



مفهوم النفس عند العامري

سمر إبراهيم سالم إبراهيم*

معيدة - الماجستير في الفلسفة الإسلامية - قسم الدراسات الفلسفية
ss_aa7772@yahoo.com

المستخلص:

لقد نال "مفهوم النفس" في الفكر الإسلامي عامة، وعند "العامري" بخاصة إهتماماً بالغاً لإرتباطها بجوهر الإنسان ككائن فاعل في علاقته مع ذاته، ومحيطه، ومدرّك لمصيره كرؤية ميتافيزيقية، مما أدى إلى ضرورة البحث والتأسيس لمنظومة مفاهيمية وإصطلاحية علمية، تتحدد من خلالها ماهية النفس وحقيقتها، ومظاهرها، وهذا ما تجسد في تصور العامري الذي تطرق في فلسفته للكثير من المسائل النفسية، والتي كان له فيها موقف متميز على السابقين واللاحقين إنتهى إليه من خلال منهج علمي رصين، فجمع بين المنهج الإستنباطي العقلي، والمنهج الإستقرائي التجريبي، بمراعاة حقيقة النفس الميتافيزيقية، الأمر الذي مكنه من صياغة نظرية في النفس في الفكر الفلسفي الإسلامي.

الكلمات الدالة المفتاحية: المفهوم، النفس، النظرية، المصطلح، الفكر الإسلامي.

تاريخ الاستلام: 2018/11/15

تاريخ قبول البحث: 2018/12/04

تاريخ النشر: 2020/06/30

مقدمة:

إن مسألة النفس تعد من أقدم المسائل الفلسفية التي تناولتها الفلسفات حتى ما قبل الفلسفة اليونانية، أى من الفلسفة الشرقية والتي اهتمت بفهم السلوك الإنسانى، وبيان قيمته، وعلاقته بالوجود، بالرغم مما كان يطغى عليها من تفسيرات لاهوتية ميتافيزيقية، ولعل التطور الذى حصل فى مرحلة العصر الذهبى من الفلسفة اليونانية مع "سقراط وأفلاطون وأرسطو"، والذى تم فيه نقل السؤال من مستوى البحث الأنطولوجى إلى مستوى البحث فى قضايا الإنسان الجوهرية، وكان من أبرز هذه القضايا البحث فى ماهية النفس، بداية من سقراط ودعوته للإنسان لمعرفة ذاته إنطلاقاً من العبارة التى قرأها فى معبد الدلف " أعرف نفسك بنفسك"، وبالتساؤل حول طبيعة النفس الإنسانية نجده يقول: " أى الأشياء يجوز عليها التحلل والفساد؟ أهو المركب أم البسيط؟ الثابت أم المتغير؟ لا شك فى أن المركب المتغير المرئى هو ما يجوز عليه الفساد وذلك هو الجسم، أما الروح وهى فكرة خالصة لا تعرف التغير والتبدل فلا يعترىها الفساد"⁽¹⁾. وهذا ما يشير إلى اعتقاده بفكرة خلود النفس وبقائها فى مقابل فناء الجسد من منطلق أن "الروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهى الخالد، وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنسانى الفانى الزائل"⁽²⁾.

فما كان يشغل "سقراط" هو العناية بالنفس من خلال عملية التقويم والإصلاح لأنها بالنسبة له تمثل الإنسان الحقيقى مما أكسب بحثه فى النفس صبغة أخلاقية.

إن هذا التصور كان موضع دراسة وتأثر من "أفلاطون" الذى استطاع تطوير أفكار "سقراط" فى النفس التى أدرجها ضمن العلم الطبيعى لتصبح معه ذات اهتمام ثلاثى الأبعاد يتمركز حول الجانب الأخلاقى والمعرفى والميتافيزيقى حيث أنه لم يبق على مجرد التمييز بين النفس والجسد بل تجاوز ذلك إلى إقامة التعارض بينهما معتبراً " أن النفس كيانٌ مفكرٌ، فحياة النفس ووظيفتها قبل أن توجد فى الجسد كانت حياة معرفة للمثل الجوهرية، أما حينما تكون مع الجسد فإنها لا تكون على حقيقتها، إلا حينما تصل إلى الإبتعاد عنه والالتفاف إلى نفسها"⁽³⁾.

وبالتالى كانت نظرة "أفلاطون" لماهية النفس نظرة ميتافيزيقية خالصة، تفصل ما بين النفس والجسد الأمر الذى لقى اعتراضاً من طرف "أرسطو" الذى أعطى رؤية توحد ما بين البدن والروح؛ إذ اعتقد أن التفريق بينهما يكون على مستوى التجريد فحسب، ونجده ضمن تصنيفه للعلم الطبيعى حاول تحديد ماهية النفس لذا خصص قسماً خاصاً للموجودات الطبيعية كالحيوان والنبات والإنسان. فالنفس تتجلى عنده فى قدرات عديدة: كالقدرة على التغذية، والقدرة على الحس، والقدرة على الحركة، والقدرة على الفهم والتى تجتمع كلها عند الإنسان وتميزه عن باقى الكائنات الأخرى؛ لأنه يتمتع بالحس المشترك والذاكرة والتخيل. وبذلك فهى فى تصوره " ما به نحيا ونحس وننتقل فى المكان ونعقل أولاً"⁽⁴⁾. وهذا يشير إلى أن النفس لها مهام مختلفة إنطلاقاً من تقسيمه لها إلى ثلاثة أقسام تترتب تصاعدياً من المادة إلى الصورة متجسدة فى النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة. وبذلك أفلاطون لا يفصل بين الجسم والنفس إذ يعتبرهما جزأين لجوهر واحد، فالنفس تؤثر فى الجسد كما أن الجسد يؤثر فيها، "إذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى"⁽⁵⁾.

وتبقى أهمية النفس في كونها هي محرك الجسم وجوهره الخالد وبدونها يؤول الجسم إلى الفناء. فالنفس ما هي إلا مجموع الوظائف الحيوية لدى الكائن الحي أي وظائف الجسم، وبها يتميز عن الجماد ومن دونها لا يكون الجسم جسماً بل يتحلل ويفسد.

إن ما توصل إليه "أرسطو" من فهم لطبيعة النفس وعلاقته بالجسد، مكنته من بناء نظرية في النفس تعد من أنضج النظريات مقارنة بالتصورات السابقة عليه، واللاحقة له، حيث أصبحت مقولاته في النفس الأكثر تأثيراً وإعتماداً عند الفلاسفة الذين جاءوا بعده، ولعل أبرزهم فلاسفة الإسلام الذين استفادوا من التراث اليوناني، ومن بين هؤلاء الفلاسفة، "أبي الحسن العامري" (300هـ-381هـ) الفيلسوف النيسابوري، أحد أعلام الفلسفة الإسلامية في القرن (الرابع الهجري، العاشر الميلادي) ⁽⁶⁾، الذي اهتم بالفلسفة وعلومها المختلفة، وما يهمننا في هذا البحث هو تسليط الضوء على "آراء العامري الفلسفية حول مفهوم النفس وماهيتها".

وهذا دافع بحد ذاته "إشكالية هذا البحث" والتساؤل حول ما مدى استطاعة العامري التأسيس للملامح الأولى لمفهوم النفس وماهيتها؟ هل يعد العامري في تصوره للنفس الإنسانية شارحاً لآراء فلاسفة اليونان أم معبراً عن ثقافة جديدة مغايرة؟

الحقيقة إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل الأساسي سوف تفتح مجال البحث للإجابة عن تساؤلات أخرى على درجة كبيرة من الأهمية تمثل إشكاليات البحث منها:

ما مدى تأثير العامري في تصوره لماهية النفس بفلسفة السابقين عليه؟ وما تأثيره على اللاحقين له؟

هل سلك العامري مسلكاً مخالفاً لسابقه من الفلاسفة في تصوره لماهية النفس؟ أم إنه إرتضى لنفسه دور المقلد؟

ما المصادر التي إستقى منها العامري نظريته في النفس؟ وما الجديد الذي جاء به ؟

أهمية البحث :

يرجع سبب اختياري لهذا البحث هو أنه على الرغم من ظهور مؤلفات للعامري؛ إلا أن أنظار الباحثين لم تتوجه بعد إلى دراسة فلسفته، إلا فيما ندر منها، ولم يبحث إلا من خلال أطروحة علمية درست الجانب الأخلاقي عنده، هذا بالإضافة إلى بعض المقالات التي بحثت في الجوانب السياسية، وفيما عدا هذه الدراسات الفلسفية، لا تزال فلسفة العامري تحتاج إلى مزيد من إلقاء الضوء على العديد من جوانبها.

لعل هذا هو ما دفعني إلى دراسة نظرية النفس الإنسانية عند العامري، ومحاولة تقديم نموذج جديد للفلسفة المسلمين، بل أحد أعلام الفلسفة الإسلامية في أخصب فترة عاشتها في القرن الرابع الهجري والذي عرف بأنه العصر الذهبي للفلسفة الإسلامية .

أهداف البحث :

تكمّن الأهداف الأساسية للبحث فى النقاط الرئيسية :

(1)- محاولة كشف الغموض الذى أحاط بواحد من كبار فلاسفة الإسلام " أبى حسن العامرى" فى القرن الرابع الهجرى، الذى شهد ظهور عدد من كبار الفلاسفة الذين إشتهروا فى الفترة الممتدة ما بين رحيل "الفارابى" عن بغداد(259هـ-330هـ)، وبزوغ نجم "ابن سينا" (373هـ-428هـ) فى العقد الأخير من القرن.

(2)- معرفة المؤثرات التى شكلت فكر العامرى، سواء كانت مؤثرات تراثية، أو مؤثرات خارجية متمثلة فى فلسفات سابقة لمعرفة أى من هذه المؤثرات أخذ بها، والمؤثرات التى رفضها ونقدها، وذلك لكشف النقاب عن درجة الأصالة فى فكره.

(3)- أن نضع العامرى فى النسيج الثقافى للفلسفة الإسلامية، الخاص بالقرن الرابع الهجرى، وذلك بعقد مقارنة أفكاره بما كان معروفاً فى عصره، سواء عند سابقه أو معاصريه أمثال "الكندى، والفارابى، وابن سينا".
لذا فإن الهدف من هذا البحث هو تحديد حقيقة نظرية النفس ومعالها الإنسانية فى فلسفة العامرى بالبحث فى مفهومها ومكوناتها الأساسية، والأسس التى تقوم عليها هذه النظرية.

المنهج المستخدم فى هذا البحث:

لتحقيق أهداف هذا البحث تطلب الامر إستخدام أكثر من منهج دون الإقتصار على منهج بعينه وبشكل أساسى سيكون الإعتماد على المنهج : "التحليلى، المقارن"

المنهج التحليلى المقارن: سوف تستخدم الباحثة المنهج التحليلى فى هذا البحث بغية الإرتكاز على تحليل نصوص العامرى لإستخراج الأفكار الفلسفية فى تصوره لماهية النفس والوقوف على مضامينها والكشف عن محتوياتها. وعقد مقارنة بين آراء العامرى الفلسفية فى نظرية النفس الإنسانية، وآراء السابقين عليه، سواء افادها منهم أم إختلف عنهم، أم إنه استفاد منها وأضاف إليها من فكره عن طريق الشرح والتعليق والتوظيف الجديد لها، ثم مقارنة هذه الآراء المتعارف عليها عند معاصريه .

تبويب البحث:

إن إشكالية البحث المقترحة بما تتضمنه من تساؤلات، إضافة الى الإطار المنهجى الذى اخترناه لمعالجتها ، يقودنا إلى تقسيم بحثنا إلى خمسة بنود:

أولاً: تعريف النفس عن العامرى.

ثانياً: إثبات وجود النفس.

ثالثاً: طبيعة النفس.

رابعاً: قوى النفس عند العامرى.

خامساً: العلاقة بين النفس والبدن.

سادساً: خلود النفس والبعث الجسدى عند العامرى.

هذا بالإضافة إلى المقدمة ، والخاتمة ، وقائمة المصادر والمراجع .

تمهيد:

سنعرض في هذا البحث "تصور العامري للنفس الإنسانية"، حيث تعرض "العامري" لدراسة وجود النفس وحقيقتها وماهيتها من عدة زوايا، فبحث أولاً عن جوهرية النفس الإنسانية وإثباتها ثم تحدث عن قوى النفس الإنسانية (النفس الحسية، والنفس الناطق)، وأفعالها.

كما نقدم في هذا البحث أيضاً تصوره لحقيقة النفس، وعلاقة النفس بالجسم، وأخيراً حاول العامري إثبات خلود النفس، وذلك بحديثه عن البعث بعد الموت. ونحن عند دراستنا لكل هذه الجوانب سنبحث عن المؤثرات المختلفة التي أثرت في فكر العامري، مع عقد مقارنات بين تصور النفس الإنسانية كما قدمها لنا العامري مع التصورات الأخرى التي كانت معروفة قبله أو سائدة في عصره.

أولاً: تعريف النفس

يقر "العامري" بأن البحث في النفس "مسألة عذراء صعبة، وعجماء مشكلة" (7). ويذهب إلى أن الإنسان "مركب بصنع الله تعالى من الجوهرين المتباعدين: القلب، والنفس" (8) - أي الجسد، والنفس - "فالقلب ينتمي إلى عالم الأكوان الطبيعية، بينما تنتمي النفس إلى العالم الروحاني" (9). النفس عند العامري "جوهر روحاني" (10)، "سماوي النسخ" (11) من طبيعة إلهية. أما الجسد فإنه جوهر أرضي.

وهذا التصور والتمييز بين طبيعة الجوهرين اللذين يتركب منهما الإنسان عند "العامري"، نجده يقترب من "التصور الأفلاطوني" القائل بسبق وجود النفس على وجود البدن، وأن النفس أعلى قدراً من الجسد بإعتبار أن النفس كانت موجودة في عالم المثل قبل نزولها إلى الأرض، ودخولها إلى الجسد الإنساني. وأن النفس هبطت إلى الأرض بسبب خطأ وقعت فيه، فكان النزول عقوبة لها عن خطيئتها الأولى ولذا كان وجودها في الجسد بمثابة سجن لها، وقد بدأ هذا التصور منذ النحلة الأورفية، والتي تأثر بها الفيثاغورية ثم أخذها أفلاطون.

وما يفهم من النص السابق أن النفس هي المحركة للطبيعة، فهي التي تحرك هذه الأجرام الطبيعية نحو تكوين شكل وهيئة للإنسان. إذ أن النفس مستعالية على الطبيعة وسلطانها أنفذ من سلطان الطبيعة.

وكذلك نجد مثل هذا التمييز الواضح والإعلاء لشأن النفس عند "أفلوطين" الذي وصف النفس "بأنها الوجود الحقيقي، وأنها تنتمي لعالم المعقولات وترد منه، وهي فيه تكون بلا أبدان" (12).

وينقل لنا "التوحيدى" عن "العامري" ثلاثة "تعريفات للنفس" تمثل لنا أهم التعريفات الفلسفية السائدة في عصره، أولها تعريف أرسطى، والثاني تعريف أفلاطوني والثالث تعريف ذو صبغة أفلوطينية، فعندما قيل ما النفس؟ فأجاب العامري بأنها:

أ- هي تمام جوهر ذى آلة قابلة للحياة.

ب- وأيضاً هي جوهر عقلى متحرك من ذات بعدد مؤتلف.

ج- وأيضاً هي جوهر علامة مؤلفة بالفعل. (13)

وإن كان "التعريف الأرسطى" للنفس عند العامري هو الأكثر وضوحاً وتكراراً في فلسفته، فيعرف العامري النفس بأنها "كمال الجسم الطبيعي الآلى باحيائه واستعمال طبيعته المختصة به" (14).

وهذا "التعريف الأرسطى" تأثر به "الكندى" أستاذ "العامرى" عندما عرف النفس بأنها: "تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابلة للحياة، ويقال هى إستكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، ويقال هى جوهر عقل متحرك من ذاته" (15).

هذا التعريف الذى أخذ به كل من "العامرى" و"الكندى"، قال به "أرسطو" من قبل، فعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة" (16). وقد أثر هذا التعريف الأرسطى للنفس ليس على العامرى فقط بل على غالبية مفكرى الإسلام.

ومن الواضح هنا أن العامرى جمع بين "التعريفين الأرسطى والأفلاطونى" للنفس. ويبدو أنه استمد هذا أيضاً من "أفلوطين" (17).

ثانياً: إثبات وجود النفس.

سعى "العامرى" إلى إثبات وجود النفس فى الإنسان، وأن لها وجوداً مستقلاً عن البدن، من خلال إثبات أن هنالك وجوداً فى الإنسان ليس جسماً، ولا مكوناً من الأجزاء، ولا يحتاج فى وجوده إلى قوة جسمية.

وقدم العامرى لإثبات وجود النفس وجوهريتها أربعة براهين:

البرهان الأول: "برهان الحس العام- الذوق الفطرى".

يعتبر هذا البرهان أكمل البراهين التى قدمها العامرى لإثبات وجود النفس، وقوامه أن القضايا التى يقدمها الذوق الفطرى صادقة لا يمكن الشك فيها، وهذا الذوق يقرر وجود النفس. وسنقوم بعرض هذا البرهان فى "مقدمات خمس":
المقدمة الأولى: يستخدم الذوق الفطرى لفظ النفس فى قضايا كثيرة، مثل "إن فلاناً رجل كبير النفس، وإن فلاناً رجل حقير النفس" (18).

المقدمة الثانية: إن "هذه الإطلاقات ليست خاصة بأمة دون أخرى؛ بل هى مما يستفيض فى الأمم أجمع. وقد علم أن المستفيض فى كافة الأمم لن يكون من الإطلاقات الإصطلاحية، ولا من الإطلاقات الشرعية" (19).

المقدمة الثالثة: لنأخذ مجموعة أخرى من القضايا التى يقدمها الذوق العام والفهم المشترك، مثل إن: "فلاناً ذكى النفس، وفلاناً بليد النفس، وفلاناً شره النفس، وفلاناً عنيف النفس. إن المعانى المطروحة هنا مثل الذكاء، والبلادة، والشره، والعفة، والكبر، والحقارة، يجب أن تكون موجودة الذوات؛ وإلا حصلت الإطلاقات العامة كاذبة تحته من غير أن يوجد لها من طبقات العقلاء مستكرر" (20).

المقدمة الرابعة: لو تفحصنا المعانى السابقة لوجدنا أنها "أضداد عرضية تحتاج إلى حامل، وهو إما أن يكون القلب الإنسانى بمجرد ذاته، وإما جزء معنى من هذا القلب- قلباً كان أو دماغاً- وإما جوهرراً آخر مقترناً به، وإما المتركب منه، ومن معنى اقترن به أعنى هيكل الإنسان" (21). فنحن إذن أمام احتمالات أربعة لهذا الحامل: البدن، وجزء من البدن، أو جوهر ما مقترن بالبدن والإنسان.

المقدمة الخامسة: أما الاحتمال الأول والثانى، أى البدن أو جزء منه، "فلا يصلح أحدهما ليكون حاملاً لتلك المعانى لأنه متى تعرض عن صورة الحياة رأساً امتنع وجودها فيه. ولو أنه كان حاملاً لها بمجرد طباعة، لشاكل طباعه بالإضافة إليها فى حالة الموت، حاله فى حمل الحرارة والبرودة، والسواد والبياض" (22). أما الاحتمال الأخير أعنى "المتركب منه ومن

معنى آخر قد افترن به -كالحياء مثلاً أو الطبيعة أو الحرارة الغريزية أو غيرها- فلا يجوز أن تكون الطباع هي الحاملة لهذا الصنف من المعاني؛ لأن القلب قد يميل إلى شيء هو مشتبه فتصير أمثال تلك المعاني رادعة له، وهذا يعنى أن الجزء يردع الكل، وهو مرفوض فلم يبق سوى الإحتمال الثالث وهو وجود جوهر آخر مقترباً بالقلب، منفرداً بسنخه، يحمل أمثالها من الأعراض⁽²³⁾.

إن الحجة التي يقوم عليها هذا البرهان هي أن المعقولات لا يمكن أن توجد في الحيز -أي المكان-، بعكس الموضوعات الحسية التي تظهر على الجسم، وقد عرض العامري هذه الحجة بصورة مختلفة؛ لكنها سليمة من الوجهة المنطقية، لأننا لا نمتلك معرفة يقينية من حيث المبدأ بطبيعة هذا الكلي، والمسوغات المقدمة لا تكفي للبرهنة على ضرورة وجود حامل من طبيعة جسمية، إذ أن علاقة هذا الحامل بالجسم يمكن الطعن فيها.

البرهان الثاني:

إن "الأجسام تستثبت الصور المختلفة على التعاقب، ومن ثم فهي لن توجد مزدحمة فيها باجمعها"⁽²⁴⁾. أما النفس "فإنها لخاص روحانيتها تستثبت صور كافة الموجودات لا على التعاقب، بل مجموعة فيها ومتحدة بها"⁽²⁵⁾. وهذا يعنى ببساطة أن الجسم يعجز عن إستقبال الصور المتعارضة بعكس النفس التي تزداد بهذا الأمر قوة. وهذا البرهان توجد جذوره عند أفلاطون في فيدون⁽²⁶⁾.

البرهان الثالث:

يقوم هذا البرهان على إثبات أن النفس هي ما يعطى الإنسان صفته الأساسية وهي الإنسانية والتي تفرقه عن عالم الحيوان والجماد. وفي ذلك يقول العامري: "إن الجبلية الإنسانية مشاركة للحيوانات كلها في الجسمية وفي الطبيعية وفي القوى الحسية، ثم تنفصل عنها بالنفس النطقية فهي إذاً لا توصف بالإنسانية إلا بهذه"⁽²⁷⁾.

البرهان الرابع:

لو كانت الصورة العقلية من طبيعة بدنية، لشارك البدن في تحصيلها، لكن الأمر بخلاف ذلك، والنفس كلما كانت أقل اشتعلاً بالبدن، كانت أقوى على استثبات هذا الصنف من الصور، وهذا يعنى بالضرورة تمايزها واختلافها عنه. هذه خلاصة الأدلة التي أوردها العامري في جوهرية النفس، والتي تبين منها أنها قائمة على التمييز بين النفس والجسد، بأفعالهما فالأولى محل المعقولات والكليات الأبدية والمتضادات والثوابت، أما الجسد فهو محل المحسوس المتغير المتناهي. والجدير بالذكر إن هذا المنهج الذي إتبعه العامري في إثبات جوهرية النفس، قد تأثر به من بعده ابن سينا الذي قدم أدلة لإثبات جوهرية النفس تقوم على أساس التمييز الجوهرى بين النفس والجسد.⁽²⁸⁾

ثالثاً: طبيعة النفس.

اتضح لنا من خلال ما سبق، إصرار العامري على تأكيد أن النفس ليست جوهر مادي؛ فهي "جوهر روحاني - من وجهة نظره- لن تكون ذا بعد ممتد ولا بذى أجزاء متباينة"⁽²⁹⁾.

ويبين التحليل الفلسفي أنها "ليست تابعة للمزاج ولا حادثة بالأخلاق، بل هي مستتعبة للمزاج ومقومة للأخلاق بوكالة الطبيعة التي هي ظل لها، وقوة من قواها"⁽³⁰⁾. ولا شك أن فكرة الجوهر هنا هو الأساس في فهم النفس عند العامري.

رابعاً: قوى النفس عند العامري.

استخدم "العامري" في تصنيفه لقوى النفس، الأنموذجين "الأفلاطوني والأرسطي" بصورة متساوية مما يشير إلى أنه كان يسعى إلى التوفيق بينهما.

"الأنموذج الأفلاطوني": قوى النفس عند أفلاطون ثلاث: " القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة" (31). ولقد استخدم "العامري" هذا التصنيف في أكثر من موضع فمثلاً يقول: العناية بجعل القوة العاقلة رئيساً على القوتين، أعنى الشهوانية والغضبية بعناية واحدة، وهى التدريب فى عرض جميع ما تحرك له الغضب أو الشهوة على العقل ليكون هو المدبر لوصلهما إلى تمام البغية" (32).

"الأنموذج الأرسطي": قوى النفس عند أرسطو ثلاث: " النباتية، والحيوانية، والناطقة" (33). ونجد أن العامري قد استخدم هذا التصنيف في أكثر من موضع أيضاً فمثلاً يقول: " إن الجوهر الإنسى قد انتظمت جبلته كافة القوى النباتية، وعامة القوى الحيوانية، أعنى بما هى نبات وحيوان ثم زادت عليها بالمفكرة، والعاقلة والمرتابية" (34). ومن هذا النص نستطيع أن نستخلص تقسيم العامري للنفس وقواها على أن هناك ثلاثة معانٍ مشتركة بين الإنسان والحيوان هى، الجسمية والطبيعية، والنفس الحسية، ثم يختلف الإنسان عن الحيوان فى زيادة النفس النطقية - أى النفس العاقلة -.

يستخدم "العامري" فى حديثه عن قوى النفس المصطلحين: "النفس الحسية، والنفس الناطقة" (35). كما يستخدم أيضاً الثنائية: الروح الحسية- النفس الناطقة، لتعنى التقسيم السابق نفسه. وهذا يعنى أن العامري لا يميز بين لفظى النفس والروح، فهما لفظان لهما المعنى نفسه؛ لذلك نجده يستخدم تارة النفس الحسية، وتارة أخرى الروح الحسية دون أن يعنى هذا أننا أمام مصطلحين مختلفين. أما بخصوص النفس الناطقة فلم يستخدم سوى هذه الصيغة فى مؤلفاته.

1- النفس الحسية:

هى تلك التى "لا تبرز أفعالها ولا تصيب معارفها إلا بالأعضاء الجسمانية التى أعدت لها بالقوى الطبيعية" (36). ومن ثم فإن صفاتها العامة هى أولاً: تعتمد على الجسد فى أفعالها. ثانياً: لا تقوم بذاتها. وتنقسم النفس الحسية إلى قوتين: أ- النفس الحسية الشهوية: وهى تلك النفس التى تقوم بفعل التغذية الناتج عن هيجان الشهوة حيث يتحرك الحيوان إلى استزادة ما ينتقص من بدنه" (37).

ب- النفس الحسية الغضبية: وهى تلك النفس التى تقوم بفعل الدفاع عن النفس، "وسببها فوران الغضب حيث يتحرك الحيوان إلى ما يضر ببدنه" (38).

أفعال النفس الحسية: يرى العامري أن النفس الحسية، من حيث الذات واحدة لكنها متكررة من ناحية أفعالها وقواها. وقد ميز العامري فى النفس الحسية قوى أربع:

أولاً: "قوة الإحساس": التى تحتاج إلى الآلات الجسمية، مثل السمع والبصر.

ثانياً: "قوة التخيل بالوهم": وهى من أهم قوى النفس الحسية، فهى "تنزل منزلة اللجام الرابط للروح بالنفس، فهى إذا كائنها، صورة للروح الحسية، ومادة للنفس النطقية، فكأنها روحانية من جهة وجسمانية من جهة" (39).

ثالثاً: "قوة علمية": وهى السمة المميزة لها وهذا يعود إلى فرط لطافتها بحيث توجد على الدوام قابلة من النفس النطقية آثار مفتتة، ومن صنوف الحكم الآلهية آثاراً مفتتة⁽⁴⁰⁾.

رابعاً: "قوة التشوق": يقول العامري "إن الشوق يكون لا محالة تبعاً للتخيل، وإن قوة الشوق عملية، وقوة التخيل علمية⁽⁴¹⁾".

2- النفس الناطقة.

هى تلك النفس التى تبرز أفعالها بذاتها، وهى "علامة فعالة وقد توجد فى الجسم المتحلى بالنفس الحسية"⁽⁴²⁾. وهى من طبيعة إلهية "ومجبولة من سنخ هو فى الحقيقة خلاصة هذا العالم، وكدر ذلك العالم - العالم السفلى - وتحل النفس الناطقة فى ترتيب العالم، أول المعانى الروحانية وآخر المعانى الجسمية"⁽⁴³⁾.

أفعال النفس الناطقة: النفس الناطقة واحدة من حيث الذات، لكنها متكثرة من حيث القوى التى يحصرها العامري فى ثلاثة أفعال:

أولاً: صنف تؤديه بمشاركة البدن، وهو الاعراب عن الضمير.

ثانياً: صنف تؤديه بقوة الفكر، وهو تأليف المقدمات لإستفزاز النتائج.

ثالثاً: صنف تؤديه بقوة الرأى، وهو إثارة افضل ما فى طرفى الإمكان. وهذه الأفعال الثلاثة للنفس الناطقة تتمازج فيما بينها، وهى فى نهاية الأمر، القوة العاقلة فى الإنسان.⁽⁴⁴⁾

وحدة النفس: إن الحديث عن قوى النفس، قد يوهم المرء بتجزئها؛ لكن العامري قد بين إنها جوهر، وهذه الجوهرية هى ما يعطى النفس وحدتها، على الرغم من تعدد قواها.

خامساً: العلاقة بين النفس والبدن.

إن القول بثنائية النفس والبدن، وإنطواء الجوهرين فى الشخص، يتطلب بيان الكيفية التى تتم بهذه الصلة. وتفسير هذا الأمر من الإشكالات التى حار الفلاسفة فيها. فأفلاطون كان غامضاً⁽⁴⁵⁾. وكذلك أرسطو⁽⁴⁶⁾. وحتى فلاسفة العصر الراهن⁽⁴⁷⁾. لم يستطيعوا أن يقدموا حلاً جذرياً لهذه المشكلة.

أما العامري فقد لجأ إلى اللغة البلاغية ليشرح ذلك، فالنفس الناطقة عنده ملتحفة بالبدن كالإتحاف النار بالحديد المحماة، والروح الحسية سارية فى البدن، كسريان السخونة فى الماء الحار.

إن قصارى ما يمكن إستنتاجه من التشبيهين السابقين أن هناك تأثيراً للنفس فى البدن، لكن العلاقة لازالت غامضة، ولم تحل المشكلة.

سادساً: خلود النفس عند العامري:

يرفض العامري المطابقة بين النفس الحسية والناطقية، فالنفس بعامة عنده - كما سبق وأن بينا - بأنها جوهر لا مادي؛ "إلا أن اتصالها بالجسم يجعل النفس الحسية تتجزأ بحسب اختلاف أمزجة الأعضاء المحسنة"⁽⁴⁸⁾. "أما النفس الناطقة فلن يعرض لها التجزؤ وإن كانت مفتتة القوى - أى مقسمة القوى -"⁽⁴⁹⁾

ومن ثم فإن انتفاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادها وتلاشيها⁽⁵⁰⁾، ولهذا عندما يتعرض البدن للموت، فإن ذلك لا يؤثر على النفس الناطقة، أما النفس الحسية فإنها تموت بموت البدن، لأنها ليست جوهرًا، بل إشراقًا ساريًا في البدن⁽⁵¹⁾.

ويبين العامري أنها لو كانت جوهرًا لأمكنها أن تختص بتأدية فعل ما دون البدن، وأن تتفرد بقبول أعراض ما على حدثها؛ لكن هناك ما يثبت عكس هذا الأمر، وهو زوال الروح الحسية عن الحيوان عندما يموت، حيث نجد أنها متى زایلته لم تصلح لتأدية شيء من الأفعال دونه، فبالأحرى أن يكون استحالة البدن عن طباعه الحيوانية بمرور الموت عليه سببًا لإنطفاء الروح الحسية. ومن ثم لو وجدت دون البدن لكان وجودها عبثًا، إذ ليست تصلح لتأدية شيء من الأفعال دونه⁽⁵²⁾. لكن إذا كانت النفس بعامة من حيث المبدأ جوهرًا، فكيف جاز للروح الحسية أن تتجزأ؟⁽⁵³⁾

إن العامري غامض في هذه النقطة، ولم يقدم دفاعاً على غرار ما فعله أفلوطين. أما النفس الناطقة فيرى العامري العامري أنها جوهر غير سار في البدن، ويبين أنها لو كانت سارية لما أمكنها تفريق الصور عن موادها - أعنى الأجناس والأنواع - وأن تجعلها كلية، وإن تستثبنتها في ذاتها استثنائاً لو عرض للبدن تغير يورثه الغشى أو يؤديه إلى الدهش لا يكون ذلك مزيلاً لها عنها⁽⁵⁴⁾.

يقودنا التحليل السابق إلى بعض المشكلات في تصور العامري لخلود النفس، فالنفس عنده جوهر ينقسم من ناحية أفعاله، فهناك النفس الحسية، والتي هي في نهاية المطاف مجموعة من الأفعال التي تشترك في سمات واحدة، أو سمة أساسية هي الاعتماد على الجسم. بينما هناك مجموعة من الأفعال لا تعتمد على الجسم وهي أفعال النفس الناطقة. لكن العامري يصر في بعض المواضع على أن النفس الناطقة جوهر متميز عن النفس الحسية. ولا شك أن هذا الأمر يناقض الرأي القائل بعامة الجوهر، وأن النفس الحسية والناطقية ما هي إلا أفعال لهذا الجوهر.

يبدو أن العامري هنا كان ميالاً إلى هذا الرأي الأخير إذ يقول: "أن العقول الصريحة في الجبلية البشرية متحدة بالأرواح الحسية. ومن ثم فإن هناك صعوبة كبرى من الانفصال بينهما. ومعلوم أن المتحدين في الجبلية متى ابتغى بالسعى تجريد أحدهما عن آخر، فإن الخطب سيصعب جداً"⁽⁵⁵⁾.

على أن السعى لإيجاد هذا الانفصال أمر مُلح، لأنه: "إذا لم يجرّد العقل من الحس، فإن البدن سيجذبه من باب التمييز إلى الأبواب التي يشاركنا فيها اصناف الحيوان بل يشغله عن التعرف للمعاني الحقيقية التي تنيف بنا على طبائع الموجودات. ومن ثم فلا بد من الدربة والارتياض"⁽⁵⁶⁾.

ويقترح العامري جملة من الوسائل الكفيلة للقيام بهذا الأمر:

- 1- إتباع الدين: لأنه أسس على منهج تصدق الأنفس النطقية عن الأشياء المعرضة للفناء إلى الأشياء الصالحة للبقاء.
- 2- إتباع الموازين النطقية التي يؤمن الارتياح في صدقها وصحتها وهي الصناعات الأربع التي يدور عليها علم المنطق، أعنى التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان، وبذلك فإن طريق النجاة، يتم باقتباس الحكم الفلسفية والمواظبة على الأوضاع الملوية ليتدرج بها إلى إصابة الحق والاعتقاد للحق والايضاح للحق.⁽⁵⁷⁾

ومن الطرح السابق يتضح للباحثة أن الروح الأفلاطونية - فيدون - هي التي سيطرت على العامري بخصوص الخلود، ويرفض العامري الانتحار كحل سريع للإشكال، ويترك هذا الأمر إلى "من تولى ابتناءها" (58).

وكما قال أفلاطون في "فيدون" إلا أن سؤالاً قد طرح بناء على هذا التحليل وهو إذا كان الموت معبراً لحياة جديدة، فهو تغيير لوضع كان يفترض أن يكون وضعاً حكماً - بمعنى - لأنه يستوفي شروط الحكمة الإلهية، فلماذا يغير الله هذا الوضع إلى حالة جديدة؟

يجيب العامري هنا بأن التغيير لا يتم إلا بعد حصول غرض منه (59)، فإذا تم الغرض، فالتغيير لن يقع إلا على وضع آخر حكماً مثله (60).

أ- البعث الجسدي:

إذا كانت النفوس الناطقة، لا يعتريها الموت، وإنما تخلد، وتبقى وكأن البدن يتلاشى ويفنى، فإن هذه القطيعة بين النفس والبدن ليست نهائية، وإنما يجمعها الله مرة ثانية في "اليوم الآخر"، فقد علم أن الأفضل في الحكمة، أن تكون الأرواح يوم القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة. (61)

أي أن العامري يؤمن بالحرث الجسدي وهو ما نفاه بعض الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا.

ب- الأدلة على خلود النفس:

يقدم العامري عدداً من البراهين على خلود النفس:

البرهان الأول: "الحجة الأخلاقية"

تتطلب هذه الحجة من الصورة التي توجد عليها الناس من الناحية الخلقية، فهناك ممارسات وأفعال أخلاقية خيرة، وأفعال وممارسات شريرة. وحتى يكون لثنائية "الخير والشر" معنى حقيقياً، لا بد من الجزاء بعامة والعقاب بخاصة كشكل من التعويض أو كأداة يتم بواسطتها إعادة التوازن من الناحية الخلقية إلى العالم القائم، باعتبار أن التعويض اللازم عقلاً، والتوازن الذي نتطلع إليه غير ممكنين في هذا العالم (62). وهذه الحجة قال بها أفلاطون. (63)

أما من الزاوية الدينية فهي مقرة بصورة تامة فليس أحد ممن أقر بالصانع، جل جلاله، إلا وهو يقر بالثواب الأبدى. وإنما يجحده الدهريون، الذين استنقلوا مثل العبادة، وانسلخوا عن أهل الملة، ولم يسندوا ضلالتهم إلى حجة. (64)

ويبين العامري إن الذين قالوا بالثواب قد اختلفوا في صورته. ويستعرض بعض الآراء التي قيلت بهذا الصدد، فالرواقية قالت بتناسخ الأرواح والأجساد، وإدعوا أن أنفس الأشرار تلبس بأشباح البهائم والحشرات، فتلحقهما المذلة والهوان على قدر شرارتهم. ثم تعود إلى الهياكل الإنسية، وتؤثر السداد والاستقامة فتتخلص على الاخلاق وتصلح للعالم العلوى. (65)

أما المشائين فقالوا: "ببقاء هذا العالم أبداً على صورته، واثبتوا الثواب والعقاب على النفوس النواطق، وانكروا بعث الأجساد واعتقدوا أن من مات فقد كانت قيامته (66). كما يستعرض العامري في هذا الصدد أيضاً رأى المعتزلة، وأهل السنة، والشيعة، والخوارج. (67)

إن إستعراض الآراء السابقة واختلاف القائلين بالثواب في صورته التي سيكون عليها، جعلت العامري يفكر ملياً - أى يفكر بطريقة دينية تستند إلى القرآن والسنة - بالطريقة التي توصل إلى هذه الحقائق، وهل يستطيع العقل أن يصل إليها

بنفسه؟ أم أنه ليس هناك طريق سوى الوحي في هذا الأمر؟ ومن هنا يقول العامري: "إن حقائق الأحوال المعادية على هيأتها وخصائص صورها مما لن يوقف عليه إلا بمقدار ما خاطبنا به من الوعد والوعيد"⁽⁶⁸⁾. وهذا يعنى بصورة دقيقة أن الطريق إلى هذه الحقائق هو ما قدمه الوحي. وما نلاحظه من هذا البرهان أن العامري يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين.

البرهان الثانى: "برهان الأضداد"

يعرض العامري "برهان الأضداد الأفلاطونى"⁽⁶⁹⁾؛ لكن بصورة غير واضحة:، فيقول: "من الواجب أن نعلم أن الحال في الحرارة والبرودة بالإضافة إلى النار والتلج مضاهية لحالها، فإن النار مختصة بصورتها النارية ومجتلب بصورة الحرارة، والتلج مختص بصورته الثلجية ومجتلب بصورة البرودة، وكما أن ذات الحرارة لن تقبل البرودة أصلاً، كذا النار المجتلبة للحرارة لن تقبل البرودة أيضاً.

وليس من شك أن الشيء المنافى للشيء متى سلط عليه ما ينافيه قهراً، فإنه إما أن يبيد ويفنى، وإما أن يهرب وينأى. فالبرودة إذا متى تسلطت على جوهر النار، فإما أن تتباعد وتنتحى، وبمثل الحال فى ذوات الصورة المتضادة كلها.⁽⁷⁰⁾

لكن هذا الطرح لا يتعرض للنفس ويمكن تكملته وفقاً للصورة الأفلاطونية، فالحياة والموت من الصور المتضادة التى ينتقل التغير فيها من طرف إلى آخر، فإذا كان هناك تغير من الحياة إلى الموت، فيجب بالضرورة أن يكون هناك تغير من الموت إلى الحياة. ومن ثم فإن النفوس لا تموت، وإنما هى بمعنى ما تحتجب.

البرهان الثالث:

وهو ما يعرف ببرهان "التذكر الأفلاطونى"⁽⁷¹⁾، أو ما يسمى بتداعى المعانى، ويعرفه العامري بالصورة التالية: "إن العاشق إذا رأى معشوقه على الجدار أو رأى ثوب معشوقه مطروحاً على إنسان، تذكر بها المعشوق فى الحال، واعتقد أن الصورة شبيهه به إلا أنها انقص منه، وإن الثوب غير مثبته إلا لأنه صادر عن بدنه، كذلك النفس إذا اطلعت بواسطة الحس على الخط المستقيم أو على العدد الحكيم، تذكرت العدالة المطلقة والطول المطلق، والاستقامة المطلقة، وعلمت أن هذا المطلع عليه، يحاكى متحقق لديها، إلا أن احدهما جزئى متبدل، والآخر كلى مؤبد"⁽⁷²⁾.

ولم يكمل العامري بقية البرهان، إلا أننا نستطيع إكماله بحسب ما ذكره أفلاطون فى "فيدون" فإذا كانت النفس تمتلك العدالة المطلقة وما شابهها، ولم تكن هذه المعرفة من الحس، فإن ذلك يعنى أن النفس كانت موجودة وجوداً سابقاً قبل أن تنحصر فى الجسد⁽⁷³⁾. وبذلك لا يثبت هذا البرهان خلود النفس، وإنما يثبت وجودها السابق.

وقد تنبه أفلاطون إلى هذا الأمر، ولذلك أرجع هذا البرهان، بما يسمى "برهان البساطة"⁽⁷⁴⁾ وهو موجود عند العامري أيضاً.

البرهان الرابع : " برهان البساطة "

هو البرهان الوحيد الذى يعرضه العامري بصورة متكاملة كما يلى " لو كانت النفس النطقية بعد تنحيها عن البدن معرضة للفناء والتلاشى أو غير صالحة للبقاء الأبدى، لما كانت محمولاتها أبدية ضرورية، فإن الانفعال العارض للشيء لن يجوز أن يكون أشرف من حامله فقد ظهر إذا أن العارض للشيء جوهر صالح للبقاء على الأبد ولا كذلك الروح الحسية. (75)

الخاتمة:

إذا بحثنا عن أهم المؤثرات التى أثرت على العامري فى تصويره للنفس الإنسانية، فيمكننا تقسيمها إلى اتجاهين: (مؤثر فلسفى، وآخر ديني)، أما عن (المؤثر الفلسفى)، فيعد العامري نموذجاً واضحاً لفلسفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية عند أقطابها الكبار أمثال:

(الفيثاغورية - سقراط - أفلاطون - أرسطو - الرواقية - الأفلاطونية المحدثة) وغيرهم.

ونجد أن فكر العامري تضمن كل هؤلاء، فأحياناً يأخذ برأى أحدهم، وأحياناً يميل إلى الجمع بينهم منادياً بأن الحقيقة العقلية الكلية واحدة ثابتة لا يختلف فيها الفلاسفة. ولعل هذا الإتجاه التوفيقى بين الفلاسفة هو نمط من التوفيق بدأ من (الكندى والفارابى حتى العامري) واستمر بعدهم، وكان غرضه من ذلك إثبات أن الحقيقة العقلية الفلسفية واحدة، والحقيقة الدينية واحدة، فيمكن أن نقارب بينهما فى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وهو ما سعى إليه العامري فى بحثه لمفهوم النفس الإنسانية ومصيرها.

وإذا إنتقلنا إلى درجة أدق تفصيلاً للبحث عن أى المؤثرات كانت الأغلب عليه سنجد أن الجانب الأرسطى كان هو الأكثر تأثيراً عليه، فى بحثه لوظائف النفس الإنسانية وقواها.

يلى هذا المؤثر فى الأهمية، الأثر الأفلاطونى والأفلوطينى، ويبدو متمثلاً عنده فى تصويره لطبيعة النفس الإنسانية وأنها من طبيعة سماوية مخالفة لطبيعة الجسد الأرضى، وفى تقديم أدلة على خلود النفس تقارب فى كثير منها أدلة أفلاطون، وإن اختلف عنه فى طريقة التدليل التى إعتد فيها على طريقة تحليل الألفاظ إلى جانب إيراد الأدلة العقلية. (أما عن المؤثر الدينى)، فيظهر واضحاً وجلياً عند العامري فى حديثه عن مصير النفس الإنسانية (خلود النفس - والبعث الجسدى).

وأخيراً يمكن القول بأن العامري فى بحثه لمفهوم النفس وماهيتها، قدم تصوراً إسلامياً فلسفياً لم يتبع فيه الفلاسفة اليونان متابعة عمياء، بل قدم تصوراً جديداً جمع بين التصور الدينى والتصور العقلى الذى يوافقه؛ فجاءت آراؤه متميزة بقدر كبير من الأصالة والجدة.

Abstract

The Concept of Soul for " Al-Amiri

By Samar Ibrahim Salem Ibrahim

" The Concept of Soul" has focused crucially on the Islamic Thought, in general, and on the " Al-Amiri " is thought, in particular, due to its connection with the essence of the human kind as an active being in his relationship with himself and his environment, and being conscious of his fate as a metaphysical vision. That requires the necessity for research in order to establish the system of conceptual and scientific terminology, in which it could be identified the nature, the reality, and the aspects of the human soul (self), and this is what was reflected in the Al-Amiri is perception, who treated in his philosophy a variety of psychological issues that made him the first leader in this field, studying them by combining the mental deductive approach and the experimental inductive method, taking into consideration the metaphysical reality of the soul and its behavioral appearance, which enabled him to discover and formulate a theory in psychology, on the Islamic Thought.

Key Words: Concept, Soul, Theory, Term, Islamic Thought.

الهوامش:

- ¹ أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاورات فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012م، ص156-157.
- ² أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاورات فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص156.
- ³ أفلاطون: فيدون، عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993م، ص224.
- ⁴ محمد العربي: المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م، ص40.
- ⁵ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص154.
- ⁶ انظر عن سيرة العامري وحياته، مقدمة كتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، ط1، دار الأصالة للثقافة والنشر، الرياض، 1988م، ص7. انظر أيضاً أبو حيان التوحيدى، المقابسات تحقيق حسن السندوبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006 م، المقابلة 41، ص202.
- ⁷ أبو الحسن العامري: النصوص الواردة في أبي حيان التوحيدى: المقابسات، مقابلة 20، ص167.
- ⁸ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، تقديم أورت كك. روسن، ط1، دار الكندي، بيروت، 1979م، ص108.
- ⁹ رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية: رسالة التقرير لأوجه التقدير، تحقيق سحبان خليفات، عمان، 1998م، ص321.
- ¹⁰ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص111.
- ¹¹ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص108. انظر أيضاً رسائل العامري: التقرير لأوجه التقدير، ص320-321.
- ¹² أفلوطين: التساوية الرابعة في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص167.
- ¹³ أبو حيان التوحيدى: المقابسات، ص317.
- ¹⁴ رسائل أبي الحسن العامري الفلسفية: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص364-371.
- ¹⁵ أبو يوسف يعقوب الكندي: رسالة الحدود ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أو ريده، ج1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م، ص165.
- ¹⁶ أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، والأب جورج شحاته قنواى، دار احياء الكتب العربية، ط1 1949م، ص41.

- ¹⁷ عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م، ص18-28.
- ¹⁸ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص378.
- ¹⁹ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص378.
- ²⁰ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص378.
- ²¹ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص378.
- ²² رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص379.
- ²³ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص379.
- ²⁴ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص89-111.
- ²⁵ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص124.
- ²⁶ أفلاطون: فيدون، ترجمة عزت قرني، ص172-180.
- ²⁷ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص89.
- ²⁸ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص226.
- ²⁹ أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص114.
- ³⁰ أبو الحسن العامري: النصوص الموجودة في أبي حيان التوحيدي، المقابسات، ص117.
- ³¹ يتحدث أفلاطون عن الأجزاء الثلاثة للنفس أنظر أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص148-149-326.
- ³² أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص9. أنظر أيضاً الأمد على الأبد، ص88-89.
- ³³ أرسطو طاليس: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط2، القاهرة، 1962م، ص46-47.
- ³⁴ رسائل أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الإلهية، ص378-379. أنظر أيضاً: رسائل أبي الحسن العامري الفلسفية: التقرير لأوجه التقدير، ص322.
- ³⁵ العامري: الأمد على الأبد، ص87-91.
- ³⁶ العامري: الأمد على الأبد، ص88، وهذا التقسيم نجده عنده الكندي أيضاً حيث يقول: "إن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين: الحسية والعقلية". أنظر الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ج1، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة 1950م، ص394.
- ³⁷ العامري: الأمد على الأبد، ص89.
- ³⁸ العامري: الأمد على الأبد، ص90.
- ³⁹ العامري: الأمد على الأبد، ص116.
- ⁴⁰ العامري: الأمد على الأبد، ص117.
- ⁴¹ العامري: الأمد على الأبد، ص115.
- ⁴² العامري: الأمد على الأبد، ص89. ويقول الكندي: "إن النفس علامة بالطبع". أنظر الكندي: الرسائل، ج1، ص302.
- ⁴³ العامري: الأمد على الأبد، ص131.
- ⁴⁴ العامري: الأمد على الأبد، ص100.
- ⁴⁵ أفلاطون، فيدون، ص156 وما بعدها.
- ⁴⁶ أرسطو: النفس، ص23 وما بعدها.
- ⁴⁷ محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، ص183-203.
- ⁴⁸ العامري: الأمد على الأبد، ص102.
- ⁴⁹ رسائل أبي الحسن العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص376.
- ⁵⁰ العامري: رسالة الفصول في المعالم الإلهية، ص377.
- ⁵¹ العامري: الأمد على الأبد، ص129.
- ⁵² العامري: الأمد على الأبد، ص129.
- ⁵³ لقد أخذ أفلاطون بهذه النظرة. أنظر في ذلك أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م، ص202-207.

- ⁵⁴ العامري: الأمد على الأبد، ص128.
- ⁵⁵ العامري: الأمد على الأبد، ص92.
- ⁵⁶ العامري: الأمد على الأبد، ص92-93.
- ⁵⁷ العامري: الأمد على الأبد، ص93.
- ⁵⁸ العامري: الأمد على الأبد، ص81.
- ⁵⁹ العامري: الأمد على الأبد، ص156.
- ⁶⁰ العامري: الأمد على الأبد، ص157.
- ⁶¹ العامري: الأمد على الأبد، ص162.
- ⁶² سبحانه خليفات: معنى الخلود في كتابات المعري، دراسات، م14، العدد الرابع، 1978م، ص208.
- ⁶³ يقول أفلاطون: ولو كانت النفس فانية لما بدا لنا الظلم أمراً مريعاً. أنظر محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1970م، ص45.
- ⁶⁴ العامري: الأمد على الأبد، ص151.
- ⁶⁵ العامري: الأمد على الأبد، ص151-152.
- ⁶⁶ العامري: الأمد على الأبد، ص152.
- ⁶⁷ العامري: الأمد على الأبد، ص153-154.
- ⁶⁸ العامري: الأمد على الأبد، ص155.
- ⁶⁹ أفلاطون: فيدون، ترجمة فؤاد زكريا، ص190-191-193.
- ⁷⁰ العامري: الأمد على الأبد، ص128.
- ⁷¹ أفلاطون: فيدون، ترجمة فؤاد زكريا، ص144-145-149.
- ⁷² العامري: الأمد على الأبد، ص111.
- ⁷³ أفلاطون: فيدون، ترجمة فؤاد زكريا، ص171-172.
- ⁷⁴ أفلاطون: فيدون، ترجمة فؤاد زكريا، ص193-194.
- ⁷⁵ العامري: الأمد على الأبد، ص129.