حادث أيضاً أو أنّه كان حادثاً قبل ذلك، وهنا احتمالات عدة . إما عدد النفوس المفارقة للأبدان تكون مساوية لعدد الأبدان الحادثة أو تكون أكثر أو أقل من ذلك . ففي الاحتمال الأول يلزم فناء كل بدن وجود بدن قرين آخر ، وأيضاً بعدد الأبدان الفانية (المنحلة) تحدث أبدان أخرى جديدة ، وهذا ما لا يمكن أيتحقق ومحال . وفي الاحتمال الثاني ، فان النفوس المجتمعة في بدن واحد امّا ان يكون اتصالها بهذا البدن متشابهة أو مختلفة . وفي الصورة الأولى فان حصول النفوس المتعددة المتشابهة في البدن الواحد محال ، وفي الصورة الثانية فان ممانعة احدهما للأخرى يستلزم اتصال بعضها وعدم اتصال البعض الآخر . لذا فان هذا الاحتمال أيضاً محال. وأمّا الاحتمال الثالث ، فان النفس الواحدة إمّا أن تكون متصلة بعدد من الأبدان وهذا محال أو أن بعض الأبدان تكون مستعدة لقبول النفس ولكن تبقى بدون نفس ، وهذا ما لا يمكن أن يكون . أو أن النفس تتصل ببعض الأبدان ، والبعض الآخر من الأبدان تحدث لها نفس أخرى بواسطة ترجيح بلا مرجح ، وهذه الحالة أيضاً غير ممكنة ومحالة. وأمّا إذا اتصلت النفس بالبدن، وكان هذا البدن حادث من قبل، ففي هذه الحالة هذا البدن إمّا أن تكون له نفساً أو لا. ففي الصورة الأولى يستلزم وجود نفسان، وفي الصورة الثانية يستلزم وجود بدن

www.misan-jas.com
ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

كان مستعداً لقبول النفس ولكنه أصبح عارياً عنها ، ومحال . لذا فان اتصال النفس بالبدن إمّا أن يكون مشروط باستعداد المزاج أو لا. فإذا كان مشروطاً يستلزم حدوث نفس أخرى مع حدوث هذا المزاج المستعد، ومحال. وإن لم يكن اتصال النفس مشروطاً ، فيستلزم الترجيح بلا مرجح ، وهذا ما لا يمكن ومحال.

ابن سينا أيضاً يعتقد ببطلان تناسخ نفوس البُله (جمع أبله)[٢٥]، لان استعداد كل بدن لقبول النفس يستلزم إفاضتها من قبل الجواهر المفارقة عليها. وفي حالة التناسخ يستلزم وجود نفسان لكل بدن. واحدة من خلال الإفاضة من قبل الجواهر المفارقة عن المادة، والأخرى بسبب التناسخ . وهذا ما لا يمكن ومحال.

٥- مصير النفس بعد فناء البدن

كمال النفس الناطقة أن تصبح عالماً عقليا ترتسم فيها صورة كل النظام وكل الخير من مبدأ الكل ، بحيث أنّ هذا العالم المعقول الموجود في النفس يصبح مشابه وموازياً للعالم الموجود في الخارج . وفي هذه الحالة تصبح النفس الإنسانية تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق ، ويظهر فيها نقشٌ من الجمال المطلق. والوصول لهذا الكمال يحقق سعادة النفس . وأمّا عدم حصول هذه السعادة في هذا العالم بسبب اشتغال النفس بالبدن . ولكن عن طريق المجاهدة والانصراف عن الاشتغال المادي البدني والمعارضة مع الأمور الغضبية والشهوية يسهل التخيل الضعيف لهذه السعادة . وأمّا قلع حجاب البدن وحصول المفارقة التامة للنفس يمكنها من هذه السعادة والتشبّه بالعقول المجردة . وأمّا إذا كانت النفس في هذه الحياة الدنيا محرومة من المجاهدة لتحصيل المعقولات ومنهمكة في الشهوات واللذات ومبتعدة عن السلامة الفطرية ، فإنها ستصبح محرومة عن السعادة في ذلك العالم ، كالمريض المحروم من حلاوة الطعوم بسبب مرارة المرض[٢٦].

يعتقد ابن سينا إن أصل الإنسان هو هذا الجوهر البسيط (النفس)[٢٧] الذي لا يقبل الانحلال ولا العدم بعد زوال البدن, ومصيره غير تابع لمصير البدن. وعندما يفسد البدن أو يزول بسبب من الأسباب فان النفس تبقى خالدة محافظة على تشخصها الذي يمنع اتحاد واتصال النفوس البشرية مع بعضها في الدنيا والآخرة. وبسبب هذا التشخص الذي يحصل بسبب المزاج الخاص للأجسام والذي يبقى بعد فناء البدن, تبقى نفوس أفراد الإنسان في الحياة الآخروية متمايزة ومتغايرة عن بعضها البعض, وماهيتها سوف لا تتجرد عن جميع هذه اللواحق الإضافية والقيود المكانية والزمانية. لأنّه إذا لم يكن كذلك فان الماهية بذاتها لا تقبل الاختلاف مما يؤدي إلى التحاق النفوس ببعضها البعض وحصول ماهية واحدة لها[٢٨].

وأما تأكيد ابن سينا على خلود النفس, لاعتقاده ان عدم بقائها لابد ان يكون معلولاً لأحد الأمور الثلاثة[٢٩]:-

١ . عدم وجود العلة .

٢. عدم وجود الشرط.

٣ . وجود التضاد .

ولأنّه لا يمكن أن تكون واحدة من هذه الأمور الثلاثة علة لعدم بقاء النفس بعد فناء البدن ومفارقته . فامّا العلة الفاعلية للنفس فهي الجواهر العقلية ، ووجود العقل الفعال، وامّا شرط بقاء النفس فايضاً موجود ، لانّ النفس في تعقلها غير محتاجة إلى البدن . والبدن ليس شرط بقاء النفس . ومن جانب آخر ان النفس جوهر قائم بالذات فلا محل له لوجود الضد . لذا فالنفس ستبقى خالدة بعد فناء البدن ولم تزول بأي وجه من الوجوه (إنّ فلاسفة الإسلام بمختلف

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

مذاهبهم ومدارسهم يذهبون جميعاً إلى القول بتجرد النفس وبقائها بعد حصول الموت، مع تفاوت في بيان ما لهذه النفس من علاقة مع البدن)[٣٠]، وهذا الخلود أيضا سيتحقق للنفوس الإنسانية المترتبة في مرتبة العقل الهيولاني لان اختلاف مراتب العقول لا يؤثر في فناء وبقاء النفوس الإنسانية, ولكن يؤثر في اختلاف درجات التنعم في عالم الآخرة الذي لا يقبل الفناء والزوال. وفيه إذا كانت النفس البشرية من السعداء فإنها ستكون مبتهجة بالعلوم والكمالات التي كسبتها في عالم الدنيا. وأما اذا كانت من الأشقياء فإنها ستكون مغمومة ومعذبة بالجهل المركب والبسيط والصفات الذميمة التي كسبتها في عالم الدنيا.

الهوامش

١- أرسطو- عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص٢٣٦.
٢- نفس المصدر، وأيضاً العقل في الحكمة المشائية من أرسطو حتى ابن سينا، عليمراد داودي (الطباعة باللغة الفارسية)، الناشر: مطبوعات الحكمة، ١٤٢٩ هـ. ق، ص٣٣.
٣- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، الناشر: نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ ش، ج٢، ص٣٠١-٣٠٢.
٤- الآية ٧٢ من سورة الأعراف.
٥- الآية ٣٧ من سورة المؤمنون.
٦- الآية ١٤ من سورة المؤمنون.
٧- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، الناشر: دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م، ص١٥٦.
٨- المصدر نفسه، ص١٥٤.
٩- مسير الفكر الفلسفي في الغرب، الدكتورة فاطمة زيبا كلام، (الطباعة باللغة الفارسية)، الناشر: مطبوعات جامعة طهران، ١٩٩٩م، ص٣٩.
١٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، المصدر السابق، ص١٦١. وأيضاً العقل في الحكمة المشائية من أرسطو حتى ابن سينا، عليمراد داودي ، المصدر السابق، ص٢٩-٣٠.
١١- أرسطو- عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص٢٣٦. وأيضاً العقل في الحكمة المشائية من أرسطو حتى ابن سينا، عليمراد داودي، المصدر السابق، ص٣٣.
١٢- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، المصدر السابق، ص١٦٦.
١٣- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، المصدر السابق، ص١٦٤- ١٦٧. وأيضاً مسير الفكر الفلسفي في الغرب- الدكتورة فاطمة زيبا كلام، المصدر السابق، ص٤١.
١٤- العقل في الحكمة المشائية، عليمراد داودي، المصدر السابق، ص١٧٥.
١٥- الشفاء، ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آيةالله العظمى المرعشى النجفى، قم، ١٤٠٥هـ، الفن السادس، المقالة الأولى، ص٥.
١٦- النفس من كتاب الشفاء، حسن زاده آملي، الناشر: مكتب االتبليغات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ. ص٢١.
١٧- النجاة، ابن سينا، تصحيح محمّد تقى دانش‌پژوه، الناشر: جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م، ص١٧٥-١٧٧.
١٨. النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٣٩٢.
١٩- النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٣٩٣.
٢٠- الإشارات والتبيهات، ابن سينا، المصدر السابق، ج٣، ص٢٦٠-٢٦١.
٢١- التعليقات، ابن سينا، الناشر: مكتب الكلام الإسلامى، قم، ١٤٠٤هـ، ص٢١٢.
٢٢- نفس المصدر، ص١٣٢.
٢٣- النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٣٨١-٣٨٢. وأيضاً النفس من كتاب الشفاء، حسن زاده آملي، المصدر السابق، ص٣١٢-٣١٩.
٢٤- الإشارات والتبيهات، ابن سينا، المصدر السابق ج٣- ص٣٥٦-٣٥٩. وأيضاً النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٣٨٦-٣٨٧.
٢٥- الإشارات والتبيهات، ابن سينا، المصدر السابق، ج٣، ص٣٥٦.
٢٦- النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٦٨٦.

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X

٢٧- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٥-٣٠٦.
٢٨- النجاة، ابن سينا، المصدر السابق، ص٣٧٧-٣٧٨.
٢٩- ترجمة وشرح اشارات وتنبيهات ابن‌سينا، الدكتور حسن ملكشاهي (الطباعة باللغة الفارسية)، الناشر: انتشارات سروش، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، ج١، ص٣٧٨-٣٧٩.
[٣٠] - الاختلاف العقائدي في مسألة المعاد ومجال التسامح، صادق كاظم مكلف، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، المجلد ٢١، العدد٤٢، حزيران، ٢٠٢٢م، ص٢٥٥.

المصادر

١-القرأن الكريم
٢- ابن‌سينا، الشفاء، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آيةالله العظمى المرعشى النجفى، قم، ١٤٠٥هـ.
٣- ـــــــ ، النجاة، تصحيح محمّد تقى دانش‌پژوه، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.
٤- ـــــــ ، الإشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصيرالدين الطوسى، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ ش.
٥- ـــــــ ، التعليقات، الناشر: مكتب الكلام الإسلامى، قم١٤٠٤هـ.
٦- حسن‌زاده آملى، النفس من كتاب الشفاء، الناشر: مكتب االتبليغات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٧- حسن ملكشاهى، ترجمة وشرح اشارات وتنبيهات ابن‌سينا، انتشارات سروش، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
٨- عبدالرحمن البدوى، ارسطو، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ودارالقلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٩- عليمراد داودى، عقل در حكمت مشاء (العقل في الحكمة المشائية)، انتشارات حكمت، الطبعة الاولى، ١٤٢٩هـ.
١٠- فاطمه زيباكلام، سير انديشه فلسفى در غرب (مسير الفكر الفلسفي فى الغرب)، انتشارات دانشگاه تهران، ١٩٩٩م.
١١- صادق كاظم مكلف، الاختلاف العقائدي في مسألة المعاد ومجال التسامح، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، المجلد ٢١، العدد٤٢، حزيران، ٢٠٢٢م.
١٢- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دارالقلم، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م.

ISSN (Paper)-1994-697X (Online)-2706-722X