الجامعة الأردنية

كلية الدراسات العليا

قسم الدراسات العليا للعلوم الإنسانية والإجتماعية

مجرد

فلسفة ابن سينا الخلقية

إعداد

خالد احمد غصاب غرايبه

إشراف

الأستاذ الدكتور سحبان خليفات

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في
الفلسفة بكلية الدراسات العليا بالجامعة الاردنية

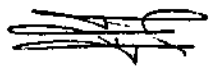
١٨
٤٦٠٥

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نوقشت هذه الرساله بتاريخ ١٩٩٢/٥/١٩ ، وأجيزت .

١. الأستاذ الدكتور سحبان خليفات رئيساً .....



٢. الدكتور سلمان البدور عضواً .....

٣. الدكتور أديب نايف عضواً .....

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإهـــــداء

إلى والدي الذي علمني أن الصبر والمثابرة سبيل النجاح

وإلى والدتي التي علمتني أن لا نجاح بلا إخلاص وأمانة

وإلى زوجتي الغالية، وأحبائي الصغار سيف وأويس

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	ب
المقدمة	١
الفصل الأول: حياة ابن سينا	٤
- السيرة الشخصية	٥
- مؤلفاته	١١
الفصل الثاني: آراء ابن سينا في النفس	١٣
- تعريف النفس	١٥
- أدلة وجود النفس وروحانيتها:	١٦
١. برهان فكرة "الأنا". ووحدة الذات	١٦
٢. برهان الإستمرار	١٨
٣. برهان الرجل الطائر	١٨
٤. البرهان الطبيعي والسيكولوجي(دليلا الحركة والإدراك)	١٩
٥. برهان إدراك المعقولات	٢٠
٦. برهان إدراك النفس بدون آلة	٢٠
- حدوث النفس	٢٢
- علاقة النفس بالجسد	٢٣
- أقسام النفس	٢٥
- قوى النفس النباتية	٢٥
- قوى النفس الحيوانية	٢٨
- قوى النفس الناطقة	٣١
- أفعال النفس	٣٤
- وحدة النفس	٣٥
- خلود النفس	٣٦
- بطلان التناسخ	٣٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل السادس: مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية وأثرها ١٠٩

- مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية ١١٠
- أثر فلسفة ابن سينا الخلقية ١١٧

الخاتمة ١٢٨

المصادر والمراجع ١٣٠

ملخص باللغة العربية ١٤٠

ملخص باللغة الإنجليزية ١٤١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المقدمة

اقتصر الباحثون -من عرب وأجانب- على تناول جانب واحد من جوانب فلسفة ابن سينا الخلقية، ولم تصدر إلى الآن دراسة شاملة للجوانب المختلفة من فلسفته هذه. لذلك فقد قمت بهذه الدراسة بدافع الرغبة في ملء هذا الفراغ، والشعور بالتقصير نحو فيلسوف كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

اعتمدت هذه الدراسة على التنقيب في مختلف مؤلفات ابن سينا، فلم تقتصر على دراسة المواضيع التي تتعلق بشكل مباشر بفلسفته الخلقية، ذلك أن ابن سينا فيلسوف موسوعي، يكتب في مواضيع مختلفة داخل المؤلف الواحد. ولا أدل على هذا من موسوعة الشفاء، التي تشمل جوانب مختلفة ومواضيع شتى. وقد اعتمدت في كتابة هذه الرسالة على دراسة مؤلفات ابن سينا بالدرجة الأولى وتحليلها، ثم دراسة المراجع الأخرى التي تناولت فكره الفلسفي، سواءً أكانت عربية أم أجنبية.

وتنقسم الدراسة التي أقدم لها ها هنا إلى ستة فصول: ويتناول الفصل الأول حياة الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا. اعتماداً على روايته عن نفسه، والتي أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني، وأوردها ابن أبي أصيبعة في كتابه: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء". إلا أن الجوزجاني أضاف كثيرا من الأمور التي تتعلق بحياة فيلسوفنا. وقد اتضح في هذا الفصل أن الفيلسوف يرجع إلى أصل فارسي، وأن والده من أهل بلخ، انتقل إلى بخارى، وتزوج من قرية تسمى أفشنه، وفيها وُلد فيلسوفنا وأخوه. وفي هذا الفصل استعراض لحياة ابن سينا العلمية، والسياسية، وعلاقته بالأمراء، وتوليه للوزارة أكثر من مرة، وتنقله وترحاله إلى أن أصابه في النهاية مرض القولنج الذي كان سبباً في وفاته. وقد ذكرت في هذا الفصل كثيراً من مؤلفات ابن سينا التي تبين مختلف الموضوعات التي عالجها.

وبينت في الفصل الثاني أهمية موضوع النفس عند الشيخ الرئيس، وما أولاه من عناية واهتمام، فهو بحق أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بالنفس. وقد عرضت لتعريفه للنفس، والأدلة والبراهين التي قدمها لإثبات وجودها، وروحانيتها، وأهمها: برهان فكرة "الأنا" ووحدة الذات، والرجل الطائر، والبرهان الطبيعي،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والسيكولوجي، وإدراك المعقولات، وبرهان إدراك النفس بدون آلة. كما عالجت مسألة حدوث النفس مع حدوث البدن الصالح لإستعمالها، والذي يعني أنه ليس لها وجود سابق على وجودها في بدنها الخاص بها. أما عن علاقة النفس بالجسد فقد أوضحت أن ابن سينا يعد النفس الناطقة جوهراً قائماً بذاته، وأن هذا الجوهر مفارق للمادة، لا يتعلق بالبدن إلا كتعلق مستعمل الآلة بالآلة. والنفس أقسام ثلاثة: النباتية، والحيوانية،والإنسانية، ولكل واحدة قواها، وقوى النفس النباتية توجد في الحيوانية والإنسانية. كما أن قوى النفس الحيوانية توجد في الإنسانية ولا توجد في النباتية، وقوى النفس الإنسانية لا توجد فيما سواها. وعلى الرغم من كثرة قوى النفس وتعددها إلا أنها واحدة. والنفس خالدة لا تفنى بفناء الجسد.

أما في الفصل الثالث فقد عرضت لتقسيم ابن سينا للحكمة إلى حكمة نظرية غايتها حصول الإعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، وحكمة عملية غايتها حصول رأي من أجل العمل به. وعرضت في الحكمة العملية لموضوع الخلق، والغاية من الأخلاق الفاضلة التي تهدف إلى تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وأن الأخلاق مكتسبة، وبإمكان الإنسان الانتقال من خلق إلى آخر عن طريق تكرار الفعل المراد اكتسابه، وأن الوسط الفاضل هو المعيار الأساسي للأخلاق الفاضلة. ثم شُرحت بعض الفضائل والرذائل.

وقد قسم فيلسوفنا اللذة إلى حسية وعقلية. ورأى أن اللذة العقلية افضل من اللذة الحسية. وهذا هو الأساس في معنى السعادة عنده. فالسعادة ليست في إتباع أي لذة بل في الكمال والخير المتحقق للشخص. وقمة سعادة النفس تكون بتطهيرها عن طريق العلم بالله، والعمل له، وتزكية هذا الجوهر-أي النفس- بالترفع عن الرذيلة، وتحليته بالصفات والعادات الحسنة والفاضلة. لذلك فإن السعادة تكون في الآخرة بقدر ما يكتسب الإنسان من الفضائل في حياته الدنيوية. ويستطيع الإنسان في هذه الحياة تحقيق قسط من هذه السعادة الروحية.ولذلك فقد تطرق فيلسوفنا لموضوع العارفين، وأحوالهم، واللذة المتحققة لهم في الحياة الدنيا عن طريق التأمل.

أما الفصل الرابع فيعالج مسألة حرية الإرادة، وقد تم الحديث فيه عن تأثر ابن سينا بنظرية الفيض، حيث يفيض عن الله عقل أول، ثم تتوالى العقول بالفيض عن بعضها بعضا حتى العقل العاشر. وبعدها يفيض العالم عن هذا العقل. ويتوالى

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

صدور الموجودات عن بعضها بعضاً حتى تنتهي إلى عالم العناصر. وقد بينت سريان التطلع إلى الواحد أو العشق في الموجودات.

وقد أكد ابن سينا فيما يتعلق بموضوع العناية الإلهية بهذا الكون أن الخير غالب على الشر، لأن الخير مقتضى بالذات بينما الشر مقتضى بالعرض.

وبمقتضى نظرية الفيض فإن الإنسان مجبر في سلوكه في هذه الدنيا، لأن كل شيء يسير بتدبير الله، وتقديره، وعلمه، وإرادته. ولا يستطيع الإنسان تغيير ما هو مقدَّر حتى لو احتج بالثواب والعقاب.

ويتضح في الفصل الخامس أن عناية رب العالمين اقتضت التفاوت بين البشر في العقول والأرزاق، لأن في تقارب أقدارهم واستواء أحوالهم فساداً يؤدي إلى فنائهم بسبب ما يحدث بينهم من التنافس والتحاسد.

والسياسة والتدبير حاجة ملحة عند كل فئة من الناس. وحتى تستقيم حياة الأفراد في المجتمع الذي يعيشون فيه تعرض الشيخ الرئيس لتوضيح معنى سياسة الرجل لنفسه، ولأمواله، ولزوجته، ومشروعية الزواج وقواعده، والتربية الخلقية للأبناء، وسياسة الرجل لخدمه.

أما فيما يتعلق بسياسة المدينة فإن الحاجة الخلقية لوجود نبي ركن أساسي في مجتمع المدينة، لما له من دور هام في وضع القواعد والقوانين والسنن التي تحكم علاقة الأفراد بعضهم ببعض. وقد تم توضيح دور الحاكم في سياسة المدينة وتدبيرها.

وفي الفصل الأخير تم الحديث عن مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية، فهناك مصادر قريبة وهي القواعد الإسلامية التي يقوم عليها مجتمعه. لكن هناك أثراً جاءه من مصادر يونانية. ومهما يكن الأمر فقد احتفظ ابن سينا بعقليته النقدية الثاقبة، وكان له تأثيرٌ كبيرٌ في فلاسفة الإسلام الذين أتوا بعده، وعلى رأسهم الغزالي، وفلاسفة السريان، واللاتين، الذين أخذوا عنه كثيراً من فكره.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأول

السيرة الشخصية:

هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا [١]، المعروف بالشيخ الرئيس، وقد جاء لقب «الرئيس» من اشتغاله بالسياسة، وتقلده الوزارة، في حين جاء لقب «الشيخ» من اشتغاله في العلم والفلسفة. «فاللقب الأول سياسي واللقب الثاني علمي» [٢]. وقد أملى ابن سينا سيرة حياته، ونقلها تلميذه أبوعبيد الجوزجاني، وأوردها ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء».

ذكر ابن سينا أن والده من أهل بلخ، وانتقل إلى بخارى في عهد نوح بن منصور، حيث تولى أعمال قرية خَرْمَيْثن، وهي إحدى ضياع بخارى، وتزوج امرأة من قرية أفشنة بجوار بخارى، وسكن فيها. ويذكر الفيلسوف أنه وُلد في هذه القرية، كما وُلد فيها أخوه.

وجاء في رواية ابن سينا عن نفسه أنه ما أن أتم العاشرة من عمره حتى كان قد قرأ القرآن، وكثيراً من الأدب. وأن معلمه كان يقضي منه العجب بسبب ذكائه. وحين أجاب والده دعوة الإسماعيلية سمع منهم ابن سينا قولهم في النفس والعقل، وإن لم يتقبل مقالتهم، ولهذا رفضها حين دعوه اليهم. وتدل هذه الأخبار على المستوى العقلي المتميز لابن سينا، إذ لم يكن يقبل أمراً إلا على أساس عقلاني [٣].

بعد أن أنهى ابن سينا دراسته الأساسية ابتدأ بدراسة الفلسفة. ويقول في هذا: «ابتدأت بكتاب إيساغوجي على أبي عبدالله الناتلي. ولما ذكر لي حد الجنس أنه

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ص٤٣٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. محمد ثابت الفندي وآخرون: دائرة المعرف الإسلامية، ج١، ط٢، ١٩٣٤م، ص٢٠٣-٢٠٤. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٢، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٠م، ص١٥٧. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن خلكان: وفيات الأعيان.

(٢) تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٢م، ص٥. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: تيسير شيخ الأرض: ابن سينا.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٢٣٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع مثله، وتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه. وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة. ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق» [١]. وانتقل ابن سينا لقراءة الخمسة أشكال الأولى من كتاب إقليدس على الناتلي، وتولى بنفسه حل بقية أشكال الكتاب. كما قرأ "المجسطي". وبعد أن انتهى إلى الأشكال الهندسية، طلب منه الناتلي أن يقرأها لوحده ثم يعرضها عليه هو بنفسه. ومما يذكره بهذا الصدد أنه حين بدأ بحل مسائل الكتاب تبين له أن كثيراً من الأشكال لم يعرفها الناتلي إلا عن طريقه [٢].

ومن أساتذة ابن سينا في الأدب والتصوف أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف بن اسماعيل شاه. «الذي كان من بيت فضلاء ... ذكره ابن سعد في «الأنساب» فقال: كان من أهل العلم والزهد. ويقول الشعر. وقال ابن ماكولا: أحد الفضلاء المتقدمين في الأدب. وفي علم التصوف. والكلام على طريقتهم ... له شعر كثير جيد. وأكثره بخط تلميذه ابن سينا الفيلسوف. مات في المحرم سنة ست وتسعين وثلاث ماية ... وهو ابن ثلاث وستين سنة. وذكره الذهبي وقال: كان صدراً إماماً» [٣].

انتقل ابن سينا لدراسة علم الطب، وهو يؤكد أن علم الطب ليس من العلوم الصعبة. وقد استطاع أن يبرز فيه في أقل مدة. وبعد أن ذاعت شهرته بدأ كثير من الأطباء يقرأون عليه، ولما يتجاوز عمره يومئذ ستة عشر عاماً[٤].

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٢٧-٤٢٨. القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط١، ١٣٢٦ هـ ، ص٣٠٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: القفطي: إخبار العلماء.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٢٨. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص١٥٨. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٦٩.

(٣) د. سحبان خليفات: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٦.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٢٨. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٠. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص١٥٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول ابن سينا: «ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلةً واحدةً بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يديّ ظهوراً. فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية، ورتبتها في تلك الظهور. ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعيت شروط مقدماته حتى تتحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة، وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فُتح لي المنغلق، وتيسّر المتعسِّر» [١].

كان ابن سينا يرجع إلى بيته ليلاً، ويضع السراج بين يديه، ثم يبدأ بالقراءة والكتابة، حتى إذا غلبه النوم، وشعر بالضعف، لجأ إلى قدح من الشراب حتى تعود له قوته. ومن شدة تعلق ابن سينا بالعلم ورغبته فيه كان إذا نام أدنى نوم يحلم بكثير من المسائل العلمية التي تشغله. ويقول: «إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام» [٢].

بعد أن أنهى ابن سينا دراسة المنطق، والعلوم الطبيعية، والرياضية بدأ بدراسة العلم الإلهي فقرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» «لأرسطو»، لكنه لم يفهم منه شيئاً على الرغم من أنه قرأه أربعين مرة. ثم حضر ابن سينا في أحد الأيام إلى سوق الورّاقين، وبيد أحد الدلالين كتاب، فعرضه على ابن سينا، إلا أنه رده رد متبرم يائس، وألح الدلال عليه كي يشتريه، فاشتراه منه بثلاثة دراهم. وإذا به كتاب «لأبي نصر الفارابي». في أغراض كتاب «ما بعد الطبيعة»، "لأرسطو". وعندما قرأ ابن سينا الكتاب، انفتحت عليه أغراض كتاب «أرسطو» «ما بعد الطبيعة» . ومن شدة فرح ابن سينا في ذلك تصدق في اليوم الثاني بكثير من المال شكراً لله تعالى [٣].

اتصل ابن سينا بالسلاطين والأمراء، فعندما مرض نوح بن منصور أمير بخارى، وعجز الأطباء عن مداواته، ذكروا له ابن سينا وشهرته الواسعة، فأمر بإحضاره، فشارك في معالجة الأمير، ثم استأذنه بالدخول إلى دار كتبه، فأذن له

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص٤٣٨. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٠.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٣٨. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بذلك. وقد تمكن في وقت وجيز من الإطلاع على كتب الطب الموجودة فيها، وعلى كثير من الكتب النادرة، التي لم تقع بين أيدي كثير من الناس. وهو يذكر أنه قرأ هذه الكتب واستفاد منها كثيراً، وعرف مرتبة كل رجل في علمه [١]. يقول: «لما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه معي اليوم أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء» [٢].

بدأ ابن سينا بعد ذلك بالتأليف. وله من العمر إحدى وعشرون سنة، حيث ألف كتاب «المجموع»، وكتاب «الحاصل والمحصول»، وكتاب «البر والإثم» [٣].

توفي والد ابن سينا فدعته الضرورة إلى ترك «بخارى» والإنتقال إلى «كركانج». ومنها إلى مدن أخرى كثيرة، فوصل إلى جرجان ثم دهستان حيث مرض واضطر للعودة إلى جرجان، واتصل به فيها أبو عبيد الجوزجاني الذي كان يحضر مجلسه يومياً، ويقرأ عليه المجسطي، ويستملي المنطق. وقد صنف ابن سينا في جرجان كتباً عدة منها كتاب المبدأ والمعاد. وأول القانون ومختصر المجسطي، وغيره[٤].

انتقل ابن سينا إلى الرّي، ، واتصل بخدمة مجد الدولة، حيث كان مصاباً بمرض فاشتغل بمداواته. ثم اجتمعت أسباب دفعته للخروج إلى قزوين، ومنها إلى

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٣٨-٤٣٩.
ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص١٥٨.
القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧١.
الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١٧، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٥٣٢.
ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٢، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م، ص٤٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٣٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣٩.
القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧١.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٠.
البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ونشر: محمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٤٦م، ص١٠٠-١٠١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

همدان، حيث اتصل بشمس الدولة، وعالجه من مرض أصابه. ثم خرج الأمير شمس الدولة للحرب فخرج الشيخ في خدمته، إلا أنه رجع منهزماً [١].

بدأت حياة ابن سينا السياسية في عهد شمس الدولة، حيث طلب منه تقلد الوزارة فتقلدها. إلا أن رفض العسكر لابن سينا، وخوفهم منه على أنفسهم، دفعهم للإغارة على بيته وحبسه. وطلبوا من الأمير قتله. فاختفى ابن سينا في أحد البيوت لمدة أربعين يوماً، إلى أن عاود المرض الأمير. وعندها طلب الشيخ الرئيس ليقوم بمعالجته، واعتذر منه. وأقام عنده ابن سينا مكرماً، وأعاد له الوزارة [٢].

٤٠٧٣٣٧

يستعرض الجوزجاني جانباً من حياة ابن سينا العلمية، فيقول: «كان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء. وكان يقرأ غيري من القانون نوبة. فإذا فرغنا، حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيىء مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير» [٣]. وبعد وفاة شمس الدولة حاول ابن سينا الإتصال «بعلاء الدولة» للقيام بخدمته. وبقي متوارياً مدة، يعمل في التأليف. فأكمل كتاب «الشفاء»، ثم اتهم بمراسلة علاء الدولة، فأودعوه السجن في قلعة يقال لها «فردجان». وأنشأ ابن سينا هناك قوله:

«دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج» [٤].

وبقي سجيناً أربعة أشهر، ثم أغار علاء الدولة على همدان، وانهزم ابن شمس الدولة، إلا أن علاء الدولة تراجع عنها. وعاد ابن شمس الدولة إلى همدان، ومر بالقلعة التي سجن فيها الشيخ الرئيس. وحمله معه إلى همدان. واشتغل عند ذلك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء، وكان قد صنف الشيخ الرئيس في القلعة كتاب الهدايات، ورسالة حي بن يقظان، وكتاب القولنج [٥].

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص٤٤٠-٤٤١.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤١.

(٤) المصدر السابق، ص٤٤١. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٤.

(٥) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤١. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

توجه الشيخ الرئيس إلى أصفهان، هو وأخوه وغلامان وخادمه. وقد خرجوا متنكرين في زي الصوفية إلى أن وصلوا إلى أصفهان، حيث استقبله أصدقاؤه وندماء الأمير علاء الدولة، وخواصه. وحضر الشيخ الرئيس مجلس علاء الدولة، واشتغل في تتميم كتاب الشفاء، ففرغ من المنطق. وغيره من الكتب. وقام باختصار كتب أخرى مثل الموسيقى. وأورد هناك إضافات على العديد من الكتب، مثل الرياضيات، والمجسطي، كما أكمل كتاب الشفاء باستثناء كتابي النبات والحيوان، وقد صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى سابور، وصنف في الطريق كتاب النجاة. (١).

يقول أبوعبيد الجوزجاني: «كان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته، وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه، والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم»(٢).

ويحكي أبو عبيد الجوزجاني قصة الشيخ الرئيس مع أبي منصور الجبّائي أمام الأمير «علاء الدولة». فقد تكلم ابن سينا في مسألة من مسائل اللغة. فرد عليه الجبّائي إنك فيلسوف وحكيم ولكن لست بلغوي. لم يعجب الشيخ الرئيس هذا الكلام. وبسبب هذه الحادثة إتجه إلى دراسة اللغة. وبقي ثلاث سنين على هذا الحال. حتى ألف كتباً ثلاثة، وأمر بتجليدها بطريقة تظهر أنها قديمة. ثم عرضها على أبي منصور الجبّائي، وأخبره بأنه صادفها في الصحراء. ويريد حلاً للألفاظ الغريبة، وللإشكالات اللغوية الواردة فيها. وعلى الفور ظهر عجز الجبّائي. فأخبره عند ذلك ابن سينا بحل الإشكالات الواردة في الكتب، وأين مواقعها في كتب اللغة. عندها عرف الجبّائي أن الأمر ليس عفوياً. لقد فعل ابن سينا هذا بسبب موقف الجبّائي منه، عندما تكلم أمام الأمير في مسائل اللغة، فاعتذر منه الجبّائي. وبعدها صنف الشيخ الرئيس كتاباً في اللغة سماه «لسان العرب»، لم يصنف أحد مثله، لكنه لم ينقله إلى البياض حتى توفي، ولم يهتد أحد له بعد (٣).

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٢. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤٢-٤٤٣. القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٤-٢٧٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يذكر أبوعبيد الجوزجاني أن ابن سينا أصيب بالقولنج، وهو مع علاء الدولة في إحدى غزواته. ومن شدة حرص ابن سينا على الشفاء، وخوفاً من أن تلحق بهم هزيمة، ولا يتأتى له المسير، حقن نفسه في يوم واحد ثمان مرات، فظهر بعض التقرح في أمعائه. وعندما تابعوا المسير ظهر عليه الصرع الذي يتبع القولنج . وطلب يوماً أن يضاف بزر الكرفس أي القطن إلى ما يحقن به. لكن الطبيب المشرف زاد كمية بزر الكرفس مما أدى إلى ازدياد السحج في أمعاء ابن سينا. وزاد الأمر سوءاً قيام بعض غلمانه بوضع كمية كبيرة من الأفيون في العلاجات التي يتناولها، وكان هدفهم التخلص منه لأجل خيانتهم في مال كثير من خزانته. وبعد ذلك نقل الشيخ الرئيس إلى أصفهان. وكان يدبر أمر نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة. لكنه لم يبرأ من العلة تماماً. ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ، وعاوده المرض في الطريق. وعندما وصل إلى همدان كان على يقين بأن قوته قد سقطت، وأهمل معالجة نفسه، وبقي أياماً ثم توفي [١]. وكان عمره آنذاك ثلاثاً وخمسين سنة. حيث ولد سنة ٣٧٥هـ - وتوفي سنة ٤٢٨هـ [٢].

مؤلفاته:

مؤلفات ابن سينا كثيرة، ومتنوعة. ولذلك فإن الدارس له يلمس أنه عالم موسوعي، فقد ألف في الفلسفة في مختلف جوانبها. في المنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات. وألف في الطب، وفي التصوف، وله فيه رسائل كثيرة، متعددة.

وأهم مؤلفات ابن سينا: موسوعة الشفاء، كتاب النجاة، كتاب القانون في الطب والذي كان يمثل المرجع الأساسي لطلاب الطب في معظم جامعات أوروبا حتى نهاية القرن السابع عشر، وكتاب الإشارات والتنبيهات، الذي يعتبر آخر تآليفه،

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٤-٤٤٥.
البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، ص٦٨-٧٠.
القفطي: إخبار العلماء، ص٢٧٧-٢٧٨.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٤٥. (علماً بأن هناك اختلاف بين الرواة والباحثين حول تاريخ ميلاد الشيخ الرئيس. فقد ذكر القفطي، وابن خلكان، والبيهقي أن ميلاده كان سنة ٣٧٠هـ، ووفاته سنة ٤٢٨هـ).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومنطق المشرقين، ورسالة أضحوية في أمر المعاد، ورسالة في ماهية العشق، ورسالة في أسباب حدوث الحروف. ومن مؤلفاته كذلك الأراجيز الطبية، ورسالة في أقسام العلوم العقلية، ورسالة في إثبات النبوات، ورسالة حي بن يقظان، ورسالة في الحدود، ورسالة البر والإثم، وكتاب التعليقات، ورسالة الطير، وقصة سلامان وإبسال، ورسالة في السياسة، والرسالة العرشية، ورسالة في الأرزاق، ورسالة في تدبير المسافر، ورسالة في علم الأخلاق، ورسالة في الموت، ورسالة في ماهية الحزن، ورسالة في العهد، ورسالة في القضاء والقدر، ورسالة في ماهية الصلاة، ورسائل عديدة في النفس. وهناك مؤلفات كثيرة أخرى.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

آراء ابن سينا في النفس

- تعريف النفس
- أدلة وجود النفس وروحانيتها
  ١- برهان فكرة "الأنا". ووحدة الذات
  ٢- برهان الإستمرار
  ٣- برهان الرجل الطائر
  ٤- البرهان الطبيعي والسيكولوجي (دليلا الحركة والإدراك)
  ٥- برهان إدراك المعقولات
  ٦- برهان إدراك النفس بدون آلة
- حدوث النفس
- علاقة النفس بالجسد
- أقسام النفس
- قوى النفس النباتية
- قوى النفس الحيوانية
- قوى النفس الناطقة
- أفعال النفس
- وحدة النفس
- خلود النفس
- بطلان التناسخ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

آراء ابن سينا في النفس

تشكل النفس محور فلسفة ابن سينا. وقد كان أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بأمرها. وهو يقول: إن "من عرف قدر نفسه عرف ربه. ومن عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه"(١). وقد صنف في موضوع النفس، وأحوالها، وقواها، وتعلقها بالبدن، وجوهريتها، وخلودها، عدة رسائل، وخص النفس في كل من كتاب "الشفاء"، "والنجاة"، "والإشارات والتنبيهات"، ببحوث مفصلة، جمعت بين النواحي الطبية، والفزيولوجية، والنفسية، والفلسفية، بطريقة متوازنة متسقة(٢).

نظر ابن سينا إلى الإنسان نظرة فيها الإكبار والإجلال. وحقيقة الإنسان في رأيه لا تكمن في البدن بل في الجوهر الواحد الذي يسكنه، والذي يدعى بالنفس الناطقة. والنفس الإنسانية عالم يشبه في تنظيمه وإحكامه الكون بأسره. ولهذا قال ابن سينا مخاطباً الإنسان:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر(٣)

تنقسم دراسة ابن سينا للنفس إلى قسمين: قسم يسمى بعلم النفس الطبيعي، ويدور حول أشكال النفس الثلاثة: النباتية، والحيوانية، والإنسانية. وينصب اهتمامه ها هنا على النفس الناطقة. أما القسم الآخر فيتمثل في علم النفس الميتافيزيقي، حيث يعرض لوجود النفس، وعلاقتها بالجسد، وماهيتها، وخلودها(٤).

---

(١) عبدالمنعم حمادة: من رواد الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٧٣م، ص ٢٢٧. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: عبدالمنعم حمادة: من رواد الفلسفة الإسلامية.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٣) زهدي جارالله: النزعة الإنسانية عند ابن سينا، نشر: جامعة الدول العربية: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا-بغداد، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٢٦٠. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: زهدي جارالله: النزعة الإنسانية عند ابن سينا، الكتاب الذهبي....(هناك مقالات متعددة في هذا الكتاب. سوف نذكر اسم صاحب المقال، وعنوان المقال، ثم اسم الكتاب: الكتاب الذهبي.....).

(٤) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٢٤. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تعريف النفس

يعرف ابن سينا النفس بأنها "كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، أي من شأنه ان يحيا بالنشوء، ويبقى بالغذاء، وإنما يحيا بإحساس وتحريك هما في قوته" (١). فالجسم الحي يختلف عن الجسم غير الحي بالنفس لا بالبدن. والنفس هي صورة الجسم أو ماهيته (٢).

والنفس الناطقة من جهة أخرى جوهر قائم بذاته، ولا يمكن أن ينطبع في مادة، وإنما هو مفارق لها، لكنه لا يمكن أن يوجد إلا معه، ولكي ينال بعض كمالاته من خلاله. ولذلك فإن حاجة النفس إلى البدن تنبع من كونها حادثة بحدوثه(٣).

يقرر ابن سينا، أن المشار اليه بكلمة "أنا" ليس البدن كما يظن بعض الناس، وبعض من المتكلمين، بل هو النفس. وهي جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه، واتخذه آلة لإكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره، ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها(٤).

عندما تقول إن النفس جوهر فهذا يعني أنها لا تقبل الكون والفساد، وهي غير متكثرة لأنها ليست مادية (٥).

---

(١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م، ص ٥٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا رسالة في النفس وبقائها ومعادها.

(٢) عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر، ١٩٤٦م، ص ٩٦. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا.

(٣) ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٧٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: التعليقات

(٤) محمد عابد الجابري: السينوية، نشر د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨م، ص ٧٨٢. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: الجابري: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية.

(٥) عمر فروخ: الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٢٣٦. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: عمر فروخ: الفكر العربي.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أدلة وجود النفس وروحانيتها

يؤكد الشيخ الرئيس أن الإنسان لا يمكن أن يغفل أبداً عن إدراك ذاته لأنها أقرب شيء إليه. والإنسان يدرك هذه الذات ادراكاً حدسياً بلا واسطة ولا آلة. لهذا فإنه قد يغفل عن كل شيء فينسى أعضاء جسده الظاهر منها والباطن، ويغفل عن الأشياء الخارجية كلها، لكنه لا يغفل أبداً عن ذاته.

ويقدم ابن سينا براهين عدة يثبت من خلالها وجود النفس، وأهمها:

أولاً: برهان فكرة الأنا ووحدة الذات

"يقول الإنسان: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته أو غضبت منه. وكذا يقول أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا، وتوهمته، وتخيلته. فلا بد من شيء في الإنسان يجمع هذه الإدراكات. ونعلم أنه لا شيء من أجزاء البدن. يجمع هذه الإدراكات، فإنه لا يبصر بالأذن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل. فمن الضروري أن يكون في الإنسان شيء مجمع الإدراكات إذن. لهذا فإن الإنسان الذي يشير إلى نفسه "بأنا" مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن" [١]، مختلف عنه ومغاير له. وبالتالي لا يمكن أن يكون جسماً. لأنه لو كان كذلك فسيكون قابلاً للكون والفساد. ولا يمكن أن يكون باقياً، لهذا فإن هذا الشيء جوهر روحاني. وهو نور فاض على الجسد بسبب استعداده[٢]. و إلى هذا المعنى تشير الآية الكريمة "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي"[٣]. "فالتسوية جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة. وقوله: "من روحي" إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحاني غير جسم ولا جسماني" [٤].

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م، ص ١٨٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة في النفس الناطقة وأحوالها.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٤.

(٣) سورة الحجر، آية ٢٩.

(٤) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٨٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولمزيد من الإثبات لوجود "الأنا" المغاير للبدن يقول ابن سينا إن الإنسان يستطيع استحضار ذاته إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور. حتى إنه يقول: إني فعلت كذا، أو كذا. "وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه. والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه. فذات الإنسان مغايرة للبدن" (١).

إن فكرة الشخصية أو "الأنا" لا ترجع عند ابن سينا إلى الجسم، وإنما للنفس وقواها. وهو يؤكد أن الإتساق في الأحوال النفسية المختلفة يؤذن بوجود قوة مهيمنة عليها. فعلى الرغم من التباين والتنافر الموجود بينها أحياناً فإنها متصلة بمبدأ لا يتغير أبداً، وكأنه يربطها برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة. لذلك فالإنسان يفرح، ويحزن، ويكره، وينفي، وبالرغم من اختلاف هذه الأحوال، فإنها صادرة عن شخصية واحدة تتمثل في النفس "أنا" (٢).

النفس واحدة وإن تعددت قواها، وتنوعت أفعالها. فقد تقبل النفس على تعلم العلوم فيسمى فعلها علماً، وتسمى بحسبه عقلاً نظرياً. وقد تقبل على قهر القوى والأخلاق الذميمة فيسمى فعلها سياسة، وتسمى بحسبه عقلاً عملياً. وتستعد النفس عند بعض الناس للإلهام والوحي فتسمى روحاً مقدساً. ويدل هذا على وحدة النفس والترابط الشديد بين قواها المتعددة(٣). "ولولا النفس لاستحال علينا الشعور بوحدتنا" (٤).

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٨٥.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٨م، ص١٢. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. البير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا.

(٢) ابراهيم مدكور: في الفسلفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، ص ١٧٤-١٧٦. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.

(٣) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٠م، ص ٥٣٠. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.

(٤) د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ١٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانياً: برهان الإستمرار

يقول الشيخ الرئيس: "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك. فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والإنتقاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه"(١).

إن من الثابت علمياً أن بدن الإنسان دائم التحلل والتغير. وحبس الطعام عن الإنسان يؤدي بجسده إلى الإنحلال ثم التلاشي والزوال. وكما يقول ابن سينا: "إنك في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك"(٢). ولذلك فإننا عندما نقارن النفس بالجسد نجد جسم الإنسان قابلاً للتغير بالزيادة والنقصان. وينطبق هذا على جميع أجزاء البدن بدون استثناء. لكن النفس ثابتة لا تتغير. فأي انسان هو هو في جميع مراحل عمره. أي أن ذاته ثابتة لا تتغير. فنفس الإنسان مغايرة لبدنه، وجوهرها غائب عن الحس والأوهام على العكس من البدن(٣).

ثالثاً: برهان الرجل الطائر

يقول الشيخ الرئيس: "لو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحيحة العقل والهيأة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها. بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنّيّتِها" (٤).

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٤.

(٣) حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت، ص ٤٥٠-٤٥١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م، ص ٣٢٠. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإنسان إذن لا يمكن أن يغفل عن ذاته. حتى لو خلق بحيث لا تتلامس أعضاؤه، ولو لم يستطع إثبات وجود أجزاء بدنه[١].

رابعاً: البرهان الطبيعي والسيكولوجي (دليلا الحركة والإدراك)

لكل جسم متحرك علة محركة. وتشترك الأجسام جميعاً في أنها أجسام، لكنها تختلف في أنها متحركة ومدركة. والحركة على نوعين، أولهما: حركة قسرية يحدثها محرك خارجي. وثانيهما: حركة إرادية. وهذه الحركة منها ما يحدث وفقاً للطبيعة كحركة الإنسان بطبيعة ثقل جسمه إلى الأسفل أو كسقوط حجر من الأعلى إلى الأسفل. ومنها ما لا يحدث وفق مقتضى الطبيعة كالإنسان الذي يسير على الأرض أو كالطير الذي يطير في الجو. فثقل جسم كل من الإنسان والطير يميل بهما-وفق مقتضى الطبيعة-نحو الأرض ثم السكون. ولذلك فإن حركة الإنسان والطير تستلزم وجود محرك لهما زائد على جسميتهما، وهو النفس[٢].

وتختلف الأجسام في أنها مدركة. وبيّن أن هذا الفارق يرجع إلى قوى محمولة فيها. أي أنه لا بد في الكائن المدرك من وجود قوة زائدة عما في الكائن غير المدرك. وهذه القوة هي النفس [٣].

---

(١) ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، النفس، تحقيق: ف. رحمان، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، ١٩٦٠م، ص ١٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: النفس.
عبده الحلو: ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، بيت الحكمة، بيروت، ط١، ١٩٦٧م، ص ٥٤-٥٥. وسيشار لهذا المرجع فيمابعد هكذا: عبده الحلو: ابن سينا فيلسوف النفس البشرية.
الجابري، السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، ص ٧٨٣.

(٢) ابن سينا: رسالة مبحث عن القوى النفسانية، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م، ص ١٥٠-١٥١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية. ابراهيم مدكور: في الفسلفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٧٢-١٧٣.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٤٩.

(٣) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٥١.
الجابري: السينوية، الموسوعة الفسلفية العربية، ص ٧٨٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خامساً: برهان إدراك المعقولات

يستطيع الإنسان أن يتصور المعاني والمفاهيم الكلية المجردة عن المادة وعوارضها. كالإنسان المطلق، والعلم، والفضيلة. وهذه المعاني لا تحل إلا في جوهر. وهذا الجوهر إما أن يكون جسماً منقسماً أو جوهراً غير جسم وغير منقسم. ومحال أن يكون جسماً لأن الصورة المعقولة، أو المفهوم الكلي المجرد إذا حلّ في جسم فلا بد له من الإنقسام لأن الجسم أصلاً منقسم[١]. و "الجوهر الذي تحل فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه بالنفس الناطقة"[٢].

سادساً: برهان إدراك النفس بدون آلة

يقول ابن سينا: "إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت. فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة. لكنها تعقل ذاتها، وآلتها التي تدعى لها، وأنها عقلت. فإذن تعقل بذاتها لا بآلة"[٣]. فالنفس البشرية تدرك صورها مباشرة، ولو كانت تدرك بآلة لكانت هذه الآلة عائقاً بينها وبين إدراكها لذاتها[٤].

---

(١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٧٣. ابن سينا: النفس، ص ٢٠٩-٢١٦.
ابن سينا: النجاة، نشر: محي الدين صبري الكردي، ط٢، ١٩٣٨م، ص ١٧٧. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: النجاة. الجابري: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ص ٧٨٣.
د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص ١٣٧.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٠.

(٢) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٧٤.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٢١٦-٢١٧. ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٠.
ابن سينا: النجاة، ص ١٧٨-١٧٩.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون الفساد، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، ١٤٠٤ ق. ص ١٩٢-١٩٣. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون والفساد.

(٤) د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ١٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن القوى التي تدرك بآلات تكل وتتناقص قوتها بعد مضي فترة من الزمن، بسبب العمل وكثرة الإستخدام. لهذا فالأمور الشاقة والقاسية الإدراك تضعف هذه الآلات، بل قد تفسدها بحيث لا تدرك ما هو أضعف منها، كالحال في الحس. فالضوء الساطع يضعف البصر، والصوت المرتفع يؤثر كذلك في السمع ويضعفه. والمبصر ضوءاً شديداً لا يبصر بعده الضوء الضعيف. والسامع لصوت قوي لا يسمع بعده صوتاً ضعيفاً. لكن الأمر في القوة العقلية بالعكس من هذا، فكثرة استعمالها، وتعاملها مع ما هو أقوى يكسبها قوة وقدرة على التعامل مع ما هو أضعف وأقوى[١].

إن أجزاء البدن جميعها تأخذ في الضعف عندما يبلغ الإنسان سن الأربعين، لكن القوى العقلية تقوى بعد ذلك. ولو كانت من القوى البدنية لتحتم أن تبدأ بالضعف عند هذا السن. لذلك فإن القوى العقلية ليست من القوى البدنية في شيء[٢].

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٢١٨-٢١٩.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٢-٩٣.
ابن سينا: النجاة، ص ١٨٠.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣-الكون والفساد، ص ١٩٤-١٩٥.
ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ط١، ١٩٤٩م، ص ١٠٥-١٠٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد.
ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ١٧٤.
د. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، جنيف، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٠٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٢١٩.
ابن سينا: النجاة، ص ١٨٠.
ابن سينا: مبحث عند القوى النفسانية، ص ١٧٥.
ابن سينا: رسالة أضحوية في امر المعاد، ص ١٠٦-١٠٧.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٣.
عبده الحلو: ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، ص ٥٢-٥٣.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ١٤.
د. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص ١٠٩،
عمر فروخ: الفكر العربي، ص ٢٣٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حدوث النفس

يرى الشيخ الرئيس أن النفس حادثة وليس لها وجود سابق على وجود بدنها. وهو بهذا يخالف ما ذهب اليه أفلاطون الذي نادى بقدم النفس. وعليه فابن سينا يؤكد حدوث النفوس البشرية مع حدوث الأبدان الصالحة لاستعمالها. واستعمال النفس لهذا الجسم واهتمامها بأحواله يكسبها صفة الإنجذاب إليه والإشتغال بأموره، بحيث تختص به دون غيره من الأجسام. وعندئذ تتشخص النفس البشرية به، وتلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً، وهذه الهيئات ناتجة عن اختصاصها بذلك البدن، وصلاح كل واحد منهما للآخر. وان كان يخفى علينا ذلك الصلاح الذي هو بينهما[١].

ينتقد ابن سينا فرضية وجود النفس قبل البدن فيرى أن هذا الفرض يقتضي "أن تكون النفس متكثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحدة، ومحال أن تكون متكثرة الذوات، ومحال أن تكون ذاتاً واحدة. فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن"[٢].

أما استحالة تكثرها بالعدد. فمرجعه أن اختلاف الأنفس بعضها عن بعض يكون قبل حلولها في الأبدان من جهة التغاير في الماهية والصورة أو العنصر. والتغاير في الماهية باطل. لأن صورة النفوس وماهيتها واحدة. أما التغاير الآخر فهو التغاير في العنصر. وهذا لا يكون إلا بوجود القابل للماهية، وهو البدن. لكن البدن قبل حدوثه غير موجود اصلاً. لذلك فقد بطل أن تكون الأنفس البشرية متكثرة الذات بالعدد، قبل دخولها الأبدان[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٧-٩٨.
ابن سينا: النجاة، ص ١٨٤. ابن سينا: النفس، ص ٢٥٥.
تسيير شيخ الأرض: ابن سينا، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٦.
عبدالمنعم حمادة: من رواد الفلسفة الإسلامية، ص ٢٢٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٦-٩٧. ابن سينا: النجاة، ص ١٨٣-١٨٤.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون والفساد، ص ١٩٨-١٩٩.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٣-٢٢٤.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ط٤، ١٩٥١م. ص ١٠٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا.
البارون كارادوفو: ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة محمد عبدالغني حسن، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٠م، ص ٣٢٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: البارون كارادوفو: ابن سينا.
الجابري: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، ص ٧٨٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا يجوز أن تكون النفس واحدة بالذات متكثرة بالعدد قبل أن تحل في البدن، فلو كانت كذلك وحصل بدنان، فسوف يحصل في كل بدن نفس خاصة به، وهاتان النفسان إما أن تكون كل واحدة منهما قسماً لتلك النفس الواحدة. وعندها يكون الشيء الواحد الذي ليس له حجم منقسماً بالقوة، وفي هذا الأمر تعارض وتناقض مع قواعد الطبيعيات. وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين اثنين في وقت واحد، وهذا باطل من أساسه(١).

ومن هنا فإن النفس البشرية ليست متكثرة الذات بالعدد، ولا واحدة الذات قبل أن تحل في البدن الخاص بها وإنما هي حادثة مع حدوث البدن الصالح لاستعمالها. أما بعد مفارقة البدن فتبقى كل نفس ذاتاً منفردة بحالها.

علاقة النفس بالجسد

النفس الناطقة جوهر قائم بذاته، مفارق للمادة، أي مجرد عنها. والعلاقة بين النفس والجسد باقية ما دام الجسد حياً. أما طبيعة العلاقة بين النفس والجسم "فليست كتعلق الشيء بمحله بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة"(٢). بمعنى أن البدن آلة النفس وأداتها. وباستعمالها له تتحقق لها السعادة أو الشقاء في الآخرة. وموت الجسد وفساده لا يؤدي بأي حال إلى فساد النفس.

يحاول ابن سينا في حديثه عن العلاقة بين النفس والجسد أن يجمع بين رأي أرسطو القائل إن علاقة النفس بالجسد هي كعلاقة الصورة بالمادة. وبين رأي أفلاطون

---

(١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٧.
ابن سينا: النجاة، ص ١٨٤.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٤.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون والفساد، ص ١٩٩.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٠٨.
البارون كارادوفو: ابن سينا، ص ٣٢٩.
الجابري: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، ص ٧٨٤.

(٢) ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢، ص ١٩٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

القائل إنها كعلاقة الربان بالسفينة. وهكذا يقول إن النفس الناطقة جوهر روحاني فاض على البدن. كما يؤكد أن العقل الفعّال هو الذي أفاض هذا الجوهر على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا يطلق تعريفين للنفس. يقول في الأول إنها جوهر قائم بذاته، فيما يقول في الثاني "إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة..."[١]. ومن هنا فإن النفس عند الشيخ الرئيس جوهر وصورة في الوقت نفسه[٢].

ومع أن حدوث الجسد شرط لحدوث النفس، إلا أنه ليس شرطاً لبقائها. والجسد أداة تستعملها النفس لتحقيق درجة من الكمال. لكن هناك كمالات أخرى لا تحققها النفس إلا وهي خارج الحبس الجسدي[٣].

إن هناك تعاوناً وعلاقة وثيقة بين النفس والجسد. فلولا وجود النفس ما وجد الجسد الحي، فهي مصدر حياته، وهي المدبرة لأموره، والمنظمة لعمل قواه[٤]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى النفس إذ لا يمكن أن توجد إلا إذا تهيأت المادة الجسدية المعدة لاستقبالها. وإذا حلت النفس في جسدها فإنها سرعان ما تتعلق به، وتبدأ باستعماله لأداء كثير من مهامها. والتفكير الذي هو أخص أعمال النفس لا يتم إلا إذا زودتها الحواس بآثارها. ومن هذا نرى أن الأمور العقلية ذات علاقة وثيقة بالأمور الجسمية، فمن الممكن أن تحدث فكرة ما تهييجاً بالجسم، ثم تحدث فيه انفعالات كثيرة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العامل الجسمي ذي الأثر الكبير على الجانب العقلي، فقد ينتج عن الحركة فكرة تؤدي إلى اعتدال المزاج ومن ثم حدوث الغبطة والسرور[٥].

---

(١) ارجع إلى ص (١٥) من هذه الأطروحة. (تعريف النفس).

(٢) الجابري: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، ص ٧٨٣.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص ٨١.

(٤) Wajih Saadeh: History of Arab Thought, V.I, The Arab Society, Jerusalem, Artistic press, second Edition, 1986, p. 22.

(٥) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ٢١٤-٢١٥.
د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٤٢-٥٤٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أقسام النفس

النفس مبدأ كل الأفعال. والأفعال إما أن تكون نباتية أو حيوانية أو إنسانية. ولذلك تقسم النفس عند ابن سينا إلى ثلاث نفوس رئيسية، هي:

أولاً: النفس النباتية

"وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل أنه غذاؤه، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل منه أو أكثر أو أقل.

ثانياً: النفس الحيوانية:

وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة.

ثالثاً: النفس الإنسانية

وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري، والإستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"(١).

ومن خلال هذه التعاريف الثلاثة نستطيع القول إن النفس هي أساس الأفعال الحيوية في جميع الأحياء في هذا الكون. ولا أدل على ذلك من تحلل الأجسام المادية وزوالها في حال غياب النفس عنها بعد الموت(٢).

قوى النفس النباتية

للنفس النباتية ثلاث قوى تختلف عن بعضها بعضاً، ولا يمكن رد إحداها إلى الأخرى. وهذه القوى هي:

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٥٨.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٧.
ابن سينا: النفس، ص ٣٩-٤٠.
ابن سينا: الحكمة المشرقية-مخطوط، صورة ميكروفيلمية، مركز الوثائق والمخطوطات، الجامعة الأردنية، شريط رقم: ١٠٢٨، ص ٨٦.
عبده الحلو: ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، ص٣٤-٣٥.

(٢) د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس-دراسة في التقييدة العينية، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م، ص ٦٧. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً: القوة الغاذية

"وهي قوة تحيل جسماً غير الذي هي فيه إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه" (١) والتغذية أولى وظائف النفس النباتية، وبالتالي فإنها أول وظائف النفس. والغذاء يباين جسم المغتذي بالفعل، لكنه شبيه له بالقوة، أي يمكن أن يتحول إلى جسم المغتذي به، ويصبح جزءاً منه. ولذلك فكل كائن حي لا يغتذي إلا بالمواد المناسبة لتكوينه، والتي تلائم جسمه، والنفس تقوم بعد ذلك بتحويل هذه المواد التي يتغذى بها الكائن الحي إلى ما هو شبيه بطبيعته، بعد أن يفقد الغذاء قوامه أولاً عن طريق القوة الهاضمة التي تقوم بإذابة الغذاء داخل الكائن الحي المغتذي يقدر على النفاذ إلى مختلف أجزاء الجسم، ويتحول إلى جوهره، حتى يتم تعويضه عما فقد. على أن الكائنات الحية باقية ما دامت القوة الغاذية عاملة، فإن بطل فعلها لم يعد للنبات ولا الحيوان وجود قط. فالتغذية إذن حاجة ضرورية لكل الكائنات الحية (٢).

ثانياً: القوة النامية

"وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كمال النشوء" (٣).

والقوة النامية تكون في قمة نشاطها أول وجود الكائن الحي، حيث تسلب جزءاً من الغذاء، وتلصقه بأعضاء الجسم المحتاجة إلى الزيادة. وتختلف عن القوة الغاذية

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٤٠.
ابن سينا: النجاة: ص ١٥٨.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها: ص٥٧.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦٠.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٥٢-٥٣.
د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، ص ٧٣-٧٤.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٤٠.
ابن سينا: النجاة، ص ١٥٨.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٨.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في أنها تفعل فعلها منذ بدء وجود الكائن الحي وحتى اكتمال صورته الطبيعية، وبعدها يتوقف عمل هذه القوة. لكن القوة الغاذية تظل مستمرة في عملها ما دام الكائن حياً، وبتوقفها تتوقف الحياة، وتقوم بتوزيع الغذاء بشكل يتناسب مع الأعضاء، ليتم تعويضها عمّا تحلل منها بدون زيادة أو نقصان. إلا أن القوة النامية تقوم بزيادة هذه النسب أو إنقاصها، حسب حاجة كل عضو في نموه، لكي لا يكون هناك إفراط أو تفريط في نمو الأعضاء [١].

ولكل كائن حي حد أعلى في النمو يقف عنده، ولا يتجاوزه، ويجب أن يكون هذا الحد ملائماً لطبيعة الكائن الحي ونوعه، بحيث تكون أعضاؤه متناسبة مع طبيعة تكوينه. وهذا التحديد في نمو كل كائن حي يرجع إلى النفس لا إلى المادة أو الجسم. ولو كانت التغذية مجرد إضافة عناصر مادية لكان كل كائن حي ينمو في الجهة التي تنضاف فيها تلك العناصر، فلا تكون بين أعضائه نسبة أو تناسب. لكن النمو في الكائن الحي يتم من الداخل، وفي جميع جهاته على السواء، ويقف عند حد معين. وهذا النمو المنتظم شأن النفس[٢]، ولذلك فإن القوة النامية هي إحدى قوى النفس النباتية.

ثالثاً: القوة المولدة

وهي قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً شبيهاً له بالقوة، فتفعل فيه وتصيّره شبيهاً له بالفعل [٣].

ويبدأ عمل هذه القوة عند اقتراب الكائن الحي من استكمال نموه، أي عندما توشك القوة النامية على الفراغ من أداء وظيفتها. وأهم وظائف القوة المولدة توليد

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٥٣.
د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه من النفس، ص ٧٤.

(٢) د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، ص ٧٥.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٤٠-٤١.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٨.
ابن سينا: النجاة، ص ١٥٨.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البزر والمني الذي تحفظ به النوع[١]. "وبالجملة فإن القوة الغادية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقي بها النوع إذا كان حب الدوام أمراً فائضاً من الإله"[٢].

قوى النفس الحيوانية

النفس الحيوانية موجودة في الحيوان والإنسان، وتنقسم إلى قوتين: قوة محركة هي مبدأ الافعال، وقوة مدركة. وتنقسم كل واحدة بدورها إلى أقسام:

أولاً: القوة المحركة، وتنقسم إلى قسمين: قوة باعثة، وقوة فاعلة. والقوة الباعثة "هي القوة النزوعية والشوقية. فإذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها عملت هذه القوة على التحريك. ولها شعبتان، شعبة تسمى قوة شهوانية تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة... وشعبة تسمى قوة غضبية وتبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة" [٣]. ولذلك فإن القوة الشهوانية تقرب من الأشياء المحققة اللذة بينما القوة الغضبية تبعد عن الأشياء الضارة[٤].

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٥٤.
د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، ص ٥٧.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٥٤-٥٥.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٥٨-١٥٩.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٨.
ابن سينا: النفس، ص ٤١.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٢-٣، ص ٤١١-٤١٢.
د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٢٤.
تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، ص ١١١.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦٠.
د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦١م، ص ٣٤.
وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما القوة الفاعلة "فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، ومن شأنها أن تشنج العضلات، فتنجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولاً فتصير.... إلى خلاف جهة المبدأ" (١) فتمكن الحيوان والإنسان من الحركة.

أما وجه الحاجة إلى هذه القوة في الحيوان فلأنه يختلف عن النبات القادر على جذب النافع ودفع الضار. فالحيوان يكتسب هذه الأمور اكتساباً، ولذلك جاءت حاجته إلى الحركة.

ثانية: القوة المدركة، وتنقسم إلى قسمين: قسم يدرك من الداخل والقسم الآخر يدرك من الخارج. والقوة التي تدرك من الخارج تشمل الحواس الخمس، أو الثماني. فمنها البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وهو حاسة مرتبة في أعصاب جلد البدن ولحمه، تدرك ما يلامسها. وهي جنس لأربع قوى تحكم الواحدة منها في التضاد بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد بين الرطب واليابس، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين. والرابعة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس(٢).

أما القوى التي تدرك من الداخل فقسم يدرك صور المحسوسات، والقسم الآخر يدرك معانيها. أما عن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، هو أن الصورة يدركها الحس الباطن والظاهر معاً، ومثل ذلك إدراك الشاة لصورة الذئب وشكله. فالحس الخارجي هو الذي يدركها أولاً ثم يدركها الحس الباطن. أما المعنى فهو الشيء

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٥٩.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٨-٥٩.
ابن سينا: النفس، ص ٤١.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٤١-٤٢.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٥٩-٦٠.
ابن سينا: النجاة، ص ١٥٩-١٦٠.
ابن سينا: القانون في الطب، ج١، تحقيق: د. ادوار القش، تقديم: د. علي زيعور، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٩٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: القانون. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص١١٠.
Soheil M. Afnan: Avicenna: His life and Works, Rusking House, George Allen and Unwin, London, First Puplished, 1958, p. 136. Soheil Afnan: Avicenna. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا:

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذي يدركه الحس الباطن دون الظاهر، ومثله إدراك الشاة لمعنى عداوة الذئب أو إدراكها لمعنى خوفها منه وهربها عنه [١].

ومن القوى المدركة الباطنة الحيوانية: الحس المشترك: وهذه القوة "تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه منها"[٢]. والخيال أو المصورة التي "تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات" [٣]. وهناك قوة تسمى بالنسبة إلى النفس الحيوانية متخيلة وبالنسبة إلى النفس الإنسانية مفكرة. "ومن شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الارادة"[٤]. ومن القوى المدركة الباطنة القوة الوهمية التي "تدرك المعاني غير المحسوسة، والموجودة في المحسوسات الجزئية. كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه"[٥]. وأخيراً فإن هناك القوة الحافظة أي الذاكرة. وتحفظ إدراكات القوة الوهمية غير المحسوسة.

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٤٢-٤٣.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٠-٦١.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٢.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ١١٠.
د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٢٥.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦١.
محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا: ص ٣٤.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٤٤. ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦١.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٣.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٤٤.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٢.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٣.

(٤) ابن سينا: النفس، ص ٤٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٢.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٣.

(٥) ابن سينا: النفس، ص ٤٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٢.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما عن وجه الحاجة إلى القوى الحيوانية المدركة من الخارج فتتمثل في أنه لما كان الحيوان متحركاً بالإرادة، ومعرضاً لأضرار الأمكنة التي يتواجد فيها، فقد أُيِّد بالقوة اللمسية ليستطيع الهروب من المكان الذي لايناسبه. وبالقوة الذوقية لأنه لا يستطيع الاستغناء عن الطعام، وبعض هذا موافقة له وبعضه الآخر غير موافق. والقوتان اللمسية والذوقية ضروريتان في الحياة ونافعتان. ويحتاج الحيوان بعد القوة الذوقية إلى القوة الشمية لأن الروائح تدله على الغذاء المناسب دلالة قوية. مثلما أن القوة المبصرة توقفه على ما يحيط به من اخطار النيران، والمياه، والأماكن المرتفعة والصعبة. والقوة السامعة يستدل بها على كثير من الأشياء النافعة والضارة من خلال أصواتها [١]. ولكل هذه الأسباب اقتضت العناية الإلهية وجود القوى المدركة من الخارج.

أما حاجة الحيوان إلى القوى المدركة من الداخل. فلأن معرفة الملائم وغير الملائم لا تتحقق إلا بالتجربة، ولذلك أوجبت العناية الإلهية وجود القوة المتصورة في الحيوان ليتم بها حفظ صور المحسوسات، ووضعت فيه القوة المتذكرة ليحفظ بها المعاني التي تدرك، والقوة المتخيلة ليستعيد بها ما تم نسيانه[٢]، والقوة المتوهمة ليقف بها على ما يستنبطه التخيل حتى يعيده في الذكر[٣].

قوى النفس الناطقة

النفس الناطقة خاصة بالإنسان وحده، وتنقسم إلى قوة عاملة، وقوة عالمة. والقوة العاملة مبدأ حركة جسم الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية[٤].

---

(١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٤) ابن سينا: النفس، ص ٤٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٣.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٣-١٦٤.
تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، ص ١١٤.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٦٧. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولهذه القوة ثلاث هيئات هي: الهيئة النزوعية التي تولد في الإنسان سرعة الفعل والإنفعال، كمعاناة المرء من مشاعر عاطفية، مثل: الخجل، والضحك، والحياء، والبكاء، وغيره. والهيئة المتخيلة والمتوهمة، وبها تستنبط تدبير الأمور والصناعات الإنسانية. والهيئة الخلقية التي تولد المعاني الخلقية، مثل: الظلم قبيح، والكذب قبيح، والصدق جميل.... (١).

ويجب أن تتسلط القوة العاملة على جميع القوى البدنية حتى لا ينقاد البدن لطبيعته فيقع في الرذائل الخلقية. وبهذا التسلط يصل الإنسان إلى الأخلاق الفاضلة. ومن هذا فالأخلاق تنسب إلى هذه القوة بالذات.

أما القوة النظرية فيقول ابن سينا إنها "قوة من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيّرها مجردة بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء"(٢).

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٤٦.

ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٣.

ابن سينا: النجاة، ص ١٦٤.

تيسير شيخ الأرض: ابن سينا: ، ص ١١٤.

د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ٦٠-٦١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا.

عبده الحلو: ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، ص ٤٢.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٤٨

ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٥.

ابن سينا: النجاة، ص ١٦٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والقوة النظرية تنقسم إلى:

١- العقل الهيولاني الموجود لدى كل شخص من النوع الإنساني. وقد سمي هذا القسم بالعقل الهيولاني تشبيهاً له بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة لكن فيها استعداداً لتقبل كل الصور[١].

٢- العقل بالفعل. ويتمثل في وجود الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية. إلا أن العقل لا يطالعها ويرجع إليها بالفعل بل هي مخزونة فيه، فمتى شاء طالعها بالفعل فعقلها، وعقل أنه عقلها [٢]. وهذا العقل بالفعل هو الذي تفيض عليه المعقولات الثواني أي ماهيات الأشياء من العقل الفعّال، مثل فكرة الجماد، والنبات، والعدالة.....الخ.

٣- العقل، المستفاد، وهو أن تكون الصور المعقولة حاضرة فيه، يطالعها فيعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل [٣].

٤- العقل القدسي، ولا يتحقق إلا للندرة من الناس ممن منحوا قوة حدسية عالية جداً، ويتقبل العقل القدسي المفارق من العقل الفعّال بدون الحاجة إلى تعلم مسبق. وهذا العقل خاص بالأنبياء دون غيرهم[٤].

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ٤٩.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٦.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٥.
ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ص ١٩٥.
إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، ص ١٢٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية.
د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، ص ٦١.
د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص ١٣٩.

(٢) ابن سينا: النفس، ص ٤٩.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٦-٦٧.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٦.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٥٠.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٦٧.
ابن سينا: النجاة، ص ١٦٦.

(٤) د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٦٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ونلاحظ مما سبق تأثر الشيخ الرئيس بالفارابي في حديثه عن تدرج الوظائف العقلية في النفس، إذ أكد أن كل عقل مادة للعقل الذي يليه، وصورة الذي يأتي قبله [١]. كما أن أقسام العقل النظري عند ابن سينا هي عين الأقسام عند الفارابي.

تترتب القوى النفسية السابقة بطريقة هرمية تدرجية إذ يأتي العقل القدسي على رأس هذه القوى، فجميعها تخدمه، وهو الغاية القصوى لها. ثم يأتي العقل بالفعل الذي يخدمه العقل بالملكة، فالعقل الهيولاني الذي يخدم العقل بالملكة. وجميع هذه القوى في العقل النظري يخدمها العقل العملي، لأن العقل العملي يدبر العلاقة مع البدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته.

أفعال النفس

من الإعتقادات الخاطئة القول بأن النفس تنسى معقولاتها ولا تفعل فعلها مع مرض البدن أو عند الشيخوخة، بحجة أن فعلها لا يتم ولا يتحقق إلا بالبدن.

فابن سينا يؤكد أن للنفس الناطقة فعلين: واحد يتعلق بالبدن وهو السياسة، وآخر يتعلق بذاتها، وهو التعقل. وهذان الفعلان متعاندان متمانعان، فاشتغالها بأحدهما يصرفها عن الآخر. إذْ يصعب على النفس أن تجمع بين الأمرين. وشواغل النفس الناطقة من جهة البدن هي الإحساس، والتخيل، والشهوات، والغضب والخوف، والغم والوجع. والإنسان إذا بدأ يتفكر في المعقول فإن شواغل النفس من جهة البدن تتعطل، بمعنى أن النفس تبتعد عن سياسة البدن إلى أن يتم قسرها على العودة إلى سياسته. وكذلك الأمر بالنسبة لاشتغال النفس بالمحسوسات فإنه يشغلها عن التعقل. وهذا لا يعني اصابة آلة التعقل بأي آفة، لكن النفس تشتغل بأحد فعليها عن الآخر[٢]. ولهذا السبب تتعطل أفعال التعقل عند المرض، لأن النفس تكون مشغولة بتدبير البدن وسياسته.

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، ط٣، ص ٢١١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٠-١٨١.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٣-٩٤.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٠.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣-الكون والفساد، ص ١٩٥-١٩٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن تكثر أفعال جهة واحدة من النفس قد يوجب التمانع في أفعال هذه الجهة بعينها. "فالخوف يُغفل عن الوجع، والشهوة تصد عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف" [١] وسبب ذلك أن النفس تنصرف بالكلية إلى الاشتغال بأمر واحد دون غيره من الأمور. ولذلك فالنفس لا تنسى معقولاتها عند المرض أو عند الشيخوخة، لكن اشتغالها بأمر دون الآخر يوجب عليها ذلك.

والنفس الإنسانية تعقل ذاتها لأنها مجردة. أما النفوس الحيوانية فهي غير مجردة ولذلك فإنها لا تعقل ذاتها.

وحدة النفس

يؤكد ابن سينا أن النفس واحدة على الرغم من كثرة قواها، ولو لم تكن النفس ذاتاً واحدة تجتمع فيها قواها المختلفة، لكان للحس مبدأ خاص به، وللغضب مبدأ، بدون أن يكون هناك إطار عام يجمعها، ويعني هذا أنه لو ورد على الحس شيء ما فسوف يرد هذا المعنى على الغضب أو الشهوة. فتكون القوة التي يغضب بها الإنسان هي القوة التي بها يحس ويتخيل. وبالتالي فالقوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس أو أن يكون الإحساس والغضب في قوة واحدة، وتفرقهما في قوتين لا يعني عدم وجود مجمع لهما [٢].

ولما كانت قوى النفس تشغل بعضها بعضاً وتأثير كل واحدة منها يرد على الأخرى، فإننا نجد أنفسنا أمام أمرين: إما أن تستحيل كل قوة باستحالة القوة الأخرى أو يكون هناك شيء واحد يجمع كل هذه القوى. وصحة الفرضية الأولى محال، لأن فعل كل قوة خاص بالشيء الذي هو قوة عليه، ولا تصلح كل قوة لكل فعل، فقوة الغضب لا تحس، وقوة الحس لا تغضب. لهذا فإن هناك شيئاً واحداً يجمعها وهو النفس [٣].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٨١.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٥.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢١.
ابن سينا: الشفاء-الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون والفساد، ص ١٩٦.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٩-١٩٠.
تيسير شيخ الارض: ابن سينا، ص ١٣٥-١٣٦.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٩٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعند قولنا "أحسسنا فغضبنا" فهذا يعني أن هناك شيئاً واحداً منا أحس فغضب، وهذا الشيء إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه. فإن كان جسم الإنسان فإما أن يشمل كل أعضائه أو بعضها. ولا يمكن أن تدخل كل أعضائه في ذلك الإحساس والغضب، فاليد والرجل مثلاً لا تدخلان، ولا يمكن أن يكون هناك عضوان من أعضاء الإنسان بحيث يحس بهذا ويغضب بذاك. ولا يستطيع عضو واحد القيام بهذه الأمور جميعاً. فبقي أن تكون النفس هي الجامعة لكل هذه القوى، وهي لا يمكن أن تتكثر على الرغم من تعدد قواها، فهي واحدة[١].

خلود النفس

يرى ابن سينا أن النفس لا تموت بموت البدن، ولا تفسد بفساده، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به إما تعلق المكافيء في الوجود أو تعلق المتأخر عنه في الوجود، أو تعلق المتقدم عليه في الوجود، والذي هو قبله بالذات لا بالزمان [٢].

فإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافيء في الوجود-أي وجدا معاً-فالعلاقة بينهما إما ذاتية أو عرضية. ولا يمكن أن تكون العلاقة ذاتية لأن معناها أنهما جوهر واحد، وأن كلاً منهما مضاف الذات إلى الآخر. لكن النفس والبدن ليسا جوهراً واحداً بل جوهران متمايزان. لذلك فالعلاقة بينهما ليست ذاتية بل عرضية، فلا يؤدي فساد أحدهما إلى فساد الآخر. وهذا يعني أن النفس لا تفنى ولا تفسد بفساد البدن، فهي خالدة [٣].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٩٠-١٩١.
تيسير شيخ الارض: ابن سينا، ص ١٣٦-١٣٧.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٩.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٧.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٢٢.
Soheil Afnan: Avicenna, p. 153-154

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٩.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٧-٢٢٨.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٢٣.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٠.
البارون كارادوفو: ابن سينا، ص ٢٢٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر في الوجود، أي أن النفس متأخرة في الوجود بالنسبة إلى البدن، فالبدن يكون حينئذ علة وجود النفس. والعلل أربعة: "فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس، معطية لها الوجود. وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب، كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم. وإما أن يكون علة صورية. وإما أن يكون علة كمالية"(١).

لكن الجسم لا يمكن أن يكون علة فاعلة للنفس لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه. والقوى الجسمانية كلها أعراض أو صور مادية، وبما أن الأعراض لا يمكنها أن تكون علة للماهية فإن الجسد لا يمكن له أن يكون علة فاعلة للنفس (٢).

والبدن "محال أن يكون علة قابلة ... فالنفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب، بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما، فتطبع فيها النفس، ومحال أن يكون الجسم علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس" (٣).

يتبين من كل هذا أن البدن علة للنفس بالعرض. فإذا حدثت المادة الصالحة لاستعمال نفس ما حدثت النفس الخاصة بها، بحيث تكون هذه المادة مملكة النفس وآلتها. ولذلك فالبدن لا يمكن أن يكون علة للنفس، أو سابقاً عليها في الوجود(٤).. وبالتالي فإن موت الجسد لا يعني موت النفس، فالنفس خالدة.

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٥.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ٩٩-١٠٠.
ابن سينا: النفس، ص ٢٢٠.

(٢) د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٠-١٢١.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٢٣.
البارون كارادوفو: ابن سينا، ص ٢٢٧.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٥-١٨٦.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٠٠.
ابن سينا: النفس، ص ٢٣٠.

(٤) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٦.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٠٠-١٠١.
تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، ص١٣٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم عليه في الوجود - أي أن النفس وجدت قبل وجود البدن - فهذا التقدم إما أن يكون زمانياً أو ذاتياً. فإذا كان تقدم النفس على الجسد زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجودها به لأنها متقدمة عليه في الزمان. أما إذا كان تقدم النفس على الجسد بالذات لا بالزمان، فهذا التقدم يلزم عنه بالضرو رة وجود المتأخر في الوجود كلما وجد المتقدم في الوجود. وتبعاً لهذه العلاقة فإنه لا وجود للمتقدم إذا فرض عدم المتأخر. وهذا لا يعني أن فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم، وإذا كان الأمر كذلك فالنفس لا تتعلق بالبدن تعلق المتقدم عليه في الوجود [١].

أثبت ابن سينا إذن أن جوهر النفس يختلف تماماً عن جوهر البدن فمصيرها لا يتبع مصير البدن. وهذا هو الرأي الذي عبر عنه أفلاطون في كثير من محاوراته وبخاصة محاورة "فيدون" [٢] التي حاول فيها أن يبرهن أنّ النفس خالدة، وأن موت الجسد لا يؤدي إلى موتها، وقد خالفه في هذا الرأي أرسطو فذهب إلى أن الصورة تفسد بفساد المادة، فمصير النفس إذن مرتبط بمصير البدن.

بطلان التناسخ

أنكر ابن سينا القول بالتناسخ مخالفاً أفلاطون الذي آمن به وعده عقاباً للنفس، يكون بحسب درجة تعلق النفس بالبدن وإنغماسها في اللذات البدنية.

ويؤكد ابن سينا أن النفوس تحدث وتتكثر مع تهيؤ الأبدان الصالحة لاستعمالها، بحيث تفيض على أبدانها من العلل المفارقة. ولا يكون هذا الفيض بالإتفاق أو البخت بمعنى أنه لا يمكن أن تحل نفس في بدن لا تستحقه أو في بدن غير البدن الخاص بها [٣].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص١٨٦-١٨٧.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص١٠١-١٠٢.
ابن سينا: النفس، ص٢٣٠-٢٣١.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص١٢١.
البارون كارادوفو: ابن سينا، ص٢٢٨.

(٢) د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٩٥.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٩.
ابن سينا: النفس، ص ٢٣٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا كان الأمر كذلك فإن حدوث كل بدن يستلزم بالضرورة حدوث نفس خاصة به، تشرف عليه وتتولى أموره. وإذا "فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان -وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به- فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً"[1]. وهما النفس التي حدثت مع حدوثه، والنفس التي تناسخها كعقاب لها.

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٩.

ابن سينا: النفس، ص ٢٣٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

فلسفة ابن سينا الخلقية
الفضيلة والسعادة

- تعريف الخلق.
- الأخلاق مكتسبة.
- الوسط الفاضل.
- تحليل الفضائل.
- تحليل الرذائل.
- الفضيلة واللذة.
- أنواع اللذة.
- الفضيلة والسعادة.
- السعادة والمعاد.
- سعادة العارفين.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

فلسفة ابن سينا الخلقية

الفضيلة والسعادة

قرر ابن سينا أن الحكمة صناعة "يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود في نفسه، وما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف نفسه، وتستكمل فتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية" (١). وواضح من هذا أنه يقسم الحكمة إلى قسمين: نظري وعملي.

وغاية القسم النظري "حصول الإعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان" أي "حصول رأي فقط، مثل علم التوحيد، وعلم الهيئة" (٢)، والعلم الطبيعي، وهو أدنى مراتب الحكمة النظرية، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي الذي هو أعلى مراتب الحكمة النظرية. أما القسم العملي فيرمي إلى "حصول رأي لأجل عمل" (٣). فغايته الخير.

وتنقسم الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام: يختص الأول بتدبير الشخص الواحد لنفسه، وما يجب أن تكون عليه أخلاقه وأفعاله لتتحقق له السعادة في الدنيا والآخرة. ويسمى هذا القسم بالسياسة الخلقية. أما الثاني فيتناول علاقة الشخص مع أفراد أسرته، أي تدبير المنزل المشترك بينه وبين زوجه وولده وخادمه، لتنتظم أحوالهم جميعا، وتتحقق لهم السعادة. ويسمى هذا بالسياسة المنزلية. أما القسم الثالث فيختص بتدبير المدينة وسياستها، ويبحث في أنواع الرئاسات، وشروط كل نوع، وسبب زواله. ويتعلق بالنبوة والشريعة وذكر الحاجة إليهما لتنظيم العلاقات

---

(١) ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٨م، ص ٢٦١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، نشر د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا. (وسيشار لباقي الرسائل الموجودة في هذا الكتاب بنفس الطريقة).

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بين أفراد مجتمع المدينة الواحدة، مثلما تنظم العلاقات المدنية مع المدن الأخرى. ويطلق ابن سينا على هذا القسم إسم السياسة المدنية.

ويناظر التقسيم السابق للحكمة العملية عند ابن سينا تقسيم أرسطو، إلا أنه يفترق عنه في أن ابن سينا يجعل للشرع دوراً هاماً في تحديد الفلسفة العملية(١).

تعريف الخلق:

يعرف ابن سينا الخلق بأنه "هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة أنقيادها للبدن وعسر أنقيادها له" (٢). فالبدن يقتضي بقواه البدنية أموراً تختلف عن الأمور التي تقتضيها القوى العقلية للنفس. لهذا فالنفس تقهر البدن أحياناً وتغلبه، مثلما تسلم له القياد أحياناً أخرى بحيث يمضي في فعله. وإذا استمر انقياد النفس للبدن حدثت فيها هيئة إذعانية فيصير من الصعب عليها بمكان إيقاف البدن عن حركته وفعله. أما إذا قمعت النفس البدن وتكرر قمعها له، فإنه تحدث من ذلك في النفس هيئة إستعلائية تسهل عليها وقف إنسياق البدن لميوله ورغباته(٣).

---

(١) ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقليةنشر د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٢٦٣ - ٢٦٤. ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج ١، ١-المدخل، تحقيق: الأب قنواتي-محمود الخضيري-فؤاد الأهواني، تصدير: د. طه حسين، مراجعة: د. ابراهيم مدكور. نشر: وزارة المعارف العمومية- الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ ق، ص ١٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج١، ١-المدخل.
ابن سينا: عيون الحكمة، نشر: حلمي ضيا اولكن: رسائل ابن سينا (١)، جامعة استانبول، كلية الآداب، ١٩٥٣، ص ١٣-١٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: عيون الحكمة، نشر: حلمي ضيا اولكن: رسائل ابن سينا (١).

(٢) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي بمصر، ط١، ١٩٠٨، ص ١٤٩. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل. (وسيشار لباقي الرسائل في هذا الكتاب بنفس الطريقة).
ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا...، ص ٣٥٤.

(٣) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل ...، ص ١٤٩.
ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٥. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٥٦٧-٥٦٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن إذعان النفس للبدن وميوله يعني أن الفعل يصدر عن الإفراط أو التفريط. اما خضوع البدن للنفس فيعني أن الأفعال تجري على التوسط بين الإفراط و التفريط.

وعليه فإن الخلق ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية، بطريق استعمال المتوسطات بين الإفراط والتفريط[١].

وغرض الأخلاق أن يعرف الإنسان الصفات الخلقية التي يجب أن يتصف بها كي تتحقق له السعادة في الدنيا والآخرة بتعلم الفضائل، واقتنائها، لتزكو بها نفسه. ويشير ابن سينا إلى أن هذه الموضوعات جميعها مما يشتمل عليه كتاب أرسطو "الأخلاق النيقوماخية". غير أن أرسطو لا يشير في كتابه هذا أو في غيره إلى سعادة أخروية. والسعادة عنده سعادة دنيوية، ومن هذا نلاحظ تأثر ابن سينا بالواقع الديني السائد في المجتمع العربي الإسلامي فضلاً عن تأثره بأرسطو.

الأخلاق مكتسبة:

يذهب ابن سينا إلى أن لدى كل إنسان استعداداً فطرياً يكسب به الخلق الجميل أو الخلق القبيح على حد سواء، فالأخلاق جميعها، الجميل منها والقبيح مكتسبة. وبالتالي فالإنسان لا يمكن أن يفطر بالطبع على الفضيلة أو الرذيلة وحدها[٢]، ولكنه يملك استعدادا فطريا لعمل الفضيلة أو الرذيلة، بحيث يكتسب الخلق المستعد له على نحو أسهل مما يكتسب الخلق الآخر.

ويستطيع الإنسان تحصيل الخلق غير الحاصل أو الإنتقال من خلق إلى خلق آخر [٣]. والشيء الذي يحصّل به الإنسان الخلق الجديد أو ينتقل به من خلق إلى

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، هامش كتاب ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٦٢م. ص ١٥٩. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الشهرستاني: الملل والنحل، هامش كتاب ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(٢) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٦.
د. محمد يوسف موسى: في الأخلاق، مجلة الكتاب، ١٩٥٢، المجلد الحادي عشر، السنة السابعة، الجزء الرابع، ص ٤٥٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٦.
ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٦١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

آخر يسمى العادة، وتعني: "تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة، زماناً طويلاً، في أوقات متقاربة" [١]. فالخلق الجميل والقبيح إذن يكتسبان بالعادة، أي بتكرير فعل أحدهما لفترة زمنية طويلة، على أن لا يكون هناك فاصل زمني كبير بين هذه التكرارات، ليصبح الفعل إعتياديا. وعليه فإنه إذا اعتدنا فعل أصحاب الأخلاق الجميلة منذ البداية كانت لنا أخلاقهم، وكذلك الحال بالنسبة للأخلاق الرديئة، فإن اعتيادنا لأخلاق أصحابها يكسبنا إياها. ويشبه ابن سينا اكتساب الخلق بتعلم المهنة والحذق فيها، فالحذق في التجارة يكتسبه الإنسان إذا اعتاد فعل التاجر الحاذق، وفي الوقت نفسه يمكن أن يكتسب المرء فعل التاجر الرديء إذا تعلم التجارة من تاجر غير حاذق. ومن الأدلة التي يقدمها على أن الخلق يكتسب عن طريق الإعتياد، قوله إن أصحاب السياسات الأفاضل في المدن يستطيعون جعل أهل مدنهم أخياراً بتعويدهم على أفعال الخير، بينما يجعل أصحاب السياسات الرديئة أهل مدنهم أشراراً بتعويدهم فعل الشر [٢].

وبما أن الإنسان معد بالطبع لاكتساب الفضائل أو الرذائل على حد سواء، كما هو حاله في اكتساب الصناعات والحرف، فإننا نستطيع تمكين هذا الطبع أو الإستعداد بالعادة، ليصبح الإنسان على أتم ما يكون، سواءً في جانب الخير أم في جانب الشر. فإذا كان الإنسان معداً نحو الفضيلة ثم تمكنت فيه الفضيلة بالعادة والتكرار فإنه سيكون صاحب فضيلة عالية، حتى يمكنه أن يخرج عن مستوى البشر بفضائله. أما إذا كان معداً للرذائل ثم تمكنت فيه هذه الرذائل بالعادة فإنه سيكون شريراً على الإطلاق، ويسمى سبعيا. والصنف الأول من الناس يصلح أن يسمى ملكاً بينما يعد الثاني خارجاً عن المجتمع الإنساني[٣].

والإستعدادات الطبيعية للإنسان قابلة للتغيير إلا أن ذلك يعسر أحيانا لو تكررت الأفعال المستجيبة لها. ومنها ما لا يمكن تبديله إلا بالصبر وضبط النفس الشديدين، ومنها ما يسهل تغييره إذا لم تقم العادة بترسيخه.

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٧.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٦٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٦٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتبعا لهذه الإستعدادات فإننا نميز -من الناحية الخلقية- بين الإنسان الفاضل بالطبع وبين الإنسان الضابط لنفسه. فالأول يفعل الخير وهو يهواه، ويستلذه، بينما يفعله الآخر وهو ضابط لنفسه، مكرهاً لها على فعل الخير، لأنها تهوى ضده، وتتأذى بفعله ولا تستلذه [١].

وعليه، فإنه إذا أراد شخص من ذوي الهيئات النفسية الفاضلة أن يختار أضداد تلك الأفعال، فإنه سيواجه صعوبة في ذلك، وسيحتاج إلى تكلف. ومن هذه الأخلاق العدالة، والعفة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرذائل فإن الفاجر يصعب عليه التعفف عند التمكن، وإذا فعله فإنه يتأذى به. أما إذا أقدم على الفجور فإن الفعل يسهل عليه لأن في نفسه هيئة مطاوعةً له. فالخلق -أياً يكن- يتحدد بالملكة أو الهيئة النفسانية الثابتة، الراسخة التي تكون للفرد.

أما الأخلاق بالحال فتصدر عنها الأفعال سهلة الزوال، مثل الحرد، والخجل، والغم، والهم، والظن. وإذا صار شيء من هذه الحالات مستحكما بحيث لا يزول بسهولة، فإنه يعد من جملة الملكات. ولهذا فإن كل ملكة مكتسبة كانت حالاً في وقت ما، ثم استحكمت فأصبحت ملكة. ولكن ليس كل حال ملكة انحلت فأصبحت حالاً [٢].

ويؤكد الشيخ الرئيس أن الإستعداد الخلقي يتبع المزاج. فمن استولى البلغم على مزاجه غلب عليه السكون والوقار والحلم. ومن استولت عليه الصفراء استولى عليه الغضب. ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوء الخلق، وبما أن المزاج قابل للتبديل فإن الأخلاق التابعة له قابلة للتبديل أيضاً باستعمال الرياضة الخاصة. وكلما كان المزاج أقرب إلى الإعتدال كان الشخص أكثر إستعداداً لقبول الملكات الفاضلة [٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، ص ٣٦٢.

(٢) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج١، ٢- المقولات، تحقيق: الأب قنواتي-محمود محمد الخضيري- أحمد فؤاد الأهواني- سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي-إدارة نشر التراث العربي، القاهرة، ١٩٥٩. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، ١٤٠٥هـ ق، ص ١٨٢. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج١، ٢-المقولات.

(٣) ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ص ١٩٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوسط الفاضل:

ترى ما طبيعة هذه الملكة التي يصدر عنها الخلق الفاضل عند ابن سينا؟ إنها على حد قوله ملكة التوسط بين الإفراط والتفريط[١]. والتوسط يسلب عن الطرفين السالبين أي الإفراط والتفريط لأن كلا منهما رذيلة.

وكمال النفس الناطقة يتحقق إذا كانت قواها وسطاً بين الإفراط والتفريط، وهذا الأمر يتطلب إخضاع الغرائز، والقوى الشهوية، والغضبية، للجزء الناطق المفكر في النفس، وبهذا تكون النفس قد حافظت على منزلتها التي يجب أن تكون لها [٢].

الأفعال متى كانت متوسطة كسبت الخلق المحمود، وإذا وقعت بعد حصول الخلق المحمود فإنها تحفظه على حاله. أما إذا كانت زائدة أو ناقصة عمّا ينبغي، وقبل حصول الأخلاق الجميلة، فإنها تسبب الأخلاق القبيحة. وإن كانت زائدة أو ناقصة عن الوسط، بعد حصول الأخلاق الجميلة فإنها تزيلها[٣]. وهذا يعني أن الفضائل وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط. ولذلك يجب المحافظة على هذا الوسط الفاضل حتى لا تقع في الرذيلة.

والأحوال الأخلاقية كالأحوال البدنية. فالصحة متى كانت حاصلة مثلا فيجب أن تحفظ، وإذا كانت غير حاصلة فيجب أن تكتسب عن طريق الإعتدال في الطعام والتعب والراحة، والأمور الأخرى التي تحددها صناعة الطب. فبواسطة هذه الأمور يمكن اكتساب الصحة إذا لم تكن، وحفظها متى حصلت[٤]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى

---

(١) د. محمد يوسف موسى: في الأخلاق، مجلة الكتاب، ١٩٥٢م، المجلد الحادي عشر، السنة السابعة، الجزء الرابع، ص ٤٥٩.

(٢) د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٥٨-١٥٩.
د. محمد يوسف موسى: في الأخلاق، مجلة الكتاب، ١٩٥٢، المجلد الحادي عشر، السنة السابعة، الجزء الرابع، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٣. ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٧.

(٤) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٣. ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأخلاق. فمتى كانت الأخلاق حاصلة وجب حفظها ومتى كانت غير حاصلة وجب تحصيلها عن طريق التوسط في الأفعال ثم تكرير الفعل حتى يتمكن في النفوس.

كما أن التوسط الذي يكتسب الإنسان به الصحة يقدّر بحالة البدن، وبالأزمان، فالمتوسط عند بدن يمكن أن يكون أكثر مما ينبغي عند بدن آخر[١]، كذلك "التوسط في الأفعال إنما يقدّر بحسب الحين، وبحسب المكان، وما منه يكون الفعل، وبحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون الفعل"[٢].

ومثلما يزيل الطبيب حرارة البدن المرتفعة بالبرودة، ويرفع حرارة الجسم بالحرارة، ليحافظ على الوسط، كذلك الأمر بالنسبة للنفس. فمتى صادفناها مالت إلى خلق ما من جهة الزيادة وجب علينا أن نزيل الزيادة بالخلق الذي هو من جهة النقصان. وإذا وجدنا أنفسنا مالت إلى خلق من جهة النقصان وجب علينا أن نزيله بالخلق الذي هو من جهة الزيادة، حتى تثبت على الوسط الذي تتحقق به الفضيلة. ونكرر فعل هذا الأمر مراراً، ولفترة زمنية كافية حتى نبلغ الوسط المنشود، أي الخلق الجميل [٣].

وبإدراك الوسط الفاضل يحقق الإنسان العدالة، وهي "أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما يغضب وما لا يغضب، وفيما تريد به الحياة ولا تريد" [٤].

---

(١) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٣-٣٥٤.
ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص١٤٧- ١٤٨.

(٢) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٤.
ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في البر والإثم: نشر: د. عبد الأميرز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٤.
ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٨.

(٤) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأميرز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٥٤.
ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويمضي ابن سينا في المقارنة بين النفس والبدن وأحوالهما فيقول: إن للنفس -كالبدن- صحةً ومرضاً. "وصحتها هي الهيئات التي تصدر عنها الخيرات والأفعال الجميلة، ومرضها الهيئات التي تصدر عنها الشرور والأفعال القبيحة ... وهذه الهيئات الجيدة تسمى الفضائل، والهيئات الرديئة لها تسمى الرذائل"[١]. وكما أن الطبيب يعالج الأبدان على أساس معرفته بها، وبكيفية المحافظة على صحتها، كذلك الملك أو "المدني" يعرف النفوس والأشياء التي تؤثر فيها، فيحافظ على فضائلها، ويمنعها من الرذائل والشرور، ويعلم كيفية إزالة هذه الرذائل، والإحتيال في حفظ الفضائل[٢].

وكما يؤدي مرض الأبدان إلى فساد الحواس فيحس المريض الحلو مراً، والمر حلواً، كذلك مرضى الأنفس، -أي أصحاب الأخلاق الشريرة- يتخيلون الشر خيراً، والخير شراً، لفساد رويتهم [٣]. فالفاضل "يهوى وينساق إلى الغايات التي هي خيرات بالحقيقة، ويجعلها غرضه، والشرير يهوى الغايات التي هي شرور في الحقيقة"[٤].

واضح مما سبق أن ابن سينا قد تأثر تأثراً بالغاً باستاذه الفارابي وآرائه في الأخلاق، وكيفية إدراك الوسط الفاضل، والحفاظ عليه، وتشبيه مرضى النفوس بمرضى الأبدان، وطريقة المعالجة. ويتضح هذا التأثير من خلال مقارنة رسائل ابن سينا الأخلاقية، وبخاصة "رسالة البر والإثم"، "ورسالة العهد". "ورسالة في الأخلاق" مع رسالة الفارابي "التنبيه على سبيل السعادة".

تحليل الفضائل:

يعد الإنسان -عند ابن سينا- أكمل المخلوقات، إذ يشبه الملائكة بنفسه. فإذا تشبه بها في العلم والعمل أمكنه أن يبقى بقاءً سرمدياً. كما يمكن -في الوقت نفسه-

---

(١) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن يكون أخس من البهائم والسباع إذا اتصف بأخلاقها، واتبع ميوله وهواه[١].

ويتشبه الإنسان بالملائكة بالتنزه عن الرذيلة وإتيان الفضائل بحيث يصبح عفيفاً بحسب القوة الشهوانية، وشجاعاً بحسب القوة الغضبية، وحكيماً في معيشته بحيث يحسن تدبير ما بينه وبين غيره.

والفضيلة كما يفهمها ابن سينا "نوع من الجميل لأنها قوة أي ملكة حسن التأتي لتحصيل ما هو خير" [٢]. وتُطلب الفضيلة "لأجل زكاء النفس خاصة، واستفادتها الهيئة الإستعلائية، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً. وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية، وأما إستعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة" [٣].

والفضائل صنفان: خلقية ونطقية. والفضائل النطقية منها ما يتعلق بالعقل النظري مثل العلم، والحكمة، ومنها ما يتعلق بالعقل العملي كجودة الرأي، وصواب الظن.

وتتركز فضائل العقل النظري حول المعرفة بالمبادىء العالية، أي المقدمات الكلية الإضطرارية التي تُعتبر المبادىء الأساسية للعلوم النظرية. إن فضيلة العلم تتركز -مثلا- في حصول اليقين في النفس بوجود الموجودات، بينما تتركز الحكمة في العلم بالأسباب البعيدة التي توجد بها سائر الموجودات.

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٩٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج ٤، ٨-الخطابة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة المعارف العمومية -الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٤م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ايران، ١٤٠٤ق، ص٨٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء -المنطق، ج٤، ٨-الخطابة.

(٣) ابن سينا: الشفاء -الإلهيات (١)، تحقيق: الأب قنواتي-سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي -الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية المتحدة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ايران، ١٤٠٤ق، ص ٤٥٤-٤٥٥. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء -الإلهيات (١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما العقل العملي فهو "قوة يحصّل بها الإنسان من كثرة الأمور، وطول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر"(١). ووجود هذا العقل بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت صار عقلاً بالفعل، ومن الطبيعي أن يزداد العقل بالفعل بزيادة تجارب الإنسان وخبراته في الحياة.

ويمضي ابن سينا ليقول إن على الإنسان الذي يريد الفوز بالسعادة الدنيوية والأخروية أن يكمل "قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل -التي أصولها العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة -... وتجنب الرذائل التي بإزائها"(٢).

وليبلغ العقل العملي للإنسان كماله لا بد إذن من أن تصل كل قوة من قوى النفس إلى فضيلتها الخاصة. فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة، إضافة إلى: القناعة، والسخاء. والعفة إمساك عن الشره إلى الشهوات في المأكل، والمشرب، والمنكح، بحيث تسلك فيها طريقاً وسطاً بين رذيلتي الشره وخمود الشهوة(٣).

أما القناعة فهي أن لا يشغل الإنسان نفسه "بما يخرج عن مقدار الكفاية، وقدر الحاجة من المعايش والأقوات المقيمة للأبدان"(٤). والقناعة وسط بين رذيلة الحرص من ناحية ورذيلة الإستهانة بتحصيل الكفاية من ناحية أخرى.

والفضيلة الثالثة التي تنسب إلى القوة الشهوانية هي السخاء، وتعني أن على الشخص "أن يسلس قوته لبذل ما يحوزه من الأموال التي لأهل جنسه إليها حاجة، وحسن المواساة بما يجوز أن يواسي به منها"(٥).

وفضيلة السخاء وسط بين رذيلتين هما: رذيلة البخل التي تميل بالشخص إلى جهة التفريط، ورذيلة التبذير التي تميل به إلى جهة الإفراط.

---

(١) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأميرز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٣٦٥.

(٢) ابن سينا: رسالة في الأخلاق، تسع رسائل، ص ١٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما القوة الغضبية ففضائلها -بالإضافة إلى الشجاعة-: الصبر، والحلم، وكتمان السر.

أما الشجاعة فهي "الإقدام على ما يجب من الأمور التي يحتاج أن يُعرِّض الإنسان نفسه بها لإحتمال المكاره، والإستهانة بالآلام الواصلة إليه منها، كالذب عن الحريم وغير ذلك" [١]. فهي تقتضي أن يُعرِّض الإنسان نفسه للخطر في سبيل الدفاع عن مبدأ سام. والشجاعة وسط بين رذيلتين هما: الجبن من جهة التفريط والتهور من جهة الإفراط.

أما الصبر فيتمثل في ضبط الإنسان قوة نفسه الغضبية عن الإستسلام أمام ألم مكروه ينزل به لأن العقل يأمر باحتماله، واجتناب حب مشتهى يتوق إليه لكن العقل يحكم باجتنابه ما دام إتيانه على غير وجهه[٢]. فقوام الصبر إذن الإحتكام دائماً إلى العقل وبخاصة عند نزول الشدائد أو المغريات التي تدعو الإنسان للتنازل عن إنسانيته ومبادئه.

أما الحلم "فهو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجني عليه جناية يصل مكروهها إليه. وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً وتثبيتاً وكظم غيظ" [٣]. فالحلم يتطلب من الإنسان أن يتجاوز عن أخطاء الآخرين بحقه فلا يقابل الإساءة بمثلها.

وكتمان السر قدرة في الإنسان على ضبط لسانه فلا يبوح بأمر يضره إظهاره قبل وقته [٤]. فليس يمكننا أن نصرح بكل شيء لما يمكن أن يلحقنا من الضرر الناجم عن إعلام الآخرين بما في ضمائرنا قبل الوقت المناسب.

وإذا انتقلنا إلى القوة التمييزية وجدنا أن فضائلها بالإضافة إلى الحكمة هي: العلم، والبيان، والفطنة، والحزم، والصدق، والوفاء، والرحمة، والحياء، وعظم الهمة، والتواضع.

---

(١) ابن سينا: رسالة في الأخلاق، تسع رسائل، ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٤) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والعلم عند الشيخ الرئيس "هو أن يدرك [الإنسان] الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل. فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية سمي حكمة"[١]. أما إذا كان الإدراك بدونها فإنها تسمى علماً. وعن طريق العلم والحكمة تبلغ النفس كمالها الحقيقي بتجردها عن المادة، وبتزكيتها حتى تصبح عالماً عقلياً. والرذيلة المقابلة لفضيلة العلم هي الجهل وتعتبر من أعظم الرذائل [٢].

أما البيان: فهو قدرة الإنسان على التعبير عما في نفسه من المعاني بحيث ينجح في إيصال صورها المتخيلة أو المعقولة إلى من يخاطبه[٣].

والفطنة -أو جودة الحس- سرعة إدراك الإنسان لحقائق ما تنقله إليه حواسه[٤]. والرذيلة التي تقابل الفطنة هي الغباء.

أما أصالة الرأي فهي القدرة على إدراك عواقب الأمور التي يُحس بالحيرة إزاءها حتى يتبين له الموقف الصائب الذي ينبغي أن يتخذه منها[٥].

والحزم قدرة الإنسان على مواجهة الحوادث المتوقعة بفعل "ما هو أقرب إلى السلامة، وأبعد من الضرر" [٦]. ويحتاج الإنسان إلى هذه الفضيلة إذا كان إزاء عمل لا يعرف نتيجته، بسبب كثرة الحوادث المتعلقة به، والواقعة في باب الإمكان. وهنا تظهر قدرته على اختيار الفعل الأقرب إلى السلامة، والأبعد عن الضرر. والرذيلة التي تقابل الحزم هي العجز.

والصدق هو أن يكون اللسان معبراً تعبيراً حقيقياً عما يدور في الضمير. ولا بد للإنسان من أن يجعل هذه الآلة صادقة فيما تخبره به، حتى لا يكون هناك تناقض

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٣.

(٢) تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، ص ١٦١.

(٣) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بين ما يبطنه وبين ما يتكلم به. لأن الكذب يقلب الحقائق، ويبطل كثيراً من الأحكام التي يكون التعلق بها واجبا [١].

والوفاء أن ينفذ الإنسان الوعود التي قطعها على نفسه [٢].

والرحمة شعور بالرقة يلحق الإنسان إذا رأى أحداً يحل به مكروه أو ينزل به ألم، حتى أنه يتأثر بهذا ويتمنى غياب الألم عمّن حلّ فيه[٣]. ونقيض الرحمة القساوة والغدر والخيانة.

والحياء قدرة الإنسان على إمساك نفسه عن أي عمل قبيح بسبب استنكار الآخرين لفعله، ولأنه من الواجب ألا يقدم أساساً على هذا الفعل[٤].

أما عظم الهمة ففضيلة تحمل الإنسان على عدم الإكتفاء ببلوغ غاية معينة في الأمور التي يزداد بها فضيلةً وشرفاً. فنراه لهذا يسمو إلى ما بعدها مما هو أعظم قدرا منها وأجلُّ خطراً [٥]. فالإنسان الحق لابد له من أن يكون دائم السعي للترقي الخلقي لتزداد نفسه فضيلة.

أما التواضع فهو الفضيلة التي تُبعد الإنسان عن الترفع عن أبناء جنسه تحت تأثير الإعجاب والغرور بالنفس[٦]. وبالتالي فإنها تحمل صاحبها على أن يتعامل مع الآخرين بلطف وإحسان، وبدون تكبر أو ازدراء.

إن الأصل الرابع للفضائل هو العدالة وتعني: "أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي، وفيما تغضب ولا تغضب، وفيما تدبر به الحياة ولا تدبر" [٧]. فهي حالة تنسب لجميع القوى الشهوانية، والغضبية، والنطقية

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٧) المصدر السابق، ص ١٤٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عند استكمال كل واحدة منها بفضيلتها. والعدالة -مثل أي فضيلة- توسط بين الظلم والإنظلام. وبالتالي فإنها توجب توسط النفس بين الشهوة وعدم الشهوة، والغضب وعدم الغضب ، وتدبير الحياة وعدم تدبيرها. ومن الرذائل الموضوعة إزاءها: الوقاحة، وصغر الهمة، وسوء العهد، وسوء الرعاية، والصلف، والجور، والكبر[١].

ويؤكد ابن سينا أن من الواجب على الإنسان تهذيب نفسه بالفضائل السابقة حتى تصير له هيئة نفسانية.

تحليل الرذائل:

بحث الشيخ الرئيس في مواضع كثيرة من مؤلفاته. وقرر أن الرذيلة في كل حالة خروج عن الوسط إلى جهة الإفراط والتفريط، وأبرز الرذائل في نظره: "الحسد، والحقد، وسرعة الإنتقام الموضوع بإزاء الحِلم، والبذاءة، والخناء، والرفث، والشتيمة، والغيبة، والنميمة، والكذب، والجزع الموضوع بإزاء الصبر، وضيق الصدر وضيق الذرع، وإذاعة السر، والجهل الذي هو من أعظم الرذائل ويضاد العلم الذي هو الفضيلة العظمى للقوة النطقية، والغباوة ... والعجز، والغدر والخيانة والقساوة التي هي بإزاء الرحمة، والوقاحة، وصغر الهمة، وسوء العهد وسوء الرعاية، والصلف، والجور، والكبر" [٢].

وترتبط الرذائل عند ابن سينا بالأفكار والتصورات من جهة والإنفعالات غير السوية من جهة ثانية. فهي مكونة من عنصرين: عرفاني وإنفعالي. ومن هنا يدخل "المنطق" و "علم النفس" في تحليلها. وقد قدم -لإثبات هذا الرأي- تحليلا لرذائل عدة.

فالعداوة -مثلا- هي نقيض الصداقة. ولهذا "يوقف على أحوالها من أحوال الصداقة على مقتضى المقابلة". ومن "أسبابها" الغضب. لكن الغضب لا يكون إلا على شخص، والبغض قد يكون للنوع، وما يشبه النوع، كبغضك للسارق على الإطلاق. فمن هذه الأنواع يمكن أن نبين أن فلاناً صديق وفلاناً عدو" [٣].

---

(١) تيسير شيخ الأرض: ابن سينا، ص ١٦٤-١٦٥.

(٢) ابن سينا: رسالة في العهد، تسع رسائل، ص ١٤٥.

(٣) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٣٧-١٣٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والخوف: "حزن واختلاط نفس، لتخيل شر متوقع ناهك، ويبلغ الإفساد أو لا يبلغه" [١]. وهو نوعان: غريزي كخوف الشاة من الذئب فتهرب منه كي لا يفترسها. وهذا النوع من الخوف يوجد في الإنسان كما يوجد في الحيوان. أما النوع الثاني من الخوف فيختص به الإنسان دون غيره من الحيوانات، ومثله أن يظن أن أمراً في المستقبل قد يضره. ويرتبط بهذا النوع من الخوف انفعال نفساني يتعلق بالزمان المستقبل وهو الرجاء. وليس للحيوانات خوف من هذا القبيل أو رجاء[٢].

والحمق أن تكون عند الشخص تجارب محفوظة، وروية، لكن الغايات التي تحمله على أن "يتخيل فيما ليس يؤدي إلى تلك الغاية أنه يؤدي أو يتخيل فيما يؤدي إلى ضد تلك الغاية أنه يؤدي إليها" [٣]. ولذلك يظهر الأحمق لنا أول ما تشاهده في صورة الإنسان العاقل. وكثيراً ما توقعه رويته في شر لم يتعمد الوقوع فيه. فالحمق يؤدي بالإنسان، بسبب فساد الروية، إلى تخيل الأمور على غير واقعها، فيقع في الشر من حيث لا يعرف أو يقصد.

ومن الرذائل التي ذكرها ابن سينا واهتم بتحليلها الظلم وهو شر ينقص من الظالم بعض ما فيه من الخير كما ينقص من المظلوم السلامة أو الغنى أو غير ذلك[٤].

أما الحسد فشعور الإنسان بالأذى لما يصيب غيره من الخير ولو كان هذا بجدارة واستحقاق [٥]. فالحسود يكره الخير الذي يصيب الآخرين. والأنانية المفرطة وحب الإستئثار بكل شيء هي السبب في وجود هذا الخلق.

إذا تعمقنا في معالجة ابن سينا للرذائل السابقة وجدناه يحللها دائما إلى عنصرين: فكر ضعيف أو فاسد من جهة، وانفعال منحرف من جهة ثانية. وبتكرير

---

(١) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٣٨.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: بين الإنسان والحيوان، مجلة الثقافة، عدد: ٩٦١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، السنة: ١٤، ص ٢٢.

(٣) ابن سينا: رسالة في البر والإثم، نشر: د. عبد الأمير. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٢٦٦.

(٤) ابن سينا: الشفاء-الإلهيات (١)، ص ١٨٥.

(٥) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٥٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإنسان للفعل الرديء تنشأ عنده عادات سيئة. وإذا عمّ هذا الأمر مجموعة من الناس وجدت في النتيجة "شخصيات" غير فاضلة، ومثل ذلك:

أ. أخلاق الغلمان: يلاحظ ابن سينا أن أخلاق الناس تختلف باختلاف أعمارهم. فالغلمان تكثر فيهم حركة الشهوة، وهم سريعو التقلب والتبدل. ويغلب عليهم الملل. فهم يشتهون بشكل مفرط ويملّون بسرعة ايضاً. ولعل السبب في ذلك حدة أهوائهم، وافتقارهم إلى العمق، والجزالة في الرأي. فآراؤهم كالعطش الكاذب الذي يمكن أن ينتفي إذا حصل النسيم البارد. وهم سريعو الغضب بسبب حبهم للكرامة، فلا يحتملون الضيم، ويحبون العلو والكرامة أكثر من حبهم للمال. وميلهم إلى المال -أصلاً- ميل يسير لأنهم لم يقاسوا الحاجة، ولم يكابدوا الفاقة. ومما يتصفون به سرعة التصديق لأي رأي لما فيهم من حسن الظن، وقلة الإرتياب. وهم لا يجورون، ويعيشون على أمل المستقبل. وقد يغلب على أخلاق الغلمان الحياء لأنهم لم يقعوا بعد في الفواحش الموقحة وما زالوا على الفطرة [١].

ب. أخلاق الأحداث: والأحداث شديدو المحبة للأقارب والإخوان والأقران. ولعل السبب في ذلك زيادة نشاطهم، وحبهم للسرور. فالسرور لا يتم عندهم إلا بالصحبة والمعاشرة معاً. ولا يسعون من وراء ذلك إلى تحقيق منفعة فهدفهم تحقيق اللذة ولذلك فالصداقة عندهم تكون من أجل اللذة لا من أجل المنفعة. وخطأ الأحداث في كل شيء أعظم بكثير من خطأ المشايخ في مثله، لأنهم مفرطون وليسوا متوسطين. ولهذا تجدهم يظنون بأنفسهم البصر بكل شيء. ومن صفاتهم ارتكاب الظلم والمجاهرة وإن عاد عليهم بالعيب بسبب ميلهم بالطبع إلى سوء الأفعال لشدة غضبهم وقلة خوفهم. ومن صفات الأحداث أيضاً حب الهزل، والمزاح، بسبب حبهم للفرح والسرور[٢]...

جـ. أخلاق المشايخ: نظراً لسكون الحركة وتراجع القوة العقلية عند هذه الفئة فإنهم يصيرون ذوي أخلاق سخيفة شكسة، ولا يذعنون لأحد بسبب كثرة تجاربهم، وما جرى عليهم من الخديعة والغلط. ومن أخلاقهم أنهم لا يحكمون حكماً جازماً في شيء من الأشياء، فإن حكموا فإنما يحكمون وفق تجاربهم. فكل شيء عندهم هو وفق ما سلف وإلا لا حكم له أصلاً. وهؤلاء قليلو الإهتمام بالمحمدة أو المذمة،

(١) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٥٦ - ١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحديثهم عن المستقبل فيه ارتياب دائماً، حتى أنهم يعلقون حديثهم دائماً "بعسى" و"لعل". ويصف الشيخ الرئيس هذه الفئة بأنهم أصحاب أخلاق سيئة بسبب سوء ظنهم، وليس من طباعهم الغلو في المحبة أو البغضاء إلا إذا كان مضطراً لذلك. لهذا تراهم في حبهم كالمبغضين، وفي بغضهم كالمحبين. وهم أصحاب أنفس صغيرة، متهاونون، وليسوا بأصحاب عزيمة. وشوقهم إلى الأمور ضعيف جداً إلا ما تعلق منها بالمعاش فهم حرصاء عليه خوفاً من إدراك الأجل. وتجدهم جبناء، حسنو الإنذار بما هو كائن بسبب ما استفادوه من التجارب. أما شهوتهم إلى المناكح والمناظر فقد سقطت بسبب زوال حاجتهم فيها. وهم ميالون إلى العدل، محبون للإمام العادل. وما هذا إلا بسبب جبنهم وضعفهم. فالميل إلى العدل عندهم هو من أجل السلامة. ويقول ابن سينا إن المشايخ يؤثرون النافع على الجميل بسبب حبهم لأنفسهم. لأن النافع يكون دائماً بحسب نفس الإنسان، والجميل بحسب غيره. ومن أخلاقهم قلة التأميل لأنهم وجدوا بحسب تجاربهم أن الإخفاق أكثر من النجاح.

وبسبب هذا يكثر جبنهم، وتقل رغبتهم في طلب الفضل والفائدة، استقصاراً لمدة الحياة. ومن عاداتهم التراثي بأخلاق الصالحين من أجل تحقيق المنفعة بطريقة غير مجاهر فيها خلافاً لعادة الأحداث. وقد يرحمون أحيانا بسبب مخالف لرحمة الأحداث. فالأحداث يرحمون بسبب حبهم للناس، لكن هؤلاء يرحمون بسبب ضعفهم [١].

د. أخلاق العظاميين: العظاميون هم أصحاب الأنساب الرفيعة. وهم محبون للكرامة، راغبون فيها. ويحاولون التشبه دائماً بأوائلهم. ويظنون أن كل شيء قديم أجلّ وأعظم. ولهذا السبب تجدهم يشتهون الرفعة والكرامة، ويجنحون إلى التيه والإستطالة، وربط الجأش. وهم كرماء، وكرمهم يدعوهم إلى العدل، وهو باق فيهم على الرغم من توالي الأيام، التي لم تنسخ عاداتهم الموروثة عن أسلافهم. وقد تجد هذه الفئة متعطلة عن العمل أحيانا بسبب ترفعهم عن تعلم الحرف والصنائع. وإذا جار عليهم الدهر أنتهى بهم الأمر بسبب هذا التعطل إلى العته والعجز والخذلان [٢].

---

(١) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٥٩ - ١٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هـ أخلاق الأغنياء: أما الأغنياء فأخلاقهم التسلط، والإستخفاف بالآخرين. ويعتقدون أنهم وحدهم الفائزون بكل خير. ولذلك يجب أن يملكوا، ويستعبدوا غيرهم. وهم مترفون بالنعمة فالصلف من شيمهم. وتجدهم محبين للثناء، راغبين في المدح بسبب كثرة ما اعتادوهما، حاسدين لكل إنسان، كأن كل إنسان يحسدهم على حظهم. وبسبب كثرة إساءة الأغنياء تجدهم مصابين بضعف الروية لقلة حاجتهم إليها.

ويؤكد ابن سينا أن الشخص القديم في الغنى أنبل من المستحدث الذي قاسى الهوان ورسخ فيه صغر النفس. والأغنياء يجاهرون بالظلم كما الأحداث، بدون مبالاة أو اكتراث، لأنهم يعتقدون أن المال وقاية لهم من كل آفة. وتقوى فيهم الأخلاق المائلة إلى القوة. فيصرفون فضل القوة إلى الإزدياد في اقتناء الأموال أو اقتناء الفضيلة. وأصحاب الفضائل فهم يوجهون قوتهم نحو اكتساب الفضائل[١].

الفضيلة واللذة:

تساءل الفلاسفة باستمرار عن الغاية من ممارسة الفضيلة. فذهب فريق منهم إلى أنها الحصول على اللذة. ويحظى هذا الرأي برضى كثير من الناس العاديين. لكن فريقاً آخر من الفلاسفة -على رأسهم أفلاطون وأرسطو من القدماء- يعارض هذا الرأي، ويرى أن اللذة لا تصلح لأن تكون الغاية النهائية التي يسعى إليها الإنسان. ونظراً لتبني ابن سينا لموقف هؤلاء فقد بدأ بتحليل "اللذة"، وبيان أنواعها، وصلتها بالسعادة التي هي الغاية القصوى للإنسان.

لقد قرر ابن سينا في حديثه عن اللذة أمرين: الأول أن اللذة حال إيجابية لا سلبية، وأنها أمر قائم بذاته وليست مجرد انتفاء الألم أو امتناعه. والثاني أن اللذة تعتمد كالألم على الشعور والإحساس. فنحن نحس باللذة إحساساً مختلفاً عن إحساسنا بالألم. والخير والشر يرجعان إلى تقدير الإنسان الملتذ أو المتألم. فالطعام للجائع، والغلبة للغضبان، ونيل الشكر للمحسن.. خيرات، وبغض النظر عما إذا كانت خيراً بذاتها أم لا.

---

(١) ابن سينا: الشفاء-المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ١٦٢ - ١٦٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى هذا الأساس تعتمد اللذة عند ابن سينا على أمرين جوهريين هما: تحقيق غاية معينة، وتصور هذه الغاية خيراً. وليس من الضروري أن يستمر هذا التصور حتى النهاية، فقد يتصور شخص غاية ما على أنها خير ثم لا يلبث أن ينقلب الأمر إلى ضده. فالمريض يكره الدواء مع أنه يكون أحيانا حلو المذاق[١].

ويؤكد ابن سينا أن لكل قوة من قوى النفس لذة وخيراً يخصها وأذى وشراً يخصها، فلذة الشهوة وخيرها أن تتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الحواس الخمس. ولذة الغضب الظفر، والوهم الرجاء، والحفظ تذكر الأمور. وإن أذى كل واحدة من هذه القوى هو ما يضاده[٢]. وجميع هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني إلا أنها تختلف في مراتبها. فتجد منها ما هو كماله أتم وأفضل، ومنها ما هو أكثر، ومنها ما هو أدوم. وهذا يعني أن هناك اختلافاً في درجات اللذات التي تنال.

ويعرف الشيخ الرئيس اللذة والألم من حيث علاقتها بالحس فيقول: "إن اللذة حركة للنفس نحو هيئة تكون عن أثر يؤديه الحس بغتة، ويكون ذلك الأثر طبيعيا لذلك الحس. وأعني بالحس الظاهر والباطن معا. والشيء الذي يفيد هذه الحركة هو اللذيذ، وضده الذي يفيد هيئة مضادة لهذه هو المؤلم"[٣]. فإذا تكيف الحس مع المحسوس بشكل ملائم شعر باللذة أما إذا لم يتكيف معه شعر بالألم. فاللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي. وإدراك الملائم كمال للمدرك، وحصول الكمال لذة، وعليه فإدراك الملائم لذة [٤].

لقد تأثر ابن سينا في تعريفه للذة والألم برأي الرازي المستمد من آراء أفلاطون وأبيقورس وأرسطو. وحين يقول ابن سينا عن اللذة إنها عودة إلى الحالة الطبيعية، والألم خروج عن الحالة الطبيعية، نجد الرازي يقول: "إن اللذة حس مريح،

---

(١) د. ابراهيم مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد: ٦٩١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، السنة ١٤، ص ١٠-١١.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٥٦.

(٣) ابن سينا: الشفاء - المنطق، ج٤، ٨-الخطابة، ص ٩٩.

(٤) ابن سينا: القانون، ج١، ص ١٤٧.
محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص ٦١ - ٦٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأما الأذى فهو حس مؤلم"[١]. أما عن تأثر ابن سينا بأفلاطون فإنه أوضح ما يكون في محاورة "ثيماوس".

أنواع اللذة:

ينبغي للإنسان أن يعلم أن اللذات ليست كلها حسية لأن بعضها ليس محسوسا ولا يدانيها المحسوس، وكذلك الآلام. إن اللذة على العموم هي إدراك الملائم. "والملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله"[٢]. وحين يبرهن الشيخ الرئيس على جوهرية النفس الناطقة، وبخاصة برهان الرجل الطائر نراه يميز تمييزاً قاطعاً بين النفس والجسد، ويثبت أن للنفس وظائف لا يستطيع الجسد القيام بها. وهذا التفريق أساس للتمييز بين اللذات العقلية الباطنة واللذات الحسية. وبما أن النفس أعلى من الجسد فإن مرتبة اللذات العقلية أسمى من اللذات البدنية[٣].

يؤكد ابن سينا أن النفس صورة الكائن الحي، ومن ثم فإنها أفضل من البدن. وقد استثمر هذه الأفضلية في المقارنة بين اللذات العقلية واللذات البدنية، فأثبت أن اللذات العقلية الباطنة أفضل من اللذات الحسية الظاهرة[٤].

وذهب ابن سينا في قصص حي بن يقظان، وسلامان وإبسال، ورسالة الطير إلى أن اللذائذ يفضل بعضها بعضاً، وأن اللذة العقلية أسمى من اللذة الجسمية، ولذة الإتصال بالله ومعرفته تفوق اللذة العقلية، واللذات الروحية التي تعتري النفس عن طريق الكشف أفضل من اللذات التي تنالها عن طريق المنطق والعقل، واللذات العقلية الباطنة أفضل من اللذات الحسية[٥].

---

(١) الرازي: كتاب اللذة، تحقيق: بول كراوس: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، نشر: المكتبة المرتضوية، طهران، مطبعة بول باريبه، القاهرة، مصر، ص ١٤٩.

(٢) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ١١٢.

(٣) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨م، ص ٢٠٥. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٥) د. أحمد أمين: القاص، مجلة الكتاب، المجلد الحادي عشر، سنة ١٩٥٢، السنة السابعة، ج٤، ص ٤٤٠ - ٤٤١.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٧٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرى العوام أحياناً أن اللذات الحسية هي اللذات القوية وما عداها هي لذات ضعيفة. لكن ابن سينا يرد على هؤلاء بقوله إنه بيّن لمن يعتقد هذا الإعتقاد أننا كثيراً ما نترك لذة حسيّة في سبيل الحصول على لذة غير حسيّة، مثل لاعب الشطرنج الذي يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه، مفضلاً عليه لذة الغلبة الوهمية في لعبة الشطرنج، وطالب العفّة والرئاسة يؤثر الحشمة على المطعوم والمنكوح. والكريم يؤثر لذة إيثار غيره على نفسه فيما يحتاج إليه على لذة أن يتمتع به هو شخصياً. كما تجد كبير النفس يقاسي الجوع والعطش، ويستصغره ويستخف به في سبيل الحفاظ على ماء وجهه. ويستحقر هول الموت عند المبارزة ولو من أجل الحمد الذي يتوقعه بعد موته، وكأن ذلك يصل إليه وهو ميت. ومن كل هذا نستطيع القول إن ابن سينا ينتهي إلى تأكيد أن اللذات العقلية أعلى وأسمى من اللذات الحسية(١).

وليس إيثار اللذة العقلية الباطنة على اللذة الحسية الظاهرة وقف على الإنسان العاقل، بل هو أمر نجده في العجم من الحيوانات. فبعض كلاب الصيد يقتنص على الجوع، ويؤثر لذة إكرام صاحبه له على لذة أكله على الرغم من جوعه. والمرضعة من الحيوانات تؤثر أولادها على نفسها، ولذلك تخاطر بنفسها دفاعاً عنهم إذا ما تعرضوا لأي خطر ولو أعظم من مخاطرتها في الدفاع عن نفسها(٢).

هل اللذة هي السعادة؟. لقد سخر الشيخ الرئيس ممن يقولون بأن انتفاء اللذات الحسية من المأكل والمشرب والمنكح مدعاة لانتفاء السعادة، فقال: "يا مسكين. لعل الحال التي للملائكة وما فوقها. ألذُّ. وأبهج. وأنعم من حال الأنعام. بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها؟"(٣).

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٤٩-٧٥١.
د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٠٣.

(٢)- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٥١.
د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٠٤.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص٧٥٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفضيلة والسعادة:

يؤكد الشيخ الرئيس أن جميع الأحياء ترغب في اللذة لأنها تظن الخير فيها. ولا يختلف رأيه هذا عن رأي "أرسطو" وغيره من الفلاسفة الذين يقولون: إن لكل فعل من أفعال الإنسان قوة تحدثه، ولكل قوة من القوى الإنسانية لذة تخصها. على أن ابن سينا لا يرى أن السعادة في اتباع كل لذة. بل يراها في الكمال والخير(١).

ويقرر ابن سينا أن السعادة هي الغاية القصوى التي تطلب لذاتها، وأن سائر المطالب هي لأجلها. وكل شيء يطلب من أجل ذاته أفضل من الشيء الذي يطلب من أجل غيره. ولذلك فإن السعادة أفضل المطالب على الإطلاق لأنها تطلب من أجل ذاتها، وغيرها يطلب من أجلها(٢).

إن سعادة النفس تكون بتطهيرها عن طريق العلم بالله، والعمل له. ويتحقق تزكية هذه الجوهر -أي النفس- بالترفع عن الأخلاق الرديئة، والابتعاد به عن الصفات الذميمة والعادات القبيحة عقلاً وشرعاً، وتحليته بالصفات والعادات الحسنة، والأخلاق الحميدة، والملكات الفاضلة المرضية عقلاً وشرعاً(٣). وبهذا يتبين أن النفس -عند ابن سينا- تستطيع أن تحقق قسطا من السعادة الحقيقية وهي في البدن، وذلك بتكميل قوتها النظرية بالعلوم، وتهذيب قوتها العملية بالفضائل، والابتعاد عن اللذة الخسيسة الحسية والشهوة العمياء، وإيثار اللذة العالية المطابقة للحكمة. فبهذا يستطيع الإنسان أن يرتفع بنفسه ويبلغ درجات الكمال(٤). وهذا يعني أن السعادة الحقيقية في الآخرة لا تتحقق إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس.

---

(١) د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٣٥-١٣٦.
د. فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام، ج٣، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٨٤م، ص ٤٥٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام.

(٣) ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، ص ١٩٦-١٩٧.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٢٢.

(٤) د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٣٥-١٣٦.
د. محمد مصطفى حلمي: السعادة الإنسانية عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد: ٦٩١، ١٩٥٢م، ص ١٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتوجب على مَنْ أراد تحصيل السعادة أن يكون طالباً للإستكمال، بحيث يتصور نسبة الأمور إلى الموجودات المفارقة، وعليه أن يحتال على النفس حتى لا تتعلق بها هيئة من الهيئات البدنية، وذلك باستعمال جميع قواه استعمالا أساسه التوسط، بحيث تسير الشهوة على العفة، والغضب على الشجاعة. ومن فارق الحياة الدنيا وهو على هذا الحال فسوف يندرج في اللذة الأبدية، وتنطبع فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير. وباستطاعته عندئذ مشاهدة الحق الأول وما يترتب بعده من أشياء. واللذة التي يشعر بها الإنسان وهو مفارق على هذا الحال من صفاء العلم ونقاء العمل هي اللذة الحقيقية(١). فالسعادة في الآخرة مكتسبة إذن بقوة النفس.

نلاحظ مما سبق أن غاية الإنسان عند ابن سينا هي العلم بالمجردات وتعقل المعاني التي تتحقق سعادته بإدراكها. ومعنى هذا أن النفس الناطقة جوهرها عقلي، والغاية الأساسية لها تحصيل المعاني العقلية المجردة. وبهذا تخرج من القوة إلى الفعل بحيث تصبح عالماً عقلياً صغيراً محاذياً للعالم العقلي الكبير، فينتقش في ذاتها ما هو منتقش في ذوات تلك العقول. ومن خلال هذا تغتبط الغبطة العظمى وتتحقق لها السعادة القصوى. فمقياس السعادة إذن هو الإدراك العقلي. وبمقدار ما يتحقق من هذا الإدراك تكون غبطة النفس وابتهاجها(٢).

ويذكرنا ابن سينا بقوله إن اللذات تختلف باختلاف الحواس والقوى الإنسانية، فلكل حاسة أو قوة لذتها. ولذة النفس الإنسانية أن يتمثل فيها العالم المعقول بحيث يكون خالصاً من الشوائب التي تشغل النفس عما هو ملائم لجوهرها. فإذا تخلصت النفس من هذه الشواغل فسوف يتحقق لها كمالها الخاص بها ومن ثم السعادة القصوى. لكن هذا الأمر لا يتحقق على الوجه الأكمل إلا إذا فارقت النفس البدن. أما إذا تمكنت الشواغل من النفس فسوف تكون مصدراً لشقائها وتعاستها(٣). "إن السعادة

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي: السعادة الإنسانية عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد: ٦٩١، ١٩٥٢م، ص ١٨.

زهدي جار الله: النزعة الإنسانية عند ابن سينا، الكتاب الذهبي...، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

(٢) د. أبو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، الكتاب الذهبي...، ص ٤٣٤.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٩١.

ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٢٨.

د. أبو العلا عفيفي: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، الكتاب الذهبي...، ص ٤٣٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه"[١]. فإذا لم تشتق النفس إلى المعقولات التي هي كمالها فالسبب في ذلك راجع إلى وجودها في البدن وانغماسها في لذاته. ولا تشعر بما يلحقها من أذى وهي في هذا الحال إلا إذا فارقت البدن فانها تعرف وتشعر عندئذ بالهيئات الرديئة الحاصلة لها بسبب عدم بلوغها كمالها وانغماسها في الهيئات البدنية الرديئة[٢].

إن كمال النفس الناطقة هو "أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئا من مبدأ الكل، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة التي هي مبدأ لها الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما في الأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله. فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق والجمال الحق، ومتحداً به، ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره"[٣].

ويؤكد الشيخ الرئيس أن سعادة النفوس تعتمد على علاقتها بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الصور. ومن خلال هذه العلاقة تتحدد درجة السعادة التي حققتها النفس البشرية[٤]. ولذلك فإن الفلسفة المشرقية عند ابن سينا هي السعادة المتمثلة في مفارقة النفوس البشرية لحبس الأبدان، ومجاورتها للنفوس السماوية المتصلة بالعقل الفعّال، بحيث تصبح دائمة التأمل لواجب الوجود، ومنشغلة بجماله وبهائه [٥]. وليس غريباً أن تسعى النفوس العاقلة إلى هذه المراتب العالية، فهو أمر

---

(١) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ٥٣.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٦٨-٧٧٠.
حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٣.
ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٣٠-١٣١.

(٤) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص ١٦٢.

(٥) د. محمد عابد الجابري: ابن سينا وفلسفته المشرقية...، من كتاب أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية- بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا، وثلاثة وعشرون قرناً على وفاة أرسطو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٨٥م، ص١١٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: محمد عابد الجابري: ابن سينا وفلسفته المشرقية، كتاب أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية. (وهكذا بالنسبة لباقي المقالات).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فطري لأن الكائنات الفائضة عن الأول تعود فتشتاق الرجوع إلى مكانها الأصلي، حيث السعادة الأبدية هناك.

نستطيع القول الآن: إن السعادة التامة في الحياة الدنيا مستحيلة، كما أن السعادة الحقيقية لن تكون لكل إنسان في هذه الدار الدنيا أو الأخرى، بل سيكون لكل إمرىء جزاء سعيه وعمله، إن خيراً أو شراً. والنفس إذا تنبهت عند اتصالها بالبدن إلى ما هو خير وكمال، وعملت لأجل ذلك، كانت لها السعادة، أما إذا ألهتها شواغل البدن عن طلب السعادة، وماتت وهي كذلك، وعلمت بعد فوات الأوان بما كان منها من تفريط وانشغال عن الكمال الحق بالباطل، كان عليها حينئذ حتماً مقضياً أن تحس بشقاء لا يعادله شقاء. ويشبه ابن سينا حال النفس التي تنسى ذاتها ومعشوقها بسبب انشغالها بالبدن بالمريض الذي ينسى الحاجة إلى بدل ما يتحلل منه، ويشبهه كذلك بالخدر الذي تعرض لنار إلا أن التخدير منع عنه الحس بالألم الناتج عن هذا الإحراق، ولكن إذا عرض أن زال العائق فسوف يشعر عندئذ بالبلاء العظيم[١].

إذا بلغت القوة العقلية من النفس حداً من الكمال بحيث أنها إذا فارقت البدن أمكنها تحقيق الإستكمال التام الذي لها أن تبلغه. فإن حالها سيكون مثل حال "الخَدِرْ" الذي أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخَدَرْ، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل... أجلُّ من كل لذة وأشرف"[٢].

إن الحد الأدنى من المعقولات الذي ينقذ نفس الإنسان من الوقوع في الشقاء هو أن تتصور "المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً، وتصدق بها تصديقاً يقينياً .. وتعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ... والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه"، إضافة إلى العناية وترتيبها وكيفيتها، وطبيعة وجود الذات المتقدمة للكل، ووحدتها، وكيف "لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها. ثم كلما

---

(١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٣٢-١٣٣.
ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٤-٢٩٥.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٦٨.

(٢) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٣٣.
ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا"[١]. ويجب أن نتذكر بالإضافة إلى هذا أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس الناطقة، باتباع الأخلاق الفاضلة، وتجنب الرذائل، عن طريق التوسط في الأفعال.

إن اللذة العقلية الخاصة بإدراك المعقولات السابقة أقوى من اللذة الحسية من ناحية الكيف والكم: أما من ناحية الكيف فالعقل يصل إلى حقيقة المعقولات بعد أن يجرده من العوارض التي تكتنفه، بينما الإدراك الحسي لا يدرك من الأشياء إلا الظواهر. فالإدراك العقلي إذن أتم من الإدراك الحسي، لأن الأول يصل إلى اللباب، بينما لا يصل الإدراك الحسي إلا للقشور. أما من ناحية الكم فمواضع عمل العقل غير متناهية، والموجودات التي يختص بإدراكها الحس محصورة في أجناس قليلة. لهذا فإن حياة التفكير تحقق سعادة أعظم من اللذة الحسية.

وهكذا فإن في وسع الإنسان أن يدرك السعادة بالعقل لأنه يميز به بين الخير والشر فيعمل الفضيلة ويبتعد عن الرذيلة. وبما أن كل كائن يسعى إلى اللذة فإن الواجب على الإنسان أن يسعى إلى اللذة العقلية ما دامت أكمل اللذات وأفضلها، وتختلف عن اللذات المادية الزائلة التي تشبه لذة البهائم. فاللذة البهيمية التي تدفع بالإنسان نحو الرذائل والشهوات تمنعه من الإتجاه إلى الله. ولذلك فإن خير النفوس هي التي تتحرر من المادة، وتتطلع إلى الملاء الأعلى. وحينئذ تدرك من السعادة ما لا تدركه النفوس المتعلقة باللذات الحسية[٢].

لقد تأثر ابن سينا في آرائه عن السعادة بأرسطو. فالخير الأعلى في نظر ابن سينا كما هو عند أرسطو أعني السعادة. والسعادة عندهما أفضل شيء يسعى الكائن لتحصيله. وهما يؤكدان أن السعادة لا يمكن أن تكون حسية، بل هي سعادة روحية أساسها الإدراك العقلي. وبالتالي فهي المعرفة والتفكير[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٣٥.
ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٦.

(٢) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١، ١٩٧١ - ١٩٧٢، ص ٧١-٧٢.

(٣) د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٤٥ - ١٤٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد تبنى الشيخ الرئيس الجانب المعرفي في نظرية السعادة عند الفارابي، وأعطاها مساراً آخر. فإذا كان طريق الحصول على السعادة واحداً بالنسبة لكليهما، وهو معرفة الوجود بما هو عليه، بمبادئه وعلله ونظامه وترتيبه، فإن جوهر السعادة عند فيلسوفنا يختلف عما هو عليه عند الفارابي. فالفارابي يؤكد أن السعادة تتمثل في استقرار وأمن المدينة الفاضلة، ولا يعترف بالسعادة الأخروية. بينما السعادة عند ابن سينا سعادة روحية تتحقق للإنسان بعد الموت، وحسب عمله[١].

السعادة والمعاد:

يقول ابن سينا: "يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة، وتصديق خبرالنبوة، وهو الذي للبدن عند البعث.. ومنه ما هو مُدْرَك بالعقل ... وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية"[٢].

يلاحظ مما سبق أن فيلسوفنا يحاول أن لا يصرح بإنكار الحشر الجسدي، فأوكل اعترافه به إلى الشرع. ومما يؤكد هذا قوله إن السعادة القصوى لا تتحصل إلا إذا تخلصت النفس من البدن كليا بحيث تبتهج بمشاهدة الله واتصالها واتحادها به. وهذا الأمر لا يتحقق إلا بتخلص النفس من البدن وأدرانه[٣].

فالمعاد عند ابن سينا على ضربين: جسماني، وهو المعاد المقرر في الشرع. ونفساني وهو المدرك بالعقل والدليل. وعليه "فالثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تتشوقه. والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها أذى من قبل جهلها ونقصانها. والحال في ذلك شبيهة بالحال في المريض إذا عولج بما

---

(١) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص ١٤٧-١٤٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: محمد عابد الجابري: نحن والتراث.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ٢٩١. ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص ١٢٧.

(٣) د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ١٦٦-١٦٧.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ١١١.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى سينا، ص ١٤٠-١٤٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يكرهه ليعْقبه ذلك صحة"[١]. فالعقاب للنفس على خطاياها تماماً كالمرض للبدن على نهمه، ولا بد منه بسبب ما ساقت إليه الأحوال الماضية[٢].

إن السعادة التي تبلغها النفوس على درجات ثلاث متفاوتة، فهناك نفوس كاملة منزهة وتحظى هذه بالسعادة المطلقة. والنفوس الكاملة غير المنزهة، وتلاقي جزاء ذلك حرماناً من السعادة، ثم تنتقل في النهاية إلى السعادة الحقيقية. والنفوس الناقصة غير المنزهة، ولا تحظى هذه إلا بالشقاء على الإطلاق، بسبب شرها وأذاها في هذه الدنيا[٣].

سعادة العارفين:

يرى الشيخ الرئيس أنه بإمكان العارفين إذا تخلصوا من أدران أبدانهم الوصول إلى عالم القدس وتحقيق السعادة، وتحصيل اللذة العليا. وهو يؤكد أن هذه اللذة ليست مقصورة على حالة ما بعد الموت،بل يمكن تحقيقها والنفس في البدن في هذه الحياة. ولذلك فإن من يستغرقون في تأمل الجبروت ويعرضون عن شواغل الدنيا يصيبون حظاً عالياً من هذه اللذة، لدرجة أنها تشغلهم عن كل شيء. ولهذا فالطوسي في شرحه يبين أن العارفين كانوا على علم بروح القدس، فصاروا بعد الموت ذوي عيان له، بمعنى أن ذهابهم إلى روح القدس في هذه الحياة الدنيا لا يعد ذهابا كليا، لكن الذهاب الكلي يكون بعد الموت، بحيث تحدث هناك اللذة العليا[٣].

ويقول ابن سينا في هذا: "العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال

---

(١) ابن سينا: التعليقات، ص ١١٤.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٤٢.

(٣) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ١٢٠-١٢١.
ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٨٧-١٨٨.
د. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص ١١١.
عبد المنعم حمادة: من رواد الفلسفة الإسلامية، ص ٢٢٩.
د. البير نصري نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٢٤-٢٥.

(٣) د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢١١.
د. عارف تامر، ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٦٠-١٦١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا، وليس هذا الإلتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل بصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء"[١].

والعارف يطلب الحق الأول لذاته لا لشيء غيره، ومن ثم فإنه لا يؤثر على معرفته شيئا[٢].

أما الوصول إلى هذه الدرجة فيتم عبر مقامات وأحوال تسمى بدرجات العارفين، وأولها الإرادة. ومن خلالها يتصور الكمال الخاص بالله سبحانه وتعالى، والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً بدون اعتراض، سواءً أكان هذا التصديق عن طريق القياس البرهاني أم عن طريق ما يقوله الأئمة الهادين إلى الله تعالى، والإرادة نتيجة مترتبة على الإيمان اليقيني بوجود الله. وهدفها الإتجاه إلى عالم القدس بغية الإتصال. ويسمى صاحب هذه الدرجة بالمريد[٣].

إن ثاني ما يحتاج إليه العارفون هو الرياضة. وتتحقق من خلالها ثلاثة أغراض هي:

أ. إزالة الموانع الخارجية التي تحول دون الوصول إلى الحق. ومما يعين على تحقيق هذا الغرض أن يكون الإنسان زاهداً زهداً حقيقياً.

ب. القضاء على الموانع الداخلية، أي الدواعي الحيوانية. وذلك بتطويع النفس الأمارة إلى النفس المطمئنة لتتجه قوى الوهم والتخيل إلى ما هو أعلى، وتنصرف عما هو أدنى. ومن الأشياء التي تعين على تحقيق هذا الغرض: العبادة التي تقترن بالفكر، والفائدة من اقترانها بالفكر أنها تجعل الإنسان متجهاً ومقبلاً ببدنه ونفسه على الحق تعالى. ثم الألحان فإن النفس الناطقة تقبل عليها إعجابا بالتاليفات المتسقة، والنسب المنتظمة. وأخيراً الكلام الواعظ، المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع، وسكون النفس.

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٧٤-٧٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١٠-٨١٥.

(٣) المصدر السابق، ص٨١٨-٨٢٠.

د. محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٢٧-٢٢٨.

د. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص١٣٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ تلطيف السر للتنبه ونيل الكمال، ويهدف هذا الغرض إلى تهيئة السر حتى ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة. ومما يعين على تحقيق هذا الغرض الفكر اللطيف في أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة عن الإدراك، وكذلك العشق العفيف(١).

إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً معيناً اعترضت العارف خلسات كأنها بروق تلمع ثم تخمد. وتسمى هذه بالأوقات. وكل وقت يكتنفه وجدان من نوع خاص. فالأول يعد حزنا لاستبطاء الوقت، والثاني يعد أسفا على فوات الوقت. وهكذا يبقى العارف يتوغل في هذه الأحوال والمقامات حتى يصير الإتصال بجناب القدس ملكة له(٢).

وإذا تمت رياضة العارف، واستطاع الإستغناء عنها بوصوله إلى مطلوبه، واتصاله بالحق دائماً، فإنه يترتب على ذلك أن يصير سره الخالي من كل شيء-سوى الحق- مرآة مجلوة بالرياضة، محاذياً بها شطر الحق بالإرادة. فيتمثل فيه أثر الحق، وتفيض عليه اللذات الحقيقية. وبعد أن كان متردداً بين الحق من جهة وذاته من جهة أخرى يصبح متوجهاً بكليته إلى الحق. ولا يلحظ بعد ذلك سوى جناب القدس، وهذه أخر درجات السلوك إلى الحق، وهي درجة الوصول التام(٣).

إذا وصل العارف إلى مبتغاه وهو الإتصال بالله سبحانه وتعالى وجدته طلق الوجه، طيباً، بسبب هذه البهجة. وهو غير معني بالتجسس على الآخرين، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر بقدر ما تعتريه الرحمة، لأنه يؤمن بالقدر خيره وشره. وإذا أمر بالمعروف فإنه يأمر به برفق ناصح. ومن أخلاقه الشجاعة لأنه بمعزل عن الخوف من الموت. العارف ينسى الأحقاد ويغفل عنها لأنه دائم الذكر للحق الأول.

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٨٢٠-٨٢٨.
د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٢٩-٢٣٢.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٣٤.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٨٢٨-٨٢٩.
د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٣٣.
د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٣٤-١٣٥.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٨٣٣-٨٣٥.
د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٣٤.
د. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص ١١٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد يصاب أحياناً بالذهول عند اتصاله بعالم القدس فيغفل عن كل ما يدور في هذا العالم، وقد يخل عندئذ بالتكاليف الشرعية ولا يكون آثماً بهذا لأنه في حكم من لا يكلف وهو في هذا الوضع[١].

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٨٤٣-٨٥١.

د. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٤١-٢٤٣.

د. ناجي التكريتي: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١، ١٩٧١ - ١٩٧٢، ص ٧٣.

د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٣٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الرابع

العناية الإلهية ومشكلتا الشر وحرية الإرادة

- العناية الإلهية
- الشر في ضوء العناية الإلهية
  ١. الشر الفيزيقي
  ٢. الشر الخلقي
- حرية الإرادة في ضوء العناية الإلهية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الرابع

العناية الإلهية ومشكلتا الشر وحرية الإرادة

تبنى ابن سينا نظرية الفيض التي نادت بها الأفلاطونية المحدثة، واعتبر "الله" "واجب الوجود" واحداً من جميع جهاته. ولإنه كذلك لا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، إذ لو صدر عنه شيئان مختلفان لكان صدورهما عن جهتين مختلفتين في ذاته، ومعنى هذا أن هناك تعدداً في هذه الذات. لكن ذات الله واحدة فلا يصدر عنها إلا واحد بالعدد. ويمثل هذا الواحد-والذي صدر عن الذات الإلهية-الواسطة لحدوث الأشياء(١).

يصدر العقل الأول عن"الله" ثم باقي العقول وصولاً إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال. وبعد سلسلة عالم العقول يبدأ عالم العناصر والمادة القابلة للصور. وتتدرج هذه المادة في الترقي- ابتداء من عالم العناصر-شيئا فشيئا. فيكون أدنى الموجودات فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه صعداً. ولذلك، فإن أخس شيء هو المادة المطلقة ثم الإسطقسات ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات، وبعدها تأتي الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل(٢).

إن هذا العالم لا يصدر عن الله على سبيل الطبع بحيث يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه. فالله عقل محض يعقل أن وجود الكل لازم عنه، فتعقله علة للوجود. وبالتالي فهو فاعل الكل، والموجود الذي يفيض عنه كل وجود(٣).

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٧٥.

ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي-الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، ١٤٠٤ق، ص ٤٠٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢).

(٢) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٠٨-٥٠٩.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٧٤-٢٧٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا فإن كل شيء يحدث تبعاً للنظرية السابقة بحتمية ذاتية، ابتداءً من العقل الأول الصادر عن واجب الوجود وانتهاءً بأخس العناصر رتبة. ويرى ابن سينا أن كل شيء يعشق ما هو أعلى منه رتبة. ونلاحظ هنا أن اتجاه العشق معاكس لاتجاه الفيض. فبينما يبدأ الفيض من الأعلى إلى الأدنى يتجه العشق من الأدنى إلى الأعلى تطلعاً للكمال.

والعشق-كما يعرفه ابن سينا-:"استحسان الحسّن الملائم جداً"[١]. وكل شيء في هذا الوجود يستحس ما يلائمه، ويسعى إليه إن فُقد. والخير هو الملائم لأي شيء. وكلما زادت خيرية شيء زاد العشق له. ولهذا عشق الأدنى الأعلى تحقيقاً لكماله.

وتقوم نظرية ابن سينا في العشق على ركنين هما: صلة العشق بالوجود، وسريان العشق في كل الموجودات[٢]. فالخالق يتسم بالخيرية المطلقة والكمال اللامتناهي. ولذلك فإنه يفيض خيريته على الموجودات. كل بحسب استعداده وقابليته. ثم إن الموجودات تنزع بطبيعتها إلى تحقيق ماهيتها وكمالها[٣]. سواءً أكانت معدناً أم نباتاً أم حيواناً ناطقاً أو غير ناطق. والعشق هو الدافع الذي يسوق الكائنات كافة لتحقيق كمالها الوجودي.

يختلف العشق بين الموجودات. فبينما يكون طبيعيا في الجمادات، وأكثر تعقيدا في عالم النبات، فإنه يكون حسياً شهوانياً في الحيوان، ونطقياً، اختيارياً في الإنسان.

---

(١) ابن سينا: رسالة في العشق، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م، ص ٧١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة في العشق، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: العشق، مجلة الكتاب، ١٩٥٢م، المجلد الحادي عشر، السنة السابعة، ج٤، ص ٤٤٨.

(٣) ابن سينا: رسالة في العشق، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، ص ٨٧.
د. ابو العلا عفيفي: الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا، مجلة الثقافة، ١٩٥٢م، عدد: ٦٩١، سنه ١٤، ص ١٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العناية الإلهية

ما دامت الأشياء جميعاً قد صدرت -نزولاً- عن الواحد، بحتمية ذاتية، ويدفعها العشق المغروز في ماهيتها نحو المبدأ الأعلى الذي صدرت عنه.. وما دام الواحد يفيض عليها من كماله بقدر قابليتها واستعدادها للتلقي منه، فمن الواضح أنه يعنى بالموجودات الصادرة عنه جميعاً[١]. ويعرّف الشيخ الرئيس هذه العناية الإلهية بأنها: "إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به. فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد، وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل"[٢]. وهكذا فإن العناية هي توخي الصواب في نظام الموجودات... وهذا هو الخير. ومن هنا يقول إن العناية هي أن يعقل(الواحد)"نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً، على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان" [٣].

ونلاحظ في هذا التعريف للعناية أن الشيخ الرئيس يتفق مع ما ذهب إليه يحيى بن عدي عندما قال"إنها واصلة إلى جميع الأشياء المعلولة، وإن لم تتساو كلها فيها، ولا هي منها بمحل واحد"[٤].

ويؤكد يحيى بن عدي أن أفلاطون وأرسطو لا يختلفان في هذه المسألة، "فأفلاطون قال بوصول العناية الإلهية إلى سائر المعلومات، من حيث نظر إلى أنه لا شيء يعرى منها، وإن قلّ حظه منها. وقوله في ذلك حق. وأما أرسطو فإنما استجاز أن يقول إن العناية لا تصل إلى الجزئيات لكنها تنتهي إلى الكليات من الكائنة

(١) Mian Mohamed Sharif: History of Muslim Philosophy, V.1, otto Harrassowitz, wiesbaden, printed in Germany, Germany, 1963, p. 501.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٢٩-٧٣٠.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٤.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤١٥.

(٤) يحيى بن عدي: كتاب أجوبة بشر اليهودي عن مسائلة، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات: مقالات يحي بن عدي الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م، ص ٣٣٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: يحيى بن عدي: كتاب أجوبة بشر اليهودي عن مسائلة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفاسدة-دون جزئياتها- من حيث يشير إلى العناية المنسوبة إلى الله جل وتعالى. وهي حسن النظام، والترتيب، والخير المحض الذي لا يشوبه اضطراب"[١].

الشر في ضوء العناية الإلهية

موضوع العناية الإلهية عند ابن سينا هو هذا الكون الصادر عن الله، بهذا التدرج والنظام. ولكن كيف يتسق قوله بالعناية الإلهية والشر واضح للعيان في هذا الوجود؟ أي من التناقض أن نقول إن الله أوجد الكائنات جميعاً، وأنه خير ولا يصدر عنه إلا الخير مع أن الشر الفيزيقي والخلقي موجودان في الكون.

١- الشر الفيزيقي:

إن الله في -نظر ابن سينا-هو المبدأ المفيض للوجود. الكامل بالذات، والخير بالذات. فالأصل في الوجود أن يكون خيراً لأنه صادر عن إله حكيم لا يصدر عنه إلا الخير. وبالتالي فإن ما يبدو في الحياة من شرور هي في حقيقتها خيرات، لكن اتصالها ببعض الأشياء في الكون يجعلها شراً. فالشر هو بالإضافة إلى الأشياء التي اتصلت بها أشياء أخرى. أما ما وراء ذلك فكل شيء خيّر، ويؤدي وظيفته في كمال الوجود، وحسن نظامه[٢].

تطلق كلمة"الشر" عند ابن سينا إذن على الأمور العدمية، مثل :الجهل الذي هو عدم العلم أو تشويه الخلقة الذي هو عدم استواء البنية، كما تطلق على الأمور الوجودية، مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج إلى حرارتها كي يستكمل بها.

وإذا كان العالم-كما يتصوره الشيخ الرئيس- يفيض بالخير والجمال والكمال، بسبب العناية الإلهية المحيطة به، فكيف نفسر إذن دخول الشر اليه؟

يؤكد ابن سينا أن الخير مقتضى في هذا العالم بالذات بينما الشر مقتضى بالعرض. وعليه فلا يمكن أن يكون الشر مقتضى بالذات لأن الشر بالذات هو العدم.

---

(١) يحيى بن عدي: كتاب أجوبة بشر اليهودي عن مسائلة، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) عبدالكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص ١٣٠-١٣١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: عبدالكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لكن الشر ليس أي عدم بل هو فقط عدم طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، وهذا النوع من العدم غير ممكن الصدور عن إله أحاط الكون بعنايته. فالشرور التي نراها في الوجود شرور بالعرض. والشر بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه. فالشر بالذات أمر غير حاصل إلا أن يخبر عنه بأنه ليس بأمر حاصل، لأنه لو كان له حصول ما لكان الشر العام، لكن هذا الوجود هو على كماله الأقصى، ولذلك لا يوجد فيه شر بالذات.

يلحق الشر بالعرض ما في طباعه بالقوة، مثل المادة وذلك إما لأمر أول يعرض لها في نفسها أو لأمر طارئ من بعد. والأمر الأول هو أن يعرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، فتتمكن منها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه، فتجعلها أرداً مزاجاً، وأعصى جوهراً، لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم. ولذلك تشوهت الخلقة، وانتضت البنية، لا لأن الفاعل قد حرمها من الخير بل لأن المنفعل لا يقبل هذا الخير.

أما الأمر الطارىء من خارج فإنه يكون أحد شيئين: إما مانعاً ومبعداً للمكمل، وإما مضاداً وأصلاً ممحقاً للكمال. ومثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وإظلال جبال شاهقة، تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الإستعداد الخاص وما يتبعه.

وحتى يهون الشيخ الرئيس من شأن الشرور بأنواعها فقد قرر أولاً أن جميع أسباب الشر تقع تحت فلك القمر أي على الأرض. وجملة ما هو تحت فلك القمر بسيط بالقياس إلى سائر الوجود كما قرر-ثانيا-أن الشر يصيب أشخاصاً، في أوقات دون غيرها بينما الأنواع محفوظة. وهذا يعني أن الشر يصيب أشخاصاً ولا يصيب النوع الإنساني كله. ثم إن الشر في أشخاص الموجودات قليل. كما أن بعض الشرور يمكن أن يكون وسيلة لخير أعظم مما يكشف عن الطابع العرضي للشر[١].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٦.

ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤١٧.

يوحنا قمير: ابن سينا-دراسة مختارة، ج١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٥م، ص ٣٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يؤكد الشيخ الرئيس أن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة لوجود الخير، فالعناصر تنفعل بحيث تصدر عنها الأنواع الشريفة. فالنار من صفاتها أنها حارقة. ولذلك فإنها إذا صادفت رداء رجل شريف أحرقته وإلا فلن تكن منتفعاً بها النفع العام. فواجب إذن بالضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يكون من الممكن وقوع مثل هذا الشر عنه. وإفاضة الخير لا توجب ترك الخير الغالب بسبب شر نادر لأن تركه يكون شراً من ذلك الشر. ولذلك فإن عدم ما يمكن وجوده من طباع المادة إذا كان عدمين فإنه يكون أكثر شراً من عدم واحد. ولهذا السبب يفضل العاقل أن يحرق بالنار شرط أن يبقى حياً، على الموت بلا ألم، فترك مثل هذا الخير أيضاً هو شر فوق هذا الشر الكائن بإيجاده[١].

كذلك الأمر بالنسبة للشمس فإن لها فوائد كثيرة يصعب عدها، وأقلها ما يصيب الحيوانات من الفتور والإنخزال وقت غروبها، والتصرف في الحاجات وقت طلوعها. وإذا اتفق في وقت ما أن حصل لإنسان- في صيف حار وقت انتصاف النهار-عطش مهلك، وليس معه ما ينقذ حياته من الماء، فإن هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه، وبالإضافة إليه. ولكن لا ينبغي أن نقول إن فعل الشمس شر بذاته، لأنه لو لم يكن بالصفة التي يهلك بسببها ذلك الإنسان لما كانت الشمس شمساً. ولو انتفت صفة الشمس الحارة عنها فهذا يعني أن لا يكون منها صلاح، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى. ولذلك فإن هلاك ذلك الشخص بسبب العطش ليس شراً مطلقاً بل هو خيـر لأنه صادر عن ذلك الخير العظيم. ولذلك فلا وجـود للشر المطلق في هذا العالم [٢].

قد يقول قائل: إنه كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأً عن الشر. ويرد ابن سينا على هذا القول بأن هذا الوجه من الوجود غير جائز في عالمنا وإن كان جائزاً في الوجود المطلق الذي فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. لكن النمط الموجود تحت فلك القمر بقي في الإمكان، ولذلك لم

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٦-٢٨٧.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات(٢)، ص ٤١٨.

(٢) ابن سينا: رسالة في إبطال أحكام النجوم، نشر: حلمي ضيا اولكن: رسائل ابن سينا(٢)، مطبعة ابراهيم خروز، استانبول، ١٩٥٣م، ص ٥٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يكن من الخير ترك إيجاده بسبب ما قد يخالطه من الشر. فإيجاده خير الشرين بمعنى أنه خير من الشر الأكبر الذي يقع لو لم يوجد[١].

ب- الشر الخلقي

تطلق كلمة"الشر" عند الشيخ الرئيس على الأفعال المذمومة من الأخلاق، وعلى الآلام والغموم، وعلى نقصان كمال كل شيء، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له.

فالشر في الأفعال يكون بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال واجب في السياسة المدنية، مثل الزنا.

أما الشر بالنسبة إلى الأخلاق فيكون بالقياس إلى السبب الفاعل أوبالقياس إلى قابله أو فاعل آخر يمنع عنه فعله. فالظلم-مثلا- يصدر عن القوة الغضبية التي تطلب السيطرة والغلبة حيث التغلب هو كمالها، وقد خلقت هذه القوة بحيث تتجه نحو السيطرة، ولهذا تطلبها وتفرح بها. وعليه فإن هذا الفعل بالقياس لها خير، وأي تقصير فيه يكون بالنسبة لها شراً. فالظلم إذن شر للمظلوم إلا أنه كمال بالنسبة إلى القوة الغضبية الفاعلة.

أما بالنسبة إلى السبب الفاعل للآلام-كالنار مثلا-فإنها إذا أحرقت كان الإحراق كمالاً لها، لكنه يكون شراً بالنسبة إلى من سلب سلامته. وهذا حال الشر الذي يقع بسبب تقصير الجبلة فإنه يكون شراً لأن صاحبه لم يفعله[٢].

ويؤكد ابن سينا أن الشرور-التي تتصل بأشياء هي خيرات-تحدث من سببين: الأول من جهة المادة لأنها قابلة للصورة والعدم، والثاني من جهة الفاعل. فإنه لما"كان مستحيلاً أن يكون للمادة الوجود الذي يغني غناء المادة، ويفعل فعل المادة... فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض بالنار وهي لا تحرق". ثم إنه لما"كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه محترق ومسخن، وأن يكون فيه محرق ومسخن، لم يكن من بد أن

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٧.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤١٨-٤١٩.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٧-٢٨٨.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤١٩-٤٢٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والإحتراق"[١].

ويضرب ابن سينا مثلاً على ذلك إحراق النار لعضو إنسان ناسك، علماً بأن الأمر الأكثري والدائم هو حصول الخير المقصود في الطبيعة من النار. فبالنسبة إلى الأكثري فإن أكثر أشخاص الأنواع سالمة من الإحتراق. وبالنسبة إلى الدائم فإن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا إذا كانت النار محرقة. فالآفات الصادرة عن النار إذن بسيطة وقليلة بالنسبة إلى منافعها. وهذا هو الأمر العام بالنسبة لباقي الموجودات في هذا الكون. ولهذا السبب فإنه من غير المستحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب شرور قليلة. ولذلك فالخير مراد في هذه الأشياء إرادة أولية. وهو مقتضى بالذات، بينما الشر مقتضى بالعرض[٢].

وإذا قال قائل: إن الشر ليس قليلاً في هذا الكون بل هو أكثري، رد ابن سينا على ذلك بأن الشر كثير وليس بأكثري. وهناك فرق بين الكثير والأكثري. فالأمراض مثلاً في هذا العالم كثيرة لكنها ليست بأكثرية لأنها أقل من الخيرات التي تقابلها في الوجود .

لقد أكد الشيخ الرئيس أن الشرور- التي هي نقصانات للكمالات الثانية- أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا عنها. ومثل هذه الشرور الجهل بالهندسة، وفوت الجمال الرائع، فهي جميعاً مما لا يضر الكمالات الأولى. وعليه فإن الشر في هذا الوجود كثير وليس بأكثري. وحكمة رب العالمين هي التي اقتضت أن يكون الخير غالباً على الشر[٣].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٨-٢٨٩.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٢٠.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ٢٨٩.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٢٠-٤٢١.
الشهرستاني: الملل والنحل، هامش كتاب ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص ١٥٦-١٥٧.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٩٠.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٢٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن معظم ما ينسب إلى الشرور عند ابن سينا يتعلق بالأذى والألم الحاصلين لكل الحيوانات، والجهل المركب الضار في المعاد بالنسبة للإنسان، والأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة التي تصدر عن القوتين: الغضبية والشهوية وتضر في أمر المعاد. ويجب أن نلاحظ ها هنا أن هذه الشرور معلومة من قبل، وموجودة ضمن العناية الإلهية. ولذلك فإنها مرضي بها لأنها من مستلزمات الخير. وما نراه نحن من شرور هو شرور بالعرض، ويصعب أن تكون منفكة عن الخير. ولذلك اقتضت العناية الإلهية وجودها من أجل تحقق الخير(١).

عالمنا هذا إذن هو أفضل العوالم، و"ليس في الإمكان أبدع مما كان"، ولا يمكن أن يكون خيراً مما هو عليه مع بقاء الممكنات فيه. ولولا عناية الله بهذا العالم لكان شراً مما هو عليه، ولاختل نظامه(٢).

يتحدث ابن سينا عن الأسباب التي تؤدي بمصادماتها وتقاطعاتها إلى وقوع الشر. والسبب الأول لوجود الشر هو قدر الله أي خلقه للأشياء. ولذلك قال:(من شر ما خلق)، حيث جعل الشر في ناحية الخلق والتقدير، لأن الشر لا ينشأ إلا من الأجسام ذوات التقدير. ولما كانت الأجسام من قدره، ووجود الأجسام منبع الشر من حيث أن المادة لا تحصل إلا هناك، فقد جعل الشر مضافاً إلى ما خلق. ثم إن الله سبحانه وتعالى قدم إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة على الشر اللازم مما خلق، لأن الإنفلاق سابق على الشرور اللازمة عن بعضها، ولذلك فالخير مقصود بالقصد الأول والشر بالعرض أي بقصد ثانوي. وخلاصة هذا القول إن الله هو الفالق لظلمة العدم بنور الوجود. والشرور التي نراها أمور غير لازمة عنه أولاً في قضائه بل تلزم ثانيا في قدره، ولذلك أمر بالإستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة عن الخلق(٣).

وابن سينا متفائل في نظرته للعالم فهو يؤمن بأن العالم كله خير، وأن الخير يفيض عن المبدع الأول فيغمر كل الموجودات. وما نراه من شرور ناتج عن حكمة الله الذي لا يراعي ما نراعيه نحن في أحكامنا الضيقة، لكن نظرته شاملة لكل الوجود بينما ننظر نحن إلى الوجود الجزئي وحسب.

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٣٤-٧٣٥.

(٢) عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣) ابن سينا: رسالة في تفسير المعوذة الأولى، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩١٧م، ص ٢٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نستطيع القول في ضوء نظرية الفيض التي تبناها ابن سينا أن نظرته إلى الوجود مبنية على إيمانه بالحتمية. فكل كائن في هذا الوجود تحدد له طريق لا مناص له من السير فيه. كما أن الله قد غرز في كل كائن قوى، عززها بعشق غريزي تدفع بماهية الكائن للظهور على مسرح الوجود. لهذا فإن كل كائن مقيد ذاتياً منذ الأزل، ولا يستطيع التخلص من طبيعته بأي حال من الأحوال. وهذه الحتمية التي يتحدث عنها فيلسوفنا مؤسسة على العناية الإلهية التي تحفظ على الكائنات وجودها، وتمدها بالصور التي تحقق كمالها، لأن الموجودات قاصرة عن تحقيق ذلك الكمال بنفسها، ولذلك فإنها محتاجة إلى الله (الكامل بالذات) ليفيض عليها الوجود(١).

يتحدث ابن سينا عن قضاء الله وقدره فيقول إن: "قدره... هو تفصيل قضائه الأول" (٢). وقد شرح نصير الدين الطوسي هذا بقوله: "إن القضاء هو وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر وجودها في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها، مفصلة، واحداً بعد واحد" (٣).

فالقضاء إذن يتمثل في علم الله المتعلق بالكل، على النظام الأكمل الذي يكون في الوجود بينما القدر إيجاد الكائنات وفق ما في علمه. فكل شيء صادر إذن عن الله الذي هو علة لكل شيء. ولهذا وجد قضاء وقدر لا محيص للموجودات عنهما ولا مخلص لها منهما(٤).

إن القدر عند فيلسوفنا حتمية كونية تضع الإنسان في دائرة مغلقة، بحيث يكون جزءاً منه. فالإنسان ليس مستقلا في أفعاله تمام الإستقلال لأنه ليس مصدرها ومنتهاها، والقدر محيط بالإنسان حتى لو احتج بالثواب والعقاب(٥).

---

(١) د. ابو العلا عفيفي: الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا، مجلة الثقافة، العدد: ٦٩١، سنة ١٩٥٢م، السنة ١٤، ص ١٤.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص٧٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٢٩.

(٤) عبدالكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ص ١٢٨.

(٥) جميل م. منيمنه: مشكلة الحرية في الاسلام (المشكلة الفلسفية)، تقديم وإشراف: د. فريد جبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م، ص ١١٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: جميل م. منيمنة: مشكلة الحرية في الإسلام.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتأسس مفهوم القدر عند ابن سينا على مقدمات أولها: أن الله سبب كل شيء في هذا الكون، ولذلك فكل ما سواه يسير بتدبيره، وتقديره، وعلمه، وإرادته. والمقدمة الثانية: أن هذا العالم هو أفضل عالم يمكن أن يوجد، وليس بالإمكان أبدع مما كان. ولذلك فإن نظام هذا العالم هو أفضل نظام ممكن، على الرغم من ظهور بعض الشرور فيه، فإن هذه الشرور جزء من نظام العالم بما هو عليه. ولو تصورنا العالم بدونها لما أصبح العالم أفضل وأحسن حالاً بل لأصبح عالماً آخر تماماً [١].

يقول ابن سينا-على لسان حي ين يقظان-لمحاوره:"إعلم أن كل إرادة واختيار مبتدأ مستأنف فله سبب. وكل ما له سبب فإنه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب. وهو من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب. وما لم يعقد عقدة الإيجاب انحلت عنه مسكة السببية. وربما استرخص في الباسه بزة الشرطية. فالإرادات منشأها أسباب مؤاخذة بالإيجاب متزحزح عن سبيلها التجويز وهذه هي الدواعي..."[٢].

وتوجد الدواعي ضمن خطة شاملة، بحيث يكون خضوع إرادة الإنسان لها خضوعاً للإرادة الإلهية المتمثلة بالقدر.

ويلاحظ ابن سينا أن كثيراً من الأمور التي نحرص عليها، ونكون على علم بعواقبها تأتي بعكس ما كنا نتوقع. ولعل القدر هو الذي يعكس كثيراً من توقعاتنا على الرغم من خبرتنا فيها، ذلك أن هناك قوة خارجة عن إرادتنا تغير مسار كثير من الأحداث، وهي القدر[٣].

ثم يقول:"إعلم أن الأسباب موصولة بأسباب، والدواعي مقابلة بالحواجز. ولخيل الدهر ركض في مشوار طويل، وحلبة مديدة، وقد تتحصل مصادمات أسباب تحرف عن مقاصد وجهات إلى مقاصد وجهات. وربما وجهت صدمة إلى أخرى، وربما كانت صرفة، وربما كانت همزة بشد. فخذ من هذا كله أن إرادتك موجبة، وأفعالك نتائج.

---

(١) د. فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام، ج٢، ص ٤٨٩-٤٩٠.

(٢) ابن سينا: رسالة في القضاء والقدر، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة. ولولا أن إسم الإجبار ينطبق على معنى الحمل المستكره لقضيت عليك بأنك مجبر، فإن لم تكن مجبراً فكمجبر، ولا يفيد فرق عن عظمة الصانع..."[١].

ومما يؤكد لنا أن ابن سينا يفسر السلوك الإنساني من منظور حتمي قوله عن محاوره في "رسالة القضاء والقدر": "ورفيقي كما تعرفونه... لا يضرب عروقه في بقعة القضاء، ولا يسقيها من شراب القدر....."[٢] وقد "أطاع نزعات الشيطان في جحد القدر"[٣]. وهذا يعني أن محاور الشيخ الرئيس يعتبر الإنسان مختاراً لأفعاله، ومن ثم فإنه ينكر خلق الله لأفعال العباد، مثلما ينكر إضافة الشرور إلى الله تعالى، وهذا هو مذهب المعتزلة.

ويتعرض ابن سينا في تحليله للعقل الإنساني لمفهوم الصدفة التي تعني عنده انحراف الأسباب عن مسارها بحيث تنحرف إلى مقاصد أخرى، حتى أن هذا الأمر يعتبر -في نظر أهل الاختيار- وجوباً أو شبه وجوب للإرادة الإنسانية. ويرد ابن سينا على هذا الزعم بأنه يلزم عن الصانع الواحد موجود واحد. ولذلك لا تجوز المساواة أو المجانسة أو المشابهة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية[٤].

ثم يقول "إن النفس مضطرة في صورة مختارة. وحركاتها تسخيرية أيضاً كالحركة الطبيعية فإنها تكون بحسب أعراض ودواع فهي مسخرة لها. إلا أن الفرق بينها وبين الطبيعة أنها تشعر بأغراضها، والأفعال الإختيارية في الحقيقة لا تصح إلا في الأول وحده...."[٥].

---

(١) ابن سينا: رسالة في القضاء والقدر، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م، ص ٥٩-٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٤) جميل م. منيمنه: مشكلة الحرية في الإسلام، ص ١٢٣.

(٥) ابن سينا: التعليقات، ص ٥٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن القدر عند ابن سينا ليس شيئاً سوى هذه الحتمية المتمثلة في إيجاب الأسباب للمسببات. ولذلك فإن وجود السبب يعني بالضرورة وجود المسبب. ومن هنا فإن مذهب ابن سينا ينفي إمكانية المحو والتغيير والتلطيف أو الزيادة والنقصان لأن ابن سينا-والفارابي من قبله-قد جعل الصفات عين الذات. وبما أن القضاء والقدر هما بإرادة الإله فإن أي تغيير فيها يعني أن هناك تغييراً في الذات الإلهية. وعلى هذا فإن القضاء والقدر أزليان أبديان كالذات. وهذا ما وقع فيه الرواقيون حين وحدوا بين الإله والقدر فامتنع عندهم جواز التغيير[١].

لقد سلم ابن سينا بالحتمية التامة في فعل الإنسان حتى فيما كلف به من أعمال. فالأسباب موجبة للمسببات، وفعل الإنسان واجب بأسباب وليس محدثا بإختياره الحر، لأنه خاضع دائما لهذه العلة أو تلك من سلسلة العلل[٢].

وبهذا ينتهي ابن سينا إلى إبطال الحرية الإنسانية"ونفي الإختيار الحر عن الإنسان في سلوكه الخلقي المحاسب عليه نفياً تاماً، واعتبار عملية الإختيار مجرد معلول حتمي لأسباب سابقة عليها، وهي علة للفعل الصادر من الإنسان كأي علة طبيعية أخرى يصدر عنها معلولها صدوراً حتمياً"[٣]. ويترتب على ما سبق أن مصير الإنسان ليس بيده، لأنه ليس له اختيار ذاتي حر.

وقد يقول قائل أيضاً: إذا كان القدر الإلهي هو الذي يحدد حاضر الإنسان ومصيره، فلم العقاب؟ ويجيب الفيلسوف على ذلك بأن العقاب للنفوس على خطاياها كالمرض بالنسبة للبدن بسبب نهمه. أي أنه أمر لازم من الأحوال الماضية التي لا بد من وقوعها، ووقوع ما يترتب عليها من عقاب[٤].

---

(١) د. فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام، ج٢، ص ٥٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١٥.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، ص ٧٤٢.
إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، ص ١٣٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذا أجرينا مقارنة بين آراء ابن سينا السابقة وبين آراء مواطنه فيلسوف بخارى ونيسابور أبي الحسن العامري، وجدنا تبايناً واتفاقاً. ففي الوقت الذي يؤكد فيه ابن سينا أن سلوك الإنسان خاضع لحتمية صارمة لا فكاك منها. يرفض العامري مذهبي الجبر والتفويض.

ويتبنى المذهب الوسطي المؤسس على قول الإمام جعفر الصادق:"لا جبر ولا تفويض" وقول أبي حنيفة:"أكره الجبر ولا أقول بالقدر، وأقول قولاً بين القولين"(١).

وهكذا يعتبر العامري أفعال الإنسان متعلقة بقوته وقدرته وتقديره من جهة، وبطبائع الأشياء، وهي من خلق الله وإيجاده من جهة أخرى. ولذلك لا يمكن اعتبار الإنسان مجبراً في أفعاله، كما لا يمكن اعتباره مخيراً في فعله. بل هو وسط بين الجبر والتفويض(٢).

إذا كان العامري يخضع الأشياء لقوانين حتمية تؤثر على الفعل الإنساني فإن ابن سينا ينظر إلى قدرة الإنسان نفسها باعتبارها نتيجة علل حتمية أيضاً. وبهذا يكون مذهبه في الفعل الإنساني أقرب إلى مذهب الأشاعرة منه إلى مذهب المعتزلة المتطرف أو مذهب العامري الذي يؤسس حرية الإرادة الإنسانية على ضرب من الحتمية الذاتية.

أما في موضوع العناية الإلهية فنجد تشابها كبيراً بين موقفي الفيلسوفين، مما يشير إلى حجم تأثير العامري في ابن سينا.

لقد أكد العامري أن أفراد النوع يخضعون لتأثيرات كثيرة تغيّر في بنيانهم بدون أن تفقدهم صورة النوع الأصلية. ولذلك فإن ما نراه من عاهات وتشوهات في بعض أشخاص الموجودات لا يعتبر دليلاً على إنتفاء العناية الإلهية، ذلك أنه أمر طبيعي يرافق تحقيق الطبيعة للغرض الإلهي(٣).

---

(١) أبو الحسن العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات: رسائل ابي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الاردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م، ص٢٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٣) أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، ص٣٣٧. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم إن بعض الأفعال الطبيعية، كالمطر مثلاً. يكون نافعاً لشخص وضاراً لشخص آخر. إلا أن هذا لا ينفي الحكمة الإلهية، لأن النفع والضرر هما بالإضافة إلى أغراضنا، لا بالإضافة إلى الغرض الإلهي. فمتى أنزل الله المطر بشكل معتدل فإننا نسمي هذا الأمر رحمةً، ومتى أفرط علينا ونزل بغزارة سميناه طوفاناً. فالمطر حدث طبيعي يرتبط بالغاية الإلهية أكثر مما يرتبط بغايات الأفراد. وعليه، فإنه يجب أن لا نعريه من الحكمة الإلهية لمجرد إلحاقه ضرراً بفرد. وأي فعل طبيعي لا يخلو من الحكمة إلا إذا لم يحقق الغرض الإلهي. ولذلك فالكون عند العامري له غاية محددة، وهذه الغاية أوجبت تصميمه على صورة معينة، وهذه الغاية أيضاً هي التي أوجبت أن تكون للأشياء خصائص محددة، وللحركات قوانين تضمن سيرها إلى الغاية المقررة لها. ولهذا فإن النظام الميكانيكي في هذا الكون شرط في تحقيق الغاية الإلهية[١].

واضح أن تصور العامري السابق مماثل لتصور ابن سينا. ولعل هذا التوافق وليد تبني الفيلسوفين لنظرية الفيض الأفلاطونية، واحتمال تعرف ابن سينا على آراء العامري الذائعة في بخارى وشرق الدولة العباسية حيث كان ابن سينا.

---

(١) أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٨-٣٣٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الخامس

السياسة والتدبير

١- تسويغ السياسة والتدبير.

٢- أنواع السياسة الفردية.

أ- سياسة النفس.

ب- سياسة المال.

جـ- سياسة الزوجة.

د- سياسة الولد.

هـ- سياسة الخدم

٣- سياسة المدينة.

- وظيفة الحاكم

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الخامس

السياسة والتدبير

١- تسويغ السياسة والتدبير

يقول ابن سينا إن التفاوت بين البشر حقيقة واقعة لا يستطيع أحد انكارها. ولعل العناية الإلهية هي التي اقتضت ذلك رحمة بالعباد. ومن مظاهر هذا الإختلاف والتفاوت: التفاوت في العقول، والتفاوت في الارزاق.

أما عن التفاوت في العقول. فالعقل اصلاً هو أجلُّ نعمة فضل الله سبحانه وتعالى بها بني البشر على غيرهم من المخلوقات، ليكون لدينهم عصمة، ولدنياهم عماداً، وليميزوا به بين ما هو خير وما هو شر(١).

ومن نعم الله سبحانه وتعالى على عباده أن جعلهم متفاضلين في عقولهم وآرائهم، ورتبهم وأملاكهم، لما في استواء أحوالهم، وتقارب أقدارهم، من فساد يؤدي إلى فنائهم، بسبب التنافس والتحاسد الذي يجري بينهم عندئذ.

من هنا يرى فيلسوفنا ان التفاوت العقلي بين البشر أمر ضروري، لانه يؤدي إلى التفاوت بين الناس في الآراء، وفي القدرة على التدبير، فيجد الناس بينهم من هو قادر على أن يسير بهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم. فلو كانوا ملوكاً وفي طباعهم ما فيها من التحاسد والمنافسة لتهالكوا ولكان بذلك فناؤهم، ولو كانوا جميعاً سوقة، بحيث لا تجد بينهم من هو مستنير بعقله كي يقودهم إلى الفضيلة والسعادة لهلكوا بأسرهم(٢).

أما عن التفاوت في الأرزاق فيقول ابن سينا: إن "الناس لو اتفقوا في الخلق اتفقوا في الأخلاق. ولو اتفقوا في الأخلاق اتفقوا في الأرزاق. ولو اتفقوا في الأرزاق

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبدالمنعم احمد: مجموع في السياسة، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ١٩٨٢م، ص ٨١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن سينا: رسالة السياسة.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لكانوا جميعاً أكفاء، فتنافسوا ... فصاروا جميعاً متسالبين متناهبين، وصار ذلك مؤدياً من البلاء ما فيه زوال الحرث والنسل، والفساد المعقب للنفاذ"[١].

إن عدم التفاوت بين الناس أمر لم يكن في يوم من الأيام ولن يكون[٢]. "لأنهم لو تساووا جميعاً في المهن والصناعات والحيل والاختراعات إلى أن يصيروا من الشأن إلى حال يجتمعون بها في جامعة يستغني بها بعضهم عن بعض، لبطل ما فيه قوام العالم من التصرف بالأسباب المضطرة إلى ذلك"[٣].

ولو استوى الناس في الغنى لما خدم أحد أحداً، ولا أعان حميم حميماً، بسبب انعدام مبدأ التفاوت الذي يقوم عليه التعاون بين الناس. كما أنهم لو تساووا في الفقر، وكانت يدهم مبسوطة لطلب شيء واحد لأتى اليوم الذي يفقد فيه هذا الشيء، مما يؤدي في النهاية إلى فنائهم وهلاكهم جميعاً بسبب فقدان حاجتهم. ولما كان التحاسد والتباهي من طباعهم وقائم في أصل جوهرهم، اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يكون اختلاف أقدار الناس، وتفاوت أحوالهم سبباً لبقائهم، وعلة لقناعتهم. ولهذا تجد الغني المعدم من العقل بجانب الفقير صاحب العقل والبصيرة، إلا أنه لا يغني أحدهما عن الآخر. فصاحب المال يرى فيه تعويضاً عن العقل، وصاحب العقل يرى فيه ما يعوض عن المال الذي فقده. وهكذا يرضى كل شخص بحاله، وتجده ساعياً إلى تعويض ما هو فاقد له. ولذلك فهو مضطر إلى التعاون مع بني جنسه حتى يحصّل حاجته مما عندهم. ويلبي حاجاتهم مما هو عنده[٤].

بعد أن برر الشيخ الرئيس وجوب التفاوت بين البشر لما فيه من الحكمة والمصلحة يرى أن من الضروري أن يحسن الناس تدبير أنفسهم وأمورهم، لأن التدبير حاجة أساسية لا تستقيم حياة البشر إلا بها. فالحاجة إلى التدبير إذن لا تجب على فئة دون اخرى بل هي حاجة ملحة لكل صغير وكبير، ولكل غني وفقير، ولكل

---

(١) ابن سينا: رسالة في الأرزاق، نشر: د. عبدالاميرز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٤) ابن سينا: رسالة السياسة، ص٨٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حاكم ومحكوم. إلا أن التفاوت بين البشر جعل حاجة فئة ما للسياسة والتدبير أكثر منها عند فئة أخرى.

يرى الفيلسوف أن الملوك هم أحق الناس بتأمل ما يجري عليه تدبير الكون من الحكمة والإتقان ولطف التدبير كي يسوسوا رعيتهم بمقتضى هذا النظام. وهم ملزمون أيضاً بمعرفة الغاية من خلق هذا الكون حتى يقودوا رعيتهم إلى ما يحقق سعادتهم في الدنيا والآخرة. ولذلك، فإن مسؤولية هذه الجماعة كبيرة. وقد جعل الله "بأيديهم أزمة العباد، وملكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البرية، وفوّض إليهم سياسة الرعية"(١).

ثم تتدرج الحاجة إلى السياسة بعد الملوك عند من يلونهم، كل بقدر المسؤولية التي تقع عليه. إلا ان هذا لا ينفي الحاجة إلى حسن السياسة والتدبير عند صغار الشأن، وضعاف الحال، وقليلي المال، فحاجتهم إليها كحاجة الملوك، بل إن حاجة الشخص البسيط إلى سياسة أمره، وحسن العناية، كي يتمكن من سد حاجاته، أكثر من حاجة غيره، لأن لأصحاب الشأن عوناً من قبل وزرائهم، وعمالهم، وضعاف الشأن ليس لديهم من يعينهم. ولأن الإنسان المعدم بحاجة إلى تكسب العيش أكثر من حاجة الغني الموسر(٢).

إن الحاجة إلى السياسة والتدبير آتية من حاجة كل إنسان إلى قوت تقوم به حياته، وحفظ ما هو زائد من هذا القوت إلى الوقت الذي تشتد فيه حاجته إليه، لأن الإنسان يختلف عن سائر الحيوانات الأخرى التي تبحث عن الغذاء وتطلبه عند الحاجة إليه، وتنصرف عنه بعد الشبع منه بدون الإهتمام بإدخار الزائد منه، ولا علم لها بتجدد الحاجة إليه فيما بعد. وحتى يتمكن الإنسان من إدخار القوت فإنه بحاجة إلى مكان يخزن فيه ما يريد إدخاره كي يتمكن من حراسته فيه لوقت حاجته. ولذلك وجد الإنسان الحاجة لاتخاذ المسكن. ولما اتخذ المسكن ووضع فيه ما يريد إدخاره، تجددت لديه حاجة أخرى، وهي ضرورة اتخاذ زوجة تخلفه في بيته، وتحفظ له قنيته، فحدث من ذلك الأهل والولد، ثم كثر العدد وزادت الحاجة إلى الأقوات وحفظها، فصار

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٣-٨٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يطلب الأعوان والخدام. فإذا به مسؤولاً ومن تحت يده رعية بحاجة إلى حسن السياسة والتدبير. ووجد نفسه عندها بحاجة إلى دراية في أساليب الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والإعطاء والحرمان، حتى تستقيم أمور رعيته(١).

٢- أنواع السياسة: الفردية

تتعدد أنواع السياسة وتختلف باختلاف موضوعها الذي تعالجه. ومن هنا يميز ابن سينا بين سياسة الرجل لنفسه وسياسته لزوجه أو خدمه أو سياسته للمدينة أو الدولة بأسرها. وهذه نبذة عن كل واحد من هذه الأنواع.

أ- سياسة النفس

إن أول ما يجب على الإنسان البدء به عند الشيخ الرئيس هو سياسة نفسه وإصلاحها، قبل أن يبدأ بإصلاح غيره. وهذا أمر يتفق فيه مع القواعد الأخلاقية الإسلامية. "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم"(٢). فمن غير المعقول ان يطلب الإنسان من غيره اتباع قواعد سلوكية وخلقية هو بمنأى عنها. وتتناول سياسة الرجل لنفسه ثلاث جوانب رئيسية هي:

يجب أن يعلم من أراد إصلاح نفسه أن له عقلاً سائساً، ونفساً كثيرة العيوب والمساوىء. وأن من أراد إصلاح أمر ما وجب عليه أولاً معرفة جميع جوانب عيوبه وفساده بشكل دقيق، ثم يبدأ بعدها بإصلاح ذلك الشيء، وإلا فإنه لن يتمكن من إصلاحه إصلاحاً شافياً. وكذلك الأمر بالنسبة لمن أراد إصلاح نفسه، فيجب عليه اولاً معرفة جميع جوانب عيوبها ومساوئها، لأنه إذا أغفل عيباً من عيوبها، وكان يظن أنه قد عمها بإصلاحه، كان حاله كحال من يغطي ظاهر الجرح، علماً بأن باطنه ما زال مشتملاً على الداء. وكما أن الداء يقوى مع طول الإهمال والترك لدرجة أنه يقذف الجلد ويظهر للعيان، كذلك الأمر بالنسبة لعيوب النفس إن أهملت وتركت دون

---

(١) James Hasting: Encychopedia of Religion and Ethics, V. 2, New York, Charles scribners sons, 1962, p. 276.

وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: Encyclopedia of Religion and Ethics

(٢) سورة البقرة، آية: ٤٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إصلاح، فإنها على الرغم من اختفائها لفترة من الزمن، سوف تظهر في سلوك الشخص إذا وجدت الظروف المناسبة[١].

وبما أن معرفة عيوب النفس ضرورية لإصلاحها، فإن الحاجة إلى الصديق ضرورية جداً حتى يكشف لصديقه عن عيوبه، شريطة أن يكون هذا الصديق مثل المرآة، فيريه حسن أحواله حسناً، وسيئها سيئاً. ذلك ان معرفة الإنسان لنفسه أمر غير موثوق به. فهو كثير التحيّز لنفسه لدرجة أنه يتجاهل مساوءها، ويتسامح كثيراً عند محاسبتها. ومن هنا جاءت الحاجة إلى الصديق حتى يكشف عن عيوب صديقه [٢].

والرؤساء والحكام هم أكثر الناس حاجة إلى من يكشف لهم عن عيوبهم. لأن أحوالهم تختلف عن أحوال غيرهم من الناس. فهم قليلو الإكتراث بالسقطات والأخطاء. ومما زاد في بلائهم عدم وجود من يجروء على ذكر عيوبهم. ولما انقطع ذكر عيوبهم عنهم ظنوا أنه لا عيب فيهم أبداً. وهذا الأمر على العكس من أحوال السوقة، فلو حاول شخص من عامة الناس إخفاء سوء حاله فإنك تجد صديقه يصارحه بها. وليس هذا الأمر فحسب، بل إن اختلاط الشخص مع الآخرين يحدث المجادلة والمدافعة المسببة للمخاصمة. والمخاصمة تؤدي إلى التعايب بالمثالب والأخطاء، والى الترامي بالعار، حتى أن كل واحد من الطرفين تجده يرمي الطرف الآخر بما ليس هو فيه زوراً وبهتاناً. ولهذا فالعامة يستطيعون معرفة عيوبهم من قبل الآخرين في مجتمعهم. وهذا الأمر على العكس من واقع الحكام والرؤساء الذين لا يجرؤ أحد على ذكر عيوبهم أو مخاصمتهم ورميهم بما هو ليس فيهم.

ومما يزيد من حاجة الرؤساء إلى الأصدقاء الأوفياء وجود كثير من قرناء السوء، وجلساء الشر، والمتملقين، والطامعين بما في حوزة الرؤساء من مجد وسلطان، ولما بيدهم من منع وعطاء. ولذلك فإن هذه الفئة تحاول دائماً الوصول إلى مطامعها تارة بالتزلف والرياء، وتارة أخرى بالذلة والخسة. ويسهم هذا في وقوع الحكام في الزلل، وتراكم الأخطاء والتمادي فيها.

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٨٧-٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد قسم ابن سينا أصدقاء الرؤساء إلى نوعين: نوع يسميه الرفيق المتثبت، وهو الصديق الذي لا يقدم على نصح الرؤساء بسبب الخوف من غضبهم بفعل ثقل النصح على النفس. ولذلك فإن الرفيق المتثبت يفضل كسب الرؤساء والملوك إلى جانبه مع تحمل زلاتهم، ويرى هذا خيراً له من تقديم النصح لهم، والذي يؤدي في النهاية إلى إحداث المفارقة بينه وبين الرؤساء. أما النوع الآخر من الأصدقاء فهو الاخرق المتهور، الذي لا يقدم النصح للرؤساء بسبب خوفه من سقوط منزلته عندهم. ولهذا يجب أن تكون الصحبة مبنية على أسس متينة، وخير أساس لها الدين والمروءة.

ومهما يكن الأمر فإن لنصح الاصدقاء شروطاً منها: أن تتحدث مع من تقدم له النصح برفق ولين، وبصوت هادىء، غير مرتفع، وفي مكان خال من الناس. ولا بأس في أن تقدم النصيحة عن طريق ضرب الأمثال، والتلميح، فإن هذا الأسلوب أفضل من المصارحة. هذا إذا رأيت صاحبك يتقبل كلامك بسرور وإصغاء. فعندها قدم له المشورة والنصح من غير إفراط ولا إسهاب ولا إملال. أما إذا رأيت صديقك لا يكترث بحديثك، فيجب عليك تحويله إلى موضوع آخر حتى يحين الوقت المناسب لذلك[١].

إن على الإنسان المهتم بمعرفة نفسه وأخلاقه أن يتفحص أخلاق الناس كي يتعرف على شيمهم وخلائقهم، وأن يتبصر في مناقبهم، ومثالبهم، ثم يقيس هذه الأخلاق بأخلاقه. فإذا رأى ما هو حسن من أخلاق الناس فليعلم أن فيه مثلها إما ظاهراً أو باطناً. فإذا كانت هذه المنقبة ظاهرة فيه فيجب مراعاتها ثم تكرار فعلها حتى لا تضمحل وتنغمر. أما إذا كانت غير ظاهرة فما عليه إلا أن يبعثها على الظهور عن طريق إكراه النفس على فعلها. وإذا رأى في أخلاق الناس خلقاً لئيماً فليعلم أن لديه ميلاً نحو ذلك إما باد أو كامن. فإن كان هذا الخلق بادياً فيجب عليه قمعه بصرف النفس عن فعله. أما إذا كان كامناً فيجب عليه أن يمنعه من الظهور. كما يجب على الإنسان أن يعد لنفسه عقاباً وثواباً يسوسها به، فإذا كانت سهلة الإنقياد نحو قبول الفضائل، وترك الرذائل، فيجب عليه أن يثيبها عن طريق إكثار حمدها، وجلب السرور لها، ثم تمكينها من بعض لذاتها. أما إذا ساءت طاعتها، وصار من الصعب انقيادها، بحيث راحت تؤثر الرذائل على الفضائل، فيجب عليه أن يكثر من ذمها

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٩١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولومها، وجلب شدة الندامة عليها، وأن يمنع عنها لذتها حتى تلين له[١].

ب- سياسة المال

لقد دفعت الحاجة إلى الأقوات كل إنسان للسعي في اقتناء قوته من الوجه الذي ألهمه الله إياه. ومهما يكن من اختلاف وجوه الكسب وتعددها فإن ابن سينا يقسم أصحاب الأموال إلى قسمين: قسم يحصل كسبه عن طريق الوراثة. وهؤلاء لا يجهدون أبداً في تحصيل الثروة بل يأخذونها عن آبائهم وأسلافهم. والقسم الآخر لا بد له من أن يسعى جاهداً في سبيل تحصيل الرزق بالعمل، كأن يعمل بالصناعة أو الزراعة أو التجارة التي تؤدي إلى تحقيق الربح[٢].

يقسم فيلسوفنا المهن التي يعمل بها ذوو المروءة إلى ثلاثة أقسام: الأول ما حيز بالعقل، ويتمثل في صحة الرأي، وصواب المشورة، وحسن التدبير، وخير مثال على ذلك صناعة الوزراء، والمدبرين، وأرباب السياسة، والملوك. أما القسم الثاني فهو ما حيز بالأدب، مثل الكتابة، والبلاغة، وعلم النجوم، والطب، والقسم الثالث هو ما حيز بالشجاعة، مثل صناعة الفرسان، والرماة. ويؤكد ابن سينا أن كل من رام واحدة من هذه الصناعات وجب عليه أن يكون عارفاً بأحكامها، وقواعدها، حتى يكون من البارعين فيها[٣].

ثم يؤكد فيلسوفنا أنه لا شيء أحسن للرجل من الرزق الواسع، شريطة أن يطلبه من صناعة عفيفة من جميع الوجوه، وبعيدة عن الطمع الفاحش، والمأكل الخبيث. ويجب أن يعلم كل إنسان أن كل خير حصّل بالمغالبة، والمكابرة، والاستكراه، والمجاهدة، وكل ربح نيل بالإثم، والعار، وبذل ماء الوجه، ونزف الحياء، وعلى حساب المروءة، والعرض، فإنه قليل وزهيد مهما عظم، وسيء العاقبة وإن كان غزيراً، ووخيماً وإن ظهر هنيئاً. وفي المقابل فإن الكسب القليل الذي لا كدر فيه، وإن قل مقداره، وخف وزنه، فإنه أطيب مذاقاً، وأنمى بركة[٤].

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٤-٩٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى الإنسان بعد أن يحصّل كسبه الطيب أن يخصص قسماً منه للصدقات، وأعمال المعروف، وأن يدخر منه قسماً آخر لنوائب الدهر، وأحداث الزمان. وينبغي للإنسان المتصدق والمزكي أن يخرج صدقة ماله عن طيب نفس، وحسن نية، وانشراح صدر، وأن يكون واثق النفس بأنها العدة ليوم الفاقة-أي اليوم الآخر-، وأن يقدم معظمها لأصحاب الحاجة الذين يتستّرون بفقرهم عن الناس، ثم يخصص القسم المتبقي للفقراء الذين ظهرت عيلتهم ومسكنتهم، وأن يجعل مساعدته للفقراء دائماً خالصة لوجه الله من غير انتظار شكر وجزاء. ثم يضع ابن سينا عدة شروطاً للمعروف، منها: تعجيله لأن تعجيله يكون أهنأ. وكتمانه فإنه أظهر له. وتصغيره لأن تصغيره أكبر له. وأن يزيده ويواصله لأن قطع المعروف ينسي أوله، ويمحو أثره. واختيار موضعه المناسب أي تقديم المعروف لمن يستحقه فعلاً لأن عدم وضعه في مكانه المناسب مثله مثل البذر الذي يقع في الأرض التي لا تحفظ الحب ولا تنبت الزرع[١].

أما بالنسبة إلى النفقات فلا بد للإنسان فيها من مراعاة بعض الشروط التي تجعل مسلكه قويماً. وأهم هذه الشروط التوسط بين السرف والشح. إلا أن هذا التوسط بين الطرفين أمر مختلف فيه، وربما عرّض صاحبه إلى غميزة الغامز إذا كان لا يتفق معه في هذا الوسط. ولذلك فلا بد للمرء من أن يستعمل كثيراً من التجوز والإغضاء في المواضع التي يخشى فيها شبه السرف، وعار التضييع، لأن من يمدح السرف من العامة أكثر ممن يمدح الاقتصاد. علماً بأن من يمدح الاقتصاد، ويؤثر التقدير أتم عقلاً، وأحزم رأياً[٢].

وفيما يتعلق بالإدخار فإنه لا ينبغي للمرء إنفاق كل ما يكتسبه بل من الضروري له أن يدخر قسماً منه لحين الحاجة إليه. والإنسان العاقل لا يغفل أمر الإدخار متى كان ذلك له ممكناً، لأنه عرضة لأحوال الزمان وتغيراته، ولذلك لا بد من أن يحسب حساب ذلك ليتمكن من مواجهة الحاجة الطارئة التي تعترض سير حياته. وعندئذ فإنه يلجأ إلى ما ادخره من مال كي يسد فيه حاجته[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٩٥-٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٦-٩٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ- سياسة الزوجة

المرأة الصالحة عند الشيخ الرئيس، شريكة للرجل في ملكه. وهي المتولية أمر ماله، وخليفته في بيته. وخير النساء "المرأة العاقلة، الدينة، الحيية، الفطنة، الودود الولود، القصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الجيب، الأمينة الغيب، الرزان في مجلس، الوقور في هيبتها، المهيبة في قامتها، الخفيفة، المبتذلة في خدمتها لزوجها. تحسن تدبيرها، وتكثر قليله بتقديرها. وتجلو أحزانه بجميل أخلاقها. وتسلي همومه بلطيف مداراتها"(١).

أما أسس سياسة الرجل زوجته فتنحصر في ثلاثة أمور لا بد من مراعاتها، وهي: الهيبة الشديدة، والكرامة التامة، وشغل خاطرها بالمهم.

وفيما يتعلق بالهيبة، فالزوجة إذا لم تهب زوجها هان عليها، فلم تسمع لأمره، ولم تصغ لنهيه. وليس هذا فقط، بل إنها ستستمر في عنادها حتى تقهره على طاعتها، وعندها تصبح هي آمرة، وهو مأموراً، وتصير ناهية،و ويصير منهياً. ويسمي ابن سينا هذا الأمر بالإنتكاس والإنقلاب. والويل عنده للرجل بسبب ما يجنيه سوء تدبيرها من العار والشنار والهلاك والدمار. ولذلك فإن الهيبة عماد سياسة الرجل أهله. وهي التي تنوب عن كل شيء، وتسد كل نقص، ولا ينوب عنها شيء، ولا يتم دونها أمر فيما بين الرجل وأهله، لأن هيبة المرأة زوجها تأتي من إكرام الرجل نفسه، وصيانة دينه ومروءته، وتصديقه وعده ووعيده(٢).

أما الكرامة التامة فالرجل لا يستطيع الاحتفاظ بكرامته تامة إلا إذا حفظ كرامة زوجته. لأنه إذا كرّم زوجته شعرت بالراحة، ورغبت في استدامتها، وأشفقت من زوالها. وهذا الأمر يدعوها إلى القيام بأمور كثيرة جميلة. وليس للرجل من سبيل لدفعها لهذا الجميل من غير هذا الباب. ولذلك، فإنه كلما كانت المرأة أعظم شاناً، وأفخم أمراً، دل ذلك على نبل زوجها وشرفه. وحتى يكرم الرجل زوجته لا بد من مراعاة ثلاثة أمور هي: تحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها(٣).

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٩-١٠٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتركز المبدأ الثالث في سياسة الرجل أهله في شغل الخاطر بالمهم، أي اهتمام المرأة بسياسة أولادها، والإشراف على خدمها، وتوجيههم في أعمالهم، ثم تفقد ما يحتاجه بيتها من أعمال. ويربط ابن سينا بين هذه الأعمال وبين سلوكها. فإذا انصرفت إلى كل ذلك كانت صاحبة سلوك حسناً. أما إذا كانت خالية البال، بدون عمل فلن يكون لها هم سوى التصدي للرجال بزينتها، ثم التبرج، وهذا يؤدي بها في النهاية إلى استصغار كرامة زوجها[١].

اهتم ابن سينا بأمر الزواج فأوجب على المشرع تدبيره بشكل ظاهر أو علني حتى لا يقع ريبة أو اختلاط في النسب، فيحدث خلل في انتقال المواريث، ووجوب النفقات وشرعيتها[٢].

كما رأى أن من قواعد الزواج الاستمرارية والديمومة. لأن لطبيعة العلاقة بين الوالدين أثراً كبيراً في تنشئة الأبناء. وقد لفت فيلسوفنا الأنظار إلى أهمية الإستقرار العائلي في تربية النشىء تربية سليمة، فطالب بثبات الصلة بين الزوجين، وحذر من خطورة المفارقة بينهما، لما فيها من تشتيت لأفراد الأسرة. ولضمان استمرارية الزواج أكد أن المحبة هي من أهم أسباب دوام الصلة بين الزوجين. وهذه المحبة لا تحصل إلا بالألفة. والألفة تحتاج إلى العادة، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة والعيش معاً. ولهذا فإن مرور الزمن يزيد من ترابط العلاقة الزوجية. وعليه فإنه يجب أن لا يسارع الزوجان إلى طلب الفرقة بينهما، لما يترتب عليها من آثار سلبية على جميع الأطراف. وحتى لا يقع مثل هذا الشر فقد أكد ابن سينا ضرورة عدم إسناد أمر الطلاق إلى المرأة لأنها عاطفية بطبعها ومبادرة إلى طاعة الهوى والغضب[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ج١، ص ٤٤٨-٤٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤٩.
د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط١، ١٩٨٣، ص٣٨٤-٣٨٥. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام.
د. كمال اليازجي، وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي، بيروت، ط١، ١٩٥٧، ص٦٤١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. كمال اليازجي: أعلام الفلسفة العربية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع تشدد ابن سينا في قضية التفريق بين الزوجين فإنه جعل للطلاق سبيلاً. لأن تعطيل جميع أسباب التوصل إلى الفرقة بالكلية يؤدي حتماً إلى كثير من الضرر والخلل في حياة بعض الازواج، لما للتنافر والإختلاف بينهم من أسباب مختلفة، قد يرجع بعضها إلى التباين بينهما في بعض الطباع، فيصبح الإصرار على استمرار حياتهم الزوجية حماقة، وسوء تقدير. ومن الأسباب التي تؤدي إلى تعذر استمرار الحياة الزوجية كذلك أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ، ولا حسن العشرة أو بغيض تعافه الطبيعة، فيصير هذا الأمر داعياً إلى الرغبة في غيره، مما يؤدي إلى وقوع وجوه من الفساد. وقد يكون الزوجان أحياناً غير متعاونين على النسل، فإذا افترقا وبُدِّل كل واحد منهما بزوج آخر تعاونا. وكل هذه الامور توجب وقوع التفريق بين الأزواج عند فيلسوفنا.

ومع هذا لم يعط ابن سينا الزوجة الحق في التفريق، وإنما أوكل أمرها إلى الحكام. فمن حقها أن تشكو زوجها إلى الحاكم. فإذا عرف أن هناك سوء صحبة تلحقها من زوجها فرّق بينهما. وأما بالنسبة للرجل فيجب عليه أن لا يقدم على الطلاق إلا بعد التثبت والتفكير الطويل، ومحاولة إزالة أسباب الفرقة، لينشأ الأولاد نشأة سليمة ويجب أن يعلم الرجل ما سيحل به إذا طلق زوجته ثلاث مرات. فعندئذ لا يحق له الزواج منها إلا إذا تزوجت زواجاً صحيحاً، ودون إتفاق، من آخر. فإذا تركها هذا الآخر يحق عندها للأول الزواج منها مرة أخرى. وهذا أمر تأباه النفوس الكريمة والشريفة. ولذلك يؤكد ابن سينا ضرورة أن يكون للصلح في جميع الحالات مكان، ولإحلال الوفاق مجال، ولا يسمح بالطلاق إلا بعد اليأس من استمرار الحياة الزوجية [١]. وهذا هو رأي الشرع الإسلامي. وعليه فقد استمد فيلسوفنا معظم رأيه في الزواج، وتدبير الأهل من ديننا الحنيف. ولم يخرج عن الخط الذي رسمه الشرع للمرأة.

ويجب أن نذكر هنا أن ابن سينا لم يتزوج، لكنه استعاض عن الزواج أو الخبرة العملية في معالجته لهذا الموضوع بثاقب فكره الواسع، وبما لاحظه في مجتمعه من مشاكل تعترض حياة الأزواج.

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (٢)، ص ٤٤٩-٤٥٠.

عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ٣٨٥-٣٨٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

د- سياسة الولد

اهتم ابن سينا بتربية الطفل والعناية به من لحظة تكونه جنينا، فقدم للحوامل النصائح الطبية المتعلقة بهن، وبحملهن .. مثل القيام بالرياضة المعتدلة وتجنب الحركات المفرطة، والوثب، والضرب، والسقطة، والإمتلاء من الغذاء، وسرعة الغضب، ونصح بعدم التعرض للحزن والغم. أما بعد وضع المولود فيركز ابن سينا على ضرورة التعامل معه بهدوء ورفق، وأن ينوّم ببيت معتدل الهواء، أي ليس ببارد ولا حار، وبحيث يكون رأسه أعلى من سائر جسده، ويحذر من أن يلوي مرقده شيئا من عنقه وأطرافه. كما يجب أن يكون إحمامه بالماء المعتدل في فصل الصيف، والمائل إلى الحرارة غير اللاذعة في فصل الشتاء[١].

ثم يذكر الفيلسوف أول حق للولد على والديه، وهو حسن التسمية، لما للإسم من انعكاس مباشر على حياة الطفل في الحاضر والمستقبل. فالإسم واحد من عناصر شخصيته في المستقبل سواءٌ أكان ذلك مقبولاً أم مرفوضاً[٢].

ويوصي بأن يرضع الطفل ما أمكن بلبن أمه لأنه أشبه ما يكون بغذائه وهو في الرحم. ويؤكد أن لإلقام الطفل حلمة ثدي أمه نفع عظيم في دفع ما يؤذيه. ويستحب أن لا ترضعه أمه في البداية، كي يعتدل مزاجها.

"ومن الواجب أن يلزم الطفل شيئين نافعين أيضاً لتقوية مزاجه: أحدهما التحريك اللطيف، والآخر الموسيقى والتلحين الذي جرت به العادة لتنويم الأطفال. وبمقدار قبوله لذلك يوقف على تهيئته للرياضة والموسيقى. أحدهما ببدنه والآخر بنفسه"[٣].

---

(١) ابن سينا: القانون، ج١، ص ١٩٩-٢٠٠.
صلاح الدين الخالدي: ابن سينا ورعاية الطفولة والامومة، كتاب: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله (ابن سينا)، اسبوع العلم العشرون بمناسبة الذكرى الألفية لمولده، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ١٩٨١م، ص ١٥٨-١٥٩. وسيشار لهذا المقال فيما بعد هكذا: صلاح الدين الخالدي: ابن سينا ورعاية الطفولة والأمومة، من كتاب الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله (ابن سينا). اسبوع العلم العشرون. (وهكذا بالنسبة لباقي المقالات).

(٢) ابن سينا: القانون، ج١، ص ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما إذا كان هناك ما يمنع الأم من إرضاع طفلها فإنه من الواجب على الأهل أن يحسنوا "اختيار ظئره، كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء، ولا ذات عاهة، فإن اللبن يعدي كما قيل"(١).

ويضع ابن سينا عدة شروط في المرضع تتعلق بسنها، وأخلاقها، وكيفية لبنها ...الخ.

ويؤكد ابن سينا أن الطفل إذا فطم عن الرضاع وجب البدء بتأديبه، ورياضة أخلاقه، قبل أن تفاجئه ذميم الصفات، بحيث تتمكن منه ويصعب بعد ذلك التخلص منها إذ تصبح عادة راسخة. وأفضل الطرق لإبعاد الطفل عن تلك المساوىء يكون بالترغيب مرة والترهيب مرة أخرى، وبالحمد والتوبيخ. وإذا لم تجد هذه الوسائل فلا بأس من الإستعانة باليد بحيث يكون الضرب في البداية قليلاً موجعاً، بعد الإرهاب الشديد، وإعداد الشفعاء، لأن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها، وأشتد خوفه منها. وإذا كان الضرب بسيطاً فلن يهتم الصبي بها، ولن يغير شيئاً من سلوكه(٢).

ويجب أن يصرف جل العناية بالصبي لمراعاة أخلاقه فيحفظ من أن يعرض له غضب أو خوف شديدين أو غم أو سهر. ثم نعرف ما الذي يشتهيه فيقرب إليه، وما الذي يكرهه فيبعد عن وجهه. وفي ذلك منفعتان كما يقول ابن سينا: "احداها في نفسه بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق، ويصير ذلك له ملكة لازمة. والثانية لبدنه. فإنه كما أن الأخلاق الرديئة تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدثت عن العادة استتبعت سوء المزاج المناسب لها. فإن الغضب يسخن جداً، والغم يجفف جداً، والتبليد يرخي القوة النفسانية وتميل بالمزاج إلى البلغمية، ففي تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن جميعاً معاً"(٣).

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.
كمال ابراهيم: التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة، الكتاب الذهبي...، ص ٣٣٨.

(٣) ابن سينا: القانون، ج١، ص ٢٠٨-٢٠٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا بلغ الطفل السادسة من عمره وجب أن يقدم إلى المؤدب، وأن يكون تعليمه متدرجاً، ولا يحكم عليه بملازمة الكتاب دفعة واحدة[١].

تمثل هذه السن المرحلة التي تشتد فيها مفاصل الصبي، ويستوي لسانه، ويستطيع فيها أخذ الكلام وفهمه مشافهة، وفيها يعي سمعه، ولذلك يجب أن يكون أول ما يبدأ به تعلم القرآن، ثم تصور له حروف الهجاء، ويُبدأ بتلقينه تعاليم الدين. ويعلم الرجز من الشعر، ثم القصيدة، لأن الرجز أسهل وحفظه أمكن، ولأن أبياته أقصر، ووزنه أخف. على أنه يجب أن نعلمه من الشعر ما قيل في فضل الأدب، ومدح العلم، وذم الجهل والسخف، وما فيه حث على بر الوالدين واحترامهما، وتعظيم المعروف، وإكرام الضيف، وغير ذلك من مكارم الأخلاق[٢].

وكما اشترط في المرضع سلامة العقل يشترط في المؤدب أن يكون عاقلاً، وصاحب دين، وعلى معرفة واسعة. برياضة الأخلاق، وحاذقاً في تأديب الصبيان، وصاحب وقار ورزانة. قليل التبذل والإسترسال بحضرة الصبي. ويجب أن يكون كذلك لبيباً، وصاحب مروءة، ونظافة، ونزاهة. وعلى معرفة بما يتباهى به وجوه الناس وأفضلهم من أخلاق كريمة، وما يتعايرون به من أخلاق السفلة، وأن يكون على معرفة بآداب المجالسة، وآداب المواكلة، والمحادثة، والمعاشرة[٣].

ويؤكد الشيخ الرئيس أن التعلم الجمعي افضل من التعلم الفردي، شريطة أن يكون الصبية الاخرين من أبناء العظام والسادة، وأصحاب الأخلاق الحسنة، والعادات

---

(١) ابن سينا: القانون، ج١، ص ٢٠٩.

(٢) ابن سينا: رسالة في السياسة، ص ١٠٢.
د. كمال اليازجي: النصوص السائغة، دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٥٦م، ص٢٩١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. كمال اليازجي: النصوص السائغة.
محمد عطية الإبراشي: التربية الإسلامية وفلاسفتها، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ط٥، ١٩٨٦م، ص ٢١٦. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: محمد عطية الإبراشي: التربية الإسلامية وفلاسفتها.

(٣) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٢-١٠٣.
كمال اليازجي: النصوص السائغة، ص ٢٩٢.
محمد عطية الإبراشي: التربية الإسلامية وفلاسفتها، ص ٢٢٠-٢٢١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المرضية. والتعلم الجمعي أدفع لسآمة المؤدب وملل الطفل معاً، لأن اختلاط الصبي مع أقرانه أدعى لإنشراح عقله، وتفتح فهمه بالمحادثة والمداولة، وما في ذلك من إثارة المحاكاة، والمساجلة والمباراة، وما فيه من تحريك هممهم، وإنبعاث نشاطهم. ثم إن الأطفال يتبادلون الزيارة، ويتكارمون، ويتعاوضون الحقوق. وهذا كله من أسباب المباراة والمباهاة التي تؤدي إلى تهذيب الأخلاق[١].

ويرى ابن سينا أن الطفل إذا فرغ من التعلم الأساسي المتمثل في تعلم القرآن وأصول اللغة، وجب توجيهه إلى الصناعة التي يريدها. فإذا أراد الكتابة أضاف إلى تعلمه الأساسي دراسة الرسائل والخطب، والحكم والأمثال، والمحاورات، والحساب. وإذا أراد صناعة أخرى أخذ به فيها. ويجب أن يعلم مدبر الصبي أن ليس كل صناعة يريدها الصبي ممكنة له بل يجب أن ينظر إلى استعداداته، ثم يعرف ما يصلح له من الصناعات والأعمال، فيوجه بحسب ميوله واستعدادته، لأن هناك تبايناً في الملكات والمواهب بين الناس. فالإنسان الذي لا يعينه استعداده على صناعة من الصناعات أو علم من العلوم، يتعذر نجاحه فيه مهما بذل من جهد ومال. ولذلك يجب أن يوجه الصبي دائماً وفق ميوله واستعدادته وقدراته[٢].

واذا تعلم الصبي صناعة ما وجب أن يكسب منها عيشه، كي يتذوق حلاوة الكسب بالصناعة، ولكي يعتاد طلب المعايش بالجد، فلا يركن إلى ما ورثه عن أبيه، فإنه إذا قنع به كان ذلك مفسدة له[٣].

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٣-١٠٤.
كمال ابراهيم: التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة، الكتاب الذهبي ...، ص ٣٤٠.
صلاح الدين الخالدي: ابن سينا ورعاية الطفولة والأمومة، من كتاب: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله (ابن سينا)، اسبوع العلم العشرون، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٤-١٠٥.
كمال ابراهيم: التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة، الكتاب الذهبي....، ص ٣٤٠.
كمال البازجي: النصوص السائغة، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٥-١٠٦.
كمال ابراهيم: التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة، الكتاب الذهبي.....، ص ٣٤٠-٣٤١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد اهتم ابن سينا بالطفل، ونموه الجسمي، والعقلي، والوجداني، والإجتماعي، ودعا إلى التعلم عن طريق اللعب، والتجربة، والممارسة، والعمل، والخبرة الشخصية، وخلق الجو الإجتماعي اللازم لنموه وتكامل شخصيته. ولا بد من التقريب بين الأسرة والمدرسة، وتعاونهما في تربية الطفل. لأن كلاً منهما مكملاً للآخر(١).

هـ- سياسة الخدم

عالج الشيخ الرئيس تدبير الإنسان لخدمه مثلما عالج تدبيره لنفسه، وأهله، وماله، وولده. على اعتبار أنه لا يستغنى عنهم أبداً في كل بيت. وقد عالج الفيلسوف سياسة الخدم باعتبارهم بشراً لهم حقوق وعليهم واجبات، وهم جزء متمم للمجتمع لا يمكن الإستغناء عنه.

وقد شبه ابن سينا الخدم باليد والرجل لانهم يقومون بالأعمال التي كان يجب عليك القيام بها. ولذلك فانهم يقومون بوظيفة اقتصادية هامة، فيؤدون الأعمال اليدوية ويبذلون الجهد الجسدي الذي يعفى منه السيد. ويعتبر هذا العمل الحد الفاصل بين الخادم والمخدوم، لأن العمل الجسدي يؤدي إلى مهانة السيد، لذلك فالخادم يقوم بهذه الاعمال كي ينصرف السيد إلى الأعمال الشريفة والتفكير، وبدون هذه الطبقة-الخدم-تتعطل الأعمال الاقتصادية والفكرية في المجتمع(٢).

ويجب أن يعلم السيد المالك للخدم أن هؤلاء بشر. وأن من الواجب عليه تفقد أحوالهم، وعدم إهمالهم، والرفق بهم، وعدم إحراجهم، وأنهم بشر يمسهم من التعب والضعف والسآمة والفتور ما يمس باقي بني الإنسان. لذا فإن من الواجب على الجميع احترام إنسانيتهم بالدرجة الأولى(٣).

ويجب أن لا يتخذ الإنسان خدماً بعينهم إلا بعد المعرفة، والاختبار، والتدقيق في حالهم. فإن كانوا من ذوي العاهات والكيس الكثير أو الدهاء فليتجنبهم ولينج من

---

(١) صلاح الدين الخالدي: ابن سينا ورعاية الطفولة والأمومة. من كتاب الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله (ابن سينا)، اسبوع العلم العشرون، ص ١٦٧.

(٢) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مكرهم. واذا فرغ الإنسان من الإختيار فلينظر إلى أي عمل يصلح الخادم الذي اختاره إليه. ويحذر فيلسوفنا من نقل الخادم من عمل إلى آخر أو تحويله من صناعة إلى أخرى، لأن ذلك من أهم أسباب الدمار والخراب، وهو تماماً كمن يكلف الخيل بحراثة الأرض والبقر بالجري السريع. إن لكل إنسان فناً من الصناعات يتقنه وإذا نقل الإنسان من عمله المختص به لزمه أن يتعلم من جديد العمل الذي نقل إليه. ويلزم لهذا الأمر نسيان أصول عمله الأول. فإذا عاد إليه ثانية وجد نفسه فيه أسوأ حالاً مما نقل عنه [١]. ونلاحظ هنا أن ابن سينا يدعو إلى ضرورة التخصص في العمل بحسب القدرات، وعدم ترك المهنة أو الصناعات التي يتخصص فيها الإنسان لأن ذلك أدعى إلى الإتقان والبراعة.

ويجب على السيد أن لا يصرف خادمه لأي خطأ أو تقصير، لأن ذلك من دلائل ضيق الصدر، وقلة الصبر، وخفة الحلم. ثم إنه إذا طرده احتاج إلى غيره بدلاً منه. وإذا استمر على هذه الصفة اوشك ان يبقى بلا خادم. والخادم لا يعمل بإخلاص إلا إذا أحس بأنه شريك سيده في نعمته، وقسيمه في ملكه. أما إذا قصد الخادم تكرار الخطأ فلا بأس بأن يذيقة طرفاً من العقوبة. ولكن هذا الأسلوب يجب أن لا يلجأ السيد إليه إلا بعد تقديم النصح للخادم، واليأس من إصلاحه، وعندما يكاشف الخادم بإصراره على المعصية والجناية، عندها يجب طرده والتخلص منه قبل أن يفسد الخدم الاخرين[٢].

٣- سياسة المدينة

يتميز الإنسان بعدم استغنائه عن غيره من البشر، بينما سائر الحيوانات الأخرى يقتصر الواحد منها في معيشته على نفسه وموجودات الطبيعة. ويرد ابن سينا الخاصية الإجتماعية للإنسان إلى أنه محتاج إلى ما هو أزيد مما في الطبيعة. إنه بحاجة إلى الغذاء المعمول، واللباس المعمول. والموجود في الطبيعة من الأغذية وغيرها إذا لم يدبر بالصناعات لا يلائمه ولا تحسن معه معيشته فحاجة الإنسان إلى هذه الاشياء المصنوعة بالإضافة إلى الفلاحة، وغيرها من الصنائع لا تمكنه من تحصيل كل ذلك بنفسه، فهو محتاج إذن لمعاونة الآخرين من بني جنسه. "فيكون هذا ينقل إلى

---

(١) ابن سينا: رسالة السياسة، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠-١١١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذاك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً، ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والإجتماعات"[١].

الإنسان بحاجة للاجتماع مع بني جنسه إذا أراد أن يحسن معيشته. والإجتماع لا يتم إلا بالمعاملات الإنسانية التي تحتاج إلى سنة وعدل. ولابد للسنة والعدل من سان عادل، أي نبي يأتي بتشريع رباني ينظم به حياة البشر والإجتماع الإنساني. وهذا التشريع لا يحسّن معيشة الفرد فقط بل هو ضروري لبقاء النوع الإنساني.

"فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً. وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم" [٢].

ومن واجب النبي-في رأي ابن سينا-أن يخاطب الناس على قدر عقولهم، ولا يشغلهم بما يختلط عليهم، وأن يفرض عليهم العبادات كي لا تنسى مع مرور الزمن، وليبقى الدين والإيمان من بعده. ثم إن عليه أن يضع السنن والقوانين التي تنظم حياتهم العقلية والحسية[٣].

وظيفة النبي الأساسية إذن تنظيم المجتمع الإنساني، بواسطة السنن الإلهية العادلة لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم، فيختلفون في معايير العدل والظلم، بحيث يرى كل إنسان ماله عدلاً، وما عليه ظلماً[٤].

وظيفة الحاكم

من الواجب أن يفرض صاحب السنن طاعة من يخلفه، ولهذا يتم تعيينه من قبله أو بإجماع أهل العلم والمشورة، شريطة أن يكون أهلاً للسياسة، وصاحب عقل، متحلياً

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٣٠٣.
ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٤١.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٤٢.
ابن سينا: النجاة، ص ٣٠٤.

(٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٤٢-٤٤٣.
ابن سينا: النجاة، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٤) د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس...، ص ٤٧-٤٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالأخلاق الشريفة كالشجاعة، والعفة، وحسن التدبير، عارفاً بالشريعة حتى لا أعرف منه. كما يجب أن يعلم صاحب الناموس الناس أنهم إذا تنازعوا بالهوى والميل أو أجمعوا على من ليس أهلاً للخلافة فقد كفروا بالله. ومن هنا فابن سينا يؤكد أن الإستخلاف بالنص أصوب لأنه لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والإختلاف. ويجب أن يفرض السان أيضاً على الناس وجوب قتال من يخرج على الخليفة بفضل قوة أو مال. أما إذا أثبت الخارج أن المتولي للخلافة ليس أهلاً لها، وأن كثيراً من الشروط لا تنطبق عليه بينما هي موجودة فيه، فالأولى أن يناصره أهل المدينة. ويجب أن تفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بحضور الخليفة حتى يعظم شأنه[١].

ويقسم ابن سينا الناس في المدينة إلى ثلاث فئات: المدبرون، والصناع، والحفظة. ولكل فئة رئيس تحته رؤساء يلونه، ثم يترتب عنهم رؤساء يلونهم وهكذا حتى لا يبقى في المدينة إنسان ليس له مقام أو ليس له نفع. وبهذا تنتفي البطالة تماماً. واذا كان هناك أناس لا يريدون العمل، ولا يقبلون ذلك الترتيب، فما على الحاكم إلا نفيهم. أما إذا كان هناك مرض أو عاهة يحول بين الإنسان والعمل فيجب أن يفرد لهذا الإنسان ولمن شابهه مكان خاص بهم، يشرف عليهم مسؤولون عنهم، بحيث ينفق عليهم من المال المشترك في المدينة. ويجب عدم قتل الميئوس من حاله منهم كما قال بعض الناس لأن مؤونته ورعاية أمره لا تجحف بالمدينة. وبهذا فابن سينا يحرم ما يسمى في أيامنا هذه بقتل الشفقة والرحمة تحريماً قاطعاً، ويوجب على الأقارب الميسورين تكفل هؤلاء الضعاف[٢].

أما المال المشترك في المدينة فمصدره الضرائب التي تفرض على الأرباح المكتسبة، والطبيعية، والمال المفروض عقوبة كغرامات، ومن الغنائم. ويرى ابن سينا أن تفرض الغرامة على جميع أصحاب الجنايات حتى التي تقع خطأ. والقصد من ذلك هو الزجر. كما يرى ضرورة إشراك أهل الجاني بالغرامة لأنهم لم يزجروه ولم يمنعوه عن ذلك [٣].

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٥١-٤٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٧.

Encyclopedia of Religion ad Ethics, p. 276.

(٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٤٧-٤٤٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكما يجب تحريم البطالة يجب كذلك تحريم الصناعات التي يقع فيها انتقال الأملاك والمنافع من غير مصالح تكون بإزائها، مثل القمار، لأن المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة البتة. ويجب تحريم الصناعات التي تدعو إلى أضداد المصالح مثل السرقة واللصوصية، والحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة، مثل المراباة، لأنها طلب زيادة على المال المعطى من غير حرفة تحصله، حتى وإن كان بإزاء منفعة. كما تحرم الأفعال التي تزعزع أركان المدينة، مثل الزنا، واللواط، والتي يقع فيها الإستغناء عن أفضل أركان المدينة، أعني الزواج[١].

أما في المعاملات التي فيها أخذ وإعطاء وتبادل فتفرض القوانين التي تحول دون وقوع الغدر والحيف، وتحرم المعاملات التي فيها غرر. كما يحمل الناس على معاونة بعضهم بعضاً، والدفاع فيما بينهم، ووقاية أموالهم وأنفسهم[٢].

ويجب أن تفرض العقوبات الكفيلة بمنع المخالفين عن معصية الشريعة لأنه ليس كل إنسان يمتنع عن فعل الشر بسبب ما يخشاه في الآخرة. ويجب أن ينصب أكثر هذه العقوبات على الأفعال التي تؤدي إلى فساد نظام المدينة، كالزنا، والسرقة، والتواطؤ مع الأعداء. أما المخالفات التي تضر الشخص في نفسه فتفرض فيها عقوبات تأديبية. وواضح من هذا أن ابن سينا يعتبر الأساس في تقدير حجم العقوبات المفروضة على المخالفين، هو مقدار ما تلحق هذه المخالفات من ضرر بحقوق الآخرين وحرياتهم.

ينادي ابن سينا بضرورة تفويض كثير من الأحوال وبخاصة في المعاملات إلى الاجتهاد لأن للأوقات أحكاماً لا يمكن ضبطها. وهذا يستوجب التعديل والتغيير في قواعد المعاملات لتتفق مع المتطلبات الجديدة.

أما ضبط المدينة من حيث ترتيب الحفظة، ومعرفة الدخل والخرج، واعداد الأسلحة، والحقوق، والثغور، فينبغي أن يرد ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة، وأن لا تفرض فيها الأحكام الجزئية لأنها تتغير مع تغير الأوقات. لكن فرض الكليات فيها مع تمام الإحتراز غير ممكن، فيجب لهذا أن يرد الأمر إلى أهل المشورة[٣].

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص ٤٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل السادس

مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية وأثرها

- مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية.
- أثر فلسفة ابن سينا الخلقية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل السادس

مصادر فلسفة ابن سينا الخلقية

الفكر الإنساني حصيلة تفاعل بين الثقافات المختلفة، وليس وليد ثقافة عصر بعينه. والشيء نفسه يقال عن فكر أي فيلسوف آخر. لأن الفكر نتيجة مؤثرات يمتد بعضها عبر التاريخ، ويكون بعضها الآخر وليد البيئة، وثقافة المجتمع. وبالنسبة لابن سينا فقد تأثر بالفلسفة اليونانية، ومجتمعه الذي تقوم أركانه على الدين الإسلامي.

ويتناول هذا الفصل الفلسفات التي استمد منها ابن سينا عناصر فكره الأخلاقي، ومدى تأثيره على غيره من فلاسفة العصور اللاحقة. إن أخذ ابن سينا ممن سبقوه لا يعني أنه كان يردد ما جاء في كتبهم فقد احتفظ بعقليته النقدية تجاه السابقين وعلى رأسهم أرسطو.

يقول عباس محمود العقاد في هذا الصدد: "لا يدل هذا على أنه كان متقيداً بمذهب أستاذ أو أكثر من أستاذ من هؤلاء الأسلاف الفكريين والروحيين، لأنه كان يعارضهم كما كان يجاريهم ويوافقهم. وكانت أكثر معارضاته لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف. فلم يكن لمذهبه الفلسفي من حدود غير العقيدة الدينية. وهي صحيحة عنده في جوهرها الأصيل، لا خلاف بينها وبين القضايا العقلية في غير الظواهر والعروض"[1]. وسنعرض للمصادر التي استمد منها ابن سينا فلسفته الخلقية في الموضوعات التالية:

١. الأخلاق:

استمد ابن سينا فكره الأخلاقي من المصادر اليونانية المتمثلة في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، ومن الدين الإسلامي، بالإضافة إلى حياته الخاصة، وخبراته الشخصية بمحيطه الإجتماعي وبيئته.

ويتمثل أهم أثر لأفلاطون في فلسفة ابن سينا الأخلاقية في تصوفه الذي أقامه على نظرة في الإله الواحد. ونجد هذه النظرة عند فيلسوفنا مزيجا من عقيدته الإسلامية وفكرة الخير المطلق عند أفلاطون. كما يتضح أثر أفلاطون في اعتبار ابن

---

(١) عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٨٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سينا العالم مفعما بالخير، وأن الله قد صنع العالم، ويعنى به أشد العناية. لذلك فإن الخير هو الغالب في عالمنا، والشر يصيب الأشياء العارضة القابلة للزوال[١].

ويظهر أثر سقراط عند الشيخ الرئيس وهو يعدد الفضائل السقراطية الأربع، وهي: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة[٢].

ونجد أثر الفارابي واضحاً في فلسفة ابن سينا الخلقية: فابن سينا كالفارابي يعتبر الخلق الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال، وعوارض النفس الجميلة هو الخلق الجميل. بينما الخلق القبيح هو الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة[٣].

ثم إن الأفعال عند ابن سينا مكتسبة سواءٌ أكانت جميلة أم قبيحة. وهذا مأخوذ عن الفارابي الذي يقول: "الفعل الجميل ممكن للإنسان: أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها. وأما بعد حصوله فبالخلق. فإذاً الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت هي بأعيانها، متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق، حصلت الأخلاق. والدليل على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما نراه يحدث في المدن، فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن خياراً بما يعودونهم من أفعال الخير"[٤].

ثم يشبه الفارابي الحال في الأفعال التي يحصل بها كمال الإنسان في خلقه بالحال التي يحصل بها كمال الإنسان في بدنه. وكمال بدن الإنسان هو الصحة. ومثلما يجب حفظ الصحة إذا كانت حاصلة وإذا لم تكن يجب اكتسابها، كذلك الأمر بالنسبة إلى الخلق الجميل. فمتى حصلّ يجب أن يحفظ، ومتى لم يكن يجب أن يكتسب. وكما أن الأمور التي تحصل بها الصحة إنما تحصل متى كانت تلك الأمور بحال توسط، كذلك الأمر بالنسبة إلى الخلق الجميل فإنه يحصل متى كان الفعل

---

(١) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص ٢٠٧-٢٠٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٩.

(٣) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٧م. ص ١٨٧. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وسطا بين الإفراط والتفريط[١]. وجميع هذه الأمور تأثر بها ابن سينا، ووردت في كتاباته، ورسائله الأخلاقية.

لقد تأثر ابن سينا بالفارابي في موضوع حفظ الخلق الجميل. فمثلما أن الطبيب متى صادف البدن أزيد حرارة أو أنقص رده إلى الوسط المعروف في صناعة الطب، كذلك الأمر متى صادفنا أنفسنا على الزيادة أو النقصان في الأخلاق رددناها إلى الوسط الفاضل، الذي يتحقق به الخلق الجميل[٢].

أما بالنسبة إلى السعادة فهي عند الفارابي الشيء الذي يطلب لذاته ولا يطلب بها شيء آخر. وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها[٣].

لكن السعادة عند الفارابي تختلف في حقيقتها عما هي عليه عند ابن سينا. فالفارابي يعتبر العقل السبيل إلى السعادة عن طريق استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، أي معرفة مبادىء الموجودات، ونظام الكون، والعقول المفارقة. أما ابن سينا فيربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من الجسد.

ويسخر الفارابي من الذين يعتقدون أن السعادة تكون بعد الموت، فيقول: "يلزم هؤلاء أن يقتلوا أنفسهم وأن يقتلوا الناس جميعا"[٤]. ولذلك يوصي الفارابي سكان المدينة الفاضلة بالحرص على الحياة من أجل خدمة مدينتهم لأن السعادة لا تتحقق إلا في المجتمعات الفاضلة[٥].

٢. النفس:

تأثرت آراء ابن سينا في النفس بآراء أرسطو، وأفلاطون. فكانت نظريته في النفس مزيجا من هذه الآراء وتصورات الإسلام.

---

(١) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص ١٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٤) الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق: د. فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٨٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق: د.فوزي متري النجار.

(٥) د. محمد عابد الجابري: ابن سينا وفلسفته المشرقية، من كتاب أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، ص ١١٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد تأثر بتعريف أرسطو للنفس حيث يقول: "إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[١].

لكن الشيخ الرئيس خالف أرسطو في تحديد علاقة النفس بالبدن. ففي الوقت الذي يقول فيه أرسطو إن علاقة النفس بالبدن كعلاقة الصورة بالمادة[٢]، يقول ابن سينا إن علاقة النفس بالبدن كعلاقة الربان بالسفينة أو الملك بالمدينة، لأن النفس جوهر روحاني، وليست علاقته بالبدن كعلاقة الصورة بالمادة ... هذا إذا اعتبرناها المحركة للبدن والمسخرة له، أما إذا نظرنا إليها من حيث أنها أشرف من البدن، أي من حيث أنها كائن روحاني فإن البدن يصبح حينئذ لا كمملكة للنفس أو كسفينة بل إنه سجن لها[٣]. ولذلك فإن مهمة الإنسان في هذه الحياة تخليص هذا الجوهر الروحاني من هذا السجن، وتيسير التحاقه بالعالم الروحاني، حيث تنعم هناك مع النفوس السماوية والعقول الإلهية بالسعادة الأبدية.

أما رفض ابن سينا لقول أرسطو إن النفس صورة للبدن فيرجع إلى ما يترتب عليه من اعتبار الإنسان جوهراً واحداً كالتمثال تماماً، بحيث يكون الجسد مادته والنفس صورته، وفيه تتحد المادة والصورة إتحاداً جوهرياً. وبما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن مادته إلا بتحطيم التمثال نفسه، كذلك فإنه لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير. ويترتب على هذا أن النفس غير مستقلة عن الجسد، ولذلك فالبدن جزء من ماهية النفس[٤]. وهذا ما يرفضه ابن سينا، لأنه يعني أن لا بقاء للنفس بعد موت الجسد. وهذا ما يتعارض تماماً مع عقيدته.

---

(١) أرسطو: كتاب النفس ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٢م، ص ٤٢-٤٣. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: أرسطو: النفس.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٣) ابن سينا: النفس، ص ٦-٧.
د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢١٢.

(٤) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص٦٨-٦٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويلتقي ابن سينا مع إخوان الصفا في تعريفه للنفس[١]. فقد جعل كل منهما النفس المحور الأساسي في المنظومة الفلسفية الخاصة به، مع وجود فارق بين ابن سينا وإخوان الصفا، فإخوان الصفا كانوا يسعون إلى السيطرة على الشباب حتى يتسنى لهم الإطاحة بنظام الحكم العباسي، وإقامة دولة الأئمة الإسماعيلية، بينما استعمل ابن سينا هذه الأفكار من أجل تحقيق السعادة في الآخرة[٢].

ويلتقي ابن سينا مع قول أرسطو إن النفس حادثة بحدوث البدن الصالح لها. وهذا يعني عنده أن ليس هناك وجود مسبق للنفس قبل حلولها في البدن. وهو بهذا يخالف أفلاطون الذي قسم العالم إلى قسمين: عالم المثل، وعالم المحسوس، واعتبر النفس موجودة في عالم المثل قبل أن تحل في البدن. ويترتب على هذا أن النفس عند أفلاطون قديمة. ودليله على ذلك أن الشيء الأزلي هو الذي يكون خالداً وأبدياً. إلا أن ابن سينا يرفض القول بقدم النفس، ويؤكد حدوث النفس مع حدوث البدن الصالح لها[٣].

وكما أخذ ابن سينا عن أفلاطون وأرسطو في موضوع النفس، فقد أخذ أيضا عن أفلوطين نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس في هذا العالم. وتضع نظرية الفيض الواحد أو الأول على قمة الوجود، حيث يعتبر مبدأ لأن الوجود يفيض عنه بسبب كماله من جميع جهاته. وبما أن المبدأ الأول واحد كان لا بد من أن يكون المعلول الأول واحداً. ويفيض هذا المعلول الأول عن المبدأ الأول بضرب من التأمل والتعقل، ولذلك فأول ما يفيض عن الأول عقل واحد. وهذا العقل الواحد إذ يتأمل الواحد تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس في هذا العالم[٤].

وعلى الرغم من اتفاق الشيخ الرئيس مع أرسطو في قوله بحدوث النفس، ومخالفته لأفلاطون القائل بقدمها، إلا أنه يخالف قول أرسطو إن النفس تفنى بفناء

---

(١) د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٦٨-١٧٠.

(٢) د. محمد عابد الجابري: ابن سينا وفلسفته المشرقية...، من كتاب أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية...، ص ١٧٣-١٧٤.

(٣) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١، ١٩٧١-١٩٧٢، ص ٧٨.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص ١٢٠.

(٤) د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، ص ٦٩-٧٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الجسد. ونجد هنا أن الأثر الأكبر هو لأفلاطون القائل بخلودها لأنها جوهر روحاني مستقل إستقلالاً تاماً عن البدن. ولذلك فإن موت البدن لا يعني بأي حال موت النفس. ولكن النفس مصدر الحياة للجسم، ولولاها لما كانت له حياة. وإذا مات الجسد فإن النفس تستطيع البقاء بدونه وباستقلال عنه(١).

وقد قدم ابن سينا براهين كثيرة تثبت أن النفس جوهر قائم بذاته، ومستقل إستقلالاً تاماً عن البدن. وأشهر هذه البراهين: "برهان الرجل الطائر". "والبرهان القائم على طبيعة إتصال النفس بالجسد". "وبرهان البساطة والتركيب" وبراهين أخرى كثيرة...(٢).

ولعل تأثر ابن سينا بأفلاطون في موضوع خلود النفس يرجع إلى محاورة "فيدون"(٣).

لقد جعل أفلاطون خلود النفس على درجات. فكلما زاد تعلق النفس بالبدن زاد احتمال حلولها في نفس حيوان آخر كالحمير والبهائم، وعليه فأفلاطون يقول بتناسخ الأرواح، حتى أن أصحاب الأرواح الشريرة تعود أنفسهم في صور ذئاب وصقور، ثم إن هناك أنفساً أرقى من هذه تعود إلى أنفس حيوانات راقية كالنحل والنمل. أما إذا عادوا إلى أنفس إنسانية فإنهم يعودون إلى أنفس طيبة(٤).

التناسخ عقيدة قديمة أنكرتها الديانات السماوية. ولذلك فقد رفض فيلسوفنا التناسخ نهائيا. فالأنفس لا تتناسخ، ولا تنتقل من جسم لآخر. ووجودها يكون بوجود أبدانها. فإذا وجد بدن استحق نفساً تفيض عليه. ولو حلت فيه نفس أخرى متناسخة، لأصبح في بدنه نفسان، وهذا الأمر محال، وعليه فالتناسخ باطل(٥).

---

(١) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١، ١٩٧١-١٩٧٢، ص ٧٦-٧٨.

(٢) راجع هذه الأطروحة، ص (١٦-٢٢). (أدلة وجود النفس وروحانيتها).

(٣) أفلاطون: "فيدون"، نشر وتحقيق: د. نجيب بلدي، د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني: الأصول الأفلاطونية، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٢م، ص ٦٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: أفلاطون: "فيدون".

(٤) المصدر السابق، ص ٦٧-٦٨.

(٥) د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص١٢٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما عن وحدة النفس فقد تأثر ابن سينا بأرسطو الذي يعتبر النفس واحدة، وما مظاهرها المختلفة عنده إلا وظائف يتبع بعضها بعضاً، لكنها تجتمع كلها في كائن واحد هو الإنسان وقد يوجد بعض هذه الوظائف دون الآخر في بعض الكائنات، كما هو الحال في النبات والحيوان [١].

لقد حاول ابن سينا أن يوفق بين رأيي أفلاطون وأرسطو في قوى النفس، فقال إن هذه القوى ثلاث: فالنباتية عن أرسطو تقابل الشهوانية عند أفلاطون، والحيوانية تقابل الغضبية، والإنسانية تقابل العاقلة. أما عند أرسطو فهي أربع: الغاذية، والحساسة، والمحركة، والناطقة، ويمزج ابن سينا بين قوتين عند أرسطو هما: الحساسة والمحركة لتكونا عنده قوة واحدة هي النفس الحيوانية [٢].

يتضح تأثر ابن سينا بنظرية المثل الأفلاطونية في قصيدته العينية. وهذا واضح من قوله إن النفس تنسى ما كانت تعرفه من قبل ثم تعود. ويقول في رسالة الطير: «وأقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً حتى أنسينا صورة أمرنا»[٣]. وهو يؤكد أن النفس جوهر روحي يفيض من العالم العلوي، ويحل كارهاً في البدن. ثم يتحدث في قصيدته المشهورة -العينية- عن حنين النفس، ورغبتها في العودة إلى عالمها العلوي الذي هبطت منه، تماماً كما فعل أفلاطون. لكنه يفترق عنه في أنه رأى أن هبوطها إلى العالم الحسي كان لحكمة إلهية، بينما يعتبر أفلاطون هبوطها تكفيراً عما ارتكبته من خطايا. والسبب في هذا أن أفلاطون يقول بالتناسخ [٤].

ليس من شك في أن فيلسوفنا قد تأثر بكتاب "أرسطو" "النفس"، وبالنزعة الأفلاطونية الروحانية. إلا أن ابن سينا يأخذ دائماً ما يناسب اعتقاده بدون الإلتزام بمذهب واحد. ولذلك يأخذ من أفلاطون تارة، ومن أرسطو تارة أخرى، كما يتنقل بين

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٢٨-١٣١.

(٢) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١، ١٩٧١-١٩٧٢، ص٧٨.

(٣) ابن سينا: رسالة الطير، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م، ص١١٦.

(٤) د. يحيى هويدي: محاظرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٠٧-٢٠٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مذاهب أخرى كثيرة. ولهذا لم يكن في كتاباته سجين فكر بعينه، بل كان الدارس والناقد دوماً. فلا يأخذ شيئاً إلا بعد فحصه كي يعرف مدى انسجامه مع فكره الديني الذي يعتبر الإطار المرجعي في كثير من الأحيان.

٣. السياسة:

على الرغم من أن ابن سينا كان على رأس السلطة السياسية في مجتمعه إلا أن آراءه السياسية لم تكن بالمستوى الذي يعكس تجربته السياسية، وبخاصة إذا حاولنا عقد مقارنة بين فلسفته السياسية والفلسفة السياسية للفارابي صاحب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والذي لم يمارس الحياة السياسية في مجتمعه، ومع ذلك كانت نظراته السياسية وتطلعاته المستقبلية جديرة بكل اهتمام. وحتى هذا الوقت يعتبر بعض الباحثين أن العنصر السياسي هو العنصر الأكثر حيوية في النظام الفلسفي للفارابي.

يختلف الشيخ الرئيس مع الفارابي في أنه يضع النبي في أعلى المراتب البشرية، ويفضله على الفيلسوف، لأن النبي بقوته القدسية أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقائق، وهو الذي يقود البشرية إلى السعادة. بينما يضع الفارابي الفيلسوف في أعلى مراتب الإنسانية بل وقبل النبي، لأن الفيلسوف يصل إلى الحقائق بعقله لا عن طريق الوحي [١].

ونلاحظ أن ابن سينا قد استمد معظم عناصر فكره السياسي من تعاليم الدين الإسلامي، وبخاصة ما يتعلق بسياسة الزوجة، والأولاد. وما للزوجة وما عليها. ولذلك جاءت تعاليمه موافقة لما هو سائد في مجتمعه المحكوم بقواعد الدين الإسلامي.

أثر فلسفة ابن سينا الخلقية

أما عن أثر فلسفة ابن سينا الخلقية، فقد تأثر ابن قيم الجوزية به في موضوع الخير والشر، لدرجة أنه يجاريه تماماً في هذا الموضوع، فيقرر أن الشر لا ذاتية له، وإنما هو شرارات تتولد من الخير. وبالتالي فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض [٢].

---

(١) د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص١٣٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفيما يتعلق بأثر ابن سينا في الفلاسفة اللاحقين في موضوع النفس فواضح -مثلاً- عند الغزالي الذي أخذ عنه تقسيمه الثلاثي للنفوس، وتعريف كل قسم من هذه الأقسام. يقول الغزالي في ذلك: «النفس النباتية: هي كمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد. أما النفس الحيوانية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة. وأما النفس الإنسانية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفاعيل بالإختيار العقلي والإستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[١]. وهذا التعريف نجده عند ابن سينا. كما يذكر الغزالي قوى النفس النباتية، والحيوانية، والإنسانية، كما هي عند الشيخ الرئيس حتى إننا نجد كثيراً من الإقتباس الحرفي [٢].

لقد برهن الغزالي على عدم وجود النفس قبل حلولها في الأجساد بمثل ما برهن به ابن سينا. وهو يأخذ عنه برهانه الذي يقول فيه إن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة أو واحدة. وباطل وحدتها وكثرتها، فباطل إذن وجودها. أما عن استحالة وحدتها، فبعد تعلق الأنفس بالأبدان نجد أن ما يعلمه زيد قد يجهله عمرو. ولو كان الجوهر العاقل فيهما واحداً لاستحال اجتماع المتضادين فيه، كذلك فإن كثرتها قبل حلولها بالأبدان أمر محال، لأن كثرتها تعني أنها متماثلة أو مختلفة، وكل ذلك محال. وإنما استحال التماثل لأن وجود المثلين في الأصل محال. لهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد وجسمين في مكان واحد [٣].

---

(١) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٩٨١م، ص٢١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الغزالي: معارج القدس.

د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص٩٨.

(٢) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، على نفقة محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٦م، ص٣٧-٤٩. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الغزالي. مقاصد الفلاسفة.

الغزالي: معارج القدس، ص٣٧-٥٠.

(٣) الغزالي: معارج القدس، ص١٠٥.

د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٥٥-١٥٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويتضح تأثر الغزالي بابن سينا في قضية حدوث النفس، بمعنى أن النفس تحدث كلما حدثت المادة البدنية الصالحة لاستعمالها، بحيث تكون مادة البدن آلتها ومملكتها [١]. لقد اقتفى الغزالي آثار ابن سينا في تحديده لطبيعة النفس والبرهنة على وجودها. ومن أهم براهينه على وجودها: البرهان الذي يعتمد فيه على ما ورد في الشريعة من مخاطبة النفس والتحدث إليها عن الثواب والعقاب، وما لها من عقوبة خاصة دون سواها. كما نجد عنده برهان الإستمرار الموجود عند ابن سينا. وهو يتحدث فيه عن التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب. ولما كان الجسم مركباً فإنه يقبل الزيادة والنقصان والتغير، بينما تبقى النفس على حالها لأنها بسيطة. وهناك برهان الرجل الطائر حيث يُظهر تأثر الغزالي بابن سينا بشكل واضح [٢].

تبع الغزالي أثر ابن سينا في قوله بروحانية النفس، وقدم براهين على ذلك لا تختلف عن براهين ابن سينا، ومنها برهان الإدراك العقلي الذي يقول فيه: إن النفس تدرك الأشياء المعقولة، أي المعاني الكلية المجردة عن كل طابع حسي. وهذه المعاني لا تنقسم انقساماً مادياً، وإن أمكن تحليلها بواسطة العقل. فمعنى الإنسان مجرد عن كل صفة مادية على الرغم من أنه يحتوي على بعض المعاني الجزئية كالحيوانية والنطق. إن هذا المعنى ينطبق في الواقع على كثرة من الأفراد لكنه لا ينقسم في النفس بطريقة مادية [٣].

ونقل الغزالي عن ابن سينا رأيه في خلود النفس، وبرهانه القائم على اتصال النفس بالبدن حيث يقول: إن الإتصال بين هذين الجوهرين عرضي، وليس ذاتياً. بمعنى أن الإتصال ليس مكافئاً، ولا متأخراً، ولا سابقاً، وثبات أحد هذه الإحتمالات يؤدي إلى القول بأن موت الجسد يؤدي إلى فناء النفس.

كما قدم برهاناً آخر لإثبات خلود النفس يتضح فيه أثر ابن سينا، وهو برهان البساطة والتركيب. فالنفس لا تفسد بفساد البدن لأنها جوهر بسيط. فالوجود إذن صفة ذاتية في النفس، والفناء ليس بصفة ذاتية فيها. ولو كان كذلك فهذا يعني

(١) الغزالي: معارج القدس، ص١٠٦.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٠٣-١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٥-١٠٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إجتماع النقيضين في تكوين الجوهر البسيط [١]. ويفسر الغزالي فيض النفس على الأبدان بما قاله ابن سينا. فالنفس عنده جوهر أو ذات روحية تفيض من واهب الصور، وهذا هو آخر مراتب العقول التي يحتوي عليها عالم الملكوت. ثم تفيض منه أنوار المعارف على عقول البشر. ويشبه الغزالي مراتب العقول السماوية بمثال حسي، وهو أن الإنسان يستطيع رؤية ضوء القمر ينساب في كوة منزل، فينعكس هذا الضوء على مرآة معلقة على الحائط. ثم تنعكس صورته في المرآة على حائط مقابل لها ثم على الأرض، وعليه فالضوء الذي يقع على الأرض تابع لما على الحائط، وما على الحائط تابع للمرآة، وما على المرآة تابع للقمر، وما على القمر تابع لما في الشمس [٢].

أما إذا انتقلنا إلى أثر ابن سينا على أبي البركات البغدادي، وجدنا الأخير ... يرفض الإستدلال العقلي على وجود النفس. وكتاباته في هذا الصدد تتميز بخلوها من الإعتماد على ما كتبه اليونان وتتسم بالتأمل الشخصي والإبتعاد عن التقليد. وهو يسمي معرفة الإنسان بنفسه بأنها معرفة بغير تمييز، ومن أهم خصائصها أنها تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه. إلا أننا نلاحظ أن هناك أثراً لابن سينا في البغدادي يتمثل في إشارة الأخير إلى أن الإنسان على الرغم من عدم حاجته لإثبات وجود نفسه يستطيع التحقق من هذا الوجود إذا افترض تماماً أنه معطل عن الحس والإدراك فإنه -مع هذا- لن يشك أبداً في أنه موجود. ثم إنه يستطيع بتر أحد أجزاء جسمه، ومع ذلك فإن هذا الأمر لن ينقص من شعوره بإنيته شيئاً. وهذا تأثر واضح ببرهان الرجل الطائر عند ابن سينا. ويؤكد البغدادي أن النظر العقلي في أمر النفس ليس مستحيلاً ولكنه لا يتعلق بإثبات وجودها بل بزيادة معرفتنا بها، فهو أدخل في باب المعرفة منه في باب الوجود، ولذلك فإن معظم البراهين التي قيلت وتقال في إثبات وجود النفس، لا تثبت وجودها، لأن وجودها واضح وبديهي، بل إنها تزيد من معرفتنا

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٧٧-١٧٩.

(٢) الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، تحقيق: رياض مصطفى العبدالله، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، ١٩٨٦م، ص٦٥. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: الغزالي: مشكاة الأنوار.

د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٠٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بها [١]. لقد عرف أبو البركات البغدادي النفس بأنها: "قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها، ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه"[٢] وهذا هو تعريف عام للنفس.

لقد فرق ابن سينا بين النفوس الثلاث: النباتية، والحيوانية، والإنسانية، على أساس العموم والخصوص. فالنباتية عنده أعم لأنها توجد في النبات، والحيوان، والإنسان. بينما تأتي الحيوانية في الوسط حيث توجد في الحيوان والإنسان. أما الإنسانية فأخص النفوس لأنها لا توجد إلا في الإنسان. لكن أبا البركات البغدادي إختار أساساً مختلفاً عن الأساس الذي اختاره ابن سينا للتمييز بين النفوس الثلاث. لقد اختار مبدأ الشعور أو عدم الشعور بالتمييز بين هذه النفوس. ومن الطبيعي أن تكون النفس النباتية أدناها، ثم تتلوها الحيوانية، ثم الناطقة[٣].

ويهاجم أبو البركات البغدادي الحجج التي قدمها ابن سينا تدليلاً على روحانية النفس باستثناء الحجة القائلة لو كانت النفس العاقلة جسمانية لحلت معقولاتها في الجسم الذي هو محلها، ولعجزت عن إدراك الأضرار والمتناقضات معاً. ويقول البغدادي إن هذه الحجة لا بأس بها. أما الحجج الأخرى فينتقدها واحدةً بعد الأخرى. فالحجة التي تقول إنه تصدر عن الإنسان حركات مضادة للطبيعة وغير قسرية، كأن يمشي الإنسان على سطح الأرض مع أن ثقل جسمه يدعوه إلى السكون مما يدل على وجود نفس محركة، فإن البغدادي يقول فيها: إن الجسم الذي يضاد الطبيعة في حركته أو بارتفاعه في الفضاء قد يكون في الطبيعة الخاصة بجسمه ما يسمح بهذه

---

(١) أبو البركات البغدادي: كتاب المعتبر في الحكمة، ج٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط١، ١٣٥٨هـ ص ٣٠٥-٣٠٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: البغدادي: المعتبر.
د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهظة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٠٣-٢٠٦. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية.

(٢) البغدادي: المعتبر، ج٢، ص٣٠٣-٣٠٤.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠٥.
د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢١٧.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحركة أو الإرتفاع. ثم ينتقد الحجة التي تقول إن القوى العقلية تختلف عن القوى الجسمانية لأنها لا تتأثر بآفات الزمان فيرى أن القوة العقلية تضعف كذلك وتستضر بأمراض البدن، مثلما يضعف الرأي والتفكير والروية بأمراض البدن. ويرد على الحجة القائلة إن القوة البدنية تضعف بتأثير الجهد وفي الشيخوخة بينما تزداد القوى العقلية قوة فيقرر أن لكل قوة مزاجاً يوافقها ويقوى به فعلها. وليس غريباً أن تقوى في البدن قوة مع ضعف، كما يقوى السمع والحفظ عند الأعمى[١].

ويؤكد أبو البركات البغدادي أن حقيقة النفس تكاد تختفي عند ابن سينا عندما يتحدث عن قواها حتى نشعر أن هذه القوى ليست مطايا أو أدوات للنفس بل إنها تحل محل النفس عند حديثه عنها. لكن البغدادي يعتبر النفس هي المدركة الحقيقية وما أعضاء الحس إلا مجرد أدوات للإدراك.

بينما يعتبر الشيخ الرئيس النفس جوهراً صادراً عن العقل الفعال وحالاً في البدن يعتبر أبو البركات البغدادي النفس جوهراً لا في موضوع وذلك حتى لا يجعل للبدن وأعضائه أي دور في عملية الإدراك، وحتى يكون مركز الثقل كله في النفس. ثم إنه يرفض الإهتمام بقوى النفس المدركة من خارج حتى لا تفقد النفس وحدتها، ولكي لا تخشى النفس مواجهة الكثرة الحسية، علماً بأنها تستطيع ذلك ولا يعتري وحدتها أي تصدع. وهذا هو الحال أيضاً فيما يتعلق بالقوى المدركة من الداخل. ويؤكد أبو البركات أنه يجب أن لا يغيب عن بالنا لحظة أن هذه القوى ليست إلا وسائل وأدوات تدرك بها النفس المحسوسات.

ويختلف البغدادي مع ابن سينا في موضوع المعرفة. فبينما يضع الشيخ الرئيس النفس الإنسانية بين جنبتين: واحدة تحتها وهي البدن بأعضائه وبها يهيمن على العالم الحسي، وأخرى فوقها وهي العالم القدسي. عالم المعقولات. وتسمى النفس الإنسانية بالقياس إلى الجنبة التي فوقها عقلاً وهو أعلى قوى النفس النظرية. وبه تتلقى النفس المعقولات الموجودة في العالم القدسي. إلا أن هذا العقل لا يتصل بهذه المعقولات إتصالاً مباشراً بل تفيض عليه من العقل الفعّال. ولذلك فإن إدراكات النفس الإنسانية لمعقولات العالم القدسي - في رأي ابن سينا - ليست إدراكاً مباشراً

---

(١) البغدادي: المعتبر، ج٢، ص٣٦٠-٣٦١.

د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢١٤-٢١٦.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بل هي إدراك غير مباشر يتم عن طريق ما يفيض به العقل الفعّال من صور. وكذلك الأمر بالنسبة لإدراك النفس الإنسانية ما تحتها فإنه أيضاً إدراك عن طريق قوى النفس المختلفة، والتي تجرد بواسطتها الإحساس من العوارض المشخصة، وتنتزع صورة كلية من الصور المتخيلة.

وبالجملة، فإن الإدراك عند الشيخ الرئيس لا بد من أن تسبقه إحدى هذه العمليات الثلاث أو هو يقوم عليها جميعاً. أعني عمليات التجريد، والتذكر، والفيض. فعملية التجريد تتمثل في تجريد المحسوسات وانتزاع الصور الكلية منها. وقوام التذكر تذكر النفس ما كانت تعرفه قبل أن تحل في البدن. أما الفيض فجوهره ما يفيضه العقل الفعّال من الصور. أما الإدراك عند البغدادي فيتم على نحو مخالف لما هو عند ابن سينا. فالإدراك عنده لقاء الذات للذات أي لقاء النفس للمدرك سواءً أكان هذا المدرك حسياً أم عقلياً [١].

ينتقد البغدادي نظرية حدوث النفس عند ابن سينا فيقرر أن حديث ابن سينا غير واضح في كثير من الأحيان. ففي الوقت الذي يقول فيه الشيخ الرئيس إن النفس حادثة بحدوث الجسد الصالح لها، يقول في مواضع أخرى إن النفس موجودة في العقل الفعّال وتفيض منه على الأبدان الصالحة لها. وهذا يعني أن هناك وجوداً للنفس سابقاً على وجودها في الأبدان.

وينفي أبو البركات البغدادي وجود العقل الفعّال. وبالتالي أي وجود للنفس قبل أن تحل ببدنها. ونفيه لوجود العقل الفعّال يحل الإشكال والتناقض الموجود عند ابن سينا، والمتمثل في اعتبار النفس حادثة وقديمة معاً [٢].

ويختلف البغدادي مع ابن سينا في موضوع خلود النفس: ففي الوقت الذي يقول فيه ابن سينا إن الخلود هو خلود للنفس فقط، والحشر حشر روحي، مما يترتب عليه عند الشيخ الرئيس إنكار بعث الأجساد، نجد أبا البركات البغدادي يقول بإمكانية عودة النفوس إلى أبدانها، لأن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من

(١) البغدادي: المعتبر، ج٢، ص٣٩٤-٤٠٠.
د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٣١-٢٣٧.

(٢) البغدادي: المعتبر، ج٢، ص٣٧٨-٣٧٩.
د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٨-٢٤٠.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عودتها إلى أبدانها ثانية، وكل ذلك بإرادة الله الذي يحل علاقتهما بحسب مشيئته ويجمعهما حيث يشاء [١]. وكما أن البغدادي حريص على وحدة النفس الإنسانية فهو حريص أيضاً على وحدة العقل، لذلك فقد انتقد تقسيم ابن سينا للعقول، ورفض الحديث عن نفس، وعقل، لأنهما عنده شيىء واحد [٢].

نلاحظ من كل هذا أن البغدادي عارض الفلسفة المشائية وأتباعها ووجه إنتقاداته إلى ابن سينا وبخاصة في موضوع النفس.

أما إذا انتقلنا للحديث عن أثر ابن سينا في الفلاسفة السريان فإن هذا الأثر يتضح من خلال اعتبارهم كتاب «الإشارات والتنبيهات» أقوم الكتب الفلسفية على الإطلاق. وقد رفع هذا الكتاب مكانة ابن سينا عندهم إلى أعلى المراتب، ومن هنا قاموا بترجمته. وقد زادت قيمة الكتاب عندهم عندما قام نصير الدين الطوسي بشرحه والتعليق عليه[٣].

من الفلاسفة السريان الذين تأثروا بابن سينا "ابن المعدني"، وقد أخذ هذا الفيلسوف عن الشيخ الرئيس شعره ونثره المتمثل في ثلاث طبقات: الطبقة الأولى هي فكرته النفسيه الرمزية التي تنطوي عليها قصيدته العينية. وقد ترجم ابن المعدني هذه القصيدة بكل أمانة، وبدون أن تفقد شيئاً من معناها، ثم أضاف إليها بعض الرموز الصوفية المسيحية. أما الطبقة الثانية فهي الأفكار الرمزية التي تحمل معاني فلسفية أخرى بطريقة جديدة سائغة، والتي تتحدث عن النفس البشرية بأسلوب رمزي جميل لا نجده عند غيره. وأشهر هذه الآثار الرمزية "قصة الطير" الشهيرة، وقد ترجمها ابن المعدني إلى السريانية. أما الطبقة الأخيرة فهي صوفية صرف، تناولها ابن سينا بأسلوبه المعروف، فأعطى أوصاف الكاملين من المتصوفة الذين بلغوا درجة الفناء في الذات الأزلية. وقد أخذ ابن المعدني هذه المعاني الصوفية وسبكها في قوالب شعرية تغنى بها النساك المسيحيون في صوامعهم. كما أخذ عن

---

(١) البغدادي: المعتبر، ج٢، ص٤٤٤.

د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٤٥-٢٤٧.

(٢) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٥١-٢٥٢.

(٣) د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص١٥٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ابن سينا كل أوصاف العارفين، وقدمها بشعر رقيق وأسلوب جذاب[١]. ومن فلاسفة السريان الذين تأثروا بابن سينا، "ابن العبري" الذي أخذ عنه تعريفه للنفس، وماهيتها، وإثبات وجودها، وحدوثها، ووحدتها، وعمل النفس المتمثل في حفظ القوى الإنسانية، وروحانية النفس، وخلودها، ونفي التناسخ، ونظرية المعرفة، مثلما أخذ نظريته في السعادة، وفهمه للخير والشر[٢].

ففي إثبات وجود النفس من خلال النظر والحدس معاً يقول ابن العبري: "إن وجود النفس أمر فطري غني عن التعريف لأن كلاً منا يشير إلى ذاته -أنا- فليس إشارته إلى أمر عدمي، لأن العدم لا إشارة إليه. ثم يقول : إن الشيء الذي تشير إليه عند قولك -أنا- هو نفسك أو هو "أنت". وتستطيع أن تتصور كل عضو من أعضائك أنه ليس أنت بل شيء آخر غير أنت، ولكنك إن تصور نفسك غير هذا "أنا" فإذن ليست نفسك بعض أعضائك. بل أنت الكائن الذي له هذه الأعضاء"[٣].

ويتفق "ابن العبري" و"ابن كيفا" مع الشيخ الرئيس في موضوع حدوث النفس، فالنفس عندهما وعنده لا وجود لها قبل أن تحل بالأبدان، وإنما هي تحدث مع حدوث الأبدان الصالحة لاستعمالها. ويتفق الفلاسفة السريان مع ابن سينا في موضوع وحدة النفس، فالنفس عندهما واحدة على الرغم من تعدد قواها النباتية والحيوانية والإنسانية[٤].

أما أثر ابن سينا على الفلاسفة اللاتين فقد بينت الدراسات المختلفة أنه كان لفلسفته أثر عظيم في الفكر اللاتيني. ولعل السبب في ذلك أن فلسفة الشيخ الرئيس جاءت في ثوب ديني جعلتها تتفوق عندهم حتى على فلسفة أرسطو ذاته. فابن سينا كان يحاول دائماً التوفيق بين عقله وإيمانه بعقيدته. وكان يبحث في وجود الله، وصفاته، وفي خلق العالم، وفي طبيعة النفس، ومصيرها، وفي السعادة الأبدية،

---

(١) الأب بولس بهنام: في الآداب السريانية، مجلة الكتاب، ١٩٥٢م، المجلد الحادي عشر، السنة الرابعة، الجزء الرابع، ص٥١٥-٥١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥١٧-٥٢٦.

(٣) د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص١٤٩-١٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٠-١٥٢.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والمعاد، والملائكة، والأنبياء، وهذه أمور لم يتطرق لها أرسطو، ولذلك إن لفلسفة ابن سينا رواج عظيم عندهم(١).

ومن أهم الفلاسفة اللاتين الذين تأثروا بابن سينا «روجر بيكون». فبالرغم من مهاجمته لكل التراث الفلسفي السابق بما فيه تراث ابن سينا إلا أنه لقبه «بأمير الفلسفة بعد أرسطو» "Dux er Princeps Philosopiae Post Aristotelem" وروجر بيكون هو الوحيد من بين اللاتين الذي عرف ابن سينا الثائر على أرسطو فضلاً عن معرفته بابن سينا المشائي (٢). وقد أعجب «روجر بيكون» بما وجده عند ابن سينا من إثباته لخلود النفـــس، والسعادة الأخروية، لكن ميله جعله متمشياً مع التقاليد الأوغسطينية (٣).

وتأثر «جيوم الأوفرني» بابن سينا في موضوع النفس، حين أخذ تصوره لطبيعتها، فأكد مثله روحانيتها تماماً، واستعار منه برهان الرجل الطائر، مثلما أكد أيضاً أن الوعي بالذات لا يدرك مباشرة وجود النفس فحسب بل وكل خصائصها الجوهرية. وقد أكد أيضاً أن كل شخص يشعر أنه هو الذي يقوم بعدة عمليات، فهو الذي يدرك، وهو الذي يريد، وهو الذي يعرف، وهو الذي يرغب، ويحب، ويكره، كل ذلك بدون أن تتعدد ذاته (٤).

تأثر "توما الأكويني" بابن سينا فأكد أن النفس جوهر قائم بذاته، وأنها تخلق مع خلق البدن الصالح لها. وأخذ عنه أيضاً قوله بخلود النفس(٥).

ويعتبر «جنديساليـنوس» أول مفكر مسيحي تأثر بابن سينا. حيث كتب رسالة في النفس بدأ فيها من ابن سينا وانتهى بالقديس «أوغسطين». وقد اقتبس في هذه

---

(١) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص١١٧.

(٣) عثمان أمين: عند الإفرنج، مجلة الكتاب، المجلد الحادي عشر، السنة السابعة، الجزء الرابع، ١٩٥٢م، ص٥١٢-٥١٣.
د. عارف تامر: ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، ص١٤٨.

(٤) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٥٨-١٦٠.

(٥) المرجع السابق، ص١٧١-١٨٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الرسالة براهين الشيخ الرئيس التي تثبت وجود النفس، وبين أيضاً أنها جوهر لا عرض، وأنها خالدة وروحية، كما اقتبس برهان الرجل المعلق الذي لا صلة له بالعالم الخارجي [١]. وهناك تشابه كبير بين إنية ابن سينا التي يثبتها في برهان الرجل المعلق وبين «الكوجيتو» الديكارتي. الذي يقول «أنا أفكر، فإذن أنا موجود». فكوني أشك يفيد أني أفكر، وكوني أفكر يفيد أني موجود. وهذا الأمر يثبته ديكارت بالحدس لا بالإستدلال. وهنا يوجد تقارب شديد بين ديكارت في هذا البرهان وبين ابن سينا في برهان الرجل الطائر. فكلاهما يرى أن إدراك النفس البشرية أو العقل البشري لذاته نوع من تأمل الذات الذي يكشف عن شيء موجود وإن كان خافياً[٢].

للنفس عند الشيخ الرئيس قوتان في الإنسان العاقل: قوة عاملة تتجه نحو البدن، فتقوم بسياسته وتدبيره، وترشده في عمله، ويسميها بالعقل العملي. وهذا العقل يذكرنا بالعقل العملي عند "كانت"، والذي هو أساس الأخلاق باعتبارها مبادىء مرشدة للعمل، نحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية، ويبني ابن سينا الأخلاق على هذا العقل العملي حتى أنه الذي يستنبط الواجب. وفكرة الواجب من الأفكار الأساسية في فلسفة "كانت" الخلقية أيضاً. أما القوة الأخرى للنفس فهي قوة عالمة يسميها "كانت" -بعده- بالعقل النظري، وتتجه نحو معرفة المبادىء العالية [٣].

---

(١) أ. م. جواشون: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاموند، دار العلم للملايين، ط١ ، ك٢، ١٩٥٠، ص٩٥. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: جواشون: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى.
عثمان أمين: عند الإفرنج، مجلة الكتاب، ١٩٥٢م، المجلد١١، السنة السابعة، ج٤، ص٤١٠-٤١١.

(٢) تريز آن دراورت: مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت، مجلة المستقبل العربي، عدد: ٥٨، ١٢: ١٩٨٣م، ص١١٦-١٢٠.
عثمان أمين: بين "إنية" ابن سينا و "كوجيتو" ديكارت، مجلة الثقافة، العدد: ٩٦١، ١٩٥٢م، السنة ١٤، ص٢٤.
جواشون: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى، ص٢٢.

(٣) د. فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس ... ، ص١١٣-١١٤.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخاتمة

دارت هذه الدراسة حول الجوانب الخلقية في فلسفة ابن سينا، فبينت أنه افترض وجود جوهرين في الإنسان: مادي وروحي، حيث قام ببيان العلاقة القائمة بينهما. وقد أوضحت الدراسة أن فكر ابن سينا العملي مرتبط بفلسفته النظرية.

لقد حلل ابن سينا النفس، وتعمق في تحليله حتى كان أكثر فلاسفة الإسلام شهرة في هذا المجال، وفي طليعة من كتبوا في المسألة. والحقيقة أن نظرية النفس عند ابن سينا ركن أساسي في فلسفته الخلقية.

لقد أثبت فيلسوفنا أن النفس جوهر روحاني يفيض من العقل الفعّال على البدن الصالح لاستعمالها، وأنه مفارق للمادة. أما علاقة النفس بالجسد فكعلاقة ربان السفينة بالسفينة. فالنفس تقوم بتدبير شؤون البدن الذي حلت فيه، وتتولى أموره، لكنها لا تفنى بفناء الجسد، ولا تتناسخها أبدان أخرى.

وتنجم عن علاقة النفس بالجسد السعادة أو الشقاء في الآخرة، لذلك دعا ابن سينا إلى المحافظة على الهيئة الإستعلائية للنفس على الجسد، برفض الخضوع لرغباته وشهواته، وتزكية هذا الجوهر الروحاني بالفضائل والأخلاق الجميلة.

والأخلاق جميعها -عند الشيخ الرئيس- مكتسبة. ولا يمكن أن يولد الإنسان بأخلاق فاضلة أو قبيحة، لكنه يولد ولديه استعداد فطري يكتسب به الخلق الجميل أو القبيح على حد سواء، كما يمكن أن ينتقل من خلق إلى آخر بتكرار الخلق المراد اكتسابه. إلا أن بعض الناس لديه ميول واستعدادات لاكتساب خلق دون آخر. ولا يعني هذا بالضرورة أن يقع الإنسان فريسة هذه الميول والرغبات التي تؤدي إلى إذعان النفس للبدن، ونزواته، وشهواته، وبالتالي حصول الأخلاق القبيحة. إن على الإنسان أن يكبح جماح هذه الشهوات عن طريق التوسط والاعتدال في أي أمر من الأمور -أعني المحافظة على الوسط الفاضل- وعدم السماح للنفس بالوقوع في الرذائل سواءً أكان هذا من جهة الإفراط أم التفريط.

لقد حلل ابن سينا موضوع العناية الإلهية إنطلاقا من إيمانه بنظرية الفيض التي نادت بها الأفلاطونية المحدثة، فرأى أن الكون مرتب وفق أفضل نظام، وأحسن

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ترتيب، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، والكون مفعم بالخير، أما الشر فقليل وعرضي، ولذلك فالخير عنده مقتضى بالذات بينما الشر مقتضى بالعرض. كما أن حرية الإرادة -في مفهومها المعتزلي- ستؤدي إلى بث الفوضى في هذا الكون المنظم إلهيا. لهذا رفض ابن سينا القول بحرية الإرادة الإنسانية، مفضلاً عليها القول بالعناية الإلهية.

أما بالنسبة للسياسة والتدبير فقد قدم ابن سينا سياسة تربوية تتناول جميع أفراد المجتمع مهما كان مكانهم، وابتداءً من مرحلة الطفولة وحتى قيام الأسرة المخوّل للرجل تدبيرها وتربيتها. وتشمل التربية جميع جوانب الشخصية: العقلية منها، والنفسية، والإجتماعية. لذلك فقد دعا إلى ضرورة تعلم العلوم المختلفة، وتدبير لذات النفس والجسد كي تبقى النفس محافظة على طبيعة جوهرها.

وفي الختام فإن عملي هذا صادر عن إنسان من طبيعته الخطأ والنسيان، فلا أدعي له الكمال، وإن كنت أمل أن أكون قد وفقت فيه. وأرجو الله أن تكون فيه فائدة للباحثين، وبخاصة الدارسين منهم للفلسفة الإسلامية، وتاريخها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المصادر والمراجع

اولاً: المخطوطات
ثانياً: المصادر والمراجع العربية
ثالثاً: المراجع الأجنبية
رابعاً: الدوريات

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات

١- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): الحكمة المشرقية، صورة ميكروفيلمية، مركز الوثائق والمخطوطات، الجامعة الأردنية، شريط رقم: ١٠٢٨.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية

٢- ابن أبي أصيبعة(أبو العباس موفق الدين، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د.نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

٣- ابن خلكان(أبو العباس شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٢، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت،١٩٧٠م.

٤- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدلله بن علي): الإشارات والتنبيهات، ج٣-٤، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.

٥- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): التعليقات، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٦- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مطبعة الإعتماد بمصر،ط١، ١٩٤٩م.

٧- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة الطير، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة،ط١ . ١٩١٧م.

٨- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في إبطال أحكام النجوم، نشر: حلمي ضيا اولكن: رسائل ابن سينا(٢)، مطبعة ابراهيم خروز، استانبول، ١٩٥٣م.

٩- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في الأخلاق، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي بمصر، ط١، ١٩٠٨م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٠- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في الأرزاق، نشر: د.عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١١- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في أقسام العلوم العقلية، نشر: د.عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٢- ابن سينا (أبوعلي، الحسين عبدالله بن علي): رسالة في البر والإثم، نشر: د.عبد الأمير ز. شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٣- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في تفسير المعوذة الأولى، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م.

١٤- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في السياسة، تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبد المنعم أحمد: مجموع في السياسة، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٨٢م.

١٥- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في العشق، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م.

١٦- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في العهد، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي بمصر، ط١، ١٩٠٨م.

١٧- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في القضاء والقدر، نشر: محي الدين صبري الكردي: جامع البدائع، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، القاهرة، ط١، ١٩١٧م.

١٨- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في الكلام على النفس الناطقة، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٩- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م.

٢٠- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م.

٢١- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): رسالة مبحث عن القوى النفسانية، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني: أحوال النفس، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م.

٢٢- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء-المنطق، ج١، ١- المدخل، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي - محمود الخضيري - فؤاد الأهواني، تصدير: د. طه حسين، مراجعة: د. ابراهيم مدكور. نشر: وزارة المعارف العمومية - الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، إيران، ١٤٠٥هـ ق.

٢٣- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - المنطق، ج١، ٢-المقولات، تحقيق الأساتذة، الأب قنواتي - محمود محمد الخضيري - أحمد فؤاد الأهواني - سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - إدارة نشر التراث العربي، القاهرة، ١٩٥٩م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، إيران، ١٤٠٥هـ ق.

٢٤- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - المنطق، ج٤، ٨- الخطابة: تحقيق: د. محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٤م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٢٥- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - الإلهيات(١)، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي - سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، إيران، ١٤٠٤هـ ق.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢٦- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - الإلهيات(٢)، تحقيق: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م. منشورات آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٢٧- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - الطبيعيات، ج٢، ٣- الكون والفساد، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة: د. ابراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ ق.

٢٨- ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله بن علي): الشفاء - الطبيعيات، ٦- النفس، تحقيق: ف. رحمان، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، ١٩٦٠م.

٢٩- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): عيون الحكمة، نشر: حلمي ضيا أولكن: رسائل ابن سينا(١)، جامعة استانبول، كلية الآداب، ١٩٥٣م.

٣٠- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): القانون في الطب، ج١، تحقيق: د. إدوارالقش، تقديم: د. علي زيعور، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧م.

٣١- ابن سينا (أبوعلي، الحسين بن عبدالله بن علي): النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، ط٢، ١٩٣٨م.

٣٢- ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله، محمد بن أبي بكر): شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٣٣- ابن كثير (أبوالفداء، الحافظ بن كثير الدمشقي): البداية والنهاية، ج١٢، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

٣٤- الإبراشي (محمد عطية): التربية الإسلامية وفلاسفتها، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ط٥، ١٩٨٦م.

٣٥- أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٢م.

٣٦- أفلاطون: "فيدون" ، ترجمة و تعليق: د. نجيب بلدي، د. علي سامي النشار، عباس الشربيني: الأصول الأفلاطونية، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٢م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣٧- الأهواني (د. أحمد فؤاد): ابن سينا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.
٣٨- البغدادي (أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا): الكتاب المعتبر في الحكمة، ج٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط١، ١٣٥٨هـ.
٣٩- البيهقي (أبوالحسن، ظهير الدين علي بن زيد بن محمد): تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ونشر: محمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٤٦م.
٤٠- تامر (د. عارف): ابن سينا في مرابع إخوان الصفا، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
٤١- التكريتي (د. ناجي): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
٤٢- الجابري (د. محمد عابد): نحن والتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
٤٣- جامعة الدول العربية: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، بغداد، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م.
٤٤- الجندي (إنعام): دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر.
٤٥- جواشون (م.م): فلسفة ابن سينا و أثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاموند، دار العلم للملايين، ط١، ك٢، ١٩٥٠م.
٤٦- الحلو (عبده): ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، بيت الحكمة، بيروت، ط١، ١٩٦٧م.
٤٧- حمادة (عبد المنعم): من رواد الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٣م .
٤٨- الخضيري (د. زينب محمود): ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٨٦م.
٤٩- الخطيب (عبدالكريم): القضاء و القدر بين الفلسفة و الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
٥٠- خليف (د. فتح الله): ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥١- خليفات (د. سحبان محمود): رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م.
٥٢- خليفات (د. سحبان محمود): رسالة التنبيه على سبيل السعادة - الفارابي، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٧م.
٥٣- خليفات (د. سحبان محمود): مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م.
٥٤- الدسوقي (د. فاروق أحمد): القضاء و القدر في الإسلام، ج٣، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٨٤م.
٥٥- الذهبي (الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي): سير أعلام النبلاء، ج١٧، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
٥٦- الرازي (أبوبكر، محمد بن زكريا الرازي): كتاب اللذة، تحقيق: بول كراوس: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، نشر: المكتبة المرتضوية، طهران، مطبعة بول باريبه، القاهرة، مصر.
٥٧- زيادة (د. معن): الموسوعة الفلسفية العربية، ج٢، مقال: د. محمد عابد الجابري: السينوية، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨م.
٥٨- الشهرستاني (أبو الفتوح، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني): الملل و النحل، ج٣، هامش كتاب ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء و النحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.
٥٩- شيخ الأرض (تيسير): ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٢م.
٦٠- الشيخ الرئيس أبوعلي الحسين بن عبدالله (ابن سينا) - أسبوع العلم العشرون بمناسبة الذكرى الألفية لمولده، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ١٩٨١م.
٦١- صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ط٤، ١٩٥١م.
٦٢- العراقي (د. محمد عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨م.
٦٣- العقاد (عباس محمود): الشيخ الرئيسي ابن سينا، دار المعارف للطباعة و النشر بمصر، ١٩٤٦م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦٤- غرابة (د. حمودة): ابن سينا بين الدين والفلسفة، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٦٥- الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد): مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، تحقيق: رياض مصطفى العبدالله، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، ١٩٨٦م.

٦٦- الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد): معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٩٨١م.

٦٧- الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد): مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، على نفقة محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٦م.

٦٨- الفاخوري، الجر (حنا الفاخوري، د. خليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت.

٦٩- الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): فصول منتزعة، تحقيق: د. فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

٧٠- فرحات (د. يوسف): الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، جنيف، ط١، ١٩٨٦م.

٧١- فروخ (د. عمر): الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦م.

٧٢- الفندي (محمد ثابت)، وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، ج١، ط٢، ١٩٣٤م.

٧٣- فؤاد (د. عبدالفتاح أحمد): في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط١، ١٩٨٣م.

٧٤- قاسم (د. محمود): في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٢م.

٧٥- القفطي (أبو الحسن، جمال الدين علي بن يوسف): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح: محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط١، ١٣٢٦هـ.

٧٦- قمير (يوحنا): ابن سينا - دراسة مختارة، الجزء الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٥م.

٧٧- كارادوفو (البارون): ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، مراجعة محمد عبد الغني حسن، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧٨- مدكور (د. ابراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م.

٧٩- مرحبا (د. محمد عبدالرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

٨٠- منيمنة (جميل م.): مشكلة الحرية في الإسلام (المشكلة الفلسفية)، تقديم وإشراف: د. فريد جبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٨١- نادر (د. البير نصري): النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٨م.

٨٢- نجاتي (د. محمد عثمان): الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦١م.

٨٣- ندوة (كتاب أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفاة أرسطو)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الآداب و العلوم الإنسانية، ط١، ١٩٨٥م.

٨٤- هويدي (د. يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

٨٥- اليازجي (د. كمال): النصوص السائغة، دار ريحاني للطباعة و النشر، بيروت، ط٢، ١٩٥٦م.

٨٦- اليازجي، كرم (كمال اليازجي، وأنطون غطاس كرم): أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي، بيروت، ط١، ١٩٥٧م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

87- Afnan (Soheil M.): Avicenna: His Life and works, Rusking House, Georg Allen and Unwin, London, First Puplished, 1958.

88- Hasting (James) ed: Encyclopidia of Religion and Ethics ,V.2, New York, Charles Scribner's Sons, 1962.

89- Saadeh (Wajih Ibrahim): History of Arab thought,V.1,The Arab Society, Jerusalem, Artistic Press, Second Edition, 1986.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

90- Sharif (Mian Mohamed): History of Muslim Philosophy, V.1, Otto Harrassowitz, Wisbaden, Germany,1963.

رابعاً: الدوريات:

٩١- أمين (د. عثمان): بين "إنية" ابن سينا وكوجيتو ديكارت، مجلة الثقافة، العدد: ٩٦١، السنة: ١٤، ١٩٥٢م.

٩٢- أمين (د. عثمان): عند الإفرنج، مجلة الكتاب، المجلد:١١، الجزء: ٤، السنة: ٧، ١٩٥٢م.

٩٣- أمين (د. أحمد): القاص، مجلة الكتاب، المجلد ١١، الجزء: ٤، السنة: ٧، ١٩٥٢م.

٩٤- الأهواني (د. أحمد فؤاد): بين الإنسان و الحيوان، مجلة الثقافة، العدد: ٩٦١، السنة: ١٤، ١٩٥٢م.

٩٥- بهنام (الأب بولس): في الآداب السريانية، مجلة الكتاب، المجلد: ١١، الجزء: ٤، السنة: ٧، ١٩٥٢م.

٩٦- التكريتي (د. ناجي) الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، ج١ . ١٩٧١-١٩٧٢م.

٩٧- حلمي (د. محمد مصطفى): السعادة الإنسانية عند ابن سينا، مجلة الثقافة، العدد: ٦٩١، السنة: ١٤، ١٩٥٢م.

٩٨- حلمي (د. محمد مصطفى): العشق، مجلة الكتاب، المجلد: ١١، الجزء: ٤، السنة: ٧، ١٩٥٢م.

٩٩- دراورت (تريز آن): مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت، مجلة المستقبل العربي، العدد: ٥٨، ١٢، ١٩٨٣م.

١٠٠-عفيفي (د. أبوالعلا): الحب و الخير و الجمال في فلسفة ابن سينا، مجلة الثقافة، العدد: ٦٩١، السنة: ١٤، ١٩٥٢م.

١٠١-مدكور (د. ابراهيم): اللذة و الألم عند ابن سينا، مجلة الثقافة، العدد: ٦٩١، السنة: ١٤، ١٩٥٢م.

١٠٢-موسى (د. محمد يوسف): في الأخلاق ، مجلة الكتاب، المجلد: ١١، الجزء: ٤، السنة: ٧، ١٩٥٢م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الملخـــــص

تتناول هذه الدراسة الفلسفة الخلقية لابن سينا، وبخاصة آراءه في الإنسان بجوهريه الروحي والمادي، وتحليل العلاقة القائمة بينهما، وماهية كل منهما، والأدلة التي قدمها لإثبات وجود النفس الناطقة، وروحانيتها، وقواها. وأن النفس واحدة على الرغم من تعدد قواها، وهي خالدة، ولا يمكن أن تتناسخها الأجساد بعد مفارقتها لبدنها الخاص بها.

وقد أوضحت هذه الدراسة أن الأخلاق جميعها عند ابن سينا مكتسبة، لأن هناك استعداداً لدى الإنسان لاكتساب الخلق الجميل والخلق القبيح على حد سواء. ويستطيع الإنسان الانتقال من خلق إلى آخر عن طريق تكرار الفعل المراد اكتسابه.

وقد تم تسليط الضوء على موضوع العناية الإلهية المحيطة بالكون، وقول ابن سينا إن الخير غالب فيه على الشر، لأن الخير مقتضى بالذات بينما الشر مقتضى بالعرض.

٤٠٧٣٣٧

لقد قدم ابن سينا فكراً تربوياً لجميع أفراد المجتمع وفئاته بحيث يستطيع الجميع وفق هذه السياسة تهذيب النفس، والسيطرة عليها، في ظل القواعد التي ترتكز عليها سياسة الرجل لزوجته، وولده، وخدمه، وسياسة المدينة التي يجب أن ترتكز على قواعد وقوانين وسنن تحكم علاقات الأفراد.

وكشفت هذه الدراسة أخيراً المصادر التي استقى منها ابن سينا فكره الفلسفي الأخلاقي، ومدى تأثيره على الفلاسفة والمفكرين الذين أتوا بعده.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Abstract

This study deals with Avicenna's moral philosophy, in particular his thought concerning the essence of the spiritual and corporeal substances of Man, beside the analysis of the relation between them, and Avicenna's arguments to prove the existence and immortality of the rational soul, it's functions and activities. Soul is unified even though it has various functions or capacities, and though Soul is immortal it's not transmigratory.

According to Avicenna's moral philosophy all morals are acquired because there is an inclination in Man to gain either the bad or the good morals. So Man can move from a temper to another by repeating the desired act.

Much light was shed on God's providence that flows over the universe, and the saying of Avicenna's that goodness is the natural and original position in it, while evil is merely accidental.

Avicenna offered an educational ideology for all individuals and classes of the society. Through this ideology everyone can modify, refine, and control his Soul, according to the rules and principles which determine Man's policy towards his wife, children and servants, and the policy of the state that must be established on the basis of rules and laws to control the collective relations as will as the individual ones.

Finally, this study revealed the sources from which Avicenna had derived some of the concepts or principles of his moral philosophy, and his effect on the subsequent philosophers and thinkers.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit