



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 27-7-2023

تاريخ القبول: 6-11-2023

المسألة الدينية عند ابن سينا

عبد الرحمن أوصالح⁽¹⁾abderrahmaneoussalah545@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى النظر في مجموع النصوص التي أفردها ابن سينا لقضية الدين، بموضوعاته العامة؛ نقصد مسألة الله، الخلق، النبوة، ووجود الشر في العالم. وموضوعاته الخاصة، المتصلة بالدين الإسلامي كالعبادات مثل: الوضوء، الصلاة، الصوم. فضلاً عن التأويلات التي قدمها لمجموعة من النصوص الدينية، كتفسيره للصمدية والمعوذتين، علاوةً على بعض الآيات التي كان يستشهد بها عادة من أجل تقريب المعاني الفلسفية لقرائه. من جملة نتائج هذا البحث أن الدين يروم حفظ النوع البشري، ويتضح ذلك من خلال النواهي الدينية التي تمنع الإنسان من إلحاق الضرر بالآخرين، والأوامر التي تستهدف صيانة حياة الفرد. لهذا اعتبر ابن سينا بعث الأنبياء أشد ضرورة من إنبات الشعر على الحاجبين.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة، الدين، الميتافيزيقا، الشر، النبوة.

(1) طالب بسلك الدكتوراه، تخصص الفلسفة - جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب.

للاقتباس: أوصالح، عبد الرحمن، المسألة الدينية عند ابن سينا، مجلة نساء، مركز نساء، مصر، مج7، ع4، 2023، 18-43.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2023-7-27

Accepted: 2023-11-6



The Question of Religion in Avicenna

abderrahmane oussalah⁽²⁾abderrahmaneoussalah545@gmail.com

Abstract:

This research aims to examine the totality of texts that Ibn Sina devoted to the issue of religion, with its general topics i.e., the question of God, creation, prophecy, and the existence of evil in the world, and its specific topics related to the Islamic religion like acts of worship, such as ablution, prayer and fasting. Moreover, the interpretations that he provided for a group of religious texts, such as his interpretation of Al-Samadiyah and Al-Mu'awwidhatain, in addition to some of the verses that he usually cited in order to bring the philosophical meanings closer to his readers. Among the results of this research is that religion aims to preserve the human species, and this is evident through the religious prohibitions that prevent humans from harming others, and the orders that aim to preserve the individual's life. That's why Ibn Sina deemed sending prophets more necessary than germinating hair on the eyebrows.

Keywords:

Philosophy, Religion, Metaphysics, Evil, Prophecy.

(2) University Cadi Ayyad, Faculty of Letters and Human Sciences, Marrakech.

ite this article as: oussalah, abderrahmane, The question of religion In Avicenna, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023,18-43.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

انتهى القرن التاسع عشر بتقرير فكرة نهاية الدين، أو كما صاغها نيتشه موت الله⁽³⁾، وأوردها المحلل النفسي سيغموند فرويد في صيغة أن الدين مرض نفسي وعصاب جماعي كانت البشرية تعاني من مآسيه في بداياتها، وأن الأوان لتطهر نفسها منه⁽⁴⁾. وكأن هؤلاء الحكماء يكتفون في نصوصهم روح العصر، فالدين أستعمل من أجل استعباد الإنسان وسلب حريته، لهذا عُد عائقًا أمام تقدم الحضارات. ولسنا نستغرب من أن ماركس اعتبره أفيونًا للشعوب⁽⁵⁾، فالكهنوت اقتترف ضروبًا من الأثام لا سبيل إلى إنكارها. لكن، ألا يمكن اعتبار الدين الخطر والعلاج في الآن نفسه، السم والتريق؟ مفارقة السم والتريق، يكشف عنها التاريخ المعاصر، ففي منتصف القرن العشرين عاد الدين مجددًا إلى الواجهة، بصيغ متباينة، فلو ولينا وجهنا شطر أمريكا اللاتينية لألفينا ما يصطلح عليه اليوم بلاهوت التحرير، الذي يتأسس على البحث عن الأبعاد الثورية في الدين. ولو نظرنا إلى بعض الفلاسفة الغربيين كليفيناس مثلاً، لوجدناه يؤكد على الدين بوصفه البديل الأخلاقي للفلسفة الغربية القائمة على فكرة الذات، من خلال التشديد على ما في وسع الدين تقديمه للفكر الإنساني⁽⁶⁾. تبعًا لذلك، تأتي هذه الدراسة في هذا السياق، سياق الكشف على القراءات الفلسفية للدين، التي اقترحها مفكرو الإسلام القدماء، وفي طليعتهم المعلم الثالث للبشرية ابن سينا.

نروم من خلال هذا البحث معرفة رأي ابن سينا حول أهم القضايا المؤسسة لفكرة الدين: كيف أبداع الله العالم؟ ما حاجة الإنسان إلى التشريعات الدينية؟ ولماذا بعث الله الأنبياء والرسل؟ ما ضرورة وجود الشر في العالم؟ ما التفسيرات العقلية التي قدمها الشيخ الرئيس لقضية السحر والعين؟ هل بالفعل ثمة بعث جسدي يوم القيامة أم أن الأمر يقتصر على بعث النفوس؟ هل ابن سينا يؤمن بالقضاء والقدر؟ وما الفرق بينهما؟ وهذه الأسئلة تكشف عن المباحث السبع التي عقدناها لتفصيل القول في كل قضية على حدة.

(3) FRIEDRICH NIETZSCHE, The Gay Science, EDITED BY BERNARD WILLIAMS, TRANSLATED BY JOSEFINE NAUCKHOFF, CAMBRIDGE TEXTS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, New York, 2001, pp. 19-20.

(4) Sigmund FREUD, L'avenir d'une illusion, Traduction française de Marie Bonaparte, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 43-45.

(5) Karl Marx, sur la religion, écrit philosophiques, Champs classiques, Flammarion, paris, 2011, p. 134.

(6) الملاحظة التي يمكن أن نسجلها هنا هي أن الدين عاد في صورة الأخلاق، وهذا يتبدى من خلال عدة مشاريع متباينة المذهب والمكان، نذكر منها هابرماس، وائل حلاق، طه عبد الرحمن، وغيرهم.

بيد أن ما يشكل الرهان العويص للباحث في هذا المجال هو أن الشيخ الرئيس لم يُفرد دراسة بعينها لبسط القول في قضية الدين، ما عدا بعض الرسائل التي عقدها للنظر في بعض العبادات، والتي سنتوقف عندها في متن هذه الدراسة. وهو ما يقتضي من الدارس لزامًا النظر في مجمل نصوصه، لكي يتمكن من رسم صورة عامة عما يقصده الفيلسوف بالدين. ما يزيد الأمر صعوبة هو أننا نجد في فلسفة ابن سينا شيئًا من أغلب المذاهب الفلسفية القديمة، نجد فيها كثيرًا من الأرسطية، التي يدعي أنه من أنصارها، ونجد فيها شيئًا من الأفلاطونية، ونجد فيها شيئًا من المدارس الصوفية، وشيئًا من علم الكلام. كل ذلك منسجم ومتسق، لا يظهر فيه الاختلاف والتباين؛ لأنه نُسج بخيط واحد فريد متمثل في شخصية الشيخ الرئيس.

1- عن ضرورة تأويل النص الديني

لكي يبين ابن سينا الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية، حاول أن يبرز استحالة القراءة الحرفية، ليس فقط بالنسبة للدين الإسلامي، بل لكل دين دين. يسوق مثال الكتاب العبراني قائلًا إنه: «من أوله إلى آخره تشبيهه صرف، وليس لقائل أن يقول إن ذلك الكتاب محرف كله. وأنى يحرف كلية كتاب منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصارى، وهما أمتان متعاندتان»⁽⁷⁾.

يذهب ابن سينا إلى حد القول بأنه لو افترضنا أن الله كلف رسولًا من الرسل بالإفصاح عن حقائق الدين للعامة، الغليظة طباعهم، التي تتعلق أوهامهم بالمحسوس، «لكلفه شططًا وأن يفعل ما ليس في قدرة البشر»⁽⁸⁾. ظاهر من كل هذا، أن الشرائع تخاطب الجمهور باستعمال التشبيه والاستعارة والمجاز، وعلى المفسر أن يحاول الكشف عن مطوي المعنى.

تأتي ضرورة التأويل أيضًا من أن القرآن يكتف المعاني والدلالات، والحجة على ذلك الحديث المأثور⁽⁹⁾ الذي يسوقه ابن سينا: «ما من آية من القرآن إلا ولها ظهر وبطن إلى سبعة أبطن وفي رواية

(7) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، إيران، مطبعة شمس تبريزي، الطبعة الأولى، 1963، ص. 102.

(8) المصدر نفسه، ص. 102.

(9) روى البخاري في صحيحه: «حدثنا إسماعيل قال: حدثني سليمان عن يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ، قال: أقراني جبريل على حرف، فلم أزل أستزيد حتى انتهت إلى سبعة أحرف». روى ابن حبان في صحيحه «عن أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن»، انظر: البخاري، صحيح البخاري، حققه طه عبد الرؤوف سعد، جار الاعتصام، القاهرة 2011، الحديث رقم 3219، ص. 676. ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، حديث رقم 74، ص. 233-234.

أخرى تسعة أبطن. وقال عليه السلام: لكل حرف من حروف القرآن حد، ولكل حد مطلع»⁽¹⁰⁾. فكل لفظة من ألفاظ النبي يوجد تحتها بحار الأسرار وكنوز الرموز. لهذا ينبغي على المفسر إبدأً، أن ينظر في القرآن من عدة جهات، من جهة اللغة والاستعارة، ومن جهة عادة العرب، ومن جهة أمور الحكماء والمتصوفة، حتى يكون في وسعه نيل المطلوب من الكلام الإلهي⁽¹¹⁾.

يقول ابن سينا في معرض حديثه عن ضرورة التمكن من اللغة العربية من أجل التأويل: «من أراد أن يتكلم في تفسير الكتاب وتأويل أخبار النبي عليه السلام ويصيب في كلامه، فيجب عليه أولاً تحصيل علم اللغة والتبحر في النحو، والرسوخ في ميدان الإعراب، والتصرف في أصناف التصريف. فان علم اللغة سلم ومرقاة إلى جميع العلوم. ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم»⁽¹²⁾.

لكن، يضيف رحمان ماليك (Fazlur Rahman Malik)⁽¹³⁾ في كتابه النبوة في الإسلام وهو يتكلم عن ابن سينا أن هذا التأويل «ينبغي أن تأخذ به فحسب فئة قليلة من الناس، ممن يمتلكون الذكاء الكافي لفهمه»⁽¹⁴⁾. أما العامة فما عليهم إلا الأخذ بظاهر النص الديني. وهذا مماثل لما سنجد عند ابن رشد فيما بعد، حينما أعاب على الغزالي إفشاء سر الخاصة للعامة، أي إشاعة المعاني الباطنية لمن ليست له الأهلية⁽¹⁵⁾.

من المناسب أن نشير إلى أن من مصادر ابن سينا حينما يتعلق الأمر بفلسفة الدين، هو كتاب القوانين لأفلاطون، أو النواميس كما يطلق عليه. لنستمع إليه في رسالته عن إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، يقول: «يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي»⁽¹⁶⁾.

(10) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1973، ص. 192.

(11) المصدر نفسه، ص. 192.

(12) المصدر نفسه، ص. 193.

(13) فيلسوف باكستاني، عاش ما بين (1919-1988) حصل على الدكتوراه في موضوع «علم النفس عند ابن سينا»، درس في جامعات بريطانية وأمريكية. من أهم مؤلفاته: «الإسلام»، «الإسلام والحداثة»، «فلسفة مولا صدر». كما ترجم في الخمسينيات من القرن العشرين كتاب النفس لابن سينا إلى اللغة الإنجليزية.

(14) F. Rahman, Prophecy In Islam, Philosophy and orthodoxy, London, Central Institute of Islamic Research, 1958, p. 42.

(15) Ibid. p. 42.

(16) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية، ص. 124.

2- الله ومشكلة الخلق

بلغ اهتمام الفلاسفة المسلمين بفكرة أن أطلقوا على الميتافيزيقا اسم الإلهيات⁽¹⁷⁾، وعنوا أيما عناية بمقالة اللام، التي أفردتها أرسطو لتقصي سؤال الله. بل إنهم ترجموا بعض الشروحات التي عقدها المشائيون الأوائل لهذه المقالة (شرح ثامسطيوس مثلاً)⁽¹⁸⁾.

لكن بالرغم من ذلك، في المقالة الأولى من كتاب إلهيات الشفاء يتساءل ابن سينا: هل الله هو موضوع علم ما بعد الطبيعة؟ ويجب بالنتفي؛ لأن موضوع علم ما ينبغي أن يكون من مسلماته، والحال أن الله هو ما يسعى هذا العلم إلى التدليل على وجوده. بهذا المعنى احتفظ الشيخ الرئيس بالموضوع الذي حدده أرسطو لهذا العلم، أي الوجود بما هو موجود⁽¹⁹⁾.

لبسط القول في هذه المسألة يتعين علينا لزماً أن نتوقف عند واحدة من الأفكار التي أضحت ذائعة الصيت عند الدارسين، وهي تقسيم ابن سينا الوجود إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود. واجب الوجود هو الله؛ هو علة أولى لجميع الموجودات، فهو الأول لأنه سابق أزلاً عن كل شيء. وهو واحد في كل جهاته، لا شريك له، بريء من المادة. تبعاً لذلك فالله لا جنس له ولا فصل ولا كيف ولا كم ولا أين؛ لأن هذه الأمور من خواص المادة. إن الله جوهر لأنه لا يوجد في موضوع، لكن ابن سينا يقول من الأولى ألا نطلق عليه هذا اللفظ. هل ثمة براهين على وجوده؟ إن الله لا برهان عليه لأنه برهان ذاته، وهو البرهان على كل شيء⁽²⁰⁾.

لا نظننا في حاجة إلى أن نشير إلى أن فكرة الألوهة عند ابن سينا تقوم على أساسين هما: التوحيد والتنزيه، لذلك يمكن أن نستقطب كل الأوصاف التي ذكرناها في الفقرة السالفة إما لجهة التوحيد أو التنزيه. وهذا ما دفع ابن سينا إلى تقرير أن ماهية الله عين وجوده، لكي يشدد أولاً على وحدته؛ فالله واحد في كل شيء ولا تركيب فيه.

(17) اقترح الفلاسفة المسلمون عناوين أخرى لم يكتب لها الدوام، مثل الاصطلاح الذي وضعه الفارابي وهو «الحروف»، كناية على المقالات المكونة لكتاب ما بعد الطبيعة، التي اقترنت بالحروف الأبجدية. كما اقترح ابن سينا اسم «ما قبل الطبيعة»: لأن الميتافيزيقا أسبق في موضوعها من العلوم الأخرى، فهي تبحث في أول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى، وأول الأمور في العموم وهو الوحدة والوجود. انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، القسم الأول، تحقيق سعد زيد، الأب فنواي، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي الحنفي الكهري الخزانة العامة للمخطوطات الإسلامية، ط 2، 2012. ص. 22-23.

(18) حقق عبد الرحمن بدوي شرح ثامسطيوس لمقالة اللام، ضمن كتابه أرسطو عند العرب، بالإضافة إلى شرح ابن سينا لهذه المقالة. انظر: ابن سينا، المباحثات، التعليق على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس، شرح كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، شرح حرف اللام، أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1978.

(19) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الأول، ص. 5-13.

(20) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، ص. 345-350.

وثانيًا: لكي يبرز أن وجوده ضروري ولا يمكن تصور عدمه⁽²¹⁾.

وعليه، لا غرابة أن الشيخ الرئيس عقد رسالة حول تفسير سورة الصمدية. ما يهمننا فيها هو تحديد معنى عبارة: «الله الصمد». حيث ثمة دلالتان في اللغة العربية لكلمة الصمد، أولًا: أنه لا جوف له، وهذا التعريف سلبي وهو إشارة إلى نفي الماهية عنه؛ لأن ما له ماهية فله جوف وباطن، وهذا محال في ذات الله، التي لا اعتبار فيها إلا الوجود بوصفه غير قابل للعدم. أما الدلالة الثانية للفظ الصمد هي أنه سيد، وهذا المعنى إضافي، وبه الله مبدأ لكل وعلته. ويشدد ابن سينا على أن الآية تقتضي أن نأخذ بالمعنيين معًا⁽²²⁾.

أما معرفة الله للعالم وأحواله فهي كلية، بمعنى أنه يعرف كل شيء على نحو كلي. إن واجب الوجود من خلال تأمل ذاته بوصفه علة العالم يدرك الوجود، فهو يعلم الأسباب لهذا يعلم ضرورة ما يتأدى إليها. فيكون مدرِّكًا للأمور الجزئية من حيث هي أمور كلية. إن معرفته والحال هذه ليست زمانية؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت متغيرة حسب السياقات، فيكون واجب الوجود متغير الذات. فضلًا عن ذلك، فإن الأمور الجزئية تعقل بما هي في مادة، أي تكون إما بالحس الظاهر أو الباطن، وهذا محال في حق الله. يصوغ ابن سينا الخلاصة التالية: «إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له. كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»⁽²³⁾. يضيف في كتاب التعليقات، الذي تعد فيه قضية علم الله أهم القضايا التي بسط فيه القول: «ينبغي أن نجتهد في ألا ندع علمه عرضة للتغير والفساد»⁽²⁴⁾. ومعلوم أن مسألة علم الله بالكليات هي من بين المسائل الثلاث التي دفعت الغزالي إلى تكفير الشيخ الرئيس.

نسجل ملاحظة أخيرة ذكرها المستشرق الفرنسي كارادوفو (Carra de vau)، وهي أن الفلاسفة المسلمين اعترضتهم مشكلة عويصة متمثلة في إرادة التوفيق بين إله الفلاسفة وإله المسلمين، فإنه الفلاسفة لا يتدخل في الوجود، ولا يُعنى به، فالله عند المعلم الأول (أرسطو) على سبيل التمثيل خلق العالم وأدار له الظهر، على خلاف إله الأديان السماوية على نحو عام، والإسلام على نحو خاص،

(21) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 345.

(22) ابن سينا، رسالة تفسير الصمدية، ضمن كتاب جامع البدائع، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004، ص. 23.

(23) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 353.

(24) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة الثالثة، 2007، ص. 133.

الذي يعلم مثقال ذرة وأقل⁽²⁵⁾. وهذا ما يفسر عبارة ابن سينا الغامضة التي لا يفتأ يعيدها: الله يعلم الجزئيات على نحو كلي.

إذا كان هذا حال واجب الوجود فإن ممكن الوجود ماهيته مستقلة عن وجوده؛ لأنه يمكن تصور عدمه، فهو معلول عن العلة الأولى. إن وجوده من جملة العوارض وليس من جملة المقومات. لكن، بمجرد وجود العلة أي الله يصبح العالم واجباً وضرورياً، لكن ليس بذاته بل بغيره. والاستعارة المشهورة هنا هي صدور النور من الشمس؛ إذ لا يمكن الفصل بينهما، كذلك الحال بالنسبة لوجود الله وخلق العالم، فالوجود قديم قدم الله. لكن ابن سينا لا يفوته أن يميز بين: القديم بالزمان، أي الذي لم يكن قبله زمان مثل العالم لأنه فاض من الله. ثم القديم بالذات الذي لا علة له أدت إلى خلقه، وهو الله⁽²⁶⁾. تبعاً لذلك، فإن ابن سينا بسط نظرية خلق العالم باستعارة فكرة الفيض من الفارابي. هذه النظرية التي كان الهدف منها حل مشكلة صدور المتعدد من الواحد، صدور العالم بموجوداته من الله، مع العلم أن المبدأ الفلسفي يقول: «لا يصدر من الواحد إلا الواحد»⁽²⁷⁾.

تقوم نظرية الفيض على اعتقاد مفاده أن هناك إلهاً لا يعقل إلا ذاته، ولا يتأمل إلا ماهيته، أي وجوده. بسبب تأمله لذاته يصدر عنه عقل أول، الذي يتأمل الله ويتعقله، وبفضل ذلك يصدر عنه عقل ثانٍ، وحينما يتأمل هذا العقل الأول ذاته يصدر عنه صورة (أو النفس) الفلك الأقصى. وبما أنه ممكن الوجود في نفسه يلزم عنه مادة الفلك الأقصى. وهكذا بعد واجب الوجود ثمة ثلاثة موجودات وهي: العقل الأول، النفس، الفلك الأقصى.

بعد العقل الأول يصدر عقل ثانٍ -كما أسلفنا القول- وله أيضاً نفس ومادة، وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال، ومعه تنتهي العقول السماوية. وهو الذي يحدث من خلاله الله عالم الكون والفساد، إنه وفق اصطلاح ابن سينا واهب الصور والمشرق على عالمنا⁽²⁸⁾.

يمكن أن نسجل مجموعة من الملاحظات على نظرية الفيض مقتضاها: أن كل عقل له صورة ومادة، أي: أن نظرية الفيض ليست ثنائية كما كان الحال عند الفارابي، حيث كان يتحدث عن العقل والمادة فحسب⁽²⁹⁾، أما ابن سينا فنظريته تقوم على أبعاد ثلاثة وهي: العقل - النفس - المادة. فضلاً عن أن

(25) Carra de vau, Avicenne, Paris, Grands philosophes, éditeur filex Alcan, 1900, p. 275.

(26) ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص. 276-277.

(27) Ibid. p. 245.

(28) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 406-407.

(29) يقول الفارابي في الفصل العاشر من آراء أهل المدينة الفاضلة: «يفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فيما يعقل من الأول =

العالم السماوي يتدرج من الأشرف إلى الأقل شرفاً، من الله إلى العقل العاشر، وعالم الكون والفساد يتدرج من الأخس إلى الأكثر شرفاً، أي: أن الخلق في عالم ما تحت القمر، يبتدئ بالمادة، النبات، الحيوان وصولاً إلى النفس الناطقة⁽³⁰⁾.

يحتفظ ابن سينا بالتصور الإسلامي القائم على الخلق من العدم، لكنه يضيف فكرة قدم الوجود. ومعلوم أن ما أملى على الشيخ الرئيس القول بقدم العالم هو أن فكرة حدوث العالم تفضي إلى تعطيل الله لمدة معينة من الزمن، أي: قبل أن يخلق العالم. وهو ما سيفتح المجال أمام أسئلة مثل ماذا كان يفعل الله قبل الخلق؟

لا شك أيضاً أن نظرية الفيض تقوم على مبدأ مفاده أن العالم يصدر عن الله بشكل ضروري، وهذا يتبدى بشكل جلي في المفاهيم التي يوظفها، مثل اللزوم والصدور، وحتى الاستعارات التي أشرنا إلى بعضها، نقصد الشمس والنور. ففي نظرية الفيض لا مجال للاختيار والحرية، وهذا مخالف لتصور المعتزلة الذين اعتقدوا أنه كان بالإمكان أن يختار الله العدم⁽³¹⁾.

يقول بييردوهيم إن نظرية الفيض تتصل بعلم الطبيعة البطليموسي، لذلك افترضت الثورة الكوبرنيكية أولاً ثورة ثيولوجية ضد نظرية الفيض، إذ حُلِّصَت السماء من الملائكة والكواكب، الأرض لم تعد تحت هذه الأفلاك، بل إنها في مدارها نفسه. وهكذا كان التخلص من ثنائية عالم ما فوق القمر وعالم الكون والفساد، شرط إمكان علم فلك جديد⁽³²⁾.

3- النبوة قضية إستمولوجية

غني عن البيان أن الفلسفة اليونانية لم تترك نظرية كاملة عن النبوة، لكن بالمقابل إذا نظرنا إلى النصوص الدينية في الإسلام والتفسيرات التي عُقدت حولها، فإننا سنجد تفصيلات لا نظير لها في الفكر اليوناني القديم. وبالاستناد إلى ما بسطه المعلم الثاني الفارابي استطاع ابن سينا صياغة نظرية حول النبوة⁽³³⁾.

= يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى». إلى أن نصل إلى العقل الفعال وهو آخر العقول السماوية. انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت وبغداد، منشورات الجمل، 2014، ص. 41.

(30) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، المصدر نفسه، ص. 435.

(31) المصدر نفسه، ص. 23.

(32) Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, étude sur le cycle des récits avicenniens, berg international éditeur, 1979, pp. 114-115.

(33) لويس غارديه، النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، المهرجان الذهبي للألفي لذكرى ابن سينا ببغداد، القاهرة، مطبعة مصرية، جامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، 1952، ص. 351-352.

بعد أن فرغ صاحب كتاب الشفاء من إعادة صياغة عبارة أرسطو «الإنسان حيوان مدني»، من خلال التدليل على أن الإنسان لا يستطيع العيش بمعزل عن الآخرين، انصرف إلى البرهان على ضرورة وجود النبي. فلكي لا يختلط على الناس أمر العدل والظلم، مما قد يؤول إلى النزاعات وزوال النوع الإنساني، أرسل الله النبي، الذي يُعد «وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتغيير الأخمص من القدمين»⁽³⁴⁾. فلا يجوز أن تقتضي العناية الإلهية خلق تلك المنافع دون بعث الأنبياء، ومنفعتهم أجدى وأنفع. من الواجب والحال هذه، أن يوجد نبي وأن تكون خصائص ليست لسائر الناس، حتى يستشعر فيه الآخرون شيئاً فريداً، فيسلموا له⁽³⁵⁾.

على النبي أن يسن لهم أموراً:

أولها: أن لهم خالقاً عالماً بكل شيء.

ثانياً: أن ثمة معاداً سعيداً للمؤمن المطيع، وشقيماً للكافر الظالم.

ثالثها: أن يعرفهم عظمة الله دون الحديث عن الصفات التي لا يستطيعون تمثيلها.

رابعها: أن يسن عبادات تحفظ الدين في الذاكرة الجماعية، لكيلا يقع النسيان مع زوال القرن الذي يليه⁽³⁶⁾.

حدد ابن سينا ثلاث خصائص ينبغي أن توجد إحداها أو كلها في النبي: الخاصية الأولى تابعة للقوة العقلية، وهي أن له حدساً قوياً يحصل به المعقولات الثانية من الأولى في أقصر الأزمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعال. والناس لهم حدوس حسب مراتبهم، فثمة من يحدس كل الأمور وثمة من ليس له حدس أصلاً. ونفسه هي التي قال عنها الله: «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار، نور على نور»⁽³⁷⁾.

وغني عن البيان أن صاحب كتاب الشفاء حدد أربعة أنواع من العقل وهي: العقل الهيلولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد. لكنه يضيف عقلاً خامساً خاصاً بالأنبياء، وهو العقل القدسي. وهو أعلى الملكات التي يستطيع الإنسان امتلاكها.

الخاصية الثانية: «فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج»⁽³⁸⁾. من أجل معرفة الغيب، وثمة من يستطيع من الناس حتى دون الأنبياء الاطلاع على الغيب. وبالجملة فهذه الخاصية تسعفه في

(34) ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعات والإلهيات، تحقيق محمد عثمان، القاهرة، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2013. ص. 369.

(35) المصدر نفسه، ص. 369.

(36) ابن سينا، النجاة، المصدر نفسه، ص. 369.

(37) ابن سينا، المبدأ المعاد، حققه عبد الله نوراني، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1998، ص. 116-117.

(38) المصدر نفسه، ص. 117.

الإخبار عن المستقبل، إما بشيراً حينما يتعلق الأمر بأحداث فيها خير للناس، أو نذيراً حينما يتعلق الأمر بأحداث سيئة. فضلاً عن أن النبي قادر أيضاً على إدراك وتخيل الغيب المتصل بالماضي والحاضر⁽³⁹⁾، وهذا ما دل عليه النص القرآني: «تَلَسَّكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا»⁽⁴⁰⁾ لكن الفرق الذي يسجله ابن سينا هو أن الإنسان العادي يدرك الغيب في حالة النوم على شكل رؤيا، في حين يتلقى النبي أمور الغيب في حالة النوم واليقظة معاً. والسبب في ذلك أن الخيال في حال اليقظة يكون منشغلاً بالمحسوس، أما في حالة المنام فهو يكون متجهاً صوب العقل لتحصيل المعرفة الربانية، والنبي له المقدرة حتى في حالة اليقظة، على الانصراف عن الحسي إلى العقلي. أما وظيفة الخيال هنا فهي التعبير الحسي، البصري والسمعي، عما شاهده العقل بعين بصيرته من عالم الملكوت⁽⁴¹⁾.

هاتان الخاصيتان قادتا حسين مروة في المجلد الرابع من مؤلفه «الزعات المادية في الإسلام» إلى خلاصة مقتضاها أن مسألة النبوة عند ابن سينا (وأستاذه الفارابي) قضية إبستمولوجية صرفة، وعليه فهي تباين التصور الإسلامي الذي يحصر النبوة في الأنبياء وتعدّها منصباً إلهياً خاصاً ينحصر في أفراد من البشر دون غيرهم، في حين يتسع المفهوم عند الشيخ الرئيس ليضم كل إنسان اجتهد في العمل من أجل تلقي المعرفة من العقل الفعال⁽⁴²⁾.

الخاصية الثالثة: الاقتدار على تغيير الطبيعة، كدفع كثير من الآلام، وإحداث الأمراض والهلاك، من زلازل وعواصف وغير ذلك؛ لأن النفس كما تؤثر وتدير بدنها المادي، قادرة على التأثير على الأجسام الخارجة عنها⁽⁴³⁾. وهذا ما يعرف بالقدرة على الإتيان بالمعجزات الطبيعية.

لا بد أن نشير هنا إلى أن الباحث الألماني نيوكولاسهاس (Hasse Dag Nikolaus) في مؤلفه كتاب النفس عند ابن سينا في الغرب اللاتيني بسط هذه الخصائص بوصفها تعبر عن ضروب الأنبياء، فهناك من له خاصية الحدس، وثمة من له خاصية الخيال، وهناك من له خاصية تحريك الأشياء.

(39) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، بيروت، لبنان، دار الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017، ص. 30.

(40) سورة هود، الآية، 49.

(41) ابن سينا، المبدأ المعاد، المصدر نفسه، ص. 117-118.

(42) يتفق معه المستشرق الفرنسي لويس غارديه الذي اعتبر بدوره أن نظرية النبوة تنتمي إلى مجال نظرية المعرفة. انظر: مروة حسين، الزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، (الكندي، الفارابي، ابن سينا)، المجلد الرابع، بيروت لبنان، دار الفارابي، الطبعة الثانية، 2008، ص. 255-257. انظر كذلك، لويس غارديه، النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، مرجع سابق، ص. 351-352.

(43) ابن سينا، المبدأ المعاد، ص. 120-121.

زاعماً أن القراءة الحرفية لنصوص الشيخ الرئيس تحتم علينا أن نذهب هذا المذهب⁽⁴⁴⁾. لكن في الحقيقة إذا كان ابن سينا غير واضح في كتاب الشفاء، حيث إنه يشير إلى درجات الأنبياء، فإن العبارة الواردة في كتاب المعاد في النفس لا تثير أي غموض. يقول: «القوة النبوية لها خواص ثلاثة، قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع، بل تتفرق»⁽⁴⁵⁾.

ما يمكن أن نتفق فيه مع الباحث الألماني هو أن ثمة أنبياء لم يهيمهم الله المقدره على الإتيان بالمعجزات الطبيعية، المتعلقة بالخاصية الثالثة. فضلاً عن أن الباحث أصاب حينما انتقد لويس غارديه في كتابه الذائع الصيت «الفلسفة الدينية عند ابن سينا»، الذي اعتبر فيه تلك الخصائص شروطاً ينبغي توفرها في النبي لكي يكون كذلك⁽⁴⁶⁾. تبعاً لذلك نقول إن ابن سينا هنا يتحدث عن خصائص النبوة التي يقتضي حصول بعضها (اشدد على كلمة بعضها) في الفرد، وليس جميعها، لكي يكون نبياً⁽⁴⁷⁾.

من المناسب هنا أن نميز بين الوحي والإلهام، فكلاهما ينضويان تحت لواء العلم الرباني بوصفه «هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء»⁽⁴⁸⁾. ففي حالة النوم يسمى النفث في الروع، وفي حالة اليقظة يسمى الوحي. إذن فالوحي هو ضرب من الاتصال بالعقل الكلي. وهذا العلم الموحى به على قلب النبي لا تعدد فيه ولا كثرة. «وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٠﴾» (سورة القمر، الآية 50)، التعدد يقع في حديث النفس والخيال والحس⁽⁴⁹⁾.

أما الإلهام: فهو «نبيه النفس الكلي للنفس الجزئي الإنساني على قدر صفائه وقبوله وقوته»⁽⁵⁰⁾. أي ضرب من الاتصال بالنفس الكلية. وما دامت العقول أشرف من النفوس، فإن الوحي أشرف من

(44) Hasse Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, The Warburg Institute, 2000, p155-157

(45) ابن سينا، المبدأ المعاد، مصدر سابق، ص. 116.

(46) Hasse Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul* 1160-1300, op.cit. p. 155-157.

(47) من باب الإنصاف الإشارة إلى أن الفيلسوف اليهودي ابن كمونة في كتابه تنقيح الأبحاث للملل الثالث، بعد أن فرغ من بسط خواص النبوة الثالث قال: «فمن الأنبياء من يجتمع له هذه الخواص الثلاث، ومنهم من يوجد له خاصيتان منها، ومنهم من تكون له واحدة فقط». ومقتضى ذلك أنه يذهب إلى ما ذهب إليه نيكولاس هاس بخصوص إمكانية وجود نبي له خاصية وحيدة، لكنه يباينه في مسألة عدم اعتبارها مراتب الأنبياء؛ لأنه يتحدث عن عشر مراتب كلها مقتبسة من كلام ابن سينا. انظر: ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثالث، تحقيق سعيد الغانمي، بيروت- لبنان، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2013، ص. 40-44.

(48) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، مصدر سابق، ص. 198.

(49) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 70.

(50) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، مصدر سابق، ص. 198.

الإلهام لأنه نابع من العقل الكلي⁽⁵¹⁾. وإذا كان العلم المحصل عن الوحي يسمى العلم النبوي، فإن العلم المحصل بالإلهام يسمى العلم اللدني الذي يفيض على الأولياء. وهذا الأخير لا وساطة فيه بين الله والنفس، لهذا يشبهه ابن سينا بسطوع الضوء عن سراج الغيب. والنفس الكلية هي تعبير فلسفي عما يسمى في الدين الإسلامي باللوح المحفوظ⁽⁵²⁾.

الدلالة الفلسفية التي نستشفها من كل هذا هي أن العلاقة المعرفية بين الله والعبد لا تنتهي ولا تتوقف عند الأنبياء. يوظف ابن سينا عبارة لطيفة يقول: «الإلهام أثر الوحي»⁽⁵³⁾؛ لأن الحكمة اللدنية تحمل في طياتها آثار الحكمة النبوية، فالمنبع واحد، وهو الله، رغم مباينة القابل والمتلقي. لكن هل هذا يعني أن الإلهام لا يحمل جديدًا؟ هل تنحصر مهمته في التذكير والتأكيد؟ حقًا، إن ابن سينا يقر لصاحب الإلهام بالتجديد كذلك، مع أنه يشدد أكثر على وظيفة التنبيه والتذكير⁽⁵⁴⁾. ننهي قولنا عن النبوة ببسط تمييز آخر يشير إليه صاحب كتاب الشفاء، فبعد أن فرغ من إقامة البينونة بين الوحي والإلهام، شرع في توضيح الفرق بين النبوة والرسالة: فالنبوة هي قبول النفس القدسية الحقائق عن الله. والرسالة هي تبليغ تلك الحقائق إلى المستعدين والتابعين. قد يتفق لبعض النفوس قبول الوحي دون التبليغ⁽⁵⁵⁾. تبعًا لذلك فالرسول أشرف مرتبة من النبي لأنه بلغ منزلة التلقي والتبليغ.

1- العبادات

يقدم الشيخ الرئيس تعريفين للعبادة، تعريف أول يرنو إلى تحديد ماهيتها، ويقول إنها: «عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي»⁽⁵⁶⁾. نستشف من هذا التعريف أن ماهية العبادة هي معرفة الله وصفاته التي توقفنا عندها، معرفة حكمه التي يلقي بها للمؤمن. أما التعريف الثاني فهو يتصل بالعبادات بوصفها حركات جسمية فيقول: إنها «إما حركات أو إعدام حركات تفضي إلى حركات»⁽⁵⁷⁾. لا شك أنه يشير ههنا إلى الصلاة والزكاة والحج بوصفها منبهات حركية، والصوم بكونه الامتناع عن

(51) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ص. 198.

(52) المصدر نفسه، ص. 199.

(53) المصدر نفسه، ص. 198.

(54) المصدر نفسه، ص. 199.

(55) المصدر نفسه، ص. 198. انظر أيضًا: ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية، ص. 124.

(56) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ضمن كتاب جوامع البدائع، مصدر سابق، ص. 11.

(57) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص. 444.

الإتيان بحركات، أي شهوة البطن والفرج⁽⁵⁸⁾. وينبغي أن تقترن العبادات بمصالح الناس لكيلا تزول، مثل الحج والجهاد.

سأقتصر على تفصيل القول في الصلاة بوصفها العبادة التي عُني بها ابن سينا أكثر من غيرها. حيث سئل عن حقيقة الصلاة، عن ظاهرها المأمور وباطنها المطلوب، فألّف رسالة وسمها بـ«الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها»، فضلاً عن الإشارات التي أودعها المقالة العاشرة من كتاب «إلهيات الشفاء».

تنقسم الصلاة إذن، إلى ظاهر وباطن، أما الظاهر فهو مجمل الحركات الرياضية المرتبطة بالبدن. وهي المأمورة شرعاً، مثل القراءة والركوع والسجود. وأعدادها معلومة وأزمنتها مرسومة. جعلها الشرع في أعلى مراتب العبادات «لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا إيمان لمن لا أمانة له». وهذا يجري مجرى سياسة البدن؛ لأن الشرع عرف أن جميع الناس لا يرتقون إلى مدارج العقل، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تخالف ميولهم الطبيعية، والتشبهه بالهائم. «صلوا كما رأيتموني أصلي»⁽⁵⁹⁾.

الحكمة من دعوة الإنسان إلى الطهارة قبل الصلاة، ودعوته إلى الخشوع والسكون وغيض البصر، وترك الالتفات والاضطراب هي أخذ بما جرت به العادة عند لقاء المملوك من تطهر وتنظف، وآداب اللقاء والاتصال، فكيف للإنسان أن يهتم بمظهره حينما يريد لقاء من له منزلة رفيعة في عالم الكون والفساد، ولا يهتم بلقاء خالق الكل⁽⁶⁰⁾.

أما الباطن الحقيقي فهو مشاهدة الله بالقلب والنفس المطهرة. والصلاة هنا هي مناجاة الرب التي لا تتصل بالبدن، أو اللسان. لأن هذه المناجاة وسيلة لمعرفة النفس العاقلة للحق تعالى، ومشاهدته بعين البصيرة والرؤية الروحانية. وتحيل المناجاة إلى النجاة من القوى الحيوانية والآثار الطبيعية. نقرأ في سورة العنكبوت: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون»⁽⁶¹⁾. إن الصلاة هي تشبه النفس الإنسانية بالأجرام الفلكية، والتعبد الدائم للحق طلباً للشوَاب السرمدي، وهي التعبد للعلّة الأولى. ولما كانت العبادة كما أسلفنا القول هي المعرفة، فإن حقيقة الصلاة العلم بالله وأحواله، أقصد وجوب وجوده، وحدانيته، وتقديس صفاته⁽⁶²⁾.

(58) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص.444.

(59) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص.14.

(60) ابن سينا، الإلهيات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص.445. انظر أيضاً، ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص.371.

(61) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص.15-16. انظر: سورة العنكبوت الآية 45.

(62) المصدر نفسه، ص.12.

يرى ابن سينا أن الناس درجات متفاوتة، منهم من يغلب عليه الطبيعي والجسدي، فهو محب لبدنه وصحته، فهذا لا يجوز له التهاون بالصلاة بمعناها البدني، وهؤلاء حظهم ناقص. أما من غلبت قواه الروحية فالصلاة المحضه واجبة عليه غاية الجوب؛ لأنه لو استعد بالتعبد والاجتهاد لسارعت إليه الخيرات العلوية. لهذا على العاقل الفاضل أن يناجي ربه بروحه وقلبه، لا بلسانه وبدنه. «وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحناه في رسالتنا هذه»⁽⁶³⁾.

2- السحر والعين

يقسم ابن سينا السحر والعين إلى أربعة أقسام، منها ما يدخل تحت تأثير النفساني في النفساني، ومنها ما يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني، أو الجسماني في النفساني، أو الجسماني في الجسماني. الصنف الأول: مثل تأثير النفوس البشرية التي تمتلك ملكة التخيل والوهم على درجة عالية من القوة في نفوس بشرية أخرى ضعيفة. كنفوس البله والصبيان والنساء، الذين لم تستطع قوتهم العقلية قمع قوة التخيل، فيتوهم إليهم أشياء متحركة على أنها ساكنة أو العكس. كما كان سحرة موسى حينما ألقوا حبالهم وعصيم حتى خيل لموسى أنها تسعى. إننا هنا نتحدث عن خداع بصري يقوم به الساحر، بفضل حركات وأفعال تحدث حيرة للحس ودهشة للخيال⁽⁶⁴⁾. وهذا ما تدل عليه الآية ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرَهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾. الظاهر أنه يُلمع إلى ما يسميه في كتبه الشعرية بالتخييل، «وهو انفعال من تعجب، أو تعظيم، أو تهوين أو تصغير»⁽⁶⁵⁾. يعمل الخيال على محاكاة المفاهيم الذهنية بأشياء، فيظهر له أنها حاصلة في عالم الحس، مثل محاكاة الشجاعة بالأسد، والجمال بالقمر.

الصنف الثاني: داخل تحت تأثير الجسماني في النفساني، مثل تأثر الصور والألوان والأشكال على النفوس البشرية، مثل صورة المعشوق على العاشق، تأثير المعزوفات والرقص في نفس المشغوفين، والكلام في النفس، وهذا مضمون القول إن من البيان لسحراً.

الصنف الثالث: تأثير الجسماني في الجسماني، لكن لا تخلو الأمور الجسمانية من النفسانية. فعلى سبيل المثال استعمال بعض الأعشاب والأغذية للتأثير في جسم الآخر، أو بعض الروائح التي يستعملها المشعوذون⁽⁶⁶⁾.

(63) ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، مصدر سابق، ص. 18.

(64) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ص. 33.

(65) ابن سينا، في معاني كتاب الشعر، محمد سليم سالم، باريس، دار بيبليون، 2010، ص. 139-140.

(66) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، ص. 37-38.

أما الصنف الرابع والأخير فهو يكمن في تأثير النفساني في الجسماني، أي تأثير ملكة الوهم والخيال من النفوس البشرية على ما هو مادي. وهذا يتطلب تقوية النفس بالعادة والرياضة، وقد يبلغ تأثير هذه القوة أن تحرك الأشياء دون لمسها، وأن تزيل الطبائع عن حالها، إما إيجاباً أو سلباً. لكن الساحر لا يسمى كذلك إلا لأنه يبغي ضرراً ما، وليس يريد صلاح العالم والإنسان، بل إنه يتحرى الشر وفساد نظام الوجود⁽⁶⁷⁾.

3- بعث النفس والجسد

أثارت مسألة طبيعة البعث عند الباحثين نقاشاً واسعاً، سببه أن ابن سينا يؤكد في موسوعته الفلسفية الشفاء على بعث البدن بالقول: «يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس... لنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها في الشرع»⁽⁶⁸⁾. لكن لما كان الأمر على هذا النحو لماذا أكد الغزالي في تهافت الفلاسفة على أن الشيخ الرئيس ينفي حشر الأبدان؟⁽⁶⁹⁾

منذ تحقيق الرسالة الأضحوية في المعاد سنة 1949 من طرف سليمان دنيا، أصبح جلياً أن ابن سينا يرفض حشر الأبدان، وهو ما يحتم علينا ضرورة قبول القراءة المزدوجة لنصوصه. فهو حينما يخاطب الجمهور والعامّة كما هو الحال في كتابه الشفاء يسلم صراحة بظاهر النصوص الدينية؛ لأن رفض بعض القضايا الدينية قد يثير مشكلات اجتماعية وأخلاقية. فثمة ثلة من الناس لا يستهويها من الجنة إلا اللذات الحسية والجسدية، ولا سبيل إلى إقناعها بالإقبال على التدين، إلا بترغيبها بما في الجنة من خمر وعسل وماء زلال، ونساء لم يطمئن إنس ولا جان. وترهيبها بعذابات ومشاهد اليوم العظيم، من مقامع الحديد وأهوال الحريق والسلاسل والأغلال، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها

(67) ابن سينا، رسالة الفعل والانفعال وأقسامها، مرجع سابق، ص. 34 - 37.

(68) ابن سينا، إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 423. انظر أيضاً: النجاة، مصدر سابق ص. 355-356.

(69) أفرد الغزالي المسألة العشرين لتكفير الفلاسفة لإنكارهم بعث الأجساد. في حين رفض ابن رشد أن يكون أحد الحكماء قال بذلك انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أبي عبد الرحمن محمد بن علي، فضاء الفن والثقافة، ص. 157-173. انظر أيضاً: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق أبي عبد الرحمن بن علي، فضاء الفن والثقافة، ص. 297-300.

النار حتى لا يفنى عقابهم⁽⁷⁰⁾. لهذا نقرأ في الفصل الأخير من كتاب النجاة المعنون بـ«في إثبات النبوة وكيفية عدوة النبي إلى الله والمعاد» ما يلي: «يجب أن يقرر أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم إلا أمراً مجملاً. وهو أن ذلك شيء لا عين رأت ولا أذن سمعته»⁽⁷¹⁾.

لكن، من الجهة المقابلة ثمة نصوص مضمون بها عن غير أهلها، موجهة للخاصة، لذوي الفطر الفائقة. يعلن فيها الشيخ الرئيس عن «الحقيقة التي لا مجمجة فيها. لهذا لا غرابة أنه وضع وصية على شكل خاتمة لآخر كتاب ألفه، أقصد الإشارات والتنبيهات⁽⁷²⁾، يطلب فيها صيانتها عن العامة، أي: «من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة»⁽⁷³⁾. وأن يكون وقفاً على فئة خاصة من الناس، وهم من يتصف بنقاء السريرة واستقامة السيرة⁽⁷⁴⁾. وطالب بأن يقدم مجزاً للقارئ، لكي يقرأه بتأنٍ وروية. بل إنه، تحاشياً لحصول الجمهور على الكتاب، وظّف أسلوب الإشارة والرمز، لكي يحجب معانيه عن من لا يستطيع فك شفراته والغوص في باطنه⁽⁷⁵⁾. لا غرابة والحال هذه أن ثمة شروحا كثيرة لهذا النص من الأعداء والأصدقاء على السواء، نذكر منها شرح فخر الدين الرازي، وهو عدو لدود لابن سينا، يضاها في عداوته عداوة الغزالي. ثم شرح نصير الدين الطوسي، وهو واحد من تلاميذ ابن سينا الأوفياء⁽⁷⁶⁾، ولقد نشر المحقق سليمان دنيا تفسيره مع النص الأصلي.

نعود إلى قضيتنا لنقول إنه لا شك أن إثبات حشر النفس دون البدن قائم على أحد المبادئ الفلسفية في فكر ابن سينا، وهي أن ذات الإنسان، وإنيته، هويته، تكمن في النفس. لذلك عنون الشيخ الرئيس الفصل الرابع من الرسالة الأضحوية في المعاد بـ«في الإنية الثابتة في الإنسان». والغرض منه ربط هوية الشخص بالنفس الناطقة.

يتوسل ابن سينا بكل المفاهيم التي كنا نزعم إلى زمن قريب أنها وليدة العصر الحديث، مثل الذات،

(70) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، مصدر سابق، ص. 111-112.

(71) ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص. 370.

(72) ثمة رسالة أخرى نشرها عبد الرحمن بدوي مع كتاب المباحثات يورد فيها ابن سينا شروط توزيع كتابه «الإشارات والتنبيهات». انظر: ابن سينا المباحثات، مصدر سابق، ص. 241.

(73) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، أربعة مجلدات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص. 162.

(74) لكن الأمر خرج عن سيطرة ابن سينا وأصبح الكتاب متاحاً للجميع وملقى في الأسواق.

(75) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، مصدر سابق، ص. 161-164.

(76) رد على كتاب الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» الذي هاجم فيه ابن سينا بكتاب «مصارعة المصارع». وهذان الكتابان شبهان بحوار الغزالي وابن رشد.

الشخص، وأنا. وكأن الشيخ الرئيس يلتحق بركب المحدثين ويتقدمهم بمراحل حينما يتعلق الأمر بهوية الشخص.

لسنا نبالغ إذا قلنا إنه نظر في هذه المسألة كمياً وكيفياً أكثر من جون لوك الذي درج أهل البحث على اعتباره أول من صاغ العضلة على نحو واضح. للتدليل على هذه الدعوة نورد النصوص التالية من كتابات مختلفة: يقول ابن سينا فيما يعرف بحجة الرجل الطائر: «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج على أن يتحسس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك شيئًا من أطرافه من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج»⁽⁷⁷⁾.

نقرأ أيضًا في الرسالة الأضحوية: «الإنسان إذا بدا له أن يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ويقول لنفسه أنا، يخيل له أن ذلك بدنه وجسده، ثم إذا فكر وأبصر وعلم أن أضلاعه وسائر أعضائه الظاهرة، لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي إليه يشير... أما في التحقيق فإن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو، وهو النفس ضرورة»⁽⁷⁸⁾. وبؤرة القول هنا، أنه ما دام الإنسان على الحقيقة هو النفس، إذن فالثواب والعقاب لا يطال إلا ما يشكل إنيته الأصلية، لا الأعراض اللاحقة والزائدة عليه. فضلًا عن ذلك، فإن قبول العقاب بتلك الطريقة البشعة بوضع الأغلال والإحراق بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال العقارب والحيات عليه، يجعل فعل الله مماثلًا «لمن يريد التشفي من عدوه بضرر وألم يلحقه بتعديه عليه وذلك محال في صفة الله تعالى أو قصد من يريد أن يرتدع عن الممثل به عن مثل فعله، أو ينزجر عن معاودة مثله»⁽⁷⁹⁾. لكن في حالة القيامة لا وجود لتكليف، وعليه فليس ثمة داع لمثل ذلك التعذيب. في حين أنها نافعة في هذا العالم، فالحدود على سبيل المثال تمنع من فساد آخر؛ لأن الأفراد في المجتمع ينبغي أن يكونوا مقيدين «بأحد قيدين: إما قيد الشرع، وإما بقيد العقل ليتم نظام العالم»⁽⁸⁰⁾.

(77) ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، 1997، ص. 2-348.

(78) ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، مصدر سابق، ص. 127-128.

(79) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 51.

(80) المصدر نفسه، ص. 52.

4- القضاء والقدر ومشكلة الشر

سئل ابن سينا عن قول الصوفية «من عرف سر القدر فقد أهدى»، فكتب رسالة بعنوان «في سر القدر».

أجاب: إن هذه الأمور من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة، لما في إظهارها من إفساد العامة، وهذا مضمون الحديث النبوي «القدر سر الله ولا تظهروا سر الله». كما يستدل ابن سينا بجواب علي بن أبي طالب لأحد السائلين «القدر بحر عميق فلا تلجه»⁽⁸¹⁾، «إنه طريق وعبر فلا تسلكه»⁽⁸²⁾، «إنه صعود عسر فلا تتكلفه»⁽⁸³⁾. رغم هذا الاعتراف بعوامة المسألة فإنه عالج الموضوع غير ما مرة في نصوصه، والظاهر أن الحجة الرئيسية التي يستند عليها للتدليل على وجود القدر، هي حجة طبيعية وميتافيزيقية في الوقت نفسه. فإن شئنا أن نعبر عنها بلغة ميتافيزيقية قلنا: إنه ليس ثمة شيء في الوجود يخرج عن أن يكون الله سبباً في وجوده وحصوله، عالمًا به، مريدًا لحدوثه. وعليه فكل فعل هو مجرد مفعول به لعلة سابقة وهي الله. وإن شئنا التعبير بلغة عالم الطبيعة قلنا: الاختيار الفردي غير موجود لأن هناك نظامًا في العالم، وكل فعل يرتد إلى سبب سابق.

كيفما كانت لغة الخطاب فابن سينا يرتد بكل اختيار إلى أن يصل إلى ما يسميه «الاختيار الأزلي» الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه، فتبين من ذلك أن كل ما هو مخلوق خيره وشره يستند إلى الإرادة الأزلية لله⁽⁸⁴⁾.

من المعلوم أن الشيخ الرئيس يتبنى الرؤية التفاضلية للوجود، فالله خلق العالم على أحسن صورة ممكنة. ويمكن أن نقول دون مبالغة إنه في وسعنا العثور في كل كتاب على نصوص تؤكد هذا القول؛ لأنها مرتبطة بفلسفته الطبيعية والميتافيزيقية كذلك. يقول: «لو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره»⁽⁸⁵⁾. وهذا هو معنى العناية الإلهية عنده، أي: فيض «نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان»⁽⁸⁶⁾.

(81) ابن سينا، رسالة في سر القدر، مرجع سابق، ص. 49.

(82) المصدر نفسه، ص. 49.

(83) المصدر نفسه، ص. 49.

(84) ابن سينا، الفردوس في ماهية الإنسان، حققه حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص. 142.

(85) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، مصدر سابق، ص. 76.

(86) ابن سينا، إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 415.

فهذا العالم، إذا أردنا استعمال لغة ليبنز، أحسن العوالم الممكنة، من هنا نفهم لماذا عُني الشيخ الرئيس بقضية الشر في العالم، متسائلاً: لماذا خلق الله الشر في الكون؟ وما طبيعته؟ وكيف يمكن تبريره؟

أفرد ابن سينا الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء لتحليل كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، حيث أقام تمييزاً بين عدة ضروب؛ يقال الشر على النقص عن الكمال سواءً كان بدنياً أو معرفياً، ويقال أيضاً على الألام والأحزان الإنسانية، ويقال كذلك على الأفعال غير الأخلاقية. لا يهم ابن سينا أمر الشرور النابعة من الذوات، بل الشرور التي لا دخل للذوات فيها من حيث لها اختيار وإرادة⁽⁸⁷⁾.

يقسم ابن سينا الموجودات إلى كائنات حاصلة بالقصد الأول، وهي التي تلزم من ماهية الله الخيرة، وتفيض منه كنور مطلق لا يشوبه شر. وهناك كائنات تلزم من تلك المخلوقات بالقصد الثاني، فهي معلولات عرضية مما هو في الأصل جُعل لكي يكون نافعا للإنسان. يسوق مثال النار والماء، فلا شك أن الماء خير كله أو خيره غالب، وهذا ما تعبر عنه الآية «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^(٤٨) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَأُنَاسِيًا كَثِيرًا^(٤٩). لكنه قد يحدث أن يؤدي إلى شرور معينة مثل إغراق الناس. كذلك الحال بالنسبة للنار فيها منافع كثيرة للناس، غير أنها قد تحرق ضيعة فلاحية أو منازل الناس، وقد تستعمل للتعذيب.

نستشف من ذلك أن الشر لازم لزوماً طبيعياً عرضياً من الخير. وما يعضد هذا هو استحالة وجود شر مطلق؛ إذ لا تقتضي الحكمة الإلهية وجوده. وكأن ابن سينا هنا يتحدى القارئ بأن يتأمل الكائنات في العالم، وينقب فيها على شيء هو شر كله. بل إنه يرفع التحدي ليقول لا وجود لشر كثير مقابل خير يسير، ولا وجود لشر يكافئ مقدار الخير. يقول: «أما الشر المطلق والغالب والمساوي فلم يوجد»⁽⁸⁸⁾. الشر عادة يصيب الأشخاص والأفراد، أما الأنواع فهي محفوظة، ولو ترك هذا الشر لأدى ضرورة إلى ترك الخير الكثير وهذا شر آخر. يضيف: «أن يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شراً من ذلك الشر»⁽⁸⁹⁾.

(87) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مرجع سابق، ص. 49 - 422.

(88) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيدته تعالى وصفاته، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله أحمد العلوي، ص. 77. انظر أيضاً: إلهيات الشفاء، الجزء الثاني، ص. 421.

(89) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مصدر سابق، ص. 417.

بهذا المعنى متى حصل شر فينبغي إضافته إلى القابل وقصوره في تلقي الفيض العام، فماهية المادة تجعلها تؤدي إلى الشرور الحاصلة في الكون. أما الخير الإلهي فهو عام من غير بخل ولا منع⁽⁹⁰⁾. مثال الخير هو لزوم الضياء من الشمس، ومثال الشر هو لزوم الظل من الشخص. بلغ اهتمام ابن سينا بمعضلة الشر أن أفرد رسالتين لتفسير المعوذتين⁽⁹¹⁾؛ لأنهما يعالجان هذه المسألة. لا بأس أن نتوقف عند تفسيره للآية الأولى والثانية من سورة الفلق؛ لأنها تقدم دليلاً قرآنياً على ما قيل.

يقول نص الآيتين: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾» (سورة الفلق الآية 2-1). مضمونهما هو التأكيد على فعلين إلهيين متواليين، الأول تفصح عنه الآية الأولى، بوصف الله بفالق العدم بنور الوجود. فأول الموجودات الفائضة المقصودة بالقصد الأول هو قضاؤه وليس فيه شر أصلاً، وهنا يقصد العقول المفارقة بنفوسها وأجسامها. تفصح الآية الثانية عن قدر الله، مشيرة إلى الشرور التي خلقها (من شر ما خلق)، وهي لازمة من معلولاته بقدره، والشر لا ينشأ إلا من الأجسام ذوات التقدير. فضلاً عن أن الله قدم الانفلاق من حيث هو إفاضة نور الوجود على الشرور اللازمة عن الكائنات. لهذا فهو لا يفتأ يعيد عبارة: «إن الخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض بقصد ثانوي»⁽⁹²⁾. لو تتبعنا تفسيره للآيات الأخرى، وحتى القراءة التي قدمها للمعوذة الثانية؛ لوجدنا أنها لا تخرج ضمن إطار تبرير وجود الشر في العالم، واتصاله بالبدن، والنفوس المتعلقة به، أقصد النفس النباتية والشهوانية، بانفعالاتهما التي ينبغي أن تعمل النفس الناطقة على التملص منها.

النتائج:

توصل البحث إلى ما يلي:

- انتخب ابن سينا من النص القرآني السور والآيات التي تلائم موقفه الفلسفي، فانبرى لها بالشرح والتأويل كما هو الحال بالنسبة لسورة الإخلاص، التي تُقرر المبدئين الذين يشكلان عمدة تصور الألوهة عنده، نقصد التوحيد والتنزيه، والمعوذتين اللتين تجيبان عن سؤال الشر في الوجود.

(90) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مصدر سابق، ص. 76.

(91) الملاحظ أن الرسائل الثلاث التي أفردها ابن سينا لقراءة السور القرآنية لا تندرج ضمن إطار القراءات التاريخية للنص الديني، فهو لا يعنى بأسباب النزول ولا بالشروط التاريخية لنزول النص القرآني، ولا ضمن إطار القراءات اللغوية؛ لأنه لا يحفل كثيراً بمعاني الألفاظ، بالرغم من أنه يستعين بها أحياناً للكشف عن دلالات النصوص.

(92) ابن سينا، رسالة في تفسير المعوذة الأولى، من كتاب جامع البدائع، مصدر سابق، ص. 26-27.

- إن مسألة النبوة عند ابن سينا قضية إستمولوجية، فما كان يعنيه هو الإجابة عن سؤال كيف يظفر النبي بالمعرفة الربانية؟ وما الاستعدادات المعرفية التي تسعفه في ذلك؟
- الهدف من الدين هو حفظ النوع البشري، من خلال تحديد معنى الخير والشر، وإلا فالناس سيختلفون في دلالات العدل والظلم. لهذا اعتبر ابن سينا بعث الأنبياء أكثر ضرورة من إنبات الشعر على الحاجبين. فالعناية الإلهية والحال هذه، اقتضت الدين من أجل بقاء وصلاح البشرية.
- الوحي لا يزال مستمرًا في اسم الإلهام الرباني، الحكماء والأولياء ورثة الأنبياء. جبريل في صورة العقل الفعال يوحى لمن استعد بالرياضة وانصرف عن المحسوس إلى المعقول. وهذا ما عبر عنه بقول «الإلهام أثر الوحي».
- الغرض من العبادة هو أولاً حفظ الدين من الزوال والانقراض، ثم ثانيًا تخلقها وتزكية النفس من تعلقها بالبدن عبر ذكر الله.

المصادر والمراجع العربية:

1. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق أبي عبد الرحمن بن علي، فضاء الفن والثقافة.
2. ابن سينا، أحوال النفس، ويلييه ثلاث رسائل في النفس، حققه عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت لبنان، كتاب ناشرون، (2020).
3. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، أربعة مجلدات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
4. ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة 3، 2007.
5. ابن سينا، الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، إيران، مطبعة شمس التبريزي، الطبعة الأولى، (1963).
6. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق سعد زيد، الأب قنواني، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي الحنفي الكبرى، الخزانة العامة للمخطوطات الإسلامية، ط 2، (2012).
7. ابن سينا، الفردوس في ماهية الإنسان، حققه حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
8. ابن سينا، المباحثات، التعليق على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس، شرح كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، شرح حرف اللام، ضمن كتاب، أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، (1978).
9. ابن سينا، المبدأ المعاد، حققه عبد الله نوراني، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (1998).
10. ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعات والإلهيات، تحقيق محمد عثمان، القاهرة، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، (2013).
11. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب البستاني، الطبعة الثانية.
12. ابن سينا، رسالة العلم للدني، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

13. ابن سينا، رسائل ابن سينا، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، بيروت-لبنان، دار الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (2017).
14. ابن سينا، في معاني كتاب الشعر، محمد سليم سالم، باريس، دار بيبليون، مكتبة ابن سينا، (2010).
15. ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، إيران، مكتب الأعلام الإسلامي، (1997).
16. ابن سينا، كتاب جامع البدائع، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (2004).
17. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أبي عبد الرحمن محمد بن علي، فضاء الفن والثقافة.
18. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت وبغداد، منشورات الجمل، (2014).
19. ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للمل للثلاث، تحقيق سعيد الغانمي، بيروت-لبنان، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، (2013).
20. لويس غارديه، «النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا»، المهرجان الذهبي الألفي لذكرى ابن سينا ببغداد، القاهرة، مطبعة مصرية، جامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، (1952).
21. مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، (الكندي، الفارابي، ابن سينا)، المجلد الرابع، بيروت لبنان، دار الفارابي، الطبعة الثانية، (2008).

-Arabic reference

1. Ibn Rushd, Tahāfut al-tahāfut, Ed: Abī ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, faḍā’ al-fann wa-al-Thaqāfah.
2. Ibn Sīnā, aḥwāl al-naḥs, Wa-yalihi thalāth Rasā’il fī al-naḥs, Ed: ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, Bayrūt Lubnān, Kitāb Nāshirūn, (2020).
3. Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa-al-tanbihāt, arba‘at majladāt, ma‘a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Ed: Sulaymān Dunyā, al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif, St: 1.
4. Ibn Sīnā, al-Ta‘līqāt, Ed: ‘Abd al-Raḥmān Badawī, al-Qāhirah, Manshūrāt Markaz

- ‘Abd al-Raḥmān Badawī lil-ibda‘, St: 3, 2007.
5. Ibn Sīnā, al-Risālah al-ḍḥwyh fi al-ma‘ād, Ed: Ḥasan ‘Āṣī, Irān, Maṭba‘at Shams al-Tabrīzī, St: 1, (1963).
 6. Ibn Sīnā, al-Shifā’, al-Ilāhīyāt, taḥqīq Sa‘d Zayd, al-Ab Qanawātī, Ed: Ibrāhīm Madkūr, Irān, Maktabat Samāḥat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Ḥanafī al-Kubrā, al-Khizānah al-‘Āmmah lil-Makhṭūṭāt al-Islāmīyah, St: 2, (2012).
 7. Ibn Sīnā, al-Firdaws fi māhīyat al-insān, Ed: Ḥasan ‘Āṣī, ḍimna Kitāb al-tafsīr al-Qur‘ānī wa-al-lughah al-Ṣūfiyah fi Falsafat Ibn Sīnā, Lubnān, al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1.
 8. Ibn Sīnā, almbāḥthāt, al-ta‘līq ‘alā ḥawāshī Kitāb al-nafs li-Aristūṭālīs, sharḥ Kitāb Uthulūjiyā al-mansūb li-Aristū, sharḥ ḥarf al-Lām, ḍimna Kitāb, Aristū ‘inda al-‘Arab, Ed: ‘Abd al-Raḥmān Badawī, al-Kuwayt, Wakālat al-Maṭbū‘āt, St: 2, (1978).
 9. Ibn Sīnā, al-mabda’ al-ma‘ād, Ed: ‘Abd Allāh Nūrānī, ‘Ammān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, (1998).
 10. Ibn Sīnā, al-najāh fi al-mantiq wa-al-ṭabī‘iyāt wāl’lhyāt, Ed: Muḥammad ‘Uthmān, al-Qāhirah, Manshūrāt Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, St: 1, (2013).
 11. Sīnā, Tis‘ Rasā’il fi al-Ḥikmah wa-al-ṭabī‘iyāt, al-Qāhirah, Dār al-‘Arab al-Bustānī, al-Ṭab‘ah St:2.
 12. Ibn Sīnā, Risālat al-‘Ilm alldny, ḍimna Kitāb al-tafsīr al-Qur‘ānī wa-al-lughah al-Ṣūfiyah fi Falsafat Ibn Sīnā, Bayrūt, Lubnān, al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1.
 13. Ibn Sīnā, Rasā’il Ibn Sīnā, Ed: ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-‘Alawī, Bayrūt-Lubnān, Dār al-Furāt lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St: 1, (2017).
 14. Ibn Sīnā, fi ma‘ānī Kitāb al-shi‘r, Muḥammad Salīm Salīm, Bārīs, Dār Bībliyūn, Maktabat Ibn Sīnā, (2010).

15. Ibn Sīnā, Kitāb al-nafs min al-Shifā', taḥqīq Āyat Allāh Ḥasan Zādah al'mly, Īrān, Maktab al-A'lām al-Islāmī, (1997).
16. Ibn Sīnā, Kitāb Jāmi' al-Badā'i', Ed: Muḥammad Ḥasan Ismā'il, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Kutub al-'ilmīyah, St: 1, (2004).
17. Al-Ghazālī, Tahāfut al-falāsifah, Ed: Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn 'Alī, faḍā' al-fann wa-al-Thaqāfah.
18. al-Fārābī, Ārā' ahl al-Madīnah al-fāḍilah, Bayrūt wa-Baghdād, Manshūrāt al-Jamal, (2014).
19. Ibn Kammūnah, Tanqīḥ al-Abḥāth lil-milal al-thalāth, Ed: Sa'id al-Ghānimī, byrwt-Lubnān, Manshūrāt al-Jamal, St: 1, (2013).
20. Luwīs ghārdy, « al-Nubūwah wa-al-ḥaqā'iq al-dīnīyah 'inda Ibn Sīnā », al-Mihra-jān al-Dhahabī al-Alfi li-dhikrā Ibn Sīnā bi-Baghdād, al-Qāhirah, Maṭba'at Miṣrīyah, Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah, St: 1, (1952).
21. Marwah Ḥusayn, al-naza'āt al-māddīyah fī al-falsafah al-'Arabīyah-al-Islāmīyah, (al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā), al-mujallad al-rabī', Bayrūt Lubnān, Dār al-Fārābī, St: 2, (2008).

المراجع الأجنبية:

1. Hasse Dag Nikolaus, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300, The Warburg Institute, (2000).
2. Carra de vaux, Avicenne, Paris, Grands philosophes, éditeur filex Alcan, (1900).
3. Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, étude sue le cycle des récits aviceniens, berg international éditeur, (1979).
4. F. Rahman, Prophecy In Islam, Philosophy and orthodoxy, London, Central Institute of Islamic Research, (1958).