

الفصل الثاني

النفس

(المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي)

ويتضمن:

تمهيد

أولاً: المستوى الفيزيقي.

النفس مبحث طبيعي - أهمية دراستها -
تعريفها - طبيعتها - مراتب النفس - قواها.

ثانياً: المستوى الميتافيزيقي

إثبات وجودها - خلودها - بطلان التناسخ -
النفس علة وحدة الكائن الحي وسبب حركته.

تمهيد:

شغلت مشكلة النفس، والغوص فى أعماقها، ودراسة ماهيتها انتباه ابن باجة كما جذبت اهتمام غيره من فلاسفة الإغريق والإسلام من قبل. ولم يكن غريباً على ابن باجة أن يهتم بتلك المشكلة ويفرد لها أحد مؤلفاته الأساسية.

فهو أولاً قد وقف على تراث من سبقوه خاصة أرسطو وأفلاطون واستوعب هذا التراث واستفاد منه استفادة لا حصر لها خاصة وأن مشكلة النفس قد تناولها من قبل أفلاطون وأرسطو بوجهتى نظر مختلفتين. ولم يكن الأمر هيناً على أبو بكر ابن الصائغ إذ كيف يوفق بين وجهات النظر المتعارضة من جهة وبين ما تصبو إليه نفسه وتقوم عليه عقيدته من جهة أخرى خاصة وأنه أطلع على آراء من سبقوه من فلاسفة الإسلام فقد ظهرت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين دراسات سيكولوجية على أيدي الكندي (٨٦٠م) والفارابى (٩٥٠م) وابن سينا (١٠٣٧م) ومن الأطباء قسطاً ابن لوقا (٩٦٢م) وأبى بكر الرازى (٩٢٠م). لكن ابن باجة استطاع بفكرة الشاقب وذهنه المفتوح أن يلائم بين هذه الأفكار المتعارضة المتناقضة. فهو لم يكن تابعاً لأرسطو أو افلاطون متابعة عمياء يأخذ آراءهم مسلمات غير قابلة للنقد أو المعارضة كما أنه لم يكن مقلداً لفلاسفة المشرق وغيرهم تقليداً أعمى وإلا كان فكره الفلسفى ومذهبه المتكامل صورة مكررة لفكر من سبقوه. ولقد كان لهذا التراث العظيم الأثر كل الأثر فى تناول ابن باجة وعرضه لمشكلة النفس من الناحيتين الطبيعية، والميتافيزيقية (٢٢٦).

ومن ناحية ثانية. كيف لا يهتم ابن باجة بدراسة النفس وهو يؤمن " بأن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره

"وكيف يقف على معرفة غيره وعلى معرفة مبادئ العلوم إذ لم يكن قد وقف من قبل على معرفة نفسه وعلم ما هي " ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وما هي ، وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك ، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الأمور " (٢٢٧).

من أجل ذلك نجد ابن باجة في عرضه للنفس لم يقتصر على ذكر النفس الإنسانية وإنما اهتم بذكر ثلاث مراتب للنفس جعلها تتصاعد في نظام تدريجي يبدأ من الأبسط فالأبسط فالأقل بساطة وبحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا. فذكر النفس الإنسانية ثم الحيوانية ثم النباتية التي تمثل أبسط أنواع النفوس لكننا سنقصر دراستنا على النفس الإنسانية في مجالها الطبيعي والميتافيزيقي مع الإشارة إلى بعض النصوص الخاصة بالنبات والحيوان في وضعها المناسب.

أولاً: المستوى الفيزيقي:

١ - النفس مبحث من مباحث علم الطبيعة:

إذا كان ابن باجة يرى أن الصور صنفان: الصنف الأول. صور الأجسام التي تفعل أفعالها دون الاعتماد على آلات مثل النار في سموها والحجر في هبوطه وهي ما تختص بلفظ الطبيعة، وصور الأجسام التي تفعل أفعالها بالاعتماد على آلات كاغتذاء النبات وحركة الحيوان وهي ما تختص بلفظ نفس. فإن النفس تبعاً لذلك هي مبدأ الكائن الحي وحينما يوجد الجسم ذا النفس تكون الحياة، ومن هنا كان كل جسم ذي نفس جسماً حياً كما كانت الطبيعة هي مبدأ الكائنات اللاحية وإذا كان العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان. فإن علم النفس عند ابن باجة يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة الحساسة المؤلفة من الصورة الهولي.

وأيضاً فإن من الأمور المعروفة أن كل حيوان فهو متحرك حساس وهو يحس بأجزاء تتحرك (وتحس) فهو مؤلف منها وبين أن الحيوان من جنس جسم وصورة فأما على (أى جهة) يقال أنه مؤلف من جسم وصورة وهل النفس هى الجسم أو الصورة؟" (٢٢٩).

ويشير ابن باجة فى كتاب النفس صراحة إلى أن دراسة النفس هى جزء من العلم الطبيعى "لأن العلم بكل واحد من الأنفس جزء من العلم الطبيعى" (٢٣٠) وهو فى ذلك يتفق مع أرسطو الذى يقول "أن البحث عن النفس مما يختص به عالم الطبيعة" (٢٣١) وما ذلك إلا لأن العلم الطبيعى عند ابن باجة كما مر بنا يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية التى تتركب من هيولى وصورة بحيث إن الجسم لا يتحقق وجوده إلا باتحادهما وبحيث تعتبر الهيولى ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل إذ أن وجودها الحقيقى هو فى قابليتها للصور التى تتعاقب عليها وأما الصورة فهى التى تحقق الوجود الفعلى للمادة حين تنضاف إليها وبهذا تعطى للمادة التحدد والتعين أى تصبح جسماً وعلى هذا الأساس تكون النفس بالنسبة للكائنات الحية كالصورة بالنسبة للمادة والبدن بمثابة المادة "واستقر الأمر على ما هو بين أن النفس هى صورة لمثل هذا الجسم" (٢٣٢).

بحيث نجد أن النفس لا تنفعل ولا تفعل بغير البدن مثل الغضب والشجاعة والنزوع أى الإحساس عموماً إذ أن هذه التغيرات النفسية تصاحبها تغيرات بدنية. أى أن النفس لا يمكن أن تمارس وظائفها بدون البدن.

وإذا كانت النفس بعد هذا التحليل تعد من مباحث علم الطبيعة وإذا كانت هى مبدأ الكائن الحى فإنها تفترق عن الطبيعة من حيث إنها مبدأ أخص للكائنات الحية ولا تنطبق إلا على الكائنات الحية من سائر موجودات الطبيعة، أما الطبيعة فهى مبدأ أعم لأنها مبدأ الحركة فى كل الموجودات الطبيعية (٢٣٣).

٢ - أهمية دراسة النفس؛

يقول أرسطو كل معرفة فهى فى نظرنا شىء حسن جليل ومع ذلك فإننا نؤثر معرفة على أخرى إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين كان من الجدير أن ترفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أيضاً أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات" (٢٣٤).

وتمثل النفس عند ابن باجة نفس المكانة التى احتلتها من قبل لدى أرسطو وهو يضع معرفة النفس فى المرتبة الأولى بالنسبة لسائر أنواع المعرفة ويقول "... وقد عدت مراتب شرف العلوم فى مواضع كثيرة والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها. وأيضاً فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يهمننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هى بالحد... وأيضاً فإن من الأمور الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره ونحن أن لم نعرف حال أنفسنا وما هى وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نقى بما يتبين لنا من سائر الأمور" (٢٣٥).

يتضح لنا من نص ابن باجة ما يلى:

١ - أن دراسة النفس دراسة هامة لأنها تتطلب كثيراً من الدقة والصبر فى البحث والاستقصاء.

٢ - أن دراسة النفس أشرف وأسمى دراسة بين سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية.

٣ - أننا من خلال دراسة النفس نتوصل إلى معرفة جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العمل الطبيعى.

٤ - أن المحك الأساسى فى معرفة الغير ومعرفة العالم هو معرفة النفس فعن طريقها نميز الخير والشر والصواب والخطأ.

ولم يقف ابن باجة عند ذكر أسبقية النفس لجميع العلوم قط لكنه ينبىء للعلم الأول ويوازن بينه وبين علم النفس فيقول:

«وأيضاً» فإن العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة، وإما يشرف الموضوع وإعجابه كالحال فى علم حركات النجوم وعلم النفس قد جمع الحالين معاً. وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعاً ما خلا العلم بالمبدأ الأول فيشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مبيناً لسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات عنه أيضاً. وأيضاً فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل، وإلا كان معلوماً بوجه أنقص» (٢٣٦).

فالموازنة التى يقيمها ابن باجة بين العلم الأول وعلم النفس لا تنطرق إلى أسبقية علم النفس لأن هذا الأمر مفروغ منه كما ذكرنا ولكنها تنطرق إلى وثاقة العلم وشرف موضوعه وعلم النفس فى رأى ابن باجة قد جمع بين الميزتين معاً ولكنه حينما يوازن بينه وبين العلم الأول يجعله أقل شرفاً من هذا العلم وإن كان يعود ويؤكد أسبقية العلم بالنفس والعقل بل أن العلم بالمبدأ الأول لا يصل إلى كماله إلا إذا استعملت القوة التى يفيدها علم النفس ويعقب ابن باجة على ذلك بقوله "وأكمل الوجود التى يعلم بها المبدأ الأول، العلم الذى يستعمل فيه القوة التى يفيدها علم النفس" (٢٣٧).

٣ - تعريف النفس:

يتساءل ابن باجة أى الطرق يجب أن نسلك حداً للنفس؟؟ وما هو الجنس الذى يجب أن يحمل عليها وتوصف به فيكون سبباً فى تحديدها؟؟

إذا كانت الطرق المستعملة فى استخراج الحد ثلاثة وهى : طريقة التقسيم وطريقة البرهان ، وطريقة التركيب فهل يمكن استخدام طريق التقسيم فى حد النفس .

يرى ابن باجة أننا لا يمكن أن نستخدم طريق التقسيم فى التعريف بالنفس لأن الجنس الذى تترتب فيه النفس ليس بمعروف إذ لو كان ظاهراً بنفسه لما وقع التنازع فى هل النفس هى الجسم أم لا؟ وهل يمكن استخدام طريقة البرهان؟؟

وهذا الطريق أيضاً غير ممكن لأن التصورات التى تصورت بها الأنفس ليست واحدة . وإذا تأملنا التصورات التى قال بها الأقدمون من الفلاسفة لم نجد لها متناقضة ولا متلازمة . لكن يظهر منها أن النفس إنما تقال باشتراك "فإن أمكن فى تصوراتها أن تعقل ويطلب البرهان عليه إن يكن إنما وجدنا حداً من حدودها يقال عليه النفس ولم نجد المعانى التى يقال عليها النفس فإن النفس إن قيلت باشتراك فإنما يقال بالنوع المشكك فيه" (٢٣٨) .

معنى ذلك أن أفعال النفس متجانسة وبعضها يتقدم بعض كالإغذاء والحس ، وبعضها يناسب بعض كالحس والتخيل ، وبعضها أفضل من بعض كالناتقة التى تتميز عن سائر القوى . ولذلك فلا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد فلا يمكن استعمال الطريقة البرهانية .

لم يبق إمامنا إذن من طرق الحد سوى طريقة التركيب وواضح أن هذا الطريق استعمل فيها لسبق العلم بوجوده .

وعندما يعطينا ابن باجة "تعريفاً للنفس يوضح فيه طبيعتها وما هيته فإنه يعتمد على تعريف أرسطو المشهور ويحلله ويفسره . فيذكر ابن باجة أن النفس "استكمال أول الجسم طبيعى آلى " فإذا كان (٢٣٩) الاستكمال عند ابن

باجة هو نزوع ما بالقوة إلى ما بالفعل أى هو حصول القوة والاستعداد فى الكائن الحى فهو إذن ليس على درجة واحدة. وقد يحدث أن لا تؤدى النفس وظائفها باستمرار بل قد تتوقف بعض وظائفها أحياناً كما فى حالات النوم أو الغيبوبة فالاستكمال إذن له طرفان: قوة وفعل فالاستكمال بالقوة يسميه ابن باجة استكمالاً أولياً^(٢٤١)، إما الاستكمال الذى بالفعل فيطلق عليه ابن باجة استكمالاً أخيراً. مثال ذلك المهندس فى حال قيامه بأعماله الهندسية يكون مهندساً بالقوة وعلى الكمال الأول^(٢٤٢). ولكن ماذا يقصد ابن باجة بالجسم الطبيعى؟

إن النفس طبقاً لتعريف ابن باجة لا تحل إلا فى الجسم الطبيعى، والاستكمال فى رأيه لا يكون استكمالاً لأى جسم. فهو قد فرق بين الجسم الصناعى والجسم الطبيعى كما مر بنا فى "العلم الطبيعى" وجعل الجسم الصناعى كالسرير، والكرسى لا يوجد إلا عن إرادة أما الجسم الطبيعى فحركته طبيعية ذاتية وينخضع لما يجرى فى الطبيعة من حوادث وأحوال فيكون أو يفسد. لكننا قد نتساءل ونقول إن النار والأرض والماء والهواء ما هى إلا أجسام طبيعية ولكن ليس لها نفس فكيف تدخل هذه الأجسام فى ثنايا تعريفه للنفس؟؟.

أن ابن باجة لكى يتلافى هذا التناقض قرر أن هذا الجسم ذا النفس لا بد وأن تكون موجوده به الحياة لأن كل جسم ذى نفس يعتبر جسمًا حيًا ووجود الجسم ذى نفس هى الحياة فكل جسم متنفس حى ولم يقف ابن باجة على وصف الجسم الطبيعى بالحياه فقط ولكنه اشترط ضرورة استعانة هذا الجسم بآلات فى أفعال الحياة مثل اغتذاء النبات وحركة الحيوان فكأن النفس طبقاً لتعريف ابن باجة تطلق على الجسم الطبيعى الآلى المتحرك بآلات وهى ما يميز الكائن الحى من غير الحى والحياة بدورها هى التى تميز الكائن المتنفس من الكائن غير المتنفس.

ولما كان أرسطو يعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة" وأيضاً "هى ما به نحيا ونحس ونفكر أولاً" (٢٤٥) فإن ابن باجة قد ذكر تعريفاً شاملاً جامعاً لكل الخصائص التى حد بها "أرسطو" النفس إذ أن "ابن باجة" يرى أن وجود الحياة بالقوة كما يقول أرسطو صفة ذاتية فى الجسم وليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئاً خارجاً تضيفه النفس على أى جسم بل أن وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد بالذات وابن باجة فى شرحه لمعنى الاستكمال أوضح لنا هذه الوظيفة الأساسية للنفس.

والواقع أن ابن باجة لو كان قد أكتفى بهذا التعريف للنفس لوقع فى التناقض إذ كيف ينطبق هذا التعريف على النفس الغذائية والحاسة (النباتية الحيوانية) وهذه النفوس تختص بالفناء وعدم الدوام. وينطبق أيضاً على النفس الناطقة التى تتصف بالإلزلية والدوام؟؟ ومن أجل ذلك نجد ابن باجة يختلف مع أرسطو فى هذا الأمر فيذكر أنه إذا كانت نفوس النباتات والحيوانات لا تنفك عن أجسامها لأنها متحدة بها اتحاداً جوهرياً من حيث العلاقة الضرورية بين الهولى والصورة فإن النفس الإنسانية (الناطقية) هى جوهر مستقل وهى فى نفس الوقت صورة للبدن (٢٤٦).

ومن أجل ذلك نجد ابن باجة يقول إن النفس وإن كانت من المتفقة أقوالها، إلا أنها لا يمكن تعريفها من جهة واحدة وتعرف بنحو من الاشتراك لأن قولنا استكمالاً قد يقال بتشكيك وكذلك قولنا جسم وقولنا آلى، ولما كانت الأجسام مغذية ومتخيلة وحساسة. إلخ فمن الضروى لدفع هذا التشكيك أن يختص تعريف النفس ببيان وظيفتها فنقول مثلاً: إن النفس الغذائية هى استكمال الجسم الآلى المغذى، والحاسة استكمال الجسم الآلى الحساس. . . وهكذا فى سائر قوى النفس، ولا يختلف عن هذه القوى سوى

النفس الناطقة حيث يقال عليها الاستكمال بنوع من الاشتراك " وقولنا إن النفس استكمال لجسم طبيعي آلى فهذا يشتمل كل نفس وكل قوة من قواها سواء كانت قوى أو ذات أخرى " (٢٤٧).

٤ - طبيعة النفس:

لم يكن تحديد النفس عند ابن باجة من الأمور الهينة وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ولا أدل على ذلك من أن الفلاسفة قد اختلفوا في تحديد ماهيتها وطبيعتها منذ القدم ومن أجل ذلك نجد ابن باجة يستعرض آراء بعض من سبقوه رغم أنه لا يلجأ إلى مناقشة هذه الآراء وتحليلها أو نقدها كعادته في " القول الجامع الذى يعوزه الاستقصاء " فيذكر أن الفلاسفة القدماء قد اختلفوا في حقيقة النفس فإذا كان ديمقريطس يقول إن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل (٢٤٨). فما ذلك إلا لأنه كان يعتقد بأن النفس موزعة فى الإنسان فبعض ذراتها يسرى فى الجسم كله ليتقبل الإحساسات وبعض ذراتها الأدق توجد فى الصور فتكون سبب القدرة على التفكير وبناء على ذلك فالنفس هى الجوهر الذى يجمع بين الصفات الحقيقية للذرات وبين الصفات الثانوية الموجودة بالعرض (٢٤٩).

وإذا كان جالينوس يرى أن النفس واحدة ولكنها ذات أجزاء بالموضوعات بمعنى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس.

فالأقدمون كما يقول ابن باجة كان الجميع منهم متفقين على أنها جوهر ولذلك فقد كانوا يضعونها تحت أنواع الجوهر فقال بعضهم أنها نار. وقال آخرون أنها دم أو هواء (٢٥٠). وبعضهم لما رأى أنها من الاستحالة أن تكون جسماً فقد وضعوها فى مقولة أخرى وبالجمله فقد كان الجميع منهم يرتبها فى المقولات العشر (٢٥١) ولما تبين لأفلاطون أنها يجب أن ترتب فى الجوهر وتبين

له أن لجوهر يقال على الهیولی وهی الجسم وعلى الصورة، وتبین له أن وضعها جسمًا محال، رأم تحدیدها من جهة ما یخصها ولما كان یضع أن صورة الأجسام المستدیرة أنفس نظر فیما تشترك فیها كلها فوجد الحس یتخص بالهیوان ووجد الحركة تعمها كلها ولذلك حدھا بأنها "شئ" محرك ذاته .

لكن ابن باجة یرى أن أفلاطون إنما قال أن النفس شئ یرك ذاته ولا ینبغى أن یلزم عن هذا القول أن مثل هذا لا یرك غیره بالإطلاق وأنه لا یرك محرك خارج عنه وهذا لیس بصحیح، ولكننا نعرف أن كل ما یکف عن الحركة یکف غیره فهو متحرك من غیره ومن أجل ذلك نجد أرسطو یذهب إلى أن كل متحرك فمحركه غیره بالإطلاق (٢٥٢).

إما ابن باجة فعندما حاول تحدید طبیعة النفس كان تحدیده غامضًا وكل ما ذكره أنه قال "وإذا كنا مزمعین على القول فهل هذا من النظر فی الأجسام التى هی فیها أو من اللواحق التى تنسب إليها كالغضب والرضا. فإنها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها من أجل الجسد أو به" (٢٥٣).

فقول ابن باجة هنا یدل دلالة واضحة على أن النفس مفارقة لانه إن كان هناك أفعال للنفس لا یتحقق وحودها إلا بوجود البدن. فإن هناك أفعالاً أخرى لا تخص البدن ولكن ابن باجة یعود فی موضع آخر ویقول "واستقر الأمر على ما هو بین أن النفس هی صورته لمثل هذا الجسم" (٢٥٤).

معنى ذلك أنه حاول التوفیق بین وجهتى النظر الأفلاطونية والأرسطية فهو قد نظر إلى النفس على أنها فی آن واحد جوهر وصورة. فهی جوهر مفارق إذا نظرنا إليها فی حد ذاتها وصورة إذا أخذنا فی اعتبارنا صلتها بالجسم وإذا كان ابن باجة قد أطلق الجوهر على كل من الصورة والمادة والمركب منهما (٢٥٥) فقد كان من المیسر له أن یجمع بین الجوهر و بین الصورة

فى تحديده لطبيعة النفس فإذا كانت النظرة الأفلاطونية تجعل النفس جوهر مفارق فما ذلك كما يقول ابن باجة إلا لأن فى الإنسان معنى سرمدى هو كلى الإنسان الذى يتحقق عن طريق وجود نفسه الناطقة وإذا كانت النظرة الأرسطية تجعل النفس صورة للبدن فما ذلك إلا لأن النفس هى مصدر الحركة والحس والحياة الذى يتمتع به البدن والبدن هو المحل أو الهيولى الذى يمكن أن يتقبل كل هذه الأفعال . فكأن النفس هى الكمال لهذا البدن أو الصورة ولما كانت الصورة لا يمكن أن تتضح وتظهر إلا فى المادة والمادة لا تتقوم إلا بالصورة" ومن هنا لا بد للناظر حينما يتأمل الصور تأملاً طبيعياً من أن ينظر فيها مع المواد المتصلة بها" ويقول فى موضوع آخر "والاتصال إما فى (الوجود) فالأمر فيه كاتصال النفس بالبدن واتصال المتغير بالمتغير سواء كان تغيراً أو انفعالاً أو ملكة أو ما يجرى مجراهم" (٢٥٧).

وهكذا يتضح لنا أن ابن باجة فى تحديده لماهى النفس وطبيعتها قد فرق بين النفس الفردية التى توجد لكل فرد وبين جزء من أجزائها وهى النفس الناطقة أو العقل . فالنفس الفردية تفنى بفناء الجسم إما العقل الإنسانى العالم فخالد لأنه يتحد بالعقل الفعال .

٥ - مراتب النفوس؛

يصنف ابن باجة نفوس الكائنات الحية تلك الكائنات التى تتميز بأن حركتها وسكونها من ذاتها فى ثلاث مراتب تبدأ بأقل النفوس بساطة ثم البسيطة فالأبسط هذه المراتب هى :

أ - النفس النباتية (الغاذية): وهى أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة فى جميع الأحياء وتقتصر وظيفتها على التغذية والنمو وتوليد المثل ولذلك يقول ابن باجة "النبات أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعى" (٢٥٨) وعن وظيفته يقول "إن كل نبات فهو معتد فهو على ما كتبناه

فى النفس يستعمل حرارة طبيعية وبها تغير الغذاء وغذاء النبات فبين بنفسه " (٢٥٩).

فإذا كانت وظيفة الغذاء بالنسبة للنبات أنها تجعل الكائن الحى ينمو فى اتجاه معين وسنة معينة حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات. فإن التوليد يضمن له استمرار النوع والبقاء الأزلى: إذ أن كل كائن حى يرغب فى تخليد ذاته.

ولما كان النبات يفعل ما يفعله بذاته لا بطارئٍ يطرأ عليه. فهو لذلك لا يفتقر إلى قوة تدرك الطوارئ لأنه مربوط بالأرض ولأن غذاءه موجود فيه فهو قد أعطى جميع ما يحتاج إليه دفعه، ولذلك كان تشوقه لا يشبه تشوق الحيوان بأى وجه وإنما تشوقه يقال على الجهة التى تقال فى القوى الفاعلية إنها تشوق إلى الفعل كالحرارة إلى الإحراق مثلاً. ولذلك أيضاً لم يوجد للنبات حس، إذ أن الحس كمال أول والنبات لا يستطيع أن يعطى الكمال الأول مفرداً فكماله هو الكمال الأخير ولذلك لا يوجد للنبات القوى التى بعد الحس كالنخيل والتذكر... إلخ ولذلك فنفس النبات غير روحانية بالطبع ولا يتصل بها أمر روحان ومن خصائص نفوسها أنها توجد مقترنة بأجسامها ويوجد نوعها فى البذر ولذلك يرى أرسطو فى البذر حساً أبدياً مجانساً لأسطقسات الكواكب لأن جوهره بالفعل عقل (٢٦٠).

ب - النفس الحساسة (الحيوانية): ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صورته إلى الداخل فهى تدرك الصورة خالية من مادتها على حين أن النفس الغاذية تقبل المادة وتدخلها فى تكوين الجسم وهذه النفس موجودة فى جميع أنواع الحيوانات يقول ابن باجة " وكل حيوان إذا قيل بالتقديم فى الوجود فله قنية طبيعية. إذ لا حيوان إلا هو ذو جسم مؤلف من جزئين: من جزئه الذى يحمل الشكل وهو آلة له يحوز مكانه الطبيعى، ومن الحار

الغريزي الذى فيه حسب ما تبين فى كتاب الحيوان . وكل حيوان فهو ذو قنية بالطبع إذ وجود الآلات للمقتنى وبعض الحيوان ليس بذى قنية كالفرس والكلب . وبالجمله فكل ما لا يدخر، وبعضه فله قنية، كالعنكبوت والنمل وبالجمله فما له مهنة بالطبع" (٢٦١).

وإذا كان ابن باجة يرى فى البذر حساً أبدياً محافظاً على النوع فى النبات فإنه يرى فى منى الحيوان جوهرًا إلهيًا هو عقل . إذ أن المنى يعطى المادة قوة الحس المشترك فيما له ذلك وليس هو فى نفسه شيئاً موجوداً (٢٦٢).

أما القوى التى يختص بها الحيوان فهى القوة الغاذية . والقوة المولدة والنامية . والقوة الحساسة كما يتميز الحيوان عن النبات بأن نفسه نزوعية هى مصدر حركته " فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من انفعال" (٢٦٣) كما أن له من جهة أخرى نفس مدركة تتمثل فى الحس المشترك والتخيل " الحيوان أكمل كثيراً من النبات فإنه يزيد عليه بقوى كثيرة وهى الحس والتخيل والنطق" (٢٦٤).

ج - النفس الإنسانية: والنفس الإنسانية عند ابن باجة هى أكمل النفوس إذ يوجد لها كل القوى وتتميز بالقوة المفكرة عن سائر الحيوان والنبات " أن الإنسان فيه أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية فليس هذه تعقل صورتها وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها، وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به (٢٦٥) " إلى جانب أنه يشارك النبات والحيوان فى النفس الغاذية بقوتيهما المنمية والمولدة (٢٦٦).

ولكى يوضح ابن باجة الصلات بين كل الموجودات الحية فإنه يقرر أن النبات لأجل الحيوانات، والحيوانات لأجل الإنسان " والنبات ليس من الموجودات لذاتها بل من الموجودات لغيرها " .

٧ - قوى النفس:

إذا كان ابن باجة يرتب نفوس الكائنات الحية ترتيباً متدرجاً من الأبسط إلى الأكمل فإنه يصنف القوى الخاصة بتلك النفوس فى تصنيف يبدأ أيضاً من الأبسط إلى الأكمل وإذا كنا سنتحدث هنا عن قوى النفس الإنسانية فإننا سنتحدث عن قوى النفس الغذائية، وقوة النفس الحيوانية وقوى النفس الإنسانية، ذلك أن الإنسان هو الكائن الحى الوحيد الذى توجد فيه سائر هذه القوى مكا ذكرنا فلتتحدث عن كل قوى بشىء من التفضيل .

أ - النفس الغذائية:

تتميز القوة الغذائية بأنها تتقدم قوى النفس الأخرى، فهى أقدم القوى من حيث إنها مشتركة لسائر النفوس الثلاثة^(٢٦٧) وقد عرفها ابن باجة بأنها "استكمال الجسم الأولى المغتذى"^(٢٦٨).

ومعنى الاستكمال هنا هو حركة الجسم المغتذى من القوة إلى الفعل إذ أن الغذاء الذى بالقوة وهو الغذاء الذى لم يتحول بعد إلى طبيعة المغتذى لا بد له من محرك لكى يحوله إلى غذاء بالفعل وهو كما يقول ابن باجة "كاللحم للحيوان السبعى" ويقول "والغذاء يقال بالقوة قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى . وإما الغذاء الذى يستحيل إلى جوهر المغتذى^(٢٦٩) فهو بالطبع الغذاء بالفعل . وإذا كان الغذاء بالقوة هو الغذاء البعيد والغذاء بالفعل هو الغذاء الأخير . فإن الغذائية توجد دائماً وعلى كل حال على كمالها الأخير فى كل ما يوجد دائماً^(٢٧٠) .

إما العملية التى يتتقل فيها الغذاء من القوة إلى الفعل فهى فعل التغذية . ولذلك كان المحرك هو الغذاء، والجسم الذى له مثل هذه القوة المغتذى والمغتذى كما مر بنا ليس نوعاً واحداً بل نوعين وهما النبات والحيوان

ويمثل فعل التغذية بالنسبة لهذه الكائنات كمال ما (٢٧١). ولكن كيف يتم فعل التغذية؟؟ إن القول بأن الغذاء قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل قد جعل وجهات النظر تتعارض فيما يتعلق بتحديد فعل التغذية كما يقول "أرسطو" إذ يرى فريق أن الشيء يغتذى من شبهه وينمو. ويذهب آخر إلى أن الشيء يغتذى من غير شبهه فالغذاء الذى بالقوة لم يتغير ولم يتشبه بالمتغذى والغذاء الذى بالفعل هو الذى استحال إلى جوهر المغتذى وتشبه به. فما هى وجهة نظر ابن باجة هنا؟؟؟.

يرى ابن باجة أنه لا تناقض بين القولين فهو يقول "من يرى أن الغذاء من الغاز غير مناقض لقول من قال أن كل غذاء فهو من الشبيه وأن الأول يصدر عن الغذاء بالفعل (٢٧٢).

ففى الأجسام المتنفسة كلها قوة مكونة تكون وظيفتها الأساسية أن تكون من الغذاء بالقوة جسمًا شبيهًا بما هى فيه. ولعل ابن باجة قد أراد بتلك القوة المكونة. "القوة المتولدة" والتى من شأنها أن تفعل الغذاء وتغيره فتكون منه جسمًا شبيهًا للجسم "فالعضو الذى فيه القوة الغذائية فهناك ساير القوى وبه تكون حياة الحيوان. هذا هو فى الإنسان القلب. وكذلك فى كل حيوان ذى دم" (٢٧٣).

قوتا النفس الغذائية:

١ - القوة المنمية - للقوة المنمية وظيفتان أساسيتان إذ أنها أولاً تحرك الجسم نحو العظم الخاص به ثم أنها ثانياً قادرة على أن تقف عند حدود معينة عندما يبلغ الجسم هذا العظم المخصوص "لما كان كل جسم طبعى له نوع من العظم مخصص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك فى كثير من النبات وفى الحيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النمو من العظم وهذه هى النفس المنمية" (٢٧٤).

فالقوة المنمية تقوم بتلك التكوينية بالاعتماد على ما تمده بها القوة الغذائية من الغذاء اللازم لنمو الجسم مما يدل على أن النفس الغذائية ليست فقط تقوم بتعويض الغذاء المتحلل الذى استهلكه الجسم ولكنها بالإضافة إلى ذلك تمده بأكثر من هذا حتى يصير فى كل عضو عضواً مما تحلل وزيادة عليه وعندئذ يتحرك الجسم حركته النامية المستمرة ويكتسب نوعاً من العظم لم يكن له من قبل (٢٧٥). ولكن الجسم لا يكاد يبلغ تمامه الطبيعى حتى يضعف نشاط القوة الغذائية وتصنع غذاء أقل مما كانت تصنعه إما هذا المقدار الذى تكفى بصنعه بعد بلوغ هذا الحد من العظم فهو المقدار الذى يفى بما تحلل من الجسم حتى يبقى الجسم محافظاً على بقاءه.

٢ - القوة المولدة:

الجسم المتناسل هو الذى يتولد عنه جسم آخر من نوعه، ينفصل عنه ويكون جسماً حياً مغتذياً مستقلاً عنه فالجسم المتناسل هو الذى لصورته قوة تحرك ما هو بالقوة بالنسبة إلى ذلك النوع فتغيره إلى ما هو بالفعل.

والفرق بين الغذائية والمولدة أن الغذائية تصنع ما هو بالقوة جزءاً جزءاً ثم لا تلبث أن تصير هذه الأجزاء التى صنعت أجزائها بالذات بعد أن تكون قد صيرتها من القوة إلى الفعل. إما التناسلية فهى تصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسماً من ذلك النوع متحققاً بالفعل دون أن تستعمل فيه أجزائها.

وهكذا نجد أنه فى الوقت الذى تحافظ فيه القوة الغذائية على بقاء الفرد نفسه، نجد أن القوة المولدة تحافظ على بقاء النوع كله.

هناك فرق آخر يذكره ابن باجة وهو أن النفس التناسلية ليست فى جسم بل هى عقل بالفعل مفارق (٢٧٦) وفى هذا يقول "ابن الإمام" فى الحاشية "أن القوة التى تفعل الصورة الحاصلة فى النوع ليست قوة فى الجسم بل هى عقل

بالفعل مفارقة" (٢٧٧) ويعقب على ذلك ابن باجة بقوله ولذلك بقى بذرها وبالجمله فاعلها أعنى الحار النفسانى سواء كان فى بذر، أو فى الهواء، أو فى الماء مبنوئاً النوع وفيه ما فيه نوع نفس النبات معقولاً وجوهر هذا الفاعل عقل إلهى .

أما النفس الغاذية فهى قوة فى جسم لأنها هيولانية . فكأن الغاذية يكون من وظائفها الأساسية حفظ الأفراد، أما المولدة فهى تحفظ النوع .

ولا يعنى هذا الاختلاف فى الغاية بين القوتين . انفصلاً بين النفسين بل إن عمل الواحدة منهما استمرار لعمل الأخرى فإن الغاذية كما مر بنا تصنع دائماً فى الأجسام المغتذية غذاء أكثر مما يدعو إليه الجسم الذى هى فيه، وعند ذلك تنصرف هذه الزيادة أولاً إلى النمو فإذا كمل تحول الباقي إلى البذر، هو فضلة الغذاء الأخير الذى يؤدى هذه الزيادة أولاً إلى النمو فإذا كمل تحول الباقي إلى البذر، والبذر هو فضلة الغذاء الأخير الذى يؤدى إلى توليد الشبيهة . ولكن هذا لا يستمر إلى ما لانهاية إذ أن القوة الغاذية عندما تبلغ سن الهرم فإنها تقتصر على حفظ النوع فقط يقول ابن باجة "بل النفس المنمية توجد فى أول العمل وتنحل بعد ذلك . والنفس المولدة لا توجد فى أول عمر الجسم الحى، ثم توجد بعد ذلك ولا تعدم إلا بمرض وقد شوهد شيوخ تناسلوا بعد الثمانين . ولذلك بقى بذرها وبالجمله فاعلها، أعنى الحار النفسانى سواء كان فى برد أو فى الهواء أو الماء مبنوئاً للنوع" (٢٧٨) .

ب - القوة الحساسة: (القوى المدركة) (*)

الإحساس قوة خاصة بالحيوان وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها وقد عرفها ابن باجة بأنها استكمال أول لجسم آلى حساس وهى تدرك الصور المحسوسة ولها حواس أو آلات ولذلك يطلق ابن باجة عليها أنفس "والخمس التى هى الحواس بين من أمراها أنها أنفس" (٢٧٩) .

إما هذه الحواس فهي البصر - السمع - الشم - الطعم - اللمس .

ولكل حاسة من تلك الحواس وظيفة معينة وهذه الحواس إن اختلفت فى الوظائف فإنها تشترك فى أن لها هدفاً أو غاية واحدة وهى إدراك صور المحسوسات الخارجية ولذلك نجد ابن باجة يعد الصور المحسوسة روحانية لأنها إدراك بخلاف صور النفس الغاذية . ولذلك تبدأ هذه الروحانية مع الحيوان ويقصر دونها النبات فلا يخلو الحيوان من معرفة (٢٨٠) .

ويضيف ابن باجة إلى جانب هذه القوى الخارجية قوى أخرى للإدراك ولكنها باطنة وهى تتمثل فى الحس المشترك والتخيل والذاكرة .

فالحس المشترك كما يقول ابن باجة لما كان ضرورة صورة للحار الغريزى وجب ضرورة أن يكون نفساً ووظيفته الأساسية أنه يمثل القوة التى تجمع صور المحسوسات كلها والتى انتقلت عن طريق الحواس الخمس فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض فهو قابل للصورة لا حافظ لها لكن هذه الصورة تنتقل بعد ذلك فى عملية إدراكية أخرى إلى خزانة الخيال فتصبح سبباً لانفعال الحواس الباطنة .

إما التخيل فهو القوة التى تدرك معانى المحسوسات ووظيفتها الأساسية هى استحضار صورة المحسوس أمام التخيل رغم غياب الموضوع المحسوس ولذلك كانت قوة التخيل هى استكمال الجسم المتخيل الآلى ، إما الذاكرة فإنها تحفظ ما تدركه قوة التخيل من المعانى .

ج - القوى المحركة:

١ - القوة النزوعية الشوقية:

وهى القوة التى يكون بها النزوع الإنسانى ، كأن يطلب الإنسان الشئ أو يهرب منه أو يشताقه ، أو يكرهه فهذه كلها أفعال النفس النزوعية ، إلى

جانب الأفعال والانفعالات الأخرى كالحب والبغض والكراهية... إلخ (٢٨١).

والنفس النزوعية جنس لثلاث قوى يقول "ابن باجة"، والنفس النزوعية إما أن تكون جنساً لثلاث قوى، وهى النزوعية بالخيال وبها يكون التربية للأولاد، والتحرك إلى أشخاص المكان، والإلف والعشق وما يجرى مجراه، والنفس النزوعية بالنفس المتوسطة وبها يشترك الغذاء والديار وجميع الصنائع داخلة فى هذه، وهاتان مشتركتان للحيوان، ومنها النزوعية بالنفس المتوسطة وبها يشترك الغذاء والديار وجميع الصنائع داخلة فى هذه، وهاتان مشتركتان للحيوان، ومنها النزوعية التى تشعر بالنطق وبها يكون التعليم وهذه يختص بها الإنسان فقط" (٢٨٢).

ويرى ابن باجة أن شوق النزوعية المتوسط متقدم بالطبع للنزوعية الخيالية. ومن خصائصها أنها لا تشعر بالدوام ولكنها تحاكيه إذ أنها تقصد الصورة الخيالية، والصور الخيالية المتوسطة ومن خصائص هاتين الصورتين أنهما فاسدتان غير أبديتان (٢٨٣).

٢ - القوة الإجماعية:

وهذه القوة محرك للنفس على أنها فاعلة للحركة، وتسمى إجماعية لأنها تجمع على الحركة يقول ابن باجة "وقد بينا... ما الشئ الذى يفسره المفسرون بالإجماع وأن ذلك هو أن يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزي، وكذلك تبين لنا إذا أجمعت تحركت، فإننى قد أتشوق دخول الحمام غير أنى لا أتحرك إلى الحمام وأرى أن ذلك خير وصواب غير انى لا أتحرك فإذا أجمعت على ذلك تحركت" (٢٨٤).

وهكذا نجد أن محرك النفس هو الانفعال الحاصل فى الجزء النزوعى وإن ذلك إنما يكون بالخيال والإجماع (٢٨٥).

وإذا كان ابن باجة قد ذكر أن النزوعية هي جنس للناطقية أيضاً إلا أنه يعود ويذكر أن هناك تضاداً ومخالفة بين القوة الفكرية والقوة النزوعية. إذ أن تشوق الفكر يخالف تشوق الخيال فالنفس النزوعية عندما تشاق الشيء فإن اشتياقها يسمى نشاطاً وعدم اشتياقها هو الملل والكسل وهذا الشوق يتصف بأنه حيوانى محض وإما التشوق الفكرى وهو تشوق الصواب، فإنما هو للإنسان خاصة يقول ابن باجة " والإنسان إذ فعل فعلاً عن النفس النزوعية فإنه يفعل لا من جهة أنه إنسان بل من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية" (٢٨٦).

د - قوى النفس الناطقة:

وهذه القوة متقدمة سائر قوى النفس فى الوجود وجميع القوى الأخرى من أجلها نظراً لأنها أفضلها جميعاً ولأن الأقل فضلاً يتبع الأكثر فضلاً "فإما القوة الناطقة وإن كانت نفساً فهي أشد تأخرًا فى الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص فى الطبع" (٢٨٨).

وهذه القوة مما يختص لبها الإنسان ولا توجد إلا فيه، إذ أنه يتميز بها عن سائر الكائنات والتي بها يعقل المعقولات بواسطة القوة النظرية كما أنه يدرك المهن والقوى بالقوة العملية (٢٨٩).

وهذه القوة أيضاً سنفصل فيها القول موضحين طبيعتها ووظائفها فى الفصل الخاص بنظرية المعرفة.

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن اهتمام ابن باجة بالنفس لم يقتصر على دراسة أنواع النفس من نباتية، وحيوانية وإنسانية، وتحديد قواها سواء كانت قوى مدركة أو قوى محرركة وهى أبحاث يمكن أن تدخل فى المجال الطبيعى لدراستها ذلك المجال الذى توخى فيه ابن الصائغ الموضوعية ومحاولة الاستناد

إلى التجربة والواقع، نقول أن ابن الصائغ لم يقتصر على دراسة النفس فى مستواها الفيزيقي ولكنه اهتم بدراستها من الوجهة الميتافيزيقية وجعل محور دراسته إثبات وجودها من أجل البرهنة على خلودها ومصيرها بعد الموت وهو ما سنوضحه فى القسم الثانى .

ثانياً: المستوى الميتافيزيقي؛

١ - إثبات وجود النفس الإنسانية؛

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ولو حاولنا إثباتها بدت لنا أعسر مما نتصور من هذه الأمور حقيقة وجود النفس، فوجود النفس أمر فطرى لا يحتاج إلى دليل وإنما دليلها واضح من اسم النفس فإن الاسم دال على مسماه كما قال أرسطو طاليس وإذا كان الإنسان يعقل ويعلم ويدرك ويفهم ويفعل الأشياء التى تعجز الحيوانات عن فعلها كانت نفسه المذكورة (٢٩٠).

لكن الفكر الفلسفى الذى يسعى وراء البعيد ويحاول إظهار الغامض لم يقنع بذلك وإنما حاول بعض الفلاسفة البرهنة على وجود النفس ببراهين عقلية .

ورغم أن أرسطو قد سبق ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام فى ذلك، إلا أن غموض أرسطو كان كافياً للفلاسفة المسلمين ودافعاً لهم لكى يحاولوا توضيح هذا الغموض فجاءت براهين ابن سينا دالة على هذا الجهد الجبار الذى بذله فى هذا المجال رغم ما يشوب بعضها من أخطاء (٢٩١).

وقد يعتقد البعض أن ابن باجة لم يساير الفلاسفة ويحاول البرهنة على وجود النفس مثلهم إذ أنه يقول "إن النفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من يفعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره" (٢٩٢) إلا أننا نجد يدلل على وجود النفس

كجواهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التى يسوقها ابن سينا غير أنه لا يشير إلى ذلك صراحة ولكننا استطعنا أن نستخلص هذه البراهين من واقع نصوصه الفلسفية.

أ - البرهان الطبيعى:

هذا البرهان قال به أفلاطون وأرسطو من قبل . ويستعرض ابن سينا هذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين : حركة قسرية ، حركة إرداية فالحركة القسرية تحدث من محرك خارجى . إما الإرداية فمنها ما يحدث لما تقتضيه الطبيعة . ومنها ما يكون مخالفاً للطبيعة والنوع الأول كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل إما النوع الثانى فهو كتخليق الطيور إلى أعلى بدلاً من أن تسقط على الأرض فهذه الحركة مضادة للطبيعة هذا البرهان يثبت وجود النفس نظراً لأن هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك هو النفس وابن سينا يؤكد ذلك ويقول أن للحركتين علتان وأنهما مختلفتان . أحدهما تسمى طبيعة وثانيهما نفساً أو قوة نفسانية (٢٩٣).

ولكن الدكتور "مذكور" ينقد هذا البرهان ويرى أن ابن سينا اعتمد فى البرهنة عليه ببعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفى هو النفس (٢٩٤).

ويذكر ابن باجة دليلاً يشبه هذا البرهان فهو يقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك نوعين من الحركة فهى إما أن تتحرك إلى مواضعها التى لها بالطبع ، وإما أن تتحرك إلى ما يخالف طبعها بالقسر (٢٩٥) ويقول غن الحركات الموافقة للطبيعة هى جميع حركات الأجسام الطبيعية التى تشارك فيها أصناف الحيوان . كالهوى من فوق فى حين أن الحركات المضادة للطبيعة هى التى تعاكس النفس فيها هذا الاتجاه مثل رفع اليد إلى فوق والظفر بالجسد إلى أعلى . أن مثل هذه

الحركات لا بد لها من تدخل النفس والنفس فيها تحرك بآله وهذه الآلة هي الحار الغريزي أو ما يجرى مجراه (٢٩٦).

ب - البرهان السيכולوجي:

وملخص هذا البرهان كما يقول ابن سينا أن أحوال النفس المختلفة وانفعالاتها من ضحك وبكاء وتعجب وخجل، وكذلك تصور النفس الناطقة للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً أو تصديقاً إن هذه الأحوال التي يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب وجود النفس.

ويشير ابن باجة إلى هذا البرهان في ثانيا عرضه لكتاب "تدبير المتوحد" وكتاب "النفس" فيقول "فالمحرك الاول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والنزوعى يعبر عنه بالنفس ولذلك أقول نازعتنى نفسى" (٢٩٧) ويقول "وكذلك وجود القوة الناطقة يجدها الإنسان فى نفسه ويعلمها علماً يقينياً لا يشك فيه بشئ من الثبوت وذلك أنا نجد فى أنفسنا ما نميز به ونفصل عن سائر الحيوان المتغذى الحساس، إن الإنسان يجد فى نفسه معلومات يحتوى على ميز الجميل والقيح والنافع والضار ويميزها ويجد فى نفسه أموراً يرى صدقها لا يشك فيها وأموراً على ما هى ظن وأمور هى كذب لا يجوز فى الوجود (٢٩٨).

فسواء كان النزوع الفكر أو نزوع التشوق فهو لا يصدر إلا عن النفس. وكذلك سائر أحوال النفس المختلفة فهى التى تهيمن على سائر هذه الأمور وتوجهها التوجيه الملائم.

ج - برهان الاستمرار:

إذا كان ابن سينا يذكر فى هذا البرهان أنه بينما نجد الجسد يخضع للتغير

والتبدل، فإن النفس ثابتة باقية على حالها فالتغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة التغذية والنمو يبدل من شكل الجسم ومع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

أما ابن باجة فإنه يسوق لنا هذا الدليل بطريقة أخرى فيقول " . . . إن قطعت يداً إنسان أو انتزعت عيناه بالجملة، فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة قيل إنه واحد بعينه . . . فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول ما دام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأدرد أو وجد عوضها كحال من تنبت له الأسنان " (٢٩٩) .

فهذا البرهان كما نرى يدل على أن الجسم هو الذى يتبدل ويتغير ويلحقه الفناء، أما النفس فهى واحدة باقية لا يلحقها الفناء .

د - برهان الإنسان المعلق فى الهواء:

وخلاصة هذا البرهان أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً. فيتصور ابن سينا صورة رجل يهوى فى الفضاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه الظاهرة أو الباطنة. ولكنه يشعر بوجود نفسه على أنها جوهر بسيط تماماً مخالفاً لبدنه .

ولكن الدكتور "عاطف العراقى"، ينقد هذا الدليل ويصفه بالاضطراب لأنه طالما أن "ابن سينا" قد سبق وأصر على تأكيد علاقة النفس بالجسم وإذا كانت النفس موجودة فإن وجودها لا بد أن يأخذ فى اعتباره أفعالها. إما إذا قلنا بوجودها عن طريق تجدها. فإن هذا قد يؤدى إلى عكس المطلوب البرهنة عليه (٣٠٠). ولذلك لم نجد ابن باجة يشير إلى هذا البرهان فى

نصوصه . وربما يكون قد أكتفى بإظهار العلاقة بين النفس وبين أفعالها كما ذكرنا سابقاً بحيث إن هذا لا يحتاج إلى برهان .

هذه البراهين التي يسوقها "ابن سينا" وأشار إليها ابن باجة ضمناً في مؤلفاته لا تضيف شيئاً جديداً إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند سقراط^(٣٠١)، أما برهان وحدة النفس فإننا نجده عند الفارابي^(٣٠٢) وإما البرهان السيכולوجي وبرهان الاستمرار فنجدهما لدى أرسطو . رغم أن الدكتور "مدكور" ينفي ذلك ويقول إن أرسطو^(٣٠٣) عقد في أكبر مؤلفاته السيכולوجية في الباب الأول مناقشة آراء السابقتين عليه في ماهية النفس وخواصها دون أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها .

ويبقى برهان الإنسان المعلق في الفضاء وهذا البرهان وإن لم يختلف في بعض زواياه عن براهين أخرى إلا أن الصياغة الجديدة له في صورة خيالية قد أدت به إلى الانتشار عند فلاسفة وجدوا بعد ابن سينا وخاصة ديكارت^(٣٠٤) .

وهكذا نجد ابن باجة يحاول التدليل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التي رأيناها من قبل لدى ابن سينا ولم يشر إلى هذا كل من أرخ لفلسفة ابن باجة . ويبدو أن ابن باجة قد وضع مسلماته الأساسية بحقيقة وجود النفس بادئ ذي بدء حتى يمكن عن طريقها إثبات خلود النفس متجنباً الخوض في أدلة ليست يقينية لإثبات وجودها كما فعل ابن سينا من قبل وتعرض فيها للنقد من جانب الباحثين لأنها ليست أدلة يقينية .

٢ - النفس علة الوحدة في الكائن الحي:

يتساءل أرسطو هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين؟؟؟^(٣٠٦) .

يرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون في أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء: العقل الذى يميل إلى الخير، والشهوة التى تسعى لإرضاء الحاجات المادية، والقوة الوسيطة التى هى الحماسة أو الغضب. وحجة أرسطو فى ذلك أنها لو انقسمت فماذا يكون علة وحدتها وينتهى إلى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قطعت أجزاء فإن كل جزء من هذه الأجزاء يظل محتفظاً بكل خصائص النفس فى الجزء الأخير^(٣٠٧).

ويتابع ابن باجة أرسطو فى أن النفس ليست منقسمة إلى أجزاء. وإذا كان أرسطو قد برهن على وحدة النفس بمثال النبات فإن ابن باجة اتخذ من الإنسان مثلاً ليبرهن به على هذه الوحدة فهو يرى أن الإنسان قد يلحقه تغير فيوجد فى بداية أمره جنيناً ثم يتدرج إلى طفل يافع ثم إلى شاب ثم كهل ثم شيخ، وقد يكون عالماً بعد أن كان جاهلاً وكاتباً بعد أن كان أمياً. وهو مع ذلك ورغم هذه التغيرات واحد بالعدد لا مزية فى ذلك. فإذا شاهدته الحس فى حال من الأحوال ثم شاهدته فى حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا؟

وكذلك إذا قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه وبالجمله فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة قيل أنه واحد بعينه. فالصبي قد تسقط أسنانه وينبت له غيرها وهو واحد بعينه وكذلك لو امكن أن توجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين لكان ذلك الواحد بعينه والظاهر من قول ابن باجة أن المحرك الاول ما دام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأردد عوضها كحال من تنبت له الأسنان.

وقد يعتقد البعض أن القول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يؤدي بنا إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض وهي فكرة يرفضها علم النفس الحديث الذي يذهب إلى أن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ وهي تصدر عن الإنسان ككل بحيث لا توجد أفعال عقلية محضة أو انفعالية محضة لا تدخل فيها عناصر نفسية أخرى.

وابن باجة كما مر بنا لا يقول بانفصال القوى والوظائف النفسية بل يثبت بأدلة بينة وحدة الحياة النفسية فالنفس هي المبدأ الذي يحقق وحدة الجسم وكذلك وحده الكائن الحى المركب من النفس والجسم معاً.

٣ - خلود النفس:

إذا نظرنا إلى مذهب ابن باجة فى الخلود وجدنا أثر الفارابى واضحاً فى مذهبه رغم أننا نلاحظ أن موقف الفارابى من خلود النفس لا يخلو من اضطراب ظاهر. فهو تارة ينكره وتارة أخرى يقول به وتتلخص وجهة نظر الفارابى فى أنه يذكر أن هناك ثلاث نفوس:

فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير تعد أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها، أما النفس الجاهلة فإنها تظل غير مستكملة بل محتاجة فى قوامها إلى المادة ضرورة فىكون مصيرها إلى العدم. كذلك النفس المرضية التى لا تصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم لأنها لم تشعر بمرضها فتبقى هيولانية ولذلك لا تفارق المادة.

وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد فى النعيم ولا يفنى أيضاً يفناء الجسد بل يظل بعد فناء الجسد خالداً فى الشقاء. هذه النفوس تعرف السعادة ولكنها تعرض عنها وهى تشبه النوع الأول فى أنها بلغت مرحلة العقل المستفاد ولكنها تشاغلت بما تورده الحواس عليها وبعدت عن طريق الخير (٣١٠).

أما موقف ابن باجة من خلود النفس فقد كان واضحاً تمام الوضوح ذلك أنه قد ميز منذ البداية بين النفس الفردية الفانية بفناء الجسد لأن النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة في الكائنات الطبيعية بدون المادة طبقاً لمذهبه في العلاقة الضرورية بين الهيولى والصورة، إما العقل النوعي الإنساني فقديم وباق وغير متغير شأنه في ذلك شأن العقل الفعال أو عقل الفلك العاشر فالعقل الإنساني أسمى مراتب الموجودات في العالم السماوى ولذلك يمكن له أن يتعقل العقل الفعال ويتحد به بلا تميز بينهما ولا يتحقق هذا الاتحاد كما يقول "ديبور" إلا لعقل المفكرين العباقرة القادرين على اكتشاف الحقائق بالتفكير^(٣١١) يقول ابن باجة "وألقى الوجودات بالفناء الوجود الجسماني وألحقها بالدوام الوجودات العقلية"^(٣١٢) ويستطرد قائلاً "وذلك متى كانت الصورة الروحانية الموجودة في النفس واحدة بالعدد، ولم يكن فيها أن تكون واحدة بالنوع أصلاً فإن تلك الصورة الروحانية موجودة أبداً وكانت غير كائنة ولا فاسدة بل ساكنة، كما تبين ذلك في العقل المستفاد وحده، فبين أن ذلك العقل هو الذى لا يدركه البلى ولا السن"^(٣١٣). وهذا العقل هو ثواب الله ونعيمه على من يرضاه من عباده ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقى نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً^(٣١٤).

فكان ابن باجة في قوله بالخلود إنما يخص به العقل أو "جزء النفس الناطقة" إذ أنه مجرد غاية التجريد مخلص من المادة فحق له الدوام والخلود. أما النفس الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال إذ أنها لما كانت هي القوة المحركة التي تمد الأجسام الطبيعية (العضوية) بالحياة وتغذيها وتنميتها فالخلود لا يخصها وإنما هو خاص بالعقل. ولذلك يقول ابن باجة "إن هذا العقل الذى يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده فلذلك

ليس هو المثاب والمعاقب، وليس الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة" (٣١٥).

ولقد كان موقف ابن باجة من خلود النفس هدفًا لسهام نقد الفيلسوف الصوفى الأندلسى "ابن سبعين" فقد شدد عليه حملته ونعته بكل نعت شنيع وبدأ هجومه بقوله "أن ابن الصائغ الذى يقول أنه خلص مسألة النفس والعقل وأنه جاء فيها بالصواب وأنه بلغ الغاية بذلك لم يفعل شيئًا وجملة ما وقف عليه وحققه فيما يذكر ابن سبعين أنه جعل الإنسان مؤلف من شيئين شئ فان وشئ باق وبحث عن ذلك فى رسالة الاتصال بصناعة البحث وقدم لذلك بالكلام على الواحد بالذات والواحد بالعرض ويعقب ابن سبعين بأن هذا الذى رامه ابن باجة ليس بحق وهو مكتسب من صناعة أرسطو وغلط فى الذى اعتقده فيه (٣١٦).

ولكن لا ينبغى لنا أن نأخذ حكم ابن سبعين حكمًا عامًا إذ أنه حكم فردى ذلك لأنه يوازن بين آراء الفلاسفة كابن باجة وابن رشد والفارابى وابن سينا والغزالى ثم ينتهى إلى تفنيدها وإثبات تهافتها بالقياس إلى مذهبه هو. وكما يقول الدكتور التفتازانى أن نقده لآراء أولئك الفلاسفة لا يخلو من تحامل وهو يخرج فيه عن الحد اللائق أحيانًا وكما يدل على عصبية اتصف بها بعض الأندلسيين.

٤ - بطلان القول بالتناسخ:

يتفق رأى ابن باجة فى أمر المعاد مع رأى الفلاسفة الذين لا يسلمون إلا بالمعاد الروحانى، إذ أن هؤلاء ينظرون إلى الإنسان على أنه النفس الناطقة المجردة وأن البدن آله لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء وذلك لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس فى حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى

وجودها وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها وهذا محال لأن حصول أمرين متنافضين لا يكون إلا في محلين متغايرين^(٣١٧). وهذا يعنى كما يقول "ابن سينا" أن المعاد يكون للنفس لا للبدن وهذا الاختصاص للنفس إنما هو قائم على التمييز بين المحسوس والمعقول إذ أنه يرى أن العقل لا يقف عند حدود المحسوسات بل لا بد له من الصعود إلى البرهان طالما أن هناك من السعادة والشقاء ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وهى السعادة والشقاء التى للنفس^(٣١٨) كذلك نجد ابن باجة يرفض دعوى القائلين بالتناسخ عموماً ويقول لما كان المحرك الأول فى الإنسان واحداً باقياً بعينه كان الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها أو وجد عوضها، ولما وقف عند هذا القول بعض من نظر فى العلم الطباعى أداه ذلك إلى القول بالتناسخ لكن القول بالتناسخ محال وسبب قولهم بالتناسخ أنهم أخذوا المحرك الأول فى الإنسان جملة دون تفصيل وجعلوا واحداً بالعدد ما ليس بواحد.

ولكى يبطل ابن باجة القول بالتناسخ يفترض أننا إذا قلنا أن العقل واحد بالعدد فى كل إنسان فإن ذلك سيؤدى إلى القول بأن الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد ولكن ابن باجة يرى أن هذا القول غير مقنع وعسى أن يكون محالاً "وبالجملة فإن كان هذا عقل واحد بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد كما لو أخذت حجر مغناطيس ولففته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حجر آخر ثم لفته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ثم لفته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حجر آخر ثم لفته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ثم لفته بأجسام أخرى، لكنت تلك الأجسام الحركة كلها واحداً بالعدد كالحال فى ربان السفينة كذلك هذا، إلا أنه لا يمكن فى الأجسام أن يكون واحداً منها فى أجسام واحدة معاً فى وقت واحد كما يمكن ذلك فى المعقولات فهذا هو الذى كان أصحاب التناسخ يؤمنونه غير أنهم وقفوا دونه" (٣٢٠).

والواقع أن ابن باجة لم يعتقد بالمعاد الجسماني لأنه لو كان قد أعتقد ذلك لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماماً ولذلك فقد قال بمعاد روحاني يخص النفس الكلية. ويقترب نقد ابن باجة للقائلين بالتناسخ من نقد أبي البركات البغدادي الذي ذكره في كتابه "المعتبر في الحكمة" فهو يقول "إنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لكانت حصة كل بدن منها إما أن تكون هي حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها، ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفساً كلية هي حصة البدن الآخر لكان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها وينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقيون... وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقيون ولا يتذكر وينسون فإذا كانت النفس في الأشخاص واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال ونجد هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للموجود" (٣٢١).

وبهذا المعنى يقول ابن باجة "إنه متى وضعنا كل معقول واحداً بالعدد لزم من ذلك رأى يشبه أهل التناسخ" (٣٢٢) ولا يجوز بناء على ذلك انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.

٥ - النفس علة حركة الكائن الحي وهي ليست متحركة بذاتها.

لا شك أن تفسير ابن باجة لمصدر الحركة في الجسم يبدو فيه متأثراً إلى حد كبير بآراء أرسطو من ذلك ما يذهب إليه ابن باجة من أن المحرك الأقصى للحيوان لا يمكن أن يكون جسماً أصلاً لأنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرك، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه يحرك بأن يتحرك ولذلك يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر. فإذا كان هذا الآخر

جسماً فقد مر الأمر إلى غير نهاية^(٣٢٣)، أو انتهى الأمر إلى محرك يحرك بأن يتحرك وذلك بأن لا يكون جسماً ومن ذلك ينتهى ابن باجة إلى القول بوجود قوة نفسية ليست لها حركة ذاتية بل هى محرك غير متحرك وهى التى تحرك الجسم المتصل بها يقول ابن باجة "إن كل متحرك فله محرك وإن المحرك قد يكون جسماً وقد يكون لا جسماً ولا قوة جسمانية"^(٣٢٤) ويقول " . . . كذلك ذوات الأئفس فلا تحتاج إلى محرك خارج فإنها تتحرك بذواتها والمتحركة بذواتها بعضها من تلقائها وهو الذى لا يحتاج فى تحريكه إلى آخر غيره كأنواع الحيوان "^(٣٢٥).

هذا المحرك كما يقول ابن باجة إن لم يكن جسماً فلا بد وأن يكون المتحرك الأول عنه جسماً حتى يكون هذا الجسم كالهوى بالنسبة للمحرك الذى هو الصورة وذلك لأنه لا يمكن أن يكون المحرك الأقصى للحيوان فى غير هوى، لكن ليس أى جسم كما ذكرنا هو الذى يقبل الحركة ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها. أما مصدر هذه الحرارة كما يقول ابن باجة فهو القلب وابن باجة كما ذكرنا متأثر هنا بأرسطو الذى يعد القلب عضواً أصلياً ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية^(٣٢٦).

«فهنالك النفس والآلة الأولى على ما تلخص . . . هى الحرارة الغريزية فحيث ينبوع الحرارة الغريزية فهناك النفس والقلب على ما شوهد بالتشريح هو ينبوع الحرارة الغريزية فالقلب هو مبدأ الحيوان^(٣٢٧) ويقول أيضاً "وأما الروح الغريزى ففيه المحرك الذى لا يتحرك وهذا يحرك الحيوان وبهذا يوجد الحيوان متحركاً من تلقائها وإذا ذهب هذا الروح عند موت الحيوان. بقيت تلك (المتوسطات) غير متحركة ولا محركة "^(٣٢٨).

مما تقدم يتضح لنا أن ابن باجة قد عالج مسألة النفس من ناحيتين مختلفتين فعرض لها من الناحية الفيزيكية موضعاً مراتب النفوس وقواها وإن

لم يتوسع فى تحليلها من الناحية التشريحية الطبية كما فعل ابن سينا . كذلك عرض لها من الناحية الميتافيزيقية فحاول البرهنة على وجودها من أجل إثبات خلودها ، وإذا كان ابن باجة فى تعريفه للنفس قد اتبع نهج أرسطو بحيث جعلها صورة للبدن إلا أنه لكى يثبت خلودها ذكر أن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان وأنها لا تفنى بفناء الجسم وأن المعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى فكان بذلك تابعاً لنهج الفارابى .

هوامش الباب الثانى

- ١ - عند كتابة هذا الكتاب (الذى هو فى الأصل رسالة ماجستير) لم تكن هذه المؤلفات قد نشرت بعد وقد ظهر كتاب شروحات السماع الطبيعى لابن باجة بتحقيق د. معن زيادة عام ١٩٧٨ م عن دار الفكر ببيروت.
- ٢ - أرسطو طاليس: علم الطبيعية الكتاب الأول. الباب الأول ص ٣٨٨ ترجمة بارتلمى سانتهلر.
- ٣ - تعاليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى أيساغوجى (مخطوطة مصورة ص ٢).
- ٤ - ابن باجة: النفس ص ٣١.
- ٥ - المرجع السابق: ص ٣٥.
وانظر أيضاً:
- رسالة الحدود "لابن سينا حيث يعرف الحد بأنه "القول الدال على ماهية الشيء أى على كمال وجوده الذاتى وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله" (ص ٧٨).
- ٦ - المرجع السابق ص ٣١ "اللواحق هى الأعراض وهى كل ما لا يدخل فى ماهية الشيء مثل الحركة والسكون والقوة والفعل... إلخ"
- ٧ - ابن باجة: هامش كتاب النفس ص ٣٢.

- ٨ - ابن باجة: كتاب النفس ص ٣٢.
- ٩ - المرجع السابق ص ٣١ (بفرق أرسطو بين السبب القريب والسبب البعيد فقال "السبب القريب هو الطبيب لهذه الصحة، والسبب البعيد وهو ذو الصناعة وبالجملية الشامل يكون بعيداً والجزئى يكون قريباً لأن الصناعة شاملة للطبيب وغيره فهو سبب بعيد والطبيب أقرب منه وهذا الطبيب أقرب من الطبيعة "أرسطوطاليس. الطبيعة شرح أبو على ص ١٠٥ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).
- ١٠ - ابن باجة: كتاب النفس ص ٣٥.
- ١١ - المرجع السابق ص ٣٥.
- ١٢ - المرجع السابق ص ٣٥.
- ١٣ - المرجع السابق ص ٣٥.
- ١٤ - تعاليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى من أيساغوجى (مخطوطة مصورة) ص ٢.
- ١٥ - المرجع السابق ص ٢ (والعلم الطبيعى فى نظر الفارابى هو العلم الذى ينظر فى الأجسام الطبيعية والأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ويعرض الأشياء التى تنتج عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام التى قوامها فيها) إحصاء العلوم ص ٤٣.
- وأيضاً: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٥، ١٦.
- ١٦ - يقصد ابن باجة بالفعل التحريك فهو يقول (والتحريك يقال له فعل والمحرك لهذه الحركة يقال له فاعل والفحص هو عن هذه

الحركة التى تلقب بالانفعال وعن التحريك الذى هو الفعل) الكون والفساد لابن الصائغ ص ٢٢ .

١٧ - ابن باجة - النفس ص ٥٣ .

١٨ - المرجع السابق: ص ٤٨ وانظر أيضاً أرسطو طاليس: الطبيعة. مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ١٢٣ .

١٩ - المرجع السابق ص ٢٨ .

٢٠ - المرجع السابق ص ١٩ : ٢٠ (نلاحظ أن ابن باجة قد استعمل كلمة الجسم الطبيعى وجعلها مرادفة لكلمة الجرم الطبيعى على نحو ما استعملها أرسطو ثم ابن سينا بعد ذلك) .

٢١ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٩ (استعمل ابن باجة كلمة صناعة ولم يستعمل كلمة مهنة لأن الأجسام الصناعية تشمل الأجسام الموجودة بطريق المهنة والأجسام الموجودة بطريق الحيوان غير الناطق . والأولى مثل السرير والكرسى والسيوف . . . إلخ والثانية مثل العسل والشمع الموجودين عن النحل) هامش ص ١٩ .

٢٢ - المرجع السابق، قارن "أرسطو طاليس" الذى يقول (كل الكائنات الطبيعية تحمل فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها سواء بأن بعضها له حركة النقلة فى المكان أو بأن البعض الآخر لها حركة نمو وفساد داخلية، أو أخيراً بأن أخرى لها حركة استحالة أو تحول فى الكيفيات التى لها) مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ١٢٣ .

٢٣ - ابن باجة هامش النفس: ص ٢٥ .

٢٤ - المرجع السابق ص ٢٧ .

- ٢٥ - ابن باجة: النفس ص٢٦ .
- ٢٦ - ابن باجة: هامش النفس: ص٢٧ .
- ٢٧ - المرجع السابق: ص٢٦ .
- ٢٨ - ابن باجة، النفس ص ٢٦ .
- ٢٩ - ابن باجة هامش النفس ص٢٤ .
- ٣٠ - ابن باجة النفس ص ٢٤ .
- ٣١ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٧ .
- ٣٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢ .
- ٣٣ - المرجع السابق ص٦٢ انظر أرسطوطاليس (الطبيعة الكتاب الأول - الباب العاشر ص ٤٣٨ - ٤٤١ ترجمة بارتلمي سانتهلر).
- ٣٤ - ابن باجة النفس ص٦٣ .
- ٣٥ - إن مبادئ الموجود كما حددها أرسطو اثنان بالعدد من وجهة نظر معينة ويمكن أن تكون ثلاثة باعتبارها من وجهة نظر مخالفة بعض الشيء وهى الهيولى أو الموضوع والصورة، والعدم (أرسطوطاليس: علم الطبيعة تعليق بارتلمي سانتهلر ص١٥).
- ٣٦ - الهيولى عند أرسطو موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة Chaos الأفلاطونية، أى ذلك الخليط الذى يفسر به علماء النفس التحليليين رؤية المادة فى الأحلام وهى ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وهى ليست واحده من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرف»
- (د أبوريان. تاريخ الفكر الفلسفى ج٢ ص٦٦).

- ٣٧ - ابن باجة النفس: ص ٨٠.
- ٣٨ - المرجع السابق ص ٦٧.
- ٣٩ - ابن باجة النفس ص ٢٠ - ٢١ قارن ابن رشد "تلخيص النفس ص ٥ حيث يقول "إن الأجسام التى توجد صورها فى المادة الأولى وجوداً "أولاً" لا يمكن أن تتعزى منها المادة وهى الأجسام البسيطة وهى أربعة: النار - الهواء - الماء - الأرض.
- ٤٠ - المرجع السابق ص ٨٨.
- ٤١ - المرجع السابق ص ٦٤.
- ٤٢ - ابن باجة هامش النفس ص ٢٤ "وأيضاً هامش النفس ص ٤٦ "وقد حاول أرسطو أن يبدل بفكرة الصورة الأفلاطونية (المثل) فكرة الصورة فى مقابل الهىولى مع ملاحظة أن الهىولى تتعشق دائماً الصورة وبهذا يمكن للحركة أن تتم "د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو جـ ٢ ص ١١٨.
- ٤٣ - ابن باجة: النفس ص ٧٧.
- ٤٤ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢ وقارن ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٣.
- ٤٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٠.
- ٤٦ - ابن باجة: النفس ص ٦٢.
- ٤٧ - المرجع السابق ص ٦٣، أيضاً هامش النفس ص ٦٢، قارن ابن رشد: تلخيص النفس ص ٤ "وتبين أيضاً أن هذه المادة الأولى ليس يمكن فيها أن تتعزى عن الصورة لأنها لو عريت منها لكان ما لا يوجد بالفعل موجوداً بالفعل".

- ٤٨ - ابن باجة النفس ص ٦٤ .
- ٤٩ - المرجع السابق ص ٦٤ .
- ٥٠ - المرجع السابق ص ٦٤ .
- ٥١ - ابن باجة: هامش النفس: ص ٢٤ .
- ٥٢ - ابن باجة: النفس ص ٢٤ .
- ٥٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٥ .
- ٥٤ - (ونلاحظ أن ابن باجة لا يقصد بالعدم عدم بالإطلاق، إذ ليس ها هنا ما ليس بموجود على الإطلاق فإنه لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق بل عدم مضاف إذ كان العدم عدماً لشيء). هامش النفس ص ٤٣ - ٤٤).
- ٥٥ - المرجع السابق ص ٤٥ .
- ٥٦ - المرجع السابق ص ٦٣ .
- ٥٧ - أرسطو طاليس: علم الطبيعة. مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ١٥ .
- ٥٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٥ .
- ٥٩ - ابن باجة: النفس ص ٤٣ .
- ٦٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٣ .
- ٦١ - ابن باجة هامش النفس ص ٤٣ .
- ٦٢ - انظر أرسطو طاليس علم الطبيعة "إن أى وجود لا ينشأ من العدم بل من إمكان أى من وجود بالقوة.
- ٦٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٣ .

- ٦٤ - المرجع السابق ص ٤٤ .
- ٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٤٤ .
- ٦٦ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٤ .
- ٦٧ - ابن باجة: النفس ص ٦٨ .
- ٦٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٩ وانظر أيضاً د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ١٤٣ .
- ٦٩ - د. أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ ص ٧٠ - ص ٧٣ .
- ٧٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢ .
- ٧١ - ابن باجة: النفس ص ٢٠ .
- ٧٢ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٧ .
- ٧٣ - "والمادة والصورة إذا كانا جوهرين. فهما جوهران ناقصان، لأن الجوهر الناقص هو الذى لا يفسر وحده جميع خصائص الجسم ولا تحدث جميع الأفعال المعهودة منه. إنهما متحدتان اتحاداً جوهرياً يكمل إحداهما بالأخرى فتتقومان جوهرًا تامًا واحدًا كما يقول ابن رشد" .
- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٧ ، ١٨ .
- ٧٤ - تعليق ابن الصائغ على كتاب ايساغوجي للفارابي (مطوطة مصورة) ص ٢٤ .
- ٧٥ - ابن باجة: النفس ص ٨١ .
- ٧٦ - يوسف كرم الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢١ ، ٢٢ .

- ٧٧ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨ .
- ٧٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٤، أيضاً: د. أبو ريان: تاريخ الفكر ص ٧٠ .
- ٧٩ - ابن باجة هامش النفس ص ٣٢ (لم يفصل ابن باجة القول في علل الموجودات. ولكننا وجدنا أنه يتابع أرسطو في رأيه فيذكر أن العلل أربعة ويحدد أسمائها وأعمالها فآثرنا عرض رأى أرسطو حتى يكتمل لدينا المعنى خاصة من وجهة النظر الطبيعية).
- ٨٠ - أرسطوطاليس: الطبيعة. المقالة الثانية الفصل الثالث ص ١٠١ . تحقيق د. عبد الرحمن بدوى .
- ٨١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة ص ٢١ .
- ٨٢ - المرجع السابق ص ١٦ .
- ٨٣ - أرسطوطاليس: الطبيعة. الفصل الثالث ص ١٠٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى .
- ٨٤ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ٢١ .
- ٨٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٣٢ ز
- ٨٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ١٦ .
- ٨٧ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٦٧ .
- ٨٨ - ابن باجة: النفس ص ٦٣ .

٨٩ - يستخدم ابن باجة كلمة ما بالقوة مرادفة لكلمة الممكن ويقول والممكن وما بالقوة واحد بالموضوع اثنان بالقول " النفس ص ٤٥ .

٩٠ - المرجع السابق ص ٤٦ .

٩١ - المرجع السابق ص ٤٦ .

٩٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٣ ، أيضاً النفس ص ٦٣ .

٩٣ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٩٠ .

٩٤ - ابن باجة: النفس ص ٥٣ .

٩٥ - المرجع السابق ص ٨٥ .

٩٦ - المرجع السابق ص ٢٤ - أيضاً ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٩٠ .

٩٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٩ .

٩٨ - المرجع السابق ص ٥٩ .

٩٩ - المرجع السابق ص ٢٤ .

١٠٠ - الكون والفساد: ص ١٧ " شرح ابن باجة " قارن "أرسطو" الذى يرى أن الهىولى لما كانت بالقوة وفى حالة انفعال فإنه لا يمكن أن تطلق عليه العلية إطلاقاً حقيقياً وإنما على سبيل التمثيل وحده (د. عبد الرحمن بدوى أرسطو ص ١٣٣).

١٠١ - ابن باجة: النفس ص ٢٤ .

- ١٠٢ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٩٠.
- ١٠٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٥.
- ١٠٤ - المرجع السابق ص ٤٥.
- ١٠٥ - تعليق ابن باجة على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ٢٥.
- ١٠٦ - ابن باجة: الغاية الإنسانية ص ٩٨.
- ١٠٧ - انظر الفصل الخاص بمؤلفات ابن الصائغ.
- (*) وابن باجة كثيراً ما يستشهد بمؤلف أرسطو في "السماء والعالم" وقد اعتمدنا في كتابنا على الأقوال التي ذكرها ابن الصائغ واعتمد عليها من كتاب أرسطو كما أنه يشير إلى مؤلف له في "الآثار العلوية" ويذكر بعض الأقوال التي وردت فيها واعتمدنا عليها.
- ١٠٨ - انظر الفصل الخاص بمؤلفات ابن الصائغ.
- ١٠٩ - وهو شرح لابن الصائغ على كتاب الحيوان لأرسطو، واستند إلى بعض الأقوال التي وردت فيه.
- ١١٠ - ابن باجة: النفس ص ٤٨.
- ١١١ - المرجع السابق ص ٤٨.
- ١١٢ - المرجع السابق ص ٢٣.
- ١١٣ - المرجع السابق ص ٤٧ - ٤٨.
- ١١٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥.
- ١١٥ - ابن باجة: النفس: ٧١.

- ١١٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥ .
- ١١٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٩ .
- ١١٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٣ .
- ١١٩ - المرجع السابق ٧١ .
- ١٢٠ - ابن باجة: النفس ص ٧٢ .
- ١٢١ - المرجع السابق ص ٧٥ .
- ١٢٢ - المرجع السابق ص ٦٨ .
- ١٢٣ - ابن باجة: المرجع السابق ص ٤٧ .
- ١٢٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٤ .
- ١٢٥ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٤ .
- ١٢٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥ .
- ١٢٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٨ .
- ١٢٨ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ٢٥ . وانظر أيضاً: د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة: دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي ص ٧٨ . (وهو كتاب مضاف حديثاً لاستفادة القارئ حيث إنه لم يكن قد طبع بعد عند كتابة هذه الرسالة)
- ١٢٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠٦ وانظر أيضاً يوسف كرم الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢٦ .

- ١٣٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠٦ ، وانظر أيضاً يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢٦ .
- ١٣١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٩ .
- ١٣٢ - تعليق ابن الصائغ على كتاب "بارى أرمنياس" للفارابى (مخطوطة مصورة) ص ٤١ .
- ١٣٣ - تعليق ابن باجة على كتاب بارى أرمنياس للفارابى (مخطوطة مصورة ٩ ص ٤١ - ٤٢ .
- ١٣٤ - أرسطو طاليس. الطبيعة مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ٢٣ وأيضاً ص ١٦٢ .
- ١٣٥ - ابن باجة: هامش النفس ٦٦ .
- (*) سبق أن أشرنا فى الفصل الثانى إلى أن ابن الصائغ "أول فيلسوف أندلسى بنى فلسفته الطبيعية على الرياضة والهندسة .
- ١٣٦ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ٩٩ .
- ١٣٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤ .
- ١٣٨ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٩ .
- ١٣٩ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٠ .
- (*) إن ما نقصده بالحركة التى لا بد وأن يكون لها مبدأ ونهاية إنما هى الحركة الكائنة الفاسدة أى المستقيمة التى لها بداية ونهاية وهى الحركة الخاصة بالكائنات الحية والأسطقسات، إما الحركة الأزلية الدائرية المتصلة فى المكان والزمان فهى الحركة التى ليست لها بداية ولا نهاية وهى حركة السماء الأولى .

- ١٤٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥١ .
- ١٤١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥١ .
- ١٤٢ - ابن ابجّة: النفس ص ٥٠ ، ٥١ .
- وانظر أيضاً: د. معن زيادة: تحقيق شروحات السماع الطبيعى لابن باجة ص ١٧٩ وما بعدها.
- ١٤٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦ .
- ١٤٤ - تعليق ابن باجة على كتاب أيساغوجى للفارابى "مخطوط مصورة" ص ١٤ .
- ١٤٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٤ .
- ١٤٦ - المرجع السابق ص ٤٦ .
- ١٤٧ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٢٠٢ .
- أيضاً د. عاطف العراقى الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا هامش ص ٢٠١ .
- ١٤٨ - د "أبو ريان" تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ص ١٠٦ ، ١٠٨ وأيضاً د "عبد الرحمن بدوى . أرسطو ص ٩١ .
- * - المقولات عشر عند أرسطو وهى "الجوهر . الكم . الكيف الإضافة . المكان . الزمان . الوضع . الملك . الفعل . الانفعال " ولكن ابن باجة يغفل مقولة الفعل ولعله - من وجهة نظرنا يوحد بينها وبين مقولة الانفعال فى مقولة "أن ينفع" »
- ١٤٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٢ .
- ١٥٠ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٢ .

- ١٥١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٦ .
- ١٥٢ - المرجع السابق ص ٢١ .
- ١٥٣ - ابن باجة: الكون والفساد ١٣ .
- ١٥٤ - المرجع السابق ص ٣٥ .
- ١٥٥ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٣٦ .
- ١٥٦ - المرجع السابق ص ٣٨ .
- ١٥٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢١ .
- ١٥٨ - المرجع السابق ص ٤٦ .
- ١٥٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦ .
- ١٦٠ - المرجع السابق ص ١١٥ .
- ١٦١ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٧٧ .
- ١٦٢ - المرجع السابق ص ٢٢ .
- ١٦٣ - ابن باجة: النفس ص ٤٦ - ٤٧ .
- ١٦٤ - المرجع السابق ص ٤٧ .
- ١٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٤٧ .
- ١٦٦ - المرجع السابق ص ٤٧ .
- ١٦٧ - المرجع السابق ص ٤٧ .
- ١٦٨ - المرجع السابق ص ٩٠ .
- ١٦٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٥ .

- ١٧٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب المقولات للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ١٠٣ .
- ١٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٠٧ .
- ١٧٢ - المرجع السابق ص ١٠٧ .
- ١٧٣ - المرجع السابق ص ١٠٧ .
- ١٧٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٧ .
- ١٧٥ - المرجع السابق ص ٢٢ .
- ١٧٦ - الفارابي: عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٨ .
- ١٧٧ - الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ص ٢٩٦ من القسم الطبيعي .
- ١٧٨ - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣١، ٣٤٣ من الترجمة العربية .
- ١٧٩ - روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ص ١٥٧ .
- ١٨٠ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٠ . د. وأميرة مطر: الفلسفة اليونانية ص ٣١٣ وأيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٤٥ .
- ١٨١ - ابن رشد تهافت التهافت ص ٥٥ .
- ١٨٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٠ .
- ١٨٣ - ابن باجة: النفس ص ٨٨ .

- ١٨٤ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٩.
- ١٨٥ - ابن باجة: النفس ص ٧٢.
- ١٨٦ - المرجع السابق ص ٦٨.
- ١٨٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩.
- ١٨٨ - د. أميرة مطر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١٥.
- ١٨٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩.
- ١٩٠ - ابن باجة: النفس ص ٨٤.
- ١٩١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٤.
- ١٩٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٥.
- ١٩٣ - ابن باجة: النفس ص ٢٠ - ٢١.
- ١٩٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٥.
- ١٩٥ - المرجع السابق ص ١٥.
- ١٩٦ - ابن باجة: النفس ص ٨٤.
- ١٩٧ - المرجع السابق ص ٢١.
- ١٩٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٦.
- ١٩٩ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٠.
- ٢٠٠ - المرجع السابق ص ٤٥.
- ٢٠١ - ابن باجة: النفس ص ٨٨.
- ٢٠٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٦ "نلاحظ أن ابن باجة قد جعل الماء يماس الأرض لكن بمعنى التماس التعليمي وهو الذى

يكون بين جسمين نهايتهما معاً ولا يشترط أن تكون احدهما فاعلة
والأخرى منفعة.

- ٢٠٣ - المرجع السابق ص ١٦ ، ١٧ .
- ٢٠٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٠ .
- ٢٠٥ - المرجع السابق ص ٢١ .
- ٢٠٦ - ابن باجة: النفس ص ٧٢ .
- ٢٠٧ - د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ ص ١١٥ .
- ٢٠٨ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ص
٢٦ ، ٢٧ .
- ٢٠٩ - ابن طفيل: حي بن يقظان ص ص ٩٥ ، ٩٦ .
- ٢١٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٠ أيضاً د. أميرة مطر: الفلسفة
عند اليونان ص ٨٤ وانظر أيضاً: معن زيادة: شروحات السماع
الطبيعي ص ٧٤ .
- ٢١١ - ابن باجة: النفس ص ٤٨ .
- ٢١٢ - المرجع السابق ص ٤٨ .
- ٢١٣ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٧ .
- ٢١٤ - ابن باجة: في الغاية الإنسانية ص ١٠٤ .
- ٢١٥ - ابن باجة: النفس ص ٢٦ .
- ٢١٦ - المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ .
- ٢١٧ - المرجع السابق ص ٦٦ .

- ٢١٨ - ابن باجة: النفس ص ٢٦ .
- ٢١٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٧ .
- ٢٢٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦ .
- ٢٢١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب الفارابي (أيساغوجي) مخطوطة
مصورة ص ١٦ .
- ٢٢٢ - المرجع السابق
- ٢٢٣ - تعليق ابن الصائغ على كتاب الفارابي (أيساغوجي) مخطوطة
مصورة ص ١٣ - ١٤ .
- ٢٢٤ - ابن باجة: النفس ص ص ٥٠ ، ٥٣ .
- ٢٢٥ - المرجع السابق ص ٦٠ .
- ٢٢٦ - د. على سامي النشار: الأصول الأفلاطونية ج ١ ص ٢٦٨ .
- ٢٢٧ - ابن باجة: النفس ص ٢٩ .
- ٢٢٨ - المرجع السابق ص ٢٨ .
- ٢٢٩ - المرجع السابق ص ٣٧ .
- ٢٣٠ - المرجع السابق ص ٣٧ .
- ٢٣١ - د. الأهواني: النفس لأرسطوطاليس ص ٣ .
- ٢٣٢ - ابن باجة: النفس ص ٣٨ .
- وانظر يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٤٤ .
- وايضاً د. الأهواني: النفس لأرسطوطاليس ص ٦ .
- ٢٣٣ - د. عاطف العراقي مذهب فلاسفة المشرق ص ١٤٣ .

- ٢٣٤ - د. الأهواني: النفس لأرسطوطاليس ص ٣.
- ٢٣٥ - ابن باجة: النفس ص ٢٩.
- ٢٣٦ - المرج السابق ص ٣٠.
- ٢٣٧ - المرج السابق ص ٣٠.
- ٢٣٨ - المرجع السابق ص ٣٦.
- ٢٣٩ - ابن باجة: النفس ص ٢٨.
- انظر د. الأهواني: النفس لأرسطوطاليس ص ٤٣، ٤٢.
- ٢٤٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٨.
- ٢٤١ - يرى ابن باجة أن الكمال الاول هو الذى عند وجوده يستعد الجسم لقبول الصورة من غير أن يتغير بالذات ولا بالعرض (هامش النفس ص ٢٨).
- ٢٤٢ - هامش النفس ص ٢٨.
- ٢٤٣ - ابن باجة: النفس ص ٢٠.
- ٢٤٤ - المرجع السابق ص ١٩، ٢٠.
- ٢٤٥ - الأهواني كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٤٨.
- ٢٤٦ - ابن باجة: النفس ص ٣٤.
- ٢٤٧ - المرجع السابق ص ٣٨.
- ٢٤٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٣٣ أيضاً د. على عبدالمعطى - ديموقريطس ص ٦٧ - ٦٨.
- ٢٤٩ - د. أميرة مطر. الفلسفة عند اليونان ص ١١٢.

٢٥٠ - يعد هيرقليطس من الفلاسفة الذين قالوا بأن النفس نار أثيرية وأنها فى تغير مستمر، أما ديوجين وأنكسيمانس فقد قالوا بأن النفس هى الهواء وهى تعرف وتحرك وإما كريثيل فقد قال أن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم. د. الأهوانى: النفس لأرسطوطاليس ص ١٤ - ١٦.

٢٥١ - ابن باجة: النفس ص ٣٩ - ٤٠.

٢٥٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤١.

٢٥٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤١.

وانظر د. الأهوانى كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ١٣،
وأيضاً د. على سامى النشار: الاصول الأفلاطونية ج١ ص ١٩٩ - ١٩٢.

٢٥٤ - ابن باجة: النفس ص ٣٤.

٢٥٥ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٧.

٢٥٦ - ابن باجة: النفس ص ٧٨.

٢٥٧ - المرجع السابق ص ٧٠ - ٧١.

٢٥٨ - مجلة الأندلس رسالة النبات العدد ٤ ص ١٢.

٢٥٩ - المرجع السابق ٤ ص ١٧ وأيضاً هامش النفس ص ٥١.

٢٦٠ - ابن باجة: رسالة الوداع: ص ص ١٤٨، ١٤٩ قارن
د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٤٩، ٥٠.

٢٦١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦.

- ٢٦٢ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
- ٢٦٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦ .
- ٢٦٤ - مجلة الأندلس رسالة النبات العدد ٤ ص ١٢ .
- ٢٦٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٩٦ .
- ٢٦٦ - المرجع السابق ص ٤٥ .
- ٢٦٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٢ أيضاً د. الأهواني النفس لأرسطو
طاليس ص ٥٣ .
- ٢٦٨ - المرجع السابق ص ٢٩ .
- ٢٦٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩ .
- ٢٧٠ - ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٩ .
- ٢٧١ - ابن باجة النفس ص ٥٠ .
- ٢٧٢ - المرجع السابق ص ٥٣ . وأيضاً قارن: د. الأهواني . النفس
لأرسطوطاليس ص ٥٨ .
- ٢٧٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥٤ .
- ٢٧٤ - ابن باجة: النفس ص ٥٦ .
- ٢٧٥ - المرجع السابق ص ٥٦ .
- ٢٧٦ - المرجع السابق ص ٥٦ .
- قارن د. الأهواني: النفس لأرسطوطاليس ص ٥٨ .
- ٢٧٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥٨ .
- ٢٧٨ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٩ .\

(*) لقد آثرنا أن نوجز القول في القوى المدركة الخارجية والداخلية عند الحديث عن قوى النفس على أن نفصلها في نظرية المعرفة حيث تمثل هذه القوى مصادر المعرفة الحسية الداخلية والخارجية.

٢٧٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠١ .

٢٨٠ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٩ .

281 - M.S.H. Al M'assume. Islamic Culture Vol35p.46.

وأيضاً قارن "ابن رشد" الذى يقول "إن القوة التى بها ينزع الحيوان إلى الملائم ويفر عن المؤذى وذلك من أمرها بين نفسه، وهذا النزوع إن كان إلى الملد سمي شوقاً وإن كان إلى الانتقام سمي غضباً وإن كان عن روية وفكر سمي اختياراً وإرادة " د.الأهوانى " : تلخيص كتاب النفس ص ٩٧ - ٩٨ .

٢٨٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠١ ، وأيضاً المرجع السابق .

283 - M.S.H. Al M'as ume, Islamic Culture Vol 35.p. 48.

٢٨٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥ .

٢٨٥ - المرجع السابق ص ١٣٢ .

٢٨٦ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٠ .

٢٨٧ - ابن باجة: النفس ص ٧٨ .

٢٨٨ - المرجع السابق ص ٨٧ .

289 - M.S.H. Al M'as ume, Islamic Culture Vol 35.p. 45.

٢٩٠ - ابن العبرى: مقالة مختصرة فى النفس البشرية نشرة "الآباء اليسوعيون" ص ٧٧ - ٧٨ .

- ٢٩١ - د. عاطف العراقي. مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ .
- ٢٩٢ - ابن باجة: النفس ص ٣٦ .
- ٢٩٣ - د. عاطف العراقي. مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٥ .
- ٢٩٤ - د. مذكور. فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٣ .
- ٢٩٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٧ .
- ٢٩٦ - المرجع السابق ص ٢٧ .
- ٢٩٧ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥ .
- ٢٩٨ - ابن باجة: النفس ص ١٤٨ ، وهامش ص ١٤٨ .
- ٢٩٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٧ - ١٥٨ .
- ٣٠٠ - د. عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ ، ١٧٤ .
- ٣٠١ - د. محمود قاسم فى النفس والعقل ص ٨١ ، ٨٢ .
- ٣٠٢ - المرجع السابق ص ٨١ .
- ٣٠٣ - د. على سامى النشار، قراءات فى الفلسفة ص ٤٩٢ .
- ٣٠٤ - د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ وأيضاً د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٥ .
- ٣٠٥ - د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٣٧ .
- ٣٠٦ - أفلاطون الجمهورية تحقيق د. فؤاد زكريا ص ٤٤٣ . أيضاً د. على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية "فيدون" ج ١ ص ١٩٢ .
- ٣٠٧ - د. أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ص ١٣٤ .

- ٣٠٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٧ - ١٥٨ .
- ٣٠٩ - د. عثمان نجاتي: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٣٩ ، ٤٠ .
- ٣١٠ - سعيد زايد الفارابي ص ص ٤٤ ، ٤٥ .
- ٣١١ - دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧١ الترجمة العربية .
- ٣١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٧ .
- ٣١٣ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٥٢ .
- ٣١٤ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ .
- ٣١٥ - المرجع السابق ص ١٦٢ .
- ٣١٦ - د. التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ .
- ٣١٧ - ابن سينا رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٤١ .
- ٣١٨ - د. عاطف العراقى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٧ .
- ٣١٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ص ٢٥٧ ، ١٥٨ .
- ٣٢٠ - المرجع السابق ص ص ١٦١ ، ١٦٢ .
- ٣٢١ - ابو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة ج ١ ص ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ .
- ٣٢٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ .
- ٣٢٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥ .
- ٣٢٤ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢ .

- ٣٢٥ - المرجع السابق ص ٢٧ .
- ٣٢٦ - د. الأهواني: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ١٢٣ .
- ٣٢٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ص ٢٧ ، ٥٤ .
- ٣٢٨ - المرجع السابق ص ٢٧ .
