ALWAJRAH, E. İbn Sina'nın Öz Felsefesi "Kendini Tanıyan Rabbini Tanır"
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 188-233

İBN SİNA'NIN ÖZ FELSEFESİ "KENDİNİ TANIYAN RABBİNİ TANIR"

THE SELF-PHILOSOPHY OF IBN SINA "HE WHO KNOWS HIMSELF KNOWS HIS LORD"

EBRAHİM MOHAMMED HUSSEİN ALWAJRAH
DR. ÖĞR. ÜYESİ
ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Nefs konusu insanlık tarihinde mitolojik, dinî, felsefî, tasavvufî, irfanî, psikolojik, psiko-fizyolojik ve biyo-nörotik açıdan en önemli konulardan biridir. İnsan nefsi hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı nefs terbiyesi ve tezkiyesi, bir kısmı nefsin kökenini ve akıbetini, kadimliğini ve hâdisliğini, maddîliğini ve soyutluğunu, bir kısmı güçlerini ve işlevlerini, nefs-beden ilişkisini ele almıştır. Bu makale nefs meselesinin iki yönüne yoğunlaşmaktadır: felsefî yönü ve tasavvufî irfanî yönü. Felsefî yönünde insan nefsinin kemali, güçleri, bedenden bağımsızlığı/cevherliği incelenmiş; tasavvufî irfanî yönünde ise insan nefsinin metafizik boyutu, faal akıl ile bağlantısı ve aklî cevherler âlemine (kutsallık/tam soyutluk âlemi) ve sonrasında yüce Hakk'a, riyazetler ve belirli bilgiler aracılığıyla yükseliş gücü ele alınmıştır. Yine çalışmamızda İbn Sînâ'nın peygamber ile peygamberlik hakkındaki görüşü açıklanmış ve Peygamber olan kişinin sahip olacağı nefsî güçlerden bahsedilmiştir. Son olarak makalemizde elde edilen sonuçlar özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, İbn Sînâ, nefs ve güçleri, nefs-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü, nefs-faal akıl ilişkisi.

ABSTRACT

The subject of nafs is one of the most important subjects in mythological, religious, philosophical, sufistic, cultural, psychological, psycho-physiological and bio-neurotic aspects in human history. Many studies have been done about the human nafs. Some of these studies dealt with nafs discipline and devotion, some of the origin and fate of the nafs, its ancient and its originality, materiality and abstraction, some of its powers and functions, and the relationship between nafs and body. This article focuses on two aspects of the nafs issue: its philosophical and sufistic wisdom aspects. In the philosophical aspect, the perfection of the human nafs, its powers, its independence/substance from the body have been examined; in the aspect of sufistic wisdom, the metaphysical dimension of the human nafs, its connection with the active mind and the ascension to the realm of rational essences (the realm of holiness/complete abstraction) and then to Janab-ul-Haqq (Glory be to Him), through abstinence and certain knowledge, are discussed. Again, in our study, the view of Avicenna (Ibn Sina) on the prophet (saw) and prophethood was explained and the nafs powers that a prophet would have was mentioned. Finally, the results obtained in our article are summarized.

Keywords: Islamic philosophy, Ibn Sina, the nafs and its powers, the relationship between the nafs and the body, the immortality of the nafs, the relationship between the nafs and active mind.

الوجره، إبراهيم محمد حسين، فلسفة النفس عند ابن سينا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 188-233

فلسفة النفس عند ابن سينا
"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

إبراهيم محمد حسين الوجره
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان / كلية الإلهيات

الملخص

إن موضوع النفس من أهم المواضيع في تاريخ الإنسانية وقد أجريت دراسات كثيرة في جانبها الأسطري، وفي جانبها الفلسفي والصوفي العرفاني والسيكوفسيولوجي والبيوعصبي، قُدِمتْ الكثير من الدراسات حول النفس الإنسانية، منها ما اهتم بتربيتها وتزكيتها، ومنها ما اهتم بمبدأها، ومعادها، قِدمها أو حدوثها، وهل هي مادية أم روحانية؟. ومنها ما اهتم بقواها ووظائفها ومدى علاقتها بالجسم، ركز هذا المقال على بعدين أساسيين هما: البعد الفلسفي، والبعد الصوفي العرفاني. البعد الفلسفي تناول النفس الإنسانية من حيث كمالها وقواها واستقلالها عن الجسم، والبعد الصوفي العرفاني تناول النفس الإنسانية في بعدها الميتافيزيقي وعلاقتها وصلتها بالعقل الفعال وفي كيفية قدرتها على الترقي والعروج إلى عالم الجواهر العقلية (عالم القدس) ومن ثم إلى جناب الحق سبحانه من خلال رياضات ومعارف معينة تمكنها من ذلك، كما أوضح المقال رأي ابن سينا في النبي والنبوة وذكر مجموعة من القوى النفسية من تحققت فيه كان نبياً وأخيرا انتهى المقال بمجموعة من النتائج المستخلصة من هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، ابن سينا، النفس وقواها، النفس والجسم، النفس وخلودها، النفس والعقل الفعال.

المدخل

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" سورة الإسراء (70).

انطلاقاً من هذه الآية الكريمة وإلى كثير من التساؤلات التي أثيرت حول ماهية الإنسان، وماهي طبيعته، وماهي الأفضلية، التي امتاز بها على كثير من الموجودات؟ فهل هي الجسمانية الحيوانية التي يتغذى وينمو ويتكاثر من خلالها، ثم يشيخ ويضمحل ويزول؟ أم أنه شيء آخر بعيد كل البعد عن هذا التصور الجسماني المادي؟

من خلال هذا المقال سوف نحاول أن نوضح للقارئ تلك الأفضلية، من زاويتها الفلسفية والصوفية العرفانية، ولكن قبل البدء بمعالجة هذه الإشكالية، لابد من الإشارة إلى أن موضوع النفس الإنسانية من أن اهم المواضيع في تاريخ الفكر الإنساني على جميع الأصعدة، (الاسطورية، والدينية، والفلسفية، والصوفية، والعرفانية، والطبية السيكوفسيولوجية والبيو عصبية)، فالأساطير القديمة الشرقية واليونانية لم تتجاهل النفس الإنسانية لما لها من مكانة عظيمة عند الآلهات ورباتها، فقد سعى الفكر الأسطوري من خلال الحكايات الرمزية، والمدونات الأسطورية إلى التأكيد على أهميتها وكيفية تطهيرها من الذنوب، وكيف يمكن لبعض النفوس أن تتمكن من الصعود والرقي إلى عالم السموات فتكون من جنس الآلهات فيتسنى لها الخلود كما جاء في(كتاب الموتى) عند المصريين القدماء، كما أشارت هذه الأساطير إلى النفوس الضالة التي تقترف الذنوب والخطايا فتهوي إلى العالم السفلي عالم الأرواح الشريرة، التي ما إن تلبث حتى تُسقى من بحار الشر؛ عندها تصبح النفس الإنسانية شهوانية، وعدوانية، فتقترف أبشع أنواع القتل والسلب والنهب.[1] كما أن الأديان السماوية والأرضية لم تتجاهل أهمية هذه النفس، فسعت إلى تزكيتها وتبشيرها بالخير والسعادة الأبدية ان تمسكت بالأخلاق النبيلة وابتعدت عن كل رذيلة، كما حذرتها من العقاب والعذاب الشديد في الآخرة إن اتبعت شهواتها الدنيئة والخبيثة.

[1] انظر: المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب وتحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 24، وانظر أيضا: فضيلة عبد الرحيم: فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 40، يوليو 2012 ص، 253.

وكذلك الاتجاه الصوفي بشقيه العملي والنظري سعى جاهدا إلى معرفة أغوار النفس وكيفية ترقيتها معرفياً وتربيتها وتزكيتها أخلاقياً لنيل السعادة في الدارين متأسياً بذلك ما جاء في نصوص الكتب المقدسة السماوية منها والأرضية، التي تبين بأن حياة الأخرة هي الباقية والخالدة [2]، كما أن الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً ومعاصراً اهتم بموضوع النفس[3] فقدم رؤى جديدة منها ما هو فلسفي برهاني بحت ومنها ما هو مزيج من الفلسفة والعرفان الصوفي "الحكمة المتعالية"، فحاول الإجابة على الكثير من الأسئلة والاشكاليات التي كان يطرحها العقل الإنساني في كل فترة من فترات التاريخ الفلسفي، منها ما تعلق بمعرفة أصل هذه النفس وقواها وعلاقتها بهذا العالم بشكل عام، وعلاقتها بالجسم الإنساني بشكل خاص، وهل هي قديمة أم حادثة؟ ومنها ما تعلق بجوهريتها واستقلالها عن الجسم، وببقائها وخلودها بعد فناء الجسم[4] أما بالنسبة للدراسات والنظريات في علم النفس الحديث و المعاصر فقد سعت إلى تحليل هذه النفس الإنسانية, فقدمت دراسات معمقة ارتبطت واقتربت من الفلسفة حيناً فيما يتعلق بروحانيتها واستقلاليتها عن الجسم، وابتعدت عنها حيناً آخر باعتبارها جزءاً مادياً من أجزاء الجسم.[5] فهناك أبحاث (سيكوفسيولوجية، وبيوعصبية) أرجعت روحانية النفس إلى أنها عبارة عن خلايا عصبية؛ حيث يقول أصحاب هذا الاتجاه المادي أمثال الفيلسوفة تشيرشلاند (P,Churchland)[6] بأنه: "لا وجود للحالات الذّهنيّة؛ إنّما توجد فقط الحالات البيوعصبيّة؛ إذ لا يمكن فهم أو تفسير الفكر أو العقل أو النّفس، إلّا عن طريق العلوم العصبيّة بعدّها وظائف خاصّة بالدّماغ، أما بالنسبة لأصحاب بيولوجية الوعي ذات

---

[2] إبراهيم مدكور (1902م1996-م): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1. دار المعارف بمصر، القاهرة: ج1، ط 3 منقحة، 1978م، ص 137.

*إبراهيم مدكور/ عالم لغة ومختص بالفلسفة وأستاذ جامعي مصري ومصلح اجتماعي وسياسي. رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام 1974م خلفا لطه حسين.

[3] المرجع السابق، ص 137، وانظر أيضاً محمد نصار، النفس عند ابن سينا، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، 1980 م، ص 83، 84.،

[4] إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 153.

[5] وليم جيمس: البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2008 م، ص 11، وانظر أيضا: محمد فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، ص 121.

[6] أستاذ في جامعة نانسي، ومدرّس إبيستيمولوجيّة الجسد والممارسات الجسديّة، ومؤلِّف عدّة كتب، منها: معجم الجسد.

المرجعيّة العلميّة السّلوكيّة والتّجريبيّة الوضعيّة، فينطلقون من أنّ للإنسان بعداً واحداً وهو جسده، وهذا ما يمكن ملاحظته بالتّجربة، وأنّ للجسد وظائف عدّة، من بينها؛ أنّ الوعي مجرّد إفراز دماغيّ تنتجه خلايا عصبيّة، وبذلك يكون الوعي عبارة عن نشاط عصبيّ مشروط فيزيولوجيًّا، لتأخذ" الصّور العقليّة" طابعًا ماديًّا لكنّ هذه الفرضيّة لا تؤمن بوجود النّفس أو الرّوح في الجسم باستقلال عن النّشاط الفيزيولوجيّ للدّماغ، [7] في حين أن النفس- عند أغلبية المفكرين بين فيهم بعض مفكري الإسلام وفلاسفتهم- عبارة عن جوهر روحاني جاءت من عالم علوي، وفي هذا المقال سنتعرف على رأي الفلسفة الإسلامية في ذلك، وقد اقتصرنا على ابن سينا كونه أحد أهم البارزين في الفكر الإسلامي الذين تناولوا النفس الإنسانية بالدراسة والتحليل المعمق.

المقال الذي بين يدي القارئ يتناول النفس في بعدها الف لسفي من جهة، وبعدها الصوفي العرفاني من جهة ثانية، فالبعد الفلسفي يتناول النفس من حيث وجودها، وطبيعتها، وأنواعها، وقواها ووظائفها وكمالها واستقلالها عن الجسم، والبعد الصوفي العرفاني يتناول النفس في بعدها الميتافيزيقي في كيفية تزكيتها وتطهيرها، وإثبات جوهريتها، وعلاقتها بالعقل الفعال؛ و في كيفية ترقيها وجودياً ومعرفياً لتحصل على علوم ومعارف لدُنّية تمكنها من العروج إلى عالم الملكوت "عالم القدس" لتحقق كمالها الأخير وهو أن تصبح من جملة الجواهر العقلية، أو ترتقي حتى يحصل لها شرف الوصول إلى جناب الحق.

1. إثبات وجود النفس وعلاقتها بالجسد:

بدأ ابن سينا بخطوات منهجية في فلسفة النفس، فسعى أولاً إلى إثبات وجودها ومغايرتها للجسم، حتى يتسنى له تناول الموضوع بوضوح ودقة، والوقوف موقفا صريحاً أمام الذين ينكرون وجودها أو من يعتبرونها عرضاً

[7] عبد الله بربزي: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، قراءة في كتاب الفلسفة العصبية لبرنارد أندريوا، (مجلة مؤمنون بلاحدود)، 5 سبتمبر 2017م، وانظر أيضاً: هلموت بنيش، أطلس علم النفس مع 208، لوحات بيانية ملونة، ترجمة أنطون الهاشم، المكتبة الشرقية بيروت، ط 1، 2003م، ص 77.وانظر أيضا: محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة، ص 43. وانظر أيضاً: إبراهيم مدكور،في الفلسفة الإسلامية،(مرجع سابق)، ص144.

من أعراض الجسم[8] فرأى أن مبدأها شيء، ومعادها شيئ آخر، فمبدؤها مربوط وملازم للجسم، فلا وجود لها قبل وجود الجسم، فمتى وجد الجسم وكان مستعداً لقبولها التحقت به ودبرت أموره وشؤنه باعتبارها صورته.

ابن سينا يقول بالثنائية بين النفس والجسم، وعلى الرغم من هذه الثنائية إلا أن بينهما تلازما و اتصالا وتعاون دون انقطاع؛ فلولا النفس ما وجد الجسم، ولولا الجسم ما كانت النفس، فالنفس هي مصدر حياة الجسم وهي المحركة والمدبرة له والمنظمة لشؤونه، والجسم آلتها وشرط في وجودها وتخصصه بها، وهي مخلوقة لأجله، وهناك مهام معينة للنفس تستعين بالجسم في أدائها وتعتمد عليه، حتى التفكير الذي يعدُّ من أخص خصائصها إلا أنها تستعين بالحواس في ذلك لتحصيل بعض العلوم كـــ"**العلم الحصولي**"، كما أن هناك بعض الأشياء الروحية يؤدي أثرها الروحاني على الجسم المادي، نلاحظ ذلك على سبيل المثال في حالات الذكر والخشوع والتبتل؛ كيف تسبب انفعالات تترجم آثارها في الجسد كالرقة أو الحزن والبكاء والحنين، وللجسم المادي أيضاً أثر عظيم على الحالة العقلية والروحانية فعلى سبيل المثال قد ينتج من الحركة فكرة تؤدي إلى اعتدال المزاج كشعور الإنسان بالضيق فيتمشى أو ينظر إلى ما في الطبيعة من جمال فينعكس عليه بالغبطة والسرور[9]، ويقول ابن سينا في ذلك: "أنظر أنك استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف فلولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أوالاستشاطة غضباً من نفس بعض."[10]

يتفق ابن سينا مع أرسطو في الكثير من البراهين المتعلقة بحدوث النفس وعلاقتها بالجسد؛ فيؤكدان على أن العلل الصورية تتوافق دائماً

---

[8] فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس دار الأحد بيروت 1974 م، ص 67.

[9] وهناك حديث نبوي يؤكد على هذه الناحية التأثيرية والتفاعلية بين الجسد والنفس مثلاً إذا كان الإنسان غاضباً وهو واقف، فعليه أن يجلس، وإذا كان جالسا فعليه أن يضطجع أو يغير المكان أو يتوضأ كلها تدل على أن الحركة لها أثر في تغيير الحالة النفسية للإنسان، عن أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس؛ فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع) أخرجه أبو داود (4782)، وأحمد (21386).

[10] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 121، 122.

مع معلولاتها في الوجود وبهذا لا يمكن للنفس أن تتعين أو تتخصص إلا بواسطة الجسم، فلا يمكن البتة تصور وجودها قبل وجود الجسم؛ فلو افترضنا وجودها قبل وجود الجسم لاستشكل علينا إشكالان الأول: أما أن تكون النفس متعددة، والثاني: أن تكون واحدة لجميع الأجسام، فالأول لا يمكن أن تكون متعددة، لأنها عبارة عن ماهية غير متخصصة، لأن الذي يخصصها ويُعينها هو الجسد هذا حل الإشكال الأول، أما حل الاشكال الثاني فهو لا يمكن أن تكون النفس واحدة لكل الأجسام – وهذا أنكار فكرة التناسخ، لأننا لا نميز الأشخاص من حيث أجسامهم فقط بل من خلال نفوسهم أيضاً، فلكل فرد نفسه الخاصة، وبهذا ثبت أن النفس حادثة بحدوث الجسم ولا يمكن أن توجد بدون الجسم.[11] يقول ابن سينا في ذلك: "إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها."[12] وبهذا ينكر أزلية النفس ويثبت حدوثها، ويعبر عن أنكاره لأزلية النفس بقوله: "إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن."[13]

قدم ابن سينا مجموعة من البراهين الدالة على وجود النفس وهي:

أ. **البرهان الطبيعي**: ينطلق ابن سينا في هذا البرهان من الحركة، فأكد على أن هناك حركتين: (حركة قسرية، وحركة إرادية)، كلتيهما لا تصدران عن الجسم، **فالحركة القسرية** تصدر عن محرك خارجي يحركه، **والحركة الإرادية** منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة، فالإنسان يتحرك في هذه الأرض لقضاء حوائجه، على الرغم من أن جسمه من طبعه يدعوه إلى السكون، وكذلك الطير الطائر في السماء من طبعه كجسم هو السقوط إلى الأسفل، فطير أنه في الجو يعتبر مضاداً للطبيعة، فما الذي يمكنه من هذه الحركة المضادة؟ الجواب هو وجود نفس تمكنه من تلك الحركة.[14] [15]

[11] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص180.
[12] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص 184.
[13] ابن سينا: الشفاء، (مصدر سابق)، ص 220.
[14] حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 177.
[15] هذا البرهان فيه نظر من قبل الباحثين في هذا المجال، فهم يرون أنه لايوجد مانع من أن يكون الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته متماشياً مع طبيعته الخاصة، ومشتملاً على عناصر تسمح له بالحركة، وبمقياس العصر لقد ولى

ب. **البرهان السيكولوجي**: يقوم هذا البرهان على الانفعالات الداخلية وما يرافقها من آثار خارجية كإدراك الإنسان لشيء ما يجعله يندهش إثر ويستغرب لذلك الشيء فيظهر اثر ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (التعجب) وقد يرافقه الضحك أحياناً، وقد يدرك الإنسان أحياناً أشياء مزعجة ومؤذية فينتج عن ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (الخوف) وقد يرافقه البكاء أحياناً، وقد يدرك الإنسان في موقف ما، بأنه فعل شيئاً، ما كان يجب عليه فعله، فيتبع ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (الخجل) وقد يرافقه احمرار الوجه أو التلعثم في الكلام أحياناً.[16] وللإنسان ميزة خاصة ألا وهي النطق واستخدام الإشارة، ميزته على جميع الموجودات، فالنطق واستخدام الإشارة دليل على الإدراك والتعقل، وأخص الخواص للإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة تماماً، والتواصل من خلال البحث والاستقراء والاستدلال من المجهول التصوري والتصديقي إلى المعلوم التصوري والتصديقي، فهذا دليل على أن في الإنسان قوة تميزه عن كل الموجودات ألا وهي النفس.[17] يقول ابن سينا في ذلك: "القوى المحركة والمدركة والحافظة لمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثمْ في بدنك. فهذا الجوهر فيك واحد وهو أنت على التحقيق".[18]

ج. **برهان الاستمرار**: يمكن أن نلخص هذا البرهان في أن الإنسان يمكنه ملاحظة التغيرات التي تطرأ على جسمه من كبر وشيخوخة، لأن جسمه مركب من أجزاء، وهي عرضة للتغير والتبدل، إلا أنه يشعر أن نفسه حاضرة معه في كل مرحلة من مراحل حياته من الطفولة وحتى الشيخوخة، وهي ثابتة وباقية على حالها، وهذا دليل على وحدتها ووجودها، يقول ابن سينا في ذلك: "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى إنك تتذكر

العصر الذي كان يظن فيه أن النفس اصل الحياة والتفكير في آن واحد، أو مصدر الحركة والإدراك. انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 84.

[16] حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 178.

[17] المرجع السابق ونفس الصفحة.

[18] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج1، 126، 128.

كثيرا مما جرى من احوالك، فأنت إذن ثابت مستمرا لا شك في ذلك، وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمر بل هو دائماً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه... فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فان جوهر النفس غالب على الحس والأوهام، ويعدُّ هذا البرهان أقرب البراهين إلى علم النفس بالمعنى المعاصر، والمحدثون من علماء النفس استدلوا على وجود الشخصية "**الأنا**" باستمرار الحياة العقلية واتصالها، وقد أخذ بهذا البرهان أهم علماء النفس والفلاسفة أمثال وليم جيمس وبرجسون، وقد شبه برجسون الحياة العقلية مثل قطعة موسيقية مكونة من نغمات معينة قد امتزجت مع بعضها البعض منتجة لحناً جميلاً.[19]

د. **برهان فكرة "الأنا"**: يستدل ابن سينا بـ "**الأنا**" على **أن النفس مغايرة للجسد،** فالواحد منا إذا فعل فعلا ما فيقول: (أنا) فعلت كذا وكذا، وهذه الأنا يتوجه بها الإنسان إلى نفسه دون أن يحمّل معها أي ذكر لأي عضو من أعضائه، لأن الإنسان بكلمة "**الأنا**" لا يعني جسمه ذا الأعضاء المتعددة، وإنما يعني فقط نفسه ذات الوحدة المتماسكة، فنفس الإنسان مغايرة لجسمه، يقول ابن سينا في ذلك: "إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول فعلت كذا أو كذا، وفي هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن."[20]

هـ. **برهان وحدة النفس، إنكار فكرة التناسخ**: النفس كل متكامل، هذا التكامل والتناسق هو ما أكسبها خصوصية جوهرية، لأن النفس تقوم بأعمال متنوعة وقد يكون فيها تضاد فهي التي تقوم من خلال قواها المتعددة بالتحليل والتركيب، وضبط الكثير من الانفعالات من فرح وحزن وغضب وتسامح... إلخ، فالنفس تقوم بموازنة أمور كثيرة،

[19] انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 85، 88، وانظر أيضا: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق)، ص 177.

[20] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص 9، وانظر أيضا:حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 179.

متداخلة مع بعضها البعض يصعب ضبطها، ولكن النفس بفضل قواها المتعددة تستطيع السيطرة على كل ذلك، بل أن النفس لها قوى تمكنها من ضبط وترتيب عمليات عقلية بالغة في التعقيد، دون أن يؤثر ذلك عليها بل تزداد قوة وحكمة. يقول ابن سينا فيه النفس ذات واحدة قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل كان للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من الأخرى مبدأ على لكانت القوة التي بها نغضب غير القوة التي بها نحس[21] ويقول أيضا "إن الإنسان منا يفرح ويحزن ويحب ويكره وينفي ويثبت ويحلل ويركب، وكل هذه الأمور تصدر من شخصية واحدة، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف، ولو تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية، واختل نظامها، وطغى بعضها على بعض وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب."[22]

أما بالنسبة للتناسخ:[23] ابن سينا ينكر التناسخ جملة وتفصيلا، وهذا الإنكار للتناسخ ناتج عن عقيدته الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية التناسخ يتعارض ويتناقض مع دعائم فكره الفلسفي الإشراقي، فهو يرى أن **النفس من حيث مبدأها حادثة وليست قديمة، ومن حيث معادها فهي باقية وخالدة،** وكل نفس لها جسم خاص بها، لأنه لو كان هناك تناسخ؛ لكان لكل جسم نفسان أو أكثر –حسب عقيدة التناسخ– وهذا من المستحيلات، يقول ابن سينا في ذلك: "كل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم؛ وليس يجوز أن يكون بدن إنساني يستحق نفساً يكمل بها، وبدن آخر هو في حكم مزاجه بالنوع لا يستحق ذلك، بل إن اتفق كان

[21] ابن سينا: النجاة، ص 310.

[22] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات 3/128.

[23] التناسخ: هو الاعتقاد بأن روح الإنسان الفرد يمر عبر سلسلة من الأرواح، وهذه الفكرة مصدرها شمال الهند من حوالي (1000-800 ق. م)، و تسمى أحيانا (تقمص)، وترى ان الروح قد تتجسد ليس فقط في هيئات الإنسان ولكن أيضا في الحيوانات والنباتات، فهوم التناسخ وأول ما ظهرت في الكتب المقدسة لدى الهندوس في وقت مبكر (الأوبنشاد). فقد كان دائما جزءا لا يتجزأ من البوذية الكلاسيكية.

وإن لم يتفق لم يكن فإن هذا حينئذٍ لا يكون من نوعه، فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها ابدان، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدق وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً؛ ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه. بل العلاقة بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفسٌ أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي نفسه، ولا تشتغل بالبدن، فليست لها علاقة بالبدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه."[24]

و. **برهان الرجل المعلق في الهواء**: يعدُّ هذا البرهان من أهم البراهين التي تؤكد جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم، وقد استفاد من برهان ابن سينا هذا من جاء بعده، وخاصة في الفلسفة الحديثة، أخذ به الفيلسوف الفرنسي ديكارت في مقولته المشهورة (أنا أفكر إذاً أنا موجودًا).[25] فيقول ابن سينا في ذلك" ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحا، بل على بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره ليعرف ذاته، وأن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها".[26] كما يشير أيضا في موضع آخر من كتبه "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في اثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا

[24] ابن سينا: الشفاء، ص 230، 231.
[25] انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 87.
[26] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، 121/1.

قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان لا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها، على أنها بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت".[27]

2. **حد النفس وماهيتها:**

يعرف ابن سينا النفس بأنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية".[28]

هذا التعريف يبين لنا مدى تأثر ابن سينا بفلسفة أرسطو، ولكن لا يعني ذلك التأثر هو التقليد الأعمى لفلسفة أرسطو، بل إن ابن سينا قدم رؤية حول جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم تختلف جذرياً عن تلك النظرة التي قدمها أرسطو عن النفس، فأرسطو يعرّف النفس بانها "كمال أول لجسم طبيعي ذي الحياة بالقوة..."[29] واعتبر أن الكمال بمعنى أن النفس صورة للجسم، فلا جود للنفس (الصورة) ولا قوام لها إلا بالجسم (المادة) أي الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[30]، بينما الكمال عند ابن سينا كمالان: الكمال الأول والكمال الثان؛ فالكمال الأول هو الكمال الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل بالنسبة للسيف، وأما الكمال الثاني فهو مجموعة الأفعال والانفعالات التي تصدر عن ذلك النوع، كالقطع بالنسبة للسيف، وكالتمييز والرؤية والإحساس بالنسبة للإنسان، ولهذا كانت النفس كمالاً أولا، أي أن كمال النفس هو للجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي، لأن جسم الإنسان ليس أي جسم، فلهذا ليست نفسه كمال جسم صناعي مادي، بل هي كمال جسم طبيعي، فتكون النفس النباتية كمالاً أولا لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، وتكون النفس الحيوانية كمالاً أولا لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة،

---

[27] ابن سينا: الشفاء، ص 281.

[28] فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الاحد، بيروت، 1974 م، ص 67

[29] ارسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعة على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط1، 1949 م، ص 42، 43

[30] المصدر السابق، ص 44، 49.

وتكون النفس الإنسانية كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.[31]

ينبهنا ابن سينا إلى أن (ليس كل كمال هو صورة لمادة ما)، ويضرب لنا مثالاً على ذلك بانه لو افترضنا وجود ملك في مدينة ما يقوم بإدارتها ورعاية وتدبير شؤونها، فهو في هذه الحالة يعتبرُ كمال المدينة، ولو افترضنا أيضا وجود ربان لسفينة ما يدير أمورها ويهتم بها، فهو في هذه الحالة يعتبر كمال هذه السفينة. فهل يعني ذلك بأن الملك والربان صورتان للمدينة والسفينة؟ الجواب طبعاً لا. لماذا؟ لأن الكمال المفارق لشيء ما لا يكون في حقيقة الأمر صورة للمادة إلا من جهة الاصطلاح، فيقول في ذلك: "... وليس كل كمال صورة فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللّهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة بالقياس إلى الجملة غاية وكمالا وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا وقوة محركة".[32]

هذا يعني أن للنفس كمالات متعددة حسب قواها فهي:

أ. النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال.

ب. النفس من جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان كمال.

ت. النفس المفارقة كمال.

ث. النفس الغير مفارقة كمال.[33]

3. **النفس وقواها:**

[31] ابن سينا: الشفاء، 215/1، وانظر أيضاً: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص 181، 182.

[32] ابن سينا: كتاب الشفاء، 11/1.

[33] المصدر السابق، ص 12.

النفس عند ابن سينا وحدة واحدة متماسكة، ولكن لها أفعال متعددة ومتباينة، وهذا التعدد والتباين ليس في ذاتها، وإنما في تعدد قواها، فقد يتوهم البعض أن قيام النفس بهذه الوظائف المتعددة دليل على انفصال قواها النفسية وانفصالها عن بعضها البعض، فعلم النفس الحديث يرفض القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض، بل إنها كل متكامل ذات وحدة لا تتجزأ، وهي تصدر عن الإنسان ككل، فكل حالة نفسية هي في نفس الوقت حالة وجدانية وعقلية وفاعلية، فليس الاختلاف في الحالات النفسية إلا في نسبة تركيب هذه العناصر، فالشوق مثلاً من الحالات النفسية الفاعلية ومع ذلك فإن الشوق تصحبه حلة عقلية هي تخيل الشيء المشوق إليه أو التفكير فيه، كما تصحبه حالة وجدانية هي الشعور بالحاجة إلى هذا الشيء أو الشعور والقلق والألم عند فراقه، وبالراحة واللذة عند الحصول عليه، وهكذا فالحالات النفسية وحدة لا تتجزأ، وإنما يتميز بعضها عن بعض في حالة تغلب عنصر ما فيعطيها أولوية خاصة تختلف عن غيرها[34], ويمكن لنا من خلال تلك القوى تقسيم النفس "**اعتبارياً**" إلى:

النفس النباتية: وقواها ثلاث وهي "الغاذية ، والمنمية، والمولدة" اكتفينا هنا بذكر قوى النفس النباتية دون الخوض فيها كثيراً لأنها ليست من محاور المقال الأساسية.

أ. **النفس الحيوانية**: ولها قوتان: (القوة المحركة، و القوة المدركة)،

1. (القوة المحركة) ولها قسمان: باعثة وفاعلة.

أ. المحركة الباعثة وهي: النزوعية والشوقية وهي شعبتان: شهوانية تقترب من الأشياء طلباً للذة، وغضبية تبتعد عن من يؤذيها ويضرها.

ب. المحركة الفاعلة وهي تنشط العضلات وتمكنها من الحركة الجسدية .

2. (القوة المدركة) ولها قسمان: مدركة من الخارج (ظاهرة)، ومدركة من الداخل (باطنة).

[34] محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة، ص 39 وما بعدها

أ. المدركة من الخارج وهي (**الحواس الخمس**) "السمع، البصر، والشم، والذوق واللمس. و(اللمس) جنس لأربع قوى وهي: قوة تميّز (في التضاد) بين الحار والبارد، وقوة تميّز (في التضاد) بين اليابس والرطب، وقوة تميّز (في التضاد) بين الصلب واللين، وقوة تميّز (في التضاد) بين الخشن والأملس.

ب. المدركة من الداخل وهي (**الحواس الباطنة**): ومنها ما يدرك صور المحسوسات، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات، والفرق بينهما هو أن الصورة تدرك بالقوة الباطنة والحس الظاهر معاً، فالحس يدرك صورة الشيء أولاً ثم يؤديه إلى النفس، مثل إدراك صورة الذئب شكله وهيئته ولونه، أما المعنى فهو للنفس تدرك خطر ذلك الذئب.

كما أن الإدراكات الباطنة منها ما يدرك ويفعل كالمتخيلة، ومنها ما يدرك ولا يفعل كـ "المصورة"، والفرق بينهما هو أن **الأولى** التي تدرك وتفعل وتقوم بعملية جمع وتركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كالمتخيلة، أما **الثانية** التي تدرك ولا تفعل فيعني أنها فقط ترتسم فيها الصور والمعاني بدون أن تعمل فيها شيء كالمصورة.

الفرق بين الإدراكين هو أن أحدهما يقوم بأدراك صورة الشيء بواسطة الشيء نفسه كمثل الذي يرى ذئبًا فيدرك صورته، والآخر يقوم بإدراك صورة الشيء بواسطة شيء خارجي كالذي يدرك صورة الذئب وعداوته من خلال رؤية شيء آخر مؤذي وضار[35].

يشير التقسيم السابق بين قوى النفس الحيوانية إلى أن كل قوة تدرك الجزئيات بواسطة عضو جسمي هي قوة حسية -حسب ابن سينا- والإنسان يدرك الجزئيات الموجودة في الخارج ويحفظ صورها، ويتذكرها، ويحللها ويركبها بواسطة التخيل كما يستطيع أن يتخيل ويخترع صوراً جديدة، كما يمكنه أن يدرك معاني جزئية، وكل هذه الوظائف الإدراكية تتم بواسطة

[35] محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص90 وما بعدها. وانظر أيضاً: محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 161، 162.

أعضاء جسمية، لهذا السبب فهي في نظر ابن سينا وظائف حسية، فبعضها يتم بواسطة أعضاء ظاهرة خارجية، تسمى (الحواس الظاهرة) وبعضها يتم بواسطة أعضاء باطنة تسمى (الحواس الباطنة).[36]

هذه المدركات الباطنة هي: "**الحس المشترك، الخيال، المتخيلة، الواهمة، الحافظة، الذاكرة**"

1. **الحس المشترك (فنطاسيا)**: وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها.
2. **الخيال والمصورة**: وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.
3. **المتخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية،** والمفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، **وتسمى هذه القوة بالمفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية**.
4. **القوة الواهمة**: وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تردك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وأن الولد معطوف عليه.
5. **القوة الحافظة والذاكرة**: وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية.[37]

ب. النفس الإنسانية (النفس الناطقة).

---

[36] محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 42، 43، ص 135، 136.

[37] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق) ص 201، وما بعدها، حنا الفاخوري وخليل الجر (مرجع سابق)، ص 189، وما بعدها، محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 91

النفس الناطقة هي أكمل النفوس وأرفعها منزلة من النباتية والحيوانية، فإذا كانت النفس النباتية والحيوانية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، فإن النفس الناطقة هي خاصة بالإنسان دون غيره، وبها يُرفع الإنسان إلى مرتبة الجواهر العقلية "الملائكة" وقد يرتفع بها منزلة حتى يصل إلى جناب الحق (ما زال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحببته فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصر الذي يبصر...)، ولا يمكن أن يتسنى له ذلك الارتفاع والرقي إلا أن كان عالماً عاملاً بمقتضى قواه النظرية والعملية (العقل النظري والعقل العملي)، التي تقوده إلى "**الفضيلة**"، وقد يهوى حتى يصير أخس مرتبة في سلم الموجودات حتى يصل إلى درجة البهائم والأنعام إذا مال مع هواه واتبع نفسه الشهوانية والغضبية التي تقوده إلى "**الرذيلة**". يقول تعالى: "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا" سورة الفرقان الآية (44)، لذا يتوجب على الإنسان ضبط نفسه وذلك من خلال التوسط بين الإفراط والتفريط بالفضيلة، فالتوسط في القوة الشهوانية هي "العفة"، والتوسط في القوة الغضبية هو "الشجاعة"، و القوة الناطقة لها فضيلة الحكمة من تدبير أمور الحياة في المحيط الأسري والمجتمعي، وتدبير الأمور على ناطق أوسع متمثل في سياسة المدن، وهذه الحكمة تتطلب توسط بين الشدة واللامبالاة ويتطلب اللين والتواضع، ولكن هناك حكمة أخرى خاصة بالنفس الناطقة وهي تمتاز بأن الإفراط فيها محمود ورفعة لصاحبها؛ ألا وهي فضيلة العلم والمعرفة وهي التي تكسب الإنسان معرفة الحقائق فالإفراط فيها حسن، وإن بحثنا عن شيء يتوسط فيها بين الإفراط والتفريط لوجدنا أن العلم المؤيد بالأخلاق الفاضلة وسط بين "**إفراط**" علم يصاحبه كبر وتعالى على الآخرين، و"**تفريط**" وهو الجهل والذي يعدُّ رذيلة، **فالفضيلة** المتمثلة في "**العفة، والشجاعة، والحكمة**" هي ما يمكن أن نطلق عليها "**العدالة**".[38]

يقسم ابن سينا النفس الناطقة إلى: قوة عاملة، وقوة عالمة وكل واحد منهما يسمى عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان

[38] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017م، ص 16.

إلى الأفاعيل الجزئية وهي قوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى[39]، فالقوة العاملة التي ترادف العقل العملي عند الفارابي هي مبدأ تحريك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها، ولها اعتبارات متعددة وهي:

1. الاعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية: وهو ما يصدر عنها من هيئات تخص الإنسان، فيتهيأ بها لسرعة فعل أو انفعال كـ "الخجل، الوجل، والضحك، والبكاء، والفرح، والترح "
2. الاعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة ولمتوهمة: وهو ما يصدر منها من استنباطات للصناعات الإنسانية
3. الاعتبار بالقياس إلى نفسها: وهو ما يصدر منها من بعض الآراء الشائعة كالتحسين والتقبيح العقليين (الصدق حسن، والكذب قبيح) وهذه القوة هي التي يتوجب عليها السيطرة على بقية قوى الجسم وهي التي تسمى أخلاقاً.[40]

أما القوة العالمة ويسميها ابن سينا القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، ولها ثلاثة معان:

1. قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون قد خرج منه إلى الفعل شيء كقوة الطفل على الكتابة.
2. قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا وساطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة.
3. قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب، وتسمى الأولى مطلقة والثانية ممكنة والثالثة ملكة.[41]

---

[39] ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص202.
[40] ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص202.، وانظر أيضاً: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص91، 92.
[41] المصدر نفسه، ص204.

فهذه آلات المعرفة، أما المعرفة نفسها فتنقسم وظيفتها إلى ثلاثة أنواع:

الأول: معرفة المبادئ الأولية التي هي مثل: الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين...إلخ.

النوع الثاني: هو إدراك المجردات والكليات العامة، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول.

النوع الثالث: هو معرفة الأمور الغيبية.[42]

يتم اكتساب المعرفة العقلية عند ابن سينا من خلال خمس مراتب وهي: العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال، ويمكن توضيح ذلك كالآتي:

1. **العقل الهيولاني**: عبارة عن قوة وهو يشبه المادة الخام، ولديه استعداد لاتخاذ أي صورة من الصور، وهو قوة موجودة لكل شخص تجعله مستعداً للعلم والمعرفة، وبهذا فالمعرفة عند ابن سينا يمكن تقسيمها إلى معارف فطرية ومعارف مكتسبة.[43]
2. **العقل بالملكة**: وهو القوة الحاوية للمعقولات الأولى التي تحصل للعقل من غير كسب ولا طلب، وليس له علم بالزمان والكيفية التي حصل عليها على تلك المعارف وبغير شعور أيضاً، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فما دام يحصل فيه من العقل هذا القدر فإنه يسمى عقلاً بالملكة، ومعنى هذا أن العقل بالملكة هو الجانب الفطري الذي يحوي المعقولات الأولى أو البدهيات.[44]
3. **العقل بالفعل**: وهو المرتبة الثالثة وهي (الدرجة التي تكون قد حصلت فيها للعقل المعقولات الثانية بعد المعقولات الأولى وأصبح حينئذ عقلاً بالفعل لأنه يختزن دائماً المعقولات ويرجع إليها عند الحاجة.[45]

---

[42] حجازي ونعيم في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص255.

[43] محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[44] ابن سينا: كتاب النجاة، ص204، وانظر أيضا: محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[45] المرجع نفسه، وانظر فيصل بدير عون نظرية المعرفة عند ابن سينا ص145.

4. **العقل المستفاد**: أعلى وأقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشري وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.[46]

ويطلق على هذا العقل مستفاداً بالنسبة إلى نوع الصور الحاصلة له؛ إذ هي تأتي إليه من الخارج، أي من "العقل الفعال" عند ابن سينا، ونتيجةَ لأخذه لصور من العقل الفعال فقد استفاد منه لهذا أطلق عليه عقلاً مستفادا.[47]

وقد حاول ابن سينا أن يجد من القرآن سنداً لتدعيم قوله بدرجات ومراتب العقول فأخذ بقوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" سورة النور الآية (35) فالمشكاة: تشبه العقل الهيولاني لكونها مظلمة بذاتها قابلة للنور، والزجاجة: تشبه العقل بالملكة لأنها شفافة قابلة جيداً للنور، والشجرة الزيتونة: تشبه الفكرة لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب، والزيت يشبه الحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتون والتي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار تشبه القوة القدسية، لأنها تكاد تعقل بالفعل. ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل... والنور على النور"يشبه العقل المستفاد إذ الصورة المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور آخر[48] والذي يخرج العقل الهيولاني إلى الملكة ومن الملكة إلى الفعل هو العقل الفعال وهو النار.

ويفرق ابن سينا بين الفكرة والحدس؛ إذ جعل الفكرة هي حركة المعاني في الذهن طلباً للعلم سواء كانت متخيلة أو مخزونة في الخيال والذاكرة أو عقلية.[49]

---

[46] فيصل بديرعون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص146.

[47] محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[48] علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1. 1414هـ/1994م، ص 182.

[49] المرجع السابق، ص 183.

هناك ملاحظة هامة فيما يتعلق بمراتب القوة النظرية، حيث يرى ابن سينا أنه لا فرق بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد لأن النفس الناطقة لا تختلف في نظره بالنوع عندما تنتقل إلى درجة العقل بالفعل أو درجة العقل المستفاد.[50]

4. **جوهرية النفس وخلودها:** بعد أن تحدثنا عن حد النفس، وبراهين حدوثها، وقواها، وتقسيماتها الاعتبارية، وتحدثنا عن معنى الكمال، أشرنا إلى استحالة القول بتناسخها، سنوضح هنا معنى جوهريتها وخلودها، لأن تمييز النفس بالجنس لا يكفي لأن الجوهر (جنس) لأنواع كثيرة، فلا بد من الفصل الذي نستطيع من خلاله تمييز جوهرية النفس عن غيرها من الجواهر وخاصة المادية، وهذا الفصل هو (الروحانية) ، فنقول: إن النفس (**جوهر روحاني**)، وبذلك نكون قد ميّزنا النفس عن (**الجوهر المادي**) وهو الجسم.[51] ويمكن أن نحدد هنا أهم الإثباتات التي قدمها ابن سينا عن جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم وذلك كالتالي:

1. النفس جوهر روحاني تدرك ذاتها وتدرك المعقولات والكليات بدون آلة خارجية-أي أنها تدرك ذاتها بذاتها[52] -بعلم حضوري-[53]، أي أنها تدرك أنها تدرك.[54]
2. الإدراك عملية عقلية بحته وهي عبارة عن تكوين صورة كلية ومعقولة هذه الكليات والصور العقلية ليس فيها خاصية التموضع أو التجزؤ ولا

---

[50] حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص 185.

[51] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 160، 161.

[52] ابن سينا: كتاب التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق حلبوني، ط ج، 2008م، ص 112، 115.

[53] العلم الحضوري: هو حصول المعلوم بنفسه او بوجوده ا لخارجي، ولا يتصور وجود هذا النوع من العلم إلا في موردين: الأول: عل النفس وما يجري مجرها من العقول المجردة بذاتها وشؤونها الذاتية، والمورد الثاني: علم العلة الموجبة لمعلولها لقيام وجوده بها كما تبين ذلك في الفلسفة الأولى، والعلم الحضوري علم وجداني جزئي إجمالي بأصل وجود الأشياء دون تفاصيلها العقلية... ولا يمكن نقله او اثباته للآخرين من حيث هو في اكثر الموارد، إلا من بعد تعقله وتحويله إلى علم حصولي ، والعلم الحصولي: هو حصول المعلوم بصورته وماهيته المنتزعة منه والحاكية عنه. انظر ايمن المصري: أصول المعرفة و المنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، ص 31.

[54] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 161.

يمكن الإشارة إليها، وهذا دليل على أن الذات المدركة لها والمتعقلة بها لا يمكن أن تكون جسماً هذه الذات هي النفس.[55]

3. النفس جوهر روحاني لا يؤثر الزمن فيه، فهي خارج حدود الزمن والتزمن، ويمكنها من خلال خاصيتها اللامتزمنة مراقبة ما يدور من حولها في هذا العالم المادي دون أن يؤثر فيها الزمن.

4. النفس جوهر روحاني– نفخة الهية – خاصيتها الروحانية تمكنها في لحظات معينة (ومضات أو خلسات) من العروج إلى عالم الملكوت"**عالم القدس**" والسعادة، والتنبؤ بالمستقبل والإخبار بالغيب.[56]

5. النفس جوهر روحاني تختلف عن الجوهر المادي "الجسم"، فكلما تمرست النفس وداومت في أعمالها وأفعالها الروحانية من إدراك وتعقل كلما زادت بذلك شرفاً ورفعة وقوة معرفية واستنباطية واستدلالية، بعكس الجسم المادي الذي كلما مارس أعماله وأفعاله كلما اعتراه وقواه الوهن والضعف واضمحل وفسد مع مرور الوقت والزمن[57].

هناك رأي لابن سينا حاول فيه توضيح ما قد يظن البعض بأن النفس قد يصيبها الضعف والوهن في حالة مرض الجسم أو عند شيخوخة الجسم فتخطئ في بعض الأحكام والتصورات، هذا الضعف والوهن ينافي القول بروحانيتها واستقلاليتها عن الجسم، فما هو رأي ابن سينا في ذلك؟

ابن سينا لا ينكر ما يحصل للنفس من ضعف ووهن، ولكن ذلك الضعف والوهن ليس في ذات النفس (القوى النفسية)، وإنما بسبب مؤثرات جسمية وعضوية، ومرجع ذلك هو أن للنفس مهمتين أساسيتين:

الأولى: القيام بسياسية البدن وتدبير شؤونه، باعتبارها صورة له ومدبرة لشؤونه.

الثانية: القيام بعملية الإدراك والتعقل، باعتبارها جوهر روحاني قائم بذاته.

---

[55] ابن سينا: النجاة، ص 178.

[56] ابن سينا: كتاب التعليقات، (مصدر سابق)، ص 115، 130، 137، وانظر: ابن سينا الإشارات ج 4،(مصدر سابقص 32

[57] ابن سينا: الشفاء، ص 179/ 215. وانظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 163.

فهاتان الوظيفتان متباينتان ومتعارضتان بحيث يتعذر على النفس في حالة الضعف والوهن الجمع بين الوظيفتين، فمثلاً الحس يكون حائلاً ومعيقاً للنفس في النظر والتأمل العميق، كما يكون أيضا بالمقابل البحث والتأمل العميق صارفاً لها عن لوازم الجسم من المأكل والمشرب.[58]

وعليه: فما يتصوره البعض من أن النفس قد أصابها الضعف أو الوهن ما ذلك إلا لانشغال النفس وانصرافها إلى أحد مهامها الأساسية: إما إلى تدبير أمور الجسم المادية من مأكل ومشرب ومنكوح وغيرها فتنصرف النفس عن ما هو تأملي وروحاني أو قد تكون النفس منصرفة تماماً في البحث والتأمل العقلي والروحاني فيشغلها أو ينسيها أمورها المتعلقة بحوائج الجسم.[59]

5. **خلود النفس**: (**الخلود ضرورة دينية وحاجة فلسفية**).

عُرِفَ ابن سينا بأنه فيلسوف مشائي، تأثر بفلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أفلاطون:، أرسطو، وأفلوطين، ولكنه أشار دائما في كثير من كتبه ورسائله باحترامه وتقديره لهم، إلا أنه اكد على إقامة فلسفة خاصة تختلف عن فلسفتهم هي أما أطلق عليها -**الحكمة المشرقية**-[60] تجلت هذه الحكمة في الكثير من قصصه الرمزية وفي كتابه الإشارات والتنبيهات كانت جُلَ تلك الحكمة المشرقية، فحديثه عن النفس كجوهر مستقل عن البدن لدليل واضح على إيمانه القطعي باستقلالية النفس عن الجسم، وأيضاً حديثه عن الإنسان المعلق في الهواء لدليل آخر حاول من خلاله التأكيد على جوهرية النفس واستقلاليتها عن الجسم، فيرى أن النفس هبطت من عالم علوي إلى العالم السفلي، فاكتسبت صفات أخرى نتيجة ارتباطها وتعلقها بالجسم المادي، الذي أصبحت تستلذ بشهواتها وملذاتها من خلاله، بعد أن كانت رافضة لهذا الجسم المادي رفضاً تاماً، ولكن ما إن لبثت بمجاورته حتى استأنست به وكرهت مفارقته!، ولكن هذه النفس نتيجة لكونها هابطة من

[58] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج 15/4، 27-28، وانظر أيضا: محمد نصار، النفس عند ابن سينا،(مرجع سابق)، ص 82.

[59] ابن سينا: الشفاء 351/1. وانظر: ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص 164.

[60] هناك جدل ونقاش حول هذه المسألة فمنهم من يرى أن هذا ادعاء ليس له حقيقة واقعية .

عالم الخير والسلام وبسبب أنها أصبحت مثل الطير في شباك الصياد؛ فهي أحياناً تحن شوقاً إلى ذلك العالم، فتبكي حزناً على حالها الذي هي فيه، وهناك من هذه النفوس من تحاول أن تتخلص من هذا الأسر المريع، فتجتهد وتثابر لأجل الخلاص من هذه **المصائد، فتمارس مجموعة من الرياضات و الممارسات العقلية والروحية-التصوف العلمي والعملي-**، ونتيجة لتلك الرياضات والمجاهدات يحصل لها نوع من الخلسات المنامية والرؤى والأحلام فتطلع على غيبيات و مبشرات وتنبؤات، فتطلع على أمور من أمور الغيب، هذا الاطلاع على المغيبات يزيد في شوقها للتخلص من هذه الشباك، وعندما تتحر من هذه الشباك فيحصل العيش في عالم الجواهر العقلية فترتسم فيها الصورة المجردة والنظام المعقول للكل فتسعد ايما سعادة، وهناك بعص النفوس لا تقف عند هذا المقام بل تصعد وترتقي للوصول إلى جناب الحق، لتحقق بذلك الخلود الأبدي؛ **لذا فإن الخلود ضرورة دينية وحاجة فلسفية**، وقصيدة ابن سينا العينية تحكي لنا ذلك المشهد الدرامي:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي الّتي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربّما كرهت فراقك وهي ذات تفجّع
انفت وما الفت فلّما واصلت الفت مجاورة الخرابِ البلقعِ
إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع

6. **براهين خلود النفس**: ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا يتفق مع أرسطو في إنكار أزلية النفس أو حدوثها قبل الجسم، ولكنه يختلف عنه في مسألة خلودها بعد فناء الجسم وهو هنا يتفق مع أفلاطون وقد قدم -ابن سينا- أدلة ثلاثة على خلودها وهي:

أ. **دليل الانفصال**: يقوم هذا الدليل على ما سبق الحديث عنه وعلى الرغم من التلازم بين النفس والجسم -المادة والصورة- إلا أن هذه التلازمية فقط فيما يتعلق بإثبات حدوثها وعدم أزليّتها، أما فيما يتعلق

بخلودها وبقائها بعد فناء الجسم، فالنفس جوهر روحاني قائم بذاته، وعلاقتها بالجسم علاقة أساس ومسوس، آمر ومأمور، وهذا الدليل هو من ضمن ما أخذه الناقدون -الغزالي- على فلسفة ابن سينا في النفس، وفي حقيقة الأمر الموضوع فيه نوع من الغموض سينجلي الغموض في ثنايا المقال.

ب. **دليل البساطة وعدم التركيب**: النفس جوهر بسيط، والبساطة هنا تعني أنها ليست مركبة، وكل ما هو بسيط لا يفنى بعد حدوثه لأن الأشياء القابلة للزوال هي ما يكون فيها قوة وفعل، والقوة والفعل في حق النفس لا يكون لبساطتها، والقوة والفعل أمرين متنافيين ولا يمكن أن يكونا إلا في محلين مختلفين، وكون النفس جوهر بسيط وهي حياة بطبعها وفطرتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال من الأحوال.[61]

ج. **دليل المشابهة**: مر معنا فيما سبق أن النفس هبطت من عالم سماوي عالم العقول المفارقة، وغايتها في هذه الحياة هي العودة إلى موطنها الأصلي، فالشبيه يدرك الشبيه، فكونها من جنس هذا العالم فهذا دليل على خلودها[62] يقول ابن سينا في ذلك: "إذا حصلت ما اصلته لك، علمت أن أي شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة، وهو قائم الذات، فأنه من شأنه أن يعقل، ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل".[63]

7. **النفس والعقل الفعال (نظرية المعرفة)**:

إن مشكلة المعرفة هي نفسها مشكلة النفس في فلسفة ابن سينا، فالمعرفة عنده لا تفسر إلا من خلال نظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال.

[61] المرجع السابق: 182.
[62] المرجع السابق، ص 99.
[63] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ألناطقة وأحوالها، 13.

العقل الفعال هو آخر سلسلة العقول العشرة وأقربها إلى الإنسان وهو دائماً بالفعل وهو أساس حصول العقل البشري على المعرفة من البداية حتى النهاية فيصفه الفارابي وابن سينا "بواهب الصور".[64]

يقول ابن سينا: "إن اتصال العقل الفعال بالنفس علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تتقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاء بملكة تمكنه وهي المسماة العقل بالفعل.[65]

يؤكد ابن سينا حاجتنا الماسة إلى العقل الفعال وضرورته في فعل المعرفة كضرورته في فعل الإيجاد، فقد عبر أفلاطون[66] عن "العقل الفعال" بأنه واهب الموجودات صورها وموادها. ولما كانت الصورة ملازمة للمادة في الوجود كان فعل المعرفة يتضمن إيجاد المادة كما يتضمن إيجاد الصورة وهي الجزء الذي تدركه النفس الناطقة".[67]

وبناءً على هذه الصورة الإشراقية العرفانية يرى ابن سينا أن العقل الفعال هو الذي يوهب الصور عن طريق إشراقه وانبثاق فيضه الحقيقي على العقول البشرية، التي تكون مستعدة ومتأهبة روحانياً لقبول تلك الإشراقات النورانية الآتية من العقل الفعال، وهذا العقل الفعال حاضرٌ فينا بالفعل.

ويصف ابن سينا هذا العقل بقوله: "ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه".أي إننا نحن الذين نكون مستعدين لقبول فيوضاته النورانية

---

[64] هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، راجعة وقدمة موسى الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط 2، 1998 م، ص 247.

[65] ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ج. م.ع، ط2، 402/2.

[66] أفلوطين " أشهر مجددي الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما. ولد في ليقوبوليس 205/204م (Lycopolis) (أسيوط)، أي أنه كان مواطناً مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية، وإن كان لا يحب أن يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته، كما يقول تلميذه فرفوريوس. ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، وعندما قصد إلى الاسكندرية تتلمذ على يد أمونيوس ساكاس الحمال. انظر محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية،عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، مج1، 2000م، ص226-227.

[67] المرجع السابق، ص200.

من خلال تطلعنا المستمر للاتصال به من خلال الفكر والتأمل، ومن خلال مجموعة من الممارسات الروحانية. كما نكون بعيدين عنه، عندما نتجه نحو الماديات والملذات الجسدية التي تبعدنا عن الاتصال بهذا النور القدسي الشعشاني.[68]

يقول ابن سينا:"إن اتصال العقل الفعال بالنفس علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تتقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاء بملكة تمكنه وهي المسماة العقل بالفعل.[69]

يصف ابن سينا العقل الفعال بقوله: "وهذه القوة التي تسمى عقلاً بالفعل. والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال، وهو **النار**."[70]

وهذا يعطي أهمية القوة النظرية ودور العقل الفعال من خلال تفسير قوله تعالى:

"اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (سورة النور) الآية (35).

انظر إلى الشكل (أ.ب) يوضح الآيات السابقة وما يقابلها من مصطلح فلسفي عند ابن سينا.[71]

---

[68] مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية، مشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت،1985م، ص 104-105؛ وايضا فيصل عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص274.

[69] ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ج. م.ع، ط2، 402/2.

[70] المصدر السابق، ص392. وأيضاً ابن سينا: تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات، ص125-126.

[71] محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة – ج. م.ع، ط، 1978م، ص219.

النار ⟷ العقل الفعال ⟷ الزيت ⟷ الحدس

المصباح ⟷ العقل بالفعل ⟷ الشجرة الزيتون ⟷ الفكرة

نور على نور ⟷ العقل المستفاد ⟷ الزجاجة ⟷ العقل بالملكة

يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ⟷ القوة القدسية ⟷ المشكاة ⟷ العقل الهيولاني

الشكل (أ. ب.)

فالعقل الفعال بالنسبة إلينا كنور الشمس لأبصارنا؛ فكما أن الشمس تضيء بذاتها بالفعل، فكذلك يكون العقل الفعال بالنسبة إلى نفوسنا نحن البشر، فهو الذي يخرج المعقولات المخزونة في أنفسنا بالقوة إلى أن تكون معقولات بالفعل، ويكون ذلك برسم شيء في قوتنا الناطقة فتكون منزلة ذلك الشيء في نفوسنا الناطقة منزلة الضوء من البصر.[72] يقول ابن سينا في ذلك: "هذا العقل الفعال قدرة تسيح إلى المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب أن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل ؛ فكذلك هذا الجوهر، هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل، لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل فإن الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها – وهذا الشيء هو العقل بالفعل أيضاً فإذاً هذا الشيء هو معقول بذاته أبداً بالفعل وعقل بالفعل."[73]

من خلال العرض السابق حول العقل الفعال يمكننا الوصول إلى ماهية هذا العقل وفقاً لما وجدناه في كتب ابن سينا فهو عبارة عن جوهر روحاني بسيط ليس في جسم ولا يمكن أن يكون في جسم فهو آخر العقول المفارقة وعنه فاض كل ما تحت فلك القمر فهو واهبها وجودها، وصورها، وهو المنير للعقول الإنسانية بالمعارف، والعلوم وهو حاضرٌ فيها بالفعل، وبه تبدأ النفوس الإنسانية بالتدرج المعرفي الصعود إلى عالم الملكوت، بعد

[72] أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت- لبنان، ط، 1964م، ص35.

[73] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص112، وايضا في الشفاء، ص231.

التطهر وتصفية النفس من شهواتها ورغباتها، فيصفه ابن سينا بأنه جوهر عقلي لا جسمي، قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء.[74]

والعقل الفعال كما يسميه الفارابي "**الروح الأمين أو الروح القُدُس**."[75]

8. **نظرية الاتصال بالعقل الفعال**: يرى الفارابي أنه لا يمكن لأي شخص الاتصال بالعقل الفعال إلا بعد مجاهدة ورياضة فكرية وعملية: أفعال إرادية، وأفعال فكرية لكي تصل النفس إلى درجة الاستعداد والتأهب لقبول فيض العقل الفعال.[76] ويكون ذلك بطريقين هما:

أ. **الطريق الطبيعي**: طريق الحكماء وهو عبارة عن تدرج طبيعي في المعرفة، ويبدأ بالمعرفة الحسية والمعرفة العقلية حتى الوصول إلى درجة العقل المستفاد، وعند هذه المرحلة من العقل المستفاد يمكن الاتصال بالعقل الفعال، وبهذا الطريق يكون مصدر المعارف الفلسفية.

ب. **طريق المخيلة**: وهو طريق الخاصة من البشر وهم الأنبياء الذين وهبهم الله مخيلة قوية، وهذا الطريق هو مصدر الوحي والإلهام والرؤى النبوية.[77]

يقول الفارابي: "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزيئات."[78]

لقد أخذ ابن سينا نظرية الاتصال من الفارابي، ولكنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال يكون فقط بواسطة العقل المستفاد وذلك بطريقين هما:

أ. طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح وهو طريق الحكماء والفلاسفة.

ب. طريق التنسك والرياضة الروحية وهو طريق النساك والصالحين.[79]

---

[74] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق). ص 231.

[75] 3محمد مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عزالدين، بيروت – لبنان، 1993 م، ص148.

[76] ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مصدر سابق)، ص 105-106.

[77] هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 250.

[78] ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مصدر سابق)، ص 125.

[79] عباس محمود العقاد:الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، ط3، ص 112. وأيضاً مرفت عزت بالي: الإتجاة الإشراقي، ص306.

يتفق ابن سينا مع الفارابي في نظرية الاتصال بالعقل الفعال لتحقيق السعادة الحقيقية، ولكن الاختلاف يكمن في كيفية الاتصال، فالفارابي يرى أن الاتصال بالعقل الفعال يكون بين العقل المستفاد والمخيلة، بينما يرى ابن سينا أن الاتصال يكون بين العقل الفعال والعقل المستفاد فقط.[80]

ويؤكد ابن سينا على أن النّاس متفاوتون في مسألة الاتصال بالعقل الفعال ويرجع ذلك إلى قوة الشخص واستعداداته النفسية والعقلية؛ فمن الناس من حدسه ضعيف وقد يكون لا حدس له ومنهم من يمتلك حدساً متوسطاً ومنهم من يشتعل حدساً قوياً، فيعرف الأشياء مباشرةً حتى ولولم يتصل بالعقل الفعال.[81]

وهناك من الناس من يدرك شيء من علوم الغيب في الأحلام تسمى الأحلام الصادقة.[82]

والحديث الشريف يؤكد ذلك، فعن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "رؤيا الرجل الصالح جزء من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوة."[83]

أما الأنبياء -عليهم السلام-؛ فهم أصحاب المخيلة القوية والتي بواسطتها يعلمون بنور الله أشياء قد تحدث في المستقبل كما أنهم قد يرون في مناماتهم أشياء وتتحقق في اليوم التالي وفي سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ما يثبت هذا. فعن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: "أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح."[84]

يقول ابن سينا في ذلك: "فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً

---

[80] محمد الكمالي: نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 153.

[81] د ي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ط5 مهذبه ومنقحة ص263.

[82] محمد حسن خير عرقسوسي، حسن ملا عثمان: ابن سينا والنفس الإنسانية،(مرجع سابق)،ص122.

[83] اخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرؤيا، رقم الحيث (2263).

[84] اخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي، رقم الحديث (3).

أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى فإن التقليدات في الأمور التي إنما تُعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.[85]

من خلال النص السابق لابن سينا نرى أن هناك تقارباً ما بين ما يقوله ابن سينا وما جاء في الحديث الشريف من أن المؤمن أو الرجل الصالح يرى حقائق في المنام نتيجةً لصفاء نفسه وقربها من الله، فيفيض الله على أصحاب تلك النفوس الطيبة من المعارف والحقائق الخفية عن طريق العقل الفعال "واهب الصور".

فالعقل الفعال في فلسفة ابن سينا له دور عظيم وفعال لكل ما تحت فلك القمر بشكل عام وللإنسان بشكلٍ خاص. فكيف نظر ابن سينا إلى هذا العقل؟ هل جعله بمرتبة الإله الكريم؟ أم أنه اكتفى بضمه إلى سلسلة العقول المفارقة؟ أم أنه اعتبره قوة من قوى النفس الإنسانية؟

مما لا شك فيه أن ابن سينا فيلسوف مسلم يعرف ما يتوجب عليه كمسلم تجاه عقائده الإيمانية من ناحية، ومن ناحية أخرى هو فيلسوف عقلاني متمسك ومدافع عن آرائه الفلسفية التي طالما وأنه مقتنع بها ولا تتعارض تلك الأفكار مع الدين، فقد حاول وبكل ما أوتي من حكمة فلسفية التوفيق بين الدين والفلسفة في كثير من القضايا، فقد نظر إلى العقل الفعال نظرة الفيلسوف المسلم الذي يدرك ما تعنيه الآية الكريمة:"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" سورة الشورى الآية(11).

وانطلاقاً من هذه الآية نرى أن ابن سينا لم يساو بين مفهوم الله –سبحانه– وبين "العقل الفعال"، وقد عبر عن هذه الفكرة هنري كروبان قائلاً: "... إن ابن سينا في بحثه لمسألة العقل الفعال وهي مسألة كثرت أقاويل شراح

[85] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص97.

أرسطو حولها... قال بعقل مفارق وخارج العقل البشري دون أن يصهره مع ذلك في بوتقة واحدة مع مفهوم الله."[86]

إن ابن سينا جعل من العقل الفعال كائناً من عالم العقول المفارقة، عالم الفيوضات والإبداعات الإلهية، ومهمته تدبير كل ما تحت فلك القمر، لكن لا بد من الإشارة إلى أن الله سبحانه هو المبدع لكل الموجودات، ابتداءً من العقل الأول إلى آخر سلسلة الموجودات، فلا يتوهم البعض أثناء حديثنا عن العقل الفعال أنه خالق، بل يجب إدراك أن الله هو الخالق البديع لكل الموجودات، وما العقل الفعال إلا ملاك موكل بإخراج الصور من اللوح المحفوظ إلى حيز الوجود، ولا يصل إلى مرتبة "الأول" واجب الوجود بذاته، لأن العقل الفعال من سلسلة الممكنات الواجب بغيره، فهو ناقص وليس كاملاً أي أنه مفتقر إلى واجب الوجود بذاته.[87]

لذا بإمكاننا القول إن العقل الفعال في فلسفة ابن سينا ليس جزءاً من النفس الإنسانية، بل هو عقل مفارق حسب تعبير الدكتور محمد أبو ريان بأنه ليس عقلاً إنسانياً بل هو عقل كوني وهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول"[88]، وهو الذي يفيض على العقل الإنساني العلوم والمعارف إذا وصل العقل البشري إلى درجة الاستعداد وقبول فيض العقل الفعال، أي عندما يصل إلى درجة العقل المستفاد.

9. **النفس والمعرفة الذوقية: (القلب -الذوق- الإشراق):**

قدم ابن سينا مذهباً فلسفياً متكامل الأركان وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة فتحدث عن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية وهنا سنشير إلى المعرفة الذوقية باعتبارها مكملة لمشروعه الفكري.

يذكر ابن سينا أن القسم الثاني "الباطن الحقيقي" هو مشاهدة الحق -سبحانه- بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني، وهذا القسم

[86] تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيس، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط2، 1998م، ص261.

[87] جعفر آل ياسين: فيلسوف وعالم،دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط 1، 1984 م، ص 239-240.

[88] تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (مرجع سابق)، ص404.

لا يجري مجرى الأعداد البدنية والأركان الحسية، وإنما يجري مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية.

وعلى هذا فالمعرفة الذوقية تعتمد على القلب، وهي مرتبة عظيمة تبعد صاحبها عن الشهوات والملذات الجسدية، وهذه إشارة من ابن سينا إلى إرساء دعائم الفكر الإشراقي بدليل أنه تعرض لها في كثير من رسائله كرسالة الطير، وماهية الصلاة، والعشق وفي كتابه الإشارات والتنبيهات النمط الثامن والتاسع والعاشر.

وما يهمنا هنا هو تقصي علاقة هذه المعرفة الذوقية أو القلبية بالنفس. إذا كانت المعرفة الحسية تعتمد على الحواس لإدراكها الجزئيات والمعرفة العقلية تعتمد على العقل بقدراته الخاصة على الاستقراء القائم على التقسيم والتحليل والمقارنة والتركيب لكي يصل في النهاية إلى المعنى الكلي ؛ فإن للمعرفة الذوقية طريقاً آخر هو الإرادة والرياضة الروحية التي توصل إلى التجليات الإلهية الفيوضات النورانية شريطة تخلي القلب عن الشوائب وصفاء النفس من الكدر وتحقق بالكمال الأخلاقي، وأصبح قلبه كالمرآة المجلوة يشهد فيها الحق –سبحانه وتعالى- ذاته وصفاته وينعكس على صفحة قلبه أثراً من آثار الحق وقبساً من نوره, يقول ابن سينا: "فإذا عبر (المريد) الرياضة إلى النيل صار سِرهُ مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من آثار الحق"[89].

وكيفية كسب المعرفة الذوقية يتوقف على قوة الذهن والحدس الذي يتفاوت بين الناس في درجات الذكاء أو الإدراك، وقد تكون هذه عند البعض أفضل وأقوى، وقد تكون في البعض الآخر شديدة حتى إنها قد تتصل بالعقل الفعال دون مقدمات تذكر مثل الأنبياء ؛ فهم أصحاب المخيلة القوية والتي عن طريقها يشاهدون في يقظتهم ما يمكن أن يحدث في المستقبل وما هو حادث مما لا يراه المحيطون بهم، أما عند الأفراد العاديين فإذا كانت قوة التخيل قوية شديدة منظمة علاقتها بالحس والعقل اتصل المرء بالعقل الفعال وأخذ عنه صور المعقولات، وتنطبع هذه الصور في الحس المشترك فتصبح مشاهدة.[90]

[89] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (مصدر سابق)، جـ 2 نمط 9 ص119. وانظر منى أبو زيد الفيض الأفلوطيني، مرجع سابق، ص193.

[90] منى أبو زيد المولد: الفيض الأفلوطيني (مرجع سابق)، ص194.

فإذا كانت الحواس مصدر المعرفة الحسية والعقل مصدر المعرفة العقلية ؛ فإن القلب هو مصدر المعرفة الذوقية، ويستخدم ابن سينا ألفاظاً متعددة للقلب فتارة يسميه السر الباطن، وتارة أخرى يسميه بالسر الصافي، ويوضح هذا في تفسيره لقول الله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) الذاريات الآية (56), حيث يرى أن العبادة هي المعرفة أي عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي القلب النقي والنفس الفارغة مما سواه هذه ناحية، وناحية أخرى هي الجانب الروحي في الصلاة هو الباطن، وفيه تحصل مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني[91].

ومثل هذه المعرفة لا تحصل إلا لأصحاب النفوس الطاهرة والقلوب الصافية، أصحاب الخواص وهم أصحاب النفوس المطمئنة المتطهرة التي تتلقى عن الله دون واسطة من حس أو عقل، فتشرق عليهم الأنوار القدسية فيسعدوا بها سعادة أبدية والذي يعينه على ذلك هو التفكر في الله دون سواه وعشقه عشقاً منزهاً ولا يكمن وجود لهذا العشق بأداة غير القلب[92].

إن المعرفة من خلال هذا المصدر القلبي تتحقق عند أهل التصوف بشكل واضح، ويتوصل الإنسان إلى تمثل الحق والجواهر العقلية والروحانية عند ما تخلص نفس المريد "المتصوف" من أدران الجسد، ويشتاق إلى الله، ويمر بالأحوال والمقامات حتى يتحقق له الوصول إلى أعلى الدرجات التي خص الله بها العارفين دون غيرهم من العباد[93].

والإرادة هي أولى درجات العارفين، والمريد هو الذي يتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال ثم يحتاج المريد إلى الرياضة التي تبغي ثلاثة أغراض:

الأولى: تنحيه عما سوى الله وما يعينه على ذلك هو الزهد.

---

[91] محمد الحاج الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو، ط1، 1993 م، ص 144-145.

[92] المرجع السابق، ص 145.

[93] علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1، 1414هـ/1994م.

الثاني: تطويع النفس الأمارة ويعين عليها العبادة والإيمان والذكر والوعظ.

الثالث: تنبيه العقل، ويعين عليه التأمل في الذات الإلهية والعشق العفيف[94].

10. النفس والمعرفة النبوية وعلاقتها بالرؤى والأحلام:

أ.) الوحي والنبوة:

يرتبط معنى الوحي عند ابن سينا بمعنى الرسول والنّبي، وقد فسره بأنّه: "إفاضة العقل الكلي على نفس النّبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النّبي بواسطة العقل الفعّال".[95]

ويعرِف ابن سينا الوحي: بقوله: "إلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء. إمّا في حالة اليقظة ويسمى الوحي، وإمّا في حالة النوم ويسمى النفث في الروع."[96]

أما عن كيفية الوحي عند ابن سينا فيقول: "إنّ النّبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك، ولأنّ الملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ مجردة عن الزمان، فإنّ الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النّبي بلا زمان، وذلك بواسطة الملك، فتأتي قوة المخيلة في النّبي فتتلقى هذا الغيب عن العقل الفعّال، وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة. كما تتصور الملك بصورة بشرية. والنّبي لا يصل إلى هذه الحالة إلا بعد استعداده وصفاء نفسه إلى درجة تجعلها أهلاً لذلك. ولتمييز كون الوحي قرآناً أو سنةً، لا بد من التفريق بين العبارة المقارنة لتصور قوة المخيلة -في النّبي- في العلم بصورة الحروف والأشكال، وبين العبارة النقشية التي يصوغها النّبي بعد ذلك يقول ابن سينا

[94] محمد الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 149.

[95] ابن سينا:رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، (مصدر سابق)، ص123-124.

[96] نقلًا عن حمودة غرابه: ابن سينا بين الفلسفة والدين، مجمع البحوث الإسلامية-القاهرة1392-ه1972-م هامش ص133.

في ذلك:"وكلما عبر-أي النّبي- بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة".[97]

ب.) الأحلام والرؤى والنبوة:

إن الأساس الذي اعتمد عليه ابن سينا في إثبات النبوة هو المنامات, قال إنّ معرفة الأمور الغائبة عن طريق النوم ممكنة، فوجب أيضاً أن تكون كذلك في حالة اليقظة. فالنائم تتجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد فيحصل لها من العلم الذي يلقيه الله إليها ما لم تحصله في غير هذا الحال. وهكذا يمكن أن يحصل في اليقظة نوع تجرد فتتصل النفس البشرية بالنفس الكلية وتتلقى عنها من العلم ما لم تحصله في غير هذا الحال.[98]

ويرى ابن سينا أنّ التجربة والبرهان القياسي يشهدان أنّ النّفس الإنسانية تستطيع أثناء النوم الوقوف على المجهول، وإذا كان الأمر كذلك فليس بمستبعد عليها أن تتكشف المجهول حال اليقظة. وإنّ التجربة والقياس يقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل عن طريق الأحلام. وكذلك العقل حيث نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي، ومقيدة في اللوح المحفوظ. وإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى العالم العلوي والوقوف على ما في اللوح المحفوظ عرفت ما فيه، وتنبّأت بالغيب. وإذا كان هناك أشخاص يدركون مثل هذا الغيب عن طريق مخيلتهم أثناء النوم فيحلمون بأشياء كأنّها حقائق مسلمة. فإنّ غيرهم من الأشخاص ممن عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم يدركون ما في علم الغيب حال اليقظة، -كما يدرك غيرهم حال النوم- وهؤلاء هم الأنبياء.[99]

يقول تعالى: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ) سورة الجن الآية(26).

والأحلام التي شبّه بها النبوات -ابن سينا- لا تنشأ عن إحساسات خارجية أو داخلية بدنية، ولا تكون من بقايا اليقظة، وإنما تنشأ عن اتصال

---

[97] ابن سينا: الرسالة العرشية، تحقيق: ابراهيم هلال، ص12.

[98] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4،(مصدر سابق)، ص 32، 33، 47.

[99] ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص 101 وانظر أيضاً سالم مرشان: الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا، دار قتيبة- دمشق- ط 1، 1992م، ص294.

النفس بالملكوت[100] (الملائكة أو العقل الفعّال) ويحدث ذلك أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة، فتتلقى النفس من هناك الوحي والإلهام. ويكون ذلك بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون.[101] فإذا حدث الاتصال أثناء النوم فهو رؤيا، وإذا حدث ذلك أثناء اليقظة فهو وحي وإلهام، وذلك وظيفة من وظائف القوة المتخيلة عند الإنسان.[102]

يرى ابن سينا بأن للنبوة ثلاث خصائص، من قامت به فهو نبي، يقول في ذلك "وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصّلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث. وهو يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى، وقد تحولّت على صورة يراها.."."[103]

والخصائص هي:

أ. أن تكون له قوة قدسية، وهي قوة الحَدْس، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره، مِن ثمَّ يكون له اطلاع على المغيبات الماضية والحاضرة والمستقبلة، وهذا أمر لا يستنكر، فإن من صفت

100 لقد استعمل الغزالي الفاظاً كثيرة حول عالم الملكوت فتارة يسميهم تسمية شرعية -كما في الشرع- **الملائكة** و أسم **الروح القدس** واستعمل أيضاً أسم **الملكوت** حيث يقول "أما الملائكة فأنهم من جملة عالم الملكوت علقوا في حضرة القدس، ومنها يشرفون على العالم الأسفل"، ويقول أيضاً "وحد عالم الملكوت ما أوجده سبحانه بالأمر الأزلي بلا تدرج ويبقى على حالة واحدة من غير زيادة فيه ولا نقصان منه"، وقد أستعمل أسم **الأمر** فقال "عالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز والدخول تحت المساحة والتقدير، لانتفاء الكمية عنه" وأستعمل أيضاً لفظ **القلم** الذي في الحديث "أول ما خلق الله القلم، ولفظ اللوح وهو اللوح المحفوظ وأطلقهما على تلك العقول فقال" ربما يعبر لسان النبوة على ذلك الواحد بأنه "أول ما خلق الله"، فالروحانيات انتهت **بالروح القدس** أو **العقل الفعال** أو شديد القوى ذو مرة فأستوى، وهو أول المبدعات ثم ينزل بالترتيب والتفاضل كما قيل:أول ما خلق الله العقل، ثم النفس، ثم الهيولي، أو ما روي في الخبر:"إن أول ما خلق الله القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة. أنظر:محمد مغيرف: النبوة عند الغزالي في ضوء الكتاب والسنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الجزائر كلية أصول الدين في العالم 2004 م ص 24.

101 انظر المصدر السابق ج1، ص 1336-338، الإشارات والتنبيهات، ج 2 (مصدر سابق) 135-137.

102 انظر الشفاء، (مصدر سابق)، ص334.

103 ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص334.

نفسه صفاءً شديداً، وقويت قوة عظيمة بحيث لا تشغلها الحواس عن النظر إلى العالم العقلي فإنه عند ذلك تستعد استعداداً خاصاً للاتصال بالعقول المفارقة -ومنها العقل الفعّال- بأدنى توجه، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس.[104]

ب. قوة التخيل والحسِّ الباطن: وهي التي يتخيّل بها في نفسه ما يعلمه، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه فيرى في نفسه صوراً نورانية هي عند ابن سينا ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتاً هي عندهم كلام الله، وهذا بأن تقوى نفس النّبي وتتصل في اليقظة بعالم الغيب، وتحاكي المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة، فترى في اليقظة وتسمع. وليس هذا بمستنكر أيضاً فإنه يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في منامه، فالنائم يرى في نومه صوراً تكلمه، ويسمع كلامهم، وذلك موجود في نفسه لا في الخارج، وهذا من جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة من الصوفية، فإنّ من تجردّت نفسه عن الشواغل البدنية سهل عليها أن تنجذب إلى عالم القدس.[105]

ج. قوة نفسانية يتصرف بها في هيولى– مادة– العالم، وذلك بإحداث أمور غريبة، وهي عنده آيات الأنبياء ومعجزاتهم. فالنّبي بذلك تظهر منه الخوارق للعادة لأنّ هيولي عالم العناصر مطيعة له ومنقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه، تماماً كالعائن – الذي يصيب الآخرين بعينه – فإنّ له قوة نفسانية يؤثر بها في المعين، وإذا كان أمر النّبي كذلك، فلا يبعد أن تقوى نفس النّبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياحاً وزلازل، وكأن يزيل جبلاً عن مكانه، ويذيب جوهراً فيستحيل ماءً، ويجمد جسماً سائلاً ليستحيل حجراً، وغيرها من الأمور الخارقة للعادة، وهذا أيضاً ليس بمستنكر، فأهل الرياضة من الصوفية ونحوهم تحدث منهم أمور عجيبة. [106]

---

104 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335. وانظر أيضاً: صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2005 م، ص 277، وانظر أيضاً: محمود غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 133.

105 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335. وانظر أيضاً: صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، ص 277.

106 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335، انظر أيضاً: محمود غرابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة، (مرجع سابق)، ص 133.

يقول ابن سينا: "وصنف -أي عن المعجزات- يتعلق بفضيلة التخيل، ذلك أن يؤتي المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية، والاطلاع على مغيبات الأمور المستقبلة، فيلقي إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمن طويل فيخبر عنها، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل يخبر بها، وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً."[107]

النتائج:

1. موضوع النفس الإنسانية محور أساس في الفكر الإنساني على كل المستويات الأسطورية، والدينية، والفلسفية، والصوفية والعرفانية والطبية السيكولوجية، والفسيولوجية.
2. بعض نظريات علم النفس الحديثة تحاول إثبات أن النفس الإنسانية ماهي إلا عبارة عن خلايا عصبية وما الوعي إلا مجرّد إفراز دماغيّ تنتجه خلايا عصبيّة.
3. البحث العميق لجوهرية النفس وخلودها عند ابن سينا لم يأت من باب الترف الفكري، بل كانت هناك حاجة ماسة مرتبطة بالدين أولاً وبالفلسفة ثانياً، فقد ظهرت جماعة من المشككين والمنكرين لوجود النفس وللبعث بعد الموت من أصحاب الملل والنحل من جهة، ومن جهة ثانية هناك من علماء الكلام المتقدمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم من المفكرين في ذلك الزمان؛ أكدوا على أن النفس مادية وليست روحانية باعتبارها جسماً أو عرضاً للجسم، ومن جهة ثالثة وجود جماعات تقول بفكرة التناسخ، فانبرى ابن سينا لهؤلاء جميعا بالأدلة والبراهين.
4. على الرغم من تأثر ابن سينا بفلسفة اليونان إلا أنه حاول بكل ما أوتي من حكمة فلسفية إنتاج أفكار خاصة به، يختلف فيها عن فلسفة اليونان خاصة في فلسفة النفس يظهر ذلك في كثير من كتبه ورسائله

[107] ابن سينا: رسالة الفيض الإلهي،دار الكتب الأهلية بالقاهرة أخذت عن نسخة محفوظة موجودة بالمتحف البريطاني رقم 394.

"الإشارات والتنبيهات، رسالة حي ابن يقظان، رسالة الطير، الإنسان المعلق في الهواء."

5. على الرغم من الاتفاق الظاهري بين أرسطو وابن سينا حول تعريف النفس، إلا أن هناك اختلافا جذريا في المعنى، فكمال النفس عند أرسطو كمال واحد لا تقوم إلا بالجسم أي التلازم بين الهيولى والصورة، بينما الكمال عند ابن سينا كمالان أي أن النفس لها كمالها الخاص الذي مكنها من الوجود قبل الجسم ويمكنها البقاء بعد فناء الجسم، هذا يعني أن أرسطو يؤسس للوحدة بين النفس والجسم، بينما يؤسس ابن سينا للثنائية بين النفس والجسم، ولكن رأيه في هذه المسألة ظل متأرجحاً فتارة يقول بأزليتها ووجودها قبل الجسم وتارة يقول بوجودها حال وجود الجسم.

6. النفس عند أرسطو لا وجود لها بدون الجسم، ولكنها عند ابن سينا جوهر روحاني لها وجود سابق على وجود الجسم؛ أي أن كمالها قبل اتصالها بهذا الجسم، ولكنها تفقد كمالها عند اتصالها بالجسم مباشرة، لذا فعلاقتها بالجسم علاقة ظرفية، ستنتهي تلك العلاقة لحظة الانفصال عند الموت وترجع إلى عالمها الذي جاءت منه، ولكن رتبتها (سعادتها أو شقاؤها) في ذلك العالم الأبدي معقود بأفعالها في هذا العالم الدنيوي.

7. النفس عند ابن سينا جوهر، وصورة؛ جوهر من حيث ذاتها، وصورة من خلال علاقتها بالجسم.

8. المعقولات لا تتحيز ولا يمكن أن يكون لها ذلك والنفس تعقل هذه المعقولات فمن الأولى أن تكون أكثر تجرداً من أي شيء آخر ولا يمكن أن تكون متحيزة.

9. النفس ثابتة والجسم متغير، فالنفس تدرك ذاتها وتدرك غيرها، وتدرك أنها تدرك.

10. النفس عند ابن سينا هي التي تكمل الجسم، فالجسم بدونها كتلة هامدة، فهي مصدر وظائفه وانفعالاته، وهذه النفس جوهر محجوب السر ولا يمكن إدراكها بالحواس، ولا نعرفها إلا من خلال آثارها المترتبة على الجسم.

11. على الرغم من أن النفس هي كمال للجسم، إلا أن هذا الجسم هو سبب في إعاقة النفس من تحقيق كمالها وممارسة وظائفها الإدراكية والعقلية.

12. ابن سينا المسلم يؤمن بعقيدته الإسلامية ويدافع عنها بتدين من نوع خاص، وابن سينا الفيلسوف له آرائه الخاصة والتي دافع عنها بحكمة فلسفية إشراقية عرفانية.

13. للنفس الإنسانية عند ابن سينا إذا تزكت وتطهرت بالرياضية الفكرية والروحية تستطيع في حالات خاصة جداً من الاطلاع على أمور غيبية ومستقبلية.

14. الأحلام والرؤى في فلسفة ابن سينا لها أهمية عظيمة تستطيع النفس الإنسانية من خلالها الاطلاع على أمور غيبية.

15. برهان ابن سينا عن الخلود واستقلاليتها عن الجسم من خلال فلسفته عن الرجل المعلق في الهواء دليل على أن النفس بإمكانها أن تشعر بوجودها وبذاتها حتى لو لم يكن لها أي علاقة أو ارتباط بأي عضو داخلي أو خارجي.

16. النفس عند ابن سينا عبارة عن جوهر[108]، لها علاقة ما بالجسم –علاقة تحريك تدبير–، فهي المحركة والمدبرة لهذا الجسم المادي، ولكن لها أفعالها الخاصة –الإدراك والتعقل– التي تليق بها كجوهر روحاني، فالنفس جوهر لأنها صورة لا في موضوع[109].

17. النفس الإنسانية وحدة واحدة متماسكة، ولكن وظائفها تتعدد بتعدد قواها، فالنفس هي التي تنظم عمل هذه القوى لتقوم كل قوة بوظيفتها هذا من جهة، ومن جهة ثانية تقوم النفس بالتأليف فيما بينها لتجعلها وحدة متماسكة، والعقل هو أرقي صور النفس الإنسانية.

---

[108] للاستزادة حول فلسفة الجوهر يمكن الرجوع إلى مقالنا المعنون بـ: "فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا أنموذجاً" مجلة كلية الإلهيات جامعة نجم الدين اربكان، العدد (48) ديسمبر2019 Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 48, Aralık 2019

[109] فخرالدين الإسفراييني النيسابوري: شرح كتاب النجاة: تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383، ص 23.

18. العقل عند ابن سينا عقلان، الأول: عقل منفعل وهو بداخل النفس الإنسانية، والثاني: عقل فعال وهو عقل مفارق وهو خارج النفس الإنسانية.

19. بما أن العقل هو أرقى صور النفس الإنسانية، فإن العقل هو الذي يقوم بالوظائف العليا من إدارك وتعقل لذا فالعقل له حالتين طبقا لمبدأ القوة والفعل فهناك العقل المنفعل والعقل الفعال.

20. النفس الإنسانية عند ابن سينا ترتبط أشد الارتباط بالعقل الفعال لأنه السبب في وجودها وهو أيضا السبب في حصولها على العلوم والمعارف، فلا تستطيع دائماً تعقل الصور الكلية والمفارقة والمجردة من دون إفاضة العقل الفعال عليها.

21. العقل الفعال يتعقل المبدأ الأول ويتعقل ذاته ويتعقل الموجودات.

22. هناك اتصال لا اتحاد وفناء بين النفس الإنسانية والعقل الفعال.

23. العقل الفعال حاضرٌ فينا بالفعل، فهو الذي يفيض على الجميع، ولكن فيضه يتوقف على حسب استعداد النفوس لقبول ذلك الفيض، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق العرفان ووصول الإنسان إلى درجة العقل المستفاد وانقطاع النفس عما يشغلها فيفيض عليها العقل الفعال من العلوم والمعارف والأنس والسعادة والغبطة.

24. على الرغم من أن العقل الإنساني أدنى مرتبة من العقل الإلهي إلا أن له ميزة عظيمة يتشبه بها مع العقل الإلهي وهذه الميزة هي قدرته على التعقل "التأمل" وبالأخص تعقل ذاته.

25. العقل الإلهي يعقل في كل لحظة وآن بدون انقطاع تعقلاً أزلياً وبالفعل دائماً وتعقله دائما إيجاد، يقول تعالى في سورة: "الرحمن" (يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ والأرض كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)، ويقول سبحانه في سورة: "ق" (أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ)، على عكس العقل الإنساني الذي يكون أحيانا عقلاً بالقوة وحيناً عقلاً بالفعل.

26. تستكمل النفس الإنسانية قوتها النظرية والعملية عند ابن سينا عندما تصير جوهراً عارفاً بعالم الحق.

27. اتبع ابن سينا في فلسفته عن النفس المنهج العقلي المسدد بالمنهج الذوقي العرفاني.

28. العقل الفعال يفيض على النفس الإنسانية فيضاً يمكّنها من إدراك الأشياء إدراكاً مباشراً دون حاجة إلى الحواس وآلاتها، كما يمكّنها العقل الفعال من معرفة الحق حق المعرفة.

29. الاتصال عند ابن سينا يختلف عن الاتصال الذي يقول به الصوفية، فالصوفية يرون أن الاتصال يكون عن طريق القلب والذوق، والاتصال عند ابن سينا يكون عن طريق العقل والمعرفة.

30. لابن سينا رأيه الخاص في النبوة وقد حدد ثلاث خصائص للنبوة، من قامت به فهو نبي, وهي:

أ. أن تكون له قوة قدسية وهي قوة الحَدْس

ب. أن تكون له قوة التخيل والحسِّ الباطن: وهي التي يتخيّل بها في نفسه ما يعلمه، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه.

ج. أن تكون له قوة نفسانية يتصرف بها في العالم.

المصادر والمراجع:

ابن سينا: كتاب التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق حلبوني، ط ج، 2008م.

ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف، القاهرة.،ج4، ط2 1968م.

ابن سينا: النجاة نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق بيروت لبنان ط1.

ابن سينا: كتاب الشفاء، القسم الأول، www.almostafa.com

ابن سينا: رسالة الفيض الإلهي،دار الكتب الأهلية بالقاهرة أخذت عن نسخة محفوظة موجودة بالمتحف البريطاني رقم 394.

أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدينة، تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ط،1964م.

أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط1، 1949 م.

إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1. دار المعارف بمصر، القاهرة: ج1،ط 3 منقحة، 1978م.

جعفر آل ياسين: فيلسوف وعالم، دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط 1، 1984.

حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج2، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط 3، 1993م.

د ي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ط5 مهذبه ومنقحة.

سالم مرشان: الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا، دار قتيبة, دمشق, ط 1، 1992م.

صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2005م.

عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، ط3، ص 112.

عبد الله بربزي: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، قراءة في كتاب الفلسفة العصبية لبرنارد أندريوا، (مجلة مؤمنون بلاحدود)، 5 سبتمبر 2017م.

علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1. 1414هـ 1994م.

فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الأحد، بيروت، 1974م.

فضيلة عبد الرحيم: فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 40، يوليو.

فخرالدين الإسفرايني النيسابوري: شرح كتاب النجاة: تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383.

محمد الحاج الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو، ط1، 1993م .

محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي،مكتبة المتفوق، صنعاء – الجمهورية اليمنية، ط1، 2012م.

محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة.

محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة – ج. م.ع،1978م.

محمد حسن خير عرقسوسي، حسن ملا عثمان: ابن سينا والنفس الإنسانية، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط1، 1982م.

محمد مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عز الدين، بيروت – لبنان، 1993م.

محمد فهمي زيدان: في النفس والجسم، بحث في الفلسفة المعاصرة،

مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية، مشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت،1985م.

هلموت بينيش، أطلس علم النفس مع 208، لوحات بيانية ملونة، ترجمة أنطون الهاشم، المكتبة الشرقية بيروت، ط 1، 2003م.

هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدمه موسى الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط 2، 1998م.

وليم جيمس: البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2008م.

الرسائل المجلات العلمية:

بن عيسى خيرة: النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي "أرسطو أو ابن سينا" أنموذجان، أطروحة مقدمة إلى جامعة وهران 2، كلية العلوم الأجتماعية، قسم الفلسفة، الجمهورية الجزائرية.

المعاجم والموسوعات:

المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب وتحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.