

النفس الإنسانية عند ابن سينا

د. أحنف الجاجة



دراسة تحليلية في ضوء كتاب الشفاء

المقدمة

تُعد نظرية النفس عند أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370-428هـ / 980-1037م) من أكثر النظريات الفلسفية تكاملاً وعمقاً في تاريخ الفكر الإسلامي، بل في تاريخ الفلسفة الإنسانية عموماً. فقد استطاع ابن سينا أن يبني منظومة متماسكة تجمع بين الأساس الأرسطي والبناء الأفلوطيني، مع إضافات أصيلة جعلت من نظريته مرجعاً أساسياً لكل من جاء بعده، سواء في المشرق الإسلامي أو في أوروبا اللاتينية.

عالج ابن سينا موضوع النفس في عدة مؤلفات، أبرزها كتاب "النفس" من الطبيعيات في موسوعته الكبرى "الشفاء"، وكذلك في "النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" و"رسالة في النفس" و"القصيدة العينية". غير أن كتاب النفس من الشفاء يبقى المرجع الأساسي والأكثر تفصيلاً لنظريته، إذ يقع في ست مقالات

تتناول تعريف النفس وإثبات وجودها وقواها وعلاقتها بالبدن ومراتب العقل ويقائها بعد الموت.

يهدف هذا البحث إلى تقديم عرض تحليلي شامل لنظرية ابن سينا في النفس الإنسانية، مع التركيز على المحاور الآتية: ماهية النفس وتعريفها، برهان الرجل المعلق (الطائر)، قوى النفس الظاهرة والباطنة، مراتب العقل الإنساني، نظرية الفيض والعقل الفعال، حدوث النفس وعلاقتها بالبدن، وأخيراً بقاء النفس بعد الموت وخلودها.

المبحث الأول: ماهية النفس وتعريفها

التعريف الأرسطي وتأويل ابن سينا

ينطلق ابن سينا من التعريف الأرسطي للنفس بوصفها "كمالاً أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". لكنه يُعيد تأويل هذا التعريف تأويلاً جوهرياً يبتعد به عن المادية الأرسطية ويقترب من الثنائية الأفلاطونية. فبينما يرى أرسطو أن النفس صورة الجسم بالمعنى الذي يجعلها غير قابلة للانفصال عنه، يؤول ابن سينا مفهوم "الكمال" بمعنى أن النفس هي للجسم كالربان للسفينة: تدبره وتستعمله من غير أن تكون جزءاً منه أو حالة فيه.

هذا التأويل يفتح الباب أمام القول بتجرد النفس واستقلالها الوجودي عن الجسم، وهو ما سيني عليه ابن سينا حججه في إثبات بقاء النفس بعد فناء البدن. فالنفس عنده جوهر روحاني بسيط، ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ولا مزاجاً ولا عرضاً، بل هي ذات قائمة بنفسها تستعمل البدن آلة لأفعالها في عالم الطبيعة.

النفس جوهر لا عرض

يُصِرُّ ابن سينا على أن النفس جوهر وليست عرضاً قائماً بالجسم، والفرق بين الموقفين جوهرية: فإذا كانت النفس عرضاً فإنها تنفي بفناء موضوعها (الجسم). أما إذا كانت جوهرًا مستقلاً فيمكنها البقاء بعد انحلال البدن. ويستدل ابن سينا على جوهرية النفس بأنها تُدرك ذاتها إدراكاً مباشراً من غير واسطة، وهذا الإدراك الذاتي لا يكون إلا لجوهر قائم بذاته.

المبحث الثاني: برهان الرجل المعلق في الهواء

عرض البرهان

يُعد برهان "الرجل المعلق في الهواء" أو "الرجل الطائر" من أشهر براهين ابن سينا وأكثرها أصالة في تاريخ الفلسفة. وقد صاغه ابن سينا في المقالة الأولى من كتاب النفس في الشفاء، وأعاد صياغته في الإشارات والتنبيهات. يقول ابن سينا ما معناه:

لو تصوّرت أنك خلّقت دفعة واحدة، تامّ الخلقة، معلقاً في الهواء أو الخلاء، بحيث لا تلمس شيئاً ولا يلمسك شيء، وأعضاؤك متفرقة لا يلمس بعضها بعضاً، وعيناك مقمّضتان، وليس لك أي إحساس خارجي أو داخلي بجسمك، فهل تشك في وجود ذاتك؟ لا. ستثبت وجود ذاتك ولن تثبت وجود أي طرف من أطرافك ولا أي عضو من أعضائك.

دلالة البرهان

يستنتج ابن سينا من هذه التجربة الذهنية أن الذات ليست هي الجسم ولا شيئاً من أعضائه، لأن الجسم والأعضاء لم تثبت في هذا الفرض. إذن

فالذات المدركة هي شيء آخر غير الجسم. وهي النفس بوصفها جوهرًا مجردًا قائمًا بذاته. وهذا البرهان يُثبت أمرين:

الأمر الأول أن النفس تُدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا بلا واسطة حسية. وهذا يعني أنها ليست من جنس المحسوسات. والأمر الثاني أن النفس متميزة عن الجسم تمايزًا جوهريًا. فهي ليست الجسم ولا صفة من صفاته ولا نتيجة من نتائج تركيبه المادي.

وقد لاحظ المؤرخون التشابه اللافت بين هذا البرهان وبين "الكوجيتو" الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود). حتى إن بعضهم رأى أن ديكارت قد تأثر بابن سينا عبر الترجمات اللاتينية.

المبحث الثالث: قوى النفس وملكاتهما

القوى الظاهرة (الحواس الخارجية)

يُقسّم ابن سينا قوى النفس الإنسانية تقسيمًا هرميًا يبدأ من الحواس الظاهرة وينتهي بالعقل. والحواس الظاهرة خمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس. وهذه الحواس مشتركة بين الإنسان والحيوان. ووظيفتها

استقبال صور الأشياء الخارجية من غير مادتها. فالعين تستقبل صورة اللون والشكل دون أن تستقبل مادة الشيء المُبَصَّر.

القوى الباطنة (الحواس الداخلية)

أما القوى الباطنة فهي خمس أيضاً. وهي من أهم إبداعات ابن سينا في علم النفس الفلسفي. وقد رتبها ترتيباً يعكس درجات التجريد المتصاعدة:

القوة	الاسم العربي	الوظيفة	الطبيعة
الحس المشترك	المشترك	يجمع المعطيات الواردة من الحواس الخمس ويوحدّها في مُدرك واحد	قوة مُدركة
الخيال (المصورة)	المتصورة	يحفظ صور المحسوسات بعد غياب المحسوس عن الحواس	قوة حافظة
المتخيلة (المفكرة)	المتخيلة / المفكرة	تركب الصور وتفصلها (كتصور جبل من ذهب)	قوة متصرفة
الوهم	الوهم	يُدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة (كإدراك الشاة عداوة الذئب)	قوة مُدركة

القوة	الاسم العربي	الوظيفة	الطبيعة
الحافظة (الذاكرة)	الذاكرة	تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم	قوة حافظة

يُعد مفهوم "الوهم" من أبرز ابتكارات ابن سينا التي لا نجد لها نظيراً عند الفلاسفة السابقين، سواء اليونان أو المسلمين. فهذه القوة تُدرك ما لا تُدركه الحواس الظاهرة: إنها تُدرك "المعاني" لا "الصور". فحين ترى الشاة الذئب لأول مرة، فإن حواسها الظاهرة لا تُدرك إلا شكله ولونه وحجمه. لكن قوة الوهم هي التي تُدرك أنه عدو خطير ينبغي الفرار منه.

أما المتخيلة فهي تُسمى "مفكرة" حين يستعملها العقل ويوجّهها، وتُسمى "متخيلة" حين تعمل تحت سيطرة القوة الحيوانية. وهذه القوة تلعب دوراً محورياً في عملية التعقّل. إذ إن التفكير لا يتم أبداً من غير تفاعل مع الصور المحفوظة في الخيال.

المبحث الرابع: مراتب العقل الإنساني

يُقسّم ابن سينا العقل الإنساني إلى أربع مراتب تمثل درجات الانتقال من القوة إلى الفعل:

العقل الهولاني (المادي)

هو العقل في حالة الاستعداد المحض، كالطفل الذي لم يتعلم شيئاً بعد. سُمّي "هولانياً" تشبيهاً بالهول (المادة الأولى) التي هي استعداد محض لقبول الصور. في هذه المرتبة لا يملك العقل أي معقول بالفعل لكنه يملك القابلية لاستقبال المعقولات.

العقل بالملكة

هو العقل الذي اكتسب المبادئ الأولى للمعرفة (كمبدأ عدم التناقض ومبدأ الكل أكبر من الجزء). هذه المبادئ لا تُكتسب بالتعلم بل هي بديهية يُدركها العقل بمجرد التفاته إليها. وبحصولها يصبح العقل مستعداً لاكتساب المعارف النظرية عن طريق القياس والاستدلال.

العقل بالفعل

هو العقل الذي حصل المعقولات النظرية فعلاً وصارت حاضرة عنده، بحيث يستطيع استحضارها متى شاء من غير حاجة إلى اكتسابها من جديد. وهذا هو حال العالم الذي يملك علمه ويستطيع التفكير فيه متى أراد.

العقل المستفاد

هو أعلى مراتب العقل الإنساني. وفيه يتصل العقل البشري بالعقل الفعال (الكوني) اتصالاً مباشراً. فيفيض عليه من المعقولات ما يجعله في حالة مشاهدة عقلية تامة. وهذه المرتبة هي غاية الكمال الإنساني وأعلى درجات السعادة العقلية.

المرتبة	الحالة	المثال
العقل الهيولاني	استعداد محض	الطفل قبل التعلم
العقل بالملكة	حصول المبادئ الأولى	إدراك أن الكل أكبر من الجزء
العقل بالفعل	حصول المعقولات النظرية	العالم المتمكن من علمه

المرتبة	الحالة	المثال
العقل المستفاد	الاتصال بالعقل الفعّال	الحكيم في حالة المشاهدة العقلية

المبحث الخامس: العقل الفعّال ونظرية الفيض

العقل الفعّال في المنظومة الكونية

يحتلّ العقل الفعّال مكانة محورية في نظرية ابن سينا المعرفية. وهو في منظومته الكونية: آخر العقول العشرة المفارقة التي تصدر عن المبدأ الأول (الله) بطريق الفيض. فمن الواجب بذاته يصدر العقل الأول، ومن العقل الأول يصدر العقل الثاني وهكذا حتى العقل العاشر الذي هو العقل الفعّال. وهو المدبّر لعالم ما تحت فلك القمر (عالم الكون والفساد).

دور العقل الفعّال في المعرفة الإنسانية

يرى ابن سينا أن المعقولات الكلية لا تُستخرج من الصور الجزئية المحسوسة استخراجهً. بل إن عملية التجريد التي يقوم بها العقل الإنساني

(بمساعدة المتخيلة/المفكرة) إنما هي تهيئة واستعداد لاستقبال الفيض من العقل الفعّال. فحين يُقارن العقل بين الصور ويجمع بينها ويفصلها، فإنه بذلك يُعدّ نفسه لأن يفيض عليه العقل الفعّال بالصورة المعقولة الكلية.

وهذا يعني أن المعرفة الحقيقية عند ابن سينا ليست "انتزاعاً" من المحسوسات بل هي "استقبال" من العقل الفعّال. والحواس والمتخيلة ليست مصدر المعرفة بل هي شرط إعدادي لها. وهذا ما يُميّز موقف ابن سينا عن الموقف الأرسطي الخالص الذي يجعل المعرفة تجريباً من المحسوسات فحسب.

العلم البسيط

من المفاهيم المبتكرة عند ابن سينا مفهوم "العلم البسيط" الذي عُرف في الغرب اللاتيني باسم *scientia simplex*. ومعناه أن الإنسان قد يُسأل عن أمر لم يفكر فيه من قبل تفصيلاً، لكنه يجد في نفسه يقيناً بأنه يستطيع الإجابة. هذا اليقين يعني أنه يعلم الجواب بنحو بسيط مجمل قبل أن يُفصله. والعلم البسيط هو على نمط علم الله بالأشياء: علم إجمالي في عين التفصيل. أما حين يبدأ الإنسان بالتفصيل والشرح فإنه ينتقل إلى "العلم النفساني" أو الخطابي التفصيلي.

المبحث السادس: حدوث النفس وعلاقتها بالبدن

النفس حادثة بحدوث البدن

يرفض ابن سينا القول بقدّم النفس أو بوجودها قبل البدن. فالنفس عنده تحدث حين يحدث بدن صالح لها ذو مزاج معين. وحجّته في ذلك أنه لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان لكانت إما واحدة أو كثيرة. فإن كانت واحدة لزم أن تكون نفس زيد هي نفس عمرو وهذا محال. وإن كانت كثيرة لزم أن يكون بينها تمايز. والتمايز يحتاج إلى علّة. ولا علّة للتمايز بين النفوس إلا اختلاف الأبدان التي تتعلق بها. فإذا لم تكن أبدان فلا تمايز. وإذا لم يكن تمايز فلا كثرة.

العلاقة بين النفس والبدن

علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا ليست علاقة حلول (كحلول الماء في الإناء) ولا علاقة اتحاد (كاتحاد الصورة بالمادة عند أرسطو). بل هي علاقة تدبير واستعمال. النفس تستعمل البدن كما يستعمل الصانع آله، أو كما

يستعمل الربّان سفينته. وهذا يعني أن النفس يمكنها الاستغناء عن البدن من حيث وجودها الذاتي، وإن كانت تحتاج إليه من حيث أفعالها في عالم الطبيعة.

غير أن هذه العلاقة ليست عرضية بالكامل. فابن سينا يُقرّ بأن النفس تتأثر بأحوال البدن (كما في المرض والصحة) وأن البدن يتأثر بأحوال النفس (كما في الانفعالات النفسية التي تؤثر في الجسم). لكن هذا التأثير المتبادل لا يعني الاتحاد الجوهرى بينهما.

التفرد والتشخص

كل نفس إنسانية عند ابن سينا فردية متميّزة عن غيرها. وسبب تفردّها هو تعلّقها ببدن خاص ذي مزاج خاص في زمان خاص. وهذا التفرد يبقى حتى بعد مفارقة النفس للبدن. لأن النفس قد اكتسبت من خلال تجربتها مع بدنّها الخاص هيئات وملكات تميّزها عن غيرها تمييزاً لا يزول. ولهذا يرفض ابن سينا تناسخ الأرواح رفضاً قاطعاً. لأن النفس التي تشخّصت ببدن معيّن لا يمكنها أن تنتقل إلى بدن آخر.

المبحث السابع: بقاء النفس بعد الموت وخلودها

حجج الخلود

يُقدّم ابن سينا عدة حجج على بقاء النفس بعد فناء البدن. أهمها:

الحجة الأولى مبنية على بساطة النفس. فالنفس جوهر بسيط غير مركّب. والفساد إنما يلحق المركبات بانحلال تركيبها. فما ليس بمركّب لا ينحلّ ولا يفسد. إذن النفس لا تفسد بفساد البدن.

الحجة الثانية مبنية على استقلال النفس في إدراكها لذاتها. فالنفس تُدرك ذاتها من غير واسطة البدن (كما أثبت برهان الرجل المعلّق). وما كان مستقلاً في إدراكه لذاته كان مستقلاً في وجوده. وما كان مستقلاً في وجوده لا يتوقف بقاءه على غيره.

الحجة الثالثة مبنية على طبيعة المعقولات. فالنفس تُدرك المعقولات الكلية المجردة عن المادة. وما يُدرك المجرد يجب أن يكون هو نفسه مجرداً (إذ لو كان مادياً لما أمكنه إدراك ما هو غير مادي). وما كان مجرداً عن المادة لا يلحقه الفساد الذي يلحق الأجسام المادية.

المعاد والسعادة الأخروية

يذهب ابن سينا إلى أن المعاد الذي يُثبت به البرهان العقلي هو المعاد الروحاني: أي بقاء النفس بعد الموت في حالة من اللذة العقلية أو الألم العقلي بحسب ما حصلته من كمالات أو ما فاتها منها. فالنفس التي بلغت الكمال العقلي وحصلت المعقولات واتصلت بالعقل الفعّال تكون بعد الموت في سعادة لا تُقاس بأي لذة حسية. أما النفس التي أهملت كمالها العقلي وانغمست في الشهوات الجسمانية فتكون بعد مفارقة البدن في شقاء وحسرة على ما فاتها.

أما المعاد الجسماني (إعادة الأبدان) فيُقرّ ابن سينا بأنه ثابت بالشرع والنبوة. لكنه لا يرى أن البرهان العقلي يُثبت به. وهذا الموقف هو الذي أثار عليه نقد الغزالي في "تهافت الفلاسفة"، حيث عدّه من المسائل الثلاث التي كَفَّرَ فيها الفلاسفة.

المبحث الثامن: القصيدة العينية ورمزية النفس

لم يكتفِ ابن سينا بالمعالجة البرهانية لموضوع النفس، بل عبّر عنها أيضاً تعبيراً شعرياً رمزياً في قصيدته العينية الشهيرة التي مطلعها:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ... ورقاء ذات تعزّز
وتمتّع

في هذه القصيدة يصوّر ابن سينا النفس بوصفها "حمامة ورقاء" هبطت من عالمها العلوي إلى عالم المادة، وتعلّقت بالبدن على كُرّه منها، ثم هي تتوق إلى العودة إلى موطنها الأصلي. وهذا التصوير الشعري يعكس البُعد الأفلاطوني في فلسفة ابن سينا، حيث يبدو وكأن النفس غريبة عن عالم المادة وأن وجودها فيه نوع من الاغتراب.

غير أن هذا التصوير الشعري لا ينبغي أن يؤخذ على ظاهره بما يتناقض مع موقفه الفلسفي الصريح في الشفاء من أن النفس لا تسبق البدن في الوجود.

فالقصيدة تعبير رمزي عن شوق النفس إلى الكمال العقلي وعالم المعقولات، لا عن وجود زمني سابق للنفس في عالم آخر.

المبحث التاسع: أثر نظرية ابن سينا ونقدها

الأثر في الفلسفة الإسلامية

أثّرت نظرية ابن سينا في النفس تأثيراً عميقاً في كل التيارات الفلسفية التي جاءت بعده. فالسهروردي (المقتول 587هـ) بنى كثيراً من أفكاره مع تعديلات إشراقية. وصدر الدين الشيرازي (الملا صدرا، ت 1050هـ) بنى نظريته "الحركة الجوهرية" للنفس على أساس نقد بّناء لموقف ابن سينا. كما أن الغزالي (ت 505هـ) عرض نظرية ابن سينا عرضاً دقيقاً في "مقاصد الفلاسفة" قبل أن ينقدها في "تهافت الفلاسفة".

الأثر في الفلسفة اللاتينية

ترجم كتاب النفس من الشفاء إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، وأصبح مرجعاً أساسياً في الجامعات الأوروبية. وقد تأثر به توما الأكويني وألبرت

الكبير وبونافنتورا، سواء بالقبول أو بالنقد. كما أن مفهوم "العلم البسيط" أثر في تطور نظرية المعرفة في العصور الوسطى الأوروبية.

النقد الموجّه لنظرية ابن سينا

وُجّهت لنظرية ابن سينا عدة انتقادات أبرزها: نقد الغزالي لموقفه من المعاد الجسماني ولنظرية الفيض التي تجعل العالم صادراً عن الله بالضرورة لا بالاختيار. ونقد ابن رشد الذي رأى أن ابن سينا ابتعد عن أرسطو ابتعاداً غير مبرر وخلط بين الفلسفة والكلام. ونقد فخر الدين الرازي الذي ناقش حجج ابن سينا على تجرد النفس وأبدى عليها اعتراضات دقيقة.

الخاتمة

تمثل نظرية ابن سينا في النفس الإنسانية إنجازاً فلسفياً فريداً يجمع بين الدقة المنهجية والعمق الميتافيزيقي. فقد استطاع أن يبني منظومة متكاملة تبدأ من تعريف النفس وإثبات وجودها، مروراً بتحليل قواها ومراتب عقلها، وانتهاءً بإثبات خلودها وتصوّر مصيرها بعد الموت.

وتبقى هذه النظرية، رغم ما وُجّه إليها من نقد، واحدة من أعمق المحاولات الفلسفية لفهم طبيعة الوعي الإنساني وعلاقته بالجسم والعالم. وقد أثبت التاريخ أن أسئلة ابن سينا لا تزال حيّة: ما طبيعة الوعي؟ هل العقل مستقل عن الدماغ؟ هل يمكن للذات أن تبقى بعد فناء الجسم؟ هذه الأسئلة التي طرحها ابن سينا قبل ألف عام لا تزال تشغل الفلاسفة وعلماء الأعصاب حتى اليوم.

المصادر والمراجع

- ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء (De Anima). تحقيق فضل الرحمن. المقالة الأولى.
- ابن سينا. الإشارات والتنبيهات. النمط الثالث (في النفس وأحوالها).
- ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الأولى، الفصل الأول. ص 15-16 من النص العربي.
- Hasse, Dag Nikolaus. Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul ,London: Warburg Institute .1160-1300 .2000.
- ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الثانية.
- Encyclopaedia Iranica. "AVICENNA vi //:Psychology". <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi>

/www.iranicaonline.org/articles
avicenna-vi

• ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الرابعة.
وانظر: Avicenna's Psychology. Rahman ,Fazlur. London: Oxford University Press
.1952

/ Encyclopaedia Iranica. "AVICENNA vi •
//:Psychology". [https
/www.iranicaonline.org/articles
avicenna-vi](https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi)

• ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الخامسة.
الفصل الأول.

Soltani, A.R. "An Overview on Perception •
and Its Principles from Avicenna's
Viewpoint". International Education
.Studies 8.1 (2015): 23-31

• Davidson, Herbert A. Alfarabi, Avicenna •
and Averroes on Intellect: Their
Cosmologies, Theories of the Active
Intellect, and Theories of Human
.Intellect. Oxford University Press, 1992

• ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الخامسة.
ص 243.

Baghirov, I. "On the Origin of Human
Souls: The Case of Ibn Sina (Avicenna)
and Mullah Sadra". PhilArchive (2024)
[/https://philarchive.org/archive
BAGOTO-2](https://philarchive.org/archive/BAGOTO-2)

• ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الخامسة.
الفصل الرابع.

• ابن سينا. كتاب النفس من الشفاء. المقالة الخامسة.
الفصل الرابع. وانظر: "فناء النفس وبقاؤها: نظرة نقدية
مقارنة بين أرسطو وابن سينا". مجلة جسور. [https://:
josoor.com/pdfs/twentytwo_one/first
pdf.72](https://josoor.com/pdfs/twentytwo_one/firstpdf.72)

• ابن سينا. الإشارات والتنبيهات. النمط التاسع (في
مقامات العارفين).

• ابن سينا. القصيدة العينية في النفس.

Hasse, Dag Nikolaus. Avicenna's De
:anima in the Latin West. London
.Warburg Institute, 2000