



جوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا

د. برهان بن يوسف مهلوبي

قسم الدراسات الاجتماعية - جامعة الملك سعود

١٤٢١ - ١٤٢٢ هـ
١٩٩٩ - ٢٠٠٠ م

الرسالة ١٤٥
الحولية العشرون

مجلس النشر العلمي
جامعة الكويت

تأسس سنة ١٩٨٦

مجلة كلية الآداب والتربية (١٩٧٩-١٩٧٤)، مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، جوليات كلية الآداب ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، مجلة الأسس والتطبيقات الطبية ١٩٨٨، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١

ثمن الرسالة

الكويت ٥٠٠ فلس - البحرين دينار واحد - قطر ١٠ ريالات -
الإمارات ١٠ دراهم - السعودية ١٠ ريالات - عمان ريال واحد -
اليمن ١٠ ريالات - مصر ٣ جنيهات - لبنان ٣٠٠٠ ليرة -
الأردن ٧٥٠ فلساً - سوريا ٥٠ ليرة - السودان جنيه واحد - ليبيا
ديناران - الجزائر ١٠ دنانير - تونس دينار واحد - المغرب ١٥ درهماً

الاشتراك السنوي لعدد (١٢) رسالة

سنة			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
22 دولاراً	6 دنانير	4 دنانير	أفراد
90 دولاراً	22 ديناراً	22 ديناراً	مؤسسات
سنة			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
37 دولاراً	10 دنانير	7 دنانير	أفراد
150 دولار	37 ديناراً	37 ديناراً	مؤسسات
3 سنوات			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
52 دولاراً	14 ديناراً	10 دنانير	أفراد
210 دولارات	52 ديناراً	52 ديناراً	مؤسسات
4 سنوات			سنوات الاشتراك
الدول الأجنبية	الدول العربية	الكويت	نوع الاشتراك
67 دولاراً	18 ديناراً	13 ديناراً	أفراد
270 دولاراً	67 ديناراً	67 ديناراً	مؤسسات

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى توجه إلى
رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - ص. ب. : ١٧٣٧٠
الخالدية - الكويت : 72454 ت : ٤٨١٠٣١٩ فاكس ٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyāt Kulliyat al-ādāb

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

حوايلات الآداب والعلوم الاجتماعية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعلن
بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام
الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

الحولية العشرون
الرسالة الخامسة والأربعون بعد المئة
١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

هيئة التحرير

د. عبدالله العمر

رئيس التحرير

أ.د. محمد رجب النجار

أ.د. مصطفى تركي

أ.م.د. فاطمة العبدالرزاق

د. منيرة التمار

الباحثة: خلود الطبطبائي

الهيئة الاستشارية

أ.د. حسن حنفي

أ.د. غانم هنا

أ.د. لطيفه عاشور

أ.د. محمد الجراش

أ.د. محمود عودة

قواعد النشر في

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١- حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات التي تدخل في مجالات اختصاص الأقسام العلمية بكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية.
- ٢- تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية باللغتين العربية والإنجليزية ويراعى ألا يتجاوز عدد صفحات أي بحث ١٣٠ صفحة ولا يقل عن ٤٠ صفحة.
- ٣- تقدم البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق مقاس ٢٩×٢١ سم (A4) وعلى وجه واحد فقط وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية، وينبغي مراعاة التصحيح الدقيق للطباعة على الآلة الكاتبة في النسخ جميعها.
- ٤- يرفق الباحث ملخصاً باللغتين العربية والإنجليزية في حدود ٢٠٠ «مائتي» كلمة تنصدر البحث.
- ٥- ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالحبر الصيني على ورق «شفاف» حتى تكون صالحة للطباعة. أما الصور الفوتوغرافية فيراعى أن تكون مطبوعة على ورق لامع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.
- ٦- يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، وكذلك الألفاظ والعبارات التي يراد طبعها بينظ ثقبيل.
- ٧- تكتب في قائمة المصادر كل التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملاً مبتدأ بالكنية أو الاسم الأخير، وعنوان المصنف تحت خط متعرج وذكر الأجزاء أو المجلدات واسم المحقق أو المترجم ورقم الطبعة، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر، ثم سنة النشر ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي: الطبري، أو جعفر محمد بن جرير.
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، مصر، دار المعارف، د.ت.

- جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد محمود شاكر، ط ٢، دار المعارف بمصر. د. ت.
- الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٦٦.

- تثبت الهوامش على النحو التالي:
يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر
لقب المؤلف ثم عنوان المصنف، ثم يليه الجزء، ثم رقم الصفحة، ويتبع في الحواشي النظام
الآتي:

- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩١.
- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، ص ١٢٠.
- الشايب، ص ٤٠.

٩- توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث، فإذا انتهت أرقام التوثيق
في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) وهكذا.
١٠- أصول البحوث التي تصل للحوليات لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أو لم تنشر.
١١- لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية
أخرى بعد إقرار نشرها في الحوليات إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس تحرير
الحوليات.
١٢- عند طباعة البحث المقبول للنشر على المؤلف أن يقوم بمراجعة تجربة الطبعة الأخيرة بمطابقتها
على الأصل، مع مراعاة عدم إجراء أي تغييرات فيها تختلف عما ورد في الأصل، سواء
بالإضافة أو الحذف.

١٣- تمنح إدارة الحوليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه.
١٤- ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى:

رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية
رمز بريدي: 72454
الكويت

ISSN 1560-5248 Key title: Hawaiyyat Kulliyyat al-adab
E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا

د. برهان بن يوسف مهلوبي

قسم الدراسات الاجتماعية - جامعة الملك سعود

ج - في كتاب العلم :	٢٩
د - في كتاب الإشارات والتنبيهات	٣٢
رابعاً - الخيال الحسي والخيال المعرفي	٣٦
خامساً - ابن سينا الفيلسوف ، وليس أبدأ المتكلم أو المتصرف	٣٧
سادساً - الهرمية الأستمولوجية في فلسفة ابن سينا	٣٩
سابعاً - كيف يتخيل ابن سينا مصير النفس البشرية في عالم الآخرة ؟	٤٢
١- المقدمة	٤٢
٢- النفس الإنسانية في مرحلتها الأرضية، تتهياً إلى المرحلة الأبدية في عالم	
المعقولات	٤٣
٣- الثواب والعقاب في عالم الآخرة	٥٣
٤- المعنى السيناوي للسعادة والشقاوة	
٥- المعنى السيناوي لكمال النفس الناطقة	٥٧
٦- خلاصة تخطيطية	٦٤
ثامناً - نظرية النبوة وخيال ابن سينا	٦٨
١- المقدمة	٦٩
٢- براهين ابن سينا على ضرورة وجود النبي وأهميته وشرعيته	٦٩
٣- معنى الوحي في نظرية النبوة السيناوية	٧٠
٤- النبوة والأحلام ذات المصدر السماوي	٧٩
- النبوة والرمز في فلسفة ابن سينا	٨٢
- المراجع باللغة العربية	٨٨
- المراجع باللغة الأجنبية	٩٠
	٩١

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تأكيد تقصّي العمق المعرفي في النص الفلسفي السيناوي، من خلال مفاهيم خيالية موسوعية تتمايز بين حسية ومفارقة، بين أبستمولوجية ورمزية خلاقة، عرضها ابن سينا في موسوعته المعرفية (الشفاء)، وفي موسوعته الطبية (القانون)، وفي كتاب العلم، وكتب: الإشارات والتنبيهات، والنجاة، وفي رسائله وقصصه الرمزية، وشعره.

يتميز ابن سينا في نظريته عن مفهوم الآخرة، والتي تجلت بشكل خاص في تخيله لمصير النفس الناطقة المفارقة لبدنها الأرضي، وما ينتظرها من ثواب أو عقاب، ويتبوأ ابن سينا موقعاً متميزاً في تاريخ الفلسفة بتأسيسه نظرية النبوة القائمة على تصوّر حدث خيالي خلاق، وتجلّت هذه النظرية في اتجاهين متباينين عند كلّ من القديس توما الأكويني، وابن ميمون. وعلى الرغم من أهمية أفلوطين باعتباره مؤسساً لنظرية الفيض، وخيال المعلم الثاني الفارابي، الذي عرّب هذه النظرية، إلا أن الفضل الأكبر في ذلك يعود إلى خيال ابن سينا الذي استطاع أن يغنيها بإعادة صياغتها.

هذه الدراسة، سمحت لنا باكتشاف أهمية الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا؛ لأن المعرفة الحسية لا يمكنها من غير الخيال إدراك جزئيات عالم الكون والفساد، ولأن العقل لا يمكنه إدراك عالم المعقولات ومعرفة الكليات في حال غياب الخيال.

أولاً. مقدمة عامة

لدي مجموعة من الأسباب التي دفعت بي إلى دراسة الخيال في فلسفة ابن سينا، من خلال رؤية فلسفية وليست أبداً بطريقة غنوصية، أو صوفية، أو دينية. ويضاف إلى هذا أن الدراسة الفلسفية لمفهوم الخيال السيناوي على نحو موضوعي وعلمي، غير مرتبط بأي بعد عرقي أو إيديولوجي ستساهم في نفي التهم الغنوصية والعرقية، وغيرها عن ابن سينا الفيلسوف.

وستكون هذه الدراسة أيضاً محاولة لدراسة ابن سينا، بوصفه حالة في تاريخ الفلسفة العربية وواحداً من أهم أعلامها، وعندما يقال إن ابن سينا فيلسوف عربي، لا يعني ذلك الانتماء العرقي أو الديني؛ فكثير من أعلام هذه الفلسفة ليس لديهم انتماء إلى العرق العربي، وآخرون منهم ليسوا مسلمين، ولكن هؤلاء وأولئك استحق كل منهم لقب فيلسوف عربي لأنه ينتمي إلى الثقافة العربية والرحم الحضاري العربي، وعرف الفلسفة وتعلمها عن طريق الترجمات العربية للفلسفة اليونانية، وتلمذ على كتابات الفلاسفة العرب، وتأثر بنظرياتهم، فاعتمدها في نظامه الفلسفي جزئياً أو كلياً. وبالتالي أصبح حلقة في تاريخ هذه الفلسفة، لا يمكن اقتطاعه منها وإلا أدى ذلك إلى تشويهها أو تشويهه.

أفلم يكن (أفلوطين) مصرياً، ومع ذلك سمي فيلسوفاً يونانياً لا مصرياً، لأنه من إفرازات الحضارة اليونانية، وكذلك (فرفوروس) السوري، ومع ذلك هو الآخر سمي فيلسوفاً يونانياً، وما ينطبق على أفلوطين وفرفوروس ينطبق على ابن سينا باعتباره فيلسوفاً عربياً.

أما لماذا اخترت هذا المفهوم للدراسة، فيعود بشكل عام إلى ما يلي:

- ١ - لأنه المفهوم الأكثر شمولية وحضوراً في معظم النصوص والأعمال السيناوية، بحيث لا يكاد يخلو أي عمل من أعمال ابن سينا من التعرض لهذا المفهوم.
- ٢ - عبر ابن سينا من خلال هذا المفهوم عن معظم نظرياته، وبالتالي يمكن القول إن

في فلسفة ابن سينا مفاهيم خيالية مختلفة: خيال فلسفي، خيال علمي، خيال في نظرية الفيض وآخر في نظرية مصير الإنسان، وثالث في نظرية النبوة أو في نظرية الفيض.

لقد لَوّن ابن سينا، مفهوم الخيال بلون النظرية التي عالجها أو قدمها من خلال هذا المفهوم، وإجمالاً كانت الصياغة فلسفية ولصالح الفلسفة، ولم تكن لتبرير أية غاية أو معرفة أخرى.

كان ابن سينا يعرف جيداً، أن الدين الإسلامي ليس بحاجة إلى الفلسفة ومناهجها لتبرير وجوده، كما لم تكن فلسفة سان توما الأكويني هي التي بررت وجود المسيحية واستمرارها.

٣ - هذا المفهوم - مفهوم الخيال - عند ابن سينا، يعبر عن ميراث ابن سينا الفني في مصادره: الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية الجديدة والعربية الفارابية / الكندية.

ربما كان هذا الميراث المتنوع هو المسؤول بشكل أو بآخر عن تنوع مفاهيم الخيال السيناوية، إذ يمكن تعرّف خيال أفلاطوني، وثان أرسطي، وثالث أفلوطيني، ورابع فارابي، وخامس إسلامي... إلى آخره.

٤ - لقد عبر ابن سينا عن آرائه الحقيقية بشكل غير مباشر من خلال ذلك المفهوم، خاصة في قصصه الرمزية الثلاث، وفي أشعاره ولاسيما قصيدة النفس.

وبالرغم من أنني اعتمدت المنهج التاريخي في هذه الدراسة على نحوٍ علمي يخدم الفلسفة وأغراضها من دون أية خلفية إيديولوجية، أرى أنه من المفيد أن أ طرح السؤال التالي:

هل ثمة وجود لدراسة تاريخية موضوعية مطلقة؟..

أجيب عن ذلك بالقول إن كُُلَّ دراسة تاريخية - خاصة في الفلسفة - تقدم مذهب صاحبها أو تشرحه، فالآنسة (اميلي غواشون) مثلاً لو لم تكن ميالة إلى الأرسطالية والعقلانية في الفلسفة، لما استطاعت اكتشاف عقلانية ابن سينا،

وعكس السيد (هنري كوربان) بدراساته عن قصص ابن سينا الرمزية - وهو المجال الأكثر إشكالية للتأويل في فلسفة ابن سينا - ميوله الإيديولوجية المعبرة عن أهمية الظاهرة الفارسية في تخصيص الفكر الفلسفي الإسلامي، لابل في إعادة إنتاج الإسلام كدين من خلال التأويل، وساعده على ذلك انتماءه إلى الاستشراق الأوروبي الغربي الذي يحاول جاهداً أن ينفي التفلسف عن الفكر العربي وكأنه تهمة. بالرغم من واقعية (الميول المسبقة) في الدراسات التاريخية الفلسفية، أرى أنه من الصعوبة أن نجد من يعترف مباشرة أو مدافرة بوجود هذه المعايير والإسقاطات والخلفيات لديه.

وأخيراً، يمكن القول إن هذا المنهج التاريخي في الدراسات الفلسفية، يستند إلى علوم مساعدة أخرى مثل: علم الاجتماع، علم النفس، وبخاصة التحليل النفسي لشخصية الفيلسوف المدروس وطباعه.

ثانياً. تأثير شخصية ابن سينا وحياته وطبائه في صياغة نظرية المعرفة

أبو علي، الحسين بن عبدالله بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م)، ولد بالقرب من بخارى (في أوزبكستان) في عام ٩٨٠ ميلادية.

تعلم بداية الرياضيات والفلسفة، وقرأ مؤلفات إقليدس وبطليموس وأرسطو والاسكندر الأفرويدي وفرفوريوس.

تميز في سن مبكرة وهو لم يتجاوز العشرين من عمره بالطب ومعرفته النظرية والعملية وكابد من قراءة (ميتافيزيقا أرسطو) أربعين مرة ولم يفهمها إلا بعد أن عثر صدفة على شرح الفارابي لها.

اشتغل بالطب في بلاط حكومة (خراسان) عندما استدعي لشفاء أميرها من مرض خطير، واشتهر بنشاطه السياسي في أكثر من بلاط، خاصة عند الوزير شمس الدولة، وفي موازاة هذين النشاطين السياسي والطبي، عرف السجن والملاحقة والهروب أكثر من مرة.

توفي دون الستين في عام ١٠٣٧ ميلادية (راجع قاموس الفلاسفة، مادة ابن سينا بقلم أرتليدز ص ١٦٧ - ١٦٨، انظر أيضاً: الموسوعة الإسلامية المجلد الثالث، مادة ابن سينا، بقلم أ. غواشون ص ٩٦٥ - ٩٧٢) ..

تتميز سيرة ابن سينا، بين الفلاسفة العرب جميعهم، بأنها جاءت على لسان ابن سينا التي أملاها - كما يريد - على تلميذه المخلص أبي عبيدالله الجوزجاني الذي أوردتها بحرفيتها القفطي (توفي عام ١٢٤٨ م) وابن أبي أصيبعة (متوفي عام ١٢٧٠ م) واللافت في سيرة ابن سينا إتقانه لمهنة الطب وهو لم يتجاوز الـ ١٦ سنة بعد، وهذه المهنة التي هي هيأت له الاشتغال بالسياسة فتقلد الوزارة أكثر من مرة.

عدَّ ابن سينا نفسه بأنه بعد الثامنة عشر من عمره لم يصف شيئاً إلي معرفته فقال: (تملكت معرفة كاملة من كل علم، هاضماً كل معرفة بأفضل ما يمكن، أصبحت معلماً في المنطق، وفي العلم الطبيعي وفي الرياضيات) ..

ومن الأحداث المثيرة للانتباه في حياة ابن سينا، تمكنه من قراءة مكتبة نوح ابن منصور قبيل احتراقها مباشرة، حيث وجد كتباً رائعة ونادرة جداً، وقضى زمناً طويلاً حتى تمكن من قراءة هذه الكتب كلها وبعد خروجه منها بوقت قليل احترقت المكتبة نهائياً، واتهم ابن سينا - لفرط أنانيته - بأنه كان وراء هذا الحريق .

شخصية ابن سينا وطباعه :

شخصية ابن سينا موازية لسيرته، أي أنه عبّر عن شخصيته وطباعه من خلال سلوكياته اليومية، هذا مع العلم بأن هذه السيرة قد تعرضت لإضافات غير حقيقية، تجلت من خلال مبالغة الإيرانيين في تعظيم شخصيته إلى أن بلغت مستوى الأساطير الشعبية .

وفي كل الأحوال، وبالرغم من محاولات تشويه هذه الشخصية، إلا أنها تبقى خصبة، وخصوبتها ترجع إلى تعدد اهتمامات صاحبها، وسعة أفقه، وكثرة أشغاله اليومية التي كان يوزعها كما يلي :

- أعماله السياسية، في وجهها الإيجابي من خلال تقلده للوزارة أكثر من مرة، أو في وجهها السلبي عندما تعرض للسجن . أو عندما كان يهرب من ملاحقة خصومه له .

- العمل في مهنة التدريس إلى جانب ممارسته للذاته الحسية مع الكحول والجواري .

- ممارسته لمهنة الطب ..

- ممارسته لواجباته الدينية نهائياً في الجامع .

- التأليف والإملاء على تلاميذه ..

ومن جهة أخرى، يمكن القول بأن ابن سينا كان يتمتع بذاكرة قوية، إلى درجة كان يكتب أو يملي فيها على تلاميذه - استناداً إلى رواية الجوزجاني - من دون مراجع الأولين أو كتبهم .

ومما يدل على ذاكرته القوية، تكراره للنظرية نفسها من كتاب لآخر، بالرغم

من التباعد الزمني من إملائه هذا الكتاب أو ذاك، مثال على ذلك: التطابق الكبير بين إلهيات الشفاء، وإلهيات النجاة..

كما أعطى ابن سينا دليلاً ساطعاً على إرادته القوية، عندما ألف «رسالة حي بن يقظان» وكتاب «الهداية» وغيرهما وهو سجين في قلعة «فريجان»، إضافة إلى ذلك ألف كثيراً من رسائله وهو في حالة سفر أو فرار من ملاحقة أمير حاقدي عليه. وتجلت أيضاً إرادته القوية، والتعبير عن استقلالية شخصيته مبكراً، وهو لا يزال في مرحلة الطفولة عندها استغنى عن أستاذه (الناتالي)، وراح يقرأ ويتعلم الرياضيات من دون معلم، كذلك في مرحلة شبابه عندما اشتغل بالسياسة، إذ كان، لا يستقر في بلاد أمير من الأمراء، وقد تطور هذا الميل إلى التمرد في شخصيته أخيراً في مذهبه الفلسفي الذي استطاع التوفيق والتلفيق من خلاله لآراء ونظريات أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وغيرهم على طريقتهم ولصالحه، أما نظريات أستاذه الفارابي فقد سعى إلى تطويرها ولم يحاول الإساءة إليها بدمجها بغيرها ليستخرج نظرية مغايرة..

إلا أن السؤال هنا وهو هل ثمة تناقض في فلسفة ابن سينا؟!..

من المعروف عن ابن سينا، أنه أظهر حيرة واضحة في قضية بعث الأبدان يوم القيامة، ولكي يجد مخرجاً - ولم يوفق - لهذا التردد، أقام نظرية في تفسير الشرعية الإسلامية إلى ظاهر موجه إلى العامة يدعو فيه إلى بعث الأبدان يوم القيامة وباطن موجه إلى الخاصة لا يعترف فيه ببعث الأبدان وإنما البعث بعث أرواح. وثمة تناقض آخر، كان واضحاً بقوة في حياة ابن سينا اليومية فقد كان يتردد إلى الجامع لأداء واجباته الدينية، وخاصة عندما تتحير عليه مسألة ما، فيذهب إلى الجامع، ويصلي ويدعو الله أن يحل ما استغلق على فهمه وذهنه، فيظفر بالحد الأوسط ويقفز ذهنه الحدسي إلى اكتشاف النتيجة بكل يسر، هذا الإيمان الديني يقابله سلوك آخر في حياة ابن سينا مناقض له وهو ما يمارسه ابن سينا في لياليه من لذات حسية مع الغناء والجواري والكحول وممارسة الجنس، وهو الذي حارب اللذات الحسية والجنسية

بشكل خاص في آرائه ونظرياته .

ألا يعكس هذا التناقض في السلوك والآراء اضطراباً وقلقاً في حياة ابن سينا؟ .. نعم، لأن حياة ابن سينا، لم تكن لتجري على وتيرة واحدة، ولأن شخصيته كانت محاصرة اجتماعياً، وشخصياً، فعلى المستوى الاجتماعي: كان المجتمع الإسلامي في عهده، مفككاً، والسلطة المركزية منهارة، والامبراطورية الإسلامية مجزأة بين عواصم ثلاث: بغداد، القاهرة والأندلس، وكان هناك صراعات عرقية ومذهبية وفكرية .. وعلى المستوى الشخصي، كان ابن سينا أسير مزاجٍ حادٍ ومتقلب وnergسية متورمة ..

تأثير الإطار الاجتماعي في فلسفة ابن سينا :

كما طالب أرسطو، الشاعر باحترام التقاليد، كذلك ابن سينا احترمت تقاليد مجتمعه الإسلامي من خلال ذهابه إلى الجامع لتأدية الشعائر الدينية، على الرغم من جوانيته الفلسفية، فكان ينصاع لنهار كما يريده المجتمع، ويصنع ليله الخاص به، وهكذا لفق ووفق الثنائية في سلوكه، كان على علاقة بالحاكم، فكان طيباً تارة، وتارة أخرى خصماً عنيداً لهذا الحاكم أو ذاك .. إذاً، يمكن أن نقر بأربعة أوجه لابن سينا وهي :

- ١ - ابن سينا الفيلسوف والطبيب والموسوعي المعرفة .. أي ابن سينا العالم والمفكر .
- ٢ - ابن سينا الأفلاطوني الأديب الكاتب والشاعر الذي ترجم عواطفه وأحاسيسه وخيالاته بعيداً عن سلطة العقل الفلسفي في قصائد أفلاطونية، وقصص رمزية، لها منطقها الخاص، وإن لم تكن إلا صياغة مرمزة لكثير من نظرياته .
- ٣ - ابن سينا السياسي، الذي مارس السياسة، فأحسن إلى حينا، وأساء إلى حينا .
- ٤ - ابن سينا المؤمن - وهو الكيان الأضعف تبريراً وإقناعاً في شخصيته - الذي حاول أن يخدم الدين عملياً بأداء واجباته الدينية كمسلم، ونظرياً بالتنظير الفلسفي أحياناً .

للنص الديني الإسلامي، ولكنه لم يوفق، شأنه شأن غالبية الفلاسفة الذين حاولوا ترميد منطقة مشتركة بين العقل والإيمان.

إضافة إلى هذا وذاك، ثمة رابطة ما، ما بين الرمز في قصص ابن سينا الخيالية، وحياته الشخصية مثل: مفهوم السباحة الذي ظهر بقوة في قصة «حي بن يقظان» والذي يماثل مفهوم الرحلة في قصة «الطير» ومفهوم «الفتوحات» في قصة «سالمات» وأبسال»، هذه الرموز الخيالية الثلاثة: تعكس حالة السفر والأسفار في حياة ابن سينا العملية بين إمارات ودويلات متصارعة..

وأخيراً، يمكن ملاحظة الحياة الارستقراطية التي عاشها ابن سينا على مدى حياته، بدءاً من الأجواء الثقافية التي هيأها له والده، وهذه الأجواء هي التي دفعته باتجاه الثقافة، والطب، والسياسة، والموت المبكر.. إنها هي التي أعطته القيمة الاجتماعية المتميزة جداً، بل وربما كانت هذه الأجواء الارستقراطية هي المسؤولة إلى حد ما عن إبعاد ابن سينا عن كافة أشكال الزهد والتصوف والتواضع والبساطة والوضوح في الحياة، وخلقت عنده اعتزازاً بالنفس، وميلاً إلى الشعور بالاختلاف عن الآخرين والتميز عنهم.

وانطلاقاً من هذه الارستقراطية، جرب الكتابة في مجالات ليست له، كمجال قواعد اللغة العربية وآدابها، أو كتابات فقهية وصوفية في الدين.. وهذه الكتابات السيناوية كانت بمثابة ترف فكري مارسه ابن سينا نتيجة ثقته الكبيرة بنفسه وقدراته غير المحدودة، يقول في قصيدته (الخراب):

— أنا الوحيد بين البشر، لا يعرف إلا العظمة والسمو

— بأي عمل عظيم، لإنسان ما، يمكنه أن يضاهيني؟..

— بأي فضيلة يمكنه أن يوازييني؟..

— «أنا الإنسان العالم والمشهور بين معاصري»..

— «قناة العلوم الحقيقية كانت مغلقة، أعمالي هي التي أبانتها في يوم عظيم».

(انظر ديوان ابن سينا ص ٧٦-٧٨) ..

الجو التاريخي:

لقد انتشر النفوذ الهلنستي في مجتمعنا العربي الإسلامي، بفضل الترجمات اليونانية، التي قام بها السريان بين عام ٤٣١ - ٤٨٩ م، وكذلك في القرن السابع الميلادي، إذ تمت ترجمة: أورغانون أرسطو، وأعمال جالينوس وفي عام (٨٣٢ أسس الخليفة المأمون في بغداد «بيت الحكمة» لترجمة التراث اليوناني إلى العربية، سواء بشكل مباشر من اليونانية إلى العربية، أو بشكل غير مباشر عن طريق اللغة السريانية، واستدعى إلى هذه المهمة مترجمين سريانيين، حتى نهاية القرن التاسع، وأنجزت «بيت الحكمة» الترجمات التالية:

- مؤلفات أرسطو جميعها، ما عدا كتاب السياسة.
- شروحات الاسكندر الأفروديسي، وشروحات فرفوريوس، وشروحات تيوموستوس، وشروحات أمونيوس، وشروحات جان فيليب.
- بعض محاورات أفلاطون مثل: تيمائوس - الجمهورية - السفسطائي.
- آراء فلسفية لبلوتارك.
- علم الفلك، وكتاب المجسطي لبطليموس.
- وبالإضافة إلى هذه القائمة تُرجم إلى العربية، أمبيدوقليس وأرخميدس أيضاً...

وفي الحقبة نفسها أي حوالي عام ٨٤٠ م، ترجم إلى العربية تحت اسم (آتولوجيا أرسطو) مختارات من التسايعيات الثلاث الأخيرة لأفلوطين؛ والكتاب الثاني الذي ترجم إلى العربية والمنسوب خطأً إلى أرسطو هو (كتاب العلل) لصاحبه الحقيقي بروقليس.

وثمة فكرتان في غاية الأهمية يمكن إلحاقهما بهذه المرحلة التاريخية، لبداية تشكل مفهوم الحضارة العربية في العصور الوسطى وهما:

- ١ - انتقال الفلسفة اليونانية إلى الشرق العربي - الإسلامي، عبر الجسر السوري، منذ فتوحات الاسكندر... وانفصال الكنيسة السريانية عن الكنيسة اليونانية

البيزنطية واعتمادها على لغة قومية خاصة بها هي السريانية في الكتابات الفكرية، وحتى في الطقوس الدينية، كان ذلك بمثابة نقلة أدت إلى ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة السريانية، وتقوية الحركة الفكرية، التي اشتعلت نشاطاً في المرحلة الممتدة منذ بداية إعلان الانفصال الكنسي حتى ظهور الإسلام، ومع ذلك بقي السريان مترجمين وشرحاً، ولم يظهر بينهم فلاسفة بالمعنى العلمي للكلمة.

٢ - تحالف المعتزلة، ممثلة بالخليفة المأمون، مع الفلسفة الأرسطية اليونانية، اعتباراً من لحظة تأسيس بيت الحكمة، لمحاربة الأفكار الغنوصية والصوفية، وتقوية مركز الاعتزال في المجتمع العربي الإسلامي، لذلك انصبَّ الاهتمام منذ البداية على ترجمة منطق أرسطو وطب جالينوس، وكتب أخرى في العلوم والرياضيات والفلك، وكل ذلك جسّد توجهاً قوياً ومباشراً إلى عقلنة الفكر العربي الإسلامي، وخاصة، بعد أن تطورت مرحلة النقل والترجمة إلى مرحلة الإبداع الفلسفي على يد فلاسفة عظام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم؛ الفلاسفة الذين شكلوا نقطة مضيئة في تاريخ الفلسفة.

ثالثاً - مفهوم الخيال في أعمال ابن سينا ومؤلفاته

آ - في إلهيات الشفاء :

يُعدُّ كتاب إلهيات الشفاء، شاهداً مهماً، إن لم يكن الأهم على الإطلاق، في مؤلفات ابن سينا، على نظرية الخيال بجوانبها المتعددة، ويعتبر هذا الكتاب إلى جانب كتاب « النفس » من أهم المراجع التي تشرح الخيال السيناوي .

يكتسب هذا المرجع والشاهد (إلهيات الشفاء) قيمة مهمة في نظرية الخيال السيناوية؛ لأنه الوحيد الذي يشرح مفاهيم خيالية متعددة قيمةً بينما لا نجد مثلاً في كتاب « القانون في الطب » إلا الخيال العلمي (الطبي - النفسي)، وكذلك في كتاب « النفس »، لا نجد إلا الخيال الذي يؤسس لعلم النفس، أما كتاب « النجاة »، وباعتباره ملخصاً لموسوعة الشفاء، فيشرح فيه ابن سينا مفهوم الخيال بكل المستويات، وكذلك في كتاب العلم (الذي لم يترجم إلى العربية، وهو الكتاب الوحيد الذي ألفه ابن سينا بالفارسية لغايات سياسية وذلك عندما أهداه إلى الأمير نوح بن منصور)....

أ- ابن سينا في كتابه (إلهيات الشفاء) :

١ - في الفصل الثالث من الكتاب الأول :

يبدأ ابن سينا بالخيال العلمي من خلال حديثه عن ارتباط الخيال بعلم الحساب، إذ ينوّه منذ البداية، إلى أن علم الحساب لا ينتمي إلى ميدان ما وراء الطبيعة، شارحاً العلاقة بين علم الحساب والعدد عن طريق الخيال، عندما يكون العدد موجوداً بين الأشياء الطبيعية؛ وينتهي ابن سينا في هذا الفصل إلى : أن علم الحساب بمقدار ما يدرس العدد، لا يدرس إلا عندما يدرس في ذاته العلاقة التي لا تظهره إلى عندما يكون في الطبيعة . ويبدو بأن نظريته الأولى باتجاه ذاته تكون في الخيال ذاته تكون في الخيال، ولا يكون ذلك في الخيال إلا بهذه

الطريقة، لأنه يُتخيل انطلاقاً وقائع طبيعية يمكن أن تتجمع أو تتفرق، أو أن تتوحد أو تنقسم.^(١)

٢ - في الفصل الخامس من الكتاب الأول :

يقول ابن سينا: (الشيء يوجد في الخيال وفي العقل .)^(٢)
يوحّد ابن سينا هنا وإلى حد ما بين وظيفة الخيال، ووظيفة العقل في نظرية المعرفة، أو في الإدراك المعرفي للأشياء بمعزلٍ عن الوسط الذي هو عادةً الإحساس.^(٣)

٣ - في الفصل الثالث من الكتاب الثالث :

يرجع ابن سينا الكثرة إلى الخيال، بينما يرجع الوحدة إلى العقل، وبرأيه يمكن تعريف الوحدة بالكثرة، ويقول: نقوم بإجراء تخيلي لتبيين المعقول الذي نبحت عنه عندما لا نستطيع آنذاك تصوره بالعقل.^(٤)

٤ - في الفصل الرابع من الكتاب الثالث :

القياس، والسطح، والخط... كل مفهوم من هذه المفاهيم الرياضية لا يمكن تفريقه عن المادة أو الجسم إلا في الخيال.. فخيال فيلسوفنا ابن سينا هنا خيال رياضي إذا...^(٥)

٥ - في الفصل الثاني من الكتاب الرابع :

ولا تتحرك كل القوى إرادياً حسب رأي ابن سينا في هذا الفصل، وهذا يعني

١ - اميلي غواستون، فلسفة ابن سينا ونفوذها في أوروبا العصور الوسطى، ص ١٣ .

٢ - ابن سينا، إلهيات الشفاء، ترجمة الأب جورج قنواطي، الكتاب الأول - الفصل الثالث، ص ١٠١ - ١٠٢ .

٣ - المصدر نفسه، الفصل الخامس .

٤ - المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الفصل الثالث، ص ١٦٦ .

٥ - المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الفصل الرابع ص ١٧٠ - ١٧٣ .

وفقاً للغته أن كل قوة من قوانا النفسية تتحرك بدون وعي وإرادة وتصور للغاية، فتكون بذلك محرومة من صحبة الخيال والعقل معاً. وبشكل عام، يصنف ابن سينا قوانا النفسية في مجموعتين، الأولى: ترتبط بالخيال والعقل فتخضع بالتالي للإرادة، بينما الأخرى، لا تنعم بهذا الارتباط، يقول ابن سينا عن المجموعة الأولى، التي ترتبط بالخيال والعقل: «إذا كانت مصحوبة بإرادة فائضة لحكم وهمي، تنتهي بالتالي إلى خيال شهواني أو غضبي أو فائضة لرأي عقلي يتلوه فكر أو تصور بشكل معقول». (٦)

٦ - في الفصل الأول من الكتاب الخامس:

لا يمكن فهم العلاقة بين الجزئي (الفردى)، والكلية المجرد، إلا عن طريق العقل مستعيناً بالخيال، فمثلاً صورة الحيوانية تتشكل بتجريد الحيوانية بوساطة العقل المجرد من الوجود الخارجي، متفقاً هذا التجريد الخيالي مع وجود الصورة الحيوانية في الخارج التي يبتكرها الخيال. (٧)

٧ - في الفصل الخامس من الكتاب السادس:

لا حركة بدون خيال، وبالتالي، ووفقاً لابن سينا، لا يمكن للقوى المحركة أن تنجز وظائفها، إلا إذا تدخل الخيال فالرغبة هي تحصيل لتصوير خيالي أو فكري بشكل ضروري، والمبدأ البعيد سيكون تصوراً خيالياً أو فكرياً. فنحن إذاً، نتخيل أولاً، ثم نرغب، وأخيراً نتحرك... ويؤكد ابن سينا هنا بالذات تلازم المفكرة والمتخيلة، لأنه لا يوجد إطلاقاً خيال دون فكر، وبالمقابل لا يوجد فكر دون خيال. (٨) والقوى المحركة تتحرك إما بغاية، وإما بنزوة، ولكي تكون

٦ - المصدر نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثاني، ص ٢١٧ - ٢١٨.

٧ - المصدر نفسه، الكتاب الخامس، الفصل الأول، ص ٢٣٩.

٨ - المصدر نفسه، الكتاب السادس، الفصل الخامس ص ٣٨.

الحركة بغاية برأي ابن سينا لا بد من توافر شرطين هما:
- الشهوي مع الخيال. - أو الشهوي مع المفكرة.

٨ - في الفصل الثاني من الكتاب التاسع:

فالنفس السماوية باعتبارها المحرك القريب لفلكها السماوي تحتاج إلى خيال وإرادة، لكي تحرك هذا الجرم السماوي، فمثلما يكون خيال النفس الأرضية مسؤولاً عن حركة بدن هذه النفس، كذلك يكون خيال النفس السماوية هو الذي يحرك حركة الأفلاك السماوية أو يفسرها.
والنفس السماوية حين تحرك فلكها بتخيل وإرادة وإدراك، إنما تفعل ذلك لأنها: هي كمال جرمها السماوي وصورته.^(٩)
وأخيراً، يعتبر ابن سينا، خيالات النفس السماوية وأوهامها حقيقة، وهي تعادل العقل العملي في النفس الأرضية.

٩ - أيضاً في الفصل الثاني من الكتاب التاسع:

الخيال ونظرية الفيض: ما يريد أن يقوله ابن سينا، بخصوص العلاقة بين الفيض والخيال هو إعادة شرح للعلاقة بين التصورات الخيالية والحركة والرغبة، ولكن القول هذه المرة يأتي في أجواء نظرية الفيض. ومن المؤكد أن الحركة التي يعنيها ابن سينا هنا، ليست كالحركة الأرضية، وإنما الحركة التي تشبه عبادة ملائكية أو سماوية.^(١٠) إذاً، لا يمكن فهم نظرية الفيض السيناوية إلا عن طريق الخيال. وهذه دائماً طريقة ابن سينا، فهو يربط بين نظرياته، بحيث يصبح من المستحيل التحدث عن واحدة منها إلا من خلال علاقتها بنظرياته الأخرى بحيث تصبح تلك النظريات

٩ - المصدر نفسه، الكتاب التاسع، الفصل الثاني، ص ١٢٣.

١٠ - المصدر نفسه، الكتاب التاسع، الفصل الثاني، ص ١٢٦.

وكأنها جوانب متشابهة لهذه النظرية، ولتصبح هذه النظرية بدورها جانباً من نظرية أخرى.

١٠ - في الفصل الثالث من الكتاب التاسع:

كل فلك له نفس محرّكة مزودة بخيال، وتصورات خاصة وإرادة خاصة.^(١١) وهذا الكلام ينطبق إجمالاً على ما قاله في الفصل الثاني من نفس الكتاب حول الخيال والنفس السماوية.

١١ - في الفصل السابع من الكتاب التاسع:

عقوبة النفوس السيئة بالخيال الروحي الأكثر قوة من الخيال الحسي، لا بل على العكس فإن الخيال هناك للنفس - بعد مفارقتها لبدنها ويكون أكثر قوة تماماً، كالحلم الذي يكون أكثر من شبيهه في الواقع الحسي في اليقظة.^(١٢)

ب - في موسوعة القانون في الطب:

مفهوم الخيال السيناوي في هذه الموسوعة العلمية، مفهوم قائم على معطيات التجربة الطبية السيناوية، أو بمعنى أدق، فإن مفهوم الخيال السيناوي في هذا العمل السيناوي أكثر علمية مما هو عليه في مؤلفاته الأخرى.

١ - في المجلد الأول:

تحدث ابن سينا عن الخيال، من خلال استعراضه لقوى النفس الحيوانية وفي الفصل الخامس من هذا المجلد، فصل في الحديث عن القوى النفسانية المدركة

١١ - المصدر نفسه، الكتاب التاسع، الفصل الثالث، ص ١٤١.

١٢ - المصدر نفسه، الكتاب التاسع، الفصل السابع، ص ١٦٤.

(الظاهرية والباطنية) وحدد مواقعها في الدفاع بدقة: الحس المشترك والخيال في الجزء المقدم لدفاع، المتخيلة والوهمية في الجزء الأوسط، ثم الذاكرة في الجزء الخلفي منه. وفي الفصل السادس، تحدث عن القوى النفسية المحركة إجمالاً، وكل ما قاله ابن سينا عن الخيال يتلخص في اعتباره قوة إدراكية، وعلاقة القوى النفسية بالقوى الحسية الإدراكية الأخرى ينحصر في الفصول الرابع والخامس والسادس بالنسبة إلى هذا المجلد. (١٣).

٢- في المجلد الثاني:

عرض ابن سينا، في هذا المجلد الحالات المرضية التي تُفقدُ الخيالَ توازنه الإدراكي. ففي المقالة الأولى كرس فصلاً لمعرفة الدماغ وأجزائه، وفي فصل لاحق عرض الدلائل التي تشير إلى أحوال الدماغ، ثم في فصل يليه مباشرة تحدث عن الدلائل المأخوذة مباشرة من الأفعال النفسية الحسية والسلوكية والحركية والأحلام؛ وتابع هذا الحديث في فصل لاحق بتحليل الأفعال الحركية، في حالتي النوم واليقظة. (١٤) وفي المقالة الرابعة، كرس ابن سينا فصلاً للحديث عن الهذيان، وفصلاً آخر عن فساد الذاكرة وفساد التخيل في حالتي اليقظة والنام وإجمالاً يرجع السبب إما إلى فساد المزاج وعدم اتزانه أو إلى أمراض تصيب الرأس. (١٥) وفي المقالة الرابعة أيضاً دوّن ابن سينا فصلاً عن الدوار، أي عن فقدان التوازن الحركي، وعدم التمكن من الوقوف، أو السير، ويعود السبب دائماً إلى فقدان الأخلاط لاعتدالها، وإلى كثرة الأبخرة التي تتكثف في منطقة الأعصاب الحسية والحركية التي تعيق عمل هذه الأعصاب بشكل متوازن. (١٦)

١٣- القانون في الطب لابن سينا، المجلد الأول، ص ٧٠-٧٣.

١٤- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٦-٩.

١٥- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٦٠-٦٣.

١٦- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٧٣.

وأخيراً وفي المقالة الخامسة، يكرس فصلاً عن الكابوس، باعتباره حلمًا غير منطقي، وغير جدير بالتفسير والاهتمام، ومنشؤه يعود إلى عدم توازن المزاج. (١٧)

ج- في كتاب العلم:

١- في المجلد الأول - بقسم المنطق -: الخيال كأداة عبور من الجزئي إلى الكلي، أو بالأحرى لا يمكن استخلاص الكلي من الجزئي إلا بوساطة الخيال. (١٨)
وفي موضع آخر من كتاب العلم - قسم المنطق - يعدد ابن سينا، ثلاثة عشر نوعاً من المقدمات المنطقية ويذكر في نهاية السلم: المقدمات المنطقية الخيالية، ويحكم على هذا النوع من المقدمات المنطقية بقوله: تتمكن النفس بأن تعرف أن هذه المقدمات كاذبة.

وبوجه عام يمكن القول، إن القياسات المنطقية الشعرية، هي معطيات خيالية عن المقدمات المنطقية الحقيقية في القصيدة الشعرية، ويقول ابن سينا بأنه ليس من المنطقي أن نحكم على حقيقتها إلا من خلال كونها تتميز بطابع خيالي. (٢٠)
٢- في المجلد الأول أيضاً وفي القسم المكرس لما وراء الطبيعة، يرى ابن سينا، أن الخط الذي ينتج عن حركة النقطة في المكان لا يكون إلا في خيالننا.

يستعين ابن سينا في مجال الميتافيزيقا، كما في مجال المنطق، وفي كتاب العلم بالذات، بالخيال للحديث عن العلاقة الحتمية بين الكلي والجزئي: فكل كلي سيكون واحداً في كل شيء وسيوجد ليطابق بين أشياء كثيرة، ولن يكون موجوداً إلا في خيال الإنسان وفكره. (٢٢)

١٧- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٧٦.

١٨- ابن سينا - كتاب العلم، بالفرنسية، المجلد الأول، ص ٦٨.

١٩- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ١١٦.

٢٠- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ١١٨.

٢١- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ١٥٣.

٢٢- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ١٥٩.

ويتحدث ابن سينا، في هذا القسم - الميتافيزيقا - عن إرادة واجب الوجود، انطلاقاً من إرادة الإنسان المقترنة بالخيال، يقول: عندما نريد شيئاً ما، يوجد، بادئ ذي بدء: اعتقاد أو معرفة أو شك أو خيال من هذا الشيء المراد. (٢٣) ليس فقط مع الإرادة، وإنما أيضاً مع مفهوم الإدراك، باعتبار أن الإدراك نوعان: حسي يأتي من الخارج، وخيالي عقلي يأتي من داخلنا.

والملاحظ على ابن سينا، أنه هنا، يضيف الإدراك الخيالي مع الإدراك العقلي، أي الخيال الاستمولوجي؟ (المعرفي)، وليس المقصود هنا أبداً: الخيال الحسي.

ثم يتحدث ابن سينا عن معنى الكمال أو اللذة، أو إدراك الملائم والموافق لكل قوة من قوانا النفسية فيرى الخيال مع الأمل. (٢٥)

وبالخيال يمكننا أن نجزي كل قوة في جسم، وحتى هذا الجسم بالذات يمكن تجزئته بالخيال. (٢٦)

٣ - في المجلد الثاني من كتاب العلم - قسم الطبيعيات الذي يوازي إلى حد كبير كتاب النفس «في موسوعة الشفاء»، وقسم الطبيعيات في (النجاة)، وكذلك قسم الطبيعيات في «الإشارات والتنبيهات».

- يعدد ابن سينا في حديثه هنا قوى الإدراك الحسي الباطني الخمس بالترتيب على النحو الآتي: الحس المشترك - الخيال - القوة المتخيلة - الوهمية - والذاكرة، ويعطي الدور الأهم هنا للمتخيلة، بحيث تكون مسؤولة عن عملية الإبداع من خلال تركيب صور جديدة.

- ويصنف ابن سينا أنواع المعرفة، من خلال درجات التجريد لمفهوم ما، فيرى:

١ - المعرفة الحسية.

٢٣ - المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٢٠٣.

٢٤ - المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٢٠٩.

٢٥ - المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٢٤٢.

٢٦ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٦٢ - ٦٣.

٢ - المعرفة الخيالية .

٣ - المعرفة الوهمية .

(هذه المستويات الثلاثة، هي معرفة الأشياء الجزئية، وهي معرفة يشترك فيها الحيوان مع الإنسان)

٤ - المعرفة العقلية .

(وهذا المستوى عند الانسان حصراً؛ لأنه الوحيد القادر على إدراك الكليات) . (٢٧)

- ويثبت ابن سينا، أن المعقولات ليست في جسم؛ لأنه لا يمكن تجزئتها بالخيال، فلو كانت فعلاً في جسم، لأمكن تجزئتها . (٢٨)

- الخيال الحسي، هو عبارة عن معطى من معطيات القوة المتخيلة، سيموت بموت البدن الأرضي، ولن يصحب النفس المفارقة لبدنها الأرضي، شأنه في ذلك شأن كل قوة من قوى النفس الحسية الحيوانية . (٢٩)

- تعاون العقل الفعال والخيال، لمعرفة الجزئيات : (بدءاً من هذه الخيالات للصور المجردة تتصور بالعقل) . (٣٠)

- في نهاية هذا القسم المكرس لعلم النفس من طبيعيات كتاب العلم، يتحدث ابن سينا عن طبيعة العلاقة الحقيقية بين إنتاج الحلم، ونشاط القوة المتخيلة خلال النوم، بحيث يعتبرها مسؤولة عن إنتاج الحلم بالحالة الطبيعية، إلا إذا تدخل المزاج فيلون الحلم كما يشاء : (لكل طبيعة عادة بشروطها ومزاجها، الخيال يغذي تصوراً مختلفاً بين طبيعة وأخرى) . (٣١)

وحتى الأحلام ذات المنشأ السماوي، تتم بواسطة القوة المتخيلة، فالنفس

٢٧ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٦٦ - ٦٨ .

٢٨ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٧٢ - ٧٥ .

٢٩ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٧٧ .

٣٠ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٧٨ .

٣١ - المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٨٤ .

الناطق، عندما تتصل بعالم المعقولات، يتم لها ذلك في أربع حالات هي:

- ١- عندما تكون النفس قوية ومسيطر.
 - ٢- عندما تكون المتخيلة في دور إيجابي، تعين النفس على هذا الاتصال.
 - ٣- عندما تهمل النفس الإدراك الحسي، وتلتفت إلى الإدراك العقلي.
 - ٤- في حالة النوم، عندما تتوقف القوى الحسية عن النشاط.
- وقد يُضعف نشاط الخيال النفس أحياناً، ويمنعها من الاتصال بعالم المعقولات. الخيال في صراع مع الحس المشترك أيضاً وعلى تناقض معه:
- (عندما تكون القوة المتخيلة قوية، تسيطر على الحس المشترك، وتنشئ هناك الصورة المتخيلة). (٣٣)
- عموماً فإن الحس المشترك ليس دائماً، حراً في الاحتفاظ بالصورة، فهناك حالتان يعجز الحس بهما هما: ضعف الخيال، وبالتالي سيطرة العقل.
- وأخيراً، فإن قوة المتخيلة عن الأنبياء، تساعد على إنجاز المعجزات. (٣٤)

د- في كتاب الإشارات والتنبيهات:

كتاب «الإشارات والتنبيهات»، موسوعة فلسفية، تبحث في معارف شتى، على طريقة موسوعة «الشفاء»، وموسوعة كتاب العلم، وكتاب النجاة الأكثر اختصاراً بينها.

يقدم ابن سينا أكثر من مستوى لمفهوم الخيال في هذه الموسوعة، التي تضم: المنطق، والطبيعات، والإلهيات...

ويتضح مفهوم الخيال بدقة، من خلال حديثه عن مفهوم النفس، باعتبار

٣٢- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٨٤.

٣٣- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٨٥.

٣٤- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٨٧.

الخيال قوة من قوى الإدراك المعرفي، وكذلك من قوى الإدراك الحسي عندما يكون هذا الخيال من منشأ حسي.

ويقدم ابن سينا لمفهوم الخيال في علم النفس بذكر مستويات المعرفة: الحسية، والخيالية، والعقلية، غافلاً ذكر المستوى الوهمي: (٣٥)

ثم يعدد ابن سينا القوى المدركة فيذكر: الحس المشترك، الخيال في مقدمة الدماغ؛ بينما الوهمية يكون الدماغ بكل ما فيه هو آليتها، خاصة في وسطه. المفكرة عند الإنسان، تقابل المتخيلة عند الحيوان في مقدمة البطن الأوسط من الدماغ الذاكرة في مؤخرة الدماغ. (٣٦)

ويرى ابن سينا في الطبيعيات أيضاً، وخاصة عند حديثه عن نظرية المعرفة، أن النفس الناطقة تعتمد على الذاكرة الحسية عندما تتجه صوب معرفة الصور الحسية، وتعتمد على المرآة العقلية عندما تتجه صوب النماذج المعقولة، وفي كلتا الحالتين تستخدم النفس القوتين الوهمية والمفكرة. (٣٧)

وبواسطة الخيال، يمكننا أحياناً، تجزئة الصورة المعقولة إلى أجزاء متشابهة. (٣٨)

ويرى ابن سينا في حديثه عن الحركات التي على علاقة بالنفس الحيوانية أن هذه الحركات لها مبدأ يريد ويقرر، وتحمل ذلك الفعل القادم من الخيال والوهم والعقل بطاعة وانقياد. (٣٩)

كما أن الحكم الكلي، يأتي نتيجة للمقدمات المنطقية الكلية، بالطريقة نفسها: فيحدد الوهم الحكم الجزئي المستخلص من رغبة وإرادة. (٤٠)

٣٥- ابن سينا، الإرشادات والتنبيهات، بالفرنسية، ترجمة اميلي شون، ص ٣١٤.

٣٦- المصدر نفسه، ص ٣١٦- ٣٢٣.

٣٧- المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

٣٨- المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

٣٩- المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

٤٠- المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

ويعالج فيلسوفنا ابن سينا في موسوعته هذه، علاقة القوة المتخيلة بالأحلام، فيبدأ هذه المعالجة في القسم المخصص للإلهيات من خلال دراسة علاقة المتخيلة خلال النوم بالذاكرة. (٤١)

ثم يشرح طبيعة الأصول الباطنية لصور معينة، فيرى أن هناك حالة مرضية تسببت في وجود صور حسية، يراها المريض، ويتخيل كل من يفقد توازن مزاجه صوراً حسية لا وجود لها بالخارج.

وبالإضافة إلى هذا، يستقبل الحس المشترك الانبعاثات الحسية لتستقر بالخيال والوهم، وهذه الصور المنطبعة في أعماق الخيال قادمة في الأساس من الحس المشترك، فيكون حالها - أي بمرورها من الحس المشترك إلى الخيال - كالمرور بين مرأتين متواجهتين. (٤٢)

ثم يعود ابن سينا ليتحدث بالتفصيل عن أسباب الصور الحسية التي لا وجود لها في الخارج، فيصنفها في زمرتين، أو يجعلها نتيجتين لسببين: الأولى حسية خارجية والأخرى داخلية عقلية أو وهمية.

فالخيال لديه إذاً يعني السيطرة على الحس المشترك حيث يكشف هناك عن الصور الحسية، ويدركها حدسياً. (٤٣)

ويتحدث ابن سينا أيضاً عن العلاقة القائمة بين القوة المتخيلة والنوم؛ لأن القوة المتخيلة هي الأقوى بين جميع قوى النفس خلال النوم: حيث يكون الحس المشترك معطلاً عن عمله، فتكون الصور الخيالية توحى وكأنها حية (٤٤)، والقوة المتخيلة هي الأقوى أيضاً لدى تعب الجسم حيث تبدو الصور الخيالية واضحة على

٤١ - المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

٤٢ - المصدر نفسه، ص ٥١٠ - ٥١١.

٤٣ - المصدر نفسه، ص ٥١١.

٤٤ - المصدر نفسه، ص ٥١٢.

لوحة الحس المشترك.^(٤٥) ومع أن المرض يقوي الخيال فإنه يتوجه إليه مباشرة في حالات أخرى ويضعفه^(٤٦) إذاً، سواء قوي الخيال، أو ضَعُفَ، فإن هذا يكون سبباً مباشراً لظهور صور خيالية محفورة على لوحة الحس المشترك.

والنفس الناطقة عندما ترتقي إلى مستوى النبوة تحتاج إلى متخيلة قوية: فتأخذ النفس آنئذٍ سيطرة حقيقية ومضيئة عندما يكون خيالها واضحاً ونقيّاً من أي شوائب، فيأخذ الخيال هنا قوة من جهة الحس المشترك.^(٤٧)

وأخيراً، يتحدث ابن سينا في نهاية هذه الموسوعة مباشرة وبصراحة عن دور المتخيلة في حالتي اليقظة والنام وذلك عن طريق إدراك الأمور المقدسة فيقول: إن النفس هي الأكثر قوة وتحريكاً للخيال، إلا عندما يكون هذا الخيال مهتزاً بلا انقطاع فإنه يهمل كل ما هو واضح؛ لأن الذاكرة لا تعمل مع هذه القوة بل تعمل فقط عند تكون تصورات الخيال وأشباهها...^(٤٨)

٤٥ - المصدر نفسه، ص ٥١٢ ..

٤٦ - المصدر نفسه، ص ٥١٣ .

٤٧ - المصدر نفسه، ص ٥١٤ .

٤٨ - المصدر نفسه، ص ٥١٦ .

رابعاً - الخيال الحسي والخيال المعرفي

بمقولة « لا يستمد الخيال معطياته دائماً عن طريق الحس وموضوعات العالم الخارجي » تطرق ابن سينا في نصّه الفلسفي إلى الحديث عن معرفة تجريدية تتجاوز الواقع الحسي، ولا يمكن تجسيدها في الواقع الحسي، بحيث يصبح الخيال المعني هنا أكثر اتساعاً وشمولية وخصوبة من الواقع ومعطيات الحس، فلا يمكن معالجة مفهوم « الفراغ » مثلاً إلا من خلال المعرفة الخيالية، ويقول في كتابه « النجاة »:

(الفراغ، لا يوجد إطلاقاً، لا يوجد إلا كاسم، كما قال المعلم الأول)^(٤٩)

ليس مفهوم « الفراغ » وحده فقط هو الذي يعتمد على المعرفة الخيالية، لا بل إن كثيراً من مفاهيم الرياضيات بل قل معظمها وخاصة مفهوم « الزمن » يعتمد على هذه المعرفة:

(الزمن، مهياً لكي يكون مجزئاً بالخيال، وهكذا باستمرار، عندما يكون مجزئاً بحدود، هذه الحدود مشكلة بواسطة الخيال - الوهم، نحن نطلق على هذه الحدود اصطلاح - « اللحظات »)^(٥٠)

وفي أثناء استعراض مفهوم الخيال السيناوي في إلهيات الشفاء ذكرنا أن ابن سينا قد أشار إلى أن النقطة لا توجد مستقلة أبداً، إنها لا توجد إلا في الخط، وهذا الأخير موجود في السطح، والسطح متوحد بالجسم.^(٥١)

فالرياضيات إذاً وفي كثير من مفاهيمها تشبه الشعر، ومعارف ميتافيزيقية، في اعتمادها على الخيال والقوة المتخيلة، ولكن ليس على الخيال الحسي مطلقاً، وإنما على الخيال العقلي المعرفي أو الترانسندنتالي.

٤٩ - النجاة لابن سينا، ص ٢٠١.

٥٠ - المصدر نفسه، ص ١٩١.

٥١ - ابن سينا، إلهيات الشفاء، مترجم إلى الفرنسية بواسطة الأب جورج فنواطي، الكتاب السابع، الفصل الثالث.

خامساً - ابن سينا الفيلسوف، وليس أبداً المتكلم أو المتصوف

ابن سينا مثله مثل الفارابي من قبله، وابن رشد من بعده، لم يكن يريد فلسفة الدين الإسلامي، أو تبرير وجود هذا الدين، أو تقويته، أو إقناع الناس به، فعندما عالج كل منهم - على طريقته الخاصة - قضايا، كانت هذه القضايا من قبل من اختصاص الدين فقط، ثم أصبحت بفضل الفلسفة العربية، قضايا مشتركة بين الدين والفلسفة، وكل من الطرفين عالج هذه القضايا بمناهجه وأدواته المعرفية، فنظرية النبوة في الفلسفة العربية التي بدأت عند الفارابي وتطورت كثيراً عند خلفه ابن سينا مثلاً تختلف تماماً عما هي عليه عند علماء الكلام والمتصوفة وغيرهم...

ففي مناخ ديمقراطي حضاري، كمناخ الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى، كان هناك إذاً حوارات وسجلات وقضايا مشتركة بين شتى تيارات الفكر العربي، ولهذا فإنه من الظلم والتجني أن يحكم بوجود ميول دينية في فلسفة ابن سينا، كيف لا وهو الذي كان الذريعة التي استهدفها المتكلمون وبخاصة ابن تيمية والغزالي، باعتباره يجسد بنصه المباشر وغير المباشر الفلسفة، لا بل الزندقة برأيهم.

ويضاف إلى هذا أن ابن سينا شأنه شأن توما الاكوييني وابن ميمون من بعده، كان يدرك أن ما يكتبه للفلسفة وللخاصة من الناس، ليس في مجتمعه فقط، وإنما للإنسان الفيلسوف في كل زمان ومكان، وتقول الأنسة سيمون فان ربيت في هذا السياق:

(نحن لا نجهل أبداً، أن ابن سينا قد تحدث عن النبوة، والغنوصيات، والمعجزات، والعقل المسمى «بالعقل القدسي»، إلا أننا نعتز أنه قد شرح هذه الظواهر كافة بطريقة عقلية بحتة، وهذا التأويل الفلسفي لهذه الخبرات النفسية الاستثنائية تدرج، بالإضافة إلى ذلك، ضمن مسار الفلسفة العربية). (٥٢)

إذاً، لا يمكن الجمع بين المعرفة العقلية الفلسفية والمعرفة الدينية الإيمانية،

٥٢ - ابن سينا اللاتيني، بالفرنسية، سيمون فان ربيت، كتاب النفس، ص ٢، الهامش - ١ -.

وبالتالي، لا يمكن لأبن سينا أن يكون فيلسوفاً ومتكلماً بآنٍ معاً؛ ولم تكن محاولات الفلاسفة العرب للتوفيق بين الدين والفلسفة ناجحة، بأي شكلٍ من الأشكال، لا بل على العكس، أدت هذه المحاولات إلى تعميق الخصومة بين الفلاسفة والمتكلمين، وتوضيح بل قل بلورة الاختلاف بين براهين الفلسفة ومُسلمات الدين، وتعرّض الفلاسفة إلى نقاشات مزمنة مع المتكلمين، الذين يمثلون السُنّة ومع هذا لم تضعف الفلسفة العربية على الرغم من قوة سلطة المتكلمين في المجتمع آنذاك.

سادساً - الهرمية الأبستمولوجية في فلسفة ابن سينا:

لا تخلو نظرية ابن سينا - بالكاد - من اعتمادها الهرمية، وكأن ذلك بمثابة أداة أبستمولوجية، للبرهنة على هذه المسألة أو تلك، فنظريته في النفس مثلاً وخاصة في علم النفس، تمثل أهم ما في فلسفة ابن سينا - إلى جانب نظرية الفيض - من حيث حضور الطريقة التسلسلية بحيث نجد أن كل قوة من قوى النفس تخدم الأكثر شرفاً والأعلى مرتبة منها، وهذه الطريقة تجعل من كل قوة من قوى النفس، خادمة ومخدومة في الوقت نفسه، خادمة لما هي أشرف منها وأسمى، ومخدومة من قبل من هي أدنى منها مرتبة، وهذه القوى جميعها، تخدم في النهاية العقل العملي، الذي له عليها جميعاً السلطة المطلقة، أي هو الذي ينظم الإدراك المعرفي، من خلال التوفيق بين إدراكات هذه القوى، بالطريقة ذاتها التي يؤلف فيها الحس المشترك بين إدراكات الحواس الظاهرة لموضوع خارجي بكيته.

فابن سينا يرتب إذاً قوى النفس انطلاقاً من الأدنى والأسبق في الوجود، إلى الأكثر سموً ومرتبة بحيث:

إن الكيفيات الأربع: اليُبوسة والرطوبة، الحرارة والبرودة، جميعها تخدم الأشكال الأربعة الطبيعية: الدافعية والتحويلية والجاذبة والهاضمة، وهذه القوى تخدم بدورها قوى النفس النباتية: المولدة والنامية والمغذية. وفي مرحلة أخرى أكثر رقياً وسموً وتأخراً في الوجود، ستكون قوى النفس الحسية الحيوانية مخدومة من قبل قوى النفس النباتية الثلاث، أي أن النفس النباتية أدنى مرتبة وأسبق وجوداً وأقل تطوراً من قوى النفس الحيوانية، ولذلك فالنفس النباتية تخدم النفس الحيوانية، بحيث إن كل كائن حي (نبات - حيوان - حيوان ناطق/إنسان) يمتلك قوى النفس النباتية، ويتفوق الكائن الحي الحساس بقوى النفس الحسية الحيوانية على النبات، أما النفس الناطقة بقوتها: العقل العلمي والعقل النظري فأكثر كمالاً ورقياً ولاحقة في وجودها للنفس الحيوانية وبالتالي أكثر رقياً منها، بحيث إن كل حيوان ناطق لديه بالإضافة إلى نفسه العاقلة التي تميزه من سائر الكائنات الأخرى، قوى النفس الحسية

الحيوانية، وقوى النفس النباتية، وهكذا نجد أن النفس الناطقة تحتوي على النفس الحيوانية والنفس النباتية، في الوقت الذي لا تحتوي النفس الحيوانية فيه إلا على النفس النباتية، ولا تحتوي النفس النباتية إلا على قواها الخاصة بها.

أما كيف يتم نظام الخدمة، والعلاقة بين قوى النفس الحيوانية، لتنظيم آلية الإدراك الحسي، فيرى ابن سينا، أن الإدراك الحسي يكون في اتجاهين، الأول والأسبق في الوجود والأدنى مرتبة، هو الإدراك الحسي الظاهري بقواه الخمس: رؤية - سمع - شم - ذوق - لمس. وهذه القوى الإدراكية الظاهرية تخدم أو بالأحرى تقدم معطياتها الإدراكية - طاعتها المعرفية - إلى الإدراك الحسي الباطني، عن طريق أول قوة من قوى ذلك الإدراك ألا وهي قوة الحس المشترك الذي يعتبر بمثابة بوابة أو جسر بين قوى الإدراك الظاهرية وقوى الإدراك الباطنية، وهكذا يتطور نظام الخدمة دائماً باتجاه اللاحق في الوجود والأكمل تطوراً، فالقوى الحسية الخارجية إذاً تخدم الحس المشترك الذي يخدم بدوره الخيال.

وبما أن (المتخيلة) تأتي في المرتبة الثالثة بين قوى الإدراك الباطني، فإنها تكون خادمة للوهمية وتكون مخدومة من قبل الخيال؛ وعلى الرغم من أن ابن سينا يرتب الذاكرة بالدرجة الخامسة والأخيرة بين قوى الإدراك الحسي الباطني، إلا أنها - برأيه - تخدم الوهمية، وهكذا يتضح لنا أن الوهمية - بالنسبة إلى الحيوان - تخدمها القوى الحسية الحيوانية جميعها، وهذه القوة تكون بمثابة العقل عند الحيوان غير الناطق، في الوقت الذي تخدم فيه المفكرة أو بالأحرى العقل العلمي عند الإنسان، وفي الوقت الذي يخدم فيه العقل العلمي العقل النظري؛ أو بمعنى أدق: إن العقل النظري في النفس الناطقة هو بمثابة مرآة تتلقى المعلومات الجزئية الحسية عن طريق العقل العملي في هذه النفس، وتتلقى المعلومات الكلية المجردة عن طريق العقل الكوني الفعال الموجود في فلك القمر.

وفي ضوء ذلك: تخدم النفس الحيوانية (بكل قواها، وقوى النفس النباتية التي تضمها) النفس الناطقة، أما نظام الخدمة في النفس الناطقة وبشكل تفصيلي

فيتم على التسلسل التالي :

العقل الهيولاني وهو أبسط درجات تطور العقل البشري، يخدم العقل بالملكة، وهذا الأخير يخدم العقل بالفعل؛ أما العقل المستفاد الذي هو أرقى مرتبة من العقل بالفعل فيكون مخدوماً من قبل ما قبله، ولا يخدم إطلاقاً. هذا النظام من الخدمة موجود في كل نفس ناطقة؛ أما العقل الفعّال الموجود في فلك القمر فإنه يتجلى ليحكم عالم الكون والفساد، وبالتالي يُخدَم، من قبل كل عقل مستفاد. (٥٣)

إلا أن ابن سينا لا يعتمد في نظرياته كلها مبدأ: الأسبق في الوجود هو الأدنى لما يليه وبالتالي يخدمه، فمثلاً في نظرية الفيض اعتباراً من العقل الأول وحتى العقل العاشر، الأسبق في الوجود هو الأنبل والأكثر بهاءً وكمالاً من الذي يليه، لأن الأسبق في الوجود هنا هو الخالق لما يليه، وكلما ابتعد العقل المفارق عن المبدأ الأول نقص كماله؛ بحيث يصبح الفارق كبيراً بين العقل الأول الذي خُلِقَ مباشرة - دون سواه من المخلوقات - وبين المخلوقات والأكثر قرباً من المبدأ الأول والعقل العاشر (العقل الفعّال) الذي يحكم عالم الكون والفساد والذي هو الوسيط بين عالم المعقولات، عالم العقول المفارقة، وعالم الكون والفساد.

٥٣ - ابن سينا، كتاب النفس، بالفرنسية ياكوش، ص ٣٤ - ٣٥.

سابعاً - كيف تخيل ابن سينا مصير النفس البشرية في عالم الآخرة؟

I - مقدمة :

تخيّر ابن سينا، في بعث الأبدان يوم القيامة، وتبدو هذه الحيرة قوية، عندما يقرّ ببعث الأبدان وفقاً لما جاء في ظاهر الشرع، ولكن هذا لا يخصّ إلا العامة. ربما اقترح ابن سينا، وجود بدن سماوي، تتعلق به النفس الناطقة المفارقة لبدنها الأرضي، هناك في العالم الآخر، يشكّل ذلك مخرجاً من قبل ابن سينا، لكي لا يتعارض - من الناحية الشكلية - مع الديني.

البدن السماوي - وفقاً لابن سينا - سيعطي النفس الإنسانية المفارقة، التي تسعى للتعليق به، كل ما كان لها في بدنٍ أرضي، ولكن من طبيعة مغايرة تماماً، أي أنه سيعطيها الإدراك الروحي العقلي وليس الحسي البدني؛ سيعطيها الخيال والذاكرة من طبيعة روحية لا من طبيعة حسية، باعتبار أن كل نفس إنسانية مفارقة لبدنها الأرضي ستكون بحاجة إلى إدراك فرديتها ونوعيتها، ودرجة كمالها التي حصلت في مرحلة الاختبار الأرضي. وقبل التعرض بالتفصيل لهذه العلاقة المتخيلة بين النفس الإنسانية المفارقة والبدن السماوي في عالم المعقولات، لا بد من الحديث عن علاقة هذه النفس مع البدن الأرضي، باعتبار أن كل نفس إنسانية تمرّ بمرحلتين أساسيتين هما:

المرحلة الأولى: وهي التي تشعر هذه النفس فيها بالزمن الأرضي، وهي مرحلة تعايشها مع بدنٍ أرضي في عالم الفساد والتغير والحركة، ولا يمكن لأي نفس إنسانية أن تتجنب المرور بهذه المرحلة، فهي أساسية وأولية وضرورية ومقصودة، من قبل المبدأ الأول، لاختبار نوعية هذه النفس، وقدرتها على إدراك المعقولات وتحصيل الكمال، وبالرغم من ضرورة البدن الأرضي، لكي يتحقق وجود النفس الإنسانية، أي لكي تخرج من القوة إلى الفعل، فإن هذا البدن لن يكون إلا بمثابة حانوت الحرفي، وأعضاؤه أدوات يستعملها مقارنة بالنفس (التي هي الحرفي الماهر).

II - النفس الإنسانية في مرحلتها الأرضية، تتهيأ إلى المرحلة الأبدية في عالم المعقولات :

ليس البدن الأرضي جوهرًا بسيطًا كالنفس، إنما يتكون من أربعة عناصر مادية أرضية هي: الماء والهواء والنار والتراب، القابلة للفساد بشكل نهائي، اعتباراً من اللحظة التي تفارق فيها النفس الناطقة لبدنها الأرضي.

هذا التعايش للنفس مع بدنها الأرضي سيكسبها الاستفادة من قواه الحسية الإدراكية للوصول بالتالي إلى الإدراك العقلي والوصول إلى عالم المعقولات حيث سيتحدد مستواها الأخلاقي والعلمي، وقدرتها على تحصيل كمالها وسعادتها الروحية الحقيقية.

وباختصار، للخروج من القوة إلى الفعل، على النفس تجاوز ذلك بواسطة بدنها الأرضي:

فالبدن مهياً لاستقبال النفس التي تخصّه، ولا يكتمل إلا بها، فكل منهما بحاجة إلى الآخر في آن واحد. (٥٤)

فكل نفس ناطقة تمتلك أربعة أنواع من المعرفة، بفضل اتصالها ببدن أرضي يخصصها بالذات:

١- النوع الأول - مجرد، محصل النفس، معانٍ كلية بسيطة مجردة أو مستخلصة من الموضوعات الجزئية، وأفكار مخلصّة من مادتها، ومن كافة علاقاتها مع المادة والخصائص التي تربطها بالمادة انطلاقاً من مبدأ ما هو عام ومشترك، مقابل ما يختلف هذا عن الآخر، وتمييز العرضي من الجوهرية، ويساعد النفس على هذا الإدراك كل من الخيال والوهم.

٢- النوع الثاني - يتحدد بالعمل الذي تقوم به النفس في إقامة علاقات وروابط بين هذه الأفكار الكلية البسيطة، بطريقة التأكيد أو النفي.

٥٤ - لويس غارديه، الدورية التومائية، عام ١٩٣٩، ص ٦٩٤.

٣- النوع الثالث - يتجسد بتنفيذ المقدمات التجريبية بواسطة الإحساس، وهو محمول ينتج حكماً.

٤- النوع الرابع - مجموعة الأحكام المصدقة. (٥٥)

فالبدن الأرضي وحده إذاً هو الذي يمكن النفس الناطقة من معرفة الأشياء الجزئية، على العكس من معرفة العقلية والكميات التي لا تتم للنفس إلا بقوتها العقلية، من دون توسط البدن وقواه الإدراكية الحسية. النفس الناطقة، عندما تنشغل بوجهها العلوي، بغية الاتصال بعالم المعقولات، بحاجة إلى توفر أربعة شروط أساسية للسيطرة على بدنها الأرضي:

١- عندما تكون النفس قوية لا يتدخل الحس بعملها أبداً.

٢- القوة المتخيلة تساعد النفس على الاتصال بعالم المعقولات.

٣- النفس تهمل الأفعال الحسية.

٤- الإنسان في حالة النوم، يهمل قواه الحسية. (٥٦)

باختصار، إن تزايد نفوذ القوى الحسية البدنية، هو الذي يعيق النفس الناطقة من الاتصال بعالم المعقولات، وإدراكها لجوهرها ومصيرها الأبدي هناك. وبذات الوقت هي بحاجة إلى القوة المتخيلة القوية الإيجابية؛ لأن النفس الإنسانية الناطقة، لا يمكنها أن تحلل الإدراكات الكلية العقلية (وحياء، ورؤيا، وحس) إلا بمعونة القوة المتخيلة في حالتها الإيجابية حصراً، أي عندما تعمل هذه القوة لمصلحة النفس وإدراكها العقلي، وليست أبداً لمصلحة البدن ولذاته.

فللنفس الإنسانية في مرحلتها الأرضية إذاً إدراك، إدراك حسي بدني، تقوم به القوى الحسية الإدراكية، بالتعاون مع القوى المحركة، أي جميع قوى النفس الحيوانية الموجودة في كل نفس ناطقة، وإدراك عقلي تقوم به القوة العقلية بدون الاستعانة بأية آلة بدنية.

٥٥ - ابن سينا، كتاب النفس، ترجمة باكوش الفرنسية، ص ١٥٧ - ١٥٨.

٥٦ - ابن سينا، كتاب العلم، المجلد الثاني، ص ٨٤ - ٨٥.

الإدراك الأول يختص بالجزئيات، واللذات الحسية والمعرفة الحسية، بينما الإدراك الثاني، يختص بإدراك الكليات، وصور عالم المعقولات، وهو الذي يحقق للنفس الناطقة كمالها وسعادتها الروحية، ولا يعمل إلا لمصلحتها، وبالتالي، كلما استعملته النفس الناطقة، تحسّل كمالاً، وتدرّك سعادة حقيقية، وتتيقظ لجوهرها الروحي، ولأبديتها، وتدرّك تميّزها من بدنها الأرضي وبأن عقدها معه مؤقت وغائي واختباري.

يقول ابن سينا في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» بأن الإدراك الحسيّ: "إدراك ظاهري، جزئي، زوالي، موضوعاته: المعاني الجزئية، والصور الحسية، وبأن الإدراك العقلي، تحصله النفس الإنسانية بذاتها، بمعزل عن أية آلة بدنية، وبأنه يقيني، ضروري، كلي، أبدي، وموضوعاته: المعاني الثابتة، والصور الروحانية. (٥٧) وفي كتابه «الإشارات والتنبيهات»؛ قسم الإلهيات، يعتبر ابن سينا الإدراك العقلي أشرف وأنبل من الإدراك النفسي؛ لأن النفس الناطقة بإدراكها العقلي، تعقل آلتها وذاتها، وتعقل بأنها عقلت، وبأنها مفارقة للآلات البدنية، بينما لا يتم فعل الإدراك الحسيّ، إلا بآلة بدنية، وبالرغم من ذلك، لا يدرك آله، ولا يدرك إدراكه. وفي كتابه «النفس»، يعقد ابن سينا، مقارنة مهمة بين فساد الإدراك الحسيّ، وأبدية الإدراك العقلي فيقول:

إن الإدراك الحسيّ عندما يدرك المحسوسات القوية، لا يتمكن من إدراك المحسوسات الضعيفة، لأن من يرى الضوء القوي، لا يتمكن في الوقت نفسه من رؤية ضوء ضعيف عقب ذلك الضوء القوي، كذلك من يدرك أولاً صوتاً قوياً، لا يتمكن من سماع الصوت الأضعف الذي يليه. (٥٨)

النفس الإنسانية، تنشغل بإدراكين، ولكن ليس معاً، فهي إذا انشغلت

٥٧- ابن سينا، مقالة على المعاد، ص ١٥-١٦

٥٨- ابن سينا، الإشارات، المجلد الثالث، طبعة سليمان دنيا، ص ٢٥٠.

بأحدهما، انصرفت عن الآخر. ومن جهة أخرى، فإنها وخلال تواجدها في البدن الأرضي، لا بد لها من الإدراكين، فهي لا تستطيع أن تصرف كل وقتها للإدراك العقلي؛ لأنها أولاً بحاجة إلى الإدراك الحسي، وخاصة القوة المتخيلة فيه، وذلك لتحليل إدراك الكليات المدركة بقوة عقلية، وبحاجة أيضاً إلى الإدراك الحسي، لإدراك المعرفة الحسية، أي المعرفة بالجزئيات. وعندما يقرر ابن سينا، أن للقوة المتخيلة دوراً مهماً في إعانة النفس الناطقة على الاتصال بعالم المعقولات، فإنه لا يعني بذلك، أن هذه القوة هي التي تدرك صور عالم المعقولات؛ لأن مدرك الحس لا يدرك إلا بإدراك حسي، ومدرك العقل لا يدرك إلا بإدراك عقلي، فالإدراك الحسي وفقاً لما يرى ابن سينا - يجعلنا نعتقد أن لا وجود للنفس، والعقل، وكافة الصور والمعاني المجردة الكلية؛ لأن إدراكنا الحسي البدني ليس مختصاً، ولا بقادرٍ على هذه الإدراكات. (٥٩)

وبإيجاز نقول إن الإدراك الحسي بقواه الحيوانية الإدراكية والحركية يشرح طبيعة النفس الحسية التي تسبق في وجودها النفس الناطقة، بل وتخدمها، في الوقت الذي يشرح فيه الإدراك العقلي طبيعة القوة العقلية التي ليست في مادة ولا منطبعة في مادة، ولهذا لن تفنى، وهي القوة الوحيدة التي ستصاحب النفس الناطقة المفارقة إلى عالم المعقولات بقسميها النظري والعملي: الشاهدان اللذان يراقبان النفس بكل تصرفاتها في المرحلة الأرضية، وما يشهدان به هو الذي يحدد نوعية هذه النفس ومصيرها هناك في عالم المعقولات، ولهذا قال عنهما ابن سينا في قصته الرمزية «حي بن يقظان»، بأنهما ملاكان أرضيان، أما عن ثنائية العقل (نظري - عملي) فتعود هذه الفكرة بجذورها الأولى إلى أرسطو في كتابه «النفس». (٦٠)

ومن جهة أخرى يختلف كمال الجسم عن كمال النفس الناطقة، فكمال

٥٩ - ابن سينا، كتاب النفس، ترجمة باكوس، ص ١٥٥.

٦٠ - ابن سينا، التعليقات، تحقيق بدوي، ص ٣٢.

البدن يكمن في الجمال - المتغير طبعاً والقابل للفساد، ولا يكمن في الجمال الروحي النوراني الذي يُوجدُ عند الجواهر الروحانية والمعقولات -، والصحة وفق شروط تركيب المادة الأرضية، وترتبط سعادة البدن بتحقيق الذات الحسية البدنية، أما كمال النفس الناطقة فأشرف وأكثر ديمومة؛ لأنه كمال أبدي وروحاني، وتمثّلُ لصور عالم المعقولات، وفي هذه الحال تكون النفس فاضلة وعالمة، وبالتالي دائمة التيقظ لجوهرها وإدراكاتها، ودائمة السيطرة على بدنها الأرضي وتوجيهه، بما يخدم تحصيلها لكمالها، لأنها أدركت جمالها الروحي بإدراكها العقلي.

من خلال هذه القسمة أو التمييز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي نشأ مفهوم آخر عند جميع الفلاسفة العرب في القرون الوسطى، ألا وهو مفهوم الخاصة والعامة، واتفق الفلاسفة العرب على التأويل الفلسفي الذي يميز الفلاسفة من عامة الناس في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

ومن جهة أخرى، ميّز الفلاسفة العرب - ومن بينهم ابن سينا - بين البدن الأرضي بعناصره القابلة للفساد: الماء والهواء والنار والتراب، والبدن السماوي بعناصره السماوية الأبدية: الهواء، والدخان، والبخار. (٦١)

أما النفس الناطقة، فهي ذاتها، سواء وجدت في بدن أرضي وعالم أرضي، أم في بدن سماوي في عالم المعقولات الأبدي، لأنها جوهر روحاني أبدي، غير قابل للفساد وهي - كما يرى الرازي وابن سينا - كالمريض الذي يكون بحاجة إلى الغذاء، ويأباه خلال مرحلة المرض، وتطلبه نفسه بعد زوال المرض: فالنفس لا تدرك جوهرها عندما تكون مرتبطة بمادة أرضية. (٦٢)

فبعد كل هذه المعطيات التي قدمها ابن سينا عن البدن الأرضي، وطبيعته، ولذاته، وعناصره، يمكن القول إذاً لا يوجد أي خلاف على أن ابن سينا، لا يقبل

٦١ - أرسطو، النفس، ترجمة تريكو، ص ١٧٩.

٦٢ - ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٩.

ببعث الأبدان الأرضية في عالم المعقولات؛ لأنه لا وجود للمادة الأرضية في عالم المعقولات، ولأن المادة الأرضية القابلة للفساد لا توجد، إلا حيث يوجد إدراك الزمن، حيث التغير والشر، عكس المادة السماوية التي تتشكل منها الأجرام السماوية. يتحير ابن سينا ما بين قبول قضية بعث الأبدان الأرضية في عالم الآخرة ورفضها، ويعترف بعجزه عن التواصل مع العامة الذين يشكلون الأكثرية في المجتمع والذين ليس لديهم الفهم العقلي الموجود عند الخاصة، لهذا لا يفهمون الشرع إلا في ظاهره، وما فيه من ترغيب بالثواب وترهيب من العقاب، ولذات حسية... وكذلك آلام حسية في عالم المعقولات.

وبما أن ابن سينا فيلسوف، فإنه يعتبر أن نصه الفلسفي موجه إلى الخاصة، أما النص الرسولي المحمدي فموجه بظاهره إلى عامة الناس، وبباطنه كالنص الفلسفي إلى الخاصة من الناس، ومن هنا يتفوق الرسول على الناس كافة بما فيهم عليّة القوم وخاصته أي الفلاسفة.

فالبدن الأرضي، وبمعنى ما، تخلقه النفس المقيمة فيه والمتعايشة معه، باعتبارها صورته المخصصة له، إنه ينمو ويتطور مزاجه، ويتحدد وفقاً لهذا الائتلاف بينه وبين نفسه، فيصبح بهذه الحالة كالسيف بالنسبة إلى اليد التي تحمله، فتتحدد فعاليته وفقاً لمهارة هذه اليد وقدرتها على استعمال هذا السيف / البدن، فعلاقة النفس بالبدن علاقة رئيس بمرؤوس، علاقة خادم ومخدوم، علاقة صانع ومصنوع. (٦٣)

النفس الناطقة، طيلة وجودها في البدن الأرضي، تحن إلى عالم المعقولات، لكي تعود إلى أصلها، وإلى عالم الأبدية، ويتجسد هذا الرأي السيناوي كثيراً بقوة في قصيدته عن النفس، وفي قصصه الرمزية: حي بن يقظان - سالمان وأبسال - الطير، وفي حديثه عن المعاد في إلهيات الشفاء، وإلهيات النجاة، وفي بعض رسائله.

وبما ان النفس الناطقة - وفقاً لرأي ابن سينا - تستطيع السيطرة على بدنها الأرضي، وتوجيهه وجهة الاعتدال والتوازن، فستحاسب على أخطائها التي ارتكبتها بآلات بدنية، انطلاقاً من رغبات بدنية، لتحقيق لذات روحية عقلية.

وفردية كل نفس ناطقة موجودة معها مع بدنها الأرضي الخاص بها، ولها مع هذا الأخير مزاجٌ وروحٌ موافقان لطبيعتها، وتبدأ بالتميز مع الأعمال التي تقوم، فكلما كانت قدرتها على تحصيل الكمال، وإدراك المعقولات كبيرة وقوية مهيمنة، كانت أنبل وأشرف.

"الفردانية"، هي لوح النفس الذي يُنقَشُ عليه كل ما عملته هذه النفس بالإضافة إلى أعمال القوى البدنية، هذا اللوح مسجل فيه كافة خصائص هذه النفس وأعمالها وقدراتها، ويرأي جان ميشو، يمكن وصف هذه فردانية النفس الناطقة تبعاً لتحليل ابن سينا بأنها ذات تهيؤ روحي ونفسي.^(٦٤) ودرجة (مستوى) الوعي الأخلاقي والعلمي لأي نفس لا يمكن معرفتها، إلا عن طريق تحليل معطيات هذه الفردانية الملازمة لها طيلة حياتها ببدن أرضي، والمصاحبة لها كشاهد إلى عالم الأبدية، وهذه الفردانية باعتبارها غير قابلة للفساد فإنها بالطبع من جنس القوى الإدراكية العقلية، لا من جنس القوى الإدراكية الحسية البدنية، فهي لا تمتلك إذاً آلة بدنية، وليست منطبعة في البدن، وإنما داخلية في جوهر النفس الناطقة كالقوة العقلية. يلتفت ل. غارديه الانتباه، إلى وجود مبدئين في الفردانية في المذهب الفلسفي السيناوي: هما:

- إرادة الحفاظ على الفردانية للنفس بعد مفارقتها لبدنها الأرضي.

- عدم ادراك النفس لفردانيتها إلا من خلال اتصالها ببدن.^(٦٥)

ويؤكد «منك» قبل «غارديه»، روحانية الفردانية وأبديتها - بالمفهوم السيناوي

، لذلك يقول:

٦٤ - ابن سينا، التعليقات، طبعة واجدا، ص ٣٧٧.

٦٥ - جان ميشو، قدر الإنسان كما يراه ابن سينا، ص ٧٥.

«إن فردية ابن سينا، لا يمكن أن تجد لها تحديداً في مكان أو وضع أو وضع أو موقف»^(٦٦). أما الآنسة أ. غواشون، فتشرح هذه الفردانية السيناوية من خلال برهان الإنسان الطائر، الذي أورده ابن سينا في أكثر مؤلفاته، وتقول غواشون بأن هذا البرهان (الأنا) يبين أن الإنسان بوعيه وإدراكه العقلي يستقل عن البدن ومادته.^(٦٧)

أنا / الراوي، في قصته «حي بن يقظان»، وعلى امتداد أحداثها من الفصل الأول عند لقاء «حي بن يقظان / العقل الفعال» مع أنا / الراوي، حتى الفصل الأخير عندما يدعو «حي» أنا / الراوي بقوله: «إذا أردت، اتبعني، باتجاه الملك».

هذه الـ (أنا)، تشرح فردانية النفس الفاضلة العالمة حصراً، وكذلك جميع الأعمال التي يقوم بها (أبسال / العقل النظري) في قصته «سالم وأبسال». وكأن هذه الفردانية، تسبق نفسها الناطقة إلى عالم المعقولات؛ لأن الأحداث في قصته «سالم وأبسال» تخبرنا بأن «أبسال مات قبل سالم»، وفي قصته «الطير»، أنا / الراوي، يجسد نظرية ابن سينا في أن الفردانية هي التي تميز كل نفس عن سائر النفوس الناطقة، ولولا شعور أنا الراوي بهذه الفردانية، لما كان هو الناجي الوحيد من السرب الأول من الطيور، بعد رؤيته ومصاحبته فيما بعد للسرب الثاني، أي اختياره وتفضيله لإخوان الحقيقة، الخالصة والفضل بكل ذلك لشعوره بفردانيته:

هذه الفردانية إحساس حقيقي مستقل عن معطيات القوى الحسية، متموقعة فيما وراء الآلات البدنية، فتتنقشه على لوحة الحس المشترك.^(٦٨)

هل يمكننا القول، بأن الفردانية المصاحبة لنفسها المفارقة إلى عالم الأبدية، ستكون بمثابة الإدراك الروحي لهذه النفس هناك؟...

أي أن هذه الفردانية ستقوم بمهام الإحساس والخيال والذاكرة، ولكن لن تنفذ هذه الوظيفة بالفعل، إلا عندما تتصل النفس المفارقة ببدن سماوي، كما استعانت

٦٦ - ل. غارديه، الدورية التومائية، عام ١٩٣٩، ص ٦٩٧.

٦٧ - منك، مبادئ الفلسفة العربية ومذاهبها، باريس، ص ٣٦٥.

٦٨ - ابن سينا، الإشارات، طبعة غواشون بالفرنسية ص ٣٠٣. حاشية (٣).

هذه النفس الناطقة خلال مرحلة البدن الأرضي بالعقل الفعال الكلي لإدراك صور المعقولات بالرغم من وجود قوة عقلية لديها.

فلكي تحصل النفس المفارقة إدراكها الروحي، في عالم المعقولات، ستتصل ببدن سماوي، وذلك لكي تستمد منه خيلاً روحياً مفارقاً، وبوجود وسيط هو عبارة عن مرآة؛ مرآة تكون مشتركة لأنفس مفارقة ترغب الاتصال ببدن (جِرم) سماوي. (٦٩)

إن مفاهيم: الفردانية، والمرآة، والبدن السماوي، والإدراك الروحي المؤلف من إحساس وخيال وذاكرة، تشكل جميعاً نوعاً من التبرير، قام به ابن سينا ليؤكد نفيه لبعث الأبدان الأرضية، وذلك لاستحالة وجود المادة الأرضية ولواحقها في عالم المعقولات:

هناك في عالم المعقولات يمكن وجود المرآة التي جمال عملها في عالم السماء الذي فحصته بنفسها لتتذكر كل شيء هناك. (٧٠)

إذاً، وفقاً لابن سينا، لكل نفس إنسانية ناطقة وجودان: أرضي وسماوي، بدنان: أرضي وسماوي، إدراكان: حسي وعقلي أو بالأحرى أرضي وسماوي، وأيضاً روحان، روح من طبيعة أرضية، وروح من طبيعة سماوية باعتبار أن النفس الإنسانية عندما تكون في بدن أرضي يحدث لها مزاج وروح من طبيعة البدن الذي تقترن به، حتى وإن كانت الروح أجماً أقرب إلى النفس منها إلى البدن. يرى جان ميشو من خلال تحليله لهذه القضية عند ابن سينا، أن الروح تتشكل من مادة بدنية في منتهى الرقة واللفظ، باعتبار هذه الروح آلة النفس الأولية ونقطة الاتصال الأولى والمتقدمة مع البدن الأرضي. (٧١)

لكن الروح في البدن الأرضي أكثر من نوع، بل إنها نوع مكانه المحدد في

٦٩- ابن سينا، مقالة النفس، ترجمة ميشو، ص ١٥٥.

٧٠- ابن سينا، التعليقات، طبعة بدوي، ص ٧٢.

٧١- ابن سينا، التعليقات، طبعة واجدا، ص ٤٠٤.

البدن، ويذكر ابن سينا في كتابه «الإشارات» ثلاثة أصناف منها:

١ - الروح الحيوانية تتمركز في القلب.

٢ - الروح النفسية تتمركز في الدماغ.

٣ - الروح الطبيعية تتمركز في الكبد. (٧٢)

يعتبر ابن سينا، في كتابه: المبدأ والمعاد، الروح المقيمة في القلب، هي المبدأ الذي يوحد كل القوى النفسية، بما يحقق توازن الدماغ ويكفله.

ولا يعترف ابن سينا، بانتقال هذه الروح، ذات الأصل البدني الأرضي مع النفس المفارقة إلى عالم المعقولات، ويجد مخرجاً، لتعويض النفس المفارقة. عن هذه الروح الأرضية، من خلال تعلقها ببدن سماوي، ويؤكد السيد «جان ميشو» دور هذه الروح في المرحلة الأرضية لكل نفس ناطقة بقوله إن هذه الروح هي التي تفعل إدراك النفس. (٧٣)

فالجرم السماوي إذاً يعطي النفس المفارقة القدرة على الإحساس والخيال والذاكرة، ويعوضها كذلك عن الروح الأرضية، وهذه الفعاليات جميعها هي التي تمكن فردانية هذه النفس من القيام بوظيفة الإدراك الروحي المجرد عن المادة الأرضية تماماً، وهذا ما توصل إليه السيد «جان ميشو» في دراسته عن مصير النفس الإنسانية عند ابن سينا عندما قال:

«ويرى ابن سينا أن الأجسام السماوية تحل محل الروح النفسية بعد الموت، لتذهب النفوس المفارقة فعاليات كانت تقوم بها القوى الإدراكية الباطنية بمساعدة هذه الروح النفسية في المرحلة الأرضية». (٧٤)

ولا يتفق البدن الأرضي والبدن السماوي في شيء، إلا في كلمة «بدن»، فلكل منهما مادته الخاصة، وعناصره، وطبيعته، فالبدن الأرضي قابل للفساد،

٧٢ - جان ميشو، قدر الإنسان، ص ١٧٣.

٧٣ - ابن سينا، الإشارات، غواشون، ص ٣٢١.

٧٤ - ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ١٨٦.

وموجود بغنى عن النفس المفارقة التي هي بحاجة إليه وليس العكس كما كان ذلك في مرحلتها الأرضية مع البدن الأرضي، فالبدن السماوي إذاً هو الذي يتحكم بالعلاقة مع النفس المفارقة، وهذه العلاقة لا تكون مباشرة إنما عبر وسيط هو المرأة - الخيال الروحي -، كما أنها ليست نداءً لنداء وإنما لمجموعة أنفس مفارقة ترتبط ببدن سماوي - بالشروط التي سبق ذكرها - لتتمكن من إدراك ثلاثة أمور هي :

١ - عذابات القبر .

٢ - البعث .

٣ - خيارات الحياة الأخرى .

ومن المؤكّد، أن هذا الإدراك خيالي، لأن عالم الآخرة وبكل ما فيه - وفقاً لمذهب ابن سينا - عالمٌ خيالي، مثله الثواب والعقاب، والسعادة والشقاوة، فهي جميعاً مفاهيم خيالية .

III - الثواب والعقاب في عالم الآخرة :

وفقاً لنظرية ابن سينا في الأخرويات (علم شؤون الآخرة)، سيكون هناك في العالم الآخر، معايير متعددة للثواب والعقاب، وبالتالي للذة أو الألم، للسعادة أو الشقاوة، وتلك المعايير تتطابق مع طبقات النفوس التي أعطى فيلسوفنا ابن سينا منها أكثر من مخطط، وقبل استعراض هذه المخططات السيناوية لتصنيف النفوس المفارقة؛ يمكن القول، بأن هذه النفوس المفارقة تنقسم، أو تصنّف، بشكل رئيس إلى فئتين، الأولى وهي الأقلية، أي نفوس الخاصة، والثانية هي الأكثرية، وهي نفوس العامة، حتى في الجنة هناك، في عالم الآخرة سيكون أكثرية سكان الجنة ضعافاً وفقراء النفوس. (٧٥)

ويرى ابن سينا، أن إيمان العامة وإخلاصها ليسا بريئين، أي ليسا غاية في

ذاتهما، إنما يتلخص بكونه مؤمناً أو خوفاً وتجنباً لما صوّر لهم في ظاهر الشرع من سوء العذاب في جهنم، أو أملاً في الحصول على اللذات الحسية الأبدية في الجنة: (٧٦)

ويرأي ابن سينا أن مفهوم الثواب والعقاب، مفهوم نسبي متغير، أي أنه يتعلق بمستوى النفس فيما إذا كانت عارفة أم جاهلة، إذا كانت مخلصة أم سيئة: فأصحاب الأنفس البلهة، سعيّدون هانئون لكن هذه السعاة استناداً إلى تخيلاتهم. وأما أصحاب الأنفس المقدسة المخلصة فسيتحدون إلى الكمال بجوهرهم وسينعمون بسعادة حقيقية. (٧٧)

لكن النفس القدسية، لا تشمل جميع أنفس العارفين، لأنه ببساطة، ليس كل عارف قادراً على التواصل والاتصال مع الحقيقة الأولى؛ فلكي ترتقي النفس العارفة إلى مرتبة النفس القدسية، لا بد من عبور ثلاث مراحل أساسية:

- ١- تجنب كل ما يمكن أن يعرضها للانصراف عن البحث عن الله.
- ٢- إخضاع المستويات الدنيا من النفس إلى المستويات العليا منها.
- ٣- أن تكون أسرار النفس قادرة على إدراك الإنذارات الخفية.

ومفهوم الثواب والعقاب يتبع تصنيف النفوس، خاصة إذا عرفنا بأن فيلسوفنا ابن سينا لديه أكثر من تصنيف، ففي رسالته «في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»، يذكر أربع طبقات للنفوس هي:

- ١- النفس الكاملة في العلم والعمل، أي النفس الفاضلة العالمة.
- ٢- النفس الناقصة في العلم والعمل، أي النفس الجاهلة السيئة.
- ٣- النفس الكاملة في العلم والناقصة في العمل، أي النفس العالمة الشريرة.
- ٤- النفس الناقصة في العلم والكاملة في العمل، أي النفس الجاهلة الفاضلة.

٧٦- ل. غلرديه، الدورية التومائية، ١٩٣٩، ص ٧٠٥- حاشية (٤).

٧٧- المصدر نفسه، ص ٧٢٧.

ويستشهد ابن سينا بهذا الخصوص، وفي المكان نفسه، بالآية القرآنية: سورة الواقعة، الآيات (٧-٨-٩-١٠-١١). (٧٨)

ويبدو أن ابن سينا في رسائله أكثر إيماناً بالدين، مما هو عليه في نصوصه الفلسفية الرئيسية، وأما في قصصه الرمزية فإنه يأخذ منهجاً آخر...

والتصنيف الثاني، أورده ابن سينا في كتابه «إلهيات الشفاء» في الكتاب السابع، الفصل السابع، حيث صنف النفوس في ثلاث طبقات رئيسة هي:

١- الأنفس البلهاء.

٢- الأنفس السيئة الشريرة.

٣- الأنفس الفاضلة.

ثم يعيد تقسيم الفئة الأولى (النفوس البلهاء) إلى قسمين:

١- قسم مات ولم يرتكب حماقاته... أي لم تخرج هذه الحماقات من القوة إلى الفعل أو بالأحرى لم تصل هذه النفوس قبل موتها إلى مرحلة النضج البدني المسؤول، وفي هذه الحالة ستتواجد مشمولة برحمة الله وعنايته. لا ثواب ولا عقاب.

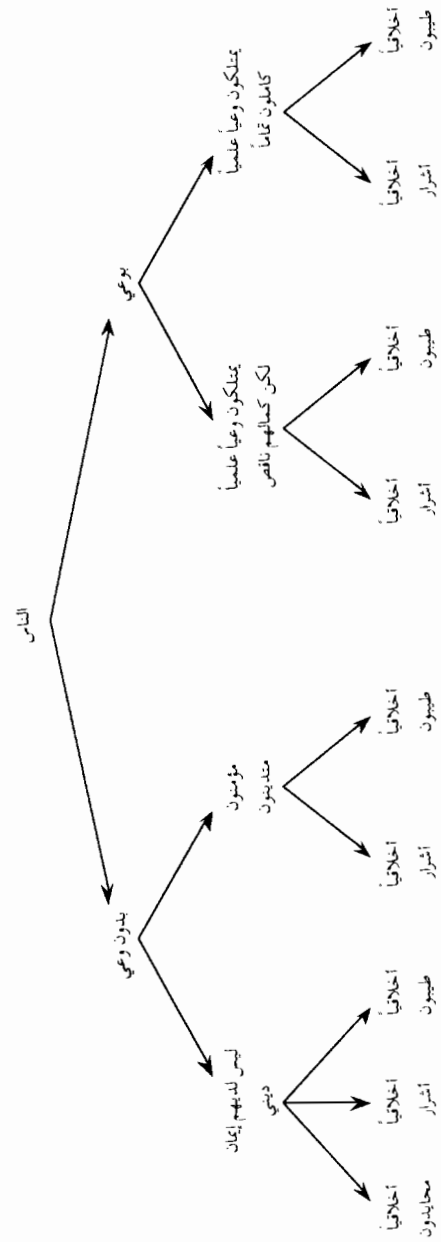
٢- قسم ارتكب الحماقات عن سابق إصرار وترصد قبل موت البدن الأرضي، وأصحاب هذه الأنفس سيتألمون ويتعذبون عندما يذكرهم الله بأنهم يعتقدون بالبدن وآلاته التي كانوا بها يتلذذون ويخطئون. (٧٩)

ويرى أن الطبقة الثانية من النفوس، أي النفوس الشقية أو الشريرة، ستنال عقوبتها خيالياً؛ ثم يصف السعادة الحقيقية أو الثواب الحقيقي الذي ستناله الأنفس الفاضلة: سينالون كمالهم الجوهري، وينعمون بسعادة حقيقية، سيتحررون تماماً مما خلفوه وراءهم في العالم الأرضي.

وهناك أيضاً، تصنيف ثالث للأنفس الإنسانية عند ابن سينا، ضبطه السيد جان ميشو من كتب ابن سينا: «المعاد» ورسالة «السعادة»، وفقاً للمخطط التالي:

٧٨- ابن سينا، النجاة، ص ٤٩٠.

٧٩- ابن سينا، الإلهيات، طبعة ج. قنوتي، ص ١٦٤-١٦٥.



إجمالاً، تميز النفوس: ذكاءً، وبلادة، وخيرية، وشرّاً تبعاً لما يلحقها من مادة تلامسها وهي في البدن الأرضي. (٨١)

وإضافة إلى هذا، هناك علاقة تأثير وتأثر بين النفوس الإنسانية، بحيث إن القوية منها تؤثر في الأضعف، وبناءً على هذه الفرضية، تؤثر نفس الرسول في الأنفس جميعها، وتأتي بالمعجزات، وتشفي المرضى، وما يشبه ذلك:

يقول جان ميشو: ثمة سيطرة نفسية على نفسيات مثل سيطرة النفوس القوية بخيالها ووهما على النفوس الضعيفة في هاتين القوتين. (٨٢)

وأما عن العلاقة بين النفوس الإنسانية، والنفوس الملائكية، فإن ابن سينا يردد في أماكن كثيرة من كتبه ورسائله، ذكر النفس السماوية، مشيراً في معظم الأحيان إلى علاقة معرفية تهتم النفس الإنسانية، من خلال اتصالها بنفس سماوية، ويتم هذا الاتصال وفقاً، لتطابق معين بين جزأين متشابهين عند النفسين. (٨٣)

وبرأي جان ميشو، فإن العقل العملي، الموجود في كل من النفس الأرضية، والنفس السماوية هو الذي يقوم بهذا الاتصال مع ما يطابقه ويشبهه. (٨٤)

وإجمالاً يخدم هذا الاتصال النفس الأرضية، فيقدم لها معارف عقلية عن عالم المعقولات، ويتجسد هذا الاتصال بطرق كثيرة، أو يأخذ أشكالاً كثيرة هي: الحدس العقلي، الرؤيا الصادقة، القوة المتخيلة في دورها الإيجابي، الوحي عند الرسل.

IV - المعنى السيناوي للسعادة والشقاوة:

يصنف ابن سينا الأنفس في العالم الآخر تبعاً لما ستلاقيه من سعادة أو شقاوة ويعرّف هذين المفهومين في (كتاب العلم) بقوله:

٨٠ - ابن سينا، الإلهيات، طبعة ج. قناتني، ص ١٦٤ - ١٦٥.

٨١ - جان ميشو، قدر الإنسان، ص ٥٢ - ٥٣، حاشية (٨٧).

٨٢ - ابن سينا، التعليقات، واجدا، ص ٧١.

٨٣ - جان ميشو، قدر الإنسان، ص ١٤٥ - ١٤٦، حاشية (١٨).

٨٤ - ابن سينا، التعليقات، واجدا، ص ٤٠٤.

«اللذة هي كمالُ الملاءمة، والألم هو كمالُ عدمِ الملاءمة»^(٨٥).

وهذا التعريف يشمل اللذة والألم في العالمين الأرضي والسماوي، ويرتبط بالإدراك، أي أنه نسبيّ متغيّر وفقاً لنوع الإدراك ومستواه من نفس إنسانية لأخرى، ووفقاً لكل قوة من قوى النفس الإنسانية بحيث إن:

«اللذة والخير في الشهوانية، هي كل كيفية حسية صادرة عن هذه القوة وبما يتلاءم بشكل منسجم مع القوى الحسية الظاهرية. اللذة في الغضبية تكون بالانتصار، اللذة في الوهمية تكون بالأمل، اللذة في الذاكرة تكون بتذكر الأشياء الملائمة في الماضي»^(٨٦).

وهذه اللذات كافة، هي لذات حسية مدركة بقوى حيوانية، أما اللذة الحقيقية للنفس الناطقة فتدركها بقوتها العقلية، أي بإدراكها العقلي وليس بالإدراك الحسي.

يشتمل مفهوم الثنائيات السيناوية، إذن على مفهوم السعادة، بحيث يفصل بين سعادة حسية مدركة بإدراك حسي، وسعادة روحية عقلية مدركة بإدراك عقلي، بحيث تتواجد الأولى عند عامة الناس، والثانية عند الخاصة من الناس، لأن السعادة الروحية الحقيقية ترتبط بالمعرفة والأخلاق، ويعطي ابن سينا أمثلة كثيرة على صعوبة إدراك السعادة الروحية الحقيقية للنفس الناطقة وهي في بدن أرضي، وهذه الأمثلة نفسها تبرهن على أن العامة لا يدركون السعادة الروحية الحقيقية لأنهم خارج هذه التجربة؛ لأن كل إدراك مرتبط بالتجربة والوعي والمعرفة الحقيقية، والاستعداد الأخلاقي، ويقول في كتابه «الإلهيات»:

«كل ما ليس موجوداً، ليس مرغوباً، لا يمكن أن ننسبه إليه. مثلاً البارد جنسياً، من المعروف بأن ثمة لذة في العلاقات الجنسية، لكن هذا البارد والظرف الآخر معه في العلاقة لن يشعر بأية لذة بسبب البرودة الجنسية عند أحد الطرفين.

٨٥ - ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ١٢١.

٨٦ - ابن سينا، كتاب العلم، ص ٢١٠.

وبالمستوى نفسه، الأعمى الذي لم يسبق له رؤية الوجوه الجميلة، والأصم الذي لم يسبق له سماع الأصوات الجميلة. (٨٧)

على الحكيم، أن لا يتخيل، أن اللذة الحقيقية كتلك التي للحيوان في بطنه، أو في إشباع غريزته الجنسية، وإلا كيف يتميز الإنسان العاقل من الإنسان الجاهل؟.. وكيف يتميز الإنسان الفاضل من الإنسان السيء؟..

إذن، بنوع اللذة التي يرغبها ويمارسها، يتميز هذا الإنسان من غيره. حتى الحكماء، عندما يكون أحدهم في حالة مرض، فالرغبة باللذة الحقيقية بالطعام مثلاً تغيب عنه طيلة فترة المرض، وما ينطبق على حالة الحكيم ولذة الطعام الغائبة في حالة مرضه تنطبق على النفس الناطقة التي قلما تشعر بلذتها الحقيقية وهي في بدن أرضي:

اللذة، ليست بأي شكل من الأشكال، هي اللذة الحسية الحيوانية، لكنها اللذة التي تتناسب وتعبّر عن حالة خيرة فاضلة، محضة، سامية ونبيلة. (٨٨)

وجود النفس الناطقة في بدن أرضي، وجود عرضي مؤقت، مثل هذا الوجود لا يمكن، أن يقدم أو يهيء لهذه النفس اللذة الحقيقية، مهما كانت درجة وعيها وأخلاقها، وإن قدمها لها بشكل حقيقي، فلا يتم ذلك إلا نادراً.

فالنفس الناطقة بهذه المرحلة كالمريض الذي لا يشعر بالطعوم الطيبة بسبب حالته المرضية، وعندما يشفى من مرضه سيدرك الطعم الحقيقي الطيب: مثل الخائف الذي يحصد الانتصار والنشوة، لكنه لا يشعر بهما ولا يتذوقهما. (٨٩)

عموماً، إن السعادة الحقيقية - وفقاً لفلسفة ابن سينا - هي سعادة النفس الناطقة الفاضلة العالمة، وسعادتها هذه لا تتحقق إلا عندما تفارق هذه النفس بدنها الأرضي ومقتضياته، أما عندما تكون مسجونة في بدن أرضي، فيجب عليها أن

٨٧ - ابن سينا، الإلهيات، قناتي، ص ١٥٧ - ١٥٨.

٨٨ - المصدر نفسه، ص ١٥٨.

٨٩ - المصدر نفسه، ص ١٦١.

تكون دائمة التيقظ والتذكر لجوهرها، وبالتالي عليها السيطرة على بدنها الأرضي وميوله الحسية، لكي تحافظ على تواصلها مع عالم المعقولات والحقيقة الأولى ولهذه الحالة شروط يجب أن تتوفر وهي:

١ - التحرر والانعقاد من خسائس الأعمال، ويتم ذلك بمخالفة النفس الحيوانية في أفعالها العملية وإدراكاتها العملية، إلا في الضرورات لأن ابن سينا، يعتبر النفس الحسية هي الجحيم الحقيقي، ويؤول أبواب النار السبعة بالحواس الظاهرية الخمس مضافاً إليها الخيال والوهم من قوى الإدراك الحسي الباطني، ويتخيل بأن دخول الجنة، لا يتم إلا بإخضاع هذه القوى الحسية السبع إلى القوة العقلية، لتتمكن النفس الناطقة من السيطرة على الإدراك الحسي وتوجيهه لصالح اشتغال النفس الناطقة بتحصيل كمالها وسعادتها الحقيقية، بإدراك صور المعقولات. (٩٠)

٢ - التصور الحقيقي للمبادئ المفارقة، والتيقن من وجودها.

٣ - معرفة ترتيب كافة الروابط بين الكائنات الموجودة، ونظام البدء من المبدأ الأول حتى أخس الوجودات. ومعرفة الأسباب القصوى والغائية للأشياء التي تموضعت في عالم الحركة.

٤ - تصور العناية الإلهية، استناداً إلى تأمل معزز بحدة ذهن ثاقب، وتأهب زائد لإدراك الغبطة الحقيقية.

وليس هذا فقط، بل يجب على الإنسان أن يكون لديه شوق وعشق لعالم المعقولات الأبدي الروحاني البريء من الفساد والتغير والشر والزمان والحركة، وهذه السعادة الحقيقية لن تكتمل إلا بإصلاح النفس الحسية أي بالإدراك الحسي في كل نفس ناطقة. (٩١)

بالرغم من أن ابن سينا، يميز بدقة، وعن وعي كبير، بين مستوى أدنى وعابر وحسي للسعادة، ومستوى أعلى وأبدي ودائم وحقيقي للسعادة، فإنه لا ينكر على

عامة الناس تصور اللذات الحسية والتخوف من الآلام والعقوبات الحسية وهذا يتفق مع ظاهر الشرع، ويرأيه: أن المعاد، معادان:

الأول: محمول على قوانين الشرع، ولا يمكن تأسيسه إلا استناداً إلى أدبيات الدين، وصدق الدعوة النبوية، وهذا النوع يقول ببعث الأبدان يوم القيامة.

الثاني: مدرك بالعقل والبرهان وأكدته الشريعة. (٩٢)

ورغم اعتراف ابن سينا بنوعين من السعادة، فإنه عندما يقارن بين النوعين، نجده يحتقر السعادة الحسية، مقابل تقديره الكبير للسعادة الروحية العقلية، خاصة من خلال تغير الأولى وفسادها مقابل أبدية الثانية، كذلك من خلال اقتصار الأولى على الإدراك السطحي مقابل إدراك الماهيات من قبل الثانية، وبالإضافة إلى كل ذلك يتحد العقل والعامل بالسعادة الروحية العقلية والمعقول شيء واحد. (٩٣)

فالحكماء ينتظرون إذا سعادتهم الحقيقية في عالم المعقولات بينما العامة، يتخيلون سعادتهم الحسية الأبدية وفقاً لما جاء في ظاهر الشرع، وفي هذه القضية بالذات، لم يستطع ابن سينا، أن يأخذ موقفاً أیستمولوجياً نهائياً لأنه لم يكن عالم كلام، وبذات الوقت أثبت عجزه عن اتخاذ موقف فلسفي واضح من دون أية اختلاطات أو تأويلات، وربما لهذا السبب، لجأ إلى أكثر من طريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، وخاصة في قصصه الرمزية الخيالية التي حملها كل خياله الفلسفي الأیستمولوجي الإبداعي أو معظمه. لكن هذه الإشكالية لم تكن إشكالية ابن سينا وحده، إنما كانت مشكلة من مشاكل الفلسفة العربية في العصور الوسطى.

يقول ج. ف حوراني إن ابن رشد تحدث عن السعادة والشقاوة في عالم الآخرة، وكأنهما تحصيل حاصل لأفعالنا مباشرة وعاداتنا، إنها الطريقة نفسها التي اتبعها ذكرتنا بابن سينا. (٩٤)

٩٢ - ابن سينا، الإلهيات، ج. قناتي، ص ١٦٢.

٩٣ - المصدر نفسه، ص ١٥٧.

٩٤ - المصدر نفسه، ص ١٦٠.

وكان ابن سينا كان يريد أن يقول للعامة: بما أن السعادة ناجمة عن نوعية إدراك كل نفس ناطقة، فإن هذا المفهوم مفهوم متغير، وفي كل حالاته إيجابي، إذا لم يتعارض مع الأخلاقية التي دعا إليها الشرع سواء بوجهه الظاهري، أم بوجهه الباطني، فالحقيقة ذات وجهين. يقترح ابن سينا على أنفس العامة بدناً سماوياً (لأنه لا يعترف ببعث البدن الأرضي) يعينها على تخيل ما كانت قد اعتقدته هذه الأنفس الساذجة الطيبة من سعادات ولذائذ خلال وجودها في بدن أرضي، فتشاهد جميع ما وعدت به من أحوال القبر، والبعث، والخيرات الآخروية، بالطريقة نفسها بالنسبة إلى الأنفس الساذجة الخبيثة، ستشاهد العقاب الذي أنذرت به الدنيا وتقاسي، كأن ابن سينا يعتبر الرسالة المحمدية موجهة أساساً لإصلاح نفوس العامة بسبب جهلها للإدراكات الحسية والمعرفة السطحية، وفي الوقت نفسه لا ينكر على هذه الرسالة السماوية توجيهها إلى الخاصة، ولكن بطريقة مختلفة، وأكثر عمقاً؛ لأن الخاصة لديهم القدرة على فهم الخطاب العقلي الروحي ومع ذلك، يعتبر ابن سينا إيمان الخاصة، حقيقياً، بينما يشكك بإيمان العامة، لا بل يعتبره ليس غاية بذاته، وإنما وسيلة لإدراك السعادة الأبدية، أو تجنباً لشقاوة أبدية:

«بسبب الخوف من النار، أو رغبة في الإقامة بالجنة، فالله بالنسبة إلى هؤلاء الناس ليس غاية في ذاته، وإنما كسمسار»^(٩٥)

فمعيار السعادة إذاً ليس واحداً، وإنما معايير متميزة بتمايز النفوس، وكأنها نتيجة إجمالية لإدراك كل نفس ناطقة ومعرفتها وتجربتها وإدراك نوعها: بالنسبة إلى كل تقي فاضل زاهد، توجد سعادة بمعيار خاص يناسب نوعية هذه النفس^(٩٦)

لم يشكك ابن سينا، طبعاً بصدق الخطاب الديني الموجه إلى عامة الناس والمتناسب مع مستوى إدراكهم لكل القضايا التي جاءت بها الرسالة، إذ إنه من

٩٥- ابن سينا، النجاة، ص ٢٩٨.

٩٦- ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

الصعب على عامة الناس أن تفهم الحقائق والكليات بالعقل والقياس البرهاني؛ لأنه ببساطة ليست لديهم هذه القدرات، ولهذا من الطبيعي جداً، أن يرتبط الثواب أو العقاب باللذة الحسية للأول، والألم الحسي للثاني.

وبما أن فيلسوفنا، يربط بين معنى السعادة، ومعنى الإدراك الذي يرتبط بها، فإنه سيكون لدينا: سعادة الإدراك الحسي، التي هي عبارة عن ميول البدن ورغباته واحتياجاته، مقابل سعادة الإدراك العقلي التي هي عبارة عن ميول النفس الناطقة الفاضلة العالمة ورغبتها في الاتصال بعالم المعقولات، وبالتالي يصبح هذا النوع من السعادة، جزءاً لا يتجزأ من اشتغال النفس الناطقة بتحصيل كمالها، والاقتراب من إدراك كل المعقولات، وخاصة الحقيقة الأولى: (٩٧)

ستحصل كل نفس مفارقة أياً كان مستواها في إقامتها وعودتها على سعادتها الحقيقية بعد أن تكون قد تحررت نهائياً من عوالم الحس والوهم والخيال الحيوانية، وليس لديها إلا قوتها العقلية وفرديتها (كذاكرة وشاهد) التي حصلت عليها من العالم الأرضي فالنفس المفارقة ستكون إذاً سعيدة تماماً في عالم المعقولات حيث: لا وجود إطلاقاً للحزن.. الإنسان سعيد يبحث عن نفسه، إنها حالة الحصول على هذه السعادة اعتباراً من لحظة هجران البدن الأرضي. (٩٨)

لكن هذه السعادة الحقيقية، التي ستكون لكل نفس مفارقة، لن تعدل من نوعية هذه النفس، لأن فرديتها قد تحددت نهائياً خلال مرحلة الاختبار الأرضية، فالنفس التي كان لها القدرة على التمييز وتفضيل اللذة الروحية العقلية على اللذة الحسية البدنية، هي التي انتصرت في تحصيل الكمال، أما هنا في عالم المعقولات، فلا وجود للذة أو السعادة الحسية، وربما انطلاقاً من عدم وجود «الذات الحسية»، سيكون العذاب الحقيقي للنفوس السيئة، بحيث تشتاق إلى هذه الذات، ولن تصل إليها أبداً، باعتبار ابن سينا ينفي بعث الأبدان الأرضية، واقتراحه لبدن سماوي،

٩٧- سهروردي، كوربان، ص ٨٩.

٩٨- ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ٥٧.

تتعلق به النفس المفارقة، إنما ليكون لها الإدراك الروحي الذي يمكنها من تخيل الثواب أو العقاب.

هذا ما يمكن أن يجسد باختصار مفهوم ابن سينا للثواب والعقاب، وللسعادة والشقاوة، انطلاقاً من تمييزه الدائم بين الخاصة والعامة، وما بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي.

V - المعنى السيناوي لكمال النفس الناطقة:

تحصيل الكمال يتبع قوة الإدراك العقلي في كل نفس ناطقة، فعندما يكون هذا الإدراك قوياً ومسيطرًا على الإدراك الحسي، يهيء للنفس الناطقة الاشتغال لصالح وجهها العلوي، أي الاتصال بعالم المعقولات، وإدراك صور الكليات عن طريق العقل الفعال، إذًا، لا يمكن لنفس ناطقة خاضعة لسيطرة الإدراك الحسي، أن تتيقظ لجوهرها، وتشتغل في تحصيل كمالها، وتدرك سعادتها الحقيقية، بحيث يتزامن الإدراك العقلي مع السعادة الروحية الحقيقية، ومع تحصيل الكمال، في لحظة الوجود في النفس الناطقة، وحضور واحد منهم يستدعي حضور الآخرين، بحيث إن تقوية أي نفس ناطقة بالإدراك العقلي، سيدفعها إلى تحصيل كمالها، وبالتالي تحصيل سعادتها الحقيقية بالاهتمام بهذا الوجه العلوي لها.

فتحصيل الكمال إذاً يحدد نوعية النفس الناطقة ومستواها الأخلاقي والعلمي، فهي في مرحلة البدن الأرضي، في حالة اختبار دائمة وكل ما تعمله مراقب من قوتها: النظرية والعملية، ومخزن في فرديتها وهؤلاء الثلاثة أي: العقل العملي، والعقل النظري، والفردانية، ستصاحب النفس المفارقة إلى عالم الأبدية. ويرى ابن سينا، بناء على شرح الطوسي، والرازي، أن: «النفوس البسيطة لن تعذب؛ لأنها لا تدرك كمالها، ولا تشعر برغبة إليه». (٩٩)

فتحصيل الكمال إذاً لا يتم بدون إدراك عقلي قوي مسيطر في نفس ناطقة، وهذه النفس الناطقة تتميز من غيرها التي لا تشتغل بتحصيل الكمال، وهذا التميز يكون من جهتين:

١ - أن تكون النفس طيبة في ذاتها، ولم تعتد عادات السوء.

٢ - أن تكون بالغة في العلم مرتبة تصور المعقولات.

إذاً، على كل نفس ناطقة، أن يكون لها تهيوآن: أخلاقي وعلمي، لكي يقوى لديها الإدراك العقلي، الذي يجعلها دائمة التيقظ لجوهرها والاشتغال بكمالها، وعندما سيتوفر للنفس الناطقة هذان التهيوآن: الأخلاقي والعلمي، تفارق بدنها الأرضي، فتتصل بالفيض الإلهي عند سدرة المنتهى وتكشف لها الحقائق جميعها. (١٠٠)

فالكمال الخاص بالنفس الناطقة، يكون بالوجود في عالم عقلي حيث يتكون لديها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل والخير ملامساً غاية البدء، والمبدأ من الكل، بالغاً حتى الجواهر النبيلة الروحية المطلقة ثم إلى الروحانيات المتعلقة - بشكل ما - بالأبدان، ثم بالأبدان السماوية مع هيئاتهم وقواهم، وهكذا حتى يتم الكمال. (١٠١)

هذه الآراء السيناوية، تؤكد بشكل مطلق، ارتباط تحصيل الكمال بالإدراك العقلي، وكلما قوي هذا الإدراك العقلي يقرب النفس للاتحاد بالحس المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، وبالتالي تدخل في اتحاد العقل والعقل والمعقول، أو تصبح تقريباً جزءاً من المعقول الذي كان هدفها وطريقها إليه، منذ بداية اشتغالها في تحصيل كمالها، وهي في مرحلة الاختبار الأرضي، وهذا هو ثوابها الحقيقي. لكن جميع الأنفس الإنسانية المفارقة، بكل مستوياتها، ستتمكن من إدراك

١٠٠ - ابن سينا، التعليقات، بدوي، ص ١١٠.

١٠١ - ابن سينا، الإلهيات، قنوازي، ص ١٥٩.

المعقولات في العالم العلوي، لأن كل ما هو موجود هناك هو من المعقولات، إلا أن هذه المرحلة من إدراك المعقولات لا يوفر الكمال لجميع النفوس المفارقة، فكل نفس مفارقة، لم تعدت تحصيل الكمال خلال مرحلة اختبارها الأرضي - لن تتمكن من إدراك الكمال في عالم الأبدية بالرغم مما لديها من الإدراك العقلي الروحي هناك، ولأنه أيضا وحتى بالنسبة إلى النفوس المفارقة العالمة ستمنع من تحصيل الكمال هناك في عالم المعقولات، وسيكون هذا المنع بمثابة العقوبة الحقيقية لهذه النفوس العالمة السيئة التي كان لديها الإدراك العقلي القوي الذي يمكنها من تحصيل الكمال في مرحلة الاختبار الأرضي، مع ذلك فضلت الخضوع لسيطرة الإدراك الحسي البدني ولذاته، بينما النفوس العالمة الفاضلة هي النوع الوحيد بين النفوس المفارقة التي ستواصل عاداتها في تحصيل كمالها:

« الثواب يكون لنفسٍ تعمل على كمالها، والكمال هو الذي ترغبه. » (١٠٢)
أما نفوس العامة (السعيدة منها والشقية)، فلن يتسنى لها الإدراك أو الاشتياق لتحصيل كمالها، لأنها لم تتعوده، وستنال ثوابها وعقابها الخياليين من خلال تعلقها ببدن سماوي .

ولا يحصل الكمال الخاص بالنفوس الناطقة العالمة دفعة واحدة، وكأنه محطة عابرة في رحلة النفس، بل على العكس تماماً، فهو قدرٌ وخط سير رحلة هذه النفس الفاضلة العالمة، وهذا ما يشير إليه ابن سينا بقصصه الرمزية الخيالية؛ ففي قصته « حي بن يقظان »، يجسد النفس الناطقة العالمة الفاضلة بأنا الراوي التي تعمل في تحصيل كمالها، اعتباراً من اللحظة الأولى لتيقظها لجوهرها ولقائها بالعقل الفعال « حي بن يقظان »، وطيلة الحوار مع حي، تزداد هذه النفس الناطقة علماً وأخلاقاً وكمالاً، أي أنها تشغل لصالح وجهها العلوي؛ وكذلك في قصة « الطير »، يرى ابن سينا بأن

تحصيل الكمال لا يتم دفعة واحدة، وإنما على مراحل، بحيث إن النفس الناطقة الفاضلة العالمة التي تتجسد أيضاً بأنا الراوي، تبدأ رحلة طلب الكمال اعتباراً من اللحظة التي تتعرف فيها هذه النفس الناطقة «إخوان الحقيقة» / السرب الثاني من الطيور، ومن ثم تتميز هذه الرحلة باجتياز تسعة جبال، والنفس الفاضلة العالمة التي تستطيع (وهذا ما فعلته نفس أنا الراوي) اجتياز الجبال التسعة ستتمكن من إدراك الحقيقة الأولى (أولاً - المدينة بكل بهائها الذي لا يمكن وصفه، وثانياً، رؤية الملك المبدأ الأول)، فتحصيل الكمال إذاً تمَّ على مراحل، وأخيراً في قصة «سالمان وأبسال»، فالقوة العقلية «أبسال» هي في حرب مستمرة ضد الإدراك الحسي (المتمثل بالمرأة)، وإدراك المعقولات من خلال الفتوحات (عالم المعقولات)، وهذان الاتجاهان يخدمان النفس الناطقة (الملك سالم) في تحصيل كمالها، وإدراك الحقيقة (عندما يوحى إليه بالقصة الحقيقة لموت أبسال بالسم).

النفس الناطقة الفاضلة العالمة تمر إجمالاً بمرحلتين أساسيتين في تحصيل كمالها، الأولى: في مرحلة البدن الأرضي، والثانية: هناك في عالم المعقولات بعد مفارقتها للبدن والعالم الأرضي، حيث ستساعد قوتها المتخيلة في تحليل وإدراك الكليات عندما تكون في بدن أرضي، إذاً لا يمكنها الاستغناء عن الإدراك الحسي في مرحلة الاختبار الأرضية؛ لأن البدن الأرضي مخلوق لأجل النفس التي تكملّه، وهذه النفس، وهذا البدن، كل منهما بحاجة إلى مجموعة قوى إدراكية لكي يكتمل. (١٠٣)

ولكن ومهما كانت قوة كل من التهيؤين الأخلاقي والعلمي، فلن تتمكن النفس الفاضلة من الاتصال بعالم المعقولات مباشرة، لهذا يقترح ابن سينا مفهوم «المرأة» على أن تكون هذه المرأة مصقولة تعكس أنوار المبدأ الأول وجميع صور عالم المعقولات لهذه الأنفس الإنسانية.

IV - خلاصة تخطيطية : (لقدر النفس الإنسانية الجزئية)

النفس الإنسانية المفارقة	النفس الإنسانية ببدن أرضي
١ - لها إدراك واحد هو الإدراك الروحي العقلي	١ - لها إدراكان : حسيّ وعقلي
٢ - تتعايش إما مع سعادتها الخيالية أو مع شقاوتها الخيالية	٢ - لها سعادتان : حسية وروحية
	٣ - لها شقاوتان : حسية وروحية

ثامناً: نظرية النبوة وخيال ابن سينا

I - المقدمة:

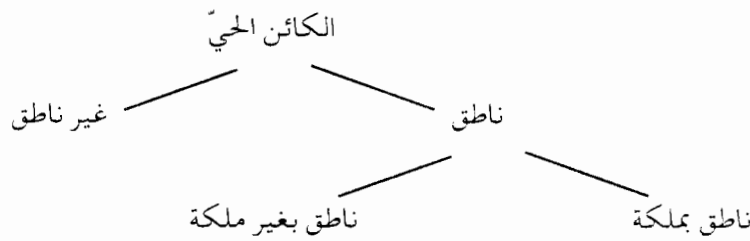
مما لا شك فيه، أن لابن سينا، آراء مهمة في نظرة النبوة، هذه الآراء التي قاربت بين الفلسفة وقضية مهمة وكانت من اختصاص التفكير الديني فقط، وعلى الرغم من أن هذه النظرية قد بحثها الفارابي الذي لاقت آراؤه قبولاً كبيراً في فلسفة خلفه ابن سينا، إلا أن ابن سينا قد ذهب أبعد من الآخرين في نظرية النبوة وبنائها على قاعدة من المعطيات الفلسفية، خاصة عندما يربط بين هذه النظرية من جهة، والقوة المتخيلة بدورها الإيجابي، والعقل النظري المتطور إلى درجة العقل القدسي من جهة أخرى، إضافة إلى أنه، وتحديدًا في رسالته في إثبات النبوات، يشير إلى فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو، خلال حديثه عن أهمية الرمز لدى فلاسفة اليونان وأنبيائهم، وما هذه الإشارة إلا تأكيد رؤيته الثنائية فيما يخص النبوة، ما بين ظاهرها الموجه إلى العامة، وباطنها الممتلئ بالرموز والأسرار والموجهة إلى الخاصة. ولا يتفق أيضاً مع الباطنيين والغنوصيين، الذين أضافوا إلى المفهوم الديني في النبوة غنوصيات لا تمت بصلة إلى الإسلام كدين سماوي. وبالتالي أصبحت النبوة متعددة المفاهيم في الفكر الإسلامي، ففيها تتمايز بحدة مفاهيم الفلسفة عن مفاهيم علماء الكلام، وهذه وتلك تتباين كل بدور مع الغنوصية والصوفية.

وعلى الرغم من أن ابن سينا قد أخذ بهذا الخصوص من هنا ومن هناك، معيداً صياغة جميع هذه الأفكار، بما يخدم تميزه وتميز الفكر الفلسفي، إلا أن أفكاره في النبوة تبدو إجمالاً أكثر قرباً للفارابي، وأكثر بعداً عن الغنوصية والصوفية، وهو الذي صاغ أو حدد شروطاً ثلاثة تميز النبي عن سائر بني جنسه ومن خلال آرائه ربط بين الجانب السياسي الاجتماعي الذي يستهدف تنظيم العالم الأرضي، والجانب العلمي الديني الذي يشرح طبيعة عالم المعقولات، ويتناول بشكل خاص، ثلاث قضايا رئيسية هي: عبادة الله، والحياة الآخرة، والإيمان بالرسالة.

II - براهين ابن سينا على ضرورة وجود النبي وأهميته وشرعيته :

اعتمد ابن سينا على القياس المنطقي، مبرهنًا بالعقل على وجود النبي، ومن المؤكد أن فيلسوفنا يتوجه نحو الخاصة من الفلاسفة والحكماء، وليس نحو العامة؛ لأن الخطاب العقلي لا يدركه حتى عامة المتفلسفين.

في رسالته: في إثبات النبوات، وفي كتابه: إلهيات الشفاء، قدم ابن سينا مخططه الذي برهن فيه على أفضلية النبي على جميع المخلوقات :



ناطق بملكة ولكنه لا يخرج الفعل التام إلا بواسطة (الإنسان العاقل)	ناطق بملكة والخارج إلى الفعل التام بغير واسطة، وهذا لا يتجسد إلا في النبي
--	---

وبما أن كل فاضل يسود المفضول ويرأسه، إذاً يسود النبي جميع الأجناس التي فضلها ويرأسهم. (١٠٤)

أما في كتابة (إلهيات الشفاء) وكذلك في «إلهيات النجاة»، فقد قدم برهاناً آخر في إثبات وجود هذا الوجود وأهميته للنبي في تنظيم المجتمع، وهذا البرهان قد يكون من أصول فارابية، وتحديدًا من آراء الفارابي في المدينة الفاضلة :

« من المعروف بأن الإنسان يتميز عن سائر الحيوانات، بكونه لا يتمكن من العيش وحيداً ». (١٠٥)

وانطلاقاً من حاجة كل إنسان في الجنس البشري إلى عقد الاجتماعات مع الآخرين، وإقامة المدن، والمعاملات الاجتماعية، فإن هذا يتطلب شروطاً محددة هي:

- ١ - تشريع القوانين الاجتماعية التي تنظم العلاقات بين الناس.
- ٢ - القانون والعدالة يتطلبان مشرعاً، ومنفذاً للعدالة، وهذا ضروري للإنسان من أجل الحفاظ على النوع البشري. ومن الطبيعي ألا يكون كل إنسان قادراً على القيام بهذا الدور القيادي في المجتمع، ولهذا لا بد من أن يتوفر فيمن يقوم بهذا الدور القيادي شروط معينة هي:

- ١ - يجب أن يكون على معرفة قوية بالناس.
- ٢ - يجب أن يكون قادراً على التوجه إلى الناس، وتطبيق القانون عليهم.
- ٣ - وأكثر من هذا يجب أن تكون لديه خصوصية لا تتوفر في أي إنسان آخر، بطريقة يقرّ فيها الجميع بأن لديه شيئاً ما لا يوجد بهم ويجب أن يدرك تمايزهم.
- ٤ - أن تكون له القدرة على الإتيان بالمعجزات. (١٠٦)

مثل هذه الشروط التي حددها ابن سينا، لا تتوفر إلا في النبي، لهذا قال فيلسوفنا « إذاً، يجب أن يوجد نبي » والحالة هذه، نلاحظ أن ابن سينا يتوجه بخطابه الفلسفي إلى الخاصة، فلقد اعتمد القياس المنطقي لتبرير وجود النبي وشرح أهميته وضرورته، باعتباره إنساناً متميزاً في بني جنسه البشري، وله القدرة على سنّ القوانين، وإلزام الناس بها من خلال الإقناع لديه، وبما لديه من مميزات تلزم الناس بطاعته وخاصة قدرته على المعجزات.

النبوة، وفقاً لآراء ابن سينا، ليست فقط من أجل العالم الآخر وإدراكه، وإنما

١٠٥- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٣ - ١٢٤.

١٠٦- ابن سينا، إلهيات الشفاء، طبعة قناتاي بالفرنسية، الكتاب العاشر، الفصل الثاني، ص ١٧٥.

أيضاً من أجل صلاح العالم الأرضي، وتنظيم العلاقات الاجتماعية العادلة بين الناس، لكي لا يصبح هذا العالم عبارة عن غابة يحكم فيها القوي بما لديه من أسباب القوة ويتسلط على كل من هو أضعف منه.

النبوة، إذاً، ذات توجهين الأول: سياسي اجتماعي مجال تطبيقه في هذا العالم الأرضي، والثاني علمي لإدراك العالم الآخر بكل ما فيه، والنبى وفقاً لما يرى ابن سينا، يتوجه إلى العامة ويتوجه إلى الخاصة، ولكن الحكمة الإلهية، لا يتيسر فهمها للعامة، ولذا من واجب النبي أن يعرفهم الله بالرموز والأمثلة، ويجب أن يقرر عندهم أمر المعاد، بالوجه الذي يتصورونه. أما حين يتوجه النبي إلى الخاصة، فلا بأس من أن يشتمل خطابه على الرموز والإشارات التي تخص من له الاستعداد بالفطرة للنظر في الحكمة الإلهية. (١٠٧)

لهذا قارب ابن سينا، بين النبوة كمفهوم ممتلئ بالأسرار والرموز والإشارات، مع الفلسفة اليونانية، خاصة لدى فيثاغورث وسقراط وأفلاطون، لا بل يذهب أبعد من ذلك، عندما ينقل عن أفلاطون، بأن الأخير لام تلميذه أرسطو، لأنه أذاع أسرار الفلسفة بين الناس. (١٠٨)

جانبان: نظري تأملي عقلاني، يبحث فيه الحكماء والخاصة والعارفون، أو باختصار، كل من له الاستعداد للبحث في الحكمة الإلهية، فعامة الناس ليس مطلوباً منهم مثل هذا البحث، إنما المطلوب منهم طاعة الرسول في كل ما دعاهم إليه علناً وظاهرياً بما في ذلك تطبيق الشعائر والطقوس الدينية.

النبى مطلوب منه، أو بالأحرى، مُرسَلٌ لكي يحضّ الناس على ممارسة هذه العبادات، قصد التعريف بالخالق والمعاد من خلال: الصلاة والصوم، إلى جانب عبادات تهدف إلى إصلاح العالم الأرضي مثل: الجهاد ضد الكفار، والحج،

١٠٧- المصدر نفسه، ص ١٦٧ - ١٧٥.

١٠٨- المصدر نفسه، ص ١٧٧.

والقرايين، والزكاة.

فالخاصة لهم معاد حقيقي روحي مختلف عن المعاد الذي يخصّ عامة الناس؛ أما العامة فمعادهم يقوم على قضية بعث الأبدان يوم القيامة، كذلك يتميز الخاصة عن العامة بمفهوم السعادة أو الشقاوة، فسعادتهم أو شقاوتهم روحية خيالية ولا تكتمل إلا بعد مفارقة النفس الناطقة لبدنها الأرضي، وتعود إلى أصلها، إلى عالم الأبدية. (١٠٩)

فالرسول إجمالاً، - وكما يرى ابن سينا - هو هذا الإنسان الذي يكون موهوباً - بغنى فائق - لتنظيم المجتمعات الإنسانية، بأسبابها الأساسية وفوائدها، ومعادها؛ وهذا الإنسان يتميز بين كل بني جنسه، بطبعه الإلهي. (١١٠)

الرسول، عندما يبلغ قومه، بما أوحى إليه، إنما يحقق هدفين: ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم (١١١) مثل هذا الربط السيناوي، ما بين النبوة والفلسفة، دفع بباحث شاب لتشويه فلسفة ابن سينا عندما قال: «إن ابن سينا، اختزل النبوة إلى معرفة عقلية بحتة». (١١٢)

ومع ذلك يبقى الحكم الأكثر غرابة، بين جميع الأحكام التي نعتت بها فلسفة ابن سينا، هو ما قاله «لويس غاردييه»، في مقال له عن النبوة عند ابن سينا في الدورية التومائية:

«إن ابن سينا في نظريته إلى: الخلق، العلم الكلي بصفات الله، بعث الأبدان، النبوة، الصلاة، العناية الإلهية، صلة الله بالذات، يبقى قوياً جداً ورائعاً، إذا استثنينا التفسير الأدبي الحرفي، كلمة، كلمة متفقاً مع العقيدة الدينية» (١١٣)

١٠٩- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٤.

١١٠- ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص ١٧٩.

١١١- المصدر نفسه، ص ١٨٠.

١١٢- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٤.

١١٣- جان ميشو، قدر الإنسان حسب مذهب ابن سينا، ص ١١٩.

إذا أخذنا بهذا الرأي للسيد لويس غارديه، وبآراء هنري كوربان، فلن يبقى في تفكير ابن سينا، ما يمكن أن نطلق عليه فلسفة، فَيَرَدُّ كله إلى علم كلام - كما يرى غارديه - أو إلى فكر إشراقي صوفي كما يرى السيد هنري كوربان، ومعه المدرسة الفارسية التي حاولت وتحاول أن تنتزع ابن سينا من سياقه الحضارية العربي الفلسفي .

وفي نظرية النبوة السيناوية، ثلاث مهمات أساسيات، على الرسول إنجازها، وإشاعتها بين بني قومه وهي :

١ - شرح وجود الله .

٢ - شرح واقعية النبوة .

٣ - شرح حقيقة وجود عالم الآخرة .

وعلى الرغم من كل انشغالات الرسول ومهامه في شرح معرفة الله، هناك ما هو أهم من ذلك، هو أن يعرف الجميع بأن الله واحد أحد حقيقي، لا ند ولا شبه له . وليس من واجب الرسول، أن يبين لعامة الناس حقيقة السعادة والشقاوة الأبدية، لكي لا يصرفهم إلى المباحثات والمناقشات ويصدّهم عن أعمالهم المدنية . فوجود الله، وواقعية النبوة، ووجود الحياة الآخرة، جملة قضايا يشرحها الرسول للعامة، وفقاً لتنوعية إدراكهم الحسي لا العقلي، وفي مستوى ما يتخيلون من السعادة أو الشقاوة يوم الحساب .

وعلى الرغم من المنهجية الفلسفية التي استخدمها ابن سينا في معالجته لنظرية النبوة، إلا أنه لم يستطع إلا أن ينحاز إلى تفضيله «محمداً» على سائر الأنبياء الآخرين، وهذا ما تكرر لاحقاً عند ابن ميمون الذي اعتبر «موسى» الأقوى حدساً - أي الأقدر على إدراك الوحي الإلهي - بين كل الأنبياء . فابن سينا إذاً وبالإضافة إلى طريقته في القياس المنطقي، التي اعتمدها في إثبات وجود النبي وضرورته من الناحيتين السياسية الاجتماعية والعلمية الدينية - يشترط ثلاث قدرات في النبي لكي يكون نبياً وهي :

- ١ - قوة وبداهة في العقل .
 - ٢ - كمال في القوة المتخيلة .
 - ٣ - قدرة على فرض طاعته بقوة شخصيته .
- والشرط الأول - كما يرى - يكاد يكون مشتركاً بدرجات متفاوتة، بين الرسل والحكماء والقديسين .
- فالنبوة إذاً تمثل أعلى مراحل تطور العقل الإنساني، فعندما يصل هذا العقل إلى قمة تطوره، ويشتعل حدساً بكل المعقولات يسمى عقلاً قدسياً، فالعقل الإنساني يلاحظ على تطوره المراحل التالية :

- ١ - العقل الهيولاني .
- ٢ - العقل بالملكة .
- ٣ - العقل بالفعل .
- ٤ - العقل العملي .
- ٥ - العقل المقدس .

ويرى السيد أ. جيلسون، أن ابن سينا قد استند في هذا التقسيم لمراحل تطور العقل إلى قاعدة فارابية، وأن مفهوم العقل العملي، قد ولد في رحم الفلسفة العربية. (١١٤)

وتبنى القديس توما الأكويني، الشرطين الأولين من شروط ابن سينا، ورأى ل. غارديه أن النبوة الطبيعية تمثل هذه المعرفة، وتقوم بوظيفتها عندما تكون المتخيلة كاملة، ويكون العقل قوياً، ويضيف غارديه بأن توما الأكويني اتبع ابن سينا كلمة.. كلمة. (١١٥) وبالطريقة نفسها، يؤكد ابن ميمون أهمية كمال العقل والمتخيلة في النبي. (١١٦)

١١٤- لويس غارديه، الدورية التومائية، عام ١٩٣٩، ص ٧٣٨.

١١٥- أ. جيلسون، الينايع العربية اليونانية للأوغسطينية السينوية، ص ١٩ - ٢٠.

١١٦- ل. غارديه، الدورية التومائية، ص ٧١٦ - ٧١٧، حاشية (٤).

إن ابن ميمون، وعلى غرار ابن سينا، يؤكد ضرورة توفر التهيؤين الأخلاقي والعلمي، لكي تحقق المتخيلة كمالها، وتؤدي دوراً إيجابياً وفعالاً في إدراك الرسول، منحازة هذه المتخيلة إلى جانب الإدراك العقلي القدسي وليس أبداً إلى الإدراك الحسي البدني:

«فلكي يكون الإنسان سامياً وكاملاً بخصائصه العقلية والأخلاقية، يجب أن يكون لديه في وقت واحد قوة متخيلة هي الأكثر كمالاً، ومهياة بطريقة ما، لكي تلعب دوراً هاماً عند النبي» (١١٧).

ويمكن اعتبار الحدس، ضمناً الشرط الأول للنبوة لوضوح العقل وكماله، كيف لا وأن الحدس كلما قوي ازداد دوره في تقوية الإدراك العقلي على استقبال صور عالم المعقولات، سواء بالوحي، أو بالرؤيا الصادقة.

اعترف الفلاسفة العرب في القرون الوسطى، بأهمية قوة الحدس عند النبي، وعند الفلاسفة الحقيقيين في إدراك الحقيقة، أما ابن ميمون الذي اعتمدت نظريته في معظمها بهذا الصدد على ابن سينا فلم يعترف بوجود الحدس عند الفلاسفة، حتى ولو لم يتحدث عن حدس واحد عند الرسل جميعهم في الوقت الذي رأى فيه أنه موجود لدى موسى فقط وبأعلى الدرجات.

ويؤكد السيد ل. غارديه قولنا عندما يذكر: أن ابن باجه، يرى أن الناس لديهم إمكانية موهبة المعرفة الحدسية وبخاصة الفلاسفة، وأكثر من يتجسد به هذا الحدس بين الفلاسفة هو «أرسطو» أما ابن ميمون فعلى العكس فإنه يرى أن «موسى» هو الوحيد بين الناس الذي كان موهوباً بالحدس، بينما الرسل الآخرون ليس لديهم من هذه المعرفة إلا حدها الأدنى وبشكل وسيط. (١١٨)

أما فيلسوفنا ابن سينا، فلا يكتفي بأن تكون القوة المتخيلة، ذات تهوئين:

١١٧- أ. ولمان، توما الأكويني وابن ميمون، ص ٢٥٩.

١١٨- المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

أخلاقي وعلمي، لكي يتحقق كمالها، لا بل يزيد على ذلك، بأن يربط بين كمال قوة متخيلة في نفس ناطقة أرضية، والنفس السماوية بغية التمكن من إدراك معرفة أسرار عالم الغيب، وبمعنى آخر، لا بد من وسيط بين النفس الأرضية وعالم العقولات، فهذه القوة المتخيلة الكاملة بأخلاقها وعلمها تتواصل بطريقة ما، مع القوة المتخيلة لنفس سماوية، بغية إدراك الأشياء الخفية. (١١٩)

وبناءً على ابن سينا، واستناداً إلى العلاقة القائمة بين نفس الرسول في العالم الأرضي والنفس السماوية، تكتسب نفس النبي، خاصية المعجزات، عندما تؤثر في مادة العالم الخارجي، باعتبار أن المادة تخضع لتأثير النفوس الشريفة المفارقة السماوية، وقد تبلغ النفس الإنسانية - وهي لا تزال في بدن أرضي، هذا الشرف - وهي هنا نفس النبي بشكل خاص جداً -، فتفعل فعلها، وتقوى على ذلك، ونسبة هذه النفس الإنسانية الشريفة إلى تلك النفوس السماوية المفارقة كنسبة السراج إلى الشمس. (١٢٠)

ويفسر ابن سينا، الشروط الثلاثة التي يجب توفرها في شخصية النبي، من خلال العلاقة بين نفس أرضية شريفة عالمة (نفس النبي)، والنفس السماوية، بحيث يكون لنفس النبي، وهي في العالم الأرضي، شدة الصفاء، والتهيؤ لاستقبال فيوض العقل الفعّال، ويتم هذا الاتصال في حالتي اليقظة - عن طريق الوحي - والنوم - عن طريق الرويا الصادقة؛ كما يعتقد القديس توما الأكويني: بأن الحقيقة العقلية تتضح خلال اليقظة خلال النوم على حد سواء. (١٢١)

لخص السيد غارديه، في دراسته عن مفهوم النبوة عند ابن سينا، الرأي السينائي بخصوص المعجزات النبوية بقوله إنها:

«أفعال عملية تجري على مادة العالم الخارجي: شفاء عاجل ومفاجئ»

١١٩- المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

١٢٠- ل. غارديه، الدورية التومانية، ص ٧١٥.

١٢١- الشهر ستاني، الملل والنحل، المجلد الثاني، ص ٢٠١.

للمرضى، مطر، قحط، عاصفة، تجري بشكل إرادي، لعنة أم بركة، جميعها فعل معجزات... هذه المعجزات حصراً هي لكي تبرهن على مصداقية الرسول ودعوته» (١٢٢)

عندما يعرض ابن سينا آراءه عن النبوة وشروطها وضرورتها الاجتماعية والعلمية، لم يشر إلى أية طبقات بين الأنبياء، إنما كل ما أشار إليه من تميز، هو ذلك التميز بين الأنبياء من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، ولم يعرف مفهوم النبوة والأنبياء التمايز والطبقية إلا لاحقاً مع ابن ميمون عندما ميز حصراً «موسى»، ومع القديس توما الأكويني عندما ميز بين نوعين من النبوة؛ فابن ميمون، ينسب إلى «موسى» الحدس بعالم الغيب بدون وسيط، بينما الآخرون لا بد لهم من وسيط:

«الدرجة القصوى - للحدس - حيث يتكشف للرسول عالم الغيب، ذلك العالم الذي يقف بين الإنسان والله باعتباره شرطاً إنسانياً، أما «موسى» فهو الوحيد الذي يدرك عالم الغيب مباشرة، أما سائر الأنبياء فلا بد لهم من الخيال كوسيط لإدراك هذا الغيب». (١٢٣)

ابن ميمون، شرح أحد عشر نوعاً من النبوة، أما القديس توما الأكويني فقد ذكر اثنتين من النبوات هما:

النبوة بالمعنى المحض الكامل والنبوة بالمعنى القريب غير الكامل.

وفي الصنف الثاني (النبوة الطبيعية) حصراً يقترب القديس توما الأكويني من نظرية سلفه ابن سينا في النبوة، فيتكلم على وجوب كمال في العقل والمتخيلة، وفي النوع الأول من النبوة، يتكلم القديس توما الأكويني على الوحي الإلهي ومعرفة المستقبل؛ ويقول أيضاً، كما قال المسلمون الأوّل في رسولهم محمداً: «الله، هو بالذات، الذي هيأ النفس لإدراك معطيات النبوة». (١٢٤)

١٢٢ - ل. غارديه، الدورية التومائية، ص ٧١٥.

١٢٣ - أ. وولمان، توما وابن ميمون، ص ٢٧٦.

١٢٤ - ل. غارديه، الدورية التومائية، ص ٧١٦ - ٧١٧، حاشية (٤).

III - معنى الوحي في نظرية النبوة السيناوية :

الوحي، وفقاً للمفهوم الديني، رسالة من الله (المبدأ الأول - واجب الوجود بذاته) إلى رسوله، وهذه الرسالة ينقلها وسيط، هو الملاك جبريل روح القدس (العقل الفعال)، أما عن آلية عملية الوحي ومراحلها، فيصفها ابن سينا بقوله: إنها فيضان العلوم على لوح قلب النبي بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال. إن متخيلة النبي، تستقبل هذه الفيضانات من علوم الغيب، وتتصورها أو بالأحرى تترجمها إلى حروف وأشكال مختلفة. بعد أن تقوم المتخيلة بإنجاز دورها تسلم هذه المعطيات إلى لوح النفس - الحس المشترك - المستعد لنقش تلك العبارات والصور فيه.

المرحلة التالية تتم عندما يسمع النبي كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً، وعبارات الوحي نوعان هما:

١- عبارات تصورية، وهي ما يعبر عنها بآيات الكتاب.

٢- عبارات نقشية، وهي ما تدل على أخبار النبوة.

والوحي - وفقاً لابن سينا - يتم على مرحلتين أساسيتين، أولاهما: العلم، وثانيتهما: المشاهدة؛ أي أن النبي يرى بواسطة قواه الإدراكية الباطنية، بينما بقية الناس يرون الأشياء بواسطة قواهم الإدراكية الظاهرية، ومعنى أدق، يعلم الرسول ثم يرى، بينما بقية الناس يشاهدون، ثم يعلمون. (١٢٥)

الوحي، الذي يتم في اللحظة، يؤدي الخيال فيه دوراً فاعلاً في الاتصال بمبادئ الكائنات عند إشراق العقل الفعال، حيث تنعكس المعقولات مرتسمة (منقوشة) في لوح قلب النبي، ويتجلى الدور الفعال للخيال - طبعاً خيال النبي الكامل - عندما يتخيل هذه المعقولات وصورها في الحس المشترك، وهنا يكون كمال الخيال من كمال النفس الناطقة، ولا يتعارض الخيال مع القوة العقلية، لا بل يخدمها،

١٢٥ - ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ١٢.

فيصبح جزءاً، أو قوة من قوى الإدراك العقلي القدسي الذي للأنبياء. (١٢٦)
 إن للعقل الفعّال دوراً أساسياً في إيصال معارف عالم المعقولات إلى النفس
 الفاضلة العالمة، ووصفه ابن سينا في رسالته: «في إثبات النبوات، بأنه: العقل الكلّي،
 النفس الكلية، ونفس العالم، وقال عنه: «القبول عنه بلا واسطة، كقبول الآراء
 العامّة، وبداية العقول، وأما القبول بتوسط، كقبول المعقولات الثانية، توسط الآلات
 والمواد، وكالحس الظاهر، والحس المشترك، والوهم، والمفكرة». (١٢٧)

ويرى ابن سينا في الوحي الإلهي، أنه عبارة عن اتصال يحصل بين نفس
 إنسانية أرضية فاضلة عالمة كالتي للرسول، والعقل الفعّال، ومثل هذه الفكرة تعود
 بأصولها الأولى إلى أرسطو، كما يرى ل. غاردييه: «بخصوص الاتصال بين النفس
 والعقل الفعّال، بالتأكيد إنها تأثير أرسطو طاليسي عند ابن سينا». (١٢٨)

إجمالاً، ليس إدراك النبي كإدراك الآخرين، وبما أنه يدرك الوحي الإلهي، فلن
 يكون إلا إدراكاً روحياً محضاً، لأنه يمثل الاتصال بين عقل الرسول القدسي، وروح
 القدس (العقل الفعّال). (١٢٩)

أما قوى هذا الإدراك، فيمكن أن تكون:

- ١- العقل القدسي للنبي.
- ٢- القوة المتخيلة الكاملة الفاضلة للنبي: وهي متخيلة قويّة ليست منشغلة بالإدراك
 الحسي البدني، ووظيفتها دائماً مكرسة لخدمة إدراك النبي للوحي الإلهي نهائياً،
 وللرؤيا ليلاً.
- ٣- الحدس العقلي.
- ٤- لوح قلب النبي «الحس المشترك المقدس».
- ٥- المزاج المتزن.

١٢٦- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٢٠ - ١٢١.

١٢٧- المصدر نفسه، ص ١٢٢.

١٢٨- ل. غاردييه، الدورية التومائية، ص ٧١٦.

١٢٩- ابن سينا، التعليقات، طبعة بدوي، ص ٨١ - ٨٢.

هذه القوى، لا بد من توفرها عند النبي، ليتم له إدراك معطيات الوحي، وبالتأكيد بمعونة العقل الفعّال.

فإدراك النبي إذاً إدراك عقلي روحي، لا أثر فيه لحاجات البدن ومقتضياته من لذات حسية وشهوانية وغضبية وغيرها.

ويشير السيد ج. ميشو إلى أهمية الدور الذي يؤديه الحدس مع المتخيلة، في نظرية النبوة السيناوية، فيقول:

« يجب أن نشير إلى أن ابن سينا في نظريته عن النبوة، اختط اتجاهًا مميزًا يقوم بهذه النظرية على قاعدة أبستمولوجية قوامها تعاون الحدس العقلي والمتخيلة» (١٣٠)

يصرّح ابن سينا في مرجع آخر له، هو «مقالة في أحوال النفس»، بأن العقل العملي عند الرسل، هو الذي يدرك فيض المعرفة القادمة من الأنفس السماوية، أي بمعنى أدق، إن الاتصال الذي يتم بين نفس أرضية، ونفس سماوية، يتم من خلال العقل العملي لكل منهما؛ وطبيعة العقل العملي في النفس الأرضية ليست حتمًا كطبيعته في النفس السماوية، وإجمالاً، فالعقل العملي، هو مجموعة القوى الإدراكية، سواء كان هذا سماوياً أم أرضياً، إذاً طبيعة العقل العملي، تتحدد بطبيعة الإدراك الذي يجسده، وبالتالي فإن العقل العملي عند الرسل، يختلف عن طبيعة العقل العملي عند الآخرين.

ويرى ابن سينا، أنه لا غنى للنفس الناطقة الأرضية في كل الحالات ومهما كانت، عن العقل الفعّال، عندما تريد الاتصال بعالم المعقولات، أما القديس توما الأكويني فإنه يستبدل هذا العقل بالعقل الملائكي:

«العقل الملائكي بقواه المميزة، يمكنه معرفة نظام العالم، والأحداث المستقبلية، هذه المعرفة يمكن أن تنتقل من هذا العقل الملائكي إلى العقل الإنساني» (١٣١).

١٣٠- جان ميشو، قدر الإنسان، ص ١٣٠

١٣١- ل. غارديه، الدورية التومائية، ص ٧١٦ - ٧١٧، حاشية (٤).

ويبقى ابن ميمون، من جهته على مصطلح «العقل الفعّال»، إلا أنه يتميز عن ابن سينا بخصوص معنى الوحي، ففي الوقت الذي لا يعترف فيه ابن سينا إلا بنوع واحد من الوحي، يؤكد ابن ميمون ثلاثة أنواع من الوحي:

١- عندما يتجلى فيض العقل الفعّال فقط على القوة العقلية، يجعل من المعنيين بهذا الاتصال طبقة علماء.

٢- عندما يتجلى فيض العقل الفعّال على القوتين العقلية والخيالية الفاضلة، يجعل من المعنيين بهذا الاتصال طبقة أنبياء.

٣- عندما يتجلى فيض العقل الفعّال فقط على القوة المتخيلة، يجعل من المعنيين بهذا الاتصال: طبقة رجال دولة، طبقة كهنة، طبقة عرّافين، طبقة سحرة... (١٣٢)

ففيلسوفنا ابن سينا لم يقل بالوحي إلا حصراً بالرسول، لكنه قال: بأشكال أخرى أقل أهمية، كالإلهام والحدس العقلي، والرؤيا الصادقة، وجميعها تشرح طبيعة الاتصال بين نفس ناطقة فاضلة عالمة، وعالم المعقولات، وبالتأكيد بواسطة العقل الفعّال، كما يعتقد أيضاً بذلك ابن ميمون.

VI - النبوة والأحلام ذات المصدر السماوي:

الحلم، من المنشأ الإلهي، له قواعده وشروطه وظروف حصوله، وهذا الحلم لا يحصل بالضرورة لكل نفس ناطقة أرضية... فالرؤيا الصادقة، عبارة عن رسالة سماوية، أو شكل من أشكال الوحي الإلهي، بهذه الحالة تتطلب هذه الرؤيا الصادقة، نفساً ناطقة فاضلة عالمة، إضافة إلى توفر ظروف وشروط وضرورية ملحة لإرسال هذه الرسالة الإلهية، بوقت محدد، ولنفس محددة، ولهذا يرى ابن سينا أن الرؤى الصادقة منها أو الكاذبة تتبع قوة أو ضعف استعداد النفوس الإنسانية. (١٣٣)

١٣٢- أ. وولمان، توما وابن ميمون، ص ٢٧٣.

١٣٣- ابن سينا، رسالة في الأفعال والانفعالات، ص ٥.

ولا بدّ أيضاً، من اعتدال المزاج للنفس التي تستقبل الرؤيا الإلهية؛ لأن المزاج غير المتوازن، يبلبل الحلم، ويبعده عن التماسك، ويصبح الحلم بهذه الحالة مختلطاً يصعب تفسيره. (١٣٤)

ويربط فيلسوفنا بقوة بين صدق الرؤيا، ونوع المحاكاة الذي تقوم به القوة غير المتخيلة، أي لا حلم بدون فعل محاكاة:

«الرؤى تكون صادقة، في حالة محاكاة الأشياء، بطرق متعددة: تارة عندما تكون محاكاة الأشياء قريبة جداً، وتارة أخرى عندما تكون المحاكاة بعيدة، وبهذه الحالة الأخيرة، نكون بحاجة إلى مفسّر يفسّر لنا ما حلمنا به. (١٣٥)

الرؤيا الصادقة، التي تدركها نفس ناطقة فاضلة عالمة، قادرة على المحاكاة، إنما يتم لها هذا بما لديها من عقل عملي ومتخيلة كاملين فاضلين فالعقل العملي هو الذي يستلم لها هذا بما لديها من عقل عملي ومتخيلة كاملين فاضلين فالعقل العملي هو الذي يستلم معطيات عالم المعقولات من العقل الفعّال، على شكل معانٍ ومعقولات كلية، ويسلمها للقوة المتخيلة، لتقوم بدور الترجمان، وتحليل هذه المدركات الكلية المرمزة أو تحليلها، إلى مدركات جزئية، ليتسنى فهمها والتعبير عنها، يرى ج. ميشو، من خلال فهمه وقراءاته النصوص السيناوية، بأن هذه النصوص تدلنا على اعتقاد ابن سينا أن المتخيلة تخدم العقل العملي في تواصله مع العقل الفعّال، فهي واحدة من معاونيه. (١٣٦)

الاتصال بين نفس إنسانية أرضية، ونفس سماوية، يتم عبر ثلاث قنوات سيناوية معروفة هي: الحدس العقلي نهاراً، والرؤيا الصادقة ليلاً، والوحي ليلاً ونهاراً ومن المؤكد أنه لا غنى عن قوة متخيلة قوية وفاضلة في هذه الحالات كلها، فالنفس السماوية، كما يرى ابن سينا - على حد تعبير ج. ميشو -، مصدر الأحلام ومصدر

١٣٤- المصدر نفسه، ص ٦.

١٣٥- المصدر نفسه، ص ٥.

١٣٦- ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ١٢٥.

الوحي الذي يفقهنا بالمعطيات المعرفية الجزئية. (١٣٧)

وفي كل الحالات، أشار فيلسوفنا ابن سينا مراراً وتكراراً إلى أهمية العلاقة بين النفس الأرضية، والنفس السماوية، إلا أن هذه العلاقة لا يمكن إخراجها من القوة والكون إلى حالة الفعل المنجز، إلا إذا تدخلت قوتان، الأولى كلية شاملة لكل الأنفس الأرضية، وبالتالي تقع خارج كل نفس، ألا وهي قوة العقل الفعال المتمركز في فلك القمر، والثانية خاصة وداخل كل قوة نفسية أرضية، وهي قوة الخيال، استناداً إلى معادلة مطلقة بأنه: لا حلم بدون خيال، ولا رؤيا صادقة بدون متخيلة فاضلة عالمة متعاونة مع عقلها العلمي باتصاله واستقباله للمعقولات عن طريق العقل الفعال. وابن سينا كالفارابي يرجع الرؤيا الصادقة إلى تعاون القوة المتخيلة مع العقل الفعال، على حد تعبير «خان» في تحقيقه لرسالة المنامية السيناوية. (١٣٨)

وعلى الرغم من ميتافيزيقية هذه الآراء في تفسير الأحلام عند ابن سينا، إلا أنها تتفق في المضمون العلمي مع اللغة الحديثة في تفسير الأحلام كما يقول «غيوم» في كتابه المهم: «النبوة والألوهية»: وفقاً للذهنية السامية: تتصل النفس مع عالم الغيب خلال النوم، ويفسّر المعاصرون الأحلام بأنها انعكاس لما تحت الشعور. والتفسير العربي للأحلام يلتزم تأويلاً ليس بعيداً عن التفسير المعاصر. نستبدل بكلمة «تأويل» تحليل نفسي بكلمة «الخيال» ما تحت الشعور. (١٣٩)

بعد هذا المدخل العام، الذي كان بمثابة تعريف بالحلم عموماً، والرؤيا الإلهية خصوصاً يلاحظ أن الرؤيا الإلهية عبارة عن رسالة سماوية، أو وحي إلهي يحصل لدى الأنبياء باستمرار، وأن الرؤيا الصادقة لا تحصل عند الآخرين إلا نادراً، وليس عند كل إنسان وبمعنى آخر: إن الرؤيا الإلهية نوع من أنواع النبوة، ولهذا قال الرسول قبيل وفاته: (لم يبق من النبوة، إلا الرؤيا الصادقة، فالإنسان الفاضل يراها،

١٣٧- المصدر نفسه، ص ١٢٣.

١٣٨- ابن سينا، رسالة المنامية، طبعة خان، ص ٢٠٩.

١٣٩- غيوم، النبوة والألوهية، ص ٢٧٣.

أو هي تبدوله). (١٤٠)

بحق، إن لابن سينا، آراء مهمة في شرح العلاقة بين النبوة، والرؤيا الإلهية، وربما هذا هو الجانب الوحيد الذي يسمح لبعض النفوس الشريفة أن تلامس تخوم النبوة، وتدرك نكهتها، ولو مرة واحدة في حياتها ببدن أرضي، يرى ج. ميشو: أن ابن سينا يعتقد، أن الأنبياء لهم، بالواقع، حدس عقلي مدهش، قوة كاملة تامة لمعرفة الأحداث الماضية والمستقبلية، وذلك بفضل أحلامهم ورؤاهم الصادقة وغيرها من القنوات المشابهة. (١٤١)

فالرؤيا الصادقة تحصل إذاً حيث يوجد الحدس العقلي، وبازدياد قوة هذا الحدس وديمومته تتكرر هذه الرؤيا منبئة عن المستقبل، وأسرار عالم الغيب، فالحدس العقلي القوي، وفعل المحاكاة النبيل الذي تقوم به المتخيلة، كل ذلك يهيئ النفس الناطقة الأرضية لاستقبال الرؤيا الصادقة بمساعدة العقل الفعال، ولهذا لا يعتقد ابن سينا أن الرؤيا الصادقة تحصل عند الشاعر - على الرغم من مخيلته القوية وحدسه المشتعل -، لأنه اعتاد على الكذب، ولا تحصل كذلك عند المريض أو المجنون. (١٤٢)

الرؤيا الصادقة لن تحصل إلا لنفس فاضلة عالمة، عند الإنسان التقي العارف، عند النبي المكتملة نفسه بالعلم والعمل، وبالتالي بمعقولات وكمالات، وأسرار عالم الغيب، ولذا فهو وحده الذي يمتلك مفاتيح الغيب جميعها، وإلا كيف يتميز من الآخرين؛ فالحدس الممتلئ بالكمالات إذاً هو الذي يدل على عقل النبي.

ويقترّب القديس توما كثيراً من الآراء السيناوية التي تشرح طبيعة العلاقة بين النبوة، والرؤيا الصادقة من جهة، وبين النبوة والوحي من جهة أخرى.

«النبوة ستكون سامية جداً، في اليقظة، كما في النوم، ففي الحالتين، النبي

يرى صورة الله». (١٤٣)

١٤٠ - ابن سعد، الطبقات، المجلد الثالث، ص ١٨.

١٤١ - القرآن، IIIV، ١٣٩، ١٤٠.

١٤٢ - ج. ميشو، قدر الإنسان، ص ١١٩.

١٤٣ - ابن سينا، كتاب النفس، طبعة باكوسست بالفرنسية، ص ١٣٨.

وبوجه عام يرى القديس الاكوييني في النبوة، قدرة على إدراك عالم المعقولات بما فيه من حقائق مطلقة من خلال الرؤيا العقلية: «إن الحقيقة المطلقة تتكشف عارية تماماً للنبي برؤية عقلية». (١٤٤)

وابن ميمون أقرب إلى ابن سينا من القديس توما بخصوص العلاقة بين نفس أرضية، وأخرى سماوية في النوم:

«خلال النوم، يقوم تواصل مباشر مع السماء، وجهة النظر هذه نلقاها عند المفكرين اليهود والعرب في القرون الوسطى». (١٤٥)

طرحنا في مكان آخر من خلال دراسة عن الخيال السيكلوجي (النفسي) آراء مهمة لابن سينا تصلح كنظرية في الأحلام، باعتبارها ميراثاً يونانياً - عربياً، وتحتوي هذه النظرية على نوع مهم من هذه الأحلام، أطلق عليه ابن سينا اسم «الرؤيا الإلهية»، وهو النوع الوحيد بين الأحلام الذي يرتبط بنظرية النبوة، ويشرح من خلال العلاقة مع عالم المعقولات، ولهذا يقول ابن خلدون عن هذا النوع من الأحلام: «بأن النفس في منامها تدرك عالم الغيب». (١٤٦)

وابن سينا قد يكون هو أكثر من فصل في الحديث عن الرؤيا الإلهية بين كل الفلاسفة العرب، إذ كرس لهذا النوع من الأحلام فقرات مطولة من رسالته «المنامية»، وفي هذه الرسالة بالذات، يعرف ابن سينا، الرؤيا بأنها تدل على الأمور الكائنة في المستقبل فهي إذاً طريقة في إدراك علم الآخرة؛ لأننا في النوم وبهذه الشروط تمتلك النفس معرفة المستقبل الذي ترغب فيه.

الرؤيا الإلهية يمكن أن تكون مبشرة، ويمكن أن تكون منذرة؛ لأن الرؤيا المبشرة فائدتها أبطأ ظهوراً، والمنذرة أسرع وجوداً، ويعلل ابن سينا هذا التباين بين المنذرة الأسرع في التحقق من المبشرة، بأن الإرادة الإلهية، لا ترسل الرؤيا المنذرة إلا

١٤٤- أ. وولمان، توما الاكوييني وابن ميمون، ص ٢٨٥.

١٤٥- المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

١٤٦- أ. غيوم، النبوة والألوهية، ص ٢٥٨ - ٢٦٤.

وقت حلولها، إشفافاً منها على الإنسان، لتكون مدة تخوفه وحزنه أقل. (١٤٧)

هذه الرسالة الإلهية - رؤيا مبشرة أو منذرة - قد تأتي بشكل مباشر وصريح، لا تحتاج إلى تعبير معبر، شارحة نفسها بنفسها، وقد تأتي مرمزة بحاجة إلى شارح خاص يتقن هذا الفن، ويرأي ابن سينا تأخذ الإرادة الإلهية خصوصيات واعتقادات من ترسل له هذه الرؤيا بعين الاعتبار. فيكون رمزها تأويله الصحيح متفقاً مع معتقداته وتقاليدته وسائر خصوصياته التاريخية والاجتماعية والدينية والفردية، يقول ابن سينا بهذا الصدد:

«إن القوة الإلهية، تري الإنسان شيئاً واحداً، في صور مختلفة على حسب اختلاف الأديان والشرائع، على ما هو مطابق لدين كل واحد منهم» (١٤٨)

أما سبب حصول هذه الرؤيا صريحة مباشرة، أو العكس، فهذا أو ذاك عائد إلى أن القوة الإلهية عندما ترسلها إلى إنسان ما، يُصَرِّحُ بها للإنسان إن كان تصريحها له خيراً، وتُخْفِي عنه إن كان إخفاؤها - ترميزها - خيراً له. (١٤٩)

ولكن عندما تكون صريحة واضحة، والإنسان لم يتمكن من إدراك وضوحها، فإنها تتكرر في هذه الحالة بأشكال مختلفة، ولا سيما إذا كان ذلك الشيء (موضوع الرؤيا)، غريباً، غير معهود، وغير مألوف عنده. (١٥٠)

فالرؤيا الإلهية وفي كل الأحوال لا ترسل، لكي تبقى لغزاً غامضاً، لا يحتمل أي تأويل أبداً، إنما هي ذات غاية، لأنها رسالة سماوية إلى شخص أو جماعة، وهي تختلف تماماً أو تتناقض مع الكوابيس الناجمة من مصدر شيطاني، والشيطان هو مصدر كل عبث لا طائل من ورائه. (١٥١)

١٤٧- المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

١٤٨- ابن سينا، رسالة المنامية، طبعة هريرة، ص ٣٦ - ٣٧.

١٤٩- المصدر نفسه، ص ٤٠.

١٥٠- المصدر نفسه، ص ٤٢.

١٥١- المصدر نفسه، ص ٤٦.

وأخيراً، ليس كل إنسان، مهياً لاستقبال الرؤيا الإلهية، فهذا النوع من الأحلام، يحصل لنوعين من الناس: أحدهما: الملوك العادلة الجميلة الأخلاق، الرضية المذاهب، المحمودة السير، والأخرى: الأفاضل من الحكماء والعلماء الصحيحين الاعتقاد والاجتهاد.

حتى إن ابن سينا، يعتبر الرؤيا الصادقة نوعاً من أنواع الوحي، فيقول: «حتى إنه لو وجد إنسان، وهذ القوة حافظة لأحواله، ومعينة ومعلمة له في الغاية، فذلك الإنسان يكون نبياً يوحى إليه».

كذلك، ابن خلدون، لا يعتبر هذا النوع من الأحلام، شائعاً عند كل الناس، فالإنسان الفاضل - كما يرى ابن خلدون -، بإمكانه أن يأمل بالإدراك خلال الليل لرؤيا صادقة. (١٥٢)

النبوة والرمز في فلسفة ابن سينا:

أعطى ابن سينا، الرمز قيمة مهمة، إذ به مَيَّز بين الخاصة، والعامّة، بين ظاهر الشريعة وباطنها حتى إنه قارب بين الأنبياء والفلاسفة الحقيقيين، لا بل إنه قد وحد بين الله - بالمعنى الديني - والمبدأ الأول - بالمعنى الفلسفي . وبالرمز أيضاً أدخل الفلسفة إلى قضايا دينية دوغمائية، فنقلها من قدسية الإيمان إلى منطق القياس البرهاني .

وابن سينا هو الذي أدخل التأويل الفلسفي إلى بعض سُور القرآن كتأويله لسورة النور في رسالته «إثبات النبوة»، إذ رَمَزَ للمشكاة، بالعقل الهيولاني، وقال بأن نسبة هذا العقل إلى العقل المستفاد، كنسبة المشكاة إلى النور، والنور - برأي ابن سينا - يرمز إلى الله، أما «المصباح» فهو العقل المستفاد بالفعل . ويفسر عبارة «شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية» بأنها تعني القوة المفكرة، أما الشرق: فحيث يشرق منه

النور، والغرب حيث يفقد فيه النور، ولم يقصد ابن سينا المعنى الجغرافي لمفهوم الشرق والغرب. (١٥٣)

ثم يحلل رمز: حلول الله على العرش بكلام فلسفي، وليس كما يعتقد العامة. ويرمز إلى العالم العقلي بالجنة، والعالم الخيالي الوهمي بعالم الفساد، بينما العالم الحسي هو عالم القبور. (١٥٤)

وأخيراً يعتبر النفس الحيوانية بإدراكاتها العملية والعلمية هي الجحيم الحقيقي، ولا منجاة للإنسان من هذا الجحيم، إذا لم يخضع كل قوى الإدراك الحسي البدني إلى سلطة القوة العقلية.

والرمز استخدمه الفلاسفة العرب في العصور الوسطى، وفي مقدمتهم الكندي عندما أول آية النجم والشجر يسجدان، بأن السجود هنا بمعنى أن يقوم النجم بالوظيفة الموكلة إليه، وكذلك أن تعطي الشجرة وتثمر. . ولنتذكر أيضاً دعاء المسيح على تينة يابسة بالموت لأنها لا تعطي. . إن الفلاسفة العرب إذاً واجهوا المتكلمين وسائر التيارات الفكرية العربية في القرون الوسطى من خلال تبنيهم لمنهج التأويل والترميز، فكانوا هم الخاصة، وسائر الناس عامة المجتمع.

وابن سينا عبر عن الرمز والخيال والتأويل أكثر من غيره، فاستخدمه في قصصه الرمزية، وخلق نصه الفلسفي تحريضاً وإغراءً لكل باحث فيه على إعادة خلقه من جديد.

١٥٣- أ. غيوم، النبوة والألوهية، ص ٢٥٧.

١٥٤- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٦.

١٥٥- المصدر نفسه، ص ١٣١.

أولاً - المراجع باللغة العربية

- ١ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٨، دار المعارف.
- ٢ - ابن سينا، النجاة، تحقيق الكردي، القاهرة، ١٩١٣.
- ٣ - ابن سينا، القانون في الطب، تحقيق الدسوقي، ٣ مجلدات، مطبعة بولاق، ١٨٧٧.
- ٤ - ابن سينا، كتاب الهداية، تحقيق عبدو، القاهرة، ١٩٧٤.
- ٥ - ابن سينا، في المبدأ والمعاد، تحقيق نوراني، طهران، ١٩٨٤.
- ٦ - ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٣.
- ٧ - ابن سينا، كتاب الشعر، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٥٨.
- ٨ - ابن سينا، رسالة في الأفعال والانفعالات، تحقيق موسوي، حيدر أباد، ١٩٤٣.
- ٩ - ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، تحقيق الأهواني، القاهرة، ١٩٥٢.
- ١٠ - ابن سينا، رسالة المنامية، تحقيق وجيه هريرة، باريس، ١٩٨٧.
- ١١ - ابن سينا، تسع مقالات في الفلسفة الطبيعية، القاهرة ١٣٢٦هـ، استانبول ١٢٩٨هـ.
- ١٢ - ابن سينا، رسالة حول المعاد، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٩.
- ١٣ - ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق ميشيل مرمورة، بيروت، ١٩٦٨.
- ١٤ - ابن سينا، كتاب البلاغة، تحقيق سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤.
- ١٥ - ابن أبي أصيبعة، عيون الأبناء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٨٨٢.
- ١٦ - نجاتي، محمد عثمان، كتاب الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشرق، القاهرة، ١٩٨٠.

ثانياً - المراجع باللغة الأجنبية

- 1 - **AVICENNE** - Le livre de science, trad: M. ACHENA et H Mase, Les Belles Letters, paris, 1986.
- 2 - **AVICENNE** - La metataphysique du Sifa, trad: G ANAWATI, J Vrin Paris 1987, 1985.
- 3 - **AVICENNE** - Isharat "livre des directives et remarques," ed/ S. Dunya, Le Caire 1068. Dar Al-Marif, trad: A?- M. Goichon, Vrin, Paris 1951.
- 4 - **AVICENNE** - DeAnima, trad; J Bakos, edition de l' academie Tchecoslovaque des sciences, Prague, 1956.
- 5 - **AVICENNE** - Anthologie de textes poetiques attribues a Avicenne, trad et annotes par Henri JAHIER et Abdolkader NOUREDINE, Alger 1961.
- 6 - **AVICENNE** - Livre des definitions, trad: A. - M. Goichon, Le Caire 1953.
- 7 - **AVICENNE** - Livre de la Genese et du Retour, ed: Nurani, Teheran. 1984.
- 8 - **AVICENNE** - Traite sur l' Amour, ed: Mehren, Brill, Leyde, 1894.
- 9 - **AVICENNE** - Recit de hayy Ibn yazsan, trad: A. - M. Goichon, paris, Desclee de brower, 1959.
- 10- **AVICENNE** - Epitre Oniromancienne, ed: Hurira, Paris, 1987.
- 11- **AVICENNE** - Neuf traites sur la philosophie et les physiques, ed: Le Caire 1326H. Istambul, 1298H.
- 12- **ARITOTE** - P arva naturalia, trad: j > TRICOT, Paris, Vrin, 1951.
- 13- **ARITOTE** - De l' Ame, trad: J Tricot, Paris, Vrin, 1972.
- 14- **ARITOTE** - Poetique, trad: J hardy, les belles lettres, partis 10985.
- 15- **ARTEMIDORE** - La clef des songes, trad: J. Festugiere, Vrin, Paris 1975.
- 16- **ARTEMIDORE** - Le Livre des songes, trad. du grec en arabe par Hunayn B. Ishaq (mort en 260/873), ed: Toufic Fah, Damas, Institut francais de Damas, 1964.
- 17- **AWA,A:** - L'esprit critique des "Freres de la purite", Beyrouth 1948.
- 18- **CORBIN,H** - Avicenne et les recits visionnaires, Berg international, Editeurs, Paris 1979.

- 19- **CARRA DE VAUX:** - Avicenne Paris 1900.
- 20- **FARABI:** Idee des habitants de la cite vertueuse, trad: Jaussen, R, P, Karam, Y., Chlala, J., Leyde, E. J. Brill, 1964.
- 21- **GARDET, L:** La pensee religieuse d' Avicenne, Paris, Vrin 1951. - "Quelques aspects de la pensee avicennienne", Revue Thomiste (1939), p 527-575 et 693-742.
- 22- **GILSON, E:** - L'Etre et l'Essence, Paris, Vrin 1987.
 - Les sources greco-arabes de l' augustinisme avicennisant, Paris, Vrin 1981.
 - Avicenne et le point de depart de Duns scot, Paris, 1981
 - Le Thomiste, Paris, Vrin 1983.
 - La philosophie d' Avicenne et son influence en Europe medievale Maisonneuve, Paris 1979.
 - "L'Unite de la pensee avicennienne", Archives internationales d'histoire des sciences, 20-21 (1952), p 290-308.
- 23- **GOICHON, A. - M:** - "Le philosophe de l'Etre", Conference donnee le 16 novembre (1951), atnis, p. 41-61.
 - La distinction de l'essence et de l' existence d'apres Ibn Sina, Paris, Desclee de Brauver, 1937.
 - Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,
 - Hayy Ibn yaqzan, commente par des textes d' Avicenne, Paris, Desclee de Brouwer. 1959.
- 24- **GUILLAUME:** - Prophetie et divination chez les semites, Payont Paris 1950.
- 25- **GOHLMAN, E. WILLIAM:** - The life of Ibn Sina, Al Bany, new york, state university of New York presse, 1974.
- 26- **HIPPOCRATE:** - Du Regime, trad: R. JOLY, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- 27- **KINDI:** - Cinqepitres, trad: CNRS, Paris 1976.
- 28- **LEMPEN - Ricci, selvia:** - Le sens de l'imagination, libraire de l' universite 1985, Geneve.
- 29- **MADKOUR,I:** - La place d' Al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris 1934.
- 30- **MARQUET,Y:** - La philosophie des Ikhwan Al-Safa, Alger 1973.
- 31- **MEHREN, A-F:** - Traites mystiques d' Avicenne, Leyde, 1889-1891.

- 32- **MICHOT, J.** - La destinee de l'homme selon Avicenne, Lovan II, Aedibus peeters, 1986.
- 33- **MOUSSA, A.** - Essai sur la psychologie d' Avicenne, Geneve 1940.
- 34- **MUNK, S.** - Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine, barus, Urin - Reprise 1982.
- 35- **PHILIPP, M. - D.** - L'Etre, paris, Tequei, 1972.
- 36- **PLATON** : - phulebe, trad: A. Dies, paris, les belles lettres 1978.
- 37- **PLOTIN** : - Enneades, trad: E. BREHIER, paris, 1960.
- 38- **QUADRI, G.** - La philosophie arabe en Europe medievale, trad: R. Huret, paris, 1947.
- 39- **RIET, S. V.** - Avicenna Latinus, Libre de Anima, Louvain, Leiden, 1972.
- Avicenna Latinus, libre de philosophia prima, sive scientia divina, Louvain, Leiden, 1977.
- 40- **SALIBA, D.** - Etude sur la metaphysique d' Avicenne, paris 1926.
- 41- **SUHRAWARDI** : - Les religions et les Croyances, Al-Milal Wal-Nihal, ed: Kaylani, Le Caire, 1961.
- 42- **SUHR AWARGDI** : - Elucidation, Trad: H CORBIN, Istanbul 1945.

DICTIONNAIRES:

- Dictionnaire des philosophes, Denis Huismam, P.U.F. article Avicenne par R. ARNALDEZ. P. 167-175.
- Dictionnaire des auteurs, Bouquins, Robert Laffont, article Avicenne par A. LABZINE. P. 169-173.
- Encyclopaedia universalis, article Avicenne par H. CORBIN, P.
- Encyclopedie de l'Islam, paris 1975, article Avicenne (Ibn Sina) par A. - M. GOICHON p. 965-972.

صدر من هذه الحوليات

الحولية الأولى لعام ١٩٨٠:

- ١ - الجذور الفلسفية للبنائية
- ٢ - صفحات مجهولة من تاريخ ليبيا
- ٣ - ابن قلاؤس، حياته وشعره
- ٤ - الأمير تنكز الحسامي
- ٥ - التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأقطار العربية (باللغة الإنجليزية) د. خلدون حسن النقيب

الحولية الثانية لعام ١٩٨١:

- ٦ - علي أحمد باكثير
- ٧ - تحليل أخطاء الطلبة العرب في استعمال أدوات التعريف والتنكير (باللغة الإنجليزية)
- ٨ - دولة الممالك ودولة مغول القفجاق
- ٩ - المرأة والفلسفة

الحولية الثالثة لعام ١٩٨٢:

- ١٠ - الروابط العائلية القرابية في مجتمع الكويت المعاصر
- ١١ - البيئة والسلوك
- ١٢ - عالمية الحضارة الإسلامية ومظاهرها في الفنون
- ١٣ - لورانس ومحفوظ، دراسة أدبية سيكولوجية، مقارنة
- ١٤ - آل قدامة والصالحية

الحولية الرابعة لعام ١٩٨٣:

- ١٥ - أسلوب إذ في ضوء الدراسة القرآنية والنحوية
- ١٦ - مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية
- ١٧ - العمل الاجتماعي في المجال التربوي
- ١٨ - وحدة ميتافيزيقيا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها
- ١٩ - مفهوم التهكم عند كير كجور

الحولية الخامسة لعام ١٩٨٤:

- ٢٠ - نظرة في قرينة الأعراب، في الدراسات النحوية القديمة والحديثة
- ٢١ - الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية (باللغة الإنجليزية)
- ٢٢ - تسع وثائق في شؤون الحسبة على المساجد في الأندلس

- ٢٣- مشروع سوريا الكبرى وعلاقته بضم الضفة الغربية
د. أحمد عبدالرحيم مصطفى
- ٢٤- مفاهيم العلاج النفسي وأنماط التفاعل داخل الأسر المريضة
د. حامد عبدالعزيز الفقي
(النشأة والتطور)
- الحولية السادسة لعام ١٩٨٥:**
- ٢٥- نحاة القيروان
د. يوسف أحمد المطوع
- ٢٦- من وثائق الحرم القدسي الشريف المملوكية
د. محمد عيسى صالحية
- ٢٧- الفصاحة: مفهومها وبم تتحقق قيمها الجمالية
د. توفيق علي الفيل
- ٢٨- مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في الشرق العربي
الأستاذ/ سعيد زايد
وخاصة عند ابن سينا
- ٢٩- واقع التاريخ في رواية وجوب العنف (باللغة الإنجليزية)
د. رشا حمود الصباح
- ٣٠- مكانة رواية روبنسون كروزو في القصص الايوطوبي
د. محمد رجا الدريني
(باللغة الإنجليزية)
- ٣١- مفهوم المعنى «دراسة تحليلية»
د. عزمي موسى إسلام
- ٣٢- الوصايا ومدى تطورها في العصر العباسي الأول
د. سهام الفريح
- الحولية السابعة لعام ١٩٨٦:**
- ٣٣- بردة البوصيري قراءة أدبية وفلكلورية
د. محمد رجب النجار
- ٣٤- الإرشاد النفسي تطور مفهومه وتميزه
د. عبدالله محمود سليمان
- ٣٥- اتجاهات الآباء والأمهات الكويتيين في تنشئة الأبناء وعلاقتها
د. عبدالفتاح القرشي
ببعض المتغيرات
- ٣٦- علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث (باللغة الإنجليزية)
د. فؤاد البعلبي
- ٣٧- قبيلة تميم العربية بين الجاهلية والإسلام
د. عبدالجبار العبيدي
- ٣٨- عيوب الكلام، دراسة لما يعاب في الكلام عند اللغويين العرب
د. وسمية المنصور
- ٣٩- المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي
د. أحمد بن عمر الزيلعي
- ٤٠- البحر في شعر الأندلس والمغرب
د. منجد مصطفى بهجت
- الحولية الثامنة لعام ١٩٨٧:**
- ٤١- البيئة المائية في الأردن (باللغة الإنجليزية)
د. عبدالرحيم مسعد
- ٤٢- وثائق جديدة عن حملة سنان باشا إلى اليمن
د. محمد عيسى صالحية
(سنة ٩٧٦هـ/٦٨-١٥٦٩م)
- ٤٣- التوجيه والإرشاد النفسي للأطفال غير العاديين (دراسة تحليلية)
د. محمد ماهر محمود
- ٤٤- المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي
د. حسن عبدالحميد عبدالرحمن

- ٤٥- عبدالله بن سبأ دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة
د. عبدالعزيز الهلالي
- ٤٦- ضمائر الغيبة أصولها وتطورها
د. فوزي حسن الشايب
- ٤٧- قبيلة إباد منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي
د. محمد إحسان النص
- ٤٨- تاريخ العلاقات التجارية بين الهند ومنطقة الخليج العربي في
العصر الحديث
د. عبدالمالك خلف التميمي
- الحوالية التاسعة لعام ١٩٨٨:**
- ٤٩- أضواء على مملكة سبأ
د. محمد إبراهيم مرسى
- ٥٠- دراسة سوسيولوجية حول ظاهرة الشيخوخة ودور الخدمة الاجتماعية
د. جلال الدين الغزاوي
- ٥١- هجرة الكفاءات العلمية العربية ودور مجلس التعاون في الإفادة منها
د. محمد رشيد الفيل
- ٥٢- الفتح الإسلامي لبلاد وادي السند
د. سعد محمد حذيفة الغامدي
- ٥٣- الدولة والتجارة في العصر البيزنطي الأوسط
د. وسام عبدالعزيز فرج
- ٥٤- مدن التنمية في فلسطين المحتلة
د. محمد مدحت عبد الجليل
- ٥٥- الغزو الفرنسي للجزائر في وثيقة أمريكية معاصرة
د. منصور أبوخمسين
- ٥٦- رحلات جلفر الرحلة إلى ليليوت
د. محمد رجا الدريني
- الحوالية العاشرة لعام ١٩٨٩:**
- ٥٧- التغير الاجتماعي في المدن المنتجة للنفط (مجتمع الكويت)
د. نورة الفلاح
- ٥٨- حركة مسيلمة الحنفي
د. احسان صدقي العميد
- ٥٩- الجاحظ والنقد الأدبي
د. وديعة طه النجم
- ٦٠- التقاليد والتحديث في تعليم اللغات الأجنبية
د. نايف نمر خرما
- ٦١- الأحوال السياسية والدينية في بلاد العراق والمشرق الإسلامي في
عهد الخليفة القائم بأمر الله العباسي (٤٢٢ - ٤٦٧ هـ / ١٠٣١ - ١٠٧٥ م)
د. فوزي حسن الشايب
- ٦٢- تأملات في بعض ظواهر الحذف الصرفي
د. نجاح الشيخ أحمد الجابر في الإفادة من التنافس الإنجليزي الأمريكي
د. ميمونة خليفة العذبي الصباح
- ٦٣- بشأن نفط الكويت
د. مصطفى زكي التوني
- ٦٤- التدخل السلوكي لدراسة اللغة في ضوء الدراسات والاتجاهات
الحديثة (في علم اللغة)
د. وليد عبدالله عبدالعزيز المنيس
- ٦٥- جغرافية الحضر
د. يوسف مسلم أبو العدوس
- الحوالية الحادية عشرة لعام ١٩٩٠:**
- ٦٦- النظرية الاستبدالية للاستعارة
د. أمل يوسف العذبي الصباح
- ٦٧- النفط والنمو الحضري بدولة الكويت

- ٦٨- نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوي
٦٩- الإقطاع في العالم الإسلامي
٧٠- الحوار في الشعر العربي حتى العصر الأموي
٧١- الحدود البيزنطية الإسلامية وتنظيماتها الثغرية (٤٠ - ٣٣٩هـ / ٦٦٠ - ٩٥٠م)
٧٢- خبرات الكويت: توزيعها، نشأتها، تصنيفها
الحوالية الثانية عشرة لعام ١٩٩٢:
٧٣- بنو سليمان: حكام المخلاف السليماني وعلاقاتهم بجيرانهم
٧٤- نهاية الأرب في شرح لامية العرب للشنفري بن مالك الأزدي
٧٥- أفلاطون... والمرأة
٧٦- الخبز في الحضارة العربية الإسلامية
٧٧- الاتجاه نحو الدين
٧٨- دوار الشعب لم يعد موجوداً
٧٩- الأنثروبولوجيا السياسية
٨٠- سدوس وتحصيناتها الدفاعية
الحوالية الثالثة عشرة لعام ١٩٩٣:
٨١- إلغاء الصفة القانونية للرق في سلطنة زنجبار العربية
٨٢- مشكلة الحدود الكويتية بين الدولتين العثمانية والبريطانية
٨٣- جغرافية الحضر عند المدارس الغربية
٨٤- علل التغيير اللغوي
٨٥- رحلات جلفر
٨٦- آداب الشعر العربي القديم
٨٧- المصريون النوبيون في الكويت
٨٨- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت
الحوالية الرابعة عشرة لعام ١٩٩٤:
٨٩- الفجوة الزمنية بين الأشعة الشمسية والحرارة في المملكة العربية السعودية
٩٠- الدراسة التطورية للقلق
٩١- اللباس في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم
دراسة مستمدة من مصادر الحديث النبوي الشريف
- د. غازي مختار طليمات
د. محمود إسماعيل
د. مرزوق بن صنيان بن تنباك
د. عبدالرحمن محمد عبدالغني
د. عبدالحميد أحمد كليو
د. أحمد بن عمر الزيلعي
د. عبدالله محمد الغزالي
أ. د. إمام عبدالفتاح إمام
د. إحسان صدقي العمدة
د. نزار مهدي الطائي
د. شفيقة بستكي
د. سليمان خلف
د. محمد عبدالستار عثمان
د. بنيان سعود تركي
د. ميمونة خليفة الصباح
د. وليد عبدالله عبدالعزيز المنيس
د. مصطفى زكي التوني
د. محمد رجا عبدالرحمن الدريني
د. مرزوق بن صنيان بن تنباك
د. السيد أحمد حامد
د. عبدالغفار مكاوي
أ. د. محمد بن عبدالله الجراش
د. أحمد محمد عبدالخالق
د. محمد بن فارس الجميل

- ٩٢- الأنماط الشائعة لأدوار الرجل والمرأة
د. سهام الفريح
- ٩٣- الكتب المدرسية وأدب الأطفال
د. عادل أبوعلام
- ٩٤- الارتباط بالتحصيل الأكاديمي
د. سعاد عبد الوهاب العبد الرحمن
- ٩٥- الاغتراب في الشعر الكويتي
د. عبدالله الطويرقي
- ٩٦- سياسات الاتصال في دولة الكويت
د. نبيل عارف الجردى
علي دشتي
- الحوالية الخامسة عشرة لعام ١٩٩٥:**
- ٩٧- موقف البيزنطيين والفاطميين من ظهور الأتراك السلجوقية بمنطقة الشرق الأدنى الإسلامي
د. عبد الرحمن محمد عبد الغني
- ٩٨- موقف المشاهدين في دولة الكويت من القناة الفضائية المصرية بعد التحرير
د. محمد معوض إبراهيم
د. ياسين طه الياسين
- ٩٩- تبني اللغة القومية
د. محمود الحبيب الذواوي
- ١٠٠- شعر العدوان في مزايا بعض معاصريه
د. نسيم راشد الغيث
- ١٠١- المقدمة في تقنيات نظم المعلومات الجغرافية
د. عبدالله علي الصنيع
- ١٠٢- رؤية الموت ودلالاتها في عالم الطيب صالح الروائي
د. عبد الرحمن عبد الرؤوف الخانجي
- من خلال روايتي «موسم الهجرة إلى الشمال» و«بندر شاه»
- ١٠٣- الشعر ولغة التضاد الرؤيوية - الميدان - التطبيق
د. مختار أبو غالي
- ١٠٤- اتجاهات الكويتيين نحو ظاهرة الزواج من غير الكويتية
د. فهد عبد الرحمن الناصر
- الحوالية السادسة عشرة لعام ١٩٩٦:**
- ١٠٥- انتخاب المجلس الوطني الكويتي لعام ١٩٩٠
د. جاسم محمد كرم
- ١٠٦- الحسبة على المدن والعمارة
د. وليد عبدالله عبدالعزيز المنيس
- ١٠٧- أهمية تعلم اللغة العربية
أ.د. عبده محمد بدوي
- ١٠٨- الأعراض الاضطرابية المصاحبة لمشكلة الطلاق في الأسرة الكويتية
د. بشير صالح الرشيدى
- ١٠٩- الهوية الإقليمية للبحرين
د. محمد أحمد حسن عبدالله
- ١١٠- سيكولوجيا التطرف والإرهاب
د. عزت سيد إسماعيل
- ١١١- رؤية أبي العلاء المعري في الشعر
د. أحمد سامي الشيتوي
- ١١٢- النظريات الإعلامية المعيارية
د. عثمان محمد الأخضر العربي

الحولية السابعة عشرة لعام ١٩٩٧:

- ١١٣- الجذور التاريخية للأسرة الأموية
د. إحسان صدقي العمدة
- ١١٤- الأطعمة والأشربة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم
د. محمد بن فارس الجميل
- ١١٥- النون في اللغة العربية دراسة لغوية في ضوء القرآن الكريم
د. مصطفى زكي التوني
- ١١٦- المهارات الاجتماعية في علاقتها بالقدرات الإبداعية وبعض المتغيرات الديموجرافية لدى طالبات الجامعة
د. عبد اللطيف محمد خليفة
- ١١٧- بطولة ابن القارح في رسالة الغفران
د. مرسل فالح العجمي
- ١١٨- قياس الحرج الموقفي لدى طلاب المرحلة الجامعية من الجنسين
د. بدر حمد الأنصاري
- ١١٩- تجارة السلاح في مستعمرة سيراليون
أ.د. تمام همام تمام
- ١٢٠- أمين الريحاني فجر صلته بالخارجية الأمريكية ورحلته العربية وغاياتها
د. محمد ثنيان الثنيان

الحولية الثامنة عشرة لعام ١٩٩٨:

- ١٢١- اتجاهات المواطنين الكويتيين نحو الآثار المترتبة على العمالة الوافدة
د. نضال حميد الموسوي
- ١٢٢- منح رب البرية في فتح رودس الأبية
د. فيصل عبدالله الكندري
- ١٢٣- آراء ابن الحاجب النحوية في أبيات للمتنبي
د. فاطمة راشد الراجحي
- ١٢٤- مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات
د. محمد مبارك الصوري
- ١٢٥- تفضيلات الاختيار الزوجي ومعوقاته في المجتمع الكويتي
د. خالد أحمد مجرن الشلال
- ١٢٦- مؤيد الدين ياغي سبان
د. جمال محمد الزنكي
- ١٢٧- الاتجاه نحو بعض وظائف الأسرة الكويتية
د. عدنان عبدالكريم الشطي
- ١٢٨- النظم السياسية والاجتماعية بالهند
أ.د. محمود عرفة محمود
- في عهد بني تغلق (٧٢١ - ٨١٦هـ / ١٣٢١ - ١٤١٤م)

الحولية التاسعة عشرة لعام ١٩٩٩:

- ١٢٩- تقويض الحداثة: دراسة في تناص الأوديسة
د. زهرة أحمد حسين
- مع رواية (البحر، البحر) لأيرس مروдох (باللغة الإنجليزية)
د. غانم سلطان أمان
- ١٣٠- الآثار الاقتصادية للغزو العراقي للكويت
د. فتحي عبدالله فياض
- ١٣١- أوس بن حجر ومعجمه اللغوي
د. سهام الفريح
- ١٣٢- عدم الاستقرار الأسري
د. هادي مختار رضا
- دراسة ميدانية مقارنة بين الزوجات المتفرغات
«ربات البيوت» والعاملات في المجتمع الكويتي

- ١٣٣- الحاجب المصحفي: حياته وأثاره الأدبية
أ. د. حسين يوسف خريوش
- ١٣٤- المجالس الثقافية في الإمارات
أ. د. رشدي أحمد طعيمة
- ١٣٥- صورة البحر في القصة القصيرة الإماراتية
أ. د. الرشيد بوشعير
- ١٣٦- وعد بلفور في الوثائق البريطانية ١٩٢٢ - ١٩٢٣
د. سحر سليم الهندي
- الحوالية العشرون لعام ٢٠٠٠:**
- ١٣٧- الطفل، المدرسة، التلفزيون، تحليل برامج الأطفال في تلفزيون دولة الكويت ودورها في تحليل القيم المراد غرسها في طفل المدرسة
د. محمد العبد الغفور
- ١٣٨- السود في التراث العباسي
د. عبدالله محمد الغزالي
- ١٣٩- دافع الإنجاز وعلاقته بالقلق والاكتئاب والثقة بالنفس لدى الموظفين الكويتيين وغير الكويتيين في القطاع الحكومي
د. عويد سلطان المشعان
- ١٤٠- تاريخ الأوضاع الحضارية لمملكة غرناطة من خلال كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب (٧١٣هـ - ٧٧٦هـ)
أ. د. رابع عبدالله المغراوي
- ١٤١- الإلغاز النحوي وأمن اللبس
د. عبدالعزيز سفر
- ١٤٢- نسق المعتقدات حول تدخين السجائر وعلاقته ببعض سمات الشخصية لدى عينة من طلاب جامعة الكويت (دراسة مقارنة بين المدخنين وغير المدخنين)
د. حصّة الناصر
- ١٤٣- الثقافة في الكويت والغزو العراقي
أ. د. عبداللطيف محمد خليفة
- ١٤٤- التجربة الأمريكية في نظم المعلومات الجغرافية
د. عبدالله حمد محارب
- د. محمد عبد الجواد علي

أعز الأصدقاء، نحن سعداء جداً بالاطلاع على اهتمامكم بالمشروع، وسنحاول جاهداً توفير كل ما نحتاجه من أجل تحقيق أهدافنا المشتركة.

2000 年 12 月 15 日

... لا فائدة من ذلك ...

...مجموعه الموهبة ... زي ... قادعير [2] ... مهدي [3] ... اخرى [4]

☐ شيء ☐ ضد الله ☐ امتعازاً ☐

[illegible]

المجلد الثاني

صفر []

☐ **معلومات عامة**
☐ **معلومات شخصية**
☐ **معلومات مهنية**
☐ **معلومات تعليمية**
☐ **معلومات أخرى**

☐ ☐ ☐ ☐ ☐

370

١٢٠

١٠٠

علی بن محمد بن ابی حمزہ

۱. شمار اولیای حق تعالی که در این کتاب مذکور است

١٠٠ ما قبل الميلاد

١١٠ ما رأيت بعد من المصنفين

۱۱- اقتراحات نوی آغا اسعد علی نوریہ الحلیہ سے رجوع کیا ؟





قسم الاشتراكات

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب.: ١٧٣٧٠ الخالدية
الكويت 72454

البريد الجوي
BY AIR MAIL
PAR AVION

قسمة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراك في المجلة لمدة

☐ سنة واحدة ☐ سنتان ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات
بعدد () نسخة

ارفق طية قيمة الاشتراك نقداً/ شيك

☐ رجاء الاشعار بالاستلام و/أو ☐ ارسال الفاتورة

الاسم :

المهنة/الوظيفة :

العنوان :

.....

.....

التاريخ / / التوقيع

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

الطبعة السادسة - فصلية - محكمة

تصدر عن مجلس الجامعة

الجامعة الأردنية - شقيقة بستكي

صدر العدد الأول من السنة السادسة

الاشتراكات

- الكويت: 3 دنانير للأفراد - ديناران للطلاب - 15 ديناراً للمؤسسات.
- الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات.
- الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات.

بحوث باللغة العربية والإنجليزية - ندوات

مناقشات - عروض كتب - تقارير

الاشتراكات إلى رئيس التحرير:

ص.ب 26585 الصفاة عمان الأردن

48154 - فاكس: 4812514

<http://KUCOI.KUNIV.EDU.KW>

يمكنكم الاطلاع على المجلة باللغتين العربية والإنجليزية مع الفهرس على شبكة الإنترنت

[HTTP://KUCOI.KUNIV.EDU.KW/AJH](http://KUCOI.KUNIV.EDU.KW/AJH)



المجلة التربوية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

مجلة فصلية، تخصصية، محكمة

تنشر البحوث التربوية المحكمة، ومراجعات
الكتب التربوية الحديثة ومحاضر الحوار التربوي
والتقارير عن المؤتمرات التربوية

* تقبل البحوث باللغة العربية والإنجليزية.

* تنشر لأساتذة التربية والمختصين فيها.

رئيس التحرير

أ. و. عبداللّه محمد الشيخ

الاشتراكات

* في الكويت:	* في الدول العربية:	* في الدول الأجنبية:
٣ د.ك للأفراد	٤ د.ك للأفراد	١٥ دولاراً للأفراد
١٥ د.ك للمؤسسات	١٥ د.ك للمؤسسات	٦٠ دولاراً للمؤسسات

توزيع: جميع المطابع العلمية والنشرية - الكويت

من: ج.ب. ١٣٥١١ - الكويت - الرمز البريدي 71955 الكويت

هاتف: ٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٤٨٤٧٩٦١ فاكس: ٤٨٣٧٧٩٤



نصير عن مجلس النشر
علمي جامعة الكويت

مجلة العلوم الاجتماعية

فصلية - أكاديمية - محكمة

تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في تخصصات السياسة والاقتصاد والاجتماع
وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية والجغرافيا السياسية والبشرية

الاشتراكات

الكويت
والدول العربية:

أفراد: ٣ دنانير سنوياً
داخل الكويت، ويضاف
إليها دينار واحد في الدول
العربية.

مؤسسات: في الكويت
والدول العربية ١٥ ديناراً
في السنة، ٢٥ ديناراً لمدة
سنتين.

الدول الأجنبية:
أفراد: ١٥ دولاراً.

مؤسسات: ٦٠ دولاراً في
السنة، ١١٠ دولاراً
لسنتين.

تدفع اشتراكات الأفراد
مقديماً نقداً أو بشيك باسم
المجلة مسجولاً على أحد
المصارف الكويتية ويرسل
على عنوان المجلة، أو بتحويل
مصرفي لحساب مجلة العلوم
الاجتماعية رقم 07101685
لدى بنك الخليج في
الكويت (فرع العبدلية)

تفتح أبوابها أمام

• أوسع مشاركة للباحثين
الاجتماعيين العرب للإسهام
في معالجة قضايا
مجتمعاتهم.

• التفاعل الحي مع القارئ
المثقف والمهتم بالقضايا
المطروحة.

• المقابلات والمناقشات الجادة
ومراجعات الكتب
والتقارير.

• تؤكد المجلة التزامها بالوفاء
والانتظام بوصولها في
مواعيدها المحددة إلى جميع
قرائها ومشتركيها

رئيس التحرير

أحمد محمد عبد الخالق

مديرة التحرير

منيرة عبدالله العتيقي

مراجعات الكتب

منصور مبارك

Visit our web site
<http://kuc01.Kuniv.edu.kw/~jss>



توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت

ص.ب. ٣٧٧٨٠ صفاة، الكويت 13055

تليفون ٤٨١٠٤٣٦ - ٤٨٣٦٠٢٦ فاكس ٤٨٣٦٠٢٦ / ٠٠٩٦٥

E-mail: JSS@kuniv.edu.kw

مجلة الحقوق

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عادل الطبطبائي

مجلة فصلية أكاديمية محكمة تعنى بنشر البحوث
والدراسات القانونية والشرعية
تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية : ١٥ دولاراً للأفراد ، ٦٠ دولاراً للمؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:
مجلة الحقوق، جامعة الكويت
ص.ب : ٥٤٧٦ الصفاة 13055 الكويت
تلفون : ٤٨٣٥٧٨٩ . فاكس : ٤٨٣١١٤٣

المجلة العربية للعلوم الادارية



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت - دولة الكويت
علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث الأصلية في مجال العلوم الإدارية

رئيس التحرير
أ. د. حسني إبراهيم حمدي

الاشتراكات

الكويت 3 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول العربية 4 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول الأجنبية 15 دولاراً للأفراد
60 دولاراً للمؤسسات

توجه جميع المراسلات
باسم رئيس التحرير
على العنوان التالي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية
جامعة الكويت
ص.ب. 28558 الصفاة
دولة الكويت

هاتف/فاكس: 4817028 أو 4846843
داخلي 4415، 4416

- صدر العدد الأول في نوفمبر 1993
- تصدر كل أربعة أشهر ابتداء من يناير 1999م
- تهدف المجلة إلى المساهمة في تطوير ونشر الفكر الإداري والممارسات الإدارية على مستوى الوطن العربي.
- تقبل المجلة الأبحاث الأصلية والمبتكرة في مجالات الإدارة، المحاسبة، التمويل والاستثمار، التسويق، نظم المعلومات الإدارية، الأساليب الكمية في الإدارة، الإدارة الصناعية، الإدارة العامة، الاقتصاد الإداري، وغيرها من المجالات المرتبطة بتطوير المعرفة والممارسات الإدارية.
- يسر المجلة دعوتكم للمساهمة في أحد أبوابها التالية:
 - الأبحاث
 - مراجعات الكتب
 - ملخصات الرسائل الجامعية
 - الحالات الإدارية العملية
 - تقارير عن الندوات والمؤتمرات العلمية.

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأَسْأَلِ الْإِسْلَامِيِّ

علمية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت كل أربعة أشهر

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: **عجیل جاسم نیشی**

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - إبريل ١٩٨٤ م

* تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر
الشريعة الإسلامية .

* تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية : من تفسير ،
وحديث ، وفقه ، واقتصاد وتربية إسلامية ، إلى غير ذلك من تقارير عن
المؤتمرات ، ومراجعة كتب شرعية معاصرة ، وفتاوى شرعية ،
وتعليقات على قضايا علمية .

* تنوع الباحثون فيها ، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف
الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين : العربي والإسلامي .

* تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب
الضوابط التي التزمت بها المجلة ، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين
في الشريعة الإسلامية ، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي
يخدم الأمة ، ويعمل على رفعة شأنها ، نسأل المولى عز وجل مزيداً من
التقدم والازدهار .

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص. ب. ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي : 72455 الخالدية - الكويت هاتف : ٤٨١٢٥٠٤

فاكس : ٤٨١٠٤٣٤ - بدالة : ٤٨٤٦٨٤٣ - ٤٨٤٢٢٤٣ - داخلي : ٤٧٢٣

العنوان الإلكتروني E - mail - JOSAIS @ KUC01 .KUNIV. EDU. KW

issn : 1029 - 8908



مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

مجلة فصلية محكمة

تصدر عن جامعة الكويت - مجلس النشر العلمي

رئيس التحرير :

أ.د. أمل يوسف العذبي الصباح

مجلة علمية فصلية محكمة تصدر أربعة أعداد في السنة ، بالإضافة إلى إصدارات خاصة في المناسبات .

● صدر العدد الأول منها في يناير ١٩٧٥ .

● تعنى المجلة بنشر :

- البحوث والدراسات المتعلقة بشئون منطقة الخليج والجزيرة العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية . . . الخ .

● مراجعات الكتب العربية والأجنبية المهتمة بمنطقة الخليج والجزيرة العربية .

- تقارير عن أهم الندوات التي تعقد في داخل الكويت وخارجها بالإضافة إلى البيلوجرافيا بالعربية والانجليزية .

● صدر عن المجلة :

أ - مجموعة من المنشورات المتخصصة .

ب - مجموعة من الإصدارات الخاصة المتعلقة بمنطقة الخليج والجزيرة العربية .

ج - سلسلة كتب وثائق الخليج والجزيرة العربية من ١٩٧٥ - ١٩٨٢ .

د - عقد الندوات التي تهتم المنطقة أو المساهمة فيها وإصدارها في كتب .

الاشتراك السنوي :

أ - داخل الكويت : ٣ د . ك . للأفراد - ١٥ د . ك . للمؤسسات .

ب - الدول العربية : ٤ د . ك . للأفراد - ١٥ د . ك . للمؤسسات .

ج - الدول الأجنبية : ١٥ دولار للأفراد - ٦٠ دولار للمؤسسات .

المقر :

جامعة الكويت - الشويخ

مبنى مجلس النشر العلمي

هاتف : ٤٨٣٣٧٠٥

٤٨٣٣٢١٥

بدالة : ٤٨٤٦٨٤٣ / ٤٠٦٦

٤٠٦٧ / ٤٨٤١٥٣٨

فاكس : ٤٨٣٣٧٠٥

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي :

ص . ب . : ١٣٠٧٣ - الخالدية - الكويت - الرمز البريدي ٧٢٤٥١



مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

جامعة الكويت

إنشاء المركز:

أنشئ مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية كأحد مراكز البحوث والدراسات المتخصصة التي تعمل تحت مظلة جامعة الكويت - ومقره الرئيسي بجامعة الكويت - في ٢٩ فبراير ١٩٩٤م بقرار من وزير التربية والتعليم العالي والرئيس الأعلى للجامعة .

أهداف المركز:

- إبراز الخصوصية البيئية للمنطقة الخليجية وإجراء البحوث والدراسات المسحية التي تستهدف التعرف على معطيات البيئة ومواردها .
- متابعة قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة وفي ضوء المتغيرات العالمية المتلاحقة .
- رصد مشكلات التحول الاجتماعي والثقافي المتسارع الذي تشهده المنطقة الخليجية في توجهاتها الإقليمية والعربية والإسلامية والعالمية .
- متابعة الأحداث الجارية بالتقصي والتحليل العلمي الدقيق .
- جمع الوثائق التاريخية والحديثة وكافة البيانات والمعلومات المتعلقة بالمنطقة الخليجية وبناء قاعدة راسخة للمعلومات تعين الدارسين والباحثين .
- التوسع في النشر العلمي بمختلف صورته للبحوث والدراسات الخليجية والاهتمام بالترجمة .
- تحفيز الاهتمام بالدراسات الخليجية بتقديم المنح الدراسية وإقامة المسابقات والإعلان عن الجوائز .

سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية:

يعنى بالوثائق واليوميات وهو رصد للأحداث الجارية في منطقة الخليج والجزيرة العربية وتجميع الوثائق ذات الأهمية الخاصة بالوقائع والأحداث الجارية في هذه المنطقة ووضع القارئ المتابع لأحداث المنطقة أمام تصور شامل . يصدر كل ثلاثة أشهر .

المراسلات

جميع المراسلات باسم مديرة المركز
أ. د. ميمونة خليفة العذبي الصباح
ص. ب. ١٧٠٧٣ الخالدية - الكويت
الرمز البريدي (٧٢٤٥١)
هاتف: ٤٨١٦٧٩٩ - ٤٨١٦٨٠٧ - ٤٨١٦٨٢٤

الاشتراكات

- ١- داخل الكويت: الأفراد ٢٠٠٠ د.ك .
المؤسسات ١٢٠٠٠ د.ك .
- ٢- الدول العربية: الأفراد ٢٠٠٠ د.ك .
المؤسسات ١٢٠٠٠ د.ك .
- ٣- الدول الأجنبية: الأفراد ١٢٠٠٠ دولارا
المؤسسات ٦٠٠٠٠ دولارا

من أهم أعمال المركز:

- ١- مشاريع الدراسات والأبحاث المتعلقة بقضايا الخليج المختلفة وعلى وجه الخصوص الحيوية والهامة .
- ٢- المؤتمرات والندوات لخدمة قضايا الخليج ودوله .
- ٣- حلقات نقاشية دورية بالموضوعات المتعلقة بقضايا دول مجلس التعاون الخليجي .
- ٤- إصدارات خاصة بالدراسات التي تعنى بشئون الخليج وقضاياها الهامة .

إصدارات المركز:

- وقائع الندوة العلمية الرابعة لدول مجلس التعاون الخليجي (وحدة التاريخ والمصير وحتمية العمل المشترك) للفترة من ١٥-١٧ نوفمبر ١٩٩٣ (في مجلدين) .
- وقائع المؤتمر العالمي عن آثار العدوان العراقي على دولة الكويت - الكويت ٢٦ أبريل ١٩٩٤ في ثلاثة مجلدات .
- الأبعاد النفسية لآثار الغزو العراقي على دولة الكويت - ١٩٩٦ .
- رحلة مرتضى بن علوان من دمشق إلى الأماكن المقدسة والأحساء والكويت والعراق ١١٢٠ - ١١٢١هـ / ١٧٠٩م - ١٩٩٧ .

لجنة التأليف والتعريب والنشر

جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

تشكلت لجنة التأليف والتعريب
والنشر بقرار صادر من وزير
التربية والتعليم رقم (٢٠٣)
بتاريخ ١٣ / ١٠ / ١٩٧٦

* أهداف اللجنة :

- ١- توسيع دائرة النشر العلمي بمختلف التخصصات العلمية خاصة في جامعة الكويت .
- ٢- إثراء المكتبة الكويتية بالكتب والمؤلفات العلمية والتخصصية والثقافية وكتب التراث الإسلامي باللغات العربية والأجنبية .
- ٣- دعم وتنشيط عملية التعريب التي تعد من الأهداف الوطنية التي انعقد عليها الإجماع العربي .

* مهام اللجنة :

- طبع ونشر المؤلفات العلمية والدراسية والأدبية ، أو الترجمات لأعضاء هيئة التدريس التي يرغب أصحابها في نشرها على نفقة الجامعة ، ويراعى التوازن في نشر هذه المؤلفات بحيث تغطي مختلف الاختصاصات في الكليات الجامعية .
- تحديد ثمن الكتاب الجامعي الذي ينشر باسم الجامعة .

رئيس اللجنة : د. محمد عبد المحسن المقاطع

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة

جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

ص.ب : ٥٤٨٦ الصفاة - الرمز البريدي : 13055 الشويخ

بدالة : ٤٨٤٦٨٤٣ / ٤٨٤١٥٣٨ داخلي : ٨١٥٩ / ٤٥٦٦ / ٤٥٧١ / ٨١٠١ مباشر / فاكس : ٤٨٤٣١٨٥

The Role of Imagination in Ibn Sina's Theory of Knowledge

ABSTRACT

This study seeks to emphasise the exploration of depth of knowledge in Ibn Sina's text through imaginary, transcendental concepts, which vary between creative sensual and transcendental concepts as well as creative epistemological and symbolic ones. These are laid out in Ibn Sina's erudite encyclopedia al-Sifa' and medical encyclopedia al-Qanoon as well as in his books Science, Remarks and Directives, and Salvation, including his letters, symbolic stories and renowned poem on the self, its origin and return.

Ibn Sina is distinguished by his theory on the concept of imaginary, transcendental after life that is particularly manifested in his imagining of the destiny of the reasonable-self following its departure from its earthly body and what awaits it of imaginary reward and punishment. Ibn Sina also occupies a special place in the history of philosophy because of his foundation of the theory of prophecy that is associated with creative imaginary intuition. The theory was later developed in two different directions by St. Thomas Aquinas and the philosopher Ibn Maymoon. Moreover, despite the importance of Plotine as a founder of the theory of emanation and despite the imagination of the second master al-Farabi who Arabized the theory, Ibn Sina's imagination is largely credited with the ability to enrich and reformulate the theory.

This study has made it possible to deduce three levels of knowledge in Ibn Sina: sensual, intellectual and imaginary or transcendental. Thus, intelligence becomes a clear mirror whose lower side (practical intelligence) is directed towards the world of generation corruption and its products that stem from sensual imagination and whose higher side (theoretic intelligence) toward the world of intelligibilinsia and its products spring from transcendental imagination.

The Author:

DR. Borhan Y. Mahlooby

- Ph.D. in Islamic Arabic Philosophy from Sorboone University - Paris
- Assistant Professor of Sociology, Social Studies Department, King Saud University, Saudi Arabia.

Select Research Paper:

- "Cultural Invasion or Cultural Change?"
An Article in the Kuwaiti Magazine "Al-Bayan"

Monograph : 145

The Role of Imagination in Ibn Sina's Theory of Knowledge

Dr. Borhan Y. Mahlooby

Social Studies Department - King Saud University

Annals of Arts and social Sciences Volume XX, 2000

Consultants:

Prof. Hassan Hanafi Prof. Mohammed Al-Jarrash

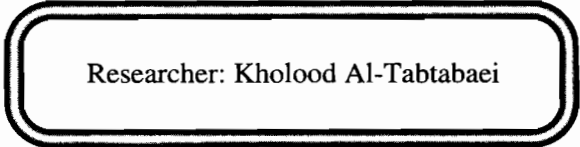
Prof. Ghanim Hana Prof. Mahmoud A'oudah

Prof. Lutfia A'Shour

Editorial board

Dr. Abdullah Al-Omar
(Chairman)

Prof. M. Rajab Al-Najjar
Prof. Mustafa Torki
Assist. Prof. Fatma Al Abdul
Razaq
Dr. Munira Al-Tammar



Researcher: Kholood Al-Tabtabaei

ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Issued by the Academic Publication Council - Kuwait University

A REFEREED SCIENTIFIC PERIODICAL THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELEVANT TO THE
SCIENTIFIC CONCERNS OF THE VARIOUS DEPARTMENTS
IN THE FACULTIES OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Volume XX, 2000



ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A refereed scientific periodical that publishes monographs on topics relevant to the scientific concerns of the various departments in the faculties of arts and social sciences

The Role of Imagination in Ibn Sina's Theory of Knowledge

Dr. Borhan Y. Mahloby

Social Studies Department - King Saud University

Monograph 145

Volume XX

1421 - 1422

1999 - 2000

Kuwait University Press

The Academic Publication Council

Kuwait University

Established in 1986

Faculty of Arts & Education Bulletin (1972-1979), Journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Faculty of Arts 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Medical Principles and Practices 1988, Arab Journal of Administrative Science 1991.