الروح و الروحانية

عند الفلاسفة المسلمين

سندس سالم

الكتاب: الروح والروحانية
عند الفلاسفة المسلمين

المؤلف: سندس سالم

رقم الإيداع: ١٤٥٢٣ / ٢٠٢٤
الترقيم الدولي: 978-977-493-704-0
الطبعة: الثانية / ٢٠٢٤

الناشر
شمس للنشر والإعلام
ت فاكس: ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)
www.shams-group.net
shams@shams-group.net

حقوق الطبع والنشر محفوظة
لا يُسمح بطبع أو نشر أو تصوير أو تسجيل
أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت
إلا بعد الحصول على موافقة كتابية من الناشر

شمس
للنشر والإعلام

الروح والروحانية
عند الفلاسفة المسلمين

مع ملحق عن الروح في الديانة الإيزيدية

سندس سالم

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾

(سورة الإسراء:٨٥)

إهـداء

إلى الدكتور حسن العبيدي إنسانًا ومُعلمًا...

أهدي جهدي هذا

سندس

محتوى الكتاب

- مقدمة ١١
- الفصل الأول : البعد الدلالي للروح والروحانية وفي مصادرها والفرق بينها وبين النفس ١٩
  - المبحث الأول : الروح في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم ٢١
  - المبحث الثاني : مصادر البحث عن الروح والروحانية عند فلاسفة اليونان والمسلمين ٣٩
  - المبحث الثالث : الفرق بين النفس والروح عند مفكري المسلمين «نماذج مختارة» ٥٣
- الفصل الثاني : البعد الفلسفي للروح والروحانية عند فلاسفة المشرق العربي ٦٥
  - المبحث الأول : تحديد معنى الروح والروحانية عند فلاسفة المشرق العربي ٦٩
  - المبحث الثاني : طبيعة الروح وأدلة وجودها ٨٦
  - المبحث الثالث : مصير الروح وخلودها ١٠١
  - المبحث الرابع : القول بالتناسخ وأدلة بطلانه ١٢٥

• الفصل الثالث : البعد الفلسفي للروح والروحانية عند فلاسفة المغرب العربي ١٤١

– المبحث الأول : تحديد معنى الروح والروحانية ١٤٣

– المبحث الثاني : طبيعة الروح وأدلة وجودها ١٤٨

– المبحث الثالث : مصير الروح وخلودها وبطلان التناسخ ١٦٤

• الخاتمة ١٨٥

• قائمة المصادر والمراجع ١٩١

• ملحق : فلسفة الروح في الديانة الإيزيدية..... ٢٠٥

– المبحث الأول : الإيزيدية و طاووس ملك ٢٠٧

– المبحث الثاني : النظام الطبقي عند الإيزيدية في عهد شيخ عدي بن مسافر وإلى اليوم ٢١٦

– المبحث الثالث : الروح وتناسخ الأرواح عتد الإيزيدية ٢٢٧

• المؤلفة في سطور ٢٤٥

مقدمة

الروح والروحانية، موضوع فلسفي شائك، لم يبرَحْ عقول البشر وفهم الفلاسفة منذ القدم وإلى يومنا هذا، وسيبقى هذا الموضوع الشغل الشاغل لكل فلسفة ودين وفن وثقافة، مهما كانت طبيعة تلك الفلسفة أو هذا الدين، إذْ إن الوصول إلى حل فلسفي أو علمي أو ديني لهذه المعضلة لم يزل بعد، كون الإجابة عن ماهيتها مختلفًا فيه، وجوهرها ومصدرها وحالها ومآلها كذلك، هل هي واحدة أو هي متعددة؟ وهل هي خالدة أو فانية ؟ وهل هي مادية أو غير مادية؟

لكنَّ الفلسفة بما أنها نتاج العقل الإنساني الخالص، لم تترك في بحثها لهذه الإشكالية على حالها، بل تدخلت بقوة لفحصها والإدلاء برأي حولها ووضع الأجوبة المناسبة على الأسئلة الخالدة عن الروحانية، وإن اختلفت الإجابة من فيلسوف إلى آخر، بحسب تاريخ الفلسفة، مما يعطينا الانطباع عن أن مشكلة أو معضلة الروح والروحانية ما زالت تحتل مكانة متميزة، وتحتاج للإثبات في البحث الفلسفي، ومثل ذلك الأمر في الأديان السماوية وغير السماوية، إذ تعدُّ الروح ذلك السر الخفي والشيء الغامض، وهي من عالم الأمر، إذ ينص القرآن الكريم على

ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [1]، أي أن الروح وسيلة الاتصال بالله.

وبما أن الروح والروحانية من الاصطلاحات الفلسفية، فالواجب على الباحث فيهما تحديدهما لمعرفة ماهيتهما وطبيعتهما، وتقديم الأدلة الفلسفية عنهما، وهذه هي مهمة هذا الكتاب التي نهض للإجابة عنها، من خلال عرض كل ذلك عند أهل اللغة والاصطلاح، ثم كيف تعامل معهما الفلاسفة عمومًا، ولا سيما اليونانيين والفلاسفة العرب المسلمين في المشرق والمغرب العربيين، بدءًا من الكندي حتى ابن رشد.

وللتنويه نقول: إن الفلاسفة لم يدرسوا مسألة الروح والروحانية من منظور فلسفي خالص، ولا من منظور ديني خالص، بل نظروا إليهما ضمن إطار العلاقة بين الدين والفلسفة، أو النقل والعقل، فمزجوا بين الرؤيتين الفلسفية والدينية، وقدموا آراء فلسفية، وأدلة تؤكد طبيعة الروح، وأنها غير الجسم أو الجسد، وأنها خالدة، بعد أن تعاملوا مع هذا المفهوم ضمن إطار عام هو كيفية دراسة النفس بعامة، والنفس الإنسانية بخاصة.

وما يجب قوله أيضًا أن الفلاسفة المدروسين بكتابنا هذا لم يضعوا تعريفًا اصطلاحيًا أو دلاليًا، أو قدموا أدلة على أن الروح هي غير النفس، بل وحَّدوا بين المصطلحين

١) الإسراء: آية ٨٥.

ضمن اشتغالهم على هذا المفهوم (روح، نفس)، (نفس، روح)، بخلاف ما تناوله علماء اللاهوت والمفسرون الذين انكبوا على النص الديني، وما ينطق من آيات بصدد الروح والنفس، فقالوا -أي علماء اللاهوت-: إن الإنسان يتألف من ثلاث قوى هي: الروح، النفس، الجسم، وهذا ليس مجال بحثنا ودراستنا في هذا الكتاب، بل سنقف عنده في المستقبل بكتاب آخر، إن أمدَّ الله بعمرنا.

وجدت من المناسب ولأهمية هذا الموضوع، في الفكر الفلسفي الإسلامي، أن أتقدم بدراسته ضمن كتاب متخصص، يسد فراغًا في المكتبة الفلسفية بعامة والإسلامية بخاصة، ويجيب عن الأسئلة الفلسفية التي تثار عن هذا الموضوع ضمن ما قدمه فلاسفتنا في نصوصهم التي بحثنا فيها.

ولأن هذا الموضوع كما ذكرت من قبل متشابك مع نصوص النفس عند فلاسفتنا، وكذلك عند من سبقهم من فلاسفة اليونان، وجدت من المناسب الإشارة إلى الفلاسفة السابقين على فلاسفتنا المسلمين، ولا سيما اليونانيين، من أجل توضيح رؤيتهم حول الروح والروحانية، وهل هذه الرؤية الفلسفية اليونانية وجدت لها صدى عند فلاسفتنا المدروسين الذين شملتهم هذه الدراسة، فكانت الإجابة تنحو نحو الإيجاب في أمكنة معينة مع إضافات فلسفية عميقة متميزة، أضافها فلاسفتنا على ما طرحة فلاسفة اليونان، وبخاصة عند ابن سينا وابن رشد، وإن أغفلنا ذكر الفيلسوف الغزالي (أبو حامد)

هنا، فَلِتشعُّبِ رؤيته حول الروح والروحانية في مصادرها المتعددة، الدينية واللاهوتية والصوفية والفلسفية؛ مما يدفع الباحث للبحث في رؤية الغزالي عن الروحانية إلى كتابة كتاب متخصص عنه.

أما المنهج الذي اعتمدته في هذا الكتاب، فهو غير محدد الملامح بواحدٍ؛ إذ أفدت من أكثر من منهج وطريقة تم تطبيقها في تناول موضوع الروحانية والروح، فتارة أفدت من المنهج التاريخي اللغوي من حيث تتبُّع اللفظة ودلالتها وتطورها عبر التاريخ، أو في عرض الفكرة الرئيسية عند الفلاسفة بدءًا من اليونان وانتهاءً بابن رشد، وأخرى أفدت بتطبيق المنهج التحليلي في دراسة نصوص الفلاسفة من أجل الوصول إلى غاية هذا الفيلسوف أو ذاك في دراسة لهذا الموضوع، مع القيام بمقارنات تاريخية فلسفية بين الفلاسفة السابقين واللاحقين بهم لبيان مدى التأثر والتأثير فيما بينهم.

الكتاب على وفْق هذا التصور، انقسم إلى مقدمة وثلاثة فصول رئيسية تضمنت في داخله مباحث، مع خاتمة ختمت بها الكتاب، ذكرت فيها أهم الاستنتاجات التي توصلت إليها.

الفصل الأول وسمته بالبعد الدلالي للروحانية وفي مصادرها، والفرق بينها وبين النفس. إذ انقسم إلى ثلاثة مباحث، الأول: قام بدراسة معنى الروحانية في اللغة والاصطلاح والنص القرآني. أما الثاني: فتوجه لدراسة مصادر الروحانية، كما وردت في نصوص الفلاسفة

اليونانيين والمسلمين. وجاء الثالث: لبيان وتوضيح الفرق بين النفس والروح عند بعض من مفكري المسلمين، ممن كتب كتابًا برأسه عن هذا الموضوع، فاخترت نماذج محددة في هذا الفكر.

وقام الفصل الثاني على دراسة وتحليل موضوع الروحانية عند الفلاسفة المسلمين في المشرق العربي بدءًا من الكندي وحتى ابن سينا؛ إذ انقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث، هي: الأول: في تحديد معنى والروحانية عند الفلاسفة المسلمين في المشرق العربي، وكما وردت في نصوصهم، أما الثاني: فقد توجه بالدرس لطبيعة الروح وأدلة وجودها، كما قدمها هؤلاء الفلاسفة، وقام الثالث، بدراسة مصير الروح وخلودها، ذلك الموضوع الأثير جدًا في عقول البشرية، على وجه العموم، ناهيك عن الفلاسفة، فأردنا من هذا بيان موقف هؤلاء الفلاسفة من الموضوع، في حين جاء الرابع، ليقف على دراسة أحد أهم الموضوعات التي تتفرع من مصير الروح بعد الموت، ألا وهو موضوع التناسخ، وما قيل فيه بين مدافع عنه أو مبطل له، فأوردنا في هذا المبحث ذلك الأمر كله، ووقفنا أمام رأي فلاسفتنا المسلمين القائلين ببطلانه.

وجاء الفصل الثالث ليقف طويلًا على دراسة تفصيلية لموضوع الروحانية عند بعض فلاسفة المغرب العربي بدءًا من ابن باجة وحتى ابن رشد؛ إذ انقسم هو الآخر إلى ثلاثة مباحث، هي: الأول: في تحديد معنى الروح والروحانية عند فلاسفة المغرب العربي، والثاني: في دراسة طبيعة الروح

وأدلة وجودها، والثالث: في مصير الروح وخلودها وبطلان التناسخ؛ إذ جمعنا في هذا المبحث القول في موضوعين هما: مصير الروح والتناسخ، بعد أن أفردنا لهما في الفصل السابق مباحث مستقلة.

قام الكتاب على المصادر الأساسية التي تحدثت عن هذا الموضوع؛ إذ رجعت إليها أولًا للاطلاع على نصوص الفلاسفة بشكل مباشر، دون أن أغفل ما كتب عن هذا الموضوع من أبحاث ودراسات ورسائل جامعية، اختصت بجُزْئِيَّة من جُزئيات الموضوع، أو بفيلسوف محدد دون غيره.

وختمت الكتاب بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي هذا، عسى أن يكون في اجتهادي به ما يعطي لغيري من الباحثين دفعة إضافية للبحث في ما أثير من إشكاليات تخص موضوع الروحانية، سواء في طبيعتها أو ماهيتها أو مصير الروح، أو غير ذلك من الموضوعات.

كما ألحقت هذا الكتاب بملحق عن الروح في الديانة الإيزيدية؛ لما وجدت من أهمية تُذكر، ولتوضيح بعض اللبس الذي يتداول بين الباحثين في هذه الديانة عن رأيهم بالروح ومصدرها ومآلها، وهل تؤمن هذه الديانة بالتناسخ، وغير ذلك.

وفي الختام، أقول: إن هذا الجهد الذي أقدمه هو ما استطعت على قدر طاقتي، وقديمًا قيل: إن الفلسفة هي البحث في الموجودات على قدر الطاقة الإنسانية، وعسى أن أكون قد أصبت في اجتهادي، ولكل مجتهد نصيب.

ولا يسعني، وأنا أنهي تقديمي هذا، إلا أن أتوجه بالشكر والحمد إلى رب العزة والجلال على ما أنعم علي من نعمة حب العلم والمعرفة والبحث فيهما، وإتمام هذا العلم لوجهه تعالى.

وإنْ كان من فضل لأحد بعد الله، فهو لأستاذي الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي، الذي أتقدم له بخالص شكري وتقديري لكل ما قدمه لي من دعم ومشورة علمية، ووفر لي مصدرًا أو مرجعًا، أفادني في بناء مباحث هذا الكتاب وفصوله؛ إذ كانت لتوجيهاتها العلمية النافعة أثرها البارز في إظهار هذا الكتاب على هذه الوجهة، أدعو الله أن يمد بعمره لخدمة العلم وأهله. ولا أنسى أن أشكر عائلتي، وبالأخص والديَّ اللذين وفَّرا لي الجو العلمي المناسب لإتمام الكتاب، حفظ الله الجميع من كل مكروه.

والله من وراء القصد

الفصل الأول
البُعد الدلالي للروحانية ومصادرها

المبحث الأول: الروح والروحانية في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم.

المبحث الثاني: مصادر دراسة الروح الروحانية عند فلاسفة اليونان والمسلمين.

المبحث الثالث: في الفرق بين النفس والروح عند مفكري المسلمين (نماذج مختارة).

المبحث الأول:

الروح والروحانية في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم

- أولًا : الروح والروحانية لُغة:

١- معنى الروح:

قبل تناول البعد الدلالي اللغوي للروحانية بِعَدِّها لفظة مشتقة عن الروح، لا بد أن نحدد أولًا معنى الروح عند اللغويين؛ إذ يذهب ابن منظور صاحب كتاب لسان العرب إلى تحديد معنى الروح وتمييزها عن النفس، بقوله: (الروح مذكر، والنفس مؤنث، وتأويل الروح ما به حياة الأنفس... وقيل: الروح هو الذي يعيش في الإنسان، لم يُخبر الله تعالى به أحدًا من خلقه ولم يعط كله لعباده... كذلك يقال: إن الروح هو الروح الذي يتنفسه الإنسان وهو جارٍ في جميع الجسد، فإذا خرج لم يتنفس بعد خروجه... والغالب منهما أن المراد بالروح الذي يقوم به الجسد وتكون به الحياة)[1].

وجاء في المعنى اللغوي أيضًا أن الرَّوح جاءت من الروَحَ بالفتح، وتعني الرحمة ﴿وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ﴾[2] أي

١) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، بيروت (ب. ت)، مج١، ص١٢٥٠. ويقارن: ابن السيد البطلوسي، المثلث، تحقيق صلاح الفرطوسي، بغداد، ق٢، مادة الروح.

٢) سورة يوسف: آية ٨٧.

من رحمته، ومن الراحة، نسيم الريح[1]، أما الرُّوحُ بالضم، فهي ما به حياة الأنفس يؤنث ويذكر، ويجمع على أرواح[2].

وفي ذات السياق يقول صاحب كتاب المصباح المنير: إنَّ كلًا من ابن الأنباري وابن الأعرابي ذهبا إلى القول: إنَّ الروح والنفس واحدة، إلا أن العرب قالت (إنَّ الروح مذكر، والنفس مؤنث؛ إذ أخذ الأزهري برأي العرب، وقال: الروح يذكر، والنفس تؤنث. أما البعض فقال: إنَّ الروح والنفس إذا انقطع عن الحيوان فارقته الحياة، أما الحكماء فقالوا: إنَّ الروح هو الدم)[3]، وهذا الموقف الأخير للحكماء، سوف تتم مناقشته لاحقًا لأهميته.

ومن جهة أخرى، يذهب المستشرق الفرنسي لويس ماسينون (ت ١٩٦٢ م) إلى أن الروح في اللغات السامية تعني حركة خفيفة، أي حركة محضة، وفعل مجرد، وفعل

١) الشيخ عبد الله البستاني، معجم لغوي البستان، بيروت ١٩٢٧، ج١، ص٩٥٨. وللمزيد ينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، كويت ١٩٨٣، ص٢٦٢. والشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان، ط١، بيروت ٢٠٠٥ ، ج١٠، ص٨١. والخوري بولس الفغالي: المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، ط١، بيروت ٢٠٠٣، ص٥٨٤-٥٨٥. وإثناسيوس: معاجم المصطلحات الكنسية، ط٣، القاهرة ٢٠٠٥، ص١٤٧.

٢) البستاني: معجم لغوي البستان، ص٩٥٨. والرازي: مختار الصحاح، ص٢٦١.

٣) أحمد بن علي الفيومي المقري: المصباح المنير، بيروت ٢٠٠١، ص٩٣.

بسيط[١]. وهذا الرأي لماسينون متطابق مع ما قاله معجم أكسفورد اللغوي عن الروح: (إنَّه شيء غير جسدي أو جسمي، ولكن تشعر به وتحسه، كقوة أو طاقة مثل العقل أو الحياة)[٢]. لذا؛ أستطيع القول: إن أهل اللغة متفقون فيما بينهم على أن الروح هي مبدأ الحياة والأساس الذي تقوم منه، باعتبار أن الحياة هي نقيض الموت.

٢- معنى الروحانية:

أما لفظ الروحانية، فتعني النسبة إلى الروح، أو ما به حياة الأنفس، أو كل ما هو قائم على إثبات الروح وسموِّها على الماديات[٣]. واستقلالها عن البدن، مثل النفس أو الملائكة أو الجن[٤].

أما الروحاني، فكل ما كان فيه روح، من الملائكة والناس والجن[٥]، أي نسبة إلى الروح[٦]. والجمع روحانيون. باعتبار

١) ماسينون، لويس: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تحقيق: زينب الخضيري، القاهرة (ب.ت)، ص١٠٣. ولمعرفة حياة ومؤلفات هذا المستشرق، يراجع: عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط٤، بيروت ٢٠٠٣.

٢) oxford Dicitionory،unipress،oxfoird، p.723.Art،Spirit.

٣) بطرس البستاني: محيط المحيط، تحقيق محمد عثمان، ط١، بيروت ٢٠٠٩، ج٤، ص٢٠٥.

٤) ابن منظور: لسان العرب، ص١٢٥١. و د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بغداد ١٩٩٣، ج٦، ص٢٣٦.

٥) ابن منظور: لسان العرب، ص١٢٥١.

٦) ينظر: جبران مسعود: الرائد، ط٣، بيروت ٢٠٠٥، مادة الروح، ص٤٥٤.

الروحانيين هم أرواح ليس لها أجسام، ولا يقال لشيء من الخلق روحاني، إلا للأرواح التي لا أجساد لها، مثل الملائكة والجن، أما ذوات الأجسام، فلا يقال لهم روحانيون [١]. ومما تقدم، يتضح أن الروح جوهر الوجود، وحقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه[٢]. وبهذا تكون روحانية النفس مستقلة عن البدن أو الجسم.

- ثانيًا: الروحانية اصطلاحًا:

قبل أن نحدد معنى الروحانية اصطلاحًا، لا بد أن نحدد أولًا المعنى الدلالي الفلسفي للروح، لارتباط هذه المفاهيم جدليًا مع بعضها البعض.

١. الروح (Spirit): يحمل بذاته دلالة دينية وفلسفية ميتافيزيقية، ولا يوجد ثمة اتفاق حول تحديد ماهيته في الأديان والفلسفات المختلفة، ولكن هناك إجماع تام على أن الروح عبارة عن ذات قائمة بنفسها، ذات طبيعة معنوية غير ملموسة، ويعدُّها البعض مادة أثيرية أصلية من الخصائص الفريدة للكائنات الحية [٣].

واستنادًا لبعض الديانات والفلسفات، تعدُّ الروح مخلوقة من جنس لا نظير له في عالم الموجودات، وهو أساس الإدراك والوعي والشعور. وتختلف الروح عن

١) ابن منظور: لسان العرب، القاهرة (ب، ت)، ج٣، ص٢٩٠.
٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٨٢، ج١، ص٦٢٦-٦٢٧.
٣) يراجع: مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ط١، عمان ٢٠٠٩، ص٢٣٨.

النفس حسب الاعتقادات الدينية، فالبعض يرى بأن النفس قد تكون خالدة أو لا تكون خالدة، في حين تكون الروح خالدة حتى بعد موت البدن[١]؛ لأن الروح هي الأقرب للحياة. ويحدد الفيلسوف أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية معنى الروح، فيقول: (إنَّها ليست شيئًا قابلًا للإدراك في المكان. والروحانية تطلق على كل مذهب يعترف باستقلالية الروح وأوليتها، أي وضع الروح فوق الطبيعة)[٢].

ويقول إبراهيم مدكور في معجمه الفلسفي الروح: (إنَّها الحقيقة المفكرة والذات التي تتصور الأشياء في مقابل الموضوع المتصور، ويقابل المادة كما يقابل الجسد ويقابل الطبيعة)[٣]. ويقسم مدكور الروح إلى أنها جاءت:

أولًا- من الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه. وهي عند القدماء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب، وينتشر بواسطة العروق والضوارب في سائر أجزاء البدن[٤].

وهذا التحديد للروح يحمل في ثناياه بُعدًا ماديًا حسيًا ملموسًا [٥].

١) المرجع السابق، ص٢٣٨.
٢) تعريب، خليل أحمد، بيروت ٢٠٠٨، ج٣، مادة الروح، ص١٣٣.
٣) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، ج١، أشرف على تحريره د. توفيق الطويل و د. سعد زايد، القاهرة ١٩٨٣، ص٩٣.
٤) المرجع السابق، ج١، ص٦٢٤.
٥) ينظر: حسن مجيد العبيدي: البعد المفهومي للروحانية في الثقافات والحضارات الإنسانية، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد ٢٨، بغداد ٢٠١٢، ص٤٧.

وثانيًا- هي مبدأ الحياة في البدن، فإن من شرط حياته سريان الروح كسريان ماء الورد في الورد[1].

وثالثًا- هي الجوهر العاقل المدرك لذاته، من حيث هي مبدأ التصورات، والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرك، أي (الأنا) و(الأنا) شائع في الفلسفة الحديثة، وله وجوه عدة في هذه الفلسفة، منها: الروح ما يقابل المادة، والفكر مقابل لموضوعه. أو الروح ما يقابل الطبيعة، كمقابلة الشيء المحدث، للشيء الحادث، أو الروح ما يقابل البدن؛ لأن الروح تمثل القوة العاقلة، والبدن يمثل الغرائز.

ورابعًا- تطلق الروح على ما يقابل الحساسية، تدل على القوة المفكرة، أي على القوة المستقلة عن الهوى[2].

خامسًا- وتطلق الروح على الشيء نفسه، فإذا أضيف لفظ الروح إلى الشيء دلَّ على ماهيته وجوهره، كقولنا روح المذهب الرواقي، أو روح المذهب العقلي، أو روح القانون، أي معناه وحقيقته[3].

سادسًا- أما في القرآن الكريم، فلها عدة معان، هي: ما

١) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٤-٦٢٥. وللمزيد يراجع: حسن مجيد العبيدي، المرجع السابق، ص٤٧.

٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٤-٦٢٥. حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص ٤٧-٤٨.

٣) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٤-٦٢٥. حسن العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٨.

به حياة البدن، ومعنى الأمر، والوحي، والقرآن، والوحدة، وجبرائيل[١]. وستتم الإشارة إلى موضوع الآيات القرآنية لهذه المعاني المتعددة للروح في الفقرات اللاحقة.

سابعًا- وتعني الروح، الروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني، مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، روح القدس عند الميسحيين أحد الأقانيم الثلاثة[٢].

أما عبد المنعم الحفني، فيضيف دلالات أخرى لمعنى الروح، فيقول:

أولًا- الروح العاقل: الذي يستنبط ويستدل ويستقرئ.

ثانيًا- الروح المُدْرك: الذي ما يدرك به العقل من المعاني الخارجية عن الحس والخيال.

ثالثًا- الروح الحيواني: مبدأ الحس والحركة في الجسم[٣] (بالإرادة).

أما بعض المتصوفة وعلماء اللاهوت، فيرون أن الروح مرادفة للنفس الفردية، وإن هذه النفوس الفردية هي

١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٥. حسن العبيدي: البعد المفهومي، ص٤٨. محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق د. رفيق العجم، ط١، بيروت ١٩٩٦، ج١، ص٨٨٤-٨٨٥.

٢) ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٥. عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي الشامل والمصطلحات الفلسفية، ط٣، القاهرة ٢٠٠٠، ص٣٨٨-٣٨٩.

٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج١، ص٣٩٠.

إلهية قادرة على الاتصال بالله. ومنه قولهم: إنَّ الملائكة والجن، والنفوس الإنسانية الباقية بعد الموت، أرواح مجردة[١].

ولأهمية موضوع الروح عند الإنسان، ولمعرفة ماهيتها وجوهرها وطبيعتها، فقد قام بدراستها تفصيليًا علم مذاهب الروح (Spiritualism)، وهو مذهب يرى أن الروح تبقى بعد الموت على صورة جسم بخاري لطيف لا يرى بالعين، بل يظهر في ظروف خاصة عندما يتأثر بالوسطاء، ويلاحظ هذا التحديد لعلم الروح استعمالها عبارة (جسم بخاري)، وهنا تكمن الإشكالية الفلسفية اللاهوتية الدينية، وسوف نبين ذلك فيما بعد، عند الإشارة إلى جوهر الروح وابتعادها عن البعد الحسي الجسماني.

يمتاز علم أو مذهب الروح بخصائص أو مزايا، هي: إنه علم لا يبحث إلا في أرواح الأموات، ولا يبني نظرياته على الاستدلال، بل على التجربة، ويلبس الروح ثوبًا ماديًا، أي الجسد (البدن)، ويسمى بالغشاء البخاري، لا يرى إلا في ظروف خاصة، وإنه يعزو إلى الروح تأثيرًا ماديًا كتأثيرها في تحريك الأجسام[٢].

١) المرجع السابق: ج١، ص٦٢٤-٦٢٥.

٢)المرجع السابق: ج١، ص٦٢٦. حسن مجيد العبيدي: العبد المفهومي للروحانية، مرجع سابق، ص٤٨.

ويجب هنا التمييز بين هذا العلم وعلم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، إذ إنَّ هذا الأخير يحاول أن يفسر الظواهر التي يتكلم عليها علماء الروح بتأثير قوى أعلى من قوى نفس الإنسانية، في حين أن علم الروح يحاول تفسيرها بتأثير أرواح الأموات في العالم المادي[1].

لهذا أجد من نافلة القول: إنَّ الروح عبارة عن اصطلاح يحمل في بنيته وماهيته وجوهره، طابعًا فلسفيًا، ودينيًا، ولاهوتيًا، وصوفيًا؛ إذ اختلفت في تحديد ماهيته وتعريفه الأديان والفلسفات والثقافات المختلفة؛ إذ نجد البعض يقول: إنَّ الروح قائم بذاته، وإنه ذات طبيعة مادية حسية ملموسة. وهناك من يقول: إنَّ الروح هي النفس وهي واحدة، ويجمعان في الجسد. والبعض الآخر يقول: إنَّ الروح يختلف عن النفس استنادًا إلى بعض الديانات والفلسفات التي ترى أن الروح مخلوق من جنس لا نظير له في عالم الموجودات، وهو أساس الوعي والإدراك، والشعور بما حوله.

ومع ذلك، سيبقى البحث في تحديد ماهية الروح والروحانية وطبيعتها ومعرفة كنهها الشغل الشاغل للفكر الإنساني بعامة والفلسفة بخاصة، ولن يجد جوابًا شافيًا وافيًا عنها لشدة غموضها بطبيعتها التي حصنت نفسها، فالفهم الإنساني المعرفي بالروح تحول إلى إلهام عميق بكل ما يتعلق بها.

---

١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٦. العبيدي: البعد المفهومي للروحانية، ص٤٨.

٢. الروحي (Spiritual): ومن المفاهيم والألفاظ الواجب درْسها وبحثها في هذا المقام، مفهوم الروحي؛ لارتباطه الجدلي بلفظ الروح والروحانية؛ إذ يحمل الروحي عدة معانٍ، منها:

أولًا- المنسوب إلى الروح، وهو المقابل للمادي، والجسماني والبدني، فكل ما كان ماديًا أو نباتيًا أو حيوانيًا، لم يكن روحيًا، وعلى ذلك، فالحياة الفكرية حياة روحية، وهي مقابلة للحياة المادية [١].

ثانيًا- أو هو المنسوب إلى الأمور الدينية والصوفية، ومنها التمارين الروحية والاتجاهات الروحية.

ثالثًا- أو ما يقابل أيضًا الزمني، وهو أعلى من النفسي والمادي[٢] عند الغنوصيين[٣].

---

١) ينظر: جميل صليبا: معجم الفلسفي، ج١ ، ص٦٢٧.

٢) المرجع السابق، ج١، ص٦٢٧. حسن العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٨.

٣) الغنوصية: Conaissnce: مصطلح فلسفي أصله Gnosis اليونانية، أي العرفان، وهو فلسفة صوفية بمعارف غيبية لها تأويلاتها وطقوسها، ينظر: د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة 1995، ج2، ص934. أما أندريه لالاند، فيرى أن كلمة العرفان أو الغنوص تدل إما على فعل المعرفة أو على الشيء المعرف، ينظر: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت 2001، ج1، ص208. في حين يوسف كرم يصرح في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، الغنوصية فلسفة صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصولها إلى وحي أنزله الله منذ البدء، وتناقله المريدون سرًا، وتعد مريدها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، فكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها، وكان الخاصة يتعلقون بتعاليمها النظرية، هذه التعاليم مزيج من الآراء والأساطير التي كانت شائعة حينذاك، فكانت الغنوصية تعدو على كل الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير

ويتسم الروحي بكونه علمًا ومذهبًا يطلق عليه علم أو مذهب الروحية، وهو علم نظري يبحث في طبيعة الكائنات الروحية، باعتبار البحث النظري في طبيعة الأرواح متعلقًا باللاهوت الطبيعي من جهة، وباللاهوت النقلي من جهة ثانية. كما سمي علم الكائنات الروحية بعلم ما بعد الطبيعة الخاص، وعلم ما بعد الطبيعة العام، الذي يبحث في الوجود بما هو موجود[١].

وفي مقال للفيلسوف دالمبير (ت ١٧٨٣ م)[٢] تحت عنوان Clopedier discours pre Ency،li يقول: إنَّ علم الكائنات الروحية متسمة من علم الإنسان، مع أن هذا العلم يبحث في جميع الأرواح، إنسانية كانت أو غيرإنسانية، وهنا من يرى أو يجعل موضوع علم الكائنات الروحية مقصورًا على البحث في أرواح غيرالروح الإنسانية، كأرواح الملائكة والجن وغيرها [٣].

مدعية تحويلها إلى معنى أعمق. ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة وتنقيح د. هلا رشيد آمون، دمشق (ب، ت)، ص273. وينظر: محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، تحقيق د. حسن مجيد العبيدي، ط1، بيروت 2009، ص134..

١) ينظر: جميل صليبا: معجم الفلسفي، ج١ ، ص٦٢٨.

٢) دالمبير: عالم رياضي وكاتب فرنسي، وأحد أبرز ممثلي الفكر الفلسفي في عصر الأنوار، ولد في باريس عام ١٧١٧م، من مؤلفاته: محاولة في عناصر الفلسفة، وحول بعض اليسوعيين، ومتفرقات في الفلسفة والتاريخ والأدب. يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٢٥٣-٢٥٥.

٣) ينظر: جميل صليبا: معجم الفلسفي، ج١ ، ص٦٢٨.

٣. الروحانية (Spiritnalism): ترتبط الروحانية بالروح ارتباطًا وثيقًا؛ إذ تعدُّ الروحانية مذهبًا فلسفيًا يعدُّ نقيضًا للمذهب المادي؛ إذ تذهب الروحانية إلى استقلالية الروح عن البدن، ويشير هذا المذهب إلى أن الحقيقة النهائية في الكون هي الروح أو العقل [١]، وهذا الروح أو العقل يماثل العقل الإنساني، ولكنه ينتشر في الكون كله، ويفسر كل شي عن طريق العلل الروحانية لا العلل المادية. فالروحانية مذهب يعدُّ الروح غير مادية، وأن الروح جوهر الوجود، ومن صفاتها الذاتية الفكر والحرية [٢].

أما في معجم الإيمان المسيحي، نجد الروحانية عند المسيحيين تعني مذهبًا خاصًا بالحياة الروحية، أو مجموعة عناصر مذهب أو عناصر مدرسة للحياة الروحية [٣].

١) العقل Intellect جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، ولا ينسب إلى عضو مخصوص، والعقل ليس شيئًا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي، وهو جوهر مجرد عن المادة. ينظر: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٥٣٧. أما عند الكندي فالعقل: هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. ينظر: رسالة حدود الأشياء ورسومها، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢، القاهرة (ب، ت)، ص١١٣. أما مسكويه فالعقل عنده هو أعلى المراتب. ينظر: مسكويه: الفوز الأصغر، تحقيق، د. صالح عضيمة، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٧، ص ١٣٠.

٢) ينظر: حسن العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٩. ود. صفاء عبد السلام جعفر: قراءة للمصطلح الفلسفي، الإسكندرية ١٩٩٩، ص٢٣-٢٤. وعبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٣٩٠-٣٩١.

٣) ينظر: الأب صبحي حمودي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، وأعاد النظر فيه الأب جان كوريون، ط٢، بيروت ١٩٩٨، ص٢٤١.

ويذكر عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ / ١١٥٣ م) صاحب كتاب الملل والنحل أن الروحانية في العبادة لها معنيان: (روُحاني من الرُّوح، وروَحْاني من الرَّوح، والرُّوحُ والرَّوح متقاربان، فكأن الروُح جوهر، والرَّوح حالتهُ الخاصة به) [١].

وتستخدم الروحانية مذهبًا للتعبير عن النظرية المثالية في الفلسفة، أما في الاصطلاح الديني، فإنها تشير إلى أن الله روح، وأن العبادة توافق بين الروح الإلهي وروح الإنسان [٢].

فضلًا عن ذلك، يحدد الاصطلاحيون معانيَ أخرى للروحانية، ترتبط بجملة من العلوم الإنسانية، فهي في علم النفس تعني أن التصورات والظواهر العقلية والأفعال الإرادية لا تفسر بالظواهر العضوية، أما في علم الأخلاق وعلم الاجتماع، فتعني الروحانية أن الفرد والمجتمع يهدفان إلى غايتين: الأولى متعلقة بالحياة الحيوانية أو المادية. والثانية متعلقة بالحياة الروحية المحضة، وهاتان الغايتان متعارضتان [٣]. في حين يحدد علم الوجود (الأنطولوجيا) الروحانية استنادًا إلى أن في الوجود جوهرتين متميزين:

---

١) عبد الكريم الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، تحقيق محمد فتح الله بدران، القاهرة، ق٢، ص٧.

٢) ينظر: حسن العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٩. وصفاء عبد السلام جعفر: قراءة للمصطلح الفلسفي، ص٢٣-٢٤.

٣) ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٦. يوسف كرم: المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧١، ص١٠٥. حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٩.

إحداهما روحية، ومن صفاتها الذاتية الفكر والحرية، والأخرى مادية، ومن صفاتها الذاتية والامتداد والحركة.

مما تقدم يمكن أن نسجل لهذا المذهب القول ببقاء الروح بعد الموت، وبوجود الروح، وبتقدم القيم الروحية أو المعنوية على القيم المادية، والقول: إن الروح جوهر الوجود وأن حقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه [١]

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك من يرى الروحانية هي توجه أو اهتمام الإنسان نحو كل ما يتعلق بالروح والقيم الأبدية، وكل ما يمكن أن يشرح الطبيعية الكلية (الكبرى) للإنسان والخلق والعلم [٢].

كما يضع الروحانيون عدة فوارق وتميزات عن الماديين أو الجسمانيين، منها:

أولًا- الروحانية تتميز عن الجسمانية بقوتي العلم والعمل. فالروحانيون علومهم فطرية، كلية فعلية، بينما الجسمانيون والماديون علومهم كسْبية جزئية انفعالية، والعمل عند الروحانيين عبادة، وله بهجة، ويمنحهم لذة، في حين يكون الجسمانيون خلاف ذلك [٣]

١) ينظر: جميل صليبا: معجم الفلسفي، ج١ ، ص٦٢٦.
٢) ينظر: أحمد الصباح عوض الله: عالم الروحانيات، القاهرة ١٩٨٨، ص١٢. حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٩.
٣) ينظر: عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلسفة، القاهرة ١٩٩٩، ج١، ص٦٦٤-٦٦٥. حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٤٩.

ثانيًا- يعتقد الروحانيون أن الروح خالدة... وأن الموت ليس نهاية الوجود، وإنما فيه خلاص للروح من متعلقات البدن؛ إذ تصعد به الروح إلى بارئها، حيث مقامها الحقيقي.

ثالثًا- إنَّ الروح هو الحاصل بأمر الله، وإن التزمت بمراده كانت الروحانية فيها أكثر، وإن أنكرت عليه وكذبت شرائعه، كانت الشيطنة عليها غالبة [1]. والأنبياء والرسل هم من يمثل هذه الروحانية.

- ثالثًا: الروحانية في القرآن الكريم:

ترد لفظة الروح في القرآن الكريم (٢١) مرة، في سور متعددة، منها:

١. الروح يعني الرحمة، بقوله تعالى:﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[2] أي الرحمة منه.

٢. االروح، ويعني به الله تعالى ملكًا من الملائكة، بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً﴾[3] فالروح هو ذلك الملك، وبقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ

١) ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة، ص٦٦٥. حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي، ص٤٩.

٢) سورة المجادلة: آية ٢٢. ويراجع للتفصيلات حول معاني الروح التي وردت في الآيات القرآنية محل البحث هنا، أ. د حسن مجيد العبيدي: البعد المفهومي للروحانية، ص٥٣.

٣) سورة النبأ: آية ٣٨.

الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[1]. إنَّ هذه الآية اختلف فيها المفسرون إلى يومنا هذا؛ لأنها مناط البحث اللاهوتي والفلسفي الذي شغل بال الإنسان كثيرًا، ولم يجد له إجابة شافية موفية[2].

٣. الروح، ويعني به جبرائيل (عليه السلام)، بقوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾[3] ونظير هذه الآية بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾[4]، وقوله لعيسى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾[5] يعني بها قوَّيناه بجبرائيل. وقوله لمريم: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾[6] يعني جبرائيل.

٤. الروح يعني الوحي، بقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلآئِكَةَ بِالْرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[7] ويعني به الوحي على الأنبياء، وفي سورة غافر: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[8]، يعني الأنبياء.

٥. الروح ويعني به عيسى (عليه السلام)، بقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾[9] حين قال لعيسى

---

١) سورة الإسراء: آية ٨٥.
٢) ينظر: حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٥٣.
٣) سورة النحل آية: ١٠٢.
٤) سورة الشعراء: آية ١٩٣.
٥) سورة البقرة: آية ٨٧ ، وآية: ٢٥٣.
٦) سورة مريم: آية ١٧.
٧) سورة النحل: آية ٢.
٨) سورة غافر: آية ١٥.
٩) سورة النساء: آية ١٧١.

كُن فيكن، وروح منه، يعني بالروح كان من غير بشر. وقال لآدم (عليه السلام) بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ﴾[١].

٦. الروح وتعني القرآن، بقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا ﴾[٢].

كما ترد لفظة الروح في القرآن الكريم بمعنيين آخرين هما: الراحة والرحمة. ففي الروح قوله لإخوة يوسف (عليه السلام): ﴿ وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ ﴾[٣] يعني رحمة الله.

كما أن جماعة من المفسرين قالوا: بأن الروح شيء استأثر الله به، ولم يُطلع عليه أحدًا من خلقه[٤]. لقوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[٥].

١) سورة السجدة: آية ٩.
٢) سورة الشورى: آية ٥٢.
٣) سورة يوسف:آية ٨٧. وينظر: حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي، ص٥٣.
٤) ينظر: أحمد زكي تفاحة، النفس البشرية ونظرية التناسخ، بيروت ١٩٨٧، ص١٢.
٥) الإسراء: آية ٨٥.

وعليه، فقد تبين لنا الروحية أن الروح هو جوهرة إلهية، أزلية، خالدة، ليست مجردة من المادة والشكل والصورة، بل لها جسم أثيري لطيف يحمل محلها في الجسم ويفارقه معها عند الموت [١].

١) ينظر: أحمد خليل الباشا، التقمص وأسرار الحياة والموت، بيروت ١٩٨٢، ص١٥٩.

المبحث الثاني:

مصادر البحث عن الروحانية عند فلاسفة اليونان والمسلمين

- أولًا : مصادر دراسة الروحانية عند فلاسفة اليونان:

١- أفلاطون (ت ٣٤٨ ق.م) :

يتمتع هذا الفيلسوف بمكانة متميزة في البحث عن الروح والروحانية في مجمل فلسفته بعامة، إذ ترك هذا الفيلسوف نصوصًا مهمة في هذا الجانب متمثلة في محاورته فيدون أو خلود النفس، إذ يتحدث في هذه المحاورة عن خلود النفس ومصيرها بعد الموت[١]. قدم فيها عدة أدلة على خلود النفس، هي: التضاد والبساطة والتذكر، إذ تعدُّ هذه الأدلة أدلة متميزة، احتلت فيما بعد مكانتها في الفكر الفلسفي بعده[٢]. كما أشار أفلاطون إلى الروحانية في محاورتيه الأُخريَيْن: فايدرس[٣]، والجمهورية[٤].

١) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة علي سامي النشار وزميله، القاهرة ١٩٧٤. وهناك ترجمة أخرى، زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٤.

٢) ينظر: د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط٣، بغداد ١٩٨٨، ص٤٨.

٣) يذكر الموضوع الذي أشار فيه أفلاطون للروحانية في هذه المحاورة.

٤) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، بيروت (ب، ت).

قدم أفلاطون نظرية متكاملة عن الروح أو النفس ومصيرها وخلودها، باعتبار الروح تتسم -كما يرى- بذات الدلالة المعرفية والميتافيزيقية، ولها معنى واحد، ولا فرق بينهما في التصور، مشيرًا إلى ماهيتها وقواها ووظائفها، إذ قد وفق بين مفهومي (الروح والنفس) وجعلهما يحملان دلالة واحدة، هو ما سيرد ذكره عند من جاء من بعده من الفلاسفة من اليونانيين والعرب المسلمين.

٢- أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) :

شغل البحث الروحاني والنفسي عند أرسطو مكانة متميزة، إذ خصص لهذا الجانب كتابًا مستقلًا عن النفس أطلق عليه (كتاب النفس) ناقش فيه بالتفصيل ماهيتها وطبيعتها وقواها وظائفها، وكان للآراء التي طرحها في هذا الكتاب من العمق في التناول الفلسفي وطرح الأسئلة والإجابة عنها وعن كافة الإشكاليات التي تثار بوجهها؛ مما جعل لهذا الكتاب صدى واسعًا عند الفلاسفة ممن جاء من بعده، سواء من اليونان أم المسلمين، إذ قام العرب بترجمته ونقله إلى العربية أيام بيت الحكمة العباسي.

يتألف كتاب النفس لأرسطو من ثلاثة مقالات، هي: الأولى- مقدمة في علم النفس، حصر مسائل وآراء الفلاسفة وتمحيصها، والثانية- في حد النفس بالإجمال، وفي النفس النامية، والنفس الحاسة، والثالثة- في النفس

الناطقة، والقوى المحركة فيها [١]. كما يعرف أرسطو النفس في هذا الكتاب[٢]. وهو ما سنذكره في المباحث القادمة من الرسالة.

٣- أفلوطين (ت ٢٧٧ ق.م):

يعدُّ هذا الفيلسوف من الفلاسفة الذين درسوا الجانب الروحاني للنفس بعمق، وذلك في كتابه التساعيات، وبخاصة التساعية الرابعة التي أطلق عليها: «في النفس»، فالمشكلات التي يتناولها هذا الكتاب تبدأ بالعلم الطبيعي والكونيات، يليها البحث في مشكلة ماهية الروح وطبيعتها، والنفس الكلية، ثم النفوس الجزئية (الفردية)، وهبوطها إلى الجسد، وكذلك قوى النفس، وخلود الروح[٣].

١) ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٧٤. مصطفى غالب: أرسطو، بيروت (ب، ت)، ص٨٣-٨٤.

٢) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، ط١، القاهرة ١٩٤٩، ص٤٢. ويقارن تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص١٥٧.

٣) أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٠.

- ثانيًا: مصادر دراسة الروحانية عند فلاسفة المسلمين في المشرق العربي:

١- الكندي (٢٥٩هـ / ٨٧٢ م) :

اهتم هذا الفيلسوف بدراسة الروح، وله العديد من الرسائل والكتب في هذا الجانب، ومنهما رسالة في حدود الأشياء ورسومها، إذ يعرف في هذه الرسالة النفس[١]. وكذلك في رسالة أخرى، ويبين فيها صلة النفس بالموسيقى، ورسالة في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة: يقول في هذه الأخيرة: (إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري -عز وجل-، كقياس ضياء الشمس من الشمس)[٢]، وسوف يتم التعامل بشكل تفصيلي مع هذه النصوص في مباحث الرسالة لاحقًا.

٢- الفارابي (٣٣٩هـ / ٩٥٠ م) :

اهتم هذا الفيلسوف بمسألة النفس (الروح) التي تعدُّ من أهم المسائل التي اهتم بها فلاسفة الإسلام. ويمكن بيان هذا الاهتمام بما بحثه في الجانب الروحاني عنده في كتبه، ولا سيما الجمع بين الحكيمين أفلاطون الإلهي

١) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القسم الأول، ط٢، القاهرة ١٩٥٠، ص١١٣.

٢) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص١٤٥.

وأرسطو طاليس[١]. والسياسة المدنية[٢]، التي يتحدث فيها عن قوى النفس وتقسيمها إلى القوى النزوعية والقوة الحاسة والمتخلية والناطقة، وآراء أهل المدينة الفاضلة[٣]، وله رسائل فلسفية أخرى بحث فيها موضوع النفس والروح، منها: رسالة في النفس ورسالة في العقل، ورسالة التعليقات[٤]، وكتاب الفصوص[٥]، وعيون المسائل[٦]، والدعاوى القلبية[٧]، وسنعرض لآراء الفارابي في هذا الجانب في فصول الرسالة القادمة.

٣- إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) :

في الرسالة التاسعة من رسائلهم يتحدث الإخوان عن تركيب الجسد وكيفية أخلاط البدن ومزاج الطبائع

١) الفارابي: الجمع بين الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، ط١، لندن ١٨٩٠. وهناك طبعة أخرى بإشراف د. ألبير نادر، بيروت ١٩٥٩.
٢) الفارابي: السياسة المدنية، حيدر آباد ١٣٤٦هـ.
٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، شرح وتقديم، إبراهيم جزيني، بيروت (ب، ت). وهناك طبعة صدرت عن المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٩. إذا اجتمع في تحقيق النص د. ألبير نصري نادر مع ترجمة يوسف كرم وجماعته، وهناك طبعة جديدة، شرح وتقديم د. علي بوملحم، بيروت ١٩٩٥. وأطلق على الكتاب عنوان: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها.
٤) الفارابي: التعليقات، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ، وهناك طبعة، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين، ط ١، بيروت ١٩٩٢.
٥) الفارابي: الفصوص، حيدر آباد ١٣٤٥هـ.
٦) الفارابي: عيون المسائل، القاهرة ٢٠٠٧.
٧) الفارابي: الدعاوى القلبية، حيدر آباد ١٣٤٩هـ.

بقولهم: (إن الجسد كالدار، وإن الروح كالساكن في الدار[١] ويذكرون فصلًا عن القوى الخمس الروحانية، ومنها القوى الحاسة المتخلية، المفكرة، الحافظة، الناطقة، فإن هذه القوى الخمس الروحانية كالمتعاونات في إدراكها رسوم المعلومات[٢]. كما يتحدثون في الرسالة الثانية عشرة في الفصل الثالث عن فضيلة جوهر الروح[٣]. أما في الرسالة الخامسة عشرة، فتتحدث عن حكمة الموت، وأن موت الجسد هو ولادة الروح[٤] وفي الرسالة الثامنة والثلاثين نجدهم يتحدثون عن خلود الروح، ويبنون كيف يكون عذاب الأشقياء في الآخرة، وكيف تكون لذات السعداء هناك، وأن الموت هو خلاص الروح من الجسد[٥].

٤- مسكويه (ت٤٢١ هـ / ١٠٢٧م) :

يعدُّ من الفلاسفة المسلمين الذين يبحثون في الروح والروحانية بشكل مميز، إذ يشير -شأنه شأن بقية الفلاسفة المسلمين- إلى صعوبة معرفة حقيقة الإنسان وكيانه، ويشير إلى هذه الصعوبة في كتابه الفوز الأصغر بقوله: (إن الكشف عن النفس وتحقيق ماهيتها وقسطها من الوجود، وبقائها بعد مفارقة البدن أمر مستصعب

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٢، بيروت ١٩٩٩، ص٤١٤.
٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤١٤.
٣) المصدر السابق، ج٢، المصدر نفسه، ص٤٦١.
٤) المصدر السابق، ج٣، بيروت ١٩٩٩، ص٤٢.
٥) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٤.

غامض)[1]. أما كتابه الموسوم تهذيب الأخلاق، فيتحدث في المطلب الأول من هذا الكتاب عن كيفية الاستدلال على أن النفس ليست بجسم ولا جزء منه ولا حالًا منه، وفي مطلب آخر من الكتاب يتحدث عن فضيلة النفس، وهي الميل والشوق إلى العلوم وتفاوت الناس بتفاوتها فيها، وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه، وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهوده وطاقته [2].

فضلًا عن هذين الكتابين، نجد لدى مسكويه رسالتين في اللذات والآلالم والنفس والعقل، يصرح فيها: (لم لا تقطع على أن النفس هي الحرارة، فأن نقول لو كانت الحرارة هي النفس لوجب أن تكون الحرارة حيث وجدت النفس بوجودها). كما يشير إلى كيفية تشوُّق النفس إلى مفارقة الجسم، وأن نفس الفيلسوف تهرَّب من مشاركة البدن، وتروم مفارقته بقدر طاقته وغاية إمكانه؛ لأنها تشتاق إلى الشيء الموجود حقًا، فهي تطلب أن تنفرد بذاتها[3].

١) مسكويه: الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم، د. صالح عضيمة، تونس ١٩٨٧، ص٦١.

٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق، بيروت ١٩٦١، ص٧.

٣) مسكويه: رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل، بغداد ٢٠٠٩، ص٣٥-٧٢.

٥- ابن سينا (٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م) :

لا يخفى على الدارسين في تاريخ الفلسفة الإسلامية، أن هذا الفيلسوف يعدُّ المؤسس لعلم النفس الروحاني، حتى أطلق على مذهبه في النفس علم النفس السينوي[١]. وبهذا التميز سبق العديد من علماء النفس المحدثين والمعاصرين في الاهتمام بمسألة النفس اهتمامًا كبيرًا، فهو فضلًا عن كونه طبيبًا يعالج أجسام الناس، كان عالمًا نفسيًا، وذكرت عن ذلك العديد من القصص التي تؤكد اهتمامه بالعلاج النفسي[٢]، ويصفه محمود قاسم فيقول: (إنَّ ابن سينا إمام الفلسفة في دراسة النفس) [٣].

عالج ابن سينا موضوعات الروح في الكثير من كتاباته بقدر ما عالج فيها موضوعات الجسم، ومن كتبه ورسائله التي اهتمت بموضوع الروح هي: رسالة في مبحث عن

١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة منهج وتطبيق، ط٣، القاهرة (ب،ت)، ج١، ص١٣٠ وما بعدها.

٢) من هذه القصص: كان أحد المرضى تمتلكه الهواجس بأنه قد تحول إلى بقرة، لذلك أصبح مصدرًا دائمًا لفزع أبيه الأمير وإزعاج المحيطين به، وذلك لخوفه الدائم وظهوره المستمر كالبقرة وإصراره على أن يذبحوه ليتغذوا بلحمه، وكان من نتيجة ذلك أنه امتنع عن الطعام، فجاء ابن سينا لعلاجه، وقرر ذبحه مثل البقرة، ولكن بعد أن يستعيد صحته، وعندما بدأ المريض يأكل استعاد صحته تدريجيًا، وتخلص من الهاجس الذي كان مسيطرًا عليه. يراجع رحاب عكاوي: ابن سينا الشيخ الرئيس، ط١، بيروت ١٩٩٩، ص١٣٧.

٣) ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤، القاهرة ١٩٦٩، ص٧٦.

قوى النفسانية المعروفة بهدية الرئيس الأمير. ورسالة في أحوال النفس وبقائها ومعادها، إذ يذكر في هذه الرسالة حدَّ النفس وبقاءَها، وكذلك إبطال التناسخ. ولديه رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها يثبت في هذه الرسالة أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن، ويبين أيضًا مراتب النفس في سعادتها وشقاوتها بعد مفارقتها البدن. ورسالة في الكلام على النفس الناطقة[١] وكتاب عيون الحكمة[٢].

أما رسالته الأضحوية في المعاد، فيذكر ابن سينا فيها أنه من المستحيل أن يكون البعث جسمانيًا، ويناقض القائلين بالتناسخ ويبطله[٣]. كما يذكر في رسالة في سر القدر المعاد قائلًا: (هو عود النفس البشرية إلى عالمها)[٤].

كما كتب ابن سينا القصيدة العينية في النفس، إذ بيَّن فيها كيفية هبوط الروح إلى البدن، وغاية اتحادها بالبدن، وأيضًا إنكار التناسخ.

---

١) ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٥٢.

٢) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت ١٩٨٠. وعيون الحكمة من ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، صدرت ط١، مصر ١٩٠٨. وهناك طبعة أخرى نشره حلمي أولكن، إسطنبول ١٩٥٣.

٣) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، تحقيق د. حسن عاصي، ط١، بيروت ١٩٨٤.

٤) ابن سينا: رسالة في سر القدر، وهي رسالة مستلة من مجموعة رسائل ابن سينا، الهند، حيدر آباد الدكن، المطبعة العثمانية، ١٣٥٤، وهناك طبعة أخرى صدرت في بيروت ١٩٨٣.

أما رسالته في الحدود والرسوم يذكر فيها حد النفس[١].

أما كتبه الموسوعية أمثال كتاب الشفاء، الطبيعيات، كتاب النفس[٢]، وكتاب النجاة[٣]، وكتاب الإشارات والتنبيهات[٤]، وكتاب التعليقات[٥]، من أهم الكتب التي أودع فيها هذا الفيلسوف آراءه التفصيلية في الروح والنفس وإثبات وجودها وخلودها بأدلة برهانية علمية.

- ثالثًا- مصادر دراسة الروحانية عند فلاسفة المسلمين في المغرب العربي:

١- ابن باجة (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م) :

اهتم هذا الفيلسوف بمشكلة النفس والروح، فقام بدراستها وخاض في أعماقها، وجعلها شرطًا لمعرفة العلوم الأخرى، إذ تناولها في أنحاء متفرقة من رسائله وشروحاته، وأفرد لها أحد أهم مؤلفاته الأساسية [٦]، وهو كتاب

١) ابن سينا: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد ١٩٨٥، ص٢٤١.
٢) ابن سينا: الشفاء، تحقيق د. محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٩.
٣) ابن سينا: النجاة، تنقيح وتقديم د. ماجد فخري، ط١، بيروت ١٩٨٥.
٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٢، مصر (ب،ت).
٥) ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم د. حسن مجيد العبيدي، ط٢، دمشق ٢٠١١.
٦) ينظر: السيد علي غيضان: الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)

النفس، إذ أودع هذا الفيلسوف في هذا الكتاب تصوراته عن هذا الموضوع. كما جعل ابن باجة العلم بالروح أشرف العلوم جميعها، وإن كان قد أعلى شأن جميع العلوم؛ لأنه جعل العلم بالنفس (الروح) أعلاها مرتبة، وأشرفها على الإطلاق. وللكتاب قيمة في تاريخ علم النفس عند المسلمين. فكتابه في النفس له ميزة من ناحية التقدم، فإنه أول نص يلخص لنا سائر ما يوجد في الأبواب الثلاثة لكتاب أرسطو في النفس[١].

يعرف ابن باجة في هذا الكتاب الروح[٢]، وكذلك يشير في شرحه كتاب السماع الطبيعي لأرسطو إلى الروح بقوله: (النفس هي التي تتحرك بها الأجسام)[٣].

فضلًا عن ذلك، كتب ابن باجة رسائل أخرى في الفلسفة، يتناول فيها موضوع الروح، وهي: رسالة في الغاية الإنسانية، ورسالة الوداع، ورسالة العقل الفعال، وكذلك رسالة في تدبير المتوحد[٤].

عند ابن باجة وابن رشد، بيروت ٢٠٠٩، ص١٩.

١) ابن باجة: كتاب النفس لأرسطوطاليس، تحقيق د. محمد صغير المعصومي، دمشق ١٩٦٠، ص١-٨. وصدرت طبعة أخرى لنفس المحقق، ط١، دمشق ١٩٦٦.

٢) ابن باجة: كتاب النفس، ص٢٨.

٣) ابن باجة: شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق د. ماجد فخري، بيروت ١٩٦٨، ص٢٦. وينظر: سندس سالم، المصطلح الفلسفي عند ابن باجة تبعًا لكتابه شرح السماع الطبيعي، مجلة دراسات، بيت الحكمة، العدد ٢٩، بغداد ٢٠١٢، ص١٢٣.

٤) ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخري، بيروت ١٩٦٨.

٢- ابن طفيل (ت٥٨٠هـ /١١٨٠م) :

لدى ابن طفيل مؤلفات في الطب والفلك، ولكن الكتاب الأهم من بين مؤلفاته الفلسفية هو رسالة حي بن يقظان[١] إذ يتحدث في هذه الرسالة عن الروح. ويقول الدكتور حسن مجيد العبيدي في كتابه فلاسفة المغرب العربي: لم يصل لنا من كتب ابن طفيل في الفلسفة والحكمة إلا كتاب حي بن يقظان، ولا ندري إن كان له كتاب غير هذا، وإن كان بعض المؤرخين يقولون بأن له كتابًا في النفس[٢].

في قصته حي بن يقظان يطرح ابن طفيل فلسفته في الوجود والمعرفة والروح، وكيفية الوصول من خلال منهجه الفلسفي إلى الحقيقة من المحسوس إلى المعقول، ومن الطبيعي إلى ما بعد الطبيعية[٣]. وأول المسائل الفلسفية التي عرفها ابن طفيل في قصته حي بن يقظان هي مسألة الروح وخلودها، وبقائها بعد الموت وفناء الجسد.

وقد ذكر المؤرخ عبد الواحد المراكشي أن لابن طفيل رسالة في النفس رآها بخطه، وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي، ونبْذ ما سواه، وأن هذه الرسالة فُقدت، وإن كان المستشرق غوتيه يشكك في رواية المراكشي هنا، ويقول: لعله اختلط عليه الأمر، فخلط بين رسالة حي بن

١) ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ط١، بغداد ٢٠٠٧.
٢) ينظر: حسن مجيد العبيدي: فلاسفة المغرب العربي، بغداد ٢٠٠٨، ص٢٠.
٣) المرجع السابق، ص٢٠.

يقظان وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس، وهي في الحقيقة كتاب حي بن يقظان نفسها، ولعله لم يقرأ من المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس[١].

٣- ابن رشد (ت٥٩٥ هـ / ١١٩٨م):

يعترف ابن رشد بصعوبة الخوض في مسألة خلود الروح، ويعدها من أصعب المسائل الفلسفية وأعقدها، إذ يقول ابن رشد: لا يستطيع أحد الخوض في مسألة الروح إلا العلماء الراسخون في العلم، إذ يشير إلى ذلك في كتابه تهافت التهافت، بقوله: (إن الكلام في أمر الروح غامض جدًا، وإنما اختص الله من الناس العلماء الراسخين في العلم)[٢].

صنف ابن رشد أكثر من خمسين كتابًا ومقالة التي تدخل ضمن مباحثها موضوع النفس والروح، منها: تهافت التهافت، ومقالة اتصال العقل بالإنسان، وكتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة، حيث يتحدث في هذا الكتاب عن خلود الروح، ويقدم دليلين عقليين على إثبات خلود الروح[٣]. فضلًا عن ذلك ألف ابن رشد كتابًا في النفس،

١) ينظر: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ط٢، إيران ١٤٢٩هـ، ج١، ص٦٩.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الثاني، ط٢، مصر ١٩٧١، ص٨٣٣.

٣) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، ط١، القاهرة ١٩٥٥.

وسمه بتلخيص الشرح الكبير لكتاب النفس[1]. بعد أن قدم شرحًا كبيرًا لكتاب النفس لأرسطو، إذ قام ابن رشد في هذا الكتاب بشرح ثلاثة كتب: الأول- في النفس، وبيان جوهر النفس، ومعرفة أعراض الجوهر. والثاني- يبين أن الجوهر أسمى من العارض، وأن النفس أسمى من كل الأعراض الموجودة. والثالث- في النفس، إذ وضع ابن رشد في هذا الكتاب أن العقل الهيولاني المتقبل ينبغي أن يكون من جنس القوى المنفعلة[2].

١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ط١، حيدر آباد ١٩٤٧.

٢) ابن رشد: شرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، ط١، تونس ١٩٩٧، ص١٥-١٨.

المبحث الثالث:

الفرق بين النفس والروح عند بعض مفكري المسلمين

نعرض في هذا المبحث لنماذج مختارة في الفكر الفسلفي الإسلامي، تحدثت عن النفس والروح والفرق بينهما في مؤلفاتهم التي وصلت إلينا، وعلى وفق الآتي:

- أولًا: قسطا بن لوقا (ت٣٠٠هـ / ٩١٢م):

يشير قسطا بن لوقا[١] في رسالته الموسومة: الفرق بين الروح والنفس[٢] أو التي تسمى بكتاب الفصل بين الروح والنفس.

١) يعدُّ قسطا بن لوقا من أبرز المترجمين للنصوص الفلسفية اليونانية إلى السريانية والعربية، ورياضي، وطبيب، وفيزيائي، وفلكي وفيلسوف. مسيحي على المذهب الملكاني. واسمه «قسطا» شكل سرياني للاسم اليوناني البيزنطي: قسطنطين، سافر طلبًا للعلم إلى آسيا الصغرى، ثم استقر به المقام في بغداد. من مؤلفاته، رسالة في السهر، كتاب في البلغم وعلله، ورسالة في الكرة الفلكية. للمزيد ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٣، ص٢١٥.

٢) قسطا بن لوقا: رسالة في الفرق بين الروح والنفس، تحقيق وتقديم وتعليق، علي محمد أسبر، ط١، دمشق ٢٠٠٦. هذه الرسالة توجد نسخة منها في جوتا، وقد ترجمها إلى اللاتينية باروخ، وطبعة في استيرادك ١٨٨٧ ونشرها أيضًا الأب لويس شيخو ضمن مجموعة مقالات فلسفية لمشاهير المسلمين والنصارى في القاهرة ١٩٠٠.

بدأ قسطا بن لوقا حديثه في هذه الرسالة عن أصل الروح الحيواني، ومن ثم على الروح النفساني وعلى النفس بعامة، وعلى حد النفس لأفلاطون وعلى تحريك النفس للبدن على أي جهة هو، وعن قوى النفس، وأخيرًا يختم رسالته بالكلام عن الفصل بين الروح والنفس. وهو موضوعنا الأساسي الذي نبحث فيه عنده.

يقول قسطا بن لوقا عن الروح والتي بدأ يفهم منها: (إن الروح تحمل بعدًا ماديًا: اعلم أن الروح جسم لطيف ينبث في بدن الإنسان، من القلب في الشرايين، فيفعل الحياة والنفس والنبض، وينبث من الدماغ في الأعصاب (فيفعل) الحس والحركة، وقد زعم المحمودون ممن عمل بالتشريح في الأحياء، من الأطباء والفلاسفة، إن في القلب تجويفين أحدهما في جانبه الأيمن، والآخر في جانبه الأيسر. وهذان التجويفان فيهما الروح، وفي التجويف الأيمن من الدم أكثر مما فيه من الروح، وفي التجويف الأيسر من الروح أكثر مما فيه من الدم، وينبعث من التجويف الذي في الجانب الأيسر عرقان يصير أحدهما إلى الرئة، فيكون به تنفس القلب)[1]. و(القلب إذا انبسط، اجتذب بذلك العرق، من الرئة شيئًا من الهواء، الذي يصير إليها بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية التي فيه، وتكون مادته الروح الذي في تجويفاته، وإذا انقبض القلب دفع ذلك العرق إلى الرئة ما تولد فيه، من البخارات الدخانية، عن الحرارة النارية

١) قسطا بن لوقا: رسالة في الفرق بين الروح والنفس، ص٤٠-٤١.

التي فيه وأخرجتها الرئة عن البدن)[1].

والدليل على أن حياة الإنسان بهذا الروح على ما يقوله قسطا بن لوقا ما نرى من خروجه، وفي وقت الموت وحركة الفم والصور... فقد ظهر أن الروح الذي في تجويفات القلب هو علة الحياة والتنفس والنبض، وهذا ما يحتاج إلى معرفته في الروح الحيواني، الذي ينبوعه القلب[2].

أما الروح الذي ينبوعه الدماغ ونفوذه إلى سائر البدن في الأعصاب، (فإنه يسمى الروح النفساني، وتتم من خلال الشريان الأبهر المنبعث من القلب إلى أعالي البدن الذي به اجتمعت، وتركبت بعضها على بعض وتشبكت، وانتسج منها نسيج، في هيئة الشبكة، وانبسطت تحت الدماغ، ونفذ من شرايينها شيء إلى باطن الدماغ، وهذه الشرايين مسؤولة عن حركة جميع الحواس المتصلة بالرأس)[3].

إنَّ هذه النصوص التي قدمها «قسطا بن لوقا» عن الروح وماهيتها، تبين تبنِّيه للبعد الحسي الجسماني المادي للروح، إذ ربطها بمجمل أنحاء الجسم من قلب ورئتين ودماغ وبقية الأعضاء، وهذا هو التصور الطبي الفلسفي المادي للروح في زمان هذا المؤلف. على الرغم من أن رأيه هذا لا توافق عليه الفلسفات الروحانية جملة وتفصيلًا، لأن الروح، إن كان بهذا البعد المادي الذي

١) المصدر السابق، ص٤٢-٤٣.
٢) المصدر السابق، ص٤٣-٤٦.
٣) المصدر السابق، ص٤٨.

قدمه قسطا بن لوقا، فإنها ستفنى بفناء (البدن) الجسم الإنساني[١].

أما كلام قسطا بن لوقا عن النفس، فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جدًا، إذ النفس على وفق قوله: (إن محرك الجوهر جوهر، والنفس محركة للجسد والجسد جوهر، فالنفس جوهر. وبقوله أيضًا: إن النفس جزء من الحيوان؛ لأن كل حيوان نفس وجسد، والحيوان جوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالنفس إذًا جوهر)، فتبين أن النفس ليست جسمًا[٢].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يقوم قسطا بن لوقا بإجراء مقارنات بين النفس والروح بقوله: (الروح جسم والنفس غير جسم، وإن الروح يُحوى في البدن، وإن النفس لا يحويها البدن، وإن الروح إذا فارق البدن بطل، والنفس تبطل أفعالها من البدن، لا تبطل هي في ذاتها، وإن النفس تحرك البدن وتعطيه الحس والحياة بأنها أول علة ذلك البدن وفاعله فيه، والروح تفعل ذلك وهو علة ثانية، فالروح إذًا علة قريبة لحياة البدن وحسه وحركته وباقي أفعاله البعيدة)[٣].

١) ينظر: حسن مجيد العبيدي: البعد المفهومي للروحانية، ص٥٧.
٢) قسطا بن لوقا: رسالة في الفرق بين الروح والنفس، ص٥٧-٦٠
٣) المصدر نفسه، ص٧١-٧٣. وللمزيد، يراجع: حسن مجيد العبيدي، البعد المفهومي للروحانية، ص٥٨.

- ثانيًا : فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م) :

نالت النفس والروح اهتمام فخر الدين الرازي بشكل لافت للنظر، وهو ما نجده في كتبه الفلسفية والكلامية وتفسيره الكبير للقرآن الكريم الموسوم بمفاتيح الغيب، والذي يهمنا من ذلك كله كتابه المختص في هذا الجانب، ألا وهو كتاب النفس والروح وشرح قوامها، إذ يقسم هذا الكتاب إلى قسمين رئيسين: قسم يبحث في الأصول الكلية لعلم الأخلاق، ويتكون من اثني عشر فصلًا، شرح فيها مراتب الأرواح البشرية وماهية وجوهر الأنفس، ويشرح قوى النفس واللذات العقلية واللذات الحسية، ويبين في هذا القسم الفرق بين الروح والنفس.

أما في القسم الثاني من الكتاب، فيبحث في علاج ما يتعلق بالشهوة وفيه عشرون فصلًا، يبحث فيها عن الحرص والبخل وعلاج البخل بطريق العمل، والكلام في الحياة، والكلام في الرياء، وبيان درجات أهل الرياء في بيان الطاعات البدنية، وما يتعلق بالخلق، وبيان الرخصة في كتمان الذنوب.

يعرف الرازي النفس تبعًا لهذا الكتاب بقوله: (يراد بها المعنى المشار إليه بقوله (أنا)، فإنه لا يمكن إضافة المعنى المشار إليه غير ذلك المعنى. أما الروح: فالعقل شاهد أنه لا يمكن إضافة إلى نفسه، فإنه لا يمكن إضافة المعنى المشار إليه بـ(أنا) إلى غير ذلك المعنى)[1].

١) فخر الدين الرازي: النفس والروح وشرح قوامها، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، إسلام آباد، (ب.ت)، ص٥٠.

يتحدث الرازي بخلاف سابقه قسطا بن لوقا عن جوهر النفس الذي هو القلب، وبواسطة القلب يتعلق سائر الأعضاء، ويشير إلى أن الإنسان عبارة عن مجموعة نفوس ثلاثة، هي: النفس الشهوانية، وتعلقها أولًا بالكبد. والنفس الغضبية، وتعلقها أولًا بالقلب. والنفس الناطقة، الحكيمية، وتعلقها أولًا بالدماغ[1]. إذ يقول:(لما كان القلب هو أول الأعضاء تكونًا، وكان القلب هو المجمع لتلك الأجزاء التي منها تتكون الأرواح، ودلت التجارب الطبيعية على أن متعلق الأول للنفس هو الروح، لزم أن يكون تعلق النفس بالقلب قبل تعلقها بسائر الأعضاء بواسطة القلب، تسري إلى سائر الأعضاء، فيثبت أن العضو الرئيس المطلق في البدن هو القلب، وأن الحس والتحريك الإرادي إنما يحصلان بالحرارة لا بالبرودة، فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الإرادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لها. فكل واحد إذا قال (أنا) فإنما يشير بقوله: أنا إلى قلبه، وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار إليه بقوله: أنا، حاصل في القلب لا في سائر الأعضاء)[2]. (وعند موت الإنسان لا يموت، بل يرد من هذا الجسد إلى عالم القدس وحضرة الجلال)[3].

ويضيف الرازي: إن (النفس موصوفة بالإدراك والتحريك معًا في وجودها بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا

١) المصدر السابق، ص٥١.
٢) المصدر السابق، ص ٦٠-٦١
٣) المصدر السابق، ص٤٥.

سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[1] فالإلهام عبارة عن الإدراك، وإنما الفجور والتقوى فهي تعني أن الإنسان شيء واحد، وهو موصوف بالإدراك وبفعل الفجور تارة وبفعل التقوى أخرى)[2]. أما الروح، فهو (جوهر شريف، ليس من جنس الجسد)[3].

ويقسم فخر الدين الرازي (الأرواح المتعلقة والمدبرة للأجسام فهناك، الروح المتصرف في كرة العرش، ولا يبعد أن يكون هو المسمى بالروح الأعظم، ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾[4]. والإشارة إلى فروع بقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[5]. ثم يليه في الدرجة الروح المتصرف في الكرسي، كما قال تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾[6]، ثم تليه الأرواح المدبرة بكرة زحل، ثم سائر كرات السموات وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ومراتبها، وهذا يظهر أن عالم النفوس والأرواح ابتدأت بالأشراف، والأشراف منحطى إلى الأدنى فالأدنى)[7].

---

١) سورة الشمس: آية ٧.
٢) فخر الدين الرازي: النفس والروح وشرح قواها، ص ٤٧.
٣) المصدر السابق، ص٤٦.
٤) سورة الحاقة: آية ١٧.
٥) سورة الزمر: آية ٧٥.
٦) سورة البقرة: آية ٢٥٥.
٧) الرازي: النفس والروح وشرح قواها، ص١٥-١٨.

يعدُّ الفخر الرازي النفس شيئًا مغايرًا للأجسام، فإن قالوا: فقد تقول أيضًا: نفسي وذاتي، وهذا يقتضي أن تكون نفسًا مغايرة لنفسه وهو محال. والجواب أن النفس قد يراد بها المعنى المشار إليه (أنا)، وقد يراد به الجثة المحسوسة، والهيكل المشاهد)[1].

أما النفس بالمعنى الأول فصريح، العقل شاهد بأنه لا يمكن إضافته إلى نفسه، فإنه لا يمكن إضافة المعنى المشار إليه بـ(أنا) إلى غير ذلك المعنى. وأما النفس بالمعنى الثاني، فيمكن أضافتها إلى المعنى المشار إليه بـ(أنا) هذه الجثة كالمملكة لذلك المشار إليه بـ(أنا).

وإذ أثبت هذا نقول: (نفسي وذاتي)، فيجب أن يكون المراد من النفس هو المعنى الثاني لا المعنى الأول حتى لا يلزم التناقض)[2].

نجد أن بعض المواقف في مؤلف الرازي سالف الذكر لا يفرق فيها بين الروح والنفس، فيلفظ الروح ويريد به النفس، وبالعكس، ويرى أن الروح هي لأهل الخير والمعرفة والرسل والأنبياء، أما النفس فهي لأهل الشر والجهل، إذ النفس يراد به الأخلاق الذميمة، أما الروح فهو العضو المحسوس، وإن جوهر النفس هو القلب، ومن خلاله يتعلق بجميع البدن، وإن الروح هو جوهر شريف، داخل البدن وهو جوهر قدسي.

١) المصدر السابق ، ص٥٠.
٢) المصدر السابق، ص٥٠-٥١.

- ثالثًا : ابن القيم (ت٧٥١هـ - ١٣٥٠م) :

درس هذا المفكر الموسوعي موضوع الروح والنفس، والفرق بينهما في كتابه الموسوم بـ(الروح). والكتاب يشمل على جملة مسائل تفيدنا منها، المسألة العشرون التي يتحدث بصيغة التساؤل، هل النفس والروح شيء واحد أو شيئًان متغايران؟

يجيب ابن القيم: (إن النفس في القرآن تطلق على الذات بجملتها، بقوله تعالى ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾[1] أو تطلق على الروح وحدها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾[2] أي أن الروح لا تطلق على البدن، لا بانفراده ولا مع النفس. كما تطلق الروح على (القرآن الكريم الذي أوحاه الله تعالى إلى رسوله، وعلى الملائكة والوحي، وسمى ذلك روحًا لما يحصل به من الحياة النافعة، فإن الحياة بدونه لا تنفع صاحبها البتة، بل حياة الحيوان لهم خير منها وأسلم عاقبة)[3].

ويقول ابن القيم: سميت الروح روحًا؛ لأن بها حياة البدن، وكذلك سميت الريح لما يحصل بها من الحياة، وهي من ذوات الواو ولهذا تجمع على أرواح، قال الشاعر:

إذا ذهبت الأرواح من نحو أرضكم
وجدت لمرساها على كبدي بردًا

---

١) سورة النور: آية ٦١.

٢) سورة الفجر: آية ٢٧.

٣) ابن القيم: كتاب الروح، بغداد ١٩٨٨، ص٢٨٨-٢٨٩.

ومنها الروح والريحان والاستراحة.

يفرق ابن القيم بين النفس والروح فرقًا بالصفات لا فرقًا بالذات، ولهذا سمي الدم نفسًا، لأن خروجه الذي يكون معه الموت يلازم خروج النفس، وإن الحياة لا تتم إلا به كما لا تتم إلا بالنفس، فلهذا قال:

تسيل على حد الظباة نفوسنا
وليست على غير الظباة تسيل

ولهذا يُقال: فاضت نفسه، وخرجت نفسه، وفارقت نفسه، كما يقال خرجت روحه، وفارقت. ولكن الفيض الاندفاع وهلةً واحدةً، ومنه الإفاضة، وهي الاندفاع بكثرة وسرعة، لكن أفاض إذا دفع باختياره وإرادته، وفاض إذا اندفع قسرًا وقهرًا، فالله سبحانه هو الذي يفيضها عند الموت، فتفيض هي)[1].

أما الروح على وفق ابن القيم التي تتوفى وتقبض، فهي روح واحدة، وهي النفس. وأما ما يؤيد الله به أولياءه من الروح، فهي روح أخرى غير هذه الروح، بقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[2].

وكذلك الروح التي أيد بها روحه المسيح ابن مريم بقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[3].

١) ابن القيم، المصدر نفسه، ص٢٩٠.
٢) سورة المجادلة: آية ٢٢.
٣) سورة المائدة: آية ١١٠.

وكذلك الروح التي يلقيها على من يشاء من عباده هي غير الروح التي في البدن.

وأما القوى التي في البدن، فإنها تسمى أيضًا روحًا، فيقال الروح الباصر، والروح السامع، والروح الشام (من الشم)، فهذه الأرواح قوى مودعة في البدن تموت بموت الأبدان، وهي غير الروح التي لا تموت بموت البدن ولا تبلى كما يبلى... ونسبة هذه الروح إلى الروح كنسبة الروح إلى البدن، فإذا فقدتها الروح كانت بمنزلة البدن إذا فقد روحه..... ولهذا يقول الناس: فلان فيه روح، وفلان ما فيه روح.

كما وتطلق الروح بمعانٍ أخرى، منها: العلم روح، والإحسان روح، والإخلاص روح، والمحبة والإنابة روح، والتوكل والصدق روح، والناس متفاوتون في هذه الأرواح أعظم تفاوت، فمنهم من تغلب عليه هذه الأرواح فيصير روحانيًا، ومنهم من يفقدها أو أكثرها، فيصير أرضيًا بهيميًا)[1].

النتيجة التي نصل إليها من خلال نص ابن القيم هذا: أن النفس هي غير الروح، إذ النفس في القرآن تطلق على الذات بقوله تعالى: ﴿أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ﴾[2]. أما الروح فهي لا تطلق على البدن، ولا مع النفس. فهي تطلق على القرآن والوحي والملائكة والأنبياء والرسل. فإن الروح التي تتوفى وتقبض (النفس) وهي غير روح الأنبياء وروح المسيح، فهذه الروح هي تختلف عن الروح التي في البدن.

١) ابن القيم: الروح، ص٢٩١.
٢) سورة الأنعام: آية ٩٣.

الفصل الثاني

البُعد الفلسفي للروح
عند فلاسفة المشرق العربي

المبحث الأول- معنى الروح.
المبحث الثاني- طبيعة الروح وأدلة وجودها.
المبحث الثالث- مصير الروح وخلودها.
المبحث الرابع- القول بالتناسخ وأدلة بطلانه.

تمهيد

بدءًا نودُّ أن ننوه هنا أن لفظ الروح عند هؤلاء الفلاسفة إنما تعني (النفس)، سواء كانت هذه النفس نباتية، أم حيوانية، أم إنسانية، وهو ما ندرسه في المبحث الأول.

أما في المبحث الثاني من هذا الفصل، فندرس طبيعة الروح، وما قدم الفلاسفة المسلمين من أدلة لإثبات وجود الروح، وأنها ليست بجسم ولا بعرض له طول وعرض وعمق، وأنه جوهر روحاني لا يتجزأ، وهو علم خالص وإرادة خالصة، ويدرك المعقولات وجوهر قائم بذاته. وهذا الرأي يتبناه غالبية الفلاسفة المسلمون من الكندي حتى ابن رشد. وسنكتفي بعرض آرائهم دون عرض رأي المتكلمين أو المتصوفة، ذلك لأن بحث طبيعة الروح وأدلتها عند المتكلمين والمتصوفة يحتاج حتمًا إلى رسالة أو أطروحة متخصصة، ولا يسع الحديث هنا لآرائهم إلا بقدر المقارنة أو الإشارة الضمنية دون تفصيلات.

أما مصير الروح وخلودها، وكيف أثبت الفلاسفة أن الروح هي خالدة، ولا تفنى بفناء البدن، فيتكفل ببيانه المبحث الثالث، إذ نظر المتكلمون إلى مصير الروح وخلودها من زاوية النص الديني، وقدموا أدلة عقلية وبراهين فلسفية. وقالوا: إنَّ الروح أبدية لا تفنى بفناء البدن؛ لأن الروح جوهر، مجرد مدبر للبدن ومتصرف فيه، والبدن

جسم وآلة لها، وأن الصلة بينهما مثل صلة صاحب المملكة بمملكته، فكما أن فناء المملكة لا يستلزم فناء الملك، كذلك فناء البدن لا يستلزم فناء الروح التي تتصرف به.

أما القول بالتناسخ ورد الفلاسفة المسلمين في بيان بطلان التناسخ، فهو ما شغل المبحث الرابع من هذا الفصل.

المبحث الأول:

معنى الروح

- أولًا : عند الفلاسفة اليونان:

١- أفلاطون :

يعرف أفلاطون النفس: (بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته على عدد ذي تأليف)[١]. ويرى أنها العلة الأولى في وجود الكون، وأنها مستقلة بذاتها، ولا يعدُّ الجسم جزءًا من ماهيتها، وأنها أسمى من الجسم، ويرمي الفلاسفة الطبيعيين بالإلحاد الذين فسروا الطبيعة بالمادة أو العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب)[٢].

يوافق أفلاطون أستاذه سقراط في أن النفس قديمة، وأنها وجدت قبل وجود البدن، إلا أننا نجد رأيًا أخر لأفلاطون في محاورته طيماوس يذهب إلى أن النفس حادثة، في حين أكد أن النفس قديمة في محاوراته الأخرى، مثل محاورة فيدون وفايدروس، وأنها كانت تعيش منذ الأزل مع الآلهة في العالم العقلي، إذ كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال

١) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠، ص١٥٧. وللمزيد يراجع: د. كريم نجم خضر: مفهوم الروح في الديانات السماوية، ط١، بغداد ٢٠١٠، ص١٦٧. وناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٤٤.

٢) ينظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عن مفكري الإسلام، ص٤٤.

والخير في ذاتهما[١].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذهب أفلاطون إلى أن الأرواح الخالدة لا تزيد ولا تنقص، وتبقى على ما هي؛ لأنها إذا لم يَفْنَ منها شيء، فعددها لا ينقص، وكذلك لا يزيد؛ لأنه إذا ازداد عدد ما هو خالد، فالزيادة مستمرة مما هو غير خالد، ولا يمكن أن يكون شيءٌ خالدًا إذا كان مركبًا من أجزاء عديدة[٢]. ويرجح أفلاطون أن الروح سابقة على المادة، وأنها انحدرت إلى العالم الدنيوي، وأصبح البدن سجنًا لها (بمثابة سياج)، وأن عالمها الأول[٣] أي بعد خلاصها من الجسد، والموت هو تخلص الروح من قالبها البدني.

٢- أرسطو :

يذهب إلى أن النفس: هي الشكل الذي يتخذه البدن، وهي تدل على اتحاد المادة بالجوهر.

ويستمد أرسطو تحديده للنفس من خلال حديثه عن العلة بقوله: (كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة

١) ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة ١٩٨٥، ج١، ص٢٠٧.

٢) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ص٤٤٦-٤٤٧. وينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص٣٤.

٣) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، ص١١٠-١١١. وللمزيد يراجع: د.محمود قاسم: في النفس والعقل، ص٣٦. وأحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ط٤، القاهرة ١٩٩١، ص٩٢.

بالقوة قابلة للحياة)[1]. ويعني كمال أول أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعلة الأول، كما أن قوة الأبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف. وبقولة: (الجسم الطبيعي) هو الجسم الحي الذي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه، وبقوله: (آلي) إنه مؤلف من أعضاء التي عدت لتقوم بوظائف متباينة (ذي حياة بالقوة)، أي أن الحياة صفة ذاتية في البدن، وتخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل، وتجعلها ظاهرة بعد أن كانت مخفية[2].

بنى أرسطو تعريفه للنفس على إحدى نظرياته المعروفة، وهي التفرقة بين المادة والصورة. وأن النفس

١) أرسطو: النفس، تحقيق، د.عبد الرحمن بدوي، ص١٥٧. ويقارن، ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة إبراهيم الغربي، ص٩٥. وللمزيد يراجع: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ط٢، بيروت ١٩٨٤، ص١١٦. وكريم نجم خضر، مفهوم الروح، ص٧٣. وعبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٨٩٠. وعبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٥٠٥. ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، تحقيق هلا رشد آمون، ص١٠٥. وعبد الرحمن بدوي: أرسطو، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص٢٣٦-٢٣٧. ومحمد جلوب فرحان: النفس الإنسانية، موصل ١٩٨٦، ص١١٦-١١٧. ومحمود قاسم: في النفس العقل، ص٦٩. وأولف جيجن المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د.عزمي قرني، القاهرة ١٩٧٦، ص٣٣٧. وعبد الرحمن حامد عماد الحمداني: الجوانب النفسية في تراث فخر الدين الرازي، أطروحة دكتوراه، معهد التاريخ العربي، والتراث العلمي، جامعة بغداد، ٢٠٠٢، ص٨٥.

٢) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١٦-١١٧.

لا يمكن لها أن توجد باستقلالها عن البدن، وأنها منسوبة إلى البدن بقوله: (إنَّ النفس ليست بجسم، وأنها طبيعية محركة ذاتها، وأنها جوهر عقلي، وأنها كمال للجسم الطبيعي الآلي الذي هو حي بالقوة)[١].

يشبه أرسطو العلاقة يبين النفس والجسم بالعلاقة بين (الشمع والطابع والمطبوع) فيه وفي هذه الحالة أيضًا، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته، وبالتالي تفنى بفناء بدنها[٢] لأنها هي التي تضفي للجسم صورته، وإن كانت ليست مادية[٣]، وهذا هو الذي دعاه إلى مهاجمة مذهب الفيثاغورين في تناسخ الأرواح، وقال إن النفس تفنى مع فناء الجسد[٤].

أما الباحث في تاريخ الفلسفة شارل فرنر، فيذهب إلى أن النفس بحسب أرسطو هي القوة المطلقة التي تسيطر على المادة؛ لأنها صورة البدن، ولا يمكن تميزها عنه إلا بالتجريد، فكلاهما النفس والبدن حقيقة واحدة[٥]. فالروح وحدها التي تحيا إلى الأبد[٦].

---

١) أرسطو: النفس، ص١٥٨.

٢) ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص٥٠٥-٥٠٦.

٣) برتداند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت١٩٨٣، ج١، ص١٥٩.

٤) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١٦.

٥) ينظر: شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تسير شيخ الأرض، بيروت ١٩٦٨، ص١٦٣.

٦) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧، ص٤٤٠-٤٤١.

٣- أفلوطين :

يتحدث عن النفس قائلًا: (ذلك المبدأ الرفيع، الذي يؤدي بنا أحيانًا إلى الوحدة مع الوجود الإلهي)[١] فالنفس خالدة بالضرورة؛ لأن (كل ما يتضمن من أجل وجود تركيب، يتحلل إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعية واحدة، بسيطة،...فهي إذن لن تفنى)[٢].

تكون النفس جديرة بمصير ماورائي مخالف للفناء الذي ينتظر الجسد المركب على قول أفلوطين؛ لأن الكائن المركب سائر إلى الانحلال، أما البسيط، فتتمرد طبيعته على هذا الانحلال لتخلد بعد الموت[٣].

تتوسط النفس بطبيعتها بين العالم المعقول (العقلي) والعالم المحسوس (الهيولاني) (وهي حين تلقي بنظراتها إلى الحقيقة السابقة عليها، تفكر. وحين ننظر إلى ما يليها، تنظيم وتدبر وتتحكم)[٤] بمعنى أن النفس إذا قامت من الجسد، فإنها ستعود إلى عالمها الأعلى (الأول)، أما إذا خضعت لشهوات الجسد، فإنها ستواجه صعوبة في الوصول لعالمها الأعلى، وقد شبه أفلوطين (وجود النفس في البدن كما يوجد الربان في السفينة)[٥].

---

١) ينظر: التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، ص١٠٦.

٢) المصدر نفسه، ص١٣٢.

٣) ينظر: غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية (منهل الفلاسفة العرب)، ط١، بيروت ١٩٨٣، ص١٦٦.

٤) أفلوطين: التساعية الرابعة، ص١٠٦.

٥) المصدر السابق، ص١١٥.

- ثانيًا: معنى الروح عند فلاسفة المشرق العربي :

١- الكِندي :

يذهب إلى أن النفس (ذات شرف وكمال عظيمة الشأن، وجودها من وجود الباري -عز وجل- كضياء الشمس من الشمس)[١].

انطلق الكندي من هذا التحديد للنفس إلى (أنها تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة. ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. ويقال أيضًا: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف)[٢] وإن هذا القول الأخير عند الكندي يحمل بصمات فيثاغورية أفلاطونية.

---

١) موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ط١، بغداد ١٩٧٢، ص٦٧. وللمزيد ينظر: كريم نجم خضر: مفهوم الروح في الديانات السماوية، ص٢٢٢. وهذا التعريف للروح عند الكندي يشبه تعريف أفلاطون، وهو يقول أيضا بأنها ذات شرف وكمال عظيمة الشأن، وجودها من وجود الباري -عز وجل-، كضياء الشمس من الشمس. وقد بين أرسطو أن هذه الروح منفردة عن هذا الجسم مباينة له، وأن وجودها جوهر إلهي روحاني، بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب. للمزيد ينظر: جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، ط١، بيروت ٢٠٠٢، ص١٧٨.

٢) الكندي: رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد١٩٨٥، ص١٩٠. والكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، القاهرة ١٩٥٠، ص١١٣. ويراجع د. حسام محي الدين الآلوسي: فلسفة الكندي، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص١٧٤. وحنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ط١، بيروت، ٢٠٠٢، ص٤٥٣. ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، بيروت (ب، ت)، ص٢٢٩. والتعريف الثاني للروح عرفها أرسطو في كتابه النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ص٤٢.

ويذهب حسام الآلوسي في كتابه (فلسفة الكندي) إلى وضع تفسيرات لتعريفات النفس الثلاثة منها تمامية، أو استكمال أول: كل ما يكمل به النوع في ذاته، أي نوع الحي نباتًا أو حيوانًا أو إنسانًا، فمثلا الكمال الأول للنفس النباتية هو ما يصير به الجسم مولدًا أو ناميًا أو مغتذيًا، والحيواني ما يصير به الحي مدركًا للجزئيات ومتحركًا بالإرادة، والإنساني، ما يصير به مدركًا للكليات، ويفعل الأفعال الفكرية. أما كلمة جسم أو جرم طبيعي، أي ليس اصطناعيًا، بل عضويًا، والمقصود بذي آله، أو آلي، أي تعمل وظائفه بآلات الجسم وأعضائه، والمقصود يقابل الحياة، أي مزاج مستعد للحياة، أو هو بالقوة حي، لا أي جسم، فالحجر لا يقال له أنه مستعد، بل للنفس الحيواني[1].

٢- الفارابي :

يُعرف النفس (استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)[2]. ويفسر الفارابي هذا المعنى (كون أن الإنسان

١) ينظر: حسام الآلوسي: فلسفة الكندي، ص١٧٥.

٢) الفارابي: جواب المسائل التي سُئل عنها، ضمن كتاب: رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، ط١، بيروت ١٩٩٢، ص٣٤٠. وينظر: جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، ص٦٦٩. ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٥١. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص٧٣. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٤٩٥. كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢١٦ رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط١، بيروت ١٩٧٧، ص٩٥. عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط٥، بيروت ١٩٧٩، ص٢٨٢.

منقسم إلى (سر وعلن)، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه، وقد وقف الحس على ظاهره، ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه)[1].

أما طبيعة النفس عند الفارابي، فهي صورة الجسد، وهي التي تساعد الجسم في بلوغ كماله[2].

يخالف تحديد الفارابي للنفس ما ذهب إليه أفلاطون، إذ لم يعترف الفارابي بالتقسيم الثلاثي للنفس، بل هو أقرب إلى تقسيم أرسطو، (وجعلها ذات خمسة قوى وهي: الغاذية، الحاسة، المتخيلة، النزوعية، الناطقة، ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص بها، فالغاذية مهمتها تقديم الغذاء للبدن، والحاسة مهمتها إدراك الأشياء، والمتخيلة مهمتها حفظ المعلومات المحسوسة، والنزوعية، فهي التي تقوم بدفع الحيوان للقيام بالأعمال التي تلائم طبيعية، وأما الناطقة، فهي القوة الأسمى من بين القوى النفس؛ إذ يعمل الإنسان بها وتحصل المكاشفات ويمتلك الإنسان العلوم)[3].

---

١) الفارابي: الفصوص، ص١٠. وللمزيد ينظر: إياد كريم الصلاحي: مشكلة المعاد في الفكر الفلسفي الإسلامي، بغداد ٢٠١١، ص١٤٤.

٢) ينظر: إياد كريم الصلاحي: مشكلة المعاد في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٤٤، محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٥١. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٤٩٥. محمود قاسم في النفس والعقل، ص٧٣-٧٤.

٣) الفارابي: السياسة المدنية، ص٤-٥. وينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه، إبراهيم جزيني، ص٧٠-٧٥. وللمزيد ينظر: ماجد فخري:

٣- إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) :

نزع إخوان الصفا وخلّان الوفا في نظرتهم إلى النفس نزعة فيثاغورية أفلاطونية، إذ نظروا إلى الناس فوجدوهم ثلاث فئات في شأن النفس وماهيتها، (فمنهم من قال إن النفس هي جسم لطيف غير مرئي ولا محسوس، ومنهم من قال إنما هي جوهرة روحانية غير جسم، معقولة وغير محسوسة، باقية بعد الموت، ومنهم من قال إن النفس عرض يتولد من مزاج الأبدان وأخلاط الجسد، يبطل ويفسد عند الموت، إذا بلي الجسد وتلف البدن، ولا وجود لها إلا مع الجسم البتة. وهؤلاء هم قوم يقال لهم الجسميون، لا يعرفون شيئًا سوى الأجسام المحسوسة)[1].

في الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات، في البعث والقيامة من رسائلهم، يعرف الإخوان النفس بقولهم: (النفس، يعني الروح، فهي جوهرة سماوية نورانية، حية علامة فعالة بالطبع، حساسة دراكة "مدركة" لا تموت ولا تفنى، بل تبقى مؤيدة، إما ملتذة

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت١٩٧٤، ص١٦٩-١٧٠. وعبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٢٥٢-٢٥٥. وموسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص١٠٦. ومحمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام والمسلمين، القاهرة (ب، ت)، ص٢٢١-٢٢٢. حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٤٩٩-٤٥٠.

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٣٧٢. وللمزيد: ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٢٧٢.

وإما مؤتلمة "متألمة")[1].

يشير الإخوان إلى أن (النفس هبطت إلى الجسد، والحرص على خلاصها من ظلمة الجهالة.... ومن أسر الطبيعة والخروج من قعر الأجسام، والصعود إلى عالم الأرواح)[2]. وهذا النص يظهر فيه الأثر الأفلاطوني بشكل لا لبس فيه.

٤- مسكويه :

النفس في كتابه تهذيب الأخلاق، يشير إلى أنها (ليست بجسم، ولا جزءًا منه، ولا حالًا من أحواله، بل هي شيء آخر مفارق له بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله)[3].

ويشير مسكويه كذلك إلى أن:

النفس ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل هي جوهر قائم بذاته، غير قابل للموت، يمثل ذلك أن الجسم إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل غيرها من جنسها إلا بعد أن يخلع الصورة الأولى، ويفارقها على التمام، كالشمع إذا قبل صورة نقش ما لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر إلا بعد أن تنمحي عنه صورة النقش الأول، وتفارقه مفارقة تامة،

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٢٩٠. وللمزيد: ينظر: موسى الموسوي من الكندي إلى ابن رشد، ص١٢٣. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٢٧٢.

٢) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص١٥.

٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق، بيروت، ١٩٦١، ص٧.

وعلى هذا جميع الأجسام)[1].

فضلًا عن ذلك يرى مسكويه أن النفس (مختلفة عن الجسم، فهي تزداد قوة على تصور معقول آخر يضاف إليها من غير أن تفسد الصورة الأولى، وهي تقبل المعقولات المتكاثرة، وتقوي هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات)[2].

يتفق مسكويه في موقفه من النفس مع أفلاطون القائل بأنَّ النفس جوهر مخالف لجوهر البدن، فالبدن يرغب بأفعال لا ترغب النفس في القيام بها، فكل يشتاق لما يناسب طبيعته، فهو يقول: (فإن شوق النفس إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة الحقائق الإلهية)[3].

٥- ابن سينا :

نجد هذا الفيلسوف قد عرَّف النفس في أكثر من كتاب ورسالة من مؤلفاته، فمثلًا في رسالة الحدود عرف النفس أنها اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان

١) مسكويه: الفوز الأصغر تحقيق د. صالح عضيمة، ص٦١-٦٣. وللمزيد ينظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢١٦. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٥، القاهرة (ب، ت)، ص٢٣٩.

٢) مسكويه: الفوز الأصغر، ص٦٣.

٣) ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٢٤٤-٣٤٥.

والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة، فحدد المعنى الأول (أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وحدد النفس بالمعنى الآخر: أنه جوهر غير جسم، هو كمال محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل للنفس الملائكية)[1].

أما في كتابه أحوال النفس فعرفها: (قوة بالقياس إلى فعلها، صورة بالقياس إلى المادة الممتزجة، إن كانت نفسًا منطبعة في المادة، وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني أو الإنساني)[2].

كما عرف النفس في موسوعته الشفاء، وبخاصة كتابه النفس، إذ حددها: (كمال بأي بيان وتفضيل فصلنا الكمال، لم يكن بعد تعريفنا النفس، وماهيتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبرة الأبدان ومقتبسة إليها، فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلًا البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حدة من حيث هو إنسان، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي؛ لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث إن لها علاقة بالمادة المحركة، بل يجب أن نفرد لتعريفنا ذات

١) ابن سينا: رسالة الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، تحقيق د.عبد الأمير الأعسم، ص٢٤١-٢٤٢.

٢) ابن سينا: أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص٥.

النفس بحثًا آخر)[1].

أما في كتابه التعليقات فيعرفها: (ليست بمزاج، فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله، فإنه لا يحس بتغير وهو غير باق على صحته، بل قد تغير، فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيئًا ثابتًا، هو النفس التي هي كماله، وكذلك إذا تفرق الاتصال لا يحس به المزاج، وهو قد تفرَّق اتصاله وتغير، بل يكون المدرك له شيئًا ثابتًا وغيره وهو النفس)[2].

قسم ابن سينا النفس في كتبه: النجاة[3]، أحوال النفس[4]، والشفاء[5] إلى ثلاثة أقسام، هي:

١. النفس النباتية: وهي (الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويتغذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه، ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل)[6].

٢. النفس الحيوانية: وهي (الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة)[7].

---

١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس، النفس، تحقيق د. محمود قاسم، ص٩-١٠.

٢) ابن سينا: التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، ص٨٧.

٣) ابن سينا: النجاة، تحقيق ماجد فخري، ص١٩٧.

٤) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص٥٧.

٥) ابن سينا: الشفاء، ص٣٢.

٦) ابن سينا: المصدر نفسه، ص٣٢.

٧) ابن سينا: المصدر نفسه، ص٣٢.

٣. النفس الإنسانية: وهي (الكمال الأول لجسم طبيعي، أي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية)[١].

كما نظم ابن سينا قصيدة رائعة عن الروح، يعبر عنها بلفظة النفس، وهذه اللفظة هي نفسها التي يستعملها الفلاسفة الغربيون (Soul)، إذ أطلق على هذه القصيدة، اسم العينية، يقول فيها:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع[٢]

١) ابن سينا: النجاة، ص١٩٧. وللمزيد ينظر: كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ط٦، بيروت١٩٧٩، ص٢٢٣. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ط٢، القاهرة (ب، ت)، ص١٠٢. رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص١٤٨. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٣٢. وعبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٣٧٦-٣٧٨. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٩٠. حنا الفاخوري: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٥٦٥. ولا يختلف تعريف الغزالي للنفس كثيرًا عن أرسطو وابن سينا. ينظر: الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط١، بيروت ١٩٨٨، ص٤٤-٤٥. الغزالي مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، القاهرة ١٩٦١، ص٢٧٥. الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ص٢٨٥-٢٨٦. ينظر: عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين (والغزالي بوجه الخاص)، ط١، القاهرة ١٩٦٣، ص٤٨. حنا الفاخوري: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٥٦٥. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ط٤، بيروت (ب، ت)، ص١٠٩-١١٢. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٤٦..

٢) ورقاء: حمامة، وهي رمز الروح.

محجوبة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك، وربما
كرهت فراقك، وهي ذات تفجع
ألفت وما ألفت فلما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع[١]
وأظنها نسيت عهودًا بالحمى
ومنازلَ بفراقها لم تقتنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
عن قيم مركزها، بذات الأجرع[٢]
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين العالم والطول الخضع
تبكي إذا ذكرت عهودًا بالحمى
بمدامع تهمي، ولما تقلع[٣]
وتظل ساجعة على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الأربع[٤]
إذا عاقها الشرك الكثيف وصدَّها
قفص عن الأوج الفسيح المربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

١) الخراب البلقع: البدن.
٢) الأجرع: المكان الواسع، أي الأرض وعالم الأجسام.
٣) تقلع تكف عن البكاء.
٤) الرياح الأربع: بمعنى العناصر الأربعة: الماء والنار والهواء والتراب، التي عندما تمتزج يتكون البدن.

وغدت مفارقة لكـل مخلـف
عنها حليف التراب غير مشيـع[١]
سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجـع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهـق
والعلم يرفع كل مـن لم يرفـع
فلأي شيء أهبطت مـن شامـخ
مال إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أهبطها الإله لحكمـه
طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربـة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمـع
وتعود عالمة بكـل حقيقـة
في العالمين فخرها لـم يرقـع[٢]
وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلـع[٣]
فكأنها برق تألف بالحمـى
ثم انطوى، فكأنه لـم تلمـع[٤]

١) مخلف: متروك هو البدن.

٢) العالمين: عالم الروح وعالم المادة.

٣) قطع الزمان طريقها: لا تعود ثانية إلى هذا العالم الفاني.

٤) ينظر: أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص٨٥-٨٦. وللمزيد: فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، ط١، بيروت١٩٧٤، ص١٢٩. كريم نجم خضر، مفهوم الروح، ص٢٤٧-٢٤٩. محمود قاسم: في النفس والعقل ٩٦-٩٧. وفي القسم الأول من القصيدة، نرى فيها صدى نظرية أفلاطون القائلة بوجود الروح قبل البدن، وهبوطها من عالم المثل إلى عالم الحس>

معنى القصيدة أن أصل الروح علوي، وهي تفيض من العقل الفعال، وهي روح لا تقع عليها الحواس، الجسد هو سجن الروح، وعلاقة الجسد بالنفس عرضية، كما يحط الطير على غصن. ذكرنا القصيدة هنا للتعريف بالروح، وسنعاود ذكرها في مباحث قادمة لما يتعلق بطبيعة الروح ومصيرها وإنكار التناسخ.

المبحث الثاني:

طبيعة الروح وأدلة وجودها

- أولًا : طبيعة الروح:

١- الكندي :

أخذ الاهتمام بموضوع النفس وطبيعتها وأدلة وجودها اهتمامًا كبيرًا عند هذا الفيلسوف، إذ أؤكّد في البدء أننا ينبغي أن نبحث في أمر النفس، هل هي جوهر[١] أم عرض[٢]، فإذا كانت جوهرًا، هل تعني أنها جسم أم لا؟

يجيب عن ذلك بقوله أن النفس:

(جوهر لا عرض؛ لأن نوع الحي واحد، بحيث يكون الحي الموصوف بالحياة، طبيعة وحدة من طبيعية، أي الحياة، فالنفس هي ما به حياة الحي، فالحي جوهر، ونوع الجوهر

١) الجوهر: «substance» يطلق على معانٍ: منها الموجود القائم بنفسه، حادثًا كان أو قديمًا، ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك، ومنها الحقيقة والذات، وبهذا المعنى يقال أي شيء هو في جوهره -أي ذاته- حقيقة، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة. ينظر: محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق د. رفيق العجم وجماعته، ج1، ص602.

٢) العرض «mid » معنى لا يثبت ولا يدوم، ويطلق على الكلي المحمول على الشيء الخارج عنه، ويسمى عرضيًا أيضًا، ويقابله الذاتي. ينظر: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٥٢٥.

جوهر، فإذن النفس جوهر)[1].

النفس عند الكندي (ذات طبيعة كونها تنتمي إلى عالم الأفلاك، وهذه الطبيعة لا يدركها الفساد؛ لأنها من شيء أزلي، ومن حيث هي جوهر غير مادي (صورة)، ويؤكد الكندي أن اتحاد النفس بالجسد هو اتحاد وقتي عرضي)[2].

ولأن النفس صفتها كذلك، فهي دائمة في يقظة لا تنام؛ لأن الإنسان مركب من عنصرين هما: البدن والنفس، والنوم صفة من طبع الإنسان، لكنه أثناء نومه يرى كثيرًا من الأشياء تطلق عليها الأحلام، بالرغم من توقف حوار الإنسان عن العمل، وهذا دليل على أن النفس ذات طبيعة مغايرة للبدن الحالية فيه)[3].

٢- الفارابي :

يقدم هذا الفيلسوف رؤيته في طبيعة النفس، على أنها (جوهر يختلف عن جوهر البدن، ويؤكد أن الاتصال وثيق بين النفس والبدن، وأن النفس صور الجسد، بينما يكون الجسد قالب النفس)[4]. وأن (النفس تدرك الأضداد في

١) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ج١، ص١٢٢-١٢٣.

٢) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ج٢، ص٣٥٦. نقلًا عن عبد الرحمن حامد عماد الحمداني: الجوانب النفسية في تراث فخر الدين الرازي، ص١١٨.

٣) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ص١٢٣-١٢٤.

٤) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، ص٧٤-٨٠.

وقت واحد، كالحار والبارد، والحياة والموت، أما الجسم فلا يستطيع أن يدرك الأضداد في وقت واحد. والنفس تقوى بعد أن يبدأ الجسم في الضعف والانحطاط عند الشيخوخة)[1]. فالنفس إذن (ليست مادية وغيرمنطبعة في المادة)[2].

شبه الفارابي (الجسم الإنساني بالمدينة الفاضلة، ويقوم كل جزء من أجزائه بخدمة الأعلى منه، وكلها تكون في خدمة العضو الرئيس الذي هو القلب، حيث لا يرأسه عضو آخر، ويليه في الأهمية الدماغ، ثم الكبد والطحال، ثم أعضاء التوليد، وهذه الأعضاء متصلة ومتكاملة فيما بينهما)[3].

النفس عند الفارابي واحدة رغم تعدد قوى اختلافها، إذ يقول الفارابي في كتابه «الدعاوى القلبية»: (إن النفس حادثة عن واجب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله المستحق لوجوده فيه، وهو البدن، أو ما في قوته أن يكون بدنًا، وإن النفس من جملة أجزاء البدن، هو الموضوع الأول لاستعمالها إياها، ثم البدن بتوسطه النفس، لا يجوز

١) المصدر نفسه، ص٦٥-٦٩. وللمزيد: ينظر: رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص٩٥. ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٥١. أن فكرة الأضداد هي أحد الأدلة التي قدمها أفلاطون في خلود الروح. انظر: محاور فيدون، ترجمة علي سامي النشار، ص١٠٥.

٢) الفارابي: التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، ص٣٨٣. هذا الرأي للفارابي سيتبناه ابن سينا فيما بعد في إثبات أن الروح غير البدن، وأنها لا تفنى بفنائه.

٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٤-٧٧.

أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وإنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلف، وإنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان. إنها مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوةُ قبول الفساد)[1]. نفهم من هذا النص أن الفارابي يوجه نقدًا للقائلين بالتناسخ فيمن سيرد ذكرهم في مباحث هذا الفصل بعد هذا المبحث.

٣- إخوان الصفا :

نزع الإخوان في نظرتهم لطبيعة النفس نزعة أفلاطونية فيثاغورية قبل الخوض في هذا الموضوع، إذ نظروا إلى الباحثين في ماهية النفس (طبيعتها)، فوجدوهم ثلاث فئات: (منهم قال إنَّ النفس هي جسم لطيف غير مرئي ولا محسوس، ومنهم من قال إنما هي جوهرة روحانية غير جسم، معقولة وغير محسوسة، باقية بعد الموت، ومنهم من قال إنَّ النفس عرض يتولد من مزاج البدن وأخلاط الجسد، يبطل ويفسد عند الموت، إذا بلى الجسد وتلف البدن، ولا وجود لها إلا مع الجسم البتة، وهؤلاء قوم يقال لهم الجسميون لا يعرفون شيئًا سوى الأجسام المحسوسة)[2].

---

١) الفارابي: الدعاوى القلبية، ص١٠. وللمزيد ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٤٩٦.

٢) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٣٢٧. وللمزيد ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، ص٢٧٢.

كما يرى الإخوان أن (النفس جوهرة سماوية، روحانية حية بذاتها، علامة مدركة بالقوة، فعالة بالطبع، لا تهدأ ولا تقرُّ عن الجولان ما دامت موجودة، وهكذا خلقها ربها يوم خلقها وأوجدها)[1].

تمتاز النفس عند الإخوان أنها ليست بجسم ولا عرض من الأعراض، والدليل على ذلك، هو أن الجسم لا يعقل إلا متحركًا أو ساكنًا، والعرض هو شيء لا يقوم بنفسه، وهو أنقص حالًا من الجسم، والمحرك للشيء الممكن له هو أقوى منه وأشرف. كما ويقدم الإخوان دليلًا آخر هو أن العرض لا فعل له؛ لأن الفعل عرض من الأعراض، قائم بفعله، ولو كان للعرض فعل، لكان يجب أن يكون العرض قائمًا به، ولا هو يقوم بنفسه، فكيف يقوم بغيره، فهذا دليل على أن العرض لا فعل له[2].

٤- مسكويه :

تمتاز طبيعة النفس عنده بكونها (ليست بجسم ولا بعرض، بل هي جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس، وهي لا تفنى ولا تتغير، كما يفنى، أو يتغير الجسم؛ لأن جوهرها مغاير تمامًا لجوهر البدن)[3]. إذ لا

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٣٧٣. وللمزيد ينظر: موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص١٢٣.

٢) إخوان الصفا، الرسائل، ج٣، ص٣٧٤.

٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص٧. كذلك، رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل، ص٦٤-٦٥.

يَعرف الجسم وقواه العلومَ إلا عن طريق الحواس، ويزداد كلما ابتعدت هذه الحواس، واتجهت باتجاه العقل، وهذا يدل على أن طبيعة النفس مغايرة للجسد، وأشرف منه جوهرًا، وأفضل طبيعة. كذلك هي (مغايرة له بطبيعتها وجوهرها وأفعالها)[1].

٥- ابن سينا :

يذهب هذا الفيلسوف إلى أن طبيعة النفس مختلفة عن الجسد؛ لأن (النفس عنده جوهر قائم بذاته، غير منقطع في بدن الإنسان ولا في غيره من الأجسام، بل هو مفارق للمواد والأجسام، مجرد عنها، وله علاقة ببدن الإنسان ما دام حيًا. وليست تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحله بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة، كما يدخل البناء في تعريف الباني، وهو حادث مع البدن لا قبله، وليست (النفس) تفسد بفساد البدن وموته، بل تبقى كما كانت، إلا أنه تنقطع علاقتها عن البدن، أي بعد انقطاع العلاقة بالموت، سعادة ولذّة أو شقاوة وألمًا)[2]. وفي هذا المجال يقدم ابن سينا براهين تدل على جوهرية الروح، وغناها عن البدن، قدمها بلفظة النفس، وهذه البراهين هي:

- برهان المفاهيم الكلية: يقول ابن سينا عن هذا البرهان: (إنَّ الإنسان يتصور المعاني الكلية التي تشترك فيها كثرة ما،

١) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص٩.

٢) ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص١٩٦.

كالإنسان المطلق والحيوان المطلق. وهذه المعاني الكلية منها ما يتصوره بتركيب جزئي، ومنها ما لا يتصور بالتركيب، بل بالانفراد. وما لم يتصور القسم الأخير، فلا يمكن أن يتصور القسم الأول. ثم يتصور كل واحد من هذه المعاني الكلية صورة واحدة)[1].

- برهان البساطة: من البراهين التي تدل على جوهرية النفس بوضوح وبيان، يقول ابن سينا في هذا: (إن الجسم بذاته لا يقوم على تصور المعقولات، فإذن إنما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها. وهذه القوى إن كانت تتصور المعقولات بذاتها بلا مشاركة الجسم، فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون محلًا للصورة، وما هذا وصفه، فهو جوهر، وإن كان قوة مدركة بذاتها فهو جوهر)[2]. عليه يكون (الجسم معاون القوة على إحلال صورة ما في ذاته وخلع صورة عن ذاته، إذ علم أن الجسم مع القوة يصير إلى موضوعين لهذه الصورة الحاصلة... فإن هذه القوة جوهر قائم بذاته، فإذن النفس جوهر)[3].

ومن خلال هذه البراهين، نجد أن ابن سينا ينتهي إلى أن النفس جوهر قائم بذاته مستقل عن الجسم.

---

١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص١٧٢.

٢) المصدر السابق، ص١٧٤.

٣) المصدر السابق، ص١٧٤-١٧٥.

- ثانيًا : أدلة وجود الروح:

لم يحاول أفلاطون ولا أرسطو ولا أفلوطين ولا فلاسفة الإسلام الدليل والبرهنة على وجود النفس، باعتبار أنها لا تحتاج إلى أدلة لتثبت وجودها، سوى ابن سينا الذي حاول البرهنة على وجود النفس، إذ يعدُّ أكثر فلاسفة الإسلام اهتمامًا بموضوع النفس الإنسانية في مؤلفاته كلها تقريبًا، إذ قدم عدة أدلة لإثبات الطبيعة الروحانية للنفس، وهذه الأدلة هي:

١. **الدليل الطبيعي (السايكولوجي):** يقول ابن سينا عن هذا الدليل بأن هناك آثارًا لا يمكننا تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس، وأهم هذه الآثار هي الحركة والإدراك، (فالحركة ضربان: حركة قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسمًا ما فتحركه، وحركة غير قسرية، وهي التي تعنينا في هذا الموضوع، والحركة الأخيرة بدورها أنواع: فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة، كحركة الإنسان بالطبع، والعنصر الراجح الثقل إلى أسفل، أو كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة، كالإنسان الذي يمشي على الأرض، مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو، بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض، وهذه الحركات المضادة للطبيعة تستلزم محركًا خاصًا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس.

وأما من جهة الإدراك، فلأن الأجسام توجد مشتركة

في أنها أجسام، ومتفرقة في أنها مدركة، فتبين بالتدبير الأول أن الإدراك لن يتفرق عنها بذاتها، بل بقوى محمولة فيها)[١]. ومما يجب ذكره هنا أن ابن سينا لم يذكر هذا البرهان في مؤلفاته الأخرى مثل (الشفاء) و(الإشارات والتنبيهات).

وهناك من الباحثين من يرى[٢] أن برهان ابن سينا هذا هو ترديد لما قاله أرسطو من قبل في كتابيه: (النفس) و(الطبيعة)، ومن هؤلاء محمود قاسم[٣]، وإبراهيم مدكور[٤]، وألبير نصري نادر[٥]، وحنا الفاخوري[٦]، ومحمد علي أبو ريان[٧]، وعبده الشمالي[٨]، وموسى الموسوي[٩]، وبدورنا نجلب نص أرسطو في كتاب النفس، يقول: (إنَّ الكائن الحي يتميز عن غير الحي بميزتين رئيسيتين هما: الحركة والإحساس).

وفي كتاب الطبيعة: يقسم الحركة عدة أقسام، لم يعمل ابن سينا شيئًا سوى أن ردَّها وبنى عليها برهنة سابقة،

١) المصدر السابق، ص١٤٩-١٥١.
٢) ينظر: كريم نجم خضر، مفهوم الروح، ص٢٢٦-٢٢٧.
٣) ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل، ص٨١-٨٢.
٤) ينظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط٣، القاهرة، ج١ ص١٤٢-١٤٣.
٥) ينظر: ألبير نصري نادر، ابن سينا والنفس البشرية، بيروت ١٩٦٥، ص١٧.
٦) ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ص٥٦٠-٥٦١.
٧) ينظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٦.
٨) ينظر: عبده الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٣٦٩.
٩) ينظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص١٣٧-١٣٨.

وهناك من يقول أن ابن سينا لم يفعل شيئًا، فهو قد وضع هذا البرهان توضيحًا يلاءم عصره، وصوره تصويرًا رائعًا فاق أرسطو في ذلك كثيرًا[1].

٢. دليل (الأنا) ووحدة الظواهر النفسية: على وفق ابن سينا يلاحظ أن الإنسان حين يتحدث عن شخصه، أو يخاطب غيره، فإنه يعني بذلك النفس لا الجسم، فنحن نقول: أنا خرجت أو نمت، لا يخطر ببالك حركة رجليك أو قدميك، ولا إغماض عينيك، بل ترمي إلى حقيقتك وكل شخصيتك، وقد صاغ لنا ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة التالية[2]: (إن الإنسان إذا كان منهمكًا في أمر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول: إني فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلًا عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه، فذات الإنسان مغايرة للأبدان)[3].

إنَّ هذا الدليل يشبه تمامًا ذلك البرهان المشهور الذي يردده أنصار المذهب الروحي من علماء النفس، ويتخلص في أن وحدة الظواهر النفسية من حب وكراهية وسرور وحزن ونفي وإثبات تستلزم أصلًا أن تصدر عنه وأساسًا تعتمد عليه، فهذه الظواهر المختلفة تصدر عن شخصية

١) ينظر: كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢٢٧.

٢) ينظر: عرفان عبد الحميد الفلسفة الإسلامية، ص١١٠. وإبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص١٤٣.

٣) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص١٨٤.وللمزيد: يرجع د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص١٠٤.

واحدة وقوة عظيمة، توفق بين المختلف، وتوحد المؤتلف، ولو لم تكن هذه القوة العظمى لتضاربت الأحول النفسية، واختل نظامها، وطغى بعضها على بعض، وما النفس من أثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة، كلاهما يبعث على النظام والترتيب)[1].

٣. دليل الاستمرار (استمرار الحياة الوجدانية): يقول ابن سينا عن هذا الدليل: (تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيرًا مما جرى من حولك، فأنت إذن ثابت مستمر، لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتًا متسمرًا، بل هو يبدأ في التحلل والانتقاص، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة، نزل وانتقص قريبًا من ربع وزنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة)[2].

١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص١٢١. نقلا عن ألبير نصري نادر، ص١٧. ينظر: د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٤. وللمزيد: موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص١٣٨. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١١. كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢٢٨-٢٢٩. عبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ،ص٣٧١. وهذا البرهان أو الدليل هو نفس الدليل الشرعي الذي قدمه الغزالي لبيان أن الشرع يخاطب الأرواح. ينظر: الغزالي: معارج القدس، ص٤٥-٤٦. عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٧٤-٧٥. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٠٣.

٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص١٨٣-١٨٤. ينظر: أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص١٠٤.

في هذا الدليل يقترب من ابن سينا الباحثون المعاصرون بشكل واضح، وملخص رأيهم أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا، ويُعدُّ لمستقبلنا وحياتنا الروحية هذا الصباح، ترتبط بحياتنا من أعوام مضت، وإن كانت هذه الحياة متحركة، ومتغيرة، فإنما تتحرك في اتصال، وتتغير في ارتباط، وليس هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد، ودائرة حول نقطة جذب ثابتة[١]. فاستمرار الحياة العقلية، واتصالها من الأفكار التي أثبتها حديثًا وليم جيمس وهنري برجسون، وعدُّوها من أخص خصائص الظواهر النفسية، ومن أكبر الدلائل على وجود (الأنا) أو (الشخصية). ففي رأيهما: أن تيار الفكر لا سكون فيه ولا انقسام، ولا انفصام، فهو في حركة متصلة مطردة[٢]. ولهذا شبه الفيلسوف الفرنسي المعاصر هنري برجسون (الحياة العقلية بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض، فأنتجت لحنًا منسقًا)[٣]، في حين يقول

١) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص١٤١.وللمزيد: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١٢. عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٧١. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٧-٢٩٨.

٢) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٥. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١٢. عبد الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٣٧٢.

٣) Bergson ..P.3 euolxtion crealrice نقلًا عن د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية، ص.145

الفيلسوف البراغماتي الأمريكي وليم جيمس: (من الصعب جدًا أن نجد في شعورواقعي حالة نفسية مقصورة كل القصور على الحاضر، بحيث لا نستكشف فيها أي شعاع من أشعة الماضي القريب)[1].

٤. دليل الرجل الطائر (المعلق في الفضاء): يعدُّ هذا الدليل من أعظم وأهم الأدلة عند ابن سينا خيالًا وأروعها ابتكارًا، يقول عنه: (يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملًا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء، أو خلاء لا يصدمه فيه الهواء صدمًا يحوج إلى أن يُحس، فرق بين أعضائه، فلم تتلاقَ ولم تتماسَّ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه، ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا، ولا شيئًا من الأشياء من الخارج، بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيله جزءًا من ذاته، ولا

١) James principles of psyckolgy، 1، p، 206 نقلًا عن إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص١٤٥. وهذا الدليل (البرهان) هو نفس الدليل عند الغزالي، وهو يعتمد على التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب، وأنها لا تقبل الزيادة والنقصان كالجسم، بل تبقى على حالها، ينظر: الغزالي: معارج القدس، ص٥٥ وللمزيد: عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٧٠-٧١. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٠٤. كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢٦٤. موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص١٣٩.

شرطًا في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي يقر به، فإذن، للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو يعنيه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت)[1].

وخلاصة هذا الدليل عند ابن سينا هو: (هبْ أن شخصًا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه شيء، بحيث لا يرى شيئًا مما حوله، وترك في الخلاء (الهواء) كي لا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة، وجُعلت أعضاؤه في وضع يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود، وإن كان يصعب عليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم، والوجود الذي تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق، وإذا فرض أن يتخيل في هذه اللحظة يدًا أو رجلًا، فلا يظنها يده ولا رجله، وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة، وهو النفس)[2].

يوضح إبراهيم مدكور ما أراده ابن سينا هنا، بقوله:

١) ابن سينا: الشفاء، النفس، ص١٣. وينظر: محمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص١٠٤. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص٨٥-٨٦.

٢) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٦. وللمزيد: كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢٣١. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١١٣. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٨-٢٩٩.

(إنَّ هذه البرهنة كبرهنة ديكارت قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق مميزة تصدر عنها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء، اللهم إلا من التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته؛ لأن عملها يشهد دائمًا بوجودها، وما أصدق سقراط حين قال: اعرف نفسك بنفسك، وكنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذي يشغله، أن التفكير الذي هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها)[1].

١) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٦-١٤٧. وقد استعار الغزالي هذا الدليل من ابن سينا، وجعل هذا الدليل عقليًا خاصًا، ويفطن إليه العقول السليمة. ينظر: الغزالي: معارج القدس، ص٤٦. وللمزيد: عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٧٢-٧٤.

المبحث الثالث:

مصير الروح وخلودها

١- الكندي :

يرى أن الروح، جوهر منفرد عن الجسم مباين له، وأنها باقية بعد فناء الجسد[١]. ولكن هذا المصير للروح يتفاوت بتفاوت طبيعة كل روح إنساني، وموقفه من الملذات الجسدية، فالمنغمسون في الملذات الجسدية، يُشبههم الكندي بالخنازير؛ لأن القوة الشهوانية طاغية عليهم، بينما يُشبه الذي تغلب فيهم القوة الغضبية بالكلاب. أما الذين يسيطر العقل عليهم، فهم عنده يُشبهون بالملوك. وأن الروح بعد أن تتطهر من الشهوات الجسدية، تكون مرآة ترتسم فيها الأشباح الخارجية بوضوح؛ لأن مثل هذه الروح قادرة على تقبل رسوم جميع الأشياء وعلى معرفتها جميعها معرفة تامة[٢].

فضلًا عن ذلك يذهب الكندي إلى أن الروح (لا تنام البتة؛ لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس، وتبقى محبوسة مركزة في ذاتها غير مفارقة للبدن، وتعلم كل ما في العوالم وكل ظاهر وخفي، ولو كانت النفس تنام، لما

---

١) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١٢٣.

٢) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص٢٧٤-٢٧٥. نقلًا عن حسام محيي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص٨٣.

كان الإنسان إذا رأى في النوم شيئًا يعلم أنه في النوم، ولما استطاع أن يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة)[1].

والروح عند الكندي (إذا بلغت مبلغها في الطهارة، ورأت في النوم عجائب من الأحلام، وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته، فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة دائمة تفوق اللذات الحية، تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس؛ لأن هذه اللذات حسية دنسة، تعقب الأذى، وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية، تعقب الشرف الأعظم، والشقي المغرور الجاهل من رضي لنفسه بلذات الحس، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته)[2].

يقدم الكندي رؤيته الفلسفية عن الروح أو النفس، بنص طويل نجلبه هنا لأهميته؛ كي تتضح الفكرة عنده عن هذا الموضوع، يقول: (إننا إنما نجيء في هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه العابر، وليس لنا مقام يطول هنا، إنما مقامنا ومستقرنا هو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت، حيث تقترب من باريها، وتراه رؤية عقلية لا حسية. فكما أن للباكي أن يبكي من الأشياء المحزنة، ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه، وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة

١) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٢٧٧. نقلًا عن حسام الآلوسي: فلسفة الكندي، ص١٨٤.

٢) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٢٧٧. نقلًا عن حسام الآلوسي: فلسفة الكندي، ص١٨٤.

الخسيسة الدنية المموهة التي تكسبه الشر، وتميل بطبعه إلى طبع البهائم، ويدع أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه، ويطهر روحة حسب طاقته، فإن الطهر الحق هو طهر النفس، لا طهر البدن، فإن العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه، إذا كان ملطخ البدن....فهو عند جميع الجهال فضلًا عن العلماء، أفضل وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر... فيا أيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة، ثم تصير إلى العالم الحقيقي، فتبقى فيه أبد الآبدين، وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر، إرادة باريك -عزوجل-، فقد علمته جلُّ الفلاسفة، واختصرناه من قولهم أن النفس جوهر بسيط، فتفهم ما كتب به إليك تكن به سعيدًا، أسعدك الله في دنياك وآخرتك)[1].

٢. الفارابي:

يعد موقفه في مسألة خلود الروح أو النفس، موقفًا مضطربًا، وقد أشار إلى ذلك الفيلسوف ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان، إذ يقول عن الفارابي: إنه مرة يقول بالخلود، ومرة ينكره[2].

يقول الفارابي عن خلود الروح: (إن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق، وإنها لا تفنى بفنائه، فهي

١) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٢٧٩-٢٨٠. نقلًا عن حسام الآلوسي: فلسفة الكندي، ص١٨٦.

٢) ينظر: ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، ص١٧.

مفارقة باقية بعد الموت، فليس فيها قوةُ قبولِ الفساد). ويذهب في قول آخر إلى (أن الأنفس الإنسانية صورة لأجسامنا، ولما كان يرى أن المادة هي السبب الذي يؤدي إلى اختلاف الأفراد فيما بينهم، فإنه لم يتردد في الجزم بفناء الأنفس الخاصة)[1].

ويفهم من قول الفارابي آنف الذكر أنه أراد أن يخفف بعض الشيء من شدة الخلاف بين هذا الرأي الذي طرحه وبين العقيدة الإسلامية. فقيل: إن هذا الفناء ليس منا مطلقًا، بل هناك نوع آخر من الخلود، ولكن هذا الخلود الخاص لا يتاح لجميع الأرواح، إذ يجب التفرقة بين ثلاثة أنواع من الأرواح، فهناك الأرواح التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها، وهذه إذا فارقت أجسادها، اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها، وزادت بسعادتها إلى ما لا نهاية له، فهي أشبه بشيء من كتائب الجيش، كلما فنيت منها كتيبة خلَّفها كتيبة أخرى تقوم مقامها[2].

إنَّ فلسفة الفارابي هذه حول فناء بعض الأرواح قد طرحها في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، فقال: (وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت، فخلَّفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم، فإذا مضت هذه أيضًا وخلت،

١) الفارابي: التعليقات، ص١٤: نقلًا عن عرفان عبد الحميد : الفلسفة الإسلامية، ص١٢٣.

٢) ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل، ص١٦٦.

صاروا أيضًا في السعادة إلى مرتبة أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام، صار اجتماعها، ولو ما بلغ، غير مضيق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست في أمكنة أصلًا. فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديدًا. وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذة الماضين باتصال اللاحقين بهم؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها، وتعقل مثل ذاتها مرارًا كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيهًا بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعاله الكتابية. ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد، مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين (هم) إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته على عابر الزمان إلى غير نهاية. وذلك حال كل طائفة مضت)[1].

كما يقول الفارابي بفناء أرواح الجاهلية: (أما أهل المدن الجاهلية، فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة... فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحلَّ ذلك أيضًا إلى شيء،

١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٠-١١١.

صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلَّ. فيصير الباقي الأخير صورة الأسطقسات.... وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي)[1].

أما أهل المدينة الفاضلة: (فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، فهي تخلص أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتكدر الأولى وتضادها، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم... فإذا انفرد دون الحواس شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلصها من المادة، ويفردها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من خارج)[2]. أي أن الأرواح في المدن الفاضلة وإن فارقت أبدانها، اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها في عالم الخلود. وفي هذا يتبع الفارابي عقيدة الرواقين العميقة، الجادة، التي ترى أن أرواح الصالحين هي وحدها الباقية، أي: أرواح الأشخاص الذين عاشوا حياتهم متشبهين بالله، بقدر طاقة البشر أن يتشبهوا به، والذين عاشوا حياة روحية خالصة دون أن يؤذوا أبدانهم بحرمانهم من الضروريات، وتفقد الأرواح الصالحة فرديتها بعد الموت، ومن ثم تصبح جزءًا من العقل الفعال في ملكوت السماء،

١) المصدر السابق، ص ١١٤.
٢) المصدر السابق، ص١١٥.

أما أرواح الناس الآخرين، فتفنى بفناء الجسد[١].

كما يعتقد الفارابي أن هناك أرواحا أخرى أدركت السعادة، ولكنها لم تحصل، فهي من أهل المدن الفاسقة. قائلًا عنها: (كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلًا بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما تقترن به الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد تمامًا دون الحواس شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذى عظيم، فإن ألمَّ به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد كل واحد منهم بصاحبه؛ لأن المتلاحقين بلا نهاية. تكون زيادات إذا هم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة)[٢].

وهكذا يقسم الفارابي الأرواح من حيث بقاؤها وفناؤها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة، وعملت على بلوغها، فهي خالدة في السعادة، وفئة عرفتها، وأعرضت عنها، فهي خالدة في الشقاء، وفئة لم تعرفها، ولم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظلت بحاجة إلى المادة، وفنيت بفناء أجسادها [٣].

ومن جهته يقدم ماجد فخري رؤيته في فلسفة الفارابي حول مصير الفاضلة (السعادة)، فيقول: (إن القاعدة العامة التي يضعها الفارابي هي أن معرفة السعادة

١) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١٢٤.
٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٥.
٣) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٤٩٨.

الحقيقية ليست الشرط للظفر بالغبطة الأبدية فحسب، بل للبقاء بعد الموت أيضًا، ومن هنا كان مصير المدن الأخرى: المبدلة منها والضالة، متوقفًا على مدى إدراكها للسعادة الحقيقية، فكل من كان سببًا في شقائها أو فسادها عن عمد لا بد من أن يعاني العذاب الأبدي. أما سكان هذه المدن (الضالة) فلما كانوا قد عاشوا في نعمة الجهل، فإنهم سيلقون مصير أهل المدن الجاهلة، أو غير الفاضلة، وهو الفناء التام)[1].

مما تقدم، يكون الخلود في السعادة الأخروية عند الفارابي للأرواح التي بلغت الكمال في الدنيا، وتحررت من قيود الجسد، وهي أرواح الفلاسفة، وأرواح ابناء المدينة الفاضلة.

٣. إخوان الصفا:

يصرح هؤلاء أن مصير الروح بعد أن تفارق الجسد تطهر من الشقاء خلال الأعمال الخيرية والفضائل والمعرفة؛ لكي ترجع بعد الموت إلى العالم العلوي الذي هو ولادة الروح. بقولهم: (إنَّ النفس لا تتمتع إلا بعد مفارقة الجسد؛ لأن موت الجسد ولادة النفس وهي الروح، وذلك أن موت الجسد ليس شيئًا سوى مفارقة النفس له، كما أن ولادة الجنين ليست شيئًا سوى مفارقة الرحم، فإذا الموت حكمة، وكما أن الجنين إذا تمت في الرحم صورته، وكملت هناك خلقته، لم ينتفع في الرحم، بل ينتفع بعد

١) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٧٨.

الولادة في الحياة الدنيا، كذلك النفس إذا كملت صورتها، وتمت فضائلها بكونها مع الجسد، انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الآخرة، فإذا الموت حكمة، إذ البقاء الأبدي لا يتيسر إلا بعد حصول الموت، فالموت سبب لحياة الأبد، والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقية، إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكن له أن يموت)[1].

تتميز النفس عند الإخوان بأنها (جوهر سماوي، نورانية حية، علامة فعالة بالطبع، حساسة مدركة، لا تموت ولا تفنى بل تبقى مؤيدة، إما ملتذة أو مؤتلمة، فأنفس المؤمنين من أولياء الله وعباده الصالحين يعرج بها الموت إلى ملكوت السموات، وفسحة الأفلاك، وتخلى هناك، فهي تسبح في فضاء من النفس، وفسحة من النور، ونفس، وراحة إلى يوم القيامة، فإذا انتشرت أجسادها، ردت إليها لتحاسب وتجازى بالإحسان إحسانًا والسيئات غفرانًا)[2]، في حين تكون (أنفس الكفار والفساق، والأشرار في عماها وجهالتها، معذبة متألمة، مغتمَّة حزينة، خائفة وجلة إلى يوم القيامة، ثم ترد إلى أجسادها التي خرجت منها، لتحاسب وتجازى بما عملت من سوء)[3].

يستند إخوان الصفا في فلسفتهم حول مصير النفس إلى آيات من القرآن الكريم، منها، قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٤٢.
٢) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٢٩٠.
٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٠.

أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [٢] وقوله تعالى: ﴿ وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ ﴾ [٣] وقوله تعالى: ﴿ قَالَ ادْخُلُواْ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّن الْجِنِّ وَالإِنسِ ﴾ [٤] وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ . يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴾ [٥] فضلًا عن ذلك، هناك آيات كثيرة في القرآن تدل على هذا المعنى، معنى بقاء الأرواح بعد الموت، إما منعمة ملتذة، أو معذبة متألمة.

النفس إذا فارقت الجسد عند الإخوان، ولم يعقبها شيء من سوء أفعالها أو فساد آرائها أو تراكم جهالتها أو رداءة أخلاقها (فهي هناك في أقل من طرفة عين بلا زمان؛ لأن كونها حيث همَّتها ومحبوبها، كما يكون نفس العاشق حيث معشوقه، أما إذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ومعشوقها هذه اللذات المحسوسة،... وشهواتها هذه الزينة الجسمانية، فهي لا تبرح من هاهنا، ولا تشتاق إلى الصعود إلى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها أبواب السماوات، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة، بل تبقى

١) سورة غافر: آية ٤٦.
٢) سورة الأنعام: آية ٩٣.
٣) سورة الأنعام: آية ١٣٠.
٤) سورة الأعراف: آية ٣٨.
٥) سورة الانفطار: آية ١٤، ١٥.

تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون)[1].

إنَّ سعادة الروح تعيش في عالمها العلوي أي عالم الأفلاك. وهي عندهم على نوعين: (دنيوية، وأخروية، فالدنيوية، هي أن يبقى كل شخص في هذا العالم أطول ما يمكن على أحسن حالاته، وأكمل غاياته، والسعادة الأخروية أن تبقى كل نفس بعد مفارقتها الجسد إلى أبد الآبدين على أتم حالاتها وأكمل غاياتها. وإن أفضل حالات الأرواح أن تكون عالمة بالأمور الإلهية عارفه بالمعارف الربانية، متلذذة بها، مسرورة فرحانة، منعمة أبد الآبدين، خالدة سرمدية)[2].

٤. مسكويه :

يقدم هذا الفيلسوف رؤيته عن مصير الروح والنفس، قائلًا: (إنَّ النفس ليست في البدن كصورة هيولانية، فليست إذن هي الحياة، بل إنما تولد في البدن حياة، وإذا كانت حياة البدن من النفس وجب أن تكون الحياة للنفس أولًا وللبدن ثانيًا)[3]. لأن (النفس إذا رجعت إلى ذاتها وخلت عن البدن ومحسوساته، حصلت المعقولات الخاصة بها، ورأته بالعين اللائقة بها، التي ليست

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج١، ص١٣٧.
٢) المصدر السابق، ج٣، ص٥١٦.
٣) مسكويه: الفوز الأصغر، ص٧٧-٧٨.

جسمية)[1]. أما النفس الغضبية والشهوانية، فتموت بموت الإنسان، أي أنها تبطل وتتلاشى في حين (النفس الناطقة فقط هي دائمة البقاء؛ لأن لها حركة خاصة به لا تستعمل بها شيئًا من الآلات الجسمانية، فالنفس غير فاسدة بفساد الجسم)[2] هذا هو رأي الفارابي الذي عرضنا له من قبل في هذا الفصل.

يقدم مسكويه ثلاث حجج في خلود الروح أو النفس وبقائها، جاعلًا أفلاطون مرجعه في هذه الحجج، التي هي:

الأولى: (إنَّ النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة، وكل ما يعطى أبدًا ما يوجد فيه، فالحياة جوهرية له، وما كانت الحياة جوهرية له، لا يمكن أن يقبل ضدها، وضد الحياة هو الموت، فالنفس إذن لا يمكن أن تقبل الموت)[3].

الثانية: (إنَّ كل فاسد إنما يفسد من قبل رداءة فيه فيقول: (إنَّ الرداءة مقترنة بالفساد، والفساد مقترن بالعدم، والعدم مقترن بالهيولي، فالرداءة مقترنة بالهيولي)[4]. ولبيان هذا القول كما يذهب إليه مسكويه، إنه: (حيث لا هيولي فلا عدم، وحيث لا عدم فلا فساد، وحيث لا فساد فلا رداءة، فالهيولي معدن الرداءة، وينبوع الشر، وأصله الذي منه يتفرع، ومقابل هذه الرداءة الجودة مقترنة بالبقاء، والبقاء مقترن بالوجود، والوجود هو أول

١) مسكويه: رسالتان في اللذات والآلام والنفس، ص٧٢.
٢) المصدر السابق، ص٧٩-٨٠.
٣) المصدر السابق، ص٨١-٨٢.
٤) المصدر السابق، ص٨٢.

صورة أبدعها الباري -جل ذكره- فلذلك هو خير محض لا يشبهه شر ولا عدم، اختص به العقل الفعال، وذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيولي البتة، ولا معنى الانفعال، هو العقل الأول)[1].

كما يقول: (إنَّ النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه، فليست هيولي، فالنفس ليس فيها شيء من الرداءة، فالنفس ليس لها فساد، فالنفس ليست لها عدم. إذن، النفس باقية)[2].

الثالثة: (إن النفس متحركة من ذاتها، وكل ما كانت حركته من ذاته، فهو غير فاسد، فالنفس غير فاسدة)[3].
وهنا يصرح مسكويه: (إذا كان الموت مضادًا للحياة التي في البدن، فهو مضاد أيضًا لحياة النفس التي منها صدرت حياة البدن، فإذا كانت النفس العاقلة غير قابلة للموت- الذي هو ضد الحياة التي في البدن- إذن هي غير مائتة ولا فانية)[4]. إذن النفس تتجه نحو العقل، فتستفيد منه، ثم تتوجه نحو الخالق، وإنها تحصل على السعادة أو الشقاء حسب أفعالها التي قامت بها.

للنفس عند مسكويه جهتان: (الكمال، وتسمى السعادة، والنقصان وتسمى شقاوة، الأولى: تكون نحو ذاتها، وهي التي تحركها نحو العقل الذي هو أول مبدع

١) المصدر السابق، ص٨٢.
٢) المصدر السابق، ص٨٣.
٣) المصدر السابق، ص٨٣.
٤) المصدر السابق، ص٨٣-٨٤.

خلقه الله -تبارك وتعالى-. والذي لا تنقطع مادة بارئه بوجه ولا بسبب، أما الثانية، تتجه نحو الآلات الطبيعية لتكمل بها الأجرام الهيولانية، فالأولى تسوقها إلى سعادتها وبقائها اللائق بها، أما الأخرى فهي التي تحتها تخرجها من ذاتها. وقد أطلق على الجهتين العلو والسفل)[1]. ويقصد مسكويه بجهة العلو، العالم الأعلى عالم الخلود والأبدية والسرمدية، أما السفل، فهو العالم السفلي، أي هو عالم الكون والفساد. فـ(الجهة الأولى: من الحركة، كلما أمعنت فيها النفس توحدت بها، وتداخلت إلى ذاتها. وتوجهت نحو باريها ومبدعها الواحد الذي به وجدت الوحدة في كل موجود، وبه دام البقاء السرمدي ما دام. وأما الجهة الأخرى من الحركة، فكلما أمعنت فيها تشتت بها وتكثرت، وخرجت بها عن ذاتها، ولحقها من الشقاء ما تقتضيه هذه الحال)[2].

٥. ابن سينا :

وإذا ما تناولنا فلسفة ابن سينا حول مصير الروح وخلودها، لا بد أن نشير في هذا المقام إلى أن أفلاطون قال بأن الروح خالدة وأزلية، وأنها جاءت من عالم أزلي خالد، وهو عالم المثل. وتقدم بأربعة أدلة على خلودها، وهي: دليل الحركة، والتضاد، والتغير والمعرفة، والتذكر. في حين كان أرسطو مقلًا في البحث عن خلود الروح، بخلاف أستاذه

١) المصدر السابق، ص٨٨-٨٩.

٢). المصدر نفسه، ص٨٩.

أفلاطون، يقول أرسطو: (بعد أن يفارق، أي أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل، إلا أن اتصاله بالجسم يظلم طبيعة، فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال)[1].

أما ابن سينا، فعلى خلاف أفلاطون وأرسطو، قدم أدلة فلسفية عقلية متكاملة عن خلود الروح، إذ صارت هذه الأدلة يعتمدها كثير من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ممن جاءوا بعده.

يقول ابن سينا: (أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود، وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه، فباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضوع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت، لما اتفق أن كان الرأي الأظهر والظن الأغلب أن الشيء الذي يصار إليه بعد الموت، منفصل عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم على أن الأنفس كانت موجودة قبل البدن، وأنها كانت في العالم الذي هو ثانٍ بعد هذا العالم، وإن عودها إليه للسعيد إلى الحيز الأفضل منه وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه، وهو الجحيم والسجين)[2].

يقرر ابن سينا بصراحة في كتابه عيون الحكمة (إن النفس الإنسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل) [3]. إذ يرى أن

١). ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٨٧.

٢) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص٨٩.

٣) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص٤٦.

النفس الإنسانية تكون بين أمرين بعد الموت، فإما أن تكون شقية أو سعيدة، يقول: (النفس ليست منقسمة إلى ثلاثة، بل اثنتين: متألم ومتلذذ، والألم السرمدي شقاوة، واللذة السرمدية الجوهرية، غير المشوبة سعادة، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد)[1].

قدم ابن سينا في هذا السياق أربعة أدلة، يثبت فيها أن الروح أو النفس خالدة، وهي:

- **دليل الانفصال:** هذا الدليل قائم على فكرة الاتصال العرضي بين النفس والجسد؛ لأن النفس تعدُّ جوهرًا كاملًا، وكان اتصالها بالجسم اتصالًا عرضيًا، فوجب أن لا تموت بموت البدن؛ لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقًا به نوعًا من التعلق، يقول ابن سينا: (أما النفس فلا تموت بموت البدن؛ لأن كل شيء متعلق بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعًا من التعلق، وكل متعلق بشيء نوعًا من التعلق، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود)[2].

وفي مؤلفاته الأخرى يوضح ابن سينا هذا المعنى فيقول: (والعلل أربع، فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها سبيل التركيب، كالعناصر للأبدان، أو سبيل البساطة كالنحاس

١) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص١٤٤.

٢) ابن سينا: أحوال النفس، ص٩٩. الشفاء، النفس، ص٢٠٥.

للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون عله كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم يفعل شيئًا، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية، ومحال أن تنفيذ الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها، لا في مادة ولا وجود جوهر مطلق، ومحال أيضًا أن يكون عله قابلية، فقد بيَّنا وبرهنَّا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذا البدن متصورًا بصور النفس)[1].

يشير إبراهيم مدكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية (أن دليل ابن سينا هذا يتعارض مع دليله السابق على حدوث الروح، فإنه بينما يربطهما في الحدوث بالجسم، ويفصلهما في الخلود عنه فصلًا تامًا، ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا

١) ابن سينا: النجاة، ص٢٢٣-٢٢٤. وابن سينا: أحوال النفس ، ص٩٩-١٠٠. والعلل الأربع هي: المادية والصورية والفاعلية والغائية. الغزالي قدم أيضًا أدلة على خلود الروح، فهو يورد براهين ابن سينا من كتاب النجاة والشفاء ورسالة أحوال النفس، دون تعديل أو تحرير، فقد قدم أدلة نقلية (البرهان الشرعي) وأدلة عقلية، دليل قائم على فكرة اتصال الروح بالبدن، ودليل قائم عل مسألة البساطة والتركيب. رأي الغزالي من رأي ابن سينا في الدليل الأول الذي قدمه بأنه لا يمكن قبول الاحتمال الثاني، إذ يترتب على ذلك أن يكون البدن علة في وجود النفس، ونحن نعلم أنه لا يمكن أن يكون إحدى العلل الأربع. للمزيد ينظر: الغزالي معارج القدس، مصدر سبق ذكره، ص٢١٨. ينظر: الغزالي في أحوال الدين، ط١، بيروت، ١٩٨٨.

تتعين إلا به، ثم يعود هنا فيطلق أنها متعينة ومتخصصة بدونه، وقد حاول عبثًا التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه، علمًا أن هذا الدليل- مع تسليمه- إنما نفى إن يكون الفناء ثمرة وأثر الموت للبدن، ولكن ماذا يمنع أن تفنى لسبب آخر)[1]

وهناك من الباحثين من لا يتفق مع رأي إبراهيم مدكور، قائلًا: (ومن أيده في قوله الأخير ما هو السبب الآخر لفناء الروح إن لم يكن أثَّر الموت في البدن، فالموت المتعارف عليه في النقل والعقل هو انفصال الروح عن الكائن الحي، إنسانًا كان أو حيوانًا أو نباتًا، وما لا يدخل تحت منطق العقل وحكم الحس، لا يخضع لقانون النقد وتأسيس الغرض، وما دام ابن سينا يتكلم عن أمر محدود هو الدليل على خلود الروح المتعارف عليها، المستقر في البدن، فليس من الإنصاف أن يسأل عن سبب لاحظه في الواقع)[2].

ومن الجدير بالذكر أن ابن سينا كان يتحسس الموقف من هذا الدليل، وما يثيره من اعتراضات، فقال: (وليس إذا وجب حدوث شيء من حدوث شيء، يجب أن يبطل مع بطلانه، وإنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه)[3]. أي أن وجود الروح داخل الجسد، فهي تكون في ذات الجسد، وعندما تنفصل الروح عن الجسد، تخلد الروح ويفنى ويبطل الجسد.

---

١) ينظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص١٨٦.

٢) ينظر: كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٢٤٤.

٣) ابن سينا: النجاة، ص٢٢٤. أحوال النفس، ص١٠١. الشفاء، النفس، ص٢٠٦. وللمزيد ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٧١.

- **دليل الأحلام:** يؤكد ابن سينا في هذا الدليل أن الإنسان أثناء النوم كالميت، يفقد الإنسان حواسه وإدراكاته في نومه، ويصبح ملقى كالميت، يقول:(إن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات، وصار ملقى كالميت. فالبدن النائم يشبه بحال الموتى، كما قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «النوم أخو الموت». ثم إن الإنسان في نومه يرى الأشياء، ويسمعها، بل يدرك الغيب في المناسبات الصادقة، بحيث لا يتيسر له في اليقظة أن هذا البرهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن، ويتقوى بتعطيله. فإذا مات البدن وخرب، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن)[1].

- **دليل البساطة والتركيب:** هذا الدليل يعتمد على التفرقة بين النفس والجسد، بِعَدِّ النفس جوهرًا بسيطًا، إذ ليس من الممكن أن تحتوي على أمرين متناقضين، هما: الوجود والعدم أو الفناء. يقول ابن سينا: (إن النفس لا تقبل الفساد أصلًا، فأقول: إنَّ شيئًا أخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحدة قوة أن يفسد وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لعلة أن يبقى. فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل؛ لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة

١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص١٨٦.

هذا إلى البقاء، فإذًا لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذا المعنيان، فنقول: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى، وقوة أن يفسد، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. وأقول: بوجه آخر مطلق، إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء واحد هذان المعنيان، وذلك لأن كل شيء يبقى له قوة أن يفسد، فله أيضًا قوة أن يبقى)[1].

يشير عرفان عبد الحميد في كتابه الفلسفة الإسلامية أن كلًا من الفيلسوفين باركلي وديكارت استخدما هذا الدليل في العصر الحديث للبرهنة على خلود الروح، يقول باركلي: (النفس جوهر واحد لا قسمة فيه، غير جسماني لا امتداد له، ومن ثم لا يقبل الفناء بشيء أكثر بداهة من أن الحركة والتغير والانحلال مما يصيب ويعتري الأجسام الطبيعية، وأنها ليس من الممكن أن يصبح جوهرًا فعالًا بسيطًا غير مركب، فوجود هذا شأنه من طبيعة لا تقبل الانحلال)[2].

١) ابن سينا: النجاة، ص٢٢٥-٢٢٦. أحوال النفس، ص١٠٣. الشفاء، النفس، ص٢٠٥. وللمزيد ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١٢٧. موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص١٤٥.

٢) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص٢١٩. والغزالي فرق أيضًا (في هذا الدليل بين الجسم باعتبار البساطة والتركيب. فإذا كانت النفس جوهرًا بسيطًا من شأنه أن يوجد ويحدث، فليس من المعقول أن يكون قابلًا للفساد، وإلا لا يجتمع فيها أمران متناقضان، وهما الوجود والفناء، فالنفس تبقى بعد الموت، ولا يضرها في شيء أن تتصل بالجسد الذي يقبل الزيادة والنقصان، وينتهي أمره إلى الفناء). للمزيد ينظر: الغزالي: معارج القدس، ص١٢٣-١٢٤.

- دليل المشابهة: هذا الدليل يقوم على أن النفس تدرك المعقولات الكلية المجردة، والتي لا يمكن إدراكها بآلة جسمانية، بل اللازم أن يكون المدرك لها جوهرًا قائمًا بنفسه، ليس بجسم ولا منطبع في جسم[١]، ومن ثم، فالروح الإنسانية من عالم العقول المفارقة، والروح الفلكية هذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالدة خلودها[٢]، وهي صادرة عن العقل الفعال، واهب الصورة، وهو جوهر عقلي أزلي باقي، وتبقى المعلومات ببقاء علته، فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة، لزم أن تقوم في محل بسيط غير منقسم[٣]. يقول ابن سينا: (إن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضًا قوة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام، ثم يتبعه سائر المجالات)[٤].

وبعد أن قدم ابن سينا أدلته على خلود الروح، يعود لمناقشة مسألة الخلود ضمن رؤية أخرى، إذ قسم آراء الفلاسفة في المعاد على طبقتين: (طبقة، وهم الأقلون عددًا والناقصون الأضعفون بصيرة، منكرون له، وطبقة وهي السواد الأعظم، والأظهرون معرفة وبصيرة، مقرون به، وبعد ذلك، فهم فرق: ففرقة تجعل المعاد للأبدان

١) ينظر: عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص٢٨.
٢) ينظر: يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢، ص٢٩٤.
٣) ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ١٩٥٤، ص١٥٧.
٤) ابن سينا: النجاة، ص٢٢٦.

وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها، وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعًا)[1].

القائلون بالمعاد للأبدان قسمهم ابن سينا إلى فرق بقوله: (فرقة من أهل الجدل من العرب يقولون: إن البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان بحياة وإنسانية، خُلقتا فيه، وهما عرضان، لموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما. وفي النشأة الثانية يخلق في ذلك البدن حياة وإنسانية بعد رمٍّ وتفتت، ويعيد ذلك الإنسان بعينه حيًا، ثم اختلفوا بعد ذلك، وتشعَّبوا فرقًا، فقائل: إن الناس بعد ذلك فرقتان: بر وفاجر، فالبر مثاب خلودًا، والفاجر معاقب خلودًا.

وقائل: إن الناس بعد ذلك ثلاث فرق: مؤمن بر، وهو مثاب خالدًا، ومؤمن فاسق: فقائل إنه في مشيئة الله تعالى إن شاء يعذبه، وإن شاء يغفر له، ولا يخلد عقابه، وقائل: إنه يعاقب لا محالة، ولا يخلد عقابه، وكافر وهو معاقب خالدًا. وقائل: إن المعاقب لا يخلد عقابه، سواء كان مؤمنًا أو كافرًا، لكن المثاب يخلد ثوابه)[2].

يضيف ابن سينا بعد ذلك: (وقائل: إن النفس إذا ردت إلى البدن كان للمثاب وللمعاقب جميعًا ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعًا، فكان للمثاب لذّات بدنية من المحسوسات، ولذّات نفسانية من السرور، ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة، والأمن من العذاب والعدم، وهؤلاء

١) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص٩١.
٢) المصدر السابق، ص٩١-٩٢.

المسلمون كافة، وكان للمعاقب آلام بدنية من الحر والبرد والضرب، ونفسانية من اللعنة والخزي والخوف واليأس والغم)[١].

أما القائلون بالمعاد للنفس، فقد قسمهم ابن سينا إلى فرق: (فرقة مع ذلك تعتقد بتجسيم النفس، وفرقة تعتقدها جوهرًا نورانيًا من عالم النور، مخالطًا للبدن الذي هو جوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس[٢]، والثنوية[٣]، والمانوية[٤]، ومن ذهب مذهبهم، وسعادته خلاص النور من الظلمة وخرقة الأفلاك، وخروجه إلى عالم النور، وشقاوته وبقاؤه في العالم المظلم)[٥].

١) المصدر السابق، ص٩٣.

٢) المجوس: كلمة فارسية الأصل، منها المجوسية، ووردت غير مرة في القرآن الكريم، تطلق على أتباع الديانة الزرادشية، واعتبرهم كثير من المسلمين من بين أهل الكتاب، انقرضت المجوسية زمن الفتح الإسلامي، ثم عادت بعد فتح المسلمين لبلاد فارس، تركت آثارًا في الحركة الفكرية الإسلامية. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، بيروت ١٩٨٠، ج٢، ص١٦٥٣.

٣) الثنوية: غنوصية، وهي مذهب دعاة الزرادشية، والمانوية، والباطنية من القائلين بأن النور والظلمة أصلان متضادان للعالم أزليان، هما يزدان وأهرمن، وكان دخول المانوية إلى الإسلام عن طريق الفلسفة المشائية. ينظر: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٢٣٤.

٤) المانوية: أتباع ماني الذي ظهر في القرن الثالث الميلادي، وأعلن النبوة عام ٢٤٢هـ، حيث أجبر على الفرار تحت ضغط الحكام، ولما عاد حكم عليه بالموت، انتشرت المانوية في أنحاء الإمبراطورية الرومانية وآسيا، تأثرت بالبوذية الغنوصية تأثيرًا كبيرًا، واتسمت بتعاليم الزرادشية متخذه النضال أساسًا للصراع بين الخير والشر، قاومتها النصرانية وقُضي عليها عام (٥٠٠م). ينظر: الموسوعة العربية المسير، مج٢، ص١٦٣٦.

٥) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص٩٣-٩٤.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى أن ابن سينا خالف سلفه الفارابي حين جعل كل الأرواح خالدة في النعيم أو في الشقاء، ولم يقل كما قال الفارابي بفناء الأرواح التي تتضمن في الشهوات والملذات، ولم تصل ولم تحصل على المعرفة اللازمة لمعرفة الله[1]، وعلى هذا، فالروح خالدة باقية لا يعتريها الفناء بعد تفسخ الجسم، والأرواح كثير، متصل بعضها ببعض بوجود عقلي مُصمد، لا يعرف التخلخل ولا الصلابة، كاتصالها في الحياة الدنيا، بالنسبة لذوي القدرة على الاتصال العقلي والاستشفافي، فكيف بالحياة الأخرى، التي تكون الأرواح فيها أكثر حرية وشفافية، لتحررها من أثقال الجسد، التي تمنعها من التنقل الروحي في عالم الأرواح، ذلك العالم الذي لا تحده الحدود. فالخلود مقتصر على الروح وحدها، التي يمتلكها الإنسان دون الحيوان، ذات الملكات العقلية والعواطف النفسية[2].

١) ينظر: أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٦٩.

٢) ينظر: عبد الجبار الوائلي: العقل والنفس والروح، ط٢ بيروت ، ١٩٩٤، ص١٠٢-١٠٣.

المبحث الرابع:

القول بالتناسخ وأدلة بطلانه

- أولًا: معنى التناسخ وعرض أدلة القائلين به:

مما لا شك أن لفكرة تناسخ الأرواح علاقة قوية ومتماسكة مع موضوع الروح، وهو من الموضوعات الأساسية في الأديان والفلسفات المختلفة. فالتناسخ له معنى واحد لدى الكثير من المفكرين والعلماء، فالتناسخ يستعمل غالبًا عند الحديث عن انتقال روح الإنسان إلى إنسان آخر أو إلى حيوان، في حين يكون الحلول عند الحديث عن انتقال روح الله إلى غير، ولا سيما البشر[1].

يعرف ابن سينا التناسخ (هو رد الروح إلى بدن غير البدن الأول)[2]. ومن عقيدة أهل التناسخ أن الروح إذا كانت

١) ينظر: كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٣٣٥ وللمزيد ينظر: الذبياني: التقمص، بيروت ١٩٦٧، ص١٩. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، ص٢٢٢. أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٧٣. سعد الفيشاوي: المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، القاهرة ٢٠٠٧ ، ص٦٤٠.

٢) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص١٠٩. التناسخ يرادفه التقمص الذي يتم بواسطته انتقال الروح الإنسانية من جسد إنسان مادي إلى إنسان مادي آخر من نفس النوع والشبه في التركيب الجسماني. فالتناسخ والتقمص يلتقيان في حركة انتقال الروح من جسد إلى جسد. ويختلفان في مادة الوسيط؛ لأن التقمص يكون بالانتقال من نفس النوع، أما التناسخ فيكون بالارتقاء من جمادي إلى نباتي فحيواني فإنساني. للمزيد ينظر: محمد خليل الباشا: التقمص وأسرار الحياة والموت، ص١٩٠.

مطيعة الله تعالى من ذوات الأعمال الصالحة الطيبة، والأخلاق الفاضلة الطاهرة، انتقلت بعد موتها إلى أبدان السعداء، وأهل الجاه والثراء، وإذا كانت عاصية وشقية انتقلت إلى أبدان الحيوانات، وكلما كانت أكثر شقاوة اختير لها بدنٌ أخس وأكثر تعبًا [١].

وهناك الكثير من الأديان القديمة التي قالت بالتناسخ واعتقدت بها، منها الديانة الهندوسية[٢] والمصرية القديمة، والديانة الإيزيدية[٣] والزرادشتية، وفي الفلسفة

١) ينظر: أحمد محمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٧٣.

٢) ينظر: سهيل بشروئي ومراد مسعود: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، ط١، بيروت ٢٠١٢، ص٢٠٣.

٣) الإيزيدية: ظهرت في بلاد ما بين النهرين قبل آلاف السنين، وهي ديانة شرقية قديمة تمدد جذورها وأصولها من المعتقدات الشرقية، وينقسم المجتمع الإيزيدي إلى ثلاث طبقات مختلفة: ١- طبقة البير. ٢- طبقة الشيخ. ٣- طبقة المريد. وهذه الطبقات الثلاثة شبيهة بالطبقات الثلاثة لجمهورية أفلاطون، وهي: ١- طبقة الملوك «الحكام» ٢- طبقة الجنود، ٣- طبقة الحراس. وتعتبر الديانة الإيزيدية من الديانات المغلقة على نفسها مثل الدائرة، فهي تختلف عن الإسلام، بأنها تؤمن بأن الروح مقدسة؛ لأنها جزء من الله، لذا فهي باقية تتكرر وفق أفعالها، فهي تعتقد بتناسخ الأرواح وعودة الروح وحلولها في جسد آخر، يتكرر مرات ومرات حتى تقوم الساعة، وتعلن ساعة الحساب أمام الله -عز وجل- وفكرة التناسخ التي اعتقدتها الإيزيدية، أساسها أن الإنسان يتكون من روح وجسد يفنى ويتحلل، في حين تبقى الروح قائمة وخالدة، لذا فهي تنتقل من جسد حي إلى آخر لا يشترط أن يكون إنسانًا، بل يتم الحلول وفقًا لعمل الإنسان في الحياة الأولى ووفق تصرفاته، كما أن هناك انتقالات متعددة للإنسان، فقد ينتقل من حياة إلى حياة ومن حالة إلى حالة بأمر الله، وإن الروح لا تموت قط، بل تبقى حية خالدة، وانما الرداء يتغير، أي البدن. يراجع: زهير كاظم عبود: الإيزيدية حقائق وخفايا وأساطير، ط١ ، بيروت ٢٠٠٥ ، ص٥٦-٥٨. وعبد الناصر حسو: الإيزيدية وفلسفة الدائرة، دمشق ٢٠٠٨، ص٥٠-٥١. وأمين فرحان جيجو: الديانة الإيزيدية بين السائل والمجيب، بغداد ٢٠١٢، ص٢٧-٣٠. والأب سهيل قاشا: الإيزيدية، ط١، بيروت ٢٠٠٤، ص٢٠٦.

اليونانية نجد الرواقية آمنت بها، كما صرح الفلاسفة الفيثاغوريين[1] بالتناسخ.

وتعتقد جميع الديانات القديمة قبل الميلاد من اليونانية والسومرية والبابلية والآشورية والآكدية ببقاء الأرواح هادئة وموجودة، ومن الممكن حلولها في أجساد أخرى[2].

استدل القائلون بالتناسخ كما يشير ابن سينا بعدة أمور، منها:

- جواز تكرار النفس في جميع الأجسام النامية: نباتية كانت أو حيوانية.

- عدم جواز دخول نفس الإنسان في نوع غير الإنسان، وهم في ذلك فرقتان مختلفتان: فمنهم جماعة توجب التناسخ للنفس الشقية وحدها، ومنهم من توجب ذلك للنفسين جميعًا الشقية والسعيدة جميعًا، الشقية في أبدان تعبة، والسعيدة في أبدان ذوات نعمة وراحة[3].

أما مراتب التناسخ، فهي أربع هي:

١. **النسخ:** هو التوالد بين الناس، أي عودة الروح الإنسانية -بعد مفارقتها البدن الأول- إلى بدن إنساني آخر.

---

١) ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٤.

٢) ينظر: زهير كاظم عبود: الإيزيدية حقائق وخفايا وأساطير، ص٥٧-٥٨.

٣) ينظر: ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص٩٤-٩٥. كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٣٤٧-٣٤٨.

٢. المَسخ: وهي ضد الأولى، وهي الرجوع إلى بدن حيواني، إن كان محسنًا فإلى حيوان سعيد، وإن كان مسيئًا فإلى حيوان شقي.

٣. الرسخ: انتقالها من جسد إنسان إلى النبات والأشجار، وهو أشد من النسخ؛ لأنه انتقال من جنس إلى جنس آخر؛ لأنه يرسخ ويبقى على الدوام.

٤. الفسخ: وهو انتقال الروح من جسد إنسان إلى المعادن والجمادات والنباتات المقطوعة والمذبوحة، وإنها تتلاشى ولا تعقب، وفيها تنتهي أدنى الأرواح[١].

تلك هي مراتب التناسخ في مدارج النزول، وهناك مرتبة خامسة ترى التناسخ في مدارج الصعود: عندما تكون الروح في بدء وجودها، إنما توجد في صورة أخس النباتات، ثم تندرج صعودا إلى أرقاها، وبعد ذلك تنتقل إلى حقل الحيواني من أخس أنواعها حتى أرقاها، لتنتهي بالنوع الإنساني، وبعده تتصل بأجرام فلكية، غاية استكمالها النهائي. فتصبح في عالم المجردات متحدة مع العقول، هذه أرواح السعداء، أما الأشقياء، فتنتكس أرواحهم في مظاهر الظلمانيات لتخلد إلى الأرض للأبد[٢]. وهكذا تنتقل الأرواح من كائن إلى آخر، إلى ما لا نهاية.

---

١) ينظر: عرفان عبد الحميد الفلسفة الإسلامية، ص١٣٤-١٣٥. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٢٢٢. أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٨٠. كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص٣٤٨.

٢) ينظر: أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٨٠-٨١.

أما الآيات القرآنية التي تمسك بها التناسخيون للدلالة على إثباتهم التناسخ، فهي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ . ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ . الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ . فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ . قَالَ اخْسَؤُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[8]

١) سورة البقرة: آية ٢٨.
٢) سورة النساء: آية ٥٦.
٣) سورة التين: آية٤-٥.
٤) سورة الانفطار: آية ٦-٧-٨.
٥) سورة غافر: آية ١١.
٦) سورة الشورى: آية ١١.
٧) سورة المؤمنون: آية ١٠٧.
٨) سورة الأنعام: آية ٣٨.

-ثانيًا: نقد أدلة القائلين بالتناسخ:

يعدُّ ابن سينا أكثر الفلاسفة الذين انبروا لنقض عقيدة التناسخ بالأدلة العقلية، وسلك إلى ذلك سبلًا شتى، وإنْ سبقه الفلاسفة المسلمون الآخرون بتوجيه النقد للقائلين بالتناسخ، إلا أن هؤلاء السابقين لم يفصلوا القول مثلما فعل ابن سينا.

أما الدلائل على بطلان التناسخ كثيرة، نذكر بعضها هنا للرد على جميع القائلين بالتناسخ، دون الوقوف على حجة من حججهم.

١. إنَّ احتجاج القائلين بالتناسخ بآيات من القرآن الكريم، فلا شك أنهم أولوا هذه الآيات حسب ما يشتهون خلافًا لكل الضوابط المعروفة لتفسير القرآن الكريم، وهذا شأن الغلاة، كما هو معروف في تعاملهم مع القرآن الكريم. يؤولون آياته الكريمات بما يتفق مع مذاهبهم الفاسدة لتمريره على السذج من الناس من أتباعهم. وإنكار أسس وعقائد جميع الأديان السماوية المؤمنة باليوم الآخر من حشر ونشر وحساب[١].

٢. إنَّ القائلين بالتناسخ على ما يذهبون بانتقال الروح من بدن إلى بدن آخر، لزم عليهم أن يتذكر الإنسان شيئًا من جسده وأحواله الماضية؛ لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأحوال، مع

١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم العثمان، ط١، القاهرة ١٩٦٥، ص٤٧٨.

أننا لا نعرف شيئًا قبل وجودنا الحالي[١].

٣. لا يمكن أن تكون النفوس على ما يصرح به القائلون بالتناسخ موجودة قبل الأبدان؛ لأن النفوس الإنسانية (واحدة في الماهية، واحدة في النوع)، فإن وجدت مفارقة للمادة الجسمانية، إما أن يكون بينها كثرة، أو تكون النفوس كلها نفسًا واحدة. وإذا كانت النفوس كلها نفسًا واحدة، فنفس زيد وعمر واحدة بالعدد، وهذا خلف، فليست النفوس إذن موجودة قبل الأبدان، بل هي حادثة مع الأبدان، ولا يجوز أن يكون على سبيل الاتفاق والبخت؛ لأنه قد تبين في (كتب الحكمة الإلهية) أن الأمور الطبيعية ليست اتفاقية؛ لأنها أقلية، والطبيعة فهي إما أكثرية أو دائمة[٢].

٤. أما إذ كانت النفوس شريرة فاجرة، فتعذب بها النفوس، وتكون كأنها بعد في الأبدان؛ لأن وجودها في الأبدان، لم يكن بمخالطة ومجاورة وانطباع في المادة، بل بتأثرها عن القوى البدنية واقتصار فعلها على البدن... وإن النفس الشريرة الفاجرة تجعل بعد الموت في أبدان من الهيئات الردية، سبعية وبهيمية[٣]

١) ينظر: أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص٧٧.
٢) ينظر: ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص١٢٢-١٢٣.
٣) المصدر السابق، ص١٢٥-١٢٦.

وبعد أن قدمنا حجج المنكرين للتناسخ ونقدهم للقائلين به، سنعرف رأي الفلاسفة المسلمين، مبتدئين القول بالفيلسوف أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي.

١- الكندي :

أنكر التناسخ، ولكنه لم يتطرق إليه في كتبه بشكل مباشر يقول: (إنَّ النفس المرتبطة بالبدن، إذا كانت متطهرة من الأدناس تاركة للشهوات كثيرة البحث والنظر، انصقلت صقالة ظاهرة، واتحدت بها صورة من نور الباري، فحينئذ تظهر فيها صور الأشياء كلها، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة، إذا كانت مصقولة، فهذا قياس النفس؛ لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبين صورة شيء فيها البتة، فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور، كذلك أمر النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة، كانت على غاية الجهل ولم تظهر فيها صور المعلومات)[١].

٢- الفارابي :

أنكر التناسخ بقوله: (لا يجوز وجود النفس قبل البدن، كما يقول أفلاطون[٢]، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد، كما يقول التناسخيون، وللنفس بعد موت

١) رسائل الكندي الفلسفية: ج١، ص٢٧٦. نقلًا عن حسام الآلوسي: فلسفة الكندي، ص١٨٤.

٢) الروح عند أفلاطون قديمة خلودها بعد الموت يدل على أنها لا تفنى بفناء الجسد، وهي أبدية أزلية، فهذا دليل على أنها موجودة قبل وجود البدن.

البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة)[1]. وإنه ينكر وجود النفس في عالم الأمر قبل وجود البدن، بل يرى أنها تحدث وقت حدوثه، واستعدت لقبولها، فإنها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعال واهب الصورة [2].

٣- إخوان الصفا :

صرحوا في الرسالة الثالثة عشرة من رسائلهم بطريقة ما بالتناسخ، بقولهم: (إنَّ النفس الجزئية إذا لم تتسم بالعلوم والمعارف... ولا هي تهذب بالأخلاق الجميلة... ولا هي قومت اعوجاجها من الآراء الفاسدة... فإنها عند مفارقة الأجساد لا تنتفع بجوهرها، ولا تستقل بذاتها، ولا يمكنها النهوض إلى الملأ الأعلى من ثقل أوزارها... فإذا فاتها ذلك المكان الشريف بقيت مقيدة في الهواء، تهوي دون السماء، وتجرها شياطينها التي تتعلق عليها من الشهوات الجسمانية، والآراء الفاسدة، والاهتمام بالأمور

١) الفارابي: عيون المسائل، ص١٤١-١٤٢. الدعاوى القلبية، ص١٠. وللمزيد ينظر: محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٢١. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص٤٩٦. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٥١. موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٠٦-١٠٧. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٣٠٧. وإياد كريم الصلاحي: مشكلة المعاد في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٨٤.

٢) ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص٧٤. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص١٢١.

الهيولانية، راجعة إلى مقر الأجسام المدلهمة وأسر الطبيعة الجسدانية)[1]. أما في الرسالة الثالثة في النجوم قالوا: (فهي (الأنفس الجزئية) سابحة في ظلمات بحر الهيولي، غائصة في قعر من الأجسام المظلمة ذي ثلاث شعب، تهوي في هاوية البرزخ، كلما نضجت جلودهم بالبلى بدلناهم جلودًا غيرها بالكون)[2]. وهم يقصدون أن الجلود هنا، جلود حقيقة في الدنيا، ويكون العذاب هو خروج الروح من جسد إلى جسد آخر، أما النعيم فهو صعود الروح إلى العالم الأعلى[3]. (فأما بعث الأرواح وقيامها فهو الانتباه من نوم الغفلة، واليقظة من رقدة الجهالة، والخروج من ظلمات عالم الأجسام الطبيعة، والنجاة والترقي إلى درجات عالم الأرواح، والرجوع إلى عالمها الروحاني، ومحلها النوراني)[4].

أما البعث فلا يخلو الأمر أن تبعث الأجساد دون الأنفس، أو الأنفس دون الأجساد. فلا يتصور البعث والقيامة إلا مفارقة النفس للجسد، كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): (من مات فقد قامت قيامته)[5]. ولا (يتحقق البعث ولا يتصور القيامة إلا بردِّ تلك الأنفس

١) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٥-٧. وللمزيد ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٧٥.

٢) إخوان الصفا: الرسائل، ج١، ص١٤٣.

٣) ينظر: عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكر إخوان الصفا، القاهرة (ب-ت)، ص٤٠٢.

٤) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص٣٠١.

٥) المصدر السابق، ج٣، ص٣٠٥.

إلى تلك الأجساد بعينها، أو أجساد أخرى تقوم مقامها، ثم يحشرون ويحاسبون، ويجازون بما عملوا من خير أو شر)[1]. وهم يشيرون إلى أن الصالحين تتحد أرواحهم بالمطلق، أما غير الصالحين فيعودون إلى الأرض، وتتقمص أرواحهم أجسادًا أخرى [2].

وخلاصة رأي إخوان الصفا أن الأرواح الجزئية تكون سابحة في بحر ظلمات الهيولي، وبعد خلاصها من الجسد ترجع إلى عالمها الروحاني (الأرواح الكلية)، وإن البعث والمعاد لا يتحقق إلا بمفارقة الروح للجسد، فالموت هو سبب الحياة الأبدية للروح، وهم يعتقدون بالتناسخ مثل رأي الفيثاغوريين؛ لأن من معتقدات الفيثاغوريين التناسخ.

٤- مسكويه :

أنكر التناسخ بقوله: (إنَّ النفس ليست أجسامًا وغير محتاجة إلى مكان، فإن اتصالها إذا اتصلت لا يضيق بعضها ببعض، ولا يزيد فيها ولا ينقص، وإنما هي عرض للأجسام إن يضيق بعضها على بعض أمكنتها، إذ اتصالها إما أن يكون بالاختلاط أو مجاورة الأجزاء) [3].

---

١) المصدر السابق، ج٣، ص٣٠٦.

٢) ينظر: عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكرة إخوان الصفا، ص٢٠٤.

٣) مسكويه: الفوز الأصغر، ص١٠٢.

٥- ابن سينا :

كما قلنا من قبل يرفض هذا الفيلسوف القول بتناسخ الأرواح، وهو أكثر الفلاسفة المسلمين اهتمامًا بالموضوع، وعلى وفق قوله: الله ليس بعاجز عن خلق ما يشاء من الأرواح الجديدة إذا أراد [١]. ويفسر قوله تعالى في بعض الآيات القرآنية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[٢] هو أنهم مشاركون لنا في أنفسهم بالقوة، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾[٣]. أي (إن النفس غير البرَّة لا تزال تترد من بدن إلى بدن ألطف منه حتى تصفو أو تصير، بحيث يحصل في بدن دودة صغير جرمها أن ينفذ في سم الإبرة، بعدما كان في بدن جمل)[٤].

أما عن أقوال الحكماء في رموزهم وألغازهم، فيقول ابن سينا: (وأما ما يصح من أقاويل الحكماء في رموزهم وألغازهم هو أن كل نفس غير برَّة، فإنها تنتقل عن بدنها إلى

١) إن أرسطو لا يقول بالتناسخ، بخلاف أفلاطون الذي يقول بتناسخ الأرواح، ولا سيما برهان تعاقب الأضداد فكان يقول: (إن الحياة تولد الموت، وإن الموت بالتبادل يولد الحياة) أي إن الروح تعود أكثر من مرة في أكثر من جسد. للمزيد ينظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة علي سامي النشار، وعباس الشربيني، ص١٠٥. أما الغزالي، فينكر القول بالتناسخ في هذا العالم، وقال بحشر الأجساد والنفوس معًا.

٢) سورة الأنعام/ آية ٣٨.

٣) سورة الأعراف/ آية ٤٠.

٤) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص٩٥.

بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليه حتى تتخلص من المادة، فالذي هو رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلًا إلى بدن خنزير، والذي رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلًا إلى بدن سبع، حتى إنه إن كان الرجل إذا كانت رذيلته من باب المعاملة وهو قصار، تناسخ في بدن سمكة، وإن كان صيادًا تناسخ في بدن النوع الذي يصيده، وربما قالوا إن النفس غير البِرَّة تعذب في ناحيتي الجنوب والشمال لفرط البرد والحر، فهذه الأقاويل من الحكماء أمثال ورموز ضربوها لتكون أقرب إلى فهم العامة، وليكون ذلك سببًا لردعهم عن الرذيلة، فإنهم إذا خوطبوا بالأمر الذي هو الحقيقي وبالسعادة الحقيقية وبالشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك أصلًا، بل رأوها في بادئ الرأي من الأمور الممتنعة)[1].

أما المعاد الجسماني، فقد نفاه ابن سينا وأنكره، وإنه مما لا يمكن البرهنة عليه عقليًا يقول: (لكننا نبين بيانًا برهانيًا أنه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت، إلى البدن البتة. بأن نقول إنه لا يخلو: إما أن يكون وجود النفس في البدن، على سبيل مقارنة النفس للبدن، بِعَدِّ وجوده كان خارجًا عنه، أو يكون على سبيل حدوثه فيه، عند البدن بأن يكون مزاج البدن موجبًا لحدوثه عن العلل الفاعلة، أو يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت)[2]. يقول: (لا

١) المصدر السابق، ص١٢٢.

٢) المصدر السابق، ص١٢٢. أما الغزالي فيقول: (إنَّ أكثر هذه الأمور -التي ذكرها ابن سينا عن الروح- ليست على مخالفة الشرع، فإنَّا لا ننكر أن في الآخرة أنواعًا من اللذات، أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء الروح

يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان؛ لأن النفوس الإنسانية، واحدة في الماهية واحدة بالنوع. فإن وجدت مفارقة للمادة الجسمانية، إما أن يكون بينهما كثرة، أو تكون الأرواح كلها نفسًا واحدة)[1]. (وإذا تقرر أن وجود النفس وحدوث المزاج معًا، فإذا حدث مزاج بدن، وتعلقت به، فمحال أن يقال بالتناسخ؛ لأن الحيوان الواحد نفسه واحدة، وإذا قيل بالتناسخ وجب وجود نفسين في بدن واحد، النفس الحادثة بحدوث البدن والنفس المتناسخة، وكل واحدة منها نفس كاملة واحدة مع الأخرى بالنوع)[2].

يعدُّ هذا الموقف من قبل ابن سينا من أقوى الحجج العقلية الفلسفية في الرد على القائلين بالتناسخ.

يستمر ابن سينا في إنكار التناسخ، فيقول: (إنَّ النفس حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان، على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس من العلل المفارقة لها. فكل بدن يتحقق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تقوم)[3]. ثم (إن العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك

بعد مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا نفهم المعاد إلا ببقاء الروح. للمزيد ينظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان ودنيا، ط٩، القاهرة ٢٠٠٧، ص٢٨٧.

١) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، ص١٢٢.

٢) المصدر السابق، ص١٢٤.

٣) ابن سينا: الشفاء، النفس، ص٢٠٧. انظر ابن سينا: النجاة، ص٢٢٧.

البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان يشعر نفسه نفسًا واحدة هي المعرفة والمدبرة لبدنه، فإذا كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بنفسه ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن؛ لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه)[1].

كما يذكر أيضًا ابن سينا في القصيدة العينية إنكاره للتناسخ بقوله:

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى
ثم انطوى، فكأنه لم تلمع [2]

وتدل قطع الزمان طريقهما بأنها لا تعود مرة أخرى إلى هذا العالم الفاسد (وأما إذا انفصلنا عن البدن، فكانت النفس منا قد تنبهت، وهي في البدن، لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه، إذ عقلت بالفعل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المريض الحاجة إلى ما يتحلل، وكما ينسى المريض الالتذاذ بالحلو واشتهاءه، وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كما ما يعرض من اللذة التي

١) ابن سينا: الشفاء، النفس، ص٢٠٧. ابن سينا: النجاة، ص٢٢٧.
٢) ينظر: فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دراسة في القصيدة العينية، ص١٧٠.

أوجبنا وجودها، ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة)[1].

إنَّ الروح قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشقاوة والعقاب عندما ركنتْ إلى البدن وتعلقت بالذات الدنيا، ونسيت عالمها الأصلي الذي هبطت إلينا منه. فلما استيقظت الروح من رقدتها، وصحت من سكرتها، ورحلت عن هذا الجسم، وغربت عن هذا العالم، وعادت إلى مواطنها التي أشرقت علينا منه بأن لها ما بين المواطنين من تفاوت في صفات القِدَم والحدوث، والثبات والتغير والكمال والنقصان، والمعقول والمحسوس.

ويشبه ابن سينا حياة الروح في البدن بالبرق الخاطف الذي لا يرجى دوامه؛ لأن زمان اتصال الروح بالبدن مهما كان مريدًا لا يقاس بزمان العالم من بدايته إلى نهايته. فحياة الإنسان في هذه الدنيا ومضة لمعت وتلألأت، ثم انطفأت بسرعة البرق[2].

١) ابن سينا: النجاة، ص٢٨١-٢٨٢. وللمزيد ينظر: فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، ص١٧٠-١٧١.

٢) ينظر: د. فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، ص١٧١.

الفصل الثالث
البُعد الفلسفي للروحانية
عند فلاسفة المغرب العربي

المبحث الأول : تحديد معنى الروحانية.
المبحث الثاني : طبيعة وأدلة وجودها.
المبحث الثالث : مصير الروح وخلودها وبطلان التناسخ.

المبحث الأول:

تحديد معنى الروحانية

- أولًا : ابن باجة :

عرّف النفس أو الروح، بقوله:

(النفس استكمال لجسم طبيعي آلي)[1].

ولأجل تفسير معنى قول ابن باجة هذا، نجد أن الاستكمال يعني نزوع ما بالقوة إلى ما بالفعل، فالاستكمال بالقوة يطلق عليه ابن باجة بالاستكمال أوليًا، وهو الذي عند وجوده يستعد الجسم بقبول الصورة من غير أن يتغير بالذات ولا بالعرض.

(مثل قوة البصر هي استكمال أول للعين وهي الروح الباصرة، وإذا أبصرت صارت بصرًا، وهذا هو اسمها من حيث هي بالكمال الأخير)[2].

أما الاستكمال بالفعل، فيسميه ابن باجة استكمالًا أخيرًا (فالمهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندسًا على الكمال الأخير، فإذا هندس كان كماله الأخير. والروح هي الاستكمال الأول، فذلك هي استكمال أولي بجسم طبيعي آلي. ووجود الجسم ذي روح هي الحياة، فكل جسم

١) ابن باجة: كتاب النفس، ص٢٨.

٢) المصدر السابق، ص١٠١-١٠٢.

متنفس حي)[1].

والاستكمال عند ابن باجة لا يكون لأي جسم؛ لأن الأجسام (منها طبيعية ومنها صناعية، فالصناعة كالكرسي والسرير، وهذه لا توجد إلا عن الإرادة، والطبيعة كالحجر والمتخيلة والفرس، وهذه كلها كائنات فاسدة)[2].

ويعطي ابن باجة للروح ثلاث قوى، هي: (الروح الغاذية، وهي استكمال الجسم الآلي المتغذي، والروح الحساسة، وهي استكمال الجسم الآلي الحساس. والروح المتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل)[3].

- ثانيًا: ابن طفيل:

لم نجد له تعريفًا أو تحديدًا واضحًا لمعنى الروح، كما حددها سلفه ابن باجة وخلفه ابن رشد، إذ أشار في رسالته حي بن يقظان إلى (أن الروح هو من أمر الله تعالى، وهذا

١) المصدر السابق، ص٢٨. وينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٣٢. حسن مجيد العبيدي، فلاسفة المغرب العربي، ص١٤. معن زيادة: الحركة من الطبيعية إلى ما بعد الطبيعية (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي)، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص١١٣. فوزية عمار عطية: المعرفة والسياسة عند ابن باجة (مصادرها الفلسفية وأثرها في الفكر الإسلامي)، ط١، بنغازي ٢٠٠٠، ص١٥٨. تيسير شيخ الأرض: ابن باجة، ط١، بيروت ١٩٦٥، ص٥٣-٥٤.

٢) ابن باجة: كتاب النفس، ص١٩-٢٠.

٣) المصدر السابق، ص٢٩. وينظر: حسن مجيد العبيدي: فلاسفة المغرب العربي، ص١٤. حنا الفاخوري وخليل: تاريخ الفلسفة العربية، ص٧٤٥.

الروح دائم الفيضان من عند الله –عزوجل– وإنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم، فمن الأجسام ما لا يستضاء بها، وهو الهواء الشفاف جدًا، ومنها ما يستضاء به بعض الاستضاءة، وهي الأجسام الكثيفة غير العقلية، وهذه تختلف في قبول الضياء، وتختلف بحسب ذلك ألوانها)[1]. ومعناها ما لا يضر أثر الروح فيه لعدم الاستعداد كالجمادات، أما النباتات والحيوانات، فيظهر أثر الروح فيها بحسب استعداد كل نوع منها[2]. ويلاحظ هنا أن ابن طفيل يُذَكِّر لفظ الروح، ولا يؤنثها، وهذا يعود بنا إلى ما ذكرناه سابقًا في الفصل الأول المبحث الأول عند اللغويين عندما قالوا: إنَّ الروح مذكر.

– أولًا : ابن رشـد :

يرى أن الكلام في أمر الروح غامض جدًا، إذ اختص به فقط العلماء الراسخون في العلم[3]. ولذلك قال سبحانه وتعالى في هذه المسألة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[4].

شغلت طبيعة الروح اهتمام ابن رشد، وهو حين يقبل

١) ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ص٣٠.
٢) يراجع: د. عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل (رسالة حي بن يقظان)، القاهرة (ب، ت)، ص٥٧-٥٨.
٣) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص٨٣٣.
٤) سورة الإسراء: آية ٨٥.

على تقديم تعريف للروح يوضح فيه ماهيتها[١]. إذ يقدم أولًا تعريف أرسطو لها: (وهي أنها صورة لجسم طبيعي آلي) أو (كمال أول لجسم طبيعي آلي)[٢]. ويوضح ذلك بقوله: إن كل جسم هو مركب من مادة وصورة، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن، وكان ظاهرًا من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فتبين أنهما صورة[٣].

يرى ابن رشد أن الصورة كمال، والكمال على ضربين أول وآخر (الأول مثل العلم الموجه في العالم عندما لا يستخدم علمه، والآخر هو كالعلم الموجود في العالم عندما يستخدمه، مثل وجود العلم له حين يكون نائمًا، ومثل وجوده له وهو يقظان)[٤].

والكمال عند ابن رشد (هو نزوع ما بالقوة إلى ما هو بالفعل، فالكمال بالقوة هو الكمال الأول، والأخير هو كمال بالفعل، ويسميه الكمال الأخير. ويكون الكمال بالقوة

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٢٢.

٢) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ص٩٤. وابن رشد: النفس، ص١٠.

٣) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٢٢، وللمزيد ينظر: ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠، ص٩٤. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط٢، بيروت ١٩٨٥، ص٣٣٩.

٤) ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ص٩٤-٩٥.

حين لا تؤدي النفس أفعالها، كما هو الحال أثناء النوم ، ومن هنا، كان الكمال الأخير هو تمام الفعل ووظيفتها)[١].

يقصد ابن رشد بالأجسام الطبيعية (ما هي قابلة للحياة وهي الآلية، ومنها ما هي غير قابلة للحياة، وهي التي ليست بآلية) [٢]. وقصده بالجسم الطبيعي الآلي الجسم الحي القابل للروح المتحرك بآلات في القيام بأفعال الحياة، مثل اغتناء النبات وحركة الحيوان[٣].

كما يرى ابن رشد أن تحديد أرسطو للروح يعدُّ قاصرًا، إذ لا يكفي لبيان طبيعتها، ولكنه يمكن اتخاذ نقطة بداية لدراستها، فيقول في تعريفها: (إنها استكمال لجسم طبيعي آلي)[٤]. ومثلها قيل في حد الجوهر بأنه الموجود في موضوع، لكن لا تكفي هذه الحدود في معرفة الشيء، وإنما يؤدي بما يتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال هذه الحدود، وإلى تصوره بما يخصه)[٥].

١) المصدر السابق، ص١٠١.

٢) المصدر السابق، ص١٠٢.

٣) غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٢٦. ويقارن د. زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية – العالم، تصدير د. عاطف العراقي، ط١، القاهرة ١٩٩٨، ص١٨٨.

٤) ابن رشد: كتاب النفس، ص١٠.

٥) محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١١٣.

المبحث الثاني:

طبيعة الروح وأدلة وجودها

- أولًا : طبيعة الروح

١- ابن باجة :

يبحث عن طبيعة الروح متسائلًا: هل (هي الجسم (المادة) أم الصورة؟ فيجيب: إنه قد استقر الأمر على ما هو بيِّن أن النفس هي صورة الجسم، باعتبار أن النفس استكمال لجسم طبيعي آلي، فهذا يشمل كل نفس وكل قوة من قواها، سواء كانت ذات[١] قواعد أو ذات أخرى، في حين كان رأي القدماء بالاتفاق أنها جوهر) [٢].

يذكر ابن باجة أن كلًا من النفس الحيوانية والنباتية تفنى بفناء مادتها، أما النفس الإنسانية فهي جوهر مستقل، وهي في نفس الوقت صورة للبدن[٣]. وهذا الرأي لابن باجة فيه تأثر واضح برأي الفارابي الذي ذكرناه من

---

١) الذات Essence: الذات هي النفس والشخص، يقال: ذات الشيء نفسه وعينه، والنسبة إليه ذاتي، يراجع: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٧٩. والذات ما يقوم بنفسه ويقابلها العرض، ويطلق على الماهية وهي حقيقة الشيء، ويقابلها الوجود. يراجع عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٣٦٥.

٢) ابن باجة: النفس، ص٣٧-٣٩.

٣) غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٣٤-٣٥.

قبل. ويؤكد ابن باجة هذا القول: (لذلك نجد أرسطو يقول في أول المقالة الأولى: إن وجد للنفس فعل يختص به فيها دون الجسد أمكن أن تفارق)[١].

تعدُّ الروح عند ابن باجة مصدر الحياة في الجسم الطبيعي، إذ إنها تقوم بإخراج الحياة من القوة إلى الفعل في الجسد؛ لأن الكائن الحي به مادة هي الجسم وصورة هي الروح، الأمر الذي يؤكد العلاقة الوثيقة بينهما [٢].

٢. ابن طفيل :

يرى أن طبيعة الروح (كونها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذات الجسيمات، فإنها ليست حقيقية ذاته، وإنما حقيقة ذاته هو ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود، أما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم، وهو مُنزه بالجملة عن الجسيمات، فلا يتصور البتة) [٣] وهو الروح.

٣. ابن رشد :

يقول: إنَّ الروح أو النفس هي ذات، ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكاملة [٤].

---

١) ابن باجة: النفس، ص٣٤.

٢) ينظر: عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، القاهرة ١٩٩٠، ص٧٠.

٣) ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ص٨٠-٨١.

٤) ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١١٤.

النفس عند ابن رشد ليست مثل باقي الصور التي تتجدد مع موادها، فإن هذه الصورة الأخيرة، بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية، لا تنفك عن أجسامها؛ لأنها منطبعة فيها ومتحدة بها اتحادًا جوهريًا. فلا يمكن تصورها مستقلة عنها وقائمة بذاتها، أما النفس الإنسانية فهي جوهر مستقل، وهي في الوقت نفسه، صورة للبدن، حلت فيه لحكمة إلهية، وهي غير جسمية [١].

جعل ابن رشد النفس ذاتًا مستقلة، تدبر الجسم، وهي في الوقت نفسه صورته، إذ لا وجود له إلا بها، فليس اتحادها به اتحادًا عرضيًا، كما كان يقول ابن سينا، أو جوهريًا كما كان يقول أرسطو، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل الروح وجودها [٢].

- ثانيًا : أدلة وجود الروح

١- ابن باجة :

وجود النفس (الروح) عند ابن باجة تعدُّ من الأمور الفطرية التي لا يحتاج دليل لإثبات وجودها، وهي من الأمور التي يُسلم بوجودها لأول وهلة، ولو حاولنا إثبات وجودها لبدت لنا أعسر مما نتصور، فالروح اسم دال على مسماه، يقول ابن باجة: (النفس من الأمور الظاهرة الوجود،

١) المرجع السابق، ص١١٤-١١٥. غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٢٧.

٢) ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١١٦.

وطلب تبيُّن وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من فعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره)[1].

لكن، مع ذلك، نجد ابن باجة يدل على وجود النفس (الروح) بعدِّها جوهرًا مخالفًا لجوهر البدن، إذ يعتمد البراهين نفسها التي يسوقها ابن سينا في هذا المجال، غير أنه لا يشير إلى ذلك صراحة، ولكن يمكن للمتفحص أن يستخلص هذه البراهين من واقع نصوصه الفلسفية[2].

قدم ابن باجة ثلاثة أدلة فلسفية لإثبات وجود الروح بلفظة (النفس) وهي:

- دليل الحركة: هو ما اصطلح بعض الباحثين على تسميته بالبرهان الطبيعي، ومؤدي هذا الدليل هو أن جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدرًا للحركات التي يقوم بها، بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية في الجسم، في حين أن حركة النفس من ذاتها، فالنفس إذن مستقلة في طبيعتها عن البدن، ومن جنس مغاير له، وجميع الحركات التي يقوم بها الجسم ليس هو مصدرها، بل قوة مستقلة عنه هي

١) ابن باجة: النفس، ص٣٦.

٢) ينظر: زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، تصدير د. عاطف العراقي، ط١، الإسكندرية ٢٠٠٠ ، ص١٦٧. وللمزيد يراجع: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٩٥. وإياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة مقاربة تحليلية نقدية، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد (٢٥)، بغداد ٢٠١٠، ص٥٤.

النفس [١]. بل عدَّ ابن باجة (المحرك الأول على الإطلاق في الإنسان هو النفس وأجزاؤها، وأما الجسد فهو مجموع الآلات)[٢].

يذكر ابن باجة دليلًا مشابهًا لهذا الدليل، إذ (يرى أن الأجسام الطبيعية تتحرك بنوعين من الحركة: إما أن تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع، كسمو النار وهبوط الحجر، وإما أن تتحرك إلى ما يخالف طبعها بالقسر كرفع اليد إلى فوق، والقفز بالجسد إلى أعلى، ومثل هذه الحركات تقتضي تدخل النفس، والنفس فيها تحرك بآلة، وهذه الآلة هي الحار الغريزي أو ما يجرى مجراه) [٣].

- دليل الظواهر النفسية: يطلق عليه الدليل السيكولوجي، أو دليل إدراك العلاقات، يقول ابن باجة عنه: (المحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والنزوعي يعبر عنه بالنفس: لذلك أقول: نازعتني نفسي)[٤].

كما يذكر ابن باجة في نص آخر، وهو شديد الدلالة

١). ينظر: يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١، القاهرة ١٩٦٧، ص٢٠٠. ويقارن: غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية، النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٩٥. إياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة، ص٥٥.

٢). ابن باجة: في المتحرك، تحقيق، د. جمال الدين العلوي، ضمن رسائل فلسفية، بيروت (ب، ت)، ص١٣٨.

٣). ابن باجة: النفس، ص٢٧.

٤). ابن باجة: رسالة الوداع، تحقيق ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت ١٩٦٨، ص١٢٥.

والتأثير بهذا الدليل، قائلًا: (إذا تأمل الإنسان جميع ما ذكرته في نفسه، وحد القوة المتخيلة في نفسه، على ما ذكره لا شك فيه ولا في وجودها، وكذلك القوة الناطقة يجدها الإنسان في نفسه، ويعلمها علمًا يقينًا، ولا يشك فيه بشيء من التثبيت، وذلك إنا نجد في أنفسنا ما يتميز به ونفضل عن سائر الحيوان المتغذي الحساس، فإن الإنسان يوجد في نفسه معلومات تحتوي على تمييز الجميل والقبيح والنافع والضار، يجوزها ويميزها، ويجد في نفسه أمورًا يرى صدقها، لا شك فيه، وأمور هي على ظن، وأمور هي كذب لا يجوز في الوجود، كل هذه المعلومات يجدها الإنسان في نفسه) [1]، ويظهر النزوع عند ابن باجة، سواء كان نزوع فكر أو نزوع تشوق، لا يصدر إلا عن النفس، وكذلك سائر أحوال النفس المختلفة، فهي التي تهيمن على سائر هذه الأمور، وتوجهها التوجيه الملائم [2].

- دليل الاستمرار: يسوق ابن باجة هذا الدليل بطريقة أخرى مغايرة لطريقة ابن سينا، إذ يرى الأول أن الجسم هو الذي يقبل التغير، أما النفس، فهي واحدة باقية، وما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى، وهذه القوة ليست شيئًا إلا النفس، ولا يمكن أن تكون البدن، إذ أكد ابن باجة وجود جوهر متميز عن البدن، لا يحلقه التبديل والتغير والفناء، أو غير ذلك ما يلحق هذا

١). ابن باجة: النفس، ص١٤٨، هامش الصفحة.

٢). ينظر: زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص١٦٩. يقارن: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد ، ص٩٨.

الجسم أو ذلك البدن[1].

يحاول ابن باجة كما ذكرنا له من أدلة، البرهنة على وجود الروح (النفس) جوهرًا مخالفًا للبدن بالبراهين عينها، والتي سبق أن استخدمها الفلاسفة السابقون عليه، مع الإشارة إلى أنه لم يصرح بتلك البراهين في صيغ واضحة وصريحة أو في رسالة خاصة لهذا الغرض، وذلك لأنه ربما يكون قد رأى أن هذه الأدلة ليست أدلة يقينية، كما أنها لا تثبت وجود الروح بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة فحسب، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين، إذ قال: (فعندما أثبت بالبرهان أن (أ) ليست (ب)، أو أن الروح ليست هي الجسد، فلن يكون هذا الدليل على وجود (أ) بل هو دليل على أن (أ) ليست (ب)[2].

٢- ابن طفيل :

أثبت وجود الروح من خلال موت الطبيعة التي اعتنت بحي بن يقظان في الجزيرة، وبدورنا سوف نورد نصه تبعًا لقصته (حي بن يقظان)، على الرغم من طول هذا النص، ولكن فيه الدليل الفلسفي لإثبات وجود الروح.

يقول ابن طفيل: (فعزم رأي حي إلى شق صدرها وتفتيش ما فيه... وكان أول ما وجد نصفها الذي هو في

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٩٨.

٢) ينظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٢.

الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة[1]. وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن، كما هو في الوسط في طوله، فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى القلب وهو مجلل بغشاه في غاية القوة، مربوط بعلائق في غاية الوثاقة، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها. فقال في نفسه: إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة، فهو في حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبي، لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع، وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم، وإنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أرَ مثله لشيء من الأعضاء)[2]. فبحث (عن الجانب الآخر من الصدر، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع. ووجد الرئة على ما وجده من هذه الجهة، فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه... وجرَّد القلب، فرآه مصمتًا من كل جهة. فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة، فلم يرَ فيه شيئًا، فشدَّ عليه يده، فتبين له أن فيه تجويفًا، فقال: لعل مطلوب الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو، وأنا حتى الآن لم أصل إليه. فشق عليه فلقيَ فيه تجويفين اثنين: أحدهما من الجهة اليمنى، والآخر من الجهة اليسرى. والذي من الجهة اليمنى مملوء بعِلق منعقد، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه)[3]. فقال حي بن يقظان: (لن يعدو مطلوب أن يكون

١) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص٤١.
٢) المصدر السابق، ص٤٢.
٣). المصدر نفسه، ص٤٢.

مسكنه أحد هذين البيتين، ثم قال: أما هذا البيت الأيمن فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد، ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال، إذ كان قد شاهد الدماء كلها متى سالت وخرجت، انعقدت وجمدت، ولم يكن هذا إلا دمًا كسائر الدماء. وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء، لا يختص به عضو دون آخر، وأنا ليس مطلوبي شيئًا بهذه الصفة، إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عين، وإليه كان انبعاثي من أولٍ)[1]. (ويبين لنا حي مثالًا على أن الحرارة لها تأثير في استمرار الحياة؛ لأن بعد الموت يصبح الجسد باردًا. فلما اعتاد حي على أكل اللحم، ازدادت محبته للنار، إذ تأتي له بها من وجود الاغتذاء الطيب شيء لم يتأتَّ له قبل ذلك. فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من أمه الظبية، التي أنشأته كان من جوهر هذا الموجود، أو من شيء يجانسه، وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته بعد موته) [2]. (ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها، وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى، ومن أين يستمد، وكيف لا تنفذ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح

١) المصدر السابق، ص٤٣.

٢) المصدر السابق، ص٤٦-٤٧.

الحيوانات الأحياء والأموات... فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيرًا بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه)[1]. (فالروح الحيواني واحد، ولكل واحد من أعضاء تخدمه، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطرق التي تسمى عصبًا. ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت، تعطل فعل ذلك العضو. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب. والدماغ فيه أرواح كثيرة؛ لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة. فأي عضو عدم هذا الروح سبب من الأسباب تعطل فعله، وصار بمنزلة الآلة المطرحة، التي لا يصرفها الفاعل، ولا ينتفع بها، فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني، أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت)[2].

من هذا النص الطويل الذي حدثنا به ابن طفيل عن الروح، نستنتج أن الروح هي مبدأ الحياة الذي ينبث فيه سائر أعضاء البدن، وإنْ فارقت الروح أي عضو من تلك الأعضاء فقد الحياة، وأن القلب هو مصدر هذه الحياة؛ لأن الروح منبثة فيه، وهي التي تزود بقية الأعضاء بها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفهم من هذا النص

١) المصدر السابق، ص٤٧-٤٨.
٢) المصدر السابق، ص٤٩.

لابن طفيل أن للروح طابعًا ماديًا في بداية الأمر، إلا أنها أخذت بعدًا ماورائيًا بعد الموت، مما يدل على أن ابن طفيل أراد أن يفرغ في هذا النص أكثر من تجربة فلسفية وطبيعة ومرجعية فكرية إلى زمانه، فباعتباره طبيبًا مارس دوره كاملًا في تشريح أعضاء الظبية عضوًا عضوًا لمعرفة سر موتها، وما الذي كان يقف وراءها قبل الموت، وما هو المحرك الذي كان يحركها، ثم غادرها، ثم مارس دوره الفلسفي في وضع الدليل على أن الروح هي المحرك للجسد، وأنها هي التي تبعث فيه الحياة، وإن مغادرتها له يصبح جثة هامدة لا حراك فيها، ومارس دوره الفكري المستند إلى تاريخ الفلسفة وعرض الآراء التي وقعت عن الروح في الفكر الديني والفلسفي إلى زمانه. وقد تم عرض هذه الآراء من قبلها في الفصل الأول.

٣- ابن رشد :

نجد في مؤلفه تلخيص كتاب النفس (أنه ليس هناك من داعٍ لإثبات وجود الروح، لأن وجودها بديهي لا يحتاج إلى دليل، إذ رأى أنها موجودة في الجسم، وإن لم يستمر العضو الذي هو فيه من الجسم)[1].

وهذا الرأي لابن رشد يناقض ما قاله في كتابه تهافت التهافت. (يراجع المبحث الأول من هذا الفصل).

في حين حاول الغزالي من قبل، وفي المسألة الثامنة عشر

١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص١٠٠.

من تهافت الفلاسفة، تعجيز الفلاسفة، ولا سيما ابن سينا عن إقامة البرهان العقلي على أن الروح الإنسانية جوهر قائم بنفسه وليس بجسم. ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه. وعرض عشرة أدلة للفلاسفة، وراح ينقدها واحدًا واحدًا، مما دعا ابن رشد للرد عليه في كتابه تهافت التهافت[1] . وليس معنى ذلك أن الغزالي ينكر جوهرية الروح، بل هو من أشد الناس إيمانًا بها، إذ هي عنده قضية من قضايا الشرع لا مدخل للعقل فيها فضلًا عن أنها واضحة بذاتها لا تستعمل البرهان[2]، وهذه الأدلة على وفق الغزالي، هي:

الدليل الأول: يمكن تلخيصه على شكل القياس التالي:

مقدمة كبرى: كل ما حلَّ في جسم منقسم، وكان مرتبطًا به، فهو منقسم بانقسام هذا الجسم.

مقدمة صغرى: والروح التي نتوهمها حالة في الجسم فتعقل الكليات البسيطة أو في حال التعقل يصبح العاقل والمعقول شيئًا واحدًا، كما قال (أرسطو) فهي أذن بسيطة غير منقسمة.

النتيجة: الروح ليست حالة في الجسم.

---

١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٢٥٢. وللمزيد ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٢. رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص٣١٩.

٢) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (النشأة والتطوير والنضوج)، بيروت ١٩٩٣، ص٥٣١.

وإذا قلنا بأن الروح بسيطة وغير حالَّة في الجسم، فهي من طبيعة غير طبيعته، وهي مفارقة للأجسام، ولذلك نقول عنها بأنها جوهر.

الدليل الثاني: تختلف الروح اختلافًا كليًا عن الحواس، حيث إن الأولى تدرك غيرها وتدرك ذاتها. وهذا الانطواء على ذاتها وعدم وجود أبعاد مفارقة بينهما وبين ذاتها لما يثبت مباينتها للحواس، وبالتالي روحانيتها.

الدليل الثالث: أجزاء الجسم لا تزال تنحل وتتبدل بالغذاء، فلا يبقى لجسم الطفل في جسم الشيخ أي أثر مادي، وذلك يدل على أن للروح وجودًا سوى للبدن، وأن البدن آلتها، وأنها مغايرة للبدن[1].

رفض الغزالي الدليل الأول بحجة أنه يستند على قياس ناقص، إذ يرى أنه إذا أثبت بحسب المقدمة الكبرى، وأن كل حال في جسم فهو منقسم بانقسامه لم يثبت العكس، أي أن كل ما ليس بمنقسم، فليس حالًا في جسم، وعليه، فإن النتيجة الوحيدة التي تستطيع أن نستخلصها من برهان ابن سينا هي أن الروح ليست حالة في البدن، دون أن تستطيع القول بأنها جوهر بسيط غير منقسم، ولم يشفع لابن سينا عند قوله؛ لأن النفس تدرك المعاني المجردة، وليس للحواس هذا الإدراك، إذ برهن الغزالي في زعمه أن

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٣. وللمزيد ينظر: عبده الحلو: ابن رشد فيلسوف المغرب، ط١، بيروت ١٩٦٠، ص٥٠-٥١. رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص٣٢٤.

الواهمة تدرك المعاني غير المحسوسة، والقوة الواهمة هي من القوى الحيوانية التي تفنى بفناء الجسد[١].

أما رد الغزالي على الدليل الثاني في أن الروح لا تنفرد بتميزها إدراك نفسها لنفسها، فمن الحواس أيضًا ما يدرك ذاته كحاسة البصر التي تدرك ذاتها في مرآة، وإذا أراد ابن سينا أن يستند إلى الفرق بين إدراك البصر لذاته بواسطة المرآة، إذ إن الفرق بين حاسة البصر وحاسة السمع يبقى أكبر من الفرق بين الحواس والعقل، إذن، فلما نقول بأن الأولى جسدي، وبأن الثاني روحاني.

وأخيرًا يرد الغزالي على دليل ابن سينا الثالث، إذ يرى أنه قائم على اختبار ناقص وغير يقيني؛ لأن من الممكن أن تكون بعض الخلايا في الجهاز العصبي باقية منذ الولادة حتى الموت، وأن يكون الشعور باستمرار الآنية مُتأتٍّ من هذا الاستمرار المادي[٢].

يرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي بالرغم من كونه ليس من أنصار ابن سينا، لكنه كان مدافعًا عن أرسطو والفلسفة الأرسطية، ودليل ذلك أننا نراه موافقًا للغزالي عندما لا يختلف مع أرسطو[٣].

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٤. وعبده الحلو: ابن رشد فيلسوف المغرب، ص٥٢.
٢) ينظر: عبده الحلو: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص٥٣.
٣) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٥.

كان رد ابن رشد على اعتراض الغزالي الأول، هو: (أن كل ما في جسم فهو يقبل الانقسام، عكس النقيض صادقًا أيضًا، والمعقولات الكلية لا تقبل الانقسام، فمحلها قوة روحانية، تدرك ذاتها وغيرها، والعقل ليس له ارتباط بقوة من قوة الروح، ارتباط الصورة بالمحل، كما يقول أرسطو في بيان أن العقل مفارق)[1].

أما رد ابن رشد على اعتراض الغزالي الثاني واصفًا إياه بأنه غاية السفسطة والشعوذة، إذ لا يمكن أن تخترق المادة فيبصر البصر ذاته؛ لأن كل إدراك ظاهر بين فاعل ومنفعل، ويستحيل أن يكون الحس بطبيعته فاعلًا ومنفعلًا من جهة واحدة (فكل مركب لا يعقل ذاته؛ لأن ذاته تكون غير الذي به، يعقل؛ لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته؛ لأن العقل هو المعقول، فلو عقل المركب بسيطًا، وعاد الكل هو الجزء، ذلك كله مستحيل)[2]. أي أننا إذا فرضنا أن ذاتًا مركبةً عرفنا أنها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها، وقلنا أنها بسيطة ضرورة، وهذا معنى قول ابن رشد فلو عقل مركب ذاته لعاد بسيطًا[3].

أما رد ابن رشد على الاعتراض الأخير للغزالي في الدليل الثالث، فيقول: (هذا الدليل لم يستعمله أحد من القدماء

١) ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الثاني، ص٨٢٤-٨٢٦.

٢) المصدر السابق، القسم الثاني، ص٨٤١.

٣) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، ص٥٣٢-٥٣٣. غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٥-١٨٦.

في بقاء الروح، وإنما استعملوه في أن الأشخاص جوهر باقٍ من الولادة إلى الموت، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء، فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصورة، فلا معنى للتشاغل بذلك، واعتراض ابن حامد الغزالي على هذا الدليل صحيح) [١].

يقول بعض الباحثين إن ابن رشد حالما وجد الغزالي متفقًا في النتيجة مع أرسطو سلَّم معه تسليمًا دون أن يكلِّف نفسه مشقة النظر في هذا الدليل من قريب أو بعيد، والواقع أن برهان الاستمرار لهم أقوى من جميع البراهين الأخرى التي أتى بها ابن سينا، فما معنى القول بأنّ هناك (جوهرًا باقيًا من الولادة إلى الموت) سوى أن الأنا التي أشار إليها ابن سينا مغايرة للجسد الذي ينحل إلى أجزاء متمايزة، وتأتي أجزاء أخرى فتصبح وكأنها ملك لهذه الآنية المغايرة لها [٢]. وهكذا، فقد حاول ابن رشد أن يثبت في أكثر من دليل على أن الروح جوهر قائم بنفسه، وأنها تختلف اختلافًا كبيرًا عن الحاسة.

١) ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الثاني، ص٨٥٤.

٢) ينظر: عبده الحلو، ابن رشد فيلسوف المغرب، ص٥٦. غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٨٦.

المبحث الثالث:

مصير الروح وخلودها وبطلان التناسخ

- أولًا : مصير الروح وخلودها

١- ابن باجة :

نلاحظ بدءًا أن موقف ابن باجة من خلود الروح فيه أثر واضح للفارابي، وعلى الرغم من اضطراب موقف الفارابي من الخلود كما مر بنا، ولكن أمام هذا الاضطراب في موقفه إلا أن موقف ابن باجة كان غاية في الوضوح، إذ قد بين منذ البداية أن الروح الفردية فانية بفناء الجسد؛ لأن الروح هنا للجسد ولإبقاء الصورة في الكائنات الطبيعية من دون المادة، طبقًا لمذهب ابن باجة في العلاقة الضرورية بين الهيولي والصورة [١].

أما العقل النوعي في الإنسان، فقديمٌ وباقٍ غير متغير، شأنه في ذلك شأن العقل الفعال[٢]، أو عقل الفلك العاشر،

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠٠-١٠١. ويقارن، زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص١٧٢. ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٣٧٠-٣٧١. إياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة، ص٥٥-٥٦.

٢) العقل الفعال: كل ماهية مجردة عن المادة أصلًا، وهو المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، ونسبته إلى المعقولات والقوة العقلية كنسبة التنفس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الأبصار من القوة إلى الفعل. وقد يسمون هذه العقول الملائكة. يراجع: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٥٤٠. أما ابن باجة فقد عرف العقل الفعال في رسالة اتصال

فالعقل الإنساني أسمى مراتب الموجودات في العالم السماوي، ولذلك يمكن أن يتعقل العقل الفعال ويتصل به بلا تميز بينهما، ولا يتحقق هذا الاتحاد إلا لعقل الفلاسفة الروحانية القادرين على اكتشاف الحقائق بالتفكير[١]. أو ما يطلق عليهم عند ابن باجة أصحاب الفطر الفائقة.

كما يرى ابن باجة أن (أليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني، وأليقها بالدوام الوجودات العقلية)[٢].

وبصدد خلود الروح يشير ابن باجة بقوله: (إن ذلك العقل الذي لا يدركه البلى ولا السن)[٣] (وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحدًا هو ثواب الله ونعمته على ما يرضاه من عباده، فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس)[٤].

وهنا نتساءل: إذا كان العقل هو الثواب والنعمة، فمن الذي يثاب ويعاقب؟ يجيب ابن باجة في رسالة اتصال

العقل بالإنسان بقوله: (فأما العقل الذي معقول هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر إذا قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي، ينظر: تحقيق ماجد فخري، ضمن الرسائل الإلهية، بيروت ١٩٦٨، ص١٦٦.

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠١. وللمزيد ينظر: زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص١٧٢. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٣٧١.

٢) ابن باجة: رسالة تدبير المتوحد، ص٧٧.

٣) ابن باجة: رسالة الوداع، ص١٥٢.

٤) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠١.

العقل بالإنسان (إنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهي الخاطئة والمصيبة، فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نورًا بين يديه يهتدي به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبًا عنه سائرًا في سخطه)[١].

يتابع ابن باجة القول في ذات السياق، بقوله: (وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورًا من الأنوار، يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)[٢].

نلاحظ أن ابن باجة يطرح رأيه في هذا الموضوع بلغة صوفية فلسفية تعتمد على التأمل في الاتصال بالعقل الفعال، وهنا يظهر أثر الفارابي واضحًا في نظرية ابن باجة في العقل الفعال[٣].

فضلًا عن ذلك، يصرح ابن باجة عبر أعماله بعامة، أن أحد أهم مبادئه في خلود الروح، وهو مبدأ العقل، والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيها هيولانية وروحانية من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته، والذي تمكن

١) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص١٦٢.

٢) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص١٦٢.

٣) ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٧٤٦. ويقارن: حسن مجيد العبيدي: فلاسفة المغرب العربي، ص١٥-١٦.

عبره الحركة الصعودية نحو الواحد[١].

يؤكد ابن باجة هذا المبدأ في مواضع متفرقة من كتبه ورسائله، ويتضح ذلك في رسالة اتصال العقل بالإنسان، إذ يقول: (فأما العقل الذي معقول هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة)[٢].

يستطيع الإنسان عند ابن باجة عبر واحدية العقل بلوغ الخلود، ما دام الإنسان مكونًا من جزءين، جزء قابل للفساد، وجزء آخر غير قابل للفساد. ومن المعروف أن الموجودات العقلية وحدها هي الخالدة، كما سبقت الإشارة إليه (وأليقها بالدوام الموجودات العقلية)، وعلى ذلك، فالبقاء لا يكون للروح الفردية، بل هو للروح الكلية، كذلك العقل هو عقل كلي وليس عقلًا جزئيًا، ويكون الخلود له [٣].

كما يذكر ابن باجة بطريق آخر لبلوغ الخلود، وذلك

١) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠٢. وإياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة، ص٥٦.

٢) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص١٦٦.

٣) ينظر: رجاء أحمد علي: النفس ابن باجة، القاهرة (ب.ت)، ص٤٤. ويقارن، غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠٢-١٠٣.

الطريق مرتبط بالطريقة الأولى، إذ يبلغ الإنسان نوعًا من الخلود إذا عمل عملًا ظل يذكره به الناس، إذ يقسم ابن باجة تلك الأعمال على قسمين: أعمال مقصودة وأعمال غير مقصودة، وغير المقصودة هي الأعمال التي يعملها الإنسان اتفاقًا، وهو مكره أو غافل عن حقيقتها، حاصل بها، وهذا القسم من الأعمال في نظر ابن باجة لا قيمة له [١] أما الأعمال المقصودة وهي الأعمال التي يقسمها ابن باجة إلى ثلاثة أنواع كالتالي:

النوع الأول: يضم تلك الأعمال التي لها رفاهية البدن ولذاته، كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر، وبدل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ، والذين يعملون هذه الأعمال هم الذين أخلدوا إلى الأرض [٢]. وفيهم قوله -عزَّ اسمه-: ﴿وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ . سَاء مَثَلاً الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُواْ يَظْلِمُونَ﴾[٣]. وإن سعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم بهذه الأفعال، وليس لديهم فضل عند الناس ولا قيمة.

يرى ابن باجة (أن أمثال هؤلاء إنما يوجدون في أواخر الدول أو قبل انقراضها، مثل هؤلاء المُتجملين، هم الذين

١) ينظر: إياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة، ص٥٧.
٢) ابن باجة: تدبير المتوحد، القول في الصور الروحانية، ضمن الرسائل الإلهية، ص٦٢-٦٣.
٣) سورة الأعراف/ آية ١٧٦- ١٧٧.

يحرصون على أن يعرف عنهم بأنهم أغنياء أو مترفون، بينما هم فقراء أو مستورون فقط)[1].

أما النوع الثاني: ويضم هذا النوع تلك الأعمال التي تحدث انفعالًا في النفس من غضب أو رضا، ومن سرور أو حزن، ومن تودد أو بغض، ومن قلق أو أمان، وهذه الأعمال نفسها نوعان:

أ. نوع كاذب: قد تولد في نفس الإنسان خشوعًا، فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية. وقد لا يُقصد منها شيء أصلًا، سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال، فيحصل عنها كمال صورته الروحانية. وهذه الأعمال تسمى الرياء. وهي لا قيمة لها في السعادة والخلود.

ب. نوع صادق: ويكون الإنسان في هذا النوع صادقًا في فعله متسقًا مع نفسه ظاهرًا وباطنًا. أي أن الإنسان يميل إلى عمل الخير والشوق إلى الكرامة والإحسان إلى الناس، وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله. وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح: (من كانت هجرته إلى الله فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرآة ينكحها، فهجرته لما هاجر إليه). وبالجملة، فالأجر على ما جاء في الحديث الصحيح: (الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى[2].

١) ابن باجة: تدبير المتوحد، القول في الصور الروحانية، ص٦٤.
٢) المصدر السابق ص٦٥. وللمزيد ينظر: عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط٤، بيروت ١٩٨٣، ص٦١٥. غيضان السيد علي: النفس والعقل وابن باجة وابن رشد، ص١٠٣-١٠٤. إياد كريم الصلاحي: نظرية النفس عند ابن باجة، ص٥٧-٥٨.

أما النوع الثالث: وهو النوع الذي يتضمن أفعال السعادة والخلود، وهاتان الخصلتان عند ابن باجة تفهمان من الطريقة الآتية: (فلكل إنسان عمران: عمره الجسدي الذي يحيا على هذه الأرض، ثم عمره الثاني وهو تذكُّر الناس له بعد موته)[1] ويستشهد ذلك بقول الشاعر حاتم الطائي:

أما ويَّ أن المال غادٍ ورائح
ويبقى من المال الأحاديث والذكر[2]

وكما يذكر أمثلة أخرى للتأكيد، كذكره بيتًا من شعر المتنبي:

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته
ما فاته وفضول العيش أشغال[3]

ويذكر أيضًا قولًا لبنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر: (أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا ما يبقى)[4].

وتكون أفعال هذا النوع، إذا بلغ الإنسان في حياته مرتبة

١) ابن باجة: تدبير المتوحد، القول في الصور الروحانية، ص٦٥. وللمزيد يراجع: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠٤.

٢) من شعر حاتم الطائي: الأغاني، بيروت ١٩٥٦، ٥، ص٣٣٤. نقلًا عن تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص٦٥.

٣) المتنبي: العرف الطيب، ج٢، ص٣٧٣، نقلًا عن التدبير المتوحد، ضمن وسائل ابن باجة الإلهية، ص١٦٦.

٤) أمير غطفان، لزهير لدى مدحه له، الأغاني، ١٠، ص٣١٣، نقلًا عن تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص٦٦.

صحيحة من العلم أو الحكمة أو الشجاعة أو الكرم، وكان يعرف أنه عالم أو حكيم أو شجاع أو كريم، ثم كان يعمل بما يعمل صادقًا غير متظاهر بما يعمله رئاء الناس ولا قاصدًا جلْب منفعة مادية، فإنه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه، وبإدراك كامل لحقيقته الحياة والوجود، وهذه هي السعادة.

الخلود على وفق ابن باجة هو شعور الإنسان قبل موته أن الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهرًا طويلًا، بعد أن يموت ويفنى جسده.

وهذا الشعور السابق في الإنسان هو الخلود المتعلق بالإنسان، وأما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهودًا بين الناس بعد موته، فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان. كما يمدح ابن باجة الذكر الحسن، وخصوصًا إذا كان ذلك الذكر الحسن صادقًا [1].

وخلاصة القول: إن الخلود عند ابن باجة إنما يخص (العقل النوعي) أو (جزء الروح الناطقة)، إذ إنه مجرد عناية التجريد، متخلص المادة، فحق له الدوام والخلود، أما الروح الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال، إذ إنها لما كانت هي القوة المحركة التي تمد الأجسام الطبيعية العضوية بالحياة وتغذيها وتنميها، فالخلود لا يخصها، وإنما يخص العقل باعتبار أن الروح الفردية لا يخصها أي خلود سوى ذلك الخلود الذي ببقاء الشخص في ذكره بين

١) ينظر: عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص٦١٦.

الناس، فيظلون يذكرون أعماله العظيمة وآثاره الباقية، فالعظماء فقط هم الخالدون. وهذا يجعل الناظر يلاحظ موقف ابن باجة حول مصير الروح وخلودها يستنتج من أنها تتنافى تمامًا مع الأديان والشرائع[1].

٢- ابن طفيل :

مصير الروح وخلودها عند ابن طفيل، وتبعًا لقصته "حي بن يقظان" تذهب إلى (أن جميع القوى الجسمانية تبطل ببطلان الجسم، فلا تشتاق أيضًا إلى مقتضيات تلك القوى ولا إليها، ولا تتألم لما يفقدها، وهذا حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن)[2].

أما إذا كان الإنسان قبل ذلك (في مدة تصريفه للبدن، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن، إلا أنه أعرض عنه، واتبع هواه، حتى موته وهو على تلك الحال، فيُحرم المشاهدة. ويفنى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها، ويكون ذلك بأن يتخلص من ذلك الألم بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى في الأمة، بقاء سرمديًا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية)[3].

١) ينظر: زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص١٧٢-١٧٣. غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص١٠٥.

٢) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص٨٢.

٣) المصدر السابق، ص٨٣.

كما يصرح ابن طفيل بصدد خلود الروح أن الإنسان إذا ما حاول الاتصال في حياته ومن خلال روحه بواجب الوجود، بقي في لذة لا نهاية لها، وغيظ وسرور وفرح دائم، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي آلام وسرور وعوائق، وهذا هو الخلود. فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمساعدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام والبقاء، فتصل لذته دون أن يتخللها ألم[1]. كذلك يرى ابن طفيل ضرورة بقاء الروح الحيواني بعد الموت.

٣- ابن رُشد :

إنَّ الباحث في رأي هذا الفيلسوف عن الخلود، لا يستطيع أن يصل إليه إلا بعد فحص دقيق، ويتغلب على العديد من التنويهات التي يبديهما هذا الفيلسوف[2]. إذ تعدُّ مسألة الخلود عند ابن رشد من المشكلات الكبيرة التي اختلف فيها الكثير من الباحثين، سواء من المستشرقين أم العرب، ودار حولها الكثير من النقاش والجدل، ومن

١) المصدر السابق، ص٨٣.

٢) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٣٨٥.

هؤلاء المستشرقين (مونك)[1]، و(رينان)[2]، اللذان لم يَطّلعا على مؤلفات ابن رشد بحسب رأي محمود قاسم، مثل تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[3].

من جهته يصرح ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، عن موقف ابن رشد من هذه المسألة، بقوله: (كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان إلى مظهر للتوقف ومسوغًا للقولين، وإن كان باطن قوله إلى سلفه أميل)[4].

١) مونك: (١٨٠٣-١٨٦٧) مستشرق فرنسي برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، من مؤلفاته: أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية، والعلاقات بين فلسفة اليونان وفلسفة الهند، وتحقيق وترجمة كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٧١-٥٧٣.

٢) رينان: (١٨٢٣-١٨٩٢) مؤرخ للمسيحية وللفلسفة، وصاحب آراء فلسفية، وهو ذو نزعة عقلية صريحة، وقد أصدر كتاب (حياة المسيح) سنة ١٨٦٣، وتلا هذا الكتاب ستة مجلدات أخرى عن (أصول المسيحية) وهي: الحواريون سنة ١٨٦٦، والأناجيل الجيل الثاني للمسيحية ١٨٧٧. والقديس بولس ١٨٦٩. والسابق على المسيح ١٨٧٣. والكنيسة المسيحية ١٨٧٩، ومرقس أوليوس ونهاية العالم القديم ١٨٨١. وكتب أيضًا في تاريخ شعب إسرائيل، وكان يرى بأن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشيء الذي لا يستطيع أن تعيش بدونه يعني (الرمز والقاموس)، (ومستقبل العلم)، ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٥٤٨-٥٥٠.

٣) ينظر: في النفس والعقل، ص١٨١.

٤) ابن تيمية: مناهج السنة النبوية، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٩، ج١، ص٣٥٦.

كما يقول إبراهيم مدكور عن رأي ابن رشد هذا، والفلاسفة السابقين أمثال الفارابي وابن سينا: (لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد في التهافت يشعر القارئ بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه، بل ربما كان إلى إثباته أقرب؛ لأنه مضطر لمجاراة الجمهور، أما في كتبه الأخرى التي وضعت للخاصة، فإنه يدلي برأيه صراحة، مقررًا أن الروح هي صورة الجسم، لا يمكن أن تكون جوهرًا، ولا تنفصل عن مادتها، ولا بد لها أن تفنى بفناء الجسم، ويضيف إلى هذا مستشهدًا بقول الفارابي: (إنَّ موضوع خلود النفس حديث خرافة، والقول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهرًا مفارقًا أشبه ما يكون بأقاصيص النساء؛ لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال) [1].

ويقول محمود قاسم في نهاية مناقشته لرأي ابن رشد هذا في أنه يعترف دون تردد بوجاهة رأي الغزالي فيقول: (ما يقوله هذا الرجل جيد... ولا بد في معاندتهم أن نوضح أن الروح غيرفانية، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضح أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينيها؛ لأن المعدوم لا يعود بالشخص) [2].

ويقول ماجد فخري عن رأي ابن رشد هذا: إنه يتضح بالدليل الفلسفي أن الروح عند ابن رشد جزء واحد

١) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص١٩٠-١٩١.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٨٧١ وما بعدها. وينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٨٥.

قابل للمفارقة أو الخلود، هو العقل بقسميه: الهيولاني والفعال. أما سائر أجزائها (أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة)، فهي تقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد، هو الحرارة الغريزية، كما رأينا، فاستحال الخلود أو المفارقة إليها، فإذا أبطل خلود الروح وهي صورة الجسد، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة إلى عناصرها الأصلية، بطل ضرورة المعاد الفردي، أي معاد الشخص المركب من روح وجسد، وهو ما يعرف بالحشد الجسماني في المناقشات اللاهوتية والفلسفية التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين[١].

إنَّ رأيه الحقيقي نجده مفصلًا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الذي يصرح فيه أن بقاء الروح هو ما اتفق على وجود الشرائع (وقامت عليه البراهين عند العلماء)[٢]. وهنا استعان بدليلين على إثبات خلود الروح:

- الدليل الغائي: يقرُّ فيه ابن رشد أن الإنسان لم يخلق عبثًا، وإنما خلق لغاية محدودة، وهي أن يدرك الكمال في العلم والفضيلة، وإدراك ذلك ليس أمرًا ممكنًا في الحياة الدنيا؛ لأنها حياة عابرة. فلا بد من التسليم عقلًا بوجود حياة أخرى تعود فيها النفوس لتلقِّي جزائِها[٣].

وقال ابن رشد في هذا الدليل: (اتفق الكل على أن

١) ينظر: ابن رشد فيلسوف المغرب، ص١١٧.
٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٢٤١.
٣) ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل، ص١٨٦.

للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول معترف بها عند الكل، منها أن الإنسان أشرف من كثير الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده، فالإنسان واحد بذلك، وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات [١] في كتابه العزيز: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[٢]. وقال مثبتًا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٣]، ووجود الغاية في الإنسان ظهر منها في جميع الموجودات، وقد نبه الله سبحانه عليها في غير آية من كتابه الكريم: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٤]. وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[٥] وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٦]

ثبت بحسب العقل والشرع معًا، أن الإنسان خلق للقيام بأفعال خاصة به دون سواه من الحيوان، علمنا أنه خلق

١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٤١.
٢) سورة ص: الآية ٢٧.
٣) سورة آل عمران: الآية ١٩١.
٤) سورة المؤمنون: آية ١١٥.
٥) سورة القيامة: الآية ٣٦.
٦) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

من أجل كمال الروح)[1].

ولإثبات أن الروح خالدة بعد الموت، كما يرى ابن رشد، نجده يصرح بالقول: (فإذا أدرك الموت الإنسان، فإن كانت روحه زكية طاهرة تضاعف زكاؤها وطهرها؛ لأنها استطاعت التحرر من شهوات الجسم، أما إذا كانت خبيثة، فإن مفارقتها للبدن تزيدها خبثًا على خبث؛ لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التركيبة عند مفارقتها للبدن؛ لأنها ليس يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن)[2]، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى علَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[3].

- دليل الصلة بين الروح والجسم: (يقول ابن رشد: فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء الروح على ذلك؟ قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]، فوجه الدليل في هذه الآية بحسب ابن رشد، أنه تعطيل فعل الروح لفساد الروح لا تغير آلة الروح، لقد كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في

١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٤٢.

٢) المصدر السابق، ص٢٤٣. وللمزيد ينظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣، بيروت ١٩٧٣، ص١٧٠.

٣) سورة الزمر: الآية ٥٦.

٤) سورة الزمر: الآية ٤٢.

النوم لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطيل آلتها، وأنه لا يلزم إذ تعطلت آلة أن تعطل الروح، والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم) [1].

وخلاصة هذا الدليل: أن الروح لما كانت جوهرًا مستقلًا عن البدن، فإن فساد هذا الأخير ليس معناه أن تفنى معه؛ لأن البدن آلة الروح. وقد شبه ابن رشد الموت بالنوم، وأن الوظائف الروح تتوقف عند النوم، ثم تعود إلى حالها حين اليقظة، وكذلك الأمر عند الموت، فإن هناك عودة الروح بعده، وليس تعطيل وظائفها إلى ما لا نهاية له [2].

ونلخص مما تقدم، أن ابن رشد يعتقد بخلود الروح وعلى نحو إنساني كلي، لا خلود لكل روح فردية على حدة، وهو في هذا الرأي يتفق مع ابن باجة تمام الاتفاق[3].

١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٤٧-٢٤٨. وللمزيد ينظر: عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة (ب ، ت)، ص٤٢.

٢) ينظر: محمد قاسم، في النفس والعقل، ص١٨٨.

٣) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٣٨٥.

- ثانيًا : بطلان التناسخ

١- ابن باجة :

قلنا من قبل في حديثنا عن خلود الروح، إنَّ ابن باجة قد صرح بفناء الروح الفردية مع فناء الجسد، وإن الخلود هو فقط للعقل النوعي (الروح الناطقة)، إذ يرى ابن باجة أن المعاد يكون للمعاد الروحاني دون المعاد الجسماني. وهو بهذا يتفق مع الفلاسفة الذين قالوا بذلك.

يرفض ابن باجة دعوى القائلين بالتناسخ، ودليله، هو أننا إذا قلنا إنَّ العقل واحد بالعدد في كل إنسان، فإن ذلك سيؤدي إلى القول بأن الأناسي الموجودين والذاهبين والعابرين واحد بالعدد، ابن باجة غير مقتنع بذلك، إذ العقل ليس بواحد. (وبالجملة، فإذا كان هذا عقل واحد بالعدد، فالأشخاص من الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد، كما لو أخذت حجر مغناطيس ولفقته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حديدًا آخر، ثم لفقته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة. ثم لفقته بأجسام أخرى، لكانت تلك الأجسام المحركة كلها واحدًا بالعدد، كالحال في ربان السفينة كذلك هذا، إلا أنه لا يمكن في الأجسام أن يكون واحد منها في أجسام واحدة معًا في وقت واحد، كما يمكن ذلك في المعقولات، فهذا هو الذي كان أصحاب التناسخ يؤمنون به، غير أنهم وقفوا دونه)[1].

١) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص١٦١-١٦٢.

كما يؤكد ابن باجة رفضه القول بالتناسخ في مواضع أخرى، فيقول: (وقد تبين في غير موضوع أن القول بالتناسخ محال)[1]. وبين ابن باجة بعض الأساليب، والتي جعلت البعض يقولون بالتناسخ، والسبب في ذلك (إنهم أخذوا المحرك الأول في الإنسان جملة دون تفصيل، وجعلوا واحدًا بالعدد ما ليس بواحد)[2] وهكذا قرر ابن باجة ببطلان التناسخ وعلَّله بطريقة عقلية صرفة.

٢- ابن طفيل :

هو الآخر رفض القول بالتناسخ وأبطله، إذ صرح أن ذاته ليست هذه الجسمية التي يدركها بحواسه، ويحيط بها أديمه، فجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود، وتظهر في ذاته تلك الشريفة، هل يمكن أن تبيد، أو تفسد وتضمحل، أو هي دائمة البقاء؟

لقد رأى حي بن يقظان (أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام، بأن تخلع صورة، وتلبس صورة أخرى، مثل الماء إذا صار هواء، والعكس صحيح، والنبات إذا صار ترابًا أو رمادًا، والتراب إذا صار نباتًا، فهذا هو معنى الفساد والنسخ)[3]. وأما الشيء (الذي ليس بجسم،

١) المصدر السابق، ص١٥٨.

٢) المصدر السابق، ص١٥٨.

٣) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص٨٠.

ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم، وهو منزه بالجملة عن الجسيمات، فلا يتصور فساده ألبتة)[1].

١- ابن رُشد :

يذهب ابن رشد، منطلقًا من فكرة الروح الكلية إلى التصريح ببطلان التناسخ، إذ يرى أن القائلين بالتناسخ هم الذين قالوا بتعدد الأرواح. ويمكن صياغة رأي ابن رشد في بطلان التناسخ على شكل القياس[2] التالي:

مقدمة كبرى: كل من قال بالتناسخ ذهب إلى القول بأن الأرواح متعددة بتعدد الأشخاص.

مقدمة صغرى: رفض القول بتعدد الأرواح، وقال بروح واحد.

النتيجة: رفض القول بالتناسخ، وذهب إلى القول ببطلان التناسخ[3].

ويرى أحد الباحثين، أن نصوص ابن رشد لا تدع مجالًا لشك في قوله بوحدة الروح في هذا الوجود، بل إننا نراه يرفض رأي ابن سينا الذي حكاه عنه الغزالي حول وجود أرواح متعددة لا نهاية لها، ويراه أرضية فكرية لكل من قال

١) المصدر السابق، ص٨١.

٢) ينظر: غيضان السيد علي: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، ص٢٠٠.

٣) ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الثاني، ص٨٥٩-٨٦٠.

بتناسخ الأرواح[1]. ففي هذا الجانب المتيافيزيقي للروح، ينتهي ابن رشد إلى القول ببطلان التناسخ.

١) ينظر: محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ط٢، القاهرة ١٩٨٣، ص٧٥.

الخاتمة

توصل البحث عن الروح والروحانية في الفلسفة بعامة والإسلامية بخاصة، إلى جملة من النتائج أعدها بمثابة خاتمة للرسالة، وهي:

١. إنَّ الإنسان منذ وجوده يحاول معرفة الروح التي تسري في داخله، والتي هي بمثابة السر الإلهي، فمثلًا اللغويون اتفقوا على أن الروح هي مبدأ الحياة والأساس الذي تقوم عليه، الروح هي نقيض الموت، أما الاصطلاحيون فيقولون إن الروح خالدة، وإن الموت ليس نهاية الوجود، وإنما هو خلاص الروح من البدن، وإن الروح هو حاصل بأمر الله.

٢. رجعنا في هذا الكتاب إلى القرآن الكريم، إذ أوردنا الآيات التي أشارت إلى الروح، والتي تدل على معانٍ عديدة منها، الرحمة والثبات، وملك من الملائكة، أو جبرائيل (عليه السلام)، أو الوحي أو القرآن، أو عيسى (عليه السلام)، وليس إيراد هذه الآيات في صلب الرسالة من أَجل ضرورات البحث العلمي فحسب، بل أردت منها كيف نظرَ إليها فلاسفتنا، واستدلوا بها على وجود الروح. إذ وجدت في سير البحث أن الآية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1] إنما المقصود بها الروح التي تبعث الحياة في هذا الوجود.

١) سورة الإسراء: آية ٨٥

٣. توصل البحث إلى أن المفكرين الإسلاميين دون الفلاسفة قد فرقوا بين الروح والنفس، وإن الروح تختلف عن النفس، فمثلًا قال قسطا بن لوقا: أن الروح جسم والنفس غير الجسم، والنفس هي علة البدن الأولى، أما الروح فهو علة ثانية. أما الفخر الرازي فنجده في بعض المواقف يفرق بين الروح والنفس، فيلفظ الروح ويريد به النفس، ويرى أن الروح هي لأهل الخير والمعرفة، أما النفس فهي لأهل الشر. في حين قال ابن القيم أن النفس في القرآن تطلق على الذات، أَما الروح فلا يطلق على البدن، وإنما على الوحي والقرآن والأَنبياء والرسل.

٤. استنتج البحث أن الفلاسفة المسلمين في مشرق العالم العربي ومغربهِ، أنهم قد اهتموا بموضوع الروح والروحانية، واتفقوا على أن الروح شيء غير مادي أو جسماني، على خلاف قول العرب قبل الإسلام القائلين بأنَّ الروح شيء مادي ملموس.

٥. لم يضع فلاسفة المشرق العربي تحديدًا أَو تعريفًا واحدًا للروح، بل وضعوا أَكثر من تعريف، في حين نجد أن فلاسفة المغرب العربي ذهبوا إلى التوحيد في اللفظ والاصطلاح لمعنى الروح.

٦. اتفق الفلاسفة المسلمون من ضمن مَن درسناهم في هذا الكتاب على أن الروح هي ليست عرضًا من أَعراض الجسم، بل هي صورة للجسم، وإنها حلت في البدن لحكمة إلهية، وهي جوهر قائم بنفسهِ ومستقل عن الجسم.

٧. لم يحاول فلاسفة اليونان (أفلاطون وأَرسطو

وأَفلوطين)، ولا الفلاسفة المسلمون قبل ابن سينا أن يقدموا أَدلة تثبت وجود الروح، في حين قدم ابن سينا وابن باجة أَدلة تثبت وجودها، ومنها: الدليل الطبيعي، ودليل الأَنا ووحدة الظواهر النفسية، ودليل الاستمرار (= استمرار الحياة الوجدانية)، ودليل الرجل الطائر المعلق في الفضاء.

٨. تعرض الفلاسفة المسلمون لمسألة خلود الروح ومصيرها، وقدموا أَدلة وبراهين ليثبتوا أَن الروح خالدة أبدية وسرمدية، وأنها لا تفنى بفناء الجسد، وإن كان قد سبقهم بذلك أفلاطون، إذ دلل الفارابي على أن السعادة والخلود تكون للأرواح التي بلغت الكمال في الدنيا، بخلاف الأرواح التي انغمست في الشهوات، فإنها تفنى بفناء الجسم. أما ابن سينا فقد قدم أَدلة ليتثبت خلود الروح وهي: دليل الانفصال، ودليل الأَحلام، ودليل البساطة والتركيب، ودليل المشابهة. وخالف ابن سينا الفارابي، إذ جعل كل الأرواح خالدة في النعيم أو الشقاء، واتفق فلاسفة المغرب العربي على أن الخلود يكون للعقل النوعي.

٩. وجدنا أن جميع الفلاسفة يتفقون على أن خلود الروح هو مقتصر على الروح الإنساني ذات الملكات العقلية والعواطف النفسية، وأن هذه الأدلة التي قدمها الفلاسفة تنطوي على بعد ميتافيزيقي.

١٠. توصل البحث إلى أن فكرة الحلول والتناسخ للأرواح لها علاقة بموضوع الروح في الأديان المختلفة، منها الهندوسية والمصرية القديمة والفارسية والإيزيدية،

وهذه الأديان تعتقد بالتناسخ والحلول للأرواح وفقًا لعمل الإنسان في الحياة الأَولى، أما الفلاسفة المسلمون ومن منظور فلسفي وعقلاني وديني، فقد أنكروا التناسخ، وصرحوا بأنه لا يجوز وجود الروح قبل البدن، كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال الروح من جسد إلى جسد كما يقولوا التناسخيون، وإن الله ليس عاجزًا عن خلق ما يشاء من الأرواح الجديدة إذا أراد، وأن الأرواح تحدث وتكثر بتهيؤ الأبدان. وليس هناك بدن يستحقهُ وبدن لا يستحقهُ، وقد فصل القول في ذلك الكندي والفارابي وإخوان الصفا ومسكويه وابن سينا، وتناولها فلاسفة المغرب العربي كذلك، وإن كانوا بتفصيلات أقل.

١١. إن بحث الروح والروحانية عند المتكلمين والمتصوفة ومنهم الغزالي بخاصة لم نتطرق لهُ بالتفصيل في هذه الكتاب، مؤجلين العمل فيه إلى كتاب قادم.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم
- المصادر والمراجع العربية

- أولًا: الكتب المطبوعة

١. الآلوسي، د. حسام محيي الدين (ت٢٠١٣)، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط١، بيروت ١٩٨٥.

٢. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى (ت٥٣٣هـ)، رسالة اتصال العقل بالإنسان، حققها وقدم لها ماجد فخري، ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت ١٩٦٨.

٣. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى، رسالة تدبير المتوحد، حققها وقدم لها ماجد فخري، ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت ١٩٦٨.

٤. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي، رسالة الوداع، حققها وقدم لها ماجد فخري، ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية ، بيروت ١٩٦٨.

٥. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي، كتاب شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، بيروت ١٩٦٨.

٦. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى، في المتحرك، تحقيق د.جمال الدين العلوي، ضمن رسائل فلسفية، بيروت (ب ، ت).

٧. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى، كتاب النفس، تحقيق محمد صغير المعصومي، دمشق ١٩٦٠.

٨. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، مناهج السنة النبوية، مكتبة ابن تيمية، ج١، (ب ، ت).

٩. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٧١.

١٠. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، تونس ١٩٩٧.

١١. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، كتاب النفس، ط١، حيدر آباد، الدكن ١٩٤٧.

١٢. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، ط٣، القاهرة ١٩٦٩.

١٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت٤٢٨هـ)، أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة١٩٥٢.

١٤. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مصر ١٩٦٠.

١٥. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، ط١، بيروت ١٩٨٤.

١٦. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق وتقديم حسن مجيد العبيدي، ط٢، دمشق ٢٠١١.

١٧. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥.

١٨. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٥٢.

١٩. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة في الكلام على النفس الناطقة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٥٢.

٢٠. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٩.

٢١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت ١٩٨٠.

٢٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، مبحث عن القوى النفسانية، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٥٢.

٢٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت ١٩٨٥.

٢٤. ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك الأندلسي (ت٥٨١هـ)، رسالة حي بن يقظان، ط١، بغداد٢٠٠٧.

٢٥. ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، كتاب الروح، بغداد ١٩٨٨.

٢٦. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت٧١١هـ)، لسان العرب، متعدد الأجزاء، بيروت (ب ، ت).

٢٧. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، متعدد الأجزاء، القاهرة (ب. ت).

٢٨. أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، بيروت (ب، ت).

٢٩. أتناسيوس، معجم المصطلحات الكنسية، ط٢، القاهرة ٢٠٠٥.

٣٠. إخوان الصفا وخلان الوفاء (القرن الرابع الهجري)، الرسائل، بيروت ١٩٩٩.

٣١. أرسطو، (٣٢٢ ق،م)، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٤٩.

٣٢. أرسطو، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.

٣٣. أفلاطون، (ت٣٤٨ق، م)، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، بيروت (ب ، ت).

٣٤. أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، القاهرة ١٩٧٤.

٣٥. أفلوطين، (ت٢٧٠م)، التساعية الرابعة في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٠.

٣٦. الأهواني، د. أحمد فؤاد، أفلاطون، ط٤، القاهرة ١٩٩١.

٣٧. الأهواني، د. أحمد فؤاد، ابن سينا، ط٢، القاهرة (ب، ت).

٣٨. الباشا، أحمد خليل، التقمص وأسرار الحياة والموت، بيروت ١٩٨٢.

٣٩. بدوي، د. عبد الرحمن، أرسطو، ط٢، بيروت ١٩٨٠.

٤٠. بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، جزءان، طهران ١٤٢٩هـ.

٤١. بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٤، بيروت ٢٠٠٣.

٤٢. البستاني، بطرس، محيط المحيط، تحقيق محمد عثمان، بيروت ٢٠٠٩.

٤٣. البستاني، الشيخ عبد الله، البستان، معجم لغوي، بيروت ١٩٢٧.

٤٤. بشروئي، سهيل، ومراد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، ط١، بيروت ٢٠١٢.

٤٥. البطلوسي، ابن السيد، المثلث، معجم لغوي، قسمان، تحقيق صلاح مهدي الفرطوسي، بغداد.

٤٦. بيصار، د. محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣، بيروت ١٩٧٣.

٤٧. التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط٣، بغداد ١٩٨٨.

٤٨. تفاحة، أحمد زكي، النفس البشرية ونظرية التناسخ، بيروت ١٩٨٧.

٤٩. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق رفيق العجم وجماعته، ط٢، بيروت ١٩٩٦.

٥٠. جان فال، طريق الفيلسوف، القاهرة ١٩٦٧.

٥١. جعفر، د. صفاء عبد السلام، قراءة في المصطلح الفلسفي، الإسكندرية ١٩٩٩.

٥٢. جهامي، د. جيرارد، موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، ط١، بيروت ٢٠٠٢.

٥٣. جيجن، أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزة قرني، القاهرة ١٩٧٦.

٥٤. جيجو، أمين فرحان، الديانة الإيزيدية بين السائل والمجيب، بغداد ٢٠١٢.

٥٥. حسو، عبد الناصر، الإيزيدية وفلسفة الدائرة، دمشق ٢٠٠٨..

٥٦. حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفي، ط١، عمان ٢٠٠٩.

٥٧. الحفني، د. عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة ٢٠٠٠.

٥٨. الحفني، د. عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، جزءان، القاهرة ١٩٩٩.

٥٩. خالد، د. غسان، أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، ط١، بيروت ١٩٨٣.

٦٠. خضر، د. كريم نجم، مفهوم الروح في الديانات السماوية، ط١، بغداد ٢٠١٠.

٦١. الخضيري، د. زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط٢، بيروت ١٩٨٥.

٦٢. خليف، د. فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، ط١، بيروت ١٩٧٤.

٦٣. دي بور، هـ. ج، المستشرق، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، ط٥، القاهرة (ب ،ت).

٦٤. الذبياني، التقمص، بيروت ١٩٦٧.

٦٥. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، كتاب النفس والروح وشرح قوامها، تحقيق محمد صغير المعصومي، إسلام آباد (ب ، ت).

٦٦. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، بيروت ١٩٨٢.

٦٧. رسل، الفيلسوف برتراند (ت١٩٧٠م)، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، الكويت ١٩٨٣.

٦٨. زيادة، معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة دراسة فلسفة ابن باجة الأندلسي، ط١، بيروت ١٩٨٥.

٦٩. الشمالي، د. عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، بيروت ١٩٧٩.

٧٠. الشهرستاني، عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق محمد فتح الله بدران، القاهرة (ب ، ت).

٧١. شيخ الأرض، تيسير، ابن باجة، ط١، بيروت ١٩٦٥.

٧٢. الصلاحي، د. إياد كريم، مشكلة المعاد في الفكر الفلسفي الإسلامي دراسة تحليلية، بغداد ٢٠١١.

٧٣. صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج١، بيروت ١٩٨٢.

٧٤. صليبا، د. جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط٤، بيروت (ب ، ت).

٧٥. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط١، بيروت ١٩٨٧.

٧٦. العبد، د. محمد عبد اللطيف، الإنسان في فكر إخوان الصفا، القاهرة (ب ، ت).

٧٧. عبد الحميد، د. عرفان (ت٢٠٠٧م)، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، ط٢، بيروت ١٩٨٤.

٧٨. عبده الحلو، ابن رشد فيلسوف المغرب، ط١، بيروت ١٩٦٠.

٧٩. عبود، زهير كاظم، الإيزيدية حقائق وخفايا وأساطير، ط١، بيروت ٢٠٠٥.

٨٠. العبيدي، د. حسن مجيد، فلاسفة المغرب العربي، بغداد ٢٠٠٨.

٨١. العثمان، د. عبد الكريم، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط١، القاهرة ١٩٦٣.

٨٢. العجم د. رفيق، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت (ب ، ت).

٨٣. عفيفي، د. زينب، فلسفة ابن رشد الطبيعية والعالم، تصدير د.عاطف العراقي، ط١، القاهرة ١٩٩٨.

٨٤. عفيفي، د. زينب، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، تصدير د.عاطف العراقي، ط١، الإسكندرية ٢٠٠٠.

٨٥. عطية، د. فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجة، ط١، بنغازي ٢٠٠٠.

٨٦. العقاد، عباس محمود، ابن رشد، القاهرة (ب ، ت).

٨٧. عكاوي، رحاب، ابن رشد، ط١، بيروت ١٩٩٩.

٨٨. علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بغداد ١٩٩٣.

٨٩. علي، رجاء أحمد، النفس عند ابن باجة، القاهرة (ب ، ت).

٩٠. عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ط٢، القاهرة ١٩٨٣.

٩١. عوض الله، أحمد الصباح، عالم الروحانيات، القاهرة ١٩٨٨.

٩٢. غالب، مصطفى، أرسطو، بيروت (ب ، ت).

٩٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٩، القاهرة (ب ، ت).

٩٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥.

٩٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، كتاب الأربعين في أصول الدين، ط١، بيروت ١٩٨٨.

٩٦. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معارج القدس في معرفة النفس، ط١، بيروت ١٩٨٨.

٩٧. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة، القاهرة ١٩٦١.

٩٨. غلاب، د. محمد، المعرفة عند مفكري الإسلام، القاهرة (ب ، ت).

٩٩. غيضان، د. السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، بيروت ٢٠٠٩.

١٠٠. الفاخوري، د.حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، أعاد النظر في القسم الأول من الكتاب عادل فاخوري، ط١، بيروت ٢٠٠٢.

١٠١. الفارابي، أبو نصر محمد (ت٣٣٩هـ)، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، بيروت (ب ، ت).

١٠٢. الفارابي، أبو نصر محمد، التعليقات، حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ.

١٠٣. الفارابي، أبو نصر محمد، جواب لمسائل سئل عنها، ضمن كتاب "رسالتان فلسفيتان"، تحقيق جعفر آل ياسين، ط١، بيروت ١٩٩٢.

١٠٤. الفارابي، أبو نصر محمد، الدعاوى القلبية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٩هـ.

١٠٥. الفارابي، أبو نصر محمد، السياسة المدنية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ.

١٠٦. الفارابي، أبو نصر محمد، فصوص الحكم، حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ.

١٠٧. الفارابي ، أبو نصر محمد ، عيون المسائل ، القاهرة ٢٠٠٧.

١٠٨. فخري، د. ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠.

١٠٩. فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤.

١١٠. فرحان، د. محمد جلوب، النفس البشرية، الموصل (ب ، ت).

١١١. فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط٤، بيروت ١٩٨٣.

١١٢. فرنر، شارل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت (ب ، ت).

١١٣. الفغالي، الخوري بولس، المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، بيروت ٢٠٠٣.

١١٤. الفيشاوي، سعد، المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، القاهرة ٢٠٠٧.

٥١١. قاسم، د. محمود، في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤، القاهرة ١٩٦٩.

١١٦. قاشا، الأب سهيل، اليزيدية، ط١، بيروت ٢٠٠٤.

١١٧. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة ١٩٦٥.

١١٨. قسطا بن لوقا (ت٣٠٠هـ)، رسالة في الفرق بين الروح والنفس، تحقيق محمد أسبر، ط١، دمشق ٢٠٠٩.

١١٩. الكسنزان، الشيخ محمد، موسوعة الكسنزان، ط١، ج١٠، بيروت ٢٠٠٥.

١٢٠. الكندي، أبو يوسف يعقوب (ت٢٥٩هـ)، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٠.

١٢١. الكندي، أبو يوسف يعقوب، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٨٠.

١٢٢. الكندي، أبو يوسف يعقوب، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ط١، بغداد ١٩٨٥.

١٢٣. لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ج٣، بيروت ٢٠٠٨.

١٢٤. لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ج١، بيروت ٢٠٠١.

١٢٥. مانسينيون، المستشرق لويس (ت ١٩٦٢م)، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تحقيق زينب الخضيري، القاهرة (ب ، ت).

١٢٦. محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل (حي بن يقظان)، القاهرة (ب ، ت).

١٢٧. مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج١، ط٣، القاهرة (ب ، ت).

١٢٨. مدكور، د. إبراهيم، المعجم الفلسفي، أشرف على تحريره توفيق الطويل وسعد زايد، القاهرة ١٩٨٣.

١٢٩. مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، الكندي، ط١، بيروت ١٩٨٥.

١٣٠. مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (النشأة والتطوير والنضوج)، بيروت ١٩٩٣.

١٣١. مسعود، د. جيران، الرائد في اللغة والإعلام، ط٣، بيروت ٢٠٠٥.

١٣٢. مسكويه، الفيلسوف أبو علي (ت٤٢٠هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، بيروت ١٩٦١.

١٣٣. مسكويه، الفيلسوف أبو علي، رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل، ط١، بيروت ٢٠٠٩.

١٣٤. مسكويه، الفيلسوف أبو علي، الفوز الأصغر، تحقيق صالح عضيمة، تونس ١٩٨٧.

١٣٥. مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، القاهرة ١٩٨٥.

١٣٦. المغربي، د. عبد الفتاح، فلاسفة المغرب، القاهرة ١٩٩٠.

١٣٧. المقري، أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، بيروت ٢٠٠١.

١٣٨. الموسوي، د. موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ط١، بغداد ١٩٧٢.

١٣٩. نادر، د. ألبير نصري، ابن سينا والنفس البشرية، بيروت (ب، ت).

١٤٠. نجار، د. رمزي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط١، بيروت ١٩٧٧.

١٤١. النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر (١٢٠٩هـ) تحقيق د. حسن مجيد العبيدي، ط١، بيروت ٢٠٠٩.

١٤٢. النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

١٤٣. الوائلي، عبد الجبار، العقل والنفس والروح، ط٢، بيروت ١٩٩٤.

١٤٤. اليازجي، د. كمال، معالم الفكر العربي، ط٦، بيروت ١٩٧٩.

١٤٥. اليسوعي، الأب صبحي، معجم الإيمان المسيحي، أعاد النظر فيه الأب جان كواين، ط٢، بيروت ١٩٩٨.

١٤٦. هويدي، د. يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢.

١٤٧. هويدي، د. يحيى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١، القاهرة ١٩٦٧.

١٤٨. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، راجعه ونقحه د. هلا رشيد آمون، دمشق (ب، ت).

١٤٩. يوسف كرم، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧١.

- ثانيًا : الرسائل الجامعية

١. الحمداني، عبد الرحمن عماد، الجوانب النفسية في تراث فخر الدين الرازي، أطروحة دكتوراه، معهد التراث العربي، جامعة الدول العربية، جامعة بغداد، ٢٠٠٢.

- ثالثًا : الأبحاث

١. سالم، سندس، المصطلح الفلسفي عند ابن باجة تبعًا لكتابة شرح السماع الطبيعي، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد ٢٩، بغداد، ٢٠١٢.

٢. الصلاحي، د. إياد كريم، نظرية النفس عند ابن باجة، مقاربة تحليلية نقدية، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد٢٥، بغداد ٢٠١٠.

٣. العبيدي، د.حسن مجيد، البعد المفهومي للروحانية في الثقافات والحضارات الإنسانية، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد ٢٨، بغداد ٢٠١٢.

- رابعًا : الموسوعات

١. الموسوعة العربية المسيرة، ج٢، بيروت ١٩٨٠.

- المصادر الأجنبية

1. Bergson، H، euolxtion crealrice، pani.
2. Oxford Dicitiobory ، unipress.
3. W. James، Principles of Psyckolgy، New York.

ملحق

فلسفة الروح في الديانة الإيزيدية

تمهيد

يتضمن هذا الملحق ثلاثة مباحث رئيسية تتحدث عن طاووس ملك، والنظام الطبقي عند الإيزيدية، والروح وتناسخ الأرواح على وفق معتقدهم...

المبحث الأول:

الإيزيدية وطاووس ملك

- المطلب الأول: الإيزيدية

ديانة توحيدية لا تعتمد التبشير، ولا تقبل من خارجها، وهي أقدم دين بين مجموعة الديانات الشرقية، وتعتبر نفسها أول ديانة ظهرت إلى الوجود، إذ بدأت بخلق النبي آدم كما جاء في نصها الديني (زه بونى مه كسور الذي يعني المؤمن المتواضع). وعلى الرغم من غموضها [1].

إنَّ البحث عن أصل الإيزيدية أدى بالكثير من الباحثين والكتاب وحتى المؤرخين في اختلاف آرائهم حول التسمية وأصلهم إلى التشتت في الحكم على أصلها. فنسبه البعض إلى الزرادشتية، وقسم منهم أرجعهم إلى العرب، بل ونسبهم البعض إلى قريش، وأنهم سموا باليزيدية

١. شمدين باراني: حبات ذهبية إيزيدية، ط١، دهوك، ٢٠٢٠، ص١٩.

نسبة إلى يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، بينما أرجعهم البعض الآخر إلى أنهم طائفة من الكرد الأصليين، وأرجع البعض عقيدتهم إلى الآشوريين والبابليين والديانات القديمة، بينما ربطهم البعض الآخر بمجيء الشيخ عدي بن مسافر الأموي، واعتقد البعض أنهم كانوا موجودين قبل مجيء عدي بن مسافر.[١]

أما الدكتور حسن مجيد العبيدي، فقد أشار في بحثه الموسوم (الديانة الإيزيدية) إلى المراجع والمصادر الإسلامية القديمة التي ظهرت في الإسلام في العصر الوسيط ما بين القرنين الرابع والتاسع الهجريين والخامس عشر ميلادي. إذ إن تلك المصادر والمراجع أشارت وبشكل واضح إلى اليزيدية أو الإيزيدية، ونسبتها إلى شخص ما يسمى مرة (يزيد بن أنيسة) وأخرى (يزيد بن أبي شيبة) وصلتها بالدين الإسلامي، ولا سيما بعض الفرق الإسلامية. ومن وجهة نظر العبيدي أن مؤلفي وكتَّاب الفرق والملل والعقائد الإسلامية، وعلى اختلاف انتماءاتهم العقدية، نسبوا الإيزيدية إلى شخص من فرقة الخوارج يدعى يزيد بن أنيسة، وعلى ما يبدو أن هؤلاء المؤلفين المسلمين لم يطلعوا على الإيزيدية اطلاعًا كافيًا، أما بسبب غموضها أو بسبب تكتم أتباعها عن التعريف بها بين الناس خوفًا من القتل أو الدخول في الإسلام أو دفع الجزية.[٢]

١. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، بغداد ،١٩٩٤، ص ١٥.
٢. ينظر: د. حسن مجيد العبيدي: الديانة الإيزيدية في بعض دوائر المعارف والموسوعات العربية والعالمية، مجلة دراسات إسلامية، بيت الحكمة، بغداد، ص٢.

أما جورج حبيب، فيقول بعد مقارنة الديانات القديمة وعراقة الدين الإيزيدي، إنهم تأثروا بالدين الإسلامي إلى حد محدود، ولكنهم لم يعتنقونه، وإن اعتبارهم يؤلهون يزيد ين معاوية وهْمٌ صرف، كما أنهم ليسوا عبدة شيطان.[١]

اكتشف مؤخرًا أحد خبراء الآثار واللغات القديمة (السومرية، البابلية، الآشورية) بأن كلمة إيزيدي (ئى زى دى) هكذا مكتوب بالخط المسماري في العهد السومري وهي تعني (الروح الخيرة، وغير المتلوثين، والذين يمشون على الطريق الصحيح) وبحسب اعتقاده، فإن الإيزيدية ترجع إلى الألف الثالث قبل الميلاد.[٢]

وأما دليل الديانة الإيزيدية على عراقة وقدم ديانتهم... فيتجلى في أن عبادة الله بدأت منذ خلق آدم الذي سبق ظهور الديانات الكتابية التي أعقبت ظهور آدم وشيت ونوح وإبراهيم وغيرهم من الأنبياء والمرسلين، ولذلك تعدُّ الديانة الإيزيدية متحفًا للديانات جميعًا، ولها سمات مشتركة من جميع الديانات من عهود بعيدة، كالسومرية والبابلية والمانوية والزرادشتية واليهودية والمسحية والإسلامية وغيرها.[٣]

---

١. جورج حبيب: اليزيدية بقايا دين قديم (بحث تاريخي)، ط١، بغداد، ١٩٧٨، ص٥.

٢. د. خليل جندي: نحو معرفة حقيقة الديانة الإيزيدية، السويد، ١٩٩٨، ص٢٠.

٣. ينظر: شمدين باراني: حبات ذهبية إيزيدية، ص١٩.

أما جون س. كيست، فتقول في كتابها الحياة بين الكرد... تاريخ الإيزيديين: إنَّ مؤسس الدين الإيزيدي غير معروف، وليس له ذكر لا في تقاليدهم أو معتقداتهم الموروثة، ولا في سجلات الوقائع والأحداث التي دونت من قبل جيرانهم المسلمين والمسحيين.

توصل بعض الباحثين إلى أنه في أثناء الفوضى والاضطراب اللذين سادت القرنيين الثالث عشر والرابع عشر، تمكنت الجماعات الكردية بصورة ما من صياغة دين لهم خليط غير منظم من العقائد والطقوس التي مارسها الجيران من الطوائف المسيحية والإسلامية.[١]

أما جورج حبيب، فيقول: يتميز الدين اليزيدي عن الأديان السماوية الثلاثة المعروفة بأن فيه الكثير من المعتقدات والعادات العرقية في القدم والتي ترجع إلى عهود تاريخية تعود جذورها إلى الألف الرابع قبل الميلاد.[٢]

١. جون س. كيست: الحياة بين الكرد.. تاريخ الإيزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، ط١، دهوك، ٢٠٠٥، ص٧٧-٧٨.

٢. ينظر:جورج حبيب: اليزيدية بقايا دين قديم، ص ٥.

- المَطلب الثاني : طاووس ملك

يؤمن الإيزيدية بوحدانية الله (خودى) (أزداي) بمعنى خالقني و(طاووس ملك) الملاك جبرائيل، وهو رئيس الملائكة. تكاد تكون مسألة طاووس ملك أو إبليس كما ينعته المخالفون للديانة الإيزيدية، من أعقد المسائل التي عالجتها ميثولوجيا الشعوب، ومن ثم الأديان، هي قديمة قدم ظهور الأفكار الدينية. وثمة فرق شاسع بين تصورات الديانة الإيزيدية حول فكرة ملاكهم طاووس ملك وبين اتهامات الديانات المخالفة لها.[١]

الطاووس رمز مقدس عند الإيزيدية مثلما الصليب رمز السيد المسيح مقدس عند المسحيين، إن الرموز والشعارات الدينية منها ما بقي ثابتًا لم يتغير مثل الصليب أو الهلال والطاووس.[٢] فطاووس ملك عند الإيزيدية هو انبعاث من ذات الله ملازم لحفظ العوالم والخلق وصيانتها، له القدرة الإلهية الكلية على الملائكة والجن والناس، فهو إله أزلي أبدي كأولية الله نفسه [٣] ، لقد خلق الله في اليوم الأول يوم الأحد عزرائيل / طاووس ملك [٤]، وهو رئيس الملائكة الستة:

١. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ط١، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٥. ويراجع: د. خليل جندي: نحو معرفة حقيقة الديانة الإيزيدية، ص ٣٣.
٢. ينظر: زهير كاظم عبود: لمحات عن الإيزيدية، ص ٩٦.
٣. هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، تقديم إبراهيم يوسف، ط٢، دمشق، ٢٠٠٩، ص٤٥.
٤. سالم بشير الرشيداني: أصل الاعتقاد الإيزيدي، ط١، أربيل، ٢٠١٣، ص ٧١.

١. ملك دردائيل / شيخ سن - إله اللوح والقلم والروماتيزم (بايي سبي) خلق يوم الاثنين.

٢. ملك إسرافيل / شيخ شمس / شيشمس- إله الشمس والخير والأرزاق، وهو أكبر الآلهة الستة. خلق يوم الثلاثاء.

٣. ملك ميكائيل / شيخ أبو بكر / شيخو بكر، وخلق يوم الأربعاء.

٤. ملك جبرائيل / سيجادين- إله قاصد الأرواح، خلق يوم الخميس.

٥. ملك شمنانيل- ميخائيل/ ناسردين- إله جلد الرؤوس (جه لادي سه را) خلق يوم الجمعة.

٦. ملك نورائيل / فخر الدين - إله القمر والأمراض التي تصيب الأطفال من جراء ظهور القمر أو اختفائه، ويسمى أحد هذه الأمراض عند الإيزيدية بـ(كيماهه يفي) أو (يابلند)، وتعني ضربة القمر، وخلق هذه الملك يوم السبت.[١]

نجد دور (عزرائيل / إبليس) عند الإيزيدية يختلف عنه لدى شعوب الديانات السماوية، فالإيزيدية تعتقد أنه ساعد أبو البشر آدم بينما هو عند أصحاب الرسالات السماوية السبب في معصية البشر ونزولهم إلى الأرض.[٢]

١. ينظر: هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ٤٥.

٢. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس) ط٢، اللاذقية، ٢٠١٥، ص٢٧٨.

أما الآخرون فيذهبون إلى أن عملية رفض إبليس الامتثال لأوامره في السجود لآدم بعد أن كان أعظم الملائكة وسيد الكروبين، فهو كثير العلم والعبادة، ولذلك لقب (بطاووس الملائكة).

وعلى وفق المصادر القديمة لما كان عليه إبليس عزرائيل سابقًا من مكانة هو ما جعل الإيزيدية تعتقد بأنه شريك الله في خلق الإنسان، وتسيير الأمور على وجه الأرض). فبعض المعتقدات الآرية القديمة بحكم إيمانها بالثنائية في الخير والشر، تذهب إلي تفضيل إبليس على آدم [١]. إذ نجد بعضهم يتعصب لإبليس ويبرر عمله في عدم السجود لآدم، ومنه ما رواه ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة، حيث قال: (كان أبو الفتح أحمد بن محمد الغزالي الواعظ أخو أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الفقيه الشافعي، قد اشتغل بالوعظ، كان يتعصب لإبليس، ويقول عنه سيد الموحدين، وإبليس سيد العبدة. ويرى أنه صعد المنبر يومًا وقال: من لم يتعلم التوحيد من إبليس فهو زنديق، أمره ربه أن يسجد لغير ربه فأبى.[٢]

أما تسميتهم بعبدة شيطان، فيقف عنها رشيد خيون قائلًا: فأساسها رفض الإيزيديين الجمع بين حرفي الشين والطاء، وتحريم البصاق على الأرض علنًا، ولعدم التمييز بين ما تعنيه التسميتان، اتهموا بعبادة الشيطان،

١. محمد الناصر صديقي: المصدر السابق، ص ٢٨٧.
٢. المصدر السابق، ص ٢٩١.

والحقيقة أنهم يتشاءمون من أي لعن، وفي هذه القضية بالذات للإيزيدية فلسفة خاصة، مفادها أن الملك المعني برفض السجود لآدم هو أحد الملوك السبعة لديهم وهو (عزرائيل) ومعروف بطاووس ملك. وتقديرًا لهذا الرفض أنعم الله عليه بمنصب رئيس الملائكة.

ولكن استغل أحد مدعي البحث والكتابة بالأديان، فنشر عنهم ترهات فظيعة في مجلة أخبار الأدب المصرية، وربما يعود تاريخ تسميتهم بعبدة الشيطان إلى سنة ١٧٩١ يوم غزاهم وزير العراق العثماني سليمان باشا، وأطلق عليهم هذا الاسم (عبدة الشيطان) حتى إن عبد الرزاق الحسني المؤرخ المعروف ذكر في إحدى طبعات كتابه الإيزيدية بعنوان: عبدة الشيطان.[١]

ويمثل طاووس ملك من وجهة نظر لاهوتية هو أنه رمز في الميثولوجيا الإيزيدية لـ:

١. الخلود: كونه يمثل الملاك الأكبر (رئيس الملائكة / الآلهة الستة) المتحد مع ذات الله الخالدة في الأزل.

٢. الروح الطاهرة: باعتباره مرموزًا إلى الشمس الطاهرة، وما الشيخ شمس / إله الشمس حسب اعتقاد الإيزيدية إلا الوجه الآخر لـ (طاووس ملك) فكلاهما واحد.

٣. الكلية والتكامل: كونه يمثل الله ذاته. وطاووس ملك

١. د. حسن مجيد العبيدي: الديانة الإيزيدية في بعض دوائر المعارف والموسوعات العربية والعالمية، ص ٧.

هو اسم من أسماء الله على حد قول الإيزيديين.[١]

ويعتبر بعض الكتاب فكرة تقديس الطاووس هي فكرة صوفية دخلها الغلو حتى اتخذه الإيزيدية الإله المتسلط على الآلهة، وإن حروف (طاووس) ترمز إلى:

الطاء: ترمز للرؤساء الإيزيدية.

الألف: الألفة بين الإيزيدية.

الواو: الود بينهم.

السين: للتسليم إلى الرؤساء في أمور الدين والدنيا.[٢]

١. هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ٦٩.

٢. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١١٣.

المبحث الثاني:

النظام الطبقي عند الإيزيدية في عهد شيخ عدي بن مسافر وإلى اليوم

يعدُّ المجتمع الإيزيدي مجتمعًا طبقيًا لمكانتها ولاختلاف المهام الدينية فيه، ولذلك ينقسم المجتمع عندها إلى عدة فئات. لكل منهم مسؤولياتها وترتيبها، وخصائصها، ففي النظام الطبقي المميز حددت العقيدة الدينية وظائف كل فئة أو طبقة دينية، وبينت ما عليها من واجبات وما لكل زمرة أو أسرة من هذه الطبقات - وبالأخص العليا منها- من مسؤوليات تجاه غيرها من الطبقات، وهذا النظام المنظم بشكل ثيوقراطي يعتبر غريبًا عن منطقة الشرق الأدنى.[1]

أولًا- للمجتمع الإيزيدي رئيسان كبيران، أحدهما رئيس زمني أو مدني (دنيوي) ويسمونه الأمير أو المير، وهو من أحفاد أشقاء عدي بن مسافر. والإمارة وراثية محصورة بهذا البيت. ويجمع الأمير بين السلطة الدينية والدنيوية، فهم يعتقدون بحلول جزء إلهي فيه، فلا يخالفون له أمرًا، ولا ينكرون عليه حقًا، حتى يستحسنه يصير فرضًا، واجبًا على كل فرد من أفرادهم.

١. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٤٩.

يعدُّ الأميــر الرئيس الدنيوي للإيزيدية ويسمى (المير، ميري شيخان) رئيس الزمان والعالم والسياسة، وهو وكيل الشيخ عدي، أوكله موضعه وقال له: (أنت ولدي وقبلتك محل ذريتي، وهي حرام على من لا يسير على أصول هذا الدين، وكلها سلمتها بيدك) ويتم انتخاب الأمير من قبل الطائفة، شريطة أن يكون من نسل الأسرة الحاكمة على حسب عاداتهم الموروثة، ولا يشترك في الانتخاب رجال الدين ولا زعماء القبائل.

والآخر روحي يمثل السلطة الدينية: فيحدد أصولها وفروعها، وآدابها وسننها، بالتشاور والتفاهم مع الرئيس الزمني الذي هو الأمير، وينحدر الرئيسي الديني من سلالة الشيخ فخر الدين ويسمونه (بابا شيخ) أي الشيخ الكبير، ويعد الشخصية الثانية في القيادة الإيزيدية.[1]

ثانيًا- الطبقات الاجتماعية: قسم عدي بن مسافر المجتمع الإيزيدي على ثلاث طبقات/ هي: (الشيوخ والبير والمير)

١. الشيوخ:

لهذه الطبقة قدسيتها وحرمتها الدينية والاجتماعية بين الإيزيدية حتى باتت لبيوتهم قدسية خاصة لدى الإيزيدي، يتم التبرك والتطواف فيها أيام الأعياد والمناسبات، حيث

١. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٢٣. ويراجع، محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٥٠-٣٥٤.

توجد فيها عادة النياشين / أي الرموز والمقدسات الممثلة لـ طاووس ملك والشيخ آدي / شيخادي.

وتتفرع من هذه الطبقة ثلاثة أصول رئيسية هي:

أولًا: الآدانية، ولهذا الأصل ستة فروع رئيسية:

١. ملك الشيخ سن، وهو الرئيس.
٢. ملك شرف الدين لكل طبقات الشيوخ.
٣. الشيخ إبراهمي الختمي.
٤. الشيخ زندين.
٥. شيخي يتيما / شيخ الأيتام.
٦. الشيخ موسى.

ثانيًا: القاتانية، ويتفرع منه فرع رئيسي إضافة إلى فروع فرعية أخرى:

١. الشيخ أبو بكر
- أمراء - الشيخ عبد القادر.
- بسميرون / بصمير- الشيخ مهمد الياظي.

٢. الشيخ إسماعيل العنزلي.
٣. الشيخ ماوي بسميريون / بصمير.

ثالثًا: الشمسانية، ولهذه الطبقة سبعة فروع رئيسية، وهي:

١. شيخ شمس.
٢. ملك سجادين.
٣. ملك آمادين.

٤. ملك ناسردين.
٥. شيخ مند.
٦. ملك بابا دين.
٧. الشيخ ملك فخرالدين.[١]

تترأس طبقة الشيوخ سلالة الشيخ حسن / سن، لذا يسمى كل من ينتمي إليها بالـ (بيش إمام) أي رئيس الأئمة، وتعتبر هذه السلالة مصدرًا أساسيًا من مصادر الشريعة الإيزيدي، كونها الأسرة الوحيدة التي يحق لها تعلم أمور الدين والقراءة والكتابة.[٢]

٢. البيـر:

وهم مرشدو الدين، وكانوا قبل مجيء الشيخ عدي بن مسافر أربعين فخذًا وهم بير (إدريس - موسى - بوز - بوب - هالي - ختيب بسي - حجي علي - إيزيد - أخا - فليح - لبنا - خوش أغا - بووك - بازيد - مروان - قلندر - فرجر - مند - داود - محمدرين - أومر خال - الوبكر - جاك - حجب محمد - زكر - هسنالكا - بيرافات - إيسيبيا - مم شفان - هاجيال - جروان - محمدرشان - هسن ممان - بيربال - همد - حلان - رهش - ميسور - شالباري - منصور).[٣]

---

١. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٢٩. ويراجع: هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ١١٠-١١١.
٢. ينظر: هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ١٠٩-١١٠-١١١.
٣. داود مراد الختاري: معبد لالش المراسيم الدينية الإيزيدية، منشورات ديوان أوقاف المسيحيين والديانات الأخرى، بغداد، ٢٠١١، ص ١٠٨.

وتعني المربي أو الشيخ المسن أو شيخ الطريق أو المرشد، ومهمتهم إرشاد المريدين، ولكل إيزيدي بير وشيخ يوكل أمره إليهما، ويرجو بهما الشفاعة يوم الآخرة، وللبيرة منزلة رفيعة لدى الإيزيدية، ويقومون بمهمة مساعدة الشيخ في تغسيل وتكفين ودفن الأموات.[١]

إنَّ منصب البير يُورث من الأب إلى ابنه البكر، وأبرز شخصية في طبقة البير، هي شخص حارس المزار لالش، ويطلون عليه (بابا جاويش) حيث يبقى طول حياته عزبًا، يشارك بقية البير في العبادة والتأمل لا غير.[٢]

٣. المُريد:

المريدون وهم كل إيزيدي لا يحمل صفة روحية، وهم أغلبية الإيزيدية، ولكل مريد شيخ وبير يطيعهما ويستمع إلى توجيههما، وعليه رفع الصدقات والنذور، ولا يحق له التزاوج من غير طبقته، وهم عامة الشعب اليزيدي، ومن هؤلاء يبرز الكوجك إذا ما برزت مواهبهم وأمانتهم، وقد يصلح أن يكون المريد فقيرًا إذا اتجه للتزهد وهجر الدنيا.[٣]

---

١. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١٤٢.

٢. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٦٣-٣٦٤. ويراجع الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣١.

٣. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١٤٤-١٤٥. ويراجع الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣٦. ويراجع محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٧١.

والمريدون يتزاوجون فيما بينهم، فلا يحق لهم مصاهرة السلالات الأخرى.[١]

إنَّ هذه الطبقات شبيهة بالطبقات الثلاث لجمهورية أفلاطون، وهي: ١. طبقة الملوك (الحكام) ٢. طبقة الجنود ٣. طبقة الحراس.

ثالثًا- التقسيم الطبقي لرجال الدين (مراتب رجال الدين الروحانيين).

١. بابا شيخ:

وهو الرئيس الأعلى، ويكون من سلالة الشيخ فخر الدين، أب ملك القمر، وهو قوة المشايخ وكبيرهم في الأحكام الدينية، ورأس أعمالهم في سائر الأمور الروحية، والمعول عليه في الحكم والعدل والقول الفصل.[٢]

يستمد بابا شيخ سلطته من الأنبياء، فهو لا يشرب الخمر؛ لأنها محرمة عليه. وبحكم دوره الروحي والعقائدي فهو يحتفظ بسجادة الشيخ عدي الأكبر كوديعة ورمز لشرعيته في منصبه الذي يباشره، والظاهر أن تركة الشيخ عدي قد قسمت بين أصحاب السلطة الزمنية وكبار المشايخ الإيزيديين، وتعرض هذه السجادة في أعياد

١. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣٦. ويراجع هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ٩٧.

٢. ينظر: الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٢٥.

الإيزيدية للتبرك بها ولتقديم النذور إليها.[١]

كما يصوم أربعينية الصيف والشتاء، ويتحاشى مخالطة الناس والحديث معهم، ويقوم بتنظيم أعمال الكواجك، ويتمنطق بحزام من قماش صوف أسود اللون، تتخلله بعض الحلقات النحاسية، وهو لا يحلق لحيته مطلقًا، ويكون مسؤولًا عن الكواجك (رجال الغيب)، وينظمهم كما يكون مسؤولًا عن المتعبدين والمتفرغين في المرقد المقدس.[٢]

وبحكم مرجعتيه الدينية، فهو الذي يبين لهم مواقيت الصوم والصلاة، وإليه تشد الرحال للتزود بـ (العلم الرباني).[٣] ويكون تنصيب بابا شيخ عن طريق الانتخاب ورضى أغلب الإيزيدية، ومن هنا يأتي سر احترامه وتقديسه.[٤]

٢. الفقير:

لفظة تدل عند الإيزيدية على الزاهد، والمتعبد، والناسك. الذي زهد في الدنيا وزخرفها، فيطلق بهاءها، ومباهجها، ورغب في الآخرة، فطمع في كسب نعيمها

١. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص٣٥٥.
٢. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١٤١.
٣. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٥٥.
٤. هوشنك بروكا: ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، ص ١١٢.

وخلودها الآخر، ونعيم الآخرة، في نظرهم هو البقاء الأبدي (على مذهب الحلول والتناسخ).[١]

يلبس خرقة الفقر، ويشد فوق جسمه خرقة سوداء يرتديها، وفوقها حزام أحمر من الصوف يتخلله حلقة واحدة من نحاس، ويربط في رقبته حبل، ويدفن الفقير بخرفته السوداء، ولا يحلق لحيته ولا يستعمل الموس، والفقير لا يملك من الدنيا شيئًا وهم أشبه بطائفة البوذيين في الهند إلى حد ما.[٢] وهناك الفقيرات: وهن عدد من النساء الأرامل اللاتي وهبن حياتهن لخدمة لالش، بأن يمضين عمرهن بصنع فتيلات مصابيح المزار.[٣]

٣. الكوجك:

أفضل المراتب في الديانة الإيزيدية، ويعتبرونه بمنزلة النبي بسبب وظائفهم الدينية، ولأن لهم القدرة على معرفة الغيب.[٤] وهو من طبقة العوام، والرتبة غير

١. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣١.
٢. زهير كاظم عبود: لمحات عن الإيزيدية، ص ١٤٤. ويراجع: الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣١-٢٣٢. ويراجع: محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص٣٦٥-٣٦٦.
٣. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣٢. ويراجع: محمد الناصر صديقي، تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات ،العادات والطقوس)، ص ٣٦٦.
٤. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٣٤. ويراجع: محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٦٩.

وراثية، تتعلق بعلم الشخص، يطرح أمورًا مستقبلية تحدث للناس، ويرتدون الثياب البيض وحزامًا من الصوف أحمر أو أسود اللون، تتخلله حلقات برونزية، وهو المرجع في الاجتهاد بعلم الغيب، ويتبع سلطة الشيخ الأكبر، والذي يقوم باختيار الكواجك.[١]

أوجبت العقيدة الإيزيدية احترام الكواجك وتصديقهم في أقوالهم وأفعالهم، وانسجامًا مع هذه القناعة. يرى الباحث الإيزيدي درويش حسو: (أن الذي يقوله الكوجك في أكثر من الأحوال حقيقة وواقع) وقد جاء في كتابهم المقدس (الجلوة) ما نصه:(احفظوا سنني وشرائعي، وحافظوا عليها، وأطيعوا وأصغوا لخُدَّامي إلى ما يقولون، وبما يلقنونكم من علم الغيب الذي هو مني).[٢]

وعلى كل من تصبو نفسه إلى أن يكون (كوجك) القيام بتمارين روحية شاقة، فقد وجب عليه أن يدخل (منبر الأربعين شيخًا) وأن يصوم تكرارًا أربعين مرة مدة أربعين يومًا، ثم يوقد أربعين سراجًا مقدسًا، وبعد إنهاء هذه التمارين الشاقة وجب عليه أن يقصد (البابا شيخ) ليباركه وليمنحه التأهيل الذي يُخوِّل له أن يصبح كوجك.[٣]

١. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١٤٢.
٢. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص٢٣٥.
٣. حمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٧٠-٣٧١.

٤. القوال:

تطلق صفة (القوال) عند الإيزيدية على (الحادي) وهو مرتل الأناشيد الدينية الروحية، وينشد الأشعار في المحافل الدينية، والأعياد والأفراح، وكذلك عند دفن الأموات، وفي أوقات زيارة القبور. وتعود نشأته إلى التكوين الأساسي للطرق الصوفية.[١]

لا يحلق لحيته وشاربيه، ومن مهمة القوال اختصاصه بعلم الصدر، أي المعلومات الدينية غير المدونة والمحفوظة بصدره، ويقال: إنه من عرب الشام. وتكون له معرفة واطلاع واسع بالشعوب والأديان وقبائل الإيزيدية ويكون ذكيًا ولبقًا.[٢] ويطلق بعض الإيزيدية على القوال لفظة (طازية) أو (تازي) / السلوقية، فهم يحبون هذه التسمية، ويقولون: إن الشيخ عدي قد أسماهم بها.[٣]

٥. بيشي مام:

رتبة دينية مستحدثة، تختص بها عائلة الشيخ حسن أو شيخ شرف الدين، أي إنه آداني الأصل، يعتبر ضمن حاشية بابي شيخ عند حضوره إلى لالش في الأعياد والمناسبات الدينية، ويرتدي ملابس بابا شيخ.

---

١. الأب سهيل قاشا: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.م حمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص٣٦٧.

٢. زهير كاظم عبود: لمحات عن اليزيدية، ص ١٤٣-١٤٤.

٣. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٦٨.

٦. بابي كافان:

وهو من عائلة (أمادين) بن الشيخ شمس، أي إنه من الأصل الشمساني، ويقوم بواجبات التوعية الدينية، ويرتدي ملابس بابا شيخ.

٧. بابي جاويش:

ليس له طبقة دينية محددة، ومحل إقامته الدائم في لالش، ويقوم بالوظائف الخدمية في هذا المعبد، ويلبس الملابس كبابا شيخ، ويشد في وسطه الحبل المقدس (رستة) ولا يجوز له الزواج.[١]

١. عايد محمد بدر: الطبقات الاجتماعية والدينية للمجتمع الإيزيدي، https://rmshreq.journals.ekb.eg/article_88226_d3bd74f69967c8d204da488f53e0b464.pdf، ص280.

المبحث الثالث:

الروح وتناسخ الأرواح عند الإيزيدية

- أولًا : الروح عند الإيزيدية:

اجتمعت الرسالات السماوية وأتباعها على الإيمان باليوم الآخر، وبالدار الآخرة التي تكون بعد الحساب، وهي إما نعيم مقيم أو عذاب وجحيم، يحدده عمل الإنسان، فالدنيا دار عمل والآخرة دار حصاد. يؤمن الإيزيديون بمفهوم تناسخ الأرواح، وبقاء الروح خالدة من دون فناء، وإنها ترجع إلى ملكوت الله بعد وفاة الكائن الحي.[١] والرجوع ما بعد الموت لا يلغي فكرة الحساب مثلما يعتقد البعض، بل ينسجم ويناسب مع فكرة العقاب والقيامة، فالتناسخ قد يكون ثوابًا، وقد يكون عقابًا أيضًا، غير أنه في جميع الأحوال مؤجل إلى يوم الدين من خلال التقمص الذي تؤمن به الإيزيدية.[٢]

تعدُّ الروح أساس الحياة، وهي خالدة وشعاع من الله، أما الجسد، فهو شيء مادي فانٍ، تنسب الروح إلى الأفكار اللاهوتية؛ لأنها تعيش في عالم سرمدي أبدي، ولا تموت بل تخلد، وتظهر بشكل وآخر، وتخلق تناسخ الأرواح في

١. أمين فرحان جيجو: الديانة الإيزيدية بين السائل والمجيب، ص ٢٧.
٢. زهير كاظم عبود: التناص بين الديانة الإيزيدية والزرادشتية، ط٢، أربيل، ٢٠١٢، ص ٦٤.

الديانات القديمة وفق التقمص.[١]

وتقول الإيزيدية: الموت مطلق، ويشمل جميع الأحياء، تأمل هذا المقطع المعرب (مهما عشت وبلغت من المناصب، فالنهاية هي الموت لا محالة منه) فالموت في فلسفة الإيزيدية، هو شيء أوجده الله لعدة أسباب، الموت عقابٌ للبشر، ومن هذه الأسباب:

١. الموت هو الديموقراطية، لا يوجد فرق بين كل الناس، بين العاقل والمجنون، بين الحاكم والطفل الرضيع.
٢. لكي لا ينسى العبد ربه ويذكر الله، ولكي لا يصبح الإنسان متكبرًا، والله هو القادر على كل شيء.
٣. الموت ينظف الأرض من المسنين والعجزة، والذين لا يستطيعون العمل والحركة، ويريحهم من عناء الحياة بعد عجزهم.[٢]

أي إن الروح لا تموت قط بل تبقى حية خالدة، وإنما الرداء يتغير أي البدن. فإذا كانت أعماله صالحة تتقمص روحه في جسد إنسان صالح زاهد، لكن إذا كانت طالحة وسيئة، فإن روحه تنتقل إلى جسد حيوان ليتذوق العذاب إلى أن تسلك جادة الصواب، فيغفر الله لها ويجعلها مرة ثانية في بدن إنسان.[٣]

---

١. عبد الناصر حسو: اليزيدية وفلسفة الدائرة، ص ١٠٥. ويراجع: الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص٢٠١.
٢. الأب سهيل قاشا: اليزيدية، ص ٢٠١.
٣. خدر بير سليمان: التقمص – تناسخ الأرواح، مجلة لالش، ترجمة عيدو بابا شيخ، أربيل ،١٩٩٥، ص٣٥.

- ثانيًا : التناسخ:

عندما يموت الإنسان تترك الروح جسدها الدنيوي، وبعد انقضاء فترة الحزن من قبل أهل وأقارب الشخص الميت، يعتقد الإيزيدية أن الروح تذهب إلى عالم الأموات، وبأن النجوم البعيدة هي موطن الأرواح، فالقمر والنجوم الأخرى ما عدا الشمس كانت تعتبر موطنًا للأرواح، لكن بعد فترة من الزمن تعود الروح ثانية إلى جسد آخر عن طريق التقمص، إذا تكلمت عن حالي أو روحي فقد رأيت تسعمائة وسبعين قالبًا ماديًا، وقديمًا عندما كانت الطوطمية تلعب الدور الرئيسي في الديانة الإيزيدية، فإن الروح لم تكن سوى المبدأ الطوطمي الذي يتناسخ الجسد ثانية وثالثة حتى نقائها.

أما النقطة الرئيسة الثانية التي تفرق الديانة الإيزيدية عن الديانات الأخرى، فهي فكرة تناسخ الأرواح ورجوع الروح تكرارًا إلى الجسد حتى تتم تنقيتها، ومن ثم تعود إلى الكل. ففي الديانات الأخرى يأتي الإنسان مرة واحدة إلى الحياة، وعندما يموت يحاسب يوم القيامة أمام الله، ولروحه ليست جزءًا من الذات الإلهية. بل مجرد نفخة إلهية في جسد يبعث للاختيار.

تعدُّ العناصر الأربعة (الهواء والماء والنار والتراب) عناصر مقدسة، أما الأزمنة الأربعة المقدسة، فهي الولادة والشباب والرجولة والكهولة، حيث تعاد الروح من جديد بعد اكتمالها مرورًا بهذه الأزمنة، وقد يحدث الخلق في أية مرحلة من مراحل هذه الأزمنة دون المرور بها جميعًا،

والأمكنة الأربعة في الشمال والجنوب والشرق والغرب، وكذلك الفصول السنة الأربعة، وكل هذه الأزمنة والعناصر مرهونة بإدارة الله وقدرته على الخلق والفناء والاستمرار.[١] ولربما يشابه هذا الموقف رأي الفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا الطبيعة بالمادة والعناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب).[٢]

وفي الديانة الإيزيدية أن الروح البشرية تنبع من بذرة إلهية، لكنها تدخل جسدًا بشريًا، وإن هذا الجسد البشري (القلب واللسان والعين) هو أساس الانحراف إلى السوء، إن لم يتحكمه العقل المنير به.[٣]

أما شمدين باراني في كتابه حبات ذهبية إيزيدية، فيشير إلى قول بدل فقيرحجي أن النص الديني ينفي وجود الحلول والتناسخ الذي يعتقد البعض بوجوده، على الرغم من أننا لم نعثر إلى الآن على نص ديني بصدد عملية التناسخ المتعقلة بعامة الناس، إلا أن الاعتقاد موجود في التراث الشفاهي الشعبي لدى الإيزيديين، ليس من الصواب التعويل على التراث الشفاهي أو الشعبي، بل الأساس هو النص الديني الإيزيدي (الأقوال).

هنالك فرق بين فكرة (كراس كوهارت) التي تخص أرواحًا كالشيخ عدي وغيره من المقدسين، أن مفهوم

١. عبد الناصر حسو: اليزيدية وفلسفة الدائرة، ص ١٠٥-١٠٦.
٢. ينظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عن مفكري الإسلام، ص ٤٤.
٣. عبد الناصر حسو: اليزيدية وفلسفة الدائرة، ص ١٠٧.

(كراس كوهرين) تبديل القميص، يعني أن لا خلاف بين الأنبياء جميعًا إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة، فهي روح واحدة يرسلها الله سبحانه وتعالى إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة.[1]

يقول الإيزيديون: إنَّ فكرة التناسخ موجودة عندهم قبل مجيء (شيخ عادي الشامي) لأنها من فلسفات الديانة الإيزيدية. بل إن الشيخ (عادي) نفسه حسب قولهم يؤمن بالتناسخ، وأدخل على الإيزيدية فكرة الثواب والعقاب (الجنة والنار).

كما يعتقد الإيزيدية بالحلول، أي بانتقال الروح من مكان إلى غيره، من وضيع إلى رفيع حسب استحقاقها والإنعام عليها.[2]

ويجري التناسخ على أربع درجات، وهي:

١. الرسخ: ضده النسخ؛ لأنه يرسخ ويبقى طيلة الأيام ويدوم كالجبال، حيث تنتقل النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى أجسام حيوانية.
٢. الفسخ: انتقال النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى النبات المقطوف والمذبوحات؛ لأنها تتلاشى ولا تتعقب.

---

١. شمدين باراني: حبات ذهبية إيزيدية، ص ٣٠. وينظر: محمد الناصر صديقي، تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٣٨.

٢. حمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٨٨-٣٣٩.

٣. المسخ: انتقال النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى أجسام حيوانية، حيث يمسخوا قردة وخنازير وفيلة.
٤. النسخ: هو الانتقال من بدن إنساني إلى آخر.[١]

يرى الإيزيدية وكل من آمن بالتناسخ من القدامى وغيرهم أن الأرواح قسمان:

أرواح شريرة: تحل في أجسام الحيوانات الخبيثة والسيئة، كالكلب والحمار والخنزير. وحلول الأرواح الشريرة في هذه الأجسام نوع من تعذيبها.[٢] ومن الأمثلة التي يذكرونها عن تحول الإنسان إلى حيوان إلى شيخ مسخ إلى كلب مصاب بالجرب؛ لأنه أساء السيرة مع شيخ أكبر منه درجة، فخاصمه ووبخه، لذلك أخرجت روحه وأرسلها الشيخ الكبير إلى المنطقة التي نزل بها الشيخ ضيفًا؛ لأنه غير معروف فيها حتى لا يصلى لأجل روحه، وعندما مسخ كلبًا ذاق ألوانها من العذاب، وما بكاء هذا الشيخ الذي حبست روحه في جسم الكلب إلا لطلب العودة ثانية إلى

١. محمد الناصر صديقي: تاريخ اليزيدية (النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس)، ص ٣٣٩. ويراجع: سندس سالم: الروح والروحانية عند الفلاسفة المسلمين، ط١، بغداد، ٢٠١٩، ص ١٢٦. ويراجع، عرفان عبد الحميد الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٤-١٣٥. ويراجع، أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، ص ٨٠. ويراجع: كريم نجم خضر: مفهوم الروح، ص ٣٤٨. ويراجع: عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٢٢٢. ويراجع: ممتاز حسين سليمان خلو: الإيزيدية (التنظيم الديني- المقدسات- المحرمات) في ضوء النصوص الدينية، دهوك، ٢٠١٣، ص٢٥٠. ويراجع: د. محمد التونجي، اليزيديون (واقعهم، تاريخهم، معتقداتهم)، ط١، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٣٣.
٢. د. محمد التونجي: اليزيديون، ص ١٣٣.

جسم إنسان، وقد سمح له بالعودة إلى طائفته، وتركه يولد في جسم إنسان آخر من الإيزيدية.

الأرواح الخيرة والطيبة: تحوم في الفضاء لتكشف للأحياء أسرار الكائنات والمغيبات؛ لأنها دائمًا في تماس مع العالم، لذا يمضي اليزيديون ليلتهم حول جثمان فقيدهم، مشغولين بالعبادة والتضرع والصلاة، فلعلهم يرون الميت في مناهم، فيخبرهم على أي صورة سيعود، وفي أي جسم -أي فئة- ستحل روحه، وهل هو في عداد أهل جهنم، أم في عداد أهل الجنة؟

وهم يعتقدون أن الخليقة العباسي (المقتدر بالله) قتل منصور الحلاج ورمى برأسه في نهر دجلة، فسرت روحه فوق الماء. وبالأمر المقدر أخذت أخت الحلاج جرتها لتملاها ماء. وفي طريق عودتها عطشت الفتاة فشربت من الجرة، فسربت روح أخيها إلى جسمها عن طريق معدتها، وحملت فورًا من غير أن تدرك سبب حملها، حتى وضعت وليدها، فكان الوليد شبيهًا بأخيها الحلاج. ولما كان المولود من حيث نسبه وحسبه ابن الحلاج، فقد استدلوا على حدوث التناسخ، ولهذا فإننا لا نراهم يشربون الماء من جرة ذات فوهة ضيقة إكرامًا للشيخ الحلاج.[1]

تؤكد النصوص الدينية للإيزيدية أن الموت حق طبيعي، ومن يخلق الإنسان يحق له فناؤه، وإن جسد الإنسان يفنى

١. ينظر: د. محمد التوينجي، اليزيديون، ص ١٣٣-١٣٤.ويراجع: محمد الناصر حسو: تاريخ اليزيدية، ص ٣٤٠-٣٤١.

في التراب؛ لأن مرجعه الأصلي التراب (أي إنه خلق من التراب ومرجعه إليه) أما الروح فغير فانية.

روحا ره حماني

نابت فاني

وترجمتها إلى العربية

الروح رحمانية وغير فانية

والموت لا بد منه مهما طال العمر، ولو ألف سنة، ومهما كانت مكانته وفي أي مكان يعيش على الأرض، والنص الديني من قول (مسكينو زارو) يؤكد ذلك.

بن ئاده موهه زارسالي ته مام كه ى

ميرياتى ل شه رقى هه تاب شام كه ى

دومايى هه ردى زكاسا مرنى تام كه ى

وترجمتها إلى العربية

الإنسان مهما طال عمره ولو ألف سنة

ويحكم الدنيا من الشرق إلى الغرب

لا بد في نهاية المطاف أن يشرب من كأس الموت [1]

١. ينظر: ممتاز حسن سليمان خلو، الإيزيدية، ص ٢٥٠-٢٥١.

- ثالثًا :التناسخ عند الشيخ عدي:

كان يرى في روحه روحًا إلهية (روح طاووس ملك) حيث قال: وأنا الذي جعل آدم يسكن الفردوس، ونمرود يسكن نارًا مشتعلة، وأنا الذي قال لي رب السماء، أنت الحاكم العادل وحاكم الأرض، وأنا عدي الشامي بن سافر، أعطاني الرحمان الرحيم الأسماء، والعرش السماوي والكرسي والسبعة الأرض، في سر معرفتي لا يوجد إله غيري، هذه الأشياء خادمة لقوتي إذا شئت راسلته مرة أخرى ثانيًا وثالثًا إلى هذا العالم أو إلى غيره بتناسخ الأرواح.

وما زلنا نسمع من بعض الإيزيدية يتحدثون عن أشخاص لهم خدمات جليلة وأعمال حسنة أنه يمتلك روحًا جيدة كقولهم (روحه كه باش وقه نج واد رده) أي أن الشيخ عدي بن مسافر هو الذي عزز فكرة الثواب والعقاب في الديانة الإيزيدية، وإن (قه ولى قيامه ولى سه ره مه ركي) (صلاة الميت) لم تكن موجودة قبله.[1]

أما شمدين باراني وضع المقارنة بين التناسخ وكراس كوهرين كالتالي:

- التناسخ:

١. يشمل أرواح الناس جميعًا.
٢. تنتقل الروح في الناس والحيوانات والنباتات والجمادات.
٣. في التناسخ تترقى أو تتدنى الأرواح وتثاب أو تعاقب.

١. ينظر: الأب سهيل قاشا، اليزيدية، ص ٢٠٢-٢٠٣.

٤. يجري عليها الحساب في تناسخها في الحيوانات والنباتات والناس حتى تصل إلى (النرفانا) الامتزاج بالروح العلوية.
٥. عدد انتقالات الروح غير محدودة، فقد تنتقل في أشكال لا حصر لها حسب عدد ذنوبها.
٦. نهايتها الاندماج بالروح العليا.

- كراس كوهرين:
١. روح نبوية أو قديسين وأولياء، لها وجودان: سماوي، وأرضي.
٢. لا تنتقل إلا في قوالب جسمانية للأنبياء وبعض الأولياء.
٣. لا يجري عليها أي حساب، سواء في الجنة أو الجحيم.
٤. عدد انتقالاتها محدودة بعدد الأنبياء والأولياء والمقدسين.
٥. نهايتها العودة إلى الله أو القنديل الإلهي، حسب النص الديني الإيزيدي.
٦. في كراس كوهارت تتحول الروح إلى أجساد أنبياء وأولياء، من دون أن تترقى أو تتدنى، والكراس كوهارت ليس فيها ثواب أو عقاب.[١]

١. شمدين باراني: حبات ذهبية إيزيدية، ص ٣٢-٣٣.

- رابعًا : نفي الاعتقاد بالتناسخ:

نجد شمدين باراني ينفي اعتقاد الإيزيدية بالتناسخ من خلال الرجوع إلى الأقوال، إذ الاعتقاد بالتناسخ ينفي وجود الجنة والجحيم كمكان للثواب والعقاب، ولذلك ينفيها النص الديني الإيزيدي، كما جاء في قول (ئه سه دى ال ته ورى)

دونيا وه كبيرهـ كى ب كيرنا بى - أن الدنيا كعجوزفانية لا نفع فيها

ب قوه تى خوبكه زقى زايي- عشها اللحظة التي أنت فيها بكل قوتك

دو جارنا يى روى في دونيا يى- فأنت لن تأتي إلى هذه الدنيا مرتين

وحسب رأي الديانة الإيزيدية، سيسأل الإنسان في يوم القيامة التي يؤمن به الإيزيديون عن موضوعين أساسيين، وهما: توحيد الله - وعمله في الدنيا، وجزاؤه سيكون حسب ذلك، إما في الجنة أم في الجحيم، جاء في النص الديني (به ديلا غه دارا) (بديل الغدر أو القرنان الناطحان)

ل نا ف عه زمانى بفكره- اعمل بفكرك في السماء

وه كى به دشا بي من به شه رجيكره - عندما خلق الله البشر

دمره به هشت هه يه وهكـ شه كه ره و دوزه هه يه ب ئاكره- فبعد الموت هناك جنة حلوة كالسكر، وهنالك

جهنم تتأجج فيها النيران.

وجاء في النص الديني (الزمام والمقود) (هه فسارى)

روزه كى دىْ بته هزيز وكازى- يوم ستحل الآخرة

عه وان ل ويده مينن رووس وتازى - الأشرار سيكونون هنالك كالعراة

ئ هوى روزى به دسا هه قي ونه دى زمه تخوازى - والله حينها سيسأل عن أعمالنا إن كانت حسنة أو لا.

ويحدد قول (الشاب البير) (لاوى بيرانو) ٧٨ سبقه، ما يجب أن يكون عليه الإيزيدي السبقة ٤٠ .

هه ى لاوه كى بيرانو - أيها الشاب البير المتعبد

هه كه تو نه ى دل بكول - إن لم يكن قلبك ملولًا

ئو تو نه جا ف دزل - وإن لم تكن عيناك ذليلة

ته نه زما نى شل - وإن لم يكن لسانك مشلولًا

تودى جى كه ى وتو دى بجى ببيه مراز حاسل - فكيف ستحظى بأمانيك وصولًا.[١]

أما ممتاز خلو، فقد أشار في كتابه (الإيزيدية) أن الديانة الإيزيدية لا تقبل فكرة التناسخ وانتقال الروح إلى حيوان ونبات، وإنما يكون الحساب مباشرة إما الجنة أو جهنم، والنصوص الدينية التالية توضح ذلك:

فقد جاء في قول (بيكويا)

١. شمدين باراني: حبات ذهبية إيزيدية، ص ٣٣-٣٤.

ئ هون بيكوييت كفرى
مهلك فه خره دين لى كرنفرى
ب جه نكلى وان كرت وهافيته ناف كوركا ئاكرى
وجاء في قول (قره فرقان)
دى درمان كه م بريـنان وكوفانه
هه رجين ل فى قه ولى ، ئى ب شكه ، ئى ب كومانه
دى ب جه نكلى وى كرن هافينه ناف سه فديت غافلانه
جى بووى ل ئاخره تى فه زوارته
تونكه ووقيره وقه ترلنه
هه تاب ئه به دل ئه به دى ئه وجهى وانه
معناها: من يشك في هذا القول
سيمسك من أطرافه ويرمى في صف الغافلين
وأمكنتهم معزولة في الآخرة
وهي ضيقة ومؤذية
وسيكون هناك مكانهم إلى أبد الآبدين
وقد جاء في قول (بابة كرى ئومة را)
هنجهى ل ته ريقه تا خو دزمنه
بارى وى هيسنه
روزا ئاخره تى جزاى وى سوتنه
ومعناها: من يكون عدوًا (لطريقته)

سيكون حمله ثقيلًا

وفي يوم الآخرة يكون جزاؤه الحرق في النار

من هذه النصوص يمكن القول: إنَّ الجنة والجحيم هما مكان الحساب والثواب، وليس في التناسخ كما يعتقد البعض.[١]

ومن هنا، نستنتج التناسخ عند الديانة الإيزيدية بجملة من النقاط:

١. تعدُّ الروح أساس الحياة، وهي خالدة وشعاع من الله، أما الجسد، فهو شيء مادي فانٍ.
٢. الموت مطلق، ويشمل جميع الأحياء، فالموت في فلسفة الإيزيدية هو عقاب للبشر.
٣. الفرق بين الديانة الإيزيدية والديانات الأخرى تؤمن بفكرة التقمص وتناسخ الأرواح ورجوع الروح تكرارًا حسب أعمالها، وتحاسب يوم القيامة أمام الله، والروح ليست جزءًا من الذات الإلهية، بل مجرد نفخة إلهية في جسد يبعث للاختيار.
٤. إنَّ فكرة التناسخ موجودة عند الإيزيدية قبل مجيء (شيخ عدي) لأنها من فلسفات الديانة الإيزيدية.
٥. إنَّ فكرة الثواب والعقاب (الجنة والنار) أدخلها (شيخ عدي) على الديانة الإيزيدية.
٦. نجد الباحث شمدين باراني يذهب إلى أن الإيزيدية

١. ممتاز حسين سليمان خلو: الإيزيدية، ص٢٥٢-٢٥٣.

تنفي فكر التناسخ؛ لأن الاعتقاد بالتناسخ ينفي وجود الجنة والنار كمكان للثواب والعقاب. أما الباحث ممتاز حسين سليمان خلو يرى بأن الإيزيدية لا تقبل بفكرة التناسخ وانتقال الروح إلى نبات وحيوان، وإنما العقاب يكون إما الجنة أو الجحيم، لكننا نجد فلسفة الروح عند الإيزيدية تؤمن بمبدأ الثواب والعقاب (الجنة والنار) وأن كل روح تحاسب حسب أعمالها، وترجع إما عن طريق التناسخ أو التقمص مرة أخرى. وذكرنا أدلة على ذلك من خلال ذكر الأرواح الشريرة والأرواح الخيرة.

المؤلفة في سطور

- سندس سالم عمر.
- حاصلة على بكالوريوس آداب فلسفة / الجامعة المستنصرية، 2010.
- حاصلة على ماجستيرآداب فلسفة / الجامعة المستنصرية 2013.
- عضو في الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق.
- تعمل في المفوضية العليا لحقوق الإنسان.
- عملت في ديوان أوقاف المسيحية والإيزيدية والصابئة المندائية، من 2012 لغاية 2013.
- نشرت العديد من الأبحاث والدراسات، من بينها:

– المصطلح الفلسفي عند ابن باجة تبعًا لكتابة شرح السماع الطبيعي: بغداد ، 2012.

– العنف دراسة نظرية وتطبيقية: بغداد،2021.

- صدر لها:

– الروح والروحانية عند الفلاسفة المسلمين:

الطبعة الأولى: بغداد، 2019

الطبعة الثانية: مؤسسة شمس للنشر والإعلام. القاهرة، 2024

- عملت في العديد من منظمات المجتمع المدني، من بينها:

– منظمة داري للإغاثة الطبية.

- منظمة باكس الهولندية برنامج كلنا مواطنون.
- مجموعة النخلة الخيرية للمساعدات الطبية.
- باحثة اجتماعية في منظمة المسلة.
- مركز أديان للتعايش السلمي.
- جمعية أهلنا.
- العمل التطوعي بحملات إغاثية للنازحين والمحتاجين وخاصة الأطفال.

- حصلت على العديد من الدورات التدريبية، من بينها:

- حقوق الأقليات والتعايش السلمي منظمة باكس الهولندية 2013.
- مفاهيم حقوق الإنسان وتمكين المرأة.
- التعريف بقضايا وحقوق الأقليات في العراق / منظمة باكس الهولندية 2014.
- المدافعين والبيان الصحفي / منظمة باكس الهولندية 2014.
- حماية الصحفيين ومكافحة الافلات من العقاب هدف استراتيجي لعام 2014.
- إعداد التقارير في مجال حقوق الإنسان 2015.
- تمكين النساء المعنفات ما بعد الصدمة / مركز الخليج لحقوق الإنسان.
- تنمية قدرات الشباب في الحوار والوصول الى مراكز القرار/ منظمة باكس الهولندية 2015.
- الحفاظ على المستقبل وتعزيز المكونات الدينية والعرقية في العراق / منظمة هارت لاند 2015.

- مراقبة حقوق المرأة في العراق /السليمانية منظمة ئاسودة 2015.
- الصياغة الإدارية وتحرير المراسلات الرسمية / الأمانة العامة لمجلس الوزراء 2015.
- انتهاكات حقوق الإنسان في العراق / منظمة UNOPS
- ToT في إعادة التأهيل النفسي / مؤسسة الحرب والسلام 2016.
- مناهضة العنف ضد المرأة / بيروت 2016.
- كيفية تقديم الدعم النفسي للمعنفين.
- التعايش السلمي ما بعد أحداث داعش.
- مناهضة الفكر المتطرف والسلوك العنيف 2018.
- بناء القدرات والمهارات التدريب للمتدربين ToT نقابة المحامين العراقية 2019.
- المواطنة وحقوق الإنسان / منظمة أفق 2022.
- الضغوط المهنية وعلاقتها بالصحة النفسية 2022.
- رصد واقع حقوق الإنسان / منظمة كوهرو 2022.
- المرأة العراقية وادارة مخاطر التغيير المناخي 2023.
- برنامج الحوار والمشاركة حول التغيرات المناخية في العراق 2024.

• البريد الإلكتروني: hss411@yahoo.com

شمس
للنشر والإعلام

شمس للنشر والإعلام

ت فاكس: ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)

www.shams-group.net