جـامعة قـاصدي مربـاح - ورقلـة -
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي

الميدان : العلوم الإنسانية

شعبة: الفلسفة

التخصص: تاريخ الفلسفة

من إعداد الطالبة مباركة زواويد

بعنوان :

مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ: 03/ 06/2015

أمام اللجنة المكونة من السادة :

الأستاذ: محمد دغة	- جامعة قاصدي مرباح - ورقلة -	رئيسا
الدكتور: علي سعد الله	- جامعة قاصدي مرباح - ورقلة -	مشرفا ومقررا
الأستاذ: أحمد زيغمي	- جامعة قاصدي مرباح - ورقلة -	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2014- 2015

الإهداء

تبارك الذي أهدانا نعمة العقل وأنار سبيلنا بنور العلم، ومهد لنا النجاح بكل عرفان وتقدير

أهدى هذا العمل المتواضع إلى أعز ما أملك وما لي في الوجود وأقرب الناس إلى قلبي والدي العزيز ووالدتي الكريمة أطال الله في عمرهما.

وإلى إخوتي الأعزاء حفظهم الله وإلى جميع الأهل والأصدقاء

وإلى كل من شجعني ولو بكلمة طيبة،

وإلى كل من علمني حرفا طوال مسيرتي الدراسية إليكم جميعا أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

شكر وتقدير

أشكر الله وأحمده حمدا كثيرا مباركا على هذه النعمة الطيبة، نعمة العلم

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل الدكتور علي سعد الله على تفضله وإشرافه على هذه الدراسة، وتوجيهاته القيمة.

كما أتقدم بشكري إلى كل أساتذة الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، كما أقدم شكري وتقديري إلى كل من قدم لي يد العون من قريب أو من بعيد وحفزوني على إتمام هذا العمل.

لكم خالص شكري

الفهرس :

الإهداء :..... 01

شكر وتقدير :..... 02

الفهرس : 03

مقدمة :..... 06

ملخص الدراسة :..... 11

نبذة عن حياته و مؤلفاته :..... 13

الفصل الأول : أصول فلسفة ابن سينا :.....16

المبحث الأول : المصادر الداخلية:..... 16

المطلب الأول : تأثر فكر ابن سينا بالمعتزلة :.....17

المطلب الثاني : تأثر فكر ابن سينا بالكندي :..... 18

المطلب الثالث : تأثر فكر ابن سينا بالفارابي :..... 20

المطلب الرابع : تأثر فكر ابن سينا بإخوان الصفاء :..... 22

المبحث الثاني: المصادر الخارجية:..... 25

المطلب الأول : المصدر الفارسي في فكر ابن .سينا :..... 26

المطلب الثاني : علاقة فكر ابن سينا بأرسطو :..... 28

المطلب الثالث : علاقة فكر ابن سينا بأفلوطين :..... 31

الفصل الثاني: أهم محاور فلسفة ابن سينا :.....36

المبحث الأول : العلم الإلهي :.....**36**

المبحث الثاني: الطبيعيات :.....**42**

المبحث الثالث: نظرية الفيض السيناوية :.....**46**

المبحث الرابع: نظرية النفس السيناوية :.....**52**

المبحث الخامس: النظرية السياسية السيناوية :.....**58**

الخاتمة : :..... **64**

الملاحق :..... **67**

قائمة المصادر و المراجع :.....**72**

مقدمة

مقدمة:

تعددت الأبحاث والدراسات في الفكر السيناوي ونظرا لتشعب فلسفته من عدة نواحي لأن ابن سينا واسع الأفكار الفلسفية فقد حاول الباحثون المتخصصون في ميدان الفلسفة محاولة جهيدة في تحليل النصوص الفلسفية لابن سينا فدرسوا فلسفته الإلهية، وكذا الطبيعية مع النفسية فلأنا حاولت في بحثي هذا ابرز الدور المحوري من خلال تجديداته الفلسفية خاصة وانه قد تأثر بالفلاسفة السابقين له ودراسة مواطن الاشتراك مع مصادره الفكرية.

1 **دوافع اختيار الموضوع:** أما الأسباب الأساسية التي دفعتني إلى اختيار الموضوع هي بين ذاتية وموضوعية؛فالذاتية هي أنني اطلعت على بعض الموضوعات التي درست ابن سينا فلسفيا ما جعلني أميل إلى الأفكار السيناوية.

أما الموضوعية فهي محاولة معرفة الأفكار الأصيلة لابن سينا مع إبراز تأثره بمن سبقه من الفلاسفة

2- أهمية الدراسة: تظهر أهمية البحث و قيمته المعرفية في محاولة الاهتداء إلى معرفة الأحكام الفلسفية في تراث الشيخ الرئيس، بالإضافة إلى معاينة احد أهم أعلام الحضارة الإسلامية العربية ، لأن أهمية دراسة هذا الموضوع ولو بوجه من الأوجه هي محصلة تضلعه في الفلسفة من خلال إنتاجه الفكري من مؤلفاته مثل كتاب النجاة وكذا الشفاء مع كتاب الإشارات والتنبيهات فهذه من كتبه الرئيسة كما لها مكانتها في الفكر الفلسفي.

3-الإشكالية: تتضمن الإشكالية أهم مفاصل البحث ، إذ أحاول من خلالها التوصل إلى معرفة مبادئ نظريات ابن سينا وأهم مصادرفكره وعليه فالإشكالية هي: ما هي أهم القضايا التي عالجها ابن سينا؟ وما مدى ارتباطها بالقضايا الفلسفية السابقة ؟.

4-التساؤلات الفرعية: وعلى اثر الإشكالية تتفرع الأسئلة التالية:

ما مدى أصالة تفكيره الفلسفي ؟

ما علاقته بالفكر الخارجي أو الأجنبي؟

هل توفرت له مصادر من بيئته كالثقافة الفارسية ؟

ما صلته بفلاسفة الإسلام في عصره ؟

كيف أفاده تعدد مصادره من بناء نسقه الفلسفي؟

5- المنهج: و في صدد هذا البحث الذي عنوانه مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا اتبعنا المنهج المقارن وذلك تبعا لخطوات البحث فهو ينقسم إلى فصلين فالفصل الأول هو مقارن أي مقارنة فلسفة ابن سينا ونظرياته بنظريات من سبقه من الفلاسفة وخاصة الذين تتلمذ عليهم فكريا مثل أرسطو والفارابي ،ففيه نحلل ونعلل على مباحث ابن سينا في فلسفته بالتدليل على أصالتها . أما الفصل الثاني فهو تحليلي، ففيه نحلل ونعلل على مباحث فلسفة ابن سينا بالتدليل على أصالتها.

6-الدراسات السابقة: ولقد اطلعت على الدراسات السابقة حول ابن سينا متنوعة كثيرة خاصة المتعلقة بالفكر الفلسفي عنده ونذكر منها:

1: محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا(نقد وتحليل)، ط1، دار الدعوة، القاهرة، 1997.

2: محمد حسين خير عرقوسوسي: ابن سينا والنفس الإنسانية ، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982.

3: آقا حسين الخونساري: الحاشية على شروح الإشارات، تح. أحمد العابدي، جزأين، ط 2، طهران، 2009.

4:حسين عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ط 1، بيروت، 1983.

5: سالم مرشان:الجانب الإلهي عند ابن سينا، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1992.

6: علاء الدين عبد المتعال: تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.

7: علي عباس مراد: دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1999.

7- صعوبات الدراسة: وبالنسبة للصعوبات التي واجهتني في إعداد هذا البحث في فهم المصطلحات وتفكيك وتحليل المعاني لأننا نجد في المصادر المحققة نوع من الشروخ اللغوية التي تؤثر على المعنى لذلك حاولت الاستعانة بالمراجع التي ساعدتنا على فهم المعاني التي قد تسبب التشويش المفاهيمي للأحكام الفلسفية ومن هذا الاختلال الموجود في أقوال ابن سينا أذكر منها: (ذووه وأستاذوه ، فالسبب الفاعلي، لا محالة نهاية عند الأسباب الأول، كل ذات وجود وجود ذات آخر).

8-أهداف الدراسة: حيث أردت ببحثي هذا تحقيق عدة أهداف منها :

- الوصول إلى تحديد المبادئ العامة في فلسفة الشيخ الرئيس من مؤلفاته الموجودة بين يدي والتي استطعت الحصول عليها
- معرفة العلاقة بين الفكر الإسلامي واليوناني بواسطة هذا نموذج ابن سينا وإن كان لا يحدد بالوجه الكامل هذه العلاقة
- تحليل الخطاب الفلسفي عند ابن سينا من خلال محاولتي تصنيف بعض أفكاره الفلسفية ومعرفة المكانة التي يحتلها في الفكر الأفلوطيني .

- معرفة أهمية التصوف السيناوي واهم مصادره وعلاقته بالتصوف الإسلامي بالإضافة إلى المحاور الأخرى في فلسفة ابن سينا .

9-خطة البحث:

إن نص البحث هو استبيان أهم المصادر الفكرية لابن سينا وهذا ما دفعنا إلى تقسيم البحث إلى فصلين فتطرقنا في الفصل الأول أصول فلسفة ابن سينا و قسمته إلى مبحثين احدهما المصادر الداخلية، والثاني المصادر الخارجية، أما الفصل الثاني فكان لأهم المحاور الرئيسة في فلسفة ابن سينا وقد اخترنا منها: العلم الإلهي والطبيعيات ونظرية الفيض والنظرية النفسية والسياسية.

ملخص الدراسة

ملخص الدراسة:

لقد تضمن بحثي هذا جملة من العناصر الفلسفية تحت عنوان "مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا"، فحاولنا دراسة أهم المصادر التي استقى منها ابن سينا أفكاره فتطرقنا إلى المصادر الداخلية وهي المعتزلة التي تأثر بها في مسألة قدم العالم والكندي الذي تأثر به في مسألة العناية الإلهية، كما تطرقنا إلى إخوان الصفاء فيما يخص قضية العشق الإلهي، والفارابي الذي عد أستاذه فكريا وذكر ت مسألة واحدة من المسائل المشتركة بينهما وهي مسألة السعادة

بالإضافة إلى المصادر الخارجية وهي الفكر الفارسي ، فهذا تأثر به من الناحية الصوفية ومع ذلك فقد دعا إلى العودة إلى الفلسفة الشرقية. أما الفكر الأرسطي فقد تأثر به في قضايا عديدة منها النفس ، نفس الأمر بالنسبة إلى أفلوطين فقد تأثر به بالفيض خاصة.

أما في الفصل الثاني فتعرضت لأهم محاور فلسفة ابن سينا مع إبراز التطوير الذي أضافه في هاته المحاور وهي؛ العلم الإلهي والطبيعيات وكذا نظرية الفيض و نظرية النفس والنظرية السياسة.

Abstract:

We ensure our present set of philosophical elements under the title "Sources philosophical thought of Ibn Sina," so we tried to study the most important sources that drew them Ibn Sina his thoughts we discussed to internal sources, a Mu'tazila that affected by the issue as the world and al-cindi who was influenced by the issue of Providence , as we dealt with the Brethren of Purity on the issue of divine love, and al-Farabi which counting his teacher intellectually and mentioned one issue of common issues between them a matter of happiness.

In addition to external sources, a Persian thought, this is affected by the terms of the Sufi However, it called for a return to Eastern philosophy. The Aristotelian thought has been affected in many issues, including the self, the same thing for plotin has been affected by its own emanation.

In the second chapter we discussed of the most important philosophy of Ibn Sina axes highlighting development that added to these axes a; divine science and natural science, as well as flood and psychology and politics.

نبذة عن حياته و مؤلفاته :

1: حياته: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ولد سنة 370 هـ في قرية أفشتة قرب بخارى. أبوه فارسي تزوج أمه في أفشتة ورزق بالحسن والحسين تعلم القرآن والفقه كما تعلم الحساب ، ودرس على الفلسفة والمنطق والرياضيات عن طريق أستاذه أبو عبد الله الناتلي، ثم برع ابن سينا بالطب وهو في السادسة عشرة ، بواسطة هذا الاطلاع الواسع لابن سينا تعرف ابن سينا على مؤلفات الفارابي بواسطة دلال الكتب.

بدأ ابن سينا ممارسة الطب في بخارى فاشتهر طبيب ا. توفي والده وهو في الحادي والعشرين فرحل إلى خوارزم اتصل هناك بعلماء منهم البيروني وأبي سهل المسيحي وأقام هناك عشر سنوات ثم انتقل إلى جرجان، وهناك لزمه أبو عبيد الجوزجاني الذي صار تلميذه وكتب له باقي سيرته ثم رحل إلى همذان وعالج أميرها شمس الدولة حتى دواه بعدها ولاه شمس الدولة الوزارة، جلب لنفسه نقمة الجنود فسجنوه وأرادوا قتله إلا أن شمس الدولة نفاه ثم أعاده بعدما مرض.

بعد وفاة شمس الدولة اضطهد ابن سينا واضطر أن يهرب إلى أصفهان فمرض فيها ومع ملازمته للشهوات لم يشفى من مرضه فلما عاجلته المنية وأحس بقرب اجله فقبل موته وزع ماله على الفقراء وأهمل مداواة نفسه واعتق عبده وتاب توفي سنة 428 هـ الموافق لـ1037 م، ودفن بهمذان[1].

---

[1] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح.عامر النجار، ج1،ص 84، ط1، القاهرة، 1996.

ب: مؤلفاته: لدى ابن سينا مكتبة التأليف، له ما يقارب ال 276 كتاب ورسالة، فألف في المنطق والشعر واللغة والطبيعيات والنفسيات والطب والفلك والرياضيات والفلسفة والتصوف، نذكر أهمها:

1: كتبه في المنطق: وأهمها: منطق المشرقيين، الموجز في المنطق، الموجز الكبير في المنطق، أصول البرهان، رسالة المنطق، المقولات.

2: كتبه في النفس: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، رسالة في الكلام على النفس، بقاء النفس، تعلق النفس بالبدن، جوهر النفس الناطقة، القصيدة العينية في النفس، الأضحوية في المعاد، رسالة في ماهية العشق.

3: كتبه في الفلسفة: كتاب الشفاء، النجاة، كتاب الإشارات والتنبيهات، كتاب الحاصل والمحصول، كتاب التعليقات، اللواحق وهو شرح الشفاء، رسالة في معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، عيون الحكمة.

4: كتبه في السياسة والأخلاق والتصوف: رسالة في السياسة، رسالة الأخلاق، رسالة العهد، رسالة حي بن يقظان، رسالة في الصلاة، رسالة الطير، رسالة في الحزن، رسالة في الزهد[1].

[1] رمزي نجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ،ص.ص125–126،ط2،بيروت،1997.

الفصل الأول

الفصل الأول:

أصول فلسفة ابن سينا:

لقد ارتأينا في بحثنا هذا أن ندرج في الفصل الأول المصادر الداخلية_ الإسلامية وكذلك الخارجية، وذلك توافقا مع عنوان المذكرة التي موضوعها هو مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا.

وقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين، سنتناول في المبحث الأول من هذا الفصل فقد خصصناه لمصادر الفكر الإسلامية لابن سينا وسنذكر أهمها وأبرزها في فلسفته الفكرية وبالأخص المعتزلة والكندي، والفارابي بالإضافة إلى إخوان الصفاء.

أما المبحث الثاني مصادر فكر ابن سينا الخارجية التي استمدها من عناصر الفكر الشرقي القديم ممثلا في الفكر الفارسي، والفكر اليوناني وخاصة في فلسفة أرسطو وأفلوطين.

وسنتبع في دراستنا المنهجية التحليلية مع المقارنة، أي مقارنة المصادر الفكرية ببعضها مع إيضاح علاقتها بالفكر السيناوي

المبحث الأول: المصادر الداخلية:

يحتوي هذا المبحث جملة المصادر الإسلامية التي لا يمكن الاستغناء عنها أو الغض من شانها في فلسفة ابن سينا. حيث كان لها الدور المحوري الذي اعتمد عليه ابن سينا في بناء نسقه الفلسفي وقد أردنا إيضاح هذا التأثر من خلال النماذج التالية وهي فلسفة الكندي وأراء إخوان الصفاء وعلماء الكلام من خلال المعتزلة، وكذا أستاذه الفارابي من نافذة شروحاته للمنطق وفلسفة أفلوطين إذ أن هناك علاقة وطيدة بين هذه النماذج والفلسفة اليونانية.

المطلب الأول: تأثر فكر ابن سينا بالمعتزلة:

تعتبر المعتزلة[1] أولى المدارس الفكرية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ظهرت في القرن الثاني للهجرة في البصرة، كان لها الأثر البالغ في الحركة الفكرية وعلى وجه التحديد في مجال علم الكلام تأثروا بالفكر اليوناني والمعطيات الدينية الإسلامية، وهي المصادر الأولى لفكر المعتزلة.

ونحن بصدد دراسة الفكر الإعتزالي وعلاقته بالفكر السيناوي وذلك من خلال المسائل المشتركة التي تطرق إليها ابن سينا وسبقته فيها المعتزلة وخاصة من خلال مسالة قدم العالم.

إن هذه المسالة هي محل خلاف من طرف الباحثين فنجد بعض المراجع ترى بأن المعتزلة تصرح بحدوث العالم وذلك من خلال أدلتهم على حدوث العالم واستمراره بالحوادث الجزئية التي تنتج عن طريق الموجودات في الكون وبهذا المعنى هو حادث([2]).

وتؤكد مراجع أخرى على أن المعتزلة تقول بقدم العالم وهذا هو الراجح عندنا كذلك من خلال أدلتهم على ذلك، فيمكننا ملاحظة نظرية الفيض عند أفلوطين كمصدر لنظرية المعدوم في قدم العالم عند المعتزلة أي أنها تؤكد أن المخلوقات أو الموجودات الحادثة متصلة بالله عن طريق العقل الفعال.

يقول الشهرستانيِ:« والشحام[3] من المعتزلة احدث القول بان المعدوم شيء وذات وعين وأثبتت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض وخالفه جماعة فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضا مثل أبي الهذيل وأبي الحسين

([1]) فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري(80–131هـ)في البصرة

([2]) راجع: هناء عبده هدى وسليمان احمد: اثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، ص68، ط1، القاهرة، 2005.

(3) يوسف بن عبد الله أبو يعقوب الشحام (280–360هـ)مفسر معتزلي من أهل البصرة انتهت إليه رئاسة المعتزلة في زمانه.

البصري، ومنهم من قال الشيء هو القديم وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع وصار جهم بن صفوان إلى أن الشيء هو المحدث، والباري سبحانه مشييء الأشياء»[1].

يقصد مما سبق أن الموجودات أزلية سرمدية في علم الله سبحانه وتعالى ولكنها حادثة بزمانها وأوانها أي أن العالم ملازم لله منذ القدم في علمه أي أن الأشياء أو الموجودات تحدث بزمان ومكان مقدرين لها في علم الله، و هذا ما يدفعنا إلى طرح رأي ابن سينا[2] في هذا الجانب لأنه يقر بقدم العالم فيقول:

« أن الله متشابه الأحوال في كل شيء فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشؤون، فإذا كان مخالفا، وجب أن يكون الخلق شانه أزلا وأبدا وإذا كان غير خالق، وجب أن يكون الخلق شانه أزلا وأبدا. وبما انه خالق لأننا نحن مخلوقاته فقد وجب، أن يكون خالقا أزليا و أبديا ووجب أن يكون معلوله أزليا أبديا كذلك»([3]).

يوضح ابن سينا قوله في قدم العالم حيث يبرر بان الله سبحانه وتعالى أزلي وثابت مطلق الحال والأحوال وإذا كان كذلك لزم أن يكون الخلق مطابقا لخالقه لأنه إذا كان الخالق ليس أبديا فالخلق يتبعه بمعنى أن الخالق والمخلوق يجب أن يحمل صفاته فالأزلي لا يصدر عنه فان والعكس صحيح .

المطلب الثاني: تأثر فكر ابن سينا بالكندي:

أن الكندي[4] قد تعرض للفلسفة اليونانية مثله مثل بقية فلاسفة الإسلام كما نجد أن الكندي قد تأثر بمن قبله من فلاسفة علم الكلام، وذلك تناقلته معظم مصادر التفكير الإسلامي عن الفرق الكلامية خاصة المعتزلة والأشاعرة فكان لهم تأثير فيمن بعدهم. كما

([1]) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، تحرير:ألفريد جيوم، ص146،ط2009،1.

([2]) ولد ابن سينا (980–1037م) في مدينة أفشنة قرب بخارى بإقليم خرسان وتوفي في مدينة همذان

([3]) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تح. سليمان دنيا،ج2، ص82، ط3، القاهرة،1994.

([4])ولد أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي(805–873) في مدينة الكوفة في بيت من بيوت شيوخ قبيلة كندة

اثر الكندي فيمن بعده حيث تعرض إلى العديد من المسائل الكلامية كمسالة حدوث العالم، والتدليل على وجود الله ووحدانيته وتوحيد صفاته ...الخ وكل هذه المسائل الهدف منها هو الوصول إلى التوفيق بين الفلسفة والدين.

ومن بين هذه المسائل نود التطرق إلى مسالة "العناية الإلهية" إلا إنها ليست الوحيدة المشتركة بين الكندي و ابن سينا فهناك مسائل عديدة قد تطرق لها كل منهما.

إذن فالكندي يعتبر العناية الإلهية هي أساس النظام في العالم بمعنى أنه يستحيل إيجاد اطراد أي اللانظام في الطبيعة و الكون لان كل ما يحدث في هذا العالم هو بدون شك من إرادة الله تعالى

يقول الكندي:«فثم فاعل على الحقيقة فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمعنى الحق غيره، وهو الله وفعله هو الإبداع»[1].

أي أن الكندي هنا يقر بالعناية الإلهية وهذا تبرير على وجود الله كذلك والى هنا يمكن اعتبار أن الكندي يتفق مع ابن سينا حيث يقول هذا الأخير:

«العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان»([2]).

نلحظ من خلال هذا النص أن ابن سينا والكندي متفقان في مسألة العناية إذ ان ابن سينا يوضح تعريف العلة الغائية وأهمية تجليها في نظام الكون مثل الكندي إلا أنهما يختلفان في إشكالية القدم والحدوث للعالم فابن سينا يقر بقدم العالم مثل أرسطو واتخذ من ضمن البراهين نظام الكون والعناية الإلهية. أما الكندي فقد برهن على الحدوث كذلك بالعلة الغائية

([1]) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص131،ط2،القاهرة، 1978.

([2]) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1،تح.أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود،ج1،ط3،بيروت 1993.

ونظام الكون لان إرادة الله هي التي توجد الأشياء من لا شيء ولهذا يقول بالحدوث لان الله الخالق هو المبدع في هذا الكون.

المطلب ال ثالث: تأثر فكر ابن سينا بالفارابي:

لقد كان ابن سينا من ابرز المتأثرين بالفارابي [1] في أكثر الجوانب الفلسفية والفكرية التي تطرق إليها الفيلسوفان والاهم من ذلك أن الفارابي قد ساعد ابن سينا على فهم الفلسفة اليونانية خاصة في الحكم الإلهية، لان الفارابي كما عرف من خلال مؤلفاته كان كل همه التوفيق بين العقل والنقل أي بين الفلسفة والدين، وذلك عن طريق إدماج الحكمة المنطقية في الحكمة الإلهية، لان هذه المسألة كانت محل جدل في الفكر الفلسفي الإسلامي، ومن أهم المسائل التي درسها الفارابي وطرحها أرسطو ناقشها ابن سينا بعده وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة ونذكر منها ما جاء في كتاب الإشارات والتنبيهات.

فقد اخذ ابن سينا أفكار الفارابي وفصل فيها وعرضها بالترتيب ومن هذه الأفكار: البهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات كما يشرح نظرية الاتصال في حين نجد مسائل أخرى عالجها ابن سينا مستقاة من فلسفة الفارابي وهنا يمكن اعتبار العلاقة بين ابن سينا والفارابي علاقة أستاذ بتلميذه فكريا[2].

وقد أردنا في هذا الصدد توضيح هذه العلاقة من خلال نظرية السعادة، فالسعادة عند الفارابي هي:

« هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا، ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيئا آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[3].

---

[1] ولد محمد أبو نصر الفارابي سنة 874م في فراب في إقليم تركستان وتوفي 950م.

[2] راجع: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص46، ط3، القاهرة، 1983.

[3] أبو نصر الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تح. سحبان خليفات، ص16، ط1، الأردن. عمان، 1987.

بمعنى أنها الغاية القصوى التي يرجوها الإنسان إذ تعتبر خيرا فهي أمر مطلوب في ذاته دائما وأبدا لأنه ليس هناك غاية قبلها ولا بعدها تساوي مطلب السعادة فهي قائمة بذاتها لا نصل إليها بشيء آخر ولا عن طريقها يمكن الوصول إلى غاية ما إذن فهي الغاية القصوى والنهائية بحيث لا يمكن اعتبار اللذات الحسية هي الملاذ الوحيد للحصول على السعادة لأنها كمال الخير الأسمى.

أما الشقاوة فيقول الفارابي فيها «ومدينة الخسة والشقوة هي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس »[1].

يقصد الفارابي أن الشقاوة الحقيقية وهي الشر والتمتع بكل الملذات الحسية لا نجدها إلا عند العوام من الناس لأن المتصوفين والعارفين يدركون معنى السعادة القصوى والكمال الذي يبحثون عنه، أما الناس البسطاء فلا يبحثون عما هو أكثر من اللذة أو المتعة الحسية التي تتمثل في المأكل والمشرب والمنكح وغيرها.

إذن فابن سينا قد اتبع الفارابي في تنظيره للسعادة، حيث استعمل ابن سينا مفاهيم عديدة في السعادة مثل البهجة التي تعني السرور، والسعادة يقابلها الشقاوة عند ابن سينا إذ أن:

« اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك من كمال وخير من حيث هو كذلك والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر»[2].

يطلق ابن سينا مصطلح اللذة على السعادة وذلك حسب ما هو موضح في كتاب الإشارات من خلال شرح الطوسي إذ أن اللذة المقصودة ليست اللذة الحسية وإنما هي اللذة المثالية المجردة أي من خلال إدراك الخير الأسمى في ذاته والألم هو في الأغلب إدراك كل

---

[1] الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، مرجع سابق،ص 16.

[2] ابن سينا:الإشارات والتنبيهات، ج4، مصدر سابق،ص11

ما هو شر لأن ابن سينا قسم اللذة والألم أو السعادة والشقاوة على مقياس الخير والشر وهذه النظرة تذكرنا بنظرية اللذة والألم عند أبيقور ولكن بشكل مختلف كما يثبت ابن سينا أن اللذة الحقيقية لا تكون إلا عند النزهاء يقول:

« والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل، خلطوا إلى عالم القدس والسعادة، انتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها»[1].

هنا يقر ابن سينا مثل الفارابي أن السعادة الحقيقية لا يعرفها إلا العارفون من الناس وهم المتصوفة وهذا أمر يقيني بالنسبة لابن سينا لأنه يقر بأنه أدرك اللذة العليا لأن السعادة الحقيقية هي تلك اللذة التي تسمو بالأرواح إلى عالم القدس وهي أكثر قدسية وجمال من اللذة الحسية لأنها أكثر تجريدا ومثالية، فهي غاية الغايات لا سعادة بعدها لأنها سعادة خالدة ومطلقة .

المطلب الرابع: تأثر فكر ابن سينا بإخوان الصفاء:

تأثر ابن سينا بإخوان الصفاء([2]) في مسألة العشق لأن ابن سينا قرأ رسائل إخوان الصفاء كما تذكر بعض المراجع ذلك، حيث استمد تعريفه للعشق من رسائلهم وفصل فيه كما هو موجود عند جماعة إخوان الصفاء وقسم مراتب العشق في النفوس حتى وصل إلى العشق الإلهي الذي يعد أسمى من أي عشق فنجد من أقوالهم ما يدل على ذلك كما في قولهم:

«النفوس نزاعة للعشق لكنها مقسمة إلى نفوس عدة لكل خصائصها وعشقها»([3]).

([1]) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، مصدر سابق، ص32.

([2]) جماعة من فلاسفة المسلمين ظهرت في القرن الثالث الهجري بالبصرة.

(3)رسائل إخوان الصفاء، نقلا عن: محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا عبقري يتيم وتاريخ حافل، ص 85، ط1، بيروت،1991.

أي أن النفوس على أنواع، ولها خصائص تتميز بها من خلال تحديد نوع العشق الذي يكمن في ذاتها، والنفوس ثلاثة أنواع وهي:

1: النفس النباتية الشهوانية: وعشقها يكون حول المأكولات والمشروبات.

2: النفس الغضبية الحيوانية: وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الرياسة.

3: النفس الناطقة: وعشقها يكون نحو المعارف واكتساب الفضائل.

فكل هذه النفوس تتميز إحداهما عن الأخرى وهي مراتب حيث أن كل واحدة منها لا يمكن أن تحل محل الأخرى لأنه من غير اللائق للنفس الناطقة الفاضلة أن تعشق المأكولات وغيرها لأنها لا تملك غير الارتقاء إلى المثل وملكوت السماء وهكذا دواليك بالنسبة للنفوس الأخرى.

وإجمالا نجد أن النفوس كلها تعشق النفوس التي تكون من بني جنسها أي من مستواها وحسب مراتبها. فمثلا نجد الإنسان يتقرب الإنسان الذي في سنه أو من يشترك معه في المستوى سواء كان علميا أو ثقافيا، أو في أي مجال آخر وعلى هذا النحو يفترق الناس إلى عوام وخواص، فللعوام ميزات كما للخواص يقول أحد الباحثين:

«إن في الناس خواص وعوام فالعوام من الناس هم الذين إذا رأوا مصنوعا حسنا أو شخصا مزينا تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومبدئها العليم ومصورها الحكيم وتعلقت به وارتاحت إليه»([1]).

هنا تستوضح مراتب النفوس بحسب كل صنف من الناس العوام والخواص فبما أن العوام يكون عشقهم يحمل شكلا من البساطة والسطحية ولا يرتقي إلى نوع من التعالي فهي

([1]) **محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا ،مرجع سابق ،ص89.**

لا تطلب ذلك،إلا أن نفوس الحكماء دائما تحاول الرقي إلى ما هو أفضل مما هي عليه فحسب قراءتنا هذه نجد هنا شيئا من التصوف وهذا يتأكد من خلال قول نفس الباحث:

«واعلم أن نفوس الحكماء تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتتمنى اللحاق بها والنفس الكلية أيضا كذلك فإنها تتشبه بالباري في إدارة الأفلاك وتحريكها للكواكب وتكوينها للكائنات وكل ذلك طاعة لباريها وتعبدا له واشتياقا له» ([1]).

والمقصود هنا أن الله هو المعشوق الأول وان كل الموجودات تشتاق إليه وحده وكل الوجود يرجع لله وحده لأنه هو علته، فمن هنا نلحظ تأثر ابن سينا بإخوان الصفاء بحيث يتكون العشق عند ابن سينا من مجموعة من العلائق و الصلات وهي صلة العشق بالوجود.

بمعنى « أن وجود الموجودات أنما يكون بسبب عشق فيها، وأما أن يكون وجودها والعشق هوهو بعينه»([2]).

أي أن العشق موجود في كل موجود وهذا العشق يدفع الموجودات نحو طلب الكمال والابتعاد عن النقص. إن هذه الغاية هي القصوى لكل موجود فالأول خير و الثاني شر إذن الشوق هنا هو فطري تماما وضروري بمعني غريزي وأمر بديهي مسلم به.

كما أن وجود الكائنات تبعا لعشقها الطبيعي، هو الخير وذلك الخير هو معشوق بذاته فيرى ابن سينا في ذلك

« يذكر أن الموجود المقدس هو الغاية في المعشوقية لأنه هو الغاية، والمعنى أن الذات الإلهية هي الخير الأول والخير المطلق هذا هو أكمل عشق»([3]).

كذلك نجد أن ابن سينا يقسم النفوس بنفس تقسيم إخوان الصفاء كما يأتي:

([1]) **محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا ،مرجع سابق ،ص89**

(**2**) **ابن سينا: رسالة العشق، محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا،مرجع سابق ، ص82.**

([3]) **محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا،مرجع سابق ،ص83.**

1: النفس النباتية: تشتاق إلى حضور الغذاء عند الحاجة

2:النفس الحيوانية: لها عشق غريزي فالإنسان بما له من نفس حيوانية لها قوة غضبية وقوة شهوانية .

3:النفس الناطقة: وهذه لها قوة العقل .

ومن خلال هذا التقسيم تكون كل الموجودات ذات نشاط وحيوية بسبب المعشوق الأول يقول ابن سينا:

«فإذن الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد الخالي من الغرض في رضاه فصدور الأشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة له فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله ذاته»([1]).

وهنا يتشابه ابن سينا وإخوان الصفاء في مسالة العشق الإلهي لان لديهم نفس الغاية الإلهية فكل الخطوات التي اتبعها ابن سينا في وصفه لمراتب العشق وكيفية الوصول إليه عن طريق الخير الأسمى لان هناك نفوس تحاول بلوغ عشق الخير الأسمى **وهو واجب الوجود أي الله سبحانه ويكون ذلك غرض أي لله دون سواه.**

المبحث الثاني: المصادر الخارجية:

لقد تضمن هذا المبحث من الفصل الأول مجموعة المصادر الأجنبية أو الخارجية الرئيسية لابن سينا وهي المتجذرة في فكره. فابتدأنا بالفكر الفارسي، ثم الفكر اليوناني الذي مثلنا له بنموذجين هما أرسطو وأفلوطين وأخذنا في الحسبان الإطار الزماني، ثم عمدنا إلى تجزئة هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب

1: مكانة الفكر الفارسي عند ابن سينا

([1]) ابن سينا: التعليقات، تح. عبد الرحمان بدوي،ص17، بيروت (د.ت).

2: علاقة ابن سينا بأرسطو

3:علاقة ابن سينا بأفلوطين

المطلب الأول: المصدر الفارسي في فكر ابن سينا:

يمكن القول أن حياة ابن سينا العلمية والفلسفية متأثرة تأثرا بالغا بالبيئة التي عاش فيها في إقليم خراسان حيث كتب ونظم العديد من الرسائل والقصائد بالعربية والفارسية في المجال الفلسفي والمجالات الأخرى، إذن فإن علاقة ابن سينا بالفكر الفارسي حاضرة حضورا بارزا.

في حين انه تأثر بالمأثور الصوفي ذي الصبغة الفارسية لأنه كان على درجة عالية من النشاط الفلسفي الصوفي في الوسط الاجتماعي و الثقافي حيث كان التصوف من المأثورات في تلك الحياة الاجتماعية التي عاشها ابن سينا، مما يعتبر رافدا من روافد فكره وهو ما لا يمكن الغض من شانه إطلاقا.

فقد ذكر بعض شراح الفكر السيناوي أن هناك اللمحات أو الرموز الفكرية الفارسية القديمة في أرائه وأفكاره، وذلك تبعا للبيئة المحيطة بابن سينا، ففي الجزء الرابع من كتاب الإشارات و التنبيهات يصف ابن سينا بدقة مقامات الارتفاع الصوفي([1]).

يقول:« إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها»[(2)].

إذن فإن رابط الفكر الشرقي ظاهر في هذه المصطلحات وبين هذه السطور فمن خلال وصف ابن سينا لمقامات العارفين في هذه الحال نجد أن العارفين لهم ميزات تمييزهم عن

([1]) راجع :جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 29 ،ط 3،بيروت، 2006

([2]) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،ج4، مصدر سابق، ص47.

البشر العاديين في حين أن لهم مقام عالي بين الناس والصفات التي ذكرها ابن سينا مثل(كأنهم في جلابيب، تجردوا عنها إلى عالم القدس ...) فهي ميزة بارزة لهم، دون داعي لاستحضار أدلة وبراهين لإثبات علو شأنهم، فهذه المصطلحات « جلابيب، وعالم القدس، والأبدان، والظهور، والتخفي» كلها تترجم مفاهيم تؤكد تأثر ابن سينا بالنزعة الصوفية الفارسية .

ومع ذلك يذكر ابن سينا انه إلتهى عن الفلسفة الشرقية القديمة لأسباب عديدة يقول في معنى ذلك:

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونان علوم ، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونان المنطق ، و لا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»([1]).

هنا يقصد ابن سينا انشغاله بالفلسفة اليونانية لأنها كانت عنوان الحضارة بما تحمل من الجدة والنوعية الفكرية آنذاك في عهد الازدهار الفلسفي للإسلام، ولأن الفلسفة اليونانية فرضت نفسها فلم يكن بإمكان ابن سينا عدم التعرض لها في حين انه حاول إيضاح أن للمنطق أصول مشرقية بقوله « ولا يبعد أن يكون للمشرقيين اسم غيره ».

ثم يضيف ابن سينا قائلا: « وبعد فقد نزعت الهمة إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف . و لا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفا من غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاملين من المتفلسفة والمشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم في تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذوه

([1])ابن سينا: منطق المشرقيين، ص 20، ط 1، بيروت، 1982.

في تمييزه أقسام العلوم (وهنا يقصد المشائين ومتفلسفة اليونان أرسطو وأستاذه أفلاطون) بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه ».([1])

يفهم من قول ابن سينا حين ذكر انه عازم على محاولة إبانة أهمية فلسفة اليونان وبالأخص المدرسة المشائية ولكنه يذكر بان هناك مصدرا للمدرسة وهو الفكر الشرقي كما فهمنا إلا أنه ينبه إلى ذلك لا يعود إلى دافع العصبية أو الذاتية وإنما هو محاولة منه استنطاق التراث الشرقي الذي هو اسبق زمنيا.

المطلب الثاني: علاقة فكر ابن سينا بأرسطو:

يعد ابن سينا أحد تلاميذ أرسطو [(2)] فكريا وأحد المشائين في المدرسة الأرسطية في الفكر الإسلامي لأننا كما نعلم أن الفلسفة اليونانية قد انتقلت إلى الحضارة الإسلامية بعدة طرق ولاسيما طريق الترجمة في العهد العباسي [(3)] حيث استفاد العلماء و الفلاسفة من علم اليونان وفلسفتهم كما هو الحال عند ابن سينا، فحين نحاول النظر في فلسفة ابن سينا نلحظ عدة محاور وأفكار يشترك فيها مع أرسطو، ونستطيع ذكر بعضها:

أولا: يمكننا أن ن عتبر ابن سينا من شراح المنطق الأرسطي لأنه أضاف للمنطق القديم، وهذا أمر طبيعي لأن المنطق في الأساس كان يتطور بشكل متواتر أي انه لم يكن بصورته الكاملة لأنه تطور من جملة الأفكار التي درسها الفلاسفة في اليونان قبل أرسطو وخاصة بين سقراط والسفسطائية وبطبيعة الحال حينما وصل الفكر اليوناني بما فيه المنطق فأخذ الفلاسفة المسلمون يدرسونه ويتبنون من أفكاره ما يفيدهم ويساعدهم في إثبات نظرياتهم

---

(1) ابن سينا: منطق المشرقيين، مصدر سابق،ص 22

(2) ولد أرسطو طاليس (384ق.م–322ق.م) وهو يوناني تلميذ افلاطون

(3) أنشأها هارون الرشيد وإبنه المأمون مدرسة "بيت الحكمة" للترحمة وعينوا فيها علماء،ترجمو العلوم اليونانية،استفاد منها الكثير من المفكرين.

ويتركون مالا يتلاءم مع القضايا الفكرية التي يناقشونها. فابن سينا تمسك بعديد الأفكار المفيدة له في نسقه الفلسفي كفكرة العلة والمعلول عند أرسطو، وغيرها من الأفكار.

يقول ابن سينا:« العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. والمعلول هو كل ذات وجودها غير معنى قولنا مع وجودها فإن كان قولنا من وجودها هو أن تكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا أخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون لها في نفسها دون شرط»([1]).

ن لحظ أن ابن سينا يقدم تعريفا للعلة ويعتبر أن لكل ذات لها وجود حسي وجب أو لزم أن يكون لها ذات أخرى علة، تكون سبب وجودها لأنه إذا كانت العلة غير موجودة فإن المعلول لا يمكن أن يوجد وهذا بديهي بالنسبة لابن سينا، ومنه يكون المعلول تابعا للعلة التي كانت سبب وجوده، مثل الشمس إذ أنها موجودة والضوء المنبعث منها هو ذات موجودة بالفعل وعلته نجم الشمس.

ثانيا: يتفق ابن سينا مع أرسطو في فكرة الهيولى في إثباته إلى أن المادة لا تفارق الصورة الجسمية.

يقول:« ونقول إن تلك المادة أيضا لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل»([2]).

أي أن المادة لا يمكن أن تكون هي الصورة الجسمية والمادة هي كل وحدة قائمة بذاتها بل إن كل واحدة تكمل الأخرى لأنهما لو كانتا(المادة والصورة) مفترقتان لكانت إحداهما علة الأخرى وهذا لا يصح في رأي ابن سينا كما في رأي أرسطو.

([1]) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،ص100،ط2،القاهرة،1989.

([2]) ابن سينا: النجاة، تقديم: ماجد فخري،ص239،بيروت،1982.

ثالثا: نجد ابن سينا يأخذ ببرهان أرسطو في قضية المحرك الذي لا يتحرك ويقر بذلك في اغلب كتبه الرئيسية الآتية: عيون الحكمة ، والنجاة ، والمبدأ والمعاد، والإشارات.

يقول ابن سينا في هذا الصدد « فنقول أولا، إن كل جسم متحرك فإن له في حركته علة أما المتحرك بأسباب من خارج والمجذوب، والمدار يدفع من جانب ويجذب من جانب فالأمر في أن حركته من غير ظاهر. وأما الذي لا يرى ولا يعرف له محرك من خارج فلنبرهن على أن حركته من غيره »([1]).

يوضح ابن سينا في هذه المسألة أن لكل متحرك علة خارجية تحركه وهي سبب حركته بحيث أنها تتأثر بها وتتحرك لحركتها، مع أن هناك نوعين من المتحركات الحية والجامدة، فالحية تكون حركتها ظاهرة أي حركتها غير مباشرة وهي واعية بحركتها وتتأثر بالوسط الخارجي وهذه المتحركات هي الإنسان والحيوان والنبات. أما الجامدة فحركتها غير ظاهرة أي أنها تتحرك حركة مباشرة متأثرة بالوسط الخارجي.

إن هذه الآراء السيناوية نجد ما يشابهها عند أرسطو، الذي يرى أن كل شيء متحرك لا يتحرك إلا بمحرك آخر ويكون هو علة وجوده فالكائن الحي مكون من جزئين هما نفس محركة، وجسم متحرك.

رابعا: تكمن أهمية ابن سينا الفلسفية في نظريته في النفس كباقي أقسام نسقه الفلسفي.

فمقدمات ابن سينا في النفس تحمل صورا من مقدمات أرسطية، حيث يعرفها أرسطو بأنها« كل جسم طبيعي ذي حياة فهو جوهر(أي النفس)»[2] .

وهذا يعني أن النفس تعتبر في أصلها جوهر لجسم الكائن الحي ومعناه أن النفس صورة للبدن وملازمة له ، وهذا التعريف مطابق لما هو موجود عند ابن سينا، الذي يقول:

([1]) ابن سينا:المبدأ والمعاد،تقديم: عبد الله نوراني،ص35،ط1،طهران،1362هـ.

[2] أرسطو: كتاب النفس: تر. احمد فؤاد الأهواني،ص42،ط1،القاهرة،1949 .

« النفس هي كمال جسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة »[1].

وفي تعريف آخر، يقول:

«جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له»[2].

إذن فابن سينا سلك مسلك أرسطو في تحليله للنفس مع تطوير رأيه حولها حيث يعرفها حسب تعريف أرسطو بأنها صورة للبدن وتختلف عنه في أنهما متحدان جوهريا.([3])

انطلاقا من هاته الأفكار فإن ابن سينا، يعتبر اقرب فلسفيا لأرسطو من الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام وهذا ما تذكره معظم المراجع المتخصصة في دراسة الفلسفة الإسلامية خاصة في الشق الغيبي منها، لأن ابن سينا ميز بوضوح بين الموجود من حيث ما هو موجود، والموجود الأول الذي هو جوهر مفارق وفعل محض.

المطلب الثالث: علاقة فكر ابن سينا بأفلوطين:

بعد أن تطرقنا إلى العلاقة بين ابن سينا وأرسطو، ورأينا أنها علاقة ذات أهمية كبيرة فإنه إمكاننا معرفة العلاقة بين الفلسفة الإسلامية و اليونانية على سبيل المثال لا الحصر من خلال أراء ابن سينا.

وفي هذا المطلب سنشرع في دراسة رابط فلسفي آخر هو ارتباط الفكر الأفلوطيني بفلسفة ابن سينا، فرغم أن أفلوطين[4] لم يكن بعظمة أفلاطون وأرسطو إلا أن له إنتاج فكري معتبر، وإلا لما تأثر به ابن سينا ومن ثم، فإن لأفلوطين شأن كبير في الفكر السيناوي، وفي الأفلاطونية المحدثة، على العموم.

---

[1] ابن سينا:تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مصدر سابق، ص81

[2] نفسه، ص81.

([3]) راجع: محمد خير حسين عرقوسوسي،ابن سينا والنفس الإنسانية،ص ص 113–114، ط1، بيروت 198م.

[4] ولد أفلوطين(204م–270م) هو فيلسوف يوناني رائد مدرسة الأفلاطونية المحدثة.

وبما أن ابن سينا متأثر بالفلسفة اليونانية كما سبقت الإشارة، فإن هناك عناصر إلتقاء بين ابن سينا وأفلوطين نلمسها في المواطن التالية:

أولا: في ميدان النفس: مزج ابن سينا بين أرسطو وأفلوطين في فكرة ابن سينا التي كانت موضوع ترحاب على نطاق واسع وأعني نظريته في خلود النفس العاقلة التي هي جوهر للبدن[1].

يقول ابن سينا:« الجسم شرط في وجود النفس لا محالة فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه ولعلها إذا فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه، إذ لم يكن شرطا في تكميلها كما هو شرط في وجودها»[2].

يوضح ابن سينا في هذا النص، بأن النفس مختلفة عن البدن أو الجسم مثل أرسطو تماما، كما يقر بأنه يلزم أن يكون وجود البدن سببا لوجود النفس، ولا يتعين بقاء الجسم لبقاء النفس لأنها تبحث عن الكمال عند خروجها منه لأنها إن لم تكتمل فيه فستكتمل من دونه وهذا ما يوضح العلاقة الفكرية بين ابن سينا وأفلوطين.

ثانيا: بخصوص نظرية الفيض: يقول أفلوطين:

« إن الواحد غير متحرك إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه فإذا جاء شيء بعده فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجها إلى ذاته أبدا، ويجب القول إن ما يأتي عن الواحد يأتي منه دون حركة ودون ميل ودون إرادة »[3].

يعتبر الواحد عند أفلوطين بأنه محرك لا يتحرك، إذ لا يتحرك أي شيء إلا بأمره وإذا جاز وجود الشيء لا يتم وجوده إلا عن طريق رجوع الله إلى ذاته أبدا بحيث ستنشأ الأشياء منه،

---

[1] مجموعة من المترجمين، إشراف زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص17،بيروت،(د.ت)

[2] ابن سينا: التعليقات، مصدر سابق، ص81.

[4] افلوطين: التاسوعات نقلاعن: الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تح.ألبير نصري نادر،ص43، بيروت، 1982.

وهو من يسيرها أي أن الأشياء صادرة عن ذات الله. وهذه الفكرة تحمل شيئا من فكرة المحرك الذي لا يتحرك التي عند أرسطو.

أما ابن سينا فيقول في هذه النظرية إن:

« النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات الباري، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته، وكل ما يصدر عن ذاته، هو نظام وخير، يوجد مقترنا بنظام يليق به إذ الغاية في الخلق هو ذاته وهذا النظام والخير في كل شيء إذ كل شيء صادر عنه لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما في الآخر فالخير الذي في الصلاة غير الذي في الصوم»[1].

إذن ففيض الموجودات و العالم وحتى نظام الكون من ذات الله عن إرادة منه وكل ما يصدر منه خير بحيث أن كل الأشياء تختلف من ناحية الخير الموجود فيها فكل موجود فيه منفعة خاصة به والحكمة من إيجاده بأي طريقة كانت.

ثالثا: وفيما يتعلق بالمعرفة فإن عند أفلوطين يرى أنها تتم عن طريق الذوق والكشف أي بالمعرفة القبلية ولا أهمية لما سواها مهما كانت صورتها، يقول أفلوطين:

« إني ربما خلوت إلى نفسي وجعلت نفسي وجعلت بدني جانبا وصرت كأنني جوهر مجرد بلا بدن فأكون والعالم والمعلوم جميعا ».[2]

هنا نشاهد أفلوطين في هذه الفكر كثيرا ما يوضح اتحاده مع الله والعالم فإذا دققنا النظر نجد أن صورة الأفلاطونية المحدثة متمثلة في فكرة وحدة الوجود الأول وفي مجاهدة النفس، ثم الكشف والمعرفة القبلية مما يثبت أن الأفلاطونية المحدثة من أهم مصادر التصوف الإسلامي عامة والتصوف السيناوي خاصة، وإذا كان كذلك فابن سينا يثبت أن الكشف والمشاهدة في التصوف كرامة من الله لخاصة أوليائه إذ تمحى النفس وتتصهر في خالقها بمعنى أنها تتحد مع الله[3].

---

[1] ابن سينا، التعليقات، مصدر سابق،ص72.

[2] أفلوطين: التاسوعات. نقلاعن: محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ص 197، ط3، بيروت،1982م.

[3] راجع رمزي النجار:الفلسفة العربية عبر التاريخ،ص157،ط2،بيروت،1979

يقول ابن سينا في ذلك «فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس» [1].

من خلال هذا القول يوضح ابن سينا طريق التصوف مباشرة ومنه إلى درجة العرفان ووفقا لتنبيهات ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات فإنه يشير إلى أن العرفان هو درجة عالية من التصوف بحيث تتم المكاشفة به بما أن العارف يستبصر سر الله به وهذا ما ذكره ابن سينا في كثير من المواطن في الإشارات.

---

[1] **ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، مصدر سابق،60.**

الفصل الثاني

أهم محاور فلسفة ابن سينا

الفصل الثاني:

أهم محاور فلسفة ابن سينا:

تعرضنا في الفصل الأول إلى أهم المصادر الفكرية لابن سينا، ونحن نعلم أن ابن سينا استطاع أن يأخذ حظوة فكرية سواء في الفكر الإسلامي أو الغربي، ولكننا سنتطرق إلى أهم الآراء الفلسفية عند ابن سينا، مما يجرنا إلى تقسيم الفصل الثاني إلى خمسة مباحث التي من خلالها يمكننا معرفة الأصالة الفكرية لابن سينا. وتلك المباحث هي:

1: العلم الإلهي

2: الطبيعيات

3: نظرية الفيض السيناوية

4: نظرية النفس السيناوية

5: النظرية السياسية السيناوية

المبحث الأول: العلم الإلهي:

يفسر ابن سينا في الإلهيات الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وبذلك سنحاول إدراج العناصر التالية وهي:

أولا: تعريف واجب الوجود وممكن الوجود:

يعرف الوجود بأنه ضد العدم وهو ذهني وخارجي أي له معنى حسي ومعنوي، وله شقين إحداهما واجب والآخر ممكن، فالواجب هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا، وهو الله عز وجل[1]، أما الممكن فهو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم[2] .

ومن هذا التعريف نتطرق إلى قول ابن سينا:

«أن واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عَرضَ منه حال، وإن ممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال »[3].

إذن فابن سينا يقسم الوجود إلى قسمين هما:

الأول: هو واجب الوجود بذاته وهو الوجود الضروري الذي لا يحتاج إلى غيره كي يكون موجودا بل هو موجود بذاته لأنه أزلي وابدي، فهو واجب الوجود بمعنى انه ضروري أو لازم الوجود وهذا ما يقرره ابن سينا، لان واجب الوجود لا يمكن الوجود بدونه وبذلك يثبت ابن سينا انه يتعذر إثباته من خلال مخلوقاته فقط لأنه متعال عنها، بل إن البرهان يكمن في ذاته هو أي الله في نظر ابن سينا.

والثاني: ممكن الوجود وهو لا يكون قائما بذاته بل وجوده مترتب من وجود غيره الذي هو واجب الوجود كما انه لا ضرورة من وجوده أي يتساوي وجوده وعدمه معا بمعنى انه يمكن اكتمال الوجود من دونه .

ومنه يمكن الاستخلاص بأن الموجود يمكن أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود فإن كان واجب الوجود فقد ثبت مطلوب الوجود، وإن كان ممكن الوجود فلابد أن ينتهي إلى واجب الوجود.

---

(1) راجع: المعجم الوجيز،إصدار إبراهيم مدكور،ص660، القاهرة،1994.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص424،بيروت،1982.

(3) ابن سينا: المبدأ والمعاد، مرجع سابق، ص3.

ثانيا: الدليل على وجود واجب الوجود:

لقد تضلع ابن سينا في إثبات وجود الله مثله مثل بقية الفلاسفة والمتكلمين، كما يفيض ابن سينا الشرح حول هذه المسألة لأنها معقدة وشائكة في ذات الوقت لأن ابن سينا حاول تقديم براهين فلسفية عقلية محضة.

1_ امتناع الكثرة فإذا كان لكل معلول علة فلابد أن تكون للواجب علة أيضا بموجب قانون العلة، وهذا غير ممكن لا تعدد العلة الواجبة يوجب تعدد الآلهة وهذا محال، ومنه يمكن إثبات أن للموجودات علة واحدة وأولى، يقول ابن سينا:

« واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة وإلا فليكن كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود»[1].

بمعنى انه إذا تعددت الذوات الواجبة الوجود فإن ذلك سيحدث خللا في النظام وهذا إثبات على وحدانية الله كما هو إثبات على وجود الله لأن تعدد الله غير ممكن لأي حال من الأحوال وهذا له ما يبرره في قوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فيهمَا آلهةٌ إلا اللهُ لَفَسدَتَا فَسبحانَ الله رب العرش عما يصفونَ﴾[2].

2_ بالإضافة إلى الدليل الأول نجد ابن سينا يفسر إثبات وجود الله كذلك من خلال المخلوقات، فجميع الموجودات ممكنة الوجود معرضة للاحتياج والنقص الذي يكمن فيها إذ لا يمكنها البقاء والاستمرار من دون موجد لأسباب البقاء وهذا الموجد هو أعلى منها إلا وهو الله.[3]

---

[1] ابن سينا: الشفاء نقلا عن:بسام مرتضي: نظرة في الإلهيات،ص13،ط1،بيروت 1998.

[2] الأنبياء/22.

[3] راجع: نفسه،ص11.

يقول ابن سينا:« فالسبب الفاعلي فيما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن ليس بفعل فاعل، إنما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره. ولكن له نفسه انه لم يكن فإذا كلن الوجود متعلقا بالغير، ويستحيل أن يكون وجود عن علة ليست فعل الوجود على ترتيب يقتضي لا محالة نهاية عند الأسباب الأول»[1].

من خلال هذا القول يوضح ابن سينا أن الحوادث التي وجدت في العالم ويمكننا اعتبارها المخلوقات أو الأشياء أو الموجودات لا يمكن أن تكون من عدم إلا إذا كان لها موجد فاعل لم يوجده شيء آخر، إذن فالموجودات متعلقة بذلك الفاعل الذي يعتبر نهاية كل العلل.

ومنه يقر ابن سينا بالعلل الحقيقية للوجود لقوله: « العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية فإنها أن لم تكن متناهية وجب وجود أشياء غير متناهية في زمن واحد، وهذا محال»[2].

بمعنى انه لا يمكن أن تكون غير متناهية لأنه إذا كانت غير ذلك فإنها تنفي واجب الوجود وهذا سيلزم وجود أشياء متناهية وغير متناهية في ذات الوقت وهذا غير ممكن.

3_ وهذا الدليل يكمن في صنعة المبدع يقول ابن سينا:

« أن للعالم صانعا ومبدعا وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه».[3]

---

[1] ابن سينا: عيون الحكمة، تح. عبد الرحمان بدوي، ص54،ط2،بيروت،1980.

[2] ابن سينا: التعليقات، مصدر سابق، ص45.

[3] راجع: الشهرستاني:نهاية الأقدام في علم الكلام،مرجع سابق، ص3.

معنى هذا النص أن الكون بما فيه من إبداع وجمال ونظام وترتيب هذا العالم لا يمكن أن يصدره أو ينشئه إلا من كان ذا قدرة وملكوت لأنه أنشأه من العدم وهذا محال على غيره لأنه سيكون صادر عن واحد وهو الله.

ثالثا: صفات واجب الوجود:

وأول شي قام به ابن سينا في مسألة صفات الله هو نفي الصفات الجسمانية أو الطبيعية عنه يقول:

« تعالى الله عن أن يوصف بصفة طبيعية أو نفسانية أو عقلية وبأن تكون ذاته ذاتا يؤثر فيه شيء أو يلحقه لاحق من خارج أو يوصف بانفعال البتة بل هو فعل محض فلا يوصف إلا بالخيرية لا على أنها شيء يلحق ذاته بل هي نفس ذاته فهي سبب إيجاده لكل موجود »[1].

بمعنى أن الله لا يمكن أن يتصور تصورا حسيا ولا عقليا ولا نفسيا لأنه أعلى من ذلك وبما أن العقل البشري محدود قاصر يستحيل عليه تخيل صفات الله لأنه بكل بساطة منزه عن تلك الصفات أما الصفة الوحيدة التي يمكن وصفه بها فهي الخيرية لا لشيء إلا لأنها في ذاته ولأنها سبب كل وجود، كما انه إذا وصف بتلك الصفات أصبحت ذاته متأثرة بتلك الصفات وهذا غير ممكن.

إذ يقول في موضع آخر: « الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له، فلا حد له لا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. والأول معقول الذات قائما فهو قيوم بريء عن العلائق والعُهَد والمواد وغيرها مما يجعل الذات زائدة وقد علم أن هذا حكمه فهو عاقل لذاته، ومعقول لذاته»[2].

---

[1] ابن سينا: التعليقات، مصدر سابق،ص.ص32-33.

[2] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،ج3، مصدر سابق،ص53.

بمعنى أنه لا ضد له ولا شبيه له ولا أي شيء يلحق بذاته تعالى أي أنه يستحيل أن تكون له أعراض وغيرها لأن وجوده غير متعلق بالغير كما أن هذه المواد تجعل الله وكأنه اثنان هو وذاته وهذا ينفي وحدانيته تعالى.

ومع كل هذه التبريرات يقول ابن سينا:« تأمل كيف لم يحتج لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه »[1].

وهذا معناه أن الله لا يحتاج إلى إثبات بل هو مثبت دون داع للبرهنة عليه لأنه غير محتاج لغيره وإن كانت هذه البراهين مقنعة ومثبة فهو لا يحتاج لتلك الأدلة، لا على وحدانيته ولا وجوده فهذا أمر بين.

رابعا: علم واجب الوجود:

يرى ابن سينا أن واجب الوجود على ثلاث حالات هي:

أ:انه عقل بصفته المجردة عن المادة.

ب: وهو معقول من قبل ذاته لأن المعقولات هي تجريدات عن المادة.

ج: وعاقل ذاته لأن من له ذات مجردة فهو عاقل.

إن هذا التقسيم يؤدي إلى الإيمان بمسلمة تقول إلى أن الله هو مبدأ كل وجود، إذن فهو يعقل الموجودات التي صدرت عنه؛ فواجب الوجود يعلم مبادئ الأشياء والكليات المجردة المطلقة، إما الجزئيات فهو يعرفها بشكل عام وكلي لأنه يعرف أسبابها وقوانينها[2].

---

[1] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،ج3، مصدر سابق ، ص54.

[2] راجع:رمزي نجار:الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص.ص136-137.

يقول ابن سينا:« إنك إذا علمت ما أصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات، فإن من شأنه أن يعقل. فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته. وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته. وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل »[1].

يقصد ابن سينا هنا أن واجب الوجود بذاته إذا عقل ذاته وعقل الموجودات سقط عنه التغير والتبدل، فمعرفة الجزئيات وإدراكها يؤدي إلى التغير لأن أحوال الجزئيات متغيرة والله لا يتغير لذلك كان العلم نقص و الله أزلي ومطلق.

ومنه فعلاقة الله بالعالم كما يبينها ابن سينا:

« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي الحال التي تكون بها علة من طبيعة وإرادة، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة بالفعل»[2].

بمعنى أن وجود الكون له صلة حتما بوجود الله لأنه علته وسبب وجوده، ولذلك لزم أن يجعل له نظام يسري عليه يكون خيرا، بما أنها غاية الله بالموجودات.

المبحث الثاني: الطبيعيـــــات:

أولا: تعريف العلم الطبيعي:

يعرف ابن سينا العلم الطبيعي انه مثله مثل بقية العلوم، إذ يعتبر صناعة نظرية وبما أنه كذلك إذن فله موضوع عام ولواحقه العامة وإذا كان علم له موضوع، فمن البديهي أن تكون له مبادئ أو مقدمات يدرس بها هذا العلم، التي تعتبر برهان عليه إذ يقول:

---

[1] ابن سينا: الإشارات و التنبيهات، ج2،مصدر سابق،ص104.

[2] نفسه،ص81.

« العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن والمبحوث فيه عنه هو الأعراض اللاحقة»[1].

ينسب ابن سينا أن العلم الطبيعي إلى العلم الكلي، فيعتبره بأنه إحدى العلوم التابعة له لأنه أعلى منه وأرقى منه بحيث أن موضوعه الأجسام الطبيعية وبما هي متعلقة بالحركة والسكون وكذا الأعراض اللاحقة لها.

ثانيا: مبادئ العلم الطبيعي أو مقوماته:

يقر ابن سينا أن للعلم الطبيعي مبادئ عامة وأساسية يقوم على دراستها وهي على النحو الآتي:

أولا:الأجسام مركبة من صورة ومادة :

يقول في ذلك:« نقول إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة هي محل وصورة هي حالة فيه، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال»[2].

بمعنى أن أيَّ جسم طبيعي فهو يتكون من صورة ومادة وهذا أمر بديهي ولأن المادة لا تنفصل عن الصورة فلا تخلو صورة من مادة ولا مادة من صورة بحيث أعطى مثالا على ذلك على اعتبار النحاس مادة للتمثال الذي هو الصورة.

ثانيا: الأجسام الطبيعية قابلة للامتداد:

يقول ابن سينا في هذا الصد: « أن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض بعدا كيف شئت ابتداء، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول، ثم يمكنك أن تفرض بعدا آخر مقاطعا

---

[1] ابن سينا: التعليقات، مصدر سابق، ص171.

[2] ابن سينا: النجاة،مصدر سابق،ص135.

لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض، ويمكنك أن تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك أن تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلاثة، وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق »[1].

يتميز الجسم الطبيعي بأنه يشغل حيزا مكانيا بمعنى أن له امتدادات قد يفترض وجودها وجودا بيّنا وهي الطول والعرض والعمق وهذه الامتدادات هي التي تعبر عنه كجسم، وفي هذا المبدأ يؤكد ابن سينا :

« إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين احدهما يقوم مقام الخشب للسرير ويقال له هيولى ومادة، والآخر يقوم مقام صورة السرير، وكل جسم حادث أو متغير»[2].

بمعنى الصورة لا تفارق المادة في نظر ابن سينا فهما أي الصورة والمادة مقومان رئيسيان في الجزم الطبيعي بمعنى أن الصورة الجسمانية هي جزء لا يتجزأ من الجسم مثلها مثل المادة لان الجسم في تلك الحالة يحافظ على كمالاته وهذا حسب رأي ابن سينا.

خلاصة هذه المبادئ هي أن الأجسام الطبيعية مركبة من المادة والصورة وكذلك فإن الجسم قابل للامتداد، وأن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية وهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية[3].

ثالثا: لواحق الأجسام الطبيعية: وهي:

الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي والتماس، والالتحام والاتصال والتتالي.

---

[1] ابن سينا: الالهيات: نقلا عن: إشكالية المكان والزمان في فلسفة ابن سينا،ص 148، الجزائر،2009.

[2] ابن سينا عيون الحكمة،تح:عبد الرحمان بدوي،ص.ص 17–18،ط2،بيروت،1980.

[3] راجع: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة العربية، تر: كمال اليازجي، ص187،بيروت،1947.

فالحركة كما يؤكد الشهرستاني: « تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيرا، يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء،والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل»[1].

والمعنى أنها شغل الشيء حيزا بعد أن كان في حيز آخر وهي كونان في آنين ومكانين[2].

أما السكون فهو ضد الحركة أي زوال الحركة عما من شأنه يتحرك.

والزمان هو « مقدار الحركة المتقدم والمتأخر» أي حسب سرعة الحركة ومقدارها. أما المكان فهو« السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي» [3]. أي أن المحيط هو الذي يحوي الجسم، كما يشير إلى ذلك الشهرستاني.

أما بخصوص الحديث عن الجهات _حسب رأي الشهرستاني_ فيؤكد في الاتجاهات أنا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعادا أو جسما غير متناه فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة فلا يكون فوق وسفل ويمين ويسار [4].

كما أن الأجسام تتحد بالالتحام التي تتكون منها الكائنات المركبة فتتحد بالالتحام بقوى متفاعلة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[5].

إذ يعتبر ابن سينا، أن الخلاء يمكن أن تعرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه.أما الملاء هو جسم من جهة ما يمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه[6].

---

[1] الشهرستاني: الملل والنحل،ج1، تح:أمير علي مهنا،وعلي حسن فاعود،ص546،ط3،بيروت، 1993.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج1، مرجع سابق، ص457.

[3] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة، مصادر سابق،ص.ص92-94.

[4] الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ص552.

[5] حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق،ص174.

[6] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة، مصادر سابق، ص94.

كما نفى ابن سينا اللانهاية عن الجسم الطبيعي، إذ أن كل موجود الذات فهو ذو وضع وترتيب، فهو متناه[1].

أما التماس هو تماس شيئين أي مس أحدهما الآخر فهما اللذان نهايتهما في الوضع ليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع.

والاتصال اسم مشترك لثلاث معان أحدهما هو الذي يقال له متصل في نفسه وهو فصل من فصول الكم.

أما التتالي هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها.[2]

هذه هي جملة العناصر الفلسفية التي أدرجها ابن سينا كمكملات لحالات الأجسام الطبيعية، ومنها يمكن أن تعتبر تلك الأجسام من خواصها الأساسية التي تترجم الأوضاع الممكنة للحالة الطبيعية للجسم لأنه بها يبقى في تغير دائم، فمثلا الحركة تختلف عن السكون، والزمان ليس كالمكان، والخلاء ليس هو الملاء، وهكذا دواليك، فكل تلك الأوضاع متباينة.

المبحث الثالث: نظرية الفيض السيناوية:

بعدما تطرقنا إلى الإلهيات والطبيعيات، سنتوجه الآن إلى الفيض الذي يعد مكملا لهما من حيث أن له أهمية في مسألة الإلهيات، لأنه جاء كبرهنة على عناصر أساسية في الإلهيات التي درسها ابن سينا.

---

[1] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة، مصدر سابق ،ص92.

[2] نفسه ،ص.ص 98-100.

أولا: تعريف الفيض:

قبل البدء في تعريف هذه النظرية استحسنا تعريف لفظ الفيض في حد ذاته فهي تعني:

1- لغويا:فإن الفيض هو الكثرة فمعنى فاض، أي: كثر وغزر، يقال أعطانا غيظا من فيض أي قليلا من كثير، ورجلٌ فيضٌ: كثير الخير. وهذا مفهومه اللغوي[1].

2- أما المفهوم الفلسفي للفظ فهو :« أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله، مقابلا للقول بخلقه من العدم»[2].

من خلال هذين التعريفين نجد أن نظرية الفيض تدرس كيفية صدور العالم والموجودات عن الواحد أو الأول الذي هو الله مثل صدور النور من ضوء الشمس وتبين علاقة المبدأ الأول وهو الواحد بالكائنات من حيث كثرتها.

ثانيا: طبيعة النظرية عند أفلوطين:

طبيعة هذه النظرية تتمثل في أن قوة الله تفيض، فتنتج لنا الوجود مع بقاء القوة كما هي أي بقاء الله كما هو دون تأثر من الموجودات التي فاضت عنه، فالكثرة تبدأ بعد العقل أو الأقنوم[3] الثاني، لان الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والموجودات يوجب في الذات الإلهية تعداد وكثرة، لذلك اقر أفلوطين بوجود مرحلة متوسطة، هي حلقة اتصال بين الواحد والتكثر وتمنع الاتصال المباشر بين الواحد والعالم، بالإضافة إلى تعالى الواحد عن الكون أو

---

[1] راجع: المعجم الوسيط: ص708، ط4،القاهرة، 2004.

[2] راجع: جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج2، مرجع سابق،ص172.

[3] الأقنوم. ج. أقانيم؛ يستعمل عند المسيحيين العرب للدلالة على الثالوث الأقدس، والاقنوم هو الجوهر، والشخص الأصل. راجع: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص22.

العالم الحسي لأن صورة المحسوسات موجودة في العالم العقلي بشكل امثل منها لأن العالم الحسي صادر عن العقلي[1]. يقول أفلوطين:

« أن كان بعد الأول شيء، فهو من الأول حتما فإما نظام يكون منه سواءً بلا توسط وإما أن يرد إليه بتوسط الطرفين فيكون نظام الثواني والثوالث، فالثاني يرد إلى الأول والثالث إلى الثاني. ذلك أنه لابد من أن يكون شيء قبل الأشياء كلها وهو بسيط فيكون مختلفا عما يتأخر علية»[2].

بمعنى أن الأشياء لا يمكنها أن تكون متصلة مباشرة بالخالق فوجب أن تكون بينها وبين الخالق أداة أو واسطة، يوجد الله عن طريقها الأشياء لكي لا يُتصور أنها تؤثر فيه.

ثالثا: نظرية الخلق في القرآن:

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تتطرق إلى قضية الخلق، أي خلق الله للكون نذكر منها، مثلا:

1- قال تعالى:﴿ أَلَم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد﴾[3].

2- وقال أيضا:﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾[4].

---

(1) راجع: هانم إبراهيم يوسف: أصل العدل عند المعتزلة،ص247،ط1،القاهرة،1993

(2) أفلوطين: التاسوعات، تر: فريد جبر،ص457،ط1،بيروت، 1997.

(3) إبراهيم/19.

(4) الأنعام/ 1.

أن معنى الخلق في الآيتين هو الإيجاد وقد يكون من مواد مخصوصة وصور وأشكال، والله خلق الكون من عدم بمعنى انه صنعه وأبدعه ويقال خلق فلان الشيء أي أبدعه، وخلق القول أي افتراه[1]، بمعنى أنه لا أساس له، أي اخترعه.

نفهم من هاتين الآيتين أن الله هو خالق الكون وليس صادرا عنه كما يوضح أفلوطين وبما انه كذلك فهو قادر على إيجاد الموجودات من عدم دون أن ينقص ذلك من أزليته وأنه يعتبر منشئ الخلق، كما نجد الكثير من الآيات التي تفسر نشأة العالم من العدم فالخلق بيد الله وحده وهذا يفضي إلى قدرته عز وجل على إنهاء الخلق وإنشاء خلق آخر بعده.

إذن فنظرية الخلق واضحة صريحة في القرآن الكريم دون زيف ففي كثير من الآيات يوضح لنا المولى عز وجل كيف بدأ الخلق، مما يوضح لنا مدى التعارض الموجود بين الفيض أي فيض الموجودات، والخلق الذي هو خلق الكون أو العالم،ولذلك نستطيع أن نعتبر أن الفيض امتداد للأول لان الكثرة صادرة عنه دون أن يحصل له التعدد. أما الخلق فهو بفعل أمر من الله بمعنى الإيجاد من العدم أو إحداث شيء لم يسبقه إليه وجود.

رابعا: نظرية الفيض في رأي ابن سينا:

حينما تطرقنا إلى هذه النظرية عند أفلوطين وقارناها بما هو موجود في القرآن فإنما نعني بذلك صحة ما جاء به القرآن أما ابن سينا، فقد أسندها إلى مبادئ أساسية في نظرية فرغم تأثره بأفلوطين إلا انه قد اختلف عنه في تركيب كيفية صدور الموجودات خاصة من خلال هذه المبادئ، وبما أننا تعرضنا للخلق في القرآن فقد تبادر إلى أذهاننا سؤال حول تبني ابن سينا لنظرية الفيض رغم وجود بديلها في القرآن. لماذا؟

سنحاول الإجابة على هذا السؤال بعدما نطرح موضوع طبيعة النظرية عند ابن سينا،الذي يقول:

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص541.

« قد صح لنا فيما قدمناه من القول أن واجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فإذن الموجودات كلها وجودها عنه. ولا يجوز أن يكون له مبدأ أو سبب من الأسباب بوجه من الوجوه»[1].

بمعنى أن الله له كل صفات الكمال والأزلية بحيث انه لا يتصور بأنه جسم محسوس أو انه قابل للتجزئة أو غيرها من الصفات الحسية التي تدل على النقص لأن كل الموجودات صادرة عنه .

ضف إلى ذلك أن لنظرية ابن سينا مبادئ أساسية ترتكز عليها وتلك المبادئ، هي:

1- المبدأ الأول هو انقسام الوجود إلى ممكن وواجب؛ فالله هو واجب الوجود بذاته، أما الموجودات الأخرى فهي ممكنة الوجود صادرة عن الله وهذا المبدأ هو إضافة ابن سينا لنظرية الفيض عند أفلوطين.

2- المبدأ الثاني لا يصدر عن الواحد إلا واحد قال ابن سينا في النجاة:

« الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد »[2].

إن هذا المبدأ جاء به ابن سينا لنفي الكثرة عن الله وهو ما اقر به أفلوطين.

3- المبدأ الثالث هو الإبداع والتعقل. حيث أن الموجودات لا تصدر عن الله إلا إذا عقل ذاته.

من خلال هذه المبادئ الثلاث يمكننا تعريف الفيض عند ابن سينا بأن الواحد الأول تصدر عنه كل الموجودات، وهذه مسلمة يتفق فيها ابن سينا مع أفلوطين. إلا أن الموجودات

---

[1] ابن سينا : المبدأ والمعاد،مصدر سابق،ص75.

[2] ابن سينا: النجاة،مصدر سابق، ص45.

عند ابن سينا على مراتب بحيث أن هناك واجب الوجود بذاته وهو الله والذي لا يكون الوجود إلا به وهناك ممكن الوجود بغيره وهو سائر المخلوقات بحيث يمكن الوجود بدونه[1].

إذن يصدر الفيض حينما يعقل واجب الوجود ذاته ثم يفيض عنه عقل واحد بالعدد وهو ممكن الوجود بذاته وواجب بغيره وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان وهو العقل الكلي. وعندما يعقل ذاته بأنه واجب بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن يكون عنه جرم ذلك الفلك. وهكذا تحصل الكثرة الأولى التي ننتقل بها من النظام الإلهي إلى النظام العقلي الفلكي[2].

و إذن فالله يعقل ذاته ويعقل موجوداته بحيث لا تتم عملية الصدور إلا بمصاحبة التعقل أو معرفة الذات تتابعا من الأعلى إلى آخر موجود.

من ذلك، نستطيع أن نجيب على السؤال المطروح سابقا وهو لماذا تبنى ابن سينا نظرية الفيض؟.

إن ما يدفع ابن سينا إلى تبني نظرية الفيض، دون نظرية الخلق في القرآن، هو في مسألة إثباته لقدم العالم بحيث انه إذا اخذ بنظرية الخلق توجب عليه إنكار القدم لأن الخلق في المعنى هو الإيجاد من عدم وهذا ما يثبته القرآن الكريم. أما نظرية الفيض فتؤكد قدم العالم لأن ابن سينا قال في كتابه الإشارات والتنبيهات.

« فإن كان خالقا وجب أن يكون الخلق شأنه أزلا وأبدا وإذا كان غير خالق وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلا وأبدا. وبما انه خالق لأننا نحن البشر مخلوقاته فقد وجب أن يكون خالقا أزليا أبديا وجب أن يكون معلوله أزليا أبديا كذلك»[3].

---

[1] راجع: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا،ص.ص48–50، بيروت، د.ن

[2] راجع: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية،ج2، ص225،ط2،بيروت،1993.

[3] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج2،مصدر سابق،ص82.

بمعنى أن ابن سينا يقر الأزلية والسرمدية للعالم باعتبار العالم صادر عن واجب الوجود بذاته وهو أزلي.

المبحث الرابع: نظرية النفس السيناوية:

لقد سبق أن اهتم الكثير من الفلاسفة بموضوع النفس فأكثروا فيها الشرح والدرس ونجد من هؤلاء أفلاطون وأرسطو وكذلك فلاسفة الإسلام. كما أن القرآن الكريم قد تعرض لموضوع النفس، مما يعني أنها ذات أهمية في الفكر الإنساني كما هو الحال عند ابن سينا الذي تعتبر النفس إحدى ابرز المسائل التي تعرض لها.

1- تعريف النفس وطبيعتها:

لقد تطرقنا سابقا في الفصل الأول إلى أن ابن سينا قد اخذ بعض مقدمات أرسطو في النفس، الذي أكد في رسائله أن النفس« كمال جسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[1].

إن هذا التعريف السيناوي متأثر برأي أرسطو. ومع هذا التعريف نجد تعريفا أخر أدرجه ابن سينا للنفس يقول فيه:

« إذا قلنا أن النفس كمال فهو أولى من أن نقول قوة وذلك أن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة ومنها ما هي باب الإحساس والإدراك بالحري أن يكون لها بما لها قوة هي مبدأ قبول بل مبدأ فعل»[2].

يرى ابن سينا من خلال هذا النص أن النفس يصح اعتبارها فعلا يحرك الجسم الطبيعي وليس قوة تحركه لان أحوال النفس من الإدراك والإحساس وكل الملكات العقلية والحسية تعتمد في مبدئها على الفعل والإرادة لا على القوة، ومنه يمكن تحديد طبيعة النفس عند ابن سينا الذي يؤكد:

---

[1] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة، مصدر سابق، ص81.

[2] ابن سينا: الشفاء: ج1،ص12،بيروت،1988.

« إني أقول للنفس جوهر واعني به الصورة ولست اعني به معنى اعم من الصورة بل معنى أنها جوهر معنى أنها صورة »[1].

وفي قول آخر له يؤكد:« انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني»[2] .

من هذه الأقوال لابن سينا نلحظ أن النفس مختلفة تمام الاختلاف عن الجسم إذ أنها جوهر وليست صورة لجسم وحسب وإنما هي أسمى من ذلك. أنها صورة وجوهر في ذات الوقت كما أنها تعتبر جوهر روحاني غير جسماني ولهذا فهي مختلفة عن البدن تماما.

2- البرهان على وجود النفس:

يقول ابن سينا في موضوع البرهنة على أن النفس موجودة:

« نقول أن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا فيما يتبع ذلك فنقول أنا قد نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتتولد »[3].

نلاحظ أن ابن سينا قد حاول البرهنة على وجود النفس بعدة براهين وذلك من خلال دراسته للنفس على أننا نفهم من قوله هذا بأنه يقر بأحوال النفس على ما هي عليه عن طريق أحوال الجسم فالجسم له حالات لا يمكن أن تكون له قدرة على فعلها دون أن يكون مشتركا فيه مع قوة أخرى، وهي كماله أي النفس، بحيث انه يتحرك وله إرادة و يتغذى وينمو ويتولد لأنه إذا لم تكن هذه الصفات كان البدن ميتا.

3- حدوث النفس:

أما بخصوص حدوث النفس فيرى ابن سينا فيها:

---

[1] ابن سينا: الشفاء، ج2،مصدر سابق ،ص12.

[2] ابن سينا: أحوال النفس، تح. احمد فؤاد الاهواني، ص183،باريس، 2007.

[3] ابن سينا: الشفاء، ج2،مصدر سابق،ص9.

« أن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذوات، أو تكون ذاتا واحدة. ومحال أن تكون متكثرة الذوات ومحال أن تكون ذاتا واحدة، على ما تبين، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن»[1].

يثبت ابن سينا أن النفس الإنسانية حادثة بحدوث البدن فهي متلازمة معه زمانيا ومكانيا، لأنها لا تختلف عنه لا من حيث النوع ولا المعنى. إذن هي بالنسبة له قد خلقت لأجله ومعه وبما تناسبه لذلك وجب خلقها معه لا قبله. وبما انه هو سبب وجودها فلا يمكنها الحدوث قبله لأنها من الممكن أن تكون متكثرة وان كانت متكثرة كان مآلها الفساد مثلا ومحال أن تكون متكثرة كما انه مستحيل أن تكون ذاتا واحدة لأنه أن حدث بدنان في آن واحد انقسمت تلك النفس وهذا محال.

4- أقسام النفس:

تنقسم النفس عند ابن سينا إلى ثلاثة أقسام هي: النباتية، والحيوانية، والإنسانية:

أولا: النفس النباتية: وهي كما يعرفها ابن سينا، أنها الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة وتنقسم هذه النفس إلى ثلاثة قوى هي:

1- القوة المغذية: « وهي قوة تحيل إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل منه»[2]. أي بمعنى أنها تؤول إلى ما يقوم به الجسم وما يحفظ بقاؤه.

2- القوة المنمية: وهي« قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم التشبه به زيادة مناسبة في أقطاره طولا وعرضا وعمقا لتبلغ به كماله في النشوء»[3].

---

[1] ابن سينا: أحوال النفس، مصدر سابق، ص57

[2] نفسه: ، ص57.

[3] نفسه: ص57.

إن معنى ذلك أن هذه القوة تقوم بتنمية الجسم تنمية مناسبة من كل الجوانب: الطول والعرض والعمق.

3-القوة المولدة: التي يحدد معناها ابن سينا في قوله:

« وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي فيه جزءا، هو شبيهه بالقوة، فتتفصل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل»[1].

بمعنى أنها تقوم بتوليد أجسام أخرى تكون شبيهة للجسم الأول الذي كانت فيه، وذلك عن طريق الانفصال عنه.

ثانيا: النفس الحيوانية: التي يعرفها ابن سينا بقوله:

« وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرك»[2].

إن هذه النفس لها قوة متطورة على قوى النفس النباتية بحيث أنها تدرك وتتحرك، وهي على نوعين محركة و مدركة هما كالتالي :

1- محركة لها قسمان:

أ- الباعثة : وهي قوة نزوعية شوقية محلها الخيال ولها شعبتان شهوانية وغضبية الأولى تهدف إلى اللذة والثانية إلى الغلبة.

ب- والفاعلة: يقوم عملها في الأعصاب والعضلات ومهمتها التحكم بها

2- المدركة: تعمل بإدراكين إدراك خارجي عن طريق الحواس وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس لكل حسب دوره في الجسم، وإدراك باطني وهو إدراك معاني تلك المحسوسات الخارجية[1].

---

[1] ابن سينا: أحوال النفس الإنسانية،ص58

[2] نفسه، ص58.

ثالثا: النفس الإنسانية: التي يعرفها ابن سينا، بقوله هي:

« كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي من جهة ما يدرك الأمور الكلية »[2].

إن هذه النفس هي المرتبة الأخيرة لكل الأنفس السابقة وهي أرقى منهم كذلك بحيث أنها تدرك الأمور الكلية وتفكر وتفعل كل شيء بوعي فكري فهذه ميزات خاصة بها، وهي بقوتين:

أ- قوة عاملة: هي مبدأ حركة لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية وهي قريبة من النفس الحيوانية تحدث عنها صفات مميزة للإنسان مثل الضحك والبكاء والخجل.

ب- وعالمة(النظرية): لها مبدأ سياسة البدن فتنظر إلى البدن كما تنظر إلى المبادئ العالية وهي النفس المجردة[3].

5- خلود النفس:

أما بشأن خلود النفس فيتحدث ابن سينا عنها:

« اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا ينفي 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 ومدبره ومتصرف فيه والبدن منفصل عنه وتابع له»[4].

---

[1] راجع: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية،مرجع سابق، ص192.

[2] ابن سينا: أحوال النفس، مصدر سابق،ص63.

[3] راجع: جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، مرجع سابق،ص 112.

[4] ابن سينا أحوال النفس، مصدر سابق،ص186

أي أن الموت يطال البدن فحسب أما النفس فإنه لا يطالها وذلك لأنها عالمة وعاملة به أي أنها جوهره وروحه وهي أسمى منه لأنها غير قابلة للفساد ولذلك يقول ابن سينا:

« أن النفس الإنسانية إذا كانت صورة مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابلة للفساد»[1].

والنفس بطبيعة الحال غير مادية والمادي مثل البدن معرض للاضمحلال والتحلل والتلاشي والفناء والفساد، أما النفس فليست كذلك لأنها جوهر.

6- في وجوب معاد النفس:

بخصوص معاد[2] النفس التي يسميها ابن سينا الحياة الثانية يقول فيها:

« فإذن النفس الإنسانية والعقل غير قابل للفساد بعد الموت ثابت ومن الضرورة أن كل ثابت إدراك الجوهر إما أن يكون مستريحا أو متلذذا، فإذن النفس في الحياة الثانية إما مستريحة أو متلذذة أو متألمة وكل مستريح فهو إما مغتبط بذاته أو محزون من جهة ذاته إذا كان يدرك »[3].

نستشف من قول ابن سينا أن للنفس حياة ثانية وهذا أمر مؤكد، إلا أن في الحياة إما العقاب وإما الثواب دون البدن لأن البدن مات بمعنى أن النفس قد تكون سعيدة وتلك هي السعادة الأبدية وقد تكون حزينة غير مستريحة.

هذه جملة العناصر الأساسية التي تطرقنا لها في نظرية النفس عند ابن سينا.

---

[1] ابن سينا: الأضحوية في المعاد، تح. حسن عاصي،ص143،ط1،طهران،1382هـ.

[2] بمعنى البعث أي المصير والمرجع و الآخرة والله يرسل الخلق بعد موتهم إلى معادهم.

[3] ابن سينا الأضحوية في المعاد،ص144.

المبحث الخامس: النظرية السياسية السيناوية:

لم يخصص ابن سينا للنظرية السياسية فصولا في كتبه الرئيسية التي استطعنا العثور عليها مثل الشفاء والإشارات والنجاة وغيرها. وهذا يدفعنا إلى التأكيد بأن ابن سينا لم يهتم بالنظرية السياسية مثل اهتمامه بالإلهيات والطبيعيات والنفس وغيرها فكان له كتاب واحد في السياسة هو "كتاب السياسة" أدرج فيه معظم أرائه السياسية ومنه يمكننا تحديد المحاور الأساسية في مسألة السياسة.

أولا: التفاضل بين الناس:

حاول ابن سينا أن يفاضل بين الناس في هذا النص الذي يقول فيه:

« وفضل بين الصانع والمصنوع والمالك والمملوك والسائس والمسوس حتى صار ذلك طريقا لهم إلى معرفة ما بين الخالق والمخلوق »[1].

أعطى ابن سينا نظرة حول الفروق الموجودة بين البشر فشبه فضل الخالق على المخلوق مثل القائد والذي يقوده لأنه هو من يدبر شؤونه وكأنه يفكر عنه وما يأخذه عنه لا يكون إلا جاهزا .

لذلك فرق الله بين البشر بحيث جعل لكل مهمة حسب مرتبته وقدرته، وهو يذكر أنه لو جعل الناس في مقام واحد سيؤدي ذلك إلى فسادهم لذلك جعل من يدبر أمرهم. فمثلا لو جعلنا الأب والابن في نفس المرتبة فمن منهما ستؤول له التربية؟

وفي هذا يقول ابن سينا:« فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعا ملوكا لتفانوا عن آخرهم ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عيانا، بأسرهم، كما أنهم لو استووا في الغنى لما مهن احد لأحد ولا رفد حميم حميما ولو استووا في الفقر لماتوا ضرا وهلكوا بؤسا. فلما كان

---

[1] ابن سينا: كتاب السياسة، تع. على محمد اسبر:ص 33،ط1،دمشق،2007.

التحاسد من أطباعهم والتباهي من سوسهم، وفي جوهرهم كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة قناعتهم »[1].

إن اختلاف حال الناس هو خير لهم لأنه لو كان عكس ذلك لكان في ذلك هلاكهم، فبين ابن سينا أن الاستواء في المقامات بين الناس يؤدي إلى الكبر والعنجهية وما رأف احد بأخيه، أما الاستواء في الفقر فيؤدي إلى الموت والفناء والمصير البائس وهذا مثال عن حالات البشر والأهم من ذلك أنهم لو أصبحوا كلهم ملوكا لضاعوا جميعا، ولكثرت الفتن والنزعات فيما بينهم لذلك كان تفرقهم من حسن حالهم.

ثانيا: ضرورة السياسة:

إن أهمية السياسية أو الدافع إلى السياسة هو الاهتمام بأمور الرعية وتدبير شؤونهم ومراعاة مصالحهم العامة ودفعا لضرر الفوضى يقول ابن سينا في ذلك:

« أحق الناس وأولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم، من الحكمة، وحسن إتقان السياسة، وإحكام التدبير؛ الملوك الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم العباد وملَّكهم تدبير البلاد واسترعاهم أمر البرية وفوض إليهم سياسة الرعية ثم الأمثل فالأمثل من الولاة »[2].

يقصد ابن سينا من هذا النص أنه تجب السلطة والملك وهو أمر ضروري لكن هناك فئة معينة من الناس هي التي يجب أن تحكم الرعية وكل بأولويته في الدولة بمعنى ضرورة أن يكون الرجل المناسب في المكان المناسب.

ثالثا: مراتب السياسة:

نستطيع أن نعتبر هذه المراتب، مراحل سياسية أعدها ابن سينا للإنسان لأنها تأتي متراتبة تراتبا يشبه النمو عند الإنسان وهي:

---

[1] ابن سينا كتاب السياسة، مصدر سابق، ص57.

[2] نفسه، ص59.

1- سياسة الرجل نفسه:

وهذه أول مرحلة يمر بها الإنسان يقول ابن سينا:

« من أوائل من يلزم من رام سياسة نفسه أن يعلم أن له عقلا هو السائس ونفسا أمارة بالسوء كثيرة المعايب جمة المساوئ في طبعها واصل خلقها هي المسوسة»[1].

بمعنى أن سياسة المرء نفسه والتحكم فيها ونهيها عن المحرمات وعما تشتهيه يمثل جهادها ضد المنكرات أنه أفضل شيء يفعله الإنسان بعد بلوغه وتعقله وهذا موجود في القرآن الكريم إذ يقول المولى عز وجل:﴿ وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم ﴾[2].

2- سياسة الرجل دخله وخرجه:

وهي المرتبة الثانية، وهنا يوضح ابن سينا أن الناس على وجهين احدهما يتاجر، والآخر يشتغل بالصناعة فالتجارة بالمال تفنى، أما الصناعة فهي حرفة دائمة وهي أفضل من المال، كما أن الصناعة على ثلاثة أنواع:

« صناعة الوزراء والمدبرين، وصناعة الأدباء وصناعة الفرسان، وهذه الصناعات إذا لزمت أحداها المرء كان من حسن حاله الكثير»[3].

3- في سياسة الرجل أهله:

أما في هذه المرتبة ينصح ابن سينا فيقول:

---

[1] ابن سينا : كتاب السياسة، مصدر سابق،ص65.

[2] يوسف/53.

[3] راجع: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، مرجع سابق، ص231.

« وجُماع سياسة الرجل أهله ثلثة(أي ثلاثة) أمور لا تدعه وهي الهيبة الشديدة والكرامة التامة وشغل خاطرها بالمهم»[1].

يرى ابن سينا من ذلك أن الكرامة والهيبة وشغل الخاطر بالمهم هي أمور تحفظ للإنسان بيته وأهله من الدمار فيجب عليه اختيار الزوجة المناسبة له.

4: سياسة الرجل ولده:

يقول ابن سينا: في معنى ذلك:

« إن من حق الولد على الوالد إحسان تسميته ثم اختيار ظئره [2] كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء[3] ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي كما قيل. فإذا فطم الصبي عن الرضاع بدئ بتأديبه ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة »[4].

وهنا يمكن اعتبار أن الرجل مسؤول عن ولده مسؤولية تامة منذ ولادته، فيختار له اسم مناسب كما يختار له مرضعة ذكية عاقلة ولا يختار أي واحد اعتباطا وبعد إنهاء رضاعه يهتم بحسن تربيته ليصبح صالحا في أخلاقه وحياته.

5: سياسة الرجل خدمه:

أمر ابن سينا بالنظر في حال الخدم لأنهم يقومون عند أسيادهم بكثير من الأمور التي استراحوا منها فلذلك وجبت الرأفة بهم والإحسان إليهم[5].

---

[1] ابن سينا: كتاب السياسة، مصدر سابق،ص79.

[2] المرضعة غير الوالدة

[3] بمعنى: خرقاء

[4] ابن سينا: كتاب السياسة، مصدر سابق،ص83.

[5] حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، مرجع سابق، ص233.

إن خلاصة ما نستنتجه من فلسفة ابن سينا السياسية أنها فلسفة تعبر عن واقعه المعاش بالنظر لممارساته السياسية، فهو لا ينطلق من مبدأ مثالي مثل أفلاطون ومن ثم فإن واقعية ابن سينا، تشبه إلى حد كبير واقعية أرسطو، وابن خلدون.

الخاتمة

الخاتمة:

ومن خلال هذا البحث الذي قدمناه توصلنا إلى عدة نتائج منها:

1- إن فلسفة ابن سينا فلسفة متشعبة كما وكيفا فلسفية مثل تعدد مصادرها.

2- رغم تأثر ابن سينا بمن سبقه من الفلاسفة إلا أنه لم يكن ينقل الأفكار وحسب بل كان يناقشها ويحللها أو يضيف عليها حيث نجد التجديد في فلسفة ابن سينا من عدة نواحي فرغم الكم الهائل من المعرفة الفكرية اليونانية إلا أن ابن سينا تجاوز مشكلة فهم الفلسفة اليونانية التي أضاف أفكارا كانت ذات تأثير في الفكر العربي الإسلامي، والغربي :

أ- ففي الإلهيات انفرد ابن سينا بين الفلاسفة بتقسيم الموجودات إلى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود.

ب- أما في النفس فقد أضاف مقدمات جديدة وتعريفات جديدة للنفس اوجب لها معادا فإما أن تكون سعيدة أو حزينة.

ج-كذلك في نظرية الفيض التي اقتبسها من أفلوطين استطاع أن يجعلها كبرهان على تبريره لمسألة قدم العالم ولاحظنا كيف غير في سلسلة صدور الموجودات من والواحد والعقل الأول.

3- لابن سينا منهجية نقدية تحليلية فهو في اغلب مصنفاته يحلل الأفكار ويناقشها ويدعمها بالبرهنة والتعليل وهذا هو المنهج الفلسفي.

4- أما في السياسة فقد بنى ابن سينا نظريته من خلال واقعه المعاش فرأى أنه يجب أن يكون بين البشر اختلاف في المراتب فهناك الحكام كما يوجد الرعية وهم لا يستوون لا في المكانة ولا في الدور.

5- كما نلحظ أن ابن سينا يستخدم الكثير من المفاهيم المنطقية في كل ميادين فلسفته مثل: الكليات والجزئيات، والتناهي، والنوع، والإدراك، وغيرها.

6- وجدنا أن لابن سينا تأثر واضحا في بيئته، وأقصد بذلك الفكر الفارسي لأننا نجد من مؤلفاته ما يدل على ذلك فكما يذكر في كتب المؤرخين والباحثين أن ابن سينا قد ألف باللغة الفارسية بالإضافة إلى رسائله في التصوف التي تشير إلى تأثره بالفكر الفارسي.

إضافة إلى صلته بفلاسفة الإسلام، وعلماء الكلام، خاصة علاقة ابن سينا بفلسفة الفارابي التي ساعدته في فهم الفلسفة اليونانية

7- كما استطعنا في هذا البحث الوصول إلى حتمية وجوب إعادة النظر في فلسفة ابن سينا محورا بمحور بالتحقيق والتدقيق الجيدين في كل من المفاهيم والمعاني الموجودة والمحتمل وجودها ضمن فلسفة ابن سينا

الملاحق

ملحق رقم: (1): القصيدة العينية في النفس لابن سينا

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأضنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفارقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

تبكي إذا ذكرت ديارا بالحمى بمدامع تهمي ولما تقطع

وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع

إذا عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المربع

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودَّنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعتيون الهجع

وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع

وبدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع

فلأي شيء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإله لحكمه طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع

وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

معاني الكلمات في القصيدة:

الورقاء: الحمامة وهي بمعنى النفس

البلقع: الخراب الخالي من أي شيء، يقصد به الجسد

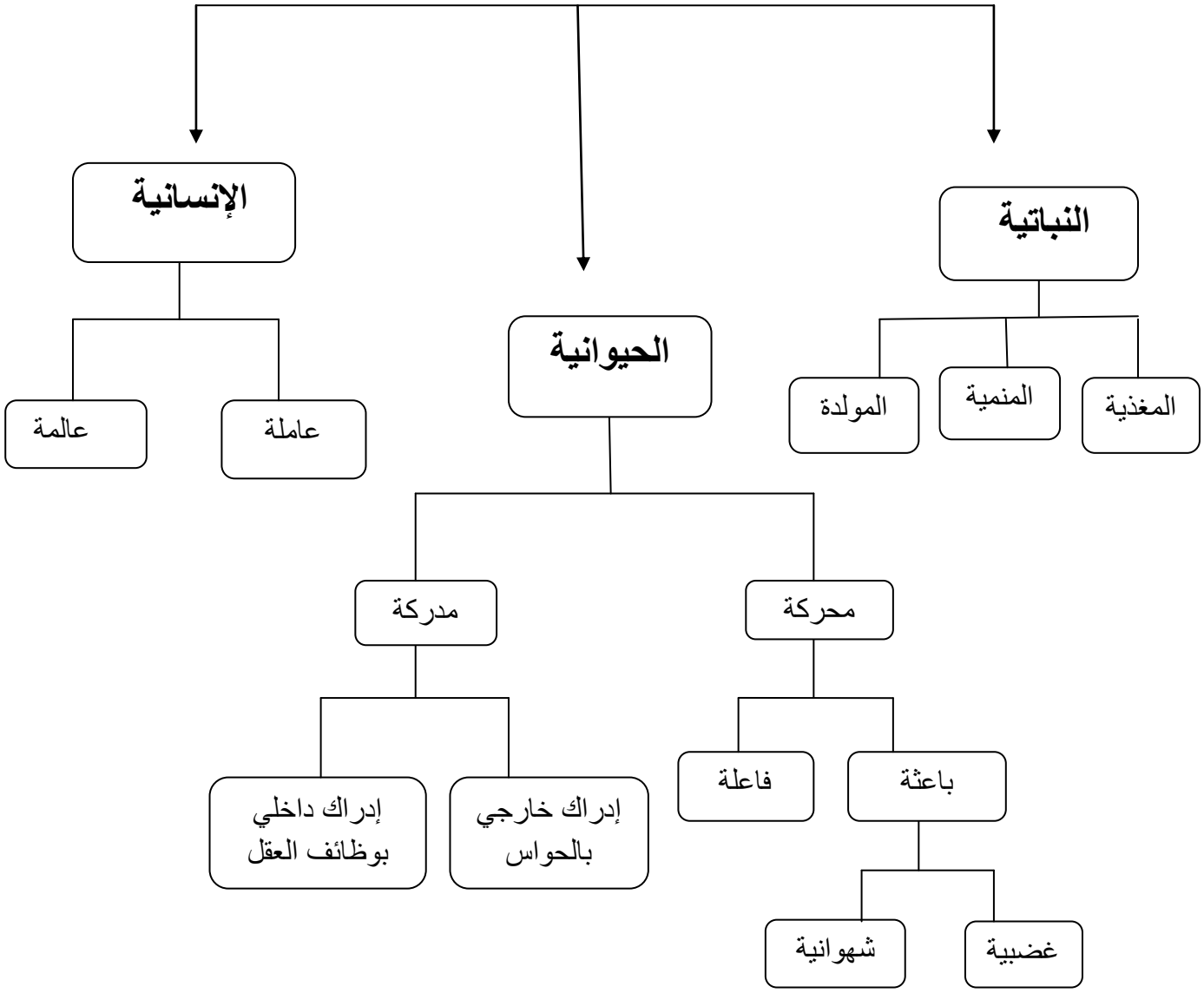
الأجرع: المكان الواسع هنا بمعنى الأرض

الرياح الأربع: يقصد بها العناصر الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) [1]

[1] راجع رمزي النجار: الفلسفة العربية ،عبر التاريخ، مرجع سابق،ص.ص129–130.

ملحق رقم:(2)

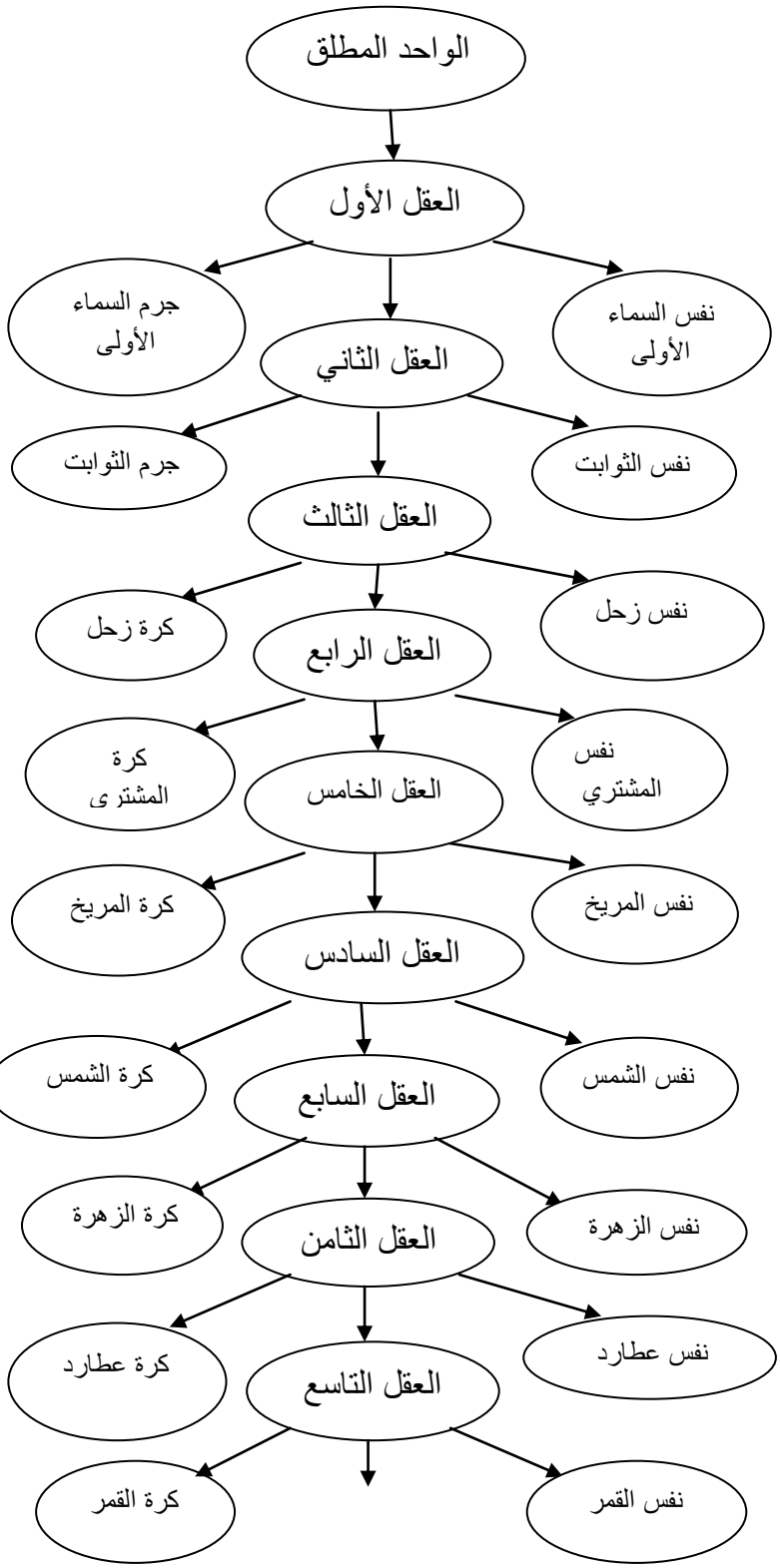
قوى النفــس



مخطط توضيح لأقسام النفس عند ابن سينا

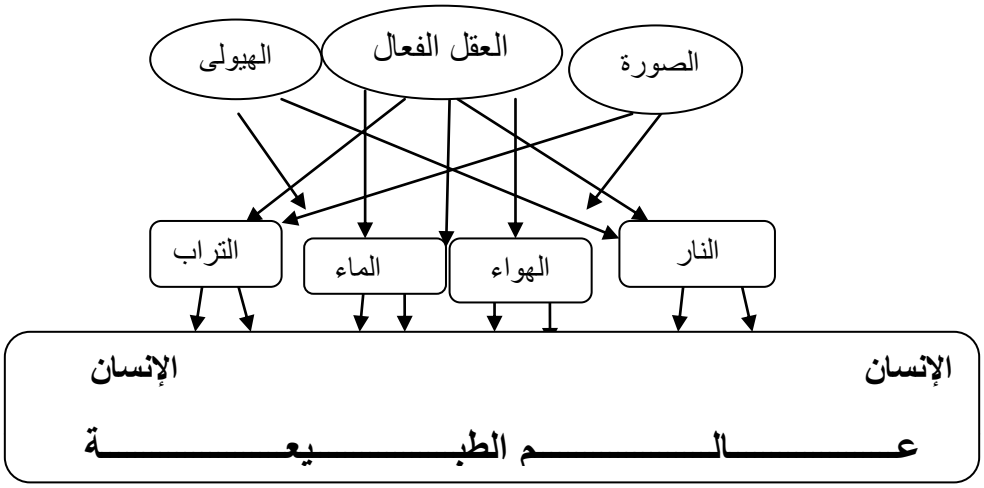
(1) راجع: جميل صليبا: من أرسطو إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص112.

ملحق رقم: (3): مخطط توضيحي لنظرية الفيض عند ابن سينا


الواحد المطلق
العقل الأول
جرم السماء الأولى
العقل الثاني
نفس السماء الأولى
جرم الثوابت
نفس الثوابت
العقل الثالث
كرة زحل
العقل الرابع
نفس زحل
كرة المشترى
العقل الخامس
نفس المشتري
كرة المريخ
العقل السادس
نفس المريخ
كرة الشمس
العقل السابع
نفس الشمس
كرة الزهرة
العقل الثامن
نفس الزهرة
كرة عطارد
العقل التاسع
نفس عطارد
كرة القمر
نفس القمر

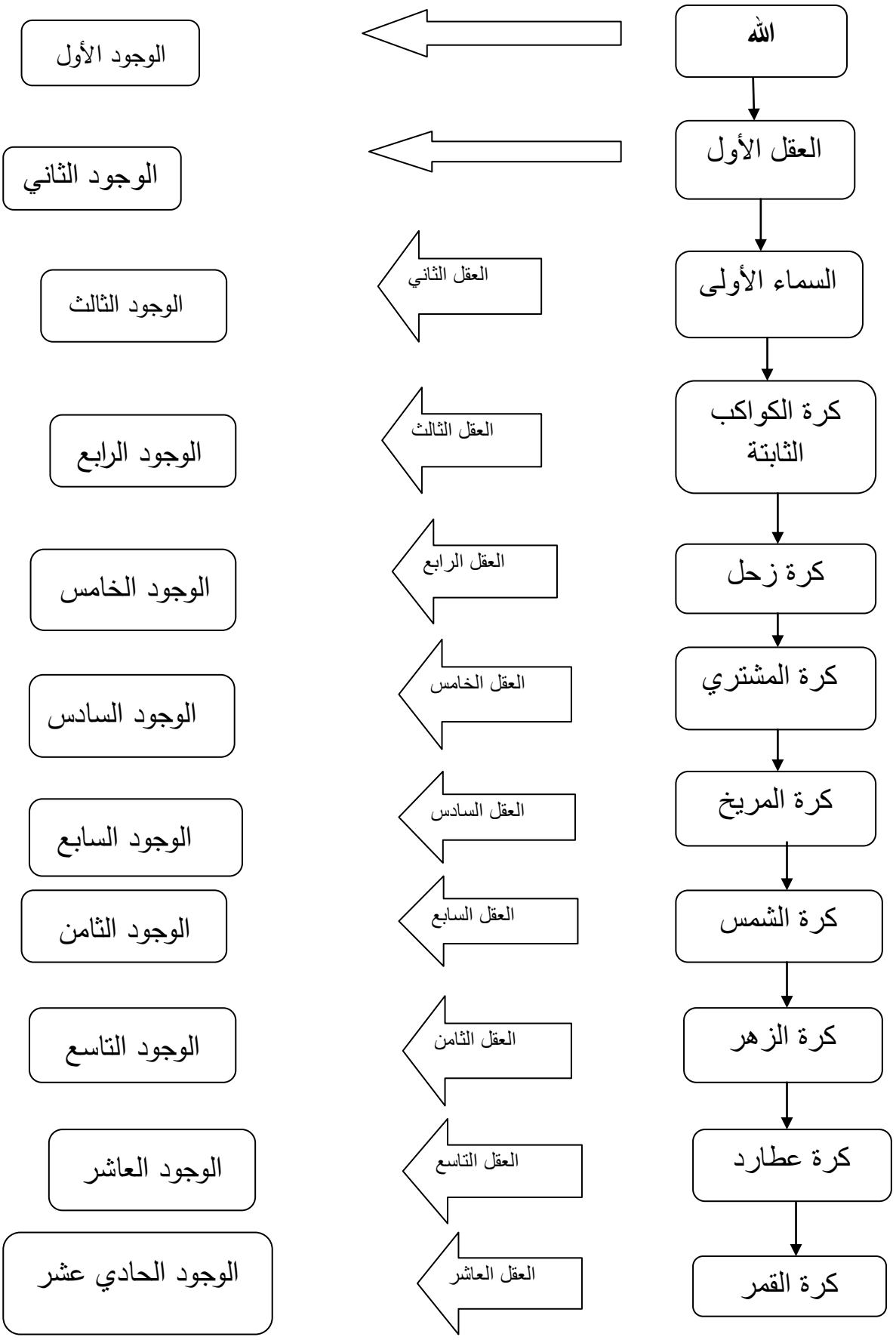
يتبع ←

تابع



راجع :محمد ماضي، في فلسفة ابن سينا، ص81،ط1،القاهرة، 1997.

ملحق رقم: (4) نظرية الفيض عند أفلوطين



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ: المصادر:

1: القرآن الكريم.

2: ابن سينا: أحوال النفس، تح. احمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون،باريس، 2007.

3: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،تح. سليمان دنيا،4أجزاء، ط3،دار المعارف القاهرة،1994.

4: ابن سينا: الاضحوية في المعاد، تح. حسن عاصي، ،ط1، شمس تبريزي، طهران، 1382هـ.

5:ابن سينا: التعليقات، تح. عبد الرحمان بدري، الدار الإسلامية،بيروت، (د.ت)

6: ابن سينا: الشفاء:ج1، المؤسسة الجامعية للدراسات،بيروت،1988

7: ابن سينا:المبدأ والمعاد،تقديم: عبد الله نوراني، ،ط1، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، 1362هـ.

8: ابن سينا: النجاة، تقديم: ماجد فخري، الدار المتحدة للنشر، بيروت،1982.

9: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ،ط2، دار العرب،القاهرة،1989.

10: ابن سينا: عيون الحكمة، تح. عبد الرحمان بدوي، ،ط2، دار القلم، بيروت، 1980.

11: ابن سينا: كتاب السياسة، تع. على محمد اسبر،ط1، بدايات للطباعة والنش، دمشق، 2007.

12: ابن سينا: منطق المشرقيين،، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1982.

13: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح.عامر النجار، ج1، ط1، القاهرة، 1996.

14: أبو نصر الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة،تح.سحبان خليفات، ،ط1، منشورات الجامعة الأردنية،الأردن.عمان،1987.

15: أبو نصر الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين،تح. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت 1982.

16: أرسطو: كتاب النفس: تر. احمد فؤاد الاهواني، ،ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1949 .

17: أفلوطين: التاسوعات، تر: فريد جبر، ،ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997

18: الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، تحرير:ألفريد جيوم، ،ط1،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،2009.

19: الشهرستاني: الملل والنحل،تح.أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، جزئين،ط3، دار المعرفة، بيروت .1993

20: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ،ط2، دار الفكر العربي،القاهرة، 1978

ب: المراجع:

1: إبراهيم مدكور:في الفلسفة الإسلامية،ج1،ط3، دار المعارف، القاهرة،1983.

2: بسام مرتضي: نظرة في الإلهيات،ط1، دار المحجة البيضاء،بيروت 1998.

3: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، (د.ت)

4: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية،ج2،ط2، دار الجيل، بيروت، 1993.

5: رمزي نجار:الفلسفة العربية عبر التاريخ، ،ط2، دار الافاق الجديدة، بيروت1979.

6: لعموري عليش: إشكالية المكان والزمان في فلسفة ابن سينا، دار هومه، الجزائر،2009.

7: محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط3، مكتبة الهلال، بيروت، 1982م.

8: محمد خير حسين عرقوسوسي،ابن سينا والنفس الإنسانية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982م

9: محمد رضا الحكيمي الحائري: ابن سينا عبقري يتيم وتاريخ حافل، ط1، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت،1991.

10: هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة،ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.

11: هناء عبده هدى وسليمان احمد: اثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، ط1،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،.2005

12: محمود ماضي:في فلسفة ابن سينا،ط1، دار الدعوة، القاهرة، 1997.

ج: المعاجم والموسوعات:

1: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جزئين، دار الكتاب اللبناني،بيروت،1982.

2: المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية ، القاهرة،1994

3: المعجم الوسيط: ، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، .2004

4: مجموعة من المترجمين، إشراف زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم،بيروت،(د.ت).

5: عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية،ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1987.