القوة النظرية عند ابن سينا

د. مهدي طه مكي
كلية الآداب- جامعة بابل

القوة النظرية ومراتبها

ما هي القوة النظرية ؟

يعرفها ابن سينا : بأنها قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة من المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء [1] . أو هي الاستعداد لقبول المعقول والاقتدار على النظر العقلي ، أو الجوهر الذي له هذا الاستعداد ... [2] .

مراتب القوة النظرية :

ان نقطة البداية في هذه المسألة توجد عند أرسطو خصوصاً مقالته المشهورة عن العقل الواردة في كتاب النفس . فقد تعرضت مقالة العقل عند أرسطو لألوان من الشروح والتفسيرات ابتداءً من ثاوفراسطس تلميذ أرسطو ورئيس مدرسته بعد وفاته إلى الاسكندر الافروديسي في أواخر القرن الثاني للميلاد ، الذي يرقى إليه الفضل في تحرير اول رسالة في العقل ، ثم ثامسطيوس الذي نشأ في القسطنطينية في القرن الرابع الميلادي . وهكذا وصلت مقالة العقل إلى العرب مثقلة بالشروح [3] . فلابد والحالة هذه من الإشارة إلى الأفكار الأساسية في مقالة أرسطو عن العقل ، لكونها الأساس لكل ما قيل عن مراتب القوة النظرية بعد أرسطو .

يرى أرسطو : انه مثلما يوجد في الطبيعة تمايز بين مادة تصير كل شيء في داخل النوع أو بين علة أو فاعل يحدث كل شيء ، فذلك يوجد في النفس تمايز بين عقل هو قوة ، أي قابل لان يصير جميع المعقولات ، وعقل هو علة فاعلة ، تحدث المعقولات [4] ، وان وجه كون العقل الفاعل مبدأً فاعلاً هو "ان ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل" [5] ، فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها فتصير فيه معقولات بالفعل ، بعد ان كانت معقولات بالقوة ، كما يكشف النور الالوان فيجعلها الواناً بالفعل بعد ان كانت الواناً بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لابد منه نظرياً ، لان العقل قبل التعقل ، انما هو عقل بالقوة ، فإذا تعقل الأشياء ، فلابد ان تكون في ذلك ناحية فاعلة ، فان هذا النص الارسطي صريح كما يقول يوسف كرم بأن في النفس عقلاً "فعالاً" وآخر "منفعلاً" رغم انه لم ترد هاتان التسميتان في كتب أرسطو ، لكن الشراح وضعوها بناء على الفاظه [6] .

ومما يتصف به هذا العقل (الفعال) حسب مقالة أرسطو ما يأتي :

1. يمكن ان يوجد مستقلاً بذاته .
2. غير قابل للانفعال أو التأثر .
3. غير ممتزج (أي غير مختلط بشيء) .
4. أزلي ، أما المنفعل فهو فاسد [7] .

وان هذا العقل عند أرسطو في النفس وليس خارجها ، أي وليس خارج الإنسان .

فلم نجد عند أرسطو تقسيماً ثلاثياً أو رباعياً للعقل ، ولم يقل الرجل بعقل هيولاني أو عقل بالملكة أو عقل مستفاد وتمييزه في العقل بين (فعال ومنفعل) ، اضحى عند الاسكندر الافروديسي ثلاثة عقول هي العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال .

فالعقل الهيولاني : قوة محضة ومجرد استعداد لقبول المعقولات ، وهو فاسد بفساد الجسم .

والعقل بالملكة : هو العقل بعد ان يكتسب المعقولات وتكون موجودة عند صاحبها ولكنه لا يستعملها .

العقل الفعال : فانه خارج الإنسان وهو الذي يؤثره فيه ، ويخرج المعقولات من القوة إلى الفعل .

ثم اصبحت هذه الاسماء تقليداً بعد الاسكندر [8] .

فإذا بلغنا "الكندي" رأينا انه يقول باربعة عقول : هي العقل الأول وهو يقابل العقل الفعال عند الاسكندر ، ثم العقل بالقوة ويقابل الهيولاني ، ثم العقل الذي خرج من القوة إلى الفعل ويقابل العقل بالملكة ، أما العقل الرابع وهو الظاهر أو البائن فلا مقابل له عند الاسكندر .

والعقل الظاهر عند الكندي : هو الذي يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند ارادة الاستعمال [9] .

وجعل الفارابي العقل على اربعة انحاء : هي عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، والعقل الفعال ، هذا هو التقسيم الرباعي الذي ذهب إليه الكندي ، وهو يقابله تمام المقابلة ، مع تغيير الترتيب ، فالعقل الفعال الذي يذكره الفارابي في آخر الترتيب ، يجعله الكندي اول العقول ، ولم يعرف الكندي اصطلاح الفعال، وانما سماه العقل الأول وجعله خارجاً ، وجعل العقول الثلاثة الاخرى للنفس أو في النفس [10] .

أما ابن سينا فان العقل عنده على اربعة انحاء كما ذهب الكندي والفارابي غير ان ابن سينا يضيف إلى مراتب الادراك التي ذكرها الفارابي مرتبة جديدة وهي مرتبة الحدس أو العقل القدسي [11] .

وفيما ارى ان حكم يوسف كرم على ابن سينا بأنه من اشياع الاسكندر وان ابن رشد من اشياع ثامسطيوس [12] ، ليس دقيقاً ، وما يؤيد ذلك هو ما يذهب إليه ابن سينا وهو يعلل اختلاف الناس في امر النفس والعقل ، بغموض والتباس النص الارسطي ، فهو يقول "وقد تحير الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب ، وكل اصاب من وجه ، واخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق ..." [13] ، فضلاً عما وجهه ابن سينا من نقد سواء إلى الاسكندر أم إلى ثامسطيوس ، فان ابن سينا يأخذ من هذا وذاك ، ويرفض أيضاً من هذا وذاك .

وعلى العموم فان افكار ابن سينا في مسألة العقل متعددة الاصول تبدأ بالمعلم الأول وتلاميذه ، مروراً بالاسكندر الافروديسي ، وافكار الافلاطونية المحدثة مع تأثيرات الشراح المتأخرين .

وان رسائل الاسكندر الافروديسي والكندي والفارابي في العقل ، وكذلك كتاب النفس لابن سينا تكمل بعضها بعضاً ، وان نقطة البداية في هذه الرسائل هو مقالة أرسطو كما اشرنا .

وميزة ابن سينا انه هضم كل الآراء ثم عرضها من جديد عرضاً منظماً مفصلاً واضحاً وتجدر الإشارة هنا إلى ما يأتي :

1. ان مراتب العقل أو قواه ليست عقولاً منفصلة بعضها عن البعض الاخر ولا تخرج عن كونها احولاً للنفس .

يقول ابن سينا : واما العقول باشتراك الاسم فهي احوال للنفس كالعقل الهيولاني والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها [14]

.

والواقع ان المشائيين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة بل انهم تكلموا عن وحدة العقل واشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التي عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ... الخ ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف .

2. ان كل عقل من هذه العقول ، هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه ، وهذه الفكرة قال بها ثامسطيوس والفارابي [15] فيما بعد ، فان قوى النفس بحسب كمالها ، فكل منها قوة بالاضافة إلى ما يليها ، فالحس هيولى التخيل والتخيل هيولى العقل بالقوة ، والعقل هيولي العقل الفعال .

وبعد هذه المقدمة عن مراتب القوة النظرية ننتقل إلى دراستها بالتفصيل الواحدة تلو الأخرى .

أولاً : <u>العقل الهيولاني :</u>

يمثل الاستعداد المطلق الذي لم يخرج منه شيء إلى الفعل ولم يحصل ما به يخرج كقوة الطفل على الكتابة .

فان القوة النظرية تسمى بالعقل الهيولاني حينما تكون نسبتها الدالصور المجردة (المعقولات) نسبة ما بالقوة المطلقة ، حيث لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها [16] .

فالعقل الهيولاني : استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات ، وهكذا ما يذكرنا بقول أرسطو "ان في النفس شيئاً هو بمثابة المادة ، يقبل ان يصير كل شيء [17] ، أي ان في النفس عقلاً مستعداً ان يصبح جميع المعقولات .

وسمي هذا العقل بـ(الهيولاني) من قبل الاسكندر الافروديسي تشبيهاً له بـ"الهيولي الأولى" من حيث كونه موضوعاً غير متعين ، فهو العقل القابل للتعينات ، وهو عند أرسطو "العقل بالقوة" والاصطلاحان قريبان لان الهيولي قوة خالصة [18] .

على ضوء ذلك يمكن القول بأن الصفة الأولى للعقل الهيولاني هي الاستعداد .

1. الاستعداد : يتميز بأنه

أ. استعداد صرف

ب. استعداد دائم

1. **<u>الاستعداد الصرف</u> :** يرى ابن سينا ان العقل في هذه المرحلة من مراحل الادراك العقلي ، هو استعداد صرف ، استعداد لقبول المعقولات وليس له القبول ، وهذا لا يعني ان العقل ليس له في ذاته وجود جوهري ، حتى نقول انه لا شيء البتة بوجه من الوجوه ، الا انه يعقل :فان ما هو نفسه لا شيء ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً بوجه من الوجوه ، بل ان حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس ان يكون هو ان يصير ذلك الشيء ، ولا يجوز ان يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ، فانه ان لم يكن شيئاً البتة لم يكن استعداداً حاصلاً . وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً لم يكن مستعداً ، وإذا لم يكن مستعداً لم يكن قابلاً للخروج" [19] .

فالعقل الهيولاني استعداد ، كاستعداد الهيولي الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة [20] .

والهيولي عند أرسطو : هي القابلية المحضة للوجود . وانها ليست عد ما محضاً فليس العدم قابلية أو امكاناً قط ، والشيء لا يحدث عن الممتنع بل عن الممكن [21] .

فالهيولي امكانية وانها امكانية وجودية وليس منطقية ، أي امكانية تحقق وجود ولهذا فانها دائماً في حالة تعشق مستمر من اجل تحقيق هذا الوجود ، أي من اجل تحصيل الصورة .

يقول ابن سينا : "... النفوس البشرية ... لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ، وخاصة ما هو افيد للكمال عند تصوره" [22] .

فالعقل الهيولاني عند ابن سينا قوة صرفه كما هو عند (أرسطو والاسكندر والكندي والفارابي) فليس له صورة ولا كيفية خاصة ، فمن طبيعته انه مهيأ لقبول المعقولات وليس في جوهره شيء منها أي انه لا يقارنها شيء من صور الأشياء التي تكتسبها فيما بعد ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات [23] .

ويشبه أرسطو العقل في هذه المرحلة باللوحة الخالية التي لم يكتب عليها شيء [24] . ويذهب الفارابي ابعد من أرسطو حينما ينتقد تشبيه العقل الهيولاني بلوحة لم ينقش عليها شيء ، لان تشبيهه بلوحة معناه تشبيهه بشيء معين بينما هو خال من كل تعين [25] .

فالعقل الهيولاني في ذاته ليس بذي صورة ولكنه يمكن ان يصير أي صورة بل الصورة لو وجدت لحالت بينه وبين ادراك الصور .

والسبب في ذلك كما يقول ابن سينا : ليس ان ما له شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، بل السبب ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً بشكلين . وان ما له صورة تخصه من الصور الهيولانية ، فليس يمكنه ان يكون قابلاً لجميع الامور التي يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل ان يعقله [26] .

إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة ان تتحقق فيه .

يقول ابن سينا : "والعقل يكون بالقوة بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور (الصور المدَركة)" حال الحاسة عند المحسوسات . فيكون الحاس للمحسوسات كذلك العقل للمعقولات .

ويقول افلاطون بخلاف ذلك فهو يظن ان الصورة المعقولة موجودة في النفس وجوهرها لكنه ينساها ويشغل عنها ، وهذا في نظر ابن سينا غير ممكن فليس يمكن ان يكون في النفس صورة معقولات هي منسية معرض عنها فحالما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه اصلاً وليست موجودة فيه بالفعل [27] .

2. **<u>الاستعداد الدائم</u>** : العقل الهيولاني كما ذكرنا "استعداد" فهل هذا الاستعداد دائم ؟ هذا هو مضمون احد اسئلة البيروني التي اجاب عنها الشيخ الرئيس.

يقول البيروني : قيل ان العقل اذا حصلت فيه الصور المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ، فاما بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل، ولست ادري كيف يبطل عنه الاستعداد والهيولي اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية بعد فأي فرق بينهما" [28] .

إن معنى سؤال البيروني : هو كيف يمكن التوفيق بين القول بأن العقل حتى لو حصلت فيه الصور المعقولة لا يبطل عنه مطلق الاستعداد وبين القول بأنه يبطل عنه الاستعداد بحسب شيء شيء ، ثم ان الهيولي التي تشبهون العقل بها اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية فيها فأي فرق بينهما ؟

ومما يسند ويؤيد ما ذهب إليه البيروني هو قول ابن سينا : ان النفس في جوهرها في البدن دائماً بالقوة عقل ، وان خرج في امور ما إلى الفعل .

وقوله أيضاً : العقل الهيولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باقٍ فينا أبداً ما دمنا في البدن ، وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل [29] .

وقد رد ابن سينا على سؤال البيروني بقوله : "الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الا مكان ، وهو ما كان من المعاني الامكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور في المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحال ان يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ، والا فالشيء يعدُ معدوم ، واما مطلق المعقولات فلعلها لا تتناهى وبالجملة فليس تخرج بالفعل معا كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل معاً" [30] .

ان العقل الهيولاني كما يرى ابن سينا بصفته استعداد فهو دائم مادامت النفس في البدن ، ويبطل ما يخرج منه إلى الفعل "أي يبطل في حدود ما يحصل له من الصور المعقولة" ، لان الاستعداد هنا اسم مرادف للمعنى الرابع من معاني الامكان وهو : "الامكان الاستقبالي" : وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب أو سلب بل يحسب التفات إلى حاله في الاستقبال ، فإذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في أي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن ... ومن يشترط في هذا ان يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي ، وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجوداً اخرجه إلى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجه إلى ضرورة العدم ، فان لم يضر هذا لم يضر ذاك [31] .

فالعقل يبقى بالقوة بالنسبة إلى المعقولات التي لم يعقلها بعد ، فإذا ما عقلها أصبح بالفعل بالنسبة لها وهي بالفعل أيضاً .

يقول الفارابي : "... الذي هو بالفعل لاجل ان معقولاً ما قد صار صورة له قد يكون عقلاً بالفعل بالاضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل ..." [32] .

فان تصور معنى المثلث والتصديق به قبل ان يحصل يدخل في مجال القوة والاستعداد ، وإذا حصل بالفعل فان القوة والاستعداد تبطل هنا . فان مطلق المعقولات لا تتناهى وما لا يتناهى لا يوجد بالفعل ، فالمعقولات لا تخرج إلى الفعل كلها معاً ، وما يخرج منها إلى الفعل فهو متناه ، ويبطل الاستعداد بخصوصها .

يقول ابن سينا : "واما كون غير المتناهي كُلاًّ موجوداً لكون كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ ، فليس اذا صح على كل واحد حكم ، صح على كل مُحَصَّل ، والا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الا مكان على الكل ، كما يحمل على كل واحد [33] .

فان استعداد العقل الهيولاني لقبول الصور المعقولة لا يبطل الا بخصوص ما يحصل له منها لان مطلق المعقولات لا يتناهى ، وان البطلان والتناهي يلحق ما يوجد منه بالفعل ، أي يلحق ما يتحقق له من صور معقولة .

وان الاستعداد الذي يبطل وهو الاستعداد الخاص بهذه الصور المعقولة التي تحققت أي وجدت بالفعل . لان الاستعداد والهيئة والملكة يكون لطلب صورة غير حاصلة لان الصور الحاصلة لا تطلب [34] .

يقول ابن سينا : النفس اذا انتقلت من معلوم إلى مجهول ففيها ما بالقوة لان مجهولها كان بالقوة ثم صار بالفعل ، والنفس دائماً مستعدة ، فلا محالة ان المستعد لا يكون حاضراً لها دائماً إذ المستعد له لا يصح ان يكون مستعداً له وهو حاضره فانه يزول حينئذ الاستعداد اذا حصل له [35] .

2. <u>التجرد واللامادية</u> :

العقل الهيولاني عند ابن سينا بريء عن المادة وغير مخالط ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك ليس لانه معدوم بل لانه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال ان يخالط .

يقول ابن سينا : "فما ادري كيف جوز الاسكندر ان ينسب إلى هذا الرجل "يقصد أرسطو" انه يقول : ان العقل الهيولاني وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية وان النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية" [36] .

ولابد من التعليق على رأي ابن سينا هذا إذ ان من يقول ان العقل الهيولاني جسم حقيقي هو أرسطوقليس استاذ الاسكندر الافروديسي وليس أرسطو ولا الاسكندر .

إذ يذكر "جيلسون" ان مقالة الاسكندر في العقل جاءت لفلاسفة العصر الوسيط في صورة مشوهة .

أولاً : من جهة خلط آرائه بآراء ارسطوقليس .

ثانياً : لما حدث في التراجم اللاتينية من اخطاء تغير المعنى .

وأول ما بادر الاسكندر إلى نفيه دفعاً للالتباس ، هو ان ذهب إلى ان الهيولي يجب ان لا تفهم هنا بمعنى المادة المحسوسة ، بل بمعنى القوة . وهذا هو افتتاح كتابه "يذهب أرسطو إلى القول بعقول ثلاثة : احدهما : العقل الهيولاني ، ولست اسميه هيولانياً لانه شيء كالمادة ، لاني اسمي الشيء مادياً مادام قادراً ان يصبح ذاتاً محسوسة مع حضور صورة معينة [37] .

فالعقل الهيولاني استعداد لجوهر النفس وليس لشيء من الجسم كما ظن البعض من ان العقل الهيولاني استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم القلب بهذا الاستعداد ، والمعقولات لا يتلقاها المنقسم كما يرى ابن سينا [38] .

ثالثاً : العقل الهيولاني قوة موجودة في النوع الانساني كافة . فهذه القوة موجودة لكل واحد من الناس طفلاً كان أو كبيراً مراهقاً كان أو بالغاً مجنوناً كان أو عاقلاً مريضاً كان أو سليماً [39] .

انه موجود في كل انسان لان هذا هو مكانه الطبيعي وهو خاصية الإنسان وحده . يقول ابن سينا : "القوة الحاسة تُحدِثُ في المتولد حيواناً ... والعقل الهيولاني الأول يُحدث في المتولد انساناً ..." [40] . أما فيما يتعلق بموقف ابن سينا من ازلية العقل الهيولاني فان ذلك يمكن ان يستنتج من موقف ابن سينا من النفس عموماً باعتبار ان العقل هو احد قوى النفس فهل النفس حادثة أم قديمة ؟ النفس الناطقة عند ابن سينا جوهر قائم بذاته غير منطبع في بدن الإنسان ولا في غيره من الأجسام بل هو مفارق للمواد والأجسام مجرد عنها وله علاقة ما ببدن الإنسان مادام حياً ، وليس تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحله بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة ، وهو حادث مع البدن لا قبله ، وليس يفسد بفساد البدن وموته بل يبقى كما كان ، الا انه تحصل له حالة تسمى عندما تنقطع علاقته عن البدن ، أي بعد انقطاع العلاقة بالموت سعادة ولذة أو شقاوة وألماً [41] . على ضوء ذلك يمكن القول بأن العقل الهيولاني حادث بحدوث النفس وخالد بخلودها .

العقل بالملكة : إذا كان العقل الهيولاني يمثل النوع الأول من القوة النظرية في نسبتها إلى الصور المجردة (المعقولات) فان القوة الممكنة (العقل بالملكة) تمثل النوع الثاني من هذه القوة [42] . وإذا كان العقل الهيولاني : استعداداً مطلقاً لقبول المعقولات ليس له القبول وانما هو استعداد للقبول فقط ، أي انه مهيأ لقبول المعقولات وليس في جوهره شيء منها فان العقل بالملكة يمثل مبدأ طلب المعقولات أي ان له قوة التصرف في امور لينال بها امور أخرى . يقول ابن سينا : "وهذه القوة النظرية" يجوز ان يكون كونها قوة على حسب انها استعداد لقبول المعقولات ويجوز ان تكون قوة على حسب انها تكون مبدأ طلب المعقولات وهي بالاعتبار غير الأولى ، فان الاستعداد الصرف ليس له القبول واما هذا الاخر فله قوة تصرف في امور لينال بها امور أخرى ..." [43] . فهو قوة أو استعداد كالعقل الهيولاني الا انه يتضمن امكانية التوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة ، فلم يخرج منه شيء إلى حيز الفعل وكل ما حصل هو ما يمكن ان يخرج به إلى حيز الفعل مثل قوة الصبي على الكتابة بعد ان ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ، فهو يقرأ ويكتب بالقوة دون ان يلجأ إلى القراءة والكتابة ليخرج ما لديه بالقوة إلى حيز الفعل [44] . يقول ابن سينا : "فان ذلك (يقصد الهيولاني) يكون للصبي وهذا لا يكون لمن يسميه العامة عاقلاً" [45] . وان مصطلح "العقل بالملكة" هو من وضع الاسكندر الافروديسي [46] ، حيث لا وجود له عند أرسطو وهو يقابل العقل الثالث عند الكندي ويسميه "قُنية النفس" [47] ، والقنية هي "الملكة" وهو العقل بالفعل عند الفارابي [48] . كما ان ابن سينا نفسه يقول "ويجوز ان تسمى عقلاً بالقياس إلى الأولى "الهيولاني" لان القوة الأولى ليس لها ان تعقل شيئاً بالفعل ، واما هذه فان لها ان تعقل إذا اخذت تبحث بالفعل" [49] . فالعقل بالملكة : هو يكون عند حصول المعقولات الأولى ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية ، فإذا ما تحقق في العقل الهيولاني المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية ، فانه يتحول إلى عقل بالملكة[50] .ويعني ابن سينا بالمعقولات الأولى : المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز ان يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة مثل اعتقادنا بأن الكل اعظم من الجزء وان الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية . المعقولات الأولى هي : العلوم الاولية المعروفة بنفسها ، أي العلوم البديهية اليقينية التي لا تحتاج إلى علوم تتقدم عليها ، أما المعقولات الثانية فهي العلوم المكتسبة . فان المعقولات الأولى تختلف عن المعقولات الثانية في ان العقل البشري لا يحتاج في اقتنائها إلى توسط . يقول ابن سينا : "ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه به ان يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة" [51] ، فإذا كان قبول المعقولات الأولى بلا واسطة فان قبول المعقولات الثانية لا يتحقق دون واسطة . ويقصد بالواسطة هنا احد شيئين :

أولاً : أما وجود معقولات أخرى يرتكز عليها اقتناء هذه المعقولات المكتسبة ، فالعقل البشري على ما يرى ابن سينا يتمكن بواسطة الاوائل العقلية اقتناص المعقولات المكتسبة [52] .

ثانياً : وأما وجود حركات استعدادية للنفس من حس وتخيل ووهم تعتمد على الصور الجزئية المادية . يقول ابن سينا (... قبول المعقولات الثانية بتوسط الآلات والمواد كالحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكرة ...) [53] . فعند حصول المعقولات الأولى (الاوليات) يتحول العقل من الحالة الهيولانية إلى حالة "العقل بالملكة" والعقل بامتلاكه للمعقولات الأولى يتهيأ لاكتساب المعقولات الثواني : أما بالفكرة وهي تعرُّف ما في هذه المعقولات الأول بالتكاليف والتركيب واما بالحدس ، وهو تمثل الحد الاوسط فيها دفعة واحدة من غير فكر وتأمل . ويقصد بالحد الاوسط : العلة الموجبة للتصديق بموجب شيء أو عدمه ، أي الدليل المعرِّف للحكم ، وهذا قد يكون عقيب طلب وشوق إلى حصول المعقولات وقد يكون ابتداءً من غير اشتياق وطلب [54] . ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو ان ابن سينا يرى ان للعقل العملي عقل بالملكة كالعقل النظري فهو يقول :

"... ولكل واحدة من القوتين استعداد وكمال ، فالاستعداد الصرف من كل واحدة منهما يسمى عقلاً هيولانياً سواء نظرياً أو عملياً ، ثم بعد ذلك انما يعرض لكل واحدة منهما ان تحصل لها المبادئ التي بها تكمل افعالها ، أما العقل النظري فالمقدمات الأولية وما يجري معها ، وأما للعملي فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى . فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلاً بالملكة ثم يحصل لكل واحدة منهما الكمال المكتسب [55] .

هذا يعني ان للعقل العملي احوالاً أو مراتب كالعقل النظري وهي ان يكون هيولانياً ثم بالملكة ثم يحصل لكل واحد منهما "الكمال المكتسب" وكما للنظري مقدمات اولية فان للعملي مقدمات مشهورة .

العقل بالفعل : مثل العقل بالفعل النوع الثالث من القوة النظرية في نسبتها إلى الصور المجردة (المعقولات) وفي هذه المرتبة من مراتب العقل تحصل المعقولات الثانية (المكتسبة) التي تعتمد في حصولها على المعقولات الأولى . والعقل بالفعل قوة أو استعداد كالعقل الهيولاني والعقل بالملكة الا انه يتم بالآلة ومع الآلة أي إذا كان حصول المعقولات الأولى بلا توسط فان حصول المعقولات الثانية يكون بتوسط الآلة ، ويقصد بالآلة هنا اما المعقولات الأولى (الاوليات) أو الحس والتخيل والوهم . وان حصول هذه الدرجة من القوة النظرية تمكن المرء ان يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب ويكفيه ان يقصد فقط حتى يتمكن من اخراج ما لديه بالقوة إلى الفعل كقوة الكاتب الذي استكمل صناعة الكتابة [56] . ففي اطار هذه القوة تكون القوة النظرية قد حصلت فيها الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولات الأولى بيد انها لا تطالعها ولا ترجع اليها بالفعل كأنها مخزونة فيها وهي تستطيع ان تطالعها بالفعل متى شاءت وعندئذ فهي تعقلها ، وتعقل انها تعقلها من دون تكلف واكتساب ولهذا يطلق عليها "عقل بالفعل" وان كان يجوز ان تسمى عقلاً بالقوة بالنسبة إلى العقل المستفاد .

العقل المستفاد : يمثل النوع الرابع من القوة النظرية في نسبتها إلى الصور المجردة (المعقولات) وهو نسبة ما بالفعل المطلق .

ففي هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية تكون الصورة المعقولة حاضرة في العقل ، وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلاً مستفاداً . وانما سمي عقلاً مستفاداً لان العقل بالقوة انما يخرج إلى الفعل

بسبب عقل هو دائماً بالفعل وانه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج [57] . والعقل المستفاد على ما يرى ابن سينا : هو اعلى مراتب قوى العقل وفيها يكون العقل تشبه بالمبادئ الاولية للوجود كله . فهو يقول "اما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال ... فان خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز ان يتصل تمام الاتصال بالعقل الفعال وهناك يلقى الجمال العقلي اللذة السرمدية" . فهو كمال أو صورة للعقل بالفعل فان ما يحصل للقوة النظرية بعد "القوة الممكنة أو العقل بالملكة" قوة وكمال ، أما القوة : فهي ان يحصل لها المعقول المكتسب وهذه القوى تسمى عقلاً بالفعل . أما الكمال : فهو ان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً [59] . يقول ابن سينا عن العقل بالفعل "وهو القوة التي تحصل للنفس ان تعقل بها ما تشاء فإذا شاءت اتصلت وفاضت فيها الصورة المعقولة ، وتلك الصورة هي العقل المستفاد بالحقيقة وهذه القوة هي قوة العقل بالفعل فينا من حيث لنا ان نعقل"[60] . ان العقل المستفاد عند ابن سينا وقبله عند الفارابي يمثل المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها حدساً واشراقاً ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة . فان آراءهما عن العقل المستفاد والعقل الفعال توحي بامور مستقلة عن آراء أرسطو ويقصد بذلك تأثرهما بكتاب "الربوبية" وما يحمل هذا التأثر من بذور الافلاطونية المحدثة [61] . وعند العقل المستفاد كما يقول ابن سينا "يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الاولية بالوجود كله"[62] . يبدو لي ان ما يقصده ابن سينا بقوله هذا : هو ان العقل الانساني في هذه المرحلة من مراحل الادراك العقلي يكون قد وصل إلى حالة لا يحتاج فيها إلى وساطة الحس فهي مرحلة فاصلة بين كون الإنسان نوعاً من انواع الجنس الحيواني وبين ما يتفرد به عن بقية الانواع في هذا الجنس . فان الإنسان في كل المراحل الادراكية السابقة لمرحلة العقل المستفاد يحتاج كبقية افراد "الجنس الحيواني" إلى وساطة الحس حيث ان الحس يمثل الوسيلة المعرفية لكل افراد هذا الجنس ولكن الإنسان على صعيد هذه المرحلة (العقل المستفاد) يكون قد وصل إلى تمام ذلك أي إلى تمام حاجته من الحس ووسائله . يقول ابن سينا "... وذلك بعد ان فسدت آلاته التي كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الداخل والاهم والذكر والفكر فبقي مشتاقاً إلى طبعه من اكتساب ما يتم ذاته وليس معه آلة الكسب ..." [63] . أي ان العقل الانساني يدخل في مرحلة جديدة يمكن تسميتها بمرحلة "التشبه بالمبادئ الاولية للوجود" أي التشبه بعمل العقول المجردة . فحينما يزول المانع عن قبول الفيض الالهي ينكشف للانسان ما كان محجوباً عنه فتحصل له مشابهة بالعقول المجردة التي هي اوائل علل الموجودات إذ الحقائق كلها منكشفة لتلك العقول . والنفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ... [64] . ويضيف ابن سينا إلى مراتب الادراك مرتبة جديدة وهي مرتبة الحدس أو العقل القدسي . فلم يتوقف كما توقف الفارابي عند مرتبة العقل المستفاد وانما اضافة مرتبة جديدة هي الحدس أو العقل القدسي وخص به الانبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية . أي انه اضاف إلى الطريق التقليدي لاكتساب العلوم طريقاً آخر هو الطريق الحدسي فان الأول منهما يبدأ بالجزيئات وينتهي إلى الكليات وفق عمليات تجريد معقدة أو من خلال وضع المقدمات لاستنباط النتائج بوساطة الحدود الوسطى . أما الطريق الثاني فهو الحدس : وهو درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالفعل الفعال ربما اشتدت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخريج وتعليم بل تصبح العلوم كأنها حاضرة في ذهنهم دفعة "ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العطف بالملكة الا انه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم [65] .

<u>العقل الفعال</u> : العقل الفعال في الفلسفة الإسلامية له مدلول خاص يختلف عن العقل (الفعال) الذي يذكره أرسطو انه مبدأ فاعل مؤثر في العقل الانساني وفي غيره لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات لان المبدأ الأول هو الاله نفسه . فهو احد العقول بحسب نظرية الفيض وهي بحسب هذه النظرية مراتب بعضها فوق بعض ، وفي اعلاها المبدأ الأول الذي هو العقل والموجود الأول الذي صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال الذي تصدر عنه هيولى جميع الموجودات السفلية والصور والنفوس والخصائص المميزة لاشخاص واجناس وانواع الإنسان والحيوان والنبات والجمادان نظرية الفيض سواء عند الفارابي أم عند ابن سينا ترسم تخطيطاً وجودياً ومعرفياً معاً ، فالوجود والمعرفة يتحققان في هذا التخطيط بعملية واحدة فهي ذاتها عملية ايجاد وعملية افاضة لادوار (المعرفة) فالعملية بكاملها تنتهي إلى الإنسان بوجهين لعملية واحدة : وجه ايجاد له أولاً ووجه فيض لانوار المعرفة عليه ثانياً [66] . يقول المستشرق الفرنسي هنري كوربان : "لقد جعل الفارابي وابن سينا من هذا العقل كائناً من عالم الابداع فهو همزة الوصل المباشرة بين العالم والكائن البشري وهنا تكمن الجدة والاصالة في المعرفة عند هذين الفيلسوفين ..." [67] . وان ما يذكره ابن سينا عن العقل الفعال ودوره في المعرفة يعبر عن مذهب أرسطو في ثوب من الافلاطونية المحدثة ، أي انه يأخذ بافكار عن العقل (الفعال) ويسبغ عليها صبغة من المذهب الافلاطوني الجديد . فلقد استفاد ابن سينا من نظرية أرسطو في القوة والفعل وفسر عملية الانتقال من القوة إلى الفعل طبقاً للمبدأ الكلي "ان ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو الفعل . وعلى ضوء ذلك جاء قوله "ان النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجه ، فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل"[68]. القوة النظرية في الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه ، وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل الا بشيء يفيده الفعل لا بذاته وهذا الفعل الذي يفيده اياه هو صورة معقولاته [69] . فلا يصح صدور فعل الا عن متصور فما لم يكن تصور لم يصح فعل والعقل الذي بالقوة لا يصدر عنه فعل إذ لا تصور له بالفعل ، والعقول الفعالة انما تصح تأثيراتها وصدور الافعال منها لتصوراتها التي لها بالفعل ... والنفس يكون تصورها بالقوة وتحتاج إلى مصور يصور لها الأشياء ويخرجها من القوة إلى الفعل ... [70] . فهنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات وان هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات وهو بذاته عقل لانه كما يقول ابن سينا "لو كان بالقوة عقلاً لامتد الأمر إلى غير نهاية ، وهذا محال أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلاً وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة إلى الفعل وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً" [71] . وان هذه الاهمية التي اولاها (الفارابي وابن سينا) للعقل الفعال ودوره في المعرفة قوبلت بالنقد والاعتراض من قبل الفلاسفة والمفكرين كأبي البركات البغدادي (547هـ) وجيوم دوفرني (ت.1249م) فقد ذهب أبو البركات في الجزء الطبيعي من كتابه المعتبر إلى ان النفس تستطيع ان تحصل على الكمال بذاتها دون الحاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال كما انه لا يوجد في نظره دليل عقلي على وجود العقل عند من ينادي بها . فهو يقول "انه يمكن

قبول هذه الفكرة على انها صادرة عن حدس من ينادي بها وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبولها بالضرورة" [72] . ويرى جيوم دوفرني : ان لا حاجة إلى وضع عقل فعال من دون الله سواء داخل النفس أو خارجها كما يفعل أرسطو وابن سينا ، اما داخل النفس فلأن النفس بسيطة فلا يتعدد فيها العقل ، واما خارج النفس فلأن التعقل فعل النفس ذاتها وان الوجدان لا يدل على ما يقوله ابن سينا من ان التعقل يتم بتوجيه النفس إلى العقل الفعال المفارق والاتحاد به كما ارادت ان تتعقل . ومما يلاحظ هنا اننا نجد أبا البركات في كتابه المار الذكر في الجزء الخاص بـ(ما بعد الطبيعة) يميل إلى القول بعدة عقول فعالة خارج العقل البشري وهذا ما سوف نلاحظ تفاصيله بعد قليل .كما ان "جيوم دوفرني" على الرغم من انتقاده لفكرة العقل الفعال ودوره في المعرفة فانه يجعل (الله) يلعب الدور الاعظم في عملية المعرفة ، فالله هو الذي يمنح المعقولات الأولى عن طريق الاشراق على العقل [73] . وان لم يقل دوفرني صراحة ان الله هو العقل الفعال ، ولكنه جعله يلعب الدور الاشراقي الذي نادى به الفارابي وابن سينا . وإذا كان الأمر على الدليل العقلي فان ابن سينا يرى : ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة جسم ، فالقوى الجسمانية باعتبارها قابلة للقسمة إلى جزئين فعند الذهول والنسيان يكون احد الجزئيين مدركاً والاخر حافظاً لكون الأجسام قابلة للتجزئة ، واما العاقلة لما كانت لا تقبل القسمة والتجزأ توجب ان يكون هنا شيء غيرها ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها ، وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسماً أو جسمانياً لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة ، فاذن هاهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال [74] . ويقول ابن سينا مع أرسطو : ان نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى ابصارنا فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصر بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا ، فان القوة العقلية حينما تطلع على الجزيئات التي في الخيال ويشرق عليها دور العقل الفعال تستحيل هذه الجزيئات إلى مجردات عن المادة وعلاقتها وتنطبع في النفس الناطقة وان هذه المطالعة تعد النفس كي يفيض عليها المجرد من العقل الفعال [75] . ويشير ابن سينا إلى ان دور العقل الفعال بالنسبة للعقول البشرية يقوم مقام الضوء للبصر لكن مع فارق وهو ان الضوء يفيد البصر القوة على الادراك فقط لا الصورة المدركة ، اما العقل الفعال فانه يفيد القوة الناطقة فضلاً عن (القوة على الادراك) يفيدها الصورة المدركة أيضا أو الصورة المعقولة [76] . هذا يعني ان ابن سينا يجعل المعقولات موجودة في العقل الفعال ويهبها للعقل الانساني وهكذا يبتعد ابن سينا عن أرسطو ويقترب من افلاطون لان هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعال هي كالمثل الافلاطونية والفرق بين افلاطون وابن سينا ان الأول يعتبر المثل موجودة في ذاتها خارجة عن الله ، اما ابن سينا فيعتبرها موجودة في العقل الفعال لا خارجة عنه قائمة بذاتها . والعقل الفعال لا جسماني فلم يكن في مادة ولا يكون اصلاً فهو معنى مفارق غير منقسم وليس له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي وتشخصه بمعنى معقول [77] . وجعل ابن سينا العقل الفعال خارجاً عن العقل البشري على عكس ثامسطيوس والقديس توما الاكويني دون ان يصهره مع ذلك في بوتقة واحدة مع مفهوم الله كما فعل الاسكندر الافروديسي أو على طريقة الاوغسطينيين . فهو يقول : "وليس العقل كما ظن الاسكندر الافروديسي ونسب الظن إلى أرسطو بالاله الحق الأول لان هذا العقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله ..." [78] . وهذا ما دفع بعض المستشرقين إلى ان ينتقد ابن سينا لعدم توحيده بين العقل الفعال والله نفسه . تقول الآنسة غواشون : "ان الخطأ الوحيد الذي ارتكبه ابن سينا هو في اهماله التوحيد بين العقل الفعال المشرق والله نفسه كما فعل القديس اوغسطين من قبل" [79] . وإذا كان أرسطو لا يقول بعقل فعال واحد خارج النفس وانما هو داخل النفس ومتعدد بتعدد النفوس الفردية ، فان ابن سينا يقول بعقل فعال واحد كما هو الحال عند الاسكندر (الله) ، والكندي (العقل الأول) والفارابي (العقل الفعال) الا ان ابا البركات قال بعقل فعال لكل فرد "تماماً كما هو الحال عند توما الاكويني" ولكن هذا العقل "مفارق" أي متسام ومتعال وليس فقط ملكة حالة في الفردية الدنيوية [79]هذا يعني ان ابا البركات متردد ففي الجزء الطبيعي من المعتبر اكد عدم الحاجة إلى العقل الفعال كما اشرنا ، الا انه في القسم الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه المار الذكر يعدل عن رأيه ويذهب إلى انه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس (أي عقل فعال) الا انه بعد ان جعل الفارابي وبعده ابن سينا هذا العقل موجوداً مقارناً واحداً غير متكثر نجد هنا (أي عند أبي البركات) توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ويكون هذا العقل بمثابة المعلم أو المرشد الروحي للنفس الإنسانية [80] . أي ان أبا البركات بعد ان رفض ان يكون هناك معلم واحد قال بعدة معلمين أو مرشدين . ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو ما يذهب إليه "كوربان" من ان هذا التعدد في العقول امر يتطلبه الاختلاف النوعي للانفس لان التعليم الذي يكتسبه لا يمكن ان يحد في صورة واحدة بعينها ولا في عقل فعال واحد ولذلك قال الحكماء الاقدمون بأن لكل نفس فردية أو لكل مجموعة من الانفس التي تشترك من حيث الطبيعة والميول كائن من العالم الروحي ، يأخذ على عاتقه اتجاه هذه الانفس أو هذه المجموعة من الانفس كل رعاية وعطف طالما هي موجودة في الوجود ، فهو الذي يكشف لها عن اسرار المعرفة ويرشدها ويشدد من عزيمتها هذا الصديق والمرشد يسمى "الطبيعة التامة" وبلغة دينية يسمى "الملاك" .

ويضيف كوبان : ان ابا البركات في رأيه هذا يكون قد قدم حلاً للمشاكل التي طرحها مذهب ابن سينا في العقل الفعال [81] .

الهوامش

1. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، النجاة ، ص203 ، واحوال النفس ، ص65 ، وعيون الحكمة ، ص42 .
2. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص91 .
3. د. احمد فؤاد الاهواني : الكندي فيلسوف العرب ، ص262 .
4. أرسطو : النفس ، ترجمة الاهواني ، ص112 .
5. كرم ، يوسف : تأريخ الفلسفة اليونانية ، ص164-165 .
6. كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة اليونانية ، ص165 .
7. أرسطو : النفس ، ترجمة الاهواني ، ص112-113 .
8. الاهواني ، احمد فؤاد : مقدمة لتلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص31 .
9. الكندي : رسالة في العقل (رسائل الكندي ، ج1 ، ص358) .

10. الفارابي : رسالة العقل ، ص12 ، وآراء أهل المدينة ، نادر ، ص82-83 .
11. ابن سينا : الشفاء ، ص219 ، والنجاة ، ص203-205 .
12. كرم ، يوسف : تأريخ الفلسفة اليونانية ، ص303 .
13. ابن سينا : المباحثات ، ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق بدوي ، ص120 .
14. ابن سينا : المباحثات ، ص181 .
15. الاهواني ، احمد فؤاد : مقدمته لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص40 ، والفارابي ، رسالة العقل ، ص22 .
16. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، الالهيات ، ج1 ، ص171 ، والنجاة ، ص203 ، والاشارات ، ج2 ، دنيا ، ص389 .
17. أرسطو : النفس ، ترجمة الاهواني ، ص112-113 .
18. أبو ريدة ، محمد عبد الهادي : مقدمته لرسالة الكندي في العقل (ضمن رسائل الكندي ، ص328) ، وبدوي ، مقدمته لكتاب النفس لارسطو ، ص2 .
19. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص100 .
20. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، والنجاة ، ص204 .
21. كرم ، يوسف : تأريخ الفلسفة اليونانية ، ص136 .
22. ابن سينا : رسالة العشق ، تحقيق حسن عاصي (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية فلسفة ابن سينا) ، ص264 .
23. ابن سينا : التعليقات على كتاب النفس لارسطو ، ص100 .
24. أرسطو : النفس ، ترجمة الاهواني ، ص112 .
25. الفارابي : رسالة في العقل ، ص14 .
26. ابن سينا : التعليقات على كتاب النفس لارسطو ، ص99-100 .
27. ابن سينا : التعليقات على كتاب النفس ، ص99-101 .
28. ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة لابي ريحان البيروني ، ص2 ، والمباحثات ، ص227 .
29. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص212-213 .
30. ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة ، ص2 ، والمباحثات ، ص227 .
31. ابن سينا : الاشارات ، ج1 ، القسم المنطقي ، طهران ، ص156-157.
32. الفارابي : رسالة العقل ، ص18 .
33. ابن سينا : الاشارات ، دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط2 ، ج3 ، ص113 .
34. ابن سينا : المباحثات ، ص165 .
35. ابن سينا : التعليقات ، تحقيق بدوي ، ص128 .
36. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص101 .
37. الاهواني ، احمد فؤاد : مقدمته لتلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص32
38. ابن سينا : المباحثات ، ص120-121 .
39. ابن سينا : رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، ص195 .
40. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص95 .
41. ابن سينا : رسالة في كلام على النفس الناطقة ، ص196 .
42. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، النجاة ، ص204 .
43. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص100 .
44. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، والنجاة ، ص204 .
45. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص103 .
46. الاهواني ، احمد فؤاد : مقدمته لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص34 .
47. الكندي : رسالة في العقل ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ج1 ، ص358 .
48. الفارابي : رسالة في العقل ، ص15-16 ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، نادر ، ص82-83 .
49. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص40 ، والنجاة ، ص204 ، واحوال النفس ، ص66 .
50. ابن سينا : الاشارات ، ج2 ، دنيا ، ص389 .
51. المصدر نفسه .
52. ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو ، ص103 .
53. ابن سينا : اثبات النبوات ، ضمن تسع رسائل ، ص122 .
54. ابن سينا : رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، ص196 ، والاشارات، ج2 ، دنيا ، ص389-390 .
55. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص186 .
56. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص39 ، والنجاة ، ص204 .
57. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص40 ، والنجاة ، ص205 .
58. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص219 .
59. ابن سينا : الاشارات ، ج2 ، دنيا ، ص391-392 .
60. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص219 .
61. كوربان ، هنري : تأريخ الفلسفة الإسلامية ، ص248 .
62. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص40 ، والنجاة ، ص205 .

63. ابن سينا : رسالة اثبات النبوّات ضمن تسع رسائل ، ص130 .
64. ابن سينا : النجاة ، ص328 .
65. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص219-220 .
66. مروة ، حسين : النزعات المادية في الإسلام ، ص232 .
67. كوربان ، هنري : تأريخ الفلسفة الإسلامية ، ص261-262 .
68. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص208 .
69. ابن سينا : النجاة ، ص231 .
70. ابن سينا : التعليقات ، ص167 .
71. ابن سينا ، النجاة ، ص231 .
72. البغدادي ، أبو البركات : المعتبر في الحكمة ، ج2 ، ص411 .
73. يوسف ، كرم : تأريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، ص138 .
74. ابن سينا : الاشارات ، ج2 ، ص396-400 .
75. ابن سينا : الشفاء ، النفس ، ص208 ، والنجاة ، ص231 .
76. ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص177 .
77. ابن سينا : المباحثات ، ص154-165 .
78. ابن سينا : اثبات النبوّات ، ضمن تسع رسائل ، ص127-128 .
79. كوربان ، هنري : تأريخ الفلسفة الإسلامية ، ص271 .
80. البغدادي ، أبو البركات : المعتبر ، ج3 ، ص213 ، وابو ريان ، محمد علي : قراءات في الفلسفة ، ص756 .
81. كوربان : تأريخ الفلسفة الإسلامية ، ص270-271 .

المصادر والمراجع

1. ابن سينا : احوال النفس ، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، تحقيق د. احمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ، ط1 ، 1952 .
2. ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ج2 ، د.ت .
3. ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، 1973 .
4. ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة لابي ريحان البيروني ، نشر حلمي ضياء اولكن ، اسطانبول ، 1953 .
5. ابن سينا : رسالة في اثبات النبوّات (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ، ط1 ، 1908م .
6. ابن سينا : رسالة في العشق ، تحقيق د. حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، ط1 ، بيروت ، 1983 .
7. ابن سينا : رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، تحقيق د. احمد فؤاد الأهواني مع (احوال النفس) ، ط1 ، القاهرة ، 1952 .
8. ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، تحقيق محمد يوسف موسى ، وسليمان دينا ، وسعيد زايد ، راجعه د. إبراهيم مدكور ، القاهرة ، 1960 .
9. ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق ، د. عبد الرحمن بدوي ، الكويت ، ط2، 1980 .
10. ابن سينا : المباحثات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (ضمن أرسطو عند العرب ، ط2 ، بيروت ، 1978) .
11. ابن سينا : النجاة ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة، ط1 ، بيروت ، 1985 .
12. أرسطو : النفس ، ترجمة د. احمد فؤاد الأهواني ، ط2 ، القاهرة ، 1962.
13. البغدادي ، أبو البركات هبة الله : كتاب المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد ، ط1 ، الهند ، 1358هـ ، ج3 .
14. الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. البير نصري نادر ، ط3 ، بيروت ، 1973 .
15. الفارابي : رسالة العقل ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، 1983 .
16. كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، د.ت .
17. كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، طبعة جديدة ، بيروت ، د.ت .
18. الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ج1 ، القاهرة ، 1950 .
19. كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، بيروت، ط3 ، 1977 .
20. مروة ، د. حسين : النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية ، دار الفارابي ، ج2 ، ط4 ، بيروت ، 1981 .
21. مدكور ، د. إبراهيم البيومي : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيعة ، دار المعارف بمصر ، ج1 ، ط3 ، القاهرة ، 1983 .