جامعة محمد بوضياف – المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الحكمة المشرقية عند ابن سينا

مذكرة مكملة لمقتضيات نيل شهادة الماستر في الفلسفة
تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:
لامية قطوش

الأستاذ المشرف:
أ. د/ ضيف الله خوني

لجنة المناقشة:

د. الربيع لصقع	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	الصفة رئيسا
أ. د. ضيف الله خوني	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مشرفا ومقررا
د. عبد النور خشعي	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2024-2025

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
ابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: الفلسفة المشرقية عند ابن سينا

عداد الطلبة:

1- قطوش لامية ..... رقم التسجيل: 2401484021

2- / ..... رقم التسجيل: /

لقسم: الفلسفة **الشعبة:** علم اجتماع وانسانيات **التخصص** فلسفة عامة

الاشراف: د. خوني ضيف الله **الرتبة:** استاذ التعليم العالي

قر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2024-2025 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة):

موافق

أ.د/ خوني ضيف الله

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

د. ارفيس علي

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2025

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): قطوش لامية

الصفة (طالب، استاذ باحث، باحث دائم): .....

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 199801013003230006

الصادرة بتاريخ: 19/06/2022 عن دائرة: عسكرة

المسجل(ة) بكلية: العلوم الانسانية والاسلامية قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة تحت رقم التسجيل: 202481380021

والمكلف بإنجاز اعمال بحث (مذكرة ليسانس، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، اطروحة دكتوراه) .

عنوانها: الفلسفة المشرقية عند ابن سينا

.....

.....

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: .....

امضاء المعني (ة):

حضر وصودق على الامضاء
المسيلة
2025

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.

شكر وعرفان

قال صلى الله عليه وسلم:﴿من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومن أهدى إليكم معروفا فكافئوه فإن لم تستطيعوا فادعوا له﴾

أولا وقبل كل شيئا تقدم بشكرنا إلى الله عز وجل على فضله علينا بأن

وفقنا لإتمام هذا البحث الذي أعطانا في الصبر ما يخفف علينا عناء

وسهر الليالي نشكره تعالى ونستزيد من فضله

إلى الذي نقول فيه قليل منك يكفينا، ولكن قليلك لا يقال عنه قليل إلى

الدكتور الفاضل ضيف الله خوني

الذي دعمنا من أول خطوة خطيناها حتى أخر المشوار لإنجاز هذا البحث

إلى كل من ساعدنا ووقف إلى جانبنا سواء من قريب أو بعيد

إلى كل من علمنا حتى ولو حرفا

إلى جميع الأساتذة الأفاضل

مقدمة

مقدمة:

بعد تهافت وانتهاء الفلسفة الإسلامية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، تحددت ملامح فلسفية باطنية في العالم الإسلامي، وكانت نتيجة طبيعية للاتجاهات بعض الفرق الغالبة في القرنين الأول والثاني الهجريين، ومقدمة الفلسفة الإشراقية أو الحكمة الإلهية التي امتزجت بالتصوف فيما بعد لذلك يمكننا أن نطرح اسم الحركة الغنوصية على الاتجاه الفكري الذي يمجد المعرفة الذوقية أو الإشراقية ويعتبر ابن سينا أحد أعلام تلك الحركة في العالم الإسلامي، التي امتزجت بالفلسفة اليونانية، لأن ابن سينا كان من كبار أتباع أسطو حيث تأثر به تأثيرا كبيرا، لدرجة أنه أصبح مشائيا، وقد أثر بدوره في تشكيل الفكر الفلسفي الغربي في مرحلة لاحقة، وذلك ابتداءا من القرن الثاني عشر، كما يمكننا القول بأن ابن سينا هو أول من استعمل مصطلح الفلسفة المشرقية، لذلك وقع بين فلسفتين:

فلسفة مشائية ذات أصل يوناني.

وفلسفة مشرقية ذات أصل فارسي.

والإشكالية التي تطرح نفسها في هذا البحث:

ما مدى مساهمة ابن سينا للفلسفة المشرقية؟

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي الذي نراه مناسبا لطبيعة الموضوع وسبب اختيارنا لهذا الموضوع هو حب المعرفة.

وللإجابة عن الإشكالية تتبعنا خطة تتألف من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة. في الفصل الأول تعرضنا إلى مفهوم الإشراق، ومن ثم مفهوم الفلسفة المشرقية، ثم حقيقتها وطبيعتها، وفي الفصل الثاني تناولنا حياة ابن سينا بين الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية ثم تطرقنا إلى الدور الذي تلعبه قصة حي ابن يقضان عند ابن سينا لأنها تعتبر النموذج الصحيح لكيفية الإشراق.

أما الفصل الثالث فتطرقنا لعرض أهم نظريات ابن سينا: كنظرية النفس، ونظرية الفيض ونظرية السعادة، فالنفس أولا نثبت وجودها كي نعرفها وهذا هو المنهج الذي اتبعه ابن سينا لمعالجة مشكلة النفس فقد عرفنا النفس من لسان العرب للابن منظور، ثم تعريف ابن سينا الذي يجمع فيه بين تعريفي أرسطو وأفلاطون، ثم تناولنا مصدر النفس وعلاقتها بالبدن فهي علاقة انفصال ومفارقة إلى أن نصل إلى مراتب النفس عنده. أما نظرية الفيض فقد عرفنا أن جميع الموجودات تنسب إلى ذات واحدة هو الواحد والمتمثل في الله، الذي تصدر عنه العقول العشر، ونظرية السعادة عند ابن سينا مرتبطة باللذة وهي تطلب أكثر من اللذة لأنها دائمة ثم انتقلنا إلى فكرة المعاد، وننهي في الأخير بحثنا بخاتمة فيها بعض النتائج التي كنا قد توصلنا إليها

الفصل الأول

الفلسفة الإشراقية: مفهومها، حقيقتها، طبيعتها.

1-مفهوم الإشراق (الفلسفة الإشراقية).

2-حقيقة الفلسفة الإشراقية.

3-طبيعة الفلسفة الإشراقية

1-مفهوم الإشراق (الفلسفة الإشراقية):

يعتبر مصطلح " الفلسفة الإشراقية"، مصطلحا شغل العديد من دارس الفلسفة، ناهيك عن العامة من الناس، فما هي الفلسفة الإشراقية؟ وما هو مفهوم الإشراق؟

مفهوم الفلسفة الإشراقية: لكي نفهم الفلسفة الإشراقية وحقيقتها يتحتم علينا أن نبرز مفهوم الإشراق، ومن ثم مفهوم الفلسفة الإشراقية[1].

1-معنى الإشراق:

أ-لغة:

الإشراق في اللغة الإضاءة والإنارة، يقال: أشرقت الشمس، طلعت وأضاءت وأشرقت وجهه، أي أضاء وتلألأ حسنا، وأشرق المكان أي أنار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمس المكان أي أنارته[2].

ويقال: شرقت الشمس تشرق شروقا، شرقا: طلعت واسم الموضع المشرق ويقال: أشرقت الشمس إشراقا أي أضاءت وانبسطت على الأرض، وشرقت إذا غابت[3].

من هذا المدلول اللغوي لكلمة الإشراق يتبين أنها تتضمن في حقيقة معناها الضوء والنور.

ب-اصطلاحا:

الإشراق في اصطلاح الحكماء هو: ظهور الأنوار العقلية، ولمعانيها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية[4].

---

[1]- علي رحماني، جورج بديع الزمان الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1959، ص 4.

[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج1، الشركة العالمية للكتاب، ش م ل، 1994، ص 94.

[3]- علي رحماني، جورج بديع الزمان: المرجع السابق، ص 4.

[4]- جميل صليبا: المرجع السابق، ص 94.

كما يذهب المستشرق "هنري كوربان" في كتابه: Histoire de la philosophie islamic، ويقول: "الإشراق بأنه حكمة لدنية مشرقية، اتبع أثارها بتصميم لإحياء حكمة فارس القديمة"[1].

كما يمكننا القول بأن: "الإشراق تعبير استعمل في لغة الفلسفة، وهو عبارة عن عملية يتلقى المرء من خلالها نوعا من الإلهام مباشرة من الله، ويتم خلال هذا التلقي نوع من المعرفة الحدسية، حيث تتكشف للمتلقي كل جوانب الحقيقة"[2].

لذلك يمكن القول بان ابن سينا في كتابه " الشفاء " قد فرق بين كلمة الإشراق، والفلسفة الأرسطية، فحكمة الإشراق مبنية على الذوق والكشف والحدس، في حين أن الفلسفة الأرسطية مبنية على الاستدلال والعقل[3].

وحكمة الإشراق philosophie illuminative هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف، وهي عين حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، لأن حكمة المشارقة أيضا ذوقية وكشفية، ولا فرق بهذا الاعتبار بين حكمة الإشراق، والحكمة المشرقية التي تكلم عيها ابن سينا لأن الشرق هو المنبع الرمزي لإشراق الأنوار[4].

كما ظهر في أوروبا تيار من الفلاسفة سموا الإشراقيين وحيث بنوا معرفتهم على نوع من النور الداخلي، والحدس الفكري، والمعرفة المباشرة، والاتصال المباشر مع الله، وكان أهمهم: بوهيم Bohime، وباسكواليس Pasqualis، وسان مارتان Saint Martin"[5].

---

[1]– علي رحماني، جورج بديع الزمان: المرجع السابق، ص 10.

[2]– جميل صليبا: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي–إنجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، 2000، ص.41

[3]– المرجع نفسه: ص 41.

[4]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، المرجع السابق، ص 94.

[5]– جميل صليبا: الموسوعة الميسرة في الفكر العربي والاجتماعي: المرجع السابق، ص 41.

والحكمة الإشراقية هي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضا يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية[1].

بمعنى أن الفلسفة الإشراقية سميت كذلك لاستنادها على فعل الإشراق الذي هو ذلك العلم الحضوري الذي يتحد فيه العالم بالمعلوم ويصبحان شيئا واحدا، أو حكمة فارس القديمة وهذه الأخيرة من خصائصها الاعتماد على الذوق والكشف، وفي كلتا الحالتين نلاحظ أن فعل الإشراق هو الأساس[2].

ويطلق لفظ" الإشراقيون" على أتباع الذين جاؤوا بعد شهاب الدين السهروردي والفلسفة الإشراقية إذا تتقابل مع الفلسفة المشائية، إذ أن هذه الأخيرة تعتمد على البرهان والعقل والإقناع الفلسفي وممثليها هم: "أرسطو وأتباعه من المشائين المسلمين في حين أن الفلسفة الإشراقية على العكس من ذلك تعتمد على الذوق والكشف الإشراقي ومن ممثليها "حكماء الفرس القدامى" و"أفلاطون" و"أفلوطين"[3].

ونجد بعض الفلاسفة أمثال الجرجاني في كتابه التعريفات يرى أن: "الفلاسفة الإشراقيين هم طائفة رئيسهم "أفلاطون"، كما يقول السهروردي: "الإشراقيون رئيسهم أفلاطون والمشاؤون رئيسهم أرسطو"[4].

2-حقيقة الفلسفة المشرقية:

---

[1]- حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1982، ج1، ص 303.

[2]- على رحماني، حوري بديع الزمان: الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص 5.

[3]- المرجع نفسه، ص 7.

[4]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، م: موسى الصدر، عارف تامر، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص 307.

الفلسفة المشرقية أو فلسفة المشرقيين هي إذا الفلسفة الخاصة بابن سينا والتي يفصح فيها عن فكره الخاص الغير ملتزم بالمشائية العربية المسيطرة على الفكر العربي الإسلامي وقت ذلك وصحيح أن المتاح لنا الاطلاع عليه من هذه الفلسفة ليس إلا جزءا يسيرا يتكون من "منطق المشرقيين " وأجزاء "الإنصاف " هي شرح حرف اللام وشرح كتاب أثولوجيا والتعليقات على كتاب النفس، إلا أنه يتيح لنا على ضآلته التكهن بهوية هذه الفلسفة، ولذا يبدوا لنا أن المشكلة المحورية في هذه الفلسفة هي مشكلة النفس الإنسانية التي يخالف فيها ابن سينا الأرسطية اختلافا بينا[1]. ولنا في ذلك ثلاثة أدلة أولها:

-أن كل نصوص "التعليقات على كتاب النفس" تؤكد انحياز ابن سينا لرأي المشرقيين، واختلافه مع الأرسطيين التقليديين.

- أما ثاني هذه الأدلة فنستند فيه إلى ستة مواضع من شرح أثولوجيا أرسطو يحيل فيها ابن سينا إلى الحكمة المشرقية وتعالج جميعا مشكالة النفس، وهذه المراضع الستة هي:

1-مشكلة تطهير النفس من الدنس يختم حديثه قائلا: والجواب: عندما يتحدث عن ذلك إحالة على "الحكمة المشرقية".

2-عندما يتحدث عن رحمة الله بالموتى وحيل أيضا إلى الحكمة المشراقية قائلا: "وليطلب من الحكمة المشرقية"[2].

3-عندما يتحدث عن طبيعة النفس قبل الميلاد، وعن مصير ذكريات حياتها الأرضية بعد انتقالها إلى عالم المعقولات على أثر الموت يقول: "وأما الكلام الفصل فيها فليتأمل في الكتب وفي الحكمة المشرقية"[3].

4-عندما يتحدث عن كثرة الصور العقلية في العالم المعقول وهو ما يختلف فيه مع غيره من الفلاسفة يذكر: ما فصل في الحكمة المشرقية خاصة[1].

---

[1]- زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتيين، دار قباء للطباعة والشر والتوزيع، القاهرة، د ت، ص 61

[2]- عبد الرحمان بدوي: أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة العربية، 1947، ج1، ص 43.

[3]- المرجع نفسه، ص 53.

5-عندما يتحدث عندما مفهوم الإمكان وهل هو جزء أم لا مما خلقه "الله" يقول: إنه قد "شرح في الحكمة المشرقية".

6-عندما يناقش مسألة احتفاظ النفوس بالذاكرة بعد الموت يقول: عن هذا الأمر "فليطلب من الحكمة المشرقية"[2].

-أما ثالث أدلتنا فهو إشارته في رسالة الكيا إلى أن مسألة البعث وخلود النفس هي مما يختلف بصدده بوضوح مع المشائيين المسحيين في بغداد من جهة ومع شراح أرسطو اليونانيين من جهة أخرى، يقول في هذه الرسالة التي نحمد الله أنها لم تفقد لأنها على ضآلتها تلقى العديد من الأضواء على العديد من المشاكل، يقول: " والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل وتبلدهم وترددهم فيه، لا سيما البلة النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال: ود تحيز الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذه الباب وكل أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم وضنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يصف المقالة الأخيرة من كتاب النفس[3].

وفي تعليقاته على كتاب النفس يبدوا أنه ينسب نظريته في خلود النفس الفردية للمشرقيين وهذا دليل على أن هؤلاء ليسوا هم الفلاسفة البغداديين والمدقق في نصوص الإنصاف، وفي رسالة الكيا يتأكد له أن خطة ابن سينا كانت أن بعرض من جهة للخلاف بين المشرقيين والذين يشاركهم الرأي وبين المغربيين على رأسهم فلاسفة بغداد، وأن ينتقد من وجهة أخرى الشراح اليونان الذين لم يفهموا أرسطو فهما سليما والذين احتذى حذوهم وهم فلاسفة بغداد فضلوا كما ضل أساتذتهم"[4].

---

[1]- عبد الرحمان بدوي: أرسطو عند العرب، المرجع السابق، ص 59.

[2]- المرجع نفسه: ص 72.

[3]- المرجع نفسه، ص 120.

[4]- زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 63.

ومـن الباحثين من يرى أن ابن سينا اتخذا في الفلسفة المشرقية موقف جديدا تراجع فيه عن موقفه في الشفاء والنجاة حيث كان فيهما أرسطيا مسلما أي كان يحاول التوفيق في أعماله هذه بين الأرسطية والعقيدة الإسلامية، "ولقد حقق هذا التوفيق بواسطة تفرقته الشهيرة بين واجب الوجود وممكن الوجود، تلك التفرقة التي تضمن تتريه الله وسموه على ما عداه. أما في فلسفته المشرقية وفيم شابهها من أعمال فقد أبدى تراجعا وميلا للقول بوحدة الوجود ذلك الوجود الذي يتحقق بطريقة حتمية بواسطة الفيض، وبالطبع مثل هذا التأويل لفكر ابن سينا يجعل من الشيخ الرئيس مبشرا لفلسفة خلفاء لبه أمثال السهر ودردي المقتول والطوسي والشيرازي"[1].

وإلى رأي مخالف للرأي السابق يذهب نالينو في محاولته لتحديد فحوى هذه "الفلسفة المشرقية انطلاقا من التحليلات اللغوية الدقيقة للفظ مشرقية"، تساءل نالينو: هل قراءة "مشرقية " بضم الميم ممكنة لغويا؟ حيث استطاع هذا الخير بعد دراسة لغوية دقيقة أن يؤكد أن هذا مستحيل تماما، ويذهب إنه إذا جاز ذلك لغويا وصف فيلسوف بأنه "مشرقي" وجمعها "مشرقية" وهو المصطلح الذي لم يعثر عليه في أي نص من النصوص، فإنه يستحيل لغويا أن تكون "مشرقية" هي تأنيث هذه الصفة (بضم الميم)، أي يستحيل قراءة مشرقية في تعبير "الفلسفة المشرقية "بضم الميم[2].

بينما نجده عند ابن سينا في رأيه أراد لا توكيد العقلانية التي أقام صرحها الفارابي ولا توكيد وحدة الكون التي أصر عليها سلفه، إنما أراد دحضهما وهذا الهدف هو ما حاول ابن سينا تحقيقه بوضوح في الفلسفة المشرقية ولذا هو في مجال النفس يجعل القضية الجوهرية فيه هي مغايرة جوهر النفس لجوهر البدن. ولا بد أن نظرية العقل الفعال قد أخذت حجما هائلا في تلك الفلسفة بحيث جعلت منها فلسفة السعادة والحياة الأخرى[3].

---

[1]– المرجع نفسه: ص 63.

[2]– المرجع نفسه: ص 64.

[3]– زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 67.

ويثبت الجابري أن مصدر هذه الفلسفة هو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث الفارسي والتي ترعرعت في حران والتي أثرت على المدرسة الفلسفية التي وجدت في خراسان، حيث نشأ ابن سينا وحيث كان في المكتبة الشهيرة التي نهل منه الشيخ الرئيس، ويختتم الجابري اجتهاداته بقوله: "إن الفلسفة المشرقية هي إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم والمتطلع بالرغم من كل شيء إلى فرض نفسه"[1].

وفي الأخير وما يمكن قوله هو أن ابن سينا استخدم مصطلح "الحكمة المشرقية" في أغلب الأحيان ومصطلح "الأصول المشرقية" في بعض الأحيان، كما يتضح في "الأنصاف" ولم يستخدم مصطلح الفلسفة المشرقية إلا نادرا.

وابن سينا هو الرجل الذي وضع رسالة في الحدود ابتغاء الدقة، فهو إذن إذا مال لاستخدام مصطلح مثل " الحكمة " و"الأصول " فلا يجوز انه فعل هذا عن عمد للتفرقة بين مذهبه الجديد وبين الفلسفة التي تشتمل على ضروب التفكر المتأثرة بالتراث الفلسفي اليوناني بعامة والأرسطي بخاصة، وهذا فرض قيمته الأساسية في طرحه ولم يجزم بصحته أو بخطئه إلا نشر سائر مؤلفات ابن سينا وعلى رأسها "الحكمة المشرقية"[2].

3-طبيعة الفلسفة المشرقية:

[1]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط2، 1982، ص 167.

[2]- زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 69.

لكي نتوصل إلى حقيقة هذه الفلسفة علينا أن نتساءل: هل هي فلسفة "المشرق" أي الشرق وفي هذه الحالة تكون بفتح الميم أم هي فلسفة" الإشراق " وفي هذه الحالة تكون بضم الميم، فإذا كانت هي فلسفة الشرق فما المقصود بهذا التعبير؟ هل هو الشرق بالنسبة للغرب اليوناني، أم هو الشرق بالنسبة لبغداد كما ذهب البعض؟

فعلى العكس مما ذهبت إليه الآنسة جواشون إلى القول بأن ابن سينا فيلسوف مشائي تماما لم يتغير فكره في جوهره في كافة مراحله الفكرية[1].

وفي رأي بينس يرى أن ابن سينا كان لديه على الدوام فكر باطني وفكر معلن عنه، ويمكن استخلاص الأول من المؤلفات التي غلبت عليها الترعة الصوفية مثل: الشارات والتنبيهات ومجموعة رسائله الصغيرة ذات الاهتمام الصوفي، وبالتالي فإن التصوف يمثل جانب من فكر ابن سينا وهو تصوف عقلاني، وبالتالي فهو أقرب منه إلى الفلسفة منه إلى التصوف الخالص، وهناك من يرى ويؤكد أن بفلسفة ابن سينا جانبا غير مشائي بل هو أقرب إلى التصوف الإشراقي، استنادا إلى التعبير المشرقية[2].

نجد كذلك ابن سينا استخدم لفظ "المشرقية " نسبة إلى المفهوم الأفلوطيني المحوري في الأفلاطونية المحدثة، ونعني به "الإشراق"، كما استبعد بينس أن يكون الشرقيون هم أمثال: أرسطى بغداد المعاصرين لابن سينا في مقابل الغربيين أي شرح أرسطو اليونان من الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وافترض بينس أن ابن سينا كان يقصد بالمشرقيين أهل الشرق الجغرافي بالنسبة لبغداد أمثال أهل بخارى مسقط رأس ابن سينا[3].

ويوحي بينس إلى أن ابن سينا كان يهاجم في فلسفته المشرقية الأرسطيين العقلانيين السذج المقيمين في بغداد، يقول ابن سينا: "إني كنت صنعت كتابا سميته "كتاب الإنصاف" وقسمت العلماء قسمين مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ...

---

[1]– زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 56.

[2]– المرجع نفسه: ص 58.

[3]– عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 28.

وتكلمت على سهو المغربيين، لكن ذاك قد كان يشتمل ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم"[1].

وواضح من هذا أن ابن سينا يتحامل على المغربيين أو على "البغدادية" وبالتالي لا يمكن أن يكون أهل بغداد هم المشرقيون.

ولم تقتصر محاولة بينس لتحديده هوية "المشرقيين" حتى يستطيع تحديد طبيعة "الحكمة المشرقية"، بل حاول تحديد أسماء بعض خصوم ابن سينا من البغداديين ليزيد استدلالاته إقناعا، وتوصل إلى أن أبا الفرج عبد الله ابن الطيب كان أحدهم، وكان يكن لابن سينا كراهية واحتقارا ملحوظين، وكان ابن سينا يبادل نفس المشاعر[2].

ولم يكن ابن الطيب هذا هو الوحيد الذي هاجمه ابن سينا من مفكري بغداد بل هناك أيضا يحيى النحوي الذي قال عنه ابن سينا في رسالة الكيا: "وأما كتاب يحي النحوي في مناقضة الرجل فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف"[3].

والمشكلة الهامة بالنسبة للفكر السيناوي بالاضطراب الشديد، فهو يذهب إلى أن المشرقيين الذين يتحدث عنهم ابن سينا هم المشاؤون من أهل بغداد، أما الغربيون فهم شراح الأرسطيون اليونان، أمثال: الإسكندر، وثامسطيوس، وكما أن ابن سينا كان يهاجم البغداديين فيقول: "لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم"[4].

وفي الأخير هناك مشكلة أخيرة متعلقة بالفلسفة المشرقية لا بد من التعرض لها، ويعني بها الزمن الذي صاغها فيه ابن سينا. هل هي تطور حدث لفلسفته المشائية، بحيث يمكن القول إن ابن سينا بدأ مشائيا وانتهى مشرقيا؟ أم هي فلسفة وضعها من أجل الخاصة في ذات الوقت الذي كان يصيغ فيه مذهبا مشائيا من أجل عامة الطلاب ومحبي الفلسفة؟

---

[1]– عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 122.

[2]– زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 60.

[3]– عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 121.

[4]– المرجع نفسه، ص 24.

ولذلك هناك من يرى أمثال جارديه أن ابن سينا في فلسفته المشرقية تراجع عن محاولته التوفيقية بين المشائية والعقيدة الإسلامية. وهناك من يرى أمثال الدكتور فؤاد الأهواني أن ابن سينا قد سلك في بادئ الأمر مسلك المنطقيين أو المشائين أو التجريبيين الذين يؤكدون إمكان تحصيل المعرفة الكلية بعد النظر إلى الجزئيات المحسوسة وعدل عن هذا الاتجاه في آخر حياته وأثر طريق الفيض والاتصال والإشراق أي طريق الفلسفة المشرقية[1].

وابن سينا كان يضع في آن واحد فلسفة مشائية للعامة وفلسفة مشرقية للخاصة من تلاميذه المقربين إليه، معتبرا هذه هي الفلسفة الحقيقية.

[1]– زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 28.

الفصل الثاني

ابن سينا بين الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية

1-موقف ابن سينا من أرسطو والمشائية العربية.

2-موقف ابن سينا من الفلسفة المشرقية.

3-دور قصة حي بن يقظان

قبل أن نتناول موقف ابن سينا من الفلسفة المشائية وموقفه كذلك من الفلسفة المشرقية، جدير بنا أن نتكلم عن حياة الفيلسوف ولو بلمحة صغيرة لكي نعرف أهم محطات حياته وأهم أعماله الفلسفية.

فابن سينا طبيب وفيلسوف "وهو أبو علي الحسين ابن عبد الله ابن سنا، ولد بأفشينة سنة 370هـ الموافق لـ980م، وهو فارسي الأصل قضى معظم حياته في الأقاليم المشرقية من بلاد فارس، حصل على ثقافته الأولى من والده الذي كان إسماعيلي*، ولكن ابن سينا لم يكن ملتصقا بتعاليم هذه الفرقة"[1].

غير أن الفيلسوف "استفاد من المحيط العلمي الذي كان يسود بيت والده منذ نعومة أظافره، حيث كان ملقيا برجال العلم الكبار والمشهورين، حفظ القرآن والكثير من الشعر العربي وعمره عشر سنوات، وفي دراسته للمنطق والعلوم وما وراء الطبيعة كان يفوق أساتذته، حيث كانت له غزارة في المطالعة والفقه والطب وعلوم ما وراء الطبيعة. تمكن من الوصول إلى مكتب السمانيين الغنية بالكتب، اطلع على شؤون الإدارة ودخل في خدمة الدولة لمدة من الزمن"[2].

ويعد ابن سينا تابعا إلى أرسطو وإلى أفلاطون كذلك، حيث "أنه كان فيلسوفا مشائيا في فلسفته العامة، تابعا لأرسطو في أكثر من كتبه، إلا أنه أفلاطوني في رسائله في النفس ورسائله القصصية كرسالة الطير وسلامان وأبسال وحي ابن يقضان"[3].

"بعد موت والده عاش حياة شقية باستثناء بعض السنوات التي تمتع فيها بالهدوء وراحة البال مرض ابن سينا بمرض الكولنج، وحاول مداواة نفسه ولكن عاجلته المنية سنة 428 عن عمر يناهز 58 سنة"[4].

---

* – إسماعيلي: من الإسماعيلية، وهي فرقة دينية سياسية أخذت تعاليمها بشكل من أشكال الأفلاطونية الحديثة

[1]– أحمد غسان سانو: ابن سينا فر دوائر المعارف العربية والعالمية، ص 107.

[2]– المرجع نفسه: ص 108.

[3]– تاجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1982، ص 348.

[4]– البير نصري ناذر: النفس البشري عند ابن سينا، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1968، ص 10.

ترك لنا ابن سينا كتب ومؤلفات عديدة تختلف موضوعاتها من مؤلف إلى آخر بل وحتى في المؤلف الواحد، ومن أهمها:

-"كتاب الشفاء: وهو أشبه بموسوعة فلسفية يقع في ثمانية عشر مجلدا، ويبحث في الطبيعة والمنطق والرياضيات والإلهيات".

- كتاب النجاة: وهو كتاب مختصر للشفاء.

- كتاب الإشارات والتنبيهات: وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة"[1].

- كتاب "الحكمة المشرقية": لم يعرف مضمونه على وهد الدقة، إذ لم يصلنا منه سوى المنطق.

- كتاب السياسة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، جامع البدائع، سبع رسائل أحوال النفس، رسالة في أمر المعاد التعليقات على كتاب النفس لأرسطو"[2].

فحياة ابن سينا لم تكن حياة عقلية فقد، كما هو الحال عند معظم الفلاسفة الآخرين وإنما "كانت مزيجا من العقلية والوجدانية، اللهو والروحية، الهمة العالية في طلب الفكر والتدني إلى حاشية البلاط، وإذا ما تحير في مسألة يبتهل إلى مبدع الكل (الله) وإذا ما غلبه ضعف أو نوم عدل إلى شرب قدح من الشراب"[3].

ابن سينا بين الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية

"حياة بين الإفراط والتفريط، فهي إما إلى أعلى القمة وإما إلى قاع القاع، يجمع بين التناقضات ... تلك كانت حياته، ويبدو أن حياة مثل حياة ابن سينا لابد لها أن تتردد بين طرفي الثنائية المتعادية: بين الروحية والمادية، بين التجريبية والمثالية، فوقع بين فلسفتين: فلسفة اليونان وزعيمها أرسطو وفلسفة مشرقية وزعيمها ابن سينا[4].

---

[1]- محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 478.

[2]- المرجع نفسه: ص 478.

[3]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجيل، بيروت، 1999، ص 232.

[4]- المرجع نفسه، ص 233.

1-موقف ابن سينا من فلسفة أرسطو والمشائية العربية:

إن ابن سينا في هذا الشأن يفرق بين أرسطو وفلسفته، وبين مشائية عصره فهو يرى: "أن أتباع المدرسة المشائية في المشرق قد رأوا أن يفرغوا أنفسهم عن عهدة التعصب لأرسطو، فما استطاعوا أن يفهموا جيدا ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا ما فرط في عن تقصيره ... ركبوا بتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة يتروون فيها، ليراجعوا فيها عقولهم ..."[1].

ويواصل ابن سينا في هذا الشأن قائلا: "ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له أو تنقيح إياه، لذلك لا نبالي من مفارقة تظهر منا لها ألفه متعلمو كتب اليونان ألفا عن غفلة وقلة فهمه، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائيين الضانيين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم"[2].

ولا يفيد موقف ابن سينا في دمه من فلاسفة عصره في قوله: "ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان ألفا عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائيين"[3].

وقد كان لابن سينا موقفا من الفلسفة اليونانية، فهو يصف أرسطو بقوله: "مع الاعتراف منا بفضل سلفهم في تنبيهه لما نام عنه ذووه وأستاذه، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه لما نام خيرا مما رتبوه (...) ليس له مهلة يراجع فيه عقله ولو وحدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح أو تنقيح إياه"[4].

---

[1]- محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 233.

[2]- المرجع نفسه: ص 234.

[3]- ابن سينا: مقدمة منطق المشرقيين، دار الحداثة، د ب، 1982، ص 16.

[4]- محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 235.

فمن هذا النص نقول أن ابن سينا قد لخص موقفه من متفلسفة عصره عندما وصفهم بالمشائيين العاميين، ومعنى هذا أنه لا يؤخذ منه معاداة للفلسفة اليونانية على الإطلاق، فهو فقط يفرق بين أرسطو ومشائية عصره فما يبدوا أن ابن سينا لم يكن يميل إلى إلهيات أرسطو طاليس لأنه لم تكن محببة إليه ولم يكن يستقبلها عقله، "وابن سينا عرف أرسطو معرفة وثيقة، واختلف معه لكنه كان يدرك أهمية أرسطو وسطوته وسيطرته على الفكر الفلسفي في أرض الإسلام"[1].

ومن سيرة حياة الفيلسوف حين سأل الجوزجاني ابن سينا شرح كتاب أرسطو طاليس فذكر: "أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ". ولكن إن رضيت مني نيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا انشغال بالرد عليهم فعلت ذلك، فرضيت به فوضع كتاب " الشفاء " وهو ما سبق فيه قوله إنه وضعه للعاملين من المتفلسفة المشائيين"[2].

وعلى شيء من الأهمية أن موقف ابن سينا الواضح والحاكم في نفس الوقت من مشائية عصره حين وصفهم بالعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائيين "الذين ألفوا كتب اليونان ألفا عن غفلة وقلة فهم ... الخ". ثم تفريقه بين هؤلاء الذين كانوا في عصره وبين مشائي أرسطو السابقين عليهم كالفاربي، ثم تمييزه الدقيق لأرسطو وفلسفته"[3].

وقد يفيد هذا الموقف أن ابن سينا قد قرء أرسطو في غير لغته العربية، ويبقى السؤال مطروح: من هم المشاؤون الذين كان يقصدهم ابن سينا؟ قد يكونوا هؤلاء الثلاثة أو واحدا غيرهم: ابن مسكويه، البيروني، بهمنياز بن المرزبان.

---

[1]– زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 69.

[2]– محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 235.

[3]– المرجع نفسه: ص 235.

2-ابن سينا والفلسفة المشرقية:

إن حكمة المشرقيين: مصطلح جديد وأول من قال به هو الشيخ ابن سينا، وهذا الاصطلاح نال همة المستشرق العظيم الأستاذ كرلو ألفونسو نيلينو حوله كتب بحثا ممتعا وغنيا عنوانه: "محاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية".

وقد كان البحث بالضبط حول كلمة مشرقيين، فهل هي بضم ميم الصدارة أي مشرق أو بفتح ميم الصادرة أي مشرق. فإذا كانت بالأولى: فهي تعني محاولة وضع أساس للفلسفة الإشراقية، في مقابل الفلسفة العقلية اليونانية، وإذا كانت بالثانية فهي تعني: محاولة لوضع أساس فلسفة للمشرق في مقابل فلسفة المغرب أي اليونان، ومعنى وضع فلسفة للمشرقيين أي أنه أدخل عنصر البيئة والحدود الجغرافية والظروف الاجتماعية، ثم أخيرا تحديد ملامح الهوية الذاتية ... الخ.

وهذا يعتبر تفصيلا وضعه نلينو في بحثه حيث أنه أثار لدى الباحثين استفهامات كثيرة في منهج علمي دقيق.

وما نرجحه هو بفتح الميم أي مشرقيين وشواهد ذلك: "ما ذكره ابن أبي أصيبعة: من أن ابن سينا ألف كتابا سماه الإنصاف عشرون مجلدا شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين، ثم قال: ضاع في نهب السلطان مسعود"[1].

ويقول في نص آخر في مقدمة "منطق المشرقيين": "ثم قابلنا جميع ذلك النمط من العلم الذي يسميه اليونانيون "المنطق"، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسما غيره، يتيح لنا ذلك الأسلوب أي وضع المغربيين مقابل المشرقيين القول بأن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب، وبأسلوبنا المعاصر، حكمة الغرب، والقول بفلسفة أهل المشرق يعني أيضا القول بالفلسفة الإشراقية"[2].

---

[1]- محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 240.

[2]- المرجع نفسه: ص241.

ويقول أيضا في مقدمة "منطق المشرقيين": "ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم"[1]، كذلك مقابلته منطق اليونانيين بمنطق المشرقيين تعني الفتح، فلو أراد ضم الميم لقال: "منطق العقليين مقابل منطق المشرقيين"، بضم الميم ... وذلك لا يخفى عليه وهو المشهود بتحرير المصطلحات. يقول ابن سينا: "ومبادئ هذه الأقسام: الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا"[2].

ولابد أن أرباب الملة الإلهية الموجودة في عبارة ابن سينا تعني عنده: حكمة المشرقيين وليست يونانية ... أو بتعبير آخر من إشراقات المشرقيين، وليست منطقا يونانيا كذلك في قوله: "فقد أوتي الحكمتين"، حكمة المغربيين وحكمة المشرقيين، فهذا يفيد بأنها مشرقيين أي بفتح الميم وليست بضمها، وهذه تعتبر دعوة إلى البحث عن أصول فلسفة إلهية مشرقية عند ابن سينا، والملاحظ أن طابعها الإشراق أي مشرقي بضم الميم وأن الدافع إلى البحث عن الحكمة المشرقيين ما ذكره الشيخ الفيلسوف في مقدمة كتابه: "منطق المشرقيين نزعت بنا الهمة إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفتة عصبية أو هوى أو عادة، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفا غفلة وقلة فهم ولما سمع في كتب ألفناها للعاميين من عن المتفلسفة المشغوفين بالمشائيين، الظانين أن الله لم يهد إياهم، ولم ينل رحمته سواهم"[3].

مع الاعتراف منا بفضل سلفهم في تنبه موقفه من أرسطو، لما نام عنه ذووه. "ويمكننا القول أن المشرقيين متحررون من ربقة سلطان أرسطو، بل هم ينتقدونه ويتحدونه كما جاء في التعليقات على كتاب النفس"[4].

---

[1]– محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص241.

[2]– المرجع نفسه: ص 241.

[3]– المرجع نفسه: ص 242.

[4]– زينب محمود الحضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 69.

ومن شواهدنا أيضا على مصطلح المشرقيين: "وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه ... ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق"[1].

ومـن ذلـك النص يقول: "ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا حرفا، فوقعنا على ما تقابل (أي ما يتفق معه)، وعلى ما عصى (أي ما اختلفا وإياه). وطلبنا لكل شيء وجهه فحق ما حق، وزاف ما زاف (أي وكانت نتيجة هذا أن ما هو حق وما هو زائف)"[2]، وكذلك في قوله: ومن جملة ما ضننا بإعلانه –عابرين عليه– حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتبقى إلا بالتعصب (لمن يقول به). فلذلك جزينا في مما نحن خبراء (...) ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصبنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا، ومعادات من أي قائمة على نظرنا، لما تبينا فيه رأيا، ولا اختلط (اقرأ) أو اختلط علينا الرأي، وسرى في عقائدنا الشك وقلنا (احذف الواو) "لعل" و"عسى"[3].

"لكنكم أصحابنا: تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره، وطول المردة التي بين حكمنا الأول والثاني. وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالأحرى أن تثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدر كناه، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى، التي اعتبرناها وتقبلناها في مئات المرات، ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة، أحببنا أن نجمع كتابا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثير، وفكر مليا ولم يكن من جودة الحدس بعيدا"[4].

ويواصل ابن سينا في هذا الشأن قائلا: "وما جمعنا هذا الكتاب لا لنظهره إلا لأنفسنا أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا، وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في

---

[1]– محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 242.

[2]– المرجع نفسه: ص 242–243.

[3]– المرجع نفسه: ص 243.

[4]– المرجع نفسه: ص 243.

كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، على كل حال فالاستعانة بالله وحده"[1].

ومن هنا سينا ينشر عمل جديد إلى البحث والتأليف وما شبه ذلك في حكمة المشرقيين، وجعلها من المضمون بها على غير أهلها في مقابل فلسفة العاميين من المتفلسفة المشائين.

ومن ثم فقد شاع هذا المصطلح، وتأسس به اتجاه متميز في الفلسفة الإسلامية "وبالرغم من أنه كان كثيرا ما يبشر لها في كثير من كتبه وليس بين تراثه الآن كتاب يحمل هذا العنوان، فإننا نلاحظ أنه كان يركز على مفهوم الإشراق، وعلى وجه اليقين أن كتاب "الإشارات والتنبيهات" وهو من آخر ما ألف من الحكمة الإشراقية"[2].

لذلك قال فيه الجوزجاني: آخر ما صنف في الحكمة وأجوده وكان يضن به وفي الأخير نقول أنه قد اختلف الفلاسفة فبعضهم يقول على أن ابن سينا لا نستطيع أن ندخله في التيار الأفلاطوني، والبعض الآخر يقول: إن فلسفة ابن سينا وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقا وتصوفه، لا تختلف مطلقا عن مذهب الإشراق، اللهم إلا في التسمية، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم، فرفض عدم الإخلاص لمذهبه"[3].

والبعض يقول أنه أحد مقلدي أرسطو، وعارضي مذهبه والمتمم لفلسفته. "لكن أول كتب ابن سينا الثلاثة التي تبحث في الفلسفة كلها، وألفه حسب المذهب السائد عند المشائيين: كتاب "الشفاء"، وثانيها الذي ألفه حسب الحقيقة الخالص في الفلسفة: هو كتاب "الحكمة المشرقية"، وهو المفقود. وثالثهما وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص

---

[1]– محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 244.

[2]– المرجع نفسه: ص 244.

[3]– المرجع نفسه: ص 246–247.

للأولين: هو كتاب "الإشارات والتنبيهات"، فإذا كان ابن سينا لم تستغرقه فلسفة أرسطو كما كان شأن الفارابي، فإنه استطاع أن يعيد صياغة فلسفة الإشراق بكل أبعادها، فكتب فيها: حكمة المشرقيين، حي ابن يقضان الإشارات والتنبيهات"[1].

[1]– محمد إبراهيم الفيومي: المرجع السابق، ص 247–248.

3-دور قصة حي ابن يقظان:

لقد تناول بعض الفلاسفة قصة حي ابن يقظان أجل بناء فلسفة إشراقية من متينة، لذلك يمكننا القول بأن: "الكشف والمشاهدة هو المعنى الذي ذهب إليه ابن طفيل عندما بين سبب تأليفه لـ"ابن يقظان"، وبأنه شرح لكتاب الحكمة المشرقية لابن سينا، فقصة حي ابن يقضان ألفها ابن طفيل على حد تبريره لبث أسرار الحكمة المشرقية الذي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا"[1]، وذلك من أجل أن يتضح لنا بأن: "ابن سينا في نظر ابن طفيل قد بلغ هذه الحكمة وأشرقت الأنوار الإلهية على عقله وكشف عن حقائق الوجود مشاهدة وذوقا"[2].

كما نجد ابن طفيل قد أعجب بابن سينا خاصة في طريقته العقلية الصارمة لذلك، كما أنه يقال عن تسنم مقام أولي الصدق، وأخذ في وصفه، وإن لم يكن قد تذوقه، كما أنه يقال عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية، ولم يكن في طبيعة ابن سينا أن يتصوف"[3].

فموضوع هذه الرسائل الثلاث يدور حول رحلة إلى الشرق خفي لا وجود له على خرائطنا، كما أن فكرة هذا الشرق قد ظهرت منذ الغنوص"[4].

كما يمكننا القول بأن رسالة حي ابن يقظان تعرض لنا الدعوة إلى السفر برفقة ملاك الإشراق، أما فيما يخص رسالة الطير فهي تنفذ هذا السفر وتبتدئ دورا سوف يبلغ ذروته في الملحمة الصوفية الرائعة، وفيما يخص رسالة "سلامان وأبسال" فهم يمثلان بطلا الرسالة التي نبه عنها الرئيس ابن سينا في القسم الأخير من "كتابه الإشارات"[5]. كما أن هذه الرسائل هي ليست قصص وأساطير، بل يمكننا القول بأنها عبارة عن قصص رمزية.

---

[1]- ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، (د ت)، ص 51.

[2]- ابن طفيل: حي ابن يقضان، موفم النشر، الجزائر، 1989، ص 7.

[3]- عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالة حي ابن يقضان، المطبعة الفنية الحديثة، (د ت)، ص 18.

[4]- محمد عابد الجابري وآخرون: الفكر الإسلامي دراسة والمؤلفات، ص 262.

[5]- المرجع نفسه: ص 262.

تعتبر قصة "حي بن يقضان" لابن سينا وسيلة لعرض أفكاره وآرائه الفلسفية حيث أنه لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي استخدم هذه القصة وذلك من أجل زرع بذور فلسفته الإشرافية، بل نرى ابن طفيل كذلك يصور الإنسان الذي يرمز إليه بالعقل في صورة حي ابن يقظان –اليقظان هو الله–"[1].

والهدف كله من ذلك هو توضيح الاتفاق بن الدين والفلسفة، وأيضا من أجل تبيين صلة الإنسان بالعقل الفعال والله.

وفي قصة حي ابن يقظان ابن سينا يفرض مثلا أنه: "خرج متنزها مع بعض رفقائه فعرض له حي ابن يقضان بشكل شيخ بهي المنظر قد أوغل في السن، ولكنه في طراءة العز لم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من مشيب الأرواء من يشيب، وقد ولد حي في ورشليم وراح يجوب العالم معلما هاديا"[2]، وذلك أن أباه كان قد قلده مفاتيح الحكمة، ومنه أصبح هذا الشيخ هاديا لفيلسوفنا ومرشدا أيضا له في زيارة العالم العقلي، ولذلك انفتح أمامه طريقان: "أحدهما إلى المغرب وهو يمثل طريق المادة والشر، والآخر إلى الشرق، وهو يمثل طريق الصور المعقولة التي لا تشوبها مادة، فيسلك الدليل لابن سينا هذا الطريق"[3].

إذن الفكرة الأساسية في قصة حي ابن يقظان لابن سينا، "هي بيان قوة العقل واختلافه وتميزه عن غرائز الإنسان وملكاته الأخرى، وأيضا قيادته لها إلى الخير والسعادة.

ثم بعد ذلك بيان علاقة هذا العقل ببقية العقول السماوية، وخاصة العقل العاشر والعقل الفعال"[4]، ومعنى هذا أن قصة حي ابن يقضان تلعب دورا هاما في تبيين مدى قوة العقل، ومن أجل توضيح والتأكيد على أنه يختلف عن مختلف غرائز الإنسان وبقية ملكاته الأخرى، وذلك من أجل الوصول إلى طريق الخير والسعادة.

---

[1]– محمد عابد الجابري وآخرون: الفكر الإسلامي دراسة والمؤلفات، ص 76.

[2]– المرجع نفسه: ص 77.

[3]– حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 2، 1982، ص 217

[4]– محمد عابد الجابري وآخرون: المرجع السابق، ص217.

ولذلك وما يقصده ابن طفيل من قصة حي ابن يقظان هو عرض الحكمة المشرقية أو ومن فلسفة الإشراق لابن سينا، وهي تمثل أهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة خلال اتباع طريق أهل البحث والنظر أولا ثم الانتهاء بعد ذلك إلى الذوق بالمشاهدة"[1].

وإن كان ابن طفيل يقول أنه سيعرض فلسفة الإشراق لدى ابن سينا، فهو وإن أخذ كثيرا من آرائه ولكنه لم يتقيد ابن سينا فيمن انتقدهم من الفلاسفة وخصوصا هذه الحكمة وإن يكن قد نبه عليها الحكمة المشرقية، وأثار إليها وهو يعتبر قد وقف عند حد الإثارة والتلميح وفي الأخير وما يمكن قوله: أن قصة حي ابن يقظان لابن سينا تعتبر قصة رمزية سمحة الأسلوب، وعادية المعنى، والدليل على ذلك أننا عندما نجردها من رمزيتها وتصبح بعد ذلك عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها"[2].

[1]– محمد عابد الجابري وآخرون: المرجع السابق، ص218.

[2]– عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل، المرجع السابق، ص 19.

الفصل الثالث

أهم نظريات ابن سينا

1-نظرية النفس.

2-نظرية الفيض

3-نظرية السعادة.

1-نظرية النفس:

لقد عنى ابن سينا عناية كبرى بدراسة النفس من الوجهتين الطبية والفلسفية "غير أن طابع الفلسفة كان أكثر ظهورا لديه، وقد استطاع أن ينشأ مذهبا جديدا عن النفس أخذ بعض عناصره عن الفارابي، كالقول بفيضان النفس من العقل الفعال، لكنه يختلف عنه في مسألة الخلود إذ رفض التسليم بنظرية النفس الكلية"[1]. لذلك نجد ابن سينا هو أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بأمر النفس، حيث امتاز عن غيره من الفلاسفة المتقدمين بدراسة النفس الإنسانية.

كما أننا لا نكاد نجد كتابا من كتبه يخلوا من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها، وبيان طبيعتها وقواها "وإذا كان قد أخذ كثيرا من أرائه النفسية عن أفلاطون وأرسطو والفارابي"[2]، فالنتائج التي وصل إليها ابن سينا تختلف عن نتائجهم اختلافا بينا، سواء من حيث العمق والاستقاء أو من حيث الاتساع والشمول، أن من حيث الغرض والغاية.

إذا النفس هي: عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة[3].

وقبل أن نعرض تعريف النفس عند ابن سينا وقراها وخلودها واجب علينا أن نتطرق إلى إثبات والبرهنة على وجودها، لأن ابن سينا يعتبر أن المنهاج القويم يقضي أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس قبل أن يتحدث عنها، ويذكر في أوائل رسالته في القوى النفسية "إن من رامى وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته (وجوده هو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن حجة الإيضاح، فواجب علينا أن نتجرد أولا لإثبات معدود وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها"[4].

1- محمود قاسم: نصوص مختارة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص 17.

2- المرجع نفسه: ص 17.

3- جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، لبنان، بيروت، ط 1، 1998، ص 905.

4- ألبير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ص 11.

ولذلك وتطبيقا للمنهج الذي يسير عليه ابن سينا، يقدم لنا عدة براهين لإثبات وجود النفس، ومن هذه البراهين نذكر:

1-1-البرهان الطبيعي:

وملخص هذا البرهان أن هناك حركات تحدث وفقا لمقتضيات الطبيعة، كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، وحركات أخرى تحدث ضد مقتضيات الطبيعة كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض، مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق الأرض، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائد على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس"[1].

فالنفس إذا عند ابن سينا في هذا البرهان موجودة، ولكنها مخالفة للبدن في طبيعته.

وكذلك نجد عنده برهان آخر هو:

1-2-البرهان السيكولوجي:

وهذا البرهان يقوم على الأفعال الوجدانية والإدراك فالإنسان يمتاز عن الحيوان بأنه يتعجب ويضحك ويتضجر ويبكي، كما أنه من أهم خواصه الكلام واستعمال الرموز والإشارات، وإدراك المعاني العامة المجردة، واستخراج المجهول من المعلوم"[2].

فهذه الأفعال والأحوال هي مما يختص به الإنسان، وهي ليست راجعة للبدن، بل هي قوة مستقلة وهي "شيء آخر لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك، فهذا الجوهر فيك واحد، وهو أنت بالتحقيق"[3].

[1]- محمد عابد الجابري وآخرون: الفكر الإسلامي دراسة والمؤلفات، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، (د ت)، ص126.

[2]- المرجع نفسه: ص 126.

[3]- المرجع نفسه: ص 127.

كما نجد عند ابن سينا برهان آخر هو:

1-3-برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء:

وهو من أهم البراهين التي أتى بها الشيخ الرئيس وفي هذا البرهان "يفترض وجود شخص خلق كامل القوى العقلية والجسمية محجوب البصر معلق في الخلاء يفصل بين أعضائه بحيث لا تتلامس ولا تتلاقى"[1].

مع هذا يرى ابن سينا أنه "ما من أحد يشك في إثباته لذلك فلا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه، ولا باطلا أحشائه، ولا قلبا ولا دماغا ولا شيء من الخارج، بل كان يثبت من ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا"[2].

ومعنى النفس متعدد ففي لسان العرب فقط يخص أكثر من ثلاثين معنى لها فهي: الروح، الروع، الشيء وحقيقته، ذاته، الذم، الأخ، العقل نفس الشيء عينه وكنه الشيء وجوهره"[3].

والنفس في تعريف لالاند هي: "جوهر الحياة والتفكير وإنها تعتبر كحقيقة مختلفة عن الجسم، هذه الحقيقة تعتبر كالآلة بالنسبة للروح (...)، النفس لها طبيعة منفصلة تماما عن أن تكون متصلة بالأبعاد أو عن أي شيء آخر مادي أي الجسم المركب"[4].

لذلك يمكنا القول بأن النفس تعتبر الإنسان على الحقيقة، فلا يمكننا أن " نقول بأن الإنسان هو الهيكل الجسماني المحسوس، وإنما هو الجوهر السامي الذي يقطن هذا الهيكل ويضفي عليه قيمته، النفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمه وإحكامه، ولهذا يردد ابن سينا مخاطبا الإنسان منبها إياه إلى سمو جوهره وعظم شأنه:

---

[1]- ابن سينا: الشفاء الطبيعيات النفس، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 13.

[2]- المصدر نفسه، ص 13.

[3]- ابن منظور: لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ج2، مصر، (د ت)، ص 119-121.

[4] -Andrée Lalond: vocabulaire thechnique de la philosophie, 2ème édition, p 41.

أتحسب أنك جرم صغير * وفيك لنطوى العالم الأكبر؟**[1]

فالنفس إذا عالم مستقل قائم بذاته، وهو في تربيته ونظامه صورة مصغرة من العالم بأسره، وهي العالم الأصغر في مقابلة العالم الأكبر، فهي صورة الكل ومرآة الكل.

وتعريف ابن سينا للنفس لا يخرج في جوهره عن المعنى الأرسطي الأفلاطوني حيث يعرفها بأنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة (...) اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية..."[2].

ولهذا نستطيع القول أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي وإن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، أي مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة.

إذن النفس هي صورة والصور كمالات بها تكمل بالأشياء، وهذه الكمالات قسمين: أول وثاني، الأول هو المبدأ والثاني هو الفعل والأثر، فالنفس كمال أول لأنها مبدأ لا صارة عن المبدأ[3].

وقد أثبت ابن سينا وجود النفس بالحدس والاستدلال والاستنباط فقال: "ارجع إلى نفسك وتأمل ... هل تعقل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعرف ذاته عن ذاته، وإن لم تثبت تمثله لذاته في ذكره ..."[4].

وفي رأيه أن النفس اتصلت بالفيض في ثنايا ترتيب العقول، وهي على هذه الحالة لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم، وليس للنفس وجود سابق على وجود بدنها، بل كلما

1- محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، البحر المتوسط، بيروت، باريس، 1981، ص 522.

2- ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمة حنين ابن إسحاق، دار العرب للبستاني، ط 2، القاهرة، (د ت)، ص 81.

3- زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتنين، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 115

4- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقق سليمان دنيا، ق 3-4، دار المعارف، مصر، 1958، ص 121.

حدث بدن شالح للحياة حدثت له نفس خاصة به، ويكون ذلك البدن الحادث لآلة تلك النفس ومملكتها[1].

والنفس قبل حلولها في البدن فالمختار فيها عند ابن سينا أنها تحدث مند حدوث بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها، هنالك تحدث العقول المفارقة للنفس الجزئية وتلحقها بالبدن المقرر لها، فهي إذا مخلوقة حادثة توجد بوجود البدن، وليست سابقة عليه[2].

وقد استخدم ابن سينا طريقة جدلية في بيان الصلة بين النفس والبدن، فقال أن الأمر لا يخلو أن يكون أحد الأمور الثلاثة: فإما أن يكون كل منهما مكافئا للآخر في الوجود، أي أنهما يكونان جوهرا واحدا، وإما أن تكون النفس هي السابقة، وإما أن تكون متأخرة في وجودها عن البدن[3]، ويتساءل ابن سينا قائلا: هل البدن هو علة النفس؟

يدلل على أن البدن لا يمكن أن يكون علة من أي نوع للنفس، فهو ليس بعلة فاعلة لها، لأن الجسم لا يفعل إلا بالقوة، ولا هو بعلة قابلية لها لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه[4]، ولا هو بعلة صورية، أو كمالية لها، فالأولى أن يكون العكس هو الصحيح، ولكن البدن علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدثت مادة بدن تصلح أن تكون آلة لنفس ومملكة لها[5].

معنى هذا أننا لا يمكن أن نقول بأن البدن هو العلة الأولى للنفس لأن النفس ليس منطبعة في البدن، وبأن البدن ليس علة صورية أو هو كمالية للنفس، لذلك يمكننا أن نقول في ذلك بأن البدن يعتبر آلة للنفس ومملكة لها لذلك يتبادر لنا لا السؤال التالي: إذا لم بكفي البدن هو علة النفس فهل هي علته؟

1- مصطفى غالب: فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات أحمد، بيروت، د ت، ص 81.

2- محمد عيد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 527.

3- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 153.

4- زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 116-117.

5- المرجع نفسه، ص 116.

وللإجابة عن هذا السؤال، نقول: "لا لأن النفس كمال أول لجسم فحسب هذا كما يقول لنا ابن سينا، فالنفس كمال الشيء، وهذا الشيء هو الجسم يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي"[1].

ويجب أن ومن يتضح لنا أن ابن سينا يحاول هنا نفي أي علاقة بين النفس والبدن، بل هما براهما ممتازين، وبالرغم من غموض علاقة النفس بالبدن فإن ابن سينا يؤكد حتميتها وضرورتها، التي لا دخل فيها للإتقان أو للبحث. كما نجد ابن سينا يؤكد على أن النفس: "شوقا طبيعيا، وانجذابا إلى الاشتغال يجسدها، وإلى استعماله والاهتمام بأحواله دون غيره من الأجساد، ولكنها ليست متعلقة بالبدن من حيث الوجود ومتعلقة بمبادئ أخرى[2]. وفي هذا الصدد يقول ابن سينا: "فقد بطلت أنحاء التعلق كلها وبقي ألا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ أخرى التي لا تستحيل ولا تبطل"[3].

ويرى ابن سينا بأن العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة اشتغال من النفس إلى البدن وذلك من أجل أن تشعر النفس بالبدن ومن أجل أن ينفعل البدن عن تلك النفس لذلك يقول ابن سينا: "بأن هذه النفس ليست منطقية في البدن ولا قائمة به فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتعال بسياسة البدن الجزئي، لعناية ذاتية مختصة به صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئة ميزاجة"[4].

يتضح مما سبق بأن البدن مجرد آلة وأداة للنفس في الحياة الأرضية، فهي ليست بحاجة (البدن، إذ يقوم بكل أفعال مستغنية في ذلك عنه لكنها تتذكر تخيل تحتفظ دون الحاجة البدن، هذا الأخير الذي يصلح أن يكون آلة النفس"[5].

---

[1]– زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص 117.

[2]– المرجع نفسه: ص 118.

[3]– ابن سينا: الشفاء الطبيعيات النفس، ص 105.

[4]– زينب محمد الخضري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 117.

[5]– ابن سينا: النجاة، المنطق والإلهيات، حقق نصوصه وأخرج أحاديثه عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 186.

معنى هذا أن البدن يمكنها الاستغناء عن النفس، والنفس هذه ليست بالحاجة للبدن، والبدن يصلح فقط لأن يكون آلة فقد للنفس.

"ويعتبر هذا الرأي رأي مشائي لم يتمسك به ل ابن سينا في حقيقة الأمر حيث يميل في هذا الصدد إلى الرأي أفلاطون بصدد علاقة النفس بالبدن في عملين شهرين له هما: رسالة الطير، والقصيدة العينية"[1].

وما يمكن أن نقوله بان النفس تتصرف في أبدانها حيث تعمل على تسخير أجزاء هذا البدن للقيام بوظائف كما أنها تستخدمه في قضاء حوائجها متطلباتها الضرورية، كما أن هذه النفس كانت تحيا في بادئ الأمر في عالم علوي فسيح[2]، وقيل أنه عندما بعث الله تعالى ملك إلى الأرض كي يأتي له بالطين ليصنع لها ما تحل فيه، فاحتجت ورفضته لأنه ضيق، فرد عليها المولى عز وجل بأنها ستدخل إليه كارهة كذلك ستخرج منه، وهذا ما عبر عنه ابن سينا في قصيدته العينية، حيث يقول:

هبطت إليك ما المحل الأرفع * ورقاء ذات تغرز وتمتـــــع**

وصلت على كره إليك وربما * كرهت فراقك وهي ذات تفجع**

أو نفت وما ألفت فلما والـــ * استنت مجاورة الخراب البلقع**[3]

ما يمكن أن نستنتجه من خلال هذه القصيدة أن النفس عندما تحول مكانها الفسيح الذي كانت تسبح فيه، إلى حز ضيق حرج كرهته، وعندما عاشرته الفت فتلذذت بشهوات الدنيا، وانغمست فيها ناسية بذلك العالم العلوي، واعتادت على تلك الحياة وابتعدت عن عالم الخراب الذي هو العالم السفلي.

" فتزول النفس من المحل الأرفع يعتبر تماما عن ما جرى للحيز للطير الذي تحدث عنه ابن سينا وكتب رسالة فيه إذ وقع الطير في شرك الطبيعة واستأنس بها، واطمأن لتلك

---

[1]- زينب محمد الخضري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص 118.

[2]- فتح الله خليل: ابن سينا ومذهبه في النفس، طبع في دار الأحد البحيري أخوان، بيروت، 1974، ص 142.

[3]- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ق 3-4، ص 100.

الأقفاص وهذا ما يمثل الغماس النفس في اللذات والشهوات[1]، هنا يشبه ابن سينا النفس عندما تكون محلقة في المحل الأرفع تماما عندما جرى للطير الذي وقع في شرك الطبيعة وعاود الاستئناس بها، ولكن بعد ذلك يتفطن الطير إلى الكمال فيصيبه بعد ذلك الكرب، هذا ما يدفعه إلى فتح باب القفص فيطير إلى الجبل.

وهذا ما يتمثل عند ابن سينا "في موت البدن وبقاء النفس، عندما يطير الطير حرا طليقا أكلا ثمار الجنان، شاربا من مياه الأنهار، فهاذا يعتبر كناية عن ابتهاج النفس بالكمالات العقلية"[2].

ولو رجعنا إلى الأمام في تعريف النفس فهي: "كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام: أحدها النفس النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة البدن الذي يتغذى به وهو يزيد معه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل"[3]. معنى هذا أن النفس النباتية هي التي تمثل الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة التولد والغذاء.

والثاني النفس الحيوانية، وهي عبارة عن "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة"[4]، وهذه النفس تختلف عن النفس الأولى، والثالث هي النفس الإنسانية، والتي هي عبارة عن كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفصل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[5]، وهو على عكس النفس الحيوانية التي تدرك الأمور الجزئية.

---

[1]– ابن سينا: رسالة الطير مطبعة، كبريل، 1889، ص 15.

[2]– المصدر نفسه: ص 15.

[3]– محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع السابق، ص 523.

[4]– المرجع نفسه: ص 524.

[5]– المرجع نفسه: ص 524.

وتعريف النفس بأنها كمال يرجع إلى جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية فهي تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الجسمية، وهذه القوى يستكمل بها كل من النبات والحيوان والإنسان وجوده فهي إذا موجودة بالفعل.

كما أننا يمكن القول بأن: "لكل واحدة من هذه النفوس قوى خاصة تشترك الثانية في قوى الأولى، وتشترك الثالثة في القوى الثانية والأولى".

فقوى النفس النباتية لها قوى ثلاث هي: القوة الغازية والتي من شأنها أن تحيل الأجسام الأخرى إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه والقوة المنمية والتي تزيد الجسم في أقطاره طولا وعرضا وعمقا لتبلغ به كماله، وأخيرا القوة المولدة وهي التي تولد الشبيه"[1]، أما قوى النفس الحيوانية فهي قوتان: "قوة محركة وأخرى مدركة، المحركة تكون إما باعثة وهي القوى التروعية من شهوانية تطلب اللذة وغضبية تتجنب الضار، وإما فاعلة وهي تمكن الجسم من الداخل بالحواس الباطلة التي تدرك صور المحسوسات ومعانيها بواسطة الحس المشترك والخيال والمصورة والمتخيلة والمتوهمة والمتذكرة"[2].

وأما قوى النفس الإنسانية فهي: "إما فاعلة وإما عالمة، وكل منهما يسمى عقلا، الأولى هي العقل العملي، والثانية هي العقل النظري"[3].

لذلك نجد العقل العملي ينسب تارة إلى القوى الحيوانية في الإنسان كالتروعية، وتارة ينسب إلى المتخيلة والمتوهمة، وتارة أخرى إلى نفسه، لذلك يمكننا القول بأن هذا العقل إذا نسب إلى القوى التروعية أصبح مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الأحوال الانفعالية، وهذا يدل على أن قوة الانفعال تابعة لقوة الحركة والتروع وكما يدل أيضا على أن الحياة الانفعالية تكون تابعة لحركة والعقل معا. "والعقل العملي إذا نسب إلى المتخيلة والمتوهمة كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة، بينما إذا نسب إلى نفسه تولد منه آراء ذائعة

[1]- محمد عابد الجابري وآخرون: المرجع السابق، ص 129.

[2]- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدمه عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980، ص 35.

[3]- محمد عابد الجابري وآخرون: المرجع نفسه، ص 129.

ومشهورة"[1]. مثلا عندما نقول بأن الكذب قبيح والظلم فاسد، ومجموع هذه القوى العملية تصبح متسلطة على سائر قوى البدن.

لذلك نجد ابن سينا يقول في هذا الصدد: "بأن العقل العملي مبدأ سياسة البدن أو مبدأ الأخلاق، فكأن النفس الناطقة عينين عين تنظر بها إلى البدن، وعين تتجه بها إلى المبادئ العالية، وهذه العين هي القوة النظرية، والنفس المجردة"[2].

وعن خلود النفس فقد كان من الصعب على الإنسان عامة وعلى الفلاسفة خاصة قبول فكرة أن مصير حياة الإنسان إلى العدم، لذلك فهم يقولون بخلود النفس بينما يتضح لنا بأن البحث في هذا الموضوع هو بحث حيوي وهذا ما أدى بابن سينا يرجع في البحث فيه إلى توسعات أفلوطين، وإلى كتب أفلاطون"[3] الذي يقول بأن: "النفس جوهر بسيط والبسيط لا يفسد لأن الفساد أنما انحلال العناصر، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لا يبطل ببطلانه، إلا أنها هو مستقلة عنه فلا تنحل بانحلاله، ولا تفسد إنها مقيمة فيه إلى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضي"[4].

---

[1]- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس، ص 112.

[2]- المرجع نفسه: ص 113.

[3]- المرجع نفسه: ص 120.

[4]- المرجع نفسه: ص 121.

2-نظرية الفيض:

تعتبر نظرية الفيض عند ابن سينا مصدر للنفس وهي نظرية في "صدور جميع الموجودات عنه تعالى"[1]، والفيض "مقولة فلسفية دالة على قابلية الأشياء والظواهر للتحول، وتحولها بلا توقف بلا شيء آخر [...]، ويعبر الفيض بوصفه وحدة الوجود وأعدم عن الشكل الكلي المجرد لانبثاق ونشوء ووجود كل الأشياء والظواهر"[2].

وتتلخص هذه النظرية كما صرح بها كل من الفارابي وابن سينا في أن الله أو الواحد الأول صدر عنه العقل الأول، وهذا العقل واحد بالعدد، كما أنه كثير بالاعتبار لأنه واجب الوجود بالأول (الله)، ممكن الوجود بذاته فجاءته الكثرة من ناحية إمكانه. "ويفيض عن العقل الأول العقل الثاني، وبما أنه ممكن الوجود ويعقل الأول، يلزم عنه وجود ثالث وهو العقل الثالث مع السماء الأولى التي هي الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه.

وهكذا يتوالى إلى أن يصل إلى العقل العاشر، وهو عقل فلك القمر، واهب الصور والموكل بعالم الكون والفساد،[3] فالفيض "يعني تحول الأشياء وتحول الظواهر باستمرار من شيء إلى آخر، وهو منبع وأصل كل الأشياء والظواهر"[4]، كما يؤكد ابن سينا أن العالم العنصري الذي فا عن العقل الأخير على هيئة العناصر الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والتراب، وبهذا فقد تبين لنا أن نظرية الفيض ونظرية المعرفة الإشرافية ارتبطا وتلازما، فحيثما قيل بالفيض كتفسير للوجود نجد القول بنظرية المعرفة الإشرافية، وقد تجلى هذا واضحا عند ابن سينا"[5].

---

[1]- عاطف العراقي: فورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 109.

[2]- م. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظيم وجورج طرابسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ت)، ص 363.

[3]- إبراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشرافية وأثرها في النظرة إلى النبوة، دار النهضة العربية، بيروت، القاهرة، 1977، ج 1، ص 54.

[4]- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1973، ص 232.

[5]- إبراهيم إبراهيم هلال: المرجع السابق، ص 54.

وإذا نظرنا إلى نظرية الفيض عند ابن سينا وجدنا أنها تستند إلى الأمور الآتية:

"1-القول بأن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته وهو الله تعالى، وإلى ممكن أو واجب بغير وهو العالم.

2-القول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله واحد من كل وجه ويجب أن يصدر عنه واحد بالعدد.

3-القول بأن تعقل الله علة للوجود على ما يعقله، وإذا عقل شيء وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها"[1]، إذا الله واحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول الذي يكون واجب بالله ممكن بذاته، فإذا عقل العقل الأول الله صدر عنه عقلا ثانيا يكون أسفله، وعندما يعقل ذاته يصدر عنه صورة الفلك الأقصى، وكمالها هي النفس[2]، وهكذا دواليك إذ يصدر عن كل عقل ثلاث موجودات هي: عقل يكون تحته وصورة للفلك وكماله وهي نفس لأن نصل إلى العقل العاشر الذي يجعله ابن سينا حد للفيض. "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي لا يستطيع أن يولد عقل واحدا ولا نفسا واحدة فيتجر الفيض في كثرة النفوس البشرية"[3].

والعقل الفعال هو عقل مفارق يضفي عليه ابن سينا صفات شتى: "ماهية مجردة، من شأنه أن يخرج العقول السابقة، من القوة إلى الفعل بإشراق منه عليه لأن ما بالقوة لا يخرج عادة من القوة إلى الفعل إلا شيء يفيده هو في ذاته فعل -هذا الشيء هو هذا العقل الفعال-ونسبته إلى النفس الإنسانية من حيث هو عقل بالقوة"[4].

---

[1]- سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992، ص 237

[2]- جميل صليبا: المرجع السابق، ص 233.

[3]- هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروى حسن قبسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات بيروت، باريس، 1983، ص 961

[4]- محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند الفلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993، ص 105

ويمثل ابن سينا ذلك بقوله: "كنسبة شمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية، فإنها إذا اتصل أثره بالمرئيات بالقوة، وذلك الأثر هو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائيا بالفعل"[1].

وهكذا فإن العقل البشري ما ليس له قدرة ذاتية على تجريد المعقول من المحسوس، وإنما يتم له ذلك بفيض وإشراق من العقل الفعال، فكل معرفة أو تذكر فإنما هو بواسطة هذا الفيض من قبل هذا العقل[2]. فالعقل الفعال هو مصدر نفوسنا ومصدر النفس عند ابن سينا يرتبط بنظرية الفيض.

[1]- ابن سينا: النجاة، ق2، ص 315.

[2]- محمد عبد الرحيم الزيني: المرجع السابق، ص 105.

3-نظرية السعادة:

لقد كان الموضوع السعادة حيزا كبيرا في تاريخ الفكر الفلسفي "فمنهم من جعل السعادة في الفضيلة، ومنهم من قال أنها في اتباع الواجب والتطلع إلى المثل الأعلى، أما ابن سينا فقد ربطها باللذة، وعالج هذا الخير مفهوم السعادة في ثنايا مذهبه الفلسفي الضخم، فيشير إلى صلات اللذة بالألم وبالخير وبالشر وبالكمال وبالنقصان"[1]، فجميع الأحياء تريد دائما اللذة معتقدة أن الخير يكون فيها، فمثلا الجاهل يجد اللذة في جهالته، والفيلسوف في فلسفته واللذة هي: "إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرط"[2].

في الحقيقة إن مفهوم السعادة مرتبط باللذة، فنحن بالفطرة نميل إلى طلب ما يسهل لنا ونهرب من ما يؤذينا، والسعادة مطلب بديهي لدى الإنسان، وهناك من يقول أنها مطلب غريزي لا يمكن الاستغناء عنه إلا أن غريزة السعادة والإحساس باللذة لا يكونان بالشكل متعاقب في النفس الإنسانية، لأن القول بذلك يجعل حياتنا تميزها جملة من السلاسل المتعاقبة بين اللذات والآلام، لذلك يتبين لنا السعادة مرتبطة باللذة وتتصل بها لكنها غير اللذة، وإن جاز التعبير قلنا هي اللذة المنظمة تنظيما منهجيا يجعل السرور فرح، والإحساس إلى ابتهاج والمتعة إلى حبور".

"والسعادة ميزتين الأولى الدوام، والثانية الشمول، في حين نجد أن اللذة تتصف بأنه زائلة ومحدودة، لذلك فإن طالب اللذة يرتمي على كل لذة تعرض له، بينما السعادة فإنه يريد الوصول إلى حدها الأقصى الذي تتصل بكيانه كله"[3]، وإذا كانت السعادة مرتبطة باللذة فأية لذة يقصدها ابن سينا؟

[1]- عادل العوا: مذاهب السعادة، دار الفاضل، دمشق، 1991، ص 94.
[2]- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المرجع السابق، ص 753-754.
[3]- عادل العوا: المرجع السابق، ص 224-326.

إن الشيخ الرئيس يربط السعادة باللذة، تلك اللذة التي تحصل للنفس الإنسانية عند بلوغها كمالها الخاص بها، ولكنه لا يعتبر الصحة والسلامة من الكمالات والخيرات بالنسبة لصاحبها، فإذا كان الأمر كذلك فإننا نتساءل: لماذا إذن يلتذ بها الإنسان كما يلتذ بشيء حلوا وغيره؟ أجاب ابن سينا عن هذا السؤال: "فوضح أن الإنسان الذي يمتلك الصحة لا يوجد لديه شعور بنقصها، وبالتالي الشوق إليها وطلبها، بينما المريض يعرف قيمتها، فأحيانا يبتعد عن أكل الحلو والتلذذ به، مقابل الحصول على لذة السلامة والصحة، فالشرط في اللذة هو الحصول والشعور والمحسوسات إذا حصل لها الاستقرار لم يشعر بها"[1].

ويضيف الرئيس شرطا أو قيدا آخر لحصول اللذة فيقول: "إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك"[2]. وإذا التذت أنفسنا بلذة يسيرة" فذلك للشواغل البدنية التي هي كالأمراض، ولبعد المناسبة تعرف النفس في الطبيعة مثل المرضى اللذين لا يتلذذون بالحلو ويتأذون وإذا زال العائق تمت اللذة بالحلو، وظهر التألم بالمر وهذا أيضا كالخذر الذي لا يحس بالألم ولا لذة، وكالذي به الجوع ولا يحس بألم الجوع فإدراك العائق يشتد به إحساسه"[3]. واللذات جميعا نسبية ومتفاوتة بين الإنسان جميعا ويرجع هذا التفاوت إلى قوى النفس لأن كل قوة من القوى الإنسانية لذة تخصها مثال ذلك "لذة الغضب الضفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية، فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد اللذة وهذه اللذة هي إدراك الكمال"[4]، وكل من تمكن من الوصول إلى الكمال وجد في هذا الوصول لذة، ويكون هذا الكمال في الخروج من القوة إلى الفعل وبطلان الفعل يؤدي إلى عدم حصول صاحبه على الكمال وعدم الشعور بلذة ولا يشتاق ولا ينزع إليها"، ولمعرفة وجود لذة ما والعلم به وإن كان هذا العلم يقيني لا يستلزم أو يستوجب الشوق إليها والإحساس بها،

---

[1]– ابن سينا: رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، (د ت)، ص 758.

[2]– ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المرجع السابق، ص 760.

[3]– ابن سينا: عيون الحكمة، المرجع السابق، ص 59–60.

[4]– ابن سينا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 129.

فالجاهل يعلم أن للعلم لذة والأصم يعلم أن للألحان لذة ولكنهما لا يدركانها ولا يشعران بكيفيتها ، ولا يتصوران ماهيتها لأن اللذة لا تحصل للإنسان إلا عند حدث الفعل، والفعل لا يولد لذة إلا شريطة أن يدرك الفاعل ما أدرك من الكمال بسببه"[1]، والإنسان عند ابن سينا لديه "لذات حسية حيوانية تطلبها القوة الحيوانية فيه، وأخرى عقلية يطلبها الجوهر العاقل حتى يكون بالفعل، وذلك بتعقل الحق الأول وإدراكه ثم إدراك الوجود كله بالترتيب الذي حدث به الفيض الذي يبتدأ أولا بالحق ثم بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية"[2].

بالغرم من أن نظرة الفلاسفة إلى مفهوم السعادة اختلف باختلاف مذاهبهم ونزعاتهم وتفكيرهم، لكننا نلاحظ انهم يشتركون في الوسيلة التي نبلغ بها السعادة ونحققها وهي المعرفة والتأمل العقلي لأن العقل هو الذي يقود الإنسان إلى الأعمال الفاضلة، وهو الذي يفرق بين الدناءة والطهارة بين الرذيلة والعفة، بين الخير والشر، وإن استطاع الإنسان معرفة كل هذا تمكن من الابتعاد عن الشرور ليحصل على السعادة التي هي غاية الجميع فيجازي، فيجازي على أعماله الفاضلة ويعاقب على أفعاله الشريرة ، ولقد ارتبطت مسألة العقاب والثواب في نظرية السعادة السينوية بموضوع آخر هو المعاد. فكيف صور لنا الشيخ الرئيس هذه القضية؟ وما موقفه من مصير النفس الإنسانية؟

إن علم المعاد يبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد، وكذا في الثواب والعقاب غير البدنيين، حيث تكون النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق –العاملة بالخير الذي يستوجبه الشرع والعقل– في سعادة وغبطة، ولقد وعد الشرع المتقين بثواب جسمان محسوس وذلك لقوله تعالى: "متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين"[3].

---

[1]– ابن سينا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 129.

[2]– خميسي ساعد: التصوف الفلسفي عند ابن سينا، مذكرة لاستبقاء شروط النجاح في السنة الأولى ماجستير، إشراف إبراهيم عاتي، 1987–1988، ص 21.

[3]– سورة الطور: الآية 20.

وهذه السعادة البدنية لا يصلها إلا بالوحي والشريعة، كما أن اللذة العقلية هي اللذة الروحانية التي تكون ببقاء النفس، أما الجسمانية فتكون ببعث البدن. وابن سنا لا يؤمن بمعاد النفوس والأجسام على ما ذكرته الأديان، ولكنه يضع في اعتقاده أن النفوس وحدها تبقى بعد الموت في سعادة أو شقاء روحيين، فكما كانت معرفة النفس بالوجود وقت حياتها في الدنيا كانت سعاتها بعد مفارقة البدن أعظم وأسمى"[1].

ونستطيع أن نقول أن المعاد عند ابن سينا: "ليس شخصا فرديا ولكنه كلي مطلق للنفس الكلية، بمعنى أن المعاد بالمفهوم السينوي ليس اجتماع الناس في الجنة والنار، كما نجد في المعنى الديني ولكنه اتخاذ النفوس الجزئية في علم واحد بعد انفصالها عن الأبدان، وهذا هو النظام الشامل الذي يسيطر على كل الكائنات"[2].

ويضيف ابن سينا "شقاء النفوس حين مفارقتها للبدن بسبب عدم اشتياقها لكمالها في حياتها الدنيا، فتتعذب وهي غير مجبر على ذلك، إذا كان لها الإمكان فأبت بينما النفس التي تعاني من آلام الشوق إلى الكمال فهي التي تفوز في الدنيا والآخرة"[3].

ويشترط الفيلسوف الشيخ "لتولد الشوق وجوب الذوق لدى الإنسان، وليس هذا الذوق إلا مرتبة وخطوة نحو الذوق العرفاني الذي يبعثه الله في القلب، وعلى هذا الأساس يطلق أهل المشاهدة من المتصوفين اسم الذوق على اللذة العقلية لأنها أرقى اللذات"[4].

إذن عن طريق الجبروت تستطيع النفوس بما تمتلكه من شوق واستعداد أن تصل إلى شيء السعادة في هذه الدنيا، والابتعاد عن الشواغل والاشتياق إلى الخلود، "وكل ما تحصل من عليه النفس وما تضفر به في حياته البدنية لا يسمى بسعادة وشقاء في حقيقة الأمر، وإنما هو ألم ولذة ، بينما سعاتها هو حال لها بعد مفارقتها للبدن"[5]، فتعيش بعد هذه المفارقة

---

[1]- عمر فروخ: المنهاج الجديد في الفلسفة، دار الملايين للعلم، 1982، ص 146.

[2]- المرجع نفسه: ص 147.

[3]- خيسي ساعد: التصوف الفلسفي عند ابن سينا، ص 171.

[4]- جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم – دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، 1984، ص 176.

[5]- أحمد فؤاد الأهوانيظ: نوابغ الفكر العربي–ابن سينا، ص 66.

سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن، وعند الترتيب للموجودات في الابتهاج واللذة نجد أن ابن سينا قد استبدل مصطلح اللذة لمصطلح الابتهاج لأن "إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور، وإنما كان الأول أجل مبتهج بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير، وإدراكه هو الإدراك التام فقط"[1]، فالله عاشق في ذاته لأن العشق يتبع خيرية المعشوق وجماله وإدراكه ، فهو العلة الأولى وهي: "خير في ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضا، إذ هي السبب الأول لقوامها على الأخص وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها"[2].

ويواصل ابن سينا: "فإذا العلة الأولى خير مطلق لجميع الوجود، والعش الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ماهية المعشوقة، والمعروف أن الشوق من لوازم العشق لذا أشار ابن سينا إلى الشوق أيضا واعتبره الحركة التي تكمل وتم الابتهاج، ولا يمكن تصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه آخر، ويكون العشق الحقيقي لله تعالى لأن المعشوق الحق: للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض"[3]. وفي هذا يقول ابن سينا: "إن الخير مطلق معشوقا لها أعني لجملة النفوس المتأهلة، وهذا العشق فيها غير مزائل البت، وذلك لأنها لا تخلوا من حالتي الكمال والاستعداد"[4].

ويرى ابن سينا أن العارف بطريقه إلى السعادة القصوى في دنياه أو في آخرته قد سار بفضائل أخلاقية لأنه متجه للاتصال "بالخير المحض" الذي طلبه ففاض عليه فكان هو "المحب لمعرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها نفسه، ومعرفة الرذائل، وكيفية توقيفها لتتطهر منها نفسه"[5]، وبفضل الفضائل الخلقية يكون العارف قد وفي إنسانيته حقها من

---

[1]- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المصدر السابق، ص 782.

[2]- ابن سينا: رسالة في العشق، مطبعة بريل، 1889، ص 20.

[3]- ابن سينا: المصدر السابق، ص 408.

[4]- المصدر نفسه: ص 408.

[5]- ابن سينا: تسعة رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال، تحقيق وتقديم: حسن عاصمي، دار قابس، بيروت، لبنان، 1988، ص 115.

الكمال الذي هو زاده في الدنيا والآخرة ومن بين تلك الفضائل التي يتميز بها العارف: السخاء والقناعة وهما تابعان للقوة الشهوانية، ثم الصبر والحلم [...] أما العدالة فهي فضيلة الفضائل. إن النفس التي تعود قواها إلى اكتساب هذه الفضائل قد اقتضت المعرفة الأخلاقية الحقة على ضوء الارتقاء نحو المجرد الكامل باعد عن المحسوس الحيواني الذي يجلب الرذائل، وعند إتمام كشف الحجب وحدوث الاتصال يكون العارف قد ثبت على تلك الفضائل وانطبع بجملة من الصفات الأخلاقية والوجدانية"[1].

ويوجزها ابن سينا في قوله: "العارف هش، بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير ... لذا نراه دائم البسام لاتصاله لمشرق النوار متوضعا للكل دون تمييز، ليس لديه شعور بالتفوق على الخامل"[2].

كما نراه أيضا: "لا يشعر بالنقص أمام النبيه حتى لا يحزن على فوات الشيء أو يتكبر لحصول شيء لم يحصل لغيره، وبالتالي لا يتبع في الرذائل كالربا، وإلا زال عنه الإشراق وراحت السعادة القصوى"[3].

وابن سينا جعل من المنهج العلمي طريقا لبلوغ السعادة، وهذا ما يظهر في نظريته في التصوف، "فطالب السعادة عنده تحصل ملكة التوسط لا إفراط ولا تفريط، وهو مبدأ أقر به المعلم الأول أرسطو، وتطبيقا لهذا المبدأ يجب أن يكيف طالب السعادة حياته على نحو يظهر فيه استعلاء النفس الناطقة على الحيوانية، وهذا الشرط أن تكون الصلة وثيقة بين البدن والنفس التي تتعلق به تعلقا مؤقتا لتدبيره"[4]. وإذا كان ذلك سهل فبعد فراقها ورحيلها إلى عالمها فعليها أن تبتر علاقتها وانشغالها به، "بينما إذا حدث العكس وكان الاستعلاء للنفس

---

[1]- بوحناش نورة: القيم في فلسفة برغسون، بحث مقدم لنيل شهادة الماجيستير، إشراف طه عبد الرحمان، جامعة منتوري قسنطينة، 1994-1995، ص 221.

[2]- المرجع نفسه: ص 221.

[3]- المرجع نفسه: ص 221.

[4]- حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص 47

الحيوانية والخضوع للنفس الناطقة صعب بتر تلك الوصائل، فتنغمس النفس في الرذائل وتميل إلى الشقاء بعيدة عن كمالها وسعادتها"[1].

كما أن قصة حي ابن يقضان فهي تبين واقعية تفكير ابن سينا "فالنفس الناطقة بحكم علاقتها بالجسم تستطيع أن تحيا حياة عقلية بحتة بعيدة ومجردة عما تثيره الحواس من شهوة وانفعال والإنسان من حيث هو كذلك لا يجب أن ينحدر بإنسانيته إلى الحياة الحسية بإشباع غرائزه إلى حد تعطيل النفس الإنسانية، إنما يدعوا إلى التوسط بين الطريفين، ومنح النفس الناطقة السيرة والسلطة على النفس الحيوانية"[2].

لذا يرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم إلا إذا أصلحت النفس الجانب العملي منها في حياتها الدنيوية، وهذا الجانب هو الذي تصدر عنه الأفعال الخلقية، ويكون هذا الإصلاح بملكة التوسط، فالفعل الخلقي هو وسط بين الإفراط والتفريط، ثم أن نظرية الشيخ في المعاد مؤسسة على نظريته في النفس التي تأسس بدورها نظرية في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا قبل مفارقتها للبدن عن طريق ما يعرف بالتصوف.

والسعادة ليست مجرد لذة جسمية وإنما هي سمو معنوي وابتهاج روحي، واتصال بالله وهي عشق وشوق مستمران، عشق من حيث أن العشق الحقيقي لا يكون إلا بالابتهاج بتصور حضرة الحق، وشوق من حيث أنه لا يكون إلا بالرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج.

---

[1]- حسن عاصي: المرجع السابق، ص 47.

[2]- المرجع نفسه، ص 47.

خاتمة

خاتمة:

من خلال هذا العرض البسيط لموضوع الفلسفة المشرقية عند ابن سينا، وتعرضنا لأهم نظرياته فقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- الإشراق في الاصطلاح هو ظهور النوار العقلية، وذلك عند التجرد عن المواد الجسمية.
- الإشراق عبارة عن حكمة لدنية مشرقية، وذلك من أجل إحياء حكمة فارس القديمة.
- الإشراق عملية يتلقى بها المرء من خلالها نوعا من الإلهام مباشرة من الله.
- كذلك فرق ابن سينا بين حكمة الإشراق والفلسفة الأرسطية، فحكمة الإشراق مبنية على الذوق، والفلسفة الأرسطية مبنية على الاستدلال والعقل.
- كما يمكننا القول بأن ابن سينا لم يستخدم مصطلح الفلسفة المشرقية إلا نادرا.
- كما أن الفلسفة الإشرافية تتقابل مع الفلسفة المشائية، إذ أن هذه الأخيرة تعتمد على البرهان والعقل والإقناع الفلسفي، في حين الفلسفة المشائية تعتمد على الذوق والكشف الإشراقي.
- أن ابن سينا مفكر موسوعي شمل نشاطه الفكري جوانب معرفية كثيرة من أدب وفقه ومنطق وفلسفة.
- كما عنى ابن سينا عناية بالغة بموضوع النفس حيث أننا لا نكاد نجد كتابا من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها وقواها –يرى ابن سينا أن قبل أن يتعرض إلى ماهية النفس لا بد أولا أن يثبت وجودها.
- قسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة مراتب: النفس النباتية، النفس الحيوانية، النفس الإنسانية وخص بكل مرتبة من هذه المراتب قوى روحية.
- اعتقد ابن سينا بوجود علاقة بين النفس والبدن، فالنفس تحل في البدن كلما كان مستعدا لقبولها، وهي صورة لمادة تحرك البدن وتدبر شؤونه فهي موجودة بوجوده وكان في موقفه هذا أرسطيا لا أفلاطونيا لأن أفلاطون يرى بأن البدن هو سجن للنفس التي تعمل جاهدة على التحرر منه ولا تحيا حياة طيبة إلا إذا فارقته.

– يذهب ابن سينا إلى أن النفس خالدة لأنها جوهر بسيط غير مركب وقد كان في اعتقاده هذا أفلاطونيا

– ابن سينا عدة قصص رمزية عن النفس إلا أنها كانت غامضة موجهة للخاصة من الناس.

– رغم أن ابن سينا قد كان في أراءه أرسطيا تارة وأفلاطونيا تارة أخرى إلا أنه قد أتى بأفكار جديدة لم يقل بها أي فيلسوف، فقد كان فيلسوفا عظما اشتغل بأفكاره العديد من المفكرين والفلاسفة من بعده وكانت أراءه محل دراسة للعديد من الفلاسفة ومشغل اهتمام العديد منهم إلى يومنا هذا.

– ذهب ابن سينا إلى أن مصدر النفس هو العقل الفعال فكان أفلاطونيا في مذهبه هذا لأنه أنسب كل الموجودات إلى ذات واحدة هو الواحد والمتمثل في الله الذي تصدر عنه العقول العشر وعندما يصدر العقل العاشر – العقل الفعال تصدر عنه النفس.

– السعادة عند ابن سينا هي سمو معنوي وغبطة روحية واتصال بالله.

– ربط ابن سينا السعادة باللذة، كما ربط الشقاء بالألم وفكرة اللذة والألم تمخضتا أساسا من مسألتي الخير والشر.

– بعدما ربط الشيخ الرئيس السعادة باللذة وضع فرقا بينهما، فالسعادة تطلب أكثر من اللذة لأنها دائمة، بينما اللذة مؤقتة وزائلة.

– هناك تشابه واضح بين فكرة المعاد عند ابن سينا وبين قضية الثواب والعقاب التي تحدث عنها القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر مراجع:

-القرآن الكريم

أ-المصادر:

1-ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ق 3-4، مع شرح نصر الذين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1958

2-ابن سينا: النجاة، المنطق والإلهيات، حقق نصوصه وأخرج أحاديثه: عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، 1998.

3-ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، النفس، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق جورج قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975.

4-ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ترجمة حنين إسحاق، دار العرب البستاني، القاهرة، (د ت).

5-ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال، تحقيق وتقديم: حسن عاصمي، دار قابس، بيروت، لبنان، 1988.

6-ابن سينا: رسالة الطير، مطبعة بريل، 1889.

7-ابن سينا: رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، (د ت).

8-ابن سينا: رسالة في العشق، مطبعة بريل، 1989.

9-ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدمه عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980.

10-ابن سينا: منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، 1982.

ب-المراجع:

1-ابراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، دار النهضة العربية، بيروت، القاهرة، ج1، 1977.

2-ابن طفيل: حي ابن يقظان، تقديم زواوي بغورة، موفم النشر، الجزائر، 1989.

3–أبو نصر الفرابي: الجمع بين رأي الحكمين، أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968.

4–أحمد غسان سانو: ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الإعلام دار قتيبة، 1984.

5–أحمد فؤاد الأهواني: نوابع الفكر العربي، ابن سينا، (د ت).

6–ألبير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1968.

7–تاجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1982.

8–جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، 1984.

9–جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1973.

10–جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس، (د ت).

11–حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

12–حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، لبنان، ج2، 1982.

13–زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، دار القبة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

14–ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، (د ت).

15–سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.

16–عادل العوا: مذاهب السعادة، دار الفاضل، دمشق، 1991.

17–عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، 1984.

18–عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالة حي ابن يقظان، المطبعة الفنية الحديثة، (د ت).

19–عبد الرحمان بدوي: أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، ج1، 1947.

20–عمر فروخ: المنهاج الجديد في الفلسفة، دار الملايين للعلم، 1988.

21–على رحمـاني، حوري بديع الزمان: الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، 1999–2000.

22–فتح الله خليل: ابن سينا ومذهبه في النفس، طبع في دار الأحد (البحيري أخوان)، بيروت، 1974.

23–محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجيل، بيروت، 1999.

24–محمد عابد الجابري وآخرون: الفكر الإسلامي، دراسة والمؤلفات، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، (د ت).

25–محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1982.

26–محمد عبد الرحمان الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993.

27–محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1983.

28–محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

29–محمود قاسم: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969.

30–مصطفى غالب: فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات أحمد، بيروت، (د ت).

31–هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروى، حسن قبصي مراجعة مقدمة له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات بيروت، باريس، 1983.

ج–المعاجم والموسوعات:

1–ابن منظور: لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والبناء والنشر، ج2، (د ت).

2–جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية الشركة العالمية للكتاب، ش م ل، ج1، 1994.

3–جميل صليبا: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي إنجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، 2000.

4–م. روزنتال، ب. بودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظيم، جورج طرابسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ت).

د–الرسائل الجامعية:

1–بوحناش نورة: القيم في فلسفة برغسون، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، إشراف طه عبد الرحمان، جامعة قسنطينة، قسنطينة، 1994–1995.

2–خميسي ساعد: التصوف الفلسفي عند ابن سينا، مذكرة لاستبقاء شروط النجاح في السنة الأولى ماجستير، تحت إشراف إبراهيم عاتي، قسنطينة، 1987–1988.

و–قائمة المراجع بالفرنسية:

-Andrée lalande: vocapilaire technique et critique de la philosophie, 2ème édition.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
شكر التقدير	
مقدمة	01
الفصل الأول: الفلسفة الإشراقية، مفهومها، حقيقتها، طبيعتها	
1-مفهوم الإشراق (الفلسفة الإشراقية).	05
2-حقيقية الفلسفة الإشراقية	08
3-طبيعة الفلسفة الإشراقية	12
الفصل الثاني: ابن سينا بين الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية	
1-موقف ابن سينا من أرسطو ومن المشائية العربية	18
2-موقف ابن سينا من الفلسفة المشرقية	20
3-دور قصة حي ابن يقضان	25
الفصل الثالث: أهم نظريات ابن سينا	
1-نظرية النفس	29
2-نظرية الفيض	39
3-نظرية السعادة	42
خاتمة	50
قائمة المراجع	53
فهرس المحتويات	

ملخص الدراسة:

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة الفلسفة المشرقية عند ابن سينا، ولتحقيق هدف الدراسة تم الاعتماد على المنهج التحليلي، وقد انطلقت الدراسة من تساؤل مفاده: ما مدى مساهمة ابن سينا للفلسفة المشرقية؟، وللإجابة عن الإشكالية تتبعنا خطة تتألف من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، خصصنا الفصل الأول إلى مفهوم الإشراق، ومن ثم مفهوم الفلسفة المشرقية، ثم حقيقتها وطبيعتها، وفي الفصل الثاني تناولنا حياة ابن سينا بين الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية ثم تطرقنا إلى الدور الذي تلعبه قصة حي ابن يقضان عند ابن سينا لأنها تعتبر النموذج الصحيح لكيفية الإشراق، أما الفصل الثالث فتطرقنا لعرض أهم نظريات ابن سينا: كنظرية النفس، ونظرية الفيض ونظرية السعادة، وننهي في الأخير بحثنا بخاتمة فيها بعض النتائج التي كنا قد توصلنا إليها منها أن ابن سينا فرق بين حكمة الإشراق والفلسفة الأرسطية، فحكمة الإشراق مبنية على الذوق، والفلسفة الأرسطية مبنية على الاستدلال والعقل، كما يمكننا القول بأن ابن سينا لم يستخدم مصطلح الفلسفة المشرقية إلا نادرا.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الفلسفة المشرقية، ابن سينا

Study summary:

This study aimed to know the Eastern philosophy of Ibn Sina, and to achieve the goal of the study, the analytical method was relied upon.The study started from a question: To what extent did Ibn Sina contribute to Eastern philosophy? To answer the problem, we followed a plan consisting of an introduction, three chapters, and a conclusion.We devoted the first chapter to To the concept of radiance, then the concept of Eastern philosophy, then its truth and nature In the second chapter, we discussed the life of Ibn Sina between Peripatetic philosophy and Oriental philosophy, then we touched on the role played by the story of Ibn Yaqdan's life according to Ibn Sina because it is considered the correct model for how to shine.As for the third chapter, we discussed the most important theories of Ibn Sina: such as the theory of the soul, the theory of flux, and the theory of happiness, and we end in Finally, we discussed a conclusion containing some of the results that we had reached, including that Ibn Sina distinguished between the wisdom of radiance and Aristotelian philosophy The wisdom of enlightenment is based on taste, and Aristotelian philosophy is based on reasoning and reason.We can also say that Ibn Sina rarely used the term oriental philosophy.

Keywords: philosophy, oriental philosophy, Ibn Sina