ابن سينا

لم يكن «ابنُ سينا» واضعَ أُسُسِ الفلسفة العربية، ولم يكن آخرَ ما انتهى إليه تاريخُ الفكر عند العرب.

لقد ظهر «ابنُ سينا» في وقت كان فيه الفكرُ قد تركّزَ بفضل تَرْجمات النَّقَلَة وشُروحهم وتعليقاتهم. وكان فيه المُفكِّرون أشباهَ: «الكنديِّ» و«الفارابيِّ»، قد حَدَّدوا الموضوعاتِ الرئيسيةَ، وعبَّدوا الطريقَ التي سيسلُكُها غيرُهم من الفلاسفة.

لقد حاول «الفارابيُّ» التوفيقَ بين الدين والفلسفة، وبنى صرحاً فلسفياً مكيْنَ الأساس، رفيعَ البُنيان، عَرَضَ فيه للقضايا الرئيسية التي شَغَلَت العقلَ العربيَّ، وقدَّم لها الحُلولَ النهائيةَ التي تَبنّاها كلُّ مَن جاء بعدَه، إلى أن جاء «ابنُ سينا» وبَسطَ فلسفتَه في مؤلَّفات ضخمة سَهلة المَنال، فكان نصيبُها من البقاء والشهرة أكثرَ من كتب «الفارابيِّ» وإنْ لم تَفضُلْها عُمْقاً وابتكاراً.

تاريخ ابن سينا:

هناك مصدران رئيسيان جديران بالثقة، نستقي منهما أخبارَ الشيَّخ الرئيسِ:

أحدهما: خطُّهُ بيده.

والثاني: من وضع تلميذه «الجُوْزْجاني»؛ الذي أتمَّ ما كَتبَ الأستاذُ، وفَصّلَ مالم يُفصِّله.

ظهر «ابنُ سينا» في عصر اضطربت فيه أحوالُ الدولة العباسية، وانهار سُلطانُها؛ فتمزَّقت إلى دُويلات لجأ «الفارابيُّ» إلى واحدة منها، وهي (دولةُ الحَمْدانيِّين الشيعيَّة) في (حلب)، وقامت (دولةُ البُوَيْهيِّين) في (بغداد)، ثم ظهرت (دولةُ السَّامانيِّين) في (بُخارى)، في عهد خليفتها «نوح بن منصور» عام (980م = 370 هـ).

ولد في قرية (أفشنة) أبو عليٍّ «الحسينُ بنُ سينا»، المُلقَّبُ بـ: (الشَّيخ الرئيس).

كان والدُهُ من منطقة (بلخ)، حَلَّ في (بُخارى)، عَملَ بالصرافة، وأتى إلى قرية (أفشنة)، وتزوّج من امرأة أنجبت له ولدَين، كان «أبو عليٍّ بنُ سينا» بكرَهُما، وانتقلت الأسرةُ إلى (بُخارى)، وبدأ «ابنُ سينا» دراستَهُ؛ فاستظهر القرآنَ الكريمَ، وألَمَّ بجزء من العلوم الدينية، ومبادئِ الشريعة وهو لم يَزَلْ في العاشرة من عمره، وقد أتى إلى (بُخارى) جماعةٌ من

الإسماعيلية لنشر الدعوة العَلَويّة، فانحاز إليهم عددٌ من الناس، من جُملتهم والدُ «ابن سينا»، ولكن الشيخَ الرئيسَ «ابنَ سينا» كان ـ كما ذَكرَ هو عن نفسه ـ يفهمُ أقوالَهم، وقلبُهُ بعيدٌ عنهم. وبقي مُكبّاً على دراسة الرياضيات، والطبيعيات، والمنطق، وعلوم ما بعد الطبيعة، وقد أخذ علمَ الطب عن أُستاذ مسيحيٍّ اسمُهُ «عيسى بن يحيى»، ولم يتجاوز السادسةَ عشرَة حتى انتشر صيتُه وسُمْعتُهُ في الطِّبِّ، وأمَّه معظمُ الأطباء ليتعلَّموا في مدرسته. ولم تكن دراسة «ابن سينا» في الطبِّ نظريةً، بل كان يعود المرضى، ويُعالجُهُم، ويُجري عليهم اختباراته الشخصيةَ.

وقد استهوته الفلسفة فخَصَّها بسنتين كاملتَين من دراسته، وكلَّما استعصى عليه أمرٌ دخل المسجدَ وطلب من الله أن يهديَهُ ويُنيرَهُ فلا يُخيِّبُ له أملاً.

كان يقضي النهارَ عاملاً، والليلَ ساهراً، فإذا غَلبَ عليه النُّعاسُ رأى في المنام حُلولَ ما كان يُعالجُه من مشكلات. وبعد أن بلغ درجة الكمال في العلوم الطبيعية والرياضيات والمنطق، عَكَفَ على دراسةِ ما بعد الطبيعة.

وقد استعصى عليه كتابُ «أرسطو»، واعترف أنه قرأه أربعين مرةً وحَفظَه غَيْباً دون أن يفهمَ معناه، وذكر أنه كان ماراً في عصر أحد الأيام أمام حانوت بعض الوَرَّاقين فاعترضه رجلٌ، وعَرضَ عليه كتاباً بثلاثة دراهم، فابتاعَه منه بعد مُمانعة فكان الكتابُ لـ «الفارابيِّ» بعنوان: (أغراضُ ما بعد الطبيعة لـ «أرسطو»)، فلمَّا قرأه انكشفَ له ما كان مُستغلَقاً عليه، وكان سروره به عظيماً.

وبعد السابعةَ عشرَ من عُمُره، أُصيبَ الخليفةُ «نوح بن منصور» بمَرَضٍ عُضال أعجزَ الأطباءَ، فعالجهُ «ابنُ سينا» وشُفِي، فقَرَّبه إليه، وفتحَ له أبوابَ مكتبته؛ فأكبَّ على مُطالعتها بشَغَفٍ.

ولَمّا بلغ الحاديةَ والعشرين من عُمُره، بدأ «ابنُ سينا» حياةَ الإنتاج، ثم توفّيَ أبوه في الثانية والعشرين، فثَقُلَت عليه الحياةُ، فغادر (بُخارى) إلى (جُرْجان) وبعض مُدُن (خُوارزْم)، فعَرَفَ في (جُرْجان) «أبا عُبَيد» الجُوْزْجانيِّ، و«أبا محمد» الشِّيرازيَّ؛ الذي كان ثَرِيّاً، فابتاع له داراً جعلَها «ابنُ سينا» مدرسةً لطُلاَّبه، ومركزاً للتأليف، ثمَّ خرج من (جُرْجان) بسبب

الاضطرابات السياسية، وبلغ (هَمَذان) وعالَجَ أميرَها «شَمسَ الدَّولة»، فشَفَاهُ من مرض عُضال، فقرَّبه إليه، وجعلَه وزيراً، ثمَّ اعتزلَ الوزارةَ، وطلب منه تلميذُهُ «الجوزجانيُّ» أنْ يضعَ كتابا في فلسفة «أرسطو»؛ فكتب «ابنُ سينا» قسمَ الطبيعيات من كتاب: (الشِّفاء)، وتابع تأليفَ كتاب: (القانون). ولَمّا تُوفِّيَ «شمسُ الدولة» خَلَفَه ابنُهُ، فاستَوزَرَ «ابنَ سينا»، لكنَّه رَفضَ، وخرج مُتنكِّراً إلى (أصفهان)، فاستقبلَهُ أميرُها مُرحِّباً به، فأعلى شأنَه واستصحَبَه في أكثرِ غَزَواته وأسفاره.

كانت حياةُ «ابن سينا» صاخبةً، حافلةً بالعمل والتأليف، وكانت حافلةً أيضاً باللَّهْو، والاستمتاع، والسَهَر، والجدِّ؛ فأصابَهُ من جَرّاء ذلك داءُ القُولَنج، ولم يقوَ على معالجته؛ فتُوفِّيَ متأثِّراً به، ودُفِنَ في (هَمَذان) عام (428 هـ =1037 م) وله من العُمُر ثمانٍ وخمسون سنةً.

مؤلَّفات ابن سينا:

لقد كانت مؤلّفاتُ «ابن سينا» متعدِّدةً، تزيد على المئة، يقع بعضُها في عدّة مُجلّدات. روى بعض المؤرِّخين عنه: «أنَّه كان في السَّفَر يَحملُ أوراقَه قبل زَادِه، فإذا تَعِبَ جلس مُفكِّراً كاتباً، وكان في السجن يطلبُ الوَرقَ والحِبْرَ قبل الخبز والماء».

كان «ابنُ سينا» سريعَ الحفظ. حَفِظَ عدداً جَمّاً من الكتب، وكان سريعَ التأليف، كان يكتب كلَّ يوم خمسين ورقةً. وهذه هي أشهر كتبه:

1 ـ كتاب (الشفاء): وهو أهمُّ مؤلَّفاته في الحكمة، وفيه أربعةُ أقسام:

(المنطق ـ الطبيعيات ـ الرياضيات ـ الإلهيات).

ويعتبر الكتابُ موسوعةً في ثمانيةَ عشرَ مجلّداً.

2 ـ كتاب (النجاة): وهو مختصرُ كتاب (الشفاء)، طُبِعَ مع كتاب (القانون في الطب) بـ: (روما).

3 ـ كتاب (الإشارات والتنبيهات): وهو كتابٌ في كشف الظُّنون، صغيرُ الحجم، كثيرُ العلم. أوردَ فيه المنطقَ في عشرة مناهجَ، والحكمةَ في عشرة أنماط.

4 ـ كتاب (الحكمة المشرقية): وهو كتابٌ خاصٌّ بالتصوُّف، سُمِّيَ: (حكمةَ المشرقيين)، وقيل: إنّه كتاب خاصٌّ بفلسفة الشَّرقيِّين المُقابلَة لفلسفة الغربيِّين.

5 ـ كتاب (القانون في الطب): وهو مجلّدٌ ضخمٌ، يُقسمُ إلى خمسة كتب، وعدد كبير من الفصول والمقالات والفنون، وكان مادةَ تعليم في جامعات أوربا حتى أواخر القرن السابعَ عشرَ.

6 ـ قصائدُ ورسائلُ مختلفةٌ في: الحكمة، والأخلاق، والمنطق، وعلم النفس.

فلسفة ابن سينا:

كان «ابنُ سينا» شاعراً، نَظَمَ تَأمُّلاته الدينيةَ في شعرٍ لا يخلو من جمال.

وكان «ابنُ سينا» عالماً، ولكنَّ مَقدرَتَهُ العلميةَ دونَ مقدرةِ «البَيْرُونيّ»، وكان «الرازي» متفوِّقاً عليه في الطبِّ.

كان «ابنُ سينا» فيلسوفاً، ولكنه لم يبلغ شأنَ «الفارابيِّ» في عمق التفكير والابتكار، ولكنْ تعودُ شُهرَتُه إلى كثرة مؤلَّفاته، وخصْب إنتاجه، وسُهولة أُسلوبه، ووُضوحِ عَرْضه للقضايا.

لقد قال «الفارابيُّ»: ((حَسبنا ما كُتِبَ من شروحٍ لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن نضعَ فلسفةً خاصّةً بنا)).

لم يترك «ابنُ سينا» مذهباً فلسفياً جديداً ومُبتكَراً، بل ألبسَ الفلسفةَ القديمةَ حُلّةً جديدة.

تقسيم ابن سينا للفلسفة:

قسَّم ابنُ سينا العلومَ إلى قسمين: علوم نظرية، وعلوم عملية.

1 ـ العلم النظريّ: يسعى إلى معرفة الحقِّ، ويَشمَلُ: العلمَ الطبيعيَّ، العلمَ الرياضيَّ، العلمَ الإلهيَّ، العلمَ الكُليَّ.

2 ـ العلم العمليّ: ويسعى إلى معرفة الخير، ويَشمَلُ: الأخلاقَ، وتدبيرَ المنزل، وتدبيرَ المدينة، والنُّبوَّةَ.

العلم النظريُّ:

المنطق:

تعمَّق «ابنُ سينا» في دراسة المنطق، لكنَّه لم يُضف شيئاً جديداً إلى ما نقلَهُ «الفارابيُّ» عن «أرسطو»، وقد تساءل: هل المنطقُ جزءٌ من الفلسفة أو آلةٌ لها.. ؟!.

وقد حاول التوفيقَ بين: المَشّائين؛ الذين يَعُدُّون المنطقَ آلةً، والرواقيِّينَ؛ الذين يقولون: إنَّ المنطق ليس آلةً، بل هو جزءٌ من الفلسفة، فقال: ((يمكن أن نَعُدَّ المنطقَ جزءاً من الفلسفة، أو آلةً لها، وإنَّ الخلاف لفظيٌّ)).

وقد أخذ «ابنُ سينا» عن «الفارابيِّ» تقسيمَ المنطق كما ورد في كتابه (إحصاء العلوم)، وتَبِعَه في ذلك جميعُ فلاسفة العرب، وهي تسعةٌ:

1 ـ القسم الأول: يبحث في: الألفاظ والمعاني.

2 ـ القسم الثاني: يبحث في: عدد المعاني البسيطة العامّة، وهي:

(المقولات العشر: الجوهر ـ الكم ـ الكيف ـ الزمان ـ المكان ـ الفعل ـ الانفعال ـ الملك ـ الوضع ـ الأمانة).

3 ـ القسم الثالث: (العبارة)، ويبحث في: تأليف المعاني البسيطة تأليفاً مُوجباً أو سالباً.

4 ـ القسم الرابع: يبحث في: تأليف القضايا، أي: التحليل بالقياس.

5 ـ القسم الخامس: ويبحث في: البرهان، أي: الشروط الضرورية لكي نؤلِّفَ المقدِّمات، قياساً ذا نتيجة ضرورية.

6 ـ القسم السادس: كتاب (الجدل)، ويبحث في: القياسات.

7 ـ كتاب يبحث في: المجاز، وفي نقائض البراهين، وما يقع من أخطاء في القياسات؛ مع ذكر الوسائل التي تُمكِّن من اجتنابها.

8 ـ القسم الثامن: كتاب (الخطابة)، ويبحث في: تحديد القياسات الخطابيَّة، وجميع ما يحتاج إليه الخطيب من وسائل الإقناع.

9 ـ القسم التاسع: كتاب (الشِّعر)، ويدرس: ما يجب أن يكون الشِّعر في كلِّ موضوع.

والمنطق عند «ابنِ سينا» علمٌ لا وجودَ له إلاَّ في الذِّهْن فقط، كـ: معنى: (الإمكان ـ الخصوص ـ العموم ـ الوجوب ـ الكثرة ـ الذاتية).

ومنفعةُ علم المنطق: أنَّه يُعلِّمُ الإنسانَ كيف يَكتسبُ المجهولَ من المعلوم؛ لأنَّ المنطق هو الذي يَعصِمُنا عن الخطأ في إدراك المعاني وتَصوُّرِها تصوُّراً صحيحاً.

العلم الطبيعي:

موضوعه: الأجسامُ الموجودةُ في الطبيعة.

مبادئ العلم الطبيعيِّ هي: المادة ـ الصورة ـ العدم.

وقد أخذ هذه المبادئَ عن «أرسطو»، كما أخذها «الفارابيُّ» أيضاً، فقال: إنَّ الأجسام الطبيعيةَ مُركّبةٌ من مادّة وصورة، ونسبةُ المادّة إلى الصُّورة كنسبة النُّحاس إلى التمثال.

وللجسم الطبيعيِّ لواحقُ هي: الأعراض، كـ: الحركة، والسُّكون. والعَدَمُ عنده ليس هو بذَات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاعُ الذَّات الموجودةِ بالقوّة. وليسَ كلُّ عدمٍ مبدأٌ للكائن، بل العَدمُ المقارِنُ للقوة، أي: للإمكان، مثال:

إذا نظرنا إلى السيف نراه عَدَماً بالنسبة إلى الصُّوفة، فهو معدومٌ في الصُّوف، ومعدومٌ في قطعة الحديد، أي: إنَّ السيف غيرُ موجود بالقوّة في الصُّوف، ولكنّه موجودٌ بالقوة في الحديد.

ويتساءل «ابنُ سينا»: هل الأجسام الطبيعيةُ تَقبلُ التجزئةَ إلى ما لا نهاية.. ؟ أم هي مركّبةٌ من أجزاء لا تتجزأ تنتهي قسمتُها عندها.. ؟!

لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة ـ السكون ـ الزمان ـ المكان ـ الخلاء ـ التناهي ـ اللاتناهي.

1 ـ الحركة:

جعل «أرسطو» أنواعَ الحركة ستةً: السكون ـ الفساد ـ النمو ـ النقص ـ الاستحالة ـ الحركة المكانية. فالانتقال من مكان إلى مكان حركةٌ، ومن البياض إلى السّواد حركةٌ، وهي: "الاستحالة"، وإنَّ ازدياد الحجم حركةٌ، وهو: "النمو"، ونُقصانُه حركةٌ. وعاد «أرسطو» فقال: إنَّ السكون والفسادَ ليسا من أنواع الحركة. وهذا ما قال به «ابنُ سينا» أيضاً.

وإنَّ كلَّ متحرِّك لا يتحرك إلاَّ لعلّة محرِّكة، هذه العلّة المحركة إمَّا أن تكون موجودةً في الجسم فيُسمّى متحرِّكاً بذاته، وإمَّا أن تكون خارجةً عن الجسم فيُسمّى متحرِّكاً لا بذاته.

2 ـ السُّكون:

هو عدمُ الحركة فيما مِن شأنِه أن يتحرّك.

3 ـ الزَّمان:

يُقرِّر «ابنُ سينا» مع «أرسطو»: أنَّ الزمان متعلِّقٌ بالحركة؛ ولهذا لا يمكن أن نتصوَّر الزَّمانَ إلاَّ مع الحركة، ومتى لم نحس بحركة لم نُحسَّ بزمان، مثل: ما قيل في قصَّة أصحاب الكهف.

والزمان ليس مُحدَثاً حُدوثاً زمانياً، بل حدوثَ إبداعٍ لا يتقدَّمُه مُحدِثُه بالزَّمان والمدّة بل بالذّات.

4 ـ المكان:

هو الشيءُ الذي يكون فيه الجسم، فيكون مُحيطاً به، حاوياً له، مُفارقاً لـه عند الحركة ومُساوياً له؛ لأنَّه لا يمكن أن يكون جسمان في آن واحد، وليس المكان بـ: هَيُولى أو صورة؛ لأنَّ الهيولى والصورة لا تكونان إلاَّ في الشيء الموجود في المكان.

5 ـ الخلاء:

يَتّبعُ «ابنُ سينا» رأيَ «أرسطو» فيُنكرُ وجودَ الخلاء، كما يُنكرُ وجودَ مقدارٍ غيرِ مُتناهٍ، وعددٍ غيرِ مُتناهٍ، وحركةٍ غيرِ مُتناهية.

النفس:

لقد اهتمَّ الفلاسفة منذ أقدم العصور بالنفس، وعالجوا قضاياها في كتاباتهم، وكانت لهم آراءُ، ونظرياتٌ مختلفةٌ، فمنهم:

1 ـ الماديُّون: الذين عَدُّوا النفسَ مُجرّدَ جسمٍ لا ميْزةَ له ولا اختصاص.

2 ـ الرُّوحيُّون: الذين ألَّهُوا النفسَ وأبعدوها عن المادَّة، ورأَوا فيها قوةَ الهيدروحيَّة؛ تَهبطُ إلى البدن من العالم العلْويِّ.

3 ـ المعتدلون: الذين وقفوا موقفاً وَسَطاً، وجعلوها مزاجاً بين الجسم والروح، أو بُخاراً حاراً ـ كما قال الرواقيُّون ـ، أو صورةً للجسم ـ كما ارتأى «أرسطو» وأتباعه ـ.

وقد وقف فلاسفةُ المسلمين على هذه الآراء، واتخذوا منها عدةَ مواقفَ مختلفة، منهم: الشِّيعة، والمعتزلة، والصُّوفيّة والسُّنيَّة. ولكنَّ الفقهاء ـ وخاصّةً: «مالك» و«الشافعيِّ» ـ حَرَّموا البحثَ في النفس؛ فمنهم مَن قال: برُوحانيَّة النفس، ومنهم مَن أثبت ماديّتها.

وقد اهتمَّ الفلاسفة المسلمون لهذه القضية، كـ: «الكنديِّ» و«الفارابيِّ»، وخاصّةً «ابنُ سينا»؛ الذي اعتنى بموضوع النفس، وكتب فيها مقالات ورسائلَ مستقلَّة، منها:

رسالة في: (معرفة النفس الناطقة وأحوالها)، ورسالة في: (بقاء النفس الناطقة)، ورسالة في: (علم النفس)، (القصيدة العينية) في النفس، وشروحات كتاب «أرسطو» في النفس.

وقد درس «ابنُ سينا» النفسَ من جميع النواحي: الميْتافيزيقيَّة، والطبيعيَّة، والفيزيولوجيَّة أيضاً. ولا شكَّ في أنَّ آراء «ابنِ سينا» في النفس، كآراء سائر الأقدمين؛ لا

تخلو من نقص؛ لضعف وسائل التشريح القديم ووسائل البحث والتَّجربة، ومع ذلك كانت هذه الآراءُ نقطةَ انطلاق لدراسة النفس لكلِّ مَن أتى بعده، وكان لها أثرها الواسع في الشرق والغرب قبل العصور الحديثة.

وسنتبع في دراستنا للنفس تقسيمَ ابن سينا لعلم النفس:

فندرس أولاً: الناحيةَ الميْتافيزيقيَّة: التي تنظر في وجود النفس، وماهيَّتها، وعلاقتها بالجسم، وخُلودها.

وندرس ثانياً: الناحيةَ الطبيعيّةَ: التي تنظر في قوى النفس المختلفة:

1 ـ كالقوَّة النباتيَّة: وتنقسم إلى: غازية، ومُنمِّية، ومُولِّدة.

2 ـ والقوَّة الحيوانيَّة: وتنقسم إلى: باعثة، وفاعلة، ومُدْركة.

3 ـ والقوَّة الناطقة: وتنقسم إلى: عملية، ونظرية، أي: القوة التي تحتاج إلى العقل.

إثبات وجود النفس:

قبل أن يُحدِّد «ابنُ سينا» النفسَ ويتكلَّمَ في قواها ووظائفها، يبدأ بإثبات وجودها، ومُغايرتها للجسد؛ لسببين:

1 ـ أحدهما: منهجيٌّ:

وهو إثباتُ وجود قوى النفس قبل الشروع في تحديد كلِّ واحدة، وإيضاحُ القول فيها؛ لأنَّ مَن رَامَ وصفَ شيء من الأشياء قبل أن يتقدَّم ويُثبِتَ آنيَّته فهو عند الحكماء ممَّن زاغ عن مَحجّة الإيضاح.

2 ـ والثاني: الرَّدُّ على مَن أنكر وجودَ النفس:

وذلك بإثبات حقيقة النفس، وكونها جوهراً رُوحانياً مُغايراً للبدن؛ فلا يفنى بفنائه.

لذا نرى «ابنَ سينا» يُعدِّد البراهين، ويُكرِّرُها في كثير من مؤلَّفاته، وأهمُّ هذه البراهين ما يلي:

براهين وجود النفس:

البرهان الطبيعيّ ـ البرهان السيكولوجيّ ـ برهان الاستمرار ـ برهان وحدة النفس ـ برهان الإنسان المُعلَّق في الهواء.

1 ـ البرهان الطبيعي:

يُقسِّمُ «ابنُ سينا» الحركةَ إلى نوعين: الحركة القَسْرية ـ والحركة الإرادية. والحركتان لا تَصدُران عن الجسم. فالأولى تَصدُرُ عن مُحرِّك خارجيٍّ يُحرِّكه، والحركةُ الثانية:

منها: ما يحدث على مقتضى الطبيعة، كـ: سقوط حجرٍ من أعلى إلى أسفل.

ومنها: ما يحدث ضدَّ مقتضى الطبيعة، كـ: الإنسان الذي يمشي على وجه الأرض؛ مع أنَّ ثِقَلَ جسمه كان يدعوه إلى السُّكُون، أو كـ: الطائر الذي يُحلِّقُ في الجوِّ بدلاً من أن يسقط إلى مَقرِّه فوق سطح الأرض.

الإنسان له وزن كالحجر فَلِمَ يتحرَّك ولا يتحرَّك الحجر؟ الذي يُحرِّكُه قوةٌ خارجيّةٌ هي النفس، وهذه الحركة المضادَّةُ للطبيعة تستلزم مُحرِّكاً خاصّاً زائداً على عناصر الجسم المتحرِّك، وهو النفس. وهذا البرهان أخذه «ابن سينا» عن «أفلاطون» و«أرسطو».

2 ـ البرهان السيكولوجيّ:

إنَّ وجود الانفعالات النفسية: (الضحك، البكاء..) في الإنسان، دليلٌ على وجود نفسه.

إنَّ الإدراك من خواصِّ الإنسان، ويتبعُ إدراكَ الإنسان للأشياء انفعالٌ يسمَّى التعجُّب، ويتبعه الضَّحك، وإدراك الإنسان للأشياء المُؤْذية يتبعه انفعالٌ يُسمَّى الضَّجَر، ثم يتبعه البُكاء. وهناك أيضاً انفعالاتٌ أخرى كثيرة، منها: الخَجل ـ مثلاً ـ. ويمتاز الإنسان أيضاً بالنطق واستخدام الإشارة.

وأهمُّ ما يمتاز به الإنسانُ إدراكَ المعاني الكليَّة العقليةِ المجرَّدة عن المادّة كلَّ التجريد، ويمتاز بقُدرته على التوصُّل إلى معرفة المجهولات.

هذه الأفعال والأحوال الموجودةُ لدى الإنسان دليلٌ على وجود النفس، أليس يعني أنَّ للإنسان المُدرك قُوّةً يتميز بها عن الكائنات غير المدركة..؟

وفي كتاب (الإشارات والتنبيهات) يُلخِّص «ابنُ سينا» هذين البرهانَين بقوله:

((القوى المحرِّكة، والمُدركة، والحافظة للمزاج هي شيءٌ آخرُ، لك أن تُسمِّيه بالنفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرَّفُ في أجزاء بدنك، ثمَّ في بدنك، فهذا الجوهر فيك واحد، وهو أنت على التحقيق)).

3 ـ برهان الاستمرار:

الجسم ينمو ويتغير، والنفس ثابتةٌ. يُقارن «ابنُ سينا» بين النفس والجسد، ويلاحظُ أنَّ الجسد عُرْضةٌ للتغيُّر والتبدُّل، والزيادة والنقصان، وهو مركّبٌ من أجزاءٍ معرَّضةٍ للعوامل نفسِها، أمَّا النفس فإنها ثابتةٌ باقيةٌ على حالها.

قال ابنُ سينا:

((تأمَّل أيها العاقل في أنك اليوم نفسك هو الذي كان في جميع عُمُرك، حتى أنّك تتذكر كثيراً مما جرى في أحوالك، فأنت إذن ثابتٌ مستمرٌّ لا شكَّ في ذلك، أمَّا بدنُك فليس ثابتاً مستمراً، بل هو دائماً في التحلُّل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدلَ ما تَحلَّل من بدنه، فتعلم نفسك أنَّ في مدة عشرين سنةً لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنَّك تعلم بقاء ذاتكَ في هذه المدَّة، بل جميع عمرك، فذاتك مُغايرةٌ لهذا البدن. إنَّ هذا البرهان العظيم يفتح لنا بابَ الغيب؛ فإنَّ جوهر النفس غائبٌ عن الحِسِّ والأوهام)).

4 ـ برهان وحدة النفس وبرهان الأنا:

إنَّ النفس محلُّ المعقولات، وهذا الجوهر الذي هو محلُّ المعقولاتِ ليس بجسمٍ، ولا هو قائمٌ بجسم على أنَّه قوّةٌ فيه، أو صورةٌ له بوجه.

ورغم أنَّ للنفس وظائفَ مختلفةً، لكنَّها تظلُّ واحدةً على الرغم من تعدُّد هذه الوظائف، وإنَّ هذه القوى النفسيَّة: (الغضبية، والشهوانية، والمُدركة) يجب أن يكون لها رباطٌ يجمعُ بينها كلَّها، وتكونَ نسبتُهُ إلى هذه القوى نسبةَ الحسِّ المُشتَرَك إلى الحواسِّ. وإننا نعلم أنَّ هذه القوى يَشغَلُ بعضُها بعضاً، ويستعمل بعضُها بَعضاً، وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسماً، ولا اعتراض على أنَّ النفس غيرُ جسم.

ويقول «ابنُ سينا» في رسالته المُسمَّاة: (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها):

((إنَّ الإنسان يقول: أدركتُ الشيءَ الفُلانيَّ ببصري، واشتهيتُهُ، أو غَضبتُ منه، وكذا يقول: أخذتُ بيدي، ومَشَيتُ برجْلي، وتكلَّمتُ بلساني، وسمعتُ بأُذُني، وتفكَّرتُ في كذا، وتوهَّمتُه، وتَخيَّلتُه. فنحن نعلمُ بالضرورة: أنَّ في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات، ويجمعُ هذه الأفعالَ، ونعلم أيضاً بالضرورة: أنه ليس شيءٌ من أجزاء هذا البدن مَجمَعاً لهذه

الإدراكات والأفعال؛ فإنه لا يُبصرُ بالأُذُن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرِّجْل، ففيه شيءٌ مَجمَعٌ لهذه الإدراكات والأفاعيل. فالإنسان إذن يشير إلى نفسه بـ: (أنا) مُغاير لجملة أجزاء البدن؛ فهو شيءٌ وراءَ البدن)).

5 ـ برهان الإنسان المعلَّق في الهواء:

إذا خرجت الروحُ والنفسُ عن الجسد تُدركُ نفسَها، وذاتها خارجة، أمَّا الجسد فلا.

ومن البراهين الطَّريفة التي قدَّمها «ابنُ سينا» على وجود النفس، برهانٌ سَمّاه «جلسون»: برهانَ الإنسان الطائر. ونجد هذا البرهانَ عند القدِّيس «أوغسطين»؛ الذي أخذه عن آباء الكنيسة الشَّرقية، وهو شديدُ الشَّبه ببُرهان «ديكارت»؛ الذي عَبّر عنه بقوله: (أنا أُفكِّر إذن أنا موجود).

يقول ابن سينا:

((لو توهَّمتَ أنَّ ذاتك قد خُلقت أوّلَ خَلْقها صحيحةَ العقل والهيئة، وفُرِضَ أنَّها على جملة من الوضع والهيئة لا تُبصرُ أجزاءَها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي معلّقةٌ لحظةً ما في هواء طَلْق، وجدتها قد غَفَلَتْ عن كلِّ شيءٍ إلاَّ ثبوت آنيّتها)).

تحديد النفس:

لها طبيعةٌ رُوحانيةٌ. يُنكرُ «ابنُ سينا» نظريةَ التناسخ.

إنَّ جميع الأفعال النباتيَّة والحيوانيَّة والإنسانيَّة تكون من قوىً زائدة على الجسم، بل على طبيعة المزاج، هذه القوى تُعدُّ كَمالاً؛ لأنَّها هي التي يكون بها النباتُ والحيوانُ بالفعل نباتاً وحيواناً، لكنّا نُسمِّيها قوىً بالنظر إلى ما يَصدُرُ عنها من أفعال، ونستطيع أن نُسمِّيَها كمالات؛ لأنها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً، أي: موجوداً بالفعل. فمن الأصلح أن تعرف النفس بأنَّها كمالٌ. والكمالُ كمالان: كمالٌ أوّلٌ، وكمالٌ ثان:

الكمال الأول: وهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل، كـ: الشكل للسَّيف.

والكمال الثاني: هو أمر من الأمور التي تتبع نوعَ الشيء من: أفعاله، وانفعالاته، كـ: القطع للسَّيف، وكالتَّمييز، والرؤية، والإحساس للإنسان.

والنفس ليست كمالاً أوّل، والكمال يكون كمالاً لشيء. فالنفس كمالٌ للجسم الطبيعيِّ، وليس أيَّ جسم طبيعيّ، فالنفس ليست كمالَ النار والأرض والهواء، بل هي كمالُ جسمٍ طبيعيٍّ تَصدُرُ عنه كمالاتُهُ الثانيةُ بآلات يستعين بها في أفعال الحياة. وهكذا تكون النفسُ كمالاً أوّلَ لجسم طبيعي آليٍّ؛ فتكون النفسُ النباتيةُ كمالاً أوّلَ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ من جهة ما يتولَّد ويربو ويتغذَّى، وتكون النفسُ الحيوانيةُ كمالاً أوّلَ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ من جهة ما يُدرِكُ الجزئيات، ويتحرَّك بالإرادة، وتكون النفس الإنسانية كمالاً أوّلَ لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعلُ الأفعالَ الكائنةَ بالاختيار الفكريِّ والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يُدرِكُ الأمورَ الكليّةَ.

وقد يبدو من هذا التحديد أنَّ «ابنَ سينا» رأى رأيَ «أرسطو» في النَّفس، دون أن يغيِّر فيه شيئاً، لكنَّ الأمر غيرُ ذلك؛ فالكمال عند «أرسطو» مُرادفٌ للصورة، وتصبح النفسُ في رأيه صورةً للجسد، ولا يمكنها أن تُوجَدَ بدونه؛ لأنَّ الصورة تحتاج في قوامها إلى مادّة. أمَّا «ابنُ سينا» فإنَّه يَحرصُ على إظهار الفرق بينه وبين «أرسطو»، ويؤكدُ أنَّه إذا كانت كلُّ صورة كمالاً، فليس كلُّ كمال صورةٌ، فإنَّ المَلِكَ كمالُ المدينة، والرُّبّان كمالُ السفينة، وليساً بصورتَين للمدينة والسفينة. فما كان من الكمال مُفارقاً الذاتَ لم يكن في الحقيقة صورةً للمادة، وفي المادة؛ فإنَّ الصورة التي هي في المادة هي الصورةُ المنطبعةُ فيها، القائمةُ بها.

طبيعة النفس:

إنَّ إثبات وجود النفس وتحديدَها بأنها كمالٌ أولٌ لا يكفي لمعرفة طبيعتها، فالبراهين التي عدَّدها «ابنُ سينا» لإثبات وجود النفس كانت تَهدُفُ إلى إثبات حقيقةِ مُغايَرَتِها للجسد، وأنها متميِّزةٌ عنه كلَّ التميُّز.

فالنفس جوهرٌ؛ لأنَّها تستطيع أن تُوجَدَ بدون الجسم، لكنَّ الجسم لا يقوم إلاَّ بها؛ لأنَّها كمالٌ له، ومتى فارقته استولت عليه المُغيِّراتُ الخارجيةُ وانحلَّ.

ولم يكن «ابنُ سينا» أوّلَ مَن قال بجوهر النفس؛ فقد سبقه إلى ذلك «أفلاطون»، و«أفلوطين»، وأثبته «الفارابيُّ».

ولم يكتف «ابنُ سينا» بإثبات جوهرية النفس، بل بيَّن أيضاً أنَّ هذا الجوهرَ رُوحانيٌّ، والبراهين التي أقامها على رُوحانية النفس عديدةٌ، منها: المنطقية ـ الرياضية ـ الطبية.

إثبات روحانية النفس:

1 ـ إنَّ النفس تُدركُ المعقولات، وليس هذا الإدراكُ من خواصِّ الأجسام.

2 ـ إنَّ النفس تُدركُ الكليات وتُدركُ ذاتَها بدون آلة، أمّا الحسُّ فإنه يُحسُّ شيئاً خارجاً، ولا يُحسُّ ذاتَه، وكذلك الخيال لا يتخيَّلُ ذاتَه ولا فعلَه. فللنفس طبيعةٌ غيرُ طبيعة الحسِّ والخيال.

3 ـ إنَّ استمرار العمل وقوةَ المحسوسات الشاقّة المتكرِّرة تُوهنُ الآلات الجسديةَ، وتُضعفُها، وربما تُفسدُها، كـ: الضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع، وعند إدراك الشيء القويِّ لا يَقوى على إدراك الشيء الضعيف. فإنَّ المُبصرَ ضوءاً عظيماً لا يُبصرُ معه ولا عَقبَه نوراً ضعيفاً، والسامعُ صوتاً قوياً لا يسمع معه ولا عَقبَه صوتاً ضعيفاً، أمَّا بالنسبة إلى القوة العقلية فبالعكس؛ فإنَّ إدامتَها للفعل وتصوُّرَها للأمور يُكسبُها قوةً وسهولةَ قبول لمَا بعدها مما هو أضعفُ منها.

4 ـ إنَّ أجزاء البدن كلَّها تَضعُفُ قواها بعد مُنتَهى النُّشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين، أو عند الأربعين. أما القوة العقليةُ فإنَّها تَقوَى بعد الأربعين، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب أن تضعُفَ، ولا يكون ذلك إلاَّ في أحوال خاصّة، أو وجود عوائقَ.

حدوث النفس وخلودها:

يُثبتُ «ابنُ سينا» حدوثَ النفس، أي: أنَّ النفس تَحدُثُ كلَّما يَحدُثُ البدنُ الصالحُ لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادثُ ممتلكَها وآلتَها.

فـ: «ابنُ سينا» يُخالف «أفلاطون»؛ الذي قال بوجود النفس قبل الجسد. فهي مُفارقةٌ له، ثم حَصلَتْ وحَلَّت في البدن.

والنفوس عند «ابن سينا» واحدةٌ وليست متغايرةً بالماهيّة والصورة؛ لأنَّ صورتها واحدةٌ، وإنّما هي مُتغايرةٌ من جهة البدن فقط.

وإنَّ «ابنَ سينا» يقول: إنَّ من المُحال أن تكون النفسُ واحدةً، ثم تتوزّع تلك النفسُ الواحدةُ في الأجسام الكثيرة؛ لأنَّ البسيط لا يتجزأ، ولأنَّ صورة جسد ما لا يُمكنُ أن تكون في الوقت نفسه صورةَ جسد آخرَ. وهكذا يَصحُّ ويَثبُتُ أنَّ الأنفس تَحدُثُ عندما تَحدُثُ مادّةٌ بدنيةٌ صالحةٌ لاستعمالها، ومتى حدثت النفس مع الجسد كان لكلِّ جسد نفسٌ. والنفوس في الأجساد واحدةٌ بالنوع، كثيرةٌ بالعدد، ومتى فارقت النفوسُ الأجسادَ تبقى متعددةً كما كانت في الأبدان.

وهكذا يُثبتُ «ابنُ سينا» استحالةَ وجود النفس قبل الأبدان؛ لأنّها لو وُجدَت قبلَها لاستحال تعدُّدها، ومتى وجدت معها كانت متعددةً وبقي تعدُّدُها بعد زوال تلك الأبدان.

خلود النفس:

إنَّ «ابن سينا» يُثبتُ خلودَ النفس، فيقول: «إنَّ النفس تَحدُثُ مع البدن، ولكن لا تفسُدُ بفساده».

وهذا الرأي الأخيرُ مُناف لرأي «أرسطو» القائل: بأنَّ الصورة تفسُدُ بفساد المادة، وهو يختلف بعضَ الاختلاف عن مذهب «الفارابيِّ» في القضية. فـ: «ابن سينا» لا يتعرَّض للتفريق بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد في النفس من جهة خلودها؛ لأنَّ النفس الناطقةَ في نظره لا تختلف بالنوع عندما ننتقل إلى درجة العقل بالفعل أو العقل المستفاد. وهنا يُخالفُ «ابنُ سينا» رأيَ «أرسطو»، ورأيَ «إسكندر الأفروديسي» و«الفارابي»، فيقول:

«إنَّ النفس لو أصبحت شيئاً آخرَ بحصول المعقولات لَمَا ظلَّت هي هي؛ فإنَّها المحلُّ القابلُ للمعقولات، وأخصُّ خواصِّها العقل».

وإنَّ النفس خالدةٌ؛ لأنَّها ذاتٌ رُوحانيّةٌ غيرُ مُركَّبة. وكونُها صورةً للجسد لا يعني أنَّها تَفسُدُ بفساد الجسد، وبيان ذلك: أنَّ الشيء يَفسُدُ بفساد غيره إذا كان مُتعلِّقاً به بعضَ التعلُّق. ونحن نعلم أنَّ النفس والجسدَ يَحدُثان معاً، وأنَّهما جوهران، وأن الجسد ليس علّةً من علل وجود النفس؛ إذ ليس تعلُّقُ النفس بالبدن تعلُّقاً معلولاً بعلَّة ذاتيّة.

وحدة النفس وبطلان التناسخ:

عندما أثبت «ابنُ سينا» أنَّ لكل جسد نفساً تَحدُثُ عند حدوثه، أنكر في الوقت نفسه التناسخَ؛ لأنَّه لو ثبت التناسخُ لكان للبدن الواحد نفسان وهذا مُحالٌ.

قال «ابن سينا»: «كلُّ بدن يَستحقُّ مع حدوث مزاج مادَّته حدوثَ نفس له، وليس بدنٌ يَستحقُّ حدوثَ نفس له وبدن لا يستحقُّه. فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان، وأنَّ لكل بدن نفساً تَحدث له وتتعلَّقُ به، فيكون البدن الواحدُ فيه نفسان معاً. وإنَّ العلاقة بينهما هي علاقةُ اشتغال النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفصل البدنُ عن تلك النفس. وإنَّ

كلَّ حيوان يستشعرُ نفسَه نفساً واحدةً هي المتصرِّفةُ، والمُدبِّرةُ للبدن الذي له، فإنْ كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوانُ بها، ولا هي بنفسه، ولا تشتغل بالبدن فليست لها علاقةٌ بالبدن؛ لأنَّ العلاقة لا تكون إلاَّ بهذا النحو، فلا يكون تناسخٌ بوجه من الوجوه)).

أما وحدة النفس:

فإنَّ «ابن سينا» من القائلين بوحدة النفس. فالنفس في نظره واحدةٌ، وقُواها مُتعدِّدة. وليست القوى عندَهُ مظاهرُ لنفوس متعددة. وقد أقام البراهينَ على وحدة النفس ووحدة الحياة النفسية، وأوضح أنَّ القوى النفسيةَ قوىً لذاتٍ واحدةٍ تقوم بواسطة تلك القوى بجميع الوظائف.

ومما لا شك فيه أنَّ القوى متعددةٌ وأنَّ هذه القوى المتعدِّدة للنفس يَشغَلُ بعضُها بعضاً، ويستعملُ بعضُها بعضاً، وأنَّ النفس هي هذا الرباطُ الذي يجمع هذه القوى، وأنَّ النفس في الإنسان تقوم بوظيفة النفس النباتيَّة؛ التي في النَّبات، والنَّفس الحيوانيَّة؛ التي في الحيوان، وتقومُ أيضاً بوظيفة النَّفس الناطقة. فالقوى النفسية متدرِّجةٌ داخلٌ بعضها في البعض الآخر؛ بحيث تُوجدُ القوى الدنيا في القوى العليا، وتصبح القوى العليا كمبدأ تَفيضُ عند القوى الدنيا.

قوى النفس:

إنَّ «ابن سينا» يتبع في دراسته للنفس المنهجَ التحليليَّ، والمنهجَ التركيبيَّ:

ففي المنهج التحليليِّ: يُحلِّل الوظائفَ النفسيةَ تحليلاً دقيقاً، ويُصنِّفُها تصنيفاً شاملاً يستقصي فيه جميعَ أقسامها المختلفة.

وفي المنهج التركيبي: يدرسُ الوظائف النفسيةَ في ترتيب متصاعد: من أبسطها وأدناها إلى الفطرة إلى أكثرها نُمُوّاً وكمالاً، وهو يحاول في هذا الترتيب أن يُبيِّنَ تَدرُّجَها فيما بينها تدرُّجاً خاصّاً، مُتّجهاً من الأبسط إلى الأكمل؛ بحيث تُوجدُ الوظائفُ الدنيا في العُليا، وتكون في خدمتها، وبحيث يتضمَّن وجود الوظائف العُليا وجودَ الوظائف الدُّنيا، ويكون للعليا عليها سلطةُ الرِّئاسة. وإليك طريقةَ تقسيم القوى كما ورد في كتابَي (الشفاء) و(النجاة):

قوى النفس النباتية:

للنفس النباتية ثلاثُ قوى:

1 ـ القوة الغازية: وهي القوة التي تُحيلُ جسماً آخرَ إلى مُشاكَلةِ الجسم الذي هي فيه، فتُلصقُهُ به بدلَ ما يتحلَّلُ عنه.

2 ـ القوة المُنمِّيَة: وهي القوة التي تَزيدُ في الجسم الذي هي فيه بالجسم المُشبَّه به، زيادةً مُتناسبةً في أقطاره طولاً وعرضاً وعُمقاً، لتبلغَ به كمالَه في النُّشوء.

3 ـ القوة المُولِّدة: وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جُزءاً هو شبيهٌ له بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسامٍ أخرى تتشبَّه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل.

قوى النفس الحيوانية:

للنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: مُحرِّكة ـ ومُدْرِكة، وتنقسم كلٌّ واحدة منهما بدورها أقساماً أخرى وشُعَباً متعدِّدةً يُبيِّنُها «ابنُ سينا» على الوجه التالي:

1 ـ القوة المُحرِّكة: تقسم إلى قسمين:

أ ـ باعثة (شهوانية ـ غضبية).

ب ـ فاعلة.

فالقوة المُحرِّكة الباعثةُ: هي القوَّة النزوعية الشوقية، وهي قسمان:

1 ـ قوة باعثةٌ شهوانيَّة: وهي قوة تَقْرُب من الأشياء طلباً للَّذّة.

2 ـ قوة باعثة غضَبيّة: وهي قوة تَبْعُد عن الأشياء لأنَّها ضارّة.

أما القوة المُحرِّكة الفاعلةُ: هي التي تُشنِّجُ العضلات، وتُمكِّنُ من الحركة الجسدية.

2 ـ القوة المُدْرِكة: هذه القوة تقسم إلى قسمين:

1 ـ قوّة مُدْرِكةَ من الخارج: وهي الحواسُّ الخمسُ: (بصر ـ سمع ـ شم ـ ذوق ـ لمس).

وحاسَّة اللمس الأخيرة هذه هي جنسٌ لأربع قوىً؛ تَحكُمُ الواحدةُ منها في التضادِّ الذي بين: الحارّ والبارد ـ واليابس والرَّطْب ـ الصّلْب واللَّيِّن ـ الخَشن والأملس.

2 ـ القوّة المُدْرِكة من الداخل: وهي الحواسُّ الباطنة، منها ما يُدرِكُ صُوَرَ المحسوسات، ومنها ما يُدرِكُ معانيها.

وإدراك الصُّورة هو الـذي يكـون بـالنفس الباطنة عـن الحـواسِّ الظـاهرة، مثـل: إدراك الشَّاة لصورة الذئب وشكله ولونـه. أمـا إدراك المعنـى فيكـون بـالنفس الناطقـة دون الحـواسِّ، مثل: إدراك الشَّاة لعداوة الذئب.

ومن القوى الباطنة: الحسُّ المشترك ـ الخيال والمصوِّرة ـ المتخيِّلة الوهمية ـ الحافظة الذاكرة.

قوى النفس الناطقة:

تنقسم قوى النفس الناطقة الإنسانية إلى: عاملة ـ وعالمة. وكلٌّ واحدة منهما تُسمّى عقلاً.

فالقوة العاملة: وهي القوة التي تُحرِّك بدنَ الإنسان إلـى الأفـاعيل الجزئيـة، وهـي التـي تكون عنها الأخلاق، وعليها أن تسيطر على القوة البدنية.

القوة العالمَة: وهي قوةٌ نظريةٌ من شأنها أن تنطبع بالصُّور الكليّة المجرَّدة عن المادَّة، وبها تكونُ المعرفةُ.

والنفس النباتية: تشترك بين النبات، والحيوان، والإنسان.

والنفس الحيوانية: تشترك بين الحيوان، والإنسان.

والنفس الناطقة: تختصُّ بالإنسان فقط.

والقوة الناطقة عند «ابن سينا» هي العقل، وقَسَّمَ العقل إلى:

عقل بالقوة هَيُولاني: كعقل الطفل الذي لم يتعلَّم بعدُ.

عقل بالفعل: كعقل الطفل الذي يَعرِفُ الحروفَ والقلَمَ والدَّواةَ.

عقل بالمَلَكة: كعقل الإنسان الذي يصبح مستعِداً لقبول المعقولات، ويعلم بأنَّه يَعقِلُها بالفعل، ويُسمَّى: عقلاً مستفاداً.

وكل عقل من العقول الثلاثة هو عقلٌ بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقلٌ بالفعل بالنسبة إلى ما دونهُ. وانتقالُهُ من القوة إلى الفعل لا يكون إلاَّ بواسطة عقلٍ هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعَّال. وهنا يشير «ابنُ سينا» إلى الآية القرآنية:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾

وقد علَّق على هذا الإمام «فخرُ الدين الرازيُّ» بقوله:

1 ـ المشْكاة: شبيهةٌ بالعقل الهَيُولاني؛ لكونها مظلمةً في ذاتها، قابلةً للنور.

2 ـ والزُّجاجةُ: شبيهةٌ بالعقل المَلَكة المُستفاد؛ لأنَّها شفَّافةٌ في نفسها، قابلةٌ للنور أتمَّ قبول.

3 ـ والشجرة الزيتونة: شبيهةٌ بالفكر؛ لأنَّها مُستعدَّةٌ لأنْ تصيرَ قابلةً للنور بذاتها، لكن بعد حركة كثيرة وتَعَب.

4 ـ والزيت: شبيهٌ بالحَدْس؛ لكونه أقربَ إلى ذلك من الزيتونة؛ التي يكاد زيتُها يضيء ولو لم تَمْسَسهُ نارٌ.

5 ـ والنار: شبيهةٌ بالقوّة القُدْسيّة؛ لأنَّها تكاد تَعقِلُ بالفعل. ولو لم يكن شيءٌ يُخرِجُها من القوة إلى الفعل.

6 ـ ونورٌ على نورٍ: شبيهٌ بالعقل المستفاد؛ فإنَّ الصُّورَ المعقولةَ نورٌ، والنفسَ القابلةَ لها نورٌ آخرُ.

7 ـ والمصباح: شبيهٌ بالعقل بالفعل؛ لأنَّه نَيِّرٌ بذاته من غير احتياجٍ إلى نور يَكتسِبُه.

8 ـ والنار: شبيهةٌ أيضاً بالعقل الفعَّال؛ لأنَّ المصابيح تشتعل منها.

نظرية المعرفة:

اتبع «ابنُ سينا» في المعرفة مذهبَ المدرسة المشائية؛ فجعل الإدراكَ نوعين: إدراكاً حسيّاً، وإدراكاً عقلياً، وحدَّدَ الإدراكَ بقوله: ((أن تكون حقيقةُ الشيء المُدْرَك مُتمثِّلةً عند المُدْرِك ويُشاهِدُها)).

جدولٌ جامعٌ لقوى النفس كما يُقسِّمُها ابنُ سينا:

1 ـ النفس النباتية:

1 ـ غازية.

2 ـ مُنمِّية.

3 ـ مولِّدة.

1 ـ محركة: (باعثة ـ وفاعلة)، والباعثة: (شهوانية ـ غضبية).

2 ـ النفس الحيوانية:

2 ـ مُدْركة:

أ ـ الإدراك الظاهر بالحواسِّ الخمس: (البصر ـ السَّمع ـ الشمّ ـ الذَّوق ـ اللَّمس).

واللَّمس يُفرِّقُ: بين الحارِّ والبارد.

بين الرطب واليابس.

بين الصلب واللين.

بين الخشن والأملس.

ب ـ الإدراك الباطن بالحواس الباطنة:

الحسّ المشترك ـ الخيال والمصوِّرة ـ المُتخيِّلة (بالنسبة إلى الحيوان) ـ المُفكِّرة (بالنسبة إلى الإنسان) ـ الوهمية ـ الحافظة الذَّاكرة.

3 ـ النفس الإنسانية:

1 ـ العاملة: عقل عمليٌّ.

2 ـ العالمة: عقل نظري: 1 ـ بالقوة هيولاني.

2 ـ بالفعل.

3 ـ مستفاد.

فالإدراك الحسّيُّ: هو أن تتمثَّل صُوَرُ المحسوسات في الحواسِّ.

والإدراك العَقليُّ: هو أن تتمثَّل صُوَرُ المعقولات في العقل.

فتكون الإحساساتُ دارَ المعاني الجزئية للحواسِّ، والمعاني الكليَّة للعقل، وفي كلٌّ تُمثِّلُ نوعاً من التجريد.

فالمعرفة تجريدٌ كما قال «أرسطو»، وليست هي تَذكُّرٌ كما قال «أفلاطون».

أمَّا الإدراك العقليُّ: فكلُّه باطنٌ، والإدراك الحِسّيُّ: باطنٌ وظاهرٌ.

1 ـ الإدراك الحِسِّيُّ الظاهر:

هو انتقال حقائق الأشياء الخارجة عنَّا عن طريق الحواسِّ الظاهرة، كما رَتَّبها «ابنُ سينا»، مُتدرِّجاً من الأبسط إلى المُركَّب: اللمس ـ الذوق ـ الشم ـ السمع ـ البصر، وهي تُدرِكُ بتشبُّهها بالمحسوس.

فالحواس تُجرِّدُ الصورةَ عن المادَّة، فتبقى الصورةُ في الحاسَّة كما يبقى النقشُ في الشمع.

والحواسُّ بحاجة إلى الجسد لإدراك المحسوس، وبحاجة إلى وسائطَ أخرى، كـ: الهواء، والماء.

ومما لا شكَّ فيه: أنَّ عضوَ الحسِّ لا ينفعل إلاَّ عمَّا يخالفُهُ في الكيفية؛ لأنَّه لا يتأثر بما يُشابهُهُ. وهكذا يجب أن يكون اختلافٌ في الكيفيَّة بين الحسِّ والمحسوس؛ ليجريَ الإحساسُ. فاللَّمس ـ مثلاً ـ: لا يُحِسُّ بحرارة الملموس إلاَّ إذا كانت حرارةُ هذا غيرَ حرارةِ ذاك.

والمحسوسات منها ما هو:

1 ـ خاص: كـ: اللون للبصر.

2 ـ مشترك: تُدركُه جميعُ الحواسِّ على السواء، كـ: الشكل، والعدد، والحركة، والسكون.

بعد هذه النظرة العامَّة للإدراك الحسِّيِّ ينتقل «ابنُ سينا» إلى دراسة الحواسِّ دراسةً مفصّلةً من الناحية الفيزيولوجية، والناحيةِ الإدراكية. فيُبيِّنُ تركيبَ كلِّ حاسّة، وعضوَها، وموضوعَ إحساسها، وطريقةَ إدراكها لموضوعها، ويناقش آراءَ مَن تَقدَّمَه في إحاطة واسعة الآفاق. فهو يبدأ باللَّمس؛ لأنَّه أبسط الحواسِّ وأشدُّها. ثمَّ الذَّوق ـ والشّمُّ ـ ثمَّ السَّمع ـ والبصر.

اللَّمس:

يرى «ابنُ سينا» أنَّ اللمس أُول الحواسِّ، وهو ضروريٌّ لبناء حياة الحيوان؛ لأنَّ مزاجَه مُركَّبٌ من الكيفيَّات الأربع الأوليَّة: (الحرارة ـ البرودة ـ الرطوبة ـ اليبوسة)، وهي مُدرَكات اللَّمس. أمَّا بقية الحواسِّ فمُدركاتُها لا تتعلَّق ببقاء الحياة؛ فضرورتُها دون ضرورة اللَّمس؛ إذ قد يَفقدُ حيوانٌ ما حاسّةَ البصر ويبقى حيواناً مع ذلك، تقوم فيه سائر الحواسِّ؛ بما يَستعيضُ به عن البصر المفقود، ولكنَّه لا يستطيع أن يَستعيضَ بشيءٍ من اللَّمس.

وعضو اللَّمس الآليِّ عند «ابن سينا» هو: اللحم ـ والعَصَب.

والإحساس يجري بالمُلامسة. ويُنكرُ «ابنُ سينا» الإحساسَ بالعَصَب فقط، وهنا يبدو أن «ابن سينا» لم يكن على علم واضح بالجهاز العَصَبيِّ؛ فيجعلُ العَصَبَ مُشتركاً في اللَّمس مع الجلد، بينما يُثبتُ العلمُ الحديثُ: أنَّ اللَّمس يجري بواسطة أطراف الأعصاب المنتشرة في الجلد.

وموضوع اللمس ـ أي: الأمور التي تُلمَسُ ـ هي: الحرارة ـ والبرودة ـ والرطوبة ـ واليبوسة ـ والخشونة ـ والنعومة ـ أي: الملاسة ـ، والثِّقَل ـ والخفَّة. ويقول «ابنُ سينا» في كتاب (الشفاء):

«إنَّ هناك وجودَ عدَّة أعضاء لَمسيَّة في البدن، وهذا يتَّفقُ مع نظرية العلم الحديث. فقوى اللَّمس كثيرةٌ. فما يُدرَكُ به الحارُّ والبارد غيرُ الذي يُدرَكُ به الثقيلُ والخفيف.

الذوق:

إنَّ الذوق عند «ابن سينا» نوعٌ من اللمس، وهو يشارك اللَّمسَ في شيء وهو: أنَّ المَذُوقَ يُدرَكُ في أكثر الأمر بالمُلامسة.

وعضو الذَّوق عند «ابن سينا» هو: ما يذهبُ إليه أصحابُ العلم الحديث؛ إذ يجعلونه في نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة.

وأمَّا الرُّطوبة اللُّعابيَّة، فيمتزج فيها المَذُوقُ وينتشر معها، فتُسهِّلُ وصولَهُ إلى الحاسَّة الذَّوقية؛ حيث يصير الإحساسُ بالملامسة.

الشم:

إنَّ عضو الشمِّ هو: الزائدتان الحلميتان النابتتان من مُقدَّم الدِّماغ، وتمتدُّ إليهما أعصابُ الشمِّ الآتيةُ من مُقدَّم الدِّماغ، ويَنفُذُ الرِّيحُ إلى هاتين الزائدتين من ثُقوبٍ في المصفاة الموجودة أسفلَهُما في أعلى فتحتي الأنف.

ويحدثُ الشمُّ: بأن ينقُلَ الهواءُ أو الماءُ الأبخرةَ المتحلِّلةَ من الأجسام إلى أطراف الأعصاب في الأنف. وهكذا يكون الشمُّ أيضاً بملامسة الأبخرة للأعصاب، وبواسطة الماء أو الهواء.

السمع:

إنَّ محسوس السمع الأوَّل هو: الصوت، والصوت هو نتيجةُ حركة عنيفة صادمة ما بين المَقْرُوعِ به مع حركة قوية في الهواء أو الماء، ينتهي أثرُها إلى الصِّماخ من الأُذُنَ... وهكذا يصيرُ الإحساس بالصوت.

البصر:

إنَّ محسوس البصر الأوَّل هو: اللَّون، ينقله الضوءُ ويُظهرُه، والنور ليس جسماً في نظر «ابن سينا»، ولكنَّه كيفيَّةٌ تحدُثُ في الجسم المُضيء، فتنتقلُ الأشعَّةُ فتقع على الأجسام فتُضيئُها.

ومن ميْزات الأشعَّة: أنَّها تَنْفُذُ من الجسم الشفَّاف. والضوء غيرُ اللَّون، بل هو سببُ ظهور اللَّون ونقلِه، بل هو جزءٌ من جملة المرئيِّ الذي نُسمِّيه لوناً.

أمَّا طريقة الإبصار: فيُوضحُها «ابنُ سينا» على الشكل التالي:

بأنَّ النور واسطةٌ للإبصار، وأنَّ عضو البصر مُلتَقَى العصبَين البَصريَّين، ولا شك في أنَّ لـ «ابن سينا» في كلِّ ذلك لَمَحاتٌ علميّة ذاتُ قيمة.

الإدراك الحسي الباطن:

لقد تبسَّط الشيخُ الرئيسُ في معالجة الإدراك الحسيِّ الظاهر، وبين طُرُق وصول المحسوسات الخارجية إلينا، وقد استند في معالجة الحواسِّ إلى المصادر اليونانية الطبيَّة والفلسفيةَ، كما استندَ إلى معلوماته الطبيَّة والتشريحيَّة. وقد أضاف إلى المعلومات القديمة نظريّات ذاتَ قيمة في عالَم العلم، ثمَّ انتَقل إلى معالجة الإدراك الحسيِّ الباطنِ. وقد استَند في ذَلك علَى المدرسةِ المشائية وعلى أستاذه «الفارابيِّ».

الإدراك العقلي:

إن وظيفة العقل هي:

1 ـ تجريد الصور العقلية.

2 ـ إقامة المناسبات بين الكليَّات المجرَّدة غير الماديَّة سلباً وإيجاباً.

3 ـ تحصيل المقدِّمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقيِّ.

4 ـ الأخبار التي يقع بها التصديق لشدَّة التواتر.

إنَّ العقل قبل إدراكه المعقولات يكون عقلاً بالقوة. ولكي يخرجَ من القوَّة إلى الفعل يحتاج إلى سببٍ يكون عقلاً بالفعل.

وقد رأى الشيخ الرئيسُ: أن لبعض الناس قوةً يُسمِّيها: الحَدْس، وهي: استعدادٌ للاتصال بالعقل الفعَّال من غير حاجة إلى تعلُّم. فكأنَّ هؤلاء الناس يَعرفون كلَّ شيء من أنفسهم، وهذه الحال من العقل الهَيُولانيِّ تُسمَّى: عقلاً قُدْسياً، وهو من جنس العقل بالمَلَكة، إلاَّ أنه رفيعٌ جداً، لا يشتركُ فيه جميعُ الناس، بل قد لا يكون شخصٌ من الناس مؤيدَ النفس بشدة الصَّفاء، وشدَّة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يَشتملَ حَدْساً، أعني: قَبُولاً لإلهام العقل الفعَّال من كلِّ شيء ... فترتسمُ فيه الصُّور التي في العَقل الفعَّال، وهذا ضربٌ من النُّبوّة، بل أعلى قوّة النبوَّة، والأولى أن تُسمَّى هذه القوةُ: قوةً قُدْسيّةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

وخلاصة القول في نظرية المعرفة:

أنَّ المعرفة تحصُلُ: بأن يَنزِعَ الحسُّ عن الأشياء صورتَها، وتظلَّ تلك الصُّورةُ لها علاقةٌ بالمادّة، ثمَّ يؤدِّيها إلى الخيال فيُبرئها عن المادة تبرئةً أشد. أمَّا الوَهْمُ: فإنه يتعدَّى هذه المرتبةَ في التجريد؛ لأنه ينالُ المعانيَ التي ليست بذاتها ماديّةً، كـ: الخير والشر، والمخالف والموافق. أمَّا العقل: فإنَّه يصل بتجريد المعاني إلى درجة تصبح معها هذه المعاني مُجرّدةً تماماً عن المادة وعن لواحق المادَّة. فالإدراك: إدراك حسّيٌّ ـ إدراك خياليٌّ ـ إدراك عقليٌّ.

تَصوُّف ابن سينا:

قال أحد مؤرِّخي الفلسفة: إنَّ تصوُّفَ «ابن سينا» لا يبدو إلاَّ في آخر المذهب، كـ: تاجٍ له. فـ: «ابن سينا» يدرُسُ التصوُّفَ دراسةً فنيّةً كأنَّه فصلٌ من الفلسفة، يشرحُهُ شرحاً موضوعياً.

أمَّا «الفارابيُّ» فقد كان التصوُّفُ عنده يَنفُذُ إلى كلِّ شيء. وإنّ الألفاظ الصوفيّةَ منتشرةٌ في كلِّ ناحية من مؤلَّفاته، وإنّ التصوُّفَ عنده ليس نظريةً اعتنقَها، بل هو حال نفسيّةٌ؛ وذلك: لأنَّ حياة «الفارابيِّ» حياةُ عزلة وزهد في الدنيا، بينما كانت حياةُ «ابن سينا» صاخبةً، مُنغمسةً في ضُروب اللَّذّات، وكان التصوُّفُ جزءاً مُتمِّماً من أجزاء فلسفة «الفارابيِّ». ولم يكن التصوُّفُ عند «ابن سينا» إلاَّ مذهباً نظرياً تَوّجَ فلسفتَهُ، وظلَّ مُتميِّزاً عنها. ويبحث «ابنُ سينا» التصوُّفَ في كتابه (الإشارات والتنبيهات) في الفصول الثلاثة الأخيرة؛ فقد تناول الأوّلُ منها: السعادةَ التي هي اللَّذّة العقليّة، ويبحث في الفصل الثاني منها: في مقامات العارفين، والثالث: في أسرار الآيات التي تَصدُرُ عن العارفين.

لقد فَهِمَ «ابنُ سينا» التصوُّفَ فهماً صحيحاً، وعَرَضَه على حقيقته.

وإنَّ التصوُّفَ عنده ليس بالتصوُّف الرُّوحيِّ البَحْت؛ الذي يقوم على مُحاربة الجسم، والبعد عن اللَّذائذ لتتطهر النفسُ، وتَرْقى مَدارجَ الكمال. بل هو تصوُّفٌ نظريٌّ، يعتَمد على الدراسة والتأمُّل.

وطهارةُ النفس عنده لا تَتمُّ عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أوّلاً، وبالذّات، وما علينا إلاَّ أن نَعرِضَ آراءَ «ابنِ سينا» في التصوف؛ حيث يقول في كتاب (الإشارات والتنبيهات):

«إنَّ اللّذّةَ ليست هي اللذّةُ الحسيَّةُ الظاهرةُ، بل اللّذّاتُ الباطنةُ، وإنَّ أشرف هذه اللذّات الباطنة هي اللذّةُ العقليةُ، وإذا كانت النفس لا تتوقُ إلى المعقولات التي هي كمالُها، فذلك راجعٌ إلى وجودها في البدن، وانغماسها في مَلَذّاته، وهي في هذه الحالة لا تشعر بما يلحَقُها من أذى، ولكنها إذا فارقت البدنَ شعرت بالهيئات الرديئة الناتجة عن عدم بُلُوغها الكمالَ، وشعرت بألم النَّار الرُّوحانيّة، وهي فوق ألم النار الجسمانية. ويستطيع الإنسانُ أن ينال من هذه اللّذّة حظّاً وافراً قبل مُفارقة النفس للجسد، وهذا ما ينالُهُ العارفون: الذين انغمسوا في تأمُّلات الله سبحانه، وأعرضوا عن شواغل البدن. وأمَّا الذين لم يبلغوا هذه الدرجةَ من الحياة ـ وهم الذين يُسمِّيهم «ابنُ سينا» (البُلْه) تُرى ماذا يكون مصيرهم . . ؟!».

الواقع أنَّ «ابن سينا» تأثَّر بـ «الفارابيِّ» بما يتعلَّقُ ببقاء النفس، ولكنْ خالفَهُ بفَناء الأنفس الجاهلة، وخالفه بما يتعلَّقُ بالتناسخ؛ لأنَّ ذلك مستحيلٌ، وقال ببقاء الأنفس جميعها حتى الجاهلة.

مقامات العارفين عند ابن سينا:

يذكر «ابنُ سينا» في كتاب (الإشارات والتنبهات) مقامات العارفين فيقول:

«إنَّ للعارفين مقامات ودرجات يمتازون بها دون غيرهم، ولهم أمورٌ خفيّةٌ لديهم، وأمورٌ ظاهرةٌ عنهم، يَستنكرُها مَن يُنكِرُها. ويستكبرُها من يَعرِفُها». ويُفرِّق «ابنُ سينا» بين الزاهد، والعابد، والعارف، فيقول:

ـ الزاهد: هو المُعْرِضُ عن متاع الدنيا وطَيِّباتها.

ـ العابد: وهو المُواظِبُ على فعل العبادات من قيام وصيام.

ـ العارف: وهو المُنصرِفُ بفكره إلى الله، مستديماً لشروق نور القُدْس في سِرِّه.

فالعارف عند «ابن سينا»: يريدُ الحق الأوّلَ لا شيء غيره، ولا يُؤْثِرُ شيئاً على عِرفانه وتعبُّده له فقط؛ لأنّه يستحقُّ العبادةَ، ولأنها نسبةٌ شريفةٌ إليه، لا لرغبة أو رَهْبة.

أما كيف يصل العارفُ إلى هذه الدرجة، فإنه يمرُّ بمراحلَ هي: الإرادة ـ الرياضة.

أمَّا الرياضةُ فهي: سلوكُ الطريق، وتهدُفُ إلى أمور ثلاثة:

1 ـ الإعراضُ عمَّا سوى الحق .
2 ـ تطويع النفس الأمَّارة بالسُّوء للنفس المُطْمئنَّة .
3 ـ تلطيف السرِّ للتنبيه .
وكلَّما توغَّل في الرياضة أُتيحَ له أن يرى الحقَّ في كل شيء .

ويذكر «ابنُ سينا» صفات العارف بكلام جميل قال فيه :
((والعارفُ هَشٌّ بَشٌّ، بسَّامٌ، يُبجِّلُ الصغيرَ في تواضعه، كما يُبجِّلُ الكبيرَ، وينبسط من الخامل كما ينبسط من النَّبيه .
العارفُ شُجاعٌ، كيف لا وهو بمَعْزِل عن تُقْيَة الموت .
العارفُ جوادٌ، كيف لا وهو بمعزلٍ عن مَحبّة الباطل .
العارف صَفَّاح، كيف لا ونفسُهُ أكبرُ من أن تَجرَحَها زَلّةُ بشر .
العارفُ نَسّاءٌ للأحقاد، كيف لا وهو مشغولٌ بذكر الحقِّ)) .

ثم يتكلَّمُ «ابنُ سينا» عن أسرار الآيات، ويحاول تعليلَها تعليلاً طبيعيّاً علمياً، وقد حصر الخوارقَ في أربعة أمور :
1 ـ التمكُّنُ من ترك الغذاء مدةً طويلة .
2 ـ التمكُّنُ من الأعمال الشاقَّة .
3 ـ التمكُّنُ من الإخبار عن الغيب .
4 ـ التمكُّنُ من التصرُّف بالعناصر .

أمَّا الإخبارُ عن الغيب بما أنَّ النفس تنالُ من الغيب في حالة النوم، فلا مانع أن تنال من ذلك الغيب في حالة اليَقَظة . فالنفس تستطيع أن تتلقَّى العلمَ من الملأ الأعلى بشرطَين :
1 ـ أن تكون النفس مُستعدّةً لذلك .
2 ـ أن يزول الحائلُ .

أما التصرُّفُ بالعناصر، كـ: شفاء مرض، أو صَرْف وباء، أو قلب العادة، أو زلزال أرض، فإنَّ ذلك له أسبابٌ في أسرار الطبيعة، وقد أكد «ابنُ سينا» أنه توصَّلَ إلى رؤية الغيب بنفسه، فهل نستطيع أن نَعُدَّ «ابنَ سينا» متصوِّفاً . . ؟!

الجواب: إنَّ «ابن سينا» لم يكن متصوِّفاً؛ لأنَّ حياة «ابن سينا» ـ كما رواها هو لنا، وكما رواها تلميذُهُ «الجُوْزْجانيُّ» ـ لم تكن حياةَ زُهد، وورعٍ، ومجاهدة. فتصوُّفُ «ابن سينا» نظريٌّ، وإنَّ ذكرَه للتصوُّف هو مجرَّدُ تحليلٍ للتصوُّف، ولم يكن يمارس التصوف.

وقد قال أحدُ المؤرِّخين وهو «دي يور» عن كتابات «ابن سينا» الرمزية:

((تلك هي حكمةُ «ابن سينا» الإشراقيةُ؛ فنفسه تَصبو إلى الأشياء، وليس في خزانة طِبِّه ما يَشفي غَليلَها، ولا يَروي ظَمأها)).

كانت فلسفة «أفلاطون» تستهوي «ابنَ سينا» أكثرَ من فلسفة «أرسطو». فـ: «ابنُ سينا» الشاعرُ كان أفلاطونياً، و«ابنُ سينا» الإنسان كان مُسلماً مُتديِّناً، وفق عاطفته الدينية وشهواته الجسدية. و«ابنُ سينا» الفيلسوفُ كان كما كان غيرُهُ من فلاسفة المسلمين؛ مُتأثِّراً بـ «أرسطو»، كما فَهِمَه العربُ، ومُتأثِّراً بشُرّاح «أرسطو» الإسكندرانيِّين.

ما بعد الطبيعة:

إنَّ فلسفة «ابن سينا» لمَا بعد الطبيعة تستحقُّ دراسةً مفصَّلةً؛ لما فيها من قوة الإبداع والابتكار. فـ «ابنُ سينا» في هذا المجال تلميذُ «الفارابيِّ»، لكنَّ التلميذَ فاق مُعلِّمَه؛ لما انطوت عليه فلسفتُهُ من دقّةٍ في العرض، وقوّةٍ في البرهان.

ويمكن أن نَحصُرَ المسائل الرئيسيةَ التي دار حولها هذا الجزءُ من فلسفته في الأمور التالية:

1 ـ ترتيب الموجودات: أخذ «ابنُ سينا» ترتيبَ الموجودات عن «الفارابيِّ»، وقال: إنَّ أوّلَ الموجودات الجوهرُ المُفارقُ، غير المجسَّم، ثمَّ الصورة، ثم الجسم، ثم الهَيُولى، ثمَّ العَرَض.

2 ـ العلَّة والمعلول: إنَّ أهم ما في علم ما بعد الطبيعة العلمُ الإلهيُّ؛ الذي يبحث في أمور الموجود المُطلق: الذي هو مبدأٌ للموجود المعلومِ على الإطلاق، أمَّا العلل: فهي كما حدَّدها «أرسطو»:

1 ـ علة مادية: كالخشب للسرير.

2 ـ علة صورية: كالشكل والتأليف للسرير.

3 ـ علة فاعلة: هي التي يكون عنها الوجود.

4 ـ علة غائية: هي التي يكون الوجود لأجلها.

وأشرف هذه العلل العلَّةُ الغائيّةُ.

ويُستخلَصُ من مُجمَل آراء «ابن سينا»: أنَّه لا يؤمن إلاَّ بوجود علّة واحدة مطلَقة هي واجبُ الوجود؛ لأنَّ جميع الأشياء تَصدُرُ عنه، وليس لها في ذاتها إلاَّ الإمكانُ فقط.

الواجب والممكن:

يُقسِّم «ابنُ سينا» مع «الفارابيِّ» الموجودات إلى نوعين: الواجب الوجود ـ والممكن الوجود.

واجب الوجود: هو ضروريُّ الوجود، وهو الموجودُ الذي إذا فُرِضَ غيرَ موجودٍ عَرَضَ منه مُحال.

ممكن الوجود: هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، وهو الموجودُ الذي إذا فُرِضَ غيرَ موجودٍ لم يَعرِضْ منه مُحال.

ويُقسم واجبَ الوجود إلى:

1 ـ واجب الوجود بذاته: الله سبحانه.

2 ـ واجب الوجود بغيره: 2 × 2 = 4

ويُقسم الممكن إلى:

1 ـ ممكن الوجود بذاته.

2 ـ وممكن الوجود بذاته واجب بغيره، وهذا يَشمَلُ جميعَ الكائنات ما عدا الله.

وإنَّ واجب الوجود بذاته هو المبدأُ الأول الذي يَحصُلُ منه كلُّ موجود.

صفات واجب الوجود:

1 ـ واحد؛ إذ لا يجوز أن يكون واجبُ الوجود أكثرَ من واحد.

2 ـ بسيط؛ إذ لو كان مُركّباً من أجزاء لكان وجودُهُ لا يَتمُّ إلاَّ بأجزائه.

3 ـ خيرٌ مطلقٌ وكمالٌ مطلقٌ؛ لأنَّه لا يَحتملُ العَدمَ.

4 ـ حقٌّ مطلقٌ.

5 ـ عقل ـ عاقل ـ معقول ـ حكمة ـ وحكمته إرادته، وإرادتُهُ لا تسعى إلى غاية ـ كما هي عند الإنسان ـ وإلاَّ لافتقرت إلى ما يُكمِّلُها، فإرادته ثابتةٌ.

حدوثُ العالم وقِدَمُه:

وجد «ابنُ سينا» نفسَه أمام مبدأ منطقيٍّ يعود إلى «أرسطو» يقول: [إنَّ العلة متى وُجِدَت وُجِدَ المعلولُ عنها حتماً].

ووجد نفسه أيضاً أمام العقيدة الإسلامية القائلة بحدوث العالم، فأراد التوفيقَ بين مُعطَيات المنطقِ وتعاليم الإسلام. وعاد إلى «أرسطو» ليشرحَ معانيَ القديم.

قال «أرسطو» في كتاب (المقولات): ((يقالُ: إنَّ الشيء متقدِّمٌ لغيره على أربعة أوجه:

الوجه الأول: بالزمان.

الوجه الثاني: عدم التكافؤ.

الوجه الثالث: بالمرتبة (كتقدم حروف المعجم على الكتابة).

الوجه الرابع: بالأفضل والأشرف)).

وقال «الفارابيُّ»: ((يُقالُ: إنَّ الأشياء تتقدَّم لأشياء أُخَر على خمسة أنحاء:

1ـ إمَّا بالزمان.

2ـ وإمَّا بالطبع، فالواحد متقدِّمٌ بالطبع على الاثنين.

3ـ وإمَّا بالمرتبة، كـ: (زيد متقدِّمٌ عند الملك بالمرتبة).

4ـ وإمَّا بالفضل والشرف والكمال، مثل: (الحكمة متقدِّمةٌ على صناعة الرَّقص).

5ـ وإمَّا أنه سبب وجود الشيء، مثل: (طلوع الشمس، ووجود النهار).

وقد لجأ «ابنُ سينا» إلى هذا التقسيم وقال: إنَّ المتقدِّمَ يُقال بخمسة معان:

أحدها: بالزمان، والثاني: بالمرتبة أو الوضع، والثالث: بالشرف، والرابع: بالطبع، والخامس: بالمعلوليَّة.

والمعنى المشترك: أن يكون الشيءُ مُحتاجاً إلى آخرَ في تحقُّقه، ولا يكون ذلك الآخَرُ محتاجاً إلى ذلك الشيء. فالمحتاج هو المتأخِّرُ بالذات عن المحتاج إليه. وهكذا فالعالَم قديم؛ لأنَّه صَدرَ عن الله منذ الأزل؛ لأنَّ الله عَقَلَ ذَاتَه منذ الأزل، والعالَمُ متأخِّرٌ عن الله بالشرف، والطبع، والمعلوليَّة، والذات، ولا يجوز أن يكون العالَمُ متأخِّراً عن الله بالزمان.

يقول «ابنُ سينا» : ((إنَّ المُحدَثَ لا يَحدثُ إلاَّ بحادث يَحلُّ في المُحدَث ، وهذا ما يكون إمَّا : بالطبع ، أو بعَرَض غير الإرادة ، وإمَّا بالإرادة . فإن كان بالطبع فقد تغيَّر الطبع ، وإنْ كان بالعَرَض فقد تغيَّر العَرَض . أو كان بالإرادة فقد تغيَّرت الإرادةُ ، وهذا كلُّه لا يَليقُ بالله تعالى . فالعالم قديمٌ بالزَّمان ، مُتأخِّرٌ عن الله بالذات ، والله علَّتُه ومبدأُه)) .

هل يعلم الله الجزئيات:

لقد جاء في كتاب الله تعالى : ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾

هذا هو إله الإسلام ، أمَّا إله «أرسطو» : فإنَّه لا يَعقِلُ إلاَّ ذاتَهُ ، ولا يُدركُ إلاَّ الكليّات ؛ لأنَّه لا يليق به أن يُدركَ ما دُونَه من الكائنات الجزئية . وهنا أراد «ابنُ سينا» أن يُوفِّقَ بين «أرسطو» والإسلام فقال : ((إنَّ واجب الوجود إنَّما يَعقلُ كلَّ شيء على نحو كُلِّيٍّ ، ومع ذلك فليس يَعزُبُ عنه شيءٌ شخصيٌّ ؛ فلا يَعزُبُ عنه مثقالُ ذَرّة في السموات ولا في الأرض .

الأخلاق والسياسة:

إنَّ أول من اهتمَّ بالسياسة المُفصَّلة عند العرب هو «الفارابيُّ» ؛ إذ وَجّه فلسفتَهُ كلَّها شَطْرَ السياسة ، فكان المَرجعَ لكلِّ مَن أتى بعده من المفكرين العرب ، وكان «ابنُ سينا» من أولئك الذين عَملوا على اقتفاء آثار «الفارابي» المعلِّم الثاني . فكَتبَ في السعادة والشَّقاوة ، وكتب في السياسة ، وكَتب فيما يَجبُ أن يتحلَّى به كلُّ إنسان من صفات النفس والخُلُق ليعيش سعيداً .

وقد نثر الشيخُ الرئيسُ آراءَه الأخلاقيةَ في مُختلَف كُتُبه ، وقد كتب رسالةً خاصّةً في السياسة . وإنَّ مضمون هذه الرسالة كلامٌ في تفاوت الناس في الصفات والرُّتب ، وكلامٌ في سياسة الرجل لنفسه وسياسته لدَخْله وخَرْجه ، وسياسته لأهله وأولاده وخَدَمه .

وإنَّ رسالة «ابن سينا» تُعتبرُ دون رسالة «الفارَابيِّ» عُمقاً واتّساعاً في الآفاق ؛ إذ إنَّ «الفارابي» بدأ من الأعلى إلى الأدنى ، ومن الأعمِّ إلى الأخصِّ ؛ فتكلم عن العلاقة مع الرؤساء ، ثم مع الأكْفاء ، ثم مع مَن هم دوننا ، وأخيراً تكلَّم عن سياسة المرء لنفسه .

أمَّا «ابن سينا» فآثر أن يبتدئَ بسياسة المرء لنفسه ؛ لاعتقاد منه أنَّ إصلاح الغير لا يقوم إلاَّ على إصلاح الذات ، وإنَّ إصلاح الذَّات أقربُ إلى الإنسان من إصلاح الغير . . ولَمَّا كان

الأمر كذلك كان لا بُدَّ للمرء من أن يبدأ بإصلاح نفسه، ولَمّا كان الإنسان مُركّباً من نفس ناطقة، وجسد ماديٍّ، كان لا بُدَّ له من تقديم الأفضل، وتغليب العقل على جميع النَّزعات الأخرى؛ لأنَّه متى سيطر العقلُ استقام الأمرُ وصَلَحَتْ الأعمال.

وإنَّ النفس ـ كما لا يَخفى ـ غارقةٌ في المادة، ومن ثَمَّ فهي كثيرةُ العيوب، والعيوب من شأنها أن تَقفَ حَجرَ عَثرة في طريق السعادة، فوجب على العاقل أن يَتبع عيوبَ نفسه بذات الطريق التي تَمشَّى عليها «ابنُ سينا»، ولا شك أنَّ الشيخ الرئيس قد أخذ الكثيرَ عن مُترجم كتاب (كليلة ودمنة) «ابن المقفع»؛ إذ توسَّع في قضية محاسبة النفس، وطَلبَ من الإنسان أن يجعل لنفسه ثواباً، فإذا أحسنت نفسُهُ كافأها ببعض مَسرَّاتها، وإذا أساءت عاقبها وأنَّبها. ودفعاً للغرور والضلال يطلب «ابن سينا» ممن يعمل على إصلاح نفسه أن يستعين بالأخ اللَّبيب الوَدود؛ الذي يكون له بمنزلة المرآة، ويُصارحُه بمحاسنه ومساوئه. لذلك على العاقل ألاَّ يُخادنَ، ولا يُصاحب إلاَّ ذا فضل في العلم والدين والأخلاق، فيأخذ عنه، أو موافقاً له على إصلاح ذلك؛ فإنَّ الخصال الصالحةَ من البرِّ لا تَحيا، ولا تُنمَّى إلاَّ بالموافقين والمؤيِّدين.

ويرى «ابنُ سينا» أنَّ أحوج الناس إلى الإصلاح هم الرؤساء، وأنَّهم أبعدهم عن ذلك غفلتُهُم عن نفسهم، وتَزلُّفُ الناس لهم، وضعفُ مَيلِهم إلى قبول النصيحة، وامتناعُ الناس عن إظهار مساوئهم وتنبيههم على عيوبهم.

وقد فصّل «ابنُ المُقفَّع» هذه الفكرةَ تفصيلاً رائعاً في كتابه (الأدب الكبير)، وكأنَّ «ابنَ سينا» خَطَى خَطوَهُ، واغترفَ من معينه الشيءَ الكثيرَ.

وينتقل «ابنُ سينا» إلى سياسة المرء دَخله وخَرْجه، فبَيَّنَ ضرورةَ القُوْت للإنسان، وكيف يجب أن يُحصِّله بالكسب الشريف إنْ لَم يأته عَن طريق الوراثة، ويكون ذلك بالتجارة، أو الصناعة. والصناعة أفضلُ؛ لأنَّها أوثقُ وأبقى، ولأنَّ التجارة بالمال، والمال سريعٌ إقبالُهُ إذا أقبل، وشيكٌ إدبارُهُ إذا أدبر، وعلى الإنسان إذا كَثُر مالُهُ أن يُنفقَ قِسماً منه على ذوي الحاجات، ويحتفظَ بالباقي ليوم الشدَّة، وقد قال «ابنُ سينا»:

((إنَّ للمعروف شروطاً هي:

1ـ تعجيله 2ـ كتمانه 3ـ تصغيره 4ـ مواصلته 5ـ اختيار موضعه)).

ثمَّ يُعالج «ابنُ سينا» سياسةَ المرء لأهله، وقد تعرَّض لقضية المرأة في رسالة (الإشارات والتنبيهات)، وعَرَضَ لقضية الزَّوجة في رسالة (السياسة المدنية).

فـ«ابن سينا» ينظر إلى المرأة نظرةَ حذر وفطْنة لا نظرةَ إلى عنصر جوهريٍّ في المجتمع، فهي عنده خادمةٌ للرجل، مُدبِّرةٌ لشؤون بيته، وماً اتخذها الرجلُ زوجةً إلاَّ لهذه الغاية أولاً، وما سوى ذلك في رأي «ابن سينا» ثانويٌّ، وما دام الأمر كذلك لا بُدَّ للمرأة من عدّة صفات تتحلَّى بها، منها:

1ـ أن تكون عاقلةً، دَيِّنةً، حَيِيَّة، فَطِنةً، ودَوداً، وَلُوداً.

2ـ أن تكون مُطيعةً لزوجها، قصيرةَ اللسان.

3ـ أن يكون لزوجها عندها هيبةٌ واحترامٌ.

ولا بُدَّ للرجل من صفات، منها:

1ـ أن يتعهَّد أمرَ زوجته، ويحافظَ عليها.

2ـ أن يَصدُقَ في كلامه حتى لا تذهب هيبتُهُ من قلبها.

3ـ أن يُخلصَ لها، ويَقدُرَها حقَّ قَدْرها؛ لتزداد إخلاصاً له.

4ـ أن يُضيِّقَ عليها علاقاتها مع الناس، ويَشغَلَها بتدبير المنزل وشؤون البيت، والأولاد، حتى لا تَصرفَ هَمَّها كلَّه إلى التبرُّج والتصدي للرجال بزينتها.

وهنا يبدو «ابنُ سينا» متأثراً بـ«ابنِ المُقفَّع» الذي قال: ((النِّساء لا يُوثَق بهنَّ، ولا يُسترسَلُ إليهن)).

ثم ينتقل الشيخ الرئيس إلى سياسة الأولاد، ويضع قانونَه التربويَّ؛ الذي يتناول الولدَ منذ ولادته، إلى أن يصيرَ رجلَ عمل. فيطلبُ أن يُحسنَ الأهلُ اختيارَ الأسماء لأبنائهم، وأن يُحسنوا اختيارَ المُرضعات؛ لأنَّ الاسم الحَسَنَ يكون باعثاً للإنسان على العمل، وإنَّ اللَّبن الذي يَرضعُهُ الطفلُ له أثرٌ في مزاجه وصحَّته، ويطلب أيضاً أن يبدأ الأهلُ التربيةَ منذ الفطام؛ إذ يكون عُودُ الطفل ليناً قابلاً للتقويم، وأن يكون الطفلُ بعيداً عن تأثيرات الأخلاق الذَّميمة، وأن تكون التربيةُ تَجمعُ بين الشدَّة واللِّين، والترغيب والترهيب.

ثمَّ على الأهل أن يعتنوا بتعليم الأولاد، واختيار المؤدِّب الدِّين العاقل لهم، الذي يتصف بالبَشاشة، والرَّصانة، والنَّظافة، والوَقار، وأن تكون المرحلةُ الأولى للتعليم قائمةً على تعاليم الدين، والحثِّ على مكارم الأخلاق، والشِّعر الجيِّد، وأن يختار الأهلُ لأبنائهم الرِّفاقَ ذوي الأخلاق الرفيعة؛ لأنَّ الصبي مُقتَدٍ بالصبيِّ وعَنه آخذٌ وبه آنِسٌ.

وبعد الدراسة، على الأهل أن يُعلِّموا أولادَهم الصناعةَ وفق مُيُولِهم واستعدادِهم، وعلى الأهل أن يُزوِّجوا أبناءَهم من الصالحاتِ، ثم يَدَعُوهم وشأنهم.

وأخيراً يُعالجُ ابنُ سينا سياسةَ الخَدَم:

إنَّ «ابن سينا» يُوصي بالخدم خيراً؛ لأنَّهم أعوانٌ، يَحملون عن المرء أعباءً كثيرةً، وعلى المرء أن يُحسنَ اختيارَهم، وأن لا يجعلَهُم في خدمته إلاَّ بعدَ اختبارهم.

ومن أهمِّ الأمور في الخَدَمة ألاَّ ينقلَ عاملٌ من عملٍ أتقنه إلى عملٍ آخر؛ لأنَّ النقل من أسباب الدَّمار، وليستعمل المرء مع خادمه التأنيبَ إذا خالفَ، ولا يُصرَفُ إلاَّ لمعصية شَنْعاء.

تلك هي السياسةُ التي أراد «ابنُ سينا» أن يُعالجَها، مُعتمداً على آراء «ابنِ المُقفَّع» و«الفارابيِّ»، وإنه لم يأت بأمر مُبتَكَرٍ.

وأراد أن يعالج قضيةَ السَّعادة؛ لأنَّ السياسة تَهدُفُ إليها، والإنسانُ في كلِّ أعماله يطلبُ السعادةَ التي هي كماله، ولا تَتمُّ السعادةُ للإنسان إلاَّ بالاجتماع؛ لأنَّ الإنسان اجتماعيٌّ بالطَّبع، فقال: «إنَّ الإنسان لا يُحسِّنُ معيشتَهُ لو انفرد وحدَه شخصاً واحداً، يتولَّى تدبيرَ أمره من غير شريك يُعاونُه على ضرورات حاجاته، وإنَّه لا بُدَّ أن يكون الإنسانُ مَكفيّاً بآخرَ من نوعه، يكون ذلك الآخرُ أيضاً مَكفيّاً به وبنظيره، حتى إذا اجتمعوا كان أمرُهُم مَكفياً، ولهذا اضطرُّوا إلى عَقْد المُدُن والاجتماعات.

والسَّعادة قائمة في اللَّذّة التي تقوم بدورها بالعقل. واللذَّة أربعة أنواع: عقلية، وحسية، وسامية، وخسيسة:

1 ـ اللذة العقلية: هي كمالُ العقل بحصوله على المعقولاتِ، أي: تصير النفس الناطقةُ عالماً عقلياً بالفعل.

2 ـ اللّذَّة الحسية: وهي كمال الحسِّ بالمحسوسات المُلائمة.

3 ـ اللّذَّة السامية: وهي التي تلائم النفس المُدْركةَ للكمال.

4 ـ اللّذَّة الخسيسة: وهي أفعال البدن السافلة.

وهناك سعادتان:

سعادة دائمة: وهي اللّذَّة السامية.

وسعادة مؤقَّتة: وهي اللّذَّة الخسيسة.

والناس بالنسبة إلى السعادة فئتان:

1 ـ فئة تطلب السعادةَ الخسيسةَ كما تطلبُها البهائمُ.

2 ـ فئة تطلب السعادةَ العقليةَ التي تَفُوقُ الأخرى بقدر ما تَفوقُ النفسُ الجسدَ.

وما السعادة السَّامية إلاَّ مشاركةٌ للملأ الأعلى في مَلذَّتهم العقلية الأبدية. ويستطيع الإنسان في هذه الحياة أن يبلغَ السعادةَ الساميةَ إذا حصَّل من العلوم النظرية والعملية قَدْراً كبيراً، وإذا تَحلَّى بالفضائل المختلفة)).

وهنا يوافق «ابنُ سينا» «الفارابيَّ» على ما خَطَّه له، ولا شكَّ في أنَّ سعادة النفوس بعد الموت هي السعادةُ الساميةُ التامّةُ للنفوس، التي أصبح عندها الكمالُ مَلَكَةً، أي: للنفوس العارفة؛ التي عاشت في المدينة الفاضلة على حسب تعبير «الفارابيِّ». فكانت مُكمَّلةً بالمعقولات، مُتحلِّيةً بالفضائل.

وكذلك تفوز النفوسُ الجاهلةُ بشيء من تلك السعادة السامية إذا لم تكن مُقيَّدةً بملذَّات الجسد الحسيَّة؛ لأنَّ النفوس في عالَمها الآخر تنتقل إلى ما كانت متعلِّقةً به، وإلى ما كانت تصبو إليه، فإذا انغمست النفوسُ في مَلذَّات الجسد ولم تَصبُ إلى الخير المطلق ـ سواء أكانت عالمةً أم جاهلةً ـ انتقلت في العالم الآخر إلى الشقاوة الأبدية، وتكون السعادةُ والشقاوةُ في العالَم الآخر على مقياس المعرفة.

وهنا يُخالفُ «ابنُ سينا» أُستاذَه «الفارابيَّ»؛ الذي يذهب إلى أنَّ نفوس الجُهَّال الفاسدين تذهب إلى العَدَم بعد الموت. والشَّقاوةُ الأبديةُ في نظر «ابن سينا» قائمةٌ في أن تتذكَّر النفوس أجسادَها ومَلذَّاتها الحسيَّة التي انغمست فيها في حياتها الأرضية، والتي حُرِمَتها في الحياة الأخرى مع شدَّة تعلُّقها بها؛ وتألُّمُ من جَرّاء ذلك أشدَّ الألم.

هذا هو الشيخُ الرئيسُ في فلسفته، وقد كان تلميذاً لـ«الفارابي»، وحاول أن يُفصِّلَ آراءَه ويُبيِّنَ معانيه، فقد اتبعه في فلسفته الطبيعية، والماورائية، والأخلاقية، ولم يَحِد عنه إلاَّ في بعض التفاصيل.

والذي يُطالع آثارَ الرجلين بتمعُّن يُلاحظ:

أنَّ «ابن سينا» دون «الفارابيِّ» شخصيةً وابتكاراً ومَنطقاً وبُعدَ آفاقٍ.