جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالديدامون – شرقية

نظرية السعادة عند ابن سينا
دراسة تحليلية

إعداد

دكتور: عمرو محمد بيومى محمد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية

البريد الإلكتروني: AmrMohamed.sha.b@azhar.edu.eg

العدد التاسع

١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م

نظرية السعادة عند ابن سينا دراسة تحليلية

عمرو محمد بيومى محمد

قسم العقيدة والفلسفة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية ،

جامعة الأزهر. مدينة: فاقوس الدولة: جمهورية مصر العربية

البريد الالكترونى : AmrMohamed.sha.b@azhar.edu.eg

ملخص البحث :

يهدف البحث إلي بيان أن نظرية السعادة بوجه عام واحدة من أهم النظريات الفلسفية فى تاريخ الفكر الفلسفى على مر العصور، وقد شغلت جانبا كبيرا عند فلاسفة الإسلام، وخاصة الشيخ الرئيس ابن سينا؛ وذلك نظرا لارتباطها بالجانب الصوفى من ناحية، وارتباطها بالمُعاد الأُخروى من ناحية أُخرى.

وقد اتبعت فى دراستى لهذه النظرية المنهج التحليلى والمنهج النقدى.

ومن أهم النتائج أن ابن سينا يري السعادة الحقيقية هى السعادة الروحية، أما السعادة الحسية فليست بشيء على الإطلاق، ولا يصل إلى السعادة الحقيقية إلا العارفون الذين تخلصوا من شواغل البدن، وصفوا نفوسهم من قاذورات الدنيا؛ ليتصلوا بالعالم العلوي، عالم العقول المجردة؛ فهناك تصل النفس إلى السعادة الحقيقية فكان البدن بمثابة السجن للنفس، فتتخلص منه بالموت؛ لتحيا فى عالم اللذات العقلية الذي هو أكمل وأشرف من عالم اللذات الحسية.

الكلمات المفتاحية: السعادة – ابن سينا – دراسة – تحليلية

Avicenna's theory of happiness, an analytical study

Amr Mohamed Bayoumi Mohamed
Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Boys, Sharkia, Al-Azhar University
City: Faqus country: Arab Republic of Egypt .
E-mail :AmrMohamed.sha.b@azhar.edu.eg

Abstract:

The research aims to show that the theory of happiness is generally considered one of the most important philosophical theories in the history of philosophical thought throughout the ages, and that it held a high place among the philosophers of Islam, especially the chief sheikh Avicenna. This is due to its association with the Sufi aspect on the one hand, and its association with the afterlife on the other hand.

In my study of this theory, I followed the analytical approach and the critical approach.

One of the most important results is that Avicenna view spiritual happiness as true happiness. And does not account for sensual happiness as happiness at all. Only the Gnostics who get rid of the concerns of the body and purify their souls from the filth of the world reach true happiness; that is to connect with the upper world, the world of abstract minds. There, the soul reaches true happiness. There, the soul gets rid of its prison, the material body, by death. To live in the world of mental pleasures, which is more complete and extravagant than the world of sensual pleasures.

Key words: happiness- Avicenna- study- analytical

المقدمة

الحمد لله الذى أكمل لنا الدين، وأتمَّ علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله - ﷺ- الذي خصَّه الله تعالى بجوامع الكلم، وآتاه الحكمة وفصل الخطاب.

وبعد:

فإن الأخلاق الفاضلة التى جاءت بها الأديان السماوية هي التي تحقق السعادة وتجلب الطمأنينة للفرد والمجتمع، كما أنها تعمل على تقدم الأمم والشعوب ورقيها وضبط المجتمعات وتنظيمها؛ لأنها صادرة عن المولى اللطيف الخبير الذي خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه[1].

وإذا كان الهدف من الأخلاق الإسلامية هو تحقيق السعادة للفرد والمجتمع فإن فلاسفة الإسلام الأخلاق في شتى العصور قد حاولوا البحث عن هذا الطريق الأمثل للوصول إلى السعادة والطمانينة والراحة في الحياة الدنيا؛ ولكنهم اختلفوا في الطريق، فذهب بعضهم إلى أن اللذة الشخصية هي التي تحقق السعادة للإنسان، وذهب البعض الآخر إلى أن المنفعة العامة هي التي تحقق السعادة للانسان، وغيرها من الآراء.

ولهذا استخرت الله تعالى في الكتابة عن واحدة من أهم نظريات الأخلاق الفلسفية وهي(نظرية السعادة عندابن سينا- دراسة تحليلية)

تعد نظرية السعادة عند ابن سينا[2] من النظريات بالغة الأهمية في التراث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى أنها تعد نظرية تحوطها بعض الصعوبات؛ لأنها شغلت فكر الإنسان منذ القدم واهتم

---

١) راجع الأخلاق فى ضوء الفكر الإسلامى،أ.د/ سعد الدين صالح،ص٢٣،ط المكتب العلمي- بدون تاريخ.

٢) ابن سينا: هو أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، والمكنى بأبى على، والمشهور بابن سينا، ولد فى قرية أفشنة قرب قرى بخارى ٣٧٠هـ- ٩٨٠م.، وتوفى بهمدان بإيران٤٢٨هـ-١٠٣٧م.، وكان من أعظم فلاسفة الإسلام؛ حيث اشتهر بنبوغه وذكائه، وقد برع فى شتى العلوم والمعارف كالطب والحساب، والفلك والهندسة، وقد طاف البلاد وناظر العلماء، وتقلد الوزارة فى همدان، وذهب إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه، مابين المطول والمختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجديد، ومن أهم كتبه(القانون فى الطب- ورسالة فى الكمياء، والموجز الكبير فى المنطق، والإشارات والتنبيهات، والمدخل إلى صناعة الموسيقي، وشرح كتاب النفس لأرسطو... وغيرهاالكثير) راجع: وفيات الأعيان، لابن خلكان،٣/ ١٥٧ ، ومعجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي،ص٢٦ ومابعدها،ط٢- دار الطليعة بيروت -لبنان ١٩٩٧م.

بها ولا يزال يبحث عنها، وما زالت تشكل محوراً أساسياً في الفكر[1] الاخلاقي حتى يومنا هـذا، وتمثل الغاية التي يهدفها الإنسان من وراء سلوكه.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية الموضوع فيما يلي:

١- أن ابن سينا قد حظي بالكثير من الدراسات الفلسفية بوجه عام، فجاءت هذه الدراسة لكي تغطي جانباً هاماً من فلسفته الأخلاقية بوجه خاص.

٢- بيان مدى الجمع بين الجانب الفلسفي والجانب الإشراقي في معالجة ابن سينا لهذه النظرية، خاصة في حديثه عن مقامات العارفين.

٣- أن البحث في نظرية السعادة عند ابن سينا قد ارتبط بقضية المُعاد الأُخروي، وهي من القضايا الأكثر صعوبة في الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام.

٤- بيان مدى تفريق ابن سينا بين السعادة الدنيوية والسعادة الأُخروية، وأن السعادة الأخروية عنده هي الباقية التي لا تزول.

أسباب اختيار الموضوع:

١- إن ابن سينا يُعد من أشهر فلاسفة الإسلام، وقد أَلَّف الكثير من الكُتب بالعربية، وأحياناً بالفارسية، وكان يُقدس العقل[2] ويرى فيه أعلى قوة للنفس ، فكان جديراً بالبحث والدراسة في واحدة من أهم نظرياته في الأخلاق الفلسفية وهي (السعادة).

٢- إن ميدان البحث الفلسفي رغم سعة جوانبه وكثرة أفكاره إلا أن الكثير من هذه الأفكار ما زال موجوداً في بطون الكتب ينتظر من يقوم ببحثه وتقويمه.

---

[1])الفكـر : هـو ترتيـب أمـور معلومـة للتـأدى إلى مجهـول. راجـع شرح الرسـالة الشمسـة، لـنجم الـدين القزوينى،ص١٦،ط٢، مطبعة البابى الحلبى،١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.

[2]) **العقل** : هو عبارة عن ماهية مجردة عن المادة وعلائق المادة. راجع المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، لسيف الدين الآمدى، تحقيق ا د/ حسن محمود الشافعى، ص٩٧، ط٣، مكتبة وهبه بالقاهرة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣- بيان مدى اهتمام ابن سينا بنظرية السعادة بصفه عامة، والسعادة العقلية أو الروحية بصفة خاصة؛ باعتبار أن العقل أو النفس هو القوة الناطقة.

إشكاليه البحث:

تكمن إشكالية البحث في أنه يُجيب عن التساؤلات التالية:

١- ما هي حقيقة السعادة، وما أنوعها عند ابن سينا؟

٢- ما هى طُرق تحقيق السعادة عند ابن سينا؟

٣- ما هو مفهوم اللذة، وماعلاقته بالسعادة عند ابن سينا؟

٤- من هو العارف، وما الفرق بينه وبين الزاهد والعابد، وما هي صفات العارف عند ابن سينا؟

٥- ما هي مقامات العارفين عند ابن سينا؟

٦- ما علاقة السعادة بالمُعاد الأخروي عند ابن سينا؟

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون فى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

- **أما المقدمة** : وهى التى نحن بصددها، فقد ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهم الإشكاليات التي يجيب عنها البحث.

وأما المبحث الأول: السعادة واللذة في فكر ابن سينا:

ويشتمل على ما يلي:

أولاً: مفهوم السعادة بوجه عام .

ثانياً: مفهوم السعادة ، وأنواعها ، وطُرق تحقيقها عند ابن سينا .

ثالثاً: اللذة وأنواعها عند ابن سينا .

وأما المبحث الثاني: العلاقة بين مقامات العارفين والسعادة عند ابن سينا .

ويشتمل على مايلي:

أولاً : مفهوم العارف وصفاته عند ابن سينا .

ثانياً: مراحل تحقيق الطريق للعارفين عند ابن سينا .

ثالثاً: مقامات العارفين عند ابن سينا .

وأما المبحث الثالث: المعاد الأخروي وعلاقته بالسعادة عند ابن سينا .

ويشتمل على ما يلي:

أولاً: مفهوم المعاد عند ابن سينا.

ثانياً: رأى ابن سينا فى المعاد .

ثالثاً: العلاقة بين السعادة والمعاد الروحانى عند ابن سينا .

وأما الخاتمة : فقد ذكرت فيها أهم النتائج التى توصل إليها البحث ، والتوصيات التى يوصى بها، ثم فهرس للمصادر، وآخر للموضوعات .

الباحث

دكتور: عمرو محمد بيومى

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية

□

المبحث الأول

السعادة واللذة في فكر ابن سينا

ويشتمل على ما يلي:

أولاً: مفهوم السعادة بوجه عام.

ثانياً: مفهوم السعادة، وأقسامها، وطُرق تحقيقها عند ابن سينا.

ثالثا: اللذة وأنواعها عند ابن سينا.

أولاً: مفهوم السعادة:

أ- السعادة عند علماء اللغة:

يرى علماء اللغة العربية أن كلمة (السعادة) مشتقة من(السعد) الذي يدل على الخير والفرح والسرور، والسعادة تعنى الرضا والاطمئنان، وضدها الشقاوة.

سعد: السين والعين والدال أصل يدل على خير وسرور، وخلاف النحس، فالسعد اليُمن في الأمر[1]

ويرى بعض علماء اللغة أن السعادة هى معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، وضدها الشقاوة[2]

فلفظ السعادة عند علماء اللغة مقترن بالسعد الذي يعني الشعور بالطمأنينة والبهجة، وإعانة الله تعالى للعبد على نيل الخير، وضدها الشقاوة -أي التعاسة وسوء الحال-.

ب- السعادة فى القرآن الكريم:

لقد وردت مادة الكلمة فى القرآن الكريم في موضوعين[3]، الموضع الأول قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾[4] والموضع الثاني قوله تعالى ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴾[5] والمدقق يرى أن مفهوم السعادة فى اللغة يتفق مع ما جاء فى القرآن الكريم، فهى تعنى مُعاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، وضدها الشقاوة، يقال: سَعِدَ، وأسعده الله، ورجل سعيد، وقوم سعداء[6] فلذلك قال الله تعالى ﴿ وَأَمَّا

---

١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٣/ ٥٧،ط اتحاد كُتاب العرب،١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، وراجع لسان العرب، لابن منظور،٣/ ٢٨٧، ط١ دار صادر بيروت،١٩٩٧م.

٢) الكليات ، معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية؛ لأبى البقاء الكفوى،ص٤٣٢،ط دار الحديث بالقاهرة،١٤٥٣هـ-٢٠١٤م، وراجع المصباح المنير، للفيومي،ص ١٧٥،ط دار الحديث،١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٣) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقى ص ٤٣١، ط دار الحديث ، القاهرة١٤٣٩هـ -٢٠١٨م

٤)سورة هود،الآية ١٠٨

٥)سور هود ،الآية ١٠٥

٦) المفردات فى غريب القرآن، للراغب الأصفهانى،ص٢٣٨،ط٣ – المكتبة التوفيقية بالقاهرة،٢٠١٣م.

﴿ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ وقال: ﴿فَمِنۡهُمۡ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ فالسعيد في القرآن الكريم هو الذي وجبت له الجنة؛ لإحسانه[1] وهو المنعم بنعيم الجنة[2]

فمن خلال الآيتين السابقتين يتبين لنا أن السعادة الحقيقة تكون لأهل الإيمان يوم القيامة بدخولهم الجنة، وأن الشقاء والتعاسة لمن أعرضوا عن منهج ربهم، وقطعوا صلتهم به، ومعنى هذا أن السعادة الحقيقية ليست في الدنيا؛ لأن الدنيا دار عناء ومشقة، وإنما تكون في الأخرة.

يقول أُستاذنا الدكتور محيي الدين الصافي -رحمه الله تعالى-: "السعادة الحقيقية في نظر القرآن الكريم هي دخول الجنة، وإذا كان القرآن يقرر أن السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروية، فقد رسم الطريق لنيلها، وهو طاعة الله عزوجل والاجتناب عن معصيته"[3]

جـ - مفهوم السعادة عند فلاسفة الإسلام:

إن محاولة الفلاسفة لوضع مفهوم للسعادة تعد بمثابة تصور عام لرسم طريق السعادة لدى الإنسان، ولم يصطلحوا على تعريف يمكن أن يكون جامعاً مانعاً يُعبر عن السعادة، بل حاول كل منهم التعبير عن السعادة من وجهة نظره.

١ - **الكندى**[4]:

إن الكندى لم يذكر مفهوماً أو تعريفاً خاصا للسعادة، إلا أنه ذكر تصوراً عاماً يحقق السعادة لدى الانسان، فيرى الكندى أن السعادة تكون في أمرين:

---

[1]) راجع: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ لأبي القاسم الزمخشري، اعتنى به ورتب حواشيه/ محمد السعيد،٢/ ٤٢٢،ط١ - المكتبة التوفيقية،٢٠١٢م

[2]) راجع: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي.٢/ ١٠٠، ط١ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

[3])بين أخلاق القرآن وأخلاق الفلاسفة،أ.د/ محيي الدين الصافي،ص٢٠٣،ط مكتبة الإيمان،١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

[4])**الكندى**: هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، نسبة إلى قبيلة(كندة) إحدى قبائل العرب باليمن، ولد عام١٨٥هـ، وتوفي عام ٢٥٢هـ، ومن أهم مصنفاته(رسالة في الفلسفة الأولى، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، رسالة في الفاعل الحق الأول، رسالة في علة الكون والفساد... وغيرها) راجع أخبار العلماءبأخبار الحكماء، لجمال الدين القفطي،ص٢٤٠،ط مكتبة المتنبي بالقاهرة- بدون تاريخ.

- **الأول**: طهارة النفس؛ وذلك لأن النفس جوهر بسيط، جوهرها من جوهر الباري – سبحانه وتعالى–،فهي نفخة منه، وهي نور من نوره، فهي منه كالضياء من الشمس، ومستقلة عن الجسم، وأشرف وأغلى ما في الإنسان[1]

فسعادة النفس عند الكندي أن تتطهر من كل علائق الحس والمادة، وسائر اللذات الحسية والجسدية؛ لأنها تكون سببا في وجود الشر والشقاء.

- **الثاني**: أن السعادة ليست في الحصول على المطلوبات الحسية الدنيوية الزائلة، وإنما تكون في الحصول على المحبوبات والمطلوبات العقلية، في البحث والتفكير والتمييز، ومعرفة حقائق الأشياء، فتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب، وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه؛ إذ هي تجردت من البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية[2]

فالكندي يرى بعدم الميل إلى اللذات الدنيوية؛ لأنها قصيرة وفانية، وينصح بالإقبال على نعيم العقل الدائم، فمن أراد السعادة فعليه أن يقي نفسه من الآلام والأحزان، ويجعل مطلوبه العالم العقلي لا العالم الحسي.

٢ – السعادة عند الفارابي[3]:

يرى الفارابي إن اكتمال الإنسان يكون بتحقيق السعادة، وذلك بأن يصل الإنسان إلى مرتبة العقل

---

[1])راجع: رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، للكندي،ص٢، تحقيق ا د/ عبدالرحمن بدوي ط٣– دار الأندلس– بيروت– لبنان ١٩٨٣م.

[2])راجع: القول في النفس، للكندي،ص٢٧٨.

[3])**الفارابي**: هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبونصر الفارابي، ولد ٢٦٠هـ –٨٧٤م، وتوفي٣٣٩هـ– ٩٥٠م، ويُعرف بالمعلم الثاني، وهو تركي الأصل، وقد رحل إلى بغداد، ومصر والشام، ومن أهم مصنفاته(السياسة المدنية، ورسالة في العلق، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، والمدخل إلى صناعة الموسيقي، ومبادئ الموجودات... وغيرها) راجع وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لمحمد بن خلكان،٥/ ١٥٣، تحقيق/ إحسان عباس،ط دار صادر بيروت ١٩٩٤م.

المستفاد[1]، فيكون أهلاً لأن تفيض عليه المعلومات من العقل الفعال[2]

يقول الفارابي محدداً مفهوم السعادة: " السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليست وراءها شيء آخر يُمكن أن ينال الإنسان أعظم منها"[3]

فالسعادة عند الفارابي هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن يصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون مرتبة العقل الفّعال[4]

فالمعلم الثاني: يرى أن الإنسان يُمكن أن يصل إلى السعادة بالتأمل، وطهارة النفس عن طريق العقل البشري الذي يكون في أول أمره عقلاً بالقوة، ثم بعد ذلك عن طريق إدراكه للحقائق الكلية يصير عقلاً بالفعل، بل إنه قد يسمو ليصل إلى مرتبة العقل المستفاد ودرجة الفيض والإلهام.

ثانياً: السعادة وأقسامها، وطرق تحقيقها عند ابن سينا

أ- مفهوم السعادة عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن السعادة هي انتهاء النفس البشرية الخالدة إلى درجة من الكمال، وذلك بإصلاح الجزء العملي من النفس وهو الاخلاق.

يقول ابن سينا" السعادة هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى، وبين أن تناسب الهدايات بعضها إلى بعض بحسب الغايات بعضها إلى بعض، وما

---

[1] **العقل المستفاد:** هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها، بحيث لا تغيب عنه، راجع التعريفات، للشريف الجرجاني،ص٢٤٩، تحقيق نصر الدين التونسي،ط١- شركةالقدس، للتجارةبالقاهرة،٢٠٠٧م..

[2] **العقل الفعال:** هو كل ماهية مجردة في ذاتها عن المادة، وعلائق المادة، بل هي ما هية كلية موجودة، ومن جهة أنه فعال: فإنه: جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج الفعل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه. راجع معيار العلم، للإمام الغزالي، تحقيق د/ سليمان دنيا، ص٢٨٩،ط٢، دار المعارف بالقاهرة- بدون تاريخ.

[3] آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، تقديم د. طه حبيشي، ص٦٤، المكتبة الأزهرية للتراث – بدون تاريخ

[4] المصدرالسابق-نفس الصفحة

من غاية يتجرد لها الإنسان أفضل في ذاتها من السعادة"[1]

هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا يؤكد على أن الخير الأعلى للإنسان هو السعادة؛ لأن السعادة إدراك الكمال، فعلو النفس وصفائها يكون سبباً في سعادتها.

يقول ابن سينا:" إن كل خير إنما يتوصل به إليها، -أي السعادة-، ويفعل من أجلها، أما هي فلا تفعل من أجل شيء آخر، فهي المطلوبة لذاتها والمتأثرة بعينها، ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يُستأثر لغيره لا لذاته"[2]

إذن فالسعادة هي أفضل ما يسعى الحي لتحصيله، فسعادة كل إنسان في وصوله إلى كماله الخاص به، والكمال الخاص بالإنسان دون سائر الحيوانات هو المعرفة والتفكير، وعلى هذا فالسعادة الحقة إنما هي في المعرفة – أي – ادراك ما يلائم الإنسان السعادة وما يختص به،فالسعادة في نظره إنما تكون في إدراك حقيقة الوجود، والتطلع إلى المبدأ الأول، والتفكير في الأفق الأعلى[3]

فالسعادة الحقيقية عند ابن سينا تتمثل في الخير المطلق، والكمال الذي يخص الجوهر العقلي المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان.

ولكن إذا كانت هذه هي السعادة عند ابن سينا، فمن هو السعيد في رأيه؟

يرى ابن سينا أن السعادة المقصودة عنده لا يصل إليها جميع البشر، بل لا يصل إليها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تصل إلى الغايات، والخير المطلق، ومنتهى الرفعة الإنسانية وأصحاب هذه النفوس سماهم ابن سينا العارفون؛ فالسعيد عنده هو العارف.

يقول ابن سينا:" العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مفارقة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا"[4]

---

١) رسالة في السعادة، لابن سينا،ص ٢،٣

٢) المصدر السابق ص٢٢

٣) ابن سينا بين الدين والفلسفة، أ.د حمودة غرابة، ص١٥٠،١٥١،ط دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة- بدون تاريخ.

٤) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سليمان دنيا،٤/ ٣٢،ط٢- دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.

فالسعيد عند ابن سينا هو من طهّر نفسه وقاوم شهواتها، وأخلص العبادة لله تعالى وتعلقت به همته واتجه إليه بالذكر؛ فأفاض الله تبارك وتعالى عليه من أنواره، وتكرم عليه بعطائه؛ فحصل له الخير الأعلى وهو السعادة.

فهذه اللمحة تدل على تعمق إيمان ابن سينا؛ حيث يظهر ذلك من خلال ربطه السعادة بما يحصل له من العطاء الإلهي نتيجة إخلاص العبادة لله تعالى.

ب-أقسام السعادة عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن السعادة تنقسم إلى قسمين:

١ – سعادة دنيوية :

وهى التى تكون بتحصيل العلوم النظرية، والاتصاف بالفضائل العملية، والعلم بها، فالسعادة الدنيوية عنده تتمثل فى العلم والمعرفة[١] .

وعلى هذا فان السعادة في الدنيا تكون طريقاً للسعادة في الآخرة

٢ – سعادة أُخروية:

يرى ابن سينا أن العارفين – السعداء– تتحقق لهم السعادة في الدنيا وهم أحياء؛ ولكن أرقى مراحل السعادة عنده تكون لأنفس العارفين بعد مفارقة البدن، وهذا أمر لا نستطيع الآن تصوره أو إدراكه.

يقول ابن سينا:" قد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد -ﷺ- حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مُدرك بالفعل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس، وإن كانت الأوهام تقصر عن تصورها الآن"[٢]

---

١) فى الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية،د.محمد السيد نعيم،د/ عوض الله جاد حجازي، ص٢٥٧، ط٢– دار الطباعة المحمدية بالقاهرة – بدون تاريخ.

٢) النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، لابن سينا، ص٢٩١، ط٢– مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٥٧هـ– ١٩٣٨م.

فالسعادة الكبرى التي تكون لأنفس العارفين تكون في انفصالها عن البدن، وبُعدها عنه بتجردها عن المادة، ورجوعها إلى الحالة التي كانت عليها من التجرد والصفاء، وليست في تحصيل ما لذ وطاب من المأكولات والمشروبات"[1]

فتعلق النفس بالبدن يفقدها تحقيق السعادة الكاملة، وإغراق البدن في اللذات الحسية يعوق النفس عن بلوغ الخير الأقصى، وعلى هذا تكون السعادة والخير الحقيقي للإنسان عند مفارقة النفس للبدن؛ فالنفس عند ابن سينا لا تصل إلى كمالها الحقيقي إلا بعد الموت[2].

يقول ابن سينا: "إن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء، فإذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا قد نبهت وهي في البدن لكمالها ومعشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا علقت بالفعل أنه موجود، إلا أن انشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما يُنسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاؤه"[3]

وبهذا يكون ابن سينا قد انتهى إلى أن السعادة الأخروية هي أكمل وأفضل وأدوم من أي لذة سابقة عليها، ولا يُمكن أن تتم هذه السعادة والإنسان مستغرق في عالم المادة والحس، وإنما تتحقق في الآخرة بعد مفارقة النفس للبدن.

جـ- مراتب السعادة عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن مراتب السعادة ثلاث :

١ - العارفون المتنزهون :

وهم الذين تنزهوا عن العلائق الجسمانية، وخلصوا أنفسهم من الشواغل الحسية واتجهوا إلى الله تعالى.

---

١) في الفلسفة الإسلامية، د. محمد السيد نعيم ،د/ عوض الله جاد حجازي ص ٢٥٧.

٢) موسوعة الفلسفة الإسلامية إشراف أ.د/ محمود حمدي زقزوق، ص٦٢١، ط٢، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.

٣) النجاة، لابن سينا، ص٢٩٤.

وأصحاب هذه المرتبة قد تحقق لهم العلم والعمل معاً، ووضعوا عنهم أوزار الجسد، وانفكوا عن شواغله، وخلوا إلى عالم القدس والسعادة، وعند الموت تكون لهم الدرجات القصوى في جنات النعيم، فيلتحقون بعالم العقول، ويتنزهون عن مقارنة الأجسام، فهم في المرتبة العليا"[1]

ويزعم ابن سينا أن أصحاب تلك النفوس الكاملة قد تكون نفوساً نبوية أو غيرها، وقد بلغت الكمال في العلم والعمل بالفطرة أو الاكتساب حتى صارت صالحة للعالم العلوي، ومضاهية للعقل الفعال، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والمرتبة العقلية، فتلك النفوس إذا فارقت أبدانها بقيت سعيدة في عالمها العقلي"[2]

فأصحاب هذه المرتبة قد حصلت لهم السعادة؛ لأنهم تخلصوا من كدر البدن وشواغله، وخلوا الى عالم القدس والكمال.

٢ - **أصحاب النفوس السليمة:**

وهم الذين تكون نفوسهم على الفطرة، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية[3].

وأصحاب تلك المرتبة لم تدنس نفوسهم بالعقائد المخالفة للحق، ويطلق عليهم أصحاب النفوس المستعدة للكمال[4].

وهؤلاء إذا سمعت نفوسهم ذكراً روحانياً يُشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غائب شاق لا يعرف سببه، وأصابها وجد مُبرح مع لذة مفرحة[5]؛ وذلك لأن الذكر يذكرها بالملأ الأعلى، وما فيه

---

١) راجع: رسالة في معرفة النفس الناطقة وقواها، لابن سينا، تحقيق ألبيرنصري نادر، ص٢١٣، ط٣- دار المشرق بيروت – لبنان- بدون تاريخ.

٢) راجع: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا، تحقيق،د. حسن عاصي ص٧٤، ط دار قابس – بيروت- لبنان- ١٩٨٦.

٣) راجع:الإشارات والتنبيهات، لابن سينا،ج٤ ص٣٤

٤)راجع: شرح نصير الدين الطوسي على الإشارات لابن سينا،٤/ ٣٤، ٣٥

٥)راجع: الإشارات ، لابن سينا،ج٤ ص٣٤.

من جمال وبهاء فتطلع متلهفة إلى ذلك العالم العلوى وتغمرها السعادة[1]

٣ - **البُله:**

وهم الذين إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلهم لا يستغنون فيها من معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يُشبهه، ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد المسعد للعارفين[2]

ويرى بعض الباحثين أن أصحاب تلك المرحلة تكون نفوسهم خالية عن الكمال وعما يضاد الكمال، وهى فى سعة الله عز وجل[3].

د- طرق تحقيق السعادة عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن تحقيق السعادة يكون من خلال طريقين، أحدهما: نظريٌّ، والآخر: عمليٌّ:

١ - **الطريق النظرىُّ:**

يرى ابن سينا أن السير فى هذا الطريق يتطلب من الإنسان أن يتحول من موجود حيوانى إلى موجود عقلاني، ومن كائن ينصرف إلى ملذات جسدية إلى كائن يبحث عن ملذات عقلية معرفية، وهذا يكون من خلال العلم الإلهى، أو مايُسمى (الفلسفة الأولى)، فيعرف الإنسان المبادئ المفارقة، والعلل الغائية، والغاية من الكون وصفاته، ويعرف ماهى الصفات التى يستحق أن يوصف بها، والصفات التى ينبغي أن يتنزه عنها، ويتصور العناية الإلهية وكيفيتها، ويعرف ترتيب الموجودات فى العالم وكلما إزداد الإنسان استبصاراً إزداد للسعادة استعداداً[4].

وعلى هذا فحياة التأمل والفكر، والتحرر من الملذات الجسدية إلى الملذات العقلية هي أساس الطريق للسعادة عند ابن سينا؛ وذلك لأن كمال الإنسان عنده يكون فى المعرفة وانشغال الإنسان

---

١) راجع: موسوعة الفلسفة الإسلامية لوزارة الأوقاف،ص ٦٣٣

٢) الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا، ج٤ ص ٣٦.

٣) راجع: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام،د. سعيد مراد ص٥٥، ط١- مركز عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية٢٠٠١م.

٤) راجع: رسالة فى معرفة النفس وأحوالها، لابن سينا ص١٦.

بالمحسوسات يصرفه عن تحقيق السعادة الكاملة التي هي المعرفة العقلية؛ لأن الجسد يحول دون الحصول عليها كاملة.

٢ - الطريق العمليُّ:

يرى ابن سينا أن السعادة لا تتم للإنسان بالطريق النظريّ فقط، بل لابد من مشاركة الطريق العملي، وذلك يكون بإصلاح الجزء العملي من النفس، وتهذيب الأخلاق.

يقول ابن سينا: "إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، فإن الخلق هو ملكة[١] يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم رؤية"[٢]

فالسعادة الحقيقة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، وهو الأخلاق، والفضائل هي الوسط بين الأفراط والتفريط، وإن حصلت ملكة التوسط تنزه الإنسان عن الهيئات القيادية لما تدفع إليه الشهوة، وتأمر به الغلبة والغضب، فالمقصود من إصلاح الأخلاق إفادة النفس هيئة الاستعلاء والتنزه، لا الإذعان والانقياد، فإذا اكتسبت النفس في هذه الدنيا الهيئة الصالحة الناشئة من استعلاء القوة العقلية، ثم فارقت وفيها ملكة الاتصال، فهذه هي السعادة الحقة[٣]

فإصلاح الأخلاق وتهذيبها عند ابن سينا يكون عن طريق التنزه عن طرف الإفراط والتفريط في الإخلاق والتوسط بينهما؛ وذلك لأن أكثر الفضائل هي الوسط بين الرزائل، والفضيلة تكون وسطاً بين رزيلتين: إفراط وتفريط، وما يقصده ابن سينا بملكة التوسط هو التنزيه عن عن الهيئات الإنقيادية، وتبقية النفس الناطقة على طبيعتها مع إفادة هيئة الإستعلاء والتنزيه؛ وذلك غير مضاد لجوهرها؛ لأن جوهرها هو النفس والروح، وهما من العالم العلوي المنزه عن الماديات والشهوات والرذائل، وعلى هذا فالسعادة الحقيقية عند ابن سينا تكون بمشاركة الملأ الأعلى

---

١) ملكة: صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أن تحصل للنفس هيئة بسبب فعل له من الأفعال، ويعلل لتلك الهيئة: كيفية نفسانية، وتسمى حالة مادامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة. راجع التعريفات، للشريف الجرجاني، ص٣٦٣.

٢) النجاة ، لابن سينا،ص٢٩٦.

٣)راجع: ابن سينا،د. أحمد فؤاد الأهواني،ص٦٨، ط٢- دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ.

ملذاتهم العقلية[1] الأبدية بعد تحصيل الطريق النظرى والعملي[2]

وخلاصة القول فى هذا الصدد ان ابن سينا يرى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى السعادة بالتأمل والفكر، وتطهير النفس، وذلك بالتمسك بالفضائل والبعد عن الرذائل؛ لأن الفضائل هى مصدر الأفعال الإرادية الحسنة التى تحقق السعادة، فالجمع بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة العقلية يحقق السعادة للإنسان.

ثالثاً: اللذة وأنواعها عند ابن سينا:

أ- مفهوم اللذة والألم عند ابن سينا.

لقد قابل ابن سينا بين اللذة والألم وبين الكمال والنقص، وبين الخير والشر، وحدد الاتجاه الذي يجب أن تتجه نحوه الأنظار، وتتوقف عنده العقول، ويحرص عليه كل من يطلب السعادة، ويتمثل هذا الاتجاه فى الشعور بالكمال.

يقول ابن سينا: " اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك.

والألم: هوإدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرِك آفة وشر "[3]

---

[1]) ارتبطت نظرية السعادة عند ابن سينا بنظرية الفيض والصدور؛ حيث يرى أن الوجود قد فاض عن الإله فيضا ضرورياً معقولاً، فالإله عقل محض يعقل ذاته، ففعله الأول أنه يعقل نظام الخير فى الوجود كيف ينبغي أن يكون، ولما كان التعقل علة للوجود كان من الضرورى أن يصدر عن تعقل الإله لذاته معلول أول هو عقل، فالعقل الأول يفيض عن الله تعالى مباشرة، وهذا العقل واجب بالإله، ممكن بذاته، وهو أيضاً يعقل الإله، ويعقل ذاته، فإذا عقل الإله لزم عنه بما يعقله وجود (عقل ثان) تحته وإذا عقل ذاته صدر عن تعقله لها وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى (النفس).

فإبداع الإله للعقل الأول يلزم عنه ثلاثة اشياء (العقل الثاني- الفلك القصى- النفس) وتحت كل عقل من العقول المفارقة ثلاثة اشياء فى الوجود هى (عقل – فلك – صورته وهى النفس).

والعقول المفارقة كثيرة العدد؛ لكنها ليست موجوده معاً عن الإله، بل أعلاها والعقل الأول، ثم يتلوه عقل ثان، وثالث، ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً ونفوساً وافلاكاً حتى ينتهى عند العقل العاشر، وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد. راجع : النجاة، لابن سينا ص٢٧٥ وما بعدها .

[2]) موسوعة الفلسفة الإسلامية، لوزارة الأوقاف المصرية،ص٦٢٠، ٦٢١.

[3])الإشارات ، لابن سينا ، ج٤ ص ١١، ١٢

ويظهر من هذا التعريف أن إثبات الإدراك والنيل يؤكد حصول اللذة بالذات وليس بالعرض[1]

ويرى البعض أن اللذة هي إدراك الملائم من حيث إنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند حاسة البصر[2]

ب- أنواع اللذة عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن اللذة تنقسم إلى قسمين: اللذة الحسية، واللذة العقلية :

١ - **اللذة الحسية:**

وهي التي تتمثل في المحسوسات الملائمة لحاجات الإنسان، وذلك مثل المأكولات، والمشروبات، والمنكوحات...الخ، فالحس لا يُدرك إلا الكيفيات السطحية فقط.

٢ - **اللذة العقلية:**

وتعني عند ابن سينا وصول العقل إلى حقيقة المعقول، فيعرف الحقيقة بكل أبعادها خالية من الشوائب، وهي أقوى من اللذة الحسية؛ لأن عدد المعقولات بتفاصيلها لا يتناهي.

يقول ابن سينا: " إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي العقلية، وأن ماعداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية، وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تميز ما، فيقال له: أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو النكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها؟

وإذا عرض للكرام من الناس الإلتذاذ بإنعام يصيبون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه، وأثروا فيه غيرهم على أنفسهم، مُسرعين إلى الإنعام به، وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه...، وعلى هذا فإن ابن سينا يرى أن اللذات العقلية أعلى كعباً وأشرف منزلة من اللذات الحسية، بل إن النفس بعد مفارقة البدن تكون مدركة للأشياء الملائمة، فتكون اللذة العقلية، هي الحاصلة لها؛ لأن اللذة هي إدراك الملائم، والملائم للنفس هو إدراك الموجودات كماهي.

---

[1])نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د. سعيد مراد،ص٥٢.

[2]) راجع التعريفات، للجرجاني،ص٣٠٤

أدلة ابن سينا على أن اللذة العقلية أشرف وأرقى من اللذة الحسية:

الدليل الأول:

أن الإدراك العقلي أسمى وأشرف من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراك العقلي موضوعه عالم العقول، أما الإدراك الحسي فموضوعه عالم الحس، فالعقل يدرك الماهيات المجردة إدراكاً خالصاً من العوائق، أما الحس فإنه يدرك الى هبات مشوبة بالعوائق.

يقول ابن سينا: " الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب، والحس شوب كله"[1] فإذا ثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي؛ فإن اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية.

الدليل الثاني:

أن كبر النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة في حفظ ماء الوجه على اللذات الحسية، ويؤثر الإقدام على الأهوال ويتحمل آلام الجوع والعطش، ويقبل على الموت والهلاك على ما في ذلك كله من مشقة واجداً في ذلك لذته وسعادته[2]

هكذا يثبت ابن سينا أن طبيعة النفس تؤثر اللذات العقلية على اللذات الحسية، فاللذة العقلية أعلى مكاناً وأشرف منزلة من اللذة الحسية، بل أن اللذة العقلية عنده تكون للنفس بعد مفارقة البدن أيضاً؛ لأن النفس بعد مفارقة البدن تكون مدركة للأشياء الملائمة لها؛ ولأن اللذة هي إدراك الملائم، والملائم للنفس هو إدراك الموجودات كما هي.

على هذا فإن ابن سينا يؤكد على أن اللذة الحقيقية للإنسان تكون في الكمال الذي يخص الجوهر العقلي المميز للإنسان، وهي أسمى لذة يمكن أن يصل إليها الإنسان، وهي السعادة الإنسانية، ولا يصل إليها إلا العارف، وهذا سيكون إن شاء الله سبحانه وتعالى مناط حديثنا في المبحث الثاني من هذا البحث.

---

[1])الإشارات لابن سينا،ج٢ ص٣٧٠، وما بعدها باختصار

[2])الإشارات لابن سينا، ج٤ ص ٨

المبحث الثاني

العلاقة بين مقامات العارفين والسعادة عند ابن سينا

أولاً:مفهوم العارف وصفاته عند ابن سينا .

ثانياً: مراحل تحقيق الطريق للعارفين عند ابن سينا.

ثالثا: مقامات العارفين عند ابن سينا.

أولاً: مفهوم العارف وصفاته عند ابن سينا:

أ- مفهوم العارف:

إن نظرية السعادة عند ابن سينا تقوم في الأساس على تصفية النفس من الشواغل التي أصابتها بعد أن نزلت إلى البدن، فحجبتها تلك الشواغل عن الاتصال بمصدرها الأول وعالمها العلوي؛ لأنه من المعروف بداهة أن ابن سينا يعتقد أن النفس كانت في العالم العلوي قبل أن تهبط إلى البدن، وكان لها من المعارف ما يليق بها وكانت تطلع على معارفها مباشرة وتستقيها من مصدرها الأول من غير أن يحجبها حاجب، فلما نزلت إلى البدن نسيت ما كان لها من معلومات وحُجبت عن استقاء معلوماتها من مصدرها الأول، ولا سعادة للنفس كما أنه سعادة للإنسان، إلا إذا تخلصت النفس من شواغلها التي لحقتها وعادت إلى صفائها الأول.

وقد أكد ابن سينا – كما قلنا سابقاً –على أن السعادة الإنسانيه ليست شيئا غير اللذة العقلية، فمن وصل إليها فهو (العارف) وعلى هذا فالسعيد هو العارف.

يقول ابن سينا:" العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مفارقة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا"[1]

فالعارفون هم الذين اتصلوا بالله تعالى، ولهم درجات يختصون بها في هذه الدنيا ليست لغيرهم، إنك تراهم كالافراد العاديين؛ ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم؛ حتى كأنها تجردت عنها والتحقت بعالمها (عالم القدس)، ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى، ومن الاستمتاع بكمال الله تعالى وجلاله بما يفيضه عليهم من معرفة وحكمة.

ولهؤلاء العارفين أمورظاهرة عندهم تُسمى الكرامات[2]، وهي أمور يستنكرها الجاهلون

---

[1]) الإشارات ، لابن سينا، ٤ج ص ٣٢

[2])**الكرامة:** هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بـالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة. التعريفات، للجرجاني،ص٢٩٤.

بأسرارها، ويستعظمها من يعرفها[1]

وتظهر الثمرة العلمية لمقامات العارفين في بارقة عند ابن سينا؛ إذ هي اثر يفيض عليهم من عند ربهم.

ولا شك أن هذه لمحة صوفية تظهر لدى ابن سينا بسبب بيئته الإسلامية التي تربى فيها.

ويفرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف بألفاظ واضحة فيقول:

"المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم: الزاهد.

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخص باسم العابد.

والمنصرف بفكره الى قُدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره، يُخص باسم العارف، وقد يركب بعض هذه مع بعض"[2]

فهذه الأمور الثلاثة ليست متناقضة بحيث لو وجد بعضها ارتفع البعض الآخر، وإنما هي أمور يجوز أن تجتمع في شخص واحد، أو يجتمع بعضها مع بعض، فليس من المستحيل عقلاً أن يكون هناك إنسان واحد زاهدا، عابدا، عارفا، بل إن هذه الثلاثة إذا اجتمعت في شخص واحد كان ذلك مُعبراً عن رفعته وكماله، واذا اجتمع منها اثنان لواحد كان من اشتمل له الشيئان أفضل ممن اختص بواحد[3] .

بـ صفات العارف عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن العارف له صفات يتميز بها عن غيره، ومن أهمها ما يلي:

---

[1])راجع التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبدالحليم محمود –رحمه الله– ص٢٨١ باختصار، ط٢– دار المعارف– القاهرة– بدون تاريخ.

[2])الاشارات، لابن سينا، ج٤/ ٥٧، ٨٥

[3])جدير بالذكر هنا ما ذكره حجة الإسلام: الإمام الغزالي حيث يقول: " واعلم أنه لو خلق فيك شوق إلى الله تعالى، وشهوة لمعرفة جلاله أصدق وأقوى من شهوتك للأكل والنكاح، لكنت تؤثر جنة المعرفة ورياضها وبساتينها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات المحسوسة" جواهر القرآن ودرره، للإمام الغزالي،ص١٠٨، ١٠٩، تحقيق خديجة محمد كامل،ط١– دار الكتب العلمية والوثائق القومية بالقاهرة–١٤٤٠هـ –٢٠١٩م.

١- العارف يريد الحق الأول، لا لشيء غيره، ولا يُؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط؛ لأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة.

٢- العارف له أحواله التي لا يتحمل فيها الهمس، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة، وهي أوقات توجهه بسره إلى الحق، وإذا ظهر في تلك الأوقات حجاب من نفسه أو حركة من سره قبل الوصول، فاما عند الوصول:

- فإما شغل له بالحق عن كل شيء

- وإما سعة للجانبين بسعة القوة، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته.

٣- العارف لا يعنيه التجسس والتحسس لأحوال الناس؛ لكونه مُقبلاً على الله تعالى فارغاً عن غيره، لا يتتبع عورات الناس، كما لا يعنيه ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، بل تعتريه الرحمة؛ لأنه مستبصر واقف بسر الله – جل وعلا – في القدر[١].

٤- العارف إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لا بعنف مغير، وذلك لشفقته على جميع الخلق.

٥- العارف شجاع؛ لأنه بمعزل عن تقوية الموت، وجوَّاد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفَّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرها ذلة بشر، ونسَّاء للأحقاد، وكيف لا وسره مشغول بالحق.

٦- العارف ربما يزهل عما يصير إليه، فيغفل عن كل شيء، فهو في حكم من يُكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله[٢].

فالعارف قد يستغرق استغراقاً تاماً في عالم القدس، فلا يحس بمعان عالمنا الأرضي وأزمانه، ويغفل عن كل شيء سوى الحق جل وعلا[٣].

---

١)راجع شرح نصير الدين الطوسى على الإشارات،ج٤ ص١٠٥

٢)راجع الإشارات، لابن سينا، ج٤ ص١٠٨

٣)راجع التفكير الفلسفي في الإسلام،د. عبدالحليم محمود،ص٢٩٤

فهذه الصفات التى يجب أن يتحلى بها العارف تعد من سمات الزوق الراقى، وهي التى لابد منها فى رسم الطريق إلى الله تعالى، ويغلب عليها الأثر الصوفى.

ثانيا: مراحل تحقيق طريق العارفين عند ابن سينا:

لابد للعارف من أن يسير في طريق حتى يصل إلى السعادة، وهذا الطريق له مراحل:

أول هذه المراحل هي الإرادة:

وهي حاله تعترض الشخص الذي آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله تبارك وتعالى، وبوجود كماله، سواء أكان هذا التصديق عن يقين برهاني، أم كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن وهذه الحالة إنما هي الرغبة القوية في الاعتصام بحبل الله المتين، والسير على الصراط المستقيم فيتحرك بذلك السر إلى الله عزوجل؛ لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هي درجة المريد[1].

ويوضح الإمام فخر الدين الرازي[2] أن طالبي هذه الطريقة على أربعة أقسام :

١ - الذين مارسوا العلوم الإلهية واجتهدوا في طلبها والوصول إلى دقائقها بالأنظار الدقيقة والأفكار العميقة، فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام إلى الجانب الأعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة.

٢ - النفوس التى مالت بأصل فطرتها وغريزة جوهرها إلى ذلك الجانب من غير أن يتعلموا علماً أو ما مارسوا بحثاً ونظراً حتى أنهم في حالة سذاجتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات، إما في سماع أو في فكر قليل استولى الوجد عليهم، واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الأحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها.

٣- النفوس الموصوفة بالوصفين جميعاً وهم الذين جبلوا بأصل فطرتهم على الحنين إلى جانب

---

[1])التفكير الفلسفي فى الإسلام،د. عبدالحليم محمود،ص٢٧٧.

[2])**الفخر الرازى** : هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التميمى(أبو عبدالله)الإمام المفسر، فقيه متكلم، ولد عام ٥٤٤هـ ، وتوفى عام ٦٠٦هـ ، ومن مصنفاته (الأربعين في أصول الدين ،وعصمة الأنبياء ، والمحصول في علم الأصول ، والمطالب العالية من العلم الإلهى.... وغيرها)راجع الأعلام ، للزركلى ،ج٧ ص٣٠٧ .

العزة، ثم استكملوا ذلك الشوق بالارتباط بالمعالم الإلهية والمباحث الحقيقية .

٤- النفوس الخالية عن الوصفين معاً، فإنها لكثرة سماعهم كمال هذه الطريقة وعلموا أن قصارىٰ السعادة البشرية وملاك البهجة الإنسانية مرتبط بها؛ فتميل إليها وتعتقد فيها[١]

يقول ابن سينا: "أول درجات حركات العارفين ما يسمونه وهم الإراده وهو كل ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس للعقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقىٰ، والاعتصام بها، فيتحرك سره إلىٰ القدس من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه فهو مريد"[٢]

المرحلة الثانية : الرياضة :

من المعلوم أن طُرق الرياضة مختلفة؛ فالرياضة اللائقة ببعض النفوس البشرية غير الرياضة التي تليق بالبعض الأخر، فصاحب العلم إذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهدته ومكاشفاته أكثر كمية وأقل كيفية مما لصاحب الفطرة.

-أما أنها أكثر كمية؛ فلأن قوته النظرية تعينه عليها.

- وأما أنها أقل كيفية؛ فلأن القوة النفسية تتوزع علىٰ تلك الكثرة، وكلما كانت الكثرة أكثر فكان كل واحد منها أضعف، فالجزء الأكثر من القوة أقوىٰ، وإذا وقفت علىٰ ذلك علمت أن الأمر في جانب الفطرة بالضد من ذلك. [٣]

وللرياضة عند ابن سينا ثلاثة أغراض هي:

أ- التنزه عن ما سوىٰ الله تعالىٰ بالزهد.

ب- تطويع النفس الأمارة بالسوء للنفس المطمئنة؛ حتىٰ تنصرف قوىٰ التخيل والتوهم عن الانشغال بالمادة إلىٰ الاشتغال بالأمور القدسية؛ وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة، والوعظ الرشيد بعبارة بليغة.

---

١)شرح الإشارات ، للرازي،ص١١١

٢)الاشارات والتنبيها، لابن سينا،ج٤ ص٧٦ .

٣) شرح الإشارات ،للرازي،ص١١١، ١١٢

ج - تلطيف السر وتهيئته للاتصال، ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل، والعشق العفيف الذي تثيره في النفس صفات وشمائل المعشوق السامية، وليس ذلك الذى يثيره سلطان الشهوة، وعندما يأخذ المريد في الرياضة ويسير في هذا الطريق الصوفي يجني ثمرات هذا الطريق.

يقول ابن سينا:" إشارة ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حد ما عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تمض إليها، ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتاً، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لتكثر على هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

إشارة:" ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدسية يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ".

إشارة:" ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه ويزول هو عن سكينته وينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه.

إشارة: ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهابا بينا، وتحصل له معارفه مستقرة، كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيه ببهجة فإذا انقلب عنها انقلب حسرانا آسفا.[1].

وإذا وصل الإنسان العارف لهذه الدرجة وهذا المقام فإنه يكون قد وصل الى آخر مقامات السلوك إلى الله، وأول مقامات الوصول التام إلى الله تعالى وهو الفناء[2] عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول.[3]

---

[1])الإشارات والتنبيهات، لابن سينا،ج٤ ص ٨٦وما بعدها .

[2])الفناء: هو سقوط الأوصاف المذمومة عن العبد ، فمن فنى عن أوصافه المذمومةظهرت عليه الصفات المحمودة . راجع الرسالة القشيرية، لأبى القاسم القشيرى، ج١ص٣٢١، ط١ - شركة القدس للتجارة ،القاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

[3]) شرح الإشارات للإمام الرازى،ص١١٩.

يقول ابن سينا:" من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول ، وهناك درجات ليست أقل درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فأنه لا يُفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنا غير الخيال، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج، أي: أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.[1]

ويشرح الإمام الرازي هذا الكلام فيقول:

" من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى أنه لو أمكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة، وهو قد خاض لجة الوصول، ووصل الى قعرالتحقيق، وساحل النجاة المطلق، وأما قوله: وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها، فاعلم أن المحققين قالوا: السفر سفران:

سفر إلى الله: وهو متناه؛ لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله، وإذا كان ما سوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه.

وسفر في الله: وهو غير متناه؛ لأن نعوت جماله وجلاله غير متناه، ولا يزال العبد يترقى من بعضه إلى بعض.

والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله ليست أقل مما تقدم ،وأما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة؛ فالسبب فيه أن الألفاظ لا توضع إلا للمعاني المتصورة، ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند أهل اللغة كيف يمكنهم وضع الأسماء بإزائها وأيضاً فلو أمكنهم ذلك لكان الإنسان لا يخاطب تلك الألفاظ الموضوعة على تلك المعاني إلا إذا حصلت عنده تلك التصورات، ومعلوم أن الجمهور لا يتصورون تلك المراتب ،وإذا كان كذلك استحالة وصول العبارة إلى تفهيم تلك الدرجات، وإذا كان كذلك فكل من أحب أن يدركه فليجتهد إلى أن يصير

---

[1]) الإشارات لابن سينا، ج٤ ص٩٩ .

من الواصلين إلى الغير لأمن السامعين للأثر"[1]

ثالثا: مقامات العارفين عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن للعارفين أربعة مقامات هي التفريق، والنفض، والترك، والرفض.

يقول ابن سينا: "العرفان مُبتدئ من تفريق ونفض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منتهٍ إلى الواحد، ثم وقوف[2]

فالعارف يُفرق في البداية بين الحق وبين ما عداه، وبعد هذه التفرقة ينفض المرء عن فكره كل ما يحول بينه وبين الوصول إلى الله، ويتمثل في ذلك البُعد عن الناس واعتزالهم، وكره الدنيا وما فيها[3]

وواضح من تلك الإشارة أن ابن سينا قد جمع مقامات العارفين في الكمالات الأربع، فإن درجات تزكية النفس يُمكن أن تُرتب في أربعة مراتب، فالسالك إلى الله تعالى يبتدئ بالتفرقة بينما يشغله عن الله، وبين ما يمهد له السبيل للتوجه الى الله، فهذه مرحلة تنظيم وتنسيق يتلوها، نفضٍ لكل ما يشغل عن الله كما ينفض الإنسان الغبارعن الثوب الذي يريد أن يحتفظ به ناصع البياض.

لكن السالك إلى الله تعالى حينما يكون بصدد التفريق، ثم النفض: يكون في الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله تعالى، فإذا ما شّم رائحة الأنس بالذات العلية كان هناك الترك لما يشغله عن الله عزوجل، وتلك هى الدرجة الثالثة، فإذا ما اشتد أُنسه بالله كان هناك الرفض، أي الاحتقار لكل ما سوى الله تعالى، وتلك هى المرحلة الرابعة، وبها تتم درجات التزكية.

والسالك في أثناء سلوكه وعلى هذا الخصوص بعد أن ينتهي من هذه المرحلة، يتطلع ويسعى إلى أن يكون ربانياً ويُمعن في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، ويده التى يبطش بها، ويصبح بذلك متخلقا بأخلاق الله تعالى؛ ولكن نظره للآن متعلق بنفسه وبتلك الصفات، وتعلق نظر العارف شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة، غير أن العارف لا

---

١) شرح الإشارات لابن سينا،ص١٢١

٢)الإشارات ، لابن سينا،ج٤ ص٩٦، ٩٨

٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. فيصل بدير عون، ص٣١٧- مكتبة الأنجلو المصرية -٢٠١٠م.

يقف عند ذلك، بل يستمر في جهاد حتى ينتهي إلى الواحد، ويتلاشى كل ما عداه[1].

فإذا وصل العارف إلى تلك المرحلة فلا يبقى واصف ولاموصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف.

وبهذا يظهر لنا أن ابن سينا كان على علم تام بمراحل الطريق الصوفي وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى، بالإضافة إلى أنه استطاع أن يصبغ الفلسفة الإسلامية صبغة إشراقية؛ لكن الجدير بالذكر هنا أن ابن سينا لم يكن متصوفاً على الإطلاق؛ ولكنه اكتفى أن يكون كاتبا ممتازاً عن التصوف؛ وذلك لأن حياته كانت ما بين الآمنة والمضطربة، فقد شغل عدة مناصب مهمة في بعض فترات حياته، وقد اضطهد أحياناً أخرى.

---

[1])راجع التفكير الفلسفي في الإسلام،د. عبدالحليم محمود ،ص٢٩٠، ٢٩١.

المبحث الثالث

المُعاد الأُخروى وعلاقته بالسعادة عند ابن سينا

ويشتمل على مايلي:

أولاً: مفهوم المُعاد عند ابن سينا.

ثانياً: رأى ابن سينا في المُعاد.

ثالثاً: علاقة السعادة بالمُعاد الروحانى عند ابن سينا

أولاً : مفهوم المعاد عند ابن سينا:

- **المعاد عند علماء اللغة:**

يرى علماء اللغة العربية أن المُعاد مشتق من العود، وهو الرجوع[1]، والمعاودة بضم الميم تعنى الرجوع إلى الأمر الأول، واستعاده الشئ فأعاده: سأله أن يفعله ثانياً[2].

والمعاد مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه، والمراد هاهنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة[3]

المعاد عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن المعاد في لغة العرب مشتق من العود، وحقيقته المكان أو الحالة التى كان الشئ فيه، فباينه فعاد إليه، ثم نُقل إلى الحالة الأولى أو الى الموضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت؛ لما اتفق إن كان الرأى الأظهر والظن الأغلب أن الشئ الذي يصار إليه بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأولي، فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت في العالم الذى هو ثان بعد هذا العالم وأن عودها إليه للسعيد إلى الحيز الأفضل منه وهو الجنة والعليون، وللشقى إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين[4].

وعلى هذا فالمعاد الروحانى المحض على مايراه ابن سينا رجوع الأرواح إلى ماكانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات، أو التبرئ عما ابتليت به من الظلمات[5].

□

---

١) راجع القاموس المحيط، للفيروز آبادى، راجعه/ أنس أحمد الشامى،ص١١٥٨، ط١، دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.، وقارن المصباح المنير، لأحمد على الفيومي، ص٢٧١، ط١- دار الحديث ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م

٢)راجع مختار الصحاح، لمحمد بن أبى بكر الرازي ،ص٢٥٢ ط١، دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٣)راجع شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازانى، تقديم وتعليق / إبراهيم شمس الدين ج٣ ص٣٣٨، ط٢- دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان -٢٠١١م.

٤) الأضحوية في أمر المعاد، لابن سينا، تحقيق د/ حسن عاصى ،ط٢، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت- لبنان ١٤٠٧هـ-١٩٧٨م.

٥) راجع شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، ج٣ ص٣٣٨.

ثانياً: رأى ابن سينا في المعاد:

يرى ابن سينا أن المعاد له صورتين:

الأولى: الصورة الجسمانية: وهي التي نطق بها الشرع الحكيم، وثبتت بالنص عن طريق النبوة.

الثانية: الصورة الروحية: وهي الأكمل من وجهة نظر ابن سينا، وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني[1]

يقول ابن سينا: " يجب أن تعلم أن المُعاد منه مقبول بالشرع ولا سبيل إلى إثباته لا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد -ﷺ- حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مُدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن[2]

وقد انتهى ابن سينا إلى ترجيح الصورة الثانية التي للروح فقط، فيكون المُعاد عنده روحانياً فقط؛ وذلك بناءً على أن الروح عنده جوهرروحاني، قادر عن طريق التأمل الدائم والفكر المستديم أن يُفارق البدن؛ ليتصل بعالم المجردات البرئ عن المادة، ثم يتذوق السعادة مباشرة ذوقا وكشفا وإشراقا، ويحيا في عالم اللذات العقلية الذي هو أكمل وأشرف من عالم اللذات الحسية؛ وذلك لأن النفس باقية وخالدة، ولا تفنى بفناء الجسد.

يقول ابن سينا:

" اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى؛ وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن

---

[1])**القياس البرهاني:** هو القياس المؤلف من مقدمات يقينية على هيئة تفيد نتيجة يقينية، واليقين فيها مساوى لليقين في المقدمات. راجع ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لحسن حبنكه الميداني، ص٣٠٦، ط١- دار القلم- دمشق- ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

[2])النجاة ، لابن سينا،ص٢٩١.

ومُدبره، ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه، تابع له"[1]

فالنفس الناطقة عند ابن سينا لها كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقلياً مُرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل مبتدءا من الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهدًا لما هو الحق المطلق، والخير المطلق والجمال الحق، ومتحداً به، ومنتقشاً بمثالهِ وهيئته[2].

هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا يرى أن ماورد في الشرع من الصور الحسية، والتمثيل بالمحسوسات، القصد منه ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن إدراك اللذات العقلية، ومن ثم فقد مثَّل الشرع للبشر بما يفهمون، فلا يعدو الأمر أن يكون محاولة من الأنبياء لخطاب الجمهور بما يفهمونه مُقرباً ما لا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل[3].

فمن النصوص السابقة يتبين لنا أن ابن سينا يؤكد أن البعث الجسماني يثبت بالشرع ولا مجال للعقل فيه، وعندما تكلم عن البعث الروحاني وصفه بأنه قائم على البرهان العقلي وتصديق النبوة، وحيث إن البعث البدني بعيد عن المدخل العقلي[4]" وإن كان قد أتى به الشرع إلا أن العقل عاجزاً عن إدراكه، وما ورد في الشرع تقريب للأفهام عن كيفية الثواب والعقاب في الآخرة.

ويؤكد ابن سينا:" أن هذه الأنفس إن كانت زكية، وفارقت البدن، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة، التي تكون لأمثالهم على ما يمكن أن يخاطب به العامة، وتصور في أنفسهم من

---

١) أحوال النفس، لابن سينا، تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى ص١٨٦، طبعة عيسى الحلبى ،١٣٧١هـ.

٢) راجع النجاة، لابن سينا، ص٢٩٣.

٣) راجع الأضحوية في أمر المعاد، لابن سينا، ص١٠٣

٤)راجع الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، د/ محمد سيد احمد المسير، ص١٧٩، ط٢، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨٨م.

ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان، ولم يكن لهم معنى جاذباً إلى الجهة التى فوقهم لإتمام كمال،فتسعد كل السعادة، ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتها النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام"[1]

فالبعث الأخروى عند ابن سينا مبنى على نظرته للإنسان، فهو عنده الروح على الحقيقة، وهي خالدة لا تفنى بأى حال من الأحوال، أما البدن فهو بمثابة السجن للنفس، وليس خالداً مثلها.

ثالثاً: علاقة السعادة بالمُعاد الروحاني عند ابن سينا:

يمكننا أن نقف على علاقة السعادة بالمعاد الروحانى عند ابن سينا من خلال الأمور التالية:

١- لا يلتفت ابن سينا إلى السعادة البدنية أو الحسية، ولا يستعظمها بجانب السعادة العقلية.

٢- إن الهيئة البدنية مضادة لجوهر النفس، ومؤذية لها وعائقة عن كمالها.

يقول ابن سينا:

"إن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن تصير النفس في البدن، عقوبة لها"[2]

٣- إن النفوس البشرية تستشعر سعادتها بزوال البدن وفقد عائق المادة، فالنفوس الشقية تستشعر شقاوتها بفراق البدن والانفصال التام عنه[3]

يقول ابن سينا:

"إن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعُّدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق ومَلكات، والأخلاق والمَلكات تُكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم تذكيرها بالمعدن الذي لها"[4]

---

[1])النجاة، لابن سينا، ص٢٩٧، ٢٩٨.

[2]) الأضحوية في المعاد، لابن سينا، ص١٠٥

[3])راجع الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة،د/ محمد المسير،ص١٧٩.

[4])النجاة ،لابن سينا، ص٣٠٧.

فعندما تنقطع علاقة النفس بالبدن فقد زال المانع عن قبول الفيض الإلهى بالكلية، فتقبل الفيض الإلهى ، وينكشف لها ما كان محجوباً عنها قبل المفارقة، وتحصل مشابهة بالعقول المجردة[1]، فتكتمل لها السعادة في عالم المجردات العقلية؛ فتستكمل سعادتها، وتشعر بلذة عقلية أجل وأشرف من كل لذة حسية.

ويؤكد ابن سينا في موضع آخر أن السعادة لا تتحق للنفس إلا في الآخرة بعد خلاصها من البدن، وخلاصها من كل ماهو حسي في الحياة الدنيا فيقول:

" السعادة المطلوبة غير محصلة بذاتها في العالم الحسي؛ إذ النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها، فتقدر على تحصيل غاياتها، فإذاً السعادة المطلوبة تكون في دار أُخرى غير هذه الدار"[2].

ويربط ابن سينا بين البعث الروحاني والسعادة الروحية العقلية مؤكداً أن السعادة الروحية تكون في الآخرة بلا بدن فيقول:

"إن اللذة التى للجوهر الإنسانى، أعنى نفسه عند المُعاد، إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا، ويا سبحان الله! هل الخير واللذة التى تخص جوهر الملائكة تكون في قياس الخير واللذة التى تخص جواهر البهائم والسباع؟ والنفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكى إن كانت مستكملة؛ لأنها صورة عقلية مفارقة، وهذا بعينه صورة الملائكة؛ لكن لا نحس بهذه اللذة ونحن في أبداننا؛ لأن القوى البدنية مستولية على النفس الناطقة حتى أن النفس في البدن تكون ناسية لذاتها.

فالسعادة الأخروية عند ابن سينا تكون تخلّص النفس من البدن وآثار الطبيعة، وتجردها من عالم اللذات الحسية، ناظرة نظراً عقلياً إلى ذات من له الملك الأعظم، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى الملأ الأعلى، وإلى وصوله وكماله إليها"[3]

---

[1])راجع رسالة في أحوال النفس، لابن سينا، ص١٩٦.

[2])رسالة في السعادة ،لابن سينا،ص٤ ، ٥

[3])الأضحوية في المعاد، لابن سينا، ص١٤٩، ١٥٠

فالنفوس المفارقة للابدان إن كانت كاملة منزهة فلها السعادة المطلقة، وأما النفوس الغير كاملة فهي في برزخ بينها، وبين إبتغائها، وتمام تجردها وتخلصها، وتمنعها الهيئات الرذلة عن إصابة السعادة المطلقة[1].

وبناء على هذا يكون ابن سينا قد انتهى إلى أن السعادة والشقاء في الآخرة للروح فقط، وأنكر كل اللذات الجسمانية التي تكون في الجنة، وكذلك كل الآلام الجسمانية التي تكون في النار.

تعقيب:

بعد أن انتهينا من عرض رأي ابن سينا في نظرية السعادة وبيان علاقتها عنده بجانب من الفكر الصوفي وهو مقامات العارفين، وكذلك علاقة نظرية السعادة بالبعث الأُخروي، يجدر بنا إلى أن نُشير إلى أهم وجوه النقد التي وُجهت إلى ابن سينا حول هذه النظرية :

أولاً: نقد رأى ابن سينا في السعادة الروحية.

قد علمنا- في المبحث الأول من بحثنا هذا- أن ابن سينا قد قرر أن السعادة العقلية أوالروحية تكون للنفس فقط ، وأنها أعظم من السعادة الجسمانية، بل أنه لا يلتفت إلى السعادة الجسمانية؛ لأنها لا تساوي شيئا بجانب السعادة الروحية، فسعادة النفس عنده تكون في إنفصالها عن البدن، وتجردها من المادة؛ فكانت فلسفة ابن سينا في السعادة هي المعرفة العقلية، واتصال النفس بعالم العقول المجردة.

ويمكن مناقشة هذا الزعم من خلال النقاط التالية:

١- إن قول ابن سينا بأن السعادة هي المعرفة العقلية، وأن الجسم بعد استكمال النفس مَلكة المعارف يصبح عائقاً بتدبيره عن السعادة الناشئة عن إدراك المعقولات يجعل الصورة التي رسمها القرآن الكريم للنعيم الأُخروي لا تمثل أقصى درجات السعادة، بل إن شئت فقل: تحُول بين الإنسان وبين السعادة الكاملة؛ فالإنسان في الآخرة كما ورد في الشريعة سوف يجد أنهاراً من خمرٍ، وكواعب أتراباً من الحور العين، وغلمان كاللؤلؤ المكنون تقوم على خدمته، كما أن الفواكه الدانية

---

[1])المصدر السابق، ص١٥٢

القطوف سوف تكون في متناول يده، فهذه الصورة التي رسمها القرآن الكريم في الآخرة تكاد تكون حسية، وإن كان القرآن الكريم يشير إلى نوع آخر من النعيم، وهو النعيم الروحي(١)، كقوله تعالى ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾(٢).

٢- إن زعم ابن سينا أن السعادة هي المعرفة، وأن العارفين هم الذين يعبدون الله تعالى بالانصراف إليه بفكرهم، ولا يبتغون من وراء ذلك غير ذات الحق-ﷻ- ، فلا يرجون ثوابا، ولا يخافون عقابا؛ فلا شك أن هذه نزعة صوفية باطلة، وزعم لا مبرر له، وصرف لآيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة عن ظاهرها، فما المانع أن تكون السعادة حسية والنعيم حسي أيضاً؟(٣)

٣- لا شك في تأثر ابن سينا بآراء فلاسفة اليونان في الأخلاق؛ فإرجاع الفضائل الأصلية إلى قوى النفس هو رأى أفلاطون، وبيان أن السعادة في الدنيا هي العلم والمعرفة هو رأى سقراط، وأن السعادة في الآخرة تكون في تجرد النفس من الجسم وبُعدها عنه وخلوها منه هو رأى أفلاطون(٤)

وخلاصة القول في هذا الأمر أن زعم ابن سينا أن سعادة الإنسان تكون بكمال نفسه في المعارف، وأن البدن هو الذي يعوق النفس عن السعادة الروحية، وأن ما ورد في الشرع من اللذات والآلام الحسية هو من باب ضرب الأمثال للتقريب للأفهام؛ فهذا أمر لم يرد في الشرع؛ ولا يقبله العقل.

ثانياً: مناقشة رأى ابن سينا في المعاد الروحاني:

إن مسألة البعث والإحياء بعد الموت من المسائل الاعتقادية التي طالبت جميع الأديان أتباعها

---

١)راجع ابن سينا بين الدين والفلسفة، د/ حمودة غرابة، ص١٥٤، ١٥٥

٢) سورة التوبة: الآية ٧٢

٣) راجع الفلسفة الإسلامية في المشرق، د/ عبدالحليم محمود، وآخرون، ص١٦٤- بدون تاريخ.

٤)المرجع السابق ، نفس الصفحة.

بالإيمان بها؛ إذ يترتب عليها مسئولية الإنسان عن سلوكه في هذه الحياة الدنيا، ومُجازاته على هذا السلوك في حياة أُخرى، فإن كان خيراً فجزاؤه الجنة، وإن كان شرا فجزاؤه النار، إما مخلداً فيها، وإما إلى حين حسب ما ارتكب من شرور.

فهذا مما اتفقت عليه الشرائع؛ ذلك لأن الإنسان لم يخلق عبثاً، بل خلق لغاية جليلة هى عبادة الله تعالى فى نظر الشرائع، ولابُدَّ أن يحاسب على ما عمله في الحياة الدنيا، فلا بُدَّ إذن من حياة أُخرى بعد هذه الحياة، يجد فيها كل إنسان من الجزاء ما يكون كفاء ما عمل من خير أو شر في هذه الحياة الحاضرة[1]

ومن هذا المنطلق فقد أثبت علماء الكلام البعث الجسماني والروحاني معاً، أما ابن سينا فقد أنكر بعث الأجساد، وأنكر اللذات والآلام الجسمانية التى تكون في الآخرة.

ويمكن مناقشة ابن سينا من خلال النقاط التالية:

١- يرى الإمام الغزالى[2]: أن في الآخرة أنواع من اللذات العقلية، أعظم من المحسوسات، كما أن النفس باقية بعد مفارقة البدن، وقد عرفنا ذلك بالشرع؛ لأنه قد ورد بالمُعاد ، ولا يفهم المُعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكر على ابن سينا دعواه أن ذلك يكون بمجرد العقل؛ ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار، كما وُصف في القرآن الكريم[3]

---

١) راجع قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، د/ محيى الدين الصافى، ص٧٨، ط٢- مكتبة الإيمان بالقاهرة ١٤٣٠هـ-٢٠١٠ م.

٢) الإمام الغزالى: هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد في طوس في خُرسان سنة ٤٥٠هـ، ١٠٥٩م،وتوفى ٥٠٥هـ-١١١١م.، وقد درس علم الكلام على إمام الحرمين الجويني، ومن مصنفاته:(إحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، ومشكاة الأنوار، ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة.. وغيرها) راجع الأعلام، للزركلى ،ج٧ ص٢٢، ٢٣

٣) راجع تهافت الفلاسفة ، للإمام الغزالى، ص٢٨٧.

فقد أنكر ابن سينا بعث الأجساد، وأنكر النعيم والألم الجسماني، وأوَّل ما ذُكر في الشرع من ذلك بأنه أمثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعظم مرتبة من الجسمانيين، وهو في ذلك مخالف لاعتقاد المسلمين كافة[1].

٢- إن المعتمد في هذه المسألة هو أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات، وقادر على جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار، وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين، وأما تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها إلا من القرآن الكريم والسنة النبوية المُطهرة[2].

وقد جاء الكثير من الآيات القرآنية التى تؤكد وقوع البعث الجسماني في الآخرة ، قال تعالى: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ﴾[3]

وقال تعالى: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[4]

كما أكد القرآن الكريم أن الله يبعث من في القبور فقال تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾[5]، فهذه إشارة صريحة إلى بعث الأجساد في الآخرة؛ لأن الروح لا توضع في القبر، وإنما الذى يُقبر هو الجسد ، والروح باقية لا تموت، وهى تحوم حول القبر، أو لها تعلق ما به؛ ولذلك فإن من السُّنة أن يُسلم الإنسان على الميت عند قبره كما يسلم على الحى[6].

---

١) راجع المختار من النصوص الفلسفية، د/ عبدالعزيز سيف النصر، ص١٣١، ط٢- مكتبة الإيمان بالقاهرة،١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

٢) راجع الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، ج٢ ص٢٩٣،ط١- دار الجيل - القاهرة ٢٠٠٤م.

٣) سورة الصافات ، الآيات ١٦-١٨

٤) سورة التغابن ، الآية ٧

٥) سورة الحج ، الآية ٧

٦) راجع قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، د/ محيى الدين الصافي، ص٩٥.

قال الله تعالىٰ ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ (١)

هذا بالإضافة إلىٰ عدد كبير من الآيات التىٰ تتحدث عن النعيم والعذاب الأليم.

وخلاصة القول: إن البعث الأخروىٰ حقيقة لا شك فيها، وثابتة في قضاء الله وقدره، وستوضع موضع التنفيذ إذا جاء أجلها المحدد في علم الله تعالىٰ، فالمُعاد أمر واقع لا محالة، وستعود فيه الحياة إلىٰ الأجساد التىٰ رمت، وليس ذلك ببعيد ولا مستغرب علىٰ طلاقة القدرة الإلهية التىٰ خلق الله بها السموات والأرض، وخلقهن أكبر من خلق الناس بكثير(٢).

أو ليس الذي خلق الإنسان علىٰ غير مثال سابق قادر علىٰ إعادة كل فرد من أفراد نوعه بروحه وجسده، بعد موته، وفناء جسده؟ بلىٰ إنه لقادر.

وعلىٰ هذا فواجب علىٰ كل مسلم الاعتقاد أن الجسم يعاد، كما تعاد الروح وهذا أمر من ضروريات الدين الحنيف.

---

١) يس: ٧٨ – ٧٩

٢) راجع دراسة تأملية في الفلسفة الإسلامية،د/ ثروت حسن مهنا، ص٢٣٦، ط ١٤٢٥ه- ٢٠٠٤م

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة العلمية التى عشناها مع موضوع (نظرية السعادة عند ابن سينا دراسة تحليلية) فإنه يطيب لى أن أُسجل أهم النتائج التى توصل إليها البحث، كذلك التوصيات.

أ -أهم النتائج:

١- إن نظرية السعادة عند ابن سينا تعد واحدة من الموضوعات البالغة الأهمية في التراث الفلسفي بوجه عام، والإسلامي بوجه خاص، هذا بالإضافة إلى أنها تعد موضوعا شائكاً ومُعقداً؛ نظراً لارتباطها بالمعرفة الصوفية من جانب، وارتباطها بالبعث الأُخروي من جانب آخر .

٢- أكد ابن سينا أن السعادة الحقيقية لا تكون في المنافع الحسية وحصول البدن على شهواته ورغباته؛ ولكن السعادة العقلية هى السعادة الحقيقية، التى تساعد العارف الحكيم على التمييز بين الأشياء وإدراك الصواب من الخطا، والخير من الشر، والحق من الباطل، فالعقل هو السبيل الوحيد لتحقيق السعادة، وإدراك الفضيلة وتذوق الحكمة.

٣- يرى ابن سينا أن السعادة الأُخروية أكمل وأفضل من السعادة الدنيوية، فالنفس حينما تفارق البدن، وتصل إلى عالمها العقلي؛ فتتحقق لها السعادة العظمى؛ وذلك لأن الغايات العقلية أكرم على النفس من الغايات الحسية.

٤- على الرغم من ان ابن سينا قدغاص في ميدان التصوف ،وأظهر الكثير من جواهره، ودُرره الثمينة، إلا أنه لم يخوض غمار التجربة الصوفية، والرياضات الروحية؛ فقد ربط بين السعادة وبين مقامات العارفين؛ فكان السعيد عنده هو العارف؛ لكن تغلَّبت عليه النزعة العقلية؛ فكان العقل عنده هو أساس كل نظر وفكر.

٥- يرى ابن سينا أن السبب الرئيس لتحقيق السعادة للإنسان هو تحوله من موجود حيواني إلى موجود عقلاني، ثم إصلاح الجزء العملي من النفس؛ وذلك من خلال تهذيبها وتنقيتها من الشوائب المادية العالقة بالجسد، مع التحلى بالفضائل والبُعد عن الرذائل؛ لأن الفضائل هى مصدر الأفعال التى تحقق السعادة.

٦- أن العارف السعيد عند ابن سينا ينحصر بين أربعة مقامات: هي التفريق، والنفض، والترك، والرفض.

٧- أكد ابن سينا أن السعادة الحقيقية في الآخرة تكون للروح فقط؛ وذلك لأنه استقر عنده أن البعث في الآخرة للروح فقط، وأن الجسد بمثابة السجن للروح؛ فتتخلص منه وتنطلق إلى عالمها العقلي؛ حيث اللذة الدائمة التي لا تنتهي.

ب – التوصيات :

١ – ضرورة البحث في ميدان فلسفة الأخلاق؛ لأن به الكثير من القضايا الفلسفية الهامة التي تحتاج إلى البحث والدراسة.

٢ –ضرورة تحقيق مخطوطات التراث الفلسفي الإسلامي وإخرجه إلى النور؛ للوقوف على جميع الآراء الخاصة بفلاسفة الإسلام.

٣ – بيان مدى التجديد والابتكار الذي أحدثه فلاسفة الإسلام في الفكر الفلسفي بوجه عام.

والله أعلى وأعلم.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- ابن سينا بين الدين والفلسفة، أ.د حمودة غرابة، ط١، دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة- بدون تاريخ.
- أحوال النفس، لابن سينا، تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى، طبعة عيسى الحلبي ١٣٧١هـ.
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لجمال الدين القفطيى، ط مكتبة المتنبى بالقاهرة-بدون تاريخ.
- الأخلاق فى ضوء الفكر الإسلامى، أ.د/ سعد الدين صالح، ط المكتب العلمي-بدون تاريخ.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبى نصر الفارابي، تقديم د. طه حبيشى ، المكتبة الأزهرية للتراث – بدون تاريخ
- الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا،ط١- دار الجيل – القاهرة ٢٠٠٤م.
- الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د/ سليمان دنيا، ط٢- دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.
- الأضحوية في أمر المعاد ابن سينا، تحقيق د/ حسن عاصي، ط٢- المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع – بيروت- لبنان ١٤٠٧هـ-١٩٧٨م.
- الأعلام ،لخير الدين الزركلي ،ط١٣ – دار العلم للملايين- بيروت – لبنان ١٩٩٨م .
- بين أخلاق القرآن وأخلاق الفلاسفة، أ.د/ محي الدين الصافى ،ط مكتبة الإيمان،١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- التعريفات، للشريف الجرجاني ، تحقيق نصر الدين التونسى،ط١- شركة القدس، للتجارةبالقاهرة٢٠٠٧م..
- التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبدالحليم محمود -رحمه الله-، ط٢- دار المعارف- القاهرة- بدون تاريخ.

- جواهر القرآن ودرره، للإمام الغزالي، تحقيق/خديجة محمد كامل، ط١- دار الكتب العلمية والوثائق القومية بالقاهرة-١٤٤٠هـ-
- دراسة تأملية في الفلسفة الإسلامية د/ ثروت حسن مهنا، ط١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- الرسالة القشيرية، لأبى القاسم القشيرى، ط١- شركة القدس للتجارة- القاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، لابن سينا، تحقيق، د. حسن عاصى، ط دار قابس - بيروت- لبنان- ١٩٨٦.
- رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، للكندي، تحقيق د/ عبدالرحمن بدوى ط٣- دار الأندلس- بيروت- لبنان ١٩٨٣م.
- الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، د/ محمد سيد احمد المسير، ط٢- دار المعارف بالقاهرة- ١٩٨٨م.
- شرح الرسالة الشمسة، لنجم الدين القزويني، ط٢، مطبعة البابى الحلبي،١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.
- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازانى، تقديم وتعليق / إبراهيم شمس الدين ، ط٢- دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان -٢٠١١م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لحسن حبنكه الميداني ، ط١- دار القلم - دمشق- ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
- الفلسفة الإسلامية في المشرق، د/ عبدالحليم محمود، وآخرون- بدون تاريخ.
- الفلسفة الإسلامية في المشرق،د. فيصل بدير عون، - مكتبة الأنجلو المصرية -٢٠١٠م.
- في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، د/ محمد السيد نعيم، د/ عوض الله جاد حجازي، ط٢- دار الطباعة المحمدية بالقاهرة - بدون تاريخ.

- القاموس المحيط، للفيروز آبادى، راجعه/ أنس أحمد الشامي، ط١- دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.،
- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، د/ محيى الدين الصافى ،ط٢- مكتبة الإيمان بالقاهرة ١٤٣٠هـ- ٢٠١٠م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ لأبى القاسم الزمخشرى، اعتنى به ورتب حواشيه/ محمد السعيد،ط١- المكتبة التوفيقية،٢٠١٢م
- الكليات ، معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية؛ لأبى البقاء الكفوى،ط دار الحديث بالقاهرة،١٤٥٣هـ-٢٠١٤م،
- لسان العرب، لابن منظور، ط١، دار صادر بيروت،١٩٩٧م.
- المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، لسيف الدين الآمدى، تحقيق د/ حسن محمود الشافعى ، ط٣، مكتبة وهبه بالقاهرة، ١٤٣٠هـ -٢٠٠٩م.
- مختار الصحاح، لمحمد بن أبى بكر الرازي ، ط١- دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.،
- المختار من النصوص الفلسفية، د/ عبدالعزيز سيف النصر، ط٢- مكتبة الإيمان بالقاهرة ،١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبى البركات النسفى ، ط١ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- المصباح المنير، لأحمد على الفيومي، ط١- دار الحديث ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي، ،ط٢- دار الطليعة بيروت -لبنان ١٩٩٧م.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقى، ط-دار الحديث بالقاهرة١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م .
- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس،ط اتحاد كُتاب العرب،١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، تحقيق عبدالسلام محمد هارون،

- معيار العلم، للإمام الغزالي، تحقيق د/ سليمان دنيا، ،ط٢، دار المعارف بالقاهرة- بدون تاريخ.
- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ط٣ - المكتبة التوفيقية بالقاهرة،٢٠١٣م.
- موسوعة الفلسفة الإسلامية، إشراف أ.د/ محمود حمدي زقزوق، ط٢، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، لابن سينا، ط٢- مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.
- نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د/ سعيد مراد، ط١- مركز عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ٢٠٠١م
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لمحمد بن خلكان، تحقيق/ إحسان عباس، ط دار صادر بيروت ١٩٩٤م.