# مصير النفس بين الفلسفة الأولى والفلسفة الدينية
## مسعى مقارن بين أرسطو وابن سينا

**حلَّال إسماعيل**
باحث في الفكر الفلسفيّ. جامعة مولاي إسماعيل، المغرب

**ملخّص إجماليّ:**

يحتلُّ الخطاب الفلسفيُّ الأرسطيُّ في النفس منزلةً أساسيَّة لدى فلاسفة الإسلام. وهي منزلة تتَّسم بالتكرار والاختلاف، وبالوفاء للنصِّ في مقابل الخروج والانزياح عنه. هذا ما سنتناوله في موضوعنا من خلال المقارنة بين التصوُّر الأرسطيِّ والسينويِّ لإشكاليَّة النفس ومآلاتها بين الفناء والبقاء. يبدو أنَّ حضور المعلِّم الأوَّل عند ابن سينا يكتسي دلالة تأويليَّة خاصَّة؛ من هنا تتجلَّى أهمّيَّة الانطلاق أوَّلًا، من سياق تلقّي أرسطو لدى فلاسفة الإسلام، وإبراز طبيعة التأويلات التي عرفها المتن الفلسفيُّ السيكولوجيُّ الأرسطيُّ في السياقات الإسلاميَّة، خصوصًا عند ابن سينا.

لدراسة هذا الموضوع، سنعتمد المقاربة المنهجيَّة التاريخيَّة والإبيستمولوجيَّة لتعقُّب طبيعة حضور نظريَّة النفس الأرسطيَّة في فلسفة ابن سينا، والهدف النظريُّ والمنهجيُّ هو السعي نحو إعادة قراءة تاريخ الفلسفة الوسيطيَّة قراءة نسقيَّة كونيَّة من خلال التركيز على أبرز المفاهيم المحرِّكة لتطوُّر وديناميَّة الخطاب الفلسفيِّ لكشف أوجُه الجدَّة والإضافات التي قدَّمها ابن سينا في تأويله للمتن الفلسفيِّ اليونانيِّ والأرسطيِّ على وجه الخصوص.

* * *

**مفردات مفتاحيَّة:** النفس، التلقّي، التأويل، التكرار، التجاوز، الفناء، البقاء، أرسطو، إبن سينا.

## تمهيد

تُعدُّ فلسفة أرسطوAristote نموذجًا لخطاب فلسفيٍّ متكامل، لأنَّ المعلِّم الأول أسَّس أول براديغم في تاريخ الفكر النظريِّ، براديغم متناسق يتضمَّن مختلف التصوُّرات والإشكالات التي كانت مطروحة للتفكير في مرحلة ما قبل أرسطو. لهذا، فإنَّ فلسفته في النفس لا تخلو من حوار نقديٍّ مع الفلاسفة السابقين أمثال بارمنيدس Parmenides وهيراقليطس Héraclite وأفلاطونPlaton، حيث اعتمد منهجيَّة الانطلاق من الخطابات السابقة لتأسيس خطاب فلسفيٍّ جديد، وهذا ما نجده واردًا في كتاب «النفس». وقد كان لتصوُّراته السيكولوجيَّة تأثيرٌ وامتدادٌ عميقٌ لدى فلاسفة الإسلام، وخصوصًا عند ابن سينا الذي اكتسى عنده أرسطو صورة مغايرة عن تلك التي سيكتسيها لدى بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن رشد، إذ، يمكن أحيانًا استحضار فيلسوف قرطبة لفهم الانزياح الذي أحدثه الشيخ الرئيس في علاقته بالمتن السيكولوجيِّ والميتافيزيقيِّ الأرسطيِّ، الشيء الذي جعل ابن رشد في كثير من الأحيان ينتصر لفلسفة المعلِّم الأول من خلال انتقاده لتصوُّرات ابن سينا.

والواقع أنَّ العلاقة التي تجمع بين الفيلسوفين هي «علاقة اختلاف، ترتفع حدَّتها أحيانًا لتتَّخذ صبغة سجاليَّة. والوقوف عندهما يمكن اعتباره وقوفًا يختزل كلَّ الفلسفة الإسلاميَّة؛ لأنَّ ابن سينا يمثِّل قمَّة تطوُّر الفلسفة الإسلاميَّة في المشرق، بينما يمثِّل ابن رشد قمَّة تطوُّرها في المغرب والأندلس»[1]. ولا ريب في أنَّ هذا الاختلاف بينهما هو اختلاف جوهريٌّ في الخطاب الفلسفيِّ الذي أسَّسه كلٌّ منهما في السيكولوجيا والميتافيزيقا، اختلافٌ سيكون له امتداد وتأثير في الخطاب الفلسفيِّ الوسيطيِّ بشكل عامّ، وخصوصًا في الغرب اللَّاتينيِّ بعد ترجمة نصوصهما إلى اللُّغة اللَّاتينيَّة ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، حيث سيظهر في الفلسفة السكولائيَّة المسيحيَّة ما يُسمَّى بالسينويَّة اللَّاتينيَّة والرشديَّة اللَّاتينيَّة.

سنقارب هذا الموضوع من خلال الأسئلة الآتية: ما هو السياق التاريخيُّ والنظريُّ لتلقّي الخطاب الفلسفيِّ السيكولوجيِّ الأرسطيِّ عند ابن سينا ؟ وما طبيعة التأويلات التي قدَّمها الشيخ الرئيس للخطاب الفلسفيِّ الأرسطيّ؟ وهل استطاع ابن سينا الخروج والانزياح عن تصوُّر أرسطو في النفس، أم أنَّ تأويلاته ظلَّت وفيَّة لفلسفة المعلِّم الأول؟

---

**[1]- مزوز، محمد، جدل الطبيعيَّات والإلهيَّات بين ابن رشد وابن سينا، الطبعة الأولى، مؤسَّسة «مؤمنون بلا حدود للدِّراسات والأبحاث»، الرباط، 2017، صص، 10-11.**

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

## منزلة كتاب «النَّفْس» في المتن الفلسفيِّ الأرسطيّ

يحتلُّ الخطاب الفلسفيُّ الأرسطيُّ مكانةً فريدةً في تاريخ الفكر الفلسفيِّ، إذ لا يمكن أن نقرأ الأنساق الفلسفيَّة بعد أرسطو من دون العودة إلى إشكالاته ومفاهيمه الفلسفيّة، لذلك نجد أغلب الفلاسفة والشُّرَّاح يدورون في فلك نسقه، شرحًا وتعليقًا وتأويلاً، ردحًا كبيراً من الزَّمن، خصوصًا في النفس، إذ عرفت تصوُّراته امتدادًا وانتشارًا نظريًّا واسعًا في الأنساق الفلسفيَّة اللَّاحقة، تحديدًا في التقاليد الفلسفيَّة الوسيطيَّة. من هنا نتساءل أوَّلاً: ما طبيعة المكانة التي يحتلُّها كتاب «النفس» في المتن الفلسفيِّ الأرسطيّ؟

يندرج الكتاب ضمن تصنيف المنظومة الفلسفيَّة الطبيعيَّة (الطبيعيَّات). فما السبب والحيثيَّات النظريَّة التي جعلته جزءًا من المنظومة الطبيعيَّة الأرسطيَّة؟ وكيف سينعكس تصنيفه في الطبيعيَّات على الخطاب الفلسفيِّ الأرسطيِّ، وهل هذا الخطاب في إشكاليَّة النفس يكتسي دلالة طبيعيَّة وإمبيريقيَّة، أم يكتسي طابعًا فلسفيًّا يمزج بين المعجم الطبيعيِّ السيكولوجيِّ والمعجم الفلسفيِّ الميتافيزيقيِّ أيضًا؟ ألا يمكن القول أنَّ الكتاب حلقة وصل أساسيَّة بين الخطاب الفلسفيِّ السيكولوجيِّ والخطاب الفلسفيِّ الميتافيزيقيِّ في المتن الأرسطيّ؟

لا شكَّ في أنَّ كتاب «النفس» من أهمِّ مؤلَّفات أرسطو التي طبعت نسقه الفلسفيَّ السيكولوجيَّ، وكذلك الأنساق الفلسفيَّة اللَّاحقة، لأنَّه يشكِّل مدخلاً أساسيًّا لفهم خطابه الفلسفيِّ حول الإنسان وحول نظريَّة المعرفة والقوى المعرفيَّة التي يدرك بها الإنسان الأشياء كالعقل والحسِّ. كما يُعدُّ أيضًا حلقة وصل بين الطبيعيَّات والميتافيزيقا على مستوى نظريَّة المعرفة والتعقُّل، ومن أبرز النصوص التي مهَّدت لتأسيس الخطاب الفلسفيِّ السيكولوجيِّ الذي سيعرف امتدادًا إلى حدود العصر الحديث، بل امتدَّ تأثيره إلى الأبحاث السيكولوجيَّة المعاصرة، لأنَّ المعلِّم الأول جعل دراسة النفس من مباحث العلم الطبيعيِّ ممَّا أضفى على تصوُّره للنفس طابعًا تجريبيًّا، ويتجلَّى ذلك في تأكيده أنَّ النفس وثيقة الصلة في كلِّ أحوالها بالبدن، ومعظم أفعالها لا يمكن تفسيرها بمعزل عنه، ومن أبرز الأفعال التي تخصُّها فعل الإحساس والتفكير. لهذا نتساءل: ما علاقة التفكير بالنفس في سيكولوجيا أرسطو، هل يمكن الحديث عن فعل التفكير من دون استحضار البدن، وما العلاقة القائمة بين النفس والعقل والبدن في المتن السيكولوجيِّ الأرسطيّ؟

من هنا، فإنَّ أهمّيَّة كتاب «النفس» لا تكمن في الخطابات والنقاشات التي أثارها في الدراسات الفلسفيَّة والنفسيَّة اللّاحقة فحسب، بل تتجلَّى قيمته النظريَّة أيضًا في الإشكالات التي تضمَّنها، منها قضيَّة العلاقة بين النفس والجسم، وبين النفس والعقل. فالنفس واحدة في كلِّ الكائنات لكنَّها تختلف من حيث وظائفها عند النبات والحيوان والإنسان، إذ تقتصر مهمَّتها في وجودها في النبات على ممارسة وظائف التغذّي والنموّ والتوالد، وعند الحيوان تُضاف وظيفة أخرى هي وظيفة الإحساس، أمَّا عند الإنسان فتُضاف وظيفة ثالثة تميّزه عن النبات والحيوان هي وظيفة التفكير العقليُّ، أو ما يسمَّى بالنفس الناطقة.

بناءً على ذلك، إذا كان الإنسان والحيوان يشتركان في وظيفة الإحساس والقدرة على الإدراك الحسّيِّ، فإنَّ الإنسان يتميَّز عن الحيوان بالقوَّة العاقلة التي تقوم بممارسة وظيفة التفكير والتعقُّل. وتعدُّ هذه القوة الناطقة المميِّزة للإنسان مدخلاً لنظريَّة المعرفة عند أرسطو، وهي النظريَّة التي تعدُّ نقطة الارتكاز الأساسيَّة في هذا الكتاب، إذ سيميّز بين المعرفة الحسّيَّة والمعرفة العقليَّة، إضافة إلى تمييزه الدقيق بين درجات المعرفة العقليَّة عند الإنسان؛ فمنها المعرفة العقليَّة الاستدلاليَّة المبنيَّة على الخبرات الحسّيَّة، ومنها المعرفة العقليَّة الحدسيَّة التي يمارسها العقل بقوَّته الفاعلة فقط، والتي بفضلها يدرك الإنسان الوجود الإلهيَّ المُفارق لهذا العالم المحسوس»[1]. وفي هذا السياق، أثيرت إشكاليَّة العقل وكيفيَّة إدراكه للمعقولات، وخصوصًا بعد أرسطو من طرف الشُّرَّاح، والتساؤل عن مدى مفارقة العقل للجسم في عمليَّة التعقُّل.

ويجدر القول هنا أنَّه، إذا كان أرسطو في كتاب «النفس» قد ركَّز على إشكاليَّة العقل وقواه المختلفة من منظور معرفيٍّ، فإنَّ هذه الإشكاليَّة ستتَّخذ في خطاب الشُّرَّاح دلالات ميتافيزيقيَّة من خلال البحث في مفهوم العقل الفعَّال في علاقته بالعقل المنفعل. لهذا نجد الشُّرَّاح الأوائل قد اهتمّوا بإشكاليَّة العقل الأرسطيَّة ومن أبرزهم «الإسكندر الأفروديسي[2]» و«ثامسطيوس». لهذا، فإن

---

**[1]- لتعميق النظر في هذا الموضوع المتعلِّق بأهميَّة كتاب «النفس» وأبرز القضايا الفلسفيَّة والمعرفيَّة التي تضمَّنها يمكن العودة إلى التصدير الذي وضعه الدكتور مصطفى النشَّار للكتاب في طبعته الثانية سنة 2015.**

**[2]- الإسكندر الأفروديسي: فيلسوف يونانيٌّ ولد في أفروديسيا بآسيا الصغرى، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديِّ، وقد تفقَّه في الفلسفة على يد أساتذة أرسطوطاليين. وهو يعدُّ من أكبر شُرَّاح أرسطو أثرًا وأبعدهم صيتًا، حتى لقَّبوه بأرسطو الثاني. له كتب ومؤلَّفات عدَّة من أبرزها «رسالة في النفس « يحاول فيها أن يوضح مذهب أرسطو في النفس والعقل. وقد استخرج منه حنين بن اسحق رسالة العقل والمعقول التي استقى منها الفلاسفة الإسلاميون نظريَّاتهم في العقل، والعقول عنده أربعة: العقل الهيولانيُّ، والعقل بالملكة، والعقل الفعَّال، والعقل المستفاد. العقل الهيولانيُّ يدعوه كذلك لأنَّه بالقوة كالهيولى، والعقل بالملكة هو العقل الهيولانيُّ وقد حصل على موضوع معقول ولكنَّه لا يتعقَّله بالفعل، والعقل الفعَّال يجرِّد موضوعات الإحساس من تشخيصاتها الماديَّة بفعل نورانيٍّ، ويجعلها معقولة فيخرج العقل الهيولانيُّ من القوَّة إلى الفعل.**

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

انطلاقنا من متن التصوُّر الأرسطيِّ في النفس ليس لغرض عرض نظريَّته بشكل كليٍّ، بل لاعتبارات نظريَّة مهمَّة، وهي تعقُّب طبيعة تلقّي النظريَّة الأرسطيَّة في النفس في الخطابات الفلسفيَّة اللَّاحقة في العصر الوسيط. وإذا افترضنا أنَّ نظريَّة النفس عند المعلِّم الأول[1] تُعدُّ بمثابة حلقة وصل بين الخطاب الطبيعيِّ السيكولوجيِّ والخطاب الفلسفي الميتافيزيقي، فهل سيمتد هذا التلازم المفترض في الخطابات الفلسفية ما بعد أرسطو وخاصة عند ابن سينا.

تلقّي الخطاب السيكولوجيِّ الأرسطيِّ عند ابن سينا

يبدو أنَّ تحليل الخطابات الفلسفيَّة وتعقُّب تطوُّر دلالة المفاهيم والإشكالات من نسق إلى آخر هو السبيل الممكن لفهم طبيعة التحوُّلات والإضافات التي يقدِّمها كلُّ فيلسوف في تناوله لقضايا ومفاهيم فلسفيَّة أخرى. وفي هذا السياق، أيضًا، يمكن فهم طبيعة تلقّي الخطاب الفلسفيِّ الأرسطيِّ عند ابن سينا، إذ يعدُّ الشيخ الرئيس من أبرز فلاسفة الإسلام الذين تناولوا المتن الفلسفيَّ الأرسطيَّ تناوُلًا فلسفيًّا لا يتَّسم بالتكرار فقط، بل يتميَّز بالتجاوز والاختلاف، وخصوصًا تصوُّراته في النفس، إذ «كثيرًا ما حيّرت المنزلة الأنطولوجيَّة للنفس الإنسانيَّة (أو الناطقة) ابن سينا الذي أراد أن يبتعد بعض البعد عن أرسطو في هذه المشكلة. فأرسطو لا يبدو كتابه **في النفس** أنه أولى النفس الإنسانية منزلة ممتازة بما أنها، شأنها في ذلك شأن أيَّة نفس أخرى في فلك ما تحت القمر، صورة البدن الجوهريَّة ولم يصرِّح بما إذا كانت خالدة أم لا»[2]. من هنا، يتَّضح أنَّ نظريَّة النفس تُعدُّ سبيلًا منهجيًّا لكشف تجلّيات المنهجيَّة النقديَّة التي عند ابن سينا الذي لم يكرِّر كلَّ ما قاله أرسطو في النفس، إذ لم يجد حرجًا في إبطال تصوُّرات المعلِّم الأوَّل وتقديم تصوُّراته الخاصة.

## حضور الخطاب السيكولوجيِّ الأرسطيِّ عند ابن سينا: من التلقّي إلى التجاوز

شكَّل كتاب «النفس» لأرسطو موضوعًا للشروحات والتأويلات عبر تاريخ الأنساق الفلسفيَّة منذ الشُّرَّاح الأوائل، خصوصًا مع الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، وصولًا إلى شرح وتأويل النصِّ السيكولوجيِّ الأرسطيِّ مع ابن سينا وابن رشد. ويُعدُّ الكتاب نصًّا في فهم الإنسان من

**[1]- لفهم منزلة تصوُّرات أرسطو في النفس والمعرفة أنظر بهذا الصدد:**
**فخري ماجد، أرسطو المعلِّم الأول، الطبعة الثانية، بيروت،1977، صص، 27-33.**

**[2]- تيريز- آن درو آرت،» تشخُّص النفس الإنسانيَّة وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العلّيَّة بين البدن والنفس عند ابن سينا»، ضمن سلسلة دراسات تاريخيَّة في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربيَّة - الإسلاميَّة(3): بين الفلسفة والرياضيَّات من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف الدكتور رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، الطبعة الأولى، بيروت 2016، ص. 203.**

خلال فهم أحوال النفس وأحوال الجسم، وتُعدُّ علاقة النفس والجسد من أبرز الإشكالات المحرِّكة لتطوُّر الخطاب السيكولوجيِّ عند أرسطو وابن سينا، كما تعتبر نظريًّا مدخلاً أساسيًّا لفهم الإشكالات المعرفيَّة؛ إذ، من خلال إشكاليَّة النفس يمكن مقاربة إشكاليَّة المعرفة في بعدها الإبيستمولوجيِّ، انطلاقًا من السؤال الآتي: كيف يعرف ويدرك الإنسان الموضوعات، هل يعرف بواسطة الحسِّ أم بواسطة العقل؟

ترتبط النفس بالجسم ارتباطًا وثيقًا عند أرسطو، فالنفس في معظم الأحيان لا تفعل ولا تنفعل إلَّا في ارتباطها بالجسم من خلال الإحساس، ومن أهمِّ الأفعال التي تخصُّ النفس هو فعل التفكير أو التعقُّل. ولكن السؤال هنا، هل يمكن أن يتمَّ فعل التعقُّل بمعزل عن الجسم وانطلاقًا من فعل الإحساس عند أرسطو؟ وهل يمكن الحديث عن وجود النفس من دون الجسم؟ هل النفس خالدة بعد موت الجسم أم تفنى بفنائه؟

تشكِّل هذه الأسئلة مدخلاً أساسيًّا لمقاربة التحوُّل النظريِّ الذي أحدثه ابن سينا في الخطاب السيكولوجيِّ المرتبط بإشكاليَّة النفس، الذي انطلق في نظريَّة النفس من تصوُّر أرسطو، ويعتبر أنَّ النفس صورة الجسم، أو هي كمال أوَّل لجسم طبيعيٍّ آليّ، لينتهي إلى القول بأنَّها جوهر قائم بذاته، بل أكثر من ذلك أضاف تحديدًا آخر في تعريفه لها وهو القول بأنَّها جوهرٌ روحيٌّ، «ففي سعيه إلى أن يمنح النفس الإنسانيَّة منزلة أنطولوجيَّة فريدة، جعل منها جوهرًا كاملاً لا يمكن أن يكون صورة البدن الجوهريَّة»[1]. وهنا، يبدو أنَّ الشيخ الرئيس لم يبق حبيس التصوُّر السيكولوجيِّ الأرسطيِّ، بل تجاوزه ليؤسِّس بذلك خطابًا سيكولوجيًّا سينويًّا خالصًا. فإذا كان أرسطو يعتبر أن العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة لا تقبل الانفصال؛ لأنَّ النفس تفنى بفناء الجسم، فإنَّ ابن سينا سيقدم تصوُّرًا جديدًا يقوم على الانفصال بين النفس والجسم، ليؤسِّس بذلك لما يسمّيه ديميتري غوتاس بـ «ميتافيزيقا النفس الناطقة»[2]. وهذا ما يمكن إبرازه من خلال المقارنة بين القول الأرسطيِّ والسينويّ، إذ يقول أرسطو: «يبدو أنَّ النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن: مثل الغضب، والشجاعة، والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخصُّ النفس فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعًا من التخيُّل، أو لا ينفصل عن التخيُّل، فإنَّ

---

**[1]- المرجع نفسه، ص.203.**

**[2]- Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden Brill, 1988, pp.254- 261.**

الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك من دون البدن»[1].

من خلال هذا القول، يتَّضح أنَّ التصوُّر السيكولوجيَّ الأرسطيَّ يقرُّ بارتباط النفس بالجسم، وهذا ما جعل تصوُّره يكتسي طابعًا فيزيائيًّا وواقعيًّا، لأنه لا يشير إلى خلود النفس بعد فناء الجسم، بل إنَّ مجال حيويَّتها لا ينفصل عن مجاله، وهذا ما يؤكِّد مدى التطابق القائم بينهما في الخطاب الفلسفيِّ الأرسطيِّ. أمَّا ابن سينا فيقول بإمكانيَّة وجود النفس بمعزل عن الجسم، ويثبت بأدلَّة أنَّها يمكن أن توجد حتى في غياب الجسم، وهذا ما يؤكِّده بقوله: «يجب أن يتوهَّم الواحد منَّا كأنَّه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنَّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرَّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثمَّ يتأمَّل أنَّه هل يثبت وجود ذاته ولا يشكُّ في إثباته لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضًا ولا عمقًا، ولو أنَّه أمكنه من تلك الحالة أن يتخيَّل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيَّله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته»[2].

من هنا يتبيَّن أنَّ الخطاب السيكولوجيَّ السينويَّ اكتسى طابعًا فلسفيًّا مختلفًا عن الخطاب الأرسطيِّ؛ لأنَّ المعلِّم الأول تناول إشكاليَّة النفس تناولاً فلسفيًّا طبيعيًّا، حيث لا يمكن فهم الخطاب الأرسطيِّ في النفس بمعزل عن منظومته الفكريَّة الطبيعيَّة، وما يؤكِّد ذلك هو انتماء إشكاليَّة النفس إلى البراديغم الطبيعيِّ، ممَّا يجعل النفس تفنى بفناء الجانب الطبيعيِّ وهو الجسم، في حين اعتبر ابن سينا أنَّ النفس الإنسانيَّة لا تفنى بفناء الجسم، لأنَّه يمكن الحديث عن النفس بمعزل عن الجسم، لأنَّ كمال النفس لا يتوقَّف على البدن، كما أنَّ «النفس تتشخَّص أوَّلاً بتفكيرها وبتعقُّلها إذا ما أصبحت عقلاً بالفعل؛ وثانيًا بشعورها بذاتها الذي لا يشترط البدن بما أنَّه مباشر، ولكنَّه يتضمَّن إدراك المرء لذاته؛ وثالثًا بأفعالها الخلقيَّة»[3].

هكذا، يتَّضح أنَّ الشيخ الرئيس استطاع تأسيس المعالم الفلسفيَّة الأولى لخطاب فلسفيٍّ جديد حول النفس مغاير للتصوُّر الأرسطيِّ، حيث انطلق من خطاب أرسطو في النفس، ثمَّ انزاح عنه، ممَّا

**[1]- أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشَّار، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة،2015، ص 6.**

**[2]- ابن سينا، الشفاء، النفس، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفيَّة للشيخ الرئيس، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1975، ص13.**

**[3]- تيريز- آن درو آرت،» تشخُّص النفس الإنسانيَّة وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العلِّيَّة بين البدن والنفس عند ابن سينا»، م.م، ص 211.**

جعل خطابه يتَّسم بنوع من الاختلاف والتجاوز. وهو لم يكتف بتكرار تصوُّرات المعلِّم الأول في النفس[1]، حيث استطاع بذلك أن يؤسِّس لخطاب فلسفيٍّ وميتافيزيقيٍّ مغاير حول نظريَّة النفس، الشيء الذي جعل تصوُّراته في النفس تحظى باهتمام كبير في العصر الوسيط، خصوصًا في الغرب اللَّاتينيِّ بعد ترجمة نصوصه في النفس والإلهيَّات التي تضمَّنتها كتاب «الشفاء» إلى اللَّاتينيَّة بعد منتصف القرن الثاني عشر الميلاديّ.

## خاتمة

ارتباطًا بما سبق، يتَّضح أنَّ نظريَّة النفس، تُعدُّ مدخلاً نظريًّا ومنهجيًّا لاستيعاب طبيعة التأويلات والإضافات التي قدَّمها ابن سينا في سياق البحث في إشكاليَّة فناء النفس وبقائها، حيث انطلق من المفاهيم الأرسطيَّة، لكنَّه منحها دلالاتٍ ومعانيَ جديدة، ليؤسِّس بذلك خطابًا سيكولوجيًّا يتَّسم بالاختلاف والتجاوز، من خلال إبطاله لبعض مواقف أرسطو من دون الوقوف على تكرار خطابه وتصوُّراته في النفس. وهو بذلك أحدث تحوُّلاً في تاريخ الخطاب السيكولوجيِّ الوسيطيِّ. وقد ساهمت الخلفيَّة الثيولوجيَّة في هذا الانزياح الذي أحدثه ابن سينا عن الأرسطيَّة، ويتجلَّى ذلك في البحث عن إمكانيَّة البرهنة على وجود النفس بمعزل عن الجسم، والبرهنة عن خلودها بعد فنائه. وهو استدل على ذلك في مجموعة من نصوصه، خصوصًا في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من كتاب «النفس» من موسوعة «الشفاء».

على أنَّ النفس الناطقة على وجه التحديد لا تموت مع موت البدن، وبناءً على هذا التصوُّر تشكَّلت عند ابن سينا ما يسمَّى بميتافيزيقا النفس الناطقة، ويُعدُّ هذا التصوُّر مدخلاً لفهم نظريَّة المعرفة والإدراك في فلسفته. وانطلاقًا من نظريَّته هذه يتبيَّن أنَّه لم يكرِّر كلَّ مواقف أرسطو، بل استطاع التفكير معه وضدَّه في الآن نفسه، ليؤسِّس بشكل نقديٍّ لنظريَّة جديدة في النفس سيكون لها تأثيرٌ نظريٌّ عميقٌ في المدارس والتيَّارات الفلسفيَّة اللَّاحقة، خصوصًا في الغرب اللَّاتينيِّ، وصولاً إلى العصر الحديث مع ديكارت الذي تبدو تصوُّراته أقرب إلى تصوُّرات ابن سينا في إشكاليَّة الفصل بين النفس والبدن، رغم اختلاف السياقات النظريَّة وطبيعة الإشكالات. فإذا كانت الخلفيَّة الثيولوجيَّة هي دفعت ابن سينا إلى الفصل بين النفس والبدن من أجل البرهنة على خلودها،

**[1]- لتعميق النظريِّ في إشكاليَّة النفس عند ابن سينا، وفهم طبيعة الإسهامات السيكولوجيَّة التي قدَّمها الشيخ الرئيس، أنظر بهذا الصدد: المنوزي، حسن، ميتافيزيقا العودة عند ابن سينا، الطبعة الأولى، مكناس، 2021، صص 17-23.**

فإنَّ الخلفيَّة العلميَّة الفيزيائيَّة هي التي دفعت رونيه ديكارت في كتابه» تأمُّلات ميتافيزيقيَّة»[1] إلى الفصل بين النفس والبدن من أجل تأسيس الفيزياء الحديثة.

إذًا، كيف نفسِّر هذا التقارب بين إشكاليَّة الفصل بين النفس والبدن عند ابن سينا وديكارت، رغم اختلاف الخلفيَّة النظريَّة والتاريخيَّة؟ هل اطَّلع ديكارت على بعض نصوص ابن سينا في النفس بشكل مباشر، أم أنَّ ذلك حدث بشكل غير مباشر نتيجة لانتشار وامتداد الإشكالات والمفاهيم السينويَّة في المدارس الفلسفيَّة الغرب اللَّاتينيِّ وصولًا إلى العصر الحديث؟

تلك أسئلة وافتراضات، تتطلَّب المزيد من البحث واستئناف النظر من جديد في فلسفة ابن سينا، وذلك بتنويع المقاربات وزوايا النظر، من خلال تعقُّب مدى حضور وتأثير التصوُّرات والمفاهيم السينويَّة في النفس والميتافيزيقا في العصر الحديث، خصوصًا في فلسفة ديكارت وسبينوزا.

## قائمة المصادر والمراجع

### -المصادر والمراجع بالعربيَّة


1. أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشَّار، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة، 2015م.
2. ابن سينا، الشفاء، النفس، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفيَّة للشيخ الرئيس، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب. القاهرة، 1975.
3. المنوزي، حسن: ميتافيزيقا العودة عند ابن سينا، الطبعة الأولى، مكناس، 2021م.
4. عابد الجابري، محمد: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، الدار البيضاء،1993م.
5. فخري، ماجد: أرسطو المعلِّم الأول، الطبعة الثانية، بيروت،1977م.


**[1] - Descartes, Méditations Métaphysique, Présentation et traduction de Michelle Beyssade, Librairie Générale Française, 1990.**

6. محمد، منادي إدريسي: «تلقّي «مابعد طبيعة ما بعد الطبيعة» أرسطو في العصر القديم». ضمن: مجلَّة «عالم الفكر»، العدد 192، أكتوبر- دجنبر، الكويت،2023م، ص5.

7. مزوز، محمد: جدل الطبيعيَّات والإلهيَّات بين ابن رشد وابن سينا، مؤسَّسة «مؤمنون بلا حدود للدِّراسات والأبحاث»، الطبعة الأولى، الرباط، 2017م.

8. تيريز- آن درو آرت،» تشخُّص النفس الإنسانيَّة وبقاؤها بعد موت البدن: العلاقة العلّيَّة بين البدن والنفس عند ابن سينا»، ضمن سلسلة دراسات تاريخيَّة في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربيَّة - الإسلاميَّة(3): بين الفلسفة والرياضيَّات من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسيِّ، إشراف الدكتور رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، الطبعة الأولى، بيروت 2016.

**-المراجع بغير العربيَّة**

1. Octave. Hamelin, Le système d'Aristote, Paris, 1931.

2. Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden Brill, 1988.

3. Descartes, Méditations Métaphysique, Présentation et traduction de Michelle Beyssade, Librairie Générale Française, 1990.