Scientific Events Gate

Innovations Journal of Humanities and Social Studies

مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية

IJHSS

https://eventsgate.org/ijhss

e-ISSN: 2976-3312

نقد ابو البركات البغدادي لأبن سينا في نظرية النفس

د. فاطمة صلاح – م.م مروة هادي لطيف

كلية الآداب جامعة واسط – كلية الكوت الجامعة

fatimaalabudi1991@gmail.com – Marwa.hadi@alkutcollege.edu.iq

الملخص: ان البحث عن أصل هذه المفردة (النقد) في اللغة العربية تعني هو البيع الحاضر للمبلغ المقبوض الثمن. اما في اللغات الاخرى ، فأنها ترجع الى مفردة اغريقية (xpiriev) والمفردة تعني " الفصل والحكم على الشيء واتخاذ القرار " اما اهمية النقد وفائدته ، فهو مرتبط بحياة المفكر وتغيير الواقع " فالنقد هو مفتاح تقدم الفكر والمجتمع وشرط حركة التاريخ " , ان المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي والمقارن وتوصلت الدراسة الى نتائج منها: قسم ابو البركات العلوم الى ثلاثة اقسام منها العلم الطبيعي والرياضي والإلهي , ففي العلم الطبيعي اتبع ابو البركات مذهب ارسطو والمشائين بصورة عامة في تقسيم هذا العلم الى ستة اقسام , إلا إننا نجد أبا البركات يستدرك على هذا التقسيم الأرسطي وخصوصاً في الجزء الخاص بالإلهيات من المعتبر، ويجعل الأخذ به جائز غير واجب، إذ ينتقد أرسطو بقوله أن العلم هو النظر بالموجود بما هو موجود ، لأنه لم يكن وافياً لرأيه. اما نقده للتعريف المشائي للنفس والذي يسير على خطى ارسطو في تعريفه للنفس حيث يذكر:(كمال لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة)، هذه الطريقة في التعريف عند المشائيين غير مقبولة عند أبي البركات، كون المشائين يُقيدون الجسم بالطبيعي، فهو يتوقف عند هذا القيد فيراه غير مقبول، ذلك أنهم يوردونه احترازاً عن الجسم الصناعي كالسرير والكرسي مثلاً.

الكلمات المفتاحية: ابو البركات البغدادي، النفس، نظرية، أبن سينا، موقف، نقد

Position Abo Albarakat AL Baghdadi in soul theory of Ibn Sena

Dr. Fatima salah Abd AL Hassan – Marwaa Hadi Laftah

College of Arts University of Wassit – AL kut college university

fatimaalabudi1991@gmail.com – Marwa.hadi@alkutcollege.edu.iq

Received 30/04/2023 – Accepted 20/06/2023 – Available online 15/07/2023

Abstract: The search for the origin of the term "al-naqd" (criticism) in the Arabic language means the present sale of the received amount. In other languages, it is derived from the Greek word "xpiriev," which means "to separate, judge something, and make a decision." The importance and benefit of criticism are associated with the life of a thinker and the transformation of reality. "Criticism is the key to intellectual and social progress and a

condition for the movement of history." The adopted approach in this study is the analytical and comparative method, and the study reached several results, including dividing the sciences into three categories: natural, mathematical, and divine sciences. In the natural sciences, Abu al-Barakat followed Aristotle's doctrine and the Peripatetics in general in dividing this science into six sections. However, Abu al-Barakat offers a supplementary remark on this Aristotelian division, especially in the part concerning the divine sciences, considering it optional rather than obligatory. He criticizes Aristotle by saying that knowledge is to contemplate the existent as it is, as Aristotle's opinion was not sufficient in his view. As for his criticism of the Peripatetic definition of the soul, which follows Aristotle's definition as "the perfection of a naturally living body," Abu al-Barakat finds this method of definition unacceptable. The Peripatetics restrict the body to the natural aspect, and he finds it unacceptable since they limit it without considering artificial bodies like beds or chairs.

Keywords: Abo AL-barakat AL-baghdadi, Soul, Theory, EBN SENA, Position, Refute

المقدمة:

يعتبر موضوع النقد من اهم المواضيع ذات الطابع العقلي المميز لسمة البحث الخاصة بالفيلسوف، فكثيرين من هم اصحاب نظريات وافكار عرفت في التاريخ واخذت بها في كافة الجوانب العامة في الفكر لكن اساس تلك النظريات كان مبني على نقد لنظريات اخرى داحضة لها من خلال كشف نقاط الضعف فيها، اضافة الى كشف ما هو دخيل لها من افكار وشوائب اتت من خلال الترجمات العديدة لها او من خلال ادلجتها لصالح سياسة او عرف ما.

ابو البركات البغدادي يعتبر من اهم الشخصيات الاسلامية الباحثة والتي كانت لها نظرتها للتراث الاسلامي والفكر الاسلامي عامة نظرة محايدة لا تلوثها اي انتماء او ايديلوجية معينة وانما كانت شخصية مهتمة بوضع الصحيح مكانه المقرر له وازالة كل شوائب النقل والخطأ داخل الفكر.

فهو فيلسوف إسلامي استطاع من خلال رؤيته المنهجية النقدية الكاملة الخالية من كل تحيز ان يبني نظرياته وافكاره على حساب النقودات التي وجهها لكافة فلاسفة الفكر سواء كانوا اسلاميين ام يونانيين, حيث برز كاشفا لمواضع الخلاف التي من شانها ان تُرفض من قبل العقل في افكار بعض الفلاسفة وخاصتاً الفيلسوف ابن سينا , ونقده في نقطة مهمة والتي هي نقطة محور بحثنا هذا نقده لجوهرية النفس وروحانيتها والادلة على خلودها , وبعض النقاط التي من شانها ان تصادف التناقض في طريق البرهنة لذلك نجده يكشف تلك الامور في الموروث اليوناني ويدقق اكثر في الاسلامي كون الفكر الاسلامي الفلسفي هو نتاج قراءة وترجمة للموروث اليوناني ,فأضحى ابو البركات يبين خطأ الترجمات للكتب اليونانية او خطأ التسخير الذي تدخل في منهجية اعادة كتابة الترجمات اليونانية موضحا التلاعب الخطير في تحوير فلسفات الاوائل من الفلاسفة.

وهذا من شأنه ان يجعل من ابو البركات شخصية فلسفية فكرية ناقدة محايدة في منهجها النقدي الفكري.

حدود البحث جاء مقسماً الى مبحثين: الاول جاء بعنوان المنهج النقدي عند ابو البركات البغدادي تناولنا فيه مكانة النفس بين العلوم عند البغدادي وموقفه من ابن سينا في ذلك.

اما المبحث الثاني فهو نقطة البحث هذا وحمل عنوان موقف ابو البركات البغدادي من جوهرية النفس وروحانيتها.

أهمية البحث:

تعد دراسة النفس من الدراسات ذات الأهمية الكبرى في مجال الطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وخاصة في الفلسفة الإسلامية لا سيما عند الفلاسفة المسلمين أبن سينا وابو البركات البغدادي، ونظراً لأهمية النقد وفائدتهُ عملنا على دراسة هذه النظرية من منظور نقدي وهو نقد ابو البركات البغدادي لأبن سينا في هذه النظرية.

تمهيـــد

اولاً: النقد بين اللغة والاصطلاح

النقد في اللغة يعني نقد الشي ـ نقداً، نقده ليختبره، او ليميزه جيده من رديئه، ويقال نقد النثر ونقد الشعر اظهر ما فيهما من عيب او حسن. وهناك معنى للنقد في اللغة يعني الشاب البطيء قليل الجسم والنمو. والنقد قد يعني ان فلان من الناس ينقدهم اي يظهر عيبهم وينقدهم ويغتابهم ونقد الدراهم اعطاه اياها وقد يكون النقد في اللغة هو البيع الحاضر للمبلغ المقبوض الثمن (librahim, 1960)

والانتقاد في اللغة من باب الافتعال، يقال نقدت الدراهم وانتقدتها اي اخرجت الزيف منها، ونقد الطائر الفخ او الحب اي يضربه في منقاره، وانتقدت الارضة الجذع اكلته فتركته اجوف، ونقد الكلام، اظهار عيوبه ومحاسنه. والانتقاد عند المحدثين هو التعليل ، والمنتقد هو الحديث الذي فيه علة ، والمراد بالعلة هنا العلة بالمعنى اللغوي (Sliba, 1994) والناقد في اللغة من نقده للشيء اذا تفحصه واظهر محاسنه وعيوبه (Abn manzurin, 1290) وايضاً النقد لغة هو خلاف النسيئة وتمييز الدراهم وغيرها واعطاء النقد والنقد للشيء يعني ينقده نقداً اذا نقره بأصبعه كما تنقر الجوزة (Abn manzurin, 1290) وايضاً يعني قرنه اذا اتكل من اصله وكذلك هو تكسير الضرس واتكاله (.Frid, 2004) وايضاً نقد الدراهم له اي اعطاه اياها فأنتقدها اي قبضها ، وانتقدها اخرج زيفها (Alraazi, 1992).

اما إذا كنا نبحث عن أصل هذه المفردة في اللغات الاخرى، فأنها ترجع الى مفردة اغريقية (xpiriev) والمفردة تعني " الفصل والحكم على الشيء واتخاذ القرار(walyazei, 2002)

أما المعنى الاصطلاحي لمفهوم النقد او الانتقاد عند الفلاسفة فله عدة معاني:

1. الانتقاد العام: هو النظر في قيمة الشي، فانتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة هل هي ممكنة، وما هي شروط امكانها وحدودها. وانتقاد العقل المحض هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به الامور النظرية. وانتقاد العقل العملي هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به افعال الانسان، فالغاية من انتقاد العقل المحض هو الوصول الى الحقيقة، والغاية من انتقاد العقل العملي هو معرفة ما يجب ان يكون عليه الانسان في اخلاقه.
2. الانتقاد بالمعنى الخاص هو اظهار عيوب الشيء دون محاسنه وهو انتقاد سلبي وعكسه الانتقاد الايجابي.
3. يطلق لفظ الانتقاد عند بعض الفلاسفة القدماء على أحد اقسام المنطق، اي على القسم الباحث في الحكم او القضية (Sliba, 1994).

والمذهب النقدي هو المذهب الذي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى انه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص ومن اوضح صوره الفلسفية مذهب كانت، واساس النقد عنده الفحص والاختبار (2). ويعرفه كانت بأنه فحص حر اي غير مقيد بأي مذهب فلسفي، وهذا الفحص عنده ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس (Madkur, 1983)

اما من الناحية الاصطلاحية، فلكلمة نقد مصطلحات في اللغة الانجليزية، الاول هو (critique) ويعني " النقد بمعناه الشائع اي الاستهجان والكشف عن الخطأ، كما يعني ذلك الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ما ولمضمونه ولقيمته (Muradi w. , 2007).

اما المصطلح الثاني فهو(criticism) "ويطلق على النقد المستند الى اسس منهجية واضحة المعالم، لذلك اختلفت المعاني للنقد بعدد استخداماته فقد يكون للتمييز بين الصحيح والخطأ، بين الحقيقي والمزيف، وايضاً للكشف عن قدرة العقل واستطاعته للوصول الى المعرفة. ان النقد يعني النظر الى الامور بهدف التمييز والمناقشة من اجل التقويم، فهو اداة لأظهار الحقائق واضحة جلية وفي النقد الصحيح تهذيب الافكار وتنوير العقول والنقد الحق يرتكز على سرد المحاسن بلا جور ولا محاباة

اما من الناحية العامة فأن النقد يعني نوعاً من التحليل الذي يقوم به الانسان واول خطوة النقد تأتي من الشك في مسألة من المسائل التي يظهرها الفلاسفة، للكشف عن الضعف والغموض والتناقض في تلك الآراء. ومن ثم توضيحها والاتيان بأفكار جديدة خالية من السلبيات والاخطاء.

ثانياً: اهمية النقد وفائدته: ـ

اما اهمية النقد وفائدته، فهو مرتبط بحياة المفكر وتغيير الواقع "فالنقد هو مفتاح تقدم الفكر والمجتمع وشرط حركة التاريخ " (Hanafay, 1987) كما ان النقد يغير اساس التقدم العلمي والتقني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، اذ انه يعد الخطوة الاولى للعقل ازاء رفض شيء ما بهدف تعديله او الغائه.

ان الركود او السكون والانغلاق ضمن نمط معين من الافكار امر يقع بخلاف النقد بما هو معارضة وتشكيك في الوضع القائم في المعرفة والسلوك من اجل تصور رؤية أكثر دقة وأكثر اقتراباً من الطبيعة وظواهرها. لذلك فالنقد عملية تجديد مستمر من اجل مواكبة الزمن ومظاهر التغير (Hanafay، 1987) .

ان ممارسة النقد تأتي لإعادة الصلة بين الفكر والواقع بين العقل والحياة، اذاً النقد في صورته الايجابية هو بناء للواقع وتأسيس للعلم(Aleamiri, 2017) وايجابية هذا النقد تأتي من حيث كونه دعوة الى التجاوز والبناء لما هو سليم ومثمر وايجابي، وحامل لمعرفة جديدة ومبكرة وذلك بخلاف النقد السلبي الذي لا يحمل اي معرفة الا ان غايته منصبة بالأساس على المعارف التي تم انتاجها لأبراز نقائضها. (Mughithi, 2021) وهذه هي خاصية النقد قديماً، اي انه كان يعنى بأبراز التناقضات والمغالطات والكشف عن الاخطاء من دون تقديم معرفة جديده.

ثالثاً: نبذة تاريخية عن مفهوم النقد وتطوره

أذا تتبعنا مفهوم النقد تاريخياً عند اليونان ، فأن هذا النوع يظهر واضحاً من خلال النقد الذي قدمه سقراط وافلاطون وارسطو للسفسطائيين ، فأرسطو توقف طويلاً عند مناقشة الآراء السفسطائية في العلم ، فهم بوجه عام كانوا يؤمنون بنسبية الحقائق وقد اجاز لهم ذلك ان يعلموا الناس الحقيقة بحسب ما يرى كل واحد منهم هذه الحقيقة ، ومن هنا جاء شغفهم الشديد بالجدل الذي كان يعتمد لديهم على المخادعات اللفظية ، وقد حاول سقراط وافلاطون التصدي لهذه الآراء السوفسطائية وبيان تهافتها ، كما حاولا كشف اغاليطهم للناس وقد حاول سقراط ذلك مستنداً على اعتقاده الخاص بأن العلم هو العلم بالماهيات ومن لا يعلم الماهية فهو جاهل ، والعلم بالماهية يعني العلم بما هو ثابت من الشيء (Alnashar, 1988).

اما ارسطو فقد انتقد استاذه افلاطون ، وذلك لأن الأخير استخدم الجدل الذي اعتبره اساس من اسس نظريته في المعرفة ، فالعلم بالكلي او المثل وسيلته الديالكتيك الصاعد اذ انه الطريقة التي يرتقي بها الناس من مرتبة الظن الى مرتبة الفكر

الاستدلالي والى مرتبة العلم بالماهية الكلية ، فقد عرف افلاطون الديالكتيك بأنه المنهج الذي يرتفع من المحسوس الى المعقول دون ان يستخدم شيئاً حسياً وانما الانتقال من فكرة الى فكرة اخرى بواسطة الفكر (Mutari, 1998.) .لذلك اختلف ارسطو مع افلاطون في بيان مفهوم الجدل ، فاذا كان الجدل عند افلاطون هو منهج الوصول الى الحقيقة ، فهو ليس الطريق الموصل الى اليقين عند ارسطو بل هو فن يمكن تعلمه لإتقان النقاش والحوار بين الناس العاديين لأنه استدلال قائم على الآراء السائدة والمقدمات الذائعة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان (Mutari, 1998.).

وإذا ما وصلنا الى عصر الفلسفة الاسلامية فأننا نجد هناك فلاسفة ينقد أحدهم الآخر، فالغزالي (450. 505هـ) نراه يغلط الفلاسفة وينقدهم في عشرين قضية، ولكنه يكفرهم في ثلاثة منها هي: -

1 انكارهم لفكرة حشر الاجساد، اي انها لا تحشر وان الثواب والعقاب للأرواح المجردة دون الاجساد.

.2 قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، بينما يؤمن المسلمون ان الله يعلم كل شيء

3 قولهم بقدم العالم وازليته، لذلك نقد الغزالي موقف الفارابي وابن سينا، حيث قال الأخيرين بفكرة الصنع على غرار افلاطون وهي لا تختلف عن فكرة افلوطين في الفيض او الصدور، وهذا الامر مخالف لمضمون الخلق في القرآن الكريم الذي يعتمد على قدرة الله وارادته، وكذلك قصرهما العلم الالهي بالكليات دون الجزئيات وهذا ايضاً منافي لمضمون لما أثبته القرآن الكريم من ان الله قد احاط بكل شيء علما (Alnashar، 1988). ويقول الغزالي في كتابه) تهافت الفلاسفة) بصدد ذلك "فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الاغبياء ابتدأت لتحرير هذ الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء (Alghazaliu, 1972).

اما ابن رشد فأنه كتب كتابه (تهافت التهافت) ليرد فيه على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) واخذ عليه بقوله بفكرة الالوهية بأن تخاطب الناس فيها بقدر عقولهم وان نميز بين تصورين متميزين، احداهما للعامة والاخر للخاصة، الاول خطابي والثاني برهاني لذلك فأنه اعاب على الغزالي بأنه كشف في تهافته عن امور كانت الاولى بها ان تقصر على الخاصة والا يشتغل بها العامة (Alnashar، 1988). لذلك ركز ابن رشد في رده على الغزالي انطلاقاً من نقطتين هامتين، اولهما ان صاحب كتاب احياء علوم الدين (اي الغزالي) قد وجه نقده للفلاسفة انطلاقاً من دراستي الشيخ الرئيس ابن سينا والمعلم الثاني الفارابي لأرسطو، وهذا خطأ ارتكبه الغزالي اذ وجب عليه ان يفحص النص الارسطي بنفسه ثم ان الغزالي عمد الى التفرقة بين مقاصد الدين ومقاصد الحكمة فجعلهما عدوين. اما النقطة الثانية فتتمثل في ان هذا الفيلسوف قد صرح بالحكمة للجمهور وان ابن رشد قد اعاب عليه ذلك لأن الشريعة حسب رأيه تقسم الى ظاهر وباطن وتأويلاتها تفسر الجمهور (Altilili, 1998) .

وإذا كان مصطلح النقد قد بقي لمدة طويلة يدور في فلك التعريف الأرسطي بوصفه علم للمعايير التي بها يعرف الجيد من الرديء (Albinki, 2005)، فأن هذا المصطلح قد صاحبته الكثير من التحولات نظراً لتطور حركة الفكر، وكانت اشد التحولات حسماً هي التحولات التي جاءت من المانيا، فالنقلة الحاسمة التي أحدثها الفيلسوف اما نؤيل كانت (1724-1804م) تكمن في تحويل النقد من اداة في نظام نظر العقل الى نظام ينظر في العقل نفسه ويعين شروط امكان معرفته القبلية هل هي ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما هي حدود امكانها؟ (Albinki, 2005)

ومما لاشك فيه ان الخطاب الفلسفي النقدي تختلف مهمته وصيغته باختلاف العصور التاريخية للعالم ، ففي العصور ما قبل الحداثة نجد ان النقد الفلسفي كان ينصب على الاشياء ، فالأشياء التي تتميز بالزوال والتغير والتحول وعدم التجوهر والثبات ، كانت اكثر عرضة للنقد لاعتقاد الفلاسفة انها غير قابلة لأن تكون معرفة يقينية فضلاً عن انها لا تكون صالحة

كموضع فلسفي ، اما في العصر الحديث فأن النقد لم يعد ينصب على الاشياء وانما على قدرة العقل في ادراكها (Alaluasi, 2017)فالنقد الذي استخدمه كانت هو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة الى جميع المعارف التي يمكن ان ينزع اليها بمعزل عن اي تجربة ، ومن ثم الفصل في امكانية او لا امكانية الميتافيزيقا بعامة وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها. لذلك اعتبر كانت فلسفته النقدية التي اودعها في كتابيه نقد العقل الخالص (المحض) ونقد العقل العملي هما اساس كل فكر حديث وفلسفة حديثة حيث يقول كانت في ذلك: " ان قرننا هو القرن الحقيقي للنقد ولا ينبغي ان يفلت من هذا النقد اي شيء " (Mughithi، 2021) ، ولهذا جاءت معظم اعماله الفلسفية تحمل مفردة النقد ، فنزعته النقدية كان لها أثر بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة ، اذ معه انقسم تاريخ الفكر الفلسفي الى شقين ما قبل كانت وما بعد كانت (Ibrahim, 1998).

لقد أطلق لقب عصر النقد على كل من القرنين الثامن والتاسع عشر، اما مفهوم النقد في القرن العشرين فلقد استحق هذا اللقب دون أدني ريب، اذ لم تنهمر فيه الكتابات النقدية انهماراً فقط، بل وصل النقد فيه الى درجة جديدة في الوعي بالذات ومكانة أعظم في المجتمع، وجاء في العقود الاخيرة بمناهج جديدة وبأحكام جديدة (Ibrahim, 1998)

وفي نهاية حديثنا يمكننا القول ان لمفهوم النقد دور بارز واهمية كبرى لا يمكن اغفالها وتناسيها وهذا متأت من الخاصية التطورية التي يعمل بها ليأتي بالجديد الفكري محفزاً بذلك على النمو المعرفي والرقي الحضاري وهذا من خلال تقويض ونقد ودحض الافكار القديمة، والمجيء بالموروث الجديد الباعث على التطور الفلسفي.

المبحث الأول

المنهج النقدي عند ابو البركات البغدادي

النفس ومكانتها في العلوم عند ابي البركات

يقسم أبو البركات العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلم الطبيعي– وهو العلم الذي يتولى دراسة الأشياء أو الموجودات التي لا نعثر عليها إلا في الإطار المادي، بمعنى أنها لا تنفك عن الظهور في ثوب المادة بحيث لا يمكن أن نجرد هذه الأشياء من ملابساتها المادية، سواء كان هذا التجريد تجريدا واقعياً يتم في الواقع الخارجي أم تجريداً ذهنياً حين نتعقل هذه الموجودات ونتصورها.

ثانياً: العلم الرياضي– وهو العلم الذي يدرس الموجودات التي تفتقر إلى المادة في وجودها الخارجي فقط، لكن يمكن للذهن أن يتصورها مجردة عن المادة، فالمثلث –مثلاً إذا وجد في الخارج كان لا بد له من مادة يوجد فيها ويظهر بها سواء كانت هذه المادة خشبا أو حديداً أو حجراً، أما التصور الذهني للمثلث أو المربع فانه لا يتوقف على تمثله في مادة معينة، بل يمكن إدراكه مجرداً من المادة (Aleamiri, 2017).

ثالثاً: العلم الإلهي – وهو علم يدرس الموجودات المفارقة للمادة تصوراً وقواماً.

ويبين أبو البركات الأساس الذي اعتمده في تقسيمه هذا بقوله((فرتبت العلوم مراتب وصنفتها، فجعلت العلم الذي يشتمل المبادئ والغايات وكمال المعرفة بها وبذوات المبادئ من اجلها خاتمة ما يتعلمه المتعلمون ، والعلم بما دون ذلك مما هو اقرب ألينا في المعرفة فاقرب قبل ذلك –يقصد العلم الطبيعي– فلقربه من أذهاننا وقدرتنا على معرفته يتقدم على ما يليه في القرب من أذهاننا ، فصار العلم الأدنى لا يحصل إلا بمعرفة مبادئه ما لا بد منه من المبادئ التي يتعلم العلم الأدنى بها في العلم الأدنى مذكورةً عن طريق التقليد يتقلد المتعلمون ما يتعلمونه منها من المعلمين تقلداً ...) (Aleamiri, 2017)

أما العلم الطبيعي، فيبحث في دراسة الجسم المحسوس من جهة ما هو كذلك وفي كل الأمور التي تتعلق به، وأعني الأعراض التي تسمى ذاتية، أي كل الأمور التي تتعلق به، ولهذا جاء تعريفه للعلم الطبيعي بأن موضوعه هو الجسم المحسوس من حيث ما يتحرك ويسكن ويتصف بأوصاف تتعلق بالحركة والسكون 1,أما العلوم الطبيعية فهي العلوم الناظرة في هذه الأمور الطبيعية في محل متحرك وساكن وما عنه، وما به، وما إليه، وما فيه الحركة والسكون. فالعلوم الطبيعية هي العلوم التي تدرس الأجسام الطبيعية والأشياء الواقعة تحت الحواس وما يصدر عن هذه الأجسام من حركات وأفعال، وهذا هو رأي أرسطو وعامة المشائين. ولهذا ينقسم هذا العلم إلى ستة فروع وصفها أبو البركات بأسماء كتب أرسطو المعروفة وخصص لها ستة أجزاء وهي بحسب ما يأتي:

الأول: يُعرف بالسماع الطبيعي ويبحث هذا الجزء مبادئ الأجسام الطبيعية وتجورها وعللها ولواحق الأجسام من حيث الحركة والسكون، والزمان، والمكان، والخلاء.

الثاني: بحث فيه أبو البركات عن الأفلاك وتركيبها وهذا يدخل ضمن موضوع السماء والعالم.

الثالث: البحث في الأجسام الطبيعية من حيث كونها آو وجودها وفسادها وكذلك البحث في المزاج والامتزاج فيما يظهر في العناصر الأربعة وتكوينها.

الرابع: تضمن موضوع الظواهر الطبيعية وتغيراتها وسبب تكوينها وهذا البحث تحت عنوان الآثار العلوية.

الخامس: هذا الجزء يدخل ضمن كتاب الحيوان والنبات (Alearabawi, 2005).

السادس: كتاب النفس، وهو ما تضمنه الجزء السادس وشمل على المعلولات والإعراض وكل ما يتعلق بعلم النفس، وجعل أبو البركات من كتاب المعتبر أكثر الصفحات له، وله آراء مستقلة نقد فيها آراء أرسطو وعامة المشائين، وكانت فصول هذا القسم ثلاثين فصلاً تضمنت وظائف النفس وجوهريتها وتطرق إلى مسالة الخلود وغيرها من المسائل.

إلا إننا نجد أبا البركات يستدرك على هذا التقسيم الأرسطي وخصوصاً في الجزء الخاص بالإلهيات من المعتبر، ويجعل الأخذ به جائز غير واجب، إذ ينتقد أرسطو بقوله أن العلم هو النظر بالموجود بما هو موجود ، لأنه لم يكن وافياً لرأيه ، فهو على الرغم من تشديده على أن النظر هو العلم بالموجود بما هو موجود ، إلا انه ذهب إلى تقسيم الموجودات إلى عدة أنواع ، إلهية ورياضية وطبيعية ، وأصبح العلم ثلاثة علوم تختص بثلاثة أنواع من الموجودات ، وهو أمر لن يقبله أبو البركات لأنه يعتقد أن أرسطو كان خاضعاً في هذا التقسيم لأراء أسلافه اليونان . ومن ثم لا ضرورة في رأيه إلى وجود ثلاثة علوم كما قال أرسطو ، لأن هذا التقسيم للموجودات ثم للعلوم ، يتبع تراتبيةً معينة في العالم ، تتدرج من الجزئي المحسوس إلى الكلي وتقف الرياضيات في مرحلة وسيطة ، الجزئي هو ممثل عالم الحركة والتغير (العلم الطبيعي) ، والكلي هو ممثل المبادئ الأولى (العلم الإلهي) ، أما العلم الرياضي فهو العلم بالأشكال والمقادير والأعداد ، وهي تقف في مرحلة وسيطة بين الاثنين ممهدةً للانتقال من الحسي إلى الكلي (Alearabawi، 2005) ويعلل أبو البركات استعمال اليونان هذه التقسيمات بأنهم ربما كانوا يهدفون إلى الناحية التعليمية التي يجب أن يبتدئ بها المتعلم من الأشياء القريبة الحسية التي تقع تحت الإدراك ، ثم يتدرج صعوداً إلى ما هو أكثر تجريداً ليصل إلى المعقولات المحضة، وبالتالي هذا الهدف التعليمي لم يكن يوجب جعل هذه العلوم علوماً مستقلةً بعضها عن بعض أو حقولاً متباينة على المستويات غير التعليمية. ولعل ما يبرهن على الجانب التعليمي في هذا التقسيم هو تسمية الرياضيات رياضيات، لان النفوس ترتاض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس إلى ما تجرده في الذهن عن المحسوس والتصرف في أحواله (Aleamiri، 2017)

وهكذا يصبح علم النفس عند أبي البركات جزءاً من العلم الطبيعي من ناحية كون النفس قوة حالة في البدن، ويصبح أيضاً من موضوعات علم ما بعد الطبيعية من ناحية كون النفس جوهراً مغايراً قادراً على أن ينفصل عن الجسد، وما افرده أبو البركات لموضوع النفس أكثر من فصل إلا دليل على مدى اهتمامه بأهمية موضوع النفس، وتزداد هذه الأهمية عندما

يربط عملية الإدراك بالنفس مباشرةً كما ذكرنا سابقاً. ويوضح هذا المعنى من أن معرفة الإنسان بنفسه لا يدل عليها بحد ولا بتعريف و بل هي معرفة مباشرة عيانيه , ومعرفة الإنسان بنفسه تسبق كل ما يعرفه الإنسان من معارف وأشياء أخرى, بل يعرف الإنسان نفسه حتى وان فقد كل مسمو ع وكل مرئي , وهولا يكاد يغفل عن هذه المعرفة أبداً ،ويؤكد هذا المعنى بقوله: ((لو فرضت كل إنسان خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات، لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً)) ويؤكد ابو البركات هذا المعنى بقوله , كلما نطقت التاء المضمومة في اللغة العربية و نشأ إحساس بالنفس وشعور ومعرفة بها ، يقول((وما من احد يقول نفسي ونفسك في مفاوضة ويشير بها ألا إلى ذاته وحقيقته ، فانه يقول فرحت نفسي وتألمت نفسي ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمت، وكذلك يقول علمت نفسي وذاتي، كما يقول علمت وجهلت، بل لا فرق عنده أن يقول نفسي وذاتي، وبين أن يقول أنا وكما يقولون لشيء نفسه، فإنما يعنون به حقيقته وذاته.)) ,ومن هذا المنطلق يكون أبو البركات امتداداً لسلسلة الفلاسفة والمفكرين الذين أكدوا أهمية معرفة النفس وجعلوها شرطاً لمعرفة العلوم الأخرى، بدءاً من سقراط الذي أطلق شعاره (اعرف نفسك بنفسك)، مروراً بأفلاطون وأرسطو وسائر شراح القدماء وفلاسفة العرب السابقين عليه (Albaghdadi، 2012).

اما نقده للتعريف المشائي للنفس والذي يسير على خطى ارسطو (Albaghdadi، 2012) في تعريفه للنفس حيث يذكر :(كمال لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة)

هذه الطريقة في التعريف عند المشائيين غير مقبولة عند أبي البركات , كون المشائين يُقيدون الجسم بالطبيعي, فهو يتوقف عند هذا القيد فيراه غير مقبول , ذلك أنهم يوردونه احترازاً عن الجسم الصناعي كالسرير والكرسي مثلاً، فمثل هذه الأجسام الصناعية لا تعرض لها النفوس كمالات أول على الإطلاق , لكن أبا البركات يرى أن هذا مخالف لإطلاق المشائين ومواصفاتهم في معنى الجسم ، فهم يضعون الجسم الطبيعي في مقابلة الجسم التعليمي دائماً ، وهي مقابلة بين جسم موجود متحقق بالفعل وهو الجسم الطبيعي ، وبين جسم موهوم مأخوذ في الاعتبار فقط وهو الجسم التعليمي, ثم أن الأجسام –فيما يرى أبو البركات–كلها طبيعية وعلى حد تعبيره ليس يوجد جسم خاليا من طبيعة حتى يكون بعض الأجسام طبيعياً وبعضها غير طبيعي. فمثل هذا القيد سواء أُريد به إخراج الجسم التعليمي أو الصناعي قيد لا فائدة منه. ويرى أبو البركات أن كلمة طبيعي هذه أنما وردت عند أرسطو قيداً للكمال لا للجسم، بمعنى أن ثمة كمالاً طبيعياً وهو الكمال الذي لا يخضع لفعل الإنسان أو هو الذي لا يكون أثراً عن فعله وعمله، مثل الألوان والإشكال النباتية أو مثل القوى الموجودة في الحيوان أو الإنسان وهذا في مقابل الكمال الصناعي وهو الكمال الذي هو أثر لصنعة الإنسان وأفعاله مثل التشكيلات الصناعية وما إليها مما الإنسان فيه مدخل بعمل أو صنعة. وأرسطو إنما كان يقصد أن النفس كمال طبيعي لا كمال صناعي، وهنا يجزم أبو البركات بان ورود كلمة طبيعي في التعريف المشائي قيداً للجسم ما هو إلا غلط في النقل عن أرسطو فيما يتعلق بهذا الأمر (Aleamiri، 2017).

بصورة عامة ان المتمعن في مؤلفات ابو البركات والتفحص لأفكاره يجد فيها النزعة العقلية الواضحة البعدية عن اي أيدولوجية وتأثير ما كذلك نجد عنده بعض النقاط المهمة والتي يذكر منها ايضا جمال رجب سيدني وهي

1- الاطلاع الغزير مع التحصيل القليل

2-الاستقلال بالرأي والنظر في تحصيل المعاني

3-الشك طريق الى اليقين(Sidbi, 1996) .

ان هذه الامور من شانها ان جعلت من ابو البركات الفاحص المدقق لكل شائبة موجودة في الفكر الاسلامي سواء كان وارد علية ام كان نتيجة الترجمات الخاطئة او المؤدلجة لصالح ما والتي بالتالي ميزته عن الاخرين بالتفحص والتعمق الكبير في كثير من الامور الواردة على الفكر الاسلامي خاصة في مسالة الالهيات وكذلك مسالة النفس والامور الطبيعية

موقف ابو البركات البغدادي في نظرية النفس من ابن سينا

اولاً: موقف ابو البركات البغدادي من جوهرية النفس وروحانيتها عند ابن سينا

نجد ابن ملكا البغدادي ينقد مختلف التعريفات السابقة عليه لأن بنظره لا تؤدي الى الغرض المطلوب مثلاً ينقد التعريف القائل " هي كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة (Albaghdadi, 2012)

او " انها جوهر غير جسماني محرك البدن " (Albaghdadi, 2012)

وهو يقدم تعريف واحد يرتضي به لنفسه وهو " النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه "ابو البركات: دون سنة)

وبهذان التعريفان السابقان يحاول البغدادي ان يتفادى معظم الأشكالات التي واجعت تعريفات ارسطو وابن سينا من حيث انها كمال الجسم او صورة الجسم.

ايضاً نجد الملامح الافلاطونية في تعريف النفس قد بدت واضحة عند ابو البركات بأنها: جوهر لا جسد يفعل في الجسد وبالجسد، وهذه الآثار قوائم حقاً حدسه الشخصي. ان ذهاب ابو البركات في النفس هي قوة حالة في البدن جعل منه الدكتور يحيى هويدي يحدو الى القول بالتعريف: به عيب واضح هو انه قد نص على ان النفس قوة حالة في البدن، اما البركات كان حريصاً تمام الحرص على ان يقرر ان النفس جوهر قائم ينفسه اي بذاته موجود لا في موضوع (Huaydi, 2007)

ويأخذ أبو البركات بشرح هذا التعريف من أن القوة نعني بها الفاعل الذي ليس بجسم ، فان الجسم لا يكون فاعلاً بجسيمته ، بل بالقوة التي فيه , فالقوة مبدأ الفعل والفعل صادر عن القوة ، وكل فاعل أما قوة وأما ذو قوة , وذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة (Albaghdadi، 2012) وتعبيره عن النفس بالقوة فيه نفي صريح لمعنى الجسمية عنها ,لان الجسم ليس قوة ، بل هو ذو قوة والجسم لا يفعل بذاته , بل بالقوة التي فيه , فإذا كانت النفس –في تعريف أبي البركات– قوة كانت فاعلة بذاتها ومعنى ذلك أنها ليست جسماً وهذا يقودنا إلى أن نعده من أصحاب الاتجاه الروحي في معرفة طبيعة النفس، ويحاول أن يؤكد أن النفس حالة في البدن أي متصلة به وليست منفصلة , ويوضح أن السبب الذي دعاه إلى القول أن النفس حالة في البدن ، للفرق بين النفس وأشياء يسمونها عقولاً فعالة مفارقة للأجسام (Sidbi، 1996).

ولكن ليس انسياقاً وراء الفكر المشائي في هذه التفرقة، بل لمحاولة هدم هذه النظرية من أساسها، لأنه في رأيه ليس إلا النفس.

ونجد أبا البركات يتصف بالدقة والعمق في توضيح معنى تفعل فيه وبه–في التعريف السابق– للفرق بينها وبين الحرارة مثلاً التي تفعل في البدن ولا تفعل به، أي لا تتخذ آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس في البدن (Albaghdadi، 2012).

والتعبير عن أفعال النفس بأنها إلى جهات مختلفة ، إنما يُفرق به بين معنى النفس, ومعنى الطبيعة, لان هذه الأخيرة وان كانت قوة ذات أفاعيل إلا أنها دائماً تفعل في جهة واحدة وعلى سنن مطرد, وذلك لفقد التمييز في الطبيعة أو الشعور بفعلها يقول((أن من القوة السارية في الأجسام الفعالة فيها ما يفعل أفعالها ويحرك على نهج واحد إلى جهة واحدة من غير شعور ولا معرفة وهي الطبيعة ، ومنها ما يحرك إلى جهات مختلفة من غير روية ولا معرفة ولا شعور أيضاً وهي النفس النباتية ، ومنها ما يحرك إلى جهات مختلفة وعلى أنحاء متفننة مع شعور ومعرفة وروية وهي النفس الحيوانية ، ولبعض هذه الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث وهي النفس الناطقة الإنسانية))

ثانياً: موقف ابو البركات من وحدة النفس عند ابن سينا

يذهب ابن سينا في تقسيمه للنفس الى ثلاثة اقسام هي:

اولاً: النفس النباتية

هي الكمال الاول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد وما ينمو ويتغذى، والغذاء جزء من شأنه ان يتشبه بطبيعة الجسم

ثانياً: النفس الحيوانية

هي الكمال الاول من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة.

ثالثاً: النفس الانسانية

هي الكمال الاول لجسم طبيعي الي من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية (Aibn sina, 2007)

يعتقد ابن سينا ان كل نفس من هذه النفوس تنقسم الى مجموعة قوى، فالنفس النباتية لها القوة الغاذية والمنمية والمولدة، والنفس الحيوانية لها قوتان المحركة والمدركة وكل من هاتين القوتين تتفرع الى قوى اخرى، والنفس الانسانية تنقسم قواها الى قوى عاملة وعالمة (Aibn sina, 2007)

لذلك نجد عند ابن سينا لكل نفس قوى معينة، فأن قوى النفس النباتية توجد في الحيوانية، وهذه القوى الاخيرة توجد في النفس الإنسانية، بمعنى ان الاولى تكون لكل الكائنات الحية، والثالثة لكل الحيوانات، والثالثة للأنسان وحده، وهو الذي تكو النفوس والقوى مجتمعة فيه (Aleiraqiu, 1973)

هذا موقف ابن سينا من مسألة وحدة النفس فيما يلي نعرض موقف ابو البركات البغدادي في موقفه من وحدة النفس لكي يتسنى لنا الفرق بين ابن سينا او اوجه التشابه والاختلاف فيما بينهم وهذا سيتبين لنا بعد عرض موقف البغدادي من ذلك.

نجد ابو البركات ايضاً يذهب في تقسيمه النفس الى ثلاثة اقسام منها

اولاً: النفس النباتية

هي التي تشعر بأفعالها شعوراً ما، وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما، ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها.

ثانياً: النفس الحيوانية

تشعر شعوراً أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها.

ثالثاً: النفس الإنسانية

وهي التي تشعر شعوراً أكثر من شعورهما وتعرف معرفة أتم، تتسع معرفتها الأشياء الكثيرة ولإضعاف المعرفة، حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة، والحكم القول بحسب المعرفة والنطق والمفاوضة. ((والنفس الإنسانية تفعل أفعالها المتقننة بمعرفة وإرادة، وتزيد على بقية النفوس بمعرفة المعاني الكلية والقضايا العقلية) (Albaghdadi, 2012) وهذا يعني عند أبي البركات أن النفس النباتية تتحرك بحركتها وتعرف بشعورها مقصدها وغايتها سواء إلى أعلى أو أسفل، كما أن النفس الحيوانية تستطيع أن تعرف معرفة أكثر رقياً، وتفعل بحسب هذه المعرفة وأما النفس الإنسانية فهي التي تستطيع أن تعرف بالروية والنطق أو على حد تعبيره معرفة المعرفة.

هكذا يحاول ابن ملكا أن ينفي عن النفس الانسانية أي شبه في انها جوهر قائم بذاته وقد علمنا من خلال تعريفه للنفس انها قوة حالة في البدن ولكنها منفصلة عنه ومستقلة تمام الاستقلال ، وقد حاول ابن سينا ان ينحو هذا المحنى ولكن يبدو ان مفهوم النفس صورة الجسم الارسطي كأن يؤثر عليه بشكل او بآخر لان النتيجة المترتبة على ذلك ، ان الاخير وهو الجسم اضحى ضروريا لوجود النفس ولم يعبئ ابن ملكا بمثل هذا انما كان منطلقه النفس في البداية كمنطلق لمعالجة

نظريته النفسية ولقد اشار المستشرق بينيس الى شيء من هذا في دائرة المعارف الاسلامية : بأن نقطة الانطلاق في هذا المذهب هي وعي الانسان بنفسه ، وهذا الوعي موسوم بسمة اليقين لكل معرفة أخرى (Albaghdadi، 2012).

ويوجه ابن ملكا نقدا آخر لابن سينا في ذهابه بتعدد القوى وفاعليتها فهو يرى ان المبدأ الذي يصدر عنه في اجسامنا ما عنه منه الافعال لو كان قوى متعددة لكان كل واحدة منها لأنها غير الاخرى يكون الشعور والمعرفة التي للأنسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية وحينئذ ان بعضها يشعر بالبعض فشعور كل واحدة منها بالأحرى لا يكون شعورا لشي بذاته، بل لغيره، وان كان كل واحدة منها يشعر بذاتها فليس هو شاعر بغيره من حيث هو شاعر بذاته انها واحدة ولا يشعر من ذاته كثرة البتة. (Albaghdadi, 2012)

وينقد ابن ملكا ابن سينا في ذهابه الى تحديد مناطق معينة في المخ كقوى للنفس ويعتقد ابن سينا : ان هذه الإدراكات الذهنية لهذه المدركات ليس على ما يرونه ويقولنه من انتقاشها من هذه الاجزاء من الدماغ والروح ولا القوة المدركة لها موجودة في الدماغ والروح وجود العرض في الموضوع الذي لا يجوز قوامها دون ما هو فيه حتر يكون ادراكها لهذه النقوش بانتقاشها في موضوعها ويستحيل بما قيل من ادراك ذوات الاشكال والمقادير والمدرك الذي لا شك فيه مثل ان نعلم وننظر وبعد علمنا ونظرنا هي النفس التي هي ذات الواحد منها التي تبين ويتبين ان قوامها ليس بالبدن بل هي من الجواهر القائمة بذاتها لا تقوم بالبدن ولا تتحيز به ولا تتشكل به ولا تتقوم بمقداره (Albaghdadi, 2012)

ويرى ابن سينا ان النفس الانسانية تحدث مع البدن، ولكنها لا تفسد بفساده، وكما نعلم ان ابن سينا يؤكد على جوهرية النفس وروحانيتها، ومن ثم مخالفة طبيعتها عن البدن، فهو يذهب الى التأكيد على خلود النفس ببراهين عديدة، ولا شك انه متأثر الى حد كبير ببرهنة افلاطون على خلود النفس (Nasaari, 1900) وبشكل خاص في محادثة فيدون (Aflatun, 1994)

ينفي ابن سينا أي علاقة تربط بين النفس والبدن ويراهما متمايزين فهو يحاول تحرير النفس من ربقة البدن وهو امر طبيعي لان الانسان في حياته يحتاج الى جسد معاف صحيح واما في حياته الخالدة وهو ما تهتم به الميتافيزيقا فهو لا يحتاج الى هذا الجسد (Alkhudayri, 1986)

وبذلك فأن ابن سينا يؤكد على مغايرة النفس للبدن، وان النفس جوهر فرد روحاني من اجل خلود النفس وبقائها بعد بوار البدن(Muradi s. , 1992)

وبذلك فأن النفس في رأي ابن سينا هي: مجرد آلة للبدن، لا تنفى بفنائه، لأنها غير منطبعة فيه او كما يقول ((لما كانت النفس الناطقة التي موضوع ما للصورة المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انما هي ذات آلة الجسم، فاستحالة الجسم ان يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يضر جوهرا، بل يكون باقيا بما مستفيد الوجود من الجوهر الباقية)) (Aibn sina, 2007)

النتائج:

بعد البحث والدراسة توصلنا الى جملة من النتائج والتي أهمها:

يصبح علم النفس عند أبي البركات جزءاً من العلم الطبيعي من ناحية كون النفس قوة حالة في البدن، ويصبح أيضاً من موضوعات علم ما بعد الطبيعية من ناحية كون النفس جوهراً مغايراً قادراً على أن ينفصل عن الجسد، وما افرده أبو البركات لموضوع النفس أكثر من فصل إلا دليل على مدى اهتمامه بأهمية موضوع النفس، وتزداد هذه الأهمية عندما يربط عملية الإدراك بالنفس مباشرةً، بينما عند أبن سينا هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. بمعنى أن النفس لا تفنى بفناء الجسد تبقى خالدة في روحانيتها وجوهريتها , من هذا المنطلق يؤكد ابو البركات نقدهُ للتعريف المشائي للنفس والذي يسير على خطى ارسطو, هكذا يحاول ابن ملكا أن ينفي عن النفس الانسانية أي شبه في انها جوهر قائم بذاته وقد علمنا من خلال تعريفه للنفس انها قوة حالة في البدن ولكنها منفصلة عنه ومستقلة تمام الاستقلال ، وقد حاول ابن سينا

ان ينحو هذا المحنى ولكن يبدو ان مفهوم النفس صورة الجسم الارسطي كأن يؤثر عليه بشكل او بآخر لان النتيجة المترتبة على ذلك ، ان الاخير وهو الجسم اضحى ضروريا لوجود النفس ولم يعبئ ابن ملكا بمثل هذا انما كان منطلقه النفس في البداية كمنطلق لمعالجة نظريته النفسية.

References

Al-Quran

Abn manzurin, A. (1290). lisan alearabi. bayrut: dar sadir, bayrut.

Aflatun, F. (1994). majmueat muhawarat aflatuna. bayrut – lubnan: al'ahliat lilnashr waltawzie.

Aibn sina. (2007). alhayaat alshafa'i, sharh wataeliqun, sadar aldiyn muhamad alshiyrazi,j1. bayrut, lubnan: muasasat altaarikh alearabia.

Alaluasi, H. A. (2017). alzaman fi alfikr aldiynii walfalsafii wafalsafat aleilma. manshurat aldifaf manshurat dar aliakhtilafi.

Albaghdadi. (2012). abu albarakat hibat allah almuetabar fi alhikmat al'iilahiat . bayrut: dar aljamal .

Albinki, M. A. (2005). dirida erbyaan qira'at altafkik fi alfikr alnaqdii alearabii. almuasasat alearabiat lildirasat walnashri.

Aleamiri, H. H. (2017). nazariat almaerifat eanz 'abi albarakat albaghdadi, atruhat dukturah,. jamieat alkufati.

Alearabawi, N. M. (2005). nazariat almaerifat bayn alfalasifa-dirasat tahliliat muqaranati, . jamieat alkufati,: majalat kuliyat alfiqhi.

Aleiraqiu, E. (1973). altajdid fi almadhahib alfalsafiat walkalamiati. dar almaearifi.

Alghazaliu, A. H. (1972). tahafut alfalasifati, tahqiqu: sulayman dinya. dar almaearifi.

Alkhudayri, Z. M. (1986). abn sina watalamidhuh allaatina. maktabat alkhanjii liltibaeat walnashri.

Alnashar, M. (1988). tarikh alfalsafat alyunaniat min manzur sharqay.

Alraazi, F. A. (1992). almunazirati. bayrut – lubnan: muasasat eizi aldiyn liltibaeat walnushri.

Altilili, E. A. (1998). abn rushd alfaylasuf alealamu. tunis: manshurat almunazamat alearabiat liltarbiat walthaqafat waleulumi.

Frid, E. A. (2004.). muejam aljim. bayrut, lubnan: manshurat dar maktabat alhilal.

Hanafay, H. (1987). dirasat falsafiat fi alfikr alaslamii almueasiri. muasasat hindawi.

Huaydi, Y. (2007). tarikh falsafat alaslam fi alqarat alafriqiati, jamieat alqahirati. maktabat nur.

Ibrahim, Z. (1998). dirasat fi alfalsafat almueasirati. maktabat masr, ta1.

Iibrahim, M. (1960). alshifa' alalahiaat. alqahirati: almatabie al'amiriatu.

Madkur, A. (1983). Alshifa'. Alqahira: alhayyat almisriat aleamat lilkitab.

Mughithi, A. (2021). allaawaey walwaey alzaayifi.

Muradi, S. (1992). nazariat alsaeadat eind falasifat aliaslami. maktabat alanjlu almisriati.

Muradi, W. (2007). almuejam alfilsfii,ju1. alqahirati: dar qaba'i.

Mutari, A. H. (1998.). alfalsafat alyunaniati–tarikhuha wamushkilatiha. dar aniba' liltibaeat walnashri.

Nasaari, E. A. (1900). dirasat fi falsafat aliakhlaqi. dar alqalami.

Sidbi, J. R. (1996). abu albarakat albaghdadiu wafalsafatuh alalahiat dirasat limawqifih alnaqdii min falsafat aibn sina. jamieat alqahirati.

Sliba, J. (1994). almuejam alfalsafiu, alsharikat alealamiat lilkitabi. bayrut.

walyazei, A. (2002). dalil alnaaqid aliadbi. bayrut lubnan: almarkaz althaqafiu alearabia.