قراءة نقدية في أراء ابن سينا الفلسفية نظرية النفس انموذجا

أ.م.د. اياد كريم الصلاحي
جامعة واسط – كلية الآداب

المقدمة:

اعتنى ابن سينا بعلم النفس عناية كبيرة تضعه في مقدمة من اشتغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسيط، فمن الواضح انه اخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو،أي تقسيمها على قسمين: نظري وعملي. والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجدال[١].

ولا غرابة في ذلك الاهتمام لأن ابن سينا أيقن أن الإنسان جسم ونفس، فأهتم بكلا العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء "قانونه" بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعيات والهيات مرتكزة على محور النفس الإنسانية ،ففي المنطق يؤكد على وجود الأوليات وعلى غريزيتها في العقل،وإنها أساس كل تفكير ،وفي الطبيعيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة ومنتهياً بالنفس الناطقة ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعّال[٢].

من هنا ،جاءت أهمية ابن سينا ،فضلاً عن كونه يعتبر اكبر ممثل لهذا المذهب (المذهب القائل بالبعث الروحاني فقط) قد اشتهر عند المتكلمين زعيماً لهذا المذهب، ولذلك نرى الغزالي وغيره ممن يذهبون إلى أحقيّة البعث الجسماني، يناقشونه مناقشة عنيفة ويوجهون اليه نقودهم، ويحاولون إبطال هذا المذهب بأبطال آراءه الخاصة. لذلك سنعتني بتوضيح آراءه بشكل مفصل.

ولئن كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسيين: قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه أنواع النفس، من نباتية وحيوانية وإنسانية وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل..الخ، وقسم آخر هو اقرب الى مجال الميتافيزيقا، ويجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت[٣] فأن دراستنا

عنه ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلق بمفهوم البناء الفوقي للنفس، ونعني به ارتسام دلالات عامة عنها: تعريفاً ووجوداً وماهية، ومن ثم صلتها بالبدن من حيث قبليتها وبعديتها، أو مساوقتها له، لننتهي الى الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها[٤]، على وفق مقدمات ضرورية، وهذه المقدمات:

philosophy of Logic, nature and theology was based on the human soul. In logic, he Emphasizes the existence of priorities,their instinct in the mind, and that they are the base of thinking. In naturephilosophical sciences, which ascends to Aristotle, into , leveled creatures from inanimate, the developing and sensative soul, and the speaking soul, its fate, and its views of active mind.The importance of IbnSina comes from being the greatest representative of the doctorine which addopts the idea of (spiritual resurrection).He is regarded as the leaderof this doctorine. Thus, Al-Gazali and others who believe in body resurrection violently discuss and criticize him and try to defeat this doctorine by defeating his views.

A critical reading in IbnSina's philosophical views.
Soul theory as a modal.

Assistant professor Ayad Kareem Al-Salahi.
University of Wassit- Faculty of Arts.

Introduction.

IbnSina gave a great deal of intrest to psychology, which puts him at the forefront of of those who were intrested in this field in ancient and medieval history. It is clear that he followed the traditional division of theoretical and practical. Soul is no doubt one of the topics of the theoretical part.It is not surprising that IbnSina gave it that intrest because he believed that man is a body and a soul. He was intrested in both elements. His law was a satisfactory research about body and his

حقيقة الإنسان :

يذهب ابن سينا (كأفلاطون) إلى ثنائية الإنسان، إذ يرى فيه جوهراً مادياً روحياً : فالبدن مادته، والنفس صورته الجوهرية. والإنسان في الحقيقة هو نفسه. وهي إلانية الثابتة في الإنسان. أما بدنه وما يكوّن جسمه المادي فهو (وان كان جزءً من هويته وتشخصه) ليس داخلاً في حقيقته وإنيّته

وغير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان. وقد عقد ابن سينا في " الاضحوية في المعاد" فصلاً خاصاً لتوضيح هذه الفكرة ننقل هنا بعض النصوص منه لأهميته، قال[٥]:

((**الفصل الرابع:** في الآنية الثابتة من الإنسان:

الإنسان إذا بدا له ان يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ويقول لنفسه أنا، يخيل له ان ذلك بدنه وجسده. ثم إذا فكر وأبصر علم ان يده، ورجله، وإضلاعه، وسائر أعضاءه الظاهرة ، لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي اليه يشير. ومنه عرف ان هذه الأجزا من بدنه غير داخلة في هذا المعنى منه، حتى يبلغ الى الأعضاء الرئيسة كالدماغ والقلب والكبد وما جرى مجراها. فكثير منها عند المفارقة لا تبطل هذه الحقيقة منه دفعة، بل عسى بعد مدة قليلة أو كثيرة. ويبقى القلب والدماغ.

أما الدماغ: فقد يحتمل ان يفارقه جزء منه ويكون ذلك المعنى ثابتاً منه.

وأما القلب فلا يمكن ذلك فيه، في الوجود، ولكن في الوهم، لأنه قد يعلم الإنسان أن أنيته التي يتكلم عليها موجودة ويجوز أن لا يعلم حينئذ أن له قلباً وانه كيف هو، وما هو واين هو. وكثير من الناس ممن لم ير القلب، يقر به ويعتقده سماعاً، لا بداهة، ويظنه المعدة))[٦].

ومن المحال أن يكون الشيء واحداً ويعلم ويجهل معاً أو يكون جزء من ذلك الواحد في حقيقته التي له، ثم يعلم ذلك الواحد دونه. فقد تقرر من هذا وصّح إن البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً، على انه غيره وخارج الذات عنه، إلا إن الإنسان ألفه وكثر إحساسه له، واشتد اتحاده به حتى ظن انه هو فشق عليه مفارقته، إذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه على سبيل الإلف.

و أما في التحقيق، فاالإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى انا منه ، فهو ذاته الحقيقة وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو، وهو النفس ضرورة".

وبعد ما أكّد بهذا النص إن حقيقة الإنسان، والإانية الثابتة فيه والشيء المعتبر منه هو نفسه، بيّن أن الخيرات والشرور واللذات والآلام الواصلة إلى البدن ليست للإنسان بالحقيقة بل لأجل ما يشتركه فيه، أي لأجل الشركة مع البدن. لان البدن وما تصل اليه من الخيرات والشرور خارجة عن حقيقة الإنسان و وفقدان تلك يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه والآفة.

وأما اللذات والآلام الخاصة للنفس الواصلة إليها مباشرة فهي له بالحقيقة واذا وصلت إليها كان هو (أي الإنسان) الملتذ والمتألم حقيقة. وهذه هي له في المعاد، لكن استيلاء

بدنه على نفسه أنسى الإنسان نفسه فظن غيره (يعني بدنه) انه هو. يقول ابن سينا في ذلك..

" فإذا توهم الإنسان: إن هذه إلانية منه قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعاً من اللذة والألم، كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه والآفه. وإذا نالته لذّات وآلام خاصة به[٧] كان حينئذً الملتذ والمتألم بالحقيقة.

وهذا له بالمعاد، إلا إن استيلاء بدنه على نفسه، وتخييل بدنه اليه انه هويته، أنسيا الإنسان فظن غيره[٨] انه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات ذاته وشرور ذاته. وظن انه اذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق ، فظن انه لا سعادة له إذا لم يكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني" ثم أشار إلى إن ذلك وهم يجب إزالته عن النفوس، فقال: ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة وفي أول الخطاب، فأضطر واضعوا الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب، إلى إن قالوا أن السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي". ثم قال: " والغرض في هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكمية عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياها، وتصوير الوهم فيهم، أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً وعلى هذه الصورة. وفقدوا ابدأنهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين والمعاقبين ".

ثم ختم هذا الفصل بهذا النص: " فإذا قررنا، إنا نحن، نفوسنا، وصححنا إن نفوسنا باقية بعد ابدأننا، ظهر من ذلك إنا في الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنّا فنحن في الحالين[٩] جميعاً نحن بأعياننا[١٠] لا مستحيلين أشياء غير ما نحن ألان هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الان هو "كل تلك النصوص تدل على انه يرى ان حقيقة الإنسان وذاته هي نفسه.

تعريف النفس:

نبدأ من قول ابن سينا " من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجّة الإيضاح" [١١] وأنيّة النفس تعريفها أو حدّها الذي هو "كمال أول لجسم طبيعي آلي "[١٢]. والكمال على وجهين: " كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو الأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية و الإحساس والحركة للإنسان"[١٣].

وهذه الكمالات لجسم ليس صناعي كالسرير والكرسي وغيرهما بل كمال " لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها

في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو"[١٤] وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام "أحدها النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[١٥] .واضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيتهاالأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح الكمال مقروناً بالصورة فيرى ان الكمال الأخير هو " حصول الصورة التي يسكن عندها وتبطل القوة"[١٦] بينما يرى ابن سينا " كل صورة كمال ، وليس كل كمال صورة فأن الملك كمال المدينة ،والربّان كمال السفينة ،وليسا بصورتين للمدينة والسفينة"[١٧] وما الكمال الا " الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً "[١٨].

و إذا تمعنا في قول ابن سينا " فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فأن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها"[١٩] فإننا سنجده مفترقاً في هذه النقطة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلاق مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس فالنفس الإنسانية "جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل [٢٠] وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو انه ساير الموقف الأرسطي في هذه النقطة، والذي سيقود حتماً الى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادت به الأديان واخذ به ابن سينا[٢١] ولم يكن بد أمام الشيخ الرئيس الذي كان يعيش في ارض الإسلام وتحت سمائه،وفي كنف مجتمع مسلم، الا ان يعرض له كي يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لان لغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة،ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية[٢٢] ولابن سينا أدلة عديدة على جوهرية النفس، نختار منها اثنين:

الأول: ان النفس"لو كانت قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية كما توهن القوة الحسية والحركية القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ، بل في أكثرهم إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، و منتهى قوة البدن، ولاسيما عند الستين وقد اخذ البدن في الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة في البدن "[٢٣]

الثاني: "ان القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود و الاين والوضع وسائر ما قيل،فيجب ان ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه،وهل ذلك التجرد بالقياس الى الشيء المأخوذ منه،او بالقياس الى الشيء الآخذ، اعني ان هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي،او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟ ومحال ان تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي ان تكون إنما هي مفارقة الموضع والاين،عند وجودها في العقل فإذاً إذا وجدت في العقل ،لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ او انقسام او شيء مما أشبه هذا المعنى،فلا يمكن ان تكون في جسم"[٢٤] هذا البرهان يقوم على أن الإدراك وتصور المعقولات لا يمكن ان يقوم بها الجسم ذاته.والا للزم ان يقوم بها كل ما هو يشترك في الجسمية" فإذن إنما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها وهذه القوى ان كانت بلا مشاركة الجسم فاذن هي بذاتها صالحة لان تكون محلاً للصور العقلية. وما هذا وصفه فهو جوهر"[٢٥]

ثم بين أن هذه القوى تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم لان كل مدرك بمشاركة الجسم اذا تكررت عليه المدركات الشاقة تضعف قوته وقد تفسد .لذلك (تضعف القوة المبصرة مهما أدمنت النظر الى صورة الشمس،والقوة السامعة اذا تكررت وصول الأصوات القوية اليها ،ثم هذه القوة اعني المتصورة للمعقولات الشاقة على فعلها أقوى فإذن ليس لها الى الآلة حاجة في إدراكها،فهي اذن مدركة بذاتها، وقد بينا ان كل قوة مدركة بذاتها جوهر"[٢٦]

يحسن بنا ان نشير الى ان الظاهر مما ذكرنا ان ابن سينا قد تأثر تأثراً قوياً، برأي أفلاطون الذي قال بجوهرية النفس كما تأثر برأي أرسطو الذي قال بأنها صورة الجسم. ولذلك حاول – ولو لفترة من الزمن – أن يوفق بين هذين الرأيين حيث جمع بين آراء كل منهما في طبيعة النفس فقال كالأول انها جوهر بذاته ،مخالف للبدن ،كما هو واضح من أدلته السابقة على وجود النفس وجوهريتها وقال كالثاني انها كمال للجسم وصورة من حيث صلتها به ،لكن الطريف في الأمر ان ابن سينا استخدم افكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو .فحاول ان يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت في" كتاب النفس "لأرسطو والتي تتخلص في ان الحواس تضعف او تتعطل على اثر الإحساسات القوية " ان الحسن لا يدرك إدراك الدون اذا أدرك المفرط من المحسوس : قرعاً كان، او ناصعاً من الألوان او شديداً في بشاعة

رائحته: فلا المبصر عند هذا يبصر، ولا المنخر يشتم ولا السمع يسمع "[٢٧] .

اذن فالنفس في نظر ابن سينا جوهر وصورة في آن واحد : جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم[٢٨] .

ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض لأن النفس اذا كانت جوهراً مستقلاً قائماً بذاته فلا يمكن ان تكون صورة للجسم ايضاً لأن القول بأن للصورة وجوداً مستقلاً من مادتها لا يتفق مع المنطق السليم .ويبدو ان ابن سينا أحس بهذا الضعف وحاول ان يتخلص منه في (الإشارات والتنبيهات) الذي ألّفه في أيامه الأخيرة من عمره وأودع فيه آراءه الخاصة التي تظهر استقلاله وشخصيته ،فقرر ان النفس جوهر روحاني قائم بذاته ولم يشر في هذا الكتاب قط الى أنها صورة[٢٩] .

إثبات وجود النفس:

كان لابن سينا السبق في إثبات وجود النفس بالدليل والبرهان. ولا مبالغة في القول أنه أرسى دعائم المنهج العقلي في التدليل على وجود النفس وإثباتها بالدليل العقلي والبرهان المنطقي، إذ لم يحاول الفارابي– الذي لا ينكر فضله، فهو المؤسس الأول لعلم النفس في الفلسفة الإسلامية– البرهنة على وجود النفس، وتجدر الإشارة إلى أن الكندي أول فلاسفة العرب والإسلام لم يعالج موضوع النفس بتوسع كما فعل أبن سينا.

وقد كان وراء ذلك الاهتمام بواعث موضوعية منهجية. فأما الموضوعية فتتمثل في وجود بعض المذاهب المادية السابقة والمعاصرة له ((قال أبو الهذيل العلاف هي عرض كسائر أعراض الجسم وقالت طائفة النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس وهذا قول الباقلاني ومن أتبعه من الأشعرية))[٣٠] وطبيعي أن يترتب على القول بأن النفس عرض القول بفناء الجسم وهذا ما يتعارض مع الشرائع السماوية وبالتالي يتعارض مع عقيدة ابن سينا الإسلامية.

وأما البواعث المنهجية فتتمثل في حرص ابن سينا على اللجوء لمنهج البرهان حيث يخيّل إلينا أنه لم يعنَ أحد بإثبات وجود النفس عناية أبن سينا، فيعتبره هدفاً من أهدافه، ومقصداً أول يجب البدء به[٣١].

كل هذهِ البواعث تضافرت كلها جنباً إلى جنب في خُلد ابن سينا لوضع عدة أدلّة بصيغ مختلفة. رغم أن بعضها لا يستوي مع بعض قوة ونفاذ بصيرة، بل تتراوح بين القبول والرفض، والبساطة والتعقيد[٣٢].

براهين وجود النفس:

<u>يدلل ابن سينا على وجود النفس بعدة براهين:</u>

– برهان الوعي بالذات أو الشعور: لعل أبرز ما يميز علم النفس السينوي ويجعله سبّاقاً لعصره بشكل مذهل عجيب من جهة، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصرياً إلى

حد كبير معالجته لمفهوم الوعي بالذات أو الشعور بالذات كما يسميه هو– إذ لم يسبقه أحد إلى هذا المفهوم، حتى أرسطو نفسه الذي درس موضوع النفس البشرية باستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة[٣٣]. يقول ابن سينا ((الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكسب من خارج، وكأنه إذا حصل الذات حصل معه الشعور، ولا نشعر بها بآلة، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها. وشعورنا شعور على الإطلاق، أعني لا شرط فيه بوجه، وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت))[٣٤]. ويقول أيضاً: ((الشعور بالذات هو غريزي للذات. وهو نفس وجودها فلا تحتاج إلى شيء من خارج ندرك به بالذات، بل الذات هي التي تدرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر))[٣٥].

يتبين من هذهِ النصوص السينوية أن الإنسان يشعر بذاته دون آلة أو إدراك خارجي، فشعور الإنسان بذاته غريزة وفطرة، جبلت عليها النفس البشرية، وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أن إدراك الذات لذاتها عن طريق الشعور إدراكاً مباشراً بلا واسطة لأن النفس دائمة الشعور بنفسها ((إدراكي لذاتي هو أمر يقوم لي، لا حاصلاً لي من اعتبار شيء آخر، فإني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أعبر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها، وإلاّ فمن أين يكون أن أعلم أني فعلت كذا لولا أني اعتبرت أولاً ذاتي! فإذن قد اعتبرت أولاً ذاتي لم أفعلها، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي))[٣٦]. ولم يبخل ابن سينا على قراءه في تحليل هذا الدليل فها هو يقول: ((وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون هي المشعور بها، فحينئذٍ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك، وإن شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك الشاعر بنفسك[٣٧]. إذن قصد ابن سينا وحدة النفس وتآلف هويتها، ولذلك نراه يؤكد على فكرة الشعور ونفي الوساطة بين الذات والشعور، ومن ثم يتساءل ((بماذا تدرك حينئذ، وقبله، وبعده، ذاتك؟ وما المدرِك من ذاتك؟ أترى المدرِك منك احد مشاعرك؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك– حينئذ– إلى وسط، فإنه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى، وإلى وسط. فإنه لا وسط فبقي أن يكون بمشاعرك، أو بباطنك بلا وسط))[٣٨].

هكذا سلّط ابن سينا الضوء على جانب هام من جوانب الذات الإنسانية ألا وهو فكرة الشعور.

– برهان الرجل الطائر: هو أحد براهين ابن سينا في إثبات وجود النفس، وهو يجمع بين الأسلوب الأدبي والخيالي، والإقناع البرهاني الفلسفي، ويبدو أن ابن سينا أُعجب به، فقد عرض له في غير موضع من كتاباته في ((الشفاء)) و ((الإشارات والتنبيهات))، وفي حدود علمنا أنه لم يقتف أحداً من قبل في هذا البرهان، ولم يلجأ إلى اقتباسه من فلاسفة اليونان، بل اعتمد على تأملاته الخاصة وأصالته[٣٩].

يتصور ابن سينا أن إنساناً خُلق دفعة واحدة معلقاً في الفضاء، وقد حجبت عنه الرؤية بحيث لا تتلامس أعضاؤه، فهو لا يدرك حواسه ولا يدرك العالم الذي حوله. فمهما غاب الإنسان عن إدراكه لحواسه الظاهرة والباطنة، أو موجودات العالم الخارجي، فلن يعزب عن ذاته من إنها حقيقة موجودة. ويبدو أن ابن سينا يعتمد في هذا البرهان التصويري التأملي على التجربة الباطنة أو الاستبطان الذاتي، وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد عاطف العراقي بقوله: يحاول ابن سينا التدليل على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنة، بمعنى أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل، وهكذا فإن هذا الدليل بصرف النظر عن موضوعات النفس لكي ينعكس على ذاته. بحيث يتخذ من داخله موضوعاً لبرهنته على نفسه. فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها. بل قبل أن تعرف شيئاً من الموجودات[٤٠].

ومهما يكن من أمر، فنحن نؤثر في هذا المقام، أن تعرض هذا الدليل كما هو بلغة ابن سينا، حيث العبارة الرصينة ووضوح البيان، إذ يقول ((إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحيحة العقل والهيأة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلاّ عن ثبوت أنِّيَّتِها))[٤١].واضح أن هذهِ البرهنة قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء، أللهم إلاّ من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته[٤٢].

برهان الاستمرار:

يُعد هذا الدليل من الأدلة العميقة التي تعبر عن نظر ثاقب في فكر ابن سينا الذي يذهب على أن الإنسان يحمل في طياته ماضيه وحاضره، بل ويتعداهما إلى مستقبله، وذلك دون انقطاع وباتصال مستمر طوال الحياة، دون تغير أو تبدل في ذاته. وقد بيّن لنا ابن سينا هذا البرهان الذي يثبت وجود النفس، ويفسر طبيعتها في آن واحد[٤٣]. يقول ابن سينا: ((تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص.. ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب ربع من بدنه. فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذهِ المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة))[٤٤]. ومعنى ذلك أن الإنسان يعزو استمرار أفعاله في الماضي والحاضر والمستقبل إلى مبدأ واحد تصدر عنه، فيعرف أنه هو هو بالرغم من تغيره. والسبب في هذا الاتصال بين الماضي والحاضر هو التذكر، وهو يختلف عن الذكر، لأن الأول من عمل العقل، والثاني من عمل الدماغ، فإذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً عن التذكر لا الذكر، لأن الذكر، كما توضح آنفاً، عمل دماغي وخطور عفوي مشترك بين الإنسان والحيوان، أما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما إندرس من الحوادث، فلا يوجد إلا في الإنسان[٤٥].

البرهان الطبيعي:

يبين ابن سينا برهانه هذا على وجود بعض الآثار التي تظهر على الإنسان مثل الحركة والإدراك، والتي لا يمكن أن يفسرها إلا إذا اعتقد بوجود نفس مدبرة أو محركة لهذا الجسد، ويبدو أنه متأثر في هذا الدليل بأرسطو إلى حد كبير لاسيما كتابيه: النفس والطبيعة[٤٦].

يفرّق ابن سينا بين نوعين من الحركة، الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، فالحركة القسرية التي هي تحدث عن محرّك خارجي، أما الحركة غير القسرية فهي التي تحدث عن مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى على أسفل أو ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل حجمه كان يدعو إلى السكون أو كالطائر الذي يحلّق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض، وهذهِ الحركة الطبيعية تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس[٤٧]. ويقول ابن سينا في نص آخر: ((إنا قد

نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتدي وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها. فبقي ان تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذهِ الأفعال. وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة))[٤٨].

إذن النفس في الإنسان هي غير الجسمية والمزاج، وغير الحرارة التي في الأعضاء، وغير الدم الذي يجري في العروق، والنسمات التي تختلج بها الصدور. النفس هي مبدأ الأفعال والحركات، فابن سينا يستدل إذن على وجود النفس بالأفعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود العلّة بوجود المعلول. أن هذا الاستدلال يوصلنا إلى إدراك النفس من حيث هي مبدأ الحركات، لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها، فالإدراك الأول يكون بالاستدلال والثاني يكون بالحدس[٤٩].

برهان وحدة النفس:

يبني ابن سينا هذا الدليل على فكرة رئيسية هي وحدة الذات الإنسانية وإنها مهما تعددت أحوالها فالذات واحدة. ويعتبر من الأدلة الطريفة في الفكر السينوي، فهو يقرِّبنا من الحاضر بقدر ما يبعدنا عن الماضي، كيف لا، وفكرة ((الأنا)) أو الشخصية أضحت من موضوعات علم النفس الحديث.

على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة. إذ أن هذهِ القوى لابد لها من رباط غير جسمي، يجمع بينها وهو النفس. ففي الإنسان إذن يوجد رباط يجمع سائر الادراكات والأفعال، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هي التي تفعل وتدرك فإنه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أي جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن[٥٠]. ((إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة، ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، مكان الحس إذا ورد عليه شيء، فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي تغضب بها، بعينها تحس، وتتخيل.. ولأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل أنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل، فقوة الغضب، بما هي قوة الغضب، لا تحس، وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب، فبقي أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد))[٥١]. ويقول ابن سينا في مكان آخر: ((أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فأنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول: إني فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذهِ الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن))[٥٢].

فالنفس ليست متحيزة ولا حالّة في المتحيز لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه. فالمشار إليه بقولي ((أنا)) باقٍ في أحوال الجسد كلها سواء في نموها أو ذبولها، وقد يكون الإنسان مدركاً للمشار إليه بقولي ((أنا)) حالما يكون غافلاً عن جميع أعضاءه. والأنّية لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية[٥٣]. ولذلك فإن الإنسان مهما يقول شاهدت ببصري أو مشيت بقدمي فإنما لابد من قوى تجمع هذهِ الادراكات في كل واحد وهي نفس الإنسانية.

النفس جوهر روحاني قائم بذاته:

هذا هو التعريف المعتمد الذي انتهى اليه ابن سينا في كتبه الخاصة ،وقد ضاعف جهوده لإثبات ذلك بالأدلة المتنوعة واستعان فيه ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية والملاحظات القائمة على بعض الظواهر النفسية لان القول في تعريف النفس بأنها جوهر لا يميزها عن الجواهر الأخرى فلابد من أن يضاف الى هذا الجنس فصل خاص لها يميزها عن غيرها وذلك الفصل هو روحانيتها.يقول ابن سينا " انه (أي ذات الإنسان) غير جسم ولا جسماني، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياة واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم ،حتى يستكمل جوهره بها ،ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع الى حضرته ،ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين .ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة.. ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين[٥٤]. وسنكتفي بإيراد برهانين،الأول : الذي يمكن تسميته بـ(برهان وحدة النفس) اذ يقول:

"ان الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته، او غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ،فنحن، نعلم بالضرورة ان في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال وتعلم بالضرورة انه ليس شيء من اجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدركات والأفعال، فانه لا يبصر بالإذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميع الإدركاتوالأفاعيل الإلهية فإذن الإنسان الذي يشير الى نفسه بـ(أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن – ثم نقول : ان هذا الشيء الذي انه هوية الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن ان يكون جسماً ولا جسمانياً، لأنه لو كان كذلك لكان ايضاً منحلاً سيّالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن وفلم يكن باقياً من اول عمره الى آخره، فهو اذن جوهر فرد روحاني،

بل هو نور فائض على القلب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنساني، والى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي بقوله: " فإذ سويّته ونفخت فيه روحي " فالتسوية جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة وقوله : "من روحي"إضافة لها الى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني[٥٥] .

والثاني: برهان (إدراك المعقولات والمعاني الكلية):إذ ان الجوهر الذي يدرك المعقولات والمعاني الكلية ويشتمل عليها لا يمكن ان يكون جسماً ولا قائماً بجسم لأن هذا الإدراك ليس من خواص الجسم لأن الصور المعقولة " إذا وجدت في العقل ،لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزّؤ او انقسام او شيء مما أشبه هذا المعنى ،فلا يمكن ان تكون في جسم"[٥٦]

وبيان ذلك: انه لو كانت النفس جسماً مادياً لزم ان تحل المعقولات التي تدركها في مكان مادي، وهو محال، لأنها شغلت حيزاً وهذا الحيز (أي المكان)لا يخلو من احد الأمرين: اما ان يكون قابلاً للقسمة، او لا.

الاحتمال الثاني باطل. لأن النفس تكون فقط حينئذ جسماً لا يقبل القسمة،أي جوهراً فرداً وتشبه النقطة الهندسية التي لا تقبل القسمة ولا توجد وجوداً ذاتياً والتي لا تصلح ان تكون محلاً من الأشياء. اذن فلو كانت النفس جسماً لا يقبل القسمة لما صح ان تكون موضعاً للمعقولات.

اذن لم يبق الا ان تكون المعقولات حالة في مكان قابل للقسمة. وهذا يستلزم ان تكون المعقولات او المعاني الكلية قابلة للقسمة تبعاً لحيزها (أي مكانها) فتصير شكلاً هندسياً او كميات عددية بدل ان تكون فكرة عقلية وذلك باطل بداهة واذا قلنا بقسمة الحال في المحل فأما ان يكون مكوناً من أجزاء مكرره متشابهة او غير متشابهة، لكن كلا الفرضين محال:

لأن الفرض الأول يستلزم أن يتكون الكلي المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر وهو باطل.

والفرض الثاني يستلزم ان يكون الكلي قابلاً للقسمة الى ما لا نهاية لأن شأنه يكون كشأن الجسم الذي حلّ فيه ومعلوم ان الكليات قابلة للقسمة الى نهاية كانقسامها الى أجناس وأنواع مثلاً في حين أنها تبعاً للحيز الذي تشغله يمكن تقسيمها عقلاً الى ما لا نهاية ولا شك ان هذا التناقض باطل.

ثم ان هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال من الأحوال فكيف نتصورها شاغله لحيز منقسم؟.

فإذا بطل كل هذه الاحتمالات ثبت أن"...الجوهر الذي تحل فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات

الأجسام وهو الذي نسميه بالنفس الناطقة"[٥٧].

وهذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحانية النفس ويظهر انه كان معتداً به كل الاعتداد ،فساقه في كل كتبه السيكولوجية التي وصلت ألينا في إشكال مختلفة بعضها أغمض واعقد من بعض[٥٨]. ولأن ابن سينا لا يختلف قليلاً او كثيراً عن الفارابي في مسالة وحدة النفس وقواها ،فسننتقل الى موضوع آخر.

حدوث النفس ..

ان النفس عند ابن سينا " تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ،ولكون البدن الحادث مملكتها وآلتها"[٥٩] اذن فالنفس الإنسانية لا توجد قبل البدن.[٦٠]

والدليل على حدوثها أنها" قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن ان تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء ،فان الأشياء في ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها... وان كانت مجردة أصلاً، لم تفترق بما قلنا فمحال ان يكون بينهما مغايرة وتكاثر،فقد بطل ان تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد، وأقول لا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد"[٦١]

وهكذا تستمر النفوس بالصدور عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها ، وستعود اليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود اليه من غير انتهاء،لان عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز وليست بذات وضع في المكان .[٦٢]

ويمكن للنص التالي ان يجمل لنا علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا" النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وانما احتاجت لهذا البدن لان إمكان وجودها لم يكن في ذاتها ، بل مع هذا البدن، واحتاجت ايضاً الى البدن لتنال بعض استكمالها.. ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن".[٦٣]

تعلق النفس بالبدن:

بادئ ذي بدء يجب ان نحدد مفهوم التعلق وفق المنظور السينوي لنعرف من ثم كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا:" كل متعلق بالشيء نوعاً من التعلق،فاما ان يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود،واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود واما ان تعلقه تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لابالزمان"[٦٤] ولقد اختار ابن سينا سبيل المساوقة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن" فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له ، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا ، بل علاقة

الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس"[٦٥] والدليل على علاقة هذا الاشتغال تلك" انظر :انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته،كيف يقشعر جلدك،ويقف شعرك؟"[٦٦] اذاً اقر ابن سينا" ان وجود النفس وحدوث المزاج معاً،فتبين انه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، اذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمه بالضرورة"[٦٧]

وهكذا تصبح كل نفس "فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم،لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط"[٦٨].

المعاد عند ابن سينا :

عرفنا فيما سبق مدى اهتمام ابن سينا بدراسة النفس وعنايته البالغة في معرفة طبيعتها والبرهنة على وجودها وجوهريتها وروحانيتها . ولذلك قيل انه كان أعظم شخصية يمثل هذا الباب في عصره كما كان أفلاطون يمثله في عصر التفكير اليواني . وكان كل ذلك لغرض سام ،وهو الوصول الى فكرة مؤكدة عن الخلود الذي يعتبر ضرورة دينية وفلسفية في آن واحد .لأن فيه تحقيقاً لمعنى السعادة الروحية الخالدة التي تقول بها الفلسفة الروحية .بادئ ذي نسجل على ابن سينا – وهو بصدد تعريف المعاد في الاضحوية– تناقضاً مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في ان النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد – في الاضحوية– بالآية الكريمة(يا أيها النفس المطمئنة *ارجعي الى ربك راضية مرضية)[٦٩] فيقول: (ولا يقال رجوع الا حيث ورود)[٧٠] وقد قال قبل ذلك " ان الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان ،وان عودها اليه للسعيد الى الكثير الأفضل منه وهو الجنة والعليون ،وللشقي الى الحيز الاوحش منه وهو الجحيم والسجين "[٧١] . يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد فيقول " آراء العالم في المعاد على طبقتين : طبقة ، وهم الاقلون عدداً والناقصون الاضعفون بصيرة ،منكرون له ، وطبقة وهم السواد الأعظم والأظهر معرفة وبصيرة مقرّون به وبعد ذلك فهم فرق : ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها ،وفرقة تجعله للنفوس وحدها و وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً "[٧٢] .

يمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبل يقرر معاد النفس ، فيبدأ بإثبات الآنية الثابتة من الإنسان فيقول: (ان الإنسان او الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى انا منه فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو النفس ضرورة"[٧٣]

والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي ياتي على شكل خاطر او وهم في أذهان

الناس إذا لم يكونوا في الدار الآخر أجساماً وعلى هذه الصورة ،وفقدوا ابدانهم فقد استحالوا أشياء اخرى وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقبين ،اذا لم يكن هناك لذّات او آلام حسية ،فما معنى المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة ،اذا نحن في الحياة الأخرى استحلنا أشياء اخرى فيأتي الرد السينوي على هذا الاعتراض " بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا ،فنحن في الحالين جميعاً ،نحن بأعياننا لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو ، ولا باقين جزء مما نحن الآن هو "[٧٤] .

وكما رأينا فيما سبق اهتمام ابن سينا البالغ في إثبات وجود النفس وجوهريتها وروحانيتها ،

آرائه مفصلاً مزيد توضيح لهذا المذهب .

وكيف اطمأن الى إنها جوهر مجرد ،روحاني بسيط ، مغاير للبدن ، ومستقل عنه ، تقوم بأمره وتدبيره كما يقوم الربان بأمر السفينة وتدبيرها ، وان حقيقة الإنسان هي نفسه .

سوف نرى في البحوث التالية كيف اهتم أيضاً بإقامة الأدلة على خلودها ،وبيان مصيرها بعد الموت وسعادتها وشقاوتها الروحيين .

ولهذا كله يعتبر ابن سينا أعظم فيلسوف يمثل بوضوح هذا المذهب الروحي ،ومن هنا نرى في بيان

البرهنة على خلود النفس :

رأينا كيف انتهى ابن سينا الى تقرير ان النفس جوهر روحاني، وهو مبدأ اقرب الى الروح الأفلاطونية وابعد ما يكون عن المشائية وها نحن نرى ان المبدأ ذاته يعيش مع ابن سينا منذ البداية وحتى قمة الموضوع الميتافيزيقي ،اعني مشكلة خلود النفس وكأنما كان ابن سينا على وعي – وهو بصدد تحديد المصطلح والتعريف مسبقاً –بأهميته،لكي يؤسس عليه النسق الفلسفي الذي كان يأمل بتشييده ،ولكي يظهر في قمة الاتساق والانسجام مع مبادئه وأصوله من جهة ،ويكون اقرب الى العقائد والشرائع السماوية من جهة أخرى[٧٥] وذلك لأننا ندرك الحد الذي يتغلب به في ذهن الفيلسوف ،نفوذ العقيدة على نفوذ الفلسفة . فعلى الفلسفة ان تنحني إمام علم الكلام فيما وراء هذا الحد ،وعلى كل منهاج في هذه الناحية ، ان ينظم عند امتداده– الى هذه النقطة على وجه لا يصطدم به مع العقيدة ،ويجاوز ابن سينا هذا المجاز بلا عائق ،فيثبت انه وفّق لإقامة اتصال بين العلم والاعتقاد اللذين لحم احدهما بالأخر[٧٦] .

البرهان الأول:

ويمكن تسميته بـ(برهان الانفصال) لانه يبنى على كون النفس جوهراً مستقلاً، منفصلاً عن البدن وكون الاتصال بينهما ليس اتصالاً جوهرياً بل اتصال عرضياً – كما عرفنا ذلك في موضوع العلاقة بين

النفس والجسد –اذن فهذا البرهان ينبني على طبيعة الاتصال القائم بينها وبين البدن التي هي الانفصال الجوهري بينهما ،وهذا هو أطول براهينه،لذا سنقدم ملخصاً له مع توثيق اول وآخر فقره منه . يبدأ ابن سينا برهانه بالتأكيد على ان النفس اذا وجدت فأنها " لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً .اما انها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق ،وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق ،فأما ان يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود واما يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ،اما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان"[٧٧].

ولما كانت النفس منفصلة عن البدن في الوجود تمام الانفصال لا يمكن ان تكون متعلقة به تعلق المكافئ في الوجود ،لأنهما جوهران وليس بينهما تعلق عرضي فذلك لا يستلزم فساد احدهما بفساد الآخر.

ولا يجوز ايضاً تعلقها بالبدن تعلق المتأخر عته حتى تكون معلولة له وهو علة له فان العلل أربعة:

فاعلة، وقابلة(أي مادية) وصورية وكمالية (أي غائية).وقد بيّن ابن سينا عدم كون البدن علّة للنفس بأي نوع من تلك العلل .

فهو محال ان يكون علّة فاعلية فإن الجسم– بما هو جسم – لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل (بعينه).ثم ان القوى الجسمانية كلها اما أغراض ،واما صور مادية .ومحال ان تفيد الإغراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ،ووجود جوهر مطلق (وهو النفس) .

ومحال ايضاً ان يكون علية قابلية فأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ،فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب.

ومحال ان يكون علة صورية للنفس ،وكمالية (غائية): فأن الأولى ان يكون الامر بالعكس ،فأذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية .

واما الاحتمال الأخير وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المقدم في الوجود ،فهو باطل ايضاً ،لأنه اما ان يكون التقدم بالزمان فيستحيل ان يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان. واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان ،لأنه في الزمان لا يقارنه .

ثم بين عدم جواز الشق الثاني فأذا كانت النفس متقدمة على البدن بحسب الذات في الوجود ، فيجب ان يكون السبب المتقدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وان يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساده يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب ،فباطل ان تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد

البدن البتة بسبب في نفسه . فليس اذن بينهما هذا التعلق . "فإذا كان الامر على هذا ،فقد بطل انحاء التعلق كلها ،وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ،بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل "[٧٨] فإذن هناك شيء وهو الجامع والحافظ للمزاج " فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج ، شيء آخر لك ان تسميه بالنفس ،وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك "[٧٩] .

وتجدر الإشارة الى تأكيد ابن سينا هنا على خلود النفس وصلتها العارضة بالبدن ، الا انه في قوله بحدوث النفس جعلها مرتبطة بهذا الجسم ،لانها تحدث عند حدوث الجسم الصالح لها ويبدو انه اراد ان يهرب من القول بقدم النفس ،اذ لا قديم الا الله الا انه عندما ذهب يؤكد على خلودها ،اكد على انفصالها عن الجسم لاختلاف طبيعة كل منهما . ولما كانت النفس متشخصة بالجسم في وقت حدوثها ،كان ابن سينا متناقضاً ما بين القول بالحدوث تارة والقول بانفصال النفس وخلودها تارة أخرى . ولم يكن في وسعه ان يضحي بطرف منهما اذ لو قال بقدم النفس فكيف ولا قديم الا الله ،فضلاً عن اصطدامه بالعقيدة ،وكان لزاماً عليه ان يقول بانفصالها لاختلاف طبيعتهما الجوهرية ، ولان النفس والجسم جوهران متمايزان ولكي يحافظ على خلود النفس في الآخرة .

ابن سينا، اذن يربط النفس في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً .فيقرر هناك انها لا تتخصص ولا تتعين الا به ،ثم يعود هنا فيعلن انها متعينة ومتخصصة بدونه.[٨٠]

البرهان الثاني: برهان البساطة:

اذ كان البرهان الاول ينفي ان يكون الفناء ثمرة واثراً لموت البدن، فما الذي يمنع ان تفنى النفس لسبب اخر ؟[٨١] . هذا السؤال اضطر ابن سينا ان يقيم دليلاً ثانياً يثبت به ان النفس لا تقبل الفساد مطلقاً ، اذ " ان شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة ،ذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما، ففيه قوة ان يفسد ،وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة قوة ان يفسد وعل ان يبقى ،بل تهيؤه للفساد ليس لعلّة ان يبقى . فأن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل ،لان إضافة ذلك الى الفساد وإضافة هذا الى البقاء فإذاً لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان، فنقول ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة ،يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد واما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز ان يجتمع هذان الأمران"[٨٢] .

فالنفس تبقى بعد الموت ،ولا يضرها في شيء ان تتصل بالجسد الذي يقبل الزيادة

والنقصان ،وينتهي أمره الى الفناء[٨٣] . لكن ورغم ان هذا كان اكثر براهين ابن سينا حظاً وأكثرها تأثيراً فيمن جاءوا بعده[٨٤] . لعله كان مقبولاً لدى أولئك الذين كانوا يرون ان النفس في ان واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير . اما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسي القديم وأضحت الحياة تفسر تفسيراً أليّاً بمعزل عن وجود النفس او عدمها[٨٥] .

البرهان الثالث : برهان المشابهة :

ويمكن تسمية هذا البرهان بـ(الميتافيزيقي) ،وقد ذكره ابن سينا منفرداً فيإحدى رسائله، اذ يقول "الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت ،ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ،بل هو باق لبقاء خالقه تعالى ،وذلك لأن جوهره اقوى من جوهر البدن ،لأنه محرك هذا البدن ،لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه ،والبدن منفصل عنه تابع له ،فإذن لم يضر مفارقته عن الأبد وان وجوده إذن لا يضر وجود النفس ،وبقاؤه كان أولى ولأن النفس من مقولة الجوهر ، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والإضافة اضعف الإعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ،بل يحتاج الى شيء آخر وهو المضاف اليه فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الإعراض المحتاج الإعراض المحتاج اليه؟ ومثله ان من يكون مالكاً لشيء متصرفاً فيه ،فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه ، ولهذا فان الإنسان اذا نام بطلت عنه الحواس والادراكات وصار ملقى كالميت فالبدن النائم في حالة شبيهة بحال الموتى"[٨٦] .

ويبدو ان ابن سينا كان يحاول ان يدلك على خلود النفس ويؤكد على مفارقتها للجسد في الاخرة ، ولا تفنى بفنائه ، ونستطيع ان نتلمس ذلك عبر قوله " ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة ،غير منطبعة في جسم تقدم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها 'بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية"[٨٧] . ويطهر هنا مدى تأثر ابن سينا بأفلاطون ومحاورته (فيدون) وقد تعرض هذا البرهان السينوي الى نقد من الدكتور إبراهيم مدكور على أساس ان قيمة هذا البرهان انما تستمد من الميتافيزيقيا السينوية ، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الان في شيء . هذا يؤكد الى ان المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية فكف تخلد خلودها؟[٨٨].

نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني :

يحاول ابن سينا في فصلين من رسالته (الأضحوية)[٨٩] .بيان أوجه الضعف في الرأي الذي يجعل المعاد للبدن وحده فيقول: " أما الفرقة الجاعلة المعاد للبدن وحده ،فالداعي لهم الى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات ،ثم ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الانسان هو البدن ،ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس او للروح وجود أصلاً ،وان الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها ليس وجودها وجود النفس للبدن ،لكنه عرض من الأعراض يخلق فيها ،اما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة"[٩٠] وهكذا يذهب ابن سينا في معرض تفرقته بين الطريق الشرعي والطريق الفلسفي والى أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء . إنما يراد بها خطاب الجمهور .اما اذا نظرنا الى الواحد الصانع " مقدساً عن الكم والكيف والأينوالمتى والوضع والتغير ،حتى يصير الاعتقاد به انه ذات واحدة لا يمكن لها شريك في النوع او يكون لها جزء وجودي كمي او معنوي ، ولا يمكن ان تكون خارجه عن العالم او داخلة فيه ،ولا بحيث تصح الإشارة اليه انه هناك –ممتنع إلقاؤه الى الجمهور[٩١] .

ومن هنا نفهم السر في ورود آيات التشبيه ،اذ يقول ابن سينا : " ولهذا ورد في التوارة تشبيهاً كله،ثم لم يرد في القرآن من الاشارة الى هذا الامر المهم شيء ،ولا أتى بصريح ما يحتاج اليه من التوحيد بيان مفصل ،بل اتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ،وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له"[٩٢] .

ثم بين معنى ذلك ،ويشرح فكرته ،فيقول:"فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّباً ما لا يفهمون الى إفهامهم بالتشبيه والتمثيل ،ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرائع ألبته، فيكف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب .ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ،لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة اليها والتحذير عنها منتهياً بالدلالة عليها بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقرّبة الى الإفهام فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر؟ ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب ان يكون خاصاً من الناس لا عاماً ،ان ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب [٩٣] .

وبعد هذا القول الصريح في أمر الشرع رجع الى المعقول الصرف وقال:"ولنرجع الى المعقول الصرف ،فنقول أن الإنسان ليس أنساناً بمادته ،بل بصورته الموجودة في مادته ،وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادته . فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته تراباً او شيئاً آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه ، ثم اذا خلقت في تلك المادة بعينها صورة إنسانية جديدة ،حدث منها آنسان آخر لا ذلك الإنسان ’فإن الموجود في هذا الثاني من الأول مادته لا صورته ، ولم يكن هو ما هو ولا محموداً ولا مذموماً ، ولا مستحقاً لثواب او عقاب بمادته بل بصورته ، وبأنه إنسان لا بأنه تراب. فتبيّن أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه ، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له . فليس إذن هذا البعث متأدياً الى ثواب المحسن وعقاب المسيء ،بل يثاب فيه غير المحسن ويعاقب غير المسيء[٩٤] فأبعد الأقاويل عن الصواب في أمر المعاد كمن جعل المعاد للبدن وحده .

نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني الروحاني:

بعد أن وجّه ابن سينا سهام نقده للقائلين بالمعاد الجسماني فحسب،كان لا بد له– لكي يصل الى رأيه وموقفه الخاص – من أن، يوجّه نقده للقائلين بالمعاد الجسماني الروحاني." وأما من جعل الروح باقية فله ان يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين اليها ، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها الا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم ،ولكن مذهبهم ايضاً لا يستقيم اذا تقدم ،فعرف ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الحالية اذا بعثت ،وعرف ان الفعل الإلهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب وعرف ان السعادة الحقيقة للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه ،وان اللذات البدنية غير اللذات الحقيقة ،وان تصير النفس في البدن عقوبة له ،وعرف ان الأمور الواردة اثر هذا الوضع في الشرائع اذا أخذت على ما هي عليها لزمها أمور محالة وشنيعة"[٩٥] .

ويأخذ ابن سينا في مناقشة القائلين بأن النفوس تعود الى المادة سواء كانت تلك المادة هي المادة التي فارقتها النفس ،او مادة اخرى ." لا يخلو اما ان تكون النفس تعود الى المادة التي فارقتها او الى مادة أخرى ، وقد قيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول أنهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها،فحينئذ لا يخلو اما ان تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت او جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر ،فعلى الأول أي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ،وجب ان يبعث

المجذوع والمسلوخ ،والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ،وهذا قبيح عندهم"[٩٦] ولعل أقوى اعتراضاته تتمثل في قوله" وأنت اذا تأملت وتدبرت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة،وقد حرث فيها وزرع ،وتكون منها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث أخرى ،فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين أولهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة فأن قال فأكمل انه يبعث للنفس بدن من أي تراب اتفق واي هواء وماء ونار اتفق بعينها فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح"[٩٧] ثم اختتم ابن سينا ذلك الفصل بقوله:(فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده او النفس والبدن معاً"[٩٨] . لكنه لم يكتف،بل ذكر في الفصل الخاص لمناقضة القائلين بالتناسخ وأبطاله – بعد عرض مذهبهم وأدلتهم عامة – فقال:(لكنا نبّين بياناً برهانياً انه لا يمكن ان تعود النفس بعد الموت الى البدن البته"[٩٩] .

ثم انهى مناقشته في " مناقضة الآراء الباطلة – في نظره– بقوله :(فإذا بطل ان يكون المعاد للبدن وحده ،وبطل ان يكون للبدن والنفس جميعاً ،وبطل ان يكون للنفس على سبيل التناسخ ،فالمعاد اذن للنفس وحدها"[١٠٠] .

هكذا يبدو ان ابن سينا ينكر صراحة البعث الجسماني مطلقاً سواء كان للبدن وحده او للنفس مع البدن 'بل لا يكتفي بذلك بل ينكر ظواهر النصوص الدينية المتعلقة به ، ويجعلها تشبيهات وتمثيلات لتقريب حقائق البعث الى الإفهام . ولا يكتفي بذلك كله بل يعتني بذكر أدلة عقلية على بطلان بعث الأجساد بغية الوصول الى أثبات مذهبه الخاص اعني الروحاني للنفوس وحدها .

تبقى نقطة واحدة بحاجة الى بيان وهي اذا كان ابن سينا يصرح في (الاضحوية) برأيه الخاص وموقفه الحقيقي المتضمن بطلان المعاد الجسماني مطلقاً فكيف نفسر ما جاء في كتبه الأخرى من " ان المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى إثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث ،وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد(ص) وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس للأنفس وان كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل ،والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ،بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك ، وان أعطوها ،ولا يعظمونها في

مجنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول[١٠١] .

فهل كان ابن سينا متأرجحاً بين الرأيين المتقابلين – علماً انه سكت عن المعاد في كتاب " الإشارات والتنبيهات" – وهل هو منتناقض في هذه المسألة؟ ام له منهج مخصوص رسمه لنفسه ، وهذا المنهج اقتضاه ان يظهر بهذين المظهرين ،وان يقول بهذينالرايين المتقابلين: احدهما لنفسه وللخاصة ، والآخر للعامة خوفاً على عقيدتهم من التضليل بما لا يستطيعون فهمه.

يرى الباحث – بتواضع – ان الشق الثاني هو الذي قصد اليه ابن سينا في منهجه الذي سار عليه وقسم الناس على قسمين : احدهما العامة من الناس الذين لا يستطيعون فهم كثير من الحقائق ،ولا بد من تصوير الحقائق لهم بصور تتناسب مع عقولهم واستعدادهم ، وتتفق مع إفهامهم، وان لم يتفق ذلك التصوير م الحقيقة وواقع الأمر والأخر الخاصة ،وهم القلة من من الناس وهم أصحاب النفوس الصافية والعقول النقية القوية الذين يفهمون جميع الحقائق بسهولة بفضل فطرهم السليمة .

وليس هذا تناقضاً في نظر ابن سينا ،بل هو ضرورة منهجية اقتضتها طبيعة البشر ، وهناك نصوص سينوية كثيرة تثبت هذه التوجه منها:(وبعد فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلاماً فيما اختلف اهل البحث فيه .. ولما سمع منا في كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فأنجزنا اليهم وتعصبنا للمشائين اذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم .. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، واما الكثير فقد غطينا بأغطية التغافل فمن جملة ذلك ما كرهنا ان يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكّون في النهار الواضح.. ولما كانت الصورة هذه و القضية على هذه الجملة احببنا ان نجمع كتاباً يحتوي على امهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً وفكر ملياً .. وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره الا لانفسنا– اعني الذين يقومون منا مقام انفسنا – واما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب (الشفاء) ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه)[١٠٢]

ويقول في مكان اخر " هذه إشارات الى أصول وتنبيهات على جمل، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق . وانا أعيد وصيتي، واكرر التماسي، وان يضن بما يشتمل عليه هذه الأجزاء، كل الضن، على

من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات"[١٠٣].

وقد ذكر تلك الشروط في مكان آخر قائلاً:" أيها الاخ: اني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، والقمتك قفّي الحكم، في الطائف الكلم ،فصنه عن الجاهلين ، والمبتذلين ،ومن لم يزق الفطنه الوقادة والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ،واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق ،بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجاً ،مجزأ ، مفرقاً ،تستفرس مما تسلفه ،لما تستقبله. وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج له ،ليجري فيما تأتيه مجراك ،متأسياً بك .

فان اذعت هذا العلم ،او أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً"[١٠٤] .وقال في كتاب آخر" وكذلك يجب ان يقرر عندهم أمر المعاد على اوجه يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة، والشقاوة امثالاً مما يفهمونه ويتصورونه ،واما الحق في ذلك ،فلا يلوح لهم منه الا امراً مجملاً وهوان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب ان يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه ،على ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي "[١٠٥] .

هذه النصوص واضحة كل الوضوح في الدلالة على ما ذهبنا اليه من ان لأبن سينا منهجاً خاصاً اقتضاه ان بقول بهذين القولين المتقابلين للغرض المذكور .وانه ليس متناقضاً متأرجحاً في هذه المسألة ،ولذلك قدم في نوعين من كتبه لنوعين من الناس نوعين من المعرفة ،احدهما يعبر عن الحقيقة وهو ما ذكره للخاصة من ان المعاد للنفوس وحدها والآخر لا يعبر عن الحقيقة وهو ما ذكره للعامة في كتبه التي خصهم بها .

هذا هو حل التعارض الموجود في نوعين من كتبه .ذلك من جهة ، ومن جهة أخرى فان ابن سينا يعلي من شأن السعادة الروحية على الجسمية وبذل جهده في التميز بين درجات الزهاد والعّباد من جانب، ودرجات العارفين من جانب آخر ،وسبب ذلك اعتقاده بأن الحكماء الإلهين رغبتهم في إصابة هذه السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية.وهذا يعلل بشكل واضح ما ذهب اليه من المعاد النفساني لا الجسماني[١٠٦].

اما التعارض الموجود في كتاب واحد وفي فصل واحد من كتب ابن سينا ، كما هو الحال في كتاب الشفاء والنجاة وكتاب احوال

النفس، فهناك رأي مفاده ان شخصية ابن سينا الذاتية لا تستطيع الاختفاء طويلاً خلف شخصيته المستعارة ، فهي تظهر معها احياناً في صور تتفاوت ظهوراً واختفاءً : اما لأنه لا يطيق كتم الآراء التي يعتقدها ،فهي تتفلت منه تفلتاً ،حتى انه لا يستطيع لها كبتاً . وهذا شأن من شؤون العلماء الذين يغلبون على أمرهم بصدده احياناً.. واما لأنه يريد ان يتدرج بقارئه شيئاً فشيئاً الى الفهم الصحيح في نظره فهو يعطيه الفهم الساذج المشهور اولاً ،ثم يلمح له تلميحاً بالرأي الحق لتنقاد فطرته – ان كان من أهل الفطرة السليمة واهل الاستعداد لفهم الحق الصريح – اذ حيث يتناول الموضوع بدراسة تتأدى الى فهم جلبة الحق فيه[١٠٧] .

الاحتمال الثاني هو الغالب في نظرنا المتواضع من مثل هذا الحكم الذي كان يحرص على عقيدة الجماهير من ان تفسد بأفكار غير مفهومة لديهم.

وقد عنينا ببيان آراء ابن سينا عناية خاصة لأنه يعتبر اكبر ممثل لهذا المذهب ، وفي توضيح آراءه زيادة توضيح للمذهب نفسه كما اشرنا اليه سابقاً .

المعاد الروحاني وبيان اللذات والآلام ، والسعادة والشقاوة في الآخرة:

ها قد وصلنا الان الى اهم بحث عند ابن سينا ،بل هو رأس القصيد من بحوثنا السابقة.

ولأهمية هذا الموضوع وما يترتب عليه من نتائج من جهة، ووضوح عباراته وتركيز المعاني فيها بحيث لا تحتاج الى تعليق وتوضيح من ناحية اخرى ،سوف نعتمد هنا اثناء عرضنا رأيه في المعاد الروحاني وما يتعلق به من مباحث على النصوص الصريحة التي ذكرها في " رسالة الاضحوية في امر المعاد " التي اودع فيها كل ما يعتقده في سرّه ويكتمه عن الجمهور في هذا الموضوع المهم ،وهي كتاب يمثل رأيه الحقيقي ،ويعبر عما اعتقده كفيلسوف عقلي حر ،وبين فيه مذهبه الخاص في امر المعاد .

خصص ابن سينا الفصل السادس من الرسالة المذكورة (في وجوب المعاد) وذكر دليلاً على خلود النفس الانسانية والعقل ، ثم بيّن ان المعاد هو سعادة النفس او شقاؤها بعد الموت دون الجسم .فقال " فإذن النفس الانسانية والعقل غير قابل للفساد فهو اذن بعد الموت ثابت ومن الضرورة ان كل ثابت ،درّاك الجوهر ،اما ان يكون مسريحاً او متلذذاً او متالماً فان النفس في الحياة الثانية اما مستريحة او متلذذة او متألمة.

وكل مستريح فهو اما مغتبط بذاته او محزون من جهة ذاته اذا كان يدرك ذاته.

فكذلك النفس في حال الاستراحة اما مغتبطة واما محزونة ثم من المحال ان تكون محزونة لأن الحزن ضد الراحة وفإذن تكون

مغتبطة، والاغتباط خير ما ولذة ،فأن في حال الاستراحة تكون متلذذة ،فإذن ليست القسمة ثلاثة بل اثنتان : متألم ومتلذذ ،والالم السرمدي شقاوة ،واللذة السرمدية الجوهرية الغير مشوبة ،سعادة ،فالنفس بعد الموت اما شقية واما سعيدة ، وذلك هو المعاد"[١٠٨] .

وكان قد بين في الفصل الرابع (في الانية الثابتة من الانسان) من نفس الرسالة ان حقيقة الشيء المعتبر منه هو نفسه ،وان اللذات والآلام الواصلة الى البدن ليست للانسان في الواقع بل اللذات والآلام الواصلة الى النفس هي التي للانسان بالحقيقة ،ثم اخبر ان ذلك هو له في المعاداذ قال: (فاذا توهم الانسان ان هذه الانية منه قد تجردت من هذه التوابع البدنية وفقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه وآلافه واذا نالته لذات وألام خاصة به (بنفسه)،كان حينئذ الملتذ والمتألم بالحقيقة وهذا له بالمعاد الا ان استيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه اليه انه هويته ، انسيا الانسان نفسه فظن غيره (بدنه) ،انه هو ، وظن خيراته وشروره انها خيرات ذاته وشرور ذاته ،وظن انه اذا خلا عن تلك الخيرات فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق ،فظن انه لا سعادة له اذا لم يكن له اللذة الجسمانية ،ولا شقاوة له اذا لم يكن له الألم الجسماني "[١٠٩] .

ثم أشار الى ان ذلك يجب إزالته عن النفوس وقال: " ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة وفي اول الخطاب،فأضطر واضعوا الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب ،الى ان قالوا ان السعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسي"[١١٠] .

وهذا كلام يدل على ان ما ذكرته الأديان عن اللذات الحسية الأخروية وعن الآلام الأخروية كلام اضطراري ،لا يعبر عن الحقيقة الموجودة هناك– كما يزعم – بل الحقيقة في أمر السعادة والشقاوة الأخرويتين في نظرة هي كونهما للنفوس فقط بآلام ولذات روحية . وأكد هذا المعنى بقوله " والغرض في هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكيمة عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياها ،وتصوير الوهم فيهم وانهم اذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً وعلى هذه الصورة ،وفقدوا ابدأنهم ،فقد استحالوا أشياء أخرى وليسوا هم بأعينهم المثابين والمعاقبين ،واذا لم يكن لهم شيء من اللذات الحسية والآلام الحسية فأي مرغوب فيه ومرهوب عنه في الدار الآخرة –فكان المثاب والمعاقب لسنا نحن البشر، بل جزء منا –كأنه مثلاً يد او رجل منا وحده يثاب ويعاقب ،وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب؟"[١١١] . ولا يخفي ما في السؤال الأخير من سخرية ،فضلاً عن اعتباره هذا الفهم تضليلاً عاماً للنفوس وقال:

"فإن هذا الظن مما يعم تضليله للنفوس .فإذا قررنا انّا نحن نفوسنا ،وصححنا ان نفوسنا باقية بعد أبداننا ،ظهر من ذلك انّا في الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى ،بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا .فنحن في الحالتين جميعاً نحن بأعياننا لا مستحليين أشياء غير ما نحن الآن هو ،ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو "[١١٢] .

هذه النصوص كما تؤكد كون المعاد – في نظر ابن سينا– روحانياً، وكون السعادة والشقاوة روحيتين ايضاً ، فأنها كذلك تدل وتؤكد إنكاره اللذات والآلام الحسيتين في الآخرة وقد ثرنا نقل هذه النصوص الأخيرة لوضوح دلالتها على هذه الحقائق الخطيرة .

ثم نراه – وفي نفس الرسالة– يعقد فصلاً آخراً " في تعريف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية " يبيّن فيه ان اللذات والآلام ليست كلها حسية ،بل هناك لذة وآلام أعظم ، وأوقع وهي خاصة للنفوس الناطقة المدركة ،ثم يذكر ان هذه اللذات والآلام الروحية للنفوس الإنسانية عند المعاد كسعادة او شقاوة لها في الآخرة. كما يبين ان جوهر النفس وادراكها ومدركاتها وكمالاتها أفضل من جوهر القوى الأخرى وادراكاتها وكمالاتها، الا اننا لا نحس بتلك اللذات والآلام الروحية في هذه الحياة الدنيا بسبب استيلاء القوى البدنية على النفس الناطقة ،والبدن هو العائق عن إدراك تلك الأحوال الروحية ،وهو يقول في ذلك :" ينبغي ان تعلم ان اللذة ليست كلها حسية ،بل من اللذات ما ليست بمحسوسة ولا تدانيها المحسوسة ،وكذلك الآلام ،بل اللذة هي إدراك الملائم ،والملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله فالملائم الحسن هو ما كمل جوهر الحاسة او فعلها ،والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري كل واحد على قياس ذلك ولولا ان الكلام في تفصيل هذا مما يطول جداً لأخذت فيه ،ولكني اقول قولاً مجملاً ان كل قوة دراكة جعلت لغرض فعل او غير فعل فالشيء الواصل اليها ، الموصل إياها الى ذلك الغرض هو الملائم والملذ"[١١٣] .

وبعد ما بيّن أنواع اللذات الحسية الخاصة للمدركات الحسية قال : " فبين من هذا كله أن اللذات بإدراك الملائمات والملائمات مكملات الجواهر وأفعالها .. ثم من المعلوم البيّن ان النفس الناطقة مدركة ،ثم جوهرها أفضل من جواهر الأخرى لأنها بسيطة على الإطلاق ،ومفارقة للمادة كل الفراق ،وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب المادة ،ثم إدراكها أفضل من إدراك الحاسات لأن النفس يقيني كلي ضروري ابدي دوامي سرمدي سروري ،وإدراك الحس ظاهري جزئي زوالي ،ثم مدركاتها الملائمة أفضل لأن مدركاتها المعاني الثابتة والصور الروحانية ،والمبدأ الأول للوجود كله في

جلاله وعظم شأنه ، والملائكة الربانية وحقائق الإجرام السماوية والعنصرية وذواتها . ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية لأن كمالاتها ان تصير عوالم منزّهة عن التغير والتكثر ، فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة، فهي عوالم محاذية للعالم العقلي وعلى موازاته ،الا ان بناءها روحاني رباني لطيف مقدس ، وبناء العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءة"[١١٤].

وبعد هذا الكلام في افضلية جوهر النفس الناطقة وإدراكها، ومدركاتها وكمالاتها على جوهر القوى الاخرى الحسية وادراكها ومدركاتها وكمالاتها الخاصة لها قال : " فبيّن إذن ان اللذة التي للجوهر الانساني ،اعني نفسه عند المعاد واذا كان مستكملاً ليس مما يقاس اليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا"[١١٥] .

ثم بّين السعادة والشقاوة الاخرويتين وقال :" فالسعادة الأخروية عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات ، ناظراً نظراً عقلياً الى ذات من له الملك الاعظم والى الروحانيين الذين يعبدونه، والى العالم الاعلى والى وصول كماله اليه، واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الاخروية عند ضد ذلك ،وكما ان تلك السعادة عظيمة جداً، فكذلك الشقاوة التي تقابلها اليمة جداً "[١١٦] . كل هذه النصوص التي استشهدنا بها تؤكد بعضها بعضاً في الدلالة على ان المعاد عند ابن سينا معاد روحي فقط وان الحياة في الاخرة حياة عقلية روحية وان السعادة والشقاوة في الاخرة روحيتان عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة لأن " البدن عائق عن إدراك النفس سعادتها فان النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم"[١١٧] . وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية وانها لا حاجة بها اليه الا في المبدأ حيث تتخذ منه آله لتكوين ملكة الاتصال ،فإذا وصلت الى هذه المرتبة كرهت عرض شيء منه عليها .فإن " السعادة الحقيقة للإنسان يضادها وجودها نفسه في بدنه وان اللذات الجسمية غير اللذات الحقيقة "[١١٨]

من أحوال طبقات الناس بعد الموت :

يذكر ابن سينا مراتب النفوس بعد الموت في كثير من كتبه[١١٩] ويصف فيها أحوالها من السعادة والشقاوة الروحانيتين وكذلك اللذات والآلام الخاصة لها بأسباب وعبارات مختلفة. وسنذكر هنا ما قاله في اخص كتبه في موضوعنا، اعني به رسالته الخاصة في أمر المعاد وثم نشير الى نصوص أخرى لتوضيح أحوال تلك النفوس بعد بوار البدن.

يقسم ابن سينا النفوس المفارقة للأبدان على :

١- **نفوس كاملة منزّهة** : وهي نفوس العارفين المتنزهين الذين كملت لهم القوة النظرية والقوة العملية وجمعوا المعرفة الحقة

بالعمل الصالح وهم اهل السعادة المطلقة " والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا"[١٢٠] ثم يصف ابن سينا لذّات وسعادات النفوس الكاملة المنّزهة فيقول: (...ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التي تنالها هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات . اعني الحق المحض ، والمعشوق لذاته و والمعقول الحق بذاته جل ذكره ،فأي فرصة ،ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرصة ؟ بل أي نعمة كهذه النعمة ؟ بل أي ملك كهذا الملك ؟ فما اولى بالعاقل ان يسعى لتحصيلها ويجد في اقتناءها ويحترز عن الاحوال المضادة لها .. كما ان هذه مرغوب فيها لذاتها وهي السعادة [١٢١] .

والوصول لهذه الدرجة الكبرى في نظر ابن سينا لا يكون الا بالجمع بين كمال العلم وكمال العمل أي بالعقيدة الصحيحة والعمل الصالح .

٢- نفوس كاملة غير منّزهة : وهي التي عرضت لها بعض الهيئات الرذيلة التي تؤذيها بعد المفارقة اذى شديداً " الا ان هذه الهيئات غير جوهرية لها فلا تؤذيها الدهر كله ،بل تتمحي عنها وتخلص آخر الأمر الى السعادة الحقيقية" [١٢٢] .

٣- نفوس ناقصة منّزهة: ولها طوائف : طائفة عرفت اثناء حياتها ان لها كمالاً فلم تطلبه وجحدته،بل اعتقدت غير الحق ايضاً ، فهي النفوس التي ستتألم الألم السرمدي .

وطائفتان أخريتان من تلك النفوس لم تعرف ان لها كمالاً . وهي نفوس الصبيان والنفوس الساذجة للبلّه فهاتان الطائفتان ليست لهما السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق .لأنها لم تعرف الكمالات ،ولم تشعر بها حتى تطلبها ونحّن اليها ويؤلهما فقدانها .

يقول ابن سينا في حالة تلك النفوس : (فهاتان الطائفتان ليست تبقى كل واحدة منها لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة ، لانها لا تشعر بالكمال فنحن اليه وتطلبه بالجوهر .فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه ،كما يؤلم الجائع الجوع ،ولا تؤلمها ايضاً الآثار والهيئات الطبيعية المضادة لجوهر النفس لانها منزّهة.

والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ يكون اثر يسير من آثار السعادة "[١٢٣] أي لها لذة ما،وهي في حالة عارية من الألم لعدم وجود الأسباب للشقاء.ولذلك قيل ان نفوس الأطفال بين الجنة والنار[١٢٤] .

٤- نفوس ناقصة غير منزّهة : وهي التي ان كانت شاعرة ان لها كمالاً ما على الإطلاق "فلها شقاوة ولا زوال لها وان كان نقصانها خالياً من الشعور بأ، لها ذلك ،فلها الألم بحسب الهيآت الردية التي ورثتها من عالم الطبيعة "[١٢٥] .ويقول عن هذه النفوس

الناقصة " اذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها وبقيت متجردة عن العقائد التي كانت لها .. حثها الشوق الغريزي على تحصلها واشتاقت إليها اذا هي كمالها ، كل واحد من الاشياء مشتاق الى كماله الطبيعي ،غير متوان دون تحصيله ما لم يعقه عائق ،فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعي كذلك ،كذلك النفس .. فهي مشوقه على الأبد الى الكمال ،وغير زائلة في حال ،فهي سقيمة في ذاتها ،مريضة في جوهرها ،عمياء في بصرها ،صمّاء في سمعها، لا قرار ولا راحة ابد الآبدين ،ودهر الداهرين ،مشتاقة الى حالتها الأولى كما قال الله تعالى: بلسان صاحبها :" ربّ ارجعون لعلّي اعمل صالحاً فيما تركت " نعوذ بالله من هذه الحالة"[١٢٦]

ويرى ابن سينا ان أصحاب النفوس الساذجة لا يستغنون عن معاونة جسم سماوي او ما يشبهه لتخيلاتهم ،وجوّز في ذلك ان يفضي ذلك التعلق الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين " واما البلّه فإنهم اذا تنزّهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم .ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ،ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً ،او ما يشبهه ،ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين "[١٢٧] .

الهوامش:

(١)أنظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٣٧.

(٢)انظر: د.البير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص ٢٣٢ .

(٣)انظر: د. محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٤٤.

(٤) انظر: د. جعفر ال ياسين ، فيلسوف عالم، ص ١٧١.

(٥)الاضحوية (عاصي)، ص ١٢٧-١٣١ "

(٦)هذا الكلام يصور لنا الظن الموجود في زمانه، ولكن لا يوجد (حتماً) من يظن هذا الظن في زماننا.

(٧) أي خاصة لذاته، وبنيته التي هي نفسه في الحقيقة كما نصّ آنفاً.

(٨)والمراد بالغير هنا: البدن.

(٩)أي في هذه الدنيا والحياة والآخرة

(١٠)الظاهر إن ابن سينا يعني بالأعيان حقيقة الإنسان وهي نفوسنا كما بان آنفاً.

(١١) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنّة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الامريكاني، ص٢٠. وايضاً: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن كتاب: أحوال النفس، رسالة في النفس بقائها ومعادها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١٥٠.

(١٢)ابن سينا، الشفاء، النفس، ص١٠، و: رسالة الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الاعسم)،،(ص٢٤١، و: مبحث عن القوى (فنديك) ،ص٢٦، و:أحوال النفس (الاهواني)، ص٥١.

(١٣)ابن سينا، الشفاء، النفس، ص ١٠، و: أحوال النفس (الأهواني)، ص ٥٢.

(١٤)أيضاً، ص١٠.

(١٥)ابن سينا، النجاة، تحقيق: سليمان دنيا، ص ١٩٧، وقارن: رسالة في ماهية العشق، نشره احمد أتس، ص ١٠-٢٠ ، حيث يعقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلاً.

(١٦)أنظر: يحيى بن عدى، ضمن : أرسطو، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج١، ص ١٧٦ (الشرح).

(١٧)ابن سينا، الشفاء، النفس، ص ٧.

(١٨)ايضاً، ص٨ .

(١٩)ايضاً، ص ٧ .

(٢٠)ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٤٦، و: الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص ١٣٢ و :التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بدوي، ص ١٧٦، والجدير بالذكر ان ابن الطيب البغدادي (ت ٤٣٥هـ) معاصر ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية= =النفس،فبين انها غير مائتة من قبل، انها لا تشيخ ولا تهرم، لانها جوهر الهي غير فاسد. انظر: ابو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو،تحقيق الدكتور علي حسين الجابري(وآخرون)، ص٢٥، فيما رفض الغزالي(ت٥٠٥هـ) فيما بعد هذه الفكرة في "تهافت الفلاسفة" اذ خصص فصلاً بعنوان(في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على ان النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتميز). انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص٢٥٢، ثم

عاد واقر بأنها(جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حس ولا يدركها جسم.انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص٢١، ومن ثم اكد"ان الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العودة اليه يوم القيامة. انظر:الرسالةاللدنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٢٠٠٣،ص٢٢٥-٢٢٦،ودليله على ذلك(ارجعي الى ربك راضية مرضية) قرآن كريم، سورة الفجر، آية ٢٨.

(٢١)انظر:د.جعفر آل ياسين،فيلسوف عالم،ص٧٥.

(٢٢)انظر:د.إبراهيممدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج١،ص١٧٣.

(٢٣)الاضحوية(عاصي)، ص١٤١.

(٢٤)النجاة (فخري)،ص٢١٦.

(٢٥) مبحث عن القوى النفسانية،ضمن:احوال النفس(الاهواني)، ص١٧٤.

(٢٦) مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص١٧٤.

(٢٧)أرسطو، النفس (بدوي)،ص٧٣.

(٢٨)أنظر: الشفاء، النفس، الفصل الثالث (في ان النفس داخلة في مقولة الجوهر)، ص ٢٢ فما بعد.

(٢٩)أنظر: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثاني، النمط الثالث، اذ يثبت في الفصل الخامس منه جوهرية النفس وفي الفصل الثاني والعشرين منه روحانيتها.

(٣٠)ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص ٧٤. وانظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس، (الأهواني)، ص١٨٣، وانظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج١، ص ١٤٦.

(٣١)د. إبراهيم مدكور، في الإسلامية منهج وتطبيق، ج١، ص ١٣٧.

(٣٢)د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٧٦.

(٣٣)أنظر: د. زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص ١٤٥.

(٣٤)التعليقات، ص ١٦٠.

(٣٥)أيضاً، ص ١٦١.

(٣٦)أيضاً.

(٣٧)المباحثات، ضمن عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص ١٣٤.

(٣٨)الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٤٥- ٣٤٦.

(٣٩)أنظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٣.

(٤٠)محمد عاطف العراقي،مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٧٤.

(٤١)الإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٤٣- ٣٤٥.

(٤٢)أنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج١، ص ١٤٢.

(٤٣)أنظر: محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص٨٣.

(٤٤)رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الاهواني)، ص ١٨٣- ١٨٤، وانظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٧٦، وأنظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١١- ٣١٢. وأنظر: حنا

الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٠- ٤٥١.

(٤٥)أنظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٤١.

(٤٦)إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ١٣٨.

(٤٧)أنظر: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الاهواني)، ص ١٥١.

(٤٨)الشفاء، النفس، (قنواتي)، ص٥.

(٤٩)أنظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٠٣.

(٥٠)أنظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١٢.

(٥١)ابن سينا، النجاة، (فخري)، ص ٢٢٨.

(٥٢)رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص ١٨٤.

(٥٣)أنظر: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، سلسلة أقرأ- ٤٦، ١٩٤٦، ص ٩٨.

(٥٤) في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الاهواني)، ص١٨٣.

(٥٥) في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن:أحوال النفس (الاهواني)، ص١٨٣ .

(٥٦)النجاة (فخري): ص ٢١٦.

(٥٧) مبحث عن القوى النفسانية، ضمن : احوال النفس (الاهواني)،ص١٧٤.و : الإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني ،ص ٤٠٤ فما بعد، والنجاة (فخري ،ص٢١٦، وانظر تيسير شيخ الارض، ابن سينا (سلسلة إعلام الفكر العربي)، ص ٢٧٢.

(٥٨) انظر : د. ابراهيم مدكور ،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ،ج ١ ،ص ١٦١ .

(٥٩) النجاة (فخري)، ص ٢٢٢، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر الدين الرازي " حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها" انظر: المباحث المشرقية ج٢ ، ص ٣٩٧ .

(٦٠) انظر: كارادفو، ابن سينا ، ص٢٢٩.

(٦١)النجاة(فخري)، ص٢٢٢، وقد صاغ الغزالي-فيما بعد-هذه الحجة بهذا الشكل الموجز:" ان الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها" معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص٨٤.

(٦٢) انظر: عباس محمود العقاد ، الشيخ الرئيس ابن سينا،ص٩٩.

(٦٣)التعليقات ،(بدوي)،ص١٧٦.

(٦٤) النجاة(فخري)، ص٢٢٣.

(٦٥)ايضاً،ص٢٢٧،وقارن:الا ضحوية في امر المعاد(عاصي)،ص١٢٤،وقد ظهر تاثير هذه الفكرة فيما بعد عند فخر الدين الرازي،اذ يقول: ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمعشوق.انظر: المباحث المشرقية،ج٢،ص٣٨٣.

(٦٦)الاشارات والتنبيهات(دنيا)،القسم الثاني، ص٣٥٨.

(٦٧)الاضحوية في امر المعاد(عاصي)،ص١٢٤.

(٦٨)الشفاء، الإلهيات،ج٢،تحقيق محمد يوسف موسى واخرون،الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية،القاهرة ، ١٩٦٠،ص٤٠٨٧.

(٦٩)سورة الفجر ،الآية ٢٧،٢٨ .

(٧٠)الأصحوية (عاصي) ،ص٩٠ .

[٧١]ايضاً ، ص٨٩ ،ورأيه هذا يذكرنا برأي الفارابي الذي مر بنا من قبل ، هذا من جهة ،ومن جهة اخرى ،فهو يذكرنا بقوله ان الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان في قصيدته العينية :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ويعلل احمد فؤاد الاهواني هذا الموقف بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن لاهبوطها هبوطاً حقيقياً .مجلة الكاتب ،١٩٥٢ ، ص ٤١٥ نقلاً عن : د . جعفر آل ياسين ،فيلسوف عالم ، ص١٨٧ وبينما يميل إبراهيم مدكور الى ان ابن سينا يسعى في ذلك الى التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، بله تكاد تغلب أفلاطونيته على مشائيته ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ،ج١ ، ص ١٦٤ وبينما يؤكد د. جعفر آل ياسين على ان ابن سينا يشير في القصيدة العينية الى قصة الخليقة ولا تناقض بين الموقفين ، وكأن ابن سينا أراد ان يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها ،انظر : فيلسوف عالم ، ص ١٨٧ .

[٧٢]الاضحوية (عاصي)،ص ٩١ .

[٧٣]ايضاً ، ص ١٢٨ و لفخر الدين الرازي تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله ان الشيء الذي يشير اليه كل واحد بقوله "انا" مغاير للشيء الذي يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله "انت" .. فالمشار اليه انا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن . وأما الذي أشير إليه بقولي أنت فليس الا هذا البدن ،لأن المشار إليه بقولي انت ليس الا ما أدركته ببصري. شرح عيون الحكمة ، تحقيق ،الشيخ احمد السقا ،

ج٢ ،ص ٢٦٩ –٢٧٠ .

[٧٤]أيضاً ، ص١٣٠–١٣١ .

[٧٥]انظر: د.جمال رجب سيدبي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي،

ص٢٣٠ .

[٧٦]انظر : البارون كارادوفو،ابنسينا،ص ٢٣٠ .

[٧٧]النجاة (فخري)،ص ٢٢٣،و: أحوال النفس (الاهواني) ،ص٩٩،اذ يكرر ابن سينا هذا البرهان نصاً .

[٧٨]النجاة (فخري)،ص٢٢٥ ،و:أحوال النفس (الاهواني) ،ص١٠٢ ،وللتفصيل حول هذا البرهان .انظر : جميل صليبا ، من أفلاطون الى ابن سينا ، ص١٢٠ فما بعد .

[٧٩]الاشارات والتنبيهات ، (دنيا) القسم الثاني ، ص ٣٥٣–٣٥٥، وانظر : محمد كاظم الطريحي ، ابن سينا – بحث وتحقيق – مطبعة الزهراء ، النجف ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٢ .

[٨٠]انظر : د. ابراهيم مدكور ،الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيق –،ج١، ص١٨٢ ، وقد اخذ الغزالي على ابن سينا هذا التناقض ،فقال : انه مع انها(النفس) لا تحل البدن عندهم ،فلها علاقة بالبدن ،حتى لم تحدث الا بحدوث البدن ،وهذا ما احتاره ابن سينا والمحققون منهم ، وانكروا على " افلاطن" قوله : ان النفس قديمة ،يعرض لها الاشتعال بالابدان ،بمسلك برهاني محقق ،انظر : تهافت الفلاسفة (دنيا)،ص٢٧٥ .

(٨١)انظر : رمزي النجار ، الفسلفة العربية عبر التاريخ ، ص ١٦٥ .

(٨٢)النجاة (فخري)،ص٢٢٥-٢٢٦ ، وأحوال النفس (الاهواني)،ص١٠٣ .

(٨٣)د.محمودقاسم ، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام ، ص١٦٦ .

(٨٤)أنظر : الغزالي ،معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ص٩٩ ، اذ يكرر الغزالي البرهان نصاً.

(٨٥)انظر : د. إبراهيم مدكور ،في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق – ،ج١،ص ١٨٢ .

(٨٦)رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ضمن : أحوال النفس (الاهواني) ،ص ١٨٦ .

(٨٧)الإشارات والتنبيهات (دنيا) ،القسم الثالث ،ص ٢٤٢-٢٤٣ .

(٨٨)انظر : في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق – ، ص ١٨٣ .

(٨٩)أنظر : الفصل الثالث (في مناقضة الآراء الباطلة في المعاد) والفصل الملحق به (في مناقضة القائلين بالتناسخ – إبطال التناسخ)،ص ٩٧ فما بعد .

(٩٠)الأضحوية في المعاد (عاصي)،ص ٩٧ .

(٩١)أيضاً ، ص ٩٧-٩٨ .وانظر : د.محمد عاطف العراقي ،مذاهب فلاسفة المشرق،ص ٢٣٣.

(٩٢)ايضاً : ص٩٨ .

(٩٣) الأضحوية (عاصي) ،ص ١٠٣ ،وأنظر أيضاً الأضحوية ،تحقيق د. سليمان دنيا، ص٥٠-٥١ اذ يقول :المحقق والظاهر ان قوله(ابن سينا)"أن الظاهر الشرع مرتبطاً بكلمة "تعريف"على انه مفعول ثان لهما ،والمعقول الأول هو الاسم الموصول في قوله :"أي تعريف من يريد أن يكون من خاصة الناس ،لا من عامتهم ، تعريفه أن ظاهر الشرع هل الاحتجاج به في مسائل البعث ونظائرها ،يعني : او لا يمكن ففي الكلام استفهام مقدر .. وفيه ظرف محذوف اكتفاء بدلالة المذكور عليه فكأنه قال: مقصودنا هو تصرف الخاصة حقيقة الأمر في ظاهر الشرع ، هل هو محتج به في مثل هذه الأبواب او غير محتج؟ .

(٩٤)أيضاً ، ص ١٠٤-١٠٥ .

(٩٥)الاضحوية(عاصي)، ص١٠٤-١٠٥ .

(٩٦)ايضاً ، ص ١٠٦-١٠٧ .

(٩٧)ايضاً ،ص ١٠٨-١٠٩ .

(٩٨)ايضاً ، ص ١١٤ .

(٩٩)ايضاً ، ص١٢٢ .

(١٠٠)ايضاً ، ص ١٢٦ .

(١٠١)الشفاء ، الالهيات (ج٢) ، ص ٤٣٢، وايضاً: النجاة (دنيا) ، ص ٣٢٦-٣٢٧،وايضاً : احوال النفس (الاهواني) ، ص ١٢٧-١٢٨ .

(١٠٢)منطق المشرقيين ، ص ١٩-٢٢ .

(١٠٣)الاشارات و التنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٤٧.

(١٠٤)الاشارات والتنبيهات(دنيا) ،القسم الرابع ،ص ١٦١- ١٦٤ .

(١٠٥)النجاة (فخري) ، ص ٣٤ .

(١٠٦)أنظر :د. عاطف العراقي،ثورة العقل في الفلسفة العربية ، ص ٢٢٤.

(١٠٧)أنظر : ص ٢٣-٢٤ من المقدمة المستفيضة التي كتبها الدكتور سليمان دنيا، لرسالة الاضحوية لأبن سينا .

[١٠٨]الاضحوية في المعاد (عاصي) ، ص ١٤٣-١٤٤ .
[١٠٩]الأضحوية في المعاد(عاصي)، ص١٢٩- ١٣٠ .
[١١٠]ايضاً ، ص ١٣٠ .
[١١١]ايضاً ، ص ١٣٠-١٣١ .
[١١٢]ايضاً ، ص ١٣١ .
[١١٣]الأضحوية(عاصي) ، ص ١٤٥ .
[١١٤]ايضاً ،ص ١٤٨-١٤٩ .
[١١٥]الأضحوية(عاصي) ، ص ١٤٠ .
[١١٦]ايضاً ، ص ١٥٠- ،١٥١ .
[١١٧]رسالة السعادة، ص ١٢ .
[١١٨]الاضحوية في المعاد (عاصي)، ص١٠٥ .
[١١٩]أنظر : الشفاء ، الإلهيات (ج٢) ،المقالة التاسعة ، الفصل السابع (في المعاد) ، و: النجاة ، القسم الثالث (الإلهيات) ، المقالة الثانية ، فصل (في معاد الأنفس الإنسانية)، و : أحوال النفس ، الفصل الخامس عشر (في سعادتها وشقاوتها بعد الفراق) ، و: الاضحوية في المعاد (الفصل السابع) (في تعريف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية) و: ورسالة السعادة .
[١٢٠]الاشارات والتنبيهات (دنيا) ،القسم الرابع، ص ٣٢ .
[١٢١]رسالة السعادة ، ص١٦.
[١٢٢]الاضحوية في المعاد (عاصي) ، ص١٥٢ .
[١٢٣]الأضحوية(عاصي) ، ص١٥٣ .
[١٢٤]رسالة السعادة،ص١٦.
[١٢٥]الاضحوية في المعاد ،ص ١٥٤ .
[١٢٦]رسالة السعادة ،ص ١٦-١٧.
[١٢٧]الإشارات والتنبيهات (دنيا) ، القسم الرابع،ص٣٥ – ٣٦ .

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

❖ آل ياسين، د.جعفر:

- فيلسوف عالم- دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، ط١، دار الأندلس، بيروت،١٩٨٤م.

❖ أبن سينا:

- رسالة السعادة، ط١٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٣هـ.

- الأضحوية في المَعَاد، تحقيق: د.سليمان دنيا،ط١، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م .

- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن:أحوال النفس- رسالة في النفس وبقائها ومعادها- تحقيق: د.أحمد فؤاد الاهواني، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢م.

- رسالة في ماهية العشق، نشرة: أحمد اتس، استانبول،١٩٥٣م.

- الشفاء، الإلهيات ج١، تحقيق: الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد، تقديم ومراجعة: د.إبراهيممدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،١٩٦٠م.

- التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

- الشفاء، النفس، تحقيق: الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.
- المباحثات، ضمن:عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.
- عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات،الكويت– دار القلم، بيروت،١٩٨٠م.
- منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢م.
- الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٤م.
- النجاة، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت،١٩٨٥م.
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،١٩٩٢م .
- مبحث عن القوى النفسانية أو النفس على سنّة الاختصار، تحقيق ادوارد بن كرنيليوس فنديك الأمريكاني، دار العلم للجمع ،بيروت،د.ت.

❖ **البغدادي، ابن الطيب ،أبو الفرج :**

- الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق: الدكتور علي حسين الجابري(وآخرون)، بيت الحكمة، بغداد،٢٠٠٢م.

❖ **أبو ريان،د.محمد علي:**

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية،١٩٧٣م.

❖ **أرسطو طاليس:**

- الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنن، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
- في النفس، نقله إلى العربية: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت،١٩٨٠م.

❖ **الأندلسي،ابن حزم :**

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط١، المطبعة الأدبية، القاهرة،١٣٢٠هـ.

❖ **الحفني، د.عبد المنعم :**

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة،٢٠٠٠م.

❖ **الخضيري، د.زينب :**

- ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦م.

❖ **الرازي، فخر الدين:**

– شرح عيون الحكمة، تحقيق: الشيخ أحمد السقا، مؤسسة طهران، ١٤١٥هـ.
– المباحث المشرقية في علم الطبيعيات والإلهيات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار ذوي القربى للنشر، قم، إيران، ١٤٢٨هـ.

❖ **زيادة، د. معن:**

–الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ط١، دار إقرأ، القاهرة، ١٩٨٥م.

❖ **سيدبي، د.جمال رجب:**

- نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠٠٠هـ.

❖ **شيخ الأرض، تيسير:**

- أبن سينا (سلسلة أعلام الفكر العربي)، ط١، دار الشرق الجديد، بيروت،١٩٦٢م.

❖ **صليبا، جميل:**

- من أفلاطون الى ابن سينا، ط٤، دار الأندلس، بيروت،١٩٥١م .

- تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م.

❖ **الطريحي، محمد كاظم:**

- ابن سينا– بحث وتحقيق: مطبعة الزهراء، النجف،١٩٤٩م .

❖ **العراقي، د.محمد عاطف:**

- مذاهب فلاسفة المشرق، ط٤، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥م.

- ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٤، دار المعارف، مصر ،١٩٧٨م.

❖ **الغزالي، أبو حامد:**

- تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا،ط٥، دار المعارف، القاهرة ،١٩٧٢م.

- الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط١، دار الفكر، بيروت،٢٠٠٣م.

- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٧م

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت.

❖ **الفاخوري، حنا وخليل الجر:**

- تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت،١٩٦٦م .

❖ **قاسم، محمود:**

– النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٤٩م.

❖ **كارادافو، البارون:**

- ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، ط٢،مراجعة وتقديم: محمد عبد الغني حسن،دار بيروت،١٩٧٠م.

❖ **مدكور، إبراهيم:**

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط٣، دار المعارف، القاهرة،١٩٨٣م .

❖ **الموسوي، د. موسى:**

– من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زدني علماً)، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط٣، ١٩٨٢م.

❖ **النجار، رمزي:**

- الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

❖ **هويدي، يحيي:**

- محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١، مكتبة النهضة المصرية،١٩٦٧م .