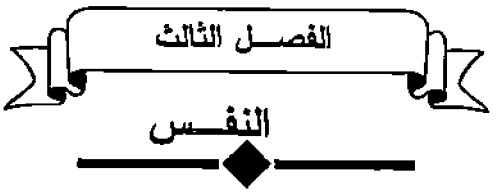


أولا: هل النفس موضوع مستقل؟

إذا كان المنطق علما مستقلا، علم قواعد النظر وطرق الاستدلال، علاقة الذات بنفسها، وكانت الطبيعيات والالهيات علما واحدا، علاقة الذات بموضوعها، فان النفس موزعة بين هذين العلمين المستقلين فى النفس الناطقة أى النفس العاقلة، والنفس الطبيعية قوى التغذى والنمو والتوليد والحس والحركة، والنفس الأخلاقية بما فيها من انفعالات وارادات ورغبات وأشواق، والنفس الالهية، النفس الخالدة التى تتجاوز البدن وتتجه نحو المعاد.

هى جزء من المنطق لأن المنطق يعتمد على المدركات الحسية والمجربات خاصة فى الاستقراء. كما أن التصورات والأحكام أعمال ذهنية. والعقل من قوى النفس، والنفس الناطقة، أداة العلم.

وهى جزء من الطبيعيات نظرا لاتصالها بالبدن. فهناك النفس النباتية ووظائفها فى النمو والتغذى والتوليد. والنفس الحيوانية التى تشارك فى وظائف النفس النباتية وتضيف عليها الحس والحركة. وهناك النفس الناطقة التى تشارك فى جميع وظائف النفس النباتية والنفس الحيوانية بالاضافة إلى الحواس الداخلية والنفس الأخلاقية وقوى الشهوة والغضب والعقل.

وهى جزء من الالهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال والنبوة والوحى والالهام والمقامات والملائكة، والتحول من العقل إلى الاشراق ومن النفس إلى الله. وعلى هذا النحو تصبح النفس موضوعا للحكمة النظرية.

ونظرا لارتباط النفس بالنزوع والرغبات والأهواء والانفعالات والارادات فانها تكون أيضا بداية الحكمة العملية وأساسها، الأخلاق والاجتماع والسياسة. فهى حامل الفضائل، العفة، والشجاعة والحكمة طبقا لقواها الثلاث، الشهوية والغضبية والعاقلة كما فعل مسكويه خاصة. وهى أساس علم الاجتماع والسياسة أو العلم المدنى بتعبير الفارابى

فهدف هذا العلم هو تحصيل السعادة. وربما تكون النفس هى العامل الأول المحرك فى حركات الشعوب ومسار التاريخ.

النفس إذن ليس لها موضوع خاص بل هى حاضرة فى كل موضوعات الحكمة النظرية والحكمة العملية. بدايتها فى الحكمة النظرية فى المنطق والطبيعيات والالهيات ونهايتها فى الحكمة العملية، الأخلاق والاجتماع، السياسة والتاريخ.

يتراوح الحديث عن النفس إذن بين هذه المستويات الثلاثة: الطرفان والوسط. فهى نفس "فزيولوجية" على صلة بالبدن والأخلاط والعناصر الأربعة. وهى نفس قدسية روحية تتصل بالعقل الفعال والملائكة والروح واللوح والقلم والكرسى والعرش، محط النبوة. وهى نفس ترتسم فيها المقولات عن طريق الحواس وبها قواها الادراكية من حس وتخيل وتوهم وحفظ وعقل.

وقد تطرق الفلاسفة جميعا لموضوع النفس مع اختلاف التركيز على النفس الناطقة مثل الكندى والفارابى وأبى حيان أو النفس الطبيعية مثل ابن سينا وابن باجه أو النفس الخالدة مثل إخوان الصفا.

ليس فى الفلسفة الأولى عند الكندى تحليل للنفس أو للعقل أو للنوم والرؤيا أو ما يتعلق بهذا العالم الانسانى المتوسط بين الطبيعيات والالهيات فى تصور ثنائى للعالم دون نفس وكأن الفلسفة الأولى فقط هى مناهج بحث وتصنيف علوم أو العلاقة بين الفلسفة والدين. فبالرغم من إشارات الكندى إلى موضوع النفس فى الفلسفة الأولى إلا أنها موضوع ملحق بها قبل أن تنقسم الحكمة فى بنية ثلاثية محكمة عند ابن سينا.

توجد النفس فقط عرضا فى تحليل الواحد والكثير، وبيان أنواع الوجود الأربعة، فى العين، وفى الفكر (الذهن)، وفى اللفظ، وفى الخط. وكلها مرتبطة بالنفس، العين حاسة، والذهن تصور، واللفظ لغة، والخط رسم باليد. الأولان لهما وجود ذاتى داخل النفس، والآخران لهما وجود عرضى خارج النفس. الأولان ذات، والآخران موضوع بما فى ذلك اللغة. كما يظهر موضوع الكليات وارتسامها فى النفس. وهو موضوع منطقى يضيف إليه الكندى حلا رابعا وهو الوجود فى النفس (الشعور) بعد الوجود فى الأذهان (المثالية)، والوجود فى الأعيان (الواقعية)، والوجود فى الألفاظ (الاسمية).

ليس الكندى فيلسوف النفس مثل إخوان الصفا أو ابن سينا. فمن مجموع الرسائل الفلسفية هناك قليل منها فى النفس. أحدها تأليف فى الوافد، أفلاطون وأرسطو. وأخرى مترجمة. والمطبوع والمخطوط والمعروف منها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من مجوعة مؤلفات الكندى[1]. ففى رسالة "فى أنه توجد جوهر لا أجسام" مقدمة عامة للنفسانيات تعادل الفلسفة الأولى كمقدمة عامة للالهيات يتم تفصيلها فى "كلام وجيز فى النفس" و"مختصر الكلام فى النفس". تعرض للنفس فقط دون الاشارة إلى باقى الجواهر المفارقة كما هو الحال فى علم أصول الدين فى مبحث الجوهر فى المقدمات النظرية الأولى مثل الله والملاك والعقل والنفس. و"العقل" رسالة مستقلة. والله فى التصور الثنائى للعالم والملاك أحد موضوعات الدين الصريح. الواحد الحق لا نفس له ويمكن استخدام موضوع النفس والعقل، الحسيات والكليات من أجل إثبات الوحدة الحقة وليس الواحد بالمجاز، وليس من أجل تأصيل حكمة إنسانية وبعد إنسانى مستقل عن التصور الثنائى للعالم[2].

وإخوان الصفا هم وحدهم قبل ابن سينا الذين أفردوا الجزء الثالث من الرسائل للنفسانيات والعقليات بعد الجزء الأول عن المنطق والرياضة، والجزء الثانى عن الطبيعيات. أما الالهيات فقد ظهرت فى الناموسيات الالهية والشرعية أى فى الحكمة

---

١١) الكندى، رسائل جـ١ ص ٢٦٥-٢٦٩. وهذه الرسائل هى: ١- رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام (٥ ص) ٢- رسالة فى القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو أفلاطون وسائر الفلاسفة (٨) ٣- كلام الكندى فى النفس، مختصر وجيز (٢) ٤- رسالة فى ماهية النوم والرؤيا (١٩) ٥- رسالة فى العقل (٦) ٦- رسالة فى دفع الأحزان (٢٧). وهى ست رسائل من مجموع ٤٢ رسالة تمثل ١٦% من مجموع الأعمال. وهناك ثلاث رسائل مترجمة من مجموع ٤٢ بنسبة ٧% وهى ١- هل يجوز أن يتوهم مالا يرى؟ ٢- رسالة فى الفراسة، ٣- فى الرؤيا والمنام. والمعروف كله مطبوعا ومخطوطا حوالى ١٥ رسالة من جملة ٣٦١ بنسبة ٤% منها: ١- كتاب فى أوائل الأشياء المحسوسة ٢- كتاب (رسالة) فى أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر فى الأجسام ٣- كتاب (رسالة) فى ماتية الانسان والعضو الرئيسى فيه ٤- كتاب (رسالة) فى خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز القسمية ٥- رسالة فى ما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها ٦- آداب فى النفس ٧- رسالة فى علم الحواس. ومجموع صفحاتها ٦٧ص فى مقابل ٣٧ ص فى الفلسفة، وما يزيد على ١٠٠ ص فى الفلسفة الأولى. ومن مجموع الأعمال المخطوطة والمطبوعة والمترجمة تمثل النفس ١٤% ومن المؤلفات المعروفة وحدها ١٥%.

(٢) الكندى: الفلسفة الأولى ص ١٣٤-١٣٥.

العملية وليست فى الحكمة النظرية بالرغم من أن الأقسام الأربعة تقود كلها إلى الالهيات. ونظرا لسيادة موضوع النفس عند الاخوان فانه يصعب تصنيف أعمالهم فى المنطق أو الطبيعيات أو الالهيات لأنها كلها نفسانيات.

وقد غلبت على الجميع النظرة الانسانية خاصة عند إخوان الصفا والتوحيدى وإلى حد كبير عند ابن سينا فيلسوف النفس وكما تجلت عند الصوفية.

إخوان الصفا هم الذين أفردوا جزءا من أقسام الحكمة إلى النفسانيات والعقليات. وهى عشرة رسائل يتضح منها أن النفس بداية تأسيس أنثروبولوجيا طبيعية وعقلية وإنسانية واجتماعية وسياسية وتاريخية دون أن تظهر رسالة صريحة بعنوان النفس. إذ تظهر الطبيعيات صراحة فى الرسالة التاسعة عن العلل والمعلولات. كما يظهر المنطق فى الرسالة العاشرة عن الحدود والرسوم. فالنفس والعقل هما نقطة البداية التى تحيل إلى النسق كله، المنطق والطبيعيات والالهيات. كما تحيل النفس إلى مبادىء الموجودات العقلية أى إلى التماهى بين الوجود والعقل، والعقل إحدى قوى النفس، وأن المبادىء روحانية وجسمانية لارتباط النفس بالبدن كما هو واضح فى الرسالتين الأولى والثانية والتأكيد على أن العالم كرى الشكل. كما تحيل النفس إلى الانسان، ويحيل الانسان إلى العالم من جديد فى تقابل بين العالم كانسان كبير، والانسان كعالم صغير. ثم تظهر موضوعات الدين والطبيعة والتاريخ مع النفس والعقل، انتقالا من موضوع إلى آخر لتجنيد القارئ وإغراقه فى عالم الوحدة الشاملة. ففى الرسالة الثانية عن كمية أجناس الحركات فى الفصل السادس بيان مشاهدة العلماء العارفين المستبصرين الذين هم أولياء الله المصطنعون الذين يرون صانع العالم بعين البصيرة. والفصل السابع فى بيان وجود العالم عن الله عودا إلى نظرية الفيض، والرسالة السابعة فى البعث والقيامة، وتظهر الأنثروبولوجيا التاريخية صراحة فى الأكوار والأدوار، وهى مفاهيم شيعية ظهرت عند السجستانى[1]. ومع ذلك يظل الفارابى هو فيلسوف السياسة وابن سينا هو فيلسوف النفس.

والسؤال هو ترتيب النفس وقواها، بأيها تكون البداية؟ هل تبدأ بقوى النفس الناطقة

---

(١) الرسائل العشر هى: ١- فى مبادىء الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين ٢- فى المبادىء العقلية على رأى إخوان الصفا ٣- فى معنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ٤- فى العقل والمعقول ٥- فى الأدوار والأكوار ٦- فى ماهية العشق ٧- فى البعث والقيامة ٨- فى كمية أجناس الحركات ٩- فى العلل والمعلولات ١٠- فى الحدود والرسوم.

ثم النفس الطبيعية ثم النفس الالهية طبقا لترتيب أقسام الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية أم بالنفس الطبيعية "الفزيولوجية" الحس والحركة ثم النفس الناطقة لما كان العقل من قوى النفس الناطقة وأخيرا النفس الخالدة؟ فى الحالة الأولى تسبق النفس الناطقة النفس الطبيعية، وفى الحالة الثانية تسبق النفس الطبيعية النفس الناطقة. وفى كلتا الحالتين تأتى النفس الالهية أو النفس الخالدة فى النهاية. فى الحالة الأولى يكون المسار من الفلسفة إلى العلم إلى الدين، وفى الحالة الثانية يكون المسار من العلم إلى الفلسفة إلى الدين.

وهو كله نسق فكرى حضارى واحد، لا فرق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، الشىء والبدن والنفس والمجتمع والتاريخ كما هو الحال فى "علم الميزان" عند الشيعة. وهى تجربة إنسانية عامة، والانتقال من النفس إلى الطبيعة فى التشبيه أو من الطبيعة إلى النفس فى التنزيه فى نصف عالم الشعور ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (١).

والانسان يجمل كل هذه المستويات، النفس الطبيعية، والنفس العاقلة، والنفس الأخلاقية، والنفس الخالدة. ويذكر لفظ الانسان صراحة على أنه أحد مراتب الفيض كوحدة واحدة، لا بدن ولا عقل ولا نفس ولا روح. البداية بالانسان الطبيعى ومجموع قوى النفس، ترتيبها وعددها. ويأتى البدن قبل النفس فى ترتيب الانسان الطبيعى، إحصاء أعضائه ومراتبها، وأى قوة فى أى عضو، وأى قوة هى الرئيسية، ومراتبها فى الرياسة، وأيها الخادمة. ثم حدوث الانسان من الانسان، والذكر والأنثى وترتيبهما وقوة كل واحد، وكيف يتم التوليد ونسبة كل منها من الذكورة والأنوثة وأى الأعضاء يحدث أولا ثم تظهر النفس العاقلة كيف يحدث العقل وكيف يفعل العقل الفعال فى الجزء الناطق وأصناف المعقولات الأول وكيف تحدث النفس الأخلاقية، ومعنى الإرادة والاختيار والفرق بينهما، ومعنى السعادة والشقاء، ومصير الانسان إلى أحدهما باختياره، ومعنى الأفعال الجميلة الفاضلة والأفعال القبيحة الرذيلة. وأخيرا تظهر النفس الخالدة، المنام وأصناف الرؤيا لأى جزء من النفس، وما الرؤيا الصادقة وقوتها فى النفس، وعلى أى شىء تدل، وكيف تدل، والتعبير عنها، وصدق الانذار بما سيكون، واتصال النفوس الانسانية بالعقل الفعال حتى تبقى وتفنى النفوس الحية، لا فرق فى ذلك بين الموروث والوافد، أفلاطون وأرسطو، الوحى وبأى قوة يكون، والملاك الذى يبلغه والانسان المبلغ به أى النبوة. فالوحى جزء

---

(١) وكما قال فيرلين "إنها تمطر فى السماء كما تمطر فى قلبى".

من العلم الانسانى. والنفس من موضوعات العلم المدنى أيضا لأن علاقتها بالبدن مثل علاقة الامام بالمدينة[1].

ثانيا: النفس الطبيعية

وتعنى النفس الطبيعية، النفس الفزيولوجية، النفس المادية، النفس فى علاقتها بالبدن، كوظيفة من وظائف الكائن الحى. النفس تبزغ من البدن وتظل به، وتفنى بفنائه.

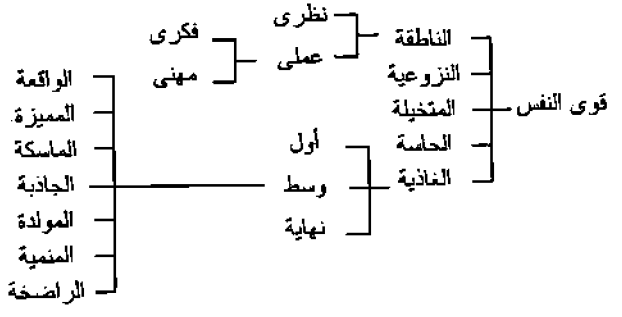
١- **غياب النفس الطبيعية (الكندى)**. ولم يتعرض الكندى إلى النفس البدنية إلا قليلا فى رسالته "فى ماهية النوم والرؤيا"، أطول رسالة فى النفس. موضوعها البحث عن الماهيات. ويعتبرها الكندى من لطيف العلوم الطبيعية مما يدل على أن النفس موضوع طبيعى وليس علما إنسانيا مستقلا، والنظرة إلى الانسان نظرة طبيعية. ويظهر موضوع القوة والفعل باعتبارهما حالتين للنفس. كما يضع إخوان الصفا تقابلا بين الأخلاط الأربعة والأمزجة الأربعة.

٢- **قوى النفس الطبيعية (الفارابى)** ويصعب الفصل بين النفس الطبيعية والنفس العاقلة والنفس الأخلاقية والنفس الخالدة عند الفارابى. إذ أن قوى النفس خمس على التراتب من أدنى إلى أعلى: الغاذية، والحاسة، والمتخيلة، والنزوعية، والناطقة[2]. الغاذية هى النفس الطبيعية، والحاسة والمتخيلة هى النفس العاقلة، والنزوعية هى النفس الأخلاقية، والناطقة هى النفس الخالدة. يصعب الفصل بين النفس كظاهرة طبيعية (الحواس)، وظاهرة إنسانية (الإرادة)، وظاهرة إلهية (الالهام). والغاذية لها أول مثل الخبز واللحم ووسط مثل ما منه الدم فى المعدة، وآخرها اللحم والعظم. وينقسم وسط

---

(١) الفارابى: فصول المدنى جـ ٨٣-٨٤، كتاب الملة ص ٦٣، التعليقات (٥٤).

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٢٧-٣٠ الفقرة ٧.



الغاذية الذى منه الدم فى المعدة إلى سبعة أقسام: الراضخة، والمنحية، والمولدة، والجاذبة التى تجذب من مكان إلى مكان، والماسكة التى تحفظه فى وعاء، والمميزة التى تميز الغذاء من الفضلات، والدافعة التى تدفع الفضلات. وتنقسم المولدة إلى قسمين، مادية للأنثى وصورية للذكر. فعلاقة الأنثى بالذكر علاقة المادة بالصورة. وتنقسم قوى الحس إلى الخمس المعروفة للجميع. أما القوة المتخيلة فوظيفتها حفظ رسوم المحسوسات فى غيبتها، تتركب وتنفصل. بعضها صادق وبعضها كاذب. وتعمل فى اليقظة وفى النوم.

ويتكرر حدس الخادم والمخدوم فى قوى النفس عودا من الاشراق إلى الفزيولوجيا، ومن الأخلاق إلى علم النفس. فالنفس الغاذية لخدمة البدن، والحس والمتخيلة لخدمة الناطقة. فالخدمة قد تكون بالجملة، اثنان خادما لواحد، والكل خادم للأعلى، والناطقة العملية لخدمة الناطقة النظرية. النظر هو الهدف الأسمى وليس العمل على عكس أصول الفقه وميزان العمل. النظرية لا تخدم أحدا بل هى الطريق إلى السعادة.

ويبدو أن الفارابى يتحدث عن النفس كميا وليس كيفيا. يتناول أجزاء النفس أو قوى النفس مع أن القوة كيفية وليست كمية [1]. وفى نفس الوقت هناك طب عقلى صورى قد لا تؤيده التجربة. فهل غذاء اللحم يذهب إلى اللحم، والعظم يذهب إلى العظم؟ وإذا كان خضارا فأين يذهب؟ ويمكن تأويل ذلك طبا تجريبيا. فاللحم يذهب إلى ما يحتاجه الجسم إلى بروتين، والعظم بما فيه من كالسيوم يذهب إلى العظم، والخضار إلى الدم لما فيه من "فيتامينات".

وفى قسمة ثنائية أخرى بين النفس والعقل تظهر النفس الطبيعية كمزاج للانسان أقرب إلى الاعتدال فى اختلاط العناصر الأربعة حتى يكون أكثر استعدادا لقبول النفس الناطقة.

وللنفس آلات للفعل، آلات جسمانية بالاضافة إلى آلة للعقل لا جسمانية وهو العقل. فالعقل آلة لا جسمانية للنفس، والقوى الناطقة ليست فى جسم وليست لها آلة. والسؤال هو: كيف تكون الروح من جملة أجزاء البدن وهو آلتها؟ وكل حس يقوم بوظيفة، ولكن الادراك العقلى ليس له آلة جسمانية بل الروح الانسانية تتلقى المعقولات. الحس من عالم الخلق، والعقل من عالم الأمر. وما فوقها سر يكشف. كما أن البدن من

---

(١) وذلك على نقيض القديس أوغسطين. فالنفس عند كيف لا كم.

عالم الخلق والروح من عالم الأمر. وهى قسمة فقهية، الارادة التكوينية والارادة التشريعية، وقسمة صوفية وفلسفية بين الكون والانسان، بين الطبيعة والارادة [١].

وفى قسمة أخرى يضع الفارابى النفس الطبيعية فى بنية ثنائية، الحواس والروح، العلن والسر، الظاهر والباطن، العلن الظاهر الأعضاء والحواس، والسر الباطن قوى الروح، وهو لفظ قريب من معنى النفس.

وللروح قوى خمس يشارك الانسان فيها غيره. وهى نظرية (الادراك)، وعملية (الفضائل)، والادراك إما حيوانى ظاهر كالحواس الخمس أو باطنى فى الوهم أو انسانى. والعمل إما إنشائى مهمته التوليد كما هو الحال فى النبات أو حيوانى لجلب النفع ودفع الضرر بدافع الخوف أو إنسانى فى الاختيار. والادراك مثل صورة الشمعة. والخاتم ثم وجود النقش مع غياب الخاتم. وبناء المحسوسات بعد غياب المنبه يتوقف على الشدة والزمان[٢].

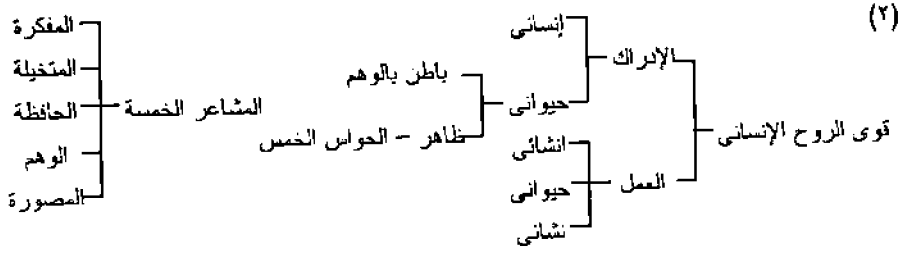
ويسمى الفارابى هذه المرة الحواس الباطنية المشاعر الباطنة وهى خمسة مرتبة من أدنى إلى أعلى: المصورة فى مقدم الدماغ تثبت صور المحسوسات بعد غياب موضوعات الحس. والوهم إدراك من المحسوس مالا يحس مثل إدراك الشاة عداوة الذئب. والحافظة خزانة الوهم كما أن المصورة خزانة الحس. والمتخيلة إعادة ترتيب الخزانتين إذا استعملها الخيال. والمفكرة إعادة ترتيب الخزانتين إذا استعملهما العقل[٣].

وفى هذه الثنائية يتم وصف عمل الحواس عضويا وفى نفس الوقت الحديث عن الروح خرافيا وأسطوريا.

---

(١) الفارابى: الدعاوى القلبية، فقرات ٨-٩، السياسات المدنية ص ١٥٧ - ١٦٢.

(٢)



(٣) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٧ - ١٤٩/ ١٥٢ - ١٥٦.

ومازالت النفس الطبيعية وثيقة الصلة بنظرية المعرفة نظرا لتحليل الحواس الظاهرة والباطنة، وبنظرية الوجود نظرا لتحليل الجسم فى العالم[1]. والحس لا يدرك لأن الادراك عملية معقدة تحتاج إلى كم ووضع وكيف وأين. والحس لا يعطى إلا الصورة الحسية. هناك إذن فرق بين الانطباع الحسى والادراك. الأول خارجى والثانى داخلى. وبالنسبة للحواس الباطنة تكون المحسوسات مخلوطة بعد غياب المنبهات الحسية. والروح العامى ضعيف، لا يجمع بين الحسين الظاهر والباطن. إذا مالت إلى الظاهر تحت وطأة الدنيا غابت عن الباطن. وإذا مالت إلى الباطن أيضا تحت وطأة الدنيا وهروبا منها غاب عنها الظاهر. وتختل الحواس فيها إذا اعتمدت على مشعر غائب عن الآخر. يختل البصر والسمع، ويشغل الخوف عن الشهرة، وتشغل الشهوة عن الغضب، وتصد الفكرة عن الذكر، ويبعد التذكر عن التفكر. والحقيقة أن قسمة الروح إلى قدسى وعامى مثل قسمة الناس إلى خاصة وعامة، وهى القسمة الشائعة فى كل العلوم النقلية والعقلية.

ويفصل الفارابى أجزاء النفس وقواها فى الجزء الثالث من "آراء اهل المدينة الفاضلة" بعد الله والعالم وقبل الاجتماع. ويتناول ستة موضوعات: أجزاء النفس وقواها اعتمادا على التحليل، كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة اعتمادا على التركيب، والقوة الناطقة، والفرق بين الارادة والاختيار فى السعادة مما يدخل فى النفس الأخلاقية، وسبب المنامات، والوحى ورؤية الملك مما يدخل فى النفس الخالدة[2].

وتظهر قوى النفس بمجرد ظهور الانسان فى نظرية الفيض. فالانسان هو قوى النفس أى الوعى مثل حى بن يقظان عند ابن سينا وابن طفيل. وهى أربعة. الأولى الغاذية والثانية الحاسة. وهى خمس: اللمس للحرارة والبرودة، والذوق للطعوم، والشم للروائح، والسمع للأصوات، والبصر للألوان. والثالثة المتخيلة، حفظ ما يرتسم فى النفس من المحسوسات بعد غيبتها من مشاهدة الحواس، تركبها وتحللها، بعضها كاذب وبعضها صادق، وبها نزوع نحو ما يتخيله. والرابع الناطقة لعقل المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح، وحيازة الصناعات والعلوم، وبها نزاع نحو ما يعقله، وهى أعلى ما فى الانسان.

---

(١) وذلك مثل ميرلوبونتى فى "ظاهريات الإدراك الحسى" و"بنية السلوك"

(٢) الفارابى: اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٤ – ٦٨. أكبرها وحدة النفس ثم المنامات ثم أجزاؤها ونطقها ثم الأخلاق والوحى، السابق ص ٤٤– ٤٥.

والنفس غذاء أولا قبل أن تكون حسا وخيالا ونطقا مما يدل على أهمية الخبز. وبعد الغذاء يأتى الحس أولى درجات الوعى. ومع الحواس ينشأ النزوع والاشتياق أو الكراهة والنفور. فهناك بعد نفسى للحواس. وتضم القوة الحاسة الحواس الخمس المتفرقة فى أعضاء الحس. كل حاسة تنقل خبرا فى ثقافة الرواية والسماع. وكلها ترتبط بحاسة رئيسية، القلب. والقوة المتخيلة ليس لها مواضع متفرقة بل هى واحدة فى القلب لحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وحاكمة عليها، تفردها وتركبها. والخيال إما تخيل شىء مضى أو متوقع أو تمنى (دون ارتباط بالاحساس) أو تخيل ما يرد من الاحساس (الخوف أو الأمل) أو من النطق. فالتخيل نزوع مرتبط بالانفعالات.

والقوة النزوعية وظيفتها الاشتياق والكراهة مستقلة عن الحس والنطق وهى القوة الإرادية التى تنزع نحو الإدراك الذى قد يكون بالحس أو التخيل أو النطق. والقوة الناطقة لا واضع لها مثل المتخيلة. وهى رئيسة الكل. والقوة الفكرية هى التى يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستنباط [1].

ويلاحظ ارتباط النزوع بالحواس مع أن النزوع ميل أى اتجاه وقصد وليس مجرد انطباع حسى. فالقوة النزوعية عملية وليست إدراكية. قد تؤدى العلم أو العمل. وقد تؤثر فى البدن أو فى أحد أعضائه بمعاونة الأعصاب والعضلات والأعضاء. وكلها آلات جسمانية خادمة للقوة النزوعية التى فى القلب، مركز الاحساس والرغبات. والمتخيلة جزء من قوى النفس الباطنة الخمس فى مقابل الحواس الخمس الظاهرة. وكيف تحكم على القوى الحسية وهى ناشئة منها؟

ويتم تحليل شعاعات البصر دون صياغة نظرية فى الرؤية والشعاع المزدوج بين الذات والموضوع [2]. ولا يبين الفارابى إن كان ترتيب الحواس له دلالة، اللمس فالذوق فالسمع فالبصر كما هو الحال عند المتكلمين، وإعطاء الأولوية للسمع والبصر على اللمس والذوق والشم ثم إعطاء الأولوية للسمع على البصر. والحكمة فى ازدواجية القوة الناطقة والقوة الفكرية أن الأولى إمكانية والثانية تحقق. الأولى مادة والثانية صورة. فاذا

---

(١) السابق ص ٤٥-٤٨.

(٢) هى نظرية الحسن بن الهيثم فى "الابصار"، وأعادها هوسرل فى الظاهريات.

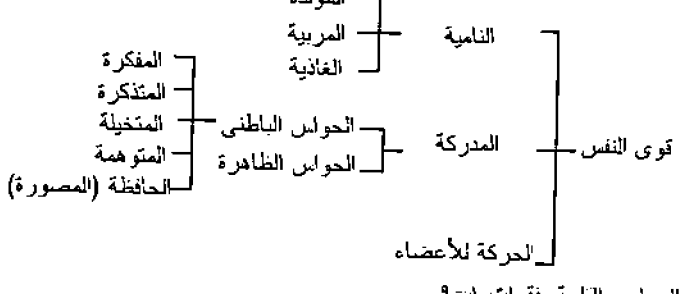
كانت الناطقة مازالت مرتبطة فى النزوع فان الفكرية تتجاوزه إلى المنطق الخالص وطرق الاستدلال. وإذا ما تعلقت القوة الناطقة بالنزوع فان القوة الفكرية ميدان العقل الخالص. ويظل السؤال: كيف تكون القوة الناطقة قمة التطور وأعلى ما فى الانسان والفيض ينزل عليها من أعلى إلى أسفل مع أنه عند الانسان يبدأ التطور صعودا من أسفل إلى أعلى، من الغاذية إلى الحاسة إلى المتخيلة إلى الناطقة فينقلب الفيض صعودا؟

وتنقسم النفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية عند الفارابى وابن سينا. ويفصل ابن سينا الحاستين المتحركة والناطقة، والحواس الداخلية والخارجية، والحركة الارادية والنزوعية والناطقة وأنواع العقول. قوى النفس ثلاثة: النامية والمدركة والمحركة للأعضاء. وتشمل النامية الغاذية والمربية والمولدة. وتشمل المدركة الحواس الظاهرة والحواس الباطنة: الحافظة (المصورة)، والمتوهمة، والمتخيلة، والمتذكرة، والمفكرة. وكلها قوى غير مفارقة.

ولكل منها واقع وخوادم طبقا لتصور العلاقة بين الأعلى والأدنى بالسيد والخادم، والرئيس بالمرؤوس. الغاذية مرؤوسة والحاسة رئيسة، والحاسة مرؤوسة والمتخيلة رئيسة، والمتخيلة مرؤوسة والناطقة رئيسة. كل قوة متوسطة رئيسة لما دونها ومرؤوسة لما هو أعلاها إلا الرئيسة الأولى أى الناطقة والمرؤوسة الأخيرة أى الغاذية. والسؤال هو: لماذا تصور العلاقة رأسية باستمرار بين الأعلى والأدنى وليست أفقية بين الأمام والخلف[1]؟

ويقوم على الفكر التشبيهى، الأعصاب بنوعيها للحس والحركة، والشرايين أرضية بالطبع كالأودية والأنهار. والبدن مثل المجتمع له رئيس ومرؤوس. وهناك خلاف بين

(١)



الفارابى: الدعاوى القلبية، فقرات ٨- ٩.

جالينوس وأرسطو فى الرياسة، القلب أم الدماغ. فهل القلب ينبوع النزوع ورئيس الدماغ، والقلب هو مركز الدم للقوى الغاذية؟ وكل قوة لها رئاسات داخلية وروافع وخدم. للغاذية الفم والمعدة، وللقلب الكبد والطحال والمرارة والكلية والمثانة، والسؤال هو: كيف تقوم الأعضاء بوظائفها إذا تم استئصالها؟

وبالرغم من تعدد قوى النفس إلا أنها واحدة عن طريق التراتب. فعلاقة كل قوة سفلى بالقوة العليا علاقة المادة بالصورة، وعلاقة كل قوة عليا بالقوة الدنيا علاقة الصورة بالمادة. الغاذية مادة للحاسة، والحاسة صورة للغاذية. الحاسة مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة للحاسة. المتخيلة مادة للناطقة، والناطقة صورة للمتخيلة. وبين الطرفين، المادة الخالصة مثل الحاسة، والصورة الخالصة مثل الناطقة. أما النزوعية فانها تابعة للحاسة والمتخيلة والناطقة مثل وجود الحرارة فى النار.

ويوجد نفس الترتيب فى البدن. فالقلب هو الرئيس ثم الدماغ. القلب مثل صاحب الدار، والانسان يخدمه ويخدم سائر الأهل. القلب ينبوع الحرارة الغريزية إلى سائر الأعضاء. وإليه ترد الروح الحيوانى الغريزى والعروق والدماغ. يعدل الحرارة التى تعمل من القلب إلى الأعضاء حتى تصل اليها ملائمة لها. والأعصاب صنفان: آلات لروافع القوة الحساسة التى فى القلب، أن يحس كل واحد الحس الخاص به، وآلات الأعضاء التى تخدم القوة النزوعية فى القلب للحركة الارادية أى أعصاب الحس إلى مراكز الحس وأعصاب الحركة إلى العضلات. والدماغ يخدم القلب فى رفد أعصاب الحس ما يبقى به قواها ورفد أعصاب الحركة. ومفارز الأعصاب فى النخاع، والنخاع بالدماغ.

ولما كانت الأعصاب بنوعيها للحس والحركة أرضية بالطبع، سريعة القبول للجفاف احتاجت إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مؤاتية للتمدد والتقاصر، وكانت أعصاب الحس محتاجة إلى الروح الغريزى الذى ليست فيه دخانية وهو حال الروح الغريزى فى الدماغ. ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها لم يجعل مفارزها فيه حتى لا يسرع إليها الجفاف فتتحلل وتبطل قواها. لذلك جعلت مفارزها فى الدماغ وفى النخاع لأنهما رطبان، تنفذ فى الأعصاب رطوبة تبغيها لدنة، وتستبقى بها القوى النفسانية. وبعض الأعصاب يحتاج إلى رطوبة نافذة فيها مائية غير لزجة، وبعضها محتاج إلى لزوجة. الأولى فى الدماغ، والثانى فى النخاع. وما احتاج إلى رطوبة قليلة كانت مفارزها أسفل الفقار

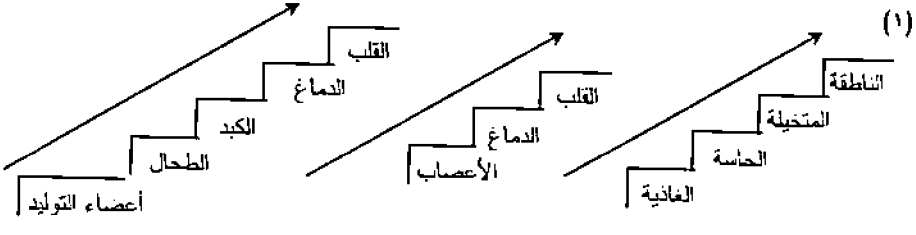
والعصعص. وبعد الجهاز العصبى يأتى الجهاز الهضمى، بعد الدماغ الكبد ثم الطحال ثم أعضاء التوليد. وتشتغل قوى أعضاء الجسم وتتصل فيما بينها الاتصال مثل اتصال الأعصاب بالدماغ والنخاع. وله طريق ومسيل مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال للجهاز الهضمى (القوة الغاذية). وأول ما يتكون من الأعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم باقى الأعضاء، ومنها أعضاء التوليد وهى أكثرها تأخرا [1].

يجمع الفارابى بين علم النفس والفزيولوجيا ووظائف الأعضاء والتصور الاشراقى فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال فيما بعد. وقد تتجلى نظرية الفيض فى الفزيولوجيا، فيض القلب على الأعضاء حرارته الغريزية مما يضع سؤال أصل نظرية الفيض، هل هى إلهية كونية أم نفسية اجتماعية. يبدو الفارابى طبيبا، مؤسسا للطب الفلسفى بما لديه من معلومات عن البدن والأجهزة العصبية والهضمية دون ذكر لباقى الأعضاء مثل المعدة والقم والمرىء والأمعاء فى الجهاز الهضمى وهل هى أعضاء ارتباط. وتدخل أعضاء التوليد فى الجهاز العصبى والهضمى. ويعتبرها الفارابى أكثر تأخرا فى النشوء إسقاطا لنظرة متطهرة على الجسم لأنها موطن الشهوة، والدماغ أعلاها لأنها موطن الحكمة. وربما هى فى النهاية لعدم حاجة الانسان إليها إلا متأخرا بعد البلوغ. رياستها فى البدن يسيرة بالرغم من حفظ الاثنين الحرارة الذكرية. يبدأ النشوء فى الرحم حتى يصل إلى القلب والدماغ مرورا بالكبد والطحال.

وقوة التوليد منها رئيسة ومنها خادمة. الرئيسة القلب والخادمة أعضاء التوليد. والقوة التى بها التوليد اثنتان: المادة التى منها يتكون الحيوان (الأنثى)، والصورة لذلك النوع من الحيوان (الذكر). علاقة الأنثى بالذكر علاقة المادة بالصورة. والعضو الذى يخدم مادة الحيوان هو الرحم. والعضو الذى يخدمه فى إعطاء الصورة هو المنى. المنى فى رحم الأنثى بمقابلة الدم يتحرك فتحدث أعضاء الانسان وصورة كل عضو وصورة الانسان.

---

(١)



والدم المعد فى الرحم هو مادة الانسان، والمنى محرك المادة التى تحصل فيها الصورة. الدم فى الرحم مثل الأنفحة. ويتكون من دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب، والابريق من النحاس. ويتكون المنى فى الأوعية وهى العروق التى تحت جلد العانة. وهى نافذة إلى المجرى الذى فى القضيب. والمنى آلة الذكر. والآلات منها موصلة ومنها مفارقة. فاليد آلة الطبيب، والمبضع آلة اليد. والدواء آلة مفارقة. وقد يكون الطبيب غائبا أو ميتا. أما المبضع فمتصل. المنى آلة للقوة المولدة ولكنه مفارق. وأوعية المنى والانثيان آلة موصلة للبدن. العروق التى هى آلات المنى بالنسبة للقوة الرئيسة التى فى القلب مثل يد الطبيب التى بها الدواء، ويعطيه قوة محركة يحرك بها بدن العليل إلى الصحة. والعروق التى يستعملها القلب بالطبع آلات تعطى المنى قوة يحرك بها الدم المعد فى الرحم إلى صورة النوع.

وأول ما يتكون هو القلب. إذا ظهرت معه القوة الغاذية التى تعد المادة تكون سائر الأعضاء أنثى. وإن حصلت القوة التى تعطى الصورة تكون سائر الأعضاء ذكرا. وتظهر باقى الأعضاء فى الأنثى والذكر بعد ذلك سواء. والقوتان الذكرية والأنثوية فى الانسان مفترقان فى شخصين، وفى النبات مقترنان فى شخص واحد. فالنبات يعطى المادة والصورة. وقد يحدث الاقتران فى الحيوان كذلك. وقد يحتاج إلى معونة خارجية مثل البيض وأجناس السمك الذى يلقى البيض فيتبعها الذكور، وتلقى الرطوبة لتصيب أى بيضة ينتج عنها حيوان، والباقى يفسد. والقوتان الذكرية والأنثوية متميزتان فى شخصين. ولكل واحدة منهما أعضاء تخصه. وباقى الأعضاء مشتركان. ويشتركان فى قوى النفس كلها سوى هاتين. وما يشتركان فيه من أعضاء فانه فى الذكر أسخن، وفى الحركة أقوى. والعوارض النفسانية المائلة إلى القوة مثل الغضب والقسوة أضعف فى الأنثى، وأقوى فى الذكر. وما كان من العوارض مائلا إلى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه فى الأنثى أقوى. وقد توجد صفات عوارض فى الاناث وفى الذكور، وصفات الذكور فى الاناث. أما فى القوة الحاسة والمتخيلة والناطقة فلا فروق[1].

يفصل الفارابى النفس المولدة دون النامية والغاذية. فيكمل ابن سينا تفصيل الثلاثة فيما بعد. ولا توجد إحالة إلى أرسطو فى "الطبيعيات الصغرى" أو أثر منه. ويركز على الفروق الفردية بين الذكر والأنثى فى الأعضاء التناسلية ودون فروق فى القوى الحاسة والمتخيلة

(١) السابق ص ٥٤-٥٧.

والناطقة مع أن الخيال والمنطق أقوى فى الذكر. فالذكور هم غالبية الشعراء والعلماء والحكماء. والحب الجنسى بلا قلب ضعف. والحب القلبى بلا جنس قوة. فالقلب أول ما يتكون من الأعضاء. لذلك كانت له الرياسة فى حين أن المخ لا يظهر إلا فى الشهور الأخيرة.

وهناك قوة مشتركة بين الحس الظاهر والحس الباطن وهو ما يحدث أثناء النوم فى الحلم بمجرد هدوء الوعى وغياب الحس، فيرى الانسان حركته ويسيطر عليه. وإما أن يعجز ويسيطر عليه الخيال. رؤية أشباح وسماع أصوات بعدها يلوح شىء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب. وقد لا تحتاج الرؤية إلى عبارة فتختزن فى الحافظة. وقد تحتاج فتنتقل إلى المخيلة، ويظهر التعبير. تعبير الرؤيا إذن موضوع يتعلق بالحواس.

وقد يقرب ذلك من التفسير العلمى لولا الاشراق بالمعنى الغيبى وهو ما يعادل الحدس أو الابداع بالمعنى العلمى مما يوقع التحليل العلمى فى ثنائية متصارعة متطهرة توقع فى السر الصوفى المسيحى وضياع العقل والبرهان. ويأتى هذا الجانب الاشراقى للفارابى من نفس المصدر الذى نهل منه إخوان الصفا بالرغم من نخبوية الفيلسوف وشعبية الاخوان.

٣- **النفس والروح (التوحيدى)**. ويصعب تحديد النفس لنقصان التعريف. وعدم الاكتفاء بالرسم والوصف لا يفى بالغرض لأنها ليس لها جنس ولا فصل. النفس مثل الله لا تدخل فى جنس أو فصل وبالتالى يستحيل الحد[١]. واللفظ الشعبى "النفس" يفى بالغرض طبقا للحس الشعبى بعيدا عن أقوال الفلاسفة وحيرتها. فخطؤها أكثر من صوابها. فقد حددها الحكماء بأنها مزاج الأركان، وتآلف الأسطقسات، وعرض محمول بذاته، وهوائية، وروح حارة، وطبيعة دائمة الحركة، وتمام الجسم الطبيعى ذى الحياة، وأخيرا جوهر ليس بجسم ومحرك للبدن.

ويمكن تجميع هذه الأقوال كلها فى أربعة من أسفل إلى أعلى: الأسطقسات الأربعة، والعرض، والجسم الطبيعى، والجوهر. ومع ذلك البسيط لا يعرف[٢]. وأصعب شىء معرفة النفس. يمكن معرفة النفس بالنفس، عن طريق التصفية والأخلاق[٣]. والنفس

---

(١) التراث والتجديد ص ١٢٧-١٣٥.

(٢) وذلك مثل أوغسطين وبرجسون.

(٣) الامتاع جـ٣/١٠٦-١١٠.

قوة إلهية تؤدى إلى الله[1]. وهى واسطة بين الطبيعة والعقل، الجسد ظاهر، والنفس باطن. والنفس محل الفكر والروية.

ويعرف أبو حيان النفس طبقا لروايات الفلاسفة عدة تعريفات دون أن يحاول التأليف بينها مرة سلبا ومرة إيجابا، مرة فى علاقتها بنفسها، ومرة ثانية فى علاقتها بالبدن، ومرة ثالثة فى علاقتها بالله. فالنفس جوهر لا عرض، حية قائمة موجودة، قابلة للأضداد، ليست بهيولى ولا بجسم، تعرف من الزمان فى النوم واليقظة، وأشبه بالأمر الالهى من البدن ولا تموت. تفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن[2]. ويفصل أبو حيان بعض هذه الخصائص. فالنفس تقبل الأضداد مثل العلم والجهل، والبر والفجور، والشجاعة والجبن. وحركة النفس جزء من نظرية عامة للحركة. فالحركة إما داخلية أو خارجية، والداخلية فى النفس أو الطبيعة، والخارجية فى السهم أو فى الجر[3].

وهناك فرق بين النفس والروح. الروح جسم لطيف منبث فى الجسد أما النفس الناطقة فانها جوهر إلهى وليست فى الجسد بل مدبرة له. والانسان إنسان بالنفس وليس بالروح وإلا لما كان هناك فرق بينه وبين الحيوان. فالحيوان له روح ولا نفس له. أما النفس الشهوية والنفس الغضبية فانهما أقرب إلى الروح منهما إلى النفس وإن كانت النفس الناطقة تديرهما. ليس لكل ذى روح نفس فى حين أن لكل ذى نفس روح[4]. تغنى الروح عن النفس فى جنس الحيوان وليس فى الانسان. وتستغنى النفس عن الروح نظرا لأن الروح فعل النفس فى البدن. الروح آلة النفس كما أن الجسم آلة الروح.

النفس تمل والبدن يكل. يطلب البدن الراحة، وتطلب النفس إذا ملت الروح. يستفيد البدن بالحجام حين النصب والضجر، وتطلب النفس الروح فى حلة الملل والحرج. البدن كثيف النفس يرى بالعين. والنفس لطيفة البدن، لا توجد إلا بالعقل. النفس صفاء البدن والبدن كدر النفس. للنفس أمراض كأمراض البدن (ابن حبيب) إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير.

---

(١) كما هو الحال عند أو غسطين وإخون الصفا.

(٢) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة جـ١/١٩٨-١٩٩.

(٣) السابق جـ٢/١٩٨-٢٠٦.

(٤) السابق جـ٢/١٣٣، جـ٣/١٠٦-١٠٧/١١٤ جـ١/٢٧-٢٨/٦٣.

النفس ليست قائمة بذتها لأنها لا توجد إلا فى الجسم المركب بالرغم من اعتراض أبى سليمان. هى فى البدن على سعة. ليست النفس فى حكم البدن ولا حالها اللاتقة بها حال الكائن الفاسد (الصيمرى) [١]. وتقصر اللغة عن التعبير عن جوهر النفس. وأقصى ما قاله الفلاسفة هو تفصيل قواها المولدة والمقرة والمربية والغاذية.

والجسم له طول وعرض وعمق فى حين أن النفس ليست جسما ولا عرضا. لذلك تنشأ شبهة اتحلال الرباط بين النفس والبدن وانحلالهما معا[٢].

ويعطى أبو حيان عدة تشبيها لعلاقة النفس بالبدن مثل علاقة الرئيس بالمرؤوس. وأحيانا تبدو النفس عالما متوسطا بين الله والبدن. فالله رئيس النفس كما أن النفس رئيس البدن[٣]. وعلاقة النفس بالبدن بمنزلة الصانع من الدكان، والأعضاء بمنزلة الآلات. فإذا انكسرت الآلات وخرب الدكان فان الصانع لا يقدر على عمله[٤].

وهناك خلف فى النفس والروح بين المسلمين واليونان. النفس أعلى من الروح عند المسلمين نظرا لاتصال الروح بالجسم. وعند اليونان وفى التراث اليهودى المسيحى الروح أعلى من النفس نظرا لارتباط النفس بالبدن (أرسطو) [٥].

والفرق بين نفس البشر الفردية وأنفس الحيوان مثل الفرق بين ضوء الشمس والشمس. التفرد فى نفس الحيوان لا وجود له لأنها ضعيفة وتابعة لأبدانها. الانسان وحده هو الفرد. أما أنفس الحيوان فانها ناقصة غير كاملة وضعيفة لأنها لم تجد إلا الإحساس والحركات، لم يشع فيها نور النفس الشريفة، ولم ينبت فيها شعاع العقل الكريم. فوجب أن تكون تابعة لأبدانها، جارية على مشارفها[٦].

٤- **أحوال النفس (ابن سينا)**. والنفس أول موضوع وأخر موضوع ألف فيه ابن سينا بينهما أربعون عاما. النفس من طبيعيات "الشفاء" ومن "النجاة" وما يشابهها فى

---

(١) التوحيدى: المقابسات ص ٢٨٠-٢٨٢/٣٢١-٣٢٦.
(٢) السابق جـ١/١٩٨-٢٠٦.
(٣) السابق جـ٢/٢٠٥.
(٤) السابق جـ٢/٩٠.
(٥) السابق جـ٣/١١١.
(٦) السابق جـ٣/١٢٢ ١٢٣.

رسالة "أحوال النفس"[1]. وهو الذى فصل موضوع النفس وأكمله ونسق قواها النباتية والحيوانية والناطقة.

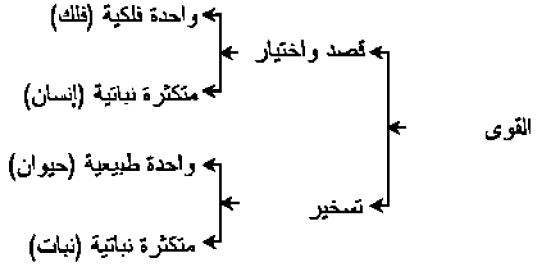
وتتراوح النفس عند ابن سينا بين المستوى الفزيولوجى والنفس الاشراقية الخالصة مع النفس الفلكية. فقوى النفس نوعان: تسخير واختيار. والتسخير طريقتان: متكثرة وهى النباتية وواحدة طبيعية وهى الحيوانية. والقصد والاختيار نوعان: متكثرة وهى النفس الانسنية، وواحدة وهى النفس الفلكية[2]. فتتدرج النفس من أسفل إلى أعلى، من النباتية إلى الحيونية إلى الانسانية إلى الفلكية ضمن قوى النفس.

ثم يحذف ابن سينا النفس الفلكية فى قسمة تفصيلية لأحوال النفس النباتية والحيوانية والانسانية. وتنقسم النباتية إلى غاذية ومنمية ومولدة، والحيوانية إلى محركة باعثة وفاعلة، ومدركة من الخارج (الحواس الخمس) ومن الداخل (الحواس الداخلية الخمس) والانسانية العالمة والعالمة. ويفصل ابن سينا الحواس الداخلية الخمس: الحافظة وهى الذاكرة، والوهمية وهى المعانى غير المحسوسة، والمتخيلة فى الحيوان، والخيال كصورة فى الانسان، والفانطاسيا وهو الحس المشترك. ويفصل عمل الحواس بأنها تتم بادراك أول ثم ثان، تدرك ولا تفعل ثم تدرك وتفعل، وتدرك صور المحسوسات بالحس ومعانى المحسوسات بالعقل[3]. وكل مدرك بآلة، وإدراك النفس لا يكون بآلة.

---

(١) لابن سينا أربعة رسائل مطبوعة فى النفس: ١- مبحث فى القوى الانسانية ٢- معرفة النفس الناطقة وأحوالها. ٣- رسالة فى الكلام على النفس الناطقة. ٤- فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس جوهر.

(٢)

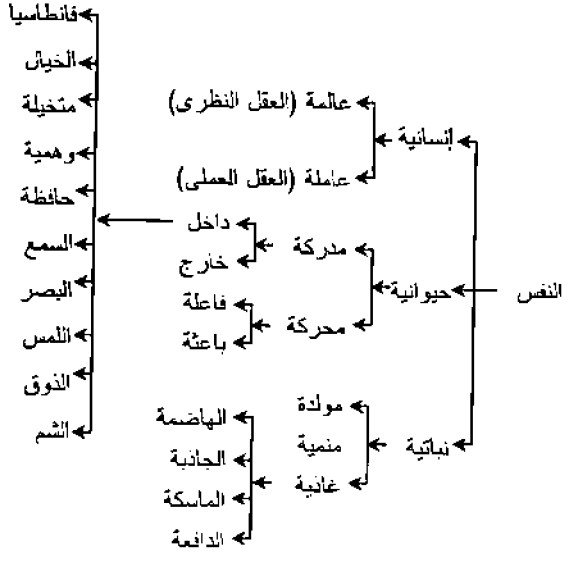


(٣) ابن سينا: أحوال النفس ص ٦٧-٦٨/٧٤-٧٨.

وتنقسم الغاذية إلى الدافعة والماسكة والجاذبة والهاضمة. وتنقسم القوى المحركة إلى الشهوة والغضبية وهى النزوعية التى تصب مع الخيال فى القوة المتخيلة. والشهوة الحيوانية والقوى الحافظة تصب فى الوهم ثم إلى العقل العملى. والأخلاط الاربعة هى الرطوبة واليبوسة والبرودة والحرارة.

وهناك تقابل بين الفرد والمجتمع فى قوى النفس. فالقوى المحركة فى الحيوان غير الناطق هو الأخير المخدوم، والحواس الخمس الجواسيس، والقوة المتصورة صاحب البريد، والقوة المتخيلة الفيج الساعى بين الوزير وصاحب البريد، والقوة المتوهمة الوزير، والذاكرة خزانة الأسرار.

وفى رسالة "فى القوى الانسانية وإدراكاتها" تتم قسمة الانسان إلى علن وهو الجسم وسر وهو الروح. وينقسم الروح إلى إدراك وعمل. ثم ينقسم الادراك إلى حيوانى وإنسانى. وينقسم الحيوانى إلى الحواس الخمس الظاهرة البصر والسمع واللمس والذوق والشم، والمشاعر الأربعة الباطنة، الوهم والحافظة والمخيلة والذاكرة. ثم ينقسم العمل إلى منشئى (نباتى) وحيوانى ومنشئى إنسانى[1]. والادراك الانسانى يهدف إلى الاتصال.

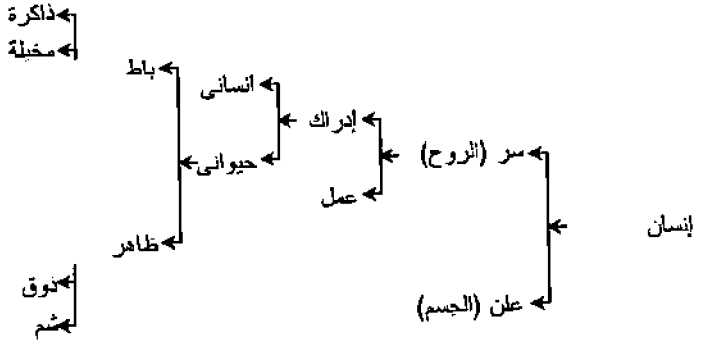


(١) ابن سينا : فى القوى الانسانية وادراكاتها فى تسع رسائل ص ٦٠-٧٠.

فالنفس مرآة تعكس الله إذا وصلت إلى درجة من التطهر.

وفي "مبحث عن القوى النفسانية" وصف ابن سينا النفس ومراتبها من النفس البدنية حتى النفس الاشراقية. فصولها عشرة. أكبرها الحواس الظاهرة كما هو الحال في الكيفيات في علم الكلام ثم مراتب النفس وجوهريتها ثم النفس الحيوانية وإثبات الجوهر العقلي المفارق، ثم باقي الفصول[1]. وواضح استقلال موضوع النفس عن الطبيعة وتكوينها من العناصر الأربعة ثم التدرج من النفس النباتية إلى الحيوانية إلى الانسانية بقواها الظاهرة والباطنة وإثبات جوهر فيها بطريقة المنطقيين أي على نحو رياضي من أجل إثبات مفارقتها.

وتتكرر نفس البنية في "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" التي ألفها بعد الأولى بأربعين عاما مما يدل على أن موضوع النفس لديه موضوع ثابت ودائم حتى



(١) الحواس الظاهرة (٥ص)، مراتب النفس (٤)، جوهريتها (٤)، النفس الحيوانية وإثبات الجوهر العقلي المفارق (٣)، باقي الفصول (٢)، وعناوين الفصول العشرة كالآتي ١- في إثبات القوى النفسانية، ٢- في تقسيم القوى النفسانية الأولى ٣- في أنه ليس شيء من القوى النفسانية حادثا عن امتزاج العناصر الأربعة بل وارد عليها من الخارج ٤- في تفصيل القوى النباتية ٥- في تفصيل القوى الحيوانية ٦- في تفصيل القول في الحواس الظاهرة ٧- في تفصيل القول في الحواس الباطنة ٨- في ذكر النفس الانسانية مع مرتبة بدنها إلى مرتبة كمالها ٩- في إقامة البراهين الضرورية في جوهرية النفس الناطقة على طريقة المنطقيين ١٠- في إقامة الحجج على وجود جوهر عقلي مفارق للأ[illegible] عن القوى النفسانية ص ١٧٢-١٧٥.

ليقال بحق إنه فيلسوف النفس[1]. وتقوم بنية هذه الرسالة الثانية على خطوات ثلاث: التمايز بين النفس والبدن، بقاء النفس بعد فناء البدن، مراتب البقاء وأحواله[2]. والأولان موضوعان فلسفيان بالأصالة، والثالث موضوع كلامى وكأن الفلسفة هى مزيد من العقلانية للعقائد وتأسيس فلسفى لها. وتبدو هذه المراحل الثلاث وكأنها صعود من الجسم إلى النفس إلى العقل[3]. فكيف يتهم الغزالى الفلاسفة بانكار حشر الأجساد وهو ما يقول به اعتمادا على الشرع وحده؟

وتهدف هذه التقسيمات كلها إلى إثبات خلود النفس بالاضافة إلى بعض البراهين الرياضية، ويقدم ابن سينا ثلاثة: الأولى ثبات النفس وتغير البدن، والثانى مبدأ السلوك، والثالث أنها ليست فى محل.

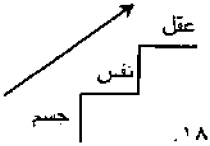
هناك إذن عوامل ثلاثة: عالم الجسم وعالم النفس وعالم العقل، من أدنى إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل فى وجود تراتبى، العقل والنفس والجسم. العقل أول ما خلق الله، وهو جوهر روحانى، نور محض لا فى جسم ولا فى مادة، إدراك للذات وخالقه، عقل محض اتفق عليه الحكماء الالهيون والأنبياء مما يدل على اتفاق الحكمة والشريعة. له ثلاث تعقلات: يعقل خالقه، ويعقل ذاته واجبة بالأول، ويعقل كونه ممكنا لذاته. وحصل من تعقل خالقه عقل هو أيضا جوهر، عقل آخر كحصول السراج من السراج. وحصل عن تعقله ذات واجبة بالأول نفس هى أيضا جوهر روحانى كالعقل إلا أنها فى الترتيب أقل منه. وهو التشبيه الأثير عند الصوفية الذى يتجاذب مع التشبيهات العلمية مثل انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس لتشبيه انجذاب النفس إلى الأنوار الالهية. نظرية

---

(١) وتتكون من مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول، والخاتمة أكبر من الفصول، وأكبر الفصول الأول وأصغرها الثانى. وهى أصغر فصولا من رسالة "أحوال النفس".

(٢) ١- فى إثبات أن النفس جوهر مغاير للبدن ٢- فى بقاء النفس بعد البدن ٣- فى مراتب النفوس فى السعادة والشقاوة بعد مفارقة النفس عن البدن. وواضح بنية هذا الفكر والفلسفة الحديثة منذ ديكارت، إما قولا بالأثر والتأثر طبقا للمنهج التاريخى أم بنية الفكر فى كل حضارة طبقا للمنهج البنيوى.

(٣)



ابن سينا: معرفة النفس ص ١٨٤-١٨٩.

العقول إذن هى الرباط بين النفسانيات والطبيعيات والالهيات.

ويتحدث ابن سينا عن العلاقة بين النفس والجسم، بين الفعل والانفعال، فى رسالة "الفعل والانفعال". بالرغم من أنها ليست فى النفس صراحة إلا أنها أقرب إلى موضوعات النفس ومضمونه كمقدمة لتبرير الوحى والمعجزات والآيات والكرامات والالهامات والمنامات والسحر والأعين والمؤثرات والطلسمات والنيرنجيات والحيل كما هو الحال عند إخوان الصفا فى رسالة "السحر والعزائم". فالفعل والانفعال هو المدخل لدراسة النبوة والوحى والالهام والمعجزة.

وتقوم على قسمة رباعية عقلية محكمة اعتمادا على أربعة مفاهيم: الفعل، والانفعال، والنفس، والجسم، من أدنى إلى أعلى. وفى هذه الحالات الأربع تأثير البسائط وليس تأثير المركبات فى بعضها رغبة فى الاختصار، تخلو من أثر الكواكب والأجرام العلوية[1].

١- أثر الجسمانى فى الجسمانى كما يبدو فى النيرنجيات والطلسمات والحيل (الأجسام المعدنية). وتعتمد على خواص الأجسام الأرضية والعناصر فيها مثل جذب المغناطيس للحديد وللكيمياء، وتفاعل المواد، وتأثير الأجسام المعدنية بعضها على بعض وعلم الحيل والهندسة.

٢- أثر الجسمانى فى النفسانى. وهو ليس حالة خاصة بل الصنف الثانى من السحر بعد الصنف الأول وهو أحد أقسام النفسانى فى النفسانى. والصنفان الأولان يشملان نوعين من الخيال والوهم. وهو تأثير الصور والأشكال والألوان والتحريكات والتسكينات فى النفوس مثل تأثير المعشوق فى العاشق، وقد كتب ابن سينا فى ذلك من قبل فى "رسالة العشق" واستعمال مفهومى القبض والبسط لوصف حالة العاشق. ويشمل أيضا تأثير صور الحيوانات الحسنة فى أصحابها. والتحريكات والتسكينات مثل الأغانى والمعارف والملاهى والرقص. وهو أقرب إلى السحر الطبيعى بالمعنى المجازى ومثل تأمل العبر فى السموات والأرض، وهو ليس مفروضا "إن من البيان سحرا".

٣- أثر النفسانى فى الجسمانى، وهو النوع الثالث من المعجزات، كرامات الأولياء ومعجزات عيسى بمعنى خرق قوانين الطبيعة. والكرامات لقوم مخصوصين من استجابة الدعوات، وهى ليست أنواعا كبيرة مثل أثر النفسانى فى النفسانى، وهى إما نعمة

---

(١) ابن سينا: الفعل والانفعال ص ٢-٣.

أو نقمة، إما استشفاء وخلاص أو وباء وقحط، وأمراض للمؤمنين والكافرين على السواء.

٤- أثر النفساني في النفساني. وهي أكثر الآثار الأربعة تفصيلا، يحاول فيه ابن سينا إيجاد مقولة علمية للأمور الدينية مقدما تفسيرا علميا نفسيا لها ويتضمن:

أ- الوحي والكرامات. فالوحي إلقاء خفي في النفوس البشرية المستعدة من الأمر العقلي بإذن الله، في حالة اليقظة وفي حالة النوم، كما يشمل النفث في الروع.

ب- الآيات والمعجزات. وهي ثلاثة أصناف: الأول فضيلة العلم بأن يؤتى المستعد للتعليم العلم من غير تعليم بشري وهو حال الرئيس الأمي. النفس كبريت والعقل الفعال نار. والثاني تخيل القوم أي إعطاء القوة على تخيل الماضي والمستقبل وهو ما يعادل الاخبار بالغيب عند المتكلمين مثل إخبار الرسول بموت النجاشي وهو ما يسمى الرؤيا. ويكون ذلك للأنبياء في حالتي النوم واليقظة. وهما يتعلقان باعجاز القرآن.

جـ- الالهامات والمنامات ويتداخل مع تأثير النفساني في الجسماني، وتكثر وتقل حسب استعداد النفوس وصفائها وخلوصها عن المحسوسات ودنس الأبدان ومقتضى العادات. وقد تصدق بروعة الأمر على ما هو عليه دون تأويل أو بمحاكاة شيء قريب أو بعيد مما يتطلب تعبيرا وتأويلا. والسبب في ذلك محاكاة القوة المتخيلة لكل ما يلقاها في حالتي النوم واليقظة، قوة أو ضعفا، أما إذا كان السبب مزاج البدن أو غلبة أحد الأخلاط وليس صفاء النفس فهي أضغاث أحلام.

د- أنواع السحر والأعين والمؤثرات، ويتم ذلك عن طريق تأثير النفوس البشرية في قوتي التخيل والوهم في النفوس الضعيفة مثل البله والصبيان، تخيل في الداخل في الخارج. التخييل في النفوس مثل سحرة موسى التي أبطلها الله. ويدخل فيه مسيس الجن. والوهم في النفوس ليس للخير وصلاح العالم بل للشر للأشخاص مثل غرز الابر في الأجسام والتوسط إلى ذلك بالأصنام، وأثر العين في الرقى والتعاويذ والتمائم[1].

والسؤال هو: كيف يوضع الوحي والمعجزات مع الكرامات والأولياء؟ كيف يوضع الوحي والمعجزات مع السحر والطلسمات وهي كاذبة وخبيثة؟ وهل الوحي خفاء

---

(١) السابق ص ٣-٩.

أم تجل وظهور فى العالم طبقا لأسباب النزول والنسخ والمنسوخ أى دخول فى المكان والزمان؟ ولقد استقر الأمر أن الوحى والمعجزات للأنبياء وأن الالهام والكرامات للأولياء. كما أن دليل الوحى داخلى وليس خارجيا، الإعجاز وليس المعجزة. وهل تتوقف الالهامات والمنامات على درجة صفاء النفس أم على حاجة المجتمع وكمال الرؤية؟

وإذا تساوت معجزات الأنبياء السابقين فان معجزة محمد هو الإعجاز القرآنى وليس خرق قوانين الطبيعة. هو إعجاز أدبى وليس تدخلا فى قوانين الطبيعة الثابتة. قد أثرت معجزات الأنبياء فى البعض دون البعض الآخر. لذلك تحولت المعجزة إلى إعجاز ﴿وما منعا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾، ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

واضح ان ابن سينا هنا تجاوز الاشراق الصوفى إلى الاغراق فى تصوف القرن الرابع وما به من كرامات وإلهامات، وأنه تحول من العقليات إلى السمعيات فى علم الكلام فى إطار من القسمة الفلسفية وبأقصى قدر ممكن من التحليل العلمى الطبيعى.

تدخل نظرية النبوة إذن مرة فى الطبيعيات والالهيات كصلة بين السماء والأرض، النبوة كأحد أبعاد الوجود، ومرة كأحد مظاهر النفس والعقل فى نظرية الاتصال، ومرة ثالثة فى الاجتماع والسياسة، النبوة كضرورة اجتماعية وكنظام سياسى.

ويتجلى موضوع النفس فى علاقة الله بالعالم طالما أن النفس هو الرابط بين الالهيات والطبيعيات الالهية فى صراع بين التصور العلمى للنفس والتصور الالهى لها. وهى عبارة تكشف عن الالهيات المقلوبة لافساح المجال لعمل القدرة الالهية. وتفعل العناية الالهية بالتدريج. خلقت أولا القوة المنمية ثم الغاذية لحفظ الجسم ثم المولدة لابقاء الجسم كما هو الحال فى التطور الأفقى. كما أنها تبدأ من أعلى إلى أسفل طبقا لنظرية الفيض والتطور الرأسى. واجتماع الطبيعة والعناية الالهية لا يؤدى إلى شىء ضار فى الطبيعة، ولا يمنع شيئا نافعا. فالطبيعة مضافة إلى الله تنتج منفعة لا

ضررا. وهو مقياس أصولى. والعناية الالهية هى التى حولت الطبيعة من العناصر الأربعة إلى الطبيعة المتنفسة ذات النفس لأن الطبيعة بذاتها عاجزة أن تخلق فيها حياة. والحواس الظاهرة فى الحيوان، والخمس الباطنة من صنع العناية الالهية فى الطبيعة. وضعت القوة المبصرة فى الحيوان. والحاسة المشتركة والقوة المتصورة لحفظ صور المحسوسات، المتذكرة والحافظة والمتوهمة والمتخيلة. ومهما تم وصف الطبيعة فان التصديق لا يتم إلا بالعناية الالهية[1].

٥- **النفس الجسمية (ابن باجه)**. ويركز ابن باجه على النفس الطبيعية كم يركز إخوان الصفا والفارابى وابن سينا على النفس الخالدة. ويتناول موضوع النفس فى حديثه عن علم النفس باعتباره أشرف العلوم، ودخول القيمة فى الطبيعة واستعمال حجة الأشرف والأخلق والأولى. فمعرفة النفس أولى من معرفة غيرها[2]. ويعنى الأشرف الأول والأساس أى البعد الميتافيزيقى وليس النزوع الذاتى الاشراقى، الانطولوجى وليس المعرفى، الموضوعى وليس الذاتى. وكل ذلك يقوم على منطق الأخلق والأحرى والأولى على المستوى النفس والأخلاقى والكونى وليس المنطق الصورى مثل علاقة الأنواع بالأجناس بالفصول.

ومعرفة النفس أساس تأسيس العلوم: المنطق والطبيعيات والالهيات والانسانيات أى العلم المدنى. وإذا كان شرف العلم بيقينه فعلم النفس أشرف العلوم ليقينه. وإذا كان شرف العلم بموضوعه فعلم النفس أشرف العلوم مثل علم الفلك لشرف النفس والفلك.

وكما يربط علم النفس فى الحكمة النظرية بين المنطق والطبيعيات والالهيات فانه يربط أيضا فى الحكمة العملية بين الأخلاق والاجتماع والسياسة، بين الفرد والمجتمع والسلطان. هو نموذج الحكمة النظرية والحكمة العملية بعد الحكمة النقلية والدخول فى المعانى والموضوعات بعد تحليل النصوص والتحول من الشكل إلى المضمون.

وهناك ثلاثة مستويات للعلم من أدنى إلى أعلى: اللواحق الذاتية العامة وهو العرض

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ١١٣، القوى النفسانية ص ١٥٦-١٥٩.

(٢) وهو معنى عبارة السيد المسيح الشهيرة "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك" وآية ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

العام على سبيل الاستعارة، واللواحق الذاتية الخاصة وهو العرض الخاص، والجوهر[1].

وابن باجه هو فيلسوف النفس ولكنه لا يذكر ابن سينا نظرا لارتباطه بالفارابى. لذلك برزت لديه النفس المنطقية والسياسية أكثر من النفس النزوعية.

ويشارك الانسان الجماد والحيوان فى أمور، ويختلف معهما فى أمور أخرى. أفعال الجماد والحيوان اضطرارية وأفعال الانسان إرادية اختيارية. ويتضمن الأعلى الأدنى ولا يتضمن الأدنى الأعلى. كلما صعدنا زادت درجة الاختيار والعقل والكمال. وكلما هبطنا زادت مرتبة الضرورة والحيوانية والنقص. ويشترك الحيوان والجماد فى الأسطقس فى الهبوط والصعود القصريين[2]. ويشارك الحيوان الانسان فى النفس العادية والمولدة والنامية. كما يشاركه فى الحس والتخيل والتذكر. ثم يتدرج الهرم صعودا، ويتفرد الانسان بالقوة الفكرية. لذلك امتاز الانسان بالتذكر دون غيره واستدعاء الذاكرة من ثنايا المادة[3]. كما يتميز الانسان بالاختيار تعبيرا عن آية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان﴾، وبأنه عقل وإلهام كما هو الحال فى مبدأ العدل عند المعتزلة الذى يشمل الحرية والعقل مما يدل على أن الفلسفة تطوير للاعتزال، وأن المعتزلة هم حكماء المتكلمين، والفلاسفة متكلمو الحكمة، بل ان تدبير المتوحد أول أصل من الأصول الخمسة عند المعتزلة، التوحيد. ومن ثم جمع ابن باجه فى تدبير المتوحد بين أصلى التوحيد والمعدل[4].

والغاية من هذا التحليل كله هو الفعل الالهى، وهو الفعل الفكرى من الدرجة

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٤٢-٤٣.

(٢) مثل هوسرل وبرجسون وفلسفة المستويات.

(٣) وذلك مثل برجسون فى "المادة والذاكرة".

(٤) ابن باجه : تدبير المتوحد، الباب الثانى ص ٤٩-٥٤.

الثالثة حيث يصبح الفعل الانسانى فعلا إلهيا[1]. وتعنى "إلهى" هنا مجازيا الكامل الفاضل العلوى. فلولا الله فى النفس لكان الانسان حيوانا. وفضائل الحيوان شكلية لأنها تمام النفس البهيمية. تتفق الفلسفة والأخلاق والتصوف إذن على إمكانية أن يصير الانسان إلها عمليا بالرقى صراحة. وهو ما يظهر أيضا فى علم أصول الدين عن لا وعى، من التجسيم إلى التشبيه إلى التنزيه. وتقرب الحكمة هنا من أحوال الصوفية وهى مواهب الهية.

النفس إما جماد أو حيوان وظائفها التغذى والنمو والتولد والحس والحركة أو إنسان باضافة النفس الناطقة[2].

والأجسام ثلاثة أنواع. الأولى تتفرد بأجسامها مثل الحيوان الذى لا توجد له حركة محصلة مثل تربية الأولاد، والنمل والنحل والعنكبوت مع الانسان (الرضاع). والثانية مشتركة للجميع أيضا وقد تتفرد بها بعض الأجسام لبعض الحيوان مثل الذباب والدود. والثالثة مشتركة للجميع لا تتفرد بها أجسام دون غيرها.

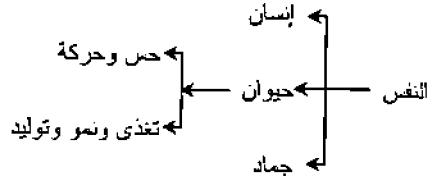
والأجسام إما حاضرة، مشتركة بين الانسان والحيوان، وقد توجد مفردة فى بعض الحيوان، وإما غائبة. فالجسم ليس بالضرورة مرئيا.

وتتحدد أحوال الانسان بأطوار العمر فى ثلاثة أطوار. الأول الطفولة حيث التغذى والنمو، والثانى فى السنوات المتقدمة ابتداء من وجود الصور الروحانية بالطبع وللحيوان وحده حتى تمام المدة للانسان وحده. والثالث ظهور باقى الأسنان (ضرس العقل) ابتداء من الكهل المتدبر، والشيخ صاحب جوده الرأى والهرم الحكيم، وفى حالة النقص يتحول الطور الأخير إلى طور بهيمى أشبه بالحيوان[3].

---

(١) كما هو الحال عند اسبينوزا.

(٢)



(٣) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٨٨ ـ ٩٣.

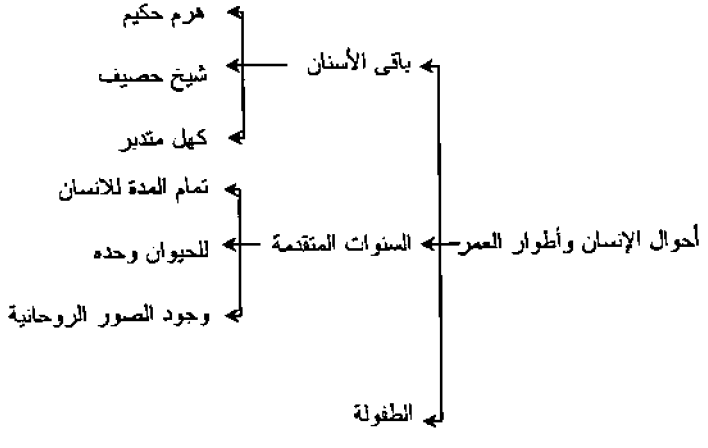
ثالثا: النفس الناطقة

وتعنى النفس الناطقة ظهور العقل فى النفس متجاوزا الحس والحركة. ويبرز موضوع اللغة هل هو أقرب إلى النفس البدنية أو النفس العاقلة أو إلى كليهما لأن المنطق نفسى أيضا. وتشمل قسمين: العقل بكل درجاته ابتداء من الحس حتى الخيال، والنبوة ونظرية الاتصال وكل ما يتعلق بالوحى والالهام.

١- **العقل**. ويضم العقل الحس وجميع أنواع العقول، الهيولانى والمستفاد، بالقوة وبالفعل، والعقل الفعال.

أ- **نظرية العقول (الكندى)**. العقل أحد مظاهر النفس. لذلك دخلت رسالة "فى العقل" ضمن الرسائل النفسية مع "القول فى النفس" و"الكلام فى النفس". الصور العقلية فى النفس، والنفس شىء واحد مما يدل على وحدة الذات والموضوع. ويتم الانتقال من العقل إلى النفس ثم إلى الصورة والمادة وكأن الموضوع مازال فى النفس الطبيعية. يرتبط العقل بالنفس، فالمنطق إحدى قوى النفس، والمعقولات تنشأ باتحاد النفس بالكليات. وتصبح النفس عاقلة بالفعل بعد أن كانت عاقلة بالقوة. والعقل المستفاد أو العقل بالفعل أو العقل بالقوة هو النفس وليس العقل.

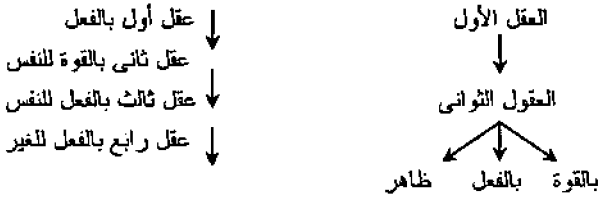
-



ويقسم الكندى العقل إلى عقل أول وعقول ثوانى من أجل إفساح المجال للتصور الدينى للعالم. فالعقل الأول هو الله، والعقول الثوانى عقول البشر، وهى نفسها قضية الوحدة والكثرة التى يظهر فيها التوحيد الاسلامى والتصور الثنائى للعالم، تفرد الله بعقل واحد وتكثر العقول الانسانية. العقل الأول علة لجميع المعقولات الثوانى. والعقل الثانى القوة للنفس إن لم تكن النفس عاقلة بالفعل. والثالث هو العقل بالفعل الذى للنفس مكتسب كالكتابة فى الكاتب استعدادا يستعملها متى يشاء. وهو عقل ظاهر للنفس متى أخرجته كان موجودا لغيرها بالفعل الثالث قنية للنفس أى امكانية واستعداد. والرابع تحقق العقل بالفعل. فاذا كان الثالث الاستعداد الداخلى فالرابع التحقق الخارجى. أسماء العقول المتكثرة مجرد أسماء تدل على مراحل التعليم والاستفادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل إلى مرحلة الظاهر. ولا حاجة إلى العقل الظاهر إلا إذا كان هو العقل عندما يتحول إلى علم وصور فى النفس بعد أن كان مجرد ملكة أى التمييز بين العقل الفطرى (بالفعل) والعقل الظاهر (المكتسب) [1]. العقل الثالث البرهان للنفس. والعقل الرابع البرهان للآخر. الأول نظرى والثانى عملى. وأهمية نظرية العقول أن بها تغير وحركة واستفادة وقضاء على الجهل والثبات والتلقين.إنما السؤال هو: من أين يأتى الجهد، من الأنواع والكليات أم من الانسان؟ صحيح أن التركيز على فاعلية الأنواع والكليات يجعلها قادرة على الابداع. فالفكر يولد ذاته. ويتم ذلك أيضا من خلال الجهد الذاتى وإلا تحول الفكر إلى آلة، والنشاط الذهنى إلى آلية. لا تهم الأنواع بل الفكرة العامة حتى لا يتحول الفكر إلى مجرد نسيج. كما لا تهم النفس أو العقل بل الانسان كذات عارفة ونشاط ذهنى.

ويتم ارتقاء النفس بالعلم والتعليم بتحويل العلوم الرياضية من المستوى الصورى والعلوم الطبيعية من المستوى المادى إلى مستوى النفس. يهبط الصورى إلى النفسى والاجتماعى والسياسى. ويرتفع المادى إلى النفسى والاجتماعى. ثم يرتفع النفسى

(١) الكندى: فى العقل، رسائل جـ١ص ٣٥١-٣٥٧.



والاجتماعى إلى الروحى. ويتم التحول من النظر إلى العمل، من الغربة إلى الاغتراب، من الصورى والمادى إلى النفسى، ومن النفسى إلى الالهى.

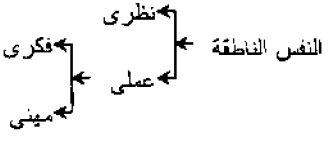
فالنظر فى الهندسة العقلية ومعرفة خواص العدد والأشكال يعين على فهم تأثير الأشخاص الفلكية وأصوات الموسيقى فى نفوس المستمعين. والنظر فى كيفيات تأثيرات الحس فى منفعلاتها يعين على فهم كيفية تأثير النفوس المفارقة فى النفوس المتجسدة فى العالم. ويتداخل علم النجوم باستمرار مع علم النفس من أجل شد الانتباه وجذب النفس خارج العالم والوقوع فى الاغتراب. وتكشف موسيقى الكون ونغم الطبيعة وتناغم الأعداد عالم النفس ثم عالم الروح. وهو غرض الحكماء من استعمال الألحان الموسيقية ونغم الأوتار فى الهياكل وبيوت العبادات عند القرابين نظرا لخاصية الألحان فى تليين القلوب القاسية وتذكير النفوس الساهية وكأنها نظرية فى الخلاص عن طريق الموسيقى والسمع عند الصوفية. فتستغنى النفس عما هو مكتوب فى الألواح لأن موسيقى القرآن أبلغ من كتابته. العلم فى النفس حتى يشرق الله فيها، وتزهر العناية والاختراع والابداع، ألفاظ الاخوان قبل ابن رشد. فالله والروح مرتبطان بالنفس[1]. العلم قضية النفس، والسؤالات الفلسفية هى المقولات العشر فى المنطق. فالمنطق علم نفسى.

ب- **نظرية الاتصال (الفارابى)**. والنفس الناطقة عند الفارابى هى القوة الخامسة بعد الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية. وهى جزءان: نظرى للرياضيات، وعملى للأخلاق. والعملى قسمان: فكرى للروية، ومهنى للصناعات. النظرى للنظرى الخالص، والعملى للسلوك والأفعال. ومقياس التمييز بين النظرى (الرياضى) والفكرى (العملى) أن الأول لا يمكن تغييره فى حين أن الثانى يمكن تغييره، تميزا بين الحتمية والحرية، بين الضرورة والارادة، بين الطبيعة والاختيار، بين الثابت والمتحول. والمهنى والصناعى قبل التجارة والفلاحة والطب والملاحة[2]. لذلك يقسم الفارابى أحيانا النفس إلى قوى

---

(١) فصل فى العلم والمعلوم والتعلم والتعليم وأوجه السؤال جـ١/٧/٢٦٢-٢٦٦ والفصل فى أجناس العلوم تلخيص للعلوم الرياضية والمنطقية جـ١/٧/٢٦٦-٢٧٢. وأيضا جـ١/٢/١١٣/١٠١ جـ١/٤/١٦٧ جـ١/٥/١٩٩/٢٠٠-٢٠٨/١٨٦/٢١١.

(٢)



حساسة ومتخيلة ونزوعية، وناطقة عملية، وناطقة نظرية، مسقطا الغاذية، ومقسما الناطقة إلى عملية ونظرية.

والبشر من حيث فطرهم مختلفون بالنسبة إلى قبول المعقولات الأول نظرا لتفاضلهم بالطبع والمقدمات. وهم ثلاث فرق من أدنى إلى أعلى. الأولى من لا تقبل بالطبع شيئا من المعقولات الأول. والثانية من تقبلها على غير جهتها مثل المجانين. والثالثة من تقبلها على جهتها وهم أصحاب الفطر الانسانية الذين ينالون السعادة. وذو الفطر السليمة لهم فطر مشتركة لقبول معقولات مشتركة للسعى بها نحو أفعال وأمور مشتركة. ثم بعد ذلك تأتى الفروق الفردية والجماعية. والبعض معد لقبول معقولات خاصة ليست مشتركة. فهناك نوعان من المعقولات، عامة للجميع وخاصة للبعض كما هو الحال عند الصوفية وقسمة الناس إلى عامة وخاصة. والمعقولات الخاصة لجنس أخر لا يشارك فيها أحد. البعض معد لمعقولات لجنس واحد، والبعض الآخر معد لمعقولات تصلح لجميع ما فى ذلك الجنس. فالتفاضل موجود فى القوى الاستنباطية من معقولات واحدة. يمكن لواحد أن يستنبط شيئا أقل، وللآخر أن يستنبط شيئا أكثر. يمكن لواحد أن يستنبط شيئا واحدا فى الجنس، ولآخر أن يستنبط جميع ما فى الجنس.

قد يتساوى اثنان فى القدرة على استنباط الأشياء بعينها ولكن واحدا أسرع من الآخر فى استنباط أفضل ما فى الجنس، والآخر أبطأ فى استنباط أحسن ما فى الجنس. وقد يتساوى اثنان فى قوة الاستنباط، والبعض ليس له هذه القدرة. وقد يتساوى اثنان فى كل شىء، ويختلفان فى القدرة على الأفعال البدنية أى فى الفروق الجسمية[1].

وترتبط النفس بالادراك الحسى حتى الاشراق عليها. والادراك للملائم أى المنافر، اللذة إدراك الملائم والأذى إدراك المنافر. وكل إدراك له لذته وكماله سواء كان ملائما أو منافرا. وكمال الادراك المنافر يستطيعه مثل القلب للغضب، والرجاء للوهم. وكل كمال معشوق لقوة إدراكه. فالكمال فى التحقق. والادراك الأخلاقى هو الادراك الدينى الروحى الصوفى. فكمال النفس فى إدراك كمالها الأول. وينتهى الاتصال بين الذات والموضوع، بين المدرك والمدرك إلى لذة الاتصال وتفنى عن ذاتها. فإذا رجعت تأففت. ولا يتم الأمر

= الفارابى: فصول المدنى ص ٢٧-٣٠ الفقرة ٧.

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٦-٥٠.

آليا بين العاشق والمعشوق طبقا للحاجة بل بعد كشف الغطاء. فليس كل محتاج إلى صحة يفطن لها، وليس كل ممرور يستعذب الحلو، وليس كل جائع يحتاج إلى طعام. وكشف الغطاء مفهوم صوفى، كشف عن النفس حتى يشتاق الحس إلى ما ينقصه. وبعد رفع الحجاب تشاهد الذات الملكوت. ويعشق الحق لذاته كما هو الحال فى الحسن والقبح عند المعتزلة، وحب الله لذاته عند الصوفية[1].

ومعرفة الحق تتطلب الالتزام. فالنظر عمل ولا وسط بينهما إلا خمولا أو عجزا، وهو نوع من الجذرية فى عدم وجود وساطة بين الايمان والعمل مثل الخوارج مما يدل على أن التصوف صعود إلى أعلى خارج العالم. كما أن الخوارج نزول إلى أسفل داخل العالم[2].

ويتضح الجانب الصوفى فى نظرية المعرفة عند الفارابى، واستعمال عبارات صوفية وأحاديث نبوية وكأننا فى "المنقذ من الضلال". كما يظهر القرآن الحرفى مثل وكلكم آتيه يوم القيامة فردا. ويتوجه الفارابى إلى القارئ بالنداء وكأنه شيخ فيجذب المريد وصاحب دعوة بين الناس. والسؤال هو: لماذا يكون إدراك الكمال الأول للنفس إلى أعلى وليس إلى أسفل، خارج العالم وليس داخله؟ هل الاتصال الدائم لذة أم الاتصال بعد الانقطاع هو اللذة؟ قد تدل لغة الادراك والعشق واللذة على حب إنسانى ضائع والتسامى به، حب الاسلام الضائع والحق المهضوم. وقد يكون حبا جنسيا مكبوتا يجد عوضه فى الحب الصوفى.

ويفصل الفارابى فى "آراء المدينة الفاضلة" القوة الناطقة وكيف تعقل وسبب ذلك وهى نظرية العقول، المنفعل (الهيولانى وبالقوة)، والعقل بالفعل، والعقل الفعال. ترتسم المعقولات فى النفس الناطقة. والمعقولات إما فى جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهى الأشياء البريئة من المادة أو معقولات ليست بجوهرها معقولة بالفعل كالحجارة والنبات وكل ما هو جسم. والعقل الانسانى هيئة فى مادة معدة لقبول رسوم المعقولات، عقل بالقوة أو عقل هيولانى. وهى أيضا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التى فى مادة. لا يمكن أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل بل تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل تصير عقلا بالفعل إذا حصلت المعقولات التى تصير كذلك بالفعل بفعل فاعل. هو ذات، جوهر، عقل بالفعل، مفارق للمادة. وهو العقل الفعال الذى يعطى

---

(١) السابق ص ١٤٠-١٤٤.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٠-١٤٤.

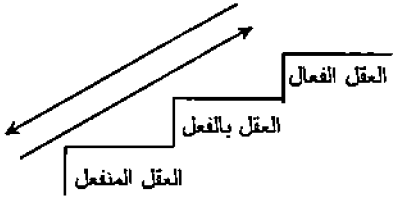
العقل الهيولانى ضوءا كالشمس بالنسبة للمبصر[1].

والمعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف: الأولى أوائل الهندسة التعليمية أى الرياضيات دون ذكر للمنطق وكأن الرياضيات بديل عنه. والثانية أوائل الجميل والقبيح فى سلوك الإنسان وهى الأخلاق. والثالثة أوائل أحوال الموجودات التى يعقلها الإنسان ومبادءها ومراتبه مثل السمولت والسبب الأول وسائر المبادىء الأخر وهى الالهيات والطبيعيات.

تمتاز نظرية العقول باعتبارها تفصيلا للقوة النظرية بالحركة والتدرج والانتقال من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل، وليست آلية مادية. وينتقل الفارابى من المستوى المادى الطبيعى فى تحليل المنى والأنثيين فى النفس الطبيعية إلى تحليل العقول على المستوى الغيبى فى ازدواجية ربما مازالت قائمة حتى الآن. ولا يظهر تعبير عقل مستفاد أو عقل بالملكة. ربما لا يعنى شيئا إلا مجرد المزاج الوقتى والاحساس باللغة. ليس المهم أسماء العقول، بالقوة هيولانى، منفعل، فهى كلها مصطلحات وألفاظ وتعبيرات وليست أشياء. وكذلك بالفعل أو مستفاد فهى تعبيرات عن عملية التعلم عن طريق العوامل الخارجية والداخلية، الخارجية المتمثلة فى العقل الفعال والداخلية فى العقل الانسانى وجهده فى اكتساب المعارف. وإذا كان العقل مع الله والثوانى والنفس وكل الجواهر المفارقة كصفات لله تحولت إلى وجود وأسباب الطبيعة الأبدية. فان العقل الفعال هو المرتبة العاشرة. جمع بين الأعلى والأسفل، لقربه من السماء والأرض.

نظرية العقل الفعال هى فى الحقيقة نظرية الرؤية والأبصار ولكنها مشخصه فى الوجود على نحو كونى وليس على نحو معرفى فقط. هى نظرية فى الادراك تقوم على أن الشعاع يأتى من الخارج إلى العين وليس على صدور الشعاع من موضوع البصر إلى العين أو من العين إلى موضوع البصر. وتكرار صورة الشمس والبصر يدل على أن

(١)



الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٧-٦٠.

الخطاب أدبى إنشائى وليس خطابا علميا. ويكون ابن الهيثم على حق فى تحويل الصورة الفنية إلى نظرية فى الابصار، تقوم على الشعاع المزدوج بين العين والشىء فى علاقة أفقية وليس بين العقل الفعال والعقل المنفعل فى علاقة رأسية.

ونظرية الاتصال بالعقل الفعال بين النفس الناطقة والنفس الأخلاقية، نظرية فى المعرفة ونظرية فى السعادة فى آن واحد. وتكون السعادة باعطاء العقل الفعال الإنسان المعقولات الأول التى هى المعارف الأول. فالنفس تعرف الخير بالعقل الفعال، وتشتاقه بالقوة النزوعية، ويعمل ويروى فيها بالقوة العملية. والقوتان المتخيلة والحساسة مساعدتان للقوة الناطقة حثا للنفس على الخير. يصعب التفرقة إذن بين القوة النظرية للمعرفة والقوة العملية للأخلاق. فحصول القوة الناطقة وتحول العقل الهيولانى إلى عقل مستفاد وإلى عقل بالفعل كل ذلك مقدمة للفعل الخلقى من أجل السلوك الفاضل.

والعقل الفعال يخرج العقل من القوة إلى الفعل فيصبح عقلا بالفعل. والقوة العملية من أجل السلوك والفعل حتى يصبح العقل عقلا بالفعل، وينتقل من العقل الهيولانى إلى العقل المستفاد. وبقدر ما تتم تصفية القلب يشرق العقل الفعال. وأحيانا يضع الفارابى التقابل بين العقل النظرى والروح. فوظيفة العقل النظرى التجرد والتصفية. والروح مرآته، وهو صقل لها. المعقولات ترتسم فيه من الفيض الالهى. والصقل للخلاص من الشهوة والغضب والحس والخيال. هذا يتطلب جهدا ومعاناة وتحولا، تحول المعرفة إلى سعادة بالاتصال باللذة العليا. فالأخلاق شرط المعرفة. ويستعمل الفارابى تعبير الروح القدسية التى لا يشغلها العالم السفلى عن العالم العلوى، ولا يشرف حسها الظاهر حسها الباطن. وقد يتعدى تأثيرها من بينها إلى الأجسام العالية. تقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعلم. لا يشغلها شىء مما يشغل الروح العامى.

والسؤال هو: هل إخراج العقل من القوة إلى الفعل يتم بجهد العقل الفعال فى النفس أم بالجهد الانسانى وتصفية النفس أم بكليهما والجهد المشترك كسبا وموهبة، تحصيلا وإلهاما، نقلا وإبداعا؟[1].

والكليات فى الأذهان لا فى الأعيان، والمثل والصور الطبيعية ليست مفارقة فى حين أن التعليمات الرسمية تجعلها مفارقة. وهو ما سيعود إليه ابن سينا فى الحديث عن

---

(١) الفارابى : السياسات المدنية ص ١٥٣ ١٥٦.

ما قبل الكثرة (الموجودات المفارقة)، ومع الكثرة (الرياضيات) وبعد الكثرة (الصور الحسية للمجردات).

وقد تضيع القوى النظرية والعلمية المعرفية من العالم الخارجى فى النظرية الاشراقية والمعرفة من الفيض الالهى. وبدل أن تعمل الحواس عضويا يعمل العقل ليصقل مرآة الروح لتعكس الفيض الالهى.

والروح القدسية هى روح إنسانية سامية، روح بالمعنى المجازى أى النفس الطاهرة الصافية القادرة على تلقى العلوم من الملائكة مباشرة دون تعلم واكتساب. ليس لها حواس ظاهرة أو باطنة مثل النفس. قد ترمز إلى الوعى الخالص قبل أن تتحول إلى وعى مغترب خارج العالم(١).

وبحصول العقل الفعال يتم الانتقال من المعرفة إلى الأخلاق على عكس أصول الدين عند المعتزلة الذى يبدأ بالفعل الحر كأول فعل للعدل ثم يظهر العقل بعد ذلك فى الحسن والقبح العقليين. "أنا أريد إذن أنا أفكر" فى الكوجيتو الاعتزالى، و"أنا أفكر إذن أنا أريد" فى الكوجيتو عند الفلاسفة. فالمعرفة عند الفارابى ليست مجرد معرفة بل حنين وشوق ونزوع. لا يحب الإنسان إلا المعرفة أى الحب العقلى وليس حب الأشياء أو العالم أو الاشخاص،. لا يحب الإنسان إلا المعانى والأفكار.

جـ- الحس والعقل واللغة (التوحيدى). نظرا لاعتماد التوحيدى على أبى سليمان فان ما يرد على لسانه يعبر فى نفس الوقت عن رأى الاثنين. فالرواية اختيار، والتبليغ رسالة. ولم يحدث تراكم فلسفى كاف عند أبى حيان والكندى إلى الفارابى ربما لأن أبى حيان أديب أولا وفيلسوف ثانيا أو لأنه يمثل الثقافة الشعبية فى حين يمثل الحكماء الثقافة العالمة. لذلك أتت أفكاره متقطعة جزئية قصيرة النفس، حدوس ورؤى أكثر منها أنساقا وبراهينا.

عند أبى حيان توجد ثنائية الحس والعقل، الأدنى والأعلى، الحيوان والانسان. ويتم عرض الموضوع ابتداء من الغناء وليس النفس. فالمغنى إذا سانده آخر يكون ألذ وأطيب تأييدا للغناء الجماعى و"الهارمونى" والتقابل الصوتى. فالحس واحد والمسموع واحد. واجتماع الحسين يصحح بعضهما البعض مما يدل على أهمية التناغم والتوافق.

---

(١) يمكن إجراء عدة رسائل عن الخاصة والعامة، دراسة فى طبقات المعرفة عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

والفن لا يخاطب الحس فقط بل العقل أيضا. التقابل بين الحس والعقل هو تقابل بين التهيج والسكون. وللسمع والبصر الأولوية على باقى الحواس الجمالية. والعقل كالوجدان يشتاق[1]. نموذج الفن الموسيقى وليس الرسم أو التصوير فى حضارة الشعر[2].

وطبقا لقسمة وسائل المعرفة إلى حس وعقل ينقسم العلم إلى معرفة وعلم، جزئى وكلى، حسى وعقلى. وأحيانا يدخل الالهى فتصبح القسمة ثلاثية حسى: وعقلى وإلهى، وكأن الله هو الضامن لصدق المعرفة[3]. ولا يستغنى الحس عن العقل. ووجود الالهى يسمح بالبعد الجديد، المعارف الالهية. الله هو علة المحسوسات والمعقولات (النوشجانى). فالعلاقة بين المعارف علاقة شمول وكمال. والموجودات أيضا تنقسم إلى حسية وعقلية، فيحدث تطابق بين الوجود والمعرفة[4]. والعقل له معانى عديدة، هيولى فى البداية، ومستفاد فى الوسط، وفعال فى النهاية، صعودا أو فعال فى البداية، مستفاد فى الوسط، وهيولى فى النهاية نزولا. وهو فى حوار مع العقلاء لا مع الحمقى[5]. والحس والقبح عقليان.

والعلم أيضا هو العلم الشعورى، والكلام هو الكلام الشعورى. العلم صورة المعلوم فى النفس ينتقل من القوة إلى الفعل.

ثم ينفصل العلم عن النفس ويصبح منطقا مستقلا، كليات بسيطة وجزئيات مركبة، من الأولى إلى الثانية استنباط، ومن الثانية إلى الأولى استقراء. وهى نفس ثنائية العقل والحس على مستوى مناهج التفكير، من العقل إلى الطبيعة أو من الطبيعة إلى العقل،

---

(١) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة جـ١/٤٠-٤١/٦٥ جـ٢/٨٤-٨٧/١٨٥/جـ٣/١١٣.

(٢) وذلك مثل الأوبرا، الفن الشامل عند هيجل.

(٣) كما هو الحال عند ديكارت فى نظرية الصدق الالهى واسبينوزا فى المعرفة من الدرجة الثالثة، ويعتبر كانط فى الفلسفة الحديثة أكبر تراكم فلسفى من العصر الوسيط كله خاصة الاسلامى بروح البرهان. وهو أفضل من الصراع المفتعل بين لوك وليبنتز،بين هيوم وكانط، بين بيكون وديكارت. وتأتى شهرتهم من الخطأ، رد الكل إلى أحد أجزائه والصراع بين الأجزاء والحيرة النظرية. انظر: مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٤٢-٦٦٥.

(٤) هل هناك غير المعقول والمحسوس، التوحيدى: المقابسات ص ١٨٢-١٨٣، فى أن الفاعل الأول هو علة المحسوسات والمعقولات ص ١٨٢-١٨٦. فى أن الموجود على ضربين : موجود بالحس وموجود بالعقل ص ١٩٢-١٩٣. فى أن اسم العقل يقال على معانى كثيرة ص ٢٨٩. فى أن الأشياء التى توجد بالعقل وبالحس كلها اتبعت العالل ص ٣٥١ -٣٥٤. ومعظمها أراء أبى سليمان ص ٢٧٢.

(٥) التوحيدى: الامتاع جـ١/٤٠/٦٥ جـ٢/٨٢-٨٤/١٨٥ جـ٣/١١٣ المقابسات ص ٢٩٨-٢٩٩.

مجرد تدريبات عقلية متتالية، الطبيعة من البسيط إلى المركب، والعقل من المركب إلى البسيط. وكلاهما في حاجة إلى توسط[1]. الكلى مفتقر إلى الجزئى، والجزئى مفتقر إلى الكلى فى نظرة شاملة متكاملة مثل الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكيمين".

وللتعريف حدود. فالحد ليس حقيقة وبينهما بون شاسع. الحد من الذات، والمحدود من الموضوع. الحدود متعددة والمحدود واحد[2]. وإثبات الذوات الابداعية يغنى عن البحث عن ماهياتها وكأن وجودها ماهياتها. وهناك علاقة بين الزائد والنقص، بين الايجاب والسلب، بين الذات والغير. وهى علاقة أحادية الطرف، علاقة الجنس بالنوع، العقل بالطبيعة. فالمتقدم بالذات غير المتقدم إلينا. والعلم هو العلم بالمبادىء الأولى لكل صناعة مع ضرب المثل بالموسيقى. ويمكن دراسة مصطلحات المنطق من ناحية نفسية لتأسيس المنطق النفسى خاصة إذا كانت مصطلحات تجمع بين المنطق الصورى والمنطق المادى والمنطق الشعورى[3]. وهو فكر دينى مقنع على مستوى المنطق والطبيعة، ثنائية الله والعالم، الآخرة والدنيا، النفس والبدن. كما تظهر لغة الافتقار والاستغناء.

ومعارف الإنسان وأصولها ثنائيات أو ثلاثيات تكشف عن الأساس الشعورى للعلم مثل: الوهم والظن، العقل والحدس، الشك واليقين، السابق والغالب، الايجاس والايهام، السانح والخاطر واللائح، القلة والكثرة، الضعف والقوة، اللين والشدة، المزاج والهيئة، الطبيعة والخلط، العادة والمنشأ ، التقليد والاستبداد[4].

وينشأ الضحك طبقا لأبى سليمان من قوة ناشئة بين المنطق والحيوانية، حركة النفس بين الداخل والخارج، تدريجيا باعتدال (الفرح والسرور) أو دفعة واحدة (الغضب). تتجاذب قوتان فيحدث الاستهزاء والقهقهة، جمعا بين التفسير الفزيولوجى والتفسير الشعورى. والحس يرتبط بالنفس الغضبية. والعمى عمى القلب والفؤاد. فهناك فرق بين

---

(١) هذا هو رأى العامرى وأبى النضر النفيس، الامتاع جـ٢/٨٤-٨٧.

(٢) التوحيدى: الامتاع جـ٣/١١٣.

(٣) مثل: الذكر، الذهن، الذكاء، الشك، الارتياء، اليقين، العلم، الحكمة، التمييز، العزم، اليقين، المعرفة، الجزم،الوهم، التوهم، التصور،الحفظ،الحس، التخيل، الادراك، الروية، العقل، الوقت، البصر، النفس، الكل.... الخ، المقابسات ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٤) اعتمادا على أبى زيد البلخى فى أقسام العلوم وعيسى بن على. وهى أيضا بين الفلسفة والادب مثل الجاحظ وأبى حيان وابن حزم، المقابسات ص ٤٨، واعتمادا على أبى سليمان فى معارف وأقسام العلوم بالقول المجمل على التقريب، السابق ص ١٧٨-١٧٩.

البصر والبصيرة كما هو الحال عند الصوفية. ويرتبط العقل بالانفعال وهو رأى أبى سليمان. العقل غير صورى بل شعورى. والانفعال هنا له معنى ايجابى. والحسن والقبح تجربتان شعوريتان. ويرتبط العقل بالنفس (الحياة)، وبالبدن (العافية)، وبالمجتمع والفقر والغنى وهو رأى عيسى بن على[1].

واللغة دليل على النفس فى ثنائية اللفظ والمعنى، والكثرة والوحدة، والاختلاف والاتفاق، وتكشف عن الأساس النفسى لها. والأدب مادة التحليل. فالكلام المعد سلفا يبدأ من اللغة واللفظ. والسليقة تبدأ من المعنى النفسى. ومن هنا ينشأ الصراع بين المحفوظ والمطبوع، بين النقل والابدع، بين الصنعة والطبيعة[2].

واللغة هى المدخل للفكر، أساس تقسيم العلوم إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. النحو منطق الفكر، منطق الطبيعة، والالهيات منطق اللغة، تحليل العبارات التى فيها الله موضوعا للقضية. واللغة أساس قسمة الظرف إلى زمان ومكان، والمكان إلى لطيف وكثيف. ولسان الجاحد أشد من قلب الجاهل لأن الأول وهم والثانى عجز. وعدو عاقل خير من صديق جاهل[3]. والعقل من العقال أى الربط. وتعجز اللغة عن وصف الأمور الباطنية[4].

والناس فى عقولهم على مراتب من أسفل إلى أعلى. الأولى مغمورة بالشهوات، والثانية منتبهة ولكن مخلوطة بالجهل، والثالثة ذكية ملتهبة ولكن عامية عن الآجلة، والرابعة مضيئة من الله[5].

والانسان أيضا على ثلاث مراتب من أسفل إلى أعلى: الإنسان الطبيعى وهو المائت ثم الحى ثم الناطق. المائت الحى يشارك فيه الحيوان، والناطق يتفرد به بنور العقل من قبل الاله. وهو ما يتجاوز قول القدماء من أنه حى ناطق مائت، حى من قبل

---

(١) السابق ص ٢٢٢/٢٣٤-٢٣٨/٢٤٤-٢٤٥/٢٠٢-٢٠٤/٢٧٤.

(٢) هذا ما عرفه شيللر بعد ذلك فى الأدب الغربى فى القرن الثامن عشر فأصبح من دعائم الرومانسية، السابق ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) فى ظرف الزمان وظرف المكان إجابة على سؤال الأندلسى عن كثرة ظرف الزمان على ظرف المكان، السابق ص ١٧٢-١٧٤. فى علة تفاوت وقع الألف فى السمع والمعانى فى النفس سؤال أبى بكر القومسى، السابق ص ١٥٨-١٥٩. فى السماع والغناء وأثرهما فى النفس وحاجة الطبيعة إلى الصناعة، المقابسات ص ١٦٣-١٦٥. فى أن تقرير لسان الجاحد أشد من تعريف قلب الجاهل، السابق ص ٢٣١.

(٤) السابق ص ٣٥١.

(٥) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة جـ١/٢٠٤-٢٠٥.

الحس والحركة وناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. من حيث هو حى شريك الحيوان الذى هو جنسه. ومن حيث هو مائت شريك ما يتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشابهة الملك بقوة الاختيار والنور الالهى، وينعت بصمة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول. هو ملك أو جامع لصفاته. وكما يرتقى الجنس إلى نوع كامل يرتقى النوع إلى شخص كامل[1].

وغاية المعرفة الاتصال بالمعروف. والنفس علم، والبدن جهل. النفس فى الأصل علاقة، والعلم صورتها. ولما لابست البدن وصار البدن بها إنسانا اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة فصارت تمزق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى غيبها. فصارت تعلم الماضى بالاستخبار، وتعلم الآتى بالتلقى، وتعلم الحاضر بالتعارف والمشاهدة. وكلها علوم زمانية بين الماضى والحاضر والمستقبل. فالعلم فى الزمان. أما المعرفة خارج الزمان فخاصة بالله وحده. ولا يقاس على المعرفة الانسانية فى الزمان بالرغم من اشتراك الأسماء والصفات[2]. وفعل النفس إثارة العلم من مظانه، واستخلاصه من العقل بشهادته، واستفادة صور ومنافع بمنهج العيان والمشاهدة.

وتتدرج الوسائل والغايات، ويترتب النقص والكمال، وتتعدد بمنهج مراتب العبودية والطريق إلى الله فى ثنائيات وثلاثيات أو رباعيات تدل على الطريق والحركة من أسفل إلى أعلى مثل أغلال النفس، وأفعال القلوب والسبب الداعى، ومراتب التقرب، وتعرف على الذات بحسب المنتهى، ومراتب العيش فى الآخرة، ومراتب العبودية فى المعيشة الدينوية، ومراتب العبودية بحسب القوة العملية وفراق العبد للمولى[3]. وتتوالى الثنائيات

---

(١) السابق ص جـ١/٢٠٤ جـ٣/٢٠٢-٢٠٣.

(٢) السابق جـ٣/١١٠-١١١.

(٣) انحلال النفس: بالكسل وعلاجه استشعار التقوى، وبالغباوة وعلاجه المحافظة على العبادات، وبالقحة وعلاجه الاتفاق وسبيل الأنفس، وبالانتهاك وعلاجه السيطرة على النفس. وأفعال القلوب: بالرين وعلاجه النداء، وبالغشاوة وعلاجه اليقين بالآخرة، وبالختم وعلاجه التصديق بالرسالة. ومراتب انفعالات النفس: المدرجة، فالغيرة، فالمحبة. والسبب الداعى إلى الفعل: التزد أو اللذة أو الرئاسة أو المحمدة. ومراتب التقرب حسب العمل: الخدمة، والطاعة، والعبادة. ومراتب القربى: التوبة، والتفويض والاتصال. والتعرف للذات بحسب المنتهى بعدة تساؤلات: لماذا هو؟ كيف السبيل اليه؟ ما الذى يحتاج إليه فى التوجه نحوه؟ وما الذى يعوق عن بلوغه؟ والتعرف على موضوع الذات بعدة تساؤلات أخرى: ما هو؟ ومن جاء به وكيف جاء؟ ومراتب العبودية بحسب القوة العملية: المتقين من علائق الخوف، والمحسنين من علائق الرجاء، والأولياء من علائق المحبة، والصالحين من علائق الاستقامة، ومراتب

الخلقية المروية عن الصوفية خاصة أبى سليمان[1].

د- **الصور الروحانية (ابن باجه)**. والنفس الانسانية بها ثلاث قوى: الحس والعقل والحدس. ويجعل ابن باجه الالهام والالقاء فى الروع جزء من الحدس. وهى تدخل ضمن الانفعالات العقلية ولا يعتبرها جزءا من العقل حتى لا يتحول إلى عقل إشراقى، وفى نفس الوقت إفساح المجال للنبوة بالمعنى الاشراقى، التأويل، وليس بالمعنى الفقهى، التنزيل[2].

وموضوع النفس "الصور الروحانية". وهو العنوان الوحيد فى "تدبير المتوحد"، وموضوعه الفرد والجماعة وكأن وظيفة الفرد المعرفة الخالصة والاشراق والمدن الفاضلة. وتبدو أهمية عالم الصور، صور الأشياء الذهن. فالعالم صور ذهنية. وتختلف فيما بينها خسة. ورفعة. وتتغير الصور. والأجسام صور ارتفاعا وانخفاضا والجسم صورة. أما المعقولات فليس فيها ارتفاع ولا انخفاض، رفعة ولا خسة. فهى كيف لا كم.

والروح على درجات لأنها لفظ مشترك عند الفلاسفة. وقد يعنون به الحار الغريزى أى الروح المادى[3]. ويعنى الأطباء بالروح ثلاثة أشياء: الطبيعى للتغذى والنمو والتوليد، والحاس للحس الداخلى والخارجى، والمحرك للحركة الارادية وغير الارادية.

العيش فى الآخرة: الاغتباط بذيلها، والاغتباط بالأمن من زوالها. ومراتب العبودية فى المعيشة الدنيوية: الاهتمام بالسعادة والسلوك اليه، والحصول عليها، والاستحسان بها. وفراق العبد للمولى بالقطع، والطرد، والحسر، والحجب، السابق ص ٣٠٣-٣٠٥/٣٢٦-٣٢٧.

(١) وذلك مثل: إذا سعد العبد بوصال مولاه على الحقيقة فقد صارت دنياه آخرته وموته حياته، وفقره غناه، ومرضه صحته، ونومه يقظته، وضعفه قوته، وهمه فرجه، السابق ص ٣٠٥. الحواس مهالك، والأوهام مسالك، والعقول ممالك. فمن خلص نفسه من المهالك قوى على المسالك. ومن قوى على المسالك أشرف على الممالك، شرفا يوصله إلى المالك. الحواس مضلة، والأوهام مزلة، والعقل مدلة. فمن اهتدى فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث. ومن أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول وزل فى الثانى خاف ومن خاف. فى الثالث فهو من الهمج، السابق ص ٣٢٦.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٨٦-٨٧/١٠٢.

(٣) وذلك مثل ديكارت فى انفعالات النفس ولوك وهوبز وهيوم وكل التيار المادى فى العصور الحديثة فى الغرب.

وعند الفلاسفة الروح على مرتبتين، من أدنى إلى أعلى: الحس المشترك أو الروحانية الخالصة، والروحانى المطلق أى العقل الفعال للمعقولات الروحانية العامة. فتتحول القسمة الرباعية عند الأطباء إلى قسمة ثنائية عند الحكماء، والقسمة المزدوجة إلى قسمة بسيطة بعد استبعاد الصور الفلكية وضم الثانية والثالثة بدلا منها فى مقابل الرابعة.

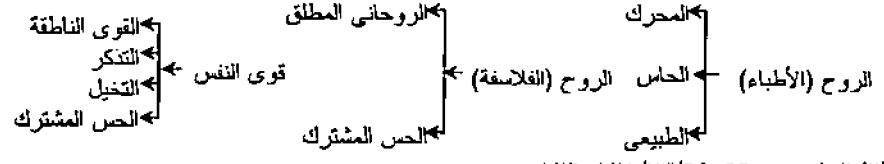
وتنقسم قوى النفس من جديد إلى أربعة قوى من الأدنى إلى الأعلى: الحس المشترك، والتخيل، والتذكر، والقوة الناطقة[1]. وقد يتساءل البعض عن أولوية التخيل والتذكر فى الترتيب أيهما أقرب إلى الحس وأيهما أقرب إلى العقل.

وقد تنقسم الصور الروحانية الخالصة التى لكل جسم كائن فاسد فى وسائل إدراكها إلى قسمة ثلاثية: الحس المشترك، والقوة المتخيلة وهى الفضائل الانسانية وهى محبوبة بالطبع، والقوة الذاكرة فحسب دون الناطقة. وهناك روحانية أقل أو أقرب إلى الجسمنية وتسمى الصنم.

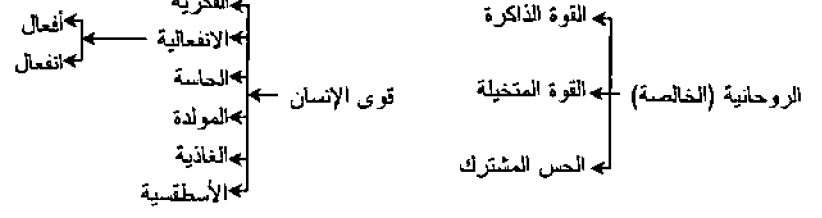
وقد تنقسم قوى الإنسان قسمة سداسية: الأسطقسية وهى الاضطرار، والغاذية وهى باضطرار أيضا، والمولدة وهى أقرب إلى الاختيار، والحاسة وهى أيضا أقرب إلى الاختيار. فاللمس باضطرار والبصر باختيار، والانفعالات مثل الحس مع الأفعال الاضطرارية فى الحيوان والاختيارية فى الإنسان، وأخيرا الفكرية، التصور والتصديق باضطرار ولكن أفعالها باختيار. تقسم قوى الإنسان إذن طبقا لمقياس الاضطرار والاختيار أى الفعل الحر. فاذا كان المنطق اضطرارا وكذلك أفعال الطبيعة فان أفعال النفس والأخلاق اختيار فى القوى الفكرية. وكل الأفعال الاختيارية مرتبطة بالناطقة. وكل النظام والترتيب فى أفعال الإنسان من أجل النفس الناطقة، وهو ترتيب من الأدنى إلى الأعلى[2].

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٥-٥٨.



(٢) السابق ص ٦٦-٦٩/٧٣/١٢١-١٢٦.



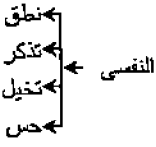
والأحوال التى توجد للصور الروحانية الخاصة من حيث نسبتها العامة إحساسات أو خيالات[1]. والانسان النفسى حس وتخيل وتذكر ونطق[2].

وتنقسم الصور الروحانية إلى ما له حال وما لا حال له. وما له حال إما له حالة طبيعية مثل الولد والوالد أو حالة طبيعية نقصا مثل التشويهات والأمراض أو كمالا مثل حسن الصورة والفضائل. والكمال جسمانى أو نفسى أو فكرى. والنفس فكرية. وقد تكون القسمة غير دقيقة أو مكررة الأطراف، قسمة ما له حال إلى حالة طبيعية وحالة طبيعية مما لا يستدعى القسمة، وقسمة الاكتساب بالنسب وبالنسب. وقد تتكرر نفس القسمة لشيئين مختلفين مثل قسمة كل من الشرف والخسة إلى الجدوى والضرر. المهم هو التصور العام للصور الروحانية ومراتبها. ولا تذكر نقائض الفضائل الفكرية. وإذا كانت الفضائل بالطبع فلا استحقاق[3].

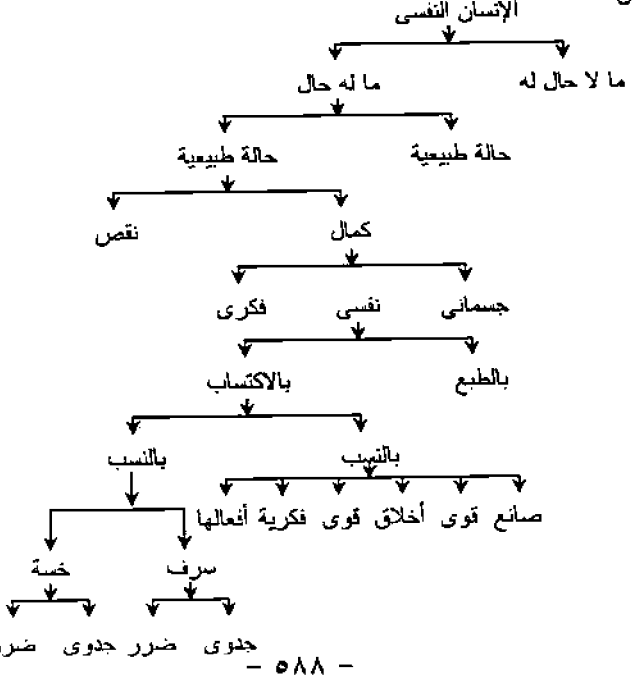
---

(١) السابق ص ٨٨-٩٣.

(٢)



(٣) السابق ص ٧٠-٧٣.



والآلات جسمانية وروحانية. والجسمانية صناعية وطبيعية. والطبيعية أعضاء وبدن[1]. وذلك كمقدمة للحديث عن الواحد والمحرك فى رسالة "اتصال العقل بالانسان". ووجود العقل الالهى فى الحيوان مجرد تشبيه أى القوة الدافعة. فاللغة الدينية تشبيهية تقريبية فى مراحل ما قبل العلم، وكذلك لفظ الروح والروحانيين[2].

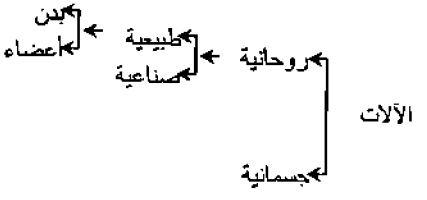
أما بالنسبة للموضوع فالصور الروحانية على أصناف من أدنى إلى أعلى: المعانى الموجودة فى قوى النفس، الحس المشترك أو التخيل والتذكر، والمعقولات الهيولانية، وصور العقل الفعال إلى الفعل المستفاد، وصور الأجسام المستديرة، صور الأفلاك. الأولى وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية، والثانية لها نسبة هيولى، والثالثة غير هيولانية، والرابعة خارج الذات، موضوعية خالصة. وهنك نسبة بين الذات والموضوع، بين الحس والمحسوس. لذلك تكثر الاشارة إلى "الحس والمحسوس".

وتتفاوت الصور الروحانية فى مراتبها الجسمانية. كلما نزلت زاد الجسم وقلت الصورة. وكلما صعدت قل الجسم وزادت الصورة. وتتفاوت فيما بينها بين الأكثر والأقل من أدنى إلى أعلى: الجسمانية والروحانية الخالصة والروحانية العامة. الجسمانية مثل الفلاحة، والروحانية الخاصة مثل الصناعات، والروحانية العامة المعقولات مثل التعليم والشعر. الصور المتوسطة ليست غايات بل توجد منها أكثر الصناعات فى حين أن المتوحد يبحث عن العلوم النظرية الخالصة تعففا من الصناعات وفى حضارة أعطت الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية. العالم كله صور، المهن والصانع والعلوم.

وفى رسالة "الوقوف على العقل العقال" بالرغم من الشك فى صحتها تنقسم مراتب الوجود إلى أربعة مما يكشف عن التشكل الكاذب الخالص: الأسطقسات، والمتكون،

---

(١)

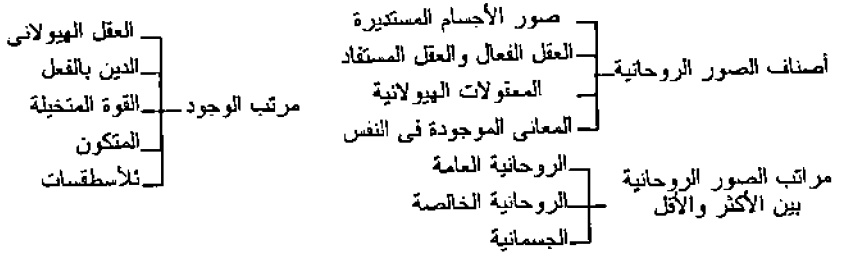


(٢) هذا ما قاله فيكو وكومت ومعظم فلاسفة التاريخ الوضعيين. فالفلسفة الغربية فى العصور الحديثة مجرد التركيز والابراز لجزء يتحول إلى كل بدلا من الكل الذى يطمر كل الأجزاء فيه مثل الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط وتراثنا القديم.

والقوة المتخيلة، والعقل الهيولانى الذى بالفعل. ويمكن الوقوف على العقل الفعال عن طريق القياس بين التوطئات والغايات. فالتواطئات أسباب لوجود الغايات فى الأجسام. والغايات أسباب وجود التوطئات فى الوجود المعقول(١).

والصورة ونسبتها إلى الحس نوعان، بالعرض أو بالذات. ولو رأى أحد انسانا راكبا فرسا ثم رأى الفرس ذكره بالانسان(٢). وللحيوان المحصل بعض الصور الروحانية الخاصة مثل الثعلب والذئب والفيل الذكى، وفى الإنسان مثل تحرك العيون والحدقة فى علم الفراسة. والطبيعة بذاتها لا تفيد إلا صورا روحانية صادقة وملائمة لها. والبليد هو الذى تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذى يخصها من الروحانية. والأرعن هو من اقتصرت الصورة المحسوسة عنده على روحانيتها التى يستفيدها من الحس(٣).

والحمل المنطقى هو تباين النسبتين بين الجسمى والصورى أى بين المشخص والعام. فعن طريق الصور الروحانية يتحول علم النفس إلى منطق، والمحسوسات إلى معقولات. فأصول الاعتقاد مظنونة أو يقينية. والمظنونة كاذبة أو صادقة، وهى الصور الروحانية. وهى أقل رتبة من البرهان اليقينى الصادق ضرورة وأعلى من الظن الكاذب فى مرحلة متوسطة بين اليقين والظن، بين الصدق والكذب. يصدق الإنسان بها أو يكذب.



(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٥-٥٨/١١٠-١١٢ الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧

(٢) هذا هو الارتباط الشرطى الذى عرف به باقلوف. وقد ارتبطت الفكرة به لأنه أول من قال بها فى الغرب بعد هيوم وتداعى المعانى بالارتباطات الحسية نظرا لمركزية الغرب وجهاز إعلامه وسيطرته، ومرحلته التاريخية بعد إسقاط الغطاء النظرى الوسيط وإخفاء مصادره.

(٣) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١١٧ -١١٩.

وأفضل الصور الروحانية الصادقة أو ما مر بالحس المشترك[1]. وأكذبها ما لم يمر بالحس المشترك مثل يأجوج ومأجوج. منها أمور بعيدة لا تعتمد على الشهادة الحسية مثل الأخبار وشروط التواتر مثل امرؤ لقيس. ومنها نتخيل مالا نشاهد دون حس مشترك مثل يأجوج ومأجوج. وقد لا يمر الصادق بالحس المشترك ولكن يمر بما يقوم مقامه وهو اسم أو ما يدل عليه ومر بالصورة واستقر فى الذكر. الصادق مثل امرؤ القيس، والكاذب مثل كليلة ودمنة والأخبار الموضوعة.

والأمور المستقبلة مثل الرؤيا الصادقة والكهانات من قبل العقل الفعال بتوسط القوة الناطقة. وهى ليست باختيار الإنسان وليس لها أثر فى وجوده فى فرد دون فرد، وفى زمان دون زمان. وليست موضوع صناعة ولا تدبير، أشبه بالالهامات الالهية، خارجة عن التدبير، ومن له هذه القوة هو المحدث وصاحب الظنون الصادقة. والفرق بين المحدث وصاحب الظن الصادق أن الثانى يتقدم لديه بالوضع أحد جزئى التناقض فيسبق إليه فيظن أنه أبدا على غير قياس. والمحدث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم مع نقيضه ودون منكر، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر أو قياس. صاحب الظن الصادق ينشأ لديه التصديق دون التصور. والمحدث ينشأ لديه التصور والتصديق معا[2].

وهذه الصور الروحانية زائدة على الأمور الطبيعية لأنها إلهية. وليست موضوع صناعة أو تدبير لأنها فى أقل الناس. إنما التفاوت فى الدرجة. عند البعض أكثر الظنون صادقة، قريب الظن. وعند البعض الآخر أكثرها كاذبة، بعيد الظن.

والظن حاضر حسب الأحوال. والموضوع يتوقف على الفحوص والوضوح، والقلة والكثرة، والكيف والكم. وما حكته العرب فى الظن ممكن مثل: زيد نحوى. والضرورى والأكثر يحول الإنسان بالتجربة والامعان فى النسب إلى المتحنك. والمتحنكون هم الذين عركوا التجارب، وقليلا ما يخدعون.

وقد تكون الأمثال صورا روحانية كاذبة فيما لا وجود له أو ما له وجود مثل ما

---

(١) وهذا ما حاوله ديكارت فى الحس المشترك ونقله من مستوى الظن فى العصر الوسيط إلى مستوى العقل فى العصور الحديثة. وهو ما سماه كانط أيضا السيمائية الترنسندنتالية Schématisme Teanscendentale.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٨-٦٦.

كانت تحكيه العرب عن زرقاء اليمامة وتأبط شرا وما تحكيه النصارى عن بناء الهياكل لقوم بأسمائهم، قتلوا ثم أحيوا ثم احرقوا ثم أحيوا بالرغم مما قد يكون لذلك رصيد فى التجربة البشرية. تجعلها صادقة فى البداية كاذبة فى النهاية. وهى غير الصور الروحانية الكاذبة التى تقع بالحس والتى منها تأتى صناعة المشعبذين.

وإذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية وكأنها محسوسة، وتكون صادقة. وهو ما ظنه الصوفية غاية الإنسان فى دعائهم "جمعك الله وعين الجمع" وبقصورهم عن الصور الروحانية المحضة التى قامت هذه الصور الروحانية مكانها. تدبير المتوحد إذن أعلى من التصوف. التصوف خيالات، وغاية الصوفية بالعرض لا بالذات، وغاية المتوحد بالذات لا بالعرض.

والصور اليقينية فى محمولات الصور الخاصة توجد فى أشخاصها وتدرك بالحس. تمر بالحس المشترك مثل الميت الحى. ووقوع اليقين فى محمولات من الصور الروحانية بالذات وفى الأخبار وتواترها بالعرض لاعتمادها على الحس، الحواس الثلاث. الأخبار إذن مثل التصوف أقل من المعرفة اليقينية. فالرواية غير الدراية. ويقين السند قد لا يؤدى إلى يقين المتن بالضرورة[1].

والصور الروحانية العامة نوعان: الأولى عامة بالعرض كالصور الروحانية الخاصة، والثانية عامة بذاتها كالأنواع والأجناس. الأولى فى التذكر وتعمل بالحس، والثانية بالذات وتعمل فى العقل. فالصور الروحانية فى نفس الوقت موضوع للنفس وموضوع للمنطق.

والصور الروحانية مع نسبتها العامة نوعان: الأولى تمر بالحس المشترك، والثانية لا تمر بالحس المشترك. الأولى فى النفس الطبيعية، والثانية فى النفس المنطقية. والصور الروحانية الخاصة تهدف إلى الافادة العامة إما للحيوان من خلل الحواس أو الطبيعة كالعطش للماء وإما للانسان من خلال الفكر أى الروية أو العقل الفاعل دون روية أى الالهامات والرؤى الصادقة. هى إما متجهة إلى أسفل نحو الجسم أو إلى أعلى

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٣١-٢٤٣.

نحو العقل، نحو الطبيعة أو نحو ما بعد الطبيعة.

كما تعرف الصور الروحانية بالخيال إما عن طريق الحواس الخمس والصور الجسمانية أو عن طريق الحس المشترك خاصة البصر. وتغلظ الخيالات بسبب ألفاظها. لذلك أتت الاستعارة وأنواعها. وهى قاصرة على الإنسان دون الحيوان. ولا يحتاج الخيال إلى الحس إلا فى وجود الأجسام القابلة للصور. ويظل السؤال هل يمكن أن توجد صورة روحانية مخترعة مادتها القريبة لم يمر نوعها بذلك الحس المشترك؟ ويتصل الخيال بالنزوعية من أجل الحركة. والنزوعية إما بالعرض أو بالذات. وهى حالة طبيعية تقوم على الملائمة ضد الملل والسآمة.

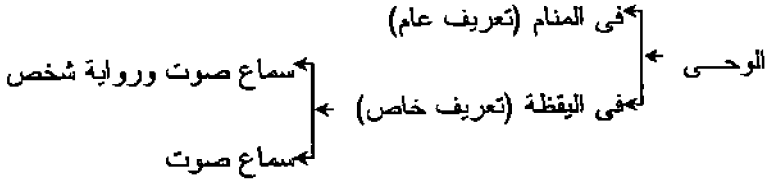
والفكر إما استنباط يخص الإنسان وحده أو إلهام دفعة واحدة وقد يوجد للحيوان والحشرات. ويقوم القياس والبرهان على الصور الروحانية أى المعقولات. بها صدق وكذب بل يكثر الكذب فيها عن الصدق. وتدخل فيها الأمانى وأقوال الشعراء. أما ما وجد عن العقل الفاعل فصادق[1]. هنا يتم الانتقال من علم النفس إلى المنطق. فالمعقولات كلية ضرورية.

٢- **النبوة.** وتبدأ الموضوعات الدينية الصريحة فى النفس الخالدة مثل الوحى والنبوة والمنام والملك وتأويل المنامات والرؤى، والجن والشياطين، وأمور المعاد من ثواب وعقاب، وجنة ونار. وهى ما سمى فى علم العقائد السمعيات أو النبوات فى مقابل الالهيات أو العقليات. فالاخوان فى نسق العقائد أحيانا تضحى بالعقليات من أجل السمعيات. ومن السمعيات يتم التركيز على النبوة والمعاد والايمان دون الامامة. فالائمة خلفاء الرسل فحسب. فاذا استعملت حجة عقلية تأتى ملحقة بالحجج النقلية وشواهد التاريخ.

أ- **المنامات والأحلام (إخوان الصفا).** الوحى إنباء عن أمور غائبة تقدح فى النفس من غير تكلف ولا قصد. وهو أقرب إلى تعريف الأحوال عند الصوفية. ويكون الوحى فى اليقظة إما سماعا لصوت أو سماعا لصوت ورواية عن شخص وهو تعريف خاص. وقد يكون فى المنام والنوم وهو استعمال النفس للحواس، وهو تعريف عام.

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١٠٥-١١٦.



ويتم الوحى فى اليقظة، وترى الملائكة ويسمع كلامهم. والانسان وسط بين طرفين الملائكة والحيوان. وله ثلاث مراتب. الأولى المؤمنون المصدقون، الأخيار الفضلاء الأبرار. والثانية الصديقون. والثالثة الأنبياء. والوسط أقرب إلى الطرف الأعلى لوجود قاسم مشترك بينهما هو النفس. ولا فرق بين المهام الملائكة ووحى الأنبياء. وكلام الملائكة إشارات تستلزم التفسير والتأويل. والوحى كلام من الناس، عبارات وألفاظ، ومن الملائكة إشارات وإيماءات. وكلاهما يتوجهان نحو المعانى. الوحى من الملائكة إلى الأنبياء وإيماءات وإشارات. ثم تختار الأنبياء ألفاظ أممها. فالوحى بالمعنى وليس باللفظ. ويتفاوت فهم الناس لخطاب الأنبياء حسب قدرات إفهامهم حتى الصلاة[1].

والحقيقة أن الوحى نداء للواقع وإجابة على سؤال يطرحه الواقع[2].الوحى لا يكون فى المنام إلا فى تاريخ الأديان، إبراهيم ويوسف. أما الرسول فله الدعوة والدولة فى اليقظة والوعى، والارادة والقصد. الوحى واحد لا يتغير، معانى خالدة أبدية فى العلم الالهى. تتغير ألفاظه وتتبدل فى النبوات كما قال ابن عربى فى أبياته الشهيرة. وإذا كان التشابه فى المعانى والصور وليس فى المحكمات أى الشريعة فانه يمكن تأويل الشرائع كما هو الحال عند الشيعة.

ويستعمل الاخوان تفسير الأحلام وتأويل الرؤى لاثبات جوهرية النفس مما يوقع فى الدور. جوهرية النفس تثبت الوحى، والوحى يثبت جوهرية النفس. والسؤال هو: هل الأحلام دليل على جوهرية النفس أم أن الأحلام لها تفسير علمى؟ وما الضامن ألا تكون أضغاث أحلام؟

واختلف المفسرون فى تفسير الأحلام بين خلط سوداوى ومزاج خليط، وفكر

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ٤/٥/٨٤/١١٦-١١٧/١٢٢.

(٢) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٧-٥٦.

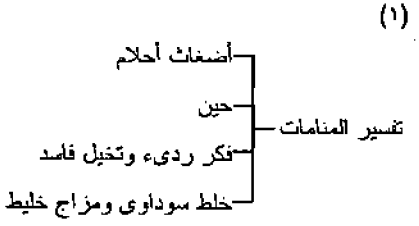
ردىء وتخيل فاسد، وحين، وأضغاث أحلام[1]. وأحيانا تتدخل موجبات أحكام النجوم ووساوس الشيطان وإلهام الملائكة والوحى الالهى، وتبدأ من أسفل إلى أعلى من التفسير الفزيولوجى. فالسوداوى يرى السواد، والبلغمى الامطار، والدموى الفرح، والصفراوى الحريق. وأضغاث الأحلام استمرار لما يراه الإنسان فى يقظته من هموم الدنيا. وأحكام النجوم لها دور فى المنامات، ولا فرق بين الملائكة والشياطين والله فى نفس الوظيفة.

ويمكن تأويل المنامات مثلا بمثل، حلم بسفر فيقع السفر، وضدا بضد، حلم ببكاء فيقع الفرح، وما له تفسير، حلم بطيران فيقع السفر، ولكل رمز معنى لقرينه بينهم مثل سواد البدن الذى يعنى سواد الوجه عند الله، وطول الشعر الذى يعنى الحزن، والبئر الذى يعنى الهاوية.

ويمكن تأويل التأويل. فالأحلام عن طريق الضد نتيجة للحرمان والتعويض والذكريات الأولى بالرجوع إلى الوراء، وتمنى الخلاص فى المستقبل[2]. فالمنام حديث النفس الباطنى تعبيرا عن مكونات الماضى وليس تنبؤات المستقبل. وكثيرا ما بدأت الابداعات النظرية والعملية بحلم ورؤيا على نحو فردى للملوك والسلاطين والعلماء. كما يلاحظ فى بنية الحلم ثنائية الدنيا والآخرة، الظاهر والباطن، الخارج والداخل[3].تدل

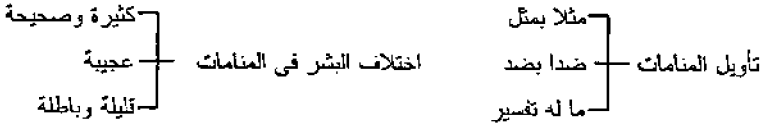
---

(١)



(٢) الفقر الفقر بعد الموت. العرى= الأعمال الصالحة. الجوع والعطش = شهوات الدنيا. سواد البدن = سواد الوجه عند الله. طول الشعر = الحزن. تلويث البدن= الأفعال. الجبل الشاهق = الجبلة. الملك الوعر= طريق الآخرة. الوادى= جهنم. البئر= الهاوية.

(٣) الرسائل جـ٤/٥/٨٦-٩٩.



المنامات على النزعة الصوفية الباطنية وإيجاد معانى للأشياء كما هو الحال فى الآداب الشعبية، حركة الجفن الأيمن شر، والأيسر خير.

ويرتبط تفسير الأحلام بقوة البروج وأوضاعها وحركاتها كما هو الحال فى التصورات الشعبية[1]. والحقيقة أن علم الفلك ليس له هذا الدور الذى للعلوم السياسية والاقتصادية أى الحكمة العملية ومنطق الشعور والنزعة الانسانية الطبيعية.

ثم يتم تفصيل إلهام الملائكة والشياطين فى موضوع واحد. ويتم التحول من موضوع الوظيفة إلى موضوع ماهية الشخص، الملائكة والشياطين ولكل منهما لفظ، إلهام الملائكة ووسوسة الشياطين. والعجيب أن يتم التركيز على إلهام الملائكة ووسوسة الشياطين أكثر مما يتم التركيز على الالهام من الله. وصدق الوحى أو صحته ترجع إلى مصدره، إلهام الملائكة أو وسوسة الشياطين أو إلى مضمونه الأخلاقى. فكل رؤيا فيها موعظة أو دلالة على النفوس أو حث على الخير أو تزهيد فى الدنيا أو ترغيب فى الآخرة أو ذكر المعاد فهو إلهام من الملائكة. الأخلاق شرط الدين[2]. ويروى الاخوان قصة تدل على أن الشذوذ الجنسى من عمل الشياطين[3]. وقد يدل لفظ الملائكة على المعنى المجازى. فنفوس المؤمنين ملائكة بالقوة بالرغم من وجاهة سؤال : ولماذا لا تكون نفوس الأشرار شياطين بالقوة؟ هل لأن الطبيعة خيرة، والنفس من روح الله؟ وما يقال فى الملائكة يعاد من جديد فى الشياطين عن طريق القلب. وقبول نفوس الأخيار إلهام الملائكة ويتحول بالقلب إلى قبول نفوس الأشرار وسواس للشياطين.

---

(١) ١- الزهرة	الوحى والزجر والكهانة	زواج ونكاح
٢- المشترى	العبادات والصوم والصلاة	معاملات وثمارات وأخذ وعطاء
٣- المريخ	الذهاب فى المطالب وطلب البشارات	الحراب والخصومات والمناعات
٤- عطارد	العلوم الدقيقة والأسرار الخفية	المحاسبات والمحاورات والخصومات
٥- الشمس	الهياكل وبيوت العبادات والأعياد والجماعات	الملوك والسلاطين
٦- زحل	أسفار بعيدة وأمور قديمة	المشايخ الأكابر.
٧- القمر	الأحاديث والأخبار والروايات	العوام وجمهور الناس.

(٢) وهو موقف كانط وفشته فى الفلسفة الغربية.

(٣) الرسائل جـ٤/٥/١٠٨-١٢١.

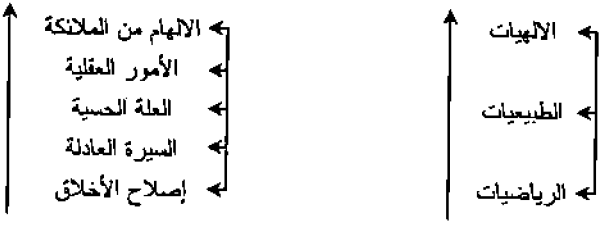
وتتهيئ النفس للإلهام ابتداء من إصلاح الأخلاق. ودرجات الالهام من الملائكة مشروطة بدرجات صفاء النفس ومعرفة العلوم. ومراتب العلوم ثلاثة صعودا، الرياضيات والطبيعيات والالهيات. وترتقى النفس فى العلوم من إصلاح الأخلاق حتى الالهام إلى السيرة العادة إلى العلة الحسية فى الطبيعيات إلى الأمور العقلية فى الالهيات إلى الالهام من الملائكة. فالمقدمة إما الأخلاق أو الرياضيات. ولابد من الرياضيات فى كثير من الأمور والمعارف لتصور هذه الأمور[1]. ونظرا لتفاوت الناس فى العقول فانهم يتفاوتون فى درجات العلوم. وقد تمت مخاطبتهم بألفاظ مشتركة حتى يفهمها كل واحد على قدر فهمه.

وترتقى نفوس الملائكة فى درجات الجنان ومقامات المعارف كما ترتقى النفوس الانسانية. ولما كان الارتقاء قانون الأحياء ترتقى نفوس الحيوانات كذلك إلى الرتبة الانسانية. فالحيوان إنسان فى نزعة إنسانية وتصور إنسانى للأحياء. وأحق الناس بالارتقاء الأشقياء حيونا أم انسانا. النفوس المتعوبة فى التعبد، المنقادة إلى أحكام الشريعة، الخادمة فى الهياكل والمساجد والبيع والصلوات والصوم والقرابين والدعاء والتأليه. هى النفوس الملائكية الواصلة. وإذا كانت الملائكة لا تسلم إلا على أبناء جنسها فهل بها إمكانية للترقى وهى نموذج الكمال؟

ويعيد الاخوان إلى بناء الموضوع كله بين الإنكار والاثبات، مرة من جانب الموضوع، ومرة ثانية من جانب الذات، ومرة ثالثة من جانب الغاية. فمن جانب الموضوع الموجودات إما أجسام بلا أرواح ولا معارف ولا شعور وهو الجماد أو مركبة وهو الحيوان أو أرواح لا أجساد لها وهى الملائكة. ومن حيث الذات تتفاوت الحيوانات فى شعورها ومعارفها من حاسة واحد إلى حاستين إلى ثلاثة إلى أربعة إلى خمسة. كما تتفاوت الناس فى العلوم والمعارف بين بلهاء وعقلاء، جهلا وعلماء. ويتفاوت العلماء فى

---

(١)



مراتب العلوم ودرجات المعرفة. فصاحب المعلومات الروحانية أقرب إلى الملائكة مثل الأنبياء. ومن ناحية الهدف كل نفس ملك بالقوة، ويمكن أن يصير ملكا بالفعل إذا سلكت مسلك الأنبياء. وهى شيطان بالقوة إذا سلكت مسلك الشياطين. الملائكة سكان الجنان الأربعة جنة الفردوس والنعيم والخلد والمأوى والدور الأربعة، دار السلام والمتقين والمقامة والقرار. والشياطين سكان النيران وهى سبع طبقات: جهنم، وجحيم، وسقر، ولظى، وحطمة، والسعير، والهاوية[1]. الإنسان فى أول درجة فى النار وآخر درجة فى الجنة مما يدل على أن كل ذلك إسقاط إنسانى.

وهناك تمييز بين اليقظة والنوم، بين الحس والحلم. فالنفس لها بعد باطنى. فهى قادرة على الالهام بالوساطة، بمزاج متهىء أو تطهير وتصفية. والناس دهماء وعوام، نفوس كدرة بالجهل أو خاصة ترتقى فى المعارف وذلك لافساح المجال للنبوة[2].

لذلك يشار إلى الكهانة والغيب والتنجيم والنبوة. وهى موضوعات تظهر فى الالهيات فى الاشراق، وفى الطبيعيات فى علم أحكام النجوم. فللنبوة ميدانها، وهى موضوع حساس قد يؤدى إلى الاتهام بالكفر. الكهانة لأمور الدنيا قبل الآخرة، والحاجة اليها للتخلص من شوائب الحس، ويخطىء الكاهن كما يخطىء المنجم بسبب عدم خلاص نفسه.

والسؤال هو: هل يخطىء صاحب النبوة ولو على طريق السهو والخطأ؟ وماذا عن حديث تأبير النخل ثم الرجوع عن الرأى؟ فالأنبياء إما صادقون معصومون أو كذبة محتالون.

والكلام له ثلاث مراتب: الدنيا والوسطى والغاية التى لا غاية وراءها وهى النبوة. وبعض المسائل توجد بالفكر والرواية وبعضها بالخواطر والالهام. ويختلف العلماء فى

---

(١) السابق جـ٤/٤/١٢١-١٢٢.

(٢) فى أن اليقظة التى لنا بالحس هى النوم والعلم الذى لنا بالفعل هو اليقظة (ثابت بن قرة)، المقابسات ص ١٧٩-١٨٠. فى علة امتناع الرؤيا فى المنام ص ١٩٠-١٩١. فى أن كل شىء فى اليقظة يجوز فى المنام إلا التركيبات ص ٣٤٩-٣٥١. فى الكهانة وما يلحق بها من أمور الغيب ص ٢٢٦-٢٣٠. فى أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخواطر والالهام ص ٢٣٨-٢٤٠، فى اختلاف العلماء بين بطلان الرقى والعزائم وبين صحتها وفى شىء من أقوال العلماء ص ٢٤٨/٢٧٠-٢٧٢.

الرقى والعزائم بين صحتها وبطلانها.

ويدل على وجود النفس الباطنة إمكان كتمان السر. فالشعور فى حالة عطاء، والانسان ذات وموضوع، داخل وخارج، معنى ولفظ. وهو إحساس بشرف النفس، الخطأ من الطبيعة والصواب من العقل. فالطبيعة هنا مضادة للعقل[1]. والنفس ليست فعل الملكية لا يملك الإنسان نفسه كما يملك الثوب. فالعلاقة بينهما ليست علاقة ملكية. الشىء فى النفس، وحضور الأشخاص فى الشعور[2]. وحديث النفس قد يتحول إلى عادة مثل حديث الوالدة، وحديث صاحب الشريعة، وحديث الموت، وحديث الله[3]. ومع ذلك يتحدث أبو حيان عن النفس الفلكية تقليدا للفلاسفة دون برهان.

وهناك قصة مشابهة رمزية من قصص الأنبياء إلى عالم الأفلاك والنجوم. فقد اجتمعت سادة النجوم ورؤساء الكواكب فى بيت المريخ وتشاوروا بينهم، الشمس، وزحل، والمشترى، والمريخ، والناهية، وأخوهم الأصغر، والقمر أم النجوم وهم سبعة لكل منها شخصيته الانسانية[4]. وتشخيص الأفلاك يقوم على إسقاط العالم الانسانى فى العالم

---

(١) عكس الرواقية وكانط.

(٢) مثل مارسل وهيدجر وميرلوبونتى.

(٣) فى كتم السر وعلة ظهوره، المقابسات ص ١٤٥-١٤٦. فى قول الإنسان حدثتنى نفسى بكذا وكذا إجابة على سؤال أبو زكريا الصيرمى ص ١٦١-١٦٢. هل يقال الإنسان ذو نفس كما يقال = = ذو ثوب؟ ص ٨١. فى شىء من مذكرات المؤلف مع بعض الأطباء (أبو سليمان) ص ٢١٤-٢١٥. فى حديث النفس وما يغلب عليها ويصير دينا لها. سؤال الصيرمى لأبى سليمان، والسؤال أعمق من الاجابة ص ٢٧٥-٢٧٨.

(٤) الشمس تدل على العظمة والرياسة والسلطان والفرد والمتعة والأبهة والبهاء والمدح والثناء والبذل والعطاء. وزحل يدل على الحلم والوقار والصبر والثبات وبعد الغور وعلو الهمة والحفظ والأمانة والفكر والروية. والمشترى القاضى العدل، صاحب الدين والورع، الخير والصلاح، العدل والانصاف، الصواب والصدق، والوفاء والصيانة والمروءة. والمريخ صاحب الجيوش اليقظ، والعزم والصراع، والنجدة والشجاعة، والهمة والبسالة، والظفر والغلبة، والبذل والسخاء. والناهية أخت النجوم، لها الحسن والجمال، والتمام والكمال، والرأفة والرحمة، والزينة والنظافة والحب والمودة، والسرور واللذة. وأخوهم الأصغر أخفاهم منظرا، وأجلهم مخبرا، صنعته أظهر، وعلومه أكثر، وعجائبه أشهر، صاحب الفصاحة والنطق والتمييز والفطنة والنظر واللطافة والقراءة والنغمة والعلوم والحكمة. والقمر أم النجوم، صاحبة النور والبهاء، والزيادة والنماء، والحركة والتنقل وبلوغ الآمال والسير والأخبار وعلم مواقيت الآجال، الرسائل جـ٣/٧/٣١٧-٣١٩.

الطبيعى لايجاد التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، دفعا للأرض إلى السماء وجذبا للسماء إلى الأرض. بعض الأسماء فارسية مع العربية مثل كيوان (زحل)، بهرام (المريخ)، برجيس (المشترى). وهناك ألفاظ أخرى ليس لها مقابل عربى مثل الناهيد أخت النجوم. وهناك ألقاب دون أسماء مثل أخيهم الأصغر، وكنيات مثل أم النجوم للقمر، لا فرق بين مذكر ومؤنث. وقد يكون المقصود إعادة توظيف الصابئة ووضع الكواكب فى الوجدان، والنجوم فى الشعور دون تأليه وكما فعل القرآن فى سورة يوسف عندما خرت الشمس والقمر له ساجدين. ويتم الحديث عن المسلمين كآخر مما يدل على أن الشارح لا ينتمى اليهم.

ويتم تفصيل مرحلة الابن السادس، آخر الانبياء، فقد مكث فى الرحم أربعين يوما، وهو عدد رمزى فى القرآن، مواعدة موسى أربعين ليلة، عشرون منها فى الرضاع. وقد تعنى أربعين سنة قبل النبوة أصبح بعدها أديبا عالما حكيما، ملكا عزيزا، إماما عادلا، نبيا مرسلا. فولاه أبوه المملكة. قهر ورفع، أعز وتحكم ثلاثين يوما ثم أعجبته نفسه فأحبته العين فاعتدل وبقى فى الفراش ألف يوم. ثم تحول إلى دار أخرى فسكر من خمرها، ودخل إلى كهف أبيه، ونام مع أخوته حتى أتى الميعاد، يوم الجمعة. مكث أربعين يوما فى الرحم، وثلاثين يوما فى الحكم من أيام الشمس، وعشرين يوما فى الاجتماع. وكلها أعداد رمزية فى القرآن أصابته العين حسدا، والحسد أيضا مذكور فى القرآن. وتشير القصة إلى العدد ثمانية (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمنية) أو (سبعة وثامنهم كلبهم). كان أشبه بالأخ الثالث، إبراهيم نظرا للتشابه بين المشترى وعطارد. صفاته الأدب والعلم والحكمة. جمع بين العلم والنجاح فى الدين، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بين المثال والواقع.

مرض وتحول إلى دار أخرى، الهجرة وربما الأخرة، مرض مائة يوم قمرى (ويوم ربك ألف سنة مما يعدون). تم له النصر فى النهاية، ثلاثين يوما من أيام الشمس. ولا يوجد إعلان صريح بالموت. ربما تكون الدنيا رمزا صريحا للجنة. وتبدأ مشاهد القيامة فى نهاية الزمان. وعلامات اليقظة النفخ فى الصور، وهى علامات الميلاد الجديد.

ب- **الوحى والرؤى (الفارابى)**. وعند الفارابى يتم الانتقال من المعرفة إلى

الأخلاق إلى الدين فى حركة نحو الكمال[1]. فبعد قوى النفس وأنواعها يتم الانتقال إلى الموضوعات الدينية الخالصة من أجل إفساح المجال للموروث فى الواقد واتساع تصور الواقد بحيث يحتوى الموروث. الواقد يعطى قوى النفس البدنية، والموروث يكملها بقواها الروحية.

تظهر المقولات الدينية المباشرة مثل الروح والنبوة والملائكة والرسل واللوح وكل المفاهيم المكونة لنظرية النبوة. وتتحول نظرية الادراك إلى نظرية فى النبوة، من الله وعالم الأمر والروح الخالص بعيدا عن النفس والبدن والحواس.

والنبوة مرتبطة بالروح القدسية التى يذعن لها العالم المخلوق كما يذعن البدن للروح فتأتى بمعجزات خارجة عن العادات. ولا يصدر أو ينتقش علمها من اللوح المحفوظ بل عن طريق ذوات الملائكة. وهى رسل تبلغ ما عند الله إلى الخلق. ويتلقى القلم معانى الأمر، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية[2].

وهذا الجزء من أضعف الأجزاء فى فلسفة الفارابى. فالنبوة تعتمد على روح واحد فى الإنسان وفى النبوة، فهى جزء من كل. وفى نفس الوقت يقول الفارابى بذوات حقيقية للملائكة مخالفة لذوات الناس حرصا على التنزيه واعترافا بالتشبيه قياسا للغائب على الشاهد وتشبيه الروح الانسانية بالروح الملائكية. كما أنها لا تشير إلى الواقع، أسباب النزول الذى كان الوحى استجابة له وردا على أسئلته. فالوحى ليس من أعلى فقط بل من أسفل أيضا دفاعا عن مصالح الناس. ليس الوحى فقط من الملاك عن طريق اتصال الحس الظاهر والباطن للانسان بالملاك بل هو قياس على الواقع بداية منه فى أسباب النزول ونهاية له فى الناسخ والمنسوخ. وهو خروج أيضا عن الطرق الثلاث المعروفة المستنبطة من آية ﴿ما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا﴾، الطريق المباشر أو غير المباشر من وراء حجاب أو بارسال رسول. كما تستحيل المعجزات فى آخر مرحلة من مراحلها بنص الوحى ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾.

---

(١) وذلك مثل مراحل الحياة عند كيركجارد، من الجمال إلى الأخلاق إلى الدين.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٤، فصول المدنى ص ٨٣-٨٤، التعليقات ص ٥٤، وأيضا كتاب العلة".

واللوح المحفوظ مجرد صورة فنية للتدوين، فالعلم ليس فقط فى الأذهان بل فى الأعيان. ويمكن تأويل القلم والروح والنفس. فالكتابة تصوير للتدوين والحفظ لأن الحقائق فى الذهن وفى الواقع مثل فى اللوح المحفوظ وفى الألواح والصحف.

والرسل بشر وليسوا ملائكة، يأكلون الطعام ويمشون فى الاسواق[1].

ويفصل الفارابى مكونات النبوة فى الروح والانسان والملائكة وكأنه من كبار الصوفية. فالنبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر. كما تذعن غريزة عالم الخلق الأصغر. فتأتى بمعجزات ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شىء من انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب وذوات الملائكة. وتقوم الرسل بتبليغ ما عند الله إلى الخلق.

والروح من جوهر عالم الأمر. لا يتشكل بصورة، ولا يتخلق بخلقه، ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة. لذلك تدرك المعدوم الذى فات والمنتظر الآت، وتسبح فى عالم الملكوت، وتتنقش من خاتم الجبروت.

والانسان مركب من جوهرين. الأول مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم. والثانى مباين لهذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات. يناله العقل ويعرض عنه الوهم. جمعت من عالم الخلق وعالم الأمر. الروح من الله، والبدن من خلق الله.

والملائكة ذوات مثل الله والانسان، ذوات حقيقية لها ذوات بحسب قياس الناس الذوات الحقيقية الأمرية. يشابهها من حيث البشر الروح القدسية الانسانية. إذا تخاطبت انجذب الحس الباطن والظاهر إلى أعلى فيمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها. فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه وهو الوحى. فالوحى من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وهو الكلام الحقيقى. فالكلام تصوير باطن المخاطب إلى باطن المخاطب. فاذا عجز عن ذلك مس الخاتم الشمع فجعله مثله. اتخذ من الباطنيين سفيرا من الظاهرين، يتكلم بالصوت أو يعبر بالكتابة والاشارة. وإذا كان المخاطبان روحين لا حجاب بينهما تم اللقاء كما بين الشمس والماء. والمنتقش إذا كان قويا يسبح فى الباطن

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٣.

فينطبع فيتلقى الوحى ويتمثل صورة الموحى اليه، ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والغش للموحى اليه[1]. وعلى هذا النحو يتحول المنطقى العقلى العالم إلى الاشراقى الصوفى الالهى الملكوتى الغيبى.

ويفسر الفارابى سبب المنامات بتوسط القوة المتخيلة بين الحاسة والناطقة، فالخيال متوسط بين الحس والعقل، قوة جامعة، وقوة فى التوسط. يفعل الحس، وتنفعل المخيلة بما يورده عليها الحس. كما تكون مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية. فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأول بألا تفعل أفعالها كما هو الحال فى النوم تفردت المخيلة بنفسها، وتخلت عن خدمة القوى الناطقة والنزوعية، وترتسم ما اختزنته من الحواس ورسوم المحسوسات المحفوظة، فتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضه عن بعض بالاضافة إلى فعل ثالث وهو المحاكاة، محاكاة الأشياء المحسوسة المحفوظة فيها. تحاكيها المحسوسات بالحواس الخمس أو تحاكى المعقولات أو تحاكى القوى الغاذية أو القوى النزوعية، وتحاكى أيضا مزاج البدن. وإذا كان المزاج يابسا حكت يبوسة البدن وحرارته إذا كان مزاجه كذلك. ولما كانت قوة نفسانية فانها تقبل طبقا لقدرتها وهيئتها طبقا للأجسام[2].

وهكذا يتم الانتقال من علم النفس إلى التحليل النفسى، ومن الفزيولوجى إلى الخالص إذ أن عمل المنامات فى المختزنات فى النفس عن طريق التحليل والتركيب ودون أن يكون لذلك أدنى صلة بأرسطو فى "الطبيعيات الصغرى" فى موضوع النوم واليقظة. والموضوع بعد فى الموروث لتفسير رؤيا الحلم والرؤيا والوحى وافساح المجال فى الثقافة الوافدة وتوسيع أفقها بحيث تكون أعم وأشمل لميدان جديد من الموروث فى نظرة عامة شاملة تجمع بين المصدرين، الوافد والموروث.

وتحدث المحاكاة طبقا لاستعداد المخيلة وقواها. وإن كانت فى جوهرها محاكاة الشىء الذى ارتسم فيها تم ذلك بوجهين. الأول أن تقبله كما هو وكما ألقى عليها. والثانى أن تحاكى ذلك الشىء بالمحسوسات التى تحاكى هى بدورها الشىء لأنها لا تعقل

---

(١) السابق ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٣.

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٣-٦٤.

المعقولات. ولو أعطتها القوة الناطقة معقولات حاكتها بالمحسوسات. وقد أعطاها المزاج محسوسات حاكتها بأخر مشابهة. وقد تحاكى القوة النزوعية فتقوم القوة المتخيلة بأفعال النزوعية تشبها بها فيكون الانسان كالهازل أو الميت. وقد يتدخل المزاج وتتم المحاكاة طبقا للمزاج ويتوسط بين المخيلة والنزوعية. فالمزاج يتبع شهوة النكاح فى القوة النزوعية فحاكت القوة المتخيلة أمثال النكاح فتنهض أعضاء النكاح استعدادا للفعل لا من شهوة ومثير فى ذلك الوقت. وكذلك إذا قام إنسان من نومه وضرب آخر دون أن يكون المنبه موجودا بالفعل.

وتتم محاكاة السبب الأول والأشياء المفارقة بأفضل المحسوسات وأكمل مثل الأشياء الحسنة المنظر والمعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها مثل الأشياء القبيحة المنظر. القوة النظرية للمعقولات الكلية، والقوة العملية فعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة. ويعطى العقل الفعال القوة المتخيلة من الجزئيات بالمقامات والرؤيات الصادقة، ويعطيها من المعقولات فتحاكيها بالكهانات على الأشياء الالهية.

المحسوسات والمعقولات موضوعات للمحاكاة. أما محاكاة القوى الغاذية والنزوعية والبدنية أيضا فتثير بعض التشكك والتردد. كما أن تفسير محاكاة مزاج البدن عن طريق الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة تفسير فزيولوجى خالص. إذا كان المزاج رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التى تحاكى الرطوبة مثل الحياة والسباحة. وإذا كان المزاج يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التى تحاكى اليبوسة. وكذلك تحاكى برودة البدن وحرارته إذا كان مزاجه كذلك. والسؤال هو: كيف تكون القوى نفسانية وتحاكى الغاذية والأمزجة؟ هل هى محاكاة للبدن وللمحسوسات أم أنها تصوير الأشياء اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد قياسا خطبيا إقناعيا تأثيريا وليس قياسا منطقيا برهانيا؟ هل تتعامل القوة الناطقة مع المتخيلة وتعطيها معقولات وتهبط المعرفة من أعلى إلى أسفل أم أن المعرفة صعود من أسفل إلى أعلى، من المحسوسات إلى المتخيلات إلى المعقولات؟ هل تحاكى القوة المتخيلة المعقولات؟ كيف يحاكى الخيال مالا يستطيع نيله أو إدراكه؟ وهل المعقولات موضوع للخيال فحسب؟ تبدو نظرية العقول من جديد وكأنها مفتاح سحرى يحل كل شىء ما يحس ويتصور وما يحاكى ويتخيل[1].

---

(١) السابق ص ٦٤-٦٨.

والنوع الأول من المحاكاة القائم على التقليد والمطابقة ليس محاكاة بل تقريرا وصفيا. المحاكاة لما لا يظهر للحس والعقل والتعبير عنه بالصورة الفنية على نحو جمالى مثل تصوير الثواب والعقاب بالجنة والنار. المحاكاة إذن ليست لحقائق أبدية بالصورة الفنية ولكنها مرتبطة بالحواس والنزوع وأقرب إلى إثارة شهوة النكاح بتخيل المثير دون وجوده بالفعل. وهو تفسير فزيولوجى خالص للخيال أو المخيلة أو المتخيلة.

أما التنبؤ بالمستقبل فليس بفضل العقل الفعال وتدخله فى المخيلة بل له أصوله وقواعده فى العلم الطبيعى فيما سماه الكندى "تقدمة المعرفة". كما أن الرؤيا الصادقة ليست بتدخل العقل الفعال بل بكثرة الهموم والقدرة على معرفة مسار الحوادث وقوانين التاريخ. وليست الكهانات على الأشياء الالهية بتدخل العقل الفعال فى المعقولات لوجود تمييز بين الكهانة والوحى. الوحى يتم فى اليقظة والكهانة فى النوم. الوحى فى الكليات والكهانة فى الجزئيات. وهو قياس الغائب على الشاهد على مستوى الوجدان.

ويطبق الفارابى موضوع الرؤية على الوحى والملك. وهو موضوع موروث خالص بعد تنظيره على مستوى ثقافة العصر. وما دامت إمكانية الرؤية قد ثبتت فما أسهل بعد ذلك من إثبات الوحى والملك الموضوع مع الحامل، الرسالة مع المرسل معه. وإذا كانت القوة المتخيلة فى إنسان قوته جدا كاملة، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لا تستولى عليها بأسرها ولا خدمتها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بالأعلى والأدنى فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصها سواء فى وقت اليقظة أم فى وقت النوم. وكثيرا مما يعطيه العقل الفعال تتخيله القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية وتعود فترتسم فى القوة الحاسة التى تراه بالبصر كأنه رسوم فى الهواء بشعاع البصر ثم يعود الشىء إلى العين وإلى الحس ثم إلى القوة المتخيلة فيصير متخيلا مرئيا للانسان مادامت قوى النفس مرتبطة بعضها ببعض[1]. وكل ذلك معاونة

---

(١) السابق ص ٦٩-٧٠.

العقل الفعال
↓
الموضوع
↓
الحاسة والبصر
↓
المتخيلة

للقوة الناطقة. فاذا كانت المحسوسات المتخيلة فى غاية الجمال والكمال قال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن أن توجد فى سائر الموجودات أصلا. ومحاكاة المعقولات تؤدى إلى النبوة بالأشياء الالهية وهى أكمل المراتب فى النوم واليقظة. ولا يحتاج التخيل هنا إلى بصر. وأقل من هذا من يرى ذلك فى النوم فقط. وقد تكون الأولى كرامة، والثانية نبوة.

ويتفاوت الناس فى تحقيق الأقاويل (التعبير) على رموز وألغاز وإبدالات وتشبيهات فى سبع طبقات: قبول الجزئيات ورؤيتها فى اليقظة فقط دون المعقولات ، قبول المعقولات ورؤيتها فى اليقظة دون الجزئيات، قبول بعضها ورؤيته دون البعض الآخر، رؤية شىء فى اليقظة وعدم قبول البعض فى النوم، عدم قبول شىء فى اليقظة، وقبول الجزئيات فى النوم دون المعقولات، قبول شىء من هذا وشىء من هذه وهو حال أكثر الناس الذين يتفاضلون فيه، وأخيرا قبول شىء من الجزئيات فحسب، ويبقى البعض زمانا، والبعض إلى وقت ما ثم يزول، وهو حال النبى والولى. وقد يفسد المزاج ويرى البعض تخايل لا وجود لها، وهم المحرورون المجانين. ويلاحظ أن هذه الطبقات السبع على التقابل باستثناء الطبقة السابعة بناء على ثنائيات الجزئيات والكليات والنوم واليقظة.

وبالرغم من محاولة الفارابى تفسير الرؤيا علميا عن طريق قوى النفس إلا أنه جعل الوحى رؤيا مثل الاسراء والمعراج وليس تنزيلا طبقا لأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. جعل الوحى أقرب إلى الموضوعات الغيبية الصوفية مثل رؤية عظمة الله وجلاله المشروطة بالقوة المتخيلة التى تعمل مع الحاسة والعقل الفعال وكأن من ليس لديه قوة حاسة البصر لا يستطيع أن يرى عظمة لله وجلاله. الوحى رؤية أشياء عجيبة وليس دفاعا عن مصالح الناس، فيتحول الدين إلى أوهام وغيبيات. ومن يرى عظمة الله وجلاله لا يشعر بما تم فى عقله من قبل، وأن صراخه قد تم بناء على أشياء سابقة فى مخيلته. وإذا كان المقصود التصوير الفنى فإن ذلك لا يتم فى رؤية بل فى تحليل لغوى نفسى لها لمعرفة مدى إثارتها للخيال والتأثير على النفس. مازال الفيلسوف هو النموذج وليس النبى، العقل وليس الخيال، الحكمة وليست الكهانة، الخاصة وليست العامة.

وبعد إدراك الوحى والنبوة والقلم واللوح والكتابة تنشأ عقيدة القضاء والقدر من مجرد صورة فنية عن العلم والارادة والقضاء من القلم، والتقدير من اللوح. يشمل القضاء

على مضمون أمره الواحد، ويشتمل التقدير على مضمون التنزيل بقدر معلوم. ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض إلى ملائكة الأرض ثم يحصل المقدور فى الوجود. فالحتمية الكونية والقضاء والقدر نهاية الالهيات مثل ابن سينا فى موسوعاته الثلاث، ولكنها حتمية طبيعية كونية وحرية إنسانية[1]. الحتمية الكونية ضرورية للعلم، وحرية الارادة والاختيار أساس العلم المدنى فى الأخلاق والاجتماع والسياسة.

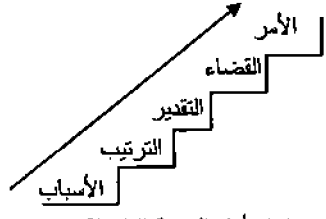
كل ما يحدث فى العالم عن سبب وإن لم يكن بسبب وصار سببا فان ذلك لسبب. هناك إذن سببية شاملة فى الكون دون اختيار، ويرتقى كل شىء إلى مسبب الأسباب، العلة الأولى. وتستند الأسباب إلى الرتب، والرتب إلى التقدير، والتقدير إلى القضاء، والقدر من الأمر[2].

ويعطى الفارابى سبع حجج ضد الاختيار دفاعا عن الضرورة الكونية يمكن الرد عليها بسهولة. أولا أن الاختيار ليس مصاحبا للانسان من أول الوجود. وهذا صحيح قبل حالة الوعى والاستقلال الذاتى. فاذا حدث الوعى الذاتى ظهرت الحرية. ثانيا أنه لا يوجد اختيار أول والسبب فى ذلك إسقاط العلل من أجل الوصول إلى العلة الأولى. وهو نموذج التفكير الطولى الدينى وليس التفكير الدائرى العلمى. كما أن الاختيار الأول يتم فى الدنيا بعد الخلق وليس قبله، وبعد الوعى الذاتى وليس قبله وهو ما سماه الأصوليون العقل أو التكليف. ثالثا أن لكل حادث سبب والاختيار له سبب. هذا صحيح ولكن لا يعنى ذلك أن وجود سبب للاختيار الوقوع فى الحتمية، فالسبب ذاتى، والاختيار الحر. فالحرية علة ومعلول. رابعا هناك اختيار لا عن اختيار وهى الضرورية الذاتية، الاختيار بناء على الرسالة فى الحياة والغائية فى الكون. فالحرية فى موقف، والاختيار يقوم على باعث. خامسا الاختيار التزام وتلك طبيعة الحرية. وفرق بين الالتزام الذتى والالزام الخارجى.

---

(١) وذلك مثل اسبينوزا وهيجل.

(٢)



الفارابى: اراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٦٤-١٦٦.

سادسا كل شيء له سبب فى الأزل، والأصح أن كل شيء له سبب فى الواقع وليس فى الأزل، والواقع هو ميدان ممارسة حرية الاختيار. سابعا وأخيرا الشرور من الأزل، والحقيقة الشرور من الواقع وليست من الأزل ومن تخلى الانسان عن مسؤولياته ومن صراع الاضداد. وهى سنة الكون فى التدافع والكد والكدح والسعى ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾. كما أنه لا يمكن نفى الاختيار وإثباته بحجج صورية جدلية فارغة، فالحرية شعور باطنى لا تقضى عليه المماحكات الجدلية وعلى هذا النحو يكون أصل العدل الاعتزالى فضل من هذه النهاية الحتمية فى علوم الحكمة.

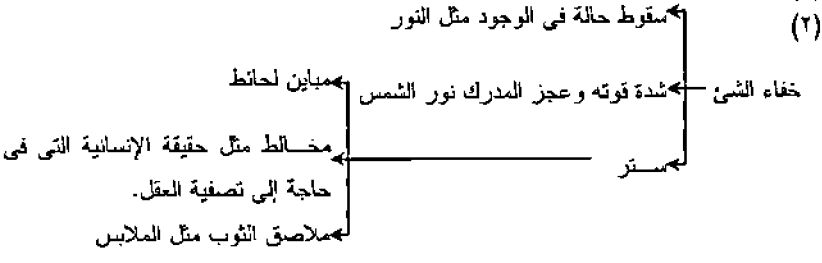
ولا تجوز رؤية الله. فالادراك إما للخاص أو للعام. الأول بحاسة والثانى بغير حاسة بل استدلالا. ولا يدرك الغائب إلا استدلالا. وما ينال بالاستدلال ويحكم على إنيته ويثبت فانه لا يكون غائبا وتكون المشاهدة بملاقاة ومباشرة كما هو الحال فى الرؤية أو بلا ملاقاة ومباشرة. والحق الأول لا تخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال بل بالمشاهدة لذاته وكماله. فاذا ما تجلى أغنى عن الاستدلال وكان بلا مباشرة أو ممارسة وكان مرئيا لأن المباشرة تعنى اللمس. والله قادر على أن يخلق فى البصر إدراكا يمكن أن يكون به مرئيا بعد البعث يوم القيامة من غير تشبيه ولا محاذاة. وهو تحويل لموضوع الرؤية إلى موضوع الارادة، من الله كموضوع إلى الله كذات، بالاضافة إلى التحول من الدنيا إلى الآخرة، ومن الواقع إلى الامكانية، ومن الحكمة إلى الارادة[1].

ويكون خفاء الشيء إما لسقوط حاله فى الوجود مثل النور الضعيف أو لشدة قوته وعجز المدرك نور الشمس وإما لستر مباين كالحائط أو مخالط مثل حقيقة الانسانية التى فى حاجة إلى قشر العقل عن الأمور والتصفية وإما ملاصق الثوب الملابس[2]. ويخفى الموضوع الحقيقة عندما يتبع الانفعالات من اللواحق الغريبة كالنطفة الصغيرة عندما

---

(١) السابق ص ١٦٧-١٦٩.

(٢)



تتحول إلى إنسان ضخم. والحق ليس به قرب أو بعد مكانى. فالقرب مكانى أو عضوى، والمكانى اتصال من قبل الوجود. والعضوى اتصال من قبل الماهية وكلاهما لا ينطبقان على الله. فالله وجوده عين ماهيته دون ملاصقة أو قرب.

حاول الفارابى الجمع بين نفى الرؤية كالمعتزلة وإثباتها فى الآخرة مثل بعض الأشاعرة والمعتزلة. وتقوم كلتا الحالتين على قياس الغائب على الشاهد، ورؤية الله على رؤية الأشياء، والله على الطبيعة. وفى موضوع الرؤية تبدو سيادة التصوف على الفلسفة لحساب الاشراق والفيض كما هو الحال عند إخوان الصفا. والحقيقة أن رؤية الله تعنى رؤية الذات لموضوعها فى الشعور حدسيا عن طريق الاستبطان. كما أن رؤية الحق لذاته هو الوعى الذاتى والادراك الذاتى عندما يكون الذات والموضوع واحدا.

ولا تدرك الذات الأحدية بل تعرف بصفاتها وغاية ما يمكن إدراكه هو أنها لا يمكن إدراكها كما هو الحال فى اللاهوت السلبى، الحد والرد والنفى، ورفض كل مظاهر التشبيه، وهو الوعى الخالص. ويتداخل مع اللاهوت الايجابى فى القضايا الانشائية مثل إثبات الكمال والظهور فى مقابل النقص والخفاء. والوحدانية ليست فارغة بل تتطور وتتخارج، تظهر وتتجلى[1]. والله يدرك ذاته وليس مر موضوع خارجى مثل إدرك الوعى لذاته توحيدا بين الذات والموضوع. الله عالم بذاته وليس مفارقا له. الصفة ليست ذاته بل ملازمة لها كما هو الحال عند المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات. والله يعلم الأشياء قبل كونها، يعلمها بالأمور الكلية والقوانين وليس بالجزئيات. وهى التهمة الشائعة التى أطلقها الغزالى على الحكماء، إنكار علم الله بالجزئيات، دون قبلية أو بعدية فى الزمان بل بالذات[2]. فالقبل له خمسة معانى: بالزمان مثل الشيخ والصبى، وبالطبع مثل الواحد والاثنين، وبالترتيب مثل الأول والثانى، وبالشرف مثل أبى بكر وعمر، وبالذات وهو استحقاق الوجود. وهى قسمة تشابه قسمة المتكلمين لأنواع التقدم. وتبدو حتمية الكونية من جديد فى عبارة أراد الله فكان الشىء وليس كان الشىء فأراد الله تفسيرا لا شعوريا لآية ﴿كن فيكون﴾. والحق له ثلاثة معانى من أسفل إلى أعلى: الحق المطابق للخبر والمخبر عنه كما هو الحال فى المنطق، والموجود الحاصل كما هو الحال

---

(١) وذلك مثل هيجل فى "ظاهريات الروح" وبرجسون فى "التطور الخالق"

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٧٠-١٧٦.

فى الطبيعة، ومالا سبيل إلى بطلانه كما هو الحال فى الالهيات. وهو أقرب إلى نفى النفى منه إلى التعريف، والحق بالمعنى الثالث يشمل المعانى كلها. وهو باطن لأنه شديد الظهور. غاب ظهوره على الادراك فخفى. لذلك لا يمكن إدراك الذات إلا بالحدس الباطنى وبالوعى الذاتى الخالص لأنها هى هذا الوعى فى ذروة التركيز عليه[1].

كما تظهر المبادئ العامة فى علم الكلام مثل الواحد والكثير، الله واحد والعالم كثير، وما بينهما مراتب الوحدة والكثرة، واتصاف الله بالواحدانية لا الكثرة لتفادى الكثرة فى الذات. المشكلة كلامية، والفلسفة تطوير للكلام فى مواجهة الوافد غير الخارجى كما كان الكلام تطويرا للعقيدة فى مواجهة الموروث، غير الداخلى. ولا يهم هنا الأثر التاريخى. فقد تكون مسألة الواحد والكثير قد عادت إلى الكلام المتأخر من الفلسفة وأصبحت جزءا من بنائه النظرى فى المبادىء العامة فى أول نظرية الوجود وهى فى أصلها صفة الوحدانية من أوصاف الذات فى علم الكلام تحولت إلى الفلسفة بعد ذلك، والفكر الدينى يتحول إلى فكر فلسفى وينتقل من "الثيولوجيا" إلى "الانطولوجيا".

وهذا كله استعادة لموضوع الذات والصفات دون نسق بل مجرد خطاب إنشائى تتداخل فيه الصفات بلا ترتيب ودون تمييز بين الأوصاف والصفات والأسماء. والتوحيد بين الذات والصفات اعتزال فى التوحيد والقول بالارادة والاختيار اعتزال فى العدل. ومع ذلك ينتهى التوحيد إلى الفناء الصوفى، لذة الادراك وظهور العالم الأعلى، عالم الربوبية يصدر عن الأول كل شىء. هو أول الوجود والغاية، وأول الزمان، وأول بمعنى أن كل شىء فيه. وهو الآخر لأن الغاية القصوى وهى تعبيرات قرآنية. وهو المعشوق كما يعرفه الراسخون فى العلم. وكل ذلك اقتضاء، والتعبير عما ينبغى أن يكون كما يبدو من عبارات "لا يجوز أن يقال أن"، وكما يبدو أيضا من عبارات التنزيه مثل: تقدست أسماؤه، جل ثناؤه، سبحانه وتعالى، تعالى الله عما يصفون.

جـ- تأويل الرموز (ابن سينا). يظهر الدين المباشر فى المقالة العاشرة فى إلهيات "الشفاء". وهى أصغر المقالات وبدون عنوان. وتشمل فصولا خمسة. الأول فى المبدأ والمعاد، ويتداخل مع موضوع الفصل الثانى عن النبوة بقول مجمل فى الالهامات

---

(١) "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الأول، المقدمات النظرية ص٤٧٢-٤٧٤.

والمنامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وأحوال النبوة وحال أحكام النجوم، وهو موضوع من الطبيعيات. ويسمى المعاد وهو الموضوع الثانى فى السمعيات فى علم أصول الدين، المبدأ والمعاد، البداية والنهاية. المعاد كنهاية يفترض الخلق كبداية والخلق كبداية تفترض المعاد كنهاية. والثانى فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله والمعاد اليه. فالنبوة وهى الموضوع الأول فى السمعيات يشمل أيضا المعاد مما يدل على تداخل الموضوعين معا فى التاريخ العام، النبوة ماضى البشرية، والمعاد مستقبلها[1]. والثالث فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة وهو ما يعادل الايمان والعمل فى علم أصول الدين. والرابع فى عقد المدينة وعقد البيت والنكاح والسنن الكلية وهو استمرار للعمل على المستوى الاجتماعى فى الامامة أو ما يعادل الناموسيات والشرعيات عند إخوان الصفا. والخامس فى الخليفة والامام ووجوب طاعتهما، والاشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق وهو ما يعادل الامامة فى علم أصول الدين[2]. ونظرا لأنها آخر المقالات، مع أنها أصغرها إلا أن دلالتها كبيرة، وهو أن الدين المباشر هو القصد والغاية للالهيات التى ينتهى اليها. فالوافد يصب فى الموروث، ويعاد التعبير عن الوافد بألفاظ الموروث.

والموضوع شائع ومتكرر فى رسائل ابن سينا مثل "فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم"[3]. والموضوع محلى صرف، لا أثر لليونان فيه بالرغم من استعمال الثقافة اليونانية الفلسفية الشائعة بعد تعريبها وتحويلها إلى جزء من الثقافة العربية الاسلامية. وهو قول صريح بالتأويل. فالدين رموز وأمثال. ولما كان ابن سينا من أصل شيعى فانه التأويل لديه صدى لنظرية المثل والممثول على نحو فلسفى. فالتأويل ليس فقط منهجا اعتزاليا أو صوفيا بل هو أيضا فلسفى. الغرض منه إزالة الشكوك فى تصديق النبوة لاشتمالها على دعاوى لا برهانية ولا جدلية بل ممتنعة مثل الخرافة. فهى وسيلة للاثبات لا للنفى، وللدفاع لا للهجوم فى مواجهة اعتراضات العلماء والعقلانيين والملحدين والطبيعيين، خصوم النبوة ومنكريها.

---

(١) أكبرها الأول ثم الرابع ثم الخامس ثم الثالث وأصغرها الثانى.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الربع: النبوة - المعاد، المجلد الخامس: الايمان والعمل - الامامة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) ابن سينا: النبوات ص ١٢٠-١٣٠.

وتبدأ الرسالة ببيان السياق العام للتأليف والاجابة على سؤال، ثم بالطبيعيات كمقدمة عامة، ثم بالنفس كمقدمة خاصة لاثبات النبوة، ثم إثبات صحة نبوة محمد، ثم تفسير الآيات والأحاديث القدسية الخاصة بها. البداية بالنظرة العقلية الصرفة، القسمة الثنائية، فعل وقوة، ذات وعرض، وهى ثقافة العصر، المثالية اليونانية التى تعبر عن الوجدان الدينى كما ظهر طبيعيا وتلقائيا فى التنزيه. البداية بالمعانى التجريدية والنظريات الخالصة دون حجج نقلية أو حتى عقليه جدلية، فالعقل أساس النقل. البداية من عل وعن بعد تأصيلا للموضوع فى الذهن أو التاريخ منذ آدم. ونظرا لثقافة العصر تظهر مصطلحات العقل الفعال، والعقل المنفعل، والعقل الكلى، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد. وقد ارتبط إثبات النبوة وصحتها بهذه المصطلحات وهذه الثقافة دون السؤال فاذا ما اهتزت هذه المصطلحات وتغيرت هذه الثقافة فماذا يكون مصير النبوة؟ ويبدو الأسلوب أحيانا غير عربى أو لأن الأسلوب تجريدى الطابع أو لأن المؤلف فارسى الأصل أو لأنه ينقل من مصادر مكتوبة وصامت عنها.

وتثبت النبوة وملحقاتها، الوحى والملك والرسالة، بنظرية عامة فى السببية ولفهمها على نحو علمى. فالأسباب إما قائمة بذاتها أو غير قائمة بذاتها. والقائمة بذاتها إما صورة لا فى مادة أو صورة ملابسة للمادة. والصورة الملابسة للمادة إما نامية أو غير نامية. والنامية إما بملكة أو بغير ملكة. وما بالملكة إما ناطق أو غير ناطق. والناطق إما بملكة أو بغير ملكة. وما بالملكة إما خارج العقل التام أو غير خارج العقل التام. وما خارج العقل التام أما بغير واسطة أو بغير واسطة. وما بغير واسطة هى النبوة والوحى والملك والرسالة والرسول، وما بواسطة هى السياسة. فالى النبى ينتهى التفاضل فى الصورة المادية. فهو يرأس جميع الأجناس. والوحى هو هذه الافاضة. والملك القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بافاضة العقل الكلى. وسميت الملائكة بأسماء مختلفة لمعانى مختلفة، والعملية واحدة غير متجزئة. والرسالة وضع الوحى أى الافاضة فى عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعلم العقلى بالعلم[1].

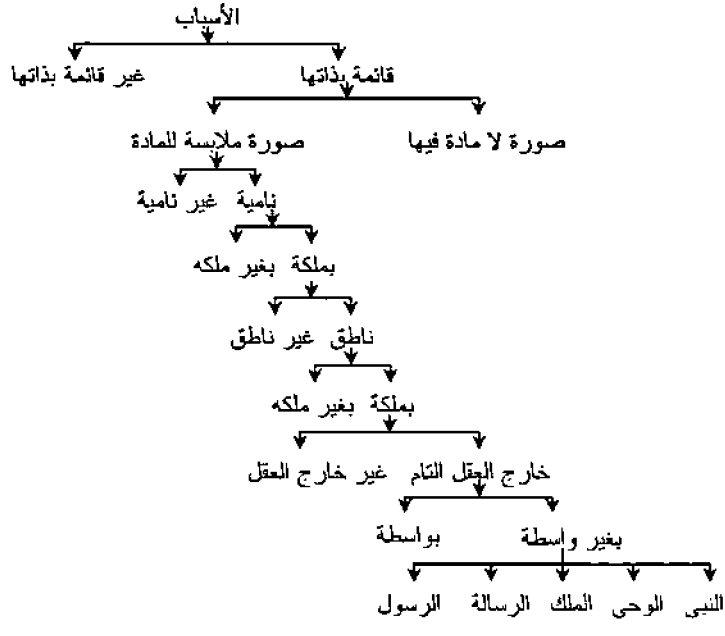
---

(١) السابق ص ١٢٣-١٢٥

ويغلب على القسمة الطابع الثنائى المتتالى من البداية حتى النهاية كما هو الحال فى نظرية الفيض. وأحيانا تتوالى القسمة مرة من أعلى مثل القيام بالذات والنامى والملكة والتام والمباشرة وأحيانا من أسفل مثل الصورة الملابسة للمادة. الأعلى هو المتخارج، والأسفل هو المتداخل، والمباشر مثل النبى أدخل من اللامباشر. والأفضل يرأس المفضول. تثبت النبوة بتصور رأسى لا أفقى مما يتفق مع نظرية الفيض. ويتحد الوجود بالقيمة فى الأفضل والأتم والأكمل.

ويستعمل ابن سينا أحيانا الألفاظ على نحو مجازى من أجل التعبير عن فيض العلم ونقله من أعلى إلى أدنى. وفى نفس الوقت يحول التشبيه إلى تنزيه، والأشياء إلى دلالات، والرموز إلى معانى. والهدف من هذا كله وضع مصطلحات جديدة لثقافة قديمة لايجاد وحدة بين القديم والجديد، والقضاء على دينية القديم وعلمانية الجديد.

وتظهر صحة نبوة محمد للعاقل. فالعقل شرط التصديق مقارنة بتاريخ الأديان وتطور الوحى فى التاريخ. ويتحدث الأنبياء رمزا أو إيماء كما يذكر أفلاطون. ولم يوقف محمد العلم على الأعرابى الجافى بل هو مبعوث للبشر جميعا. وسياسة الأنبياء واضحة



والتكليف ليس فى حاجة إلى تأويل. لذلك يبدو ابن سينا مجددا للغاية مثل محمد عبده فى "رسالة التوحيد" فى إثبات النبوة على الاطلاق ثم إثبات صحة نبوة محمد دون الحديث عن الوحى ممكن الوقوع وانتشار الاسلام فى التاريخ.

ويظهر موضوع النبوة فى تحليل قوى النفس ووصف أحوالها. فالموضوع علمى وإن كانت الدلالة دينية، ونفسى وإن كانت خاتمتة دينية مع موضوعات متعلقة بها قبل الملائكة والسعادة والشقاوة أى ما يتعلق بأمور المعاد.

إذ تحصل النبوات للنفس فى حالة اليقظة والأحلام الصادقة فى حال النوم. تثبت النبوة بثبوت الرؤية وتعبير الرؤيا، واشتراك غير الأنبياء فيها بعد تقسيم الناس ثلاث طبقات: حسية وخيالية دون تعبير وخيالية وتعبير. وفى الدرجة الثالثة تتم مشاهدة صور إلهية عجيبة وسماع أقاويل الهية على النحو التصاعدى الآتى:

١- من مشاهدة لا شىء حسى إلى تخيل شىء آخر.

٢- من الخيال إلى الرؤيا دون تعبير.

٣- من الخيال إلى الرؤيا بتعبير (النبوة فى حال اليقظة).

لا فرق إذن بين النبوة فى علوم الحكمة وفى علم أصول الدين ما دامت فى كلا العلمين رأسية، إلهاما ومعجزة. فى علم أصول الدين هناك على الأقل إعجاز القرآن، دراسة لغوية. وهناك الرسالة وتحليل اللغة والخطاب. وفى علوم الحكمة يتحول إعجاز القرآن إلى نظرية فى التخييل، من علم اللغة إلى علم النفس، من الكلام إلى الفلسفة[1].

والسؤال هو: هل النبوة فى البعد الرأسى أم فى البعد الأفقى؟ أليست النبوة حركة فى التاريخ وتقدم فى الوعى الانسانى عبر تاريخ الأنبياء؟ فالنبوة فعل فى التاريخ، عمل وممارسة، وحركة وبطولة أفراد وشعوب، أنبياء وأمم، قادة وجماهير. ولماذا يكون المدخل إلى النبوة عرفانيا بالضرورة؟ هل هذ هو المدخل الأوحد؟ وهل النبوة بالضرورة تصوير ما يحدث فى المستقبل؟ أليس هذا هو التصور اليهودى؟ والفعل "تبأ" قد يكون بمعنى رؤية المستقبل وقد يكون بمعنى الارتفاع. والارتفاع شرط الرؤية عن بعد. وقد

---

(١) السابق ص ١١٤-١٢١، أحوال النفس ص ١٢١.

يكون بمعنى الخروج أى تحول المجتمع فى تطوره التاريخى من مرحلة إلى مرحلة. إن غاية النبوة تحرير الحاضر بناء على تجارب الماضى والاعداد للمستقبل طبقا لقونين التاريخ. ليس الأنبياء أصحاب أحوال وصرع وغشى وكأنهم دراويش صوفية بل هم قادة وأبطال الشعوب. ليست النبوة ألغازا وأسرارا صوفية بل هى رؤى للعالم وأيديولوجيات سياسية واقتصادية واجتماعية تبنى أوطانا وتحقق مطامح شعوب.

وترتبط النبوة بالعقل طالما أنها مرتبطة بالنفس. والعقل إحدى قوى النفس، النفس العاقلة. إذ يتميز الحيوان الناطق عن غير الناطق بقوة تصور المعقولات وهى النفس الناطقية. والعقل النظرى على أنواع: العقل الهيولانى، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل والعقل القدسى.

وتحصل الصور فى العقل الهيولانى على ضربين: الأول الالهام الالهى من غير تعلم أو استفادة من الحواس كالبديهيات. والثانى الاكتساب القياسى والاستنباط البرهانى مثل الحقائق النطقية والأمور الطبيعية، وإثبات المبدع الأول، ومعرفة السياسة الالهية والطبيعية الكلية والعناية الأولية والوحى والنبوة والروح المقدسى الربانى والملائكة العلوية وحقيقة تنزيه المبدع عن الشرك والتشبيه ومعرفة ما أعد للمحسنين من ثواب وللمسيئين من عقاب، واللذة والألم للنفوس بعد فراقها الأبدان.

وتتصل القوة النطقية فى بعض الناس بالعقل الكلى دون مقياس أو روية بل بالالهام والوحى مثل الأنبياء فالالهام هنا بديل عن الاستنباط دون الاعلان عن مساوقته للبداهة. تستعد القوة النطقية فى بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلى بما ينزهها عن المفزع عند التصريف إلى القياس والروية. تكفيها مؤونة الالهام والوحى. وتسمى هذه الخاصية التقديس. وتسمى بحسبها روحا مقدسا. ولن ينال هذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل[1].

وليس الفيض أو الالهام خاصا بالنبوة وحدها بل يكون عاما يشارك فيه الحكيم. فالفيض الالهى مثل الحس والتجربة أحد مصادر المعرفة. الجوهر العقلى فى

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ٦٧-٦٨، قوى النفس ص ١٦٨/١٧١/١٧٦، ابن سينا: فى ذكر النفس الانسانية من مرتبة بدنها إلى مرتبة كمالها، قوى النفس، الفصل الثامن ص ١٦٨-١٦٩.

الأطفال خال من كل صورة عقلية وفيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا روية، إما من الحس والتجربة أو بفيض إلهى متصل. وكلاهما مستفاد من فيض إلهى متصل بالنفس المنطقية[1].

وإذا كان الالهام يعادل البديهيات فان ذلك نوع من عقلانية الوحى بالرغم من أن الفلسفة الالهية برهانية وليست بديهية وإذا كانت المعرفة كسبا والهاما فان هذه هى قسمة الصوفية العلم إلى إنسانى ولدنى ومقامات وأحوال. والتجربة وحدها أى العلم الانسانى لا يفيد حكما[2].

ويفسر ابن سينا آية النور ﴿الله نور السموات والأرض﴾ تفسيرا فيضيا إشراقيا على درجات محولا الآية إلى نظرية عقلية ابتداء من ثقافة العصر. فالنور إما ذاتى مثل كمال المشف (أرسطو) أو مستعار وهو الخير أو السبب الموصل إلى الخير. فالنور له معنى حسى وافد ومعنى عقلى موروث. والعقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة. فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض. وهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الواحد جل جلاله. والسموات والأرض هما الكل بالرغم من ثنائيتهما وفتقهما. والمشكاة هو العقل الهيولانى والنفس الناطقة. والزجاجة مرتبة بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد، والكوكب الدرى الشفافة، والشجرة المباركة الزيتونة التى توقد هى القوة الفكرية لا شرقية ولا غربية. ويكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار مدح للقوة الفكرية. فالله خير بذاته. وسبب كل خير. راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الظلام النور [3].

---

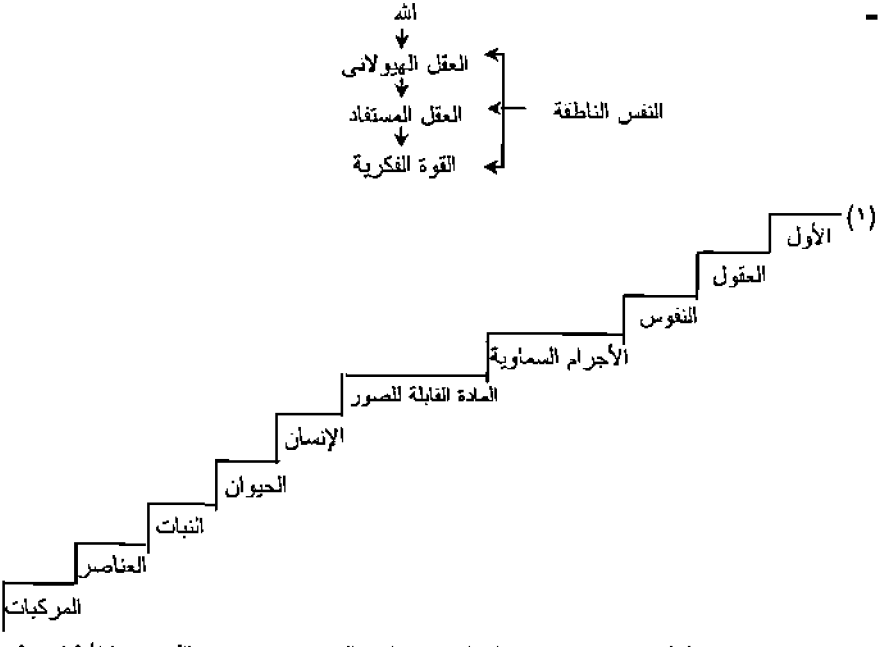
(١) وهى نفس الأمثلة الديكارتية فى الأفكار البديهية. والسؤال هو: هل هذا التشابه بين ديكارت وابن سينا توارد خواطر أم أثر وتأثر، وهو ما لم يطبق حتى الآن لمعرفة المصادر الشرقية للفلسفة الأوروبية، إبقاء على المعجزة اليونانية المستمرة من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. كما يتحدث ابن سينا عن التحليل والتركيب كما يتحدث ديكارت. فابداع ديكارت بهذا المعنى أسطورة. أخذ من العصر البسيط الذى يقبع المسلمون فيه، وعبر عنه بروح العصور الحديثة، العقلانية وليس القطعية.

(٢) وهذا أيضا عند كانط. هناك إذن أسطورة الفلسفة الحديثة. هى مجرد اتجاه عقلانى فى الدين حمل لواءه المفكرون المسلمون.

(٣) ابن سينا: النبوات ص١٢٥-١٢٨.

ولا ترتبط النبوة بالنفس فحسب أى بالمعرفة بل أيضا بالوجود أى بالفيض. والنفس هى حلقة الاتصال بين المعرفة والوجود. فهى النفس الناطقة وفى نفس الوقت الفيض الثانى بعد العقل الفيض الأول. فالنبوة تقتضى وجود الملائكة وثبات الموجودات الروحانية عن طريق مراتب الوجود فى تصور هرمى للعالم يبدأ بالله ثم تقل درجات الشرف تدريجيا، سقوطا وانهيارا، من الله إلى العقول إلى النفوس إلى الأجرام السماوية. العقول هى الملائكة الروحانية المجردة، والنفوس هى الملائكة الروحانية العملة. أما المادة المقابلة للصور فتترتب نزولا من الانسان إلى الحيوان إلى النبات إلى العنصر إلى المركبات. فالانسان أرقى الموجودات الطبيعية. وهو أقل من الموجودات السماوية. ومع ذلك فهو أفضل الموجودات على الأطلاق[1].

النفس اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات والانسان والملائكة السماوية. وأول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر العقل والنفس



الشفاء: الالهيات (٢) ص ٤٣٥ ٤٣١، النجاة ص ٢٩٩، الحدود فى تسع رسائل ص ٨٩/٨١-٩٠.

والأجرام. ومن الأجرام تحدث نفوس وعقول، ويفيض الكل من البارى. وتفيض الصور من المبادىء من الأعلى إلى الأدنى. والملك جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلى غير حادث، واسطة بين البارى والأجسام الأرضية. منه عقل، ومنه نفس، ومنه جسمانى. والجن حيوان مشف الجرم، يتشكل بأشكال مختلفة.

والسؤال هو: كيف يمكن معرفة الجن نقلا أم عقلا، مشاهدة أم علما؟ النقل متعدد وتختلف مستويات اليقين فيه. والعقل مبرر للمعطيات سلفا وقادر على البرهنة على كل شىء فى ثقافة دينية موروثة ومثالية وافدة. وكيف يمكن الحصول على معنى لو استعصى الحد أو الرسم؟ هل هو موضوع طبيعى أم إلهى أم نفسى؟ هل هو مصطلح عقلى أم نقلى[1]. وهذا هو أضعف جزء فى علوم الحكمة، القوى والأجرام السماوية مما لا يتفق مع نزعتها العقلانية والعلمية.

النبوة الكونية ربط بين الله والعالم والانسان، بين الالهيات والطبيعيات والنفس فى مراتب الوجود، الخلاف بينها فى الدرجة وليس فى النوع، تحويلا المطلب إلى وجود، والذات إلى موضوع، والمعرفة إلى كون[2].

النبوة استمرار للفيض ولمراتب الموجودات على مستوى الانسان. فالنبى أكمل البشر. يتميز بالكمال النفسى والعقلى. وكلاهما مراتب الوجود الروحانى. يجمع النبى بين العقل والنفس. وهو محصل الأخلاق والفضائل العملية. فى قواه النفسية خصائص ثلاث:

سماع كلام الله، رؤية ملائكته بعد أن تتحول إلى صور مرئية، والوحى اليه[3].

وتتعرض "الاشارات والتنبيهات" إلى النبوة والمعجزة والسحر والنيرنجيات والطلسمات وذلك أن الأمور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: الهيئة النفسانية وخواص الأجسام العنصرية مثل جذب الحديد للمغناطيس، والقوى السماوية التى بينها وبين أمزجة الأجسام الأرضية هيئات وضعية أو بينها وبين قوى النفوس أرضية

---

(١) هو الموضوع الأخير فى نظرية الوجود فى علم أصول الدين. انظر: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات لنظرية ص ٦٢٣-٣٢٦.

(٢) وهو نفس التوحيد عند كانط وفشته بين المطلب Exigence والوجود Existence.

(٣) الشفاء: الالهيات (٢) ص ٤٣٥-٤٣٦.

مخصوصة بأحوال ملكية فعلية أو إنفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة[1].

ويبقى السؤال: هل هناك أمور عينية فى الطبيعة؟ هل قوى النفس أمور غريبة؟ هل خواص الأجسام العنصرية كذلك؟ هل القوى السماوية مثل قوى النفس وخواص الأجسام قوى غريبة؟ وهل الاصابة بالعين حقيقة؟ وهل يكفى الدليل النقلى على ذلك دون دليل عقلى طبيعى؟ وهل هى واقعة طبيعية أم حالة نفسية، حدوث تغيير فى قوانين الطبيعة أم مجرد تفسير نفسى، حدوث ما يتوقعه الحاسد من شر للحسود ولولا هذا الحسد لما تم الادراك أو إدراك ما يقع له من خير؟ وهل النبوة فى حاجة إلى معجزة كما هو الحال فى مراحل الوحى السابقة أم إلى إعجاز أدبى وفكرى وتشريعى كما هو الحال فى المرحلة الأخيرة؟ وهل الكرامات والنيرنجيات من نفس المنبع والمصدر وعلى نفس المستوى؟ إن هذا الجزء أضعف الأجزاء فى فلسفة ابن سينا، يبدو فيها أشعريا غزاليا. وهو هنا مثل إخوان الصفا، إزاحة العقلانية عند الفارابى والعلمية عند الكندى ووضع التصوف محلهما.

تعتمد النبوة على علوم سابقة فى الطبيعيات والالهيات بالرغم من أن بعض نتائج هذه العلوم غير صحيحة وبعضها مشكوك فيها مثل: لكل معلول علة وهو صحيح فقط فى إطار ممكن الوجود. الحركة السماوية اختيارية وهو إسقاط من الانسان على السماء دون برهان موضوعى. الاختيار الكلى لا يوجب جزئيا وهو أشبه بانكار علم الله بالجزئيات. وخطأ المقدمات فى الطبيعيات والالهيات أنها السبب فى تصور النبوة رئسيا لا أفقيا. ولو أن المقدمات من العلوم الاجتماعية والتاريخية لظهرت النبوة أفقيا لا رأسيا.

رابعا: النفس الأخلاقية:

وهى النفس التى تتجاوز النفس الناطقة إلى شرط المعرفة النظرية وهى الأخلاق، والتحول من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية. فكمال العقل فى الأخلاق.

١- انفعالات النفس (الكندى). وكما يظهر ارتباط النفس بالحواس والعقل عند الكندى يظهر أيضا ارتباطها بالانفعالات. والأخلاق أحد موضوعات الحكمة العملية. الحركة موجودة فى النفس. والفكر ينتقل على صور الأشياء بما فى ذلك الأخلاق أى

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

انفعالات النفس، السرور والآلام والغضب والفرح والحزن. وكلها عرض للنفس. فالنفس واحدة ومتكثرة وكما هو واضح فى رسالة "الحيلة فى دفع الأحزان".

٢- **طب النفوس (إخوان الصفا)**. وينتقل إخوان الصفا من النفس الطبيعية إلى النفس الأخلاقية. فالصرع لا يفسر فقط بالنفس الطبيعية أو بالسحر فهو ظاهرة نفسية أخلاقية مثال ذلك قصة هاروت وماروت. ويتم تشخيص الظاهرة عن طريق البحث فى الآفة. والآفات نوعان، فى الجسد من الرطوبة والبرودة أو الحرارة واليبوسة، وفى النفس من القوة الحيوانية والشهوانية أو من القوة الناطقة والعاقلة. فالعلة من جهة الطبائع الأربع، غلبة أحد الأمزجة وضياع الاعتدال والتناسب. ويكون التشخيص بالوسائل الحسية مثل جس النبض أو الانسانية العامة مثل سؤال المريض لمعرفة تاريخ الحالة والحديث معه. ولو اشتغلت النفس الناطقة بالالهيات احترق الجسد، ولو اشتغلت بالجسد احترقت النفس.

وهو ما يتفق مع المواويل والأغانى الشعبية فى أن طبيب النفوس أصعب وأعز من طبيب الأبدان. هناك إذن موازاة بين علم النفس وعلم الطب، بين علاج النفوس وعلاج الأبدان اعتمادا على حديث الرسول عن علم الأديان وعلم الأبدان. وقد يكون ذلك أحد أسباب ازدهار الطب، لا فرق بين العقل والطبيعة. فنظام الوحى هو نظام العقل هو نظام الطبيعة. مداواة الأبدان إذن ليست سحرا أو حراما بل هى علم. ليست قلبا لقوانين الطبيعة بل اتباعا لها. السحر الحرام إذن هو الذى يدخل الفساد كما يقتل الطبيب المريض بجهله[1]. العلم مفيد لأنه طبيب العيش فى الدنيا، وطريق الاخلاص إلى الآخرة. وهو الذى يدرس أثر السحر على النفس والوصايا الدينية وسيطرة النفس العاقلة على الغضبية والشهوية. ويذكر الاخوان حكاية طبيب دخل المدينة وكلها مرضى لا يشعرون بعلة مرضهم. وخشى رفضه ومعاداته. فطلب رجل من أفاضلهم وداواه فبرىء بشرط أن يحضر له مريضا آخر، والثانى ثالثا حتى برأت المدينة كلها سرا وعلانية، وهو طريق الأنبياء وانتشار الدعوة، محمد ثم الأقرباء، موسى وأخوه هارون، المسيح والحواريون. فالأنبياء أطباء النفوس مع أوليائهم وخلفائهم. دعوتهم واحدة. فالعلم علمان، علم الأبدان وعلم الأديان. والطبيب الذى يداوى النفوس أصعب من الطبيب الذى يداوى الجراح.

---

(١) رسائل جـ٣/١١/٣٢٥-٣٣٠.

وما دام السحر يتعلق بالنفوس فانه يتعلق أيضا بالأخلاق والعادات. وهى نوعان: بهيمية وروحية. البهيمية بلا فكر ولا روية ولا علم ولا فكرة ولا نصرة دين أو تصفح مذهب والروحية بشرية تنجو أو تغرب. ومن ثم يمكن معرفة مستقبل الانسان بعد وفاته.

وهناك عدة مذاهب عملية تطبع السلوك مثل الافراط فى ذبح الحيوانات وأكل اللحوم، وقتل النفوس وأخذ الأموال، والجدل والمناظرة، والتوحش والتقشف. وهى أقرب إلى طبائع البشر. كلها سلبية. هى أخلاق الناس فى الانسان ولكنها أظهر فى الحيوان، لا فرق بين أخلاق البشر وطباع الحيوان. تشترك فيها الحيوانات كلها، وتختلف فيها مع الانسان فى القلة والكثرة. ويمكن لعلم الفراسة استخراج طبائع الانسان. ويتميز الانسان بالضمير طبقا لحكماء الهند وغيرهم. وهو مصطلح لغوى يدل على الذات ونفسى شعورى يشير إلى النفس وحاسة خلقية تبين تميز الانسان على الحيوان[1].

والرسالة التاسعة كلها فى تهذيب الأخلاق، وهو نفس عنوان كتاب مسكويه الشهير الذى أصبح عنوانا للأخلاق الاسلامية. فهناك خمسة نفوس، نباتية شهوية، وحيوانية غضبية، وإنسانية ناطقة، وعاقلة حكيمة، وناموسية ملكية.

النفوس	ناموسية ملكية	التصوف
	عاقلة حكيمة	العلوم والمعارف والوحى
	إنسانية ناطقة	العلوم والصنائع والترقى
	حيوانية غضبية	الجماع والانتقام والرياسة
	نباتية شهوية	الغذاء

ولكل منها وظيفة. النباتية الشهوية للغذاء، والحيوانية الغضبية للجماع والانتقام والرياسة، والانسانية الناطقة للعلوم والصنائع. والترقى والعاقلة الحكيمة للعلوم والمعارف والوحى، والناموسية الملكية للتصوف وكلها بتأييد من الله، وفى الطريق إليه. الطبيعة مفتوحة إلى على نحو الفضل الالهى. والنفس تشارك الله فى صفة البقاء بفيض النفس الكلية على النفوس الجزئية دفعة واحدة من الجود الالهى. النفس الكلية خالدة والنفوس الجزئية فى الزمان. وهو النموذج الرأسى الذى يوقع الانسان فى الاغتراب.

---

(١) فى كلام حكماء الهند وغيرهم فى الضمير، السابق جـ٤/١١/٣٦٠-٣٦١/٢٩٧.

والحقيقة أن النفوس أكثر من ذلك. فالنفوس الخمسة هى الانسانية تضاف إليها نفوس سبعة فوق الانسانية ونفوس سبعة تحت الانسانية فيكون مجموع النفوس تسعة عشر نفسا يشعر الانسان بخمسة منها فقط هى النفوس الانسانية ولا يشعر بباقى النفوس ما فوق الانسانية وما تحتها.

ولكل منها تصاريف طبقا للجبلة والروية، الطبيعة والحرية. فالنفس النباتية الشهوانية والحيوانية الغضبية جبلة طبيعية بلا روية وحرية. والنفس الانسانية اختيارية ثوابا وعقابا، مجازا أو مأخوذا. والنفس العاقلة الحكيمة عقلية فكرية، نفس الحكيم الفيلسوف فى مقابل الجاهل الرذل. والنفس الناموسية الملكية سياسية تقوم على الأمر والنهى، الخير والشر، المحمود والمذموم. الناموس أى الشريعة الالهية أعلى شىء مع الله وكأننا فى الحاكمية عند الاسلاميين المعاصرين(١).

بل إن لقب "إخوان الصفا" ذاته حقيقة لا مجازا، يفيد صفاء النفس إلى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا. فحقيقة الصفاء خلاص النفس من البدن نظرا لربط الأجسام بالأمور الفلكية للوصول إلى أعلى مرتبة. فالمراتب ثلاث صعودا من أدنى إلى أعلى . الأعلى لا علما ولا عملا، ولا سعادة فى الآخرة ولا فى الدنيا. والثانية علم وعمل وسعادة فى الدارين. والثالثة علم وعمل وسعادة فى الآخرة دون الحظ فى الدنيا. والشريعة فى المرتبة الثانية، والتصوف فى الثالثة مثل الاخوان.

هل هذه الطبقات دائمة ثابتة لا تتغير، عامة وخاصة، جاهلة وعالمة أم أنها تتغير بالعلم والمعرفة، وأن التحول الطبيعى للمجتمع والتطور التاريخى فى القضاء على الأمية وازدياد المتعلمين؟(٢).

٣- بواعث النفس، الارادة والاختيار (الفارابى). وترتبط الأخلاق عند الفارابى بالنفس النزوعية أى البواعث التى تخدم الحاسة والمتخيلة والناطقة. فالانسان بواعث وحواس، ودوافع وإدرك، وحركة ومعرفة. والخدمة لا تتم إلا بالقوة النزوعية نحو

---

(١) والله والنفس هما المحوران الرأسيان على التبادل فى فلسفة أوغسطين، السابق جـ١/٩/٢١٣/٣١٦-٣١٩، جـ٢/١/١١.

(٢) رسائل جـ١/٩/٣١٢-٣١٩.

الادراك. يتم إدراك السعادة بالنظرية، وتتشوق بالنزوعية، وتستنبط بالروية بمعاونة الحس والتخيل، وتفعل بالنزوعية. وأفعال الانسان كلها خير وجمال. فاذا لم تعلم السعادة ولم تنصب غاية وشوقا بل شيئا آخر، وتشوقت بالنزوعية، واستنبطت بالروية بمساعدة الحواس والمتخيلة ثم فعلت بالنزوع كانت الأفعال كلها غير جميلة[1]. وتضم النفس النزوعية الشوق والكراهة، الطلب والهرب، الايثار والتجنب، الغضب والرضا، الخوف والاقدام، وتستعمل البدن، وكأننا فى أحول الصوفية.

والسؤال هو: هل السعادة مطلوبة لذاتها أم أنها تحقيق المنافع العامة كما هو الحل فى أصول الفقه؟ هل الأخلاق فردية تطهرية إشراقية نظرية أرسطقرطية أم أنها أخلاق جمعية اجتماعية عقلية عملية جماهيرية؟

وعند الفارابى كما ترتبط الأخلاق بما بعدها، الاجتماع والسياسة والتاريخ فى الحكمة العملية فإنها ترتبط أيضا بما قبلها النفس. فالأخلاق فردية، ذروتها الحكمة، فضيلة النفس الناطقة، مناط الخير والشر. ويتم بلوغ الخير أو الشر، السعادة أو الشقاء بالطبع أو بالارادة. يأتى الطبع من الأجسام السماوية لا عن قصد لمعاونة العقل الفعال وليس لمعانداته. كما أن العائق له من الطبيعيات ليس عن قصد من الأجسام السماوية لمضادة للعقل الفعال. وبالرغم من أن الاجسام السماوية تربط بين الطبيعيات والالهيات إلا أن الربط الجوهرى بينهما النفس من خلال الاتصال بالعقل الفعال الذى يعطى النفس المعقولات فى الجزء الناطق منها بعد أن يتقدم فى الانسان الجزء الحاس والجزء النزوعى الذى به الشوق والكراهة التابعة للحاس. هناك إذن باستمرار عوامل مساعدة طبيعية ولا طبيعية (الأجسام السماوية) وإنسانية (الحس والنزوع) ثم العقل الفعال. وكلها خارجية إلا الحواس، مرة من السماء، ومرة من الأرض، ومرة من الروح (العقل الفعال).

إذا اجتمع الجزء الحاس والجزء النزوعى الذى به الشوق والكراهة التابعة للحاس تحصل الارادة. فالارادة شوق عن إحساس، والشوق نزوع، والاحساس حس. وبعد ذلك يحدث الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحدث إرادة ثانية. وبعد ذلك تحدث المعارف الأول من العقل الفعال فتحدث الارادة الثالثة، وهو الشوق غير النطق. وهو

---

(١) الفارابى: عيون المسائل ص ١٠٧-١٠٨ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠-٦٢.

المعروف باسم الاختيار. وهو الانسان دون الحيوان. وبالتالى يستطيع الانسان أن يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح ويكون منوطا بالثواب والعقاب. الارادتان الأوليان فى الحيوان غير الناطق. فاذا حصلت الثالثة فى الانسان سعت به نحو السعادة أى فعل الخير لا لذاته بل لأجل نقصه فى السعادة. وكل ما عاق السعادة فهو الشر. فالخير طريق إلى السعادة. الشر الارادى مجرد عدم شعور قوى النفس بالسعادة. هو تحديد للشر عن طريق نفى الضد.

يحدث كل من الخير والشر فى الانسان بالارادة وعلى وجه واحد. يقع الشر إذا كانت الغاية فى الحياة اللذيذ والنافع والكراهة دون تكميل الجزء الناطق، وكان الاشتياق بالنزوعية، واستنبط ذلك بالقوة الناطقة العملية والنزوعية وبمساعدة المتخيلة والحاسة. إذن كل ما هو دون الناطقة النظرية فهو شر. والخير فى استعمال القوة النظرية. وكذلك يكون الشر إذا أدرك الانسان السعادة وعرفها إلا أنه لم يجعلها كده وغايته، ولم يتشوقها أو تشوقها بضعف، وجعل غايته شيئا آخر[1]. والانسانى اختيار الجميل والنافع فى القصد حتى العبور من الحياة إلى الآخرة وكأن الدنيا مجرد معبر للآخرة، من الأقل إلى الأكثر. ويؤثر الانسان العدل على السفه، مهتديا بالعقل السليم المدعم بالتجارب وحسن العشرة والأدب القائم على سلامة العقل. فالانسان هو حرية الاختيار القائم على الحسن والقبيح الذاتيين كما هو الحال عند المعتزلة فى أصل العدل القائم على الحرية والعقل. ثم يتحقق الاختيار فى المجتمع المدنى. فالأخلاق الفردية تؤدى إلى تأسيس المجتمع المدنى.

هناك إذن صراع إرادات ووجود بين كائنات خيالية، أجسام سماوية وعقل فعال وليس فى المجتمع والانسان، قذفا للصراع إلى السماء وتمويها على الصراع فى الأرض. فى نطاق الأخلاق والسياسة يعود العقل الفعال للتأثير فى الأرض.

ومازالت السعادة نتيجة تقبل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، من فعل آخر علوى معطاء وجهد إنسانى خلاق مشروط بالجبلة والفطرة. ومادام قبول المعقولات شيئا جدليا فطريا فما ذنب من لا جبلة له أو له جبلة مخالفة كالمجانين؟ أين المسؤولية الفردية والاختيار الارادى الحر؟ الفطرة قضية عامة ووضع كونى عام ثم تظهر الفروق الفردية والجماعية من كسب الانسان.

---

(١) الفارابى: السياسات المدينة ص ٤٤-٥٠.

والتوحيد بين الخير والشر من ناحية والسعادة والشقاء من ناحية أخرى تحويل للموضوع إلى الذات وكأن الخير والشر ليسا لهما وجود موضوعى إلا من خلال رؤية الذات لهما.

وترتبط النفس بالارادة والاختيار بالرغم من أنها جزء من الطبيعيات كقوة إلا أنها تتعلق بالارادة الانسانية والاختيار الحر. فالقوى والملكات والأفعال الارادية تحقق غاية الانسان فى العالم وهو الخير. وما يعوقه هو الشر. ويتم الاختيار بين الأشياء الممكنة بينما الارادة على الاشياء غير الممكنة. فالارادة أعم من الاختيار. كل اختيار إرادة وليست كل إرادة اختيارا.

عندما تحصل المعقولات يحدث بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى العقول وشوق اليه وهو الارادة. لو كانت المعرفة من إحساس وتخيل الارادة. وان كانت من روية ونطق سميت الاختيار وذلك فى الانسان خاصة. الفرق بين الارادة والاختيار أن الارادة عن حس وتخيل ويشارك فيه الحيوان فى حين أن الاختيار عن روية وتأمل لا تخص إلا الانسان.

وحصول المعقولات فى الانسان هو استكماله الأول كى يتم كماله الأخير. وتلك هى السعادة. فالسعادة انتقال من الكمال الأول إلى الكمال الأخير، تغيير نفس الانسان من الكمال فى الوجود بحيث تتخلص عن المادة وتصبح بريئة عنها وأن تبقى على تلك الحال دائما ولكن تظل دون العقل الفعال. ومادامت دون العقل الفعال فإن كمالها يظل إنسانيا أى ناقصا دون الوصول إلى درجة المفارقة. وقد تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها فكرية وبعضها بدنية بأفعال محدودة مقصودة عن ملكات محدودة ومقصودة. فمن الأفعال الارادية ما قد يعوق عن السعادة. والسعادة مطلوبة لذاتها، والأفعال إليها هى الأفعال الجميلة التى تصور عن هيئات وملكات هى الفضائل. فهى خيرات لذاتها بل لأجل السعادة لذاتها. والفضائل وسيلة لها أى لغيرها. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور. وهى الأفعال القبيحة. وتصدر عن هيئات وملكات هى النقائص أو الرذائل والخسائس. هناك إذن توحيد بين الجمال والأخلاق. وعكس الجميل غير الجميل وليس القبح نفيا للشر فى العالم.

ويتم نيل السعادة بعد الموت. فالفاضل لا يجزع من الموت، ولا يظنه شرا عظيما أو أن يفوته خير عظيم. إنما يفوته فقط أن يستكثر فعل ما يزداد به سعادة بعد موته. لا يناله بالموت شر أصلا. فالخير الذى معه لا يفارقه بالموت. ما يفوته هو ربح أكثر كان يناله لو كان عاش أكثر. لذلك يجب البقاء ليزداد سعادة[1].

ولا ينبغى للفاضل استعجال الموت بل ينبغى أن يحتال فى البقاء ما أمكن ليزداد من الأفعال التى بها ينال السعادة، ولئلا يفقد الناس نفعه بفضيلته. ينبغى أن يقدم على الموت إذا كان فيه نفع للمدينة كالاستشهاد أكثر من حياته. وإذا حل به الموت كرها فلا ينزعج. لا تنزعج من الموت إلا المدينة الجاهلة والفاسقة الجاهلة. إذ تفوتها الخيرات من الدنيا، اللذات أو الأموال أو الكرامات، والفاسقة لما يفوته فى الدنيا أو أن السعادة تفوته بالموت فهو أشد جزعا من الجاهلية لأن الجاهلية لا تعلم سعادة بعد الموت أصلا فلا ينزعجوا لفواتها. أما الفساق فيندمون ويموتون مغتمين[2].

والمجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه فانه يعلم أنه سيموت وإلا كان أحمقا مع أنه يبالى إن مات أو عاش وإلا كان متهورا. بل يرى أنه يحس إلا يموت، ولكنه لا يفزع من الموت، ولا يخاطر بنفسه إذا كان ما ينال بلا مخاطرة. ولا يخاطر إلا إذا علم أن ما يناله لا ينال إلا بمخاطرة سواء له أو لأهل المدينة. ولا ينبغى أن يناح على الفاضل إذا قتل بل يناح على أهل المدينة بمقدار غنائة فيها، ويغبط بالحال التى صار اليها مقدار سعادته تنظيرا للموروث وتوجيها لا شعوريا منه ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله...﴾ دون اشارة إلى الحجة النقلية، واكتفاء بوصف التجربة الانسانية العامة.

لذلك ترتبط أخلاق الشهادة باثبات مفارقة النفس للبدن على ثلاثة آراء. الأولى ليس الانسان حكيما. إنما يصير كذلك بعد مفارقة النفس للبدن. وذلك هو الموت. فان كان حكيما بمثل ذلك ازدادت حكمته بعد ذلك وكملت. فالموت كمال. أما مقارنة النفس للبدن

---

(١) هذا هو موقف برنشفيج من عدم الانزعاج بالموت لأنه خبر ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا يقرؤه عكس جبريل مارسل الذى ينزعج منه لأنه يضع حد لحياته.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٤-٨٧ فقرات ٧٧-٨١.

فشر[1]. والثانى يكون الشرير كذلك بمقارنة النفس للبدن، وبمفارقتها يصير خيرا. لذلك وجب قتل النفس وقتل الناس. ويقولون إنهم مدبرون بالله وبالملائكة وبأولياء الله. ولا نملك ذلك من نفسنا لا مقارنة النفس ولا مفارقتها. وهم الذين يدبرون أحوالنا وأعلم بمصالحنا. والثالث مفارقة النفس للبدن ليست بالمكان ولا بالمعنى. إذ يتلف البدن وتبقى النفس أو العكس. بل تعنى أنها لا تحتاج فى قوامها إلى البدن كمادة أو كآلة أو كقوة أصلا (الوعى الخالص). فالنفس هو العقل النظرى. إذا صار كذلك يكون مفارقا للبدن سواء كان يحيى أى يتغذى ويحس أو بطلت قوته. إن لم تحتج النفس إلى الحس والتخيل صارت إلى الحياة الأخيرة، ويكون تصورها لذات المبدأ الأول أكمل، يدركه العقل من غير حاجة إلى مثال، رؤية الله (الفلاسفة). وهى مفارقة بالمعنى مثل المعاد الروحانى عند ابن سينا. وربما هناك تنظير لا شعورى للموروث، حديث الرؤية[2].

٤- **فضائل النفس (التوحيدى)**. ويصعب التمييز بين النفس العالمة والنفس الفاضلة. فمراتب العلوم هى مراتب الفضيلة[3]. فعند كل عالم علمه أشرف العلوم لأن العلم صورة فى النفس. وكما أن النفس عاقلة فانها فاضلة. وهنا يتم الانتقال من العلم إلى الأخلاق. وكما يؤدى الحس إلى العقل يؤدى العلم إلى الأخلاق. والأخلاق فهم إنسانى عقلى للدين[4]. العلم والعمل واجهتان لشىء واحد. لذلك قل العالم الفاضل والعلم الفاضل. قليل شريف هو العلم والمعرفة، وكثير خسيس هو الجهل. وأفضل فضيلة للنفس العلم. والحكمة سكنة إلهية. العلم حياة والجهل موت[5].

وهناك صلة بين الطبيعة والعادة والحرية. هناك حرية فى العادة لأنها قامت أولا على حرية الاختيار قبل أن تتحول إلى عادة أى إلى طبيعة ثانية. والحال مسالك الاشياء،

---

(١) الرأى الأول أشبه برأى أفلاطون، والثانى بالصوفية، والثالث بالفلاسفة.

(٢) هذه هى أخلاق البطولة عند كارلايل وبرجسون.

(٣) حتى ولوع كل ذى علم بعلمه ودعواه أن ليس فى الدنيا أشرف من علمه، المقابسات ص ١٤٧-١٤٩.

(٤) فى كيف يفعل العاقل اللبيب ما يندم عليه، المقابسات ص ١٩٩-٢٠٠.

(٥) فى أن العلم حياة الحى فى حياته، والجهل موت الحى فى حياته. فى حكم بعض الحكماء وفى بيان حال العالم غير العامل، مقابسات ص ٢٦٢-٢٦٥. فى أشرف العلم والمعرفة والفضائل هو سبب قلتها فى هذا العالم ص ٣١٩-٣٢٠. فى أنه ليس فى الدنيا خصلة يحسن الانسان منها إلى نفسه ويحمد عليها إلا العلم ص ٣٤٨-٣٤٩.

اتفاقية بالمصادفة، تدبيرية أو صناعية بالارادة أو طبيعية بالقانون[1]. والمريد قد يكون صناعيا طبيعيا إراديا خلقيا أو فكريا إلهيا فى تراتب تصاعدى. والعاقل يندم على ما يفعل لأن لديه الاختيار والاستطاعة والقوة والقدرة والحزامة والعزيمة والرأى والشهامة والصريمة والتحصيل والنظر. وهذا موجب الربوبية ومقتضى العبودية. فالحرية سبب لوم العاقل تعبيرا عن الأمانة التى قبل ان يتحملها اختيارا[2].

وإصلاح النفس هو إصلاح الأخلاق، وتهذيب الأخلاق طريق الزهاد وأصحاب النسك[3]، تطهير النفس وتجردها من الشوائب البدنية. النفس قابلة للفضائل والرذائل، الخيرات والشرور. النفس تدبير أولى الألباب والطبيعة أولى الغفلات. والفكر فى مرآة لنفس يريها خيرها وشرها[4].

وتتحول الأخلاق الانسانية إلى أخلاق صوفية فى صياغات أدبية شعرية اعتمادا على أقوال أبى الحسن العامرى نموذج الحكيم الصوفى خاصة فى كتابه "النسك العقلى"

---

(١) بناء على سؤال فيلسوف عن العادة، تخفى فى السر وتفضح فى العلانية وهو مشابه لرأى برجسون ورافيسون وجيتون. الفلسفة الغربية أسلوب ومنهج وفكر فى واقع عارى عكس العصر الوسيط، مذاهب وكل شيء مغطى. الحديث هو إسقاط الغطاء وإخراج شيء واحد ويتم تضخيمه حتى يصبح كالبالون، فتتم فرقعته، الامتاع جـ٢/٨٤/٩٠-٩١، المقابسات ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) وهذا أيضا هو فهم كانط.

(٣) السابق جـ٢/١١٨-١١٩ المقابسات ص ١١٩/٢٤٦-٢٤٧/٢٧٣.

(٤) وهى خمسة عشر بابا:

١- إيثار الخير على الشر فى الأفعال والحق على الباطل فى الاعتقادات والصدق على الكذب فى الأقوال. ٢- ذكر السعادة وأن يحصلها يكون باختيار دائما، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرأ ونفسه. ٣- التمسك بالشريعة ولزوم وظائفها . ٤- حفظ المواعيد حتى إنجازها وأولها ما بين الانسان والله. ٥- قلة الثقة بالناس بترك الاسترسال. ٦- محبة الجميل. ٧- الصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل. ٨- الاقدام على كل من كان صوابا. ٩- حفظ الحال التى تحصل بشيء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال. ١٠- الاشفاق على الزمان الذى هو العمر ليستعمل فى المهم دون غيره . ١١- ترك الخوف من الموت والفقر وعمل ما ينبغى وترك الدنية. ١٢- ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم والانفعال لهم. ١٣- حسن احتمال الغنى والفقر والكرامة. ١٤- ذكر المرض وقت الصحة والهم وقت السرور والرضى عند الغضب ليقل الطغى والبغى. ١٥- قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله وصرف جميع البال إليه، فاذا أصلح نفسه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره وألا يبخل على أحد بنصيحة، المقابسات ص ٣٢٥.

توحيدا بين الجمال والكمال. يتحول العقل إلى إشراق، والشك العقلى إلى يقين ذوقى في صياغات أدبية عن المعرفة عن طريق العيان وطلب الكمال وميزان الصدق وتدبير النفس وسؤال واهب العقل، والبدأ بالأول[1].

٥- **إشراق النفس (ابن سينا)**. ويتجاوز ابن سينا النفس الطبيعية والنفس العاقلة والنفس الاخلاقية إلى النفس الخالدة. فأطول فصول رسالة "أحوال النفس" الخامس عشر فى سعادتها وشقاوتها بعد الفراق مما يدل على أنها الغاية القصوى من دراسة أحوال النفس كما هو واضح فى العنوان الفرعى "فى بقائها ومعادها". يليه الثانى "فى تعريف القوى الانسانية على سبيل الاختصار" أى أن أهم شىء فى النفس هو تحليل قواها ثم الأول فى حد النفس ثم الثالث عشر "فى اثبات النبوة". وأصغرها الثامن "فى أن حدوثها مع حدوث البدن"، والعاشر "فى ابطال التناسخ"، والسادس عشر "فى محل هذه الرسالة" لأنها موضوعات درست من قبل أو لسياقها وهو الفصل الأخير من ستة عشر فصلا. وقمتها أيضا فى قبول إلهام العقل الفعال، وظهور الاشراقيات المختلفة فى عدة عبارات مثل "الروحانية المطلقة"، واستعمال ألفاظ لا عقلية مثل "قدسية" وظهور لفظ "الأخروى" وصفة الأخروية وكأننا فى السمعيات فى موضوع المعاد فى علم الكلام، وتنازل العقل فى علوم الحكمة عن المسببات فى علم الكلام.

وخصص ابن سينا الفصل السادس عشر لسياق الرسالة بدلا من المقدمة، ورغبته

---

(١) فى كلمات فى الزهد وترك الدنيا، المقابسات ص ٢٩٥-٣٠١. فى حكم فلسفية من كلام أبى الحسن العامرى مثل: المعرفة لا بالنفس بل بعيان النفس وتشبيهه لا بالكمال بل بكمال الجمال، وطلبه لا للاتحاد ولكن لاستخلاص الاتحاد. الوثوق لا بالصديق بل بميزان الصدق. من جعلك مريدا فاجعله مرادك. وزن النفس بالنفس هو العبادة بالنفس ورع النفس بالنفس هو العلاج للنفس، وعون النفس بالنفس هو التدبير للنفس، وانتساب النفس بالنفس هو التعرف للنفس، وعشق النفس هو المحرض. سل واهب العقل إضاءة العقل ولا حظ الحقائق بنور الحق. البدأ بالأول فى إيثار الأولى. واعرب الأولى بايثار الأول، مبدأ وجمال الأحسن هجران الأقبح ومنشور الرأى الأقوم وجدان الأصلح. المختار الأول عاشق للأحسن والمقدم الأول مريد الأتقن. أمن والمؤنة أشرف القنيات، وإخلاص العمل أشرف= - الأعمال وعداوة الشيطان أشرف من المجاهدات والتهيؤ لاجابة الداعية أشرف الافعال وتمييز البقاء من الفناء أشرف من النظر. دوام الصحة للفضلاء من السادة يروض الطبع على الحميد من السعادة، وإجالة الفكر فى نظام الخليقة يحلى النفس بجمال الفضيلة، ليس الألطف فى تزيين الشىء بل الالطف فى تأنيق التزيين. الحال لا يجب ان تكون حال الصبى... السابق ص ٣٠١ ٣٠٢.

فى ترك الأمور الظاهرة فى علم النفس أى من علم النفس الطبيعى إلى علم النفس الباطنى الذى يسمح بالاشراق الالهى، ويكون مضنونا به على غير أهله، ولا يعرفه إلا الاخوان. وفى نفس الوقت لا يريد ابن سينا الوقوع فى الأسرار وتوارثها مثل الباطنية بل يريد البرهنة، ومن ثم غلبة الحكمة على الاشراق، ودون البحث عن الرمز والتأويل كما هو الحال فى العصر مع إيثار الايجاز. فالتجارب الشخصية خير مصداق للرسالة لأن الله شاهد عليها. وهنا يبدو ابن سينا الصوفى الحكيم على التبادل. فهو من حكماء أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس، وصوفى عندما كان التصوف علما لبواطن القلوب(١).

أما رسالة "فى الكلام على النفس الناطقة" فهى أصغر الرسائل وأكثرها إيغالا فى التصوف، وتمثل رأى ابن سينا فى آخر حياته متجها نحو الفلسفة المشرقية. لا هى شرقية ولا مشرقية بل إشراقية، وتشبه "الاشارات والتنبيهات". لا تتعرض لصلة النفس بالبدن من أجل التمييز بين الاثنين بل لتلقى الفيض الالهى، وتنتقل من علم النفس الطبيعى إلى علم النفس الاشراقى.

ويظهر هذا الجانب الصوفى أيضا فى "الاشارات والتنبيهات" فى المقامات والأحوال، ارتقاء الزاهد إلى العابد إلى العارف، من العرض من متاع الدنيا إلى المواظبة على العبادة إلى الفكر ونور الشمس. فالمقامات ثلاثة. وكذلك الارتقاء من الارادة وهى مرحلة المريد إلى الرياضة إلى الأوقات إلى الغواشى. فالمقامات هنا أربعة. والتصوف تجربة شخصية ذاتية تتطابق مع القياس والعقل. فيتطابق الذوق والنظر مثل تطابق النوم واليقظة، الحلم والتفكير.

وكما وضع ابن سينا فى آخر الشفاء علم العقائد ونقل الكلام إلى الفلسفة وضع فى آخر "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" التصوف، ونقل التصوف إلى الفلسفة، ممهدا بذلك الطريق إلى الغزالى. فالغزالى استمرار للاشراق وليس عدوا لحكماء الاشراق. ويتحدث ابن سينا ويصلى ويسلم وكأنه فقيه محدث صوفى(٢).

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ٤٥/٥٥/١٣٩/١٤١-١٤٢/١٠٦-١٠٧. ويمكن القول إن الفلسفة الحديثة هى تطوير لعلم الكلام المدرسى كما أن الفلسفة الاسلامية تطوير لعلم الكلام الاسلامى.

(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ص ٢٢٥/٢٢٨-٢٣٠/٢٤١-٢٤٢.

ويعتبر إخوان الصفا وابن سينا هما المسؤولان عن التحول من الفلسفة العقلانية العلمية عند الكندى والمنطقية اللغوية عند الفارابى إلى الفلسفة الاشراقية. ثم جاء الغزالى وأجهز على الفلسفة من خارجها، ضربة من الداخل ثم الاجهاز عليها من الخارج، الحكماء الاشراقيون من الداخل ثم الصوفية من الخارج الذين رأوا فى الاشراق حكمة أكثر مما رأوا فيها فلسفة. ثم حاول ابن رشد الاصلاح والعودة إلى العقل فأجهز الفقهاء عليه. ثم تسربت الحكمة إلى علم الكلام من الباب الخلفى فى القرون من السادس إلى الثامن حتى استولت على علم العقائد فى المقدمات النظرية. فهى آخر ما بلغته العلوم الاسلامية النقلية العقلية من عقلانية قبل أن ينحصر الكلام الأشعرى فى النبوات أو السمعيات بعد أن كانت الالهيات أصولا عقلية دينية.

وتبدو النفس الاشراقية فى "الوصية"، وفيها الأولوية لله فى كل شيء تصعد اليه النفس فى حركة ذهاب وتعود منه فى حركة إياب. وشرط هاتين الحركتين تصفية النفس وتطهيرها، وتمثل ما ينبغى أن يكون من فضائل دون الوقوع فى إسقاط التدبير على ما يفعل بعض الصوفية، والقيام بالشرائع والمعاملات. وهى رسالة كلها إنشائيات وأساليب أدبية مما يدل على طابعها الوجدانى الانشائى لا الخبرى التعبيرى ولا الوصفى التقريرى العقلى العلمى. وهى موجهة إلى صوفى بنفس لغته ومضمونه، النغمة الروحية مما يضع مفارقة بين الجهد الفلسفى الموسوعى وبين التصوف عند ابن سينا.

كما يظهر الدين الاشراقى المباشر فى "القصيدة المزدوجة" ويصوغ "منطق المشرقيين" شعرا طلبا للنجاة يوم القيامة، حامدا الله فى آخر كل موضوع وذاكرا أمثلة من الدين أو من البيئة المحلية أو الفقهية. ومن عنوان الفصل العاشر فى "مبحث القوى النفسانية" تظهر ألفاظ الاشراق مثل المفارقة والضوء والينبوع فى إثبات جوهر عقلى مفارق للأجسام، يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر ومقام الينبوع، وإثبات أن النفوس إذا فارقت الأجساد اتحدت به.

الاشراق هو الانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس، ومن الظاهر إلى الخفى، ومن الواقع إلى المثال. والفيض الكونى يقابله الاشراق الوجدانى، والصدق الموضوعى يقابله الاشراق الذاتى مما يؤدى أيضا إلى القول بوجود خالق حكيم. ومقصود الحكمة التشبيه بالأول تعالى. ويتجلى الاشراق فى تعريف الانسان بأنه نفس لا بدن. والنفس

جوهر روحانى خاص على هذا القالب، وأصبح آلة للعلوم والمعارف، يستكمل بها جوهره، ويعرف بها ربه، ويصير ملكا. وهو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين. ووافقهم على ذلك أصحاب الرياضة والمكاشفة والانسلاخ عن الأبدان والاتصال بالأنوار الالهية. فالحكماء هم الرابطة بين المتكلمين والصوفية. ولما كانت الادراكات الانسانية والالهية فى النفس وليست فى البدن، لا فرق فى ذلك بين مدركت إنسانية أو إلهية، كان ذلك دليلا على تمايز النفس عن البدن، وبقاء النفس[1].

والناس فى العلم والعمل على ثلاث مراتب من أدنى إلى أعلى ولو أن ابن سينا يرتبها من أعلى إلى أدنى وهى:

١- الكاملون فى العلم دون العمل. وهم المنزهون من أهل الشرائع الذين يعلمون المصطلحات، ويؤمنون بالله وباليوم الآخر، ويتبصرون الضياء فى الأمر والنهى دون زيادة بسط فى حقائق العلوم وأسرارها وأسرار التنزيلات الالهية وتأويلاتها. فاذا ما تخلصوا من أبدانهم انجذبت نفوسهم إلى نفوس الافلاك، وخرجوا إلى السموات فشاهدوا ما قيل لهم فى الدنيا من أوصاف الجنة فى غاية الشرف والرتبة. يلبسون السندس والاستبرق، وحلوا أساور من فضة، متكئين على الأرائك، لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا إلى آخر هذه الصور القرآنية. فينغمسون فى اللذات الحقيقة التى لا يمكن شرحها أو التعبير عنها أو التشبيه لها.

٢- الكاملون فى العمل دون العلم ومادون ذلك فى الكمال العلمى والعملى، وهم المتوسطون المحبوبون من العالم العلوى مدة حتى يتخلصوا من الهيئات الظلمانية والأعمال الردية فى حياتهم الدنيا. وتزيد الهيئة النورانية قليلا فيصلوا إلى عالم القدس والطهارة ويلحقوا بالمرتبة الأخيرة. وربما هم المتكلمون والفقهاء الذين تنقصهم تحويل العقائد والشرائع إلى علوم عقلية وأخلاقية.

٣- الكاملون فى العلم والعمل، العلم بواجب الوجود وصفاته وكماله وتنزيهه وعنايته وعلمه وقدرته ثم سريان وجوده إلى الجواهر العقلية ثم إلى الأجسام العنصرية

---

(١) ابن سينا: القوى النفسانية ص ١٧٦-١٧٨، معرفة النفس ص ١٨٣-١٨٥، منطق المشرقيين ص لز- لط/ ٢-٤/١٤.

البسيطة والمركبة من المعادن فى النبات والحيوان ثم النفس الانسانية وأوصافها، وأنها ليست فى جسم ولا جسدانية، وأنها باقية بعد البدن، منعمة معذبة، وهو القدر من العلم الذى لا يعطى الانسان السعادة ويقربه من الله[1].

والمرتبتان الأولى والثانية نقيضان، علم بلا عمل، وعمل بلا علم، سلب وإيجاب، مندوب ومكروه. والمرتبة الثالثة العلم والعمل نقيض مرتبة افتراضية لا علم ولا عمل مثل الواجب والمحرم. ويغيب المباح، الانسان الطبيعى، بعض العلم وبعض العمل دون ادعاء بطولة أو ممارسة نفاق. كما تبدو المرتبتان الأولى والثانية نظرية خالصة، الكمال فى العمل دون العلم، والكمال فى العلم دون العمل. فلا يوجد عمل بلا حد أدنى من العلم، ولا علم بلا حد أدنى من العمل حتى ولو كان فعل العلم نفسه. ولماذا الحجب عن العالم العلوى وهناك المغفرة؟ هنا تبتعد علوم الحكمة من الأشعرية والاله المشخص إلى الاعتزال وقانون الاستحقاق. ميزة هاتين المرتبتين الأوليين إمكانية الترقى إلى مرحلة التكامل بين العلم والعمل فى حين أن المرتبة الثالثة هى نهاية المطاف.

وهذه القسمة أقرب إلى مراتب الصوفية وقسمة العلم إلى عمل اليقين وحق اليقين وعين اليقين أو قسمة الناس إلى عامة وخاصة وخاصة الخاصة. ووسيلة الارتقاء من مرتبة إلى أخرى هو الطريق الصوفى، طهارة النفس، وتخليصها من عوائق البدن. وخاتمة الرسالة صوفية خالصة، كشف الأسرار التى عميت عنها أبصار الناس، وغفلوا عن نفسهم وأحوالهم، ويذاع منها القدر الكافى للطالبين الهداية والرشاد. ويظل السؤال: هل العلم هو الطهارة القدسية أم الأسس النظرية للعمل، علم بالأرض أم علم بالسماء؟ العلم الكامل هو الذى يفرض نفسه فى العمل[2]. ليس الكشف الربانى هو العلم بل هو وسيلة كشف الحقائق العقلية وتطابق الوحى والعقل، معيار الصدق.

---

(١) واجب الوجود
الجواهر العقلية
النفوس الروحانية والفلكية
الأجسام العنصرية

ابن سينا : معرفة النفس ص ١٩١-١٩٢.

(٢) هذا هو الدليل الانطولوجى على مستوى الحرية والفعل عند فشته وليس على مستوى وجود الله عند ديكارت.

ويختص الانسان عن سائر الحيوانات بقوة إدراكه للمعقولات. وتسمى هذه القوة عدة أسماء: النفس الناطقة، النفس المطمئنة، النفس القدسية، الروح الروحانية، الروح الأمرية، الكلمة الطيبة، الكلمة الجامعة الفاصلة، السر الالهى، النور المدبر، القلب الحقيقى، اللب، النهى، الحجى. وهى مصطلحات قرآنية. معظمها ثنائى الايقاع، وثلاثة فقط أحادية الايقاع، وواحدة ثلاثية الايقاع. البعض منها مستعار من علوم الحكمة مثل النفس الناطقة، والآخر من علوم التصوف مثل النفس المطمئنة. وكلها وجدانيات وليست تصورات علمية، أقرب إلى التشبيهات والانشائيات منها إلى المقولات والتصورات. وكلها ايجاب وليس بها سلب مثل النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء. بها توحيد بين النفس والروح، بين الداخل والخارج. يشوبها بعض التكرار مثل الروح الروحانية ربما فى مقابل الروح الجسدية. ويستعمل لفظ النفس والروح والكلمة أكثر من مرة[1]. البعض أوضح من بعض. فالحجى مثلا غير مألوفة مثل اللب والنهى. والسر هو الذى وصف فقط بالالهى دون غيره من مرادفات النفس. كما أن النفس تشارك فى بعض الأوصاف الالهية مثل الأمرية والمدبر. ويستعمل منها البعض مجازيا مثل القلب. تجتمع فيها الوظائف الدينية والأخلاقية النظرية والعملية. وتوجد فى كل إنسان بصرف النظر عن البلوغ والعقل والصحة دون تمييز بين مراحل العمر وبين وجودها بين القوة والفعل.

وسعادة النفس الناطقة بتكميل جوهرها وتزكيتها بالعلم بالله، والعمل لله، والعمل بالله أى تطهيرها من الرذيلة والصفات الذميمة والعادات السيئة عقلا وشرعا، وتحليتها بالعادات الحسنة والأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة عقلا وشرعا. العلم لله أن تحصل لها ملكة تتهيء بها للمقولات من غير اكتساب فتحصل لها بالفعل، وتعكسها مرآة النفس، وتنطبع فيها صور الأشياء. التزكية العملية بوسائل الأخلاق، والحفاظ على الوظائف الشرعية، والسنن الملية والعبادات البدنية، التزاما بحدود الشرع وأوامره لتطويع النفس الأمارة بالسوء وتحويلها إلى النفس المطمئنة أى تسخير القوى البدنية الشهوانية والغضبية للنفس الناطقة المطمئنة[2]. وبالتالى تتفق الحكمة والشريعة على الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة. والسؤال هو: لماذا يكون التضاد فى الطبيعة والنفس ولا

---

(١) مثل: النفس (٣)، الروح ، الكلمة(٢).

(٢) ابن سينا: النفس الناطقة ص ١٩٥-١٩٧.

يكون فى المجتمع والسياسة والتاريخ؟ لماذا يكون الصراع فى الداخل وليس فى الخارج؟ وهل النضال فى هذا العصر ميؤوس منه؟

كما يتجلى النفس فى موضوع العقول والأفلاك العشرة. إذ تحيل النفس الناطقة إلى نظرية الفيض بين الطبيعيات والالهيات مما يدل على أن النفس بين عالمين. فقد تبين فى العلوم الطبيعية أن الأجرام العلوية ليست من امتزاج العناصر الأربعة وأنها خالية من الأضداد. وكان هذا هو المانع من قبول الفيض الالهى والالهام الربانى الذى به تكشف الحقائق العقلية. فكلما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أقرب استعدادا إلى قبول الفيض. فاذا تم الاتصال بالفيض الالهى أى الجوهر العقلى ويسمى بلغة الفيض ملكا، وبلغة الحكمة عقلا فعالا شابه الأجرام الفلكية، وشابه السبع الشداد أى الأفلاك السبعة.

خلق الله عقلا ثم بواسطته خلق عقلا آخر وفلكا، وبواسطته خلق عقلا ثالثا وفلكا ثانيا على الترتيب. فالعقول أوائل العقل. فان زكت النفس بالعلم والعمل شابهت جواهر أوائل العلل أى العقول. وإذا اعتدل المزاج بغياب الأضداد، شابه السبع الشداد، وفارقت صورته بدنه ثم شابه العلل الأوائل أى العقول المجردة[1]. ولماذا التوقف على العدد عشرة وهو ليس عددا رمزيا كالسبعة؟ هل السبب نظرية بطليموس القديمة، مستوى ثقافة العصر؟

وواضح التشكل الكاذب فى نظرية العقول العشرة بين الملك والعقل الفعال، السبع الشداد والأفلاك السبعة. العقل الأول ليس له فلك. لذلك زاد عدد العقول عن عدد الأفلاك عقلا واحدا. وتتكرر نظرية العقول العشرة فى كل موضوع مما يدل على استحالة فصل النفس عن الالهيات. ويظل السؤال: لماذا يخلق الله العقل الثانى بواسطة العقل الأول وليس مباشرة؟ هل فى ذلك إقلال من شأن القدرة الالهية أم أن الفنان فى حاجة إلى وسيط، والفيض تصور فنى للعالم؟ ولماذا بعد العقل النفس أو الفلك؟ هل الذات تتطلب الموضوع كما يقتضى الله العالم طبقا لحديث "كنت كنزا مخفيا.." أو "أول ما خلق الله خلق العقل..." أو هو شرح حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه"؟

---

(١) السابق ص ١٩٧-١٩٩.

إن افتراض أن للأفلاك نفوسا افتراض الحياة طبقا للتصور الحيوى للعالم مما يدفع إلى تحليل نظرية العقول. وقد يكون كل ذلك قياسا للغائب على الشاهد. فهناك قياس بين الأجرام العلوية التى تخلو من الأضداد وبالتالى لا تقبل الفيض الالهى، والنفس الانسانية التى تنتابها الأضداد؟ فالكمال فى الأجرام لا يزيد ولا ينقص فى حين أن النفس الانسانية تكمل وتنقص. الانسان ليس ملكا ولا حيوانا.

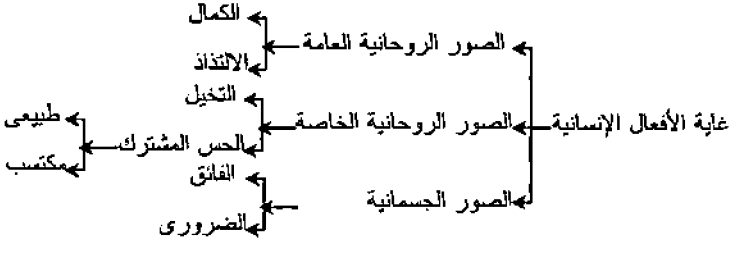
٦- **غايات النفس (ابن باجه)**. هى الأفعال الانسانية ذات الغرض، المقصودة عن روية، وليست الأفعال البهيمية التى تهدف بأفعالها إلى أغراض أخرى[١]. أما الأفعال المادية الانسانية فهى بالعرض وليست بالأصالة. والغائية جزء من الصلاح والأصلح والحسن والقبح عند المعتزلة. وبعض الانفعالات بهيمية مثل الخشية والخوف والفزع.

وقسمة الصور الروحانية هى قسمة الأفعال الانسانية طبقا لغاياتها. وغاياتها ثلاث من الأدنى إلى الأعلى. الأولى الصور الجسمانية، الضرورى منها مثل الطعام والشراب والسكن والفائق مثل الدثار. والثانية الصور الروحانية الخاصة، الحس المشترك، وهم المتجملون أو التخيل وهو الانفعال. والثالثة الصور الروحانية العامة، الالتذاذ والكمال[٢]. والالتذاذ كالتبسم والتودد والبر والهزل وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال وهو الأدب الاجتماعى والظرف فى المعاملات. والكمال فقط هى الفضائل الفكرية والعلوم والعقل، وصواب المشورة وجودة الاستنباط. والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والألفة والألف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة. والفضائل المذمومة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة. والقصد أن تولد فى النفس خشوعا ثم كرامة. وقد لا يقصد منها شىء بل لذاتها

---

(١) وذلك مثل أرسطو وكانط. ابن باجه :تدبير المتوحد: ص ٤٩-٥٤.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٧٥-٨٣.



لكمال صورتها الروحانية. وإذا حدث كذبا يكون رياء. وإذا حدث انفعالا يكون شوقيا (فى حالة طلب الكرامة) أو مثل الكرامة فى حالة طلب الخشوع. وهو عمل فاضل أجره على الله مع الاستشهاد بحديث "إنما الاعمال بالنيات"، أعمال الذكر الحسن، والاستشهاد بالشعر والأخبار. وهى أفعال فى بعض السير أخفى وفى بعضها أكثر. وتنال بطريقة أكمل بالخيال مع استطراد فى موضوع الشعر بتوجه قرآنى ربما من آية ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون﴾. فما يقصد الشاعر لا مدخل له فى العمل الفاضل. وإنما هو شوقى أو ما يجرى مجراه. والغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مأتاه قد يصنعه الأفاضل، ليس من أجل نيل الذكر بل لأجل كمال العمل. وهو شائع عند كبار الأنفس والمستأهلين لتدبير المدن. جاء فيه الوعيد لأفعال النقائص كالرياء والأفعال الجسمانية. والشعر نوعان: الغريب الذى يتداوله الناس إعجابا به أو المتذكر لسيرة الأمة والمحافظ للأقاويل الموزونة. وفى الذكر تبقى صورة الانسان الروحانية مدة أطول. وهو معنى جديد للخلود من خلال العمل فى أذهان الآخرين وفى الحضارة كوعى جمعى. والذكر نوعان: كذب يهلك، سريع محوه، قليل فى الألسنة، وصادق طويل بقاؤه. والأفعال الروحانية نوعان: ما يجرى مجرى الشوقى بالعرض أو لشىء آخر، والشوقى الذاتى دون من أو فخر. وهو موهبة الهية لأن المال قد يرزقه الله للانسان على يد إنسان آخر وكأننا فى أحوال الصوفية. وتتداخل فضائل الالتذاذ مع فضائل الحس المشترك والخيال. ومن ثم لا توجد حدود فاصلة بين الفضائل الأربعة[1].

ويلجأ ابن باجه إلى التجربة الذاتية والاجماع عليها فى حكمة الشعوب كتحقيق مناط النص بالاضافة إلى الشعر والأمثال العامية والنوادر الشعبية. والصور الجسمانية فحسب مثل السكر ولعب الشطرنج والصيد مما تمارسه الطبقات العليا سبب انهيار الدول. وهى تحليلات أصولية لمقاصد الشريعة مثل الضروريات الخمس وأولها المحافظة على الحياة، الضروريات والحاجيات والتحسينات. وتكشف هذه القيم المادية مثل الدثار عن أسلوب حياة ملوك الطوائف فى الأندلس وسبب انهيارها. وهو قريب الشبه بابن خلدون فى تصنيفه قيم البدو وقيم الحضر وأسباب قيام الدول وانهيارها.

والأفعال الانسانية إما صور جسمانية أو صور روحانية خاصة نسبية متوسطة،

---

(١) السابق ص ٧٥/٨٠-٩٣.

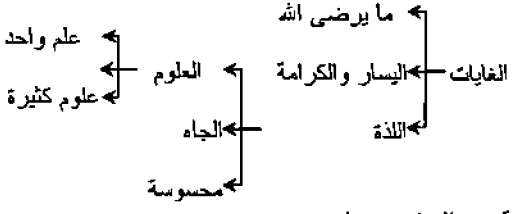
غايتها ليست غايات، وصور روحانية عامة وهى المعقولات[1].

والأخلاق أخلاق الهية. فالغاية غايتان. الأولى ما يحسب كل قوم أن يرضى الله، والثانية مركبة من غايات اليسار، يسير الكرامة، التهويل والملبس والمركب والتزين والتلذذ. والأعمال التى يبتغى بها رضى الله محمودة. وقد ادعى الغزالى أنه شاهد أمورا إلهية، وسمع أصواتا إلهية فى اعتزاله. وقال أرسطو فى الحادية عشر من "نيقوماخيا "أنه متى كان السعيد سعيدا بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان فى التذاذ دائم وتحف وهدايا إلهية. ويمكن معارضة هذه الظنون بعلم النفس وماهيتها وبالأجرام المستديرة وبالاله جل ثناؤه وتفصيل هذه العلوم والتذاذاتها. فهذه العلوم ليست عبثا ولا باطلا، ولا تترك خاصة علم الاله. تنال النفس السعادة الأبدية. فالدائم من جهة الزمان غير دائم. والدائم هو الذى لا يشمله زمان، وهو الله معطى الدوام[2].

وتبدأ رسالة "الوداع" بالرغم من جمال اسمها بالعلة الغائية كما هو الحال فى علم الأخلاق وفى "تدبير المتوحد"، وبالمتحرك والمحرك فى علم الطبيعة ثم الانتقال من الطبيعة إلى علم النفس بتحليل الحركة فى النفس طبقا للقسمة الثنائية للاله، البدن والنفس. فالاله نوعان: جسم وهو البدن، ونفس ما به يتحرك البدن. الحركة فى النفس من الطبيعة إلى النفس، من الخارج إلى الداخل ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. والغاية نوعان. عكسها فى الضلال والعبث، وفى نفسها وهم الأفاضل الراشدون. وهى قسمة ثنائية متطهرة تأخذ أشكالا عديدة أو ثلاثية بها وسط. وهنا يتم الانتقال من النفس إلى الأخلاق إلى الاجتماع. والغاية ثلاثة أنواع. اللذة، واليسار والكرامة، وما يرفض الله. واللذة إما محسوسة أو الجاه المحمود أو المذموم أو العلوم.

---

(١) ابن باجه، تدبير المتوحد ص ٩٣ – ٨٣.



(٢) ابن باجه: الغاية الإنسانية ص ١٠٢ – ١٠٠.

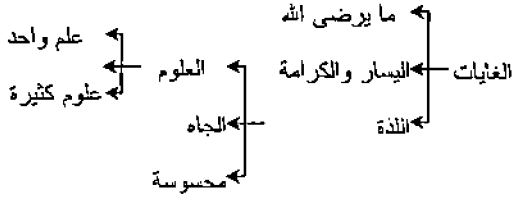
والعلوم إما كثيرة أو واحدة[1]. والغاية ينتهى إليها الطبع بالسلوك اليها. فهى داخلة فى الطبيعة. والطبيعة غاية، والواقع قيمة. هنا يصعب التفرقة بين نظرية العلم ونظرية الأخلاق. وتتفاوت العلوم فى مراتب الشرف. فبعض العلوم توصل إلى الله عند البعض مثل ابن الجلاب والغزالى. والعلم له لذتان: الأولى تعقب الشوق المحرك، والثانية لذة كل من علم شيئا، وهذه لا اسم لها. وهى دائمة ملازمة أبدا للعالم. لذة العلم ربح فى مقابل اللذة العقلية الخالصة لذاتها (الارستقراطية) أو لمعرفة الله (التصوف).

والتمامات نوعان: الآلات الصناعية مثل الكيفيات الجسمانية والخادمة والثانية الفضائل النفسانية لأن الغايات نوعان: آلية صناعية جسمانية، وفضائل نفسانية لا توجب لصاحبها شرفا ولا كمالا، ولا مدحا ولا ذما.

وتصل ذروة الأخلاق الفردية فى نظرية الاتصال، اتصال النفس الناطقة بالعقل الالهى. فالامكان نوعان طبيعى يدرك بالعلم، وإلهى يدرك بمعرفة إلهية، وهى النبوة. إذ لما أراد الله عز اسمه تتميم مواهبه على الناس أعطاهم العلم وما جاءت به الشرائع من حض عليه ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ أى الامكانيات الالهية. وأيضا ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ لأن من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه. وأعظم السعادة رضاه والقرب منه. ولا يكون القرب منه إلا بمعرفته. لذلك قال الرسول "خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر. وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحب إلى منك". فالعقل أحب الموجودات إلى الله. به فضل الانسان. وهذا هو التشابه بين الانسان والله فى العقل، مثل التشابه بينهما فى المحبة عند الصوفية. لذلك كان الانسان أحب المخلوقات اليه. رضى الله عنه بالعلم. فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه. وأشرف هذه العلوم وأجله مرتبة تصور الانسان ذاته حتى يتصور ذلك العقل. وهو نهج الأسلاف، رضى الله عنهم ورضوا

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١١٣ – ١٣١.



عنه وذلك الفوز العظيم[1].

والسؤال هو: ما الحاجة إلى النبوة مادام العقل كاملا؟ هل هذا خطاب مزدوج، فى الظاهر إثبات النبوة وفى الباطن نفى لها؟ وحديث "أول ما خلق الله خلق العقل" حديث قدسى. وهو مفتاح قلب الحضارة ومركزها، فى الموروث لا فى الوافد. لذلك يعتمد ابن باجه على السلف الصالح. والعقل ثواب الله. هنا يظهر الموروث طاويا الوافد فى نهاية المطاف، وتظهر الأشعرية الاشراقية. العقل نور، ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. الطاعة لله ثم الجزاء عليها وهو العقل. والشريعة مكملة للفكر. والعقلاء مع الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين. والعقل هو العقل النظرى والعقل العملى فى آن واحد[2]. وهنا تتراوح الأخلاق بين الأخلاق فى ذاتها والأخلاق الدينية.

ومازال لفظ القنية مستمرا من الكندى حتى ابن باجه والذى يعنى خصائص الشىء الذاتية. فإذا كانت الأخلاق تقوم على التفرقة بين الطبيعة والارادة، بين الضرورة والاختيار فإن القنية الطبيعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: عدم المبالاة بالجسد والأعضاء، وكثرة التوقى وعدم النهوض إلى شىء، ثم التوسط بينهما فى جدل الأطراف والوسط[3]. وتنقسم القنية الارادية أيضا إلى ثلاثة أقسام نفس القسمة بناء على نفس الجدل: عدم المبالاة بالآلات وحراستها حتى تفسد، حفظ الآلات وصيانتها لدرجة العبودية لها دون الالتذاذ، ثم حراستها وقت الحاجة وعدم المبالاة حين استعمالها إذا تلفت أم لا.

وهناك ثلاثة أجناس من النسب: الرأى والخيال والنزوع، والنفس إلى آلاتها، ثم المعرفة أى أن نسبة الصانع إلى آلاته متدرجة من أدنى إلى أعلى. والتمامات التى تنال بالأفعال الانسانية أيضا ثلاثة أنواع: الآلات الصناعية مثل الشهوات، والأعضاء والبدن مثل اللذات وهى الفضائل الشكلية، ثم الأخلاق الفاضلة. والتمامات أيضا لفظ من الكندى بمعنى الغايات.

واللذة على أنواع: إما بالعدد وهى اللذة الكمية أو بوجود الوجود وهى اللذة

---

(١) وذلك مثل قول نجيب محفوظ فى "أولاد حارتنا" إن الجبلاوى مات وهو عن عرفة راض. السابق ص ١٤١-١٤٢، قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) ابن باجه: اتصال العقل بالانسان ص ١٦٢.

(٣) يعطى ابن باجه نماذج عملية لهذه القسمة. الأولى المستظهر، والثانية على بن السلمى، والثالثة السجعان.

الحسية أو بوجود الفاعل وهى اللذة العقلية. ولما كانت اللذة العددية والوجودية لذة حسية انقسمت إلى قسمين فقط، طبيعية حسية، ومعنوية عقلية[1].

ويتحدث ابن باجه كما يتحدث الفارابى عن الانسان كمقولة مستقلة كما يتحدث عن الفطرة الانسانية. واللفظ مشتق من الانس أى الألفة وليس من النسيان كما هو الحال فى المفهوم الشعبى وخيال الشعراء.

والانسان من جهة ما هو حيوان خيال. وما توجبه الروية والتحرك فى الانسان ليفعل فعلا إنسانيا إنما يحصل عند الفكر كما يحصل الخيال عند الحس. والانسان أكثر الحيوان قنية لتفنن صنائعه.

وكل إنسان أى كل موجود كائن فاسد. والانسان المتصور أن تلك الآلات المنسوبة إليه تشرفة ليس شريفا بذاته. والانسان الأول ذو المحرك الأول، والبدن مجسم آلاته. وهو فى هذا مثل الحيوان. فنسبة الانسان إلى آلاته الارادية كنسبة المحرك الأول الذى فيه إلى آلاته الطبيعية التى هى البدن. وإذا عدم الانسان الآلات الارادية لا يمكن أن يعمل أعمال تلك الآلات. هو المحرك الأول على التحقيق، وليس مؤلفا من شيئين، آلة وصانع.

إنما أحوال الانسان بالنسبة له بالذات وبالطبع أى بماهيته وجوهره. ووجوده متدبرا بالنفس النزوعية. إذا حصل على الكمال نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها، فى سكينة وفرح وسرور دائم. فالدائم من جهة الزمان غير دائم. وهذا ما يخص الانسان وقنيته. وينسب الكمال إلى الانسان كما ينسب التمام إلى القوة. فالتمام موجود فى الانسان. وقد يكون الكمال بالصناعات العملية.

وفضل الانسان هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما. الانسان هو العقل، والعقل فى الانسان. ويكون الانسان إنسانا، والمتوحد متوحدا بالقوة الفكرية. تنزل عليه الصور الروحانية فيتذكرها أو ينساها. وعن طريقها يتصل الانسان بالعقول. يحصل الانسان أولا على الصور الروحانية ومراتبها ثم يتصل عن طريقها بالعقول. وكل فعل غير التعليم هو للانسان لا بتوسط. والانسان الفاضل لا يكون متوسطا لأنه لا يخدم أحدا. فالانسان غاية

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١١٧/١٢٧/١٢٩.

وليس وسيلة لغاية أخرى. هو الرئيس[1].

وأساس التدبير واحد للفرد والمجتمع حتى يتم الوصول إلى القوة الناطقة بلا جسمية. يستعمل التدبير الانسانى هذه النسب نظرا لدخول هذه الصور الروحانية الخاصة فى العلم السياسى، الخيال السياسى، الذاكرة السياسية أى الوعى التاريخى، والعقل السياسى أى تحليل العقل وليس الخطابة، والحس المشترك أقرب إلى ثقافة الجماهير.

ولا يقوم العلم المدنى على الصور الروحانية عند الصوفية لأنها بالعرض لا بالذات، وغاية المتوحد بالذات لا بالعرض. وتتأسس الأخلاق والعلم المدنى على اليقين وليس على الظن أو الكذب.

والصور الروحانية الخاصة والمتوسطة ليس لها غايات لأنها أمور حاصلة أكثرها بالطبيعة بغير الارادة. وما يظن أنه محمود بالارادة فهى داخلة فى أمور ثلاثة: الصور الجسمانية كالعلاقة، والروحانية الخاصة كالصناعات، والمعقولات أى التعليم والشعر. فالروحانية الخاصة نوعان، بالطبيعة وبالارادة.

والمتوحد لا شأن له بالجسمانى، وواجب عليه فى بعض السير أن يعتزل الناس أو يهاجر. ولا يناقض ذلك العلم الطبيعى أو العلم المدنى لأن الانسان مدنى بالطبع. والمتوحد يتعزل بالعرض لا بالذات. ونسبة الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أن الصحة أمر طبيعى للجسد، وكثرتها خارجة عن الطبع فكذلك السيرة الامامية هى الأمر الطبيعى للنفس. وهى واحدة. وكثرتها خارجة عن طبيعة النفس[2].

واضح أن الأخلاق أساس الاجتماع والسياسة، وأن النفس أساس الأخلاق، الغاية نظرية فى السياسة والنهاية نظرية فى العلم عن طريق النفس ثم الأخلاق.

وتتفاضل الأعمال الانسانية بالغايات. غاية المرائى المعصية، وغاية العابد الطاعة. وغاية اللقاء أربعة: الشوقى وهو التذاذى بهيمى، والمدنى الانسانى للتعاون على النافع، والعقلى للعلم والتعلم، والالهى. والعقل الالهى موجود فى هذه اللقاءات الأربعة

---

(١) ابن باجه: إتصال العقل بالانسان ص ١٦٤، الغاية الانسانية ص ١٠٢-١٠٤، رسالة الوداع ص ١١٦-١٣١/١٣٣-١٤٢.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١١٧-١١٩.

على مستويات عدة، العقل الالهى موجود فى الحيوان. والجوهر الفاعل عقل إلهى عند أرسطو. وما دون ذلك يسمى قوى. لذلك رأى الأولون أن السماء يسكنها الروحانيون.

ويحلل ابن باجه النفس فى "تدبير المتوحد". فالمتوحد ليس فقط مقولة انسانية، هذا الغريب، بل أيضا مقولة وجودية تشير إلى النبات أى ما ينبت متوحدا فى بيئته، ما يخرج ويتخارج ويند ويبرر[1]. والتدبير يعنى التخليص من أمور خارجة عن الطبع والعودة إلى الفطرة والقضاء على الاغتراب مثل الطبيب الذى يحفظ الصحة للمريض أو يسترجعها. وإذا أراد النابت الحصول على السعادة فكيف ينالها إذا كانت موجودة وكيف يزيل الأمراض المانعة عنها؟ الأول مثل الطب الوقائى والثانى مثل الطب العلاجى. والطب اما للأجسام (الطبيب) أو للنفوس (الفيلسوف الاشراقى) أو للمعاشرات (الفيلسوف المدنى). الانسان مدينة صغيرة والمدينة إنسان كبير[2].

وفى "قول يتلو رسالة الوداع" يتم الانتقال من علم النفس والأخلاق وتأسيسها فى ما بعد الطبيعة، فى المحرك الأول أى فى الالهيات. "رسالة الوداع" الحديث على الاجمال، والقول الذى يتلوها فى الانسان بعينه[3]. وفى رسالة "اتصال العقل بالانسان" تبدو النزعة الصوفية وكأنها تنويع على التوحيد. موضوعها الواحد الذى يقال إما بالعدد أو بالنوع والخير.

وفى "الغاية الانسانية" تتحول الالهيات إلى إنسانيات. وتبرز أهمية العلة الغائية بالرغم من أنها تبدأ بالرياضيات وبالموجود الرياضى المنطقى. تختلف الغايات فيما بينها. وأعلاها الغاية القصوى، غاية الغايات، وهو الله طبقا للتشكل الكائب. وتتفاوت الغايات فى المراتب طبقا للرئيس والمرؤوس، والمخدوم والخادم. وواضح ان ابن باجه فارابى النزعة. ولّد ابن رشد كما ولّد الفارابى ابن باجه، ابن سينا المغرب.

وهناك نوع من التكرار فى حاجة إلى تجميع من أجل اكتشاف البنية، هو حدس واحد يتكرر باختلاف اللغة. والعلم مرة لغة الطبيعة، ومرة لغة النفس، ومرة لغة

---

(١) وهو ما وصفه محمد عبده بأنه " العاكف على شانه، الخبير بأهل زمانه.

(٢) وذلك مثل جان جان روسو، ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٤٧.

(٣) ابن باجه: قول تيلو رسالة الوداع ص ١٤٨-١٤٧.

الأخلاق، ومرة لغة المنطق، ومرة لغة ما بعد الطبيعة.

ويظهر تحليل الشعور والتجارب النفسية فى الأسلوب مثل "نازعتنى نفسى" وكما هو الحال فى آية ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا﴾ وقلت لنفسى فى خلاء ألومها"[1]. ويلاحظ نشأة المصطلحات المستقلة مثل الأفاضل، الراشدون. وأحيانا لا تنشأ الألفاظ ويتم التعبير عن المعانى سلبا.

خامسا: النفس الخالدة.

والنفس الخالدة هى النفس الالهية بعد تميزها عن البدن وارتقائها من الحس إلى العقل إلى الارادة. ومن الطبيعى أن تكون خاتمة الالهيات فى النفس وبدايتها الأخلاق فى النفس.

وتشمل النفس الخالدة قسمان: الأول البراهين على خلود النفس وتميزه عن البدن. والثانى أمور المعاد وإثبات البعث والملائكة والعرش واللوح والقلم.

١- **خلود النفس.** وقد أثبت الحكماء خلود النفس وتميزها عن البدن بعدة براهين ذائعة ومشهورة عند الكندى وإخوان الصفا وابن سينا بالرغم من إتهام الرازى بالقول بتناسخ الأرواح.

أ- **النوم والرؤيا (الكندى).** ولا تظهر النفس الالهية كثيرا عند الكندى. فالتباعد بين الله والنفس يجعل الكندى ممثلا للفلسفة العلمية بعيدا عن الاشراق بالرغم من رسالة ماهية النوم والرؤيا، ودور الخيال فى الاتصال بالعقل الفعال. ويدل ارتباط العقل بماهية النوم والرؤيا على التصاقهما معا، وظهور "الفنطاسيا" كأداة للمعرفة الاشراقية. وتبدو لغة الاتحاد والاتصال دون نظرية إشراقية متكاملة.

ويظهر الدين صراحة فى رسالة "ماهية النوم والرؤيا" فى إضافة الرؤيا إلى النوم وليس إلى اليقظة كما فعل أرسطو. الموضوع إسلامى واللفظان قرآنيان شائعان من سورة يوسف مثل باقى موضوعات الرسائل الفلسفية الأقرب إلى الإسلامية منها إلى اليونانية.

وتقدمة المعرفة هى معرفة الأشياء قبل وقوعها وارتباط ذلك بالتنبؤ والنبوة والرؤيا. فالنفس ترمز بالأشياء قبل كونها وتتنبؤها بأعيانها. الرمز تمثل فى اليقظة، وقد

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٢٥/١٢٧.

كان شائعا فى الثقافات القديمة. ويحاول الكندى فى النصف الثانى من الرسالة الاجابة على أربعة أسئلة: لماذا نرى الأشياء قبل كونها؟ لماذا نرى أشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها؟ لماذا نرى أشياء بتأويل أضدادها ؟ لماذا نرى أشياء فلا تقع ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادها بته؟

والفانطاسيا أو التوهم قوة ما بين القوتين الحسية والعقلية أو القوة المصورة. فالحس يدرك صور الأشياء محمولة فى مادتها ولكن الصورة تدرك صور الاشياء كما هى دون مادتها ومع غيبة حاملها المادى فى الحس الظاهر[1]. القوة الحسية تعمل فى اليقظة. والمصورة تعمل فى النوم واليقظة معا. والاستغراق فى الفكر يجعل الانسان أكثر تجردا من الحس وأكثر قربا من الصورة، وهم الخاصة فى مقابل العامة. والقوة المصورة تدرك النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ مباشرة) أى المركز العصبى. القوة الحسية ناقصة، والقوة المصورة كاملة. فصور النفس أكمل من صور اليقظة. والآلة الأولى معرضة للقوة والضعف. لذلك كنت أنقص من الآلات الثانية.

وقد يوحى هذا التحليل بتصور بيولوجى فزيولوجى للنفس الطبيعية ولكنه فى الحقيقة بداية علمية من أجل إفساح المجال للوحى والنبوة، وهو البعد الجديد للحضارة الإسلامية، الوحى فى صياغته العلمية وبيئته الثقافية القديمة. وبالرغم من أن لفظ "فانطاسيا" تعريب عن اليونانية إلا أنه لا شأن له باليونان من حيث المعنى. وهو أقرب إلى نظرية فى الخيال.

وينتهى الكندى إلى تحديد العلاقة بين قوة الذات ورؤية الموضوع فى صيغة قوانين علمية على النحو الآتى:

أ- إن كانت النفس قوية على قبول الرمز الصادق فهى الرؤية الرمزية الصادقة.

ب- إن كانت الآلة ضعيفة على قبول الرمز جاءت الرؤية مضادة مثل رؤية الميت وقد طالت مدته.

---

(١) هذا ما قاله أيضا كانط فى "الشيمائية" "الترنسندنتالية"، وجان بول سارتر فى "المخيلة" و"الخيال". وله جذوره أيضا فى العصر الوسيط والعصور الحديثة خاصة عند ديكارت واسبينوزا.

جـ- وإن ضعفت أكثر كانت الرؤية لا نظم لها، مجرد خليط، أضغاث أحلام.

كما يحدد الكندى العلاقة بين رؤية الموضوع ومنطق البرهان على النحو الآتى:

أ- الرؤية المنبثة فى أعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بمقدمات صادقة تؤدى إلى الحقائق.

ب- الرؤيا الرمزية كالفكر الظنى، مرة مطابق للحقيقة ومرة مخالف لها.

جـ- الرؤيا الكاذبة التى تنبؤ بالضد كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة فتؤدى إلى ضد الحق.

د- الرؤيا كأضغاث أحلام كالفكر المختلط، سقط الكلام ونكس القول.

ب- **تناسخ الأرواح (الرازى)**. وضد ثنائية النفس والبدن، والدنيا والآخرة، والفناء والبقاء اتهم الرازى بالقول بتناسخ الأرواح[1]. ولا يوجد فى نصوص الرازى ما يؤيد هذا الاتهام إلا فى نص "السيرة الذاتية" فى معرض الدفاع عن سقراط وعن نفسه وعن شخص الفيلسوف سواء كان هذا أو ذاك أو عن نمط مثالى للفيلسوف. ويبدو أنها قصة مقحمة إما عن سوء نية لتشويه آراء الرازى أو عن حسن نية. وقد هوجم الرازى لثلاثة آراء: القول بالقدماء الخمسة، والقول بالعقل وإنكار النبوات، والقول بتناسخ الأرواح. وهو نسق واحد. فالعلاقة بين إنكار النبوات وتناسخ الأرواح علاقة المعلول بالعلة. إذ ينتج إنكار النبوات من تناسخ الأرواح دون تفرقة بين نبوة صادقة ونبوة كاذبة. والقول بالقدماء الخمسة رد فعل على ثنائيات الله والعالم، النفس والبدن، الوحى والعقل، المرسل والمرسل إليه. قد يكون ذلك أثر الفكر العلمى الدائرى على الفكر الدينى الطولى، أثر الطب على الحكمة، والعلوم الطبيعية على العلوم الانسانية، وإعطاء الأولوية للسماء على الأرض.

---

(١) واتهم أيضا أحمد بن حابط، وأحمد بن بانوش تلميذه وأبو بكر الخراسانى والقرامطة من الاسماعيلية وغالية الرافضة. كما يذكر ابن حزم فى "الفصل" أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الانسان إلا بالقتل والذبح ومن ثم لا يجوز ذبح شىء من الحيوان البته، رسائل الرازى ص ١٠٥، السيرة الذاتية ص ١٠٥. ويذكر ناصر خسرو أن الرازى فى تعلق النفس الكلية بالهيولى وتخليصها منها أن نفوس الأشرار التى صارت شياطين تتجلى لبعض الناس فى صور الملائكة، وتأمرهم بالذهاب إلى الناس وإخبارهم بحضور الملك وإبلاغ الرسالة حتى وقع الاختلاف بين الناس وقتل الكثير نتيجة التدبير لنفوس الشياطين، رسائل الرازى ص ١٧٨.

ويرفض الفارابى القول بتناسخ الأرواح. فالنفس الانسانية حادثة ومخلوقة فى البدن. ولا توجد النفس قبل البدن وتكرارها على أبدان كثيرة ثم مفارقة النفس للبدن والعودة إليه[1].

جـ- إثبات خلود النفس (إخوان الصفا). ويركز إخوان الصفا على إثبات وجود النفس ضد منكريه. فمن ضمن الخطابات الخمسة الموجهة فى الدعوة إلى الله خطاب إلى المشاركين فى أمر النفس المتحيرين فى أقاويل العلماء فيها. وهو أطولها مما يدل على أهمية موضوع النفس عند الاخوان. فمن هم هؤلاء الذين يشكون فى أمر النفس ويتحيرون فى أقاويل العلماء فيها، من الداخل أم من الخارج، من الموروث أم من الوافد؟ ربما يكون ردا على جالينوس فى قوله أنه لا يدرى ما جوهر النفس باعتباره طبيبا وليس حكيما. وربما هو قول مشابه من الداخل ليس أعلم من جالينوس عبر عنه القرآن ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. وهى إجابة أقرب إلى روح العلم الذى لا يتطرق إلى ما هو خارج موضوعه ومنهجه. يخاطب الإخوان أهل العلم الفاضلين عن أمر النفس والمعرضين عن معرفة جوهره دون تحديد لهم، هل هم بعض العلماء الذين يعتبرون النفس خارج موضوع العلم؟ كما أن إختلاف آراء الفلاسفة ليس عيبا أو قدحا فيهم. فالحوار والمراجعة والتحقق هو السبيل لحل الخلاف فى مسائل اجتهادية ظنية. واختلاف الأئمة رحمة بينهم، وشرعية الخلاف حق مكفول. الكل راد، والكل مردود عليه[2].

ويمكن رصد حجج المنكرين للنفس والردود عليها على النحو الآتى:

أ- الجسد هو المحسوس، وما غاب عن الحواس لا يمكن معرفته. والرد عليها أنه يمكن ردها إلى المحسوس قياسا للغائب على الشاهد بالرغم مما فى هذه الحجة من ضعف نظرى لاختلاف المستويين بين المادى والمعنوى.

ب- الاحساس بوجود الذات والانسان ولا يعلم عن نفسه شيئا. والرد على ذلك أن

---

(١) الفارابى" الدعاوى القلبية فقرات ٨- ٩.

(٢) انظر دراستنا" حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ الذات والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٢٩-٢٣٨.

هذه تجربة وجود لا تثبت أو تنفى جوهرا مستقلا[1].

ويعطى الإخوان أدلة عديدة على وجود النفس وإثبات جوهريتها. على النحو الآتى:

أ- النفس مع الجسد جوهر آخر ملبوس. وهو دليل ضعيف أقرب إلى الصورة والمثل منه إلى الدليل المنطقى البرهانى.

ب- تجربة النوم واليقظة التى تثبت وجود وحدة للحياة فى كلتا الحالتين وهو دليل أقوى خاصة فى أحلام النوم واليقظة[2].

جـ- معرفة الماضى والمستقبل وليس فقط الحاضر عن طريق الحواس مما يدل على امتداد النفس عبر الزمان والتغير.

د- معرفة البارى ذاتا وصفاتا عن طريق معرفة النفس، فالله حال فى النفس[3]. لذلك روى القدماء "من عرف نفسه فقد عرف ربه" تحويلا لسقراط من المستوى الأفقى إلى المستوى الرأسى.

هـ- النفس أقرب الأشياء إلى الانسان، إدراك الذات قبل معرفة الغير. وإدراك الذات بهيمية لا تحتاج إلى إثبات. لذلك قال سقراط "اعرف نفسك بنفسك"[4].

ولأن قوما من أهل الجدل ينكر النفس يستطرد الإخوان من جديد لبيان جوهر النفس. ويقدمون دليلين جديدين. الأول أن بدن الحيوان له جوهر ولكن فى حالة الموت تفقد الجثة كل شىء. والدليل ليس فزيولوجيا بل لأن الحيوان غير مسؤول، لا حساب ولا عقاب. والثانى بكاء الناس على موتاهم وحزنهم على فراق النفوس، وهو حزن على الانس والوجود والعمل والمشاركة والرؤية وليس على النفس ولا على البدن، بل إن أحدا لا يرى البدن لأنه يتحلل. وقد يفترض المادى بأن النفس فى الدماغ لأن الفكر لا يكون إلا بوسط الدماغ، والرد على ذلك أن فعال النفس لا تحتاج إلى آلات مثل المنلمات ولكن فعلها حرة لا تحتاج فيها إلى أدوات جسدانية ولا آلات جسمانية وهى رويتها فى

---

(١) رسائل جـ٤/٧/١٨١-١٨٦.

(٢) وهى حجة ديكارت لاثبات الفكر.

(٣) هذا هو موقف سقراط وأوغسطين وبوناڤنتورا وأنسيلم وديكارت فى الفلسفة الغربية.

(٤) الرسائل جـ٤/٧/١٩١-١٩٥.

المنامات[1]. ويحاور الإخوان منكرى وجود النفس والمنامات ورؤية الله. فالانسان ليس هو هذا المشار اليه أى الجسد كما يقول أحد المتكلمين، وليس صاحب بنية مخصوصة أو مزاج معلوم أو تأليف ما. فهناك اختلافات بين البشر ترجع إلى النفس وليس إلى البدن. فالنفس هى الروح التى تعطى الانسان فرديته ومسؤوليته. والجدل إنكار ومحاجة وليس برهانا يؤدى إلى إنكار العقل والبداهات[2].

وتتطلب معرفة النفس سبعة مباحث هى:

أ- ما الغرض من كونها مع الجسد ثم مفارقته؟ وهو موضوع أن الانسان عالم صغير.

ب- أين تكون بعد المفارقة؟ وهو موضوع البعث والقيامة.

جـ- أين كانت قبل رباطها؟ وهو موضوع مسقط النطفة.

د- ما كيفية رباط النفس مع الجسد؟ وهو موضوع رسالة تركيب الجسد.

هـ- كم أجناس النفوس فى العالم؟ وهو موضوع العالم إنسان كبير.

و- هل النفس عرض؟

ز- هل النفس شيء؟ وهو موضوع رسالة البرهان.

ويجيب الإخوان على هذه الأسئلة السبعة فى رسائل سبع مما يدل على مركزية موضوع النفس عند الإخوان. وتقوم الأسئلة والأجوبة على تصور ثنائى تقليدى، ثنائية النفس والبدن وتمايزها، وبقاء النفس بعد فناء البدن ووجودها قبله، واستعمال بعض الألفاظ الشيئية مثل ربط وحل، وربما سيادة التصور المسيحى لخطيئة السقوط بجناية أولى فى عالم الأرواح مما يبرر الخلاص بالمسيح أو بالرسل أو بالنبوات[3]. ومع ذلك فالنفس تعشق الجسد كما تعشق المرأة الرجل.

وتقوم هذه الأسئلة والأجوبة على تصورات مسبقة تقليدية، ثنائية النفس والبدن،

---

(١) وذلك مثل رد برجسون على فشنر وفوند وشاركوه، ويمكن أن يكون موضوع النفس موضوع الرسالة جامعية جـ٤/٥/٨٤-٨٦.

(٢) السابق جـ٤/٥/١٠١-١٠٤.

(٣) وذلك مثل ثنائية النفس والبدن عند الفلاسفة العقليين مثل ديكارت.

بعض المصطلحات المسيحية مثل اللاهوت والناسوت نظرا لارتباط الاخوان بتاريخ الأديان، الخطاب الأخلاقى الملىء بالمواعظ.

وبعد إثبات وجود النفس يثبت الاخوان خلودها كم هو الحال فى رسالة "فى بيان اعتقاد إخوان الصفا ومذهب الربانيين". وهى رسالة بسيطة عادية لا تميزهم بشىء. فخلود النفس معروف عند جميع المتكلمين والفلاسفة والصوفية وفى كل الديانات والملل. تبدو فيها النزعة الفردية الاشراقية القائمة على الثنائية المتطهرة وضرورة اغتراب الفرد عن الجماعة حتى يمكن أن يصل إلى المعرفة والسعادة كما يصف ابن باجه بعد ذلك فى "النوابت".

النفس جوهر سماوى نوارنى حى، علاقة فعالة حساسة وداركة لا تموت بل تبقى مؤيدة ملتذة متألمة[1]. ولا يعطى الاخوان براهين عقلية وأدلة منطقية على خلود النفس كما هو الحال عند ابن سينا[2]. وكلها تشبيهات وقصص وتأويلات ورموز أكثر تأثيرا وأقوى إقناعا مثل الدعوة إلى ركوب سفينة نوح مع الإخوان وهى سفينة النجاة، وصورة الملابس البيضاء فوق بدن وسخ، دم وبول وغائط وقاذورات مما يستدعى تنظيف البدن أولا ضد النفاق واختلاف الباطن عن الظاهر. وهو أسلوب شعبى أدبى مؤثر فى حياة الناس، يجذب الناس إلى قراءة الرسائل وتبنى مواقفها ورؤيتها[3]. ويصور الاخوان فى قصة شعبية حال بقاء النفس مع البدن وفراقها له.بها ظاهر وباطن مثل موسى والخضر، والرؤيا درجة من درجات النبوة، والتعاون فى الدنيا والفرار إلى الآخرة مثل رسالة الطير لابن سينا[4]

ويؤول الاخوان كل العادات الشعبية والتاريخ المحلى لاثبات خلود النفس. فالجهاد

---

(١) الرسائل جـ٤/٨/٢٤٣.

(٢) السابق جـ٤/٣/١٥-١٨/٢٩-٣٠.

(٣) الأشكال الأدبية أو الأدب الشعبى عند إخوان الصفا يمكن أن يكون موضوع رسالة للدراسات العليا.

(٤) يقص الإخوان حكاية جزيرة مثالية ركب البعض منها البحر فرماهم إلى جزيرة أخرى مناقضة أهلها قردة، وبها طير كالرخ يأكلون القردة. أنس القردة الناس وعاشوا معهم. ثم رأى أحدهم فى المنام أنه عاد إلى بلده وهو يظن أنه يقظ. وقرر بناء مركب والتعاون على ذلك والمغادرة. وخطف الطير رجلا وطار به والقاه على سطح بيت فوجد منزله وأهله. وحزن الآخرون على فراقه وهم لا يدرون حتى سعادته. وذلك مثل الفيلم الشهير "مليون سنة قبل الميلاد". ويمكن اعتبار رسائل إخوان الصفا مثل ألف ليلة وليلة من الأدب الشعبى على مستوى الفلسفة.

والشهادة تعنيان تخليص النفس من البدن ومن ثم يكون العدو الأعظم هو الجرمانية أى المادية التى تقول بالجرم أى بالمادة والجسم. وهو معنى الحديث الذى يشكك فى صحته المعاصرون، الرجوع من الجهاد الأكبر جهاد العدو إلى الجهاد الأصغر، جهاد النفس. والبكاء على الموتى ليس على الجسد الموجود بل على الروح المفارقة. ويفسر الاخوان عديدا من الممارسات الاجتماعية ومراسيم وطقوس الموت بناء على خلود النفس مثل زيارة القبور الصالحين والأولياء والخيار لطلب الغفران واستجابة الدعاء. وهى أقرب إلى العادات الشعبية لا تثبت فناء البدن أو خلود النفس[1].

ويشير الإخوان إلى حكماء الهند الذين يقولون بإماتة البدن لاحياء النفس، وحرق الأبدان لخلاص النفوس مع أن الإسلام يحترم الأبدان، صحة وعافية وقوة فى الحياة، وغسلا وكفنا وطيبا فى الموت. وماذا عن جمال البدن الانسانى؟ وهل يتطلب بقاء النفس وصلاحها التمثيل بالبدن؟[2].

ويعيد الاخوان قراءة تاريخ الأديان كله من منظور نفسى لاثبات خلود النفس، تأويل موسى وعيسى كبقاء النفس. فقد نقد السيد المسيح اليهود بأنهم ركنوا إلى الدنيا والبدن، وتركوا الآخرة والروح، فالمسيح قام بالخلاص، خلص النفس من البدن. ويستشهد الاخوان بكثير من أقوال السيد المسيح من الأنجيل، لا فرق بين صحيح وموضوع فكلها أناجيل منتحلة أى إبداعية خلقها الوعى المسيحى للجماعة الأولى[3].وتذكر نصوص حرة للأناجيل لأن الأناجيل كذلك ولأن كل استشهاد بنص كذلك. والقرآن نفسه قص على لسان الأنبياء لإعادة بناء الموقف وليس رواية تاريخية صرفة.

وتدل معجزات السيد المسيح على خلاص الروح من البدن وليس إزاحة علل الابدان. وهى معجزات عند الحواريين أيضا. والمسيح يصلب من جديد عشرات المرات من أجل تطهير النفس وخلاصها من البدن. فالصلب يعنى خلاص اللاهوت من

---

(١) السابق جـ٤/٣/٢٢-٣٠/٣٧/٣٩-٤٠.

(٢) وذلك أيضا مثل اليابان المعاصرة وطقوس الشهادة والبطولة وراء للعار أو أداء للواجب.

(٣) التصوف والمسيحية والتشيع والمسيحية يمكن أن يكونا موضوعى رسالتين فى الدراسات العليا، لدراسة الصلة بين الأدب والدين Dramatization of God، ونقد الفارابى لتصورات "الاله المذبوح"، وليس بين المسيحية والسنة نظرا للجهاد وتأكيد العالم عند أهل السنة.

الناسوت[1]. واستشهاد على واستشهاد الحسين أيضا لنفس الغاية. ويستعمل الاخوان قصص الأنبياء للدلالة على أن البشرية فى سجن وقد آن الأوان للخلاص. كانت البشرية نياما فى كهف آدم وهى الجنة ثم خرجت منها مما يدل على أن الشيطان له دور إيجابى. وقد آن الآوان للعودة، وهى أسطورة السقوط والخلاص، الذهاب والآياب فى المسيحية. ويؤول تاريخ الأنبياء كله على أنه تاريخ النجاة، سفينة نوح، موسى وفرعون... الخ[2].

وتتم قراءة الفلسفة اليونانية كلها أيضا لاثبات خلود النفس خاصة أفلاطون. فالخلاص بالموت لتحرير النفس، والفلسفة تعلم الموت. وهذه دلالة أسطورة الكهف وهيكل عاذيمون لرؤية الأفلاك والعراج إلى السماء. وتتم قراءة سقراط وفيثاغورس وأرسطو لنفس الغرض، أرسطو المنتحل الاشراقى لا فرق بين فلاسفة اليونان وأنبياء القرآن، أفلاطون وآدم[3].

كما تتم قراءة الفلسفة الشرقية، فارس والهند أيضا لاثبات خلود النفس. فظلمة أهرمن لرؤية النيروان وإشراق النور منه فى مسخه فريمون. وتروى حكاية عن فارسى حكيم وزير خيشوان، ملك الهياطلة فى مواجهة فيروز ملك الفرس وخدعة الحكيم بالتضحية بالبدن، قطع الأيدى والأرجل، خداعا لفيروز، والتشفية فى الصحراء، وقبول الصلح والاذعان لأن خيشوان قطعه لأنه نصح بالصلح[4].

وكل قراءة تأويل. والحقيقة لقد نقد المسيح ركون اليهود إلى البدن والعالم ليس لتقتيل البدن أو للزهد فى الدنيا بل لايجاد التعادل بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة طبقا لقانون الفعل ورد الفعل حتى أتى الاسلام فحقق التوازن بين العالمين. ولا توجد نصوص مضبوطة اعتمد عليها الاخوان بل كلها قص فنى من الآداب الشعبية. ولا يهم الاخوان التحريف فى المسيحية والانحراف فى العقائد والتبديل فيها فتلك نظرة فقهية كلامية. ما يهم هو مدى انفتاح الحضارة الاسلامية فى القرن الثالث على تاريخ الأديان شرقا وغربا.

---

(١) وقد كان ذلك بدايات تفكير هيجل الأولى فى أعمال الشباب.

(٢) عند ماسينيون الصلب حقيقة مستقلة عن المسيحية تتجلى فى ديانات أخرى كما تجلت فى صلب الحلاج.

(٣) الرسائل جـ٤/٢٩/٣ ، ٣٠/٢٢-٢٣.

(٤) مثل قصيدة أمل ونقل لا تصالح.

والحقيقة أن التفكير فى خلود النفس ينشأ فى حالة اكتفاء البدن كما هو الحال عند اليونان. فالفلسفة والبحث عن الاشباع العقلى هو أحد مظاهر الأرسطقراطية، تحقيقا لمطلبى البدن والنفس، والزمان والخلود، المادة والصورة. وقد ينشأ تعويضا عن مآسى البدن عند الفقراء والمغتربين والنوابت والمفلوكين من أجل أن يعيش الانسان فى الدنيا سعيدا حتى ولو بالوهم والخيال. وهو الموقف الصوفى بعد أن عزت المقاومة الفعلية وانتهت إلى طريق مسدود، باستشهاد الأئمة وثبات الحكم الجائر. وتقوم على ثنائية متطهرة. إذا تعثر جانب منها حدث التعويض فى الجانب الآخر. وقد يكون هذا الموقف دائما لغياب بديل آخر، وقد يكون موقفا حتى يقوى الحق وتعود المقاومة ويظهر الامام. إذ لا تكفى المقاومة الروحية، وإنقاذ الذات دون العالم بل يتحول الواقع إلى مثال كما يتحول المثال إلى واقع. وشهادة الناس يوم أحد حرب ومقاومة وليست إفناء للبدن وبقاء للنفس. كما أن غزوات الرسول جهاد وحرب وليست فناء للبدن وخلاصا للنفس. وشهادة الحسين لمقاومة الظلم وليست لخلاص النفس من البدن. وقد تساعد الثقافة الشعبية الفارسية الهندية القديمة والتى كانت الوعاء الثقافى للتجربة الصوفية. إذ تقوم الثقافة الاسلامية على الالتزام بالعالم والعمل فيه والتضحية بالنفس والاستشهاد دفاعا عن الحق وليس الهروب منه أو التخلى عنه.

ويظل السؤال هو: هل خلود النفس فى المكان أم فى التاريخ، فى الزمان المكانى أم فى القلوب والذاكرة كنبراس للأجيال القادمة؟ فهناك عدة تساؤلات حول هذا الخلود الفردى المكانى الزمانى. فأين تستقر النفوس الانسانية فى الأرض أم فى البرزخ أم فى السماء؟ وهل تنتظر منذ خلاصها من البدن إلى يوم البعث والنشور؟ وماذا تفعل فى هذا الانتظار الطويل؟ هل تتغير وتزيد معارفها وتتذكر؟ هل هى جزئية فردية أم تصبح جزءا من النفس الكلية على طريقة ابن رشد؟ هل تكون بمفردها أم مع غيرها، الأخيار مع الأخيار والأشرار مع الأشرار لو أمكن معرفة ذلك قبل صدور الحكم؟ هل تنفعل، تفرح وتتألم إذا رأت الأحباب أو الأعداء؟ هل تعيش فى الزمان أم فى الخلود؟ وهل هناك زمان قبل البعث وبعد مفارقة النفوس للأبدان؟ هل للنفوس وجود موضوعى يراها أصحاب طب الأرواح تتحقق على نحو مادى أم هى الوعى الذاتى الخالص الذى يبقى فى الفرد والجماعة والتاريخ؟ ولماذا تعود الأجسام ذاتها على

نحو مثالى إلا لاحترام البدن والفردية.

وتجنبا لكل هذه التساؤلات الخلود هو استمرار الحياة بعد الموت وانتصار العدل على الظلم فى عالم لا يظلم فيه أحد. هو تحول للوعى الفردى إلى وعى جماعى، والابداع الشخصى إلى إبداع حضارى. فبعد أن يوجد الانسان فى هذا العالم يمكن أن يخلد ويضمن استمراره فى المستقبل بالعمل والانتاج. فالخلود اكتساب وليس موهبة، حق مكتسب للفرد وليس هبة عامة للناس جميعا بلا استحقاق، ممكن وليس ضروريا، فى النهاية كنتيجة وليس فى البداية كمقدمة، بالعمل والفعل والشهادة وليس بالدليل العقلى وثنائية النفس والبدن.

وقد اتفق الحكماء على أن النفس جوهر خالد باق. وقد يمنع اليقين فى ذلك من الكدح فى الدنيا. إنما تسعى النفس التى استبعدتها الشهوات الغالبة والعقيدة الرديئة والأفعال القبيحة والمعوقه لها إلى الصعود إلى معانق الفلك ومخارق النجوم، وعالم الأرواح، ومقعد الصدق، ومقام الأمن ، ومحل الكرامة، ومراد الخلد، وبلد الأبد، ومعانى الصمد. فالدليل على خلود النفس دليل عملى وليس دليلا نظريا ، السعى والكد والكدح فى الدنيا لتحقيق بقائها فى الدنيا والآخرة، فى الحياة وبعد الموت[1].

ثنائية النفس والبدن مثل ثنائية الله والطين أو الله والعالم. لذلك احتاج البدن إلى الحياة عن طريق النفس. وتبقى النفس ولا يدخل عليها فساد أو بلى فى حين يبلى الجسد ويفنى. وما دمت النفس ليست جسما ولا عرضا فليس لها نفس لبساطتها. وتصل إلى جنة الخلد دون حاجة إلى علم العالم السفلى[2].

والنفس الجزئية مستمدة من النفس الكلية لا هى بعينها ولا منفصلة عنها. كما أن الجسد جزء من جسد العالم لا هو كله ولا منفصل عنه[3]. وذلك مثل علاقة الوعى الفردى بالوعى العام أو الخلود الفردى بالخلود العام. والنظر فى حال النفس بعد الممات مبنى على الظن والوهم أو قياس للغائب على الشاهد. ويمكن إثباته بالبرهان العقلى

---

(١) السابق جـ٢/٣٨، ٣٩/١١٤-١١٥.

(٢) السابق جـ٣/١١١-١١٢/١١٩.

(٣) السابق جـ٢/١١٤.

والاستدلال المنطقى بالاضافة إلى الايحاء الحسى. ففى كل محسوس ظل من العقول وليس من كل معقول ظل من المحسوس. فالعقل خليفة الله فى هذا العالم.

وقد تساءل القومسى: هل المعاد حق أو تواطؤ من الأقدمين؟ وأجاب بأن المعاد أثبت فى النفس وأرسخ فى العقل وأعلى بالذهن وليس راجعا إلى التواطؤ والتشاعر أو مرودوا إلى مجرد الاصطلاح. وقد أتت به الكتب القديمة والأسفار الصحيحة والشرائع الصادقة. وبنيت عليه الأذهان الجديدة وشهدت له الفطر السليمة، ودعت إليه العقول الراجحة. والنوم شاهد على المعاد. فالنوم هو الموتة الصغرى قبل الموتة الكبرى[1].

والانسان جسد وروح، بدن ونفس. وأعلى رتبة فى البدن سرير الملك. والفرد والسلطان على الأجساد. وأعلى رتبة فى الروح الصفاء. فى الدنيا الجسد سلطان، وفى الآخرة النفس سلطان. وكلاهما عقلية السلطان وأيديولوجية السلطة والغلبة.

والنفس أشرف العلوم لأن بها لقاء الله فى الدنيا والآخرة. وشرف العلم من شرف موضوعه. ومن يدرس علم النفس ينال السعادتين فى الدنيا والآخرة. والهدف من دراسة النفس أنها مصدر الخير والشر، تجعل العيب فى الانسان وليس فى المجتمع.

ثم تتحول الأخلاق الفلسفية عن الفضائل، العفة والشجاعة والحكمة إلى الأخلاق الدينية، الايمان والتوكل والاخلاص والصبر والقضاء والقدر والطاعة والخوف والرجاء والزهد، وهى مقامات الصوفية.

د- براهين خلود النفس (ابن سينا). وفى "رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر وأنها لا تقبل الفساد وفى استمدادها من الفيض الالهى وفى أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة وفى أحوالها عند مفارقتها" يبدو ارتباط السعادة بالنفس، والأخلاق بالمعرفة. والعنوان طويل مقسم إلى قسمين الأول البداية بالجزء، والثانى إثبات أن النفس الانسانية جوهر للدلالة على أن المقصود والنهائى هو استمدادها من الفيض الالهى.

ويقدم ابن سينا عشر حجج على أن النفس جوهر وهى: إدراك المعقولات، ليس

---

(١) التوحيدى: المقابسات ص ١٦٥-١٦٨/٣٤٣، ٣٤٤/٣٥٧-٣٥٨.

لها محل، إدراك المتضادين، النفس فعل (إيجاب)، النفس انفعال (سلب)، فى الزمان ضعف الأبدان وقوة النفس، طواعية البدن وممانعة النفس (اعتمادا على علم النفس الطبيعى)، عدم مفارقة أجزاء الجسم للجسم ومفارقة النفس له، إدراك الصور الهندسية والعددية التى لا تنقسم، هى محل للعلم، تعقل ذاتها وغيرها. والنتيجة النهاية لهذه الحجج العشر أن النفس لا تقبل الفساد، وهى نتيجة متفقة مع الموروث النصى. لذلك جاء أسلوبها صوفيا وفى نفس الوقت عقلى يبغى الإيضاح[1].

والحديث عن النفس باعتبارها كيفا وليست كما، جوهرا مفارقا للبدن، ليس لها محل كأنها صورة مصغرة لله. ومن ثم تتم معرفة الله قياسا للغائب على الشاهد أى قياس الله على النفس[2]. وتدرك المعقولات وليست المحسوسات كما هو الحال فى الاستقراء المعنوى عند الأصوليين خاصة الشاطبى. فالنفس حامل للمعانى. ويظهر لفظ الانسان صراحة وكأن النفس ما هى إلا صورة مصغرة للانسان.

ويستعمل ابن سينا عدة براهين على تميز النفس عن البدن كمقدمة لاثبات خلودها. فليس شىء من أجزاء البدن يجمع هذه الادراكات والأفعال. فالأذن لا تسمع والعين لا تبصر، ولكن النفس هى مجموع هذه الادراكات والأفاعيل الالهية. وقد يكون هذا دور: إثبات مفارقة النفس وتمايزها عن البدن بالمعارف الالهية، وإثبات المعارف الالهية باشراق النفس. تعتمد النتيجة على المقدمة ثم تعتمد على النتيجة.

والانسان يرى فى نومه، ويسمع أشياء، ويدرك الغيب فى المنامات الصادقة. وهو برهان على أن جوهر النفس لا يحتاج إلى البدن. فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة، والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الالهية وأنوار الملائكة، وفاضت عليه السكينة وحققت له الطمأنينة، ويشاهد النعيم الذى خلقه الله فى السموات من الحور العين، مرتبة المتوسطين. وقد اتفقت على صحة أحوال الأرواح البشرية بعد المفارقة عن الأجسام والمهاجرة إلى دار الآخرة والوحى الالهى والأراء الحكمية، لا فرق بين دين فلسفة[3].

---

(١) وتشبه هذه الحجج حجج الفلاسفة العقليين ديكارت واسبينوزا وليبنتز ومالبرانش وكأن الفلسفة الحديثة هى عود إلى الفكر الاسلامى.

(٢) كما هو الحال عند أوغسطين.

(٣) ابن سينا: معرفة لنفس ص ١٨٤-١٨٩.

والعلم الالهى أحد أدلة خلود النفس ومعادها. وهو الدليل الذى يذكره الفلاسفة فى المعاد الروحانى. يثبت ابن سينا جوهرا عقليا مفارقا للأجسام، يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر ومقام الينبوع. إذا فارقت النفوس الجسام اتحدت به. والجوهر العقلى فى الأطفال خال من كل صورة عقلية توجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا تروية، بالتجربة أو بفيض إلهى، ومتصل بالنفس المنطقية. إذن تبقى النفس بعد الموت خالدة متعلقة بالجوهر الشريف، وهو العقل الكلى. وهو ما يسمى بالعلم الالهى بلغة الشريعة. النفوس باقية وتسعد بالبقاء[1].

والانسان عند ابن باجه وسط بين الموجودات، بين الفناء والسرمدية. وهى نفس الثنائيات المتطهرة بين المحسوس والمعقول، والانسان أقرب الموجودات إلى الروحانيات، الموجودات المتوسطة موجودة دائما فى الكون. فالنبات متوسط بين الجماد والحيوان متوسط بين النبات والانسان. لذلك كان الانسان قادرا على الحركة إلى أعلى وإلى أسفل. فالانسان حرية. الانسان الطبيعى متوسط، والانسان الميتافيزيقى سرمدى. وماذا عن الانسان المنطقى؟ هنا يظهر الانسان كمقولة، نوع الانسان، صورة الانسان، والسؤال هو: ما هو الكائن الأعلى من الانسان. الذى يتحرك الانسان إلى أعلى إليه؟ [2].

٢- **المعاد.** وقد اتفق الفلاسفة والحكماء على ذم الدنيا والاقرار بالمعاد وجزاء الأعمال[3]. بصرف النظر عن اتجاههم وآرائهم فى أقسام الحكمة.

أ- **إثبات البعث (إخوان الصفا).** ومن الطبيعى أن تأتى رسالة "البعث والقيامة" بعد رسالة العشق، الرسالة السابعة من القسم الثالث النفسانيات والعقليات. فالبعث مرتبط بخلود النفس، وخلود النفس مرتبط بالنفس وتميزها عن البدن. لذلك كانت العقائد نتيجة طبيعية لتحليل النفس مما يدل على طابعها الذاتى وكأن مسار الفكر من الخارج إلى الداخل أى من الجسد إلى النفس ثم من الدخل إلى أعلى أى من النفس إلى البعث. لذلك كان موضوعها ماهية البعث والقيامة وكيفية المعراج.

---

(١) ابن سينا: قوى النفس ص ١٧٦-١٧٨.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١٢١-١٢٦.

(٣) السابق جـ٤/٦/١٢٤.

ومن هنا لزمت معرفة النفس والروح أولا قبل إثبات خلود النفس لاثبات القيامة، وحشر الأجساد ولاثبات البعث. ومعرفة النفس قبل معرفة الحقائق، والمقدمات تسبق النتائج، والذات قبل الموضوع. والجهل بالنفس يجعل الانسان يتجه إلى البدن. وإذا عرفها اتجه إلى الآخرة والمعاد. وهذا ما عرفه الحكماء وأوصوا به المريدين. وبعد معرفة النفس والمعاد يزول الخوف من الموت[1]. وقد تحدى الله اليهود بتمنيهم الموت لحرصهم على الحياة.

والتمييز بين النفس والبدن مقدمة لمعرفة النفس من أجل معرفة المعاد. ويقدم الاخوان حجة لغوية، النفس مؤنث والجسد مذكر اعتمادا على لغة القرآن مع أنه يمكن كما هو الحال فى لغة المحبين الاشارة إلى المؤنث بالمذكر وإلى المذكر بالمؤنث. كما يستعمل الاخوان حجة تشبيهية، النفس روحانية نورانية، والبدن جسدى ترابى. وهى ليست تعريفات بل تشبيهات تقوم على الثنائية المتطهرة المتعارضة. وتعلق الله بالعالم مثل تعلق النفس بالبدن، وتعلق الحاكم بالمحكوم، علاقة الايجاب بالسلب. والسؤال هو: إلا توجد معرفة للنفس تؤدى إلى الدنيا ومعرفة للجسد تؤدى إلى الآخرة، فالضد يؤدى إلى الضد كما أن الشبيه يؤدى إلى الشبيه؟

ثم يتبين شرف العلوم، وأن الغاية منها النجاة، وأن العلماء هم أهل الورع والايمان بالآخرة عن يقين وبصيرة وليس عن تقليد ورواية. فأمور البعث والقيامة محجوبة عن اثنين، إبليس إذ لا يطلع عليه أحد إلا من رضى الله عنه مع أن ابليس يستعمل العقل والقياس وأهل التقليد بلا برهان، وهى ممكنة فقط لأولياء الله. ويستطيع أولياء الله الصالحين رؤية الله كما يقول المسيحيون عن ظهور العذراء للمؤمن وليس للكافر مع أن رؤية الله عليها خلاف بين المتكلمين بين الاثبات والنفى، بالعين أم بالقلب، فى الدنيا أم فى الآخرة، فى حين أن رؤية العالم وبؤس البشر وجمال الطبيعة ليس عليها خلاف. معرفة الآخرة أم معرفة الدنيا، الاغتراب أم الالتزام؟.

ولا تعرف هذه العلوم إلا من أهلها، أهل الصنعة والصناعة وهم الاخوان وكأنهم وحدهم ورثة الأنبياء. وغيرهم يعرفون بالاجتهاد والاعتماد على النفس. وهل المعرفة هدم لنظرية العلم وإدخاله فى منطقة السر والعلم الخاص الذى لا يمكن إلا التلميح به؟[2].

---

(١) وذلك مثل برنشفيج الذى لا يخاف الموت وجابريل مارسل الذى يرتعش منه. العقلانى المؤمن فى مواجهة الوجودى المتأزم.

(٢) الرسائل جـ٣/٧/٢٨٧-٢٩٠/٣٠٢.

وأشرف العلوم معرفة الله ووحدانيته ثم الخلق والمعاد وكأن العدل، الحرية والعقل، والايمان والعمل والامامة ليست أيضا من العلوم الشريفة. ويشمل المعاد أمور البعث والقيامة بكل ما يقرن بها من ميزان وصراط وبعث وقيامة وحشر وحساب وجزاء. وتتضخم النتيجة، أمور المعاد، على حساب المقدمة، خلود النفس والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون. أشرف العلوم معرفة المعاد لأنها معرفة النهاية ومذكورة فى القرآن بأسماء شتى لا يعلم تأويلها إلا الله[1]. وأمور المعاد فى نسق العقائد من السمعيات وليست من العقليات كالتوحيد، ومن ثم فهى ظنية وليست يقينية. ولماذا تتفاوت العلوم فى الشرف ولا تكون كلها شريفة؟ ولماذا لا تتكامل العلوم من حيث المعرفة وليس من حيث الموضوع؟ ولماذا يكون تحليل البراز والدم أقل شرفا من تحليل قوى النفس وإثبات خلودها لاثبات أمور المعاد مادام لا فرق بين علم الأبدان وعلم الأديان؟

والناس فى الآخرة على مذهبين الأول منكر، فالانسان بعد الموت كالحيوان والنبات وهو رأى الدهريين، ولا حرج من تفسير الدهر بمعنى قوانين الحياة والطبيعة وسنن الكون. والثانى مقر باللسان دون تصور بالقلب أو معرفة بالعقل، مجرد ايمان وتسليم بأقوال الأنبياء عن طريق التقليد أو مقر باللسان بالاضافة إلى الاحساس بالقلب والمعرفة بالعقل، وهم أهل البرهان.

والمنكرون للآخرة منكرون أيضا للبعث والقيامة وكل ما يتعلق بها من حشر ووقوف وحساب ووضع موازين وجواز على الصراط[2]. والدافع على ذلك الشك لعدم معرفتها موضوعيا قبل معرفة النفس ذاتيا. فهى أمور نفسية وليست أمورا موضوعية. كما أنه علم صعب يتم الاذعان له تسليما، ويؤخذ من الملائكة إلهاما[3]. ولا يستطيع البرهنة عليه إلا أصحاب النفوس الزكية، وليس المبتدىء فى العلوم الحكمية. وشرط البراهين الفلسفية تهذيب النفس ووعى الشعور، وعدم الغضب للآراء والمذاهب

---

(١) وهو ما يسمى فى الغرب علم المستقبليات. انظر دراستنا "علم المستقبليات"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٥١-٥٩٩.

(٢) ربما [illegible] بن صفوان [illegible] بها.

(٣) كما هـ [illegible] د. كتابنا: "نماذج من الـ [illegible] السيد [illegible] معرفة الجمعية، ا

والارتياض فى العلوم الحكمية.

والمنتظرون للآخرة إما حدوثها فى الزمان، فى المستقبل، موضوعيا وعلى نحو حسى أو كشفا ذاتيا على نحو نفسى. والأول يستحيل فلا يعلمه أحد فى حين أن الثانى لأنه تجربة ذاتية. الآخرة ليست فى الموضوع بل فى الذات، ليست فى الخارج بل فى الداخل، ليست فى المكان بل فى الزمان. الآخرة مفهوم إضافى بالنسبة إلى الدنيا، وقياس الغائب على الشاهد نفيا. ويمكن الاعتماد على حجة لغوية. فالدنيا من الدنو أى القرب، وليس الاسقاط. والآخرة من التأخر وليس العلو. فالدنيا أولى بتقلبها من الآخرة مثل الانسان والله، الزمان والخلود. وهناك حجتان أخريان لاثبات القيامة والبعث. الأولى لغوية، قام يقوم والهاء للمبالغة أى قيام النفس من وقوعها، والبلاء والبعث انبعاثها من جديد[1]. والثانية حجة حسية، التأمل فى حال النفس والجسد والحياة والماضى وإدراك أن كل شىء زائل، فيثبت النقيض من النقيض.

ومن حيث الدلالة، الدنيا حياة النفس مع الجسد والآخرة حياة النفس مع عالم الأرواح. وتترك النفس الجسد لسببين. الأول عرضى داخلى مثل الأعراض أو خارجى مثل القتل. والثانى طبيعى مثل الهرم. والموت حتم قبل خراب الدكان[2]. لذلك لزم العمل. فالموت دافع على العمل[3].

وهناك آراء فى الحدوث والمعاد وهى الآراء التى تساعد النفس على اليقظة. فالاعتقاد الصحيح منبه للنفس وليس شيئا كما هو الحال فى العقائد اليهودية مثل الاختيار، والمسيحية مثل التجسد، منبها إياها على الآخرة.

أهمية الحدوث أنه يفسح المجال للبعث. فالعقيدتان مرتبطان. الأولى فى البداية، والثانية فى النهاية، الأولى مقدمة والثانية نتيجة. ويعنى الحدوث الوجود من لا شىء، والانتهاء إلى لا شىء، وبقاء العالم حتى يبعث من جديد. ومن ثم يفقد العالم وجوده وكيانه فى البداية وفى النهاية كما تفعل المسيحية فى الانسان فى حصاره بين الخطيئة فى البداية

---

(١) هذا هو رأى تولستوى فى رواية "البعث".

(٢) وهذا هو رأى الوجوديين مثل مارسل وهيدجر.

(٣) وهذا هو رأى سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون".

والخلاص فى النهاية وكأنه لا يوجد قانون طبيعى لابقاء العالم من داخله بدلا من ارتكازه على عدم أو وجود غير ذاته. فمن يعتقد بالحدوث يكون قلبه معلقا بربه، مستندا إلى ما هو أبقى واغترابا عن العالم. أما من يعتقد باستقلال العالم فانه يعرض عن ربه فى موقف طبيعى من العالم. فقد يكون للحدوث أثر سيء فى السلوك. ينتج عنه الكسل وعدم الاعتناء بالعالم، والاغتراب خارجه، وتحويل الموضوعية إلى ذاتية فارغة، من الطبيعة إلى النفس، وتدمير العالم نتيجة الحدوث موضوعيا، والقضاء على الفعل فرديا، وإنكار العقل والارادة اللذين يسيران الانسان فى العالم، وقيام هذا العالم على أساس غيره، وجودا وعدما[1].

والمعاد هو الاعتقاد الثانى الصحيح، من الخلق إلى المعاد، ليس فقط من البداية إلى النهاية بل مسار التقدم والارتقاء. الحياة ارتقاء من الأنقص إلى الأكمل، سقوط وخلاص على المستوى الأفقى وليس على المستوى الرأسى. وللمقرين بالمعاد علامات أربع. الأولى استواء الأماكن والأزمان وتغاير الأمور والأحوال أى الهوية فى المكان والزمان والأحوال الشعورية. ليست الخصوصية فى الواقع بل فى الفكر. فالمؤمن لا يهمه المكان والزمان ولا الأحوال لا فى الخارج ولا فى الداخل. وهذا أقرب إلى حالة السكينة والفناء الصوفى، رؤية العالم بعين الوحدة كما يقول الصوفية. والثانية الاستجابة لدعائهم بشرط معرفتهم لأنهم من اختيار الله. والثالثة عدم التعلق بالأسباب، والاستسلام للقدر بالرغم من إقرار الشريعة بضرورة الأخذ بالأسباب. والرابعة الخلاص من جهنم الروحانية، طبقة أهل الأهواء والجهالات. فالعذاب روحانى كما قال ابن سينا فيما بعد، أمة وراء أمة طبقا للصورة القرآنية. ويستعمل الاخوان القصص الفلسفى. فقد جرى حوار بين ولى من أولياء الله وعباده الصالحين الناجين من ناحية وآخر من الهالكين المعذبين من ناحية أخرى. كلاهما فى وهم النعمة والرضى بالسلامة بناء على فعل ما اعتقد. نعمة الهالك فى محاربة أعدائه والمخالفين له فى مذهبه حتى لو قال لا إله إلا الله. يدعوهم أولا ثم يحاربهم ثانيا. فان لم يقدر يدعو عليهم ويلعنهم فى الصلاة تقربا إلى الله. فان لم يصبهم شيء فعلى الأقل يهدأ نفسيا. فالذاتية بديل عن الموضوعية. ويستعمل سلاح الدين ضد الأعداء. ويحكم الناجى عليه بأنه معذب النفس ويستسلم للقدر، ويصبر

---

(١) الرسائل جـ٣/٧/٢٩٥-٢٩٨.

على حكم الله لا يريد لأحد سوءا، ولا يضمر لهم غلا، ولا ينوى لهم شرا. نفسه فى راحة وأمان، ويرضى بدين إبراهيم. وهى قصة ترمز إلى ثنائية الظاهر والباطن، الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين التنزيل والتأويل[1]. قد يرى البعض أن النعيم فعلى، وأن العذاب للروع والتخويف.

والمعاد هو الاعتقاد الثانى الصحيح، من الخلق إلى المعاد، ليس فقط من البداية إلى النهاية بل مسار التقدم والارتقاء. الحياة ارتقاء من الأنقص إلى الأكمل، سقوط وخلاص على المستوى الأفقى وليس على المستوى الرأسى. وللمقرين بالمعاد علامات أربع. الأولى استواء الأماكن والأزمان وتغاير الأمور والأحوال أى الهوية فى المكان والزمان والأحوال الشعورية. ليست الخصوصية فى الواقع بل فى الفكر. فالمؤمن لا يهمه المكان والزمان ولا الأحوال لا فى الخارج ولا فى الداخل. وهذا أقرب إلى حالة السكينة والفناء الصوفى، رؤية العالم بعين الوحدة كما يقول الصوفية. والثانية الاستجابة لدعاتهم بشرط معرفتهم لأنهم من اختيار الله. والثالثة عدم التعلق بالأسباب، والاستسلام للقدر بالرغم من إقرار الشريعة بضرورة الأخذ بالأسباب. والرابعة الخلاص من جهنم الروحانية، طبقة أهل الأهواء والجهالات. فالعذاب روحانى كما قال ابن سينا فيما بعد، أمة وراء أمة طبقا للصورة القرآنية. ويستعمل الاخوان القصص الفلسفى. فقد جرى حوار بين ولى من أولياء الله وعباده الصالحين الناجين من ناحية وآخر من الهالكين المعذبين من ناحية أخرى. كلاهما فى وهم النعمة والرضى بالسلامة بناء على فعل ما اعتقد. نعمة الهالك فى محاربة أعدائه والمخالفين له فى مذهبه حتى لو قال لا إله إلا الله. يدعوهم أولا ثم يحاربهم ثانيا. فان لم يقدر يدعو عليهم ويلعنهم فى الصلاة تقربا إلى الله. فان لم يصبهم شىء فعلى الأقل يهدأ نفسيا. فالذاتية بديل عن الموضوعية. ويستعمل سلاح الدين ضد الأعداء. ويحكم الناجى عليه بأنه معذب النفس ويستسلم للقدر، ويصبر على حكم الله لا يريد لأحد سوءا، ولا يضمر لهم غلا، ولا ينوى لهم شرا. نفسه فى راحة وأمان، ويرضى بدين إبراهيم. وهى قصة ترمز إلى ثنائية الظاهر والباطن، الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين التنزيل والتأويل[2]. قد

---

(١) السابق جـ٣/٧/٣١٢-٣١٤.

(٢) السابق جـ٣/٧/٣١٢-٣١٤.

يرى البعض أن النعيم فعلى، وأن العذاب للروع والتخويف.

والعلم بالبعث بطرق خمسة. الحواس والسمع والأخبار، الفكر والروية والتأمل والعقل الغريزى، والوحى والالهام موهبة من الله للأنبياء وحدهم، وأخيرا القياس والاستدلال للحكماء. وأكثر الناس يؤمنون بالمعاد تقليدا كعميان، يد كل واحد على كتف الآخر، يسيرون كالقطار، فان لم يوجد قائد تاهوا كلهم. ويبدو فى هذه الطرق الخمسة أن الحكماء أعلى من الأنبياء، وأن المعرفة التاريخية أعلى من المعرفة الحسية، وأن العقل الغريزى يقوم على الوحى والقياس، وأن العقل عقلان: عقل غريزى وعقل استدلالى. والاخوان وحدهم هم ورثة الأنبياء، وهم الحاملون لعقائد البعث والقيامة. إن استعصى وجودهم فبالاعتماد على الجهد الذاتى وعلى تدبير النفس. وإن استعصى ذلك فبالمنطق والبرهان، وهو طريق الحكماء، طريق المنطق والاستدلال. وعن طريق القياس يكون البعث إما للأجساد وحدها أو للنفوس وحدها أو للأجساد والنفوس معا. عندما يبطل الاحتمالان الأولان يصح الاحتمال الثالث كما هو الحال فى السبر والتقسيم عند الأصوليين.

وهناك ثلاثة تصورات للبعث طبقا لمستويات الثقافة. الأول التصور الشعبى الذى يقوم على أن الدنيا شر، والجسد شهوة مما يستدعيان المقاومة حتى ينال الانسان الخير والثواب فى الآخرة، ويتجنب العقاب طبقا للثنائية المتطهرة. وهو التصور الشعبى للجهال والنساء والصبية والعوام ومن لا ينظر فى حقائق العلوم ولا يعرفها. فالانسان ليس إلا هذا الجسد المحسوس، والبعث إعادة هذا الجسد على نفس الحال. يحشر ويحاسب من جور السلطان، وحسد الاخوان، وعداوة الجيران، ومقاساة غيظ الأقران. البعث مجرد مفارقة النفس للجسد واستقلالها بذاتها وتفردها ومشاهدتها واللحاق بالصالحين. يحق لهم عمل الخير، وترك الشر، واجتناب المعاصى، وفعل الطاعات، وأداء الأمانات، وترك الخيانات، والوفاء بالعهود، وصحة المعاملة والنصيحة فيها، وحسن الخلق، صلاحا لهم ولمن يعاملهم ويعاشرهم فى الدنيا حتى الممات. يتم بعث الأجساد عن طريق رد النفوس إليها. والغرض منه المجازاة. ولا مصلحة للشرير فيه خوفا من العقاب، ورغبة الخير فيه طمعا فى الثواب. فاثبات البعث أو نكاره يتوقف على أخلاق الانسان فى الدنيا خيرا أم شرا.

والثانى رد النفوس إلى أجساد أخرى أكثر روحانية كما هو الحال فى تناسخ الأرواح فى حالة الثواب. وهو تصور أفضل وأقرب إلى الحق، وفيه صلاح معتقديه.

والثالث النفوس فى الأجساد فى الدنيا امتحان، خلق وإبداع وتحرر، والمعاد روحانى وهو تصور غير صائب وإن كان يؤدى إلى إختلاف درجات العلم والصلاح والعمل. فالدنيا تحرر من حكام خمسة: الفلك الدوار، والطبيعة المركوزة فى الجبلة، والناموس وأحكامه وحدوده، والسلطان الجائر، وأخيرا شدة الحاجة إلى المواد التى بها قيام الجسد. هذا هو المأزق البشرى. الأول تحرر من الضرورة الكونية، والثانى من الطبيعة المادية، والثالث من الدولة وقوانينها، والرابع من النظام السياسى، والخامس من حاجات البدن. فهو تحرر من جميع أنواع السلطات المادية والدينية والسياسية[1].

والبعث له ثلاثة معانى: الأول الأجساد للعوام. والثانى بعث النفوس الجهلة من الغفلة وإحياؤها من موت الجهالة للخواص، والثالث بعث الأنبياء الأول ليس له معنى حسى بالضرورة بمعنى حشر الأجساد وإحياء العظام وهى رميم بل يمكن أيضا بعث النفوس وبعث الأمم[2]. وبعث النفوس إلى بارئها أفضل من تعبها بعودتها إلى أجسادها. ويمكن رد هذه المعانى الثلاثة إلى معنين فحسب. الأول رد النفوس إلى الأجساد وكما يتصور الجهال. والثانى النفوس وقيام الأرواح وكأن النفس لم تفنى حتى تبعث وكأنها نفس خالصة بلا جسد[3].

وتبلغ ذرة خلود النفس فى مشاهد القيمة، الذات عندما تعى ذاتها كذات وموضوع كنفس وبدن، كفرد وعالم فى قصة فلسفية فى رسالة "البعث والقيامة" عن ملك وأبنائه الستة. وتقوم على التشبيه بين سياسة النفس، للجسد وسياسة الصانع أو المهندس للمدينة. وكلاهما من تدبير الله. ويجهل أصحاب التشريع أى الفقهاء كيف تدبر النفس الجسد، وكيف يدبر الله النفس. وترمز المدينة هنا إلى العالم كله وليس إلى المدينة الفاضلة مما يكشف عن مدى قرب النفس إلى الله. فالله هو المهندس الأعظم،

---

(١) السابق جـ٣/٧/٣٠٢-٣١٠.

(٢) مثل رواية "البعث" لتولستوى عن نهضة روسيا بعد احتلال نابليون ومثل حزب البعث العربى الاشتراكى لبعث الأمة العربية.

(٣) الرسائل جـ٣/٧/٢٩٩-٣٠٢.

والمعلم الأكبر وتحته مهندسان تلميذان النفس وربما النبى أو الحكيم. وفى هذه الحلة تكون المدينة المجتمع وليس الكون. النفس ساكن فى الجسد وليست بانيته فى حين أن الله بانى العالم وليس ساكنا فيه. والأبناء الستة مختلفون. الأول أباح لهم الملك كل شىء إلا أن يكون أحد فى مثل مرتبته. ثم عزه الناس فطلب فسقط وهرب وندم ونام مع الناس إلى يوم الجمعة. وهى مرتبة آدم والثانى حليم وقور شكور. ولاه أبوه بعض مملكته . لم يسمع الناس له لأن كان يشبه زحل. صبر ثم شكى فغضب الأب ورماهم فى الماء فحزن الابن ونام. وترك إلى يوم الجمعة مما يدل على قسوة الأب ضد المعارضة ودون معرفة سبب الرفض وعدم الطاعة. وعجز الابن عن الحوار مع أبيه والدفاع عن شعبه وهى مركبة نوح. والثالث خير فاضل عالم محجاج لم يسمع له الناس، يرج المشترى لارتباطه بالدين. بنى لأبيه هيكلا، ونذر له قربانا، وعمل مناسكا ونادى فى الناس، وترك أيضا نائما إلى يوم الجمعة. بقى بناءه فى النفوس دون فهم والاقتصار على ظاهر الهيكل دون معرفة باطنه. يقومون بالمناسك دون فهم، توجها لا شعوريا من ﴿صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾. وهى مرتبة إبراهيم. والرابع جلد قوى، جرىء مقدام، برج المريخ. وقع عصيان ومبارزة. غلبهم ثم بقى وحيدا كالغريب، يدعو فلا يجاب، يأمر ولا يهاب مع أنه لا يوجد ملك يقتل شعبه، وهى مرتبة موسى. والخامس هادىء رشيد، طيب رقيق، برجه الزهرة. أطاعته القلة ثم وثبوا عليه وأخذوا القميص الذى خاطته أمه فاستنفر عليهم أبوه بجنوده وأيده بروح منهم فتحكم فى لاهوتهم قصاصا لما تحكموا فى ناسوته. وهى مرتبة السيد المسيح. والسادس مختلف عن الباقين، من اختيار الملك. رسالته إيقاظ باقى الأنبياء ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا﴾. برجه عطارد، قبل يوم الجمعة أى أنه قبل ختم الأنبياء وله الحكم والقضاء. وهى رتبة محمد. ستة أبناء وقد يكون الأب هو السابع حتى يكتمل العدد الرمزى.

وهكذا يتحول قصص الأنبياء إلى فلسفة فى التاريخ. وهى مراحل الأنبياء الست أولى العزم، آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد على ما هو معروف فى الفكر الشيعى خاصة عند السجستانى ودون ذكر للامام السابع الغائب، مرحلة المستقبل بعد المراحل الماضية. وهو تحول أيضا لحديث الأيام الستة، لكل يوم دين ابتداء من الأحد

حتى الجمعة خاتم الأنبياء، وفى اليوم السابع استراح الرب، جمعا بين التراثين الاسلامى واليهودى. ولا فرق بين التاريخ والكون، بين البشر والفلك، فالمصير واحد. وظيفة الدين تخويف الناس وترويضهم، ولكن سرعان ما يتحول إلى قرابين ومناسك ظاهرية بلا روح، أشكال بلا مضمون كما هو الحال عند الفقهاء. ومن ثم يفشل الدين التقليدى فى التغير الاجتماعى وينام أصحابه ودعاته حتى يأتى يوم الجمعة وينهض الدين الفلسفى، خاتم النبوة، ويرث ملك الأخوة عباد الله الصالحون، عودا إلى نخبة الأمة خاصة وأن القصة كلها تعتمد على استعمال قوة الملوك دون الشعوب[1].

ب- **المبدأ والمعاد (ابن سينا)**. ويظهر المعاد فى "الشفاء" كموضوع الفصل السابع والأخير من المقالة التاسعة "فصل فى المعاد"، ويستأنف فى المقالة العاشرة فى الفصل الأول " فى المبدأ والمعاد"، وفى الفصل الثانى "فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد اليه. فالمعاد مرتبط بالنبوة كما هو الحال فى علم أصول الدين، وكلاهما بعدا التاريخ، الماضى فى النبوة، والمستقبل فى المعاد، البداية والنهاية. فهو فصل عام يشمل الالهامات والنبوات والدعوات المستجابة والعقوبات وأحوال النبوة وأحكام النجوم.

ويعرف المعاد بطريقين: طريق الشرع (السمعيات) وطريق العقل (العقليات). العقل تصديق للنبوة وهو طريق الحكماء الالهيين، طريق القياس والبرهان وإن كانت الكيفية مجهولة. فالشرع مصدر من مصادر المعرفة كالفلسفة العقلية. ويسميه ابن سينا الشرع كما سيفعل ابن رشد ويسميه الشريعة وليس الدين أو الوحى أو النبوة تأكيدا على النظرة الشرعية وكأن الفلسفة تعقيل للشرع وليس للعقيدة كما هو الحال فى علم الكلام. وطريق العقل فى إثبات المعاد الروحانى تؤيده النبوة. والحكماء لا يهتمون إلا بالمعاد الروحانى ولا ينكرون حشر الأجساد كما أتهمهم الغزالى. يثبت المعاد الجسمانى سمعا فى حين يثبت المعاد الروحانى عقلا. لقد هاجم الغزالى الكلام فى "إلجام العوام"، والمعتزلة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، والحكماء فى "تهافت الفلاسفة"، والباطنية فى "المستظهرى أو فضائح الباطنية". ولم يهاجم الأصول قى "المستصفى" أو المنطق النظرى فى كتبه المنطقية الثلاثة أو المنطق العملى الأخلاقى فى "ميزان العمل" أو

---

(١) السابق جـ٣/٧/٣١٥-٣١٧.

التصوف فى "الاحياء" وهو نفس موقف حكماء الاشراق[1].

ويثبت المعاد أيضا على نحو طبيعى. فالمعاد أى المصير ضرورة بالطبع، وكل ميسر لما خلق الله. البعض للجنة والبعض للنار. تقتضى الحكمة نوعا من الجبرية المطلقة فى نظام الكون بما فى ذلك أمور المعاد. هنا تبتعد الحكمة عن الاعتزال. المعاد ظاهرة طبيعية، مصير الكائنات الحية. والسؤال هو: هل المعاد الطبيعى حكم موضوعى على الطبيعة أم إسقاط ذاتى من الرغبة فى تجاوز الموت واستمرار الحياة؟ ونظرا لسيادة الخير على العالم ينتهى مصير البشر جميعا نهاية سعيدة، فالكل فى الجنة، ورحمة الله واسعة.

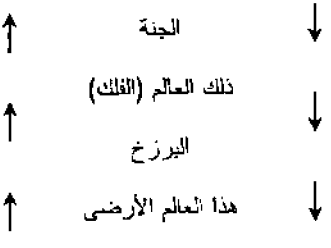
وتتعرض رسالة "المبدأ والمعاد" ليس فقط للمعاد بل أيضا إلى المبدأ. فالمعاد يفترض الخلق، والنهاية تتطلب البداية. والرسالة إجابة على أربعة أسئلة بطريقة الفتاوى، السؤال والجواب. كما يتكرر نفس الموضوع فى "الأضحوية" وفى بعض الرسائل النفسية. ويبدو العالم فى مكان تحيط به الأفلاك طبقا للثقافات الوافدة القديمة. والعالم الانسانى عالمان: دنيا وآخرة، عمل وجزاء، فناء وبقاء. وهناك دورة بين العالمين، من الجنة إلى ذلك العالم إلى هذا العالم ذهابا وإيابا، ومن هذا العالم إلى ذلك العالم مرورا بالبرزخ إلى الجنة إيابا[2].

فالموضوع مكانى وليس زمانيا فى حين أن العالم يوجد فى الزمان وليس فى المكان. العالم ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به، ويتحول إلى قضية وجود الانسان فى

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص٤٢٢-٤٣٢/٤٣٥-٤٤٣، النجاة ص٢٩٠-٢٩٨، الاشارات والتنبيهات (٢) ص ٢٠٧-٢٠٩.

(٢)



ابن سينا: رسالة المبدأ والمعاد ص ٢٥١-٢٥٥.

العالم ووجود العالم فيه[1]. وهو ما عناه الحكماء من أن أداة التحول من الذهاب إلى الإياب العقل وما جاء به الرسل مما يدل على وحدة الحقيقة والشريعة والحكمة والنبوة.

وقد توحى هاتان الحركتان، الذهاب والإياب بالتناسخ والبرزخ مفهوم صوفى بالرغم من أنه لفظ قرآنى.

والسؤال هو: هل المعاد تعويض عن الدنيا ومآسيها أم أنه استمرار لهذه الحياة من خلال الفعل والأثر؟ هل هو وظيفة سلبية أم إيجابية؟ وطبقات الناس ومراتبهم فى العمل، بين من يعمل ومن لا يعمل، فى العمل الصالح وليس فى الثروة والسلطان هل هى استمرار للدنيا أم تعويض عنها فى الآخرة؟ إن المعاد نموذج لمعنى فى الذهن وليس له وجود فى الخارج. هو بعد المستقبل فى حياة الانسان كما أن النبوة بعد الماضى، والعمل الفردى والجماعى، المواطن والدولة بعد الحاضر.

والسؤال الأول عن العلة المادية: من أى موضع جئنا من هذا العالم، من فوق فلك الزهرة إلى فلك البروج، وحد العالم من فوق الفلك المستقيم إلى تحت مرتبة العلم وهو العقل؟ ويرد ابن سينا: مجيئنا من الله، حظيرة القدس ، قدس القدوس، فوق العالم العلمى والعقلى. هذا العالم دار عمل، وذاك العالم دار جنة، والجنة دار المحسنين. جئنا من الجنة إلى ذلك العالم، ومن ذلك العالم إلى هذا العالم. ومنه نذهب إلى البرزخ، ومن البرزخ إلى ذلك العالم، موضع الحساب والعقاب الأبديين، للوصول إلى الصور الموافقة لأرواحهم إلى الجنة على عكس صور اللذة فى الدنيا بحسب الطبع وقيد الطبيعة، ويتحولون إلى قيد العقل وما جاء به الرسل.

والسؤال الثانى عن العلة الغائية فى الحياة: لأى شىء جئنا؟ ويرد ابن سينا: مجيئنا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا رغما عنا. قهرا نأتى وقهرا نخرج[2]. غاية المجىء الطهارة والتمحيص والامتحان والاختبار والرسالة. وتكون الطهارة

---

(١) وهو معنى البيتين من الشعر لمحمد اقبال

أرى الكافر حيرانا ∴ له الأفاق فيه

وأرى المؤمن كونا ∴ تاهت الأفاق فيه

(٢) وهو معنى قول عمر الخيام.

لبثت ثوب العيش لم أستشر ∴ وحرت فيه بين شتى الفكر.

للنفس. والتوجه إلى المعاد بالعمل الشرعى والعلم الالهى أى باتفاق الشريعة والحكمة. طهارة الجسد بالماء، وطهارة النفس بالعلم الذى هو أساس العمل. فكل من أتى بعمل شرعى يصل به إلى العلم الالهى كى يعلم حقيقته ويقينه فانه يخلص عند مفارقة الدنيا سجن المؤمن.

والسؤال الثالث عن العلة الغائية بعد الموت: حين الخروج عن هذا العالم إلى أين المرجع؟ ويرد ابن سينا: كل انسان يخرج من هذا العالم تتلقاه ملائكة الرحمة أو العذاب فيحملونهن إلى البرزخ، قبر النفس[1]. فإن كانت مؤمنة فتحت أبواب الجنة، وإن كانت غير مؤمنة فتح باب النار. سفل البرزخ علو العالم، وحد سفل العالم علو البرزخ. والهدف من الشرائع عمل الانسان من دار العمل إلى دار البرزخ. وبالقوة السابقة تكون حركته فى البرزخ، وبالثامنة يفارق البرزخ، وبالتاسعة يحاسب، وبالعاشرة يصل إلى المعاد، حيث آدم وأولاده.

والسؤال الرابع عن الجهة والكيف ما حالنا بعد مفارقة الدنيا؟ الوجود فى البرزخ إيقاظ فى لذات روحانية وصور مصاحبة من هذا العالم من العلم والعمل فى الخير والشر، محكمة ذاتية، متفرغة متميزة. وتكون فى البرزخ كالنطفة فى الرحم، والبذر فى الأرض، ينبت على ما فى الأصل الذى جاءت من ظهر الأب حتى إذا اتصلت بها القوة السابعة صارت إلى كون آخر. ويجد الكافر عذابا بمعاينة الصور المستنكرة المكروهة طبقا لعمله.

والحقيقة أن المجىء إلى العالم قهرا والخروج منه قهرا هو شرط الحرية. فالحرية فهم الضرورة. ومع ذلك الانسان حر لأن الحرية تنشأ فى لحظة الوعى بالوجود، والموت أحد أبعاد الحرية. وما أوله جبر وآخره جبر يكون وسطه إمكانية وحرية. ولماذا يدخل المؤمنون كارهين تحت العقل؟ وهل العقل قيد وإجبار وإكراه من العقال أم من التنظيم؟ وهل الشرائع كره أم طبيعة أم تعود؟ وفى كل الحالات تدل الاجابات على نزعة هندية صوفية للخلاص من الدنيا، سجن المؤمن. والمحاكمة ذاتية، محاكمة الضمير لذاته، فى الداخل وليس فى الخارج. فلا دليل على وجود البرزخ فى

---

(١) ابن سينا: رسالة المبدأ والمعاد ص ٢٥١-٢٥٥.

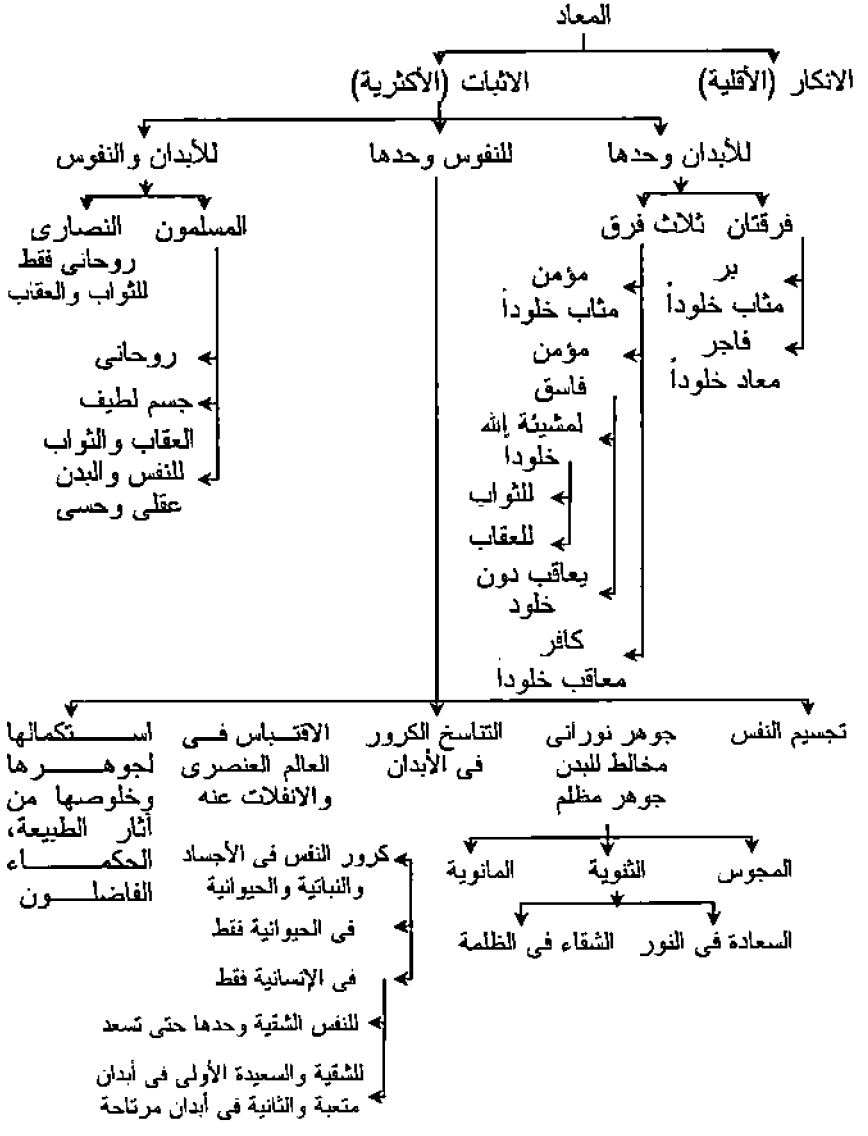
المكان بل هو وعى الانسان بذاته فى الزمان.

والقصد من ذلك كله تحول الدين إلى فلسفة، والعقائد إلى نظريات جمعا بين العقل والأسطورة، والتعبير عن الموروث بلغة الوافد، وعن عقائد الايمان بمصطلحات اليونان، وتتبادل مصطلحات الشرع مثل الملائكة والبرزخ مع مصطلحات الفلسفة وقوى النفس، فتكون الغلبة لهذه مرة، ولتلك مرة.

وقد كتب ابن سينا رسالة "الأضحوية" مرة ثانية فى المعاد، رسالة إلى شخص معين، شيخ أمين يبدو أن له فضلا على ابن سينا فى معرفته الصوفية. يظهر فيها الأسلوب الأدبى والقصد الصوفى الرمزى. والبنية جدلية محكمة. البداية بالتاريخ، والنهاية بالفكر. البداية بالآخر، والنهاية بالذات. الفصل الأول "ظاهرياتى" يبحث فى الماهية. والفصلان الثانى والثالث عرض للآراء السابقة ونقد الباطل منها. والفصلان الرابع والخامس عن الانية المنفصلة عن البدن والتى توجد بدون البدن ولا يوجد البدن بدونها مما يثبت خلود النفس، وهو أطول العناوين. والفصلان السادس والسابع عن المعاد وطبقات الناس بعد الموت والنشأة الثانية، وهو الموضوع الرئيسى للرسالة بعد أن تم التمهيد له بموضوعين: الآراء السابقة وتمايز النفس عن البدن. وهو موضوع دينى كلامى خالص له ما يشابهه فى السمعيات وبمقولات الكلام مثل المؤمن والكافر والعاصى.

تنكر الأقلية المعاد، وتثبته الأغلبية. والمثبتون له إما للبدن أو للنفس أو لكليهما. وإثبات المعاد للبدن وحده لا يدل على شىء إلا بالنسبة إلى العمل فى الدنيا بين برمثاب وفاجر معاقب إلى الأبد فى قسمة ثنائية أو بين مؤمن مثاب وكافر معاقب إلى الأبد، وبينهما درجة متوسطة وهى المؤمن الفاسق، متروك لمشيئة الله إلى الأبد أو معاقب دون خلود. والخلود المتروك للمشيئة إما للثواب دون العقاب أو دون ثواب وعقاب. والمثبتون للمعاد للنفس والبدن المسلمون والنصارى. والمسلمون فرق ثلاث فى النفس، إما روحانية أو جسم لطيف أو العقاب والثواب للنفس والبدن عقلى وحسى. وعند النصارى المعاد روحانى فقط للثواب والعقاب. أما القول بالمعاد للنفوس وحدها فالاختلاف فى تعريف النفس إما جسم أو جوهر نورانى مخالط لجوهر مظلم وهو البدن أو تناسخ وكرور فى الأبدان أو احتباس فى العالم العنصرى وانفلات منه أو استكمال لجوهرها وخلوصها من

الطبيعة، وهو موقف الحكماء الفاضلين. والجوهر النورانى المخالط لجوهر البدن المظلم هو موقف المجوس أو الثنوية أو المنوية. وعند الثنوية السعادة فى النور، والشقاء فى الظلمة. والقول بالتناسخ إما كرور النفس فى الأجساد النباتية والحيوانية أو فى الحيوانية فقط أو فى الانسانية فقط إما للنفس الشقية حتى تسعد أو للنفس الشقية والسعيدة. الأولى فى الأبدان المتعبة، والثانية فى الأبدان المستريحة.



ويلاحظ على هذه القسمة أن الفلاسفة مثل النصارى يقولون بالمعاد الروحانى والثواب والعقاب الروحانيين، وأن الخلاف فى الخلود مشترك بين القول بالمعاد للأبدان وحدها وللنفس والبدن وحدهما. ولا يوجد فرق فى القائلين بالمعاد للنفوس وحدها بين الفرقة الأولى القائلة بتجسيم النفس، والثانية المعتبرة إياها جوهرا نورانيا. ففى كلتا الحالتين النفس جسم والخلاف فى القسمة والنور. ولا فرق بين الفرقة الثالثة القائلة بالتناسخ، والرابعة القائلة بالاحتباس فى العالم العنصرى والانفلات منه، والخامسة القائلة باستكمال جوهرها وخلوصها من آثار الطبيعة وهو رأى الحكماء الفاضلين.

وينقد ابن سينا المعاد بالأبدان وحدها كما ينقد التناسخ. لا ينفى حججه ولا ينقد الرأى القائل بمعاد النفس وحده أو بمعاد النفس والبدن معا. ويعتمد على حجة الشرع مما يدل على أن الرأى من الموروث وليس من الوافد وكرد فعل على الحكماء ومخالفتهم تعصبا، وإنكار وجود النفس أو الروح أصلا بصرف النظر عن تحديد هويتهم، حشوية حرفية مادية من المزايدين فى الايمان. فقد صرح الشرع ببعث الأموات فظن الناس أن المقصود هو البدن. وقد يكون الشرع موجها إلى خطاب العامة لأن الجمهور غير قادر على تصور التوحيد العقلى الخالص مثل العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف غير القادرين على تصور المجردات واعتبارها معدومات. لذلك أتى التوحيد تشبيها للبعض وتنزيها للبعض الآخر لأنه يأتى عاما للناس جميعا على اختلاف مراتبهم فى العلم. ولا يأتى خاصة لمرتبة بعينها عامة أو خاصة. ولم يرد فى القرآن نص صحيح أو غير صريح لاثبات هذا الرأى. وإذا كان التوحيد تشبيها فالأولى لغيره من العقائد أن يكون كذلك.

ويظهر الدين المباشر كحجة عقلية لابطال أن المعاد بالبدن وحده. فمعرفة أن المادة الموجودة للكائنات لا تفنى بأشخاصها إذا بعثت من وضوح الفعل الالهى الأزلى فى العلم الطبيعى والالهى. كما يعتمد المعاد على نتائج العلم الالهى، أن الفعل الالهى واحد لا يتبدل من واجب الوجود. وإذا كان البعث للبدن وحده حالة الموت فهل يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على هذه الصورة؟ وهذا قبح لا يجوز فى حق الله. وإن كان سبب التناسخ الله والملائكة فهم باقون. وقيل إنها أذنبت فعوقبت بسجنها فى البدن أو هربت من سخطها إلى البدن. وإذا تم ذلك بتقدير إلهى أو تدبير سماوى فالأبدان الانسانية والحيوانية غير الانسان داخلة فى ذلك التقدير والتدبير. فلا يمنع أن تسكن النفس

فى الأبدان الانسانية. ولا يمكن أن يكون التناسخ عن طريق البخت والاتفاق لأن ذلك يبطل الحكمة الالهية[1].

وتتدخل الثنائية المتطهرة بين الدين المباشر والتشكل الكاذب. فالملائكة مقياس للنفس مرة إلهيا ومرة إنسانيا مثل المعانى الثابتة والصور الروحانية والمبدأ الأول للوجود كله والملائكة الربانية وحقائق الأجرام السماوية والعنصرية. كلها عوالم مجازية للعالم العقلى وعلى موازنته. بناؤها روحانى ربانى لطيف مقدس. ولا يمكن قياس الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة على الخير واللذة التى تخص جواهر البهم والسباع. والنفس الانسانية لا محالة من الجوهر الملكى إن كانت مستكملة لأنها صورة عقلية مفارقة مثل صورة الملائكة إلا أننا لا نحس بهذه اللذة ونحن فى الأبدان. لذلك لا تتم السعادة الأخروية إلا بخلاص النفس من البدن وآثار الطبيعة وتجردها، كاملة الذات، ناظرة نظرا عقليا إلى ذات الله وإلى الروحانيين الذين يقومون بعبادته وإلى الملأ الأعلى. وما ينزه النفس عن أدران الطبيعة العبادة الالهية واستعمال ما تدعو اليه الشريعة النبوية. فانها حصن النفس وجنتها من هذه الآفة[2].

والعجيب هو قول الحكماء بالتناسخ وفى نفس الوقت بالمعاد الروحانى. فالتناسخ يعنى بقاء الأرواح والأبدان فى دورات متعاقبة بين الحياة والموت طبقا للأعمال. قد يقصد حكماء الهند إذ لم يعد اللفظ يشير إلى حكماء اليونان وحدهم.

وترتبط أمور المعاد ببعض الموضوعات السمعية فى علم الكلام مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والملائكة ارتباطها بالنبوة وبنظرية الفيض وبالنفس. فقد حصل من تعقل العقل الأول لله العقل الثانى، ومن تعقل الثانى والثالث حتى العقل العاشر. وحصل من تعقل ذاته ممكن لذاته، جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى وهو العرش. والعقل الأول عقل للفلك الأقصى ومطاع له. وحدث من العقل الثانى عقل ونفس وجسم. والجسم هو الفلك الثانى فلك الثوابت وهو الكرسى، وتعلق النفس الثانية بهذا الفلك. ويحصل من كل عقل ونفس وجسم حتى العقل العاشر، ويحصل منهم العالم العنصرى. والحركة شوقية تتحرك النفس بها، النفس الكلية الفلكية شوقا وعشقا إلى العقل الأول. فاذا بذل الانسان الجهد فى التزكية العملية

---

(١) السابق ص ٤٤-٤٥.

(٢) السابق ص ٥٣/٥٦/٨٤-٨٥/٩٠/١١٦-١١٨/١٢٠.

واكتسب ملكة الاتصال بالفيض الالهى أى بالجوهر العقلى الذى يكون الفيض الالهى بواسطته يسمى فى لسان الشرع ملكا وفى لسان الحكمة العقل الفعال[1].

ويتم الانتقال من النفس الفردية إلى النفس الكونية، من الطبيعيات إلى الالهيات من خلال الاشراقيات إلهاما من أعلى إلى أسفل أو صعودا من أسفل إلى أعلى. وتتحول النزعة العقلية العلمية عند أرسطو إلى إغراق فى السمعيات والوجدانيات ويسمى علم العقائد لغة الشرع، وتعود الفلسفة إلى أصول الدين بعد أن كانت قد خرجت منه. لا تهم التصورات بل صياغة العواطف الايمانية عقليا، ويكشف التشكل الكاذب موضوعات واحدة، بلغة الفلسفة مرة وبلغة الشرع مرة أخرى. فالفلك الأقصى بلغة الشرع العرشى. الخلاف فى الأسماء لا فى المسميات. والجسم هو الفلك الثانى، فلك الثوابت، وهو الكرسى بلغة الشرع. والعقل الفعال هو الملك فى لسان الشرع، لا فرق بين أن يكون العقل الفعال بعد الله أى العقل الأول وأن يكون هو الله أو العقل العاشر الذى يتصل بكوكب الأرض.

حاول ابن سينا تحويل التشبيه فى أمور المعاد إلى تنزيه عن طريق نظرية العقول والتشكل الكاذب ولكن بقى التشبيه ربما لسيطرة الأشعرية وعن طريق التأويل الرمزى الروحى الصوفى وليس العقلى الأدبى التصويرى المعتزلى البلاغى. لذلك تظهر

(١) ابن سينا:معرفة النفس ص ١٨٩-١٩٠/١٩٨.

الفيض	الكون	الحكمة	الشرع
الله			
العقل الأول			
العقل الثانى	العقل	الفلك الأقصى	العرش
العقل الثالث			
العقل الرابع			
العقل الخامس	النفس	الفلك الثانى	الكرسى
العقل السادس		(فلك الثوابت)	
العقل السابع			
العقل الثامن	الجسم		
العقل التاسع			
العقل العاشر		العقل الفعال	الملك
	العالم العنصرى		

مصطلحات الصوفية ويظهر النبى وكأنه أحد مجاذيب الصوفية فى حالة الغشية ثم الصحو.

وهل عرش الرحمن من وراء هذه الجنان؟ هل هو فى مكان؟ وكيف الوراء؟ هل هى مقامات أم مجرد أسماء حسب المعنى والتركيز، وهى متشابهة ومترادفة؟ لا حل إلا التأويل وتذوق الصورة الفنية للعظمة والعلو والقدر.

وتظهر فى المعاد بعض موضوعات العدل مثل الاستحقاق والشفاعة والقضاء أو ما يرمز اليها مثل اللوح والقلم ولعرش. تبدو الحتمية الكونية عند ابن سينا فى إثبات القضاء تأويلا للقلم والتقدير تأويلا للوح، وتحويل القضاء والقدر إلى سببية شاملة ترجع إلى السبب الأول، القضاء من الله إلى الكون رأسيا، والقدر من الكون إلى الكون أفقيا. فبعض الأسباب فى مراتب خمسة حتى القدر[1].

وكيف يكون اللوح ملكا روحانيا وهو مكتوب عليه؟ كيف تكون الذات موضوعا؟ كيف يتحول مراد الملك لوحا إذا كان الوحى لوحا من مراد الملك للروح الانسانى بلا واسطة؟ ويتم الاتصال بالباطن عن طريق قوى الادراك. إذ يعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموصى إليه سبيل الغشى ثم يتسرى عنه. وهى صورة الألواح فى التوراة.

والقلم ليس آلة جمادية. واللوح بسيط مسطح، والكتابة نقش مرقوم. بل القلم ملك روحانى، والروح ملك روحانى، والكتابة تصور تلقائى. يتلقى القلم ما فى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح. ويشمل القضاء مضمون الأمر الواحد، ويشمل التقدير مضمون التنزيل بقدر معلوم. ومنها يسنح للملائكة فى السموات ثم يفيض إلى ملائكة الأرض ثم يحصل المقدر فى الوجود. فكل ما كان وكل ما لم يكن له سبب. وتستند الأسباب الخاصة إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير إلى القضاء، والقضاء ينبعث عنه الأمر، ثم يعود من الرأس إلى الارادة الالهية[2].

---

(١) ١- أسباب
٢- ترتيب
٣- تقدير
٤- قضاء
٥- قدر

وهو جمع بين الحتمية الكونية والحرية الانسانية مثل اسبينوزا.

(٢) ابن سينا: قوى النفس ص ١٧٦-١٧٨/٦٦-٦٩.