مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد الرابع والعشرون **1442هـ/2020م** **العدد الثامن والأربعون**

رئيس التَّحرير

أ. د. نصر الدين إبراهيم أحمد حسين

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. محمَّد سعدو الجرف

أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. جودي فارس البطاينة

أ. م. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. فطمير شيخو

د. همام الطباع

المصحّح اللُّغوي

د. أدهم محمد علي حموية

المساعد الإداري

أيدا حياتي بنت محمد سندي

الهيئة الاستشارية

محمد كمال حسن ـــــ ماليزيا
محمد نور منوطي ـــــ ماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان - السعودية
حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
يوسف القرضاوي ـــــ قطر
فكرت كارتشيك ـــــ البوسنة
محمد بن نصر ـــــ فرنسا
عبد الخالق قاضي ـــــ أستراليا
بلقيس أبو بكر ـــــ ماليزيا
عبد الرحيم علي ـــــ السودان
رزالي حاج نووي ـــــ ماليزيا
نصر محمد عارف ـــــ مصر
طه عبد الرحمن ـــــ المغرب
عبد المجيد النجار ـــــ تونس

فتحي ملكاوي - الأردن

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia
Muhammad Nur Manuty, Malaysia
AbdulHamid AbuSulayman, Saudi Arabia
Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Yusuf al-Qaradawi, Qatar
Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France
Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Balqis Abu Bakar, Malaysia
Abdul Rahim Ali, Sudan
Razali Hj. Nawawi, Malaysia
Nasr Mohammad Arif, Egypt
Taha Abderrahmane, Morocco
Abdelmajid Najjar, Tunisia
Fathi Malkawi, Jordan

© 2020 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة
Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد الرابع والعشرون	1441هـ/2020م	العدد السابع والأربعون

المحتويات

كلمة التَّحرير	هيئة التَّحرير	5 - 8
بحوث ودراسات		
■ آثار ابن سينا العقلية في علماء الغرب في القرون الوسطى	عاصم شحادة علي	9 - 29
■ أثر انشغال الوالدين بوسائل التواصل الاجتماعي على تنشئة الأطفال اجتماعيًّا من وجهة نظر التربويين	طلال بن علي مثنى أحمد	31- 62
■ المنطلق الديني في تعليم العربية بين الماضي والحاضر: الواقع التعليمي الماليزي أنموذجًا	محمد حاج إبراهيم ومجدي حاج إبراهيم	63- 86
■ تمويل شراء السيارات في مصرف الراجحي في ماليزيا: دراسة فقهية تقويمية	شبير أحمد بن مولوي أحمد ويونس صوالحي وعارف علي عارف	87- 111
■ حجم الإسهام النسبي لاجترار الأفكار في التشوه المعرفي لدى طالبات جامعة أم القرى	سميرة بنت محارب العتيبي وبلسم بنت عبدالرحمن الحازمي	113 - 142
■ ضوابط عقود المرابحة في المصارف الإسلامية: مصرف الراجحي أنموذجا	أحمد عبد القادر إبراهيم	143 - 169
■ قاعدة "الاستثناء معيار العموم" عند الشيخ محمد العثيمين وأثرها في آرائه العلمية	خالد بن سليم الشراري	171 - 200
■ قصيدة "طاف يبغي نجوة" وقراءات المتقدمين والمحدثين لها	شيرين حربي جاد الله	201- 237

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 24، العدد 48 (2020/1442) 9-29
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

آثار ابن سينا العقلية في علماء الغرب في القرون الوسطى

Traces of Avicenna of Rationalism in Medieval Western Scholars

Pengaruh Rasionalisme Ibnu Sina kepada Sarjana Barat Abad Pertengahan

عاصم شحادة علي *

ملخص البحث

أكد علماء الغرب المنصفون أن الأوربيين تناولوا العلم من أيدي المسلمين حين اتصلوا بهم واطلعوا على حضارتهم، فاستضاؤوا بعد ظلمة، وبلغوا به بعد ذلك ما بلغوه من هذا التقدم العلمي العظيم الذي يعيشون فيه اليوم. وقد أجمل المؤرخ الفرنسي جوستاف لوبون تأثير حضارة الإسلام في الغرب، وأرجع فضل حضارة أوروبا الغربية إليها، وقال إن تأثير هذه الحضارة بتعاليمها العلمية والأدبية والأخلاقية عظيم، ولا يتأتى للمرء معرفة التأثير العظيم الذي أثره العرب في الغرب الا إذا تصور حالة أوروبا في الزمن الذي دخلت فيه الحضارة. اغترف الغربيون من علماء المسلمين في الطب والفلسفة والجغرافيا وغيرها من العلوم، ومن أهم العلماء الذين ترجمت كتبهم إلى اللاتينية كتب ابن سينا في القانون. توصلت الدراسة إلى أن أوروبا سارت في علم الجراحة مع علم التشريح باسم ابن سينا، وفي النفس أثر كتاب ابن سينا (النفس) وترجم إلى اللاتينية وانتشر بأوروبا، وكان لابن سينا أثر واسع في مفكري المسيحيين أمثال المفكر ألبير الكبير وتوماس الأكويني بأفكار ابن سينا بروحية النفس وخلودها، وأبرز العالم جلسون

* أستاذ دكتور (بروفيسور) بقسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: muhajir4@iium.edu.my

أثر ابن سينا في القرن الثاث عشر الميلادي في الفكر المسيحي. ستقوم الدراسة ببيان حياة ابن سينا ثم تذكر أثره في الغرب بالقرون الوسطى في مجالات الطب والنفس والمعرفة وغيرها من العلوم عبر المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: فلسفة ابن سينا،الغرب، الفكر اللاتيني، العقل الفعال.

Abstract

Fair Western scholars affirmed that the Europeans took the torch of knowledge from the hands of Muslims when they contacted them and looked at their civilization, so they became ill after darkness, and then informed him of the great scientific progress that they live in today. The French historian Gustave Le Bon outlined the influence of the civilization of Islam in the West, and attributed the virtue of Western European civilization. In the centers of science in Europe, Western scholars influenced by Muslim scholars in medicine, philosophy, geography and other sciences. Europe went into surgery with the anatomy of Avicenna. Avicenna had a wide influence on Christian thinkers such as Alp Big R. Thomas Aquinas and the ideas of Ibn Sina in the spirit of the soul and immortality, and the impact of the world's leading, Gelson emphasized Ibn Sina in the furnishing century in the Christian thought. The study will describe Ibn Sina's life and then recall his influence in the West in the middle Ages in the fields of medicine, psychology, knowledge and other sciences.

Key words: Ibn Sina's philosophy, the West, Latin thought, the active mind.

Abstrak

Para cendekiawan Barat yang insaf menegaskan bahawa orang-orang Eropah mengambil obor pengetahuan dari tangan orang Islam apabila orang Eropah berinteraksi dengan umat Islam dan melihat secara langsung tamadun umat Islam, sehingga meraka dapat keluar dari kegelapan kehidupan, dan kemudian memaklumkan kepadanya tentang kemajuan ilmiah yang hebat yang mereka tinggalkan hari ini. Sejarawan Perancis Gustave Le Bon menggariskan pengaruh tamadun Islam di Barat, dan mengakui kebajikan tamadun Eropah Barat. Di pusat-pusat sains di Eropah, sarjana Barat dipengaruhi oleh sarjana Islam dalam bidang perubatan, falsafah, geografi dan sains lain, dan karya Ibnu SIna yang mereka terjemahkan adalah karyanya dalam bidang perundang-undangan. Eropah menjalani pembedahan dengan anatomi dari kajian Ibnu Sina. Ibnu Sina memanglah mempunyai pengaruh yang luas terhadap para pemikir Kristian seperti Alp Big R. Thomas Aquinas terutama tentang ruh dalam jiwa dan keabadiannya, termasuk juga Gelson yang telah mengemukakan pemikiran Ibnu SIna pada abad ke tiga belas Masihi ke dalam pemikiran Kristian. Kajian ini akan menggambarkan kehidupan Ibn Sina dan kemudian mengingatkan pengaruhnya di Barat pada Zaman pertengahan dalam bidang perubatan, psikologi, ilmu pengetahuan dan sains lain.

Kata kunci: falsafah Ibnu Sina, pemikiran Barat, Latin, minda aktif.

مقدمة

يُعَدُّ ابن سينا (ت428هـ) من كبار فلاسفة المسلمين الذي كان لهم دور مؤثر في خدمة الأمة والإنسانية جمعاء في الفلسفة والطب والحكمة والموسيقا وغيرها، وقد كانت له إسهامات عظيمة استفاد منها العالم الإسلامي والأوروبي، وبخاصة في القرون الوسطى، وقد أثار ابنُ سينا العلماءَ بعبقريته وشروحاته الدقيقة لما جاء به حكماء اليونان والفرس والهند والعرب، وتناول في حياته قضايا النفس الناطقة في ثلاثين رسالة، وفصَّل فيها في كتبه، وكتب قصصًا رمزية عن معرفة النفس وانفعالاتها وقواها، ومنها قصة "حي بن يقظان"، و"رسالة الطير"، وقصة "سلامان وأبسال".

وخطا ابن سينا في الأبحاث العقلانية الإنسانية خطوات عرفانية عالية، ورسم صورًا عقلانية للوجود ومراتب الموجودات التي تفيض من العقل الأول إلى المادة، ثم تعود مشتاقة من المادة إلى الكل الذي انبثقت منه عبر الصور الطبيعية، والقوى الروحانية، والعقول المفارقة السماوية.

تناول ابن سينا أفكاره العقلانية عبر البحث العلمي الدقيق لإثبات وجود النفس الناطقة، والبرهنة على حركتها، وإدراكها المعقولات بوصفها جوهرًا روحانيًّا قائمًا بالذات، وهي أصل القوى المدركة والمحركة، تتصرف في أجزاء البدن مثل تصرف المالك بملكه، وهي ليست محتاجة إلى الجسم، وإنما الجسم محتاج إليها.

وتقوم النفس باتحادها مع الجسم بوظيفتين؛ أولاهما أنها تسُوسُ الجسم، فهي تشبه القوة الحيوانية النزوعية التي يحدث فيها هيئات تخص الإنسان وتتهيأ لسرعة فعلٍ وانفعال، من مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وفي الوقت نفسه فيها شبهٌ بالقوة الحيوانية المتخيلة المتوهمة؛ إذ تستعمل النفس هذه القوة في استنباط الصناعات الإنسانية، وتوجه الجسم في عمله، وترشده في أفعاله، فتتولد من جراء ذلك الآراء المشهورة، من مثل أن الكذب والظلم قبيحان، أما الوظيفة الثانية للنفس فإدراكها المعقولات، ومن شأن هذه

القوة أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذلك، وإن لم تكن فتبصرها مجردة بتجريدها إياها لئلا يبقى فيها من علائق المادية شيء.

وتجدر الإشارة إلى أن ما ذكره ابن سينا عن النفس والعقل أنهما ذُكرا في الفلسفة؛ دفع بعض المعاصرين إلى اتهامه بأنه مال إلى العقيدة الإسماعيلية التي اعتقدت بها أسرته ولا والديه، وقد رُدَّ عليهم بأن ابن سينا من أتباع المذهب الحنفي، وقيل إنه شافعي، وكذلك تشهد كتبه التي ألفها بإيمانه، والسؤال هنا: ما ذا عن مولد ابن سينا ونشأته ومكانته؟

نسبه ومولده

وُلد حجة الحق وشرف الملك الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا في شهر صفر سنة 370هـ في منطقة (أفشنة) بالقرب من بخارى لأبوين إسماعيليين، وكان أبوه من كبار دعاة الإسماعيلية، وأمه سارة من أسرة عريقة بإسماعليتها.

أخذ ابن سينا العلوم العقلية عن عبد الله الناتلي في مصر، وكان من كبار علماء الإسماعيلية، ودرس على يديه المنطق وهندسة إقليدس وكتاب المجسطي، ودرس الطب، وبعد مدة أصبح ابن سينا من كبار العلماء الذين طار اسمهم في الآفاق، وقد قصد خوارزم بعد انهيار الدولة الساسانية، وعاصر السلطان محمود الغزنوي، ولم يتواصل معه، والتحق بخدمة الأمير البويهي شمس الدولة في قزوين، واستقر بعدها في أصفهان يعمل في الدراسة والتطبيب والتصنيف؛ حتى أصابه (الزحار)، ثم شفي منه بمداواته نفسَهُ، وتوفي عام 428هـ، وقد تاب إلى الله، ودُفن بهمدان.[1]

مكانته العلمية

ابن سينا الطبيب العالم الفيلسوف الموسيقي عبقرية فذة، له مكانة عظيمة في تاريخ الإنسانية، وتقوم عبقريته على ذكائه المنقطع النظير، ودهائه السياسي، ولباقته الاجتماعية،

[1] يُنظر: حمودة غرابة، **ابن سينا بين الدين والفلسفة** (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972م) ص33؛ محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار الجامعات المصرية، 1974م) ص285.

فقد كان طبيبًا من الدرجة الأولى، وعالمًا طبيعيًّا في المرتبة الثانية، وفيلسوفًا حكيمًا، عرف الفلسفة عن طريق الفارابي، وتوسَّع فيها، وكان منظم الفلسفة والعلم في الإسلام، وكان كأرسطو في اليونان؛ إذ دوَّن المنطق في الشعر والنثر، ولُقب "الشيخ الرئيس" لمكانته في الطب، كما برع في الرياضيات، والفلك، والموسيقا، واهتم بالنفس البشرية بطريقة متميزة فاقت اهتمام غيره من علماء المسلمين بها، وقد ذكر كثيرًا من أحاديثه في كتاب "الشفاء".[1]

آثاره العلمية

برع ابن سينا في معظم العلوم، وقد نُقلت معظم كتبه إلى اللغات الأجنبية؛ منها: "القانون" و"رسالة القولنج" في الطب، و"مقالة في الموسيقا"، و"مختصر المجسطي" في الرياضيات، و"النجاة" مختصر "الشفاء" و"الإشارات والتنبيهات" و"الحكمة العروضية" و"الهداية" في الفلسفة، و"منطق المشرقيين" و"المختصر الأوسط" في المنطق، و"الحاصل والمحصول" في الفقه، و"البر والإثم" في الأخلاق، و"المبدأ والمعاد" في العقيدة، و"الأرصاد الكلية" و"الإنصاف" في الفلك.[2]

فلسفته

لم يتقيد ابن سينا بمذهب فلسفي واحد، بل كان يعتمد على آراء بعض فلاسفة اليونان القدامى من مثل أفلاطون وأرسطو، وكان يقف حائرًا بين المذهب الإسكندراني، وينطلق في فلسفته من آراء الفارابي، ويُذكر أن كتاب "ما وراء الطبيعة" لأرسطو قد أعيا ابن سينا، ولم يفهمه، وكان السبب في حرصه على مطالعة كتب الفارابي العرفانية.

1. **المنطق العرفاني:** يرى ابن سينا أن المنطق مدخل أساس لازم للفلسفة لمن ليس له ميل صحيح إلى الفلسفة، أو لا يستطيع أن يفكر بالفطرة تفكيرًا صحيحًا، والمنطق

---

[1] يُنظر: مصطفى غالب، **ابن سينا** (القاهرة: دار الهلال، 1987م) ص29.

[2] يُنظر: السابق نفسه.

عند ابن سينا مجرد عن المادة، وهو عنده الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدقه، وهو الآلة الموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله.[1]

2. **الحدس**: يرى ابن سينا أن المعرفة العقلية تكون بالفكرة أو بالحدس؛ لأن الفكرة حركة للنفس (مثل فعل ظاهر أو جهد واعٍ)، تستعين النفس عليها بالتخيل، ثم تعتمد على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة، وعند التفكير؛ ينتقل الإنسان المفكر من حد إلى حد (من تعريف إلى تعريف) قبل أن يطمئن إلى حُكم في حدث من الأحداث؛ أما الحدس فمعرفة مطلقة مباشرة، وذلك بأن يتمثل الإنسان في ذهنه الحد الأوسط (الحكم العام على أمر دفعة واحدة).

3. **الإشراق**: يعتقد ابن سينا أن الإشراق ينطلق من الروح الإنسانية التي يعدُّها مرآة العقل النظري، فالحكمة المشرقية عنده إدراك حقائق العالم من طريق الإرادة والعقل، وسبيل ذلك أن يقصد الإنسان أن تتوسع معرفته بالوجود حتى يصبح له حدس قوي، فيعرف حقائق العالم وعِلَلَ المظاهر المتعددة بأدنى تأمل (وهو عند الصوفية الاتحاد)، ويرى أن الخير الأول هو الله سبحانه وتعالى بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات، ولو كان ذاته محتجبًا عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍّ لها لما عُرف، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلّيه؛ يحتجب، فالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والضعف والنقص، وليس تجلّيه إلا حقيقة ذاته.

4. **العقل**: تحدث ابن سينا عن المتناهي وغير المتناهي في كتابه "النجاة"،[2] وعن العلم الطبيعي والإلهيات والفيض الإلهي والعقل، وقسم الأخير إلى خمس مراتب، وتحدث عن النفس الإنسانية، وتحدث عن الحكايات الرمزية في قصة "حي بن يقظان" وأهدافها، وتحكي القصة عن جماعة خرجت تتنزه، والتقت صدفة بشيخ بهي الطلعة، حسن الهيئة،

---

[1] يُنظر: عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993م) ص322.

[2] ابن سينا، الحسين بن عبد الله، **النجاة في المنطق والإلهيات** (القاهرة: دار الجيل، 1999م) ص159.

مهيب قد أكسبته السنون التجوال المستمر في الأرض، واكتسب بذلك تجارب وخبرة عالية، ورمز بالشيخ حي بن يقظان إلى العقل الفعال أو الموجود الأول، أو المبدع الأول الذي اكتسب التجارب من السنين ومن التجوال؛ لأنه أول موجود أوجده الله سبحانه وتعالى من ذاته، والجماعة حدود روحانية وملكات عقلانية استمدت قواها التأيدية من الشيخ الذي هو العقل الفعال الذي يمدُّ القوى الروحانية، ولا يستمد منها، وتناول ابن سينا فكرة إثبات النبوات، وإدراك المعقولات، وخلود النفس، ونعيم الأنفس، والعوالم الثلاثة التي تحدث عنها بعد أن يصل بالنفس بعد مفارقتها الجسم إلى دار الخلود والبقاء، والعوالم هي: عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الجسم، وترتيب الوجود من لدن الحق (الله سبحانه وتعالى) إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب، ثم تحدث عن الإحساس الظاهر وعناصره، والإحساس الباطن، وغيرها من القضايا.

في ضوء ما ذكرنا عن ابن سينا؛ نحاول أن نبحث في موقف الغرب واهتمامه بآثاره في موضوعات شتى في القرون الوسطى؛ لبيان أثر العلماء المسلمين في الحضارة الغربية على لسان الغربيين أنفسهم، ولا سيما ما قدمه ابن سينا من إسهامات في الطب والمعرفة والفلسفة وغيرها من القضايا.

نظرية المعرفة عند ابن سينا والغرب

من أهم النظريات في الفلسفة التي درسها العلماء المسلمون؛ نظرية المعرفة لدى ابن سينا، فقد عني بها العلماء المسلمون عناية كبيرة، ووجدوا فيها مبدأ التقابل بين علم الحس وعالم المثُل الذي كان بين المدرستين الأرسطية والأفلاطونية، وحاولوا بخبرتهم وحنكتهم التوفيق بين عالم الحس وعالم المثُل، ثم درسها المسيحيون تحت اسم "الكليات" مرة، وتحت اسم "نظرية العقل" تارة، وأفادوا كثيرًا من الدراسات الإسلامية آنذاك، وأخذوا عنا كثيرًا، ومن العلماء الذين كان له تأثير كبير في الغرب في مجال هذه النظرية ابن سينا وابن رشد.

يرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين؛ أولهما الحس والاستقراء، والثاني الفيض والإشراق،

فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي، ومن فقد حسًّا فقد علمًا، ومن هذه الصور نستخلص الكلي؛ لأنه موجود في أفراده بالقوة، ولا يمكن تحققه في الذهن إلا بفعل عون خارجي وقوة عليا، وليست هذه القوة شيئًا آخر سوى العقل الفعال؛ لأنه يمدنا بنور منه أو بضرب من الإشراق نستطيع به أن نقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال.[1]

والمعرفة حسية تجريبية في الأساس، وتشبه السيميائية الإشراقية في قمة تجلياتها، وللمعاني الكلية ثلاثة أنواع من الوجود؛ أنها موجودة أولاً في العقل الفعال ومع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية، وموجودة ثانيًا في الكثرة والأعيان الخارجية وجودًا عرضيًّا بالقوة لأنها أفرادها وكلٌّ كليٌّ موجود بالقوة في أفراده، وموجودة ثالثًا في الأذن بعد الكثرة والأعيان الخارجية لأنها مستمدة منها،[2] ويبدو أن هذا الوجود الثلاثي توفيق بين أفلاطون وأرسطو؛ إذ إن الأزلي القائم بذاته، والموجود العقل الفعال يشبه بمثل أفلاطون، والكلي القائم بذاته الملحوظ في أفراده والمستخلص في الذهن شبيه بنظرية التجريد الأرسطية، فجمع ابن سينا بذلك بين الاسمية والواقعية، ووفَّق بين أرسطو وأفلاطون، مما أدى إلى انتشار فكره هذا لدى علماء اللاتين في أوروبا.

وعبر المعرفة ينمو العقل البشري ويتطور؛ يبدأ على صورة عقل هيولاني، وهو مجرد قوة محضة واستعداد خالص، فإذا ما اكتسب قدرًا من المعرفة أضحى عقلاً بالملكة، وإذا زادت معارفه صار عقلاً بالفعل يدرك المجردات والمعقولات الثانية، فضلاً عن إدراكه بالعقولات الأولى، وقد يقدر له أخيرًا أن يصبح عقلاً مستفادًا انكشف له المعقولات كلها، فتكون ماثلة حاضرة، ويتصل مباشرة بالعقل الفعال، وهذه مرتبة لا يسمو إليها إلا نفرٌ قليل ينعم بقوة قدسية، وتنكشف له الحجب، ويتصل بالعالم العلوي.[3]

---

[1] يُنظر: ابن سينا، **النجاة**، ص177.

[2] يُنظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، **الشفاء** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952م) ص26-169.

[3] يُنظر: ابن سينا، **النجاة**، ص66.

ما سبق يمثل نظرية العقل عند ابن سينا، وهي جزء من نظرية المعرفة، ويبدو فيها أن العقل قوة مُنِحها كل إنسان، وهي أهل للرقي إلى درجات متلاحقة، ولا ترقى إلا بعون إلهي، ونظرية المعرفة التي قال بها ابن سينا تخالف المذهب الأرسطي، وتشمل عناصر أفلاطونية واضحة.

وقد ترجم العالم اللاتيني جند سالينوس كتاب "النفس" لابن سينا،[1] واقترب من نظرية المعرفة الإسلامية، ثم توسَّع فيها جيوم الأوفرنس، ووضع دعائم ما سماه جلسون "الأوغسطينية السيناوية"، وتمسكت بها المدرسة الفرنسيسكانية؛ لأنها أخذت بالفيض والإشراق اللذين قال بهما القديس أوغسطين من قبلُ، وهذا ما دفع القديس توماس الأكويني إلى نقدها والخروج على ابن سينا بعد أن كان من مؤيديه؛ إذ أنكر الجاني الكسمولوجي في نظرية المعرفة السيناوية؛ لأنه جعل من العقل الفعال علة المعرفة، مع أنه ليس إلا مجرد علة صورية، وعاب على بعض الفرنسيسكان الذين ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الله، وهذا ما لم يقل به ابن سينا.[2]

أما الوجود الثلاثي للكليات الذي قال به ابن سينا، فيلتقي عنده الفرنسيسكان والدومنيكان، ويفرقون كما فرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من الأجناس؛ طبيعي، وعقلي، ومنطقي، وهناك تعبيرات مشهورة في اللاتينية تفصح عن أصلها العربي؛ إذ يقال إن الكليات قبل الكثرة، أو فيها، أو بعدها، وبهذا ارتبطت نظرية الوجود الثلاثي للكليات بنظريتي العقل والمعرفة الإسلاميتين، وشاركتهما فيما أحدثتاه من حركة في الفلسفة المسيحية، وبخاصة في القرن الثالث عشر الميلادي.

---

[1] يُنظر: مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م) ص184.

[2] يُنظر: إبراهيم مدكور، مقدمة المدخل، ص67، في: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، **الشفاء (الجزء الأول: المنطق)**، تصدير: طه حسين باشا؛ مراجعة: إبراهيم مدكور؛ تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952م).

النفس عن ابن سينا والغرب

أثر كتاب ابن سينا "النفس" في الفكر الفلسفي اللاتيني بعد أن تُرجم إلى اللاتينية، وذاع صيته، وانتشر، وأثار مسائل عدة عن وجود النفس، وحقيقتها، وخلودها، وكان له صدى في البيئات الثقافية على اختلافها، وفي المسائل العقلية، فقد سأل فردريك الثاني ابنَ سبعين[1] عن حقيقة النفس والدليل على بقائها، وأجاب عنها الفيلسوف الصوفي إجابة تلتقي مع ما قال به ابن سينا في كتابه "النفس"، فقد بذل جهدًا كبيرًا في إثبات وجود النفس، وأقام عليها أدلة فيها عمق، ومنها برهان الرجل المعلق في الفضاء، وتتلخص في أنه لو تصورنا شخصًا مكتملة قواه العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه فلا يرى شيئًا، وتُرك في الفضاء يهوي هويًا، فلا يمس شيئًا، ولا يحس بأي احتكاك، فإنه لا يشك على الرغم من هذا أنه موجود، ولا شأن للحس ولا للجسم في إثبات وجوده، وإنما قاده إليه شيء غير جسمي هو النفس.[2]

وبعد أن يثبت ابن سينا وجود النفس يحاول أن يعرف حقيقتها، فيورد أولاً عبارة أرسطو المشهورة عن أن النفس (كمال أولى لجسم آلي)، فهي صورة الجسم، والصورة تفنى بفناء مادتها، ومن هنا انطلق ابن سينا من مبدأ أن النفس جوهر روحي؛ هي جوهر لأنها تستطيع القيام بذاتها، وروحية لأنها تدرك المعقولات، والمعقولات لا يمكن أن تكون في جسم ولا قائمة بجسم، وبهذا نزع ابن اسينا منزع أفلاطون على الرغم من أنه يرى أن النفس جوهر في ذاتها، وصورة من حيث صلتها بالجسم، وهو بذلك يوفق بين نظرتي أفلاطون وأرسطو.[3]

وأخيرًا برهن ابن سينا على خلود النفس متوافقًا بذلك مع نظرة أفلاطون في محاورة فيدون؛ إذ رأى أنها جوهر بسيط، والجواهر البسيطة لا تفنى بعد أن توجد؛ لأنها لا تحمل

---

[1] يُنظر: ابن سبعين، محمد بن عبد الحق، **الكلام على المسائل الصقلية** (بيروت: د.ن، 1841م) ص62-163.

[2] يُنظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1960م) ص119-120.

[3] يُنظر: ابن سينا، **النجاة**، ص222؛ إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق** (القاهرة: د.ن، 1947م) ص197-208.

في نفسها عوامل فنائها،[1] وهي أيضًا تتميز من البدن وسابقة عليه في الجود، فلا يتوقف وجودها على وجوده، ولا تنعدم بانعدامه، وهي أخيرًا من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذ لا يطرأ عليها فناء بحال، وكل ما شابهها خالد خلودها، ولذلك نرى ابن سينا يتحدث عن النفس بقوله: "وأنت إذا حصلت على ما أصلته لك؛ علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة... غير جائز عليه التغيير والتبديل".[2]

وقد تأثر مفكرو الغرب المسيحيون على اختلاف مشاربهم ومدارسهم بآراء ابن سينا، وراقهم بخاصة برهان ابن سينا عن الرجل المعلق في الفضاء، وردَّدوه كثيرًا، واستمسكت المدرسة الفرنسيسكانية به؛ لأنها لاحظت الشبه الكبير بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين الذي مهد لفكرة الكوجيتو الديكارتية؛ لأن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك في كل شيء إلا أنه يفكر،[3] والقول بأن النفس جوهر روحي لم يُرض القديس توماس الأكويني الذي يُعَدُّ أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المسيحية، وقد مال آلبير الكبير إلى هذا التوفيق الذي ذهب إليه ابن سينا من أن النفس جوهر وصورة معًا،[4] أما البرهنة على خلود النفس فقد تقبلها المسيحيون بقبول حسن؛ لأنها تتفق مع التعاليم الدينية، وتشبه ما قال به القديس أوغسطين، ويرى كذلك آلبير الكبير وتوماس الأكويني أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة.

وما سبق يمثل تلاقيًا بين الفكرين العربي الإسلامي العربي واللاتيني، وهذا التلاقي قوي واضح في القرن الثالث عشر الميلادي إلى حد أن الجامعات الأوروبية شُغلت بابن

---

[1] يُنظر: ابن سينا، **النجاة**، ص306-309.

[2] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص134.

[3] يُنظر: اليونسكو، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية**، ص186. ويُنظر أيضًا:
Furlani, Avicenna e il Cogito, in *Islamica*, 1927, (Avicenna and the Cogito, in *Islamica)*.

[4] يُنظر: اليونسكو، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية**، ص186. ويُنظر أيضًا:
Gilson, L'esprit de la Philosophie Médiévale *(The Spirit of Medieval Philosophy)*. T I, p. 185-186.

سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو، وفي القرن العشرين وضع رينان تاريخًا للرشدية في أوروبا، وفي أوائل هذا القرن وضع الأب مندونيه بحثًا آخر مطولاً عن "الرشدية اللاتينية"،[1] ومن جانب آخر أبرز جلسون أثر ابن سينا في القرن الثالث عشر الميلادي، وكيف تآخى مع الفكر المسيحي، ونتجت عن هذا "الأغسطينية السيناوية"،[2] وذهب الأب ولقو إلى ما هو أصرح من ذلك، وكشف عن مذهب سينوي لاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.[3]

وقد امتد التلاقي الإسلامي اللاتيني إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وعلى الرغم من طغيان فكر ابن رشد على فكر ابن سينا في أوروبا، إلا أن هذا لا يمنع من وجود اتجاهات أيدت ابن سينا في أوروبا حتى عصر النهضة.

ابن سينا والطب واعتراف أوروبا بإسهاماته

ثمة تساؤل يُثار دائمًا عن إسهام العرب المسلمين في الطب اليوناني، والواقع أنهم لم يحاولوا تغيير الأسس الفلسفية والطبيعية التي قام عليها الطب اليوناني، وقد أشار ابن سينا إلى هذا في كتابه "القانون" بقوله: "يجب أن يتعلم الطبيب من الطبيعي أن المزاج المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز أصلاً"، ويقول في موضع آخر: "والطبيب ليس عليه أن يتتبع المخرج إلى الحق من هذين الاختلافين بالبرهان، فليس له إليه سبيل من جهة ما هو طبيب ولا يصيره في شيء من مباحثه وعلومه".

١. **منزلة كتاب "القانون" في الطب**: كان هذا الكتاب من الكتب الأولى التي اعتمد عليها الغرب في سعيه إلى العلم في بدء نهضته، فقد ظهر الكتاب في ميلانو في فبراير 1473م، وبعد مرور سنتين طُبع للمرة الثانية، وظهرت تعليقات وشروح خاصة بابن سينا بقلم إيطالي لقب Anima Avicennas؛ أي (روح ابن سينا)، وظهرت الطبعة الثالثة قبل

[1] Mandonnet, *Siger de Brabant et I'averraisme*. *(Siger of Brabant and Averroism).*
[2] Archeve di Hostoire Doctrnale et Littéraire du Moyenage, 1926, p. 27, 29, 33.
[3] Note etTtests sur I'avicennisme Latin aux Confins des XII e et XII sieles, Paris, 1934.

أن تُطبع مخطوطات جالينوس، وتبعت "القانون" طبعات لكتب: "الحاوي" للرازي، و"الكليات" لابن رشد، و"إيساغوجي" لحنين بن إسحق، وغيرهم من العلماء حتى عام 1500م، وكان هناك ست عشرة طبعة لكتاب "القانون" مقابل طبعة واحدة لكتب جالينوس.[1]

وأسهم كتاب "القانون" إسهامًا مؤثرًا في تقدُّم العلوم الطبية في أوروبا، وسحر الغرب والمستشرقين حتى إن جورج سارتون (1884-1956م) – من أعظم مؤرخي العلم في أوروبا – ذكر في كتابه "مقدمة لدراسة تاريخ العلم" أن ابن سينا من أعظم علماء الإسلام، ومن أشهر العلماء العالميين، وقد مدحه كثير من العلماء على أعماله.[2]

وقد تُرجمت أعمال ابن سينا إلى اللاتينية بداية بترجمة أجزاء من كتاب "الشفاء" لا تزيد عن عدة ورقات شرح فيها ابن سينا الهدف من دراسته، وأنه عالج قضايا العلم والفلسفة اليونانيين، وأضاف إليهما مدخلاً في الحساب والموسيقا والطبيعة والمنطق، ثم ترجم كتب ابن سينا مترجمون كثر؛ منهم ريمون مارتان الذي ترجم كتابي "الإشارات والتنبيهات" و"النجاة"،[3] وفي القرن الثالث عشر الميلادي ترجم أرنولد فيلونوف رسالة ابن سينا في الأدوية القلبية بعنوان "De Viribus Cordis"، وترجم الطبيب أرمونجد بليس Armengaud Blaise أرجوزة ابن سينا في القلب وأطلق عليها اسم "Canticum"، وكان هذان العملان يُطبعان غالبًا مع كتاب "القانون"،[4] وفي القرن الخامس عشر انشرت كتب ابن سينا على يد الطبيب الإيطالي آندريه ألباجو Andre Alpago الذي عاش في دمشق،

---

[1] يُنظر: زيغريد هونكه، **شمس العرب تسطع على الغرب**، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون، كمال دسوقي؛ راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري (بيروت: دار صادر، 2002م) ص324.

[2] يُنظر: أحمد محمد الشنواني، **كتب غيرت الفكر الإنساني** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م) ص78.

[3] D'Alverny (M-T): Notes sur les-tradition médiévale des oeuvres philosophiques D' Avincenne, dans Archives d'histoire doctrinal et littraire du moyen age 27 eme annee 1952, paris. (Translation to English: *D'Alverny (M-T):* Notes on the medieval tradition of the philosophical works of Avincenne, in Archives of doctrinal and literary history of the Middle Ages 27th year 1952, Paris.

[4] يُنظر: زينب محمد الخضيري، **ابن سينا وتلاميذه اللاتين** (القاهرة: دار قباء، 1998م) ص30.

وأتقن العربية، وراجع ترجمة حيرار الكريموني لكتاب "القانون"، وترجم بول ألباجو Paul Alpago ابن اخت آندريه أعمال خاله في البندقية عام 1546م، ولا يُستبعد أن يكون ديكارت قد تأثر بابن سينا وبخاصةٍ فيما يتعلق بموقفه من أرسطو والنظرية النفسية.[1]

أثر ترجمة أعمال ابن سينا إلى اللاتينية في الفكر اللاتيني

تنوعت ردود الفعل لدى الغرب في قبول أعمال ابن سينا المترجمة إلى اللاتينية، فمنهم من أقبل عليه، ودرس بعض نظرياته، ومنهم من حاربه، ورفض أفكاره، فقد أشارت المصادر إلى أن بعض اللاتين عرفوا الفلسفة المشرقية السيناوية؛ إذ تسلل ابن سينا إلى الفكر المسيحي بفضل جهود جانيسالفي وتلاميذ جيلبرت جي لابوريه Gilbert De La Poree الذي كان رئيسًا لمدرسة Chartres المشهورة، وجاءت فلسفة ابن سينا في ثوب ديني جعلها تتفوق على فلسفة أرسطو؛ لأن ابن سينا كان يبحث من خلال التوفيق بين عقله وإيمانه عن وجود الله سبحانه، وصفاته، وخلق العالم، وطبيعة النفس، ومصيرها، والسعادة الأبدية، والمعاد، والملائكة، والأنبياء، وأتاح ابن سينا للاتين تناوُل ما لم يتناوله أرسطو؛ أي التوفيق بين عقيدتهم والفلسفة، أو بين عقيدتهم وأرسطو، وقد كان جيوم دوفرني Gullaume D'uvergne أول لاتيني يُقبل على أرسطو وشراحه يدرسهم ويناقشهم في مؤلفاته، ويُكثر من ذكر ابن سينا، وظهر تأثير نظرية ابن سينا في النفس واضحًا في مؤلفات يوحنا دي لارشيل Jean De La Rochelle الأستاذ في جامعة كامبردج، وأصبح ابن سينا في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي سلطة فكرية في جامعة باريس، وبخاصة مع وجود مخطوط لموجز دراسي صغير لكتاب "النفس"، ولبعض أجزاء كتاب "القانون"، وهو محفوظ في المكتبة القومية في باريس.[2]

---

[1] يُنظر: محمود الخضيري، **المقال في المنهج** (القاهرة: سمير كو للطباعة، 1985م) ص92-93.

[2] يُنظر: الخضيري، **ابن سينا وتلاميذه اللاتين**، ص142 .ويُنظر أيضًا:

جيوم دوفرني وابن سينا

1. **نظرية النفس:** كان موقف جيوم دوفرني من النفس أنه أخذ عن ابن سينا كلَّ تصوره طبيعة النفس، وأكد أن النفس لا مادية، وروحانية تمامًا، واستعار من ابن سينا دليل الرجل المعلق في الفضاء المشهورَ، ولم يذكر المصدر الذي استقى منه هذه المعلومات، وتناساه، واستمرت فكرة لا مادية النفس لدى دوفرني والأغسطينيين حتى بداية القرن السادس عشر الميلادي؛ لأنه تتفق والروح العامة لمذهب أوغسطين، وقد استخدم ديكارت دليل الإنسان المعلق بعد التأملات لإثبات تمايز النفس من البدن، وهو ما ركز ابن سينا عليه.[1]

وأكد دوفرني – مثل ابن سينا – على وحدة النفس انطلاقًا من أنها غير مادية، ومن بساطتها المطلقة، وأن كل إنسان يشعر أنه من يقوم بعدة عمليات، فهو يدرك، ويعرف، ويريد، ويرغب؛ قال: "ومع ذلك فأنا واحد، لا منقسم"،[2] وهذا القول قاله بالفرنسية، وهي فكرة تتوافق مباشرة مع قول ابن سينا عن النفس.

2. **العقل الفعال:** بيَّن ابن سينا أن العقل الفعال جوهر مفارق، وهو العقل المحرك للفلك العاشر والأخير، والعلة الفاعلة الغائية للنفوس الإنسانية، وأن سعادة النفوس البشرية تبعًا لذلك تتمثل في اتصالها بالعقل الفعال المفارق،[3] وقد رفض دوفرني هذه الفكرة لتعارضها مع العقيدة المسيحية في أن الله تعالى خالق كل شيء مباشرة ومن دون وسائط، فكيف يكون الله خالق كل شيء إذا لم يخلق النفوس البشرية؟ والمخرج من هذا المأزق

MTd' Alverny, *L'introduction d' Avicenne en Occident*, p. 136, 137. *(d 'Avicenna in the West)*.

[1] يُنظر: الخضيري، **ابن سينا وتلاميذه اللاتين**، ص142. ويُنظر أيضًا:

Ilson (E): Pourquoi saint Thomas a Critiqué Saint Augustin dans Archives d'histoire doctorinale et Litteraie du Moyen Lere Annee, 1926-1927, Paris 1926, p. 53. (Translation to English*: ilon (E): Why St. Thomas criticized St. Augustine in Archives of doctoral history and Literature of the Middle Ages, 1926-1927,* Paris 1926, p. 53).

[2] D' Auvergne; De Anima, cap. III, Paris. 10 à, dans Gilson ppcit p. 54. (D'Auvergne; Anima, cap. III, Paris. 10 in Gilson, Op. Cit., p. 54).

[3] يُنظر: ابن سينا، **الشفاء**، ص231.

استبدال لفظ "الله" تعالى بلفظ "العقل الفعال"، ولكن دوفريني بالتوفيق بين التراث الأوغسطيني والسيناوية، وكان دوفريني يعلم أن المشائين من العرب والمسيحيين المعاصرين إياه يؤكدون أن النفس عنصر سلبي هو العقل المادي – أو العقل الممكن عند توماس الأكويني – الذي يقبل فعل الإدراك؛ أما العنصر الثاني فهو عنصر فعال يقوم بهذا الإدراك، ويعني به العقل الفعال الذي يحول المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو أشبه بالنور الذي يجعل الألوان مرئية بالفعل بعد أن لم تكن كذلك من دونه، وهي غارقة في الظلام، وقد رفض دوفريني هذا التوجه لدى ابن سينا في تقسيم النفس إلى عقلين، وحارب ابن سينا في تقسيمه هذا.[1]

توماس الأكويني وابن سينا

1. **نظرية النفس:** تميز توماس الأكويني بمحاولته بناء نسق فلسفي لاهوتي مسيحي مستعينًا بعناصر من فلسفات شتى، فأخذ عن الأرسطية، والفلسفة الإسلامية العربية، والأوغسطينية، والأفلاطونية المحدثة، وعني بمشكلة النفس الإنسانية، وعالجها بطريقته، وبخاصة في تفسيره كتاب "النفس" لأرسطو، وخلص إلى أن النفس يقال لها: "المبدأ الأول للحياة"، ويقال: "حي" لما له نَفْسٌ، وأما ما لا نَفْسَ له، فيُقال له: "عارٍ من الحياة"،[2] وأثبت أن أي جسم لا يصلح للحياة إلا إذا اجتمعت له نَفْسٌ هي المبدأ الأول للحياة، وليست جسمًا، وإنما فعل للجسم، كما أن الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست جسمًا بل فعل للجسم؛[3] وبهذا لا يمكن أن تكون النفس مادة من وجهة نظره؛ لأن العين مثلاً لا يمكن أن تكون هي النفس على أساس أنها مبدأ الرؤية؛ لذا يُحتم المنطق توفر مبدأ واحد

---

[1] يُنظر: الخضيري، **ابن سينا وتلاميذه اللاتين**، ص150.

[2] يُنظر: توماس الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة: الخوري بولس عواد (بيروت: المطبعة الأدبية، 1887-1891م) ص250-251.

[3] يُنظر: المرجع السابق، ص251-252.

لكل العمليات الحيوية والنشاطات الإنسانية؛ يربط بينها، ويحقق وحدة الكائن الحي الذي تُنسب إليه العمليات والنشاطات، وهو مبدأ النفس، ويُقدم الأكويني بعد ذلك الأدلة على أن النفس جوهر قائم بذاته، وأنها تُدرك طبائع الأجسام؛ أي إنها ليست جسمًا؛ لأنها تُدرك أشباهها من الأجسام، وليست قائمة في عضو، فالنفس عاقلة عنده (أو للعقل فعل بذاته يستقل به من دون الجسم)، وهذا يخالف مبدأ أرسطو الذي كان لا يواجه النفس إلا من منظور علاقتها بالجسم، وتمسُّك الأكويني بجوهرية النفس وأنها مبدأ قائم بذاته؛ يجعل منه تلميذًا لابن سينا لا لأرسطو، وقد تأثر الأكويني بكتاب "الشفاء" لابن سينا في تعريفه النفس.[1]

وأما موقفه من علاقة النفس بالجسم؛ فيرى أن النفس صورة الجسد،[2] وهي صورة مادية نظرية، وقد اختلف مع ابن سينا من حيث إن ابن سينا فرَّق في النفس بين الصورة والكمال؛ لأن النفس كمال البدن وإن لم تكن صورته، ورفض الأكويني فكرة احتمال أن تكون النفس هي المبدأ أو العلة الخارجية للجسم مثل الربان بالنسبة إلى السفينة، ومثل المحرك بالنسبة إلى الجسم المتحرك، كما ذهب إلى هذا ابن سينا، وأكد الأكويني أن النفس والجسم يكونان جوهرًا واحدًا؛ قال: "إن النفس هي صورة البدن، فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن، بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها؛ لأن كل صورة أيضًا إذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جدًا عن المادة التي هي موجودة فعلاً بالقوة فقط".[3]

وقد أخذ توماس الأكويني برأي ابن سينا في خلق النفس والبدن؛ لمن سأل: هل خلقهما الله معًا، أم خلق الواحد تلو الآخر؟ وأيهما أسبق في هذه الحالة؟ فقد عارض الأكويني رأي اللاهوت المسيحي، وأخذ برأي ابن سينا الذي رأى أن النفس خُلقت مع

---

[1] Élisée Vincent Maumus, *St Thomas et la philosophie cartésienne. Étude De doctrines comparés*, Paris 1980, Tome 1., p. 147. (Elisha Maumus, Vincen, *St Thomas and Cartesian Philosophy*. From Study Comparing Doctrines).

[2] يُنظر: الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ص257.

[3] المرجع السابق، ص292.

البدن لأنها في طبعها صورته.[1]

2. **العقل الفعال**: هو أسمى قوى النفس البشرية عند المشائين، ولكنهم اختلفوا فيه؛ فمنهم من اعتقد أنه واحد كلي تشارك فيه كل النفوس، ومنهم من اعتقد أنه متعدد بتعدد النفوس، وذهب توماس الأكويني إلى أن لكل نفس فردية عقلاً فعالاً خاصًّا بها، وهناك عقل فعال كلي تشارك فيه العقول الفعالة الفردية، وهو يتفق مع أرسطو في قوله إن العقل الفعال داخل كل نفس فردية، ومال في الوقت نفسه إلى الأفلوطينية أو المشائية الإسلامية العربية التي تأخذ بنظرية الفيض في قوله: "إن في جميع الجواهر الفعلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الإلهي الذي هو واحد وبسيط في المبدأ الأول، وكلما تباعدت المخلوقات العقلية عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجزؤًا واختلافًا كما يعرض في الخطوط الخارجة عن المركز... وواضح أن النفوس الإنسانية أحط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية"،[2] وفي هذا التوجه يستخدم توماس الأكويني مصطلحات أفلاطون وأرسطو، ويختلف مع ابن سينا في قضية العقل الفعال، فهو عند ابن سينا العقل العاشر، ويفيض بالمعقولات على النفوس مثلما يفيض ضوء الشمس، فيضيء الأشياء؛ لتتحول إلى مرئيات بالفعل،[3] أما عند الأكويني فالعقل الفعال كلي هو الله تعالى، وتشارك فيه العقول الفواعل الفردية، وتشارك في ضيائه، وإن في كل نفس فردية عقلاً فعالاً فرديًّا يفيض عليه هذا العقل الكلي.[4]

3. **خلود النفس**: أي خلود النفس الفردية التي تتمسك به كل الأديان السماوية؛ لأهميته لمفهوم البعث والحساب في اليوم الآخر، ولإثبات خلود النفس لا بُدَّ من إثبات أن النفس تظل مفردة بعد الموت (بعد فناء الجسد) عن غيرها، ولا تتَّحد في نفس كلية، وقد جعل الأكويني الجسم علة تفرد النفس في أثناء الحياة الدنيا؛ تطبيقًا لمبدأ أرسطو المشهور:

---

[1] يُنظر: الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ص481-483.

[2] السابق نفسه، ص461-462.

[3] يُنظر: ابن سينا، **الشفاء**، ص231.

[4] السابق نفسه، ص336-337.

"إن المادة علة التفرد"، ولجأ لحل هذه المشكلة إلى ابن سينا، فرأى أن المادة التي هي مبدأ التفرد ليست هي المادة على الإطلاق؛ أي ليست هي الهيولى، وإنما هي المادة المتعينة، وبين الاثنتين فارق كبير، فالأولى غير محددة بمقادير، وأما الثانية فهي المادة المكملة؛ أي المادة التي تكون مع الصورة الجوهرية للفرد ماهية هذا الفرد، وهي تختلف عن الهيولى التي تكون مع الصورة الجوهرية النوعية جوهرًا مثل جوهر الإنسان بوصفه نوعًا، وهذا التمييز بين الوجود والماهية لدى توماس الأكويني ذهب إليه في قوله إن للإنسانية ماهية مشتركة بين كل أفراد النوع، ولكل فرد على حدة وجود يتميز به تدخل في تحديده المادة المتعينة، وبعد الموت (فناء البدن أو المادة المحددة) تظل النفس محتفظة بالفردية التي اكتسبتها باتحادها بهذه المادة على الرغم من انفصالها عنها؛ أي إن الجسم عنده يحقق التفرد، ولكن لا شأن له بنهايته، ويعترف الأكويني بأنه أخذ هذه الفكرة من ابن سينا عند حديثه عن الوجود والماهية، بقوله: "ولو أن تشخصها يتعلق بالبدن عرضًا من جهة ابتدائها من حيث إنها لا تحصل على وجودها المشخص إلا في البدن التي هي فعله، إلا أنه ليس يلزم من هذا أنه متى فسد البدن يتلاشى التشخص، وذلك لأنها لما كانت حاصلة على وجود مطلق بفضل الوجود المشخص الحاصل لها من جهة ما قد صنعت صورة هذا البدن المعين، فإن هذا الوجود يبقى دائمًا مشخصًا،كذا يقول ابن سينا؛ إن تشخيص النفوس وتكثيرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها، ولكن ليس من جهة انتهائها".[1]

خاتمة

توصلت هذا البحث إلى بعض النتائج المهمة المتعلقة بموقف الغربيين من ابن سينا، واستفادتهم من إنتاجه في موضوعات شتى، فابن سينا كان ملمًّا بالتراث الفلسفي المشائي المشرقي بعامة، والفارسي بخاصة، مما جعله يميل إلى تجديد الفلسفة الإسلامية بانصرافها عن المشائية، وتوجهها إلى التراث المشرقي، ولكنه في الوقت نفسه كان يسير في اتجاهين

[1] توماس الأكويني، **الوجود والماهية**، ترجمة وتقديم: الأب بولس مسعد (القاهرة: دار الصياد، 1955م) ص57.

مشرقي ومشائي؛ للظروف المحيطة به، وقد أثبت البحث أن ابن سينا ثار على أرسطو والمشائين.

وقد كان جيوم دوفرني وتوماس الأكويني أبرز من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين، وأخذا منها ما يتفق والعقيدة المسيحية، وهاجما بعض مفاهيمها التي تصطدم بها، وعنيا بإبراز قدرة ابن سينا على تبيين قضايا النفس البشرية.

إذن؛ استفاد الغرب من مجهودات ابن سينا في الطب والفلسفة وغيرهما، وتأثر به كثير من الأطباء والفلاسفة الغربيين حتى القرن الخامس عشر الميلادي، ودُرست بعض كتبه في أعرق الجامعات الأوروبية من مثل جامعتي باريس وكامبردج.

المراجع: References:

Abu Rayyan, Mohammed Ali, *Tārīkh Al-Fikr Al-Falsafī fī al-Islām*, (Cairo: Dār al-Jāmi'at Al-Miṣriyyah, 1974).

Aquinas, Thomas, *Al-Khulāṣah al-Lāhūtiyyah*, Tarjamah: Al-Khoury Paul Awad, (Beirut: al-Matba'ah al-Adabiyyah, 1887-1891).

Aquinas, Thomas, *Al-Wujūd Wāhiyah*, Tarjamah: Paul Sa'd, (No publisher, No. Date).

Al-Khudari, Mahmoud, *Al-Maqāl fī al-Manhaj*, (Cairo: Samerko li al-Ṭibā'ah, 1985).

Al-Khudari, Zainab Mahmoud, *Ibn Sīnā wa Talamīthahu al-Latin*, (Cairo: Dar Qubū', 1998).

Al-Shanwani, Ahmad Mohammed, *Kutub Ghaiyyarat al-Fikr al-'Insānī*, (Cairo: Al-Hai'ah Al-Misriyyah li al-Kitāb, 1990).

Archeve de Hostoire doctrnale et Littéraire du Moyenage, 1926.(*Translation to English: ilon (E): Why St. Thomas criticized St. Augustine in Archives of doctoral history and Literature of the Middle Ages, 1926-1927, Paris 1926.*

D' Auvergne; De Anima, cap. III, Paris. 10 à, dans Gilson (*D'Auvergne; Anima, cap. III, Paris. 10 in Gilson ppcit* **..**

D'Alverny (M-T): *Notes sur les-tradition médiévale des oeuvres philosophiques D' Avincenne, dans Archives d'histoire doctrinal et littraire du moyen age 27 eme annee 1952*, Paris. (Translation to English: *D'Alverny (M-T): Notes on the medieval tradition of the philosophical works of Avincenne, in Archives of doctrinal and literary history of the Middle Ages 27th year 1952, Paris***.**

Élisée Vincent Maumus: *St Thomas et la philosophie cartésienne. Étude De doctrines comparés*, Paris 1980, Tome 1. **(**Elisha Maumus, Vincent: St Thomas and Cartesian philosophy**.** From study comparing doctrines).

Farrukh, Omar, *Tarikh Al-Fikr Al-'Arabī 'ilā Ayyām Ibn Khaldūn*, (Beirut: Dar Al-'ilm Limalayiin, 1993).

Furlani, *Avicenna e il Cogito*, In *Islamica*, 1927, avicenna and the cogito, in *Islamica***).**

Ghalib, Mustapha, *Ibn Sīnā*, (Cairo: Dār Al-Hilāl, 1987).

Gharabah, Hammudah, *Ibn Sīnā Baina al-Din wa al-Falsafah*, (Cairo: Majma' Al-Buhūth Al-'Islamiyyah, 1972).

Gilson, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*. (The Spirit of Medieval Philosophy).

Honkah, Zeghrid, *Shams Al-'Arab Tasṭu' 'ala Al-Gharb*, Naqalahu ila Al-'Almaniyyah: Faru Baidun, W Kamal Dauqi, Raja'ahu: Marun Isa Al-Khuri, (Beirut: Dār Ṣādir, 2002).

Ibn Sīnā, Abu Ali Al-Hussein Bin Abdullah Bin Hussein Bin Ali, *Al-Ishārat wa Al-Tanbihāt*, Sharh: Nasir Al-Din Al-Tusi, Tahqiq: Suliman Dunia, (Cairo: Dar Al-Maʿārif: 1960).

Ibn Sīnā, Abu Ali Al-Hussein Bin Abdullah Bin Hussein Bin Ali, *Al-Shifā'*, (Cairo:Al-Hai'ah Al-Miṣriyyah Lillitab, 1952).

Ibn Sīnā, Abu Ali Al-Hussein Bin Abdullah Bin Hussein Bin Ali, *Al-Najāt Fi Al-Mantiq wa al-Ilāhiyyāt*, (Cairo: Dar Al-Jīl li al-Ṭitiba'ah wa Al-Nashr, 1999).

Ilson (E): *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin dans Archives d'histoire doctorinale et litteraie du moyen lere annee*, 1926-1927, Paris 1926.

Ibn Sab'īn, Mohammed Bin Abdulahaq, *Al-Kalām 'alā Al-Masā'il Al-Siqilliyyah*, (Beirut: 1841).

Madkur, Ibrahim, *Fī al-Falsaphah al-Iislāmiyyah: Manāhij Wa Tatbiq*, (Cairo: Dār Al-Kitāb Al-Miṣrī, 1947).

Mandonnet, *Siger de Brabant et I'averraisme*. (Siger of Brabant and Averroism).

Markaz Tabadul Al-Qiyam Al-Thaqafiyyah li Al-Umam Al-Muttahidah Liltarbiyyah Wa Al-'Ulum Wa Al-Thaqafah, A*thar al-'Arab wa Al-Islām fi al-Nahḍah al-'Urubiyyah*, (Cairo: Al-Hai'ah Al-Misriyyah al-'Āmmah Li al- Ta'līf aa Al-Nashr, 1970).

N. Daniel. *The Arabs and Mediaveal Europe*, Longman, London and New York.1979.

Note et tests sur I'avicennisme latin aux confins des XII e et XII sieles, Paris, 1934.

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 24 **1442/2020** **Issue No. 48**

Editor-in-Chief
Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien

Editor
Asst. Prof. Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board
Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk
Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi
Prof. Dr. Waleed Fikry Faris
Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim
Prof. Dr. Asem Shehadah Ali
Prof. Dr. Judi Faris Al-Bataineh
Assoc. Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman
Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali
Asst. Prof. Dr. Fatmir Shehu
Asst. Prof. Dr. Homam Altabaa

Language Reviser
Asst. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Administrative Staff
Sr. Aida Hayati Mohd Sanadi