ابن سينا
(٣٧٠-٤٢٨هـ)

نشأته :

فى عهد السلطان نوح بن منصور السامانى، وفد أحد أهل "بلخ" على بخارى، عاصمة الدولة السامانية فى ذلك الوقت يقال له: "عبد الله بن سينا" (حمودة غرابة، ١٩٧٢، ص٣٥)، وبعد قليل استطاع عبد الله هذا أن يحصل على عمل له من السلطان بقرية يقال لها: "خرميْثــن"، ولم يلبث هذا الرجل طويلا حتى قصد إلى قرية يقال لها: "أشَنة" وتزوج منها، ومن هذا الرجل البلخى وتلك المرأة التى رضيها زوجًا له، ولد أبو على سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م، على أصح الروايات، وكان هذا الرجل البلخى كما يحدثنا أبو على نفسه محبًّا للفلسفة والفلاسفة، فكان يطالع رسائل إخوان الصفا، كما كان يستضيف الحكماء فى داره، وقد كان أيضًا على صلة بدعاة الشيعة الإسماعيلية من المصريين، وبعد فترة انتقلت الأسرة كلها من جديد إلى بخارى، وفى هذه البلدة نشأ مربينا وترعرع .

وذكر ابن سينا عن تهذيبه أنه فى العاشرة من عمره كان قد استظهر القرآن الكريم، وألمَّ بجزء صالح من العلوم الدينية، ومبادئ الشريعة، وعلم النحو، وكان الناس يعجبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه، وكان أبوه يضيف فى منزله عالمًا اسمه عبد الله الناتلى، فوكل إليه تهذيب ولده، ففاق التلميذ أستاذه وانقطع إلى الدرس بمفرده، فخاض غمار الرياضيات والطبيعيات والمنطق وما وراء الطبيعة، ثم أكب بعد ذلك على درس فن الطب على أستاذ مسيحى اسمه عيسى بن يحيى (محمد لطفى جمعة، ص ٥٣).

وكتب ابن سينا بنفسه طرفًا من سيرته الذاتية، فتحدث عن غرامه وولعه بالطب، والعلوم الأخرى فقال (فلسفة الشرق، ص ٣٧١) :

"وتوصلت إلى اكتشافات عديدة بالتجربة، واستنبطت قواعد جديدة، ومع هذا الاطلاع والدرس لم أغفل دراسة الفقه والمناقشة حوله، وكنت آنذاك فى السادسة عشرة من عمرى، ومنذ ذلك التاريخ فصاعدًا، وفى غضون سنة ونصف كنت قد اطلعت على جميع مباحث علوم الفلسفة، وطيلة هذه الفترة كنت أستيقظ فى أثناء الليل كثيرًا وأنا أفكر وأتدبر، فإذا أعيانى الاجتهاد فى حل القضايا، اتجهت إلى الله تضرعًا وأصلى للخالق وأتوسل إليه حتى يضىء النور الربانى كل مظلم لدى، وأن يفتح أمامى كل مغلق ومبهم ليسهل علىّ".

ولم يبلغ السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين لحذقه فى الطب، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته فى مرض ألمَّ به، وأعيى حيل الأطباء، فعالجه إلى أن عوفى فانبسط له، وأسبغ عليه ذيل الرضى، وأسبل عليه ثوب النعمة، وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الطبيب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس وأرحب ميدان لطلب العلم، واستقى من تلك الينابيع العذبة ما شاء إقباله عليها .

ولم يعرفه المجتمع البخارى طبيبًا فحسب بل عرفه كذلك مؤلفًا فى الأدب والفلسفة، وقد استطاع بعد موت والده أن يظفر من السلطان بعمل من أعمال الدولة، وظل كذلك حتى اضطر إلى الارتحال من بخارى إلى كركانج سنة ٣٩٢هـ، وذلك بسبب اضطراب أمور الدولة السامانية وسقوطها بعد ذلك بين يدى سلطان غزنة محمود بن سبكتكين، الذى اشتهر بتعصبه ضد الفلسفة والفلاسفة . وقد خلف ابن سينا وراءه يوم أن رحل عن بخارى حياة الهدوء والدعة إلى الأبد، واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة، ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الأخيرة (غرابة، ص ٣٨).

وإذا ألقينا نظرة كلية على مسيرة حياة ابن سينا، فسوف نجد أنه عاش فى فترة تيسر له فيها الحصول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل فى الفلسفة وآداب اللغة . ومن المعروف أن ترجمة التراث اليونانى إلى اللغة العربية قد بدأت فى منتصف القرن الثانى من الهجرة على وجه التقريب، وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث اليونانى، كما قرأ ما كتبه سابقوه من فلاسفة المسلمين وأفاد منها، وقد اعترف بنفسه بفضل كتاب

الفارابى الذى مكنه من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، بعد أن عجز عن فهمه بنفسه (فتح الله خليف، ص ١١).

كذلك فقد عاصر ابن سينا كثيرًا من العلماء والفلاسفة واتصل بهم، وأهم عالم وفيلسوف اتصل به ابن سينا هو عالم الهند الكبير أبو الريحان البيرونى (٣٦٢-٤٤٠هـ)، وقد جرت بينه وبين ابن سينا مناظرات فى العلم والفلسفة. وكان مسكويه أو ابن مسكويه المتوفى حوالى عام ٤٢١هـ من معاصرى ابن سينا أيضًا، وكان مهتمًا بصفة خاصة بدراسة الأخلاق، إلى جانب الطب واللغة والتاريخ، وكان ابن سينا يستعلى عليه ويعيره بجهله فى الرياضيات . كما كان ابن سينا معاصرا لأبى العلاء المعرى (خليف، ص١٢) .

ومن ناحية أخرى فقد كان ابن سينا مشاركًا فى الحياة السياسية، وتقلب فى المناصب السلطانية حتى وصل إلى منصب الوزارة، ولوحظ ميله إلى اللهو والمنادمة، وهذه الناحية من حياة ابن سينا كانت موضع لوم ومؤاخذة من المؤرخين، فابن سينا أول فيلسوف إسلامى يتولى الوزارة، ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كلية على الدرس والعلم (خليف، ص١٣).

ولابن سينا إنتاج علمى غزير، نذكر من ذلك (أبو ريان، ص ٤٠١) :

- كتاب (الشفاء)، وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق، الطبيعيات، الرياضيات، الإلهيات، وهو فى ثمانية عشر مجلدًا . .

- كتاب النجاة، وهو مختصر للشفاء .

- الإشارات والتنبيهات، وهو يلخص أبواب المنطق فى عشرة مناهج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط.

- كتاب القانون فى الطب، وهو ينقسم إلى خمسة أجزاء، وبه عدد كبير من المقالات والفصول، وظلت جامعات أوربا تتدارسه إلى أواخر القرن السابع عشر الميلادى .

الموقف الفلسفى :

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين، ولكنه كان خير معبر عن حركة "التلفيق"، التى يسميها البعض "التوفيق" الفلسفى التى اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمى لابن سينا ومذهب حقيقى له، فإن المذهب الرسمى هو المذهب المشائى القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون، ولم يكن ابن سينا فى هذا المجال سوى المعلم الذى يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى للفهم وحسن الاستيعاب، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون (أبو ريان، ص ٤٠٣).

وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بآراء المتكلمين، وأن موقفه فيما يختص بالألوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمرارًا لمناقشة المواقف الكلامية، فإن ذلك لا يعنى انقطاع صلته بالفارابى من هذه الناحية، ذلك أن هذه المشكلات التى كانت تموج بها الحياة العقلية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابى أيضًا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثانى (أبو ريان، ص ٤٠٤).

وقد عرف ابن سينا الفلسفة بأنها: "صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية (محمد غلاب، ص ٢٣٨).

ويرى "خليف" أن ابن سينا اتبع طريقتين فى الكتابة، فكتب كتبًا للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة، وكتبًا للخاصة أو لنفسه ولخاصته، فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين فى الفلسفة ؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك وإنما قال إنه بين الفلسفة فى بعض الكتب بيانًا يشفى فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين. ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الذائعة المشهورة المعروفة بين الناس فى هذه الكتب، وفى كتب أخرى يحدثنا

ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هى فى الطبع دون أن يتحرج من مخالفة الفلسفة الذائعة بين الناس، ويوصى بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم إذاعتها للجمهور، وذلك ما أراد خليف أن يطلق عليه "المذهب المستور" (ص ٢٧).

التوفيق بين الفلسفة والدين :

كان شاغل المسلمين فى فجر الإسلام فهم ما جاء به كتاب الله فى المسائل ذات الصبغة الفلسفية، بعد أن آمنوا بها عن علم وبصيرة عن طريق البراهين التى تبدأ بالحس وتنتهى بالاقتناع. وبين الحس والاقتناع مجالات رحبة تتسع لحظوظ المفكرين من العقل وأساليب التناول ومعطيات المواهب .

والمعرفة الحقة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على الاستكناه، وسلطانه المتزن هو الذى ييسر الانتقال فى هدوء وسكينة إلى غير المحسوس، وذلك ما اتخذه الإسلام منهجًا وسبيلاً للوصول إلى الغاية فكان المرفأ الآمن الذى اطمأن إليه ضمير المسلمين فى فجر الإسلام (مقدمة عبد الرحمن بيصار لكتاب حمودة غرابة).

وسرعان ما اتسع المد الإسلامى، وتطاولت الأيام نسبيًا، وتلاقت عقول المسلمين وثقافاتهم بتراث غيرهم من يونان ورومان وفرس وعقولهم وما تحمل من ثقافات فلسفية وغير فلسفية، فكان من أثر ذلك التلاقى تناول المسلمين لألوان العلوم والمعارف وصهرها فى بوتقة إسلامية، وأخذت الفلسفة نصيبها من الفكر الإسلامى وشغلت كثيرًا من المفكرين المسلمين، وحاول بعض رواد الفلسفة الإسلامية أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، وممن تصدى لهذا العمل الرئيسى، ابن سينا .

وقد توفر "حمودة غرابة" لدراسة هذه القضية، وكان أبرز ما توصل إليه أن ابن سينا قد تورط فى بعض المفاهيم والأفكار التى تصور أنه بها يوفق بين الدين والفلسفة، فإذا به يخرج فى بعض الأحيان عن حدود الدين، بل ويفتح الباب لغيره ممن أتى بعده أن يحذو حذوه، أو يتكئوا على ما قال فيذهبوا إلى أبعد مما ذهب هو .

فابن سينا أمام اعتقاده العلمى والفلسفى بأبدية السماء على صورتها الراهنة، ورأيه فى سعادة الإنسان، وأنها تمام المعرفة، قد قال : إن الآيات التى وردت مخالفة لذلك إنما هى رموز وإشارات، وأخذ يشرح ما ترمى إليه الآيات من معانٍ خفية شرحًا يخيل إليك بعده أنك أمام أفكار فلسفية لا نصوص دينية. وابن سينا حينما انفتح أمامه هذا الباب لم يتورع أن يلج فيه إلى نهايته، فالتكاليف الشرعية كالصلاة إن هى إلا أشياء يقصد منها الشرع إلى تكميل النفس، ومتى حصلت الغاية فلا داعى إذن إلى الوسيلة. وأدى منطق ابن سينا فى "الفيض" إلى القول بأن كل ما يفيض عن الله يجب أن يكون خيرًا محضًا، أو شيئًا يغلب خيره على شره . ورأى أن الجن المتمردة والشياطين فى نظر الشرع كائنات شريرة، وقال محافظة على نظرته أنها عبارة عن الغرائز، وحين اصطدم بقصة آدم وإبليس لم يتورع عن أن يقول إن هذه قصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح والجسد (حمودة غرابة، ص ٢٠٢).

ومع الأسف الشديد لم يؤدِّ هذا الجهد لابن سينا إلى التوفيق المنشود، بل كان سببًا لحملة قادها كثير من الفقهاء على الفلسفة والمتفلسفين .

علم النفس السينوى :

كان ابن سينا أول فيلسوف مسلم درس علم النفس دراسة شاملة، وتعمق فيه تعمقًا عميقًا، وكتب فيه كثيرًا . ونحن لا ننكر أن الشيخ الرئيس قد اعتمد في دراسته لعلم النفس على آراء أرسطو، لكنه قد أفاد أيضًا من مصادر أخرى لم يعرفها أرسطو، ولا سيما من الدراسات الطبية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر المعلم الأول، فجاءت كتابات أبو على فىهذا العلم أكمل من كتابات أرسطو. والحق يقال إن علم النفس السينوى هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على وجه العموم، وكان له نفوذ عظيم في العصور التالية بين المسلمين، وأثر تأثيرًا كبيرًا في أفكار الفلاسفة اللاتين طوال العصر الوسيط، ما يبدو في مؤلفات ألبرت الكبير، والقديس توما الإكونيى، ودون سكوت، وغيرهم من أساطين الفلسفة المدرسية (مجلة المقتطف، ١٩٥٢، ص ١٨).

وعلم النفس في نظر ابن سينا جزء من علم الطبيعة، وهو ينقسم إلى قسمين رئيسين: قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقى، وهو يشمل البحث في وجود النفس، وماهيتها، وهل هى مادية أو غير مادية، وعلاقتها بالجسم وخلودها، وقسم يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعى، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة .

ولقد كانت أسئلة كثيرة تلح على ذهن ابن سينا، وهى أسئلة تمليها موضوعية البحث على المفكر، فهى : إن كنا نعلم أن النفس موجودة، وإذا كنا نسلم بذلك بداهة، فما الدليل على ذلك؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يهيأ لنا أن الدافع وراء اهتمام مفكرنا بوجود النفس وجودًا مستقلاً وجود بعض المذاهب المغالية والمادية السابقة والمعاصرة له التى تؤدى إلى القول بفناء النفس، وهذا يتعارض مع عقيدة ابن سينا الإسلامية (جمال رجب، ص٥٠) .

ومن هنا فقد كان جل هم ابن سينا بعد أن بين حقيقة النفس، كجوهر روحى، أن يؤكد على وجود الحقيقة التى هو بصدد الحديث عنها بالأدلة والبراهين، فبعد أن تكلم عن طبيعة النفس وخصائصها، أراد أن يبرهن بالدليل العقلى المنطقى على وجود النفس، ويتضح لنا أن الدافع وراء ذلك عند فيلسوفنا حرصه على اللجوء لمنهج البرهان، وهو باعث منهجى، ويخيل إلينا أنه لم يعن أحد من قبل بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا .

صحيح أن الأدلة التى ذهب إليها مفكرنا منها الضعيف، ومنها القوى، إلا أنها كلها تمثل إبداعًا، ولذا نستطيع القول إن هذه المحاولة من جانب ابن سينا تحسب له ولا تخلو من جدة وعمق (جمال رجب، ص ٥١).

وإذا كان ابن سينا حريصًا على إثبات وجود النفس أو الروح، فإن هذا يدلنا على أنه ساهم مساهمة فعالة فى مجال علم النفس الإسلامى، إذ إن علم النفس الإسلامى يقوم أساسًا على البرهنة على وجود نفس أو روح تختلف عن البدن (جمال رجب، ص ٥٢).

ويعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويتغذى . ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تمامًا على تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى بـ"النفس"، وتذكر

ما جاء عن العلم الطبيعى لا بد أن يوقفنا على أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية، وهذه القوى، هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده، وتسمى هذه القوى "كمالات" بالنظر إلى أنها تكمل الجنس، فيصير بها نوعًا محصلاً، أى موجودًا بالفعل (أبو ريان، ص ٤١٨).

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعنى أنها التى يصير النوع بها نوعًا. أما الكمال الثانى فهو صفة متعلقة بالنوع، كالقطع بالنسبة إلى السيف، وكالإحساس بالنسبة إلى الإنسان . والنفس كمال أول للجسم، بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية. أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعى، فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والكرسى، والحائط . وكذلك فإنه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أفعال الحياة، وأول مراتبها التغذى والنمو، ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يتغذى وينمو، وهو يشير بذلك إلى النبات . أما الحيوان، فإن له نفسًا تزيد على نفس النبات؛ لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة، وتأتى نفس الإنسان فى المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات، ويعرفها ابن سينا بأنها: "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية" (أبو ريان، ص ٤١٩).

فكأن القوى النفسانية لا تعد نفسًا واحدة، بل إنها تنقسم قسمة أولية إلى أقسام ثلاثة، وإن كانت تجمعها فكرة الكمال الأول، بمعنى أن النفس النباتية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى، والنفس الحيوانية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والنفس الإنسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة فعله الأفعال التي تكون بالاختيار والاستنباط وإدراك الأمور الكلية (عاطف العراقى، ١٩٧٥، ص ١٥٧).

ولكل نفس من هذه النفوس قوى متخيلة تتميز بها كل نفس عن الأخرى، ولكن ليس

معنى ذلك أن النفس الحيوانية مثلاً تخلو عن قوى النفس النباتية، أو النفس الإنسانية تخلو من قوى النفس الحيوانية، إذ إن فيلسوفنا – متابعًا في ذلك أرسطو – يبين تدرج القوى النفسانية تدرجًا يتجه من الأبسط على الأكمل، بمعنى أن توجد الوظائف الدنيا في الوظائف العليا وتكون كالخادمة لها، كما يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا، وتكون نسبة الأولى إلى الثانية كنسبة الرئيس للمرءوس أى للأول سلطة الرئاسة على من هى دونها.

وربما لا يتسع المجال لبيان قوى النفس النباتية، أما بالنسبة إلى قوى النفس الحيوانية التي توجد أيضًا في الإنسان، ففوق ما هو معروف فيما يتعلق بعمل الحواس الظاهرة المتمثلة في البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، فهناك الحواس الباطنة ووظائفها (العراقى، ١٩٧٥، ص ١٦٥):

أ-الحس المشترك، وينسب إليه ابن سينا ثلاث وظائف: فهو يعد الأساس لبقية الحواس، كما أنه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، بالإضافة إلى أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس .

وهذه الوظيفة الأخيرة تعد وظيفة مهمة، بل هى أهم هذه الوظائف الثلاث، فعلى الرغم من أن ابن سينا حين بحث فى عمل الحواس الخمس يقول مثلاً عن البصر: إن آلته وهى العين وظيفتها أن ترى، إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت أنه نقطة التقاء هذه الحواس الخمس، بمعنى أنه المركز العام الذى تتلاقى فيه جميع الإحساسات، إذ إنه يجعل الفرد يدرك أنه يبصر ويدرك أنه يسمع .. إلى آخر موضوعات الحواس كلها .

ب- الخيال والمصورة، ووظيفتها الاحتفاظ بما قَبِلَه الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية، بحيث يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات .

ج- المتخيلة : يسميها ابن سينا بهذا الاسم بالنسبة إلى الحيوان، أما بالنسبة إلى الإنسان فيسميها بالمفكرة، ووظيفتها تركيب بعض ما يوجد فى الخيال أو تفصيله .

د- الوهمية، وتدرك هذه القوة المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية.

هـ- الحافظة الذاكرة ويحدد ابن سينا عمل هذه القوة بالمقارنة بينها وبين القوة الوهمية، فيذهب إلى أنها تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية (عاطف العراقى، ١٩٧٥، ص١٦٧).

وتنقسم قوى النفس الناطقة (الإنسانية) إلى عاملة وعالمة، مع أن القوتين يطلق عليهما اسم عقل، فالقوة العاملة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية، وتنسب إما إلى القوة الحيوانية النزوعية، وإما إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة وإما إلى نفسها. فإذا نسبت إلى القوة الحيوانية النزوعية أحدثت للإنسان هيئات تختص به مثل الضحك والخجل وما أشبههما، وإذا نسبت إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة سببت للإنسان استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واختراع الصناعات، وإذا نسبت إلى ذاتها ولّدت الآراء الذائعة المشتركة بين العقلين النظرى والعملى، فتكون إذن القوة العاملة هى العقل العملى، والقوة العاملة هى العقل النظرى (المقتطف، ص ٢٢).

أما العقل النظرى، فهو قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب، وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئًا قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل. والقوة تقال على الاستعداد المطلق للقوة، وعلى الملكة، وعلى كمال القوة، فالقوة النظرية إذن تنسب على الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئًا من الكمال الذى بحسبها، وحينئذ تسمى عقلاً هيولياًّ، وهذا يملكه كل شخص . وتنسب أيضًا إلى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الممكنة، وهى أن تكون القوة الهيولية قد حصل فيها من المعقولات الأولى (كالكل أعظم من الجزء) التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية وتسمى عندئذ عقلاً بالملكة. وأخيرًا تنسب القوة النظرية إلى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الكمالية، وهذا أن يكون حصل فيها أيضًا الصورة المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل وعقل أنه عقلها، ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب، أما إذا نسبت

القوة النظرية إلى الصورة المجردة نسبة ما بالفعل المطلق فيكون حينئذٍ عقلاً مستفادًا، وهو عبارة عن عقل كامل تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فهذه مراتب النفوس التي تسمى عقولاً نظرية، وهى تنتهى عند العقل المستفاد الذى به يتم النوع الإنسانى . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا تحت تأثير علة موجودة بالفعل كان من الضرورى أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الإنسانى هو العقل الفعال الذى تشرق منه المعرفة على عقول الناس .

والحق أن ابن سينا كان أمامه تراث سيكولوجى ممتد، خلفه أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، وأفلوطين، فأفاد منه كثيرًا، وعول عليه التعويل كله، وكان لعلم النفس الأرسطى بوجه خاص تأثير عظيم عليه، ودخل كبير فى تكوين آرائه، بيد أن نظريته السيكولوجية تختلف فى تفاصيلها عن تلك التى قال بها أرسطو، سواء فى جانبها الطبيعى أو الميتافيزيقى، فعلم النفس الطبيعى عنده مشوب بنزعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يلحظ لدى أرسطو، وفى علم النفس الميتافيزيقى عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين (إبراهيم مدكور، ص ١٣٢) .

على أنه لا يصح أن نغلو فى نزعته التجريبية ومدى تطبيقه الطب على السيكولوجيا، فقد كنا نتوقع – وهو الطبيب والفيلسوف – أن يستخدم طبَّه استخدامًا واسعًا فى دراسة الظواهر النفسية، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها، فينمى معلوماتنا، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات فى سبيل البحث العلمى الدقيق، ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شتى، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل فى مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل فى دائرة اختصاصه، بدليل أنه يشير فى "القانون" إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة، ثم يصرح على الفور بأن الكلمة للأخيرين، وأن استيفاء هذه النقط إنما فى كتبهم! فهو سيكولوجى غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية، لهذا لم يكن غريبًا أن يفتتن افتتانًا بالغًا فى البرهنة على وجود النفس وخلودها، فى حين لم يتوسع كثيرًا فى دراسة

المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية (إبراهيم مدكور، ص ١٣٣).

هذا إلى أنه لم يكن من السهل عليه – ووسائله على ما نعلم – أن يلاحظ ويجرب تجربة دقيقة فى دائرة المخ والظواهر النفسية، ففى البيئة الطبية التى يحظر فيها التشريح وتُحرَم من الأدوات الحديثة، لم يكن فى الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبى دراسة تجريبية كاملة .

ومن الملاحظ أن ابن سينا يعتبر الوظائف البيولوجية الخاصة بالتغذية والنمو والتوليد وظائف نفسية، وذلك راجع إلى أن النفس في رأيه، وفى رأى جميع الفلاسفة الأقدمين على العموم هى علة الحياة، كما أنها علة الإدراك، وهم لذلك ينسبون إليها جميع الوظائف الحيوية، سواء كانت وظائف بيولوجية مثل التغذية والنمو والتوليد، أو وظائف نفسية مثل الإدراك، فابن سينا وعلماء النفس الأقدمون على العموم لم يميزوا بين علم النفس وعلم البيولوجيا (محمد عثمان نجاتى، ص ٣٨).

كذلك نرى ابن سينا يقول بقوى نفسية هى مصدر الوظائف النفسية المختلفة، والقول بالقوى النفسية شائع فىعلم النفس القديم عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين وفلاسفة القرون الوسطى اللاتين، ويكاد يكون ذلك ميزة رئيسية يتميز بها علم النفس القديم، وطابعًا خاصًّا يختلف به عن علم النفس التجريبى الحديث. ويظهر أن علماء النفس الأقدمين قد وجدوا في القول بالقوى النفسية ورد الوظائف النفسية إليها وسيلة سهلة لتفسير المشاكل العلمية التي تعترض تفكيرهم (نجاتى، ص ٣٩).

وقد أهمل ابن سينا فى دراسته النفسية دراسة الناحية الوجدانية من الحياة النفسية، وشأنه فى ذلك شأن معظم الفلاسفة الأقدمين على العموم، ولعل ذلك راجع إلى غموض هذه الناحية الوجدانية من الحياة النفسية، والتباسها عليهم، فقصروا اهتمامهم على دراسة الناحية الإدراكية والناحية النزوعية (نجاتى، ص ٤٤).

وسبب اقتصارهم على دراسة هاتين الناحيتين يرجع فى الأغلب إلى أن اهتمامهم أول الأمر كان متجهًا إلى دراسة العالم الخارجى أكثر من اتجاهه إلى دراسة العالم النفسى الداخلى، الذى حينما وجهوا إليه عنايتهم ظلوا متأثرين بالنزعة الأولى، فاهتموا بدراسة الظواهر الإدراكية

والظواهر النزوعية، وذلك لأن الإدراك والنزوع يعبران عن وجهين للحياة النفسية متجهين إلى العالم الخارجى، فبالإدراك نكون فى نفسنا صورة معقولة للعالم الخارجى، وبالنزوع أى الإرادة نؤثر فى العالم الخارجى ونقاومه ونغير من حوادثه .

أما الحالات الوجدانية فهى فى نظر ابن سينا حالات نفسية عرضية تتعلق أحيانًا بالإدراك، فتصاحب الإحساس أو التخيل أو التعقل، وتتعلق أحيانًا بالنزوع، ومن المعروف فى دراسة الإدراك الحسى عند ابن سينا أن يصاحب الإحساس شعور باللذة أو الألم، ويكاد يقتصر ابن سينا فى دراسة الناحية الوجدانية من الحياة النفسية على دراسة مختصرة للذة وللألم، وللشوق وهو وظيفة للقوة المحركة (نجاتى، ص ٤٤).

لكن "الإبراشى" يروى عن ابن سينا حكاية تشير إلى أنه إذا كان فى كتبه لم يشر إلى الجوانب الوجدانية، إلا أنه فى بعض ممارساته الطبية، لجأ إلى ما يشبه التحليل النفسى، لكن دون أن يشير إلى مصدره فى هذه الرواية (الإبراشى، ص ٢٣٦)، فقد روى أن رجلا أصيب "بالمناخوليا"، وقد استبد به المرض إلى درجة أنه أصبح يعتقد بأنه صار بقرة، وقد امتنع عن الطعام والشراب مع بنى الإنسان، ومن أجل ذلك أخذ الرجل يقلد الأبقار، فيصيح مثلها، ويذهب إلى حظائرها، ويتناول الأكل منها . واستمر الرجل على هذا النحو زمنًا حتى خارت قواه، وهزل جسمه، وشحب لونه .

فعرضه ذووه على الأطباء، ولكنهم عجزوا عن علاجه، وكان ابن سينا فى ذلك الوقت قد طار صيته فى الآفاق، وعرف بتطبيب مرضى العقول والأعصاب، فلما عرض عليه هذا الرجل، وفحص عن حاله، قال له: ما بالك أيها الرجل ؟ وما الذى حل بك ؟

فقال المريض : ليس بى شىء، إلا أننى أصبحت بقرة تخور (تصيح) آكل ما تأكل، وأفعل ما تفعل .

قال ابن سينا : إذا كنت حقًّا كذلك، وأنت بقرة بالفعل، فإنى سأذبحك !

قال المريض : افعل ما تشاء .

فأمر ابن سينا بتقييد المريض بحبل متين، وألقاه على الأرض، وأمر بإحضار سكين حاد، ثم تقدم إليه ابن سينا، وأراد أن يهوى بالسكين على رقبته، ولكنه عندما قرب السكين من نحره، قال : ما بال هذه البقرة هزيلة ؟ إنها لا تصلح للذبح .

فقال المريض : لا، إنها تصلح للذبح فاذبح .

فقال ابن سينا : كلا، لن أذبحها حتى تمتلئ شحمًا ولحمًا .

فقال المريض : وماذا أفعل حتى أصير ممتلئ الشحم واللحم؟

فقال ابن سينا : تأكل كما يأكل الناس، وتشرب كما يشربون.

قال المريض : أو تذبحنى بعد ذلك؟

قال ابن سينا : نعم .

ثم أخذ الرجل المريض على نفسه عهدًا وميثاقًا ليفعلن ذلك، وأخذ يأكل ويشرب كما يفعل الناس، فعادت إليه صحته، وقوى جسمه، وبذلك ارتد إليه عقله، وزال عنه المرض، وشفى تمامًا؛ لأن ما يؤثر فى الجسم يؤثر فى العقل، والعقل السليم فى الجسم السليم كما هو مشهور.

ثم زار ابن سينا هذا المريض بعد شفائه، فلما رآه سليم الجسم والعقل، قال له مداعبًا : ما بال هذه البقرة قد سمنت؟

قال الرجل: نعم وقد أصبحت عاقلة !!

ومهما تكن المآخذ التى يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوى، فإنه صادف نجاحًا ملحوظًا، فكان عماد الدراسات السيكولوجية فى العالم العربى منذ القرن العاشر الميلادى إلى أخريات القرن التاسع عشر، وخلّف آثارًا واضحة فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية.

وما تناوله ابن سينا مما يتصل بالنفس، يؤسس لما يمكن تسميته بالتربية النفسية، ذلك؛ لأن تربية النفس إذا كانت تعنى إصلاحها وتقويمها، فقبل الشروع بالإصلاح والتدبير، على

المرء أن يعرف ما الذى يسوسه، فكيف يمكنه أن يشرع بإصلاح ما يجهله، ويدبر أمرًا لا يعرف طبيعته وفطرته، فعليه أن يكون على علم ومعرفة بالنفس، طبعها وماهيتها، وما تتطلبه من إصلاح وتدبير، وإلى الهدف الذى يصبو إليه من هذا الإصلاح والتدبير (عبد الأمير شمس الدين، ١٩٨٨، ص ٦٨). عليه أن يعرف أن النفس أمارة بالسوء، وأن انغماسها بالبدن وشهواته، يبعدها ويمعن فى إبعادها عن الكمال وعن طبيعتها الروحانية .

وإذا كان فيلسوف اليونان سقراط قد نادى "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك"، فإن ابن سينا يرى أن الإنسان يحتاج إلى "معاونة الأخ اللبيب الوفى، الذى يكون بمنزلة المرآة، فيريه حسن أحواله حسنًا وسيئها سيئًا" .

ثم إن هناك جانبًا آخر يجعل النفس فى حد ذاتها غير موثوق بها، فهى بطبعها تميل عن مساوئها، وتحيد عن أخطائها، ورداءة خصالها، فترى، أحيانًا، المذموم فيها محمودًا ومشكورًا، وما فيها من خسة وشرف. إنها تلجأ عادة إلى ما يبعدها عن أمراضها، وبالتالى تنصرف عن معالجتها وإصلاح ذاتها، وليس هذا من أمراض النفس ونواقصها فقط، بل يرى ابن سينا أن العقل ذاته، عندما ينظر فى أحواله، يمازجه الهوى والانحراف عن الحقيقة، ويلجأ إلى التحيز والابتعاد عن الموضوعية والتجرد (عبد الأمير، ص ٦٩).

ومن هنا فالمرء يكون بحاجة مستمرة إلى غيره، حتى يدرك نفسه على ما هى عليه فى الحقيقة، فيكون هذا الآخر بمثابة المرآة لنفس المرء التى لا يشوبها ما يشوب هذه النفس إذا انعكست على ذاتها من مغالطات وتحيز وهوى، فيعرفها من خلال الآخرين، لأنهم هم المقياس والمعيار .

التربية الأخلاقية :

دار محور التربية الأخلاقية عند ابن سينا حول موقفه من "السعادة"، والتى هى مقصد معظم، إن لم يكن كل، البشر .

ينظر مفكرنا إلى الحياة نظرة المتفائل؛ لأن الخير شامل في الوجود، والشر جزئى، ولأن الإنسان أفضل معاون في جلب السعادة لأخيه الإنسان، وهو يفارق سائر الحيوانات؛ لأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده، وهو لا بد أن يكون مكفيًا بآخر من نوعه ويكون ذلك الآخر أيضًا مكفيًا به وبنظيره، فيكون مثلا هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبر عن هذا، ومن ثم اضطر الناس إلى تأسيس المدن والمجتمعات (المقتطف، ص ٤٧).

وبعد أن يؤمِّن الإنسان ضروريات حياته، يرنو إلى اللذة، إلا أن البشر متفاوتون في الاستمتاع بلذات الحياة كما خلقوا درجات بعقولهم ورتبهم . واللذة في المذهب السينوى تقوم في الفعل، وهى على أربعة أنواع : عقلية، وحسية، وخسيسة، وسامية، إنما يمكن جمعها في نوعين: عقلية وحسية، والفرق بين اللذتين يقوم في أن اللذة التي تجب لنا أن نتعقل ملائمًا، أو لا نسبة بينهما، والإنسان بعقله يسمو إلى اللذة العقلية، إنما بدنه يعوقه عن الوصول إليها ولا يستلذها، كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض .

إن المبدأ السينوى الأساسى: أن لذة كل قوة حصول كمالها، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًّا بالفعل . أما اللذة الخسيسة فهى أفعال البدن الواطئة، وهو دومًا يحن إلى ممارستها، واللذة السامية هى التي تلائم النفس، وتسوقها إلى إدراك الكمال؛ لأن كل من يحصل على كمال ما يجد في الحصول عليه لذة. إلا أن الكمال يختلف باختلاف مراتب القوى النفسانية، فالكمال الأتم يمد النفس بلذة أبلغ وهو الأصل .

وكما أنه توجد لذتان: عقلية وحسية، كذلك توجد سعادتان : وقتية، ودائمة، فالسعادة الوقتية تقوم في اللذة الخسيسة، والسعادة الدائمة تقوم في اللذة السامية، أما الإنسان فإنه في السعادة الخسيسة يشارك الحمير والبهائم التي لها "حالة طيبة ولذيذة"، على حد تعبير مفكرنا، وفى السعادة السامية يشارك الجواهر المفارقة، ويرتفع فوق وجوده (مجلة المقتطف، ص ٤٨).

صحيح أن الجسد يعيقنا عن بلوغ الكمال، والمادة تضع في وجهنا العراقيل لئلا تنتهى إلى

السعادة الدائمة، ولكننا إذا خلعنا ربقة الشهوة، والغضب، وأخواتهما من أعناقنا، وطالعنا شيئًا من تلك اللذة السامية، فحينئذٍ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفًا خفيفًا، فتكون اللذات الروحية في رأى مفكرنا أفضل من اللذات الجسدية. وبما أن النفس الناطقة هى روح، فيمكنها أن تحصل على السعادة السامية فى هذه الحياة، وذلك بالتحلى بالفضائل، والشغف بالجمال الحقيقى.

إن السعيد الذى لا يفتقر في سعادته إلى أحد هو واجب الوجود (الله)، والذى يتلوه في رابح السعادة، العقول المفارقة، التي كلما دنت منه تعالى، وبالغت في تأمله زادت لذة وكمالا مثل الأجسام الطبيعية التي كلما جاورت النار تزداد حرارة. ثم بعد العقول المفارقة يأتى عشاق الخير المطلق، وهم الذين قد وصلوا إلى أعلى درجة يمكن أن يبلغها الإنسان من الكمال. وهؤلاء السعداء في نظر ابن سينا هم العارفون الذين يمتازون عن غيرهم بانطلاق أرواحهم من القيود، وهو سر يجب الاحتفاظ به عن العامة، ويفضى به الفيلسوف إلى مريديه، أى الطالبين له. ثم يعقب العارفين أصحابُ النفوس المترددة، وهؤلاء ليسوا في قمة الكمال؛ لأنهم لم يتجردوا من ذواتهم بعد، وليسوا فى الحضيض لأنهم يملكون قسطًا من الكمال. أخيرًا، يتلو هذه المرتبة أصحابُ النفوس الخسيسة لأنهم بمرتبة النفوس "المغموسة" في عالم الطبيعة المخسوسة التي لا مناص لرقابها المنكوسة، وهؤلاء في عمق أعماق الشقاء (المقطتف، ص ٤٩).

من هذا يظهر أن النفس في نظر ابن سينا، يمكنها أن تتمتع في السعادة السامية وهى مكبلة بأغلال البدن، وذلك متى تم لها اقتباس سائر العلوم النظرية والعملية والاتشاح بثوب العفة والشجاعة، والابتعاد عن شهوات الجسد الدنيئة، لأن هذه لا تولد في النفس اللذة الوقتية حتى تذيقها أفدح الأوجاع وأمرها، فتكون إذن شقاوة هذه الحياة في عدم المقدرة على التلذذ.

وإذا كان العوام قد يرون أن اللذات القوية هى اللذات الحسية، بحيث تكون ما عداها من لذات ضعيفة، أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، فإن ابن سينا يرد على هذا الزعم بأننا قد

نترك لذة حسية فى سبيل لذة أخرى غير حسية، ومن أمثلة ذلك (عاطف العراقى، ١٩٧٦، ص ٢٠٣):

١- لاعب الشطرنج مثلاً؛ قد يعرض له نوع من الطعام فيرفضه مفضلاً اللذة التى يجدها فى لعب الشطرنج .

٢- طالب العفة والرئاسة؛ قد يؤثر الحشمة على المنكوح والمطعوم .

٣- الكريم؛ قد يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة، على لذة التمتع به.

٤- كبير النفس؛ ينظر باستخفاف إلى الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك فى سبيل المحافظة على ماء الوجه. بل قد يهجم على العدو متعرضًا للخطر، نظرًا لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت، فهذه اللذة أفضل عنده من لذة الحياة .

ومن هذه الأمثلة وغيرها ينتهى ابن سينا إلى القول بأن اللذات الباطنة تعد أسمى وأعلى من اللذات الحسية . ويمكن اعتمادًا على شرح "نصير الدين الطوسى" فى شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، لهذا الجانب، وضعه فى صورة قياسية كالآتى (العراقى، ص ٢٠٤) :

الفرد قد يؤثر لذة غير حسية على لذة حسية (مقدمة صغرى).

كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه؛ لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ (مقدمة كبرى).

... اللذة غير الحسية (الباطنة) أعلى من اللذة الحسية (النتيجة).

ومن هنا رأى ابن سينا أن فى المعاناة ومحاولة قهر الشهوات، والتخلص من قبائح العادات، وسوء الشيم والأخلاق لا يكون إلا بالترويض والتكرار، حتى تتمكن النفس من كبت البدن وحراسته من ميله إلى الرذائل، لتمنعها من الظهور، وهذا مايؤدى إلى موتها، كما أنها فى الوقت نفسه، تنمى القيم الحميدة، والشيم الرفيعة، فيتسنى لها الانطلاق والظهور، حيث

إن "رذيلة النقصان، تتأذى بها النفس التواقة إلى الكمال، وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب" (عبد الأمير شمس الدين، ص ٧١).

والترويض والاكتساب، يتبعه عادة محاسبة أو تقويم، والمحاسبة يترتب عليها ثواب وعقاب، ليكتسب المرء العادات الحميدة بطريقة أسرع وأسهل .

ومن هنا يصبح السؤال : كيف يكون عقاب النفس وإثابتها ذاتيًّا ؟ يقول ابن سينا: "ينبغى للإنسان أن يعد لنفسه ثوابًا أو عقابًا يسوسها به، فإذا أحسنت طاعتها وسلس انقيادها، لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل، وإذا أتت بخلق كريم أو منقبة شريفة"، وإثابتها تكون بالإكثار من حمدها، وجلب السرور إليها، وإظهار الرضى والقبول لها، وتمكينها من بعض لذاتها .

أما إذا آثرت الرذائل على الفضائل، وأصبحت تميل إلى الشر أكثر مما تميل إلى الخير، ويصدر عنها ما هو غير مرغوب فيه من الخلق اللئيم والفعل الذميم، فالعقاب يكون بالإكثار من لومها وذمها، وجلب شدة الندامة عليها، ومنعها من ملذاتها، وهذا أفضل أسلوب للتربية الذاتية (عبد الأمير شمس الدين، ص ٧٢).

ويرى ابن سينا "أن يكون الصبى فى مكتبه مع صِبْيَةٍ حسنةٍ آدابُهم، مرضيةٍ عاداتُهم، لأن الصبى عن الصبى ألقن، وهو عنه آخذ، وبه آنس" (الإبراشى، ص ٢٣٠).

فابن سينا يرى أثر القدوة الحسنة، والبيئة الطيبة، والعادات المرضية، وأثر التقليد فى تربية الطفل تربية خلقية؛ لأن الطفل يحاكى غيره من الصبيان فى أقوالهم وأفعالهم وسلوكهم، لأن نزعة المحاكاة نزعة فطرية فى الطفل، فهو يقلد غيره من تلقاء نفسه، فيما يسمع، وما يرى، وما يقع تحت حسه، ولهذا يجب أن نتخير البيئة التى يختلط بها الابن، ونسأل عن أصدقائه الذين يتصل بهم، ونحثه على حسن اختيارهم، وعدم الاختلاط بأى طفل شرس أو وقح، أو سيئ الخلق، أو منحرف، أو شاذ فى تصرفاته، لأن "الصبى عن الصبى ألقن، وهو عنه آخذ وبه آنس"، فهو سريع المحاكاة، شديد التأثر بزملائه وأقرانه وإخوانه الذين يتعلمون معه فى المدرسة، أو يلعبون معه فى الملعب، أو يتصلون به فى النادى والشارع والمجتمع.

وابن سينا يستخدم الميل الفطرى فى الطفل إلى الاجتماع بغيره من الأطفال، واتخاذه أداة فعالة من أدوات التربية الخلقية، ولكنه، كما أكدنا، لا يطلق العنان للطفل ليجتمع بأى نوع من الأطفال، بل يشترط أن يكون اجتماعه بأطفال طيبين .

ومن هنا نجد ابن سينا يقول عن محادثة الصبيان (الإبراشى، ص ٢٣١) :

"والمحادثة تفيد انشراح العقل، وتحل منعقد الفهم، لأن كل واحد من أولئك إنما يتحدث بأعذب ما رأى، وأغرب ما سمع، فتكون غرابة الحديث سببًا للتعجب منه، والتعجب منه سببًا لحفظه، وداعيًا إلى التحدث. ثم إنهم يترافعون، ويتعارضون، ويتقارضون الحقوق، وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة والمحاكاة، وفى ذلك تهذيب لأخلاقهم، وتحريك لهممهم، وتمرين لعاداتهم" .

التربية العامة :

وهى هنا جملة أفكار وآراء لا تخص فئة بعينها ولا مرتبة أو مرحلة عمرية خاصة، وإنما هى تتعلق بعموم الناس، ومن هنا كان وصفنا لها بالتربية العامة .

وما جاء فى هذا الشأن يكشف عن المؤثر الأول للقول بمثل هذه الآراء والأفكار وهو أرسطو، فكما جاءت آراء أرسطو فى كتابه (السياسة)، كذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سينا، وهو ما يبين لنا تأكيده على تلك العروة الوثقى بين السياسة والتربية، فكلاهما هو أمر "تدبير"، ففى السياسة يتم تدبير شأن كل الناس جماعة فى دولة، والتربية تدبير الإنسان شأنه، وتدبيره لشأن أهله، زوجة وأولادًا. والأمر الذى قد لا ينتبه إليه كثيرون هو أن هذه الفكرة هى نفسها التى يتضمنها الحديث النبوى الشهير: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ..."، فابن سينا يشير إلى مراتب للناس وكيف أن كلاً منها بحاجة إلى "تدبير"، يقول: "فإن كل واحد من هؤلاء راعٍ لما يحوزه كنفه ويضمه رَحْله، ويصرفه أمره ونهيه، ومن تحت يده رعيته" (السياسة، ص ٢٩).

من هنا يوجب ابن سينا بأن يبدأ الرجل بسياسة (تدبير، تربية) نفسه .. ابدأ بنفسك، ثم بمن تعول. ومن أوائل ما يلزم فى هذا الشأن أن يعى الإنسان أن الله – عز وجل– قد خلق له "عقلا" هو السائس .. القائد والموجه، كما خلق له نفسًا أمارة بالسوء، فى طبعها وأصل خلقتها، لا بد أن تكون هى المسوسة (السياسة، ص ٣٢).

كذلك على الرجل الذى يبغى إصلاح فاسد أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد، معرفة مستوفية متعمقة، ثم يأخذ فى إصلاحه .

كذلك الأمر بالنسبة إلى إصلاح النفس والذات، لا بد أن يعرف جميع مساوئ نفسه معرفة شاملة كلية، فإن أغفل بعض تلك المساوئ، وتوهم أنها قد صلحت، كان كمن يداوى ظاهر الجرح، بينما يستمر باطنه مشتملا للداء . وكما أن الداء إذا طال إهماله، عسر الشفاء، كذلك العيب الواحد من عيوب النفس، إذا أغفل عنه وظل كامنًا، تفاقم ونما، ثم إذا به يتحين فرص الظهور، وربما الانفجار .

كذلك يوجه ابن سينا الأنظار إلى أهمية التناصح وتبادل التربية، لكن، إذا كان غيرنا ممن عرفنا لديهم سوءًا شديدًا، فلا بد أن نتعامل معه كما نتعامل مع القرحة الدامية فى جسدنا، بمعنى "على ألين لما تمس، وأرفق القول وأخفض الصوت، وفى أخْلى المواطن وأستر الأحوال"، حيث إن التعريض هنا أبلغ من التصريح، وضرب الأمثال أحسن من المباشرة (السياسة، ص ٣٤).

ولا بد للإنسان الذى يهمه التعرف على محاسنه ومعايبه أن ينظر إلى أخلاق الآخرين، فإذا كانت بهم عيوب، فلديه مثلها، وإن كانت لديهم محاسن، فهو يشارك فى هذا أيضًا، فإذا تبين له عيب فى نفسه، فليقمعه وليقهره وليمته بقلة تركه فعالا، وإن رأى على العكس من ذلك أمرًا حسنًا، فليبرزه إذا كان خفيًّا، وليؤكد عليه ويثريه إن كان ظاهرًا، ويمده بأسباب البقاء والاستمرار(السياسة، ص ٣٥).

وإذا كان هذا هو شأن تربية الإنسان على وجه العموم، فإن الدائرة التى تضيق عن ذلك، هى دائرة الأسرة، فيما يسمى فى عصرنا الحاضر بالتربية الأسرية، والمبدأ الأول فى هذه

التربية، مبدأ لم يعد يحظى بالاهتمام الكافى فى عصرنا الحاضر، بل أحيانًا ما يسخر منه البعض ويضربون المثل فى ذلك بتلك الشخصية الشهيرة فى رواية نجيب محفوظ (بين القصرين) ألا وهى شخصية "سى السيد"، وما كانت توحى به من هيبة، فهذا هو أيضًا ما يطالب به ابن سينا، على ألا يقترن بهذه الهيبة ما اقترن بسى السيد من عبث أثناء السهرات الليلية الخاصة !

ولعل هذا يتضح لنا من تفسير ابن سينا للهيبة التى يقصدها، فهى تعنى أن يكرم الرجل نفسه، ويصون دينه، ويصدق وعده ووعيده، وهذا يعنى أن العلاقة بين المرأة وزوجها ينبغى أن تقوم على الهيبة التى قوامها احترام الرجل نفسه، فإذا حافظ على كرامة نفسه وشرفه، رأت زوجته فيه ما يبعث على الاحترام (عبد الأمير شمس الدين، ص ١٠٤).

كذلك يجب على الرجل أن يكرم زوجته، ولهذا الواجب آثار إيجابية، فالمرأة إذا شعرت أن زوجها يؤدى واجباته، تتمنى دوامها، فيدفعها ذلك إلى انتهاج سياسة وسلوك مقابل وموازٍ، وتصبح المرأة مساعدة على تعزيز دور الرجل فى القيادة والتدبير.

التربية فى بداية العمر :

عنى ابن سينا عناية واضحة بتنشئة الطفل منذ أيامه الأولى بما يتضمنه هذا من تفصيل عن العمليات الجسمية الضرورية من إرضاع واستحمام ونوم، فبالنسبة إلى النوم، لا بد أن يكون فى مكان يتسم بالاعتدال فى الهواء، مع تحاشى الضوء الطبيعى الباهر (عبد الرحمن النقيب، ص ١٢٦) .والاعتدال يجب أن يكون كذلك معيارًا للماء الذى نعرض الطفل له عند الاستحمام، من حيث الحرارة، مع جواز تعديد مرات الاستحمام .

ويحبذ ابن سينا إرضاع الطفل من لبن أمه، حيث هو الأقرب لنمط ونوع التغذية التى كان عليها عندما كان فى بطن أمه. وإذا كان من الضرورى الاعتماد على "مرضعة"، لعلة فى لبن الأم وصحتها، فإن ابن سينا يضع شروطًا دقيقة لا بد من توافرها فى المرضعة حتى نضمن

أصح بنية جسدية للطفل . ويصل الاهتمام بابن سينا ، إلى التدقيق فى عملية الرضاعة بأن يتطرق إلى تفاصيلها وعدد مراتها والجرعة المفروضة فى كل رضعة، وكيفية مص الطفل لثدى المرضعة، إلى غير هذا وذاك من تفاصيل، يبدو أنه فيها كان متأثرًا بأنه لم يكن فقط فيلسوفًا ومربيًا، بل كان – وهو الأعلى والأبرز فى ذلك – طبيبًا تعنيه مثل هذه الجوانب المتصلة بالتغذية .

وقد أدرك ابن سينا أن طبيعة العلاقة بين الوالدين لها تأثير كبير فى تنشئة الأطفال، ولفت الأنظار إلى أهمية الاستقرار العائلى فى تربية النشء تربية سليمة، فطالب بثبات الصلة بين الزوجين، وحذر من خطورة الطلاق؛ لأنه يؤدى إلى تمزيق الأسرة (عبد الفتاح أحمد فؤاد، ١٩٨٣، ص ٣٨٤).

وإذا كان للترابط بين الزوجين هذه الأهمية الكبرى، فكيف يتحقق هذا الترابط؟ أفلا توجد أية ضمانات أو شروط للعلاقة الزوجية المستقرة ؟ يرى ابن سينا أن من أهم أسباب دوام الصلة بين الزوجين، المحبة، "والمحبة لا تنعقد إلا بالألفة، والألفة لا تحصل إلا بالعادة، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة" أى أن مرور الزمن يزيد العلاقة الزوجية ترابطًا واستقرارًا، ومن ثم لا ينبغى أن يسارع الزوجان إلى طلب الفرقة بينهما، وقطع ما بينهما من وشائج بغير روية، لما يترتب على ذلك من آثار سيئة على الأولاد (عبد الفتاح فؤاد، ص ٣٨٥).

فإذا ما تم فطام الطفل، وصار فى تلك المرحلة التى نقابلها اليوم بمرحلة رياض الأطفال على وجه التقريب، وجب أن تبدأ عملية التربية، وخاصة فى جوانبها الأخلاقية، ذلك أن ابن سينا كان من الذين يؤمنون بحيادية الطبيعة الإنسانية، بمعنى قابليتها أن تكون شريرة أو خيرة، بناء على ما تتعرض له من مؤثرات البيئة وعوامل التنشئة وقوى التربية المتاحة، وهو هنا يظهرنا مرة أخرى على كونه طبيبًا، فإذا به يعكس الوعى المتعمق بأن جملة الظروف النفسية يمكن أن تؤدى إلى نتائج سيئة بالنسبة إلى الأبدان، والعكس صحيح، وفى ذلك ينقل لنا النقيب (ص١٣٠) عن كتاب ابن سينا (القانون، ج١، ص١٥٧): "يجب أن يكون وكد العناية مصروفة إلى

مراعاة أخلاق الصبى فيعدل، وذلك بأن يحفظ كيلا يعرض له غضب شديد أو خوف شديد أو غم أو سهر، وذلك بأن يتأمل كل وقت ما الذى يشتهيه ويحن إليه فيقرب إليه؟ وما الذى يكرهه فينحى عن وجهه؟ وفى ذلك منفعتان: إحداهما فى نفسه بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق، ويصير ذلك ملكة لازمة، والثانية لبدنه، فكما أن الأخلاق الردية تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدثت عن العادة استتبعت سوء المزاج المناسب لها، فإن الغضب يسخن جداً والغم يجفف جداً، والتبليد يؤذى القوة النفسانية ويميل بالمزاج إلى البلغمية، ففى تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن معًا" .

وتتواصل أهمية كون ابن سينا طبيبًا، فنجده يعطى عناية ملحوظة للتكوين البدنى، فى سنوات العمر الأولى، فينصح دائمًا بالاستحمام، وإفساح المجال للطفل كى يلعب ويرتاض، وألا يشرب على الأكل، حيث إن الماء قد يمنع هضم الطعام هضمًا جيدًا، فلا يستفيد الطفل مما يأكل الاستفادة المنشودة .

وتحريك الطفل وهزه وهو لم يزل فى المهد، صورة مبسطة لأولى خطوات العناية بالتربية البدنية، وهو يقرن هذا بذلك الجانب الجمالى المهم ألا وهو الجانب الموسيقى، وهى لفتة نادرة حقًا فى هذا الزمن بين من كتبوا فى التربية من المربين والفلاسفة المسلمين، ويكمل هذا الجانب الخاص بالتذوق الجمالى، التمهيد لتذوق الشعر مع استمرار نمو الطفل (النقيب، ص ١٣١).

أما الأساليب التربوية المفضل اتباعها، ففى المقدمة: "الترهيب والترغيب" و"الإيناس والإيحاش"، و "الإعراض والإقبال"، وبالحمد مرة وبالتوبيخ مرة أخرى، فإن لم تكن هذه الأساليب كافية لتحقيق الغرض، فقد يلجأ إلى الضرب فى تأديب الصبى، إذا دعت الحاجة إلى الاستعانة باليد (عبد الفتاح فؤاد، ص ٣٨٧)، لكن ابن سينا يحذر من سوء استخدام هذه الوسيلة، وإلا حدث عكس ما نريد من سلبية العملية التربوية: "وليكن أول الضرب قليلا ..."، بعد استنفاد وسائل الزجر القولى والرمزى، وإذا حدث أن جاءت الضربة الأولى موجعة، فسوف يسىء الصبى ظنه ويشتد منها خوفه، لكن على العكس من ذلك إذا

كانت خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنه بالباقى، فلم يحفل به .

ومن هنا وجب أن نفكر فى كل تلميذ ونعاقبه بما يناسبه. وإذا كان الغرض من العقوبة الإصلاح، فلا بد من استعمال الحكمة فيها، بوزن الذنب، ومعرفة الحافز عليه، بعد أن ندرس غرائز الطفل وميوله وأخلاقه، فننبه الجاهل إلى خطئه، حتى يشعر بنتيجة فعله، وإذا شعر المخطئ بذنبه، وكان واثقًا بعطف المدرس نحوه، مد يده طالبًا تنفيذ العقوبة، شاعرًا بالعدالة، ملتمسًا الرحمة، مصممًا على التوبة، وعدم العودة إلى ما فعل، وبذلك نصلح الجميع، ونصل إلى الغرض الحقيقى من العقاب، وهو إصلاح المذنب، وتطهيره من ميله إلى الشر، وتوجيهه إلى الطريق المستقيم، وبذلك نبلغ الغاية التى نقصدها (الإبراشى، ص ٢٣٥).

التعليم فى مرحلته الأولى :

وهى تقابل ما نسميه حاليًا التعليم الابتدائى، حيث يكون الطفل قد وصل إلى مرحلة من النضج من علاماتها بتعبير ابن سينا "حتى تشتد مفاصل الصبى ويستوى لسانه ويتهيأ للتلقين ويعى سمعه"، فهنا ينبغى البدء بتعلم القرآن الكريم، وفى الوقت نفسه نتيح الفرصة للطفل أن يتعلم حروف الهجاء، ويلقن معالم الدين، ثم يُرَوّى الصبى الشعر، مبتدئًا بالرجز، ثم بالقصيدة؛ لأن رواية الرجز وحفظه أيسر، إذ إن أبياته أقصر، ووزنه أخف، وكلماته أسهل فهمًا، على أن يختار من الشعر ما قيل فى فضل الأدب، ومدح العلم، وذم الجهل، وما حث منه على بر الوالدين، واصطناع المعروف وقرى الضيف. فإذا فرغ الصبى من حفظ القرآن، وألم بأصول اللغة، نُظر عند ذلك فى توجيهه إلى ما يلائم طبيعته واستعداده. (عطية الإبراشى، ص ٢١٩).

ومعنى هذا أن يعلَّم الطفل القرآن فى البدء بطريقة التلقين، فى الوقت الذى ينمو جسمياً، ويستعد عقلياً لتعلم القرآن بالتلقين، حيث كانت هى الطريقة الشائعة فى تعليم الكتاتيب، بما هى عليه من سلبيات.

وفى الوقت الذى يحفظ فيه بعض السور القصيرة بطريقة التلقين، يلقن أيضًا معالم

الدين، ويحكى له بعض القصص الدينية، كقصص الأنبياء، ثم يُرَوّى الصبى الشعر، أى يحمل على روايته، أى حفظه عن ظهر قلب بطريق السماع والتلقين والرواية حتى يقال إنه راوٍ للشعر (الإبراشى، ص ٢٢٠).

وقد تعجب حينما تسمع أن ابن سينا يرى حسن اختيار الشعر الذى يطالَبُ الطفل بحفظه، لأن حسن الاختيار يدل على حسن الذوق، فلا يُرَوّى الطفل أى شعر، بل يروى شعرًا خلقيًّا يذكر فيه فضل الأدب، ويُمدح العلم، ويُذم الجهل، ويُحث على بر الوالدين، وفعل الخير، واصطناع المعروف، وإكرام الضيف، حتى تبث فى نفسه الأخلاق الكريمة من الطفولة، والمثل الإسلامية من الصغر .

مرحلة التوجيه :

ويعنى ذلك، المرحلة التالية لما نعرفه اليوم بتعليم المرحلة الثانية، حيث يكون الطفل قد تبينت اتجاهاته واستعدادته وميوله، ومن ثم يكون من اليسير توجيهه إلى الطريق الذى يناسبه وفقًا لما سوف يسلكه من سبل كسب العيش، فضلاً عما هو ضرورى لذات العلم وقبل هذا وذاك ما يقرب الطفل من الله عز وجل .

وما يدلنا على انتقال الطفل إلى مرحلة أعلى من التعليم قول ابن سينا : "وإذا فرغ الصبى من تعلم القرآن، وحفظ أصول اللغة"، أى إذا أتم الطفل مرحلة التعليم الأساسى، مر بها مفكرنا نفسه، حيث أتمها فى حوالى العاشرة من عمره . ومن هنا فإذا كان الصبى سوف ينخرط فى سلك صناعة مثل صناعة الكتابة، فمن المهم أن نتيح له فرصة الاستمرار فى دراسة علوم اللغة التى هى القوام الرئيسى لهذه الصناعة، بل ومن الضرورى التعمق فيها، حتى يمكن أن نضيف إليها دراسة الرسائل والخطب، مع العناية بالخط، ودراسة مناقلات الناس ومحاوراتهم، وما سار على هذا النهج . فإذا لم يرد مثل هذه الصناعة واختار غيرها، وجب اختيار علوم تناسب الصناعة المختارة (عبد الفتاح فؤاد، ص٣٩٠).

إن الذى يتمعن جيدًا فى كتابات ابن سينا فى هذا الشأن ربما يدهشه ما أظهره من وعى بضرورة إقامة التعليم على ما يتوافر لدى الطالب من ميول واستعدادات، حيث إن ذلك هو القاعدة الأساسية لعمليتى التعليم والتعلم، فالتلاميذ، مثلهم مثل بنى البشر على وجه العموم يختلفون فى القدرات والاستعدادات والميول، مما يؤكد على خطورة عملية التوجيه التربوى والمهنى، وإن لم نجد هذا المصطلح بصياغته الحديثة، لكن مضمونه ومعناه واضح وضوح الشمس لدى ابن سينا، فهذا صبى يمكن أن نلاحظ سهولة بعض الآداب بالنسبة إليه، بينما نلاحظ صعوبته على غيره، وهذا من غير شك هو التفسير الأقرب للحقيقة لما نلمسه فى حياتنا من توافر البلاغة لدى بعض من الناس، وافتقاد بعض آخر لها، كما نلاحظ توافر النزعة الشعرية لدى فئة، ونفورًا أو فتورًا لدى آخرين ..وهكذا .

بيد أننا نجد أنفسنا أمام تساؤل مهم، ألا وهو : ما الأسس التى بناء عليها يمكن أن نحكم على هذا بأن ميوله كذا، وأن غيره ميوله كيت ؟

لا يمكن أن نظلم الرجل فنفكر فيما توصل إليه علم اليوم من مقاييس واختبارات، ومن هنا فقد أكد على أهمية الملاحظة المباشرة وتمعن الخبرة، من قبل من يتولون أمر الصبى، سواء من معلمين أو آباء، فمن خلال السلوك اليومى وما يظهره من مواقف فى خبرات حياته، يمكن معرفة ما يميل إليه فنساعده على تعلمه، وما ينفر منه، فلا نجبره عليه .

ويلفت النقيب إلى زاوية على درجة عالية من الأهمية والدقة، ألا وهى تلك الفئة التى يكون المولى – عز وجل– قد ابتلاها بالتأخر العقلى و "البله" (النقيب، ص ١٣٧)، وهم بهذه الصورة قد يكون من الصعب عليهم الانخراط فى سلك التعليم النظرى أو العملى، وفى ذلك قال ابن سينا: "وربما نافر طباع إنسان جميع الآداب والصنائع، فلم يعلق منها شىء، ومن الدليل على ذلك أناسًا من أهل العقل راموا تأديب أولادهم واجتهدوا فى ذلك وأنفقوا فيه الأموال، فلم يدركوا من ذلك ما حاولوا".

وقد يتساءل البعض عن العلة التى تفسر هذا التباين والاختلاف بين الناس، والحق أن ابن سينا أدرك صعوبة تفسير هذه الظاهرة فى القدرة على التحصيل الدراسى، والميل إلى

بعض العلوم والنفور من بعضها الآخر، وأكد أن وراء هذه الظاهرة دوافع لم يتوصل العلم فى عصره إلى الكشف عنها، إلا أنه بعد أن أعلن العجز عن تحديد جميع هذه الدوافع أو الأسباب المختلفة، حاول أن يكشف عن بعضها، فأدرك بوعى متعمق بعض ما توصل إليه العلماء من ضرورة توافر شروط معينة للنجاح الدراسى، وبدونها تفشل عملية التعليم (عبد الفتاح فؤاد، ص ٣٩٢)، فمن خلال تناوله مسألة الاختلاف بين الطلاب فى العلوم التى يختارونها، والتى تتسق مع ما لديهم من استعدادات، قال: "ولهذه الاختيارات، وهذه المناسبات والشاكلات أسباب غامضة، وعلل خفية، تدق عن أفهام البشر، وتلطف عن القياس والنظر، لا يعلمها إلا الله جل ذكره" .

وهذا ما دفع ابن سينا إلى أن ينصح مؤدب الصبى – إذا أراد اختيار الصناعة – "أن يزن أولاً طبع الصبى، ويسبر قريحته، ويختبر ذكاءه، فيختار له الصناعات بحسب ذلك، فإذا اختار له إحدى الصناعات، تعرف قدر ميله إليها، ورغبته فيها، ونظر : هل جرت منه على عرفان أم لا ؟ وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ؟ ثم يبت العزم، فإن ذلك أحزم فى التدبير، وأبعد أن تذهب أيام الصبى فيما لا يؤاتيه ضياعًا" .

لكن هذه القضية التى حار ابن سينا فى تفسيرها، نجد له هو نفسه تفسيرًا لها فى موضع آخر، وهو التفسير نفسه بشأن الاختلاف بين الناس الذى يتضمنه قول عز من قال فى سورة الحجرات: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾، فالاختلاف بين الأمم والشعوب، وأفراد الإنسان أدعى إلى تبادل المنافع .

أما ما يشير إليه من تفسير فهو ما كتبه فى كتاب السياسة من أن الله –عز وجل– منّ على خلقه من بنى البشر بأن جعلهم فى عقولهم وآرائهم متفاضلين، كما جعلهم فى أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين "لما فى استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعى إلى فنائهم، لما يُلقى بينهم من التنافس والتحاسد ويثير بغى بعضهم على بعض،" فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعًا ملوكًا لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا

عيانًا بأسرهم، كما أنهم لو استووا فى الغنى لما مَهَنَ (اتخذ مهنة له) أحد لأحد، ولا رفد حميم حميمًا، ولو استووا فى الفقر لماتوا ضرًّا وهلكوا بؤسًا، فلما كان التحاسد من أطباعهم، والتباهى من سوسهم، وفى أصل جوهرهم، كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلوًا لقناعتهم" (السياسة، ٢٨).

مناهج التعليم :

إذا كان ابن سينا قد أعطى اعتبارًا خاصًّا لكل مرحلة من مراحل عمر الأبناء، بحيث يناسب كل مرحلة تعليم يصلح لها، فقد كان طبيعيًّا أن يكون العمود الفقرى لذلك هو ما يعرف فى زماننا المعاصر بمناهج التعليم، وإن لم تعرف هذه الصياغة فى العصور الإسلامية، هذا مع أن ولعًا شديدًا نلاحظه لدى الكثرة الغالبة من الفلاسفة والمفكرين بتصنيف العلوم، جريًا على ما تناوله أرسطو، مع إجراء عدد من التعديلات التى تتناسب مع الثقافة الإسلامية، حيث علوم الدين التى لم تقم لها قائمة زمن أرسطو بطبيعة الحال .

ولم يكن للمرحلة التعليمية الأولى، وخاصة قبل سن السادسة على وجه التقريب منهج محدد، ذلك أن حاجة الطفل فى هذه المرحلة هى التربية الجسمية والوجدانية بالدرجة الأولى، حيث أشرنا إلى ما نصح به ابن سينا من رعاية تغذية وإرضاع ولعب، مع التأكيد على المكانة المتميزة التى أعطاها ابن سينا للتربية الموسيقية، فى هذا العصر، نظرًا لما تحدثه الموسيقى فى نفس الطفل الصغير من اللذة والطرب، والطهر والسمو، بجوار تمرين الطفل على إدراك ما فى النغمة من اتفاق وتنافر وحدة وثقل، وأسباب ذلك (النقيب، ص ١٤٠).

أما فى المرحلة التالية التى تقابل المرحلة الابتدائية فى عصرنا الراهن، فالتعليم لا بد أن يركز على القرآن الكريم، وبالتبعية على اللغة العربية والتعرف على حروفها وجملها وعباراتها وقواعد كتابتها، وأيضًا ما يتصل بمبادئ الرياضيات . وكذلك رواية الشعر.

فإذا جئنا إلى مرحلة التخصص، فهنا نجد أنفسنا قد دخلنا فيما عرف بتقسيم العلوم

التى لا يعنى إيرادنا الغالب منها أنها كانت تدرس بالفعل كلها فى هذه المرحلة، إذ لا ينبغى ألا ننكر أن بعضها مما لا يتفق إلا مع كبار الفلاسفة والمفكرين، فضلاً عن فئات متخصصة مختلفة.

وقد قسم ابن سينا العلوم إلى ثلاثة أقسام (محمد لطفى جمعة، ص ٥٦) :

١- العلوم العالية، أى التى لا علاقة لها بالمادة، وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة.

٢- العلوم الدنيا، وهى الخاصة بالمادة، وهى الطبيعيات وما يتبعها، وهى العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها .

٣- العلوم الوسطى، وهى التى تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطورًا بالمادة وهى الرياضيات.

وقد عدها كذلك؛ لأنها بين بين، فإن علم الحساب مثلا خاص بما لا علاقة له بالمادة بطبيعته، ولكنه يتصل بها بمقتضى الحال . وعلم الهندسة خاص بالموجودات التى يمكن تخيلها بدون اتصالها بالمادة، ومع أنها لا وجود لها فى الحس، فإنه لا قوام لها إلا بالأشياء المرئية.

أما الموسيقى وفنون الآلات والعلوم البصرية فإن علاقتها بالمادة قريبة إلا أن نسبة رفعة بعضها عن البعض راجعة إلى دنوها من الطبيعيات . وقد تكون العلوم فى بعض الأحوال مشتبكة، لا يمكن فصلها كما هى الحال فى علم الفلك، فإنه علم رياضى، ولكنه خاص بأرقى طبقة من طبقات العلم الطبيعى .

وفى هذا التقسيم دليل على مقدار ما استفاده ابن سينا من كتب أرسطو، ويرى الخبير من الإمعان في مؤلفات ابن سينا أن التلميذ فاق أستاذه فى فحص العلوم وتبيينها، فإن أرسطو قسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام : الرياضيات، والطبيعيات، وعلم اللاهوت، وبذا جعل الرياضيات نوعًا من الفلسفة ونسب إلى الرياضيات فنونًا تبحث فى غير المادة (فيما ليس متحركًا ومنفصلاً عن المادة)، ثم ذكر علومًا أخرى كالفلك وعلم المرئيات وفن الانسجام ونسبها إلى الطبيعيات، ولكنه لم يحط بتقسيم بلغ من الدقة والجلاء ما بلغه تقسيم ابن سينا للعلوم (محمد لطفى، ص ٥٧).

ما يجب أن يكون عليه المعلم :

ربما كانت هذه القضية من القواسم المشتركة عند الجمهرة الكبرى من المربين المسلمين، والمعلم فى نظر ابن سينا هو(عبد الأمير شمس الدين، ص١٤٧):

١- الذى يتناول الأبناء منذ طفولتهم الثانية – عمر المدرسة - أى بعد أن يكون الطفل قد أصبح قادرًا على تعلم الأدب مستقبلاً.

٢- الذى يتعهدهم حتى مرحلة متأخرة من العمر تنتهى بمرحلة تعلم الصناعة، والخروج إلى المجتمع .

فالمؤدب إذن فى التربية السيناوية قطب الرحا، والركيزة التى تصنع الأجيال، فتناوله كما تناوله غيره من المربين العرب والمسلمين، فالمؤدب هو الذى سيحل محل الآباء فى تربية وتنشئة الأجيال، فلا بد إذن من أن تتوافر فيه شروط ومواصفات، ومن هذه الشروط ما يتعلق بطبيعة المهنة، ومنها ما يتعلق بالشخص الذى ستوكل إليه هذه المهمة الصعبة والخطيرة.

والتشابه واضح للغاية بين ما قاله ابن سينا وما قال به غيره من علماء التربية المسلمين؛ لأن كل مربٍّ وهو يتناول مثل هذه الصفات والخصائص المفروضة، إنما سيرنو ببصره إلى مقاصد الدين وأخلاقيات القرآن والسنة، مما لا بد أن يبرز البعد الأخلاقى والدينى بروزًا واضحًا، فمن ذلك :

ضرورة أن يكون مؤدب الصبى عاقلاً، ذا دين، بصيرًا برياضة الأخلاق، حاذقًا بتخريج الصبيان، وقورًا رزينًا، غير "كزّ" (الكز هو العابس المنقبض) ولا جامد، حلوًا، لبيبًا، ذا مروءة ونظافة ونزاهة .

كما لا بد أن يكون مؤدب الصبية بصيرًا برياضة الأطفال، لأن تربيتهم تحتاج إلى خبرة ودراسة وإعداد خاص، وأخلاق طاهرة، وتحتاج إلى أن يكون ملمًّا بطرق وأساليب تهذيب الأطفال، فمثله مثل الطبيب، فهل يتصور أحد أن يقبل إنسان على معالجة مرضى الجسد من غير أن تكون له دراية نظرية وعملية فى هذا الشأن ؟ فما بالنا والمؤدب هنا يتناول "كامل

الشخصية"، وخاصة فى سنوات تكوينها الأولى التى ترسم ملامح ما سوف يلى من مراحل على طول عمر الطفل الممتد بإذن الله .

ونصح ابن سينا المعلم بأن يكون وقورًا رزينًا ..

فضلاً عن أهمية أن يكون نظيف الوجه، نظيف الملابس، حسن المظهر، خاليًا من الأمراض والعاهات الجسمية .

وإذا كان ابن سينا قد ابتدأ فى أول فصل من فصول كتاب (السياسة) طالبًا من الإنسان أن يحسن تدبير نفسه قبل أن ينتقل إلى تدبير الآخرين، فكيف بالمؤدب الذى يطلب من تلميذه ما لا يقدر عليه هو نفسه أن يعطيه له، وكثيرة هى الحكم والنصائح الواردة بهذا المعنى فى الكلام المأثور والأدب العربى (عبد الأمير شمس الدين، ص ١٤٩).

مراجـع:

١- إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م.

٢- جمال رجب سيد بى : نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

٣- حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢م.

٤- عبد الأمير شمس الدين : المذهب التربوى عند ابن سينا، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨م.

٥- عبد الرحمن النقيب : الفكر التربوى عند ابن سينا، القاهرة، دار الفكر العربى، ٢٠٠٢م.

٦- عبد الفتاح أحمد فؤاد : فى الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٣م.

٧- فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، د.ت.

٨- مجلة المقتطف، القاهرة، أبريل ١٩٥٢م، عدد خاص عن ابن سينا .

٩- محمدعاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٥، ط٤.

١٠- محمد عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م، ط٣.

١١- محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م.

١٢- محمد عطية الإبراشى : التربية الإسلامية وفلاسفتها، القاهرة، عيسى البابى الحلبى، ١٩٦٩م، ط٢.

١٣- مهرداد مهريت : فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.

١٤- هشام نشابة : التراث التربوى الإسلامى فى خمس مخطوطات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨م.