

نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن سينا (دراسة فلسفية تحليلية ومقارنة)

رسالة الماجستير

إعداد: احمد نوبد رحيمي خاموش

رقم الجامعي : ٢٣٠٢٠٤٢٢٠٠٠١



قسم الدراسات الإسلامية كلية الدراسات العليا
جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

2026

الشعار

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^١

¹ [المجادلة: ١١]

الإهداء

إلى والدي العزيز عبد الصبور رحيمي، الذي كان دائماً مصدراً للدعم والتشجيع في مسيرتي العلمية.

إلى والدتي الغالية، التي كان دعاؤها وحنانها رفيقين لي في جميع مراحل حياتي.
إلى أخي الأكبر مسعود رحيمي، تقديراً لما قدّمه لي من مساندة وتشجيع.
وإلى كل محبي الفلسفة وعشاق التفكير والتأمل.
أهدي هذه الرسالة، راجياً أن تكون ثمرة نافعة من ثمار الجهد والعلم.

موافقة المشرف

وقد تمت قراءة هذه خطة البحث ماجستير أعدها الطالب

الاسم : احمدنويد رحيمي خاموش

الرقم الجامعي : ٢٣٠٢٠٤٢٢٠٠٠١

القسم : الدراسات الإسلامية

موضوع البحث : نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن سينا (دراسة فلسفية تحليلية و
مقارنة)

ووافق المشرفان على تقديمها إلى مجلس المناقشة.

مالانج، ٢٠٢٦

المشرف الثاني،

لشرف الأول،

د. محمد، الحاج

رقم التوظيف: ١٩٦٧٠٨١٦٢٠٠٣١٢١٠٠٢

.. هادي مسروري، الحاج

بقم التوظيف: ١٩٦٧٠٨١٦٢٠٠٣١٢١٠٠٢

رئيس قسم الدراسات الإسلامية

د. محمد يحيى، الحاج

رقم التوظيف: ١٩٧٤٠٦١٤٢٠٠٨٠١١٠١٦

اعتماد لجنة المناقشة

إنَّ رسالة الماجستير بعنوان:

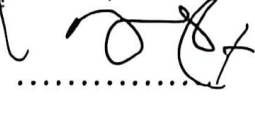
“نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن سينا: دراسة فلسفية تحليلية ومقارنة”

المقدمة من الطالب:

أحمد نويد رحيمي خاموش

الرقم الجامعي ٢٣٠٢٠٤٢٢٠٠٠١ :

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في قسم الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، وبعد مناقشتها وإجراء التصحيحات اللازمة وفق ملاحظات لجنة المناقشة، قررت اللجنة قبول الرسالة.

أعضاء لجنة المناقشة	رقم التوظيف (NIP)	التوقيع
الدكتور بدر الدين (المناقش)	١٩٦٤١١٢٧٢٠٠٠٠٣	
	١٠٠١	
الدكتور عون الحكيم (رئيس اللجنة المناقشة)	١٩٦٥٠٩١٩٢٠٠٠٠٣	
	١٠٠١	
الدكتور هادي مسروي (المشرف الأول)	١٩٧٦٠٨١٦٢٠٠٣١٢	
	١٠٠٢	
الدكتور محمد (المشرف الثاني)	١٩٨٩٠٤٠٨٢٠١٩٠٣	
	١٠١٧	

مالانج، ٢٠٢٦/...../م.....



أ. د. أنوسي ميمون

إقرار الطالب

أنا الموقع أدناه:

الاسم : احمد نويد رحيمي خاموش

رقم الجامعي : 230204220001

العنوان : نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن سينا (دراسة فلسفية تحليلية و مقارنة)

أقر بأن هذه الرسالة، التي أعددتها لنيل درجة الماجستير في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، هي نتاج جهدي العلمي الخاص، ولم أنقل من أي مصدر آخر. وإذا ما ثبت مستقبلاً ما يخالف هذا الإقرار، فإنني ألتزم بتحمل كامل المسؤولية وحدي، وكافة العواقب والجزاءات المترتبة على ذلك، مبرئاً ذمة المشرف وكلية الدراسات العليا بالجامعة من أي تبعات.

وهذا إقرار صادر عني بملء إرادتي، دون أي إجبار أو إكراه

باتو.....2026م

الطالب



أحمد نويد رحيمي خاموش

الشكر والتقدير

الحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أتقدم أولاً بخالص الشكر والامتنان إلى أسرتي العزيزة، وفي مقدمتها والدي الكريم عبد الصبور رحيمي ووالدي الغالية، على ما قدماه لي من حب ودعم وتشجيع طوال مسيرتي العلمية. لقد كان لوقوفهما إلى جانبي وصبرهما وثقتهما بي أثر كبير في مواصلة الدراسة والوصول إلى هذه المرحلة. كما أشكر أخي الأكبر مسعود رحيمي على دعمه المستمر ومساندته الدائمة، فقد كان حاضراً إلى جانبي في مختلف مراحل رحلتي العلمية.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى أستاذيَّ المشرفَيْن الكريمَيْن، الدكتور هادي مسروري والدكتور محمد، على ما قدماه لي من توجيه علمي وملاحظات قيمة ومتابعة مستمرة أثناء إعداد هذه الرسالة. لقد أسهمت نصائجهما وتشجيعهما في تطوير هذا البحث وإتمامه على أفضل وجه. وأعبر كذلك عن خالص امتناني لجميع الأساتذة الكرام في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية في مالانج، لما تعلمته منهم من علم وخبرة، ولما قدموه من دعم وتوجيه كان له أثر واضح في مسيرتي الأكاديمية.

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى أستاذي الكريم الدكتور عبد البشير فكرت على نصائحه القيمة وتوجيهاته العلمية في مجال الفلسفة، والتي أفدت منها كثيراً خلال دراستي. ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى أصدقائي الأعزاء: هاجر محمد يحيى، شرين محمد، الدكتور صالح صنهاجي، الدكتور ريجان، والدكتور أحمد، على دعمهم ومساندتهم وتشجيعهم خلال فترة إعداد هذه الرسالة.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يجزي كل من ساندني ووقف إلى جانبي خير الجزاء، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به الباحثين والمهتمين بالعلم. والله ولي التوفيق.

أحمد نويد رحيمي خاموش

المستخلص

يهدف هذا البحث إلى دراسة نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، والإجابة عن أربعة أسئلة بحثية رئيسة تتعلق بحياته وتكوينه العلمي والفلسفي، والأسس الفلسفية لنظرية العقل الفعّال، وتطور العقل الإنساني نحو الاتصال بالعقل الفعّال، والفرق بين مسلك الفيلسوف ومسلك النبي في الوصول إلى المعرفة.

يوضح البحث أن العقل الإنساني يبدأ بالعقل بالقوة، ثم يتطور تدريجياً عبر مراتب متعددة حتى يبلغ مراتب أعلى من الإدراك. كما يبين أن الاتصال بالعقل الفعّال يتطلب استعداد النفس واكتمال تهيئها، إلى جانب إفاضة العقل الفعّال، مع وجود اختلاف في طريقة الوصول إلى المعرفة وسرعة إدراكها بين الفيلسوف والنبي.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي والتحليلي والتاريخي، مع مقارنة آراء ابن سينا بآراء أرسطو والفارابي، وتحليل النصوص الفلسفية الواردة في المصادر الأصلية والدراسات المتخصصة. وأظهرت النتائج أن نظرية العقل الفعّال تقدم تصوراً متكاملاً للعلاقة بين العقل الإنساني والمعرفة، وترتبط بين فلسفة المعرفة وفلسفة النبوة ضمن نسق فلسفي واحد. كما بينت المقارنة مع أرسطو والفارابي أن ابن سينا منح العقل الفعّال دوراً أكثر تفصيلاً في تفسير المعرفة والنبوة، مما يجعل هذه النظرية من أهم النظريات في الفلسفة الإسلامية، ويوفر أساساً يمكن الاستفادة منه في الدراسات المعاصرة في فلسفة العقل ونظرية المعرفة.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، العقل الفعّال، الفلسفة الإسلامية، الاتصال بالعقل، الفلسفة الأرسطية، المعرفة الكلية، النبوة.

Abstract

This study examines Avicenna's (Ibn Sina's) theory of the Active Intellect and seeks to answer four main research questions concerning his life and intellectual formation, the philosophical foundations of the Active Intellect, the development of the human intellect toward its connection with the Active Intellect and its characteristics, and the differences between the philosopher's path and the prophet's path in attaining knowledge.

The study argues that the human intellect begins in a potential state and develops gradually through successive stages until it reaches higher levels of cognition. It also explains that connection with the Active Intellect requires both the preparedness of the soul and the emanation of the Active Intellect, while the philosopher and the prophet differ in the manner and speed by which knowledge is attained.

The research adopts descriptive, analytical, and historical methods, together with a comparative approach. It analyzes Avicenna's philosophical texts, compares his views with those of Aristotle and al-Farabi, and draws conclusions from both primary and secondary sources.

The findings indicate that the theory of the Active Intellect provides a comprehensive framework for understanding the relationship between the human intellect and universal knowledge. It integrates philosophical inquiry with the philosophy of prophecy and links the cosmic order with human cognition. The comparative analysis further shows that Avicenna assigned the Active Intellect a more developed metaphysical and epistemological role than his predecessors, making it one of the central concepts in Islamic philosophy and an important foundation for contemporary discussions in the philosophy of mind and epistemology.

Keywords: Avicenna (Ibn Sina), Active Intellect, Islamic Philosophy, Connection with the Active Intellect, Aristotelian Philosophy, Universal Knowledge, Prophecy.

Abstrak

Penelitian ini mengkaji teori **Akal Aktif (Active Intellect)** menurut Avicenna (Ibnu Sina) dan bertujuan untuk menjawab empat pertanyaan penelitian utama yang berkaitan dengan kehidupan serta pembentukan intelektual dan filosofisnya, landasan filosofis teori Akal Aktif, perkembangan akal manusia menuju keterhubungannya dengan Akal Aktif beserta karakteristiknya, serta perbedaan antara jalan filsuf dan jalan nabi dalam memperoleh pengetahuan.

Penelitian ini menjelaskan bahwa akal manusia bermula dalam keadaan potensial dan berkembang secara bertahap melalui beberapa tingkatan hingga mencapai tingkat pemahaman yang lebih tinggi. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa hubungan dengan Akal Aktif memerlukan kesiapan jiwa serta emanasi dari Akal Aktif, sementara filsuf dan nabi berbeda dalam cara dan kecepatan memperoleh pengetahuan.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif, analitis, dan historis dengan pendekatan komparatif. Analisis dilakukan terhadap teks-teks filosofis Avicenna, disertai perbandingan pemikirannya dengan Aristoteles dan al-Farabi, serta penarikan kesimpulan berdasarkan sumber-sumber primer dan sekunder.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa teori Akal Aktif memberikan kerangka yang komprehensif untuk memahami hubungan antara akal manusia dan pengetahuan universal. Teori ini mengintegrasikan kajian filsafat dengan filsafat kenabian serta menghubungkan tatanan kosmos dengan proses kognisi manusia. Analisis komparatif juga menunjukkan bahwa Avicenna memberikan peranan metafisis dan epistemologis yang lebih berkembang kepada Akal Aktif dibandingkan para pendahulunya, sehingga menjadikannya salah satu konsep sentral dalam filsafat Islam sekaligus landasan penting bagi diskusi kontemporer mengenai filsafat pikiran dan epistemologi.

Kata Kunci: Avicenna (Ibnu Sina), Akal Aktif, Filsafat Islam, Hubungan dengan Akal Aktif, Filsafat Aristotelian, Pengetahuan Universal, Kenabian.

الفهرس

أ	الشعار
ب	الإهداء
ج	موافقة المشرف
د	إقرار الطالب
هـ	الشكر والتقدير
و	المستخلص
ز	ABSTRACT
ح	ABSTRAK
ط	الفهرس
١	الباب الأول الفصل الأول الإطار العام للبحث
١	أ. المقدمة
٣	ب. ويقول ابن سينا إن هناك طريقين للوصول إلى المعرفة:
٥	ج. مشكلة البحث
٦	د. أسئلة البحث
٧	و. أهمية البحث وأسبابه
٨	ز. الدراسات السابقة
١١	الباب الثاني الفصل الثاني الإطار النظري
١١	المبحث الأول: آليات الاتصال بالعقل الفعّال والنبوة
١٥	المبحث الثاني: نقد موجّه إلى نظرية الفارابي في النبوة
١٩	المبحث الثالث: المفاهيم والمصطلحات الأساسية
٢٢	المبحث الرابع: جذور الفلسفية لمفهوم العقل الفعّال
٢٥	المبحث الخامس: مراتب العقل وخصائصه
٢٨	الباب الثالث الفصل الثالث منهجية البحث

المبحث الأول: إطار البحث ومنهجه	٢٨
أ. نوع البحث و تقسيمه	٢٨
ب. التصنيف المنهجي	٢٤
المبحث الثاني: مصادر البيانات وطرق جمعها	٢٥
أ. مصادر البيانات	٢٥
ب. طرق جمع البيانات	٢٦
ج. طرق تحليل البيانات	٢٧
المبحث الثالث: مراحل تنفيذ البحث	٢٧
الباب الرابع الفصل الرابع عرض البيانات وتحليلها	٢٩
المبحث الأول: حياة ابن سينا ونشأته والوصول إلى نظرية العقل الفعّال	٢٩
المبحث الثاني: الأسس والأفكار الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال	٣٤
المبحث الثالث: تطور العقل الإنساني والاتصال بالعقل الفعّال وصفاته عند ابن سينا	٤٠
المبحث الرابع: آلية الاتصال بالعقل الفعّال والفرق بين طريق الفيلسوف وطريق النبي	٤٥
الباب الخامس الفصل الخامس مناقشة نتائج البحث	٦٠
المبحث الأول: أثر حياة ابن سينا وتكوينه العلمي والفلسفي في تشكّل نظرية العقل الفعّال	٦٠
المبحث الثاني: الأسس الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال	٦٧
المبحث الثالث: الاتصال بالعقل الفعّال وصفاته في النسق السيناوي	٧١
المبحث الرابع: آلية الاتصال بالعقل الفعّال والفرق بين طريق الفيلسوف وطريق النبي	٧٦
الباب السادس الفصل السادس الخاتمة	٨٣
قائمة المصادر والمراجع	٨٦
أولاً: المصادر الأصلية	٨٦
ثانياً: المجلات العلمية والدراسات العربية	٨٦

الباب الأول

الفصل الأول

الإطار العام للبحث

أ. المقدمة

الفلسفة هي حبّ الحكمة والتفكير في أسباب الأشياء ومعانيها. منذ القديم، كان الإنسان يتساءل: من أين جاء؟ ولماذا يعيش؟ وما معنى الحياة؟ ومن هنا وُلدت الفلسفة، فهي طريقة تساعد الإنسان على فهم نفسه وفهم العالم من حوله².

لا تُعد الفلسفة مجرد أفكار معقدة، وإنما هي منهج عقلي يساعد الإنسان على تأمل الوجود وفهم القضايا المرتبطة به بصورة أعمق. فهي تعلمنا كيف نستخدم عقولنا بهدوء، وكيف نرى الأمور من أكثر من جانب، وكيف نحكم بعد أن نفهم. الفلسفة تساعدنا على إدراك الأمور بوضوح وتعلمنا كيف نعيش بحكم وراحة³.

² Y. Kimura, "Philosophy as Wisdom of Love", 2008, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophy-as-Wisdom-of-Love-Kimura/e7cc98e57053db0d4af45a34591bf3f749095040>.

الحكمة: ليست شيئاً نتعلمه في يوم واحد، بل تنمو معنا مع كل تجربة في الحياة. هي أن تعرف كيف تتصرف بهدوء، وتفكر قبل أن تتكلم، وتختار الطريق الذي يجعلك مرتاحاً من الداخل.

الحكمة تجمع بين العقل الذي يفهم، والتجربة التي تعلّم، والقلب الذي يشعر بالناس. هو أسلوب حياة، ليس درساً نظرياً فقط، وهي ما يجعلنا نرى الأمور بوضوح ونتصرف بلطف.

أخيراً، تقول لنا الحكمة دائماً بصوت هادئ:

افعل الشيء الصحيح، في الوقت الصحيح، بالطريقة الصحيحة.

³ Gary Rodin و Sarah Hales, "Mentalization and Mortality", في *Managing Cancer and Living Meaningfully*, 1 إنشاء ط, Gary Rodin و Sarah Hales (Oxford University Press New York, 2021), <https://doi.org/10.1093/med/9780190236427.003.0006.ss>

أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، وُلد ابن سينا سنة ٩٨٠ م في قرية أفشنة بخراسان (تقع اليوم في أوزبكستان)، وكان والده من مدينة بلخ (أفغانستان حالياً) ونشأ في بيئة محبة للعلم شجعت عليه على طلب المعرفة منذ صغره. يُعد ابن سينا من أعظم مفكري المسلمين؛ تميز بعلمه الواسع وأثر في مجالات مثل الطب والفلسفة والعلوم والفلك والمنطق.

أطلق علماء عصره عليه لقب "الشيخ الرئيس" احتراماً لمكانته الكبيرة في العلم. تفوّق في الطب عندما كان شاباً فأصبح من أشهر أطباء زمانه. من أهم كتبه "القانون في الطب" الذي دُرّس في جامعات أوروبا لقرون لأنه جمع بين الطب اليوناني والتجربة الإسلامية والتحليل العلمي الدقيق.

في الفلسفة، سعى ابن سينا إلى تقديم تفسير عقلائي لمفاهيم مثل النفس والوجود والعقل الفعّال، فكان امتداداً للفكر الأرسطي مع إضافة بُعد إسلامي خاص.

توفي ابن سينا عام ١٠٣٧ م في همدان بإيران عن عمر نحو ٥٨ سنة. بعد موته ظل اسمه حيّاً، وسمّيت كثير من الجامعات والمراكز الطبية باسمه تكريماً لإرثه. واشتهر ابن سينا بفكرته عن العقل الفعّال. وسؤاله كان بسيطاً وعميقاً في الوقت نفسه: كيف يفهم الإنسان الحقائق التي لا يراها بعينه، ولا يسمعها بأذنه، بل يدركها بعقله؟⁴

يرى ابن سينا أن الإنسان يتعلم بالتدريج، فعقله ينتقل بمراحل حتى يصبح قادراً على الفهم الكامل. فهناك عقل في بدايته مثل الورقة البيضاء، ثم يبدأ بالتعلم، ثم يكتسب مهارة التفكير، حتى يصل في النهاية إلى العقل الكامل الذي يفهم الحقيقة⁵.

ويحاول هذا البحث أن يقدّم فهماً واضحاً ومعاصراً لفكرة العقل الفعّال عند ابن سينا، من خلال شرح أبعادها الفلسفية والمعرفية والنفسية بطريقة أقرب إلى القارئ وأكثر ارتباطاً بأسئلة

تاريخ الوصول ٢٠ نوفمبر، ٢٠٢٥، "PDF كتاب الشفاء (الإلهيات)"
<https://atirbooks.com/books/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%81%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%87%DB%8C%D8%A7%D8%AA/>.

⁵ M. Zhakan و R. Imanzhup, "The problem of cognition in Ibn Sina's phalsapha", *Journal of Philosophy, Culture and Political Science* 74, عدد ٤, (2020),
<https://doi.org/10.26577/jpcp.2020.v74.i4.02>.

⁶ Jon McGinnis و Philosophy Documentation Center, "Intelligence and the Philosophy of Mind: Making Abstraction Less Abstract", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169–83, <https://doi.org/10.5840/acpapro2006804>.

الإنسان حول العقل والمعرفة. كما يسعى إلى توضيح الفرق بين المعرفة التي يصل إليها الفيلسوف بالتفكير والتأمل العقلي التدريجي، وبين المعرفة التي ترتبط بما يسميه ابن سينا "العقل القدسي"، والتي يراها أعلى مراتب الكمال الإنساني.

وجاء اختياري لهذا الموضوع بسبب اهتمام قديم بالفلسفة الإسلامية، وخاصة فكر الفارابي وابن سينا، ومحاولتهما تفسير العلاقة بين عقل الإنسان والعقل الفعّال. ومع القراءة والتأمل بدأت تظهر أمامي أسئلة كثيرة اهتمامي الفكري، مثل: ما حقيقة العقل الفعّال؟ وهل هو وجود مستقل عن الإنسان، أم أنه يعبر عن أعمق درجات المعرفة داخل النفس؟ وهل يتحقق الاتصال به عن طريق التفكير العقلي فقط، أم أن للجانب الروحي دورًا في ذلك؟ وهل يقتصر هذا الاتصال على الأنبياء والفلاسفة، أم يمكن للإنسان العادي أن يصل إلى شيء منه بدرجات مختلفة؟

ومع مرور الوقت، لم تبقَ هذه الأسئلة مجرد أفكار نظرية، بل أصبحت دافعًا حقيقيًا للبحث والتعمق في فلسفة ابن سينا، ومحاولة فهم رؤيته للعلاقة بين العقل والمعرفة والكمال الإنساني، وهو ما شكّل الأساس الرئيس لاختيار هذا الموضوع ودراسته.

ب. ويقول ابن سينا إن هناك طريقين للوصول إلى المعرفة:

١. الأول: هو طريق التفكير والتعلم، وهو طريق العلماء والباحثين الذين يتدرجون في الفهم.
٤. والثاني: هو طريق الحدس والإلهام، وهو طريق الأنبياء وأصحاب النفوس النقية الذين يفهمون بسرعة لأن عقولهم قريبة من النور الإلهي.⁷

⁷ M. Hoseinzadeh, "The methodology of Ibn Sina in acquisition of religious knowledge", *International journal of humanities and social sciences*, 28 ٢٠١٦، يونيو،
<https://www.semanticscholar.org/paper/The-methodology-of-Ibn-Sina-in-acquisition-of-Hoseinzadeh/faafe703a1043b89a090a3164c5ff92abdddb9c9>

٦. النفوس النقية

النفوس النقية هي النفوس التي تتميز بالصفاء الداخلي، فلا تحمل حقًا أو أنانية، بل تميل إلى التسامح والمحبة. أصحابهم يتعاملون بصدق وبساطة، ويحبون الخير للآخرين، ويعيشون بسلام داخلي لأنهم بعيدون عن الكراهية والحسد.

أما العقل الفعّال فهو عند ابن سينا مثل النور الذي يضيء عقول الناس، فهو الذي يساعد الإنسان على الفهم حين يكون مستعداً لذلك. إنه القوة العليا التي تربط بين الله والإنسان، ومنه تأتي المعرفة والإلهام⁸.

ابن سينا لم يقصد بهذه الفكرة مجرد الكلام النظري، بل أراد أن يبين أن الإنسان يستطيع أن يرتقي بعقله وروحه إذا استخدم عقله بطريقة صحيحة. ومن هنا تظهر فوائد “العقل الفعّال” في حياتنا.

في مجال التعلم والفهم، يساعدنا العقل الفعّال على إدراك المعاني العميقة وعلى فهم الأشياء التي لا تُرى بالحواس، فهو مصدر الإلهام والمعرفة⁹.

لا يتواصل الإنسان إلى العقل الفعّال إلا إذا كان قلبه طاهراً ونيات صافية، لذا يرى ابن سينا أن الحكمة لا تأتي إلا مع صدق النية وصفاء القلب¹⁰.

في حياتنا اليومية، كل فكرة جميلة أو اكتشاف جديد أو لحظة خلاقة هي شكل من أشكال الاتصال بالعقل الفعّال. عندما تخطر بك فكرة تغير حياتك أو تفهم شيئاً كنت متردداً بشأنه، فهذا يعني أنك اقتربت من ذاك النور العقلي¹¹.

فكرة العقل الفعّال عند أرسطو، الذي قال إن هناك عقلاً يعطي الإنسان القدرة على التفكير والفهم. ثم جاء الفارابي وقال إن هناك عشرة عقول مرتبة، وآخر مراتب العقول هو العقل الفعّال، وهو الذي يمنح الإنسان القدرة على التفكير والإدراك. وبعده جاء ابن سينا فطور الفكرة

⁸ Natalia V. Efremova, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, ٥٤-٣٩: (٢٠٢٠) عدد ١, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

⁹ Shamshola Safarlaki و Seyed Sajad Sadattizadeh, "Resultant of soul and wisdom in Ibn Sina's viewpoint", *Asian Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Resultant-of-soul-and-wisdom-in-Ibn-Sina's-Safarlaki-Sadattizadeh/13ecff6c189ee724c57a68112f44b58250785375>.

¹⁰ Safarlaki و Sadattizadeh, "Resultant of soul and wisdom in Ibn Sina's viewpoint", 2014.

¹¹ Safarlaki و Sadattizadeh, "Resultant of soul and wisdom in Ibn Sina's viewpoint", 2014.

وربطها بالنبوة والوحي، وقال إن الأنبياء يتصلون بالعقل الفعّال اتصالاً مباشراً لأن نفوسهم نقية جداً¹².

وقد أثارت هذه الفكرة نقاشاً كبيراً بين العلماء، فوافق بعضهم مثل ابن رشد، وخالفه آخرون مثل الغزالي. ومع ذلك، استمرت نظرية العقل الفعّال من أجل ما قدمه الفكر الإسلامي، لأنها تجمع بين العقل والإيمان، وبين العلم والروح¹³.

نظرية العقل الفعّال تذكرنا بأن العقل نور من الله، وأن الإنسان يجب لا يتوقف عن التفكير والسؤال والبحث عن الحقيقة. فكل واحد منا يحمل بداخله نوراً صغيراً، وإذا استخدمه بصدق، يمكن أن يصل إلى الحكمة والمعرفة.¹⁴

لذلك، تهدف هذه الدراسة إلى شرح (نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا دراسة فلسفية تحليلية و مقارنة) مع بيان أصلها وتطورها وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي.

ج. مشكلة البحث

تمثل "نظرية العقل الفعّال" الأساس المركزي الذي تقوم عليه فلسفة ابن سينا؛ فهي النقطة التي تلتقي فيها أفكاره حول المعرفة، والنفس، وما وراء الطبيعة. وتتركز مشكلة هذا البحث في الحاجة إلى فهم دقيق لكيفية نشأة هذه النظرية والأسس التي بنيت عليها، ومدى ارتباطها بالخلفية العلمية والمعرفية لابن سينا. وتظهر المشكلة بشكل أوضح عند محاولة تفسير كيف يحدث "الاتصال" بهذا العقل، وكيف وظّف ابن سينا هذه الفكرة ليفرق بين المعرفة الإنسانية التي يكتسبها الإنسان بجهد (طريق الفيلسوف)، وبين المعرفة الإلهية التي تأتي بالوحي والإلهام (طريق النبي).

¹² D. Zandi و Khalil Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective", 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-explanation-of-relationship-between-Zandi-Poustini/4afbc867d702a60f871cafd65d5b3e011a6edf3d>.

¹³ Daniel Bučan, "'Active Intellect' in Avempace and Averroës: An Interpretative Issue", *Synthesis philosophica* 31, ٥٧-٣٤٥: (٢٠١٧) ٢ عدد, <https://doi.org/10.21464/sp31208>.

¹⁴ Yalçın Çetin, "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı", 21, ٢٠٢٠, <https://www.semanticscholar.org/paper/Kur%E2%80%99an%E2%80%99da-ve-Felsefede-Hikmet-Kavram%C4%B1-%C3%87etin/5d96418588f9d7c1045bc4f476726b2f4acab431>.

وللتعمق أكثر في أبعاد هذه المشكلة، كان لا بد من تتبع الجذور والأدلة التي قامت عليها النظرية؛ إذ لا يمكننا إدراك بصمة ابن سينا الخاصة وتطويرة لهذه الفكرة دون مقارنة أدلته وبراهينه مع ما قدمه الفلاسفة الذين سبقوه، وبخاصة أرسطو والفارابي. ومن هنا، تبرز الحاجة الماسة إلى تفكيك وتوضيح نقاط الاتفاق والاختلاف بين النظرة الأرسطية وبين التطوير الذي أحدثه ابن سينا.¹⁵

د. أسئلة البحث

١. كيف أسهمت حياة ابن سينا وتكوينه العلمي والفلسفي في تشكّل تصوره لنظرية العقل الفعّال؟
٢. ما الأسس أو الأفكار الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا عندما وضع نظرية العقل الفعّال؟
٣. كيف تتطور عقول الناس خطوة بخطوة حتى تصل إلى حالة الاتصال بالعقل الفعّال؟ وما الصفات التي تميز هذا العقل؟
٤. كيف تتم عملية الاتصال بالعقل الفعّال؟ وما الفرق بين طريقة الفيلسوف وطريقة النبي في الوصول إليه؟

هـ. أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة **نظرية العقل الفعّال** عند ابن سينا دراسة تحليلية فلسفية، من أجل توضيح الأسس الفكرية التي تقوم عليها هذه النظرية وبيان أهميتها في فلسفته. ويسعى البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف التي تساعد على فهم هذه النظرية بصورة أعمق، ويمكن عرض هذه الأهداف على النحو الآتي:

١. دراسة أثر نشأة ابن سينا وتكوينه العلمي والفلسفي في تشكيل رؤيته الفكرية، وبيان دور البيئة العلمية والثقافية التي عاش فيها في بلورة تصوره لنظرية العقل الفعّال.

¹⁵ Davood Gharayaq Zandi, "The Relationship Between Knowledge And Leadership In Ibn Sina's Thought", Journal of Islamic Political Studies 2, عدد ٣ (2020), <https://doi.org/10.22081/jips.2020.69406>.

٢. التعرف على الأصول الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال، بدءًا من أفكار أرسطو حول العقل، وتأثير الأفلاطونية المحدثة في فكرة الفيض، ثم الدور الذي قام به الفارابي في وضع أساس نظرية العقول العشرة¹⁶.

٣. شرح مراحل تطور العقل الإنساني عند ابن سينا، وهي:
العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.
كما يوضح البحث كيف يصل الإنسان من هذه المراتب إلى الاتصال بالعقل الفعّال، ويبيّن أن هذا العقل هو مصدر الفهم والنور والمعرفة التي تكمل إدراك الإنسان¹⁷.
٤. توضيح طريقة الاتصال بالعقل الفعّال، وبيان الفرق بين طريق الفيلسوف الذي يعتمد على التعليم و التفكير، وطريق النبي الذي يعتمد على الإلهام والحدس المباشر.
كما يوضح البحث كيف تصل القوة القدسية عند النبي إلى أعلى درجات الفهم، كيف تتحول الأفكار العامة إلى صور أو أمثلة يفهمها الإنسان بسهولة¹⁸.

و. أهمية البحث وأسبابه

١. الأهمية النظرية

هذا البحث يضيف فهمًا جديدًا لإحدى أهم النظريات في الفلسفة الإسلامية، من خلال تحليلها بعمق بعيدًا عن التفسيرات السطحية، وإعادة عرضها في إطار فلسفي شامل يربط بين الوجود والمعرفة.

¹⁶ Natalia V. Efremova, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, ٥٤-٣٩: (٢٠٢٠) عدد ١, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

¹⁷ Jon McGinnis و Philosophy Documentation Center, "Intelligence and the Philosophy of Mind: Making Abstraction Less Abstract", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169-83, <https://doi.org/10.5840/acpapro2006804>.

¹⁸ J. Spruyt, "Henry of Ghent on the Power of Inspiration. A Chapter in Neoplatonism", 2, سبتمبر، ٢٠١٥, <https://www.semanticscholar.org/paper/Henry-of-Ghent-on-the-Power-of-Inspiration.-A-in-Spruyt/be652ad89ff21b03dec4411d2d063f396268081f>.
٨ يقول ابن سينا إن النبي عنده قدرة خاصة تجعله يفهم "الأمور العميقة بسرعة، ثم يحول هذه الأفكار الكبيرة إلى صور وأمثلة قريبة من حياة الناس، حتى يتمكنوا من فهمها بسهولة

٢. الأهمية التاريخية

ابن سينا لم يكن مجرد ناقل لأفكار اليونان، بل كان مفكرًا ومجدد. أخذ تلك الأفكار القديمة، ثم أعاد صياغتها بطريقته الخاصة داخل بناء فلسفي مرتب، وأضاف إليها من عقله، حتى أصبحت جزءًا من الفلسفة الإسلامية. بهذا يظهر لنا أن الإسهام الإسلامي لم يكن هامشيًا، بل كان إضافة عميقة أثرت التراث الفلسفي العالمي.

٣. الأهمية النقدي

يفتح البحث آفاقاً جديدة للحوار النقدي من خلال تتبُّع الجدل الفكري الذي أثارته نظرية العقل الفعّال، مساهماً في تقديم فهم أكثر دقة للتفاعلات بين المذاهب الفلسفية والمدارس الكلامية في العصر الوسيط.

ز. الدراسات السابقة

شهدت فلسفة ابن سينا حضوراً واسعاً في الدراسات الأكاديمية، حيث ناقشت العديد من الأبحاث جوانب مختلفة من مشروعه الفكري، وبخاصة ما يتصل بالعقل والنفس. ويمكن تلخيص أبرز اتجاهات هذه الدراسات فيما يلي:

١. الجذور اليونانية

ركّزت بعض الأبحاث على الأصول الفكرية لابن سينا، ولا سيما تأثير أرسطو في مباحث المنطق والطبيعات، وتأثير الأفلاطونية المحدثة في صياغة نظرية الفيض. وقد اعتُبرت هذه الدراسات مدخلاً أساسياً لفهم الخلفيات التي انبنى عليها مفهوم العقل الفعّال.^{١٩}

^{١٩} محمد الرشودي، "فلسفة ابن سينا وأهدافها: النضج الفلسفي وهيكل المعرفة"، مجلة حكمة، ١ يونيو، ٢٠٢١، <https://hekmah.org/فلسفة-ابن-سينا/>.

٢. أثر الفارابي

تشير بعض الدراسات إلى أن الفارابي كان له دور مهم في تشكيل فكرة ابن سينا عن العقل الفعّال. فابن سينا لم يبدأ من الصفر، بل اعتمد على ما وضعه الفارابي في نظريته عن العقول العشرة، ثم قام بتطويرها وتوسيعها. هذا يوضح أن فكر ابن سينا جاء امتداداً لقاعدة فلسفية سبقت، ولم يكن معزولاً عن التراث الفلسفي الذي سبقه.^{٢٠}

تناول هذا الفصل الإطار العام للبحث، حيث بدأ بتمهيد حول مفهوم الفلسفة ودورها في مساعدة الإنسان على فهم نفسه والعالم من حوله. كما عرض بإيجاز حياة الفيلسوف المسلم ابن سينا ومكانته العلمية في الفلسفة والطب والعلوم، مع الإشارة إلى أهمية فكرته عن العقل الفعّال ودورها في تفسير كيفية حصول الإنسان على المعرفة.

كما تناول الفصل مشكلة البحث التي تتمحور حول فهم نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، وبيان أصولها الفلسفية ووظيفتها في تفسير العلاقة بين العقل الإنساني والمعرفة، إضافة إلى توضيح ارتباطها بمفهوم النبوة. وقد طُرحت مجموعة من الأسئلة التي تسعى الدراسة إلى الإجابة عنها، وتتعلق بتكوين ابن سينا العلمي والفلسفي، والأسس التي اعتمد عليها في بناء نظريته، ومراحل تطور العقل الإنساني، وكيفية تحقق الاتصال بالعقل الفعّال.

كما عرض الفصل أهداف البحث التي تسعى إلى توضيح الجذور الفلسفية لنظرية العقل الفعّال، وشرح مراحل تطور العقل الإنساني عند ابن سينا، وبيان الفرق بين طريق الفيلسوف الذي يصل إلى المعرفة عبر التفكير والتعلم التدريجي، وطريق النبي الذي يتميز بالحدس والإلهام المباشر.

^{٢٠} غسان فنيانيس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية* ٩، عدد ٣٥، (1989).
<https://doi.org/10.34120/ajh.v9i35.1261>.

وبين الفصل كذلك أهمية هذه الدراسة من الجوانب النظرية والتاريخية، موضحاً أن نظرية العقل الفعّال تعد من القضايا المهمة في الفلسفة الإسلامية. كما عرض الأسباب العلمية والشخصية التي دفعت الباحث إلى اختيار هذا الموضوع، إضافة إلى بيان مساهمة البحث في تقديم قراءة تحليلية معاصرة لهذه النظرية.

وفي ختام الفصل تم عرض أهم الدراسات السابقة التي تناولت فلسفة ابن سينا، سواء من حيث جذورها الفلسفية أو تأثير الفلاسفة الذين سبقوه، مع الإشارة إلى أن كثيراً من هذه الدراسات تناولت الموضوع بصورة جزئية، وهو ما يدفع هذه الدراسة إلى محاولة تقديم رؤية أكثر شمولاً لنظرية العقل الفعّال في فلسفة ابن سينا.

الباب الثاني

الفصل الثاني

الإطار النظري

المبحث الأول: آليات الاتصال بالعقل الفعّال والنبوة

يرى ابن سينا أن العقل الفعّال هو المصدر الذي يمنح الإنسان نور المعرفة الحقيقية، لأن العقل البشري وحده لا يستطيع إدراك كل الحقائق الكبرى. ويختلف هذا الاتصال بالعقل الفعّال من شخص إلى شخص الآخر، بحسب صفاء النفس واستعداد العقل، لذلك لا يكون الناس جميعًا متساوين في قدرتهم على الفهم والتفكير²¹.

أ. طرق الاتصال بالعقل الفعّال

يعتقد ابن سينا أن هناك طريقتين رئيسيتين يستطيع الإنسان من خلالهما الارتقاء نحو العقل الفعّال:

١. طريق المعرفة بالتجريد

أ) المرحلة الأولى

تبدأ المعرفة بالحواس مثل البصر والسمع واللمس، حيث يلتقط الإنسان صور الأشياء من العالم الخارجي.

²¹ Tereza-Brindusa Palade و Akademia Ignatianum, "Why Thinking in Faith? A Reappraisal of Edith Stein's View of Reason:", *Forum Philosophicum* 15, ١٢-٤٠١: (٢٠١٠) عدد ٢, <https://doi.org/10.5840/forphil20101529>.

ب) المرحلة الثانية

تنتقل هذه الصور إلى قوى النفس الداخلية، مثل المتخيلة والوهمية، التي تحفظها وتنسّقها.

ج) المرحلة الثالثة

يتدخل العقل ليجرّد هذه الصور من خصوصياتها الفردية، فيحوّلها إلى معانٍ عامة أو كليات.

د) مثال توضيحي

عندما يرى الإنسان النار، يدركها أولاً بالحواس، ثم يعمم التجربة ليكون مفهومًا عامًا مثل "الحرارة" أو "الاحتراق".

هـ) الغاية النهائية

الوصول إلى المعقولات العليا عبر اتصال العقل البشري بالعقل الفعّال، الذي يُعطيه بالنور والمعرفة. ومع كثرة التأمل والدراسة يصبح العقل أكثر نضجًا وصفاءً، حتى يستعدّ لاستقبال نور العقل الفعّال، فيدرك المعاني الكلية إدراكًا واضحًا²².

²² Jonathan A. Buttaci, "THINKING FORMS IN IMAGES: ARISTOTLE ON INTELLECTUAL CAPACITIES, ACTIVITIES, AND VIRTUES", 25 سبتمبر، ٢٠١٦، <https://www.semanticscholar.org/paper/THINKING-FORMS-IN-IMAGES%3A-ARISTOTLE-ON-INTELLECTUAL-Buttaci/96102ff962275be14f02abd427d7f409110ccc10>.

(ليجرّد) يعني أن العقل يأخذ الشيء من صورته الخاصة ويحوّله إلى فكرة عامة

٢. طريق المعرفة بالحدس

هذا الطريق أعلى وأسرع من طريق التعلم. فالإنسان هنا لا يعتمد على التفكير الطويل، بل تأتيه المعرفة فجأة وبصورة مباشرة، وكأن الفكرة "تفيض" على العقل دون مقدمات.

ويظهر هذا النوع من الإدراك عند أصحاب البصيرة القوية والذكاء العالي، ويبلغ قمته عند الأنبياء، لأنهم يتلقون الوحي مباشرة من العقل الفعّال²³.

ب. العلاقة بين العقل الفعّال والنبوة عند الفارابي وابن سينا

اتفق الفلاسفة المسلمون على أن النبوة هي أعلى درجات الاتصال بالعقل الفعّال، لكنها تختلف في طبيعتها بين تفسير الفارابي وتفسير ابن سينا²⁴.

موقف الفارابي

يرى الفارابي أن النبي يصل إلى العقل الفعّال بعد تدريب طويل يشبه ما يمرّ به الفيلسوف. فالنفس النبوية عنده تتدرّب على التفكير والبرهان حتى تصبح نقية ومستعدة لاستقبال الفيض العقلي.

وعندما يتحقق هذا الاتصال، تتلقّى النفس معاني دقيقة تتحول في الخيال إلى صور وكلمات ينقلها النبي إلى الناس... وهذا هو الوحي في نظر الفارابي²⁵.

عدد ٢ (١٩٦٥): Gustav Morf, "The Case for Intuition", *Canadian Psychiatric Association Journal* 10, <https://doi.org/10.1177/070674376501000202>, ٨٠-٩٢.

²⁴ D. Zandi و Khalil Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective", 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-explanation-of-relationship-between-Zandi-Poustini/4afbc867d702a60f871cafd65d5b3e011a6edf3d>.

²⁵ D. Zandi و Khalil Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective", 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-explanation-of-relationship-between-Zandi-Poustini/4afbc867d702a60f871cafd65d5b3e011a6edf3d>.

٢. موقف ابن سينا

أما ابن سينا فقد قدّم تفسيراً أعمق لطبيعة النبوة، ورأيه أنها ليست نتيجة تدريب فلسفي، بل نتيجة قوة فطرية خاصة يمنحها الله للنبي، يسمّيها "العقل القدسي".^{٢٦}

هذا العقل القدسي هو أعلى درجات الحدس، ويجعل النبي قادراً على تلقي المعارف فوراً ومن غير استدلال أو تعلم.

فالأنبياء في نظر ابن سينا يتلقون الوحي مباشرة من العقل الفعّال، ثم يحولون هذه المعارف إلى شرائع وحقائق يفهمها الناس.

يلخص ابن سينا إلى أن الاتصال بالعقل الفعّال يتحقق بطريقتين

الأول طريق الفيلسوف الذي يصل إلى الحقيقة بالتفكير والتأمل، والثاني طريق النبي الذي يتلقّى الحقيقة مباشرة من العقل الفعّال.

وبذلك يبقى العقل الفعّال هو الجسر الذي يصل الإنسان بالعالم الإلهي، وهو النور الذي يرفع العقل من مستوى المعرفة البشرية المحدودة إلى مستوى الحقيقة العليا.^{٢٦}

بيّن هذا المبحث أن ابن سينا يرى العقل الفعّال مصدراً أساسياً للمعرفة الحقيقية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع بمفرده إدراك جميع الحقائق. ولذلك فإن معرفة الإنسان تكتمل عندما يتصل عقله بالعقل الفعّال، غير أن هذا الاتصال لا يتحقق عند جميع الناس بالدرجة نفسها، بل يختلف بحسب استعداد العقل وصفاء النفس.

²⁶ Natalia V. Efremova, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, ٥٤-٣٩: (٢٠٢٠) عدد ١, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

كما أوضح المبحث أن الوصول إلى العقل الفعّال يتم بطريقتين رئيسيتين. الأول هو طريق الفيلسوف، الذي يعتمد على التعلم والتفكير والتجريد العقلي، حيث تبدأ المعرفة بالحواس، ثم تنتقل إلى قوى النفس الداخلية، وبعد ذلك يتدخل العقل ليحوّل الصور الحسية إلى معانٍ عامة وكماليات. أما الطريق الثاني فهو طريق الحدس، وهو طريق أسرع من طريق التعلم، إذ تظهر فيه المعرفة بصورة مباشرة دون تفكير طويل، ويبلغ هذا النوع من المعرفة أعلى درجاته عند الأنبياء.

وتناول المبحث كذلك العلاقة بين العقل الفعّال والنبوة عند الفارابي وابن سينا، حيث يرى الفارابي أن النبي يصل إلى العقل الفعّال بعد نوع من التدرّب العقلي يشبه ما يمر به الفيلسوف. أما ابن سينا فيرى أن النبوة تقوم على قوة فطرية خاصة سماها "العقل القدسي"، وهي قدرة عالية تمكّن النبي من تلقي المعرفة مباشرة من العقل الفعّال دون حاجة إلى التعلم التدريجي.

ومن خلال ذلك يتضح أن العقل الفعّال في الفلسفة الإسلامية يمثل حلقة الوصل بين العقل الإنساني والعالم الإلهي، وأنه المصدر الذي يمدّ الإنسان بالمعرفة العليا ويساعده على الوصول إلى فهم أعمق للحقيقة.

المبحث الثاني: نقد موجّه إلى نظرية الفارابي في النبوة

يرى الفارابي أن النبوة هي حالة اتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعّال، ولا يتحقق هذا الاتصال إلا بعد أن تصل النفس إلى درجة عالية من الصفاء الداخلي والاستعداد العقلي. عندها يصبح الوحي نتيجة طبيعية مسيرة طويلة من التدرّب والتكامل، حيث تصبح النفس قادرة على استقبال الفيض العقلي. ومع أن هذه الفكرة منسجمة داخل فلسفة الفارابي، إلا أنها تعرّضت لكثير

من النقد، سواء من ناحية منطقتها العقلي، أو توافقها مع الدين، أو قدرتها على تفسير التجربة التاريخية للوحي.²⁷

أ. تحويل الوحي من فعل إلهي إلى قدرة بشرية مكتسبة

أكبر مشكلة في نظرية الفارابي عن النبوة هي أنه يعتبر الوحي نتيجة استعداد نفسي يمكن أن يصل إليه أي إنسان إذا اجتهد في التمرين العقلي والتصفية الداخلية. هذا التصور يجعل النبوة أمرًا بشريًا عامًا، لا اختيارًا إلهيًا خاصًا، وبالتالي يضعف فكرة أن الأنبياء يتميزون بامتياز فريد. كما أنه يجعل النبوة قابلة للتكرار من الناحية النظرية، ويقلل من الجانب الغيبي الذي يُعد جوهر الوحي في الإسلام.²⁸

ب. الاعتماد على فرضية ميتافيزيقية غير مبرهنة

يرى الفارابي أن النبوة تعتمد على العقل الفعال، الذي يُعطي النبي المعاني ويوصل بين العالم العلوي والإنسان. لكن هذا التفسير لا يقوم على دليل تجريبي أو نص ديني صريح، بل مأخوذ من الفلسفة المشائية ونظرية الفيض عند الأفلاطونيين. ولذلك فهو يبقى مجرد فكرة فلسفية غير مؤكدة، وضعيفة إذا نظرنا إليها من ناحية علمية أو دينية.²⁹

ج. الخلط بين الخيال النبوي والخيال الشعري

الفارابي يرى أن الوحي يصل إلى النبي عن طريق الخيال؛ أي أن المعاني العليا تظهر في مخيلته على شكل صور. وهذا يجعل الوحي قريبًا من الإلهام أو الشعر، ويفتح احتمال دخول الظن والخيال

²⁷ D. Zandi و Khalil Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective", 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-explanation-of-relationship-between-Zandi-Poustini/4afbc867d702a60f871cafd65d5b3e011a6edf3d>.

²⁸ Zandi و Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective" (2014).

²⁹ Admin Admin, "ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В НАСЛЕДИИ АЛЬ-ФАРАБИ И ЕГО ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ С СОВРЕМЕННЫМ НАУЧНЫМ ПОЗНАНИЕМ: DOI:10.56032/2523-4684.2023.3.7.50", *Научный журнал «ARTS ACADEMY»*, 29 ٢٠٢٣، سبتمبر، <https://artsacademy.kz/index.php/main/article/view/6>.

فيه. لكن هذا يخالف ما تقوله النصوص الإسلامية، التي تؤكد أن الوحي كلام إلهي ثابت وواضح، لا يعتمد على الخيال البشري ولا على الصور التي قد تكون غير دقيقة³⁰.

د. التعارض مع النصوص الشرعية الأساسية

تفسير الفارابي للوحي يختلف عن الفهم الإسلامي المعروف؛ فالإسلام يقول إن الوحي كلام من الله يوصله جبريل إلى النبي، وأن اختيار النبي يكون بإرادة الله وحده. أمّا عند الفارابي، فيبدو الوحي وكأنه نتيجة عمل عقلي داخل الإنسان نفسه، لا اختيار إلهي مباشر. وهذا يجعل رأيه بعيدًا عن التعريف الديني للنبوة، ويخالف النصوص الواضحة التي تبين حقيقتها في الإسلام³¹.

هـ. قصور تصور الفارابي في تقديم صورة متكاملة للنبوة

الفارابي يقدم النبي وكأنه فيلسوف ذو خيال قوي، وهذا يجعل صورة النبي ضعيفة لأنه يتجاهل الجوانب الروحية والتشريعية والمعجزات. بينما النبوة في الإسلام ليست مجرد معرفة عقلية، بل هي رسالة كاملة فيها شريعة، وهداية، وإصلاح، ومعجزات تثبت صدق الرسول. ولذلك فإن رؤية الفارابي لا تقدم الصورة الكاملة للنبوة كما يشرحها التراث الإسلامي³².

و. عدم توافق النظرية مع التجربة التاريخية للوحي

نظرية الفارابي لا تتوافق مع ما تذكره المراجع عن بداية الوحي للنبي محمد ﷺ؛ فالنبي لم يكن متدرّبًا على الفلسفة أو الرياضات العقلية، بل كان أميًا، ومع ذلك نزل عليه الوحي فجأة بآيات

³⁰ John Leavitt, تحقيق، *Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration* (University of Michigan Press, 1997), <https://doi.org/10.3998/mpub.14338>.

³¹ Nader El-Bizri, "Divine Revelation in Islam", في *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, 1, ط, (Oxford University Press, 2021), وآخرون Balázs M. Mezei تحقيق <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.013.26>.

³² M. M. Shah, "Revisiting Al-Farabi's Legacy Engaging with the Culture of Political Islam", 2015, <https://www.semanticscholar.org/paper/Revisiting-Al-Farabi's-Legacy-Engaging-with-the-of-Shah/6b30d059fc2dc4889e363e0dde6369bb0abb4078>.

معجزة في لغتها. وهذا يجعل من الصعب تفسير الوحي وفق فكرة الفيض العقلي أو الخيال، ويُظهر أن نظرية الفارابي لا تستطيع تفسير الظاهرة النبوية من الناحية التاريخية.³³

ز. نظرية الفارابي في تفسير الوحي

مع أن فكرة الفارابي مفيدة في الفلسفة، لكنها تواجه مشكلات واضحة؛ لأنها لا تعتمد على نصوص دينية، وتفسّر الوحي بطريقة تختلف عن الإسلام. فهي تجعل الوحي قدرة يمكن أن يصل إليها الإنسان، وتقلّل من الجانب الإلهي فيه. لذلك قد تكون نظريته مهمة فلسفيًا، لكنها غير مناسبة لشرح الوحي من الناحية الدينية أو التاريخية.³⁴

تناول هذا المبحث نقد نظرية النبوة عند الفارابي، التي تقوم على فكرة أن النبوة هي نتيجة اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعّال بعد أن تبلغ درجة عالية من الصفاء العقلي والروحي. وقد حاول الفارابي من خلال هذه النظرية تفسير الوحي تفسيرًا فلسفيًا يربط بين المعرفة الإنسانية والعالم العقلي الأعلى.

لكن هذا التفسير واجه عدة ملاحظات نقدية. فمن أهم هذه الملاحظات أنه يجعل الوحي نتيجة استعداد بشري يمكن أن يصل إليه الإنسان بالتدرّب العقلي وتصفية النفس، وهذا قد يقلّل من فكرة الاختيار الإلهي الخاص بالأنبياء. كما أن تفسير الفارابي يعتمد على افتراضات فلسفية ميتافيزيقية مأخوذة من الفلسفة اليونانية، مثل فكرة الفيض والعقل الفعّال، دون وجود دليل تجريبي أو نص ديني صريح يؤيد هذا التفسير.

³³ Zandi و Poustini, "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective" (2014).

³⁴ Nader El-Bizri, "Divine Revelation in Islam", في *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, 1, ط, (Oxford University Press, 2021), وآخرون Balázs M. Mezei تحقيق <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.013.26>.

كذلك يرى الفارابي أن الوحي يصل إلى النبي عن طريق القوة المتخيلة، حيث تتحول المعاني العقلية إلى صور وألفاظ يفهمها الناس. غير أن هذا التصور قد يؤدي إلى الخلط بين الوحي والإلهام أو الخيال، بينما تؤكد النصوص الإسلامية أن الوحي رسالة إلهية واضحة ينقلها جبريل إلى النبي.

كما أظهر المبحث أن نظرية الفارابي لا تنسجم تمامًا مع التصور الديني المعروف للنبوة في الإسلام، الذي يرى أن الوحي اختيار إلهي مباشر وليس نتيجة جهد عقلي أو تدريب فلسفي. إضافة إلى ذلك، فإن هذه النظرية لا تتوافق مع التجربة التاريخية لبداية الوحي للنبي محمد ﷺ، إذ إن الوحي نزل عليه فجأة من غير أن يكون قد مرّ بتدريب فلسفي طويل.

ومن خلال ذلك يتضح أن تفسير الفارابي للنبوة يمثل محاولة فلسفية لفهم ظاهرة الوحي، لكنه يظل تفسيراً فلسفياً محدوداً إذا قورن بالفهم الديني والتاريخي للنبوة في التراث الإسلامي.

المبحث الثالث: المفاهيم والمصطلحات الأساسية

لتحقيق الدقة والوضوح في معالجة موضوع البحث، سيتم تحديد أهم المصطلحات الواردة فيه على النحو الآتي:

أ. العقل الفعّال

يُعدّ آخر العقول السماوية العشرة في نظرية الفيض، وهو عقل مفارق عن العقول الإنسانية، يقوم بدور المصدر في إفاضة الوجود والمعرفة على النفوس البشرية³⁵.

ب. العقل الهولاني (العقل بالقوة)

الاستعداد الأولي في النفس الإنسانية يعني قدرتها على فهم المعقولات منذ البداية، وقد شبه

حسن حنفي، من النقل إلى الابداع، م ٣ (مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧) 35

العلماء هذا الاستعداد بالصفحة البيضاء التي لا تحمل أي كتابة أو نقش.^{٣٦}

ج. العقل بالملكة

هو المرحلة التي يبدأ فيها الإنسان بفهم الأمور البديهية وهذا يجعله مستعدًا للانتقال إلى مستويات أعلى من التفكير والمعرفة.^{٣٧}

د. العقل بالفعل

في هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يستحضر الأفكار ويفكر فيها وقتما يريد، حتى لو لم يكن مركزًا بها دائمًا.^{٣٨}

هـ. العقل المستفاد

يُعتبر أكمل مراتب العقل الإنساني، حيث يدرك المعقولات بالفعل، ويكون شديد الصلة بالعقل الفعال.^{٣٩}

و. الفیض

هو مصطلح فلسفي يعبر عن أن الموجودات تصدر عن الله بالضرورة، وليس عن قصد أو إرادة، وهو الإطار الذي يشرح كيف يرتبط الله بسائر الموجودات.^{٤٠}

^{٣٦} حنفي، من النقل إلى الابداع، م ٣.

^{٣٧} نفسيات ابن سينا | ابن سينا | مؤسسة هنداوي، تاريخ الوصول ٣٠ أكتوبر، ٢٠٢٥، https://www.hindawi.org/books/49250841/8/?utm_source=perplexity.

^{٣٨} Richard Thomas Eldridge, "Hegel's Account of the Unconscious and Why It Matters", *Review of Metaphysics* 67 (2014): 491.

^{٣٩} غسان فنيانس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، ١٩٨٩.

^{٤٠} عبد الله عبد الرحمن الخطيب، "تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م)", *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية* ١٧، عدد ٥١، (2002) <https://doi.org/10.34120/jsis.v17i51.1455>.

ز. الحدس

نوع من المعرفة يتم تلقيها مباشرة من العقل الفعّال دون المرور بالاستدلال المنطقي أو بالمقدمات الفكرية.^{٤١}

ح. العقل القدسي

هو أعلى درجات الحدس، ويعبّر عن مرتبة النبوة التي يمتلك فيها الإنسان استعدادًا فطريًا كاملاً لتلقي الفيض المباشر من العقل الفعّال.^{٤٢}

عرض هذا المبحث مجموعة من المفاهيم والمصطلحات الأساسية التي يعتمد عليها البحث، وذلك من أجل توضيح المعاني الفلسفية المرتبطة بنظرية العقل الفعّال عند ابن سينا. ففهم هذه المصطلحات يساعد على إدراك طبيعة العلاقة بين العقل الإنساني والمعرفة في الفلسفة الإسلامية.

وقد تم توضيح مفهوم العقل الفعّال بوصفه العقل المفارق الذي يمنح النفوس الإنسانية المعرفة، ويُعد المصدر الذي تفيض منه المعقولات في نظرية الفيض. كما بيّن المبحث مراتب العقل الإنساني عند ابن سينا، بدءًا من العقل الهولاني الذي يمثل الاستعداد الأولي للمعرفة، ثم العقل بالملكة الذي يبدأ فيه الإنسان بفهم المبادئ الأولية، ثم العقل بالفعل الذي يستطيع فيه العقل إدراك المعقولات والتفكير فيها، وصولًا إلى العقل المستفاد الذي يمثل أعلى مراتب العقل الإنساني لقربه من العقل الفعّال.

كما تناول المبحث بعض المفاهيم الفلسفية المرتبطة بهذه النظرية، مثل مفهوم الفيض الذي يفسّر صدور الموجودات عن الله في الفلسفة المشائية، ومفهوم الحدس الذي يدل على إدراك المعرفة

^{٤١} غسان فنيانيس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، ١٩٨٩.

^{٤٢} برهان بن يوسف مهلوبي، "مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا"، *حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية* ٢٠، عدد ٤٥، ١٤٥ (2000), <https://doi.org/10.34120/aass.v20i145.425>.

بصورة مباشرة دون حاجة إلى استدلال طويل. كذلك تم توضيح مفهوم العقل القدسي الذي يُعد أعلى درجات الاستعداد العقلي، ويظهر بصورة خاصة في مرتبة النبوة.

ومن خلال عرض هذه المفاهيم تتضح الخلفية الفلسفية التي تقوم عليها نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، كما يصبح فهم هذه المصطلحات ضروريًا لفهم بقية مباحث البحث وتحليلها بصورة أدق.

المبحث الرابع: جذور الفلسفة لمفهوم العقل الفعّال

مفهوم العقل الفعّال عند ابن سينا لم يظهر فجأة، بل تكوّن عبر تاريخ طويل من الفكر الفلسفي. فقد تأثر بالفلاسفة اليونان، خاصة أرسطو والأفلاطونية المحدثة، الذين وضعوا الأساس الأول لهذا المفهوم. ثم جاء فلاسفة الإسلام، مثل الفارابي، فأعادوا قراءته في ضوء العقيدة والفكر الإسلامي. وكان العقل الفعّال من أبرز القضايا التي تطلبت تفسيرًا وتطويرًا، لأنه يرتبط بمباحث الوجود والمعرفة والنفس. لذلك، لا يمكن فهم نظرية ابن سينا في العقل الفعّال دون الرجوع إلى جذورها اليونانية أولًا، ثم إلى إسهامات الفارابي وغيرهم ممن مهّدوا الطريق أمامه لبناء نسقه الخاص⁴³.

أ. عند أرسطو

يُعدّ أرسطو المنطلق الأول في طرح فكرة العقل الفعّال. ففي كتابه في النفس ميّز بين نوعين من العقل:

العقل المنفعل (أو الهيولاني): وهو القدرة التي تستقبل الصور المتخيلة.

العقل الفعّال (أو الفاعل): وهو الذي يجرد هذه الصور من المادة وينقلها من حالة الإمكان إلى حالة الفعل.

⁴³ Efremova, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", 2020.

وبهذا الفهم يرى أرسطو أن العقل الفعّال موجود مستقل عن المادة، لكنه يعمل فيها ويؤثر عليها. وهو الذي يجعل الأفكار واضحة للعقل، مثلما يجعل الضوء الأشياء مرئية للعين^{٤٤}

ومع ذلك، ظلّ تصور أرسطو للعقل الفعّال غامضاً؛ فلم يوضح طبيعته بشكل صريح ولا كيفية ارتباطه بالعقل المنفعل. هذا الغموض فتح الباب أمام الشُّراح لتفسيرات مختلفة؛ فالإسكندر الأفروديسي رأى أن العقل الفعّال هو الإله نفسه، قدّم بعض الفلاسفة قراءات متنوعة لمحاولة توضيح ما غاب عند أرسطو. وهكذا وجد فلاسفة الإسلام أنفسهم أمام إشكالية فلسفية مفتوحة، دفعتهم إلى البحث عن صياغة أوضح وأكثر اكتمالاً، وهو ما وجدوه جزئياً في الفكر الأفلاطوني المحدث^{٤٥}.

ب. تأويلات الأفلاطونية المحدثّة

كان للفلسفة الأفلاطونية المحدثّة أثر كبير في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ طرحت تصوراً خاصاً لكيفية صدور الكثرة عن الواحد المطلق فيما يُعرف بـ "نظرية الفيض". ووفق هذا التصور، يصدر عن "الواحد" عقل أول، ثم تتتابع العقول في ترتيب هرمي متدرج حتى نصل إلى "العقل العاشر"، وهو العقل الفعّال. ويُعتبر هذا العقل الأخير المسؤول عن منح العالم المادي وجوده ومعرفته^{٤٦}.

لقد ساعد هذا التصور في حلّ الإشكال الذي تركه أرسطو دون توضيح كافٍ حول كيفية ارتباط العقل المفارق بالعالم المحسوس؛ حيث جُعل "العقل الفعّال" وسيطاً بين عالم الإلهيات الخالص وعالم الطبيعة المتغيّر. وقد تعامل فلاسفة الإسلام مع هذا الإطار الأفلوطيني بوعي وإبداع؛ فالكندي والفارابي وابن سينا لم يكتفوا باستيعابه، بل أعادوا صياغته وتوظيفه داخل نسق فلسفي إسلامي

^{٤٤} محمدتقي جان محمدي، "عقل فعّال در نظر ارسطو"، جستارهای در فلسفه و کلام ٤٦، عدد ١ (٢٠١٤)، <https://doi.org/10.22067/philosophy.v1i1.12440>.

^{٤٥} جان محمدي، "عقل فعّال در نظر ارسطو"، ٢٠١٤.

^{٤٦} عبد الحكيم يوسف الخليلي، "فلاسفة الإسلام والتنوير المفقود من الميتافيزيقا التأملية إلى وحدة الوجود"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٧، عدد ٥١، ١٤٦٧، <https://doi.org/10.34120/jsis.v17i51.1467>، (2002).

متكامل. وبهذا جمعوا بين البعد الأرسطي الذي يركّز على دور العقل في التجريد والإدراك، والبعد الأفلوطيني الذي يبرز وظيفته في إفاضة الوجود والمعرفة، مما منح النظرية طابعاً أكثر شمولاً وعمقاً.^{٤٧}

ج. المدخل الفارابي ونظرية العقول العشرة

يُعتبر الفارابي المؤسس الفعلي لنظرية العقل الفعّال في الفلسفة الإسلامية، حيث وضع الأساس لفكرة العقول العشرة التي تُعد امتداداً مباشراً لنظرية الفيض الأفلوطينية. ووفق هذا التصور، يقوم "العقل الفعّال" - وهو آخر العقول السماوية - بمنح النفوس الإنسانية الصور والمعاني الكلية. وقد شبّه الفارابي دور هذا العقل بالشمس التي تضيء الذهن البشري، فتنقله من حالة الإمكان والقوة إلى حالة الإدراك والفعل.^{٤٨}

كان لهذا التصور أثر كبير في فكر ابن سينا؛ فقد انطلق منه في بداياته، ثم أضاف إليه عناصر جديدة ومميزة. فبينما جعل الفارابي "العقل الفعّال" مصدراً للفيض المعرفي فقط، وسّع ابن سينا دوره ليصبح أيضاً مصدراً لوجود النفس الإنسانية الواحدة وقواها المتعددة. لذلك يمكن القول إن ابن سينا لم يبتكر نظريته من الصفر، بل طوّرها اعتماداً على الأساس الفلسفي الذي وضعه الفارابي، وهو ما يبرز الطابع التراكمي والمتصل للفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية.^{٤٩}

بيّن هذا المبحث أن مفهوم العقل الفعّال في فلسفة ابن سينا لم يظهر بصورة مفاجئة، بل هو نتيجة تطور طويل في الفكر الفلسفي. فقد تعود جذور هذه الفكرة إلى الفلسفة اليونانية، خاصة عند أرسطو، الذي ميّز بين العقل المنفعل الذي يستقبل الصور والمعاني، والعقل الفعّال الذي يجرّد هذه الصور من المادة ويجعلها قابلة للفهم لدى العقل الإنساني. ومع ذلك بقي تصور أرسطو للعقل الفعّال غير واضح تماماً، الأمر الذي دفع الفلاسفة الذين جاؤوا بعده إلى محاولة تفسير هذا المفهوم بصورة أكثر تفصيلاً.

^{٤٧} عبد الحكيم يوسف الخليلي، "فلاسفة الإسلام والتنوير المفقود من الميتافيزيقا التأملية إلى وحدة الوجود".

^{٤٨} غسان فنيانيس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، ١٩٨٩.

^{٤٩} غسان فنيانيس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، ١٩٨٩.

كما أوضح المبحث أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كان لها دور مهم في تطوير هذا التصور، وذلك من خلال نظرية الفيض التي تفسّر صدور العقول عن المبدأ الأول في ترتيب متدرّج ينتهي بالعقل الفعّال. وقد ساعد هذا التصور على تفسير العلاقة بين العالم العقلي المفارق والعالم المادي، حيث أصبح العقل الفعّال يمثل حلقة الوصل بين العالم الإلهي والعالم المحسوس.

ثم تناول المبحث دور الفارابي في نقل هذه الفكرة إلى الفلسفة الإسلامية وتطويرها، إذ دخلها هذه نظرية العقول العشرة في الاسلام وجعل العقل الفعّال آخر هذه العقول، وهو المسؤول عن إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية. وقد تأثر ابن سينا بهذا التصور، فبنى عليه نظريته الخاصة، وأضاف إليه عناصر جديدة تتعلق بطبيعة المعرفة والعلاقة بين العقل الإنساني والعالم العقلي.

ومن خلال ذلك يتضح أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا لم تكن فكرة منفصلة عن التراث الفلسفي الذي سبقه، بل جاءت نتيجة تطور فكري طويل بدأ بالفلسفة اليونانية ثم تطور في الفلسفة الإسلامية، حتى وصل إلى صورته الأكثر اكتمالاً في فلسفة ابن سينا.

المبحث الخامس: مراتب العقل وخصائصه

تُعَدّ نظرية ابن سينا في النفس الإنسانية ومراتب العقل النظري من أهم ركائز فلسفته ومعرفته. فقد تناول النفس الناطقة باعتبارها أساس الإدراك والعمل الإنساني، وقسّمها إلى قوى متعددة، أبرزها القوة العاقلة التي تمكّن الإنسان من فهم الحقائق والمعاني الكلية. ويرى ابن سينا أن المعرفة لا تتحقق دفعة واحدة، بل تمر بمراحل متدرجة ينتقل فيها العقل من الإمكان إلى الفعل، حتى يصل إلى كماله بالاتصال بالعقل الفعّال، ذلك الجوهر المفارق الذي يُعد شرطاً أساسياً لاكتمال العملية المعرفية.⁵⁰

⁵⁰ سهام أحمد الإريبع، "النظرات الفلسفية في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية عند ابن سينا"، مجلة الجامعة/الأسمرية ٣٥، عدد ١ (٢٠٢٢): ٢٠١-٢٠٣، <https://doi.org/10.59743/jau.v35i1.337>.

أ. مراتب العقل الإنساني النظري

يُفرّق ابن سينا بين أربع مراتب أساسية للعقل النظري، تعبّر عن تطوّر المعرفة الإنسانية من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الكامل، وهي: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وتوضح هذه المراتب أن المعرفة، في نظر ابن سينا، ليست عملية تلقائية أو سلبية، بل هي فعل وجودي ومعرفي يحتاج من النفس جهداً واستعداداً ذاتياً لتلقي الفيض من العقل الفعّال. فالعقل الإنساني قابل بطبيعته للمعقولات، لكنه لا يدركها إلا عندما يتصل بالعقل الفعّال الذي يمنحه النور العقلي المجرد.⁵¹

ب. مفهوم العقل الفعّال وخصائصه وعلاقته بالنفوس

العقل الفعّال عند ابن سينا هو جوهر مفارق غير مادي، ويُعدّ آخر العقول السماوية العشرة في نظرية الفيض. وهو يشكّل حلقة وصل بين العالم الإلهي والعالم المادي، يقوم بدورين في آن واحد: يمنح الوجود من جهة، ويمنح المعرفة من جهة أخرى.⁵²

من الناحية الوجودية، يُعتبر العقل الفعّال مصدراً لفيض الصور على المواد القابلة؛ فهو الذي يمنح النفس الإنسانية وجودها وقواها، ويعطي الكائنات صورها النوعية بحسب استعدادها الخاص.⁵³

⁵¹ Jon McGinnis و Philosophy Documentation Center, "Intelligence and the Philosophy of Mind: Making Abstraction Less Abstract", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169–83, <https://doi.org/10.5840/acpaprocc2006804>.

⁵² Jon McGinnis و Philosophy Documentation Center, "Intelligence and the Philosophy of Mind: Making Abstraction Less Abstract", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169–83, <https://doi.org/10.5840/acpaprocc2006804>.

⁵³ (1989) غسان فنيانيس, "نظرية الفارابي في النفس والعقل", *المجلة العربية للعلوم الإنسانية* ٩, عدد ٣٥, <https://doi.org/10.34120/ajh.v9i35.1261>.

ومن الناحية المعرفية، يتجلى دوره في إفاضة المعقولات على العقول البشرية القابلة لها، بحيث يتحقق الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعّال عندما يكون الأول في أكمل حالاته استعداداً للتجريد والتأمل⁵⁴.

يُعرّف ابن سينا الاتصال بالعقل الفعّال بأنه عملية معرفية دقيقة، يحدث فيها تفاعل بين الصور الكامنة في العقل الإنساني (المعقولات الهيولانية) والمعقولات المفارقة. ويقوم العقل الفعّال بتجريد هذه الصور وتنظيمها، مما يمكّن الإنسان من إدراكها إدراكاً كاملاً. ومن خلال هذا الاتصال تصل النفس الإنسانية إلى كمالها المعرفي، وتبلغ مرتبة العقل المستفاد التي تمثل أعلى درجات الإدراك عند ابن سينا.⁵⁵

⁵⁴ غسان فنيانيس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، ١٩٨٩.

⁵⁵ Zhakan و Imanzhusip, "The problem of cognition in Ibn Sina's phalsapha".

الباب الثالث

الفصل الثالث

منهجية البحث

المبحث الأول: إطار البحث ومنهجه

يقع هذا البحث ضمن إطار الدراسات الفلسفية النظرية التي تهتم بتحليل النصوص الكلاسيكية وتفسيرها. ويمكن توصيف منهجيته بأنها منهجية وصفية؛ تحليلية؛ تاريخية؛ مقارنة في آن واحد، إذ تجمع بين عرض المفاهيم، وتحليلها نقدياً، وربطها بسياقها التاريخي، ومقارنتها بما ورد في مدارس فلسفية أخرى.

أ. نوع البحث و تقسيمه

١. الدراسة الكيفية المكتبية:

هي نوع من البحوث التي يقوم فيها الباحث بالاعتماد بشكل كامل على المصادر والمراجع المكتوبة، سواء كانت أولية أو ثانوية. في هذا النوع من الدراسات لا تكون هناك حاجة إلى جمع بيانات ميدانية مثل الاستبيانات أو المقابلات، بل يركز الباحث على تحليل ما هو متاح في الكتب والمقالات والدراسات السابقة للوصول إلى فهم أعمق للموضوع الذي يبحث فيه.

٢. المنهج التحليلي:

يُمثل العمود الفقري للدراسة، حيث يعتمد على تفكيك النصوص الفلسفية لابن سينا ولا سيما في مصنّفاته الأساسية مثل الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات وتحليل المفاهيم المتعلقة بالعقل ومراتبه وآليات الاتصال بالعقل الفعّال، بغرض الكشف عن عناصر نظريته وتوضيح

مقاصدها.⁵⁶

⁵⁶ Raul Corazzon وآخرون، "Ibn Sina (Avicenna) on the Subject of Metaphysics", 2016, [https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-\(Avicenna\)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b](https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-(Avicenna)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b).

٣. المنهج التاريخي:

يُستعان بهذا المنهج لتتبع الجذور التاريخية والتطور الفلسفي لمفهوم (العقل الفعّال) بدءاً من جذوره في الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثّة، مروراً بصياغة الفارابي له، ووصولاً إلى البناء النظري المتكامل الذي قدّمه ابن سينا⁵⁷.

٤. المنهج المقارن:

يُستخدم هذا المنهج في المحور النقدي من الدراسة، لمقارنة نظرية ابن سينا مع أرسطو الفارابي وابن رشد، وكذلك بمقارنتها مع نقد المتكلمين ممثلاً الغزالي، لتحديد أوجه الاتفاق والاختلاف وإبراز خصوصية الرؤية السينوية⁵⁸.

ب. التصنيف المنهجي

١. الغرض من البحث

يهدف هذا البحث إلى تقديم إضافة علمية من خلال التحليل المتعمق لنظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، التي تشكّل حجر زاوية في الفلسفة الإسلامية⁵⁹.

٢. موضوع البحث

يتمحور موضوع البحث حول تحليل مفهوم الاتصال بالعقل الفعّال، متضمناً دراسة مراتب العقل الإنساني، وآليات فيض المعرفة، وعلاقة هذا الاتصال بكلٍّ من النبوة والفلسفة⁶⁰.

⁵⁷ Damien Janos, "Intellect, Substance, and Motion in al-Fārābī's", 2009, <https://www.semanticscholar.org/paper/Intellect%2C-Substance%2C-and-Motion-in-al-F%2C%81r%2C%81b%2C%AB%E2%80%96Janos/40136e79605cb120a68886327b5aa894379fae38>.

⁵⁸ I. Hussein, "Philosophical Controversies between Al-Ghazali and Ibn Rushd", 2020, <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-Controversies-between-Al-Ghazali-and-Hussein/37a78c82f775dcdbd9dcd3fe823ca62a6e142bfcd>.

⁵⁹ S. H. Nasr, "The Achievements of IBN SINA in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy", ٢٠٠٣، ديسمبر، <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Achievements-of-IBN-SINA-in-the-Field-of-and-to-Nasr/ece94424ba6f3464543e0d8aa75e3f15205bfeb9>.

⁶⁰ Rosalie Helena De Souza Pereira, "A HERANÇA GRECO-ÁRABE NA FILOSOFIA DE MAIMÔNIDES: PROFECIA E IMAGINAÇÃO", *Kriterion: Revista de Filosofia* 56, : (٢٠١٥) عدد ١٣١

٣. وسيلة البحث

تعتمد الدراسة على المنهجية التحليلية لفهم النصوص، والمنهجية التاريخية لتتبع التطور، والمنهجية المقارنة لتقييم النظرية وموقعها في السياق الفلسفي الأوسع.

المبحث الثاني: مصادر البيانات وطرق جمعها

لأن هذا البحث نظري، فإن مصادره الأساسية هي النصوص والمراجع الفلسفية.

أ. مصادر البيانات

١. المصادر الأولية:

تتمثل في المؤلفات الأصلية لابن سينا، مع التركيز على ما يلي:

- أ) كتاب الشفاء خصوصاً الأقسام المتعلقة بالإلهيات وعلم النفس.
- ب) كتاب النجاة وخاصة الأجزاء التي تشرح نظرية العقول والعقل الفعّال.
- ج) الإشارات والتنبيهات خصوصاً الأقسام التي تتناول مراحل السير السلوكي ودرجات العارفين، لما فيها من إضاءات على مفهوم (العقل القدسي) وعلاقته بالنبوة⁶¹.

٢. المصادر الثانوية:

وتشمل:

- أ) لمصادر التي تؤثّق الجذور الفلسفية للنظرية، مثل مؤلفات الفارابي آراء أهل المدينة/الفاضلة.
- ب) الدراسات الأكاديمية المعاصرة والرسائل الجامعية التي تناولت نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا بالشرح والتحليل⁶².

٢٨-١٠٧, <https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13107rhp>.

⁶¹ Shams Inati, "Ibn Sīnā", في *History of Islamic Philosophy*, 1 تحقيق ط, Seyyed Hossein Nasr و Oliver Leaman (Routledge, 2020), <https://doi.org/10.1201/9781003070733-20>.

⁶² Abū Hāmid Muḥammad Ghazālī و M. Marmura, "The incoherence of the philosophers : a parallel English-Arabic text", 2000, <https://www.semanticscholar.org/paper/The-incoherence-of-the-philosophers-%3A-a-parallel-Ghaz%C4%81%C4%AB->

ب. طرق جمع البيانات

١. تحليل النصوص:

تعتمد هذه الطريقة في البحث على قراءة دقيقة ومستمرة لنصوص ابن سينا، بهدف فهم معاني المصطلحات والمفاهيم بدقة، ودراسة السياق الذي استخدمها فيه بعناية⁶³.

٢. التوثيق والفرز:

نجمع كل الأقوال والدلائل المتعلقة بالعقل الفعّال، ثم نرتّبها في جداول وصور توضيحية موجودة في آخر البحث، حتى يسهل فهمها ومقارنتها والوصول إلى نتائج واضحة⁶⁴.

٣. الاستقراء الفلسفي:

هي قراءة واسعة تهدف إلى توضيح الصورة العامة للنظرية عبر متابعة أجزائها المنتشرة في النصوص المختلفة، مما يساعد على فهم الطريقة التي بنى بها ابن سينا فكرة⁶⁵.

يُصنّف هذا البحث في إطار الدراسات الفلسفية النظرية التي تركز على تحليل النصوص الكلاسيكية وتفسيرها. ويمكن وصف منهجيته بأنها منهجية وصفية-تحليلية-مقارنة في آنٍ واحد

66.

Marmura/2b2ce18443b863d6d8ab8c9395f0dbe4906d0a40.

⁶³ F. Sanagustin, "[Ibn Sīnā or the control of medical reasoning]", *Medicina Nei Secoli* 6, عدد ٢, (١٩٩٤): ٤٠٦-٣٩٣.

⁶⁴ Jan Slaby, "Expanding the Active Mind", *Journal of the British Society for Phenomenology* 53, عدد ٢, (٢٠٢٢): ١٩٣-٢٠٩, <https://doi.org/10.1080/00071773.2021.1905487>.

⁶⁵ S. H. Nasr, "The Achievements of IBN SINA in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy", 1 ٢٠٠٣, ديسمبر, <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Achievements-of-IBN-SINA-in-the-Field-of-and-to-Nasr/ece94424ba6f3464543e0d8aa75e3f15205bfeb9>.

⁶⁶ Li Qian-ju, "A Study on the Explanation of Great Truth in the Traditional Critical Interpretation of Ancient Texts", *Journal of Pingdingshan University*, 2009, <https://www.semanticscholar.org/paper/A-Study-on-the-Explanation-of-Great-Truth-in-the-of-Qian-ju/44d5acd9811d0b0180939204a65e6f64ead7084f>.

ج. طرق تحليل البيانات

١. تحليل المضمون

يُستخدم لتتبع المفاهيم المركزية المتكررة في نصوص ابن سينا مثل: *الفيض، العقل الفعّال، الحدس، العقل القدسي*، وتحديد مضامينها والعلاقات بينها⁶⁷.

٢. التحليل المنطقي

ومن خلال هذه المنهجية يتم فحص الحجج والبراهين التي قدّمها ابن سينا لإثبات وجود العقل الفعّال وشرح كيفية اتصاله بالإنسان، مع اختبار درجة تماسكها الداخلي وقوة استدلالها⁶⁸.

٣. التحليل المقارن

يُستخدم لتحليل أوجه التشابه والاختلاف بين نظرية ابن سينا ونظريات غيره من الفلاسفة، بالاعتماد على أدوات المقارنة المنهجية كالجداول المقارنة⁶⁹.

البحث الثالث: مراحل تنفيذ البحث

تتكوّن هذه الرسالة من ستة أبواب رئيسة، جرى ترتيبها بصورة منهجية بما ينسجم مع طبيعة البحث وأهدافه، بحيث يُكمّل كل باب ما قبله، ويُمهّد لما بعده، وذلك على النحو الآتي:

⁶⁷ Raul Corazzon وآخرون، "Ibn Sina (Avicenna) on the Subject of Metaphysics", 2016, [https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-\(Avicenna\)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b](https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-(Avicenna)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b).

⁶⁸ Ömer Erdoğan, "Felsefe-kelam tartışmalarında metin tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali örneği)", 2016, <https://www.semanticscholar.org/paper/Felsefe-kelam-tart%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1nda-metin-tutarl%C4%B1%C4%B1%C4%9F%C4%B1-Erdo%C4%9Fan/a0d3de3b4176735e8c39284f9d4cdd015fc62f57>.

⁶⁹ Adnan Ali و Mohammad Alshriem, "Aristotelian Reception and its Impact on the Rooting of the Critical and Rhetorical Term of Ibn Sina and Ibn Rushd: "A Contrastive Comparative Study"", د.ت., تاريخ الوصول ٦ نوفمبر، ٢٠٢٥، <https://www.semanticscholar.org/paper/Aristotelian-Reception-and-its-Impact-on-the-of-the-Ali-Alshriem/5f6dbadd06847848b3b3c591447742165bb7f4d9>.

يتناول الباب الأول الإطار العام للبحث، ويشتمل على مقدمة الدراسة، ومشكلة البحث، وأسئلته، وأهدافه، وأهميته، إلى جانب عرض الدراسات السابقة وبيان المنهج العام الذي يسير عليه البحث.

أما الباب الثاني، فيختص بالإطار النظري، حيث يعرض الأسس الفلسفية التي قامت عليها نظرية العقل الفعّال، مع بيان الجذور الفكرية لهذا المفهوم عند كل من أرسطو والفارابي وابن سينا، وشرح أهم المصطلحات المرتبطة بالدراسة.

ويأتي الباب الثالث لبيان منهجية البحث، من خلال توضيح نوع البحث ومدخله العلمي، وبيان مصادر البيانات المعتمدة، وطرق جمعها، بالإضافة إلى الآليات المستخدمة في تحليل البيانات ومعالجتها.

وفي الباب الرابع يتم عرض البيانات وتحليلها، من خلال دراسة نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، وبيان أبعادها الفلسفية والمعرفية، وتحليل القضايا المرتبطة بتطور العقل الإنساني وآلية اتصاله بالعقل الفعّال.

أما الباب الخامس، فيتناول مناقشة نتائج البحث، وذلك عبر تفسير النتائج وربطها بالإطار النظري والدراسات السابقة.

ويختتم البحث بالباب السادس، وهو باب الخاتمة، الذي يتضمن أهم النتائج التي توصّل إليها البحث، إلى جانب التوصيات والمقترحات المتعلقة بموضوع الدراسة.

الباب الرابع

الفصل الرابع

عرض البيانات وتحليلها

في هذا الفصل سأعرض أهم النتائج التي وصلتُ إليها بعد قراءة نصوص ابن سينا الأصلية، لأنها تساعد على فهم موضوع الرسالة. ومن أبرز هذه النتائج أن ابن سينا استخدم مثال "الرجل الطائر" ليؤكد أن النفس ليست مجرد وظيفة للجسد، بل هي شيء مستقل عنه. فحتى لو لم يستخدم الإنسان حواسه (لا يرى ولا يسمع ولا يلمس)، يمكنه أن يشعر بوجوده ويعرف نفسه. لذلك يرى ابن سينا أن النفس قادرة على إدراك ذاتها بنفسها، ولهذا يمكنها أن ترتقي وتتصل بالعقل المفارق.

المبحث الأول: حياة ابن سينا ونشأته والوصول إلى نظرية العقل الفعال

أ. حياة ابن سينا

هو الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا. وُلد سنة ٣٧٠ هـ في إحدى قرى بخارى، ثم انتقل مع والده في سن مبكرة إلى مدينة بخارى، حيث نشأ وترعرع. وفي هذه المرحلة الأولى من حياته، بدأ بتعلّم القرآن الكريم والأدب، وهو ما شكّل الأساس الأول لتكوينه العلمي والثقافي.

عندما وصل ابن سينا إلى سن العاشرة، بدأ والده بتعليمه العلوم العقلية والدينية. فدرس الحساب والفقه أولاً، ثم توسع في دراسة المنطق والهندسة والعلوم الطبيعية. أظهر ابن سينا منذ صغره قدرة فائقة على الفهم وسرعة في استيعاب المعلومات، مما جعله يتقدم بسرعة في التعلم ويكشف عن نبوغه المبكر، إلى درجة أن من حوله لاحظوا قدراته الاستثنائية.

وبعد أن أتقن هذه المعارف، توجّه إلى دراسة علم الطب، فقرأ كتبه قراءة متواصلة ومنظمة، ولم يكتفِ بالحفظ، بل اعتمد على الفهم والتأمل والتجربة العملية. وقد جمع في دراسته بين الجانب النظري والتطبيق العملي، مما جعله يبرع في هذا العلم في سن مبكرة. ولم تمضِ فترة طويلة حتى اشتهر بين الناس، وأصبح مرجعاً في الطب، وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره.^{٧٠}

٧٠ . ابن سينا، النجاة، (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ)، ص ٥. Noor-Book.com

كان ابن سينا محبًا للقراءة وملازمًا للدراسة، حتى إنه كان يسهر كثيرًا في طلب العلم. بدأ بإتقان علوم متعددة مثل المنطق والرياضيات والطبيعات، ثم انتقل إلى دراسة العلم الإلهي (ما وراء الطبيعة)، وهو عنده من أصعب العلوم لأنه يحتاج إلى فهم عميق للمعاني العامة والعلل. وعندما قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وجد أنه لا يفهمه رغم أنه أعاد قراءته مرات كثيرة، وبقي المعنى غير واضح له ولم يعرف الغرض العام من الكتاب. ثم حصل التحول عندما وجد كتاب فارابي يشرح أغراض «ما بعد الطبيعة»، فقرأه، ومن خلال هذا الشرح بدأت تتضح له المسائل التي كانت مغلقة، وتحسّن فهمه للعلم وصار أقرب إلى إدراك مقاصده.

وفي الوقت نفسه بدأ اسم ابن سينا يشتهر بين الناس بسبب جدّه في العلم. ثم مرض سلطان بخارى نوح بن منصور مرضًا لم ينجح الأطباء في علاجه، فاستدعوا ابن سينا بعد أن ذُكر علمه، فحضر وشارك في العلاج وتحسّنت حالة السلطان. وبسبب ذلك صار قريبًا من الأمير، وطلب الدخول إلى مكتبة الأمير ليستفيد من كتبه، خاصة كتب الطب، فأذن منه. وعندما دخل المكتبة وجد فيها كتبًا كثيرة ونادرة في علوم مختلفة، فاختار منها ما يحتاج إليه وقرأه بتركيز، فزاد علمه واتّسع اطلاعه، وكانت هذه الكتب من الأسباب التي قوّت تكوينه العلمي ودفعت مسيرته إلى الأمام.⁷¹

بعد أن أنهى ابن سينا مرحلة التعلّم والأخذ عن الشيوخ، دخل مرحلة جديدة هي مرحلة التأليف والإفادة؛ فبدأ يكتب ويعلم، وصنّف كتابًا يُذكر أنه يجمع علوم الحكمة (ما عدا الرياضيات)، وكان عمره في ذلك الوقت نحو إحدى وعشرين سنة. ثم توفّي والده بعد مدة قصيرة، فاضطرته الظروف إلى الارتحال وترك بلده بحثًا عن الاستقرار ومواصلة طلب العلم والعمل.

فسافر ابن سينا إلى كُركان (جرجانج)، وهي عاصمة خوارزم، حيث التقى بوزيرٍ كان محبًا للعلوم. ثم قُدِّم إلى أميرها علي بن مأمون، وكان ابن سينا في هيئة الفقهاء فأكرمه الأمير وأعطاه راتبًا شهريًا يكفيه للعيش، فاستقر هناك وعمل على التأليف والتعليم. وبعد ذلك عاد إلى التنقّل بين البلدان، وكان يقصد جرجان للقاء أميرها شمس المعالي قابوس، غير أن الظروف تغيّرت في ذلك الوقت؛ إذ أُسر الأمير ثم توفّي، فلم يتحقق اللقاء. فتوجّه ابن سينا بعد ذلك إلى دهستان، وأصابه هناك مرض، ثم عاد مرة أخرى إلى جرجان. وفي هذه المرحلة لحق به بعض تلاميذه، ومنهم أبو عبيد

نفسه. ص ٦ 71

الجوزجاني وأبو محمد الشيرازي، رغبةً في التعلّم على يديه، فاستأنف ابن سينا التدريس، وواصل تأليف الكتب والرسائل.

ثم انتقل ابن سينا إلى الري، واتصل بخدمة مجد الدولة، واستمرّ في ذلك مدة. غير أنّ ظروفًا وأسبابًا طرأت في تلك المرحلة جعلت خروجه من الري أمرًا لازمًا، فتوجّه أولاً إلى قزوین، ثم انتقل بعدها إلى همدان، حيث استمرّ في مسيرته العلمية والعملية واتصل بأهلها.⁷²

بعد ذلك دخل ابن سينا في خدمة كندناوّه، ثم تقرب من الأمير شمس الدولة، حتى عينه وزيرًا. غير أنّ هذا المنصب لم يستمر معه طويلًا؛ إذ ثار عليه بعض العسكر خوفًا من نفوذه، فأجبروا الأمير على عزله. فاضطر ابن سينا إلى الاختفاء مدةً من الزمن. ثم لم يلبث أن عاد إلى منصبه مرةً أخرى، واستأنف عمله في التعليم والإفادة، وواصل تأليف الكتب والرسائل.

وبعد وفاة الأمير وتولّي ابنه الحكم، طُرح اسم ابن سينا مرةً أخرى لتولّي منصب الوزارة، لكنه رفض ذلك وفضّل الابتعاد عن الحياة السياسية، فاختبأ فترةً في بعض البيوت متواريًا عن الأنظار. ثم وُجّهت إليه تهمة مراسلة علاء الدولة، أمير أصفهان، سرًّا، فتم القبض عليه ونقله إلى قلعة فردجان، حيث بقي في السجن مدةً من الزمن، قبل أن يُفرج عنه ويُعاد إلى همدان. وبعد فترة من الإقامة هناك، قرر ابن سينا الهروب، فغادر متنكرًا متجهًا نحو أصفهان. وعندما وصل إليها، استقبله مقرّبو الأمير بحفاوة كبيرة، ثم دخل على علاء الدولة الذي أكرمه وقربه منه، وأظهر له مكانةً وعنايةً خاصتين.

سافر ابن سينا مع علاء الدولة إلى سابورخاست، وخلال الرحلة عمل في الرصد وصناعة بعض أدواته، كما شارك في بعض الأمور المتعلقة بحماية القلاع والدفاع عنها. وبعد ذلك سافر معه إلى همدان، لكن مرضه اشتد قبل الوصول إليها، ولم يعد قادرًا على مقاومته. وكانت هذه الفترة من آخر مراحل حياته، وقد عانى فيها من كثرة التنقل وعدم الاستقرار، لكنه استمر في التأليف والتعليم رغم الظروف السياسية الصعبة.⁷³

في أواخر حياة ابن سينا بلغ مرحلة أدرك فيها أن جسده لم يعد يحتمل التدبير الطبي كما كان من قبل، فصرّح بأن من كان يتولى تدبير بدنه قد عجز عن التدبير، وأن العلاج لم يعد مجديًا. وبعد ذلك وجّه اهتمامه إلى الاستعداد للآخرة؛ فتصدّق بماله، وأعتق مماليكه، وأقبل على العبادة، وبقي أيامًا على هذا الحال ثم توفّي رحمه الله.

72 نفس مصدر ص ٧

73 نفس مصدر "ص ٨"

وُلد ابن سينا سنة ٣٧٣هـ، وتوفي سنة ٤٢٧هـ. كما يُشار إلى أن تمام تحصيله للعلوم كان سنة ٣٩١هـ، وهو ما يدل على سرعة نضجه العلمي وبروزه المبكر في ميادين المعرفة.

ب. تاريخه العلمي و الادبي و ذكائه

واتصف ابن سينا بذكاءٍ قوي وفطنةٍ عالية وقرينةٍ متقدمة، وهي سمات ظهرت منذ بداياته؛ إذ كان شديد الميل إلى العلم، واسع الرغبة في الفهم، سريع الالتقاط لما يقرأ ويسمع. ولم تكن قدرته مقصورة على حفظ المعلومات، بل كانت قائمة على الفهم والتحليل وربط المسائل بعضها ببعض. وقد انعكس ذلك في كثرة مطالعته ودوام انكبابه على القراءة، وفي سرعة تحصيله للمعارف والعلوم خلال وقت قصير. ثم لم يقف عند حدود التعلم لنفسه، بل اتجه إلى الإفادة؛ فاشتغل بالتصنيف (التأليف) والتعليم، فصار علمه ممتدًا إلى غيره، وترك أثرًا علميًا واضحًا عبر مصنفاته وتلامذته^{٧٤}

شواهد ذلك أيضًا ما حكاه تلميذه وصاحبه أبو عبيد الجوزجاني؛ إذ قال إنه صحب ابن سينا خمسًا وعشرين سنة، فكان يرى منه طريقة خاصة في القراءة والبحث: كان يطالع ما يقع له من الكتب، بينما كان الجوزجاني يعتمد تتبع المواضع الصعبة والمسائل المشككة، ليقف على كيفية جواب ابن سينا عنها وكيف يفسر مقاصد المؤلفين. وقد ظهرت له في هذه المعاشة أمثلة كثيرة على سرعة فهمه وقوة استحضاره وقدرته على معالجة الإشكالات العلمية.

ومن الأمثلة التي يذكرها الجوزجاني: أن جماعة من العلماء عرضت عليهم شبهات في مسائل من كتاب ابن سينا المعروف بـ «المختصر الأصغر في المنطق»، فرفعوا تلك الشبهات إليه ليجيب عنها. فكتب ابن سينا جوابًا مطوّلًا بلغ نحو خمسين ورقة في نصف ليلة، حتى تعجب الناس من سرعة إنجازهِ وجودة جوابه، وصارت هذه الواقعة تُروى بينهم. ويذكر كذلك أنه ألّف إلهيات كتاب الشفاء وأكثر طبيعياته في مدة قصيرة قُدّرت بنحو عشرين يومًا، وهو ما يعكس كثافة إنتاجه وسرعة تصنيفه.

نفس مصدر. ص ٩ 74

فلسفته

أما فلسفة ابن سينا بحسب ما يؤخذ من أكثر كتبه فهي في جملتها فلسفة أرسطية؛ أي قائمة على التعاليم والمبادئ التي قررها أرسطو في مصنفاته المشهورة. وقد انصرف كثير من الحكماء بعد أرسطو إلى شرح تلك المصنفات والتعليق عليها، ويقوى هذا الحكم في شأن ابن سينا عندما نراه يكثر من تعظيم أرسطو والإطنا ب في الثناء عليه، على نحو يوحي بتقديمه له على غيره من فلاسفة القدماء.^{٧٥}

من خلال ما سبق يتضح أن حياة ابن سينا ونشأته كان لهما أثر كبير في تكوين شخصيته العلمية والفكرية. فقد نشأ في بيئة تهتم بالعلم، وبدأ تعلّمه منذ صغره بحفظ القرآن الكريم وتعلّم الأدب، ثم اتجه إلى دراسة مختلف العلوم العقلية والدينية مثل الحساب والفقه والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية. وقد ظهر نبوغه في سن مبكرة، إذ كان سريع الفهم وقوي الذكاء، الأمر الذي ساعده على التقدم في طلب العلم خلال فترة قصيرة.

كما برع ابن سينا في علم الطب وهو لا يزال شابًا، حتى أصبح معروفًا بين الناس بمهارته في هذا المجال. وقد ساعدته هذه الشهرة على الوصول إلى مكتبة أمير بخارى، حيث اطلع على عدد كبير من الكتب في مختلف العلوم، وكان أثر واضح في توسيع معارفه وزيادة خبرته العلمية. وقد عُرف ابن سينا بكثرة القراءة وحب العلم، وكان يعتمد في دراسته على الفهم والتأمل، لا على الحفظ فقط. كما واجه في بداية دراسته بعض الصعوبات في فهم بعض كتب الفلسفة، مثل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، لكنه تمكن من فهمه بعد قراءته لشرح الفارابي، الأمر الذي ساعده على التعمق في دراسة الفلسفة والعلوم الإلهية.

وخلال حياته تنقّل ابن سينا بين عدة مدن، وتولّى بعض المناصب، ومع ذلك لم يتوقف عن التأليف والتعليم. وقد ترك عددًا كبيرًا من الكتب والرسائل في مختلف العلوم، مما يدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه. ومن خلال هذه المسيرة العلمية يظهر أن ذكاء ابن سينا واجتهاده كانا من أهم الأسباب التي مهّدت لظهور أفكاره الفلسفية، ومنها نظرية العقل الفعّال التي تُعد من أهم آرائه في الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثاني: الأسس والأفكار الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال
لم تأتِ نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا من فراغ، بل تأسست على مجموعة مترابطة من المفاهيم الفلسفية التي تتكامل فيما بينها. فهي تعتمد أولاً على فهمٍ نفسي لطبيعة "العقل" ومراحله المختلفة في الإنسان، ثم تنطلق إلى رؤية ميتافيزيقية لطبيعة الوجود وترتيب العقول المفارقة، وأخيراً تقدّم تصوراً معرفياً يوضح كيف تتحول التجارب الحسية الجزئية إلى معارف عقلية كلية.
لذلك لا يمكن النظر إلى "العقل الفعّال" كفكرة منعزلة تخص علم النفس فقط، بل هو عنصر محوري يربط بين ثلاث مستويات متكاملة: بنية الوجود، عملية المعرفة، وتحقيق الكمال الإنساني. فهو يعمل كوسيط بين عالم المعقولات المفارقة والعقل البشري، ومن خلاله يحصل الإنسان على المعرفة الحقيقية التي ترتقي به نحو الكمال.

أ. الأساس الأرسطي وتقسيم مراتب العقل الإنساني

استند ابن سينا في تصوّره للعقل إلى الفلسفة المشائية، وخاصةً ما وضعه أرسطو من أفكار حول العقل بوصفه قوةً تتحوّل تدريجياً من الإمكان إلى الفعل. فالعقل النظري في الإنسان لا يكون مكتملاً منذ البداية، بل يمر بمراحل تطور تتدرج نحو الكمال.
في بدايتها، تكون القوة العقلية مجرد استعداد لقبول المعرفة، أي أنها قادرة على استقبال الصور الكلية، لكنها لا تمتلكها بعد. ثم تقترب من الفعل تدريجياً، إلى أن تبلغ مرحلة النضج العقلي، حيث يستطيع الإنسان أن يدرك المفاهيم العقلية متى أراد، بشرط توفر الشروط اللازمة لذلك من أدوات ذهنية وخبرة معرفية⁷⁶.

انطلاقاً من هذا التصور، يرى ابن سينا أن العقل لا يمكن أن ينتقل من حالة الاستعداد إلى حالة الفعل من تلقاء نفسه. فلا شيء يخرج من القوة إلى الفعل بذاته فقط، بل لا بدّ من وجود عامل خارجي يُفعل هذه القدرة الكامنة.

وفي حالة العقل الإنساني، هذا العامل هو "العقل الفعّال" جوهرٌ مفارق يعمل كمنبع للمعقولات، يقوم بإضاءة العقل البشري، ويمنحه الصور الكلية التي تُصبح مفهومة لديه. بهذا المعنى،

ابن سينا، "النجاة"، جلد ١ : صفحه ٣٣٣، كتابخانه مدرسه فقاها، ١٩٩٨ 76
<https://lib.eshia.ir/333/1/73017>.

العقل الفعّال ليس مجرد فرض نظري، بل ضرورة فلسفية لتفسير كيف يتحول الاستعداد العقلي إلى معرفة حقيقية.^{٧٧}

ب. الأساس الميتافيزيقي الكوني ونظرية الفيض وترتيب العقول

يرى ابن سينا أن الكون ليس موجوداً بطريقة عشوائية، بل هو منظمٌ في درجات متتابعة. في أعلى هذه الدرجات يوجد "واجب الوجود"، وهو الله الذي منه يبدأ كل شيء. ومن هذا المبدأ الأول تصدر عقول مفارقة مرتبة ترتيباً دقيقاً، ثم تتبعها الأجرام السماوية (كالأفلاك والكواكب والنجوم)، ثم يأتي في النهاية عالم العناصر، أي عالم العناصر المادية.

ويؤكد ابن سينا أن تعدد الموجودات لا يحدث بلا نظام، بل وفق ترتيب عقلي منظم. فلكل فلك عقل خاص به يفسّر وجوده. وتستمر هذه السلسلة حتى نصل إلى عقل أخير، وهذا العقل لا يصدر عنه فلك كما في المراتب السابقة، بل يكون قريباً من عالمنا مباشرةً. وهذا هو ما يُسمّى بـ"العقل الفعّال".

العقل الفعّال له دور مهم جداً؛ فهو من جهة يمنح الأشياء صورها وأشكالها، أي يساعد على تكوّن الموجودات بحسب استعدادها. ومن جهة أخرى، له دور في المعرفة، لأنه يُنير عقل الإنسان ويمنحه القدرة على فهم المعاني الكلية. لذلك فالعقل الفعّال عند ابن سينا ليس فكرة نظرية فقط، بل هو حلقة وصل بين تنظيم الكون وقدرة الإنسان على التفكير والفهم.^{٧٨}

ج. الأساس المعرفي في فهم الكليات والتجريد

يقول ابن سينا إن معرفة الإنسان تبدأ بالحواس؛ "تبدأ المعرفة الإنسانية بالإدراك الحسيّ أشياء معيّنة كإدراك الجزئيات المحسوسة، ثم تبقى صور هذه الأشياء في الخيال والذاكرة. لكن الحواس لا تعطينا فكرة عامة مثل "الإنسان" أو "العدل"، لأنها تدرك فقط الأشياء الموجودة أمامنا كأفراد محددين. أمّا الفكرة العامة فتتكوّن عندما يجمع العقل أمثلة كثيرة ويأخذ منها المعنى المشترك بينها، فينتقل من الجزئي إلى الكلي.⁷⁹

⁷⁷ ابن سينا -، "الإشارات والتنبيهات" -، مكتبة مدرسة الفقاهة، تاريخ الوصول ١٠ فبراير، ٢٠٢٦. <https://ar.lib.eshia.ir/٨٨/١/٧٣٠٠٤>.

⁷⁸ Ersan Türkmen, "دليل إثبات وجود العقل المجرد عند نصير الدين الطوسي: قراءة تحليلية", *Rize İlahiyat Dergisi*, ٢٧ (أكتوبر، ٢٠٢٤): ١٠٩-٢٢. <https://doi.org/10.32950/rid.1490276>.

⁷⁹ برهان بن يوسف مهلوي، "مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا"، *حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية* ٢٠، ٢٠٠ (٢٠٠٠)، <https://doi.org/10.34120/aass.v20i145.425>. عدد ١٤٥.

لهذا يوضح ابن سينا أن النفس عندها استعداد للتفكير العقلي، لكنها لا تصل إلى المعاني الكلية وحدها بشكل كامل. بمعنى أن النفس تمتلك في أصلها قدرة على التعامل مع الصور الحسية والتفكير فيها، غير أن وصولها إلى إدراك المعاني الكلية لا يتم بشكل تلقائي، بل يحتاج إلى عامل خارجي يساهم في تنشيط هذه القدرة وإخراجها إلى مستوى الفهم العقلي.

وبذلك يصبح العقل الفعّال عند ابن سينا تفسيراً لشيء مهم جداً: لماذا يستطيع الإنسان أن يفهم أفكاراً كلية مع أن معرفته تبدأ من أشياء حسية جزئية؟ الجواب عنده: لأن هناك عقلاً مفارقاً (خارج الإنسان) عنده صور المعقولات، وهو الذي يجعل هذه المعقولات ممكنة داخل عقل الإنسان عندما يكون مستعداً لها.

هذه النظرية قوية لأنها تشرح انتقال الإنسان من الحس إلى العقل بشكل مرتب ومنطقي. لكن يمكن أن يؤخذ عليها أنها تجعل المعرفة معتمدة على عامل خارجي (العقل الفعّال)، وكأن العقل البشري لا يكفي وحده لإنتاج المعاني الكلية. كما أن فكرة "الإنارة والإشراق" قد تُفهم بطريقتين: إما أنها مجرد مساعدة عقلية لتفعيل التفكير، أو تُفهم كنوع من التأثير المفارق القريب من الإشراق الروحي. لذلك تبقى النظرية قوية لكنها قابلة للنقاش.⁸⁰

د. الأساس النفسي ودور المخيلة وصلته بمسألة النبوة

يوسع ابن سينا حديثه عن العقل الفعّال بحيث لا يبقى محصوراً في تفسير المعرفة العقلية والتجريد، بل يمتد إلى مستوى فلسفة النفس وما تتضمنه من قوى باطنية، وفي مقدمتها القوة المتخيلة. فالمخيلة عنده ليست مجرد قدرة على استحضار الصور، وإنما هي وسيط نفسي قادر على استقبال المعاني وتمثيلها في هيئة صور ورموز، وهو ما يجعلها حلقة مهمة في فهم تنوع طرائق الإدراك داخل النفس الإنسانية⁸¹.

ويتقاطع هذا التصور مع ما ذهب إليه الفارابي، إذ يميّز بين نمطين من التلقي: نمط برهاني يختص به العقل النظري في إدراك المعقولات على وجه تجريدي، ونمط تمثيلي تقوم به المخيلة عبر تحويل المعاني إلى صور ومحاكيات يمكن إدراكها في اليقظة أو المنام. ووفق هذا الفهم، فإن ما يُفاض من "المبدأ

برهان بن يوسف مهلوي، "مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا"، ٢٠٠٠، 80

٨٧٨-٨٨٨: ٢٠٢٤ / Pt٢ عدد ٣، ١٦، lark، د. فاطمة صلاح عبد الحسن، "الوهم عند الفلاسفة (نماذج مختارة)"، 81
<https://doi.org/10.31185/lark.3583>.

المفارق” (العقل الفعّال) لا يلزم أن يصل إلى الإنسان دائماً بصيغة المفهوم العقلي المجرد، بل قد يصل أيضاً على صورة تمثيلات تخيلية، بحسب استعدادات النفس وقوة مخيلتها⁸².

ومن ثمّ، فإن جعل ابن سينا العقل الفعّال مبدأً لإفاضة المعقولات يفتح إمكان تفسير اختلاف طرائق الإدراك بين البشر فبعضهم يغلب عليه الإدراك العقلي البرهاني، بينما قد يظهر عند آخرين إدراكٌ تخيليّ تمثيليّ يجعل المعاني تُقدّم في صور محسوسة ورمزية. وفي أقصى درجات هذا الاستعداد النفسي، تكتسب المخيلة قدرةً استثنائيةً على تلقي الصور والمعاني على نحوٍ أرفع، وهو ما يسمح ضمن النسق الفلسفي بفهم ظاهرة النبوة بوصفها نمطاً مخصوصاً من التلقي: تُدرك فيه المعاني القادمة من العقل الفعّال لا في صورة مفاهيم مجردة فقط، بل في صورٍ ورموزٍ وأمثلة تُصبح قابلة للتبليغ والإفهام العام.

العقل الفعّال عند ابن سينا لا يؤدي وظيفة معرفية فحسب، بل يتداخل كذلك مع البنية النفسية للإنسان عبر المخيلة، بما يجعل النظرية تمتد من “تفسير الكليات” إلى “تفسير أنماط الإدراك” وصولاً إلى الإطار الفلسفي لفهم النبوة⁸³.

هـ. الأساس الغائي والأخلاقي في فكرة الكمال الإنساني

يرى ابن سينا أن غاية الإنسان لا تتوقف عند استعمال الحواس مثل النظر والسمع، ولا عند حفظ صور الأشياء والمعلومات، بل الغاية الأهم هي أن يترقّى الإنسان في الفهم حتى يصبح عقله قوياً ويُدرك المعاني الكبيرة مثل معنى الإنسان والخير والحق.

ويبيّن ابن سينا أن الإنسان كلما تعلّم وفهم أكثر، صار عقله أقوى، إلى أن يصل إلى مرحلة تصبح فيها المعرفة ثابتة وسهلة لديه. ويسمّي ابن سينا هذه المرحلة “الاتصال بالعقل الفعّال”، والمقصود بها أن عقل الإنسان يصبح جاهزاً جداً للفهم، وأن المعرفة تستقر في نفسه، فلا تبقى مرتبطة بالحواس وحدها⁸⁴.

⁸² معاينة نظرية الفارابي في النفس والعقل. "تاريخ الوصول ١٤ أكتوبر، ٢٠٢٥" ⁸³

<https://journals.ku.edu.kw/ajh/index.php/ajh/article/view/1261/695>.

⁸³ Zhakan M و Imanzhusip R, "Ибн Сина фәлсафасындағы таным мәселеси", *Journal of Philosophy Culture and Political Science* 74, ٢٠-١١: (٢٠٢٠) عدد ٤, <https://doi.org/10.26577/jpcr.2020.v74.i4.02>.

⁸⁴ Madina Zhakan و Raushan Imanzhusip, "Ибн Сина эпистемологиясы: болмыс және таным", *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies* 146, ١ عدد ١٥-٣٤: (٢٠٢٤), <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-315-334>.

١. وبناءً على ذلك، يساعد مفهوم العقل الفعّال في توضيح ثلاث قضايا أساسية:

أولاً: اكمال النفس: لأن الإنسان يكتمل بعقله ومعرفته.

ثانياً: السعادة الحقيقية: لأنها تكون في الفهم والمعرفة لا في اللذة المؤقتة.

ثالثاً: بقاء النفس: يعني أن النفس لا تعتمد فقط على الحواس، لأن عندها فهماً ومعرفةً عقلية. لذلك حتى لو ضعفت الحواس أو مات الجسد، تبقى النفس بما حصلت عليه من علم ومعرفة.^{٨٥}

و. الأسس التي بنى عليها ابن سينا نظرية العقل الفعّال في مجموعة أفكار مترابطة

اعتمد على فكرة أن العقل عند الإنسان يبدأ بالاستعداد ثم يتدرّج حتى يصل إلى الفعل، أي أن الإنسان لا يولد عاقلاً بالفعل، بل يصبح كذلك تدريجياً.

فسر كيف تتحول المعلومات القادمة من الحواس إلى معرفة عقلية عامة، وذلك عبر عملية التجريد التي تشترك فيها القوى الباطنة مثل الخيال والحفظ، قبل أن تصل المعاني إلى العقل.

يرى ابن سينا أن النفس وحدها لا تكفي لإنتاج المعقولات الكلية بصورة تامة، لذلك افترض وجود عقل مفارق خارج النفس يمدّ العقل الإنساني بصور المعقولات، ومن هنا جاءت فكرة العقل الفعّال و"ملكة الاتصال" به. ورابعاً، لم يضع ابن سينا العقل الفعّال كفكرة معرفية فقط، بل جعله جزءاً من نظام كونيّ كامل قائم على ترتيب العقول وصدور الموجودات بشكل منظم، بحيث يكون العقل الفعّال أقرب العقول المفارقة إلى عالمنا.

⁸⁵ Zhakan و Imanzhusip, "Ибн Сина эпистемологиясы".

وبناءً على هذه الأركان، تصبح نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا تفسيراً لسبب قدرة الإنسان على إدراك الكليات رغم أن معرفته تبدأ من الجزئيات الحسية. وفي الوقت نفسه، تُظهر هذه النظرية أن المعرفة ليست قضية نفسية فقط، بل هي أيضاً مرتبطة بترتيب الوجود نفسه، لأن العقل الفعّال يقع في نقطة وسط بين عالم العقول المفارقة وعالم الإنسان.⁸⁶

من خلال هذا المبحث يتضح أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا لم تكن فكرة منفصلة، بل قامت على مجموعة من الأسس المترابطة التي تجمع بين فهم العقل، وتنظيم الكون، وطبيعة المعرفة. فقد تأثر ابن سينا بأرسطو في قوله إن العقل يمر بمراحل، فيبدأ بالاستعداد ثم يصل إلى الفعل، لكنه أضاف فكرة مهمة، وهي أن هذا الانتقال لا يحدث وحده، بل يحتاج إلى عامل خارجي، وهو العقل الفعّال.

كما ربط ابن سينا هذه النظرية بنظرته إلى الكون، حيث يرى أن الموجودات مرتبة ترتيباً دقيقاً يبدأ من الله ثم العقول المفارقة، وصولاً إلى العالم المادي. وفي هذا الترتيب يأتي العقل الفعّال في مرتبة قريبة من الإنسان، مما يجعله حلقة وصل بين العالم العلوي والعقل البشري.

وفي جانب المعرفة، يوضح ابن سينا أن الإنسان يبدأ بمعرفة الأشياء من خلال الحواس، ثم ينتقل إلى فهم المعاني العامة، لكن هذا الانتقال لا يتم بشكل كامل إلا بمساعدة العقل الفعّال، الذي يمنح العقل الإنساني القدرة على إدراك الكليات. كما أن دوره لا يقتصر على المعرفة فقط، بل يمتد إلى تفسير عمل النفس، وخاصة دور المخيلة، وحتى تفسير اختلاف طرق الإدراك بين الناس، ووصولاً إلى فهم ظاهرة النبوة.

وأخيراً، يربط ابن سينا هذه النظرية بكمال الإنسان، إذ يرى أن الإنسان كلما ازداد علماً وفهماً، اقترب من الكمال والسعادة الحقيقية، وذلك من خلال اتصاله بالعقل الفعّال. وبذلك تظهر هذه النظرية على أنها تفسير شامل يجمع بين المعرفة والوجود وطبيعة الإنسان في إطار واحد مترابط.

عدد ١ (٢٠٠١): ٨٥-١١٨، "Aquinas's Abstractionism"، *Medieval Philosophy and Theology* 10، Houston Smit،
<https://doi.org/10.1017/S1057060801101040>.

المبحث الثالث: تطور العقل الإنساني والاتصال بالعقل الفعّال وصفاته عند ابن سينا

استكمالاً لما سبق عرضه في المباحث السابقة حول نظرية المعرفة عند ابن سينا، يتناول هذا المبحث جانباً مهماً يتمثل في تطوّر العقل الإنساني ومراتب ترقّيه، مع بيان علاقته بالعقل الفعّال. ينطلق ابن سينا من تصور يرى أن العقل الإنساني لا يكون كاملاً منذ البداية، ولا يُفهم على أنه حالة ثابتة، بل هو قدرة تنمو وتتطوّر تدريجياً، تبدأ من مجرد الاستعداد، ثم تنتقل خطوةً بعد أخرى حتى تصل إلى مرحلة التحقق الفعلي. ومن خلال هذا التصور، يظهر بوضوح أن نظرية المعرفة عنده ليست منفصلة عن بنائه الفلسفي العام، بل ترتبط به ارتباطاً وثيقاً، حيث يتمّ انتقال العقل من القوة إلى الفعل وفق قانون عليّ يفسّر كيفية حصول المعقولات في النفس.

وفي هذا السياق، يوضّح ابن سينا أن العقل يمرّ بعدة مراحل متتالية، تبدأ بالعقل الهولاني، ثم تنتقل إلى العقل بالملكة، فالعقل بالفعل، وصولاً إلى العقل المستفاد، مع الإشارة إلى مرتبة العقل القدسي التي تمثّل أعلى درجات الاستعداد وسرعة الإدراك. غير أن فهم هذا التدرّج لا يكتمل إلا من خلال التوقف عند دور العقل الفعّال، الذي يمثّل مبدأً مفارقاً يجعل التعقّل ممكناً، ويمدّد النفس بالفعليّة وفق نظام عليّ دقيق.

وانطلاقاً من ذلك، يسعى هذا المبحث إلى دراسة تطوّر العقل الإنساني عند ابن سينا، وبيان مراحل المختلفة، مع توضيح طبيعة علاقته بالعقل الفعّال وصفاته، بما يكشف عن الترابط بين الجانب المعرفي والوجودي في فلسفته.⁸⁷

أ. العقل الهولاني (العقل بالقوة)

يُقصد بالعقل الهولاني عند ابن سينا حالة الاستعداد الخالص في النفس لتلقّي المعقولات، من غير أن تكون قد حصلت على أي صورة عقلية بالفعل. ولهذا شبّهه بالهيولى الأولى؛ ويمكن إرجاع هذا التصور إلى أرسطو، الذي رأى أن الهيولى الأولى قابلة للصور دون أن تكون محددة بصورة بعينها، وهو ما اعتمد عليه ابن سينا في تفسيره لبداية العقل. إذ كما أن الهيولى قابلة للصور من دون أن تتعيّن بصورة محددة، فإن العقل في هذه المرتبة يكون قابلاً للمعرفة دون أن يكون متحققاً بها.

⁸⁷ Dimitri Gutas, *Ibn Sina [Avicenna]*, 15 ٢٠١٦، سبتمبر، https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/?utm_source=chatgpt.com.

ويكشف هذا التشبيه أن بداية المعرفة لا تقوم على مضمون عقلي سابق، بل على قابلية صافية تمكّن النفس من اكتساب المعقولات تدريجيًا.

ولا يأتي هذا التشبيه على سبيل الزخرف الاصطلاحي، بل يؤدي وظيفة تفسيرية دقيقة في تحديد “نقطة الانطلاق” في مسار المعرفة: فلو افترضنا وجود صور قبلية مكتملة في العقل لانتفى معنى التعلم والاكتساب، ولغدا العلم مجرد استحضار لما هو موجود مسبقًا. وفي المقابل، لو نُفيت القابلية أصلًا لاستحال تفسير انتقال النفس إلى المراتب اللاحقة من الترقّي العقلي. ومن ثمّ يمثل العقل الهولاني الشرط الأول لإمكان المعرفة، والأساس الذي يُبنى عليه التدرّج نحو الملكة والفعل والمستفاد.⁸⁸

ب. العقل بالملكة

إذا حصلت النفس على المبادئ الأولية والقضايا البديهية، انتقلت عند ابن سينا إلى مرتبة العقل بالملكة. ولا تعني “الملكة” هنا امتلاك علمٍ نظري مكتمل، بل تعني تكون قدرة عقلية منظمة تجعل النفس مهيأة للانتقال إلى النظر والبرهان؛ فالبديهيات تعمل بوصفها قواعد تأسيسية يبدأ منها التفكير الاستدلالي ويُبنى عليها إنتاج المعارف النظرية.

ويظهر الفرق بين العقل الهولاني والعقل بالملكة في أن الأول يمثل قابليةً محضّة لا أدوات معها، بينما الثاني يمثل قابليةً قد تحققت فيها أدوات البدء، أي حضور المبادئ التي تُمكن العقل من الاشتغال البرهاني. ومن ثمّ تُعد هذه المرتبة نقطةً مفصلية في النسق المعرفي السيناوي؛ لأنها تبرز التمييز بين ما يُدرّكه العقل ابتداءً على جهة البداهة، وبين ما لا يُنال إلا عبر الاستدلال والنظر، وهو التمييز الذي يقوم عليه تصور ابن سينا لطبيعة البرهان وحدود العلم. وهنا يكون العقل قد قطع خطوة متقدمة، تجعله أقرب إلى الاتصال بالعقل الفعّال.⁸⁹

ج. العقل بالفعل

تتحقق مرتبة العقل بالفعل عندما يكتسب الإنسان المعقولات النظرية، بحيث لا تبقى المعرفة عنده مجرد استعداد أو قابلية، بل تصبح حاضرة في ذهنه حضورًا فعليًا يتيح له استدعاءها متى شاء.

⁸⁸ Stephen R. Ogden, *Avicenna's Emanated Abstraction*, د.ت.

⁸⁹ Alfred Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", في *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2012, تحقيق Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2012), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>.

وتكشف هذه المرتبة أن المعرفة عند ابن سينا ليست تلقياً سلبياً للصور، وإنما هي نشاط عقلي قائم على الفهم والتركيب والتعليل، وربط النتائج بمقدماتها ضمن مسار برهاني منظم.

وبصياغة أدق، تمثل هذه المرتبة انتقال العقل من مرحلة امتلاك المبادئ الأولية وأدوات التفكير إلى مرحلة تشغيل هذه الأدوات في إنتاج النظريات وتثبيتها. لذلك لا يُعد العقل “بالفعل” مجرد حصوله على البديهيات، وإنما يصبح كذلك حين تستقر فيه المعقولات النظرية ويغدو قادراً على استحضارها دون حاجة إلى إعادة اكتسابها في كل مرة. وهنا يبدأ العقل يقترب أكثر من الاتصال بالعقل الفعّال، وتصبح المعقولات أوضح وأسهل في الإدراك.^{٩٠}

د. العقل المستفاد

يُعدّ العقل المستفاد أعلى مراتب العقل الكسبي عند ابن سينا؛ ففيه تتقوى صلة النفس بالعقل الفعّال حتى تغدو المعقولات الكلية أشد حضوراً وأقرب إلى الثبات، بحسب مقدار استعداد النفس وقابليتها. ولا تتعلق أهمية هذه المرتبة بمجرد امتلاك النظريات أو حفظها، بل بتفسير كيفية استقرار المعقولات في النفس وإمكان دوامها على نحوٍ أرسخ من المراتب السابقة.

ومن هنا تتضح وظيفة العقل الفعّال في النسق السيناوي: فهو ليس مجرد تسمية لمصدر المعرفة، بل مبدأ يفسّر تفاوت درجات حضور الكليات بين مرحلة وأخرى، وكيف ينتقل العقل من تحصيل متقطع إلى حضور أقوى وأقرب إلى الديمومة. كما أن هذه المرتبة تفتح الطريق منطقياً إلى تقرير “الضرورة”؛ إذا كان اكتمال الترقى العقلي لا يتحقق إلا بالاتصال بمبدأ مفارق، فإن السلم المعرفي بأكمله من بدايته يظل مشروطاً بقانون عليّ أعلى سيتم تفصيله. وهنا يبلغ العقل مستوى أعلى في اتصاله بالعقل الفعّال، حيث تصبح المعقولات أكثر وضوحاً واستقراراً.^{٩١}

هـ. العقل القدسي وقمة الاستعداد

يُضيف ابن سينا إلى مراتب العقل المكتسب مرتبةً تتجاوز المسار التعليمي المعتاد، هي العقل القدسي؛ ويجعلها ذروة ما يمكن أن يبلغه الإنسان من سرعة الإدراك وقوة الحدس. غير أن المقصود بهذه المرتبة ليس إلغاء البرهان أو الاستدلال، بل بيان أن الناس يتفاوتون في درجة الاستعداد وفي

⁹⁰ Soroosh Shahriari, *The Concept of Prophecy and Allegorical Interpretation (Ta'wīl) within Abū Ḥāmid al-Ghazzālī's and Maimonides' Oeuvres*, د.د.

⁹¹ "موقع متخصص في القرآن الكريم وعلومه وكتب التفاسير"، Integrated Technology Group- ITG, تاريخ الوصول ٣١ ديسمبر، ٢٠٢٥، <https://GreatTafsirs.com>.

سرعة الانتقال إلى النتائج: فبينما يحتاج أكثرهم إلى زمنٍ واستدلالٍ متدرّج للوصول إلى “الحد الأوسط” في القياس، قد يبلغ بعضهم إدراك ذلك بسرعة تكاد تكون فورية. وبهذا المعنى يدلّ العقل القدسي على كمال القابلية لا على سقوط قانون العلية؛ فالقانون واحد، لكن القابل متفاوت. وتزداد أهمية هذا التصور في سياق الرسالة لأنه يقدم تفسيراً فلسفياً لإمكان النبوة عند ابن سينا: فالمعرفة النبوية لا تقع خارج العقل من حيث الأصل، وإنما تقع في أقصى طرفٍ من الاستعداد الذي يجعل إدراك الحقائق أقرب إلى الفعل المباشر. ويُعدّ العقل القدسي أعلى مرحلة في اتصال العقل بالعقل الفعّال، إذ يبلغ فيها الاستعداد كماله وتكون سرعة الإدراك في غايتها.^{٩٢}

و. ضرورة العقل الفعّال في الترقّي المعرفي

يؤسّس ابن سينا القول بضرورة العقل الفعّال على قاعدة عليّة عامة مفادها أن كل انتقال من القوة إلى الفعل لا بد له من علةٍ متحققة بالفعل في الجهة التي تُخرج غيرها إلى التحقق. وهذه القاعدة ليست مجرد تقرير منطقي، بل مبدأ ميتافيزيقي يفسّر إمكان اكتمال الترقّي المعرفي: فالعقل الإنساني يمرّ بحالات متدرجة من الجهل إلى العلم، ويقع في الخطأ ثم يصحح، وهو ما يدل على أنه ليس عقلاً بالفعل دائماً. ومن ثمّ لا يكفي تفسير تحقّق المعرفة بالاعتماد على النفس وحدها، لأن السؤال يظل قائماً: ما الذي يجعل المعقولات تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة الفعل؟^{٩٣}

وفي هذا السياق يستعمل ابن سينا تشبيهاً توضيحياً لتقريب الوظيفة لا لصناعة البرهان: فكما أن الشمس لا تخلق العين ولكنها تجعل الرؤية ممكنة بإفاضة الضوء، كذلك العقل الفعّال لا يعطلّ قوى النفس (الحس والخيال والاستعداد)، بل يجعل فعل التعقّل ممكناً بإفاضة ما يُخرج المعقول من الإمكان إلى التحقق. وبهذا يتضح أن العقل الفعّال ليس إضافة خارجية تزيينية، بل عنصرٌ تفرضه بنية العلية نفسها، لأن القابل من حيث هو قابل لا يمنح نفسه الفعل.^{٩٤}

وعليه يغدو “سُلم الترقّي” عند ابن سينا أكثر من كونه تقسيماً تعليمياً لمراتب العقل؛ إنه جزء من نسقٍ فلسفي يربط بين المعرفة والوجود. فكما أن الممكن لا يستقل بوجوده دون مفيض،

⁹² Michael E. Marmura Reviewed work(s); "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies* 22, ٥٦-٤٩: (١٩٦٣) عدد ١, <http://www.jstor.org/stable/543930>.

⁹³ Olga Lizzini, *Ibn Sina's Metaphysics*, 2 ٢٠ ١٥، ديسمبر، https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-metaphysics/?utm_source=chatgpt.com.

⁹⁴ Lizzini, *Ibn Sina's Metaphysics*.

كذلك العقل بالقوة لا يستقل بتحقيقه المعرفي دون مبدئٍ بالفعل يمدّه بالفعليّة ويضمن إمكان الاتصال بالمعقولات الكلية⁹⁵.

ز. صفات العقل الفعّال عند ابن سينا

يُبيّن ابن سينا أن النفس الإنسانية تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل، وأن هذا الانتقال لا يتم من داخل النفس وحدها، بل يحتاج إلى سببٍ هو بالفعل يخرجها من القوة إلى الفعل. وهذا السبب هو العقل الفعّال؛ فهو عقلٌ بالفعل دائماً، وهو الذي يعطي الصور العقلية للنفس، لأن “مبادئ الصور العقلية” عنده مجردة (غير مادية). وبذلك تتحدد صفة العقل الفعّال الأساسية: أنه مبدأً مفارق يمدّ النفس بالمعقولات ويُتمّ تحقيقها المعرفي.

ويقرب ابن سينا وظيفة العقل الفعّال بتشبيه واضح حين يقول إن نسبته إلى نفوسنا “كنسبة الشمس إلى إبصارنا”؛ فكما أن ضوء الشمس يجعل الرؤية ممكنة، كذلك “نور” العقل الفعّال يجعل التعقل ممكناً. ويشرح أن فعل التعقل يكتمل عندما تطلّع القوة العقلية على الجزئيات المخزونة في الخيال، فيشرق عليها نور العقل الفعّال فتتحول إلى معقولات. كما توضّح الحاشية معنى كونه “فعّالاً”: فهو في ذاته عقلٌ بالفعل لا مادة فيه ولا استعداد ناقص، وهو أيضاً فعّالٌ من جهة فعله في نفوسنا بإخراجها من القوة إلى الفعل.⁹⁶

من خلال هذا المبحث يتبيّن أن ابن سينا لا يرى العقل الإنساني شيئاً ثابتاً، بل يراه في حالة تطوّر مستمر، ينتقل فيه الإنسان من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفهم الكامل. فالعقل عنده يمر بعدة مراحل؛ يبدأ بالعقل الهولاني الذي يكون مجرد قابلية للتعلّم، ثم ينتقل إلى العقل بالملكة عندما يكتسب المبادئ الأساسية، وبعدها يصل إلى العقل بالفعل عندما يصبح قادراً على فهم المعارف واستحضارها، وأخيراً يبلغ العقل المستفاد حيث تصبح المعاني أكثر ثباتاً ووضوحاً في النفس. كما يضيف ابن سينا مرتبة أعلى هي العقل القدسي، وهي تعبر عن أعلى درجات الفهم وسرعة الإدراك، حيث يستطيع بعض الأشخاص الوصول إلى المعرفة بسرعة كبيرة، وهذا ما يساعد في تفسير ظاهرة النبوة من منظور فلسفي.

⁹⁵ Lizzini, *Ibn Sina's Metaphysics*.

⁹⁶ حسن زاده الآملي، الشيخ حسن -، “النفس من كتاب الشفاء لابن سينا -” جلد : ١ صفحہ : ٣٢١
https://lib.eshia.ir/٣٢١/١/٧١٤٧٥,, كتابخانه مدرسه فقاہت, تاريخ الوصول ٢٠ فبراير، ٢٠٢٦.

ويؤكد ابن سينا أن هذا التطور في العقل لا يحدث من تلقاء نفسه، بل يحتاج إلى عامل خارجي يساعده على الانتقال من الاستعداد إلى الفعل، وهذا العامل هو العقل الفعّال. فالعقل الفعّال عنده يلعب دورًا مهمًا في إضاءة العقل الإنساني وتمكينه من الفهم، وقد شبه ذلك بدور الشمس التي تساعد العين على الرؤية.

وبذلك يظهر أن نظرية ابن سينا في العقل تقوم على فكرة التدرّج والتكامل، حيث يرتبط تطور المعرفة الإنسانية بوجود سبب خارجي يساعد على تحقيقها، مما يجعل العقل الفعّال عنصراً أساسياً في فهم المعرفة وكمال الإنسان.

المبحث الرابع: آلية الاتصال بالعقل الفعّال والفرق بين طريق الفيلسوف وطريق النبي

يهدف هذا المبحث إلى توضيح كيفية الاتصال بالعقل الفعّال عند ابن سينا، وبيان الفرق بين طريق الفيلسوف وطريق النبي في الوصول إلى هذا الاتصال. ويقوم هذا التصور على فكرة أساسية، وهي أن الاتصال لا يتم إلا باجتماع عنصرين مترابطين: استعداد النفس من جهة، وإفاضة العقل الفعّال من جهة أخرى. فالنفس لا تصبح قادرة على تلقي المعقولات إلا إذا بلغت درجة من القابلية والاستعداد، كما أن التعقّل لا يكتمل إلا بفيض صادر عن العقل الفعّال.

وعلى هذا الأساس، يكون الفرق بين الفيلسوف والنبي في طريقة الاستعداد وسرعة التلقّي، لا في أصل مصدر المعرفة؛ لأن المصدر في الحالتين واحد. فالفيلسوف يسلك طريقاً تدريجياً يعتمد على النظر والتأمل والتجريد حتى يكتمل استعداد النفس، أمّا النبي فيتميّز بسرعة التلقّي بسبب كمال الاستعداد في العقل القدسي وقوة الحدس. ثم تتولى القوة المتخيلة تمثيل المعاني في صورٍ وألفاظٍ يفهمها الناس، فتتحقق وظيفة التبليغ. وسيعرض هذا المبحث هذه الجوانب بشيء من التفصيل في المطالب الآتية.^{٩٧}

أ. شرط إمكان الاتصال (تجرد النفس وبساطتها)

ينطلق ابن سينا من مقدمة أنطولوجية حاسمة: موضوع الاتصال أي العقول المفارقة وجوداً غير مادي، ومن ثم لا بد أن يكون المتلقي (النفس) قابلاً للمفارقة من جهة الحقيقة، لا مجرد تابع للمادة. لذلك يقرر أن النفس جوهر بسيط يتجاوز المادة في ذاته، وإن ارتبط بالبدن من حيث الإدارة

⁹⁷ Dimitri Gutas, "Ibn Sina [Avicenna]", في *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2025, تحقيق Edward N. Zalta و Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025), <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ibn-sina/>.

والتدبير. وبهذه المقدمة يضمن ابن سينا إمكان تفسير المعرفة بوصفها انتقالاً من الاستعداد إلى الفعل عبر إفاضة عقلية، لا بوصفها تفاعلاً مادياً بين جسمين؛ إذ يستحيل عنده أن يُنتج المادي وحده معرفةً عقليةً بالمفارقات.

١. برهان "الرجل الطائر": الوعي المباشر بالذات كدليل على التجرد

يُعدّ برهان "الرجل الطائر" (أو الإنسان المعلق في الفضاء) من أشهر البراهين التي استعملها ابن سينا لإبراز أن الوعي بالذات وعيٌّ مباشر لا يتوقف، من حيث أصله، على الحواس ولا على إدراك البدن. ويقوم البرهان على افتراض إنسان خُلِقَ دفعة واحدة كامل القوى العقلية، ومعلق في خلاء بحيث لا يلامس شيئاً، ولا تصله مؤثرات حسية من ضوء أو صوت أو غيرهما، فتغيب عنه جميع المدركات الخارجية.

وتتمثل نتيجة التجربة في أن هذا الإنسان، مع انقطاعه عن الإحساس ببدنه وبالعالم، لا ينقطع عن إدراك وجوده، بل يثبت لنفسه "أنا" على وجه اليقين. ولما كان هذا الإثبات لا يتضمن امتداداً ولا حيزاً ولا خصائص جسمانية، فإن مدلوله ليس الجسد، بل ذاتٌ مغايرة للمادة. ومن ثم يخلص ابن سينا إلى أن للنفس جهة من التجرد تفسر إمكان تعلّقها بالمعقولات، وتمهّد لفهم كيفية استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال بوصفه مبدأ إفاضة الصور العقلية.^{٩٨}

٢. بساطة النفس وعدم قابليتها للفساد

يرى ابن سينا أن النفس ليست جسمًا ماديًا، لأن الجسم يمكن تقسيمه إلى أجزاء، أما النفس فهي تدرك المعاني الكلية مثل العلم والعدل والخير، وهذه المعاني لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء. لذلك يعتقد ابن سينا أن النفس جوهر بسيط وغير مادي. وبناءً على ذلك، يرى ابن سينا أن النفس لا تفنى بفناء الجسد. فالجسد يفسد مع الزمن لأنه مكوّن من أجزاء، أما النفس فليست كذلك. ولهذا تبقى النفس بعد موت الإنسان. كما يرى أن النفس تزداد كمّالاً كلما ازدادت معرفةً واتصالاً بالعقل الفعّال، حتى تصل إلى مرتبة عالية من الكمال العقلي.^{٩٩}

⁹⁸ تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، "Self-Awareness in Islamic Philosophy"،

<https://www.cambridge.org/core/books/selfawareness-in-islamic-philosophy/CA8C4D24647D871DC54301BCB1DD4053>.

⁹⁹ Horton Davies, "Issac Watts's Hymns and Spiritual Songs (1707), a Publishing History and a Bibliography. Selma L. Bishop. Ann Arbor: Pierian Press, 1974. Xxiv + 479 Pp. \$19.95.", *Church History* 44, : (١٩٧٥) ٣ عدد

ب. مسلك الفيلسوف في الاتصال بالعقل الفعّال

يرى ابن سينا أن الفيلسوف لا يصل إلى الاتصال بالعقل الفعّال دفعةً واحدة، ولا يحصل له ذلك بصورة مفاجئة، بل يتحقق هذا الاتصال بالتدرّج عبر مراحل إدراكية وتجريدية متتابعة داخل النفس. ففي البداية تستقبل الحواس الظاهرة صور الأشياء من العالم الخارجي، ثم تنتقل هذه الصور إلى قوى الإدراك الباطن، حيث تُحفظ وتُنظّم ويُعاد تركيبها. وتقوم هذه القوى بدور تمهيدي مهم؛ لأنها تُعدّ النفس شيئاً فشيئاً للانتقال من إدراك الجزئيات إلى قابلية إدراك المعقولات الكلية. وبهذا المعنى، تمثل الحواس الباطنة والبنية الإدراكية الداخلية مرحلة الإعداد السابقة على اكتمال الاستعداد العقلي. فإذا بلغت النفس درجةً كافية من التهيؤ والتجريد، تمت إفاضة العقل الفعّال بالصورة الكلية، فترتقي النفس من الحسّ إلى العقل، ومن القوة إلى الفعل، وتتحقق المعرفة العقلية على المسلك الفلسفي القائم على النظر والتدرّج.¹⁰⁰

١. ترتيب القوى الباطنة ودورها التمهيدي في المعرفة

يرى ابن سينا أن الإدراك الباطن يتكون من خمسة قوى تعمل معاً لفهم المعلومات التي تصل إلى الإنسان. فهذه القوى تستقبل الصور التي تنقلها الحواس، ثم تحفظها، وتدرك معانيها، وتربط بينها أو تفصلها، وبعد ذلك تخزنها ليستفيد منها الإنسان في المستقبل. وقد حاول ابن سينا تحديد مواضع هذه القوى في الدماغ وفق المعرفة الطبية السائدة في عصره، إلا أن اهتمامه الرئيس كان توضيح وظيفة كل قوة ودورها في عملية الإدراك والمعرفة.¹⁰¹

أ) الحس المشترك

هو القوة التي تستقبل صور المحسوسات الواردة من الحواس الظاهرة الخمسة، ثم توحيدها في إدراك واحد منسّق، بحيث لا تبقى المدركات متفرقة بحسب كل حاسة على حدة.¹⁰²

٩-٨، <https://doi.org/10.2307/3164055>.

د.ت، تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، "AVICENNA vi. Psychology", *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi/>.

تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، "AVICENNA vi. Psychology - Encyclopaedia Iranica", *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi/>.

د.ت، "AVICENNA vi. Psychology", ¹⁰²

ب) الخيال، أو المصورة

وهو مخزن الصور الحسية بعد غياب الأعيان الخارجية، وبقاؤها في الخيال هو الذي يتيح للنفس أن تتعامل مع الصورة دون حضور الشيء في الخارج¹⁰³.

ج) الوهم

وهو القوة التي تدرك المعاني الجزئية القائمة في المحسوسات، مثل إدراك العداوة أو الألفة أو الخطر، وهي معانٍ لا تُدرك بالحس الظاهر نفسه، بل تُفهم من خلال المحسوس¹⁰⁴.

د) المتخيلة، أو المفكرة

هي القوة التي تمكّن النفس من جمع الصور والمعاني وتغيير ترتيبها أو فصل بعضها عن بعض. وعندما تعمل في مجال الصور والمحسوسات تُسمّى متخيلة، وعندما يستخدمها العقل في التفكير والاستنتاج تُسمّى مفكرة. ولهذا تُعدّ حلقة وصل بين الإدراك الحسي والتفكير العقلي¹⁰⁵.

هـ) الذاكرة، أو الحافظة:

وهي مستودع المعاني الجزئية التي يدركها الوهم، فتُحفظ لتُستدعى عند الحاجة، كما تُحفظ الصور في الخيال¹⁰⁶.

وتظهر أهمية هذا التدرج في أن القوى اللاحقة لا تعمل في فراغ، بل تعتمد على ما تهيئه القوى السابقة. فالحس المشترك يقدم صورة موحدة، والخيال يحفظها، والوهم يضيف إليها معنى جزئياً، ثم تتولى المتخيلة تركيب ذلك كله، وبذلك تتكوّن مادة منظمة يمكن للعقل أن يبدأ منها طريق التجريد.

¹⁰³ تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، "Mental Imagery between Cognition and Emotion: A Narrative Review"، <https://www.mdpi.com/2673-5318/5/4/49>.

جز ١، "الإشارات و التنبيهات - ابن سينا - مكتبة مدرسة الفقاهة"، ص ٨٨، تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، 88 ¹⁰⁴ <https://ar.lib.eshia.ir/73004/1/88>.

تاريخ الوصول ٣ يناير، ٢٠٢٦، "Beneficial Effects of Belladonna as a Sedative in Epilepsy | The BMJ"، <https://www.bmj.com/content/1/12/302>. ¹⁰⁵

د.ت، تاريخ الوصول ٤ يناير، ٢٠٢٦، "AVICENNA vi. Psychology"، *Encyclopaedia Iranica*، <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi/>. ¹⁰⁶

٢. عملية التجريد: من الجزئي إلى الكلي

يعتقد ابن سينا أن الإنسان يبدأ معرفته من خلال الحواس، فهي تنقل إليه صور الأشياء كما تظهر في الواقع. لكن هذه الصور تكون مرتبطة بصفات خاصة مثل اللون والحجم والمكان، ولذلك لا تمثل المعاني الكلية مباشرة. ومن هنا يبدأ العقل في تحليل هذه الصور وتجريدها من الصفات الجزئية حتى يصل إلى المعنى الكلي.¹⁰⁷

(أ) **التجريد الخيالي:** تُنتزع الصورة عن المادة الخارجية المباشرة، فتغيب عن الحس، لكنها تبقى مرتبطة بخصائصها الفردية، لأنها ما تزال صورة جزئية محفوظة في الخيال¹⁰⁸

(ب) **التجريد العقلي:** تُنزع اللواحق المادية نزعاً تاماً، فتُدرك "الماهية" على وجه كلي مجرد، لا يتقيد بزمان أو مكان أو مقدار¹⁰⁹.

ويترتب على ذلك أن دور القوى الباطنة ليس "توليد" الكلي من ذاتها، بل "إعداد" النفس له. فالعقل الإنساني في بدايته استعداد محض، وعمليات التفكير والتجريد تقوم بتهذيب هذا الاستعداد وتوجيهه. فإذا اكتمل التهيؤ، أفاض العقل الفعّال الصورة الكلية على النفس، فتتحقق المعرفة العقلية على نحوٍ أتم.

ج. مسلك النبي: (العقل القدسي والحدس الفوري والفيض النازل)

إذا كان مسلك الفيلسوف يقوم على التدرّج في النظر والبرهان، فإن مسلك النبي عند ابن سينا يتميز بأنه تلقّي فيضي سريع لا يعتمد على طول الاستدلال. فالنبوة، من حيث جوهرها المعرفي، ترتبط بمرتبة خاصة من الاستعداد يسميها ابن سينا العقل القدسي، وبقوة الحدس التي تُمكن صاحبها من إدراك الحقائق إدراكاً مباشراً في أقصر زمن. وبذلك يغدو حصول المعرفة في هذا المسلك أشبه بتلقّي "نازل" من العقل الفعّال إلى النفس، لا بصعود تدريجي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى المعقول¹¹⁰.

¹⁰⁷ "AVICENNA vi. Psychology", د.ت.

¹⁰⁸ "Modelling perception as a hierarchical competition differentiates imagined, veridical, and hallucinated percepts | Neuroscience of Consciousness | Oxford Academic", ٢٠٢٦، ٤ يناير،
<https://academic.oup.com/nc/article/2023/1/niad018/7248966>.

¹⁰⁹ "AVICENNA vi. Psychology", د.ت.

¹¹⁰ المبدأ والمعاد - ابن سينا - كتابخانه مدرسه فقاها، جزء ١، ص ١١٦، تاريخ الوصول ٥ يناير، ٢٠٢٦،
<https://lib.eshia.ir/73016/1/116/%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%AB%D8%A9>.

١. العقل القدسي: (أعلى مراتب الاستعداد البشري)

يعرّف ابن سينا العقل القدسي بأنه استعداد فطري بالغ الصفاء والقوة، يجعل صاحبه في غنى نسبي عن التعليم المعتاد وعن طول الممارسة الاستدلالية. فهذه المرتبة تمثل أقصى درجات قابلية النفس لتلقي المعقولات، بحيث يكون اتصالها بالعقل الفعّال أسرع وأقرب إلى المباشرة. ولتوضيح هذه السرعة والشفافية في التلقي يستعمل ابن سينا صورة بلاغية تفيد أن الاستعداد قد يبلغ حدًّا "يكاد يضيء بذاته"، أي أن النفس تنهياً للمعرفة دون الحاجة إلى مقدمات كثيرة أو مجهود زماني ممتد.

وعلى هذا الأساس، لا تحصل المعرفة في العقل القدسي عبر ترتيب المقدمات والبحث عن الحد الأوسط كما هو شأن النظر الفلسفي، بل ترد على نفس النبي في صورة إدراك كلي شامل، أقرب إلى الاستبصار المباشر للحقائق، ثم يمكن أن تنتقل آثار هذا الإدراك إلى سائر قوى النفس بحسب ما يقتضيه مقام التبليغ.^{١١١}

٢. آلية الحدس وإصابة الحد الأوسط

يعرّف ابن سينا الحدس بأنه قدرة على التفطن إلى الحد الأوسط في القياس من غير تعليم ولا طول ممارسة. ومعنى ذلك أن إدراك العلاقة التي تربط بين المقدمتين وتنتج عنها النتيجة لا يمر عند صاحب الحدس بمراحل التفكير المتدرّج المعتادة، بل يقع إدراكها بسرعة شديدة، حتى كأن النتيجة تُدرك بمجرد تصور الموضوع على وجهه الصحيح.^{١١٢}

وفي هذا الإطار يقرر ابن سينا أن النبي يمتلك قوة حدسية فائقة تمكّنه من تحصيل المعرفة في أقصر زمن، لا عبر ترتيب المقدمات والبحث المتأني عن الحد الأوسط، بل عبر إدراك كلي مباشر. ولذلك يوصف هذا المسلك بأنه نازل، لأن المعرفة تفيض من العقل الفعّال إلى العقل القدسي

النجاة - ابن سينا - كتابخانه مدرسه فقاها، "جزء ١ صفحه : ٣٣٩، تاريخ الوصول ٥ يناير، ٢٠٢٦" ¹¹¹
<https://lib.eshia.ir/73017/1/339>.

المبدأ والمعاد - ابن سينا - كتابخانه مدرسه فقاها (د.ت)، تاريخ الوصول ٥ يناير، ٢٠٢٦ ¹¹²
<https://lib.eshia.ir/116/1/73017>.

مباشرة، ثم يظهر أثرها في القوى الأدنى، ولا سيما قوة التخيل، بحسب ما تقتضيه وظيفة التمثيل والتبليغ¹¹³.

د. مقارنة مركزة بين مسلك الفيلسوف ومسلك النبي في الاتصال بالعقل الفعّال

بعد شرح طريق الفيلسوف وطريق النبي في الاتصال بالعقل الفعّال، ننتقل إلى المقارنة بينهما. والمقصود أن نعرف الفرق والتشابه بين الطريقتين، وكيف تحصل المعرفة في كل واحد منهما، وما أثر ذلك في كمال النفس وهداية الإنسان. وبهذا نفهم منهج ابن سينا بشكل أوضح، ونعرف أن هذه الفكرة لها قيمة نظرية وعملية معًا.

١. اتجاه الحركة المعرفية

يظهر الفرق بين مسلك الفيلسوف ومسلك النبي في اتجاه الحركة المعرفية. فالفيلسوف يسلك طريقًا صاعدًا؛ إذ يبدأ من الإدراك الحسي للجزئيات، ثم ينتقل عبر التفكير والتجريد حتى يصل إلى التعقّل. أمّا النبي، فيسلك طريقًا نازلًا؛ إذ يتلقّى الفيض من العقل الفعّال، ثم يصل أثر هذا الفيض إلى النفس، فتتحقق المعرفة على نحوٍ أسرع وأتمّ.¹¹⁴

٢. الزمن الإدراكي

يختلف مسلك الفيلسوف ومسلك النبي في الزمن الإدراكي:

فمسلك الفيلسوف تدريجي؛ إذ يحتاج إلى وقتٍ في النظر والتفكير والتجريد حتى تكتمل المعرفة. أمّا مسلك النبي فهو سريع وفوري؛ إذ تحصل المعرفة عنده على نحوٍ أسرع بسبب قوة الحدس وكمال الاستعداد.¹¹⁵

م ٧، ١٩ ديسمبر، *Al-Shajarah*، في "Intuitive Knowledge according to Ibn Sina (Avicenna)"، Syamsuddin Arif، ٢٠٠٢، <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33857.99688>.

¹¹⁴ Peter Adamson و Michael-Sebastian Noble، "Intuition in the Avicennan Tradition"، *British Journal for the History of Philosophy*، ٧٤-٦٥٧: (٢٠٢٢)، عدد ٤، <https://pub.ub.uni-muenchen.de/115217/>.

م ٧، ١٩ ديسمبر، *Al-Shajarah*، في "Intuitive Knowledge according to Ibn Sina (Avicenna)"، Syamsuddin Arif، ٢٠٠٢، <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33857.99688>.

٣. الواسطة المعرفية

. مسلك الفيلسوف يعتمد على التفكير المنظّم؛ إذ ينتقل من فكرة إلى فكرة حتى يصل إلى النتيجة. أمّا مسلك النبي، فيعتمد على الحدس المباشر؛ إذ يدرك المعنى الصحيح بسرعة من غير حاجة إلى طول تفكير واستدلال.¹¹⁶

٤. القوة الفاعلة

يختلف مسلك الفيلسوف ومسلك النبي في القوة التي يتمّ بها تحقّق المعرفة: ففي مسلك الفيلسوف، يتحقّق ذلك عبر العقل المستفاد بعد التدرّج في النظر والبحث والتفكير. أمّا في مسلك النبي، فيتحقّق عبر العقل القدسي؛ إذ يتلقّى الفيض بسرعة بسبب كمال الاستعداد.^{١١٧}

٥. كيفية الاتصال بالعقل الفعال

الفيلسوف: لا يصل مباشرة، بل يتدرّج أولاً (يتعلّم، يفكر، يتأمّل)، ثم بعد ذلك يحصل الاتصال. النبي: يحصل له الاتصال مباشرة عندما يكون استعداداه كاملاً.

٦. الغاية

يرى ابن سينا أن الفيلسوف والنبي يشتركان في أن كليهما يحصل على المعرفة من العقل الفعّال، لكنهما يختلفان في طريقة الوصول إليها. فالفيلسوف يكتسب المعرفة بالتعلم والتفكير والتأمل حتى يصل إلى فهم الحقائق، أما النبي فيدركها بسرعة بفضل كمال استعداده وقوة حدسه. كما يختلف الهدف بينهما؛ فالفيلسوف يسعى إلى تنمية نفسه والوصول إلى المعرفة، في حين أن النبي لا يكتفي بمعرفة الحقائق، بل يبلّغها إلى الناس ويرشدهم ويبين لهم ما يحتاجون إليه في أمور الدين والتشريع. ولهذا تقوم القوة المتخيلة عند النبي بتحويل المعاني التي يدركها إلى صور وألفاظ يفهمها الناس، فتتحقق رسالة الوحي والتبليغ.

ديسمبر، ٢٠٠٢، 19 Arif, "Intuitive Knowledge according to Ibn Sina (Avicenna)".

، "النجاة - ابن سينا - كتابخانه مدرسه فقاهاهت جزء ١ صفحه : ١١٧٣٣٩

ويؤكد ابن سينا أن النفس لا تكتسب المعرفة العقلية إلا إذا كانت مستعدة لها، ثم يفيض عليها العقل الفعّال بالمعرفة. ومن هنا يرتبط الاتصال بالعقل الفعّال عنده بتحصيل العلم، وكمال النفس، والوصول إلى السعادة.

هـ. آلية الوحي: دور القوة المتخيلة في تجسيد المعقولات

يرى ابن سينا أن النبوة لا تعني إدراك المعاني العقلية وحدها، بل تشمل أيضًا ما يراه النبي أو يسمعه عند نزول الوحي، مثل رؤية الملك أو سماع كلامه. ويُرجع ابن سينا ذلك إلى عمل القوة المتخيلة، التي تحول المعاني التي يتلقاها النبي إلى صور أو كلمات يمكن إدراكها بالحواس. وبهذه الطريقة يفهم النبي الوحي بوضوح ويستطيع أن يبلغه إلى الناس بلغة وصور تناسب فهمهم.¹¹⁸

١. محاكاة المعقولات وتحويلها إلى صور وأصوات

يرى ابن سينا أن النبي يتلقى من العقل الفعّال معاني عقلية كلية ومجردة من خلال العقل القدسي. لكن هذه المعاني لا تبقى مجرد أفكار، لأن النبي يمتلك قوة متخيلة قوية جدًا تساعد على تحويلها إلى صور أو ألفاظ يمكن إدراكها. ولذلك قد يظهر الوحي في صورة مشهد يراه النبي أو كلام يسمعه، مما يجعله أكثر وضوحًا وأسهل في الفهم والتبليغ إلى الناس.¹¹⁹

٢. رؤية الملك

يرى ابن سينا أن رؤية النبي للملك تحدث لأن القوة المتخيلة تحول المعاني العقلية التي يتلقاها إلى صورة يمكن رؤيتها. ولهذا قد يظهر الملك للنبي في هيئة شخص جميل وعظيم المكانة. وبذلك تصبح المعاني المجردة قابلة للإدراك بالحواس، مما يساعد النبي على فهم الوحي وتلقيه.¹²⁰

¹¹⁸ مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، "المؤتمر العالمي العاشر لسنة ٢٠١٣"، ٢٠١٣،
<https://www.semanticscholar.org/paper>

¹¹⁹ Roxanne D. Marcotte, "The Role of Imagination (Mutakhayyilah) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (Nubūwāt)", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, ٧٢-٣٧: (١٩٩٩) عدد ١،
<https://doi.org/10.5840/acpq19997313>.

¹²⁰ Olga L. Lizzini, "Representation and Reality: On the Definition of Imaginative Prophecy in Avicenna", في *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*، تحقيق Börje Bydén و Filip Radovic (Springer Verlag, 2018).

٣. سماع الخطاب

ويُفسر سماع الخطاب بأنه انتقال المعاني الكلية المفاضة إلى صياغة لفظية، فتترجمها المتخيلة إلى كلمات وأصوات تُدرك في الحس المشترك، وكأنها صوت حاضر في الخارج¹²¹. ويؤكد ابن سينا أن هذه الصور والأصوات تكون "واقعية" بالنسبة للنبي من جهة الإدراك، لأن قوة المتخيلة عنده تبلغ من القوة ما يجعلها تؤثر في الحس المشترك وتوجهه، فيرى النبي تلك التمثيلات ويرعاها كما لو كانت مشاهدة حسية مباشرة. وبهذا يصبح الوحي عند ابن سينا عملية تجمع بين بعدين متلازمين: بعد عقلي يتصل بتلقي المعنى الكلي، وبعد تخيلي يقوم بتمثيل ذلك المعنى في صورة وصوت، بما يحقق إمكان التبليغ والتواصل مع الناس¹²².

٤. المعجزة وقوة النفس العملية

لا يقتصر مقام النبوة عند ابن سينا على تلقي المعرفة والوحي من جهة العقل، بل يشمل إلى جانب عملي يتمثل في قدرة النفس النبوية على التأثير في العالم الخارجي. ويذهب ابن سينا إلى أن المادة، في حدود معينة، قابلة للتأثر بالنفوس الشريفة القوية؛ فكما تتحكم النفس الإنسانية في البدن وتحرك أعضائه بالإرادة، فإن نفس النبي، لما لها من كمال الاستعداد وقوة الاتصال بالعقل الفعّال، يمكن أن يكون لها أثرٌ في بعض الظواهر الطبيعية. ومن هنا يفسّر إمكان وقوع المعجزة بوصفها نتيجة لفاعلية نفسٍ بالغة الكمال تتجاوز المألوف في تأثيرها، فتظهر آثارها في صور أحداث غير معتادة يجري تلقيها في الوعي الديني بوصفها معجزات¹²³.

و. البعد السياسي للنبوة عند ابن سينا: النبي مشرّع ومدبّر

يرى ابن سينا أن أثر الاتصال بالعقل الفعّال لا يقتصر على اكتساب المعرفة، بل يمتد أيضًا إلى حياة الناس ومجتمعهم. ولذلك فإن الفرق بين الفيلسوف والنبي لا يكمن في طريقة الوصول إلى المعرفة فقط، بل يظهر أيضًا في دور كل منهما في توجيه الناس وقيادتهم. فالنبي، في نظر ابن سينا،

¹²¹ تاريخ الوصول ٨ يناير، ٢٠٢٦، "Avicenna's Theory of Prophecy | PDF | Nous | Argument", Scribd, <https://www.scribd.com/document/844197751/Avicenna-s-theory-of-prophecy>.

¹²² دراسات وبحوث / حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، تاريخ "٢٠٢٦"، الوصول ٨ يناير، <http://iicss.iq/?id=11&sid=765>.

¹²³ Sümeyye Bayır Taşdemir, "İbn Sînâ Felsefesinde Nedensellik ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları", *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (٢٠٢٢، أغسطس)، عدد ٢، <https://doi.org/10.55709/TSBSBildirilerDergisi.2.120>.

لا يكتفي بمعرفة الحقائق، بل يعمل على إرشاد المجتمع وتنظيم شؤونه ومساعدة الناس على الوصول إلى السعادة والكمال.¹²⁴

١. كمال النبي بوصفه جامعاً للكمالات

يرى ابن سينا أن النبي يتميز بكمال يفوق كمال الفيلسوف، لأنه لا يقتصر على امتلاك المعرفة وحدها، بل يجمع بين العلم والقدرة على توجيه الناس وإرشادهم. ولذلك لا تبقى المعرفة عند النبي أمراً خاصاً به، بل تتحول إلى رسالة يستفيد منها المجتمع كله. ويتضح هذا الكمال من خلال ثلاثة جوانب رئيسية¹²⁵:

(أ) الكمال النظري

إدراك الحقائق الكلية بواسطة العقل القدسي على نحوٍ أصفى وأسرع من المسلك الاستدلالي المعتاد¹²⁶.

(ب) الكمال التخيلي

القدرة على عرض الحقائق والمعاني بطريقة يفهمها عامة الناس، وذلك من خلال استخدام صور وألفاظ وأساليب مناسبة، بحيث تصبح هذه المعاني واضحة وسهلة الفهم، ويمكن نقلها إلى الناس وتعليمهم بها.¹²⁷

(ج) الكمال العملي

القدرة على وضع القوانين وإدارة شؤون الناس وتنظيم حياتهم بطريقة تحقق النظام والعدل والخير.

¹²⁴ "Ibn Sina's Political Philosophy: A Study of the Relationship between Prophecy and Civil Science | Jordan Journal of Social Sciences", ٢٠٢٦، ٨ يناير،
<https://jjournals.ju.edu.jo/index.php/jjss/article/view/1263>.

¹²⁵ Farhan Nurilaahii, "Filsafat Kenabian Ibnu Sina dan Murtadha Muthahhari", *Jurnal Riset Agama* 2, ٣ عدد ٢٠٢٢،
<https://doi.org/10.15575/jra.v2i3.19347>.

¹²⁶ Evald Ilyenkov, "Evald Ilyenkov", 2005, <https://www.semanticscholar.org/paper/Evald-Ilyenkov-Ilyenkov/13180d18bf6a6320ead5368ce5e0d0848e0d131f>.

¹²⁷ Olga L. Lizzini, "Representation and Reality: On the Definition of Imaginative Prophecy in Avicenna", في *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*، تحقيق Börje Bydén و Filip Radovic (Springer Verlag, 2018).

ويرى ابن سينا أن هذه الصفات يجب أن تجتمع في النبي. فامتلاك المعرفة وحده لا يكفي إذا لم يستطع الناس فهمها والاستفادة منها. كما أن شرح الأفكار بطريقة غير صحيحة قد يسبب الخطأ وسوء الفهم. كذلك فإن قيادة المجتمع من دون علم وحكمة قد تؤدي إلى قرارات غير سليمة. لذلك يجمع النبي، في نظر ابن سينا، بين المعرفة الصحيحة، والقدرة على شرحها للناس بلغة يفهمونها، والقدرة على تطبيقها في الواقع من خلال التشريع والإرشاد وتنظيم شؤون المجتمع.^{١٢٨}

٢. الولاية والتشريع عند ابن سينا: النبي واضع السنن

يرى ابن سينا أن دور النبي لا يقتصر على تلقي الوحي والمعرفة من العقل الفعّال، بل يشمل أيضًا توجيه الناس وإصلاح حياتهم. فالنبي لا يكتفي بمعرفة الحقائق، وإنما يعلم الناس، ويضع لهم التشريعات، ويرشدهم إلى الطريق الصحيح، ويساعد على تنظيم شؤون المجتمع. ومن خلال هذا الدور يعمل على تحقيق الخير، ونشر العدل، ومساعدة الناس على الوصول إلى الكمال الإنساني.

(أ) النبوة والتشريع بوصفها امتدادًا للعقل الفعّال

يربط ابن سينا بين مقام النبوة وبين وظيفة التشريع، انطلاقًا من أن النبي متصل بالعقل الفعّال بوصفه مبدأ العناية الإلهية بتدبير العالم. وبناءً على هذا الاتصال يصبح النبي مخولًا بوضع السنن^{١٢٩} والشرائع التي تهدي الناس وتنظم حياتهم، لا على مستوى المعرفة الفردية فقط، بل على مستوى الاجتماع الإنساني كله^{١٣٠}.

(ب) الفرق بين النبي والفيلسوف من حيث الوظيفة الاجتماعية

في هذا الإطار، يرى ابن سينا أن هناك فرقًا بين الفيلسوف والنبي في الدور الذي يؤديه كل منهما في المجتمع. فالفيلسوف قد يصل إلى فهم الحقائق والمعاني الكلية بعقله، لكنه لا يستطيع دائمًا إيصالها إلى عامة الناس بطريقة يفهمونها أو تدفعهم إلى العمل بها. أما النبي، فلا يقتصر دوره على معرفة الحقيقة، بل يمتلك أيضًا القدرة على عرضها بأسلوب قريب من الناس. ولذلك

¹²⁸ Dimitri Gutas, *Ibn Sina [Avicenna]*, 15 ٢٠١٦، سبتمبر، https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ibn-sina/?utm_source=chatgpt.com.

¹²⁹ Olga L. Lizzini, "Representation and Reality: On the Definition of Imaginative Prophecy in Avicenna", في *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, تحقيق Björje Bydén و Filip Radovic (Springer Verlag, 2018).

¹³⁰ Lizzini, "Representation and Reality", تحقيق Bydén و Radovic (Springer Verlag, 2018).

يستخدم صوراً وأمثلة يفهمها الجميع، مثل الحديث عن الثواب والعقاب والجنة والنار، حتى تصبح هذه المعاني أكثر وضوحاً وتؤثر في سلوك الناس وحياتهم¹³¹.

ج) الرمز الديني والشرعية كوسيلة تربوية وتنظيمية

يرى ابن سينا أن كثيراً من الناس لا يستطيعون فهم المعاني الفلسفية المجردة أو القضايا العقلية المعقدة. ولذلك تُقدّم لهم هذه المعاني بأسلوب قريب من فهمهم، مثل الحديث عن الجنة والنار والثواب والعقاب، أو من خلال الأمثال والتشبيهات والقصص التي تساعد على توضيح المقصود.

ويعتقد ابن سينا أن هذا الأسلوب لا يهدف إلى التزيين أو مجرد التأثير في المشاعر، بل يساعد الناس على فهم القيم الدينية والأخلاقية والعمل بها. كما يساهم في توجيه سلوكهم، والمحافظة على النظام في المجتمع، وإرشادهم إلى طريق الخير والسعادة، مع مراعاة اختلاف قدراتهم ومستويات فهمهم¹³².

يظهر من خلال تحليل ابن سينا لمفهوم النبوة أن النبي هو الإنسان الكامل الذي يجمع بين العقل النظري والخيال العملي، فيصبح أداة الوحي والتشريع، ومعلماً للبشرية في آنٍ واحد. فهو الذي يتلقى المعارف من العقل الفعّال، ثم يحولها إلى صور وأحكام وتشريعات تُصلح حياة الإنسان، فيحقق بذلك التوازن بين الحقيقة والعقل والسياسة والتربية¹³³.

ز. تحليل تركيبي العقل الفعّال كمبدأ للوجود والمعرفة

يرى ابن سينا أن العقل الفعّال يؤدي دوراً أساسياً في تفسير المعرفة والوجود معاً. فالمعرفة لا تتحقق بمجرد وجود العقل الإنساني، بل تحتاج إلى استعداد النفس من جهة، وإلى إفاضة العقل الفعّال من جهة أخرى. ولتقريب هذه الفكرة يستخدم ابن سينا تشبيهاً مشهوراً؛ فالعقل الفعّال يشبه الشمس التي تمنح الضوء، والنفس تشبه النافذة التي تستقبل هذا الضوء، أما البدن فيشبه البيت

¹³¹ M. E. Yapp, "Stanley E. Kerr: The Lions of Marash: Personal Experiences with American Near East Relief, 1919–1922. Xxv, 318 Pp., 16 Plates, 2 Maps [on Endpapers]. Albany: State University of New York Press, 1973. \$15.", *Bulletin of SOAS* 37, ٧٥–٤٧٤: (١٩٧٤) ٢ عدد، <https://doi.org/10.1017/S0041977X00136584>.

¹³² E. Khademi, "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul", 2015, <https://www.semanticscholar.org/paper/A-Study-of-the-Views-of-Farabi-and-Ibn-Sina-on-the-Khademi/71b21a0a9803cea17d66cb76512746c55ec9bafd>.

¹³³ Asiye Aykıt, "FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ", *Dini Araştırmalar* 24, ٦٠–٣٥: (٢٠٢١) ٦٠ عدد، <https://doi.org/10.15745/da.915911>.

الذي يدخل إليه النور. ومن ثم فإن المعرفة تظهر عندما يجتمع استعداد النفس مع فيض العقل الفعّال.

وفي هذا الإطار يفرّق ابن سينا بين الفيلسوف والنبي من حيث طريقة الوصول إلى المعرفة، لا من حيث مصدرها. فكلاهما يستمد الحقيقة من العقل الفعّال، لكن الفيلسوف يصل إليها بالتعلم والتأمل والاستدلال والتدرج في التفكير، بينما يدركها النبي بسرعة بفضل قوة الحدس والعقل القدسي. وبعد ذلك تقوم القوة المتخيلة بتحويل هذه المعاني إلى صور وألفاظ تساعد على تبليغها إلى الناس. كما يختلف الفيلسوف والنبي في الدور الذي يؤديه كل منهما في المجتمع. فالفيلسوف يسعى في المقام الأول إلى تنمية نفسه والوصول إلى الكمال العلمي، أما النبي فيجمع بين المعرفة وإرشاد الناس وبيان التشريع وقيادة المجتمع. ومع هذا الاختلاف، فإن الغاية النهائية عند الاثنين واحدة، وهي الوصول إلى كمال النفس وتحقيق السعادة.

ومع ذلك، تثير نظرية ابن سينا في العقل الفعّال عددًا من الأسئلة الفلسفية المهمة. فأبرز هذه الأسئلة يتعلق بمدى الحاجة إلى العقل الفعّال بوصفه وسيطاً في حصول المعرفة. فإذا كان العقل الإنساني قادراً على التفكير والتجريد، فهل يحتاج فعلاً إلى مبدأ مفارق يفيض عليه المعقولات، أم أن هذه القدرة يمكن تفسيرها انطلاقاً من إمكاناته الذاتية؟ وقد ظل هذا السؤال حاضراً في النقاشات الفلسفية اللاحقة، ولا سيما عند من رأوا أن العقل يملك من داخله ما يكفي للوصول إلى الكليات. ويظهر إشكال آخر في تفسير ابن سينا للحدس النبوي. فإذا كان الحدس يؤدي إلى النتيجة نفسها التي يصل إليها البرهان العقلي، ولكن في زمن أقصر، فهل يكون الفرق بينهما فرقاً في السرعة فقط، أم أن الحدس يمثل نوعاً مختلفاً من المعرفة لا يمكن اختزاله في الاستدلال المنطقي؟ والإجابة عن هذا السؤال تؤثر في فهم العلاقة بين العقل والنبوة وفي تحديد مكانة البرهان داخل البناء المعرفي السيناوي.

كما أن تفسير الوحي من خلال القوة المتخيلة يفتح باباً لنقاش فلسفي وديني في الوقت نفسه. فمن جهة، يحاول ابن سينا تقديم تفسير عقلي يوضح كيف تنتقل المعاني الكلية إلى صور وألفاظ يدركها النبي. ومن جهة أخرى، قد يرى بعض الباحثين أن هذا التفسير يجعل الوحي أقرب إلى عملية نفسية داخلية، وهو ما يثير تساؤلات حول كيفية التوفيق بين هذا التحليل الفلسفي وبين الفهم الديني التقليدي الذي يؤكد الطبيعة الغيبية للوحي.

وعلى الرغم من هذه الإشكالات، تبقى نظرية ابن سينا من أكثر النظريات الفلسفية تماسكًا في تفسير العلاقة بين العقل والنبوة. فقد حاول أن يربط بين المعرفة والوجود، وأن يبين كيف يمكن للعقل الإنساني أن يرتقي إلى إدراك الحقائق مع المحافظة على مكانة الوحي ووظيفته في هداية الإنسان وتنظيم المجتمع. ولهذا ما زالت آراؤه تمثل محورًا مهمًا في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخ نظرية المعرفة. يتضح من هذا المبحث أن الاتصال بالعقل الفعّال عند ابن سينا لا يحدث بصورة عشوائية، بل يقوم على شرطين رئيسيين: استعداد النفس لتلقي المعرفة، وإفاضة العقل الفعّال عليها. فالنفس لا تستطيع إدراك المعقولات ما لم تكن مهية لذلك، ولهذا يرى ابن سينا أنها ليست مرتبطة بالمادة وحدها، بل تمتلك جانبًا مجردًا يمكنها من فهم الحقائق العقلية.

ويبين ابن سينا أن الوصول إلى هذا الاتصال يتم بطريقتين مختلفتين. فالفيلسوف يبلغ المعرفة بالتدرج، إذ يبدأ بالإدراك الحسي ثم ينتقل إلى التفكير والتحليل والتجريد حتى يكتمل استعداده العقلي. أما النبي، فيمتاز بقوة الحدس وكمال العقل القدسي، ولذلك يتلقى المعرفة بسرعة أكبر ومن غير الحاجة إلى المرور بجميع مراحل الاستدلال الطويلة.

وعلى الرغم من اختلاف الطريقتين، فإن مصدر المعرفة عند الفيلسوف والنبي واحد، وهو العقل الفعّال. أن الفيلسوف يركز على تحصيل المعرفة وتحقيق الكمال العلمي لنفسه، بينما يجمع النبي بين إدراك الحقيقة وتبليغها إلى الناس، إذ تقوم القوة المتخيلة بتحويل المعاني التي يتلقاها إلى صور وألفاظ تساعد على إيصالها إلى عامة الناس بطريقة يفهمونها.

كما يرى ابن سينا أن هذه النظرية تفسر جانبًا مهمًا من حقيقة الوحي والمعجزات، وتوضح أن وظيفة النبي لا تقتصر على تلقي المعرفة، بل تشمل أيضًا إرشاد الناس ووضع التشريعات التي تنظم حياتهم وتحقيق الخير في المجتمع. ومن هذا المنطلق، يكون النبي في نظره معلمًا ومشرعًا وقائدًا يعمل على هداية الناس ومساعدتهم على بلوغ السعادة والكمال.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن نظرية الاتصال بالعقل الفعّال عند ابن سينا ليست مجرد تفسير فلسفي لكيفية حصول المعرفة، بل هي إطار متكامل يربط بين النفس والعقل والوحي والنبوة، ويقدم رؤية شاملة لدور الإنسان في الوصول إلى المعرفة وتحقيق الكمال الإنساني.

الباب الخامس

الفصل الخامس

مناقشة نتائج البحث

يأتي هذا الفصل لمناقشة النتائج التي خلص إليها البحث بعد عرضها وتحليلها في الفصول السابقة، بهدف الكشف عن دلالاتها الفلسفية وقياس درجة توافقها مع الإطار النظري الذي اعتمده البحث. ويركز الفصل على إعادة وصل هذه النتائج بأسئلة البحث الرئيسة، وبيان ما تفتحه من معانٍ تتصل بنظرية العقل الفعّال عند ابن سينا، وبموقع هذه النظرية داخل نسقه المعرفي والميتافيزيقي. ورتبت المناقشة وفق ترتيب أسئلة البحث؛ إذ يُخصّص لكل سؤال مبحثٌ مستقل يبدأ بعرض النتيجة الأساسية، ثم ينتقل إلى تفسيرها فلسفياً وربطها بنصوص ابن سينا ومصادره. كما تسعى هذه المناقشة إلى إبراز مكامن القوة في النتائج وحدودها الممكنة، وبيان أثرها في تعميق فهم العلاقة بين المعرفة والاتصال ومراتب العقل. وبذلك يصبح هذا الفصل حلقة وصل بين التحليل النظري والنتائج النهائية التي ستُعرض بإيجاز في الخاتمة، ضمن توصيات البحث واقتراحاته.

المبحث الأول: أثر حياة ابن سينا وتكوينه العلمي والفلسفي في تشكّل نظرية العقل الفعّال

يبحث هذا المبحث في العلاقة بين حياة ابن سينا وتكوينه العلمي والفلسفي وبين نشأة نظرية العقل الفعّال في فلسفته. وينطلق من فكرة أن هذه النظرية لم تظهر فجأة، ولم تكن مجرد محاولة لحل مشكلة فلسفية معينة، بل تشكلت تدريجياً مع تطور شخصيته العلمية والفكرية. فقد بدأ ابن سينا بدراسة العلوم اللغوية والدينية، ثم اتجه في سن مبكرة إلى العلوم العقلية، وواصل التعمق في المنطق والطبيعات والطب. وأسهمت هذه العلوم في تكوين منهجه القائم على التحليل العقلي والبحث عن الأسباب والعلل. وعندما درس كتب أرسطو في الإلهيات، لم يكتفِ بقراءتها كما هي، بل استفاد أيضاً من شروح الفارابي، وهو ما ساعده على تطوير فهمه وإعادة بناء كثير من القضايا الفلسفية بطريقته الخاصة.

ومع كثرة القراءة والتأليف والتدريس، نضج فكر ابن سينا الفلسفي بصورة واضحة، وأصبحت نظرية العقل الفعّال جزءاً أساسياً من مشروعه الفكري. ولذلك يمكن النظر إلى هذه النظرية على أنها نتيجة طبيعية لتجربته العلمية والفلسفية الطويلة، وليست فكرة ظهرت بصورة مفاجئة أو منفصلة عن مسيرته العلمية.^{١٣٤}

أ. النتيجة الأساسية

توصل البحث إلى أن الحديث عن حياة ابن سينا لا يجب أن يكون مجرد قصة تُحكى للتوثيق أو للزينة التاريخية. بل ينبغي فهم حياته على أنها رحلة تكوّن فكري ومعرفي تساعدنا على فهم أمرين من الداخل:

١. كيف ظهرت عنده الحاجة إلى فكرة العقل الفعّال،

٢. ولماذا أصبحت هذه الفكرة جزءاً أساسياً في فلسفته.

ويمكن تلخيص هذه النتيجة في أربعة محاور مترابطة، بحيث يكمل كل محور الآخر ويُفسّره.

١. استقرار المنهج البرهاني وأثره في بناء مفهوم العقل الفعّال

كان إتيقان ابن سينا للمنطق، إلى جانب معرفته بالرياضيات والعلوم الطبيعية، عاملاً مهماً في تكوين طريقته في التفكير. فقد اعتمد في بحثه على البرهان والدليل العقلي، ولم يكتفِ بالوصف أو التخمين عند الحديث عن المعرفة. بل كان يسعى إلى تقديم تفسير عقلي واضح يبين كيف يصل الإنسان إلى المعرفة اليقينية، وما الشروط التي تجعل هذه المعرفة صحيحة ومؤكدة.

ومن هنا ظهرت عنده الحاجة إلى تفسير الكيفية التي ينتقل بها العقل الإنساني من مجرد الاستعداد للفهم إلى الفهم الفعلي. وفي هذا السياق أعطى ابن سينا العقل الفعّال دوراً أساسياً في نظريته المعرفية، إذ جعله المبدأ الذي يفسر انتقال العقل من القوة إلى الفعل وتحقيق المعرفة.^{١٣٥}

¹³⁴ Ersan Türkmen, "دليل إثبات وجود العقل المجرد عند نصير الدين الطوسي: قراءة تحليلية", *Rize İlahiyat Dergisi*, ٢٧ (أكتوبر، ٢٠٢٤): ١٠٩-٢٢. <https://doi.org/10.32950/rid.1490276>.

د. حاتم الجياشي، "منهجية البحث العلمي في ضوء دراسة المنطق إبداعات ابن سينا في المنطق نموذجاً دراسة" ¹³⁵ *ijhss*, ٢١ (٢٠٢٤)، عدد ١، <https://doi.org/10.61856/ijhss.v2i1.85>. "وتحليل

٢. التكوين الطبي وتعميق تحليل النفس والإدراك

خبرة ابن سينا في الطب ساعدته على تطوير سؤاله عن المعرفة؛ فلم يعد يكتفي بما تعطيه الحواس فقط، بل صار يهتم أكثر بفهم النفس من الداخل: قواها ووظائفها وكيف تعمل. فالطب علم يقوم على دراسة الأعضاء والقوى، وهذا يدفع إلى النظر في ما يحدث داخل الإنسان لا في الظاهر وحده. لذلك أصبح الإدراك عند ابن سينا مرتبطاً بدرجات النفس وقواها المختلفة، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى مبدأ يشرح كيف تكتمل عملية المعرفة، مما يجعل مفهوم العقل الفعّال يظهر بوضوح بوصفه الرابط الذي يصل بين النفس وبين المعاني العقلية.^{١٣٦}

٣. تأثير شرح الفارابي في فهم ابن سينا للإلهيات وتحديد مكانة العقل الفعّال

واجه ابن سينا في بداية الأمر صعوبة في فهم مسائل الإلهيات عند أرسطو، لكن فهمه تطور بعد أن قرأ شروح الفارابي واستفاد منها. فقد ساعدته هذه الشروح على فهم أفكار أرسطو بصورة أوضح، وأصبح قادراً على تكوين تصور ميتافيزيقي أكثر تماسكاً. وفي هذا التصوراً أخذ مكاناً مهماً العقل الفعّال مكانة مهمة، فلم يعد مجرد فكرة جانبية، بل أصبح عنصراً أساسياً في تفسير ترتيب الوجود. ومن خلاله يشرح ابن سينا كيف تنتقل المعاني العقلية إلى النفس، وكيف يتم ذلك ضمن نظام وجودي متدرج يرتبط ببعضه ببعض.^{١٣٧}

٤. زيادة الاطلاع وتراكم القراءة والتأليف في بناء المشروع

زادت معرفة ابن سينا بسبب كثرة قراءته وتأليفه، كما أن توفر كتب كثيرة أمامه ومنها كتب نادرة كانت في مكتبة السلطان أسهم في نضج مشروعه الفلسفي وجعل أفكاره أكثر ترتيباً وشمولاً. ولم يكن هذا التراكم مجرد زيادة عدد الكتب التي قرأها، بل نتج عنه إلى تعميق رؤيته وتنظيمها، فأدخل مفهوم العقل الفعّال ضمن تصور عام يربط بين الوجود والمعرفة. وبذلك تصبح المعرفة عنده نتيجة مسار تدريجي من التعلم والتفكير، لا فكرة تظهر فجأة في الفهم.^{١٣٨}

¹³⁶ برهان بن يوسف مهلوي، "مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا"، ٢٠٠٠، ١٣٦.

¹³⁷ نظرية الفارابي في النفس والعقل. | المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تاريخ الوصول ٤ مارس، ٢٠٢٦، ١٣٧. <https://journals.ku.edu.kw/ajh/index.php/ajh/article/view/1261>.

¹³⁸ M. Hoseinzadeh, "The methodology of Ibn Sina in acquisition of religious knowledge", *International journal of humanities and social sciences*, 28 ٢٠١٦، يونيو، <https://www.semanticscholar.org/paper/The-methodology-of-Ibn-Sina-in-acquisition-of-Hoseinzadeh/faafe703a1043b89a090a3164c5ff92abdddb9c9>.

٥. خلاصة تركيبية لوجه الارتباط بين السيرة وبنية النظرية

وبناءً على الفروع السابقة، يتبين أن مسار ابن سينا العلمي والعملي (من المنطق إلى الطب، ومن قراءة الأرسطية إلى إعادة بنائها عبر الفارابي، ومن التعلم إلى التأليف) هو الذي منح مفهوم العقل الفعّال وظيفته داخل النسق: تفسير اكتمال فعل المعرفة وتحديد موقعه ضمن ترتيب الوجود. وبهذا تصبح السيرة في هذا البحث أداة تفسيرية تساعد على فهم "لماذا" ظهر المفهوم و"كيف" استقرّ في قلب النظرية.¹³⁹

ب. تفسير النتيجة

١. لماذا يقود هذا التكوين إلى مفهوم "العقل الفعّال"؟

إذا نظرنا إلى مشروع ابن سينا من الداخل، يتبين أن الإشكال الرئيس لا يتمثل في مجرد القول إن الإنسان يدرك، بل في تفسير كيف تتحقق المعرفة اليقينية. فالمعطى الحسي يزودنا بصور جزئية للأشياء كما تظهر في لحظة محددة وهي صور قابلة للتغيّر والاختلاف. أمّا العقل، بوصفه أداة للبرهان، فيتجه إلى المعاني الكلية الثابتة التي يمكن تعميمها وبناء الاستدلال عليها. لذلك لا يكفي الحس وحده لتأسيس اليقين، لأن المادة الحسية المتبدلة لا تمنح الثبات الذي يتطلبه البرهان المنطقي.¹⁴⁰

ومن هنا يبرز السؤال الذي يقدم ابن سينا المشكلة المعرفية صياغة دقيقة: إذا كانت الحواس لا تقدم إلا الجزئيات، فمن أين تأتي الكليات؟ وكيف ينتقل العقل من حالة الاستعداد للفهم إلى حالة الفهم المتحقق بالفعل؟ إن هذا الانتقال في تصوره لا يفسّر بمجرد تراكم الخبرات أو ازدياد المعلومات، بل يحتاج إلى مبدأ يوضح كيفية اكتمال فعل التعقّل وتحول المعرفة من الإمكان إلى التحقق.

¹³⁹ Shamshola Safarlaki و Seyed Sajad Sadadtizadeh, "Resultant of soul and wisdom in Ibn Sina's viewpoint", *Asian Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 2014, <https://www.semanticscholar.org/paper/Resultant-of-soul-and-wisdom-in-Ibn-Sina's-Safarlaki-Sadadtizadeh/13ecff6c189ee724c57a68112f44b58250785375>.

¹⁴⁰ Ersan Türkmen, "دليل إثبات وجود العقل المجرد عند نصير الدين الطوسي: قراءة تحليلية", *Rize İlahiyat Dergisi*, ٢٧ (أكتوبر، ٢٠٢٤): ١٠٩-٢٢، <https://doi.org/10.32950/rid.1490276>.

في هذا السياق يظهر مفهوم العقل الفعّال بوصفه مبدأً تفسيريّاً داخل النسق السيناوي؛ إذ يقوم بدور إخراج العقل الإنساني من "القوة" إلى "الفعل"، عبر تمكين النفس من تحصيل المعاني الكلية وتثبيتها على نحو يجعلها قابلة للبرهنة والاستحضار. وبذلك يصبح الانتقال مفهوماً وفق الصيغة التالية:

العقل بالقوة → العقل بالفعل

وعليه، لا يُطرح العقل الفعّال عند ابن سينا بوصفه فكرة ثانوية، بل بوصفه ضرورة داخلية يقتضيها البناء المعرفي نفسه؛ لأنه يفسر اكتمال المعرفة، ويجعلها منسجمة مع مطلب اليقين البرهاني الذي يقوم عليه مشروعه الفلسفي.^{١٤١}

ج. أثر الطب وتحليل النفس في توجيه نظرية الاستعداد والاتصال

يُعتبر اهتمام ابن سينا بالطب مدخلاً مهماً لفهم مشروعه الفلسفي؛ لأن الطب يدرّبه على تفسير ما يجري داخل الإنسان، والتمييز بين الوظائف وبين الاستعدادات التي تسبق تحقق الفعل. وينعكس هذا المنهج على تصوره للمعرفة في علم النفس؛ إذ يجعل المعرفة مرتبطة بتدرّج قوى النفس: تبدأ بالإحساس، ثم تُحفظ الصور في الخيال، ثم يعمل العقل على تجريد هذه الصور لاستخلاص المعاني الكلية (المعقولات). ومع انتظام هذه القوى واعتدالها تتكوّن في النفس قابلية عقلية لفهم المعاني المجردة وتلقيها على وجهٍ صحيح. وبناءً على ذلك، فإن "الاتصال" بالعقل الفعّال عند ابن سينا لا يُفهم بوصفه فيضاً يلغي دور الإنسان، بل بوصفه نتيجةً مشروطةً بتهيؤ النفس وانضباط أدوات الإدراك وترتيب القوى الداخلية، بما يجعل المعرفة ثمرةً بحثٍ وتأمّلٍ لا حفظاً آلياً ولا تلقياً سلبياً.^{١٤٢}

د. من إشكال الفهم إلى بناء النسق: أثر شرح الفارابي في تشكّل تصور ابن سينا للمعرفة

قرأ ابن سينا كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» أكثر من مرة، لكنه لم يفهمه في البداية. ثم فهمه عندما قرأ شرح الفارابي. هذه الحادثة لا تعني فقط أن الكتاب صعب، بل تكشف طريقة ابن سينا في الفهم: فهو لا يكتفي بقراءة الكلمات، بل يحاول أن يعرف الفكرة الأساسية للنص وكيف ترتبط أفكاره بعضها ببعض.

¹⁴¹ معاينة مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا، "تاريخ الوصول ٤ مارس، ٢٠٢٦" <https://journals.ku.edu.kw/aass/index.php/aass/article/view/425/289>.

¹⁴² معاينة مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا، "تاريخ الوصول ٤ مارس، ٢٠٢٦" <https://journals.ku.edu.kw/aass/index.php/aass/article/view/425/289>.

أهمية هذه اللحظة فلسفياً أنها جعلته يفهم أن موضوع المعرفة لا يُدرس وحده، بل يرتبط بفهم الوجود كله. فعندما فهم ترتيب الوجود وموضوع الإلهيات عند أرسطو كما شرحه الفارابي، صار يستطيع أن يفسر المعرفة داخل هذا الترتيب: كيف يصل الإنسان إلى المعاني العامة (مثل مفهوم الإنسان أو العدل) بعد أن يتجاوز الصور الحسية.

وبهذا يصبح العقل الفعّال عند ابن سينا جزءاً من هذا النظام العام: هو الذي يفسر كيف تصل المعاني العقلية إلى عقل الإنسان، ولماذا يستطيع الإنسان أن يدركها إذا تهيأ وفكر وتأمل.¹⁴³

هـ. أثر التأليف والتدريس والتنقل في نضج النسق

عندما ننظر إلى حياة ابن سينا العملية، وما مر به من أعمال مختلفة وظروف سياسية متغيرة، قد يظن بعض الناس أن هذه الانشغالات أثرت سلباً في مشروعه الفلسفي. لكن الواقع يشير إلى العكس، إذ يبدو أنها ساعدته على تطوير أفكاره وجعلها أكثر نضجاً وترابطاً. فكثر التأليف والتدريس والمناظرات دفعته إلى مراجعة آرائه باستمرار، وإعادة تنظيمها وصياغتها بصورة أكثر دقة.

وفي هذا السياق أصبح العقل الفعّال من أهم المفاهيم في فلسفة ابن سينا. فهو لا يقتصر على تفسير كيفية حصول المعرفة، بل يدخل أيضاً في تفسير نظام الوجود وترتيب العقول، ويرتبط بفكرة كمال النفس وسعادتها والغاية التي يسعى إليها الإنسان. ولذلك احتل مكانة أساسية في البناء الفلسفي كله.

ومن هنا لم يعد العقل الفعّال مجرد مفهوم يفسر جانباً واحداً من المعرفة، بل أصبح مفهوماً يجمع بين تفسير الوجود وتفسير المعرفة في إطار فلسفي واحد، وهو ما منح فلسفة ابن سينا قدراً كبيراً من الترابط والانسجام.

ومع ذلك، فإن ربط نشأة نظرية العقل الفعّال بحياة ابن سينا وتكوينه العلمي يثير سؤالاً منهجياً مهماً. فمعرفة الظروف التي ساعدت على ظهور هذه النظرية تساعدنا على فهمها بصورة أفضل، لكنها لا تكفي وحدها لإثبات صحتها أو بيان قيمتها الفلسفية. ولذلك يجب أن تُدرس النظرية أيضاً من خلال أدلتها وحججها ومكانها داخل النسق الفلسفي الذي بناه ابن سينا.

ومن هنا، لا ينبغي النظر إلى نظرية العقل الفعّال على أنها مجرد نتيجة لتجربة علمية شخصية، بل باعتبارها محاولة فلسفية للإجابة عن إشكال معرفي عام يتجاوز حدود تجربة ابن سينا الفردية.

¹⁴³ Engin Erdem, "The Place of God in Metaphysics: A Short Analysis of Ibn Sīnā's Critique of Aristotle", *Studia Philosophica Wratislaviensia* 17, ٦١-٥٣: (٢٠٢٢) عدد ١، <https://doi.org/10.19195/1895-8001.17.1.4>.

لذلك، فإن الفهم المتوازن لهذه النظرية يقتضي الجمع بين تحليلها في سياقها التاريخي ودراستها بوصفها بناءً فلسفيًا مستقلًا له منطقته الخاص.

يتبين من خلال هذا المبحث أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا لم تظهر بشكل مفاجئ أو عشوائي، بل جاءت نتيجة مسار طويل من التكوين العلمي والفكري الذي مرّ به. فقد بدأ ابن سينا رحلته العلمية بدراسة العلوم اللغوية والدينية، ثم اتجه بعد ذلك إلى العلوم العقلية، كعلم المنطق والرياضيات والطبيعات، الأمر الذي جعله يعتمد بشكل واضح على التفكير البرهاني، ويسعى دائمًا إلى تفسير المعرفة تفسيرًا عقليًا دقيقًا.

كما أن اشتغاله بعلم الطب كان له أثر كبير في تعميق نظريته إلى النفس الإنسانية، إذ لم يعد يكتفي بما تقدمه الحواس من معطيات، بل حاول أن يفهم ما يحدث داخل النفس من عمليات إدراكية، وكيف تنتقل المعرفة من مجرد الإحساس إلى مستوى الفهم العقلي. ومن هنا بدأت تتشكل لديه الحاجة إلى مبدأ يفسّر هذا الانتقال ويكمل عملية المعرفة، فبرز مفهوم العقل الفعّال بوصفه حلًّا لهذا الإشكال.

ومن جهة أخرى، كان لقراءة ابن سينا لشروح الفارابي دور مهم في نضج فكره، حيث ساعدته هذه الشروح على فهم مسائل الإلهيات بصورة أعمق، وربطها بنظام الوجود العام. وبهذا أصبح العقل الفعّال جزءًا أساسيًا في هذا النظام، لا فكرة منفصلة عنه. ومع استمرار ابن سينا في القراءة والتأليف والتدريس، ازدادت أفكاره وضوحًا وتنظيمًا، حتى تبلورت في صورة نسق فلسفي متكامل.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا هي نتيجة تفاعل مجموعة من العوامل، من أبرزها اعتماده على المنهج العقلي البرهاني، وخبرته في الطب وتحليل النفس، وتأثره بالفارابي في بناء التصور الميتافيزيقي، إضافة إلى تراكم خبرته العلمية. ولهذا فإن فهم هذه النظرية لا ينفصل عن فهم حياة ابن سينا نفسه، لأنها تمثل خلاصة مسيرته الفكرية وتطوره العلمي.

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال

تُظهر نتائج الفصل الرابع (المبحث الثاني) أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا ليست فكرة فرعية تقتصر على علم النفس، بل هي من المفاهيم الأساسية في فلسفته. فالعقل الفعّال يؤدي دورًا مهمًا في الربط بين أجزاء النسق الفلسفي، إذ يفسر ترتيب الوجود داخل البناء الميتافيزيقي، ويبين كيف ينتقل الإنسان من إدراك الجزئيات الحسية إلى فهم المعقولات الكلية، كما يرتبط بفكرة كمال النفس وتحقيق السعادة الإنسانية.

ومن هذا المنطلق، فإن دراسة هذه النظرية لا تقتصر على عرضها، بل تتطلب بيان الأسس الفلسفية التي اعتمد عليها ابن سينا في بنائها، وشرح العلاقة بينها وكيف يكمل بعضها بعضًا. ومن خلال ذلك يتضح أن العقل الفعّال ليس فكرة أضافها ابن سينا إلى فلسفته بصورة عرضية، بل هو عنصر أساسي لا يكتمل النسق الفلسفي من دونه، لأنه يربط بين قضايا الوجود والمعرفة وكمال النفس في إطار واحد.

أ. النتيجة الأساسية: تعدد الأسس وتكاملها

تُظهر نتائج البحث أن ابن سينا لم يبنِ نظرية العقل الفعّال على فكرة واحدة، بل اعتمد على مجموعة من الأسس الفلسفية المترابطة. فقد تأثر بالفلسفة المشائية التي ترى أن العقل ينتقل تدريجيًا من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفعل، وأن هذا الانتقال يحتاج إلى مبدأ فاعل يساعد على تحقيقه، وهو العقل الفعّال.

كما وضع ابن سينا العقل الفعّال ضمن ترتيب الوجود، وجعله أقرب العقول المفارقة إلى الإنسان، بحيث يؤدي دورًا مهمًا في الربط بين العالم الإنساني والعالم العقلي. ومن جهة أخرى، واجه سؤالاً فلسفيًا يتعلق بكيفية وصول الإنسان إلى المعاني الكلية، مع أن معرفته تبدأ من أشياء جزئية تدركها الحواس. ولذلك رأى أن النفس تحتاج إلى عملية التجريد حتى تتمكن من إدراك هذه المعاني الكلية.

وأضاف ابن سينا بعدًا آخر إلى هذه النظرية عندما ربطها بقوة النفس الباطنة، ولا سيما المخيلة، وعدّها جزءًا مهمًا في تفسير اختلاف الناس في الاستعداد للمعرفة وطرق الإدراك. ومن خلال هذا التصور استطاع أن يفسر النبوة تفسيرًا فلسفيًا منظمًا ينسجم مع بقية عناصر نسقه الفكري.

ولم يقتصر دور العقل الفعّال عند ابن سينا على تفسير المعرفة فقط، بل ربطه أيضًا بكمال النفس والسعادة الإنسانية. ولذلك أصبحت هذه النظرية جزءًا من رؤيته الشاملة للإنسان، لأنها تفسر في الوقت نفسه الوجود والمعرفة والغاية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها.¹⁴⁴

ب. تفسير النتيجة: لماذا كان هذا البناء ضروريًا في فلسفة ابن سينا؟

تتضح أهمية هذه النظرية عندما نلاحظ أن ابن سينا لم يقدم العقل الفعّال بوصفه حلًا لمشكلة معرفية واحدة فقط، بل جعله جزءًا أساسيًا من فلسفته كلها. فمن خلاله حاول تفسير قضايا الوجود والمعرفة والإنسان في إطار واحد مترابط.

ولهذا لم يقتصر دور العقل الفعّال على جانب واحد، بل ظهر أثره في أكثر من مجال. فهو يرتبط بالمنطق عند الحديث عن التفكير والمعرفة، ويدخل في الميتافيزيقا عند تفسير ترتيب الوجود والعقول، كما يرتبط بعلم النفس في بيان كيفية إدراك الإنسان للمعقولات، ويتصل بالأخلاق من خلال علاقته بكمال النفس والسعادة الإنسانية. ولذلك كان من الطبيعي أن تقوم هذه النظرية على مجموعة من الأسس الفلسفية التي يكمل بعضها بعضًا، ويمكن توضيح هذه الأسس على النحو الآتي.¹⁴⁵

١. لماذا احتاج ابن سينا إلى الأساس المشائي (القوة/الفعل)؟

يرى ابن سينا أن العقل الإنساني لا يولد وهو يمتلك المعرفة الكاملة، بل يبدأ بقدرة واستعداد لاكتسابها، ثم ينمو تدريجيًا حتى يصل إلى مرحلة الفهم الفعلي. وبحسب الفلسفة المشائية، فإن ما يكون في حالة استعداد لا ينتقل إلى الفعل من تلقاء نفسه، بل يحتاج إلى مبدأ فاعل يساعده على هذا الانتقال. ولهذا جعل ابن سينا العقل الفعّال عنصرًا أساسيًا في تفسير كيفية حصول المعرفة، لأنه يفسر انتقال العقل من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلي للمعقولات. ومن خلال هذا التصور تصبح المعرفة عملية منظمة تقوم على التدرج، ولا تتحقق بصورة عشوائية أو من غير سبب.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Zhakan M و Imanzhusip R, "Ибн Сина фәлсафасындағы таным мәселесі", *Journal of Philosophy Culture and Political Science* 74, ٢٠١١: (٢٠٢٠) عدد ٤, <https://doi.org/10.26577/jpcp.2020.v74.i4.02>.

¹⁴⁵ Raul Corazzon وآخرون, "Ibn Sina (Avicenna) on the Subject of Metaphysics", 2016, [https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-\(Avicenna\)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b](https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-(Avicenna)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b).

¹⁴⁶ S. H. Nasr, "The Achievements of IBN SINA in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy", 1 ٢٠٠٣ ديسمير, <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Achievements-of-IBN-SINA-in-the-Field-of-and-to-Nasr/ece94424ba6f3464543e0d8aa75e3f15205bfeb9>.

٢. لماذا ربط ابن سينا النظرية ببنية الوجود وترتيب العقول؟

يرى ابن سينا أن المعرفة لا يمكن فهمها بمعزل عن نظام الوجود، لأن الكون في نظره قائم على ترتيب ونظام دقيق. ولذلك اعتقد أن عملية المعرفة يجب أن تنسجم مع هذا النظام العام، وألا تكون منفصلة عنه.

ومن هذا المنطلق، وضع العقل الفعّال ضمن ترتيب العقول في البناء الميتافيزيقي، وعدّه مصدرًا للمعقولات والعقل الأقرب إلى الإنسان. ويرى أن هذه المكانية تفسر كيف تنتقل المعاني العقلية إلى النفس الإنسانية، وكيف يصبح الإنسان قادرًا على إدراك الكليات بعد أن كان إدراكه يبدأ من المحسوسات والجزئيات.

وبهذا يكون ربط العقل الفعّال ببنية الوجود جزءًا أساسيًا من النسق الفلسفي عند ابن سينا، لأن ترتيب الوجود وترتيب المعرفة يسيران معًا في إطار واحد متناسق.¹⁴⁷

٣. لماذا اعتبر العقل الفعّال حلًا لمشكلة الكليات؟

لأن الحس لا يزود الإنسان إلا بصورة جزئية متغيرة، بينما يدرك العقل معاني كلية ثابتة مثل "الإنسان" و"العدالة" ونحوهما. وهنا تبرز الحاجة إلى تفسير يضمن إمكان قيام الكلي على أساس يبدأ من الجزئي. فالعقل عند ابن سينا ينظم المادة الإدراكية عبر التجريد وتهئية المعاني، ثم عند اكتمال الاستعداد يُفاض عليه المعنى الكلي. وبذلك يغدو العقل الفعّال مبدأً يفسّر كيف يستطيع الإنسان إدراك الكليات رغم أن مادة المعرفة الأولى حسية جزئية¹⁴⁸.

٤. لماذا وسّع ابن سينا الأساس النفسي ليشمل المخيلة وإمكان النبوة؟

لأن ابن سينا لا يحصر الإدراك في نمط واحد؛ فهناك إدراك عقلي برهاني، وهناك إدراك تمثيلي تقوم به المخيلة. وإدراج المخيلة في بنية النظرية يسمح بتفسير اختلاف طرائق الإدراك بين الناس تفاوت في قوة التجريد العقلي، وتفاوت في قدرة المخيلة على التمثيل والتصوير. وفي أعلى درجات

¹⁴⁷ Raul Corazzon وآخرون "Ibn Sina (Avicenna) on the Subject of Metaphysics", 2016, [https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-\(Avicenna\)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b](https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-(Avicenna)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b).

¹⁴⁸ Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–", 15 ٢٠١٤، أكتوبر، <https://www.semanticscholar.org/paper/Varl%C4%B1k-ve-Anlam%3A-Bilgi-ve-Bilinenin-%C3%96zde%C5%9Fli%C4%9Fi-ve-T%C3%BCrker/7d54e510eae9a7e7125e1861183713730b4e94cb>.

الاستعداد يمكن أن تتلقى المخيلة المعاني في صورٍ ورموزٍ قابلة للتبليغ، وهو ما يفتح مجال تفسير النبوة تفسيراً فلسفياً داخل النسق، لا بوصفها قطيعة معه¹⁴⁹.

٥. لماذا ربط ابن سينا النظرية بالغاية الأخلاقية (الكمال والسعادة)؟

لأن نظرية العقل الفعّال في فلسفته ليست "آلية معرفية" محضة، بل جزء من تصورٍ شامل للإنسان. فالكمال الإنساني يتحقق بتمام فعل العقل، والسعادة ليست لذة حسية عارضة، بل رسوخ المعرفة وقوة النفس على إدراك الحقائق. ومن هنا يصبح الاتصال بالعقل الفعّال غاية معرفية وأخلاقية في آنٍ واحد، حيث يتداخل اكتمال المعرفة مع اكتمال الإنسان نفسه¹⁵⁰.

على الرغم من أن الأسس التي اعتمد عليها ابن سينا في بناء نظرية العقل الفعّال تبدو مترابطة ومتكاملة، فإن هذا التكامل يثير تساؤلاً فلسفياً مهماً حول مقدار الحاجة إلى هذا العدد من المستويات في تفسير المعرفة. فالجمع بين البعد الميتافيزيقي والمعرفي والنفسي والأخلاقي يمنح النظرية قدرة تفسيرية واسعة، لكنه في المقابل يزيد من تعقدها، ويدفع إلى التساؤل عما إذا كان بالإمكان تفسير المعرفة الإنسانية ضمن إطار أبسط.

كما أن ربط المعرفة بنظام الفيض والعقول المفارقة قد يُفهم على أنه توسّع يتجاوز حدود الإشكال المعرفي نفسه، وهو ما يفتح المجال للتساؤل حول ما إذا كانت هذه الإضافة ضرورية من الناحية الفلسفية، أم أنها تعكس رؤية ميتافيزيقية خاصة بابن سينا. ومع ذلك، تظل قوة هذه النظرية في قدرتها على تقديم تصور شامل يربط بين جوانب متعددة من فهم الإنسان والمعرفة في إطار واحد متكامل.

ج. الدلالة العلمية لنتائج هذا السؤال في الرسالة

تظهر أهمية هذه النتائج في أنها تقدم للرسالة ثلاث إضافات علمية رئيسية. أولاً، تؤكد أن العقل الفعّال عند ابن سينا ليس مجرد مفهوم يتعلق بعلم النفس، بل هو مفهوم أساسي يربط بين

¹⁴⁹ Ángel Poncela, "El concepto de imaginación y su influencia en las teorías filosóficas islámicas del sueño y del conocimiento profético", 26 ٢٠١٦، مايو، <https://www.semanticscholar.org/paper/El-concepto-de-imaginaci%C3%B3n-y-su-influencia-en-las-y-Poncela/008f7b978c37b88298ed9dd3fcc94a4ffd7b4493>.

¹⁵⁰ Mukhammad Zamzami وآخرون، "Physical and Spiritual Dimensions of Happiness in the Thought of Al-Fārābī and Ibn Sīnā", *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, ٤٨-٢٢٩: (٢٠٢١)، عدد ٢، <https://doi.org/10.21580/tos.v10i2.8629>.

نظام الوجود ونظام المعرفة في فلسفته. وثانيًا، توضح المعنى الحقيقي للاتصال بالعقل الفعّال، فالمعرفة لا تحصل للإنسان بصورة مفاجئة، بل تنشأ تدريجيًا من خلال التعلم والتجريد واستعداد النفس، ثم يكتمل هذا المسار بالإفاضة من العقل الفعّال.

أما الإضافة الثالثة، فهي أنها تبين أن العقل الفعّال لا يحل محل العقل الإنساني ولا يقوم بالتفكير بدلًا عنه، بل يفسر كيف ينتقل العقل من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الإدراك الفعلي عندما تصبح النفس مهية لتلقي المعقولات. وبهذا تتضح مكانة العقل الفعّال بوصفه عنصرًا أساسيًا في تفسير المعرفة، مع بقاء الدور الرئيس للعقل الإنساني نفسه في التعلم والتفكير والتجريد.¹⁵¹

المبحث الثالث: الاتصال بالعقل الفعّال وصفاته في النسق السيناوي

أظهرت نتائج الفصل الرابع (المبحث الثالث) أن ابن سينا لا يرى العقل الإنساني شيئًا مكتملاً منذ بداية حياة الإنسان، بل يعتقد أنه يتطور تدريجيًا حتى يصل إلى أعلى مراتب التعقل. فالإنسان يبدأ بعقل بالقوة، أي يمتلك الاستعداد لاكتساب المعرفة، ثم يكتسب المبادئ الأولى التي يعتمد عليها في التفكير، وبعد ذلك يتعلم العلوم وينمي قدرته على النظر والاستدلال، حتى يصل إلى مرحلة يصبح فيها أكثر استعدادًا للاتصال بالعقل الفعّال.

ومن هذا المنطلق، فإن تطور العقل عند ابن سينا لا يعني مجرد زيادة المعلومات أو حفظها، بل يعني تغيرًا في طريقة الفهم والإدراك. فالعقل ينتقل من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفهم، ثم تترسخ فيه المعقولات حتى يصبح قادرًا على استخدامها واستحضارها في التفكير والاستدلال بصورة أوضح وأكثر ثباتًا.

ولذلك فإن مناقشة هذه النتائج تتطلب أولاً بيان مراتب العقل عند ابن سينا ووظيفة كل مرتبة، ثم توضيح سبب الحاجة إلى العقل الفعّال في هذا المسار المعرفي، وأخيرًا بيان أهم صفاته ودوره في النسق الفلسفي السيناوي.

¹⁵¹ S. H. Nasr, "The Achievements of IBN SINA in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy", 1 ديسمبر، ٢٠٠٣، <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Achievements-of-IBN-SINA-in-the-Field-of-and-to-Nasr/ece94424ba6f3464543e0d8aa75e3f15205bfeb9>.

أ. تدرّج المعرفة الإنسانية عبر مراتب العقل في الفلسفة السينية

يُظهر هذا السُّلّم مسار المعرفة بوصفه انتقالاً تدريجياً من الاستعداد إلى الاكتمال؛ فالمعرفة لا تُمنح للإنسان مكتملة منذ ولادته، بل تتكون فيه خطوةً بعد خطوة.

١. لماذا يبدأ بالعقل الهولاني؟

لأنه يحدد نقطة البداية بدقة: الإنسان لا يولد وهو يمتلك المعقولات جاهزة، وإنما يولد بقابلية للتعلّم واكتساب المعارف. ولو كانت المعقولات حاضرة منذ البداية، لفقد التعلّم والاكتساب معناه¹⁵².

٢. ما وظيفة العقل بالملكة؟

في هذه المرتبة تتكون "أدوات العلم": فالمبادئ الأولية ليست علماً تاماً، لكنها الأساس الذي يقوم عليه التفكير البرهاني. وبها ينتقل الإنسان من استعداد عام مبهم إلى امتلاك قابلية واضحة للاستدلال.

٣. ما الذي يميز العقل بالفعل؟

هنا تصبح المعرفة فعلاً منظماً لا يعود العقل مجرد قابلية، بل يغدو قادراً على إنتاج النتائج واستحضار المعقولات عند الحاجة دون أن يبدأ من الصفر في كل مرة.

٤. لماذا ارتبطت مرتبة العقل المستفاد بموضوع الاتصال؟

لأنها تمثل حالة لا تكون فيها المعرفة "أكثر" فحسب، بل تكون "أثبت" وأقوى حضوراً؛ إذ تترسخ الكليات وتُدوم بقدر الاستعداد، ولذلك تُعد هذه المرتبة الأقرب لفكرة الاتصال بالعقل الفعّال.

¹⁵² Muhammad Taufik وآخرون، "Examining Ibn Sīnā's and Suhrawardī's Notion of the Soul: Reflections on Their Philosophical Contributions in the Modern Context"، *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24، : (٢٠٢٣)، عدد ١، ٨٣-٦٥، <https://doi.org/10.14421/esensia.v24i1.4330>.

٥. ما معنى العقل القدسي في هذا السلم؟

لا يرى ابن سينا أن العقل القدسي يغني عن البرهان أو يلغي أهميته، بل يعتقد أنه يفسر سبب اختلاف الناس في سرعة الفهم والإدراك. فبعض الأشخاص يصلون إلى النتيجة بعد تفكير طويل واستدلال متدرج، في حين يستطيع آخرون إدراكها بسرعة أكبر، ولا سيما في معرفة الحد الأوسط في القياس. ولهذا يعدّ ابن سينا العقل القدسي أعلى مراتب الاستعداد العقلي، ويرى أن هذه المرتبة تساعد على تفسير كيفية حصول المعرفة النبوية في إطار فلسفي.^{١٥٣}

ب. لماذا يصبح العقل الفعّال "ضروريًا" في هذا الترقّي؟

يرى ابن سينا أن العقل الفعّال يؤدي دورًا مهمًا في تطور المعرفة الإنسانية، لأن العقل لا ينتقل من مجرد الاستعداد إلى الفهم الفعلي من تلقاء نفسه. فالإنسان يبدأ بقدرة على التعلم، ثم تتطور هذه القدرة تدريجيًا حتى يصل إلى إدراك المعقولات. ولأن العقل الإنساني يمر بمراحل مختلفة، وقد يخطئ أحيانًا ويصيب أحيانًا أخرى، فإنه لا يكون في حالة كمال دائم، ولذلك لا يكفي الاعتماد على قدرته وحدها لتفسير اكتمال المعرفة.

ولتوضيح هذه الفكرة، يشبّه ابن سينا العقل الفعّال بالشمس. فالشمس لا تخلق العين، لكنها تمنحها الضوء الذي يجعل الرؤية ممكنة. وبالمثل، لا يحل العقل الفعّال محل النفس الإنسانية ولا يلغي دورها، بل يساعدها على الانتقال من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلي للمعقولات. ومن خلال هذا التصور يفسر ابن سينا كيف تتحقق المعرفة مع بقاء الدور الأساسي للعقل الإنساني في التفكير والتعلم.

ج. صفات العقل الفعّال عند ابن سينا

العقل الفعّال عند ابن سينا مهم لأنه يساعد الإنسان على أن يفهم ويصل إلى المعرفة بشكل صحيح. وهو يتميز بعدة أمور:

¹⁵³ Taufik وآخرون "Examining Ibn Sīnā's and Suhrawardī's Notion of the Soul".

١. هو عقل كامل دائماً: يعني لا يضعف ولا يحتاج أن يتعلّم حتى يصبح قوياً، بل هو جاهز دائماً.

٢. هو غير مرتبط بالمادة: يعني ليس مثل الأشياء المادية، لذلك يقدر أن يعطي العقل أفكاراً ومعاني عامة.

٣. يُسمّى واهب الصور: لأنه يساعد النفس على تكوين الأفكار في العقل ويجعلها واضحة وثابتة¹⁵⁴.

٤. وظيفته مثل الضوء: كما أن الشمس لا تصنع العين، لكنها تساعد العين على الرؤية، كذلك العقل الفعّال لا يفكر بدل الإنسان، لكنه يساعده حتى يستطيع أن يفهم.

وهو حلقة وصل بين ما نراه وما نفهمه: نحن نعرف الأشياء أولاً بالحواس والخيال (أشياء جزئية)، ثم يساعدنا العقل الفعّال على تحويلها إلى أفكار عامة ثابتة (مثل مفهوم الإنسان أو العدل).^{١٥٥}

د. العقل الفعّال بين القراءة البرهانية والقراءة الإشرافية عند ابن سينا

يُظهر منهج ابن سينا في المعرفة قوة واضحة لأنه يشرح بطريقة مرتبة كيف ينتقل الإنسان من الإدراك بالحواس إلى الفهم بالعقل. فالمعرفة عنده ليست مجرد جمع معلومات أو حفظها، بل هي تطوّر تدريجي في طريقة الإدراك: يبدأ الإنسان بالجزئيات التي يراها ويسمعها، ثم يرتقي إلى المعاني العامة والثابتة (الكليات) التي يقوم عليها العلم والبرهان. ومن هنا تظهر قيمة النسق السيناوي لأنه يربط بين ما يحدث داخل النفس أثناء التعلم وبين قواعد التفكير المنطقي التي تُبنى عليها المعرفة العلمية.

¹⁵⁴ Natalia V. Efremova و Ефремова Наталия Валерьевна, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, ٥٤-٣٩: (٢٠٢٠) عدد ١, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

¹⁵⁵ Efremova و Валерьевна, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", 2020.

ومع ذلك، يبقى هذا التصور مرتبطاً بفكرة ميتافيزيقية أساسية، وهي القول بوجود عقل مفارق يسمّيه ابن سينا العقل الفعّال، وله دور في اكتمال عملية المعرفة. وهذا يجعل كلام ابن سينا قابلاً لقراءتين:

الأولى قراءة عقلية برهانية ترى أن حديث الإنارة (التنوير العقلي) مجرد طريقة فلسفية لشرح كيف تكتمل المعرفة داخل الإطار المشائي، أي كيف ينتقل المعنى من مجرد احتمال في العقل إلى معرفة فعلية.

والثانية قراءة إشراقية تفهم "الإنارة" كخبرة نورانية قريبة من الكشف، أي بمعنى روحي أكثر منه تفسيراً عقلياً.¹⁵⁶

تخلص مناقشة نتائج السؤال الثالث إلى أن ابن سينا يقدّم العقل بوصفه مساراً تدريجياً للمعرفة، أشبه بسُلّمٍ للترقي يبدأ من مجرد الاستعداد وينتهي بأعلى درجات الإدراك. ففي مرتبة العقل الهولاني لا يكون لدى الإنسان معقولات جاهزة، بل يمتلك قابلية للتعلّم فحسب. ثم ينتقل إلى العقل بالملكة حيث تتكوّن المبادئ الأولى التي تُعدّ أدوات التفكير والاستدلال. وبعد ذلك يبلغ العقل بالفعل عندما يصبح قادراً على تحصيل النظريات واستحضارها والعمل بها بصورة منظمة. ثم تأتي مرتبة العقل المستفاد حيث يشتد حضور الكليات في النفس ويغدو أكثر رسوخاً وثباتاً، مع إمكان بلوغ قمة الاستعداد وسرعة الإدراك في العقل القدسي لدى بعض الأفراد.

وفي إطار هذا السُلّم، يظهر العقل الفعّال بوصفه شرطاً عليّاً لانتقال العقل الإنساني من القوة إلى الفعل؛ إذ يُفهم عند ابن سينا على أنه عقلٌ مفارقٌ قائمٌ بالفعل دائماً، يقوم بإفاضة المعقولات وإتمام تحققها المعرفي. ولهذا يقرب ابن سينا معناه بتشبيه الشمس: فهي لا تخلق العين، لكنها تمنح الضوء الذي يجعل الرؤية ممكنة؛ وبالمثل لا يُلغي العقل الفعّال دور النفس، بل يجعل التعقّل ممكناً ويعين على اكتمال المعرفة.

¹⁵⁶ Natalia V. Efremova و Ефремова Наталия Валерьевна, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, 54-39: (2020) عدد 1, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

وفي النهاية، نستطيع القول إن ابن سينا قدّم تصوّرًا متكاملًا يشرح كيف تتطور المعرفة عند الإنسان، حيث جمع بين العقل والتحليل الفلسفي والجانب النفسي، ليبيّن أن الوصول إلى المعرفة الحقيقية هو مسار تدريجي يبدأ من الاستعداد وينتهي بالكمال.

المبحث الرابع: آلية الاتصال بالعقل الفعّال والفرق بين طريق الفيلسوف وطريق النبي

ينطلق هذا المبحث من فكرة أن الاتصال بالعقل الفعّال عند ابن سينا لا يحدث بصورة مفاجئة ولا من غير شروط، بل يعتمد على عاملين أساسيين. الأول هو استعداد النفس وتهيؤ قواها لإدراك المعرفة، والثاني هو إفاضة العقل الفعّال للمعقولات. ولذلك لا تتحقق المعرفة إلا عندما يجتمع هذان العاملان معًا.

ومن هذا الفهم يوضح ابن سينا أن الفرق بين الفيلسوف والنبي لا يرجع إلى اختلاف مصدر الحقيقة، لأن كليهما يستمد المعرفة في النهاية من العقل الفعّال، وإنما يكمن الفرق في درجة الاستعداد وسرعة الوصول إلى المعرفة وطريقة التعبير عنها. فالفيلسوف يبلغها بالتدرج من خلال البحث والتفكير، أما النبي فيتلقاها بسرعة بفضل كمال استعدادها، ثم يبلغها للناس بالصورة التي تناسب فهمهم ووظيفته في الهداية والتشريع.

أ. الاتصال تلاقي استعداد النفس وإفاضة العقل الفعّال

يفهم ابن سينا "الاتصال بالعقل الفعّال" بوصفه حصول المعقولات للنفس عند اكتمال شروطها، وهو لا يتحقق إلا باجتماع عنصرين متلازمين: استعداد النفس وإفاضة العقل الفعّال. فاستعداد النفس يعني تهيؤها عبر تنظيم القوى الإدراكية وتحذيب عمل الحس والخيال وتقوية ملكة التجريد، بحيث تصير المعاني قابلة للانكشاف على وجهٍ أصفى. أما إفاضة العقل الفعّال فتعني أن المعقولات تُفاض من عقلٍ مفارق هو "عقلٌ بالفعل" دائمًا، متى بلغت النفس درجة مناسبة من القابلية. وعلى هذا الأساس تُفهم المعرفة العقلية انتقالًا من الإمكان إلى التحقق: فالنفس لا تستقل بإيجاد المعقولات، لكنها تُعدّ نفسها لها حتى تُفاض عليها عند تمام الاستعداد.¹⁵⁷

¹⁵⁷ S. H. Nasr, "The Achievements of IBN SINA in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy", 1
ديسمبر، ٢٠٠٣، <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Achievements-of-IBN-SINA-in-the-Field-of-and->

ب. شرط إمكان الاتصال: تجرد النفس وبساطتها

قبل أن يشرح ابن سينا كيف يحصل الاتصال بالعقل الفعّال، يضع شرطاً أساسياً لفهم إمكان هذا الاتصال أصلاً. فالعقل الفعّال عنده عقلٌ مفارق للمادة، ومادام موضوع الاتصال عالماً عقلياً غير مادي، فلا يمكن أن يكون الاتصال مجرد تفاعل جسدي أو عملية حسية. لذلك يشترط ابن سينا أن تكون النفس الإنسانية، من حيث حقيقتها، قابلةً لتلقي المعقولات على نحوٍ غير مادي؛ أي إن حقيقتها ليست وظيفة جسدية خالصة¹⁵⁸.

١. ويستند هذا الشرط عند ابن سينا إلى دليلين واضحين في بنائه الفلسفي:

أ) برهان الرجل الطائر.

يريد ابن سينا من هذا البرهان أن يوضح أن الإنسان يستطيع إدراك وجوده والشعور بنفسه حتى لو افترضنا أنه لا يستخدم حواسه ولا يشعر بجسده. فإحساس الإنسان بوجوده ووعيه بذاته لا يعتمد اعتماداً كاملاً على الحواس أو على أعضاء الجسم. ومن خلال ذلك يستنتج ابن سينا أن للنفس وجوداً مستقلاً عن المادة، وأنها تملك وعياً بذاتها لا يعتمد فقط على الجسد أو على ما تدركه الحواس¹⁵⁹.

ب) بساطة النفس وعلاقتها بإدراك الكليات.

يرى ابن سينا أن المعاني الكلية تختلف عن الأشياء المادية، فهي لا تنقسم ولا تتجزأ كما تنقسم الأجسام. ولهذا فإن إدراك الكليات يحتاج إلى شيء يناسب طبيعتها. ومن هنا يذهب إلى أن النفس ليست جسمًا ماديًا، بل هي جوهر مجرد وبسيط، وهذا ما يجعلها قادرة على إدراك المعقولات الكلية.

to-Nasr/ece94424ba6f3464543e0d8aa75e3f15205bfeb9.

¹⁵⁸ Raul Corazzon وآخرون، "Ibn Sina (Avicenna) on the Subject of Metaphysics", 2016, [https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-\(Avicenna\)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b](https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-(Avicenna)-on-the-Subject-of-Metaphysics-Corazzon-Ali/15436831a96dd3ce0e10fa4ffe178610576bd74b).

¹⁵⁹ Michael Marmura, "Avicenna's "Flying Man" in Context", *The Monist* 69, ٩٥-٣٨٣: (١٩٨٦) عدد ٣, <https://doi.org/10.5840/monist198669328>.

وبناءً على ذلك، يفسر ابن سينا الاتصال بالعقل الفعّال على أنه علاقة عقلية وليست علاقة مادية. فالمقصود بهذا الاتصال هو إدراك المعاني العقلية، وهذه المعاني ليست أشياء حسية يمكن رؤيتها أو لمسها، بل هي معقولات مجردة. ولذلك فإن تجرد النفس وبساطتها يعدان الشرط الأساسي الذي يجعل هذا الاتصال ممكناً ويجعل الإنسان قادراً على فهم الكليات.^{١٦٠}

ج. مسلك الفيلسوف: طريق صاعد بالتدرّج والتجريد

يرى ابن سينا أن اتصال الفيلسوف بالعقل الفعّال لا يحدث فجأة، بل يتم بصورة تدريجية من خلال مراحل متتابعة. فالفيلسوف لا يصل إلى هذه المرتبة دفعة واحدة، وإنما يبدأ بإعداد نفسه عن طريق التعلم والتفكير والتأمل، حتى يصبح مستعداً لتلقي المعقولات.

ويبدأ هذا الطريق بالحواس، لأن الإنسان يدرك الأشياء المحسوسة في العالم الخارجي أولاً. ثم تعمل القوى الباطنة، مثل الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة، على حفظ هذه الصور وتنظيمها واستحضارها عند الحاجة. وهذه القوى لا تدرك الكليات بنفسها، لكنها تهيئ المادة التي يعتمد عليها العقل في عملية التفكير.

بعد ذلك يبدأ العقل بعملية التجريد، فينتقل من ملاحظة الجزئيات إلى إدراك المعاني الكلية. فهو لا ينظر إلى الشيء من حيث لونه أو حجمه أو مكانه أو زمانه، بل يحاول الوصول إلى حقيقته العامة أو ماهيته التي يمكن أن تنطبق على أفراد كثيرة. وبهذه الطريقة ينتقل العقل من إدراك الأشياء المحسوسة إلى فهم المعقولات الكلية.

ومع استمرار النظر والبحث والاستدلال، يزداد استعداد النفس ويقوى العقل على إدراك هذه المعاني. وعندما يكتمل هذا الاستعداد، تصبح الإفاضة من العقل الفعّال ممكنة، فتترسخ المعقولات في العقل الإنساني بصورة أوضح. وبهذا يؤكد ابن سينا أن الإنسان يشارك بجهده في الوصول إلى

¹⁶⁰ A. Wan و Su-Qin Wan, "Ibn Sina and Abu Al-Barakat Al-Baghdadi on the Origination of the Soul (Huduth Al-Nafs) and the Invalidation of Its Transmigration (Ibtal Al-Tanasukh)", 1 ٢٠٠٧، سبتمبر،
<https://www.semanticscholar.org/paper/Ibn-Sina-and-Abu-Al-Barakat-Al-Baghdadi-on-the-of-Wan-Wan/3e3676994a4356819fc4ece6218cb8b980b856a5>.

المعرفة من خلال التعلم والتجريد، ثم يأتي دور العقل الفعّال ليكمل هذا المسار، لا ليحل محل العقل الإنساني أو يلغي دوره.¹⁶¹

١. ويمكن تلخيص هذا الطريق الصاعد ببساطة في السلسلة التالية:

الحس → الخيال وتنظيم الصور → التجريد → إفاضة المعقولات

د. مسلك النبي: العقل القدسي والحدس والفيض النازل

يشرح ابن سينا أن الطريق النبوي يلتقي مع طريق الفيلسوف في المصدر الأخير للمعرفة، وهو العقل الفعّال، لكن الفرق بينهما ليس في المصدر بل في درجة الاستعداد. فالنبي في نظره يمتلك استعدادًا أعلى بكثير، ويعبّر ابن سينا عن هذا الاستعداد بمفهوم العقل القدسي؛ أي حالة تبلغ فيها النفس كمال القابلية وسرعة التلقي.

١. ويظهر أثر هذا الاستعداد العالي في جانبين واضحين:

أ) سرعة التلقي

يرى ابن سينا أن الحدس هو سرعة فهم الإنسان للمعاني والوصول إلى النتيجة من غير حاجة إلى تفكير طويل. ويظهر ذلك خاصة في قدرة الشخص على إدراك الحد الأوسط، أي الفكرة أو الرابط الذي يصل بين المقدمات والنتيجة في القياس المنطقي. ولهذا فإن صاحب الحدس القوي يستطيع الوصول إلى النتيجة بسرعة أكبر من غيره.

ومع ذلك، لا يعني الحدس أن العقل أو البرهان يصبحان غير مهمين، بل إن العقل يظل هو الأساس في عملية المعرفة. والفرق هو أن بعض الناس يمتلكون استعدادًا عقليًا أقوى، فيفهمون العلاقات بين الأفكار بسرعة كبيرة، حتى يبدو وكأنهم وصلوا إلى النتيجة مباشرة، مع أن ذلك يرجع إلى قوة استعدادهم وسرعة إدراكهم، وليس إلى غياب التفكير أو الاستدلال.

¹⁶¹ Natalia V. Efremova و Ефремова Наталия Валерьевна, "The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina", *RUDN Journal of Philosophy* 24, ٥٤-٣٩: (٢٠٢٠) عدد ١, <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54>.

ب) الفيض النازل واتساع المعرفة إلى التبليغ

يصف ابن سينا المسلك النبوي بأنه مسلك نازل، لأن النبي يتلقى المعاني من العقل الفعّال مباشرة وبسرعة، من غير أن يمر بجميع مراحل التفكير الطويل التي يسلكها الفيلسوف. وبعد أن تصل هذه المعاني إلى النفس، لا تبقى في مستوى الإدراك العقلي فقط، بل تنتقل إلى القوة المتخيلة، فتتحول إلى صور أو ألفاظ يمكن للنبي التعبير عنها وإبلاغها للناس.

ومن هنا لا تقتصر النبوة عند ابن سينا على إدراك الحقائق العقلية وحدها، بل تشمل أيضًا القدرة على توضيح هذه الحقائق ونقلها إلى الآخرين بطريقة يفهمونها. ولذلك يجمع النبي بين المعرفة وإيصاها إلى الناس، فتكون مهمته إدراك الحقيقة وتبليغها في الوقت نفسه.¹⁶²

هـ. آلية الوحي: المتخيلة والتمثيل

لا يرى ابن سينا أن النبوة تقتصر على إدراك المعاني العقلية المجردة، بل يفسر أيضًا كيف يظهر الوحي للنبي في صورة رؤية أو سماع. ويرى أن القوة المتخيلة تسبب دورًا مهمًا في هذه العملية.

ففي البداية تتلقى النفس المعنى على المستوى العقلي، أي في صورة معقول مجرد. ثم تنتقل هذه المعاني إلى القوة المتخيلة، فتقوم بتحويلها إلى صور أو ألفاظ يمكن إدراكها. ولذلك قد يرى النبي مشهدًا معينًا أو يسمع خطابًا يعبر عن تلك المعاني التي تلقاها.

ومن خلال هذا التفسير يحاول ابن سينا بيان أن الوحي يبدأ بمعنى عقلي، ثم تعرضه القوة المتخيلة في صورة تناسب الإدراك الإنساني، مما يجعل فهمه وتبليغه إلى الناس ممكنًا. وبهذا يجمع الوحي، في نظره، بين الإدراك العقلي والقدرة على التعبير والتواصل مع الآخرين.¹⁶³

¹⁶² Bahar Agus Setiawan وآخرون، "The Representation of Prophetic Intelligence in The Learning Outcomes of Al-Islam and Kemuhammadiyah", *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 18، عدد ٢، ٢٠٢٢: ٦٥-٣٥٤، <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v18i2.14564>.

¹⁶³ D. Zandi و Khalil Poustini، "Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective"، 2014، <https://www.semanticscholar.org/paper/Philosophical-explanation-of-relationship-between-Zandi-Poustini/4afbc867d702a60f871cafd65d5b3e011a6edf3d>.

و. لماذا النبي أوسع من الفيلسوف؟

ويكشف هذا التصور أن ابن سينا لا يجعل النبوة مجرد مرتبة أعلى من الفلسفة في جانب المعرفة فقط، بل يمنحها وظيفة اجتماعية وإنسانية أوسع. فالفيلسوف قد يصل إلى الحقيقة ويفهمها، أما النبي فيمتلك القدرة على فهمها ثم إيصالها إلى الناس بصورة تناسب مستوياتهم المختلفة، مع تحويلها إلى تشريع وتوجيه عملي ينظم حياة المجتمع. ومن هنا تتضح المكانة الخاصة للنبوة في فلسفة ابن سينا، لأنها تجمع بين المعرفة والعمل والهداية، ولا تقتصر على التأمل النظري وحده.¹⁶⁴

يتضح من هذا المبحث أن ابن سينا لا يرى أن الاتصال بالعقل الفعّال يحدث بصورة مفاجئة أو من غير شروط، بل يعتقد أنه يقوم على أمرين متلازمين: استعداد النفس من جهة، وإفاضة العقل الفعّال من جهة أخرى. فالنفس لا تستطيع إدراك المعقولات ما لم تنهياً لذلك من خلال تنمية قواها العقلية واكتمال استعدادها للمعرفة. وهذا يدل على أن المعرفة عند ابن سينا ليست نتيجة الفيض وحده، ولا ثمرة الجهد الإنساني وحده، بل تتحقق باجتماعهما معاً.

كما يبين ابن سينا أن هذا الاتصال ليس اتصالاً مادياً، لأن موضوعه هو المعاني العقلية لا الأشياء المحسوسة. ولهذا يرى أن للنفس جانباً مجرداً يمكنها من إدراك الكليات والمعاني العامة التي لا يمكن للحواس وحدها أن تدركها. ومن هنا يربط بين تجرد النفس وقدرتها على التعقل.

وعند الحديث عن طرق الوصول إلى المعرفة، يميز ابن سينا بين طريق الفيلسوف وطريق النبي. فالفيلسوف يسلك طريقاً تدريجياً يبدأ بالإدراك الحسي، ثم ينتقل إلى الخيال، وبعد ذلك إلى التفكير والتجريد حتى يصل إلى فهم المعقولات الكلية. ولهذا يعتمد في الوصول إلى المعرفة على التعلم والبحث والاستدلال المتدرج.

د.ت، تاريخ، 164 Douglas Kent Clark, "Between Prophet and Philosopher | New Blackfriars", *Cambridge Core*, الوصول ٥ مارس، ٢٠٢٦، <https://www.cambridge.org/core/journals/new-blackfriars/article/abs/between-prophet-and-philosopher/126BDC882A4A4FAF8E8E25C3D1B25B45>.

أما النبي، فيمتلك استعدادًا أكمل وقوة حدس أعلى، ولذلك يصل إلى المعرفة بسرعة أكبر من غير الحاجة إلى المرور بجميع مراحل الاستدلال الطويلة. ويسمي ابن سينا هذه المرتبة بالعقل القدسي. كما أن النبي لا يقتصر على إدراك المعاني، بل يستطيع أن يعبر عنها في صور وألفاظ يفهمها الناس، وبذلك تصبح المعرفة قابلة للتبليغ والهداية.

ومن هنا يتضح أن الفرق بين الفيلسوف والنبي لا يرجع إلى مصدر المعرفة، لأن كليهما يرتبط بالعقل الفعّال، وإنما يظهر في درجة الاستعداد، وسرعة الوصول إلى المعرفة، والغاية من استخدامها. فالفيلسوف يركز على إدراك الحقيقة وفهمها، بينما يجمع النبي بين معرفة الحقيقة وتبليغها للناس وإرشادهم إلى ما يحقق الخير والصالح.

وفي ضوء ذلك، يقدم ابن سينا تصورًا فلسفيًا متكاملًا للمعرفة يربط بين النفس والعقل الفعّال والوجود. كما يوضح أن اختلاف الناس في الوصول إلى المعرفة يعود إلى تفاوت استعداداتهم وقدراتهم العقلية، لا إلى اختلاف مصدر الحقيقة نفسها. ومن ثم فإن نظرية الاتصال بالعقل الفعّال لا تفسر كيفية حصول المعرفة فحسب، بل تكشف أيضًا عن العلاقة بين كمال النفس، وإدراك الحقائق، وتحقيق السعادة الإنسانية.

الباب السادس

الفصل السادس

الخاتمة

أ. ملخص نتائج البحث

توصلت هذه الدراسة، من خلال تحليل نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا ودراسة نصوصه الفلسفية، إلى عدد من النتائج الرئيسة التي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١. أثر النشأة في التكوين الفلسفي

أظهرت الدراسة أن النشأة العلمية لابن سينا واهتمامه المبكر بالعلوم العقلية والطبيعية والدينية كان لها أثر كبير في تكوين شخصيته الفلسفية. فلم يكن اطلاعه الواسع مجرد جمع للمعلومات، بل أسهم في بناء رؤيته الفلسفية المتكاملة، وساعده على تطوير نظرية العقل الفعّال ضمن نسق فكري مترابط. ويشير ذلك إلى أن هذه النظرية كانت ثمرة مسار طويل من التعلم والبحث والتأمل، وليست فكرة ظهرت بصورة مفاجئة.

٢. الأسس الفلسفية لنظرية العقل الفعّال

بيّنت الدراسة أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا تقوم على أسس نفسية وميتافيزيقية ومعرفية مترابطة. فالعقل الفعّال، بحسب تصوره، يؤدي دوراً مهماً في تفسير كيفية انتقال العقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلي للمعقولات الكلية. ومن هنا يتضح أن هذا المفهوم ليس عنصراً منفصلاً عن فلسفته، بل جزء أساسي من البناء العام الذي يربط بين النفس والمعرفة والوجود.

٣. تطور العقل والاتصال بالعقل الفعّال

أوضحت الدراسة أن العقل الإنساني عند ابن سينا لا يكون كاملاً منذ البداية، بل يمر بمراحل متدرجة تبدأ بالعقل بالقوة، ثم تتطور حتى تصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وعندما يكتمل استعداد النفس يصبح الاتصال بالعقل الفعّال ممكناً، فتتحقق المعرفة على نحو أكمل. ويؤكد هذا التصور أن المعرفة لا تنشأ فجأة، وإنما تتحقق من خلال التعلم والتدرج واكتمال الاستعداد العقلي.

٤. آلية الاتصال والفرق بين الفيلسوف والنبي

كشفت الدراسة أن الناس يختلفون في طريقة وصولهم إلى المعرفة بحسب قدراتهم واستعداداتهم. فالفيلسوف يبلغها بالتعلم والبحث والاستدلال والتدرج في التفكير، بينما يتميز النبي بقوة الحدس والعقل القدسي، مما يمكنه من إدراك المعاني بسرعة أكبر. ومع ذلك، فإن هذا الاختلاف لا يعني اختلاف مصدر المعرفة، بل يدل على اختلاف طريقة الوصول إليها وسرعة إدراكها والوظيفة التي تؤديها في كل من الفيلسوف والنبي.

ب. التوصيات

استنادًا إلى النتائج التي توصلت إليها الدراسة، يوصي الباحث بما يأتي:

١. الاستفادة من تصور ابن سينا لمراحل تطور العقل في تطوير المناهج التعليمية، بحيث تراعي التدرج في بناء المعرفة وتنمية قدرات المتعلمين بما يتناسب مع مراحل نموهم العقلي.
٢. إعداد برامج تعليمية وتدريبية تهدف إلى تنمية مهارات التفكير النقدي والتجريد العقلي، مع التركيز على بناء المفاهيم الكلية بصورة تدريجية ومنظمة.
٣. تعزيز تدريس الفلسفة والمنطق من خلال عرض نظرية العقل الفعّال وربطها بقضايا المعرفة والإدراك، بما يساعد الطلاب على فهم العلاقة بين التفكير العقلي واكتساب المعرفة.
٤. تشجيع الدراسات المقارنة بين نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا وبعض النظريات الحديثة في فلسفة العقل ونظرية المعرفة، لإبراز أوجه التشابه والاختلاف والاستفادة من التراث الفلسفي الإسلامي في النقاشات المعاصرة.

ج. الاقتراحات

ولإثراء البحث العلمي وفتح مجالات جديدة للدراسة، يقترح الباحث ما يأتي:

١. إجراء دراسات متخصصة حول العلاقة بين العقل الفعّال وفلسفة النبوة عند ابن سينا، مع مقارنتها ببعض الاتجاهات الحديثة في نظرية المعرفة وفلسفة العقل.
٢. دراسة أثر نظرية العقل الفعّال في الفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن سينا، ولا سيما في فلسفة الإشراق وغيرها من المدارس الفلسفية الإسلامية، مع تتبع تطور هذا المفهوم عبر المراحل التاريخية المختلفة.

٣. بحث العلاقة بين العقل الفعّال والحدس الإنساني في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الحديثة في علوم الإدراك وفلسفة العقل، للكشف عن أوجه التقاطع والاختلاف بين التراث الفلسفي والدراسات المعاصرة.

٤. التأكيد على أهمية قراءة النصوص السينائية في سياقها التاريخي والفلسفي، مع تجنب إسقاط المفاهيم الحديثة عليها من غير دليل، لأن فهم النص في سياقه الأصلي يساعد على تقديم تفسير أكثر دقة وإنصافاً لفلسفة ابن سينا.

وفي ضوء هذه النتائج والتوصيات والاقتراحات، يتبين أن نظرية العقل الفعّال عند ابن سينا تمثل جزءاً محورياً من مشروعه الفلسفي، وأنها لا تقتصر على تفسير كيفية حصول المعرفة، بل تمتد لتفسير العلاقة بين النفس والعقل والوجود، وتوضح كيف يسعى الإنسان إلى تحقيق الكمال من خلال المعرفة. كما تكشف الدراسة أن هذا التصور يجمع بين التحليل العقلي والبعد الفلسفي في إطار متماسك، الأمر الذي يفسر استمرار اهتمام الباحثين به وإمكان الاستفادة منه في الدراسات الفلسفية المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأصلية

- ابن سينا .الإشارات والتنبيهات .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م.
- ابن سينا .الشفاء: الإلهيات .قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، د.ت.
- ابن سينا .النجاة .تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥م.
- ابن سينا .المبدأ والمعاد .طهران: منشورات جامعة طهران، د.ت.
- ابن سينا .النفس من كتاب الشفاء .تحقيق حسن زاده الآملي. قم: مكتبة الإعلام الإسلامي، د.ت.
- الفارابي .آراء أهل المدينة الفاضلة .تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م.
- الغزالي، أبو حامد محمد .تخافت الفلاسفة .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م.
- حنفي، حسن .من النقل إلى الإبداع .ج ٣. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- أرسطو .ما بعد الطبيعة .ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

ثانياً: المجلات العلمية والدراسات العربية

- الإرييع، سهام أحمد. “النظرات الفلسفية في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية عند ابن سينا ”.مجلة الجامعة الأسمرية، مج ٣٥، ١٤، ٢٠٢٢م، ص ١-٢٠.
- الجياشي، حاتم. “منهجية البحث العلمي في ضوء دراسة المنطق: إبداعات ابن سينا في المنطق نموذجاً *IJHSS* ”.، مج ٢، ١٤، ٢٠٢٤م.

الحسن، فاطمة صلاح عبد. "الوهم عند الفلاسفة *Lark* ".، مج ١٦، ع ٣، ٢٠٢٤م، ص ٨٧٨-٨٨٨.

الرشودي، محمد. "فلسفة ابن سينا وأهدافها: النضج الفلسفي وهيكل المعرفة". *مجلة حكمة*، ٢٠٢١م.

برهان بن يوسف مهلوبي. "مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا". *حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية*، مج ٢٠، ع ١٤٥، ٢٠٠٠م.

بوضياف، ربيعة. "تمظهرات العقل العربي في فكر محمد عابد الجابري".

خالد، نشوان عبده، ويونس البقالي. "إشكالية العقل الحداثي في بناء المعرفة الدينية: قراءة تحليلية لآراء عبد الكريم سروش *Journal of Islam in Asia* ".، مج ١٨، ع ٣، ٢٠٢١م، ص ٦٩-٩٤.

داماد، سيد مصطفى محقق. "معنى النبوة عند ابن سينا". *حكمة سينوية*، ٢٠١٠م.

طيلون، هاني علي سليم. "موقف الإمام الشهرستاني من فلسفة ابن سينا الإلهية". *مجلة الزهراء*، ع ٣١، ٢٠٢١م، ص ١٧٨-٢٠٨٣.

عبد الحكيم يوسف الخليلي. "فلاسفة الإسلام والتنوير المفقود: من الميتافيزيقا التأملية إلى وحدة الوجود". *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، مج ١٧، ع ٥١، ٢٠٠٢م.

عبد الله عبد الرحمن الخطيب. "تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا". *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، مج ١٧، ع ٥١، ٢٠٠٢م.

غسان فنيانس. "نظرية الفارابي في النفس والعقل". *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، مج ٩، ع ٣٥، ١٩٨٩م.

مادي، عبد الباسط عثمان علي. "ابن سينا: وجدلية الشيخ والطبيب *Journal of Human Sciences* ".، مج ٢٣، ع ١، ٢٠٢٤م، ص ٨٢-٩١.

وقدي، فاطمة الزهراء. “نظرية العقل الفعال عند ابن رشد” *مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية*، ع ٦٦، ج ٢، ٢٠٢١م، ص ٨٦-١٠٢.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

Adamson, Peter, and Michael Sebastian Noble. “Doing Without the Active Intellect: Abū l-Barakāt al-Baghdādī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī Against Ibn Sīnā.” *The Monist*, 2025.

Adamson, Peter, and Michael-Sebastian Noble. “Intuition in the Avicennan Tradition.” *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 30, no. 4, 2022, pp. 657–674.

Akbar, Ali. “‘Abdolkarim Soroush’s Approach to Experience as a Basis for His Reform Project.” *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 28, no. 3, 2017, pp. 313–331.

Arif, Syamsuddin. “Causality in Islamic Philosophy: The Arguments of Ibn Sīnā.” In *New Perspectives on the History of Islamic Science*. London: Routledge, 2012.

Arif, Syamsuddin. “Intuitive Knowledge according to Ibn Sina (Avicenna).” *Al-Shajarah*, vol. 7, 2002.

Aykıt, Asiye. “Fârâbî’nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğu.” *Dini Araştırmalar*, vol. 24, no. 60, 2021, pp. 35–60.

Bučan, Daniel. “‘Active Intellect’ in Avempace and Averroës: An Interpretative Issue.” *Synthesis Philosophica*, vol. 31, no. 2, 2017, pp. 345–357.

Cerić, I., and N. Mehić-Basara. “Ibn Sina: Psychology and Psychological Disorders.” *Medicinski Arhiv*, vol. 51, no. 1–2, 1997, pp. 21–23.

Daftary, Farhad, Aryn Sajoo, and Shainool Jiwa. *The Shi’i World: Pathways in Tradition and Modernity*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Dutton, Blake D. “Al-Ghazālī on Possibility and the Critique of Causality.” *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 10, no. 1, 2001, pp. 23–46.

Efremova, Natalia V. “The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina.” *RUDN Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 1, 2020, pp. 39–54.

El-Bizri, Nader. "Divine Revelation in Islam." In *The Oxford Handbook of Divine Revelation*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Erdem, Engin. "The Place of God in Metaphysics: A Short Analysis of Ibn Sīnā's Critique of Aristotle." *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. 17, no. 1, 2022, pp. 53–61.

Faishal, Muhammad. "The Legacy of Philosophy and Education by Ibn Sina." *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 16, no. 3, 2023, pp. 459–470.

Gutas, Dimitri. "Ibn Sina [Avicenna]." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2025.

Halilović, Tehran. "The Unity of the Soul and Its Abilities in Islamic Philosophy." *Kom*, vol. 11, no. 1, 2022, pp. 19–34.

Humaidi, Humaidi, and Yusuf Rahman. "Light in The Qur'an: Ibn Sina's Psycho-Philosophical Interpretation on Surah Al-Nūr." *Afkaruna*, vol. 19, no. 1, 2023.

Inati, Shams. "Ibn Sīnā." In *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 2020.

Ivry, Alfred. "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2012.

Kabadayi, Talip. *Aristotle and Avicenna in Terms of the Theory of Intellects*.

Lizzini, Olga. *Ibn Sina's Metaphysics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015.

Marcotte, Roxanne D. "The Role of Imagination in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies." *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 73, no. 1, 1999, pp. 37–72.

Marmura, Michael. "Avicenna's Flying Man in Context." *The Monist*, vol. 69, no. 3, 1986, pp. 383–395.

McGinnis, Jon. "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 80, 2006, pp. 169–183.

Nasr, Seyyed Hossein. "The Achievements of Ibn Sina in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy." 2003.

Nurilaahii, Farhan. "Filsafat Kenabian Ibnu Sina dan Murtadha Muthahhari." *Jurnal Riset Agama*, vol. 2, no. 3, 2022, pp. 248–263.

Pereira, Rosalie Helena de Souza. "Prophecy and Imagination." *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 56, no. 131, 2015, pp. 107–128.

Rowson, Everett K., and Herbert A. Davidson. "Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect." *The Jewish Quarterly Review*, vol. 86, no. 3/4, 1996, pp. 345–390.

Setiawan, Bahar Agus, Sofyan Rofi, and Tri Endang Jatmikowati. "The Representation of Prophetic Intelligence." *Afkaruna*, vol. 18, no. 2, 2022, pp. 354–365.

Taufik, Muhammad, et al. "Examining Ibn Sīnā's and Suhrawardī's Notion of the Soul." *ESENSIA*, vol. 24, no. 1, 2023, pp. 65–83.

Tofighi, Fatima. "The Prophetic and the Limitation of Authority in Modernist Islam." *Political Theology*, vol. 21, no. 1–2, 2020, pp. 126–141.

Tuominen, Miira. *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect*. Leiden: Brill, 2006.

Uluç, Tahir. "Al-Suhrawardī's Critique of Ibn Sīnā's Refutation of the Platonic Forms." *Ilahiyat Studies*, vol. 3, no. 1, 2012, pp. 7–27.

White, Michael J. "The Problem of Aristotle's *Nous Poietikos*." *Review of Metaphysics*, 2004.

Zhakan, Madina, and Raushan Imanzhusip. "The Problem of Cognition in Ibn Sina's Philosophy." *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, vol. 74, no. 4, 2020.



السيرة الذاتية

اسمي أحمد نويد رحيمي خاموش، وُلدت في مدينة كابل بأفغانستان بتاريخ ٢٨ ديسمبر ١٩٩٨م. أكملتُ تعليمي الثانوي في مدرسة ليسه عالية رُحّه بنجشير، ثم أتممتُ حفظ القرآن الكريم عام ٢٠١٤م. بعد ذلك التحقتُ بجامعة بيام، حيث درستُ تخصص الفقه والقانون، وتخرجتُ منها حاصلاً على درجة البكالوريوس عام ٢٠٢٢م.

واصلت دراستي العليا في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang) بإندونيسيا، حيث حصلت على درجة الماجستير عام ٢٠٢٦م.

أهتم بدراسة الفلسفة، وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو والفلسفة الرواقية، كما أهتم بالفلسفة الإسلامية عند ابن سينا والفارابي، إلى جانب فلسفة آرثر شوبنهاور. وأركز في دراساتي على القضايا الفلسفية المتعلقة بالعقل والمعرفة والوجود، مع اهتمام خاص بالدراسات المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية.

ومن أعمالي العلمية المنشورة بحث بعنوان "Comparison Between Aristotle and Ibn Sina Regarding the Theory of the Active Intellect"، نُشر في مجلة Borneo Journal of Language and Education عام ٢٠٢٦، ويحمل المعرّف الرقمي (DOI): 10.21093/benjole.v6i1.12767.