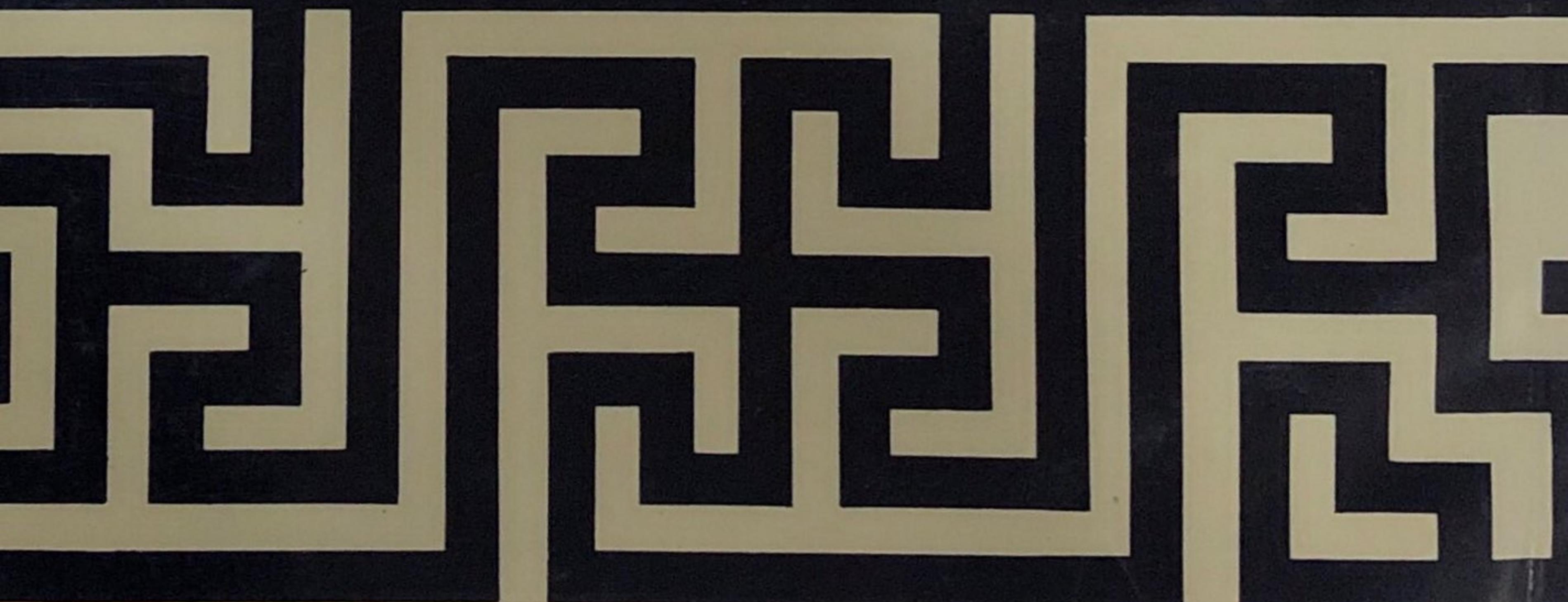


الدَّكْوُرُ جَعْفَرُ آلِ يَاسِينُ

# فِلْسُوفُ عَالَمٍ

دِرَاسَةٌ تَحْلِيَّةٌ لِّيَاهِيَاءِ إِبْنِ سَيِّنَا وَفِكْرَهُ الْفَلِسَفِيَّ



فِي لِسُوفٍ عَالِمٍ



الدكتور جعفر آل ياسين

# فِلْسُوفُ عَالَمِ

دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفية

شبكة كتب الشيعة



دار الاندلس  
للطباعة والنشر والتوزيع

[shiabooks.net](http://shiabooks.net)

mktba.net رابط بديل

الطبعة الأولى  
عام ١٤٠٤ - ١٩٨٤

جَمِيعُ احْكَامُهُ تَرْقِيقٌ مَعْنَوْفَةٌ  
دار الأندلس - بيروت، لبنان  
هاتف: ٢٣٦٨٣ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ٤٥٥٣ - ١١ - تلوكس

«إنَّ الْإِنْسَانَ يَجْهَلُ أَكْثَرَ مَا يَعْرِفُ، وَإِذَا عَرَفَ  
شَيْئًا مِّنْ وَجْهٍ فَلَيْسَ يُلْزَمُهُ أَنْ يَعْرِفَهُ مِنْ كُلِّ  
الْوُجُوهِ؛ وَلَا يُوقَعُ ذَلِكَ خَلَلًا فِيهَا يَعْرِفُهُ»

ابن سينا



# للهـٰ تـَّرَاء

إلى ابنتي لألاء  
عين القلادة  
في عقد اللؤلؤ المنضود



## تصدير

لم يكن الاستاذ الرئيس ابن سينا مفكراً كمفكري عصره فحسب ، بل كان عبقرية فلنة ، اقتحمت بلامحها القوية النادرة مسالك الطريق الوعر الذي قدمها الى أعمق جنور الفكر الإنساني ، محاولة بذلك استكشاف ما وراء الظواهر من بواطن الأمور التي خفيت حقائقها على أنظار العامة من الناس ؛ فمن استعنى عليهم الوصول الى إدراك ما ينبغي إدراكه بالقياس الذي يدركه الإنسان العالم والفيلسوف الحق ! .

فكان طبيعة أبي على الجسورة تختلف به مفاوز الزمن ، متجاوزة بذلك حدودها السوية الى ما هو أسمى وأعلى ، وأدق وأذكى ، غير وجلة ولا متهيبة من عالمها العتيد الذي فتح أمامها رُبع المعرفة الإنسانية مليئة بكل ما هو طريف وجديد في عصر الفيلسوف .. ولم تكن هذه المعرفة حِرفة احترفها النفس ، بل هوایة استهواها ؛ فأخبأها وأحبّها ، وعشّقها فعشّقته ، وبذل في سبيلها جهد عقله وقلبه ، وهو بعد لم يتتجاوز العاشرة من عمره ! .

أجل ، لم تكن معرفته تلك حِرفة احترفها - فويل للفلسفة اذا استحالـت الى عملية احتراف ؛ فإنـ في ذلك موتها وزوال معالـها ، لأنـ الفلسفة كالفن ؛ كلـ ما فيها جـيد وـتعـيد رغم قـدم أدواتها التي يـصنـعـها الفـيلـسوف .. والجـلةـ فيها هوـ كـونـها تـعبـيراـ عنـ ( موقف ) لا يـشبـه المـواقـفـ السـابـقةـ حتىـ فيـ الـاقـبـاسـ والـاثـائـ وـالتـائـيرـ وهيـ جـديـدةـ ؛ لأنـ عمـلـيـةـ التـركـيبـ التيـ يـئـلـهاـ الفـيلـسوفـ أوـ الفـنانـ هيـ الأـصـلـ أوـ التـائـيـلـ الذيـ نـقـصـهـ ، سـوـاءـ كانـ فيـ هـذـهـ المـواقـفـ ماـ هوـ تقـليـديـ خـالـصـ ، أوـ مـبـتـكـرـ جـديـدـ ، فـهـوـ ( فـلـسـفـةـ ) شـكـلاـ وـضمـونـاـ ، خـاصـةـ عـنـ الدـعـودـ إـلـىـ التـيـعـ .

والإنسانـ . هذاـ العـالـمـ الصـغـيرـ . هوـ الحـاـكـمـ وـهـوـ المـحـكـومـ منـ خـلـالـ هـذـهـ النـظـرـةـ الـوـاعـيـةـ التيـ يـمـدـسـهاـ منـ وـرـاءـ عـالـمـ الـظـواـهـرـ ، ليـخـلـقـ لـنـاـ صـورـاـ جـديـدةـ بـكـلـ مـلـاحـمـهاـ ؛ وـلـكـنـهاـ لاـ تـعلـوـ ، فـيـ خـصـائـصـهاـ المـتـميـزةـ ، الأـصـبـاغـ ذاتـهاـ التيـ اـقـتـامـاـ الـفـنانـ مـنـذـ عـرـفـ طـرـائـفـ الـفـنـ وـوسـائـلـ الـانـطـاعـ .

وـالـشـكـيلـ وـالـتـحلـيلـ ؛ سـوـاءـ لـذـانـهـ أوـ لـلـطـبـيعـةـ التيـ مـنـ حـولـهـ .

وفيلسوفنا الرئيس ابن سينا - في ضوء هذه النظرة التي أوجزنا - يمثل روحية الفنان بأعمق ما تحمله هذه الدلالة من معانٍ ومفاهيم ، وتمثل تطبيقاته الفلسفية نزوعاً إنسانياً عميقاً نحو المجهول الذي يعود هو بذاته (غاية) تُرجمى ، (مدفأ) يُطلع إليه ، (أملاً) يربط مصالك السالكين إلى بر الأطمئنان والأمان ! .

وكم تبانت هذه الطرق وتشعب بعضها مع بعض ، ولكنها في نهاية الشوط تعود وكأنها حزمة ضوء تختم إلى بذرة واحدة في حوصلة واحدة ، رغم اختلاف شعاعها في الشدة واللحنة ، والقتل والخلفة . فهي في حقيقتها نور ينفذ إلى أعماق الإنسانية لينير حلقتها ويزيل ظلمتها وبهديها سواء السبيل؛ كي لا تعشوا ولا تخافوا ذركاً ولا تخشى .

ذلك هي (غاية) الفلسفة عند الاستاذ الرئيس ابن سينا : « إفاده اليقين بمبدئي العلوم الجزئية » حتى نصل منها إلى مبدأ الوجود وعلله ؛ إما بخطرة العقل ، وإما بنزعة الاتساب .. ولكن هل الفلسفة حقاً تؤدي بنا إلى هذا المعنى الذي أراده الفيلسوف؟ .. ذلك هو المسؤال الضخم الذي عجزت الفلسفة حتى اليوم عن أن تجيب عليه أو أن تأتي بما يجعلها تقف عنده مطمئنة راضية قائمة! .. وليس عجزها هذا صورة من صور السلب أو الخذلان ، بل هو على العكس ، سهل قادها إلى النجاح وإلى استمرار ديمومتها ؛ لأنها إن انتهت في سؤالها هذا إلى ( موقف ) واحد لا يتغير ، لم تعد فلسفة بالمعنى الذي أشرنا ، بل أصبحت هيئاً يتحدد بزمان ويعين بمكان - وليس المقصود هذا على الأطلاق ، لأن الفلسفة ليست على لا يمكن لها أن تخضع للدلائل هذه الصفة ، رغم أنها تسعى دائمًا إلى تغيير هذا العالم ، ولكن لا بالسبيل التي يسعى إليها العلم ، لأن العلم ينحو دائمًا وأبداً إلى الأمام سواء بنظرته التجريبية أو البرهانية حيث يتحقق بذلك موقعاً جزئياً من الحياة يخضع للتطور والتغيير والحركة . أما الفلسفة فطريقها يدور عليها ، دوران الرحى ، باختلاف عصورها وتباعين حضارتها ، تماماً كما تتحرك الأرض حول محورها ؛ فالشكلات التي تتفحصها ليست بالجدلية قطعاً ، بل هي نبع قليم للتجربة الإنسانية ، وغيرها تكوين إطار متواكب منطقى وضورى من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأن نفتر كل عنصر من عناصر الحياة ، ونستعرض الأشياء البدائية الدارجة بالذات .

فهل كانت محاولة ابن سينا الفلسفية إذن مختلف وتباعين عمّا سلطناه سابقاً؟ .. أو أنها (وقفة) تصدر في لحمتها وسُداتها عن فيض لا ينضب يهدى الإنسانية منذ أقدم قديمها إلى أحدث حديثها بسلسلي عذب ثم يهُى الضالين ويعفي بهم إلى محجة العقل والمنطق والصواب؟ .. إننا نعتقد أنَّ الاستاذ الرئيس ابن سينا مثل في ( موقفه ) تعادلاً بين وضعين : لم يكن فيلسوفاً مثالياً بحيث يدعوا إلى خضر الحقيقة كلها في الذات العارقة .. ولم يكن فيلسوفاً ذاتياً

حصر نفسه في أحكام الذات دون العالم الخارجي ؛ بل كان يوازن بين عالمين ؛ عالم الواقع وعالم المثال فلا يغلب أحدهما على الآخر إلا بمقدار . وليس في ذلك ما يتناقض ودعوى أنَّ الروح الإسلامية تذكر الذاتية أشدَّ الأنكار - كما يخلو للدكتور عبد الرحمن بن دوي ان يقول ذلك في كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - لأنَّ الذاتية في الإسلام لا تستوي ، في تصورنا لها ، مع المنظور الذي تبنته الروح اليونانية وفلسفتها ؛ حيث عادت وكأنَّها نوع من التحدى السافر هي والألهة على حِلْيَ سواه ! بينما الذاتية التي تعنى هنا هي التعادل بين حق النساء وحق الأرض ، حق رب وحق العبد ؛ بحيث لا يضع الإنسان المسلم في تيه الغيب الذي لاحدود له ، بل له مسؤوليته وله جزاؤه ، وله أن يفعل هذا أو لا يفعل ذاك .

ففي ضوء هذه النظرة لم تفقد الروح الحضارية في الإسلام دلالة الذاتية ، ولم تفقد عندئذ ظهور المذاهب الفلسفية على اختلاف اتجهاتها وتطلعاتها .. ولكننا لا ننفي ، في الوقت ذاته ، تباين هذه المذاهب الفكرية تبايناً في (الدرجة) لا في (ال النوع ) مع مذاهب سبقتها في حضاراتٍ سادت ثم بادت . واختلاف الدرجة لا يرفع ضرورة تلازم النوع ؛ ومثاله تباين الدين الطبيعي مع الدين السماوي ؛ سواء بسواء ! .

ومن هنا ندرك الحقيقة التي لمسناها في الفيلسوف الحكيم ابن سينا حين جمع بين اشتات المذاهب كلها ، واختار منها الطريق الذي أراد ، متوكلاً بذلك أن يسجل ( موقفاً ) معيناً له .. وبهذا كان ثانياً ثنين من فلاسفة الإسلام تغييراً بصفة التوفيقية والاختيارية . ومن ثمة كان عالم الطبيعة والنفس بالنسبة لابن سينا هو المجال الأرجح في فلسفته وبنائها الفوقي الذي انطلق إليه : من عالم الحس إلى عالم الباطن حتى عالم الجنس الأعلى .. ولستا نعم علىه وقوعه في بعض التناقض أحياناً . فالتناقض في الفلسفة ، عندما يكون متصجاً ، لا يمثل في بنائه سوى صورة من صور الرأي - وستلمس جوانب متفرقة من هذه المواقف خلال دراستنا وتحليلنا لحياة وفكر هذا الفيلسوف .

ولستا الآن أيضاً بقصد البحث عن أصلية نصيفها إلى الاستاذ الرئيس في هذا التصدير ؛ فقد أوضحنا موقفنا من أصلية هذا الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابنا ( المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ) فليراجع في مطانه .. ولكننا لا نتردد في القول بأنَّ عبرية ابن سينا الفلسفية استلهمت الكثير من أصولها ومانعجهما من الفارابي - ففيلسوف الإسلام غير منازع - وليس هذا بجديده ندعيه ، فلقد اعترف الاستاذ الرئيس نفسه بعلو هذه التلمذة وتأثيرها عليه! .. وعلى الرغم من أنَّ العامل المشترك هذه الفلسفة السينوية ينهض على قاعدة من التوفيق بين الحكمتين والدين توفيقاً يرفع الخلاف الشكلي بينهما ويظهر الوفاق في أهدافهما وغاياتهما ، فإنَّ موقف الفكر

الفلسفي في الاسلام غمز بها الاتهام عموماً ، مما جعل منه صورة جلدية بالنسبة للفلسفات القدية والابدة .

وأياً ما كان ، فانتي غير مبالغ اذا قلت أن دراستي هذه تعد إحدى أوسع الدراسات عن الفيلسوف ابن سينا في اللغة العربية .. بذلت فيها جهداً احسنتني في ظروف قاسية ومؤلمة أخذت على أقطار نفسي ، ولكن الله أمدّني بعون من عنده وبحول من لدنه وبعزم لا يلين حتى أكملت دراستي التي تطلعت إليها ؛ وما ذلك إلا بتوجيه منه ، عليه توكلت وإليه أنبأ .

ولا يفوتي أخيراً ؛ أن اتقدم بشكري العميق لصديقى الأديب الاستاذ عبد الرضا صادق على ما تفضل به من قراءة النص ، وتلك سنة جرّت له بالنسبة لكتبي السابقة أيضاً ، لأننى كلمات عابرة في تسجيل صدق هذا الوقفه .

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

ابن سينا  
وتيار عصره



١ - لا مشاحة في القول في أن الفلسفة ، في آية مرحلة من مراحلها الفكرية ، تسجل مظهراً رفيعاً للتقدم الحضاري في العصر الذي تزدهر فيه ؛ لأنَّ الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتسرُّ لتفكير يدائي لا يدرك المشكلة وعمقها الحقيقي . فالفلسفة إذن ( حُكْم ) يصدره العقل على الأشياء ، ولا يحمل صفة المشاركة في الأحكام الأخرى إلا من حيث أنه صادر عن تأملٍ عقلي متين ؛ رغم أنه يتميّز أيضاً بكونه صورة ايديولوجية لذلك العصر . ومن هنا يبدو واضحاً أنَّ أي بناء فلسفياً لا يستقيم إلا في جو توافر فيه مناخات فكرية معينة ؛ تنسَّ بالرقى والازمان ، وبعد عن الإرهام والفتلق ، وتعيش جوهرها العلمي والاجتماعي بحرية واختيار بحيث يساعد هذا التقدُّم والانفتاح على ازدهار الذهنيات لاستقبال ما هو جديد وطريف ، في ظلٍّ حضارة متباينة عالمية هامة<sup>(١)</sup> .

أجل هو كذلك ؛ ولكن العصر كلُّما ازداد توتهه ازدادت مشاكله ، وكلَّما ازدادت مشاكله كان عرضة للتمزق والانقسام والتاحرِّر الايديولوجي مما يؤدي به إلى ظهور تيارات تعتمد منظوراً لا يحقق أمال المجتمع ولا تطلعاته ؛ وينحرف الفكر عن محوره الأصيل ليتحرك في مجالاتٍ ضيقَةٍ غير رحبة ، ويتمسك بمفاهيم نظرية ومثالية بعيدة عن الواقع . وتلك هي حال العصر عموماً الذي عاش خالله ابن سينا ، وكان هو نبيجه الفكري المحتشم ! .

٢ - وقد سألني ؛ ولماذا تعني بقولك إنَّ الشيخ الرئيس ازدهر في عصر اتصف بالانقسام والتجزئة ! .. أهي تجزئته فكرية وثقافية؟ أم تجزئته سياسية؟ .. في الحق أنها الاتنان معاً . حيث كان خليفة بغداد إسمُّ على غير مسمى ! والأمراء في رقاع الدولة ، شرقها وغربها، هم المسلطين قولًا وفعلًا . وكان للبوهينيون موثقة وسطوة أخذت على الخليفة الشرعي أقطار نفسه ، فلم يعد يستشعر سلطانه على الأرض ؛ وأنه ظل الله الذي لا يزول ! ..

وقد أباحتُ الدولة البوهينية لنفسها الناظر بالدعوة العلمية - كما هو مشهور عنها - ولكنها لم تكن كذلك في حقيقتها وغاياتها ؛ لأنَّها لو كانت مخلصة في دعوتها هذه لانتزعتُ الخلافة من يد العباسين ، وسلمتها - وهي صاغرة - إلى علوى يدعى الخليفة لنفسه ويرغب فيها .. ولكنها لم تصنَّ ذلك ، لأنَّها لم تكن من انصارهم في واقعها كما يبسطنا . ولقد راودتها خشية من هذا الخلل المربع ؛ فلو أنها أعطت المفود إلى يد علوية بارزة ، لما عاد عندئذ في قدرتها أن تحكم من جهة ،

ولما عاد في إمكانها القضاء على هذا الحكم الجديد من جهة أخرى؛ لأنَّ تفويض المُتى! فلابدَّ لها أنْ تلعب دوراً تبرِّر به الغاية وسيلةً .. رغم إنَّا نلمس أنَّ الامراء السامانيين كانوا يقاتلون الملوين في طبرستان وما جاورها ، كما كان يقاتلهم ابنه طاهر وابنه بوهيه في بعض المواقف السياسية . ولكنَّهم ومنْ عاصرهم من امراء فارس كانوا يعلمون أنَّ رعيالهم يدينون بالولاء للملوين ، ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان ؛ ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تمنعهم كراهة الغلاة من الباطنية أنْ يصملوا على ذلك الولاء<sup>(١)</sup> .

٣- أجل رغم الذي قلناه ، فإنَّ مرحلة ازدهار ابن سينا هذه ، كانت معلماً بارزاً من معالم العلم والمعرفة والفن ، سجَّلَ إنسانياً العربي من التقدم التقني والعلمي والمعرفي ما يعجز عنه الوصف ! فهو عصر أنجب ابن سينا فيلسوف العقل ، وابن الهيثم فيلسوف العلم ، والبيروني فيلسوف الرياضة ، ومحمد بن النعيم - المعروف بالفقيد - فيلسوف الفقه والكلام ، والغزالى فيلسوف الشك والعرفان ، وغيرهم ممَّن تحفل بهم كتب التراث الإسلامي .

ومن البوارث الثقافية التي برزت عصر ذاك مدينة (كركاج) التي هاجر إليها ابن سينا بعد وفاة أبيه<sup>(٢)</sup> . وكانت تشبه بخارى في عهد الدولة السامانية ، إلا أنَّ كركاج لم تبلغ مبلغاً بخارى... وكان فيها مثل الوزير أحد بن محمد السهيل الخوارزمي وزير خوارزمشاه على بن مأمون ... وإلى هذا السهيل التجأ الرئيس أبو علي بن سينا كما ذكر في إملاء سيرته.<sup>(٣)</sup>

وكانت هناك رقعة ثقافية أخرى اتخذتها المتعلمون مواطن للدراسات الكلامية والفلسفية والفقهية .. وليس في اضطراب مصر وترققها - وهو داخلي بوقته الحضارية المتكاملة المحدود - ما يدعى إلى القول بأنَّ ظهور الترجمة العلمية يومذاك في ظل هذه الحضارة يُعتبر نوعاً من المفارقة ، وإن هذه المفارقة هي إحدى متتجات الفكر اللااجيلي الذي لا يرى في التقدم إلا الناحية الكمية<sup>(٤)</sup> - أيَّة كمية هذه في منظور المعرفة التي يدعى بها بعض الدارسين؟ .. هل يمكن لعقلٍ عربيٍ نقى النعن سليم النية أنْ يدعى أنَّ إنتاجات ابن الهيثم والبيروني وابن سينا وغيرهم من المفكرين كانت صورة من صور الكم اللااجيلي؟ .. أيَّة حكمٍ مبتسرة هذه؛ وأيَّة نظرية ساذجة تلك التي لا تعتمد غير أفكار ضيقة بعيدة عن الواقع وزرعاته الصادقة؛ يتبناها دارسون لا مطعن في نظرنا في أخلاقهم؛ ولكن الفضل في وسائل المنهج الذي يسلكون ، فيؤدي بهم الموقف التاريخي إلى أحكام لا تأثيرية مرفوضة غالباً ووسيلةً معاً.

٤- ومن طريق ما يمكن أن نختتم به طبيعة هذا المصر؛ قطعة من التراث الفني وردتْ على لسان متصوفٍ معروف هو القشيري (ت ٤٦٥هـ) في رسالته المعروفة بصف أححوال مجتمعه يقول<sup>(٥)</sup> :

« مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتماء ، وقلُّ الشباب الذي كان لهم بسيئتهم وستتهم  
اهتماء . وزال الورع وطوى باسطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه . وارتحل عن القلوب حرمة  
الشريعة ، فعدوا قلة المبالغة بالدين أوتف ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودنوا بترك  
الاحترام ، وطرح الاحتشام . واستخفوا بآداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلوة ، وركضوا  
في ميدان الغفلات ، ورکتوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالغة ؛ بتعاطي المحظورات . والارتفاع بما  
يأخذونه من السوقة والنسوان ، وأصحاب السلطان . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه  
الأفعال ، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال ،  
وتحققوا بحقائق الوصول ! .. »

والصورة التي ساقها القشيري في وصف مجتمعه يومذاك تمثل رؤية ذاتية حول طبيعة العصر  
الذى ينبع عليه انحرافه في ظل نظرية عرفانية خالصة لله ! . ولكل مفكراً أن يقول قوله التي يريد  
ويشي ! ..

وسلِّمُونَ نحن من خلال المحنَّ الشخصي لابن سينا معالم ونوازع من مفارقات ذلك  
العصر وصراعاته بحيث تبدو الصورة المطلوبة ضمن إطار يتحدد في ظل حياة تلامحتْ جوانبها ،  
وتقابلتْ مواقفها ، ولكنها بقيتْ هي بالذات تمثل الإنسان الذي يَتَعَنَّتْ بانه : فيلسوفُ عالم .



## **السيرة الذاتية**



## (١) - المدخل :

٥ - اعتاد الدارسون للشيخ الرئيس ابن سينا ، حين التحدث عن منحناه الشخصي وسيرته الخاصة ، الاعتماد على النصين الوارد أحدهما عنه وهو ( إملاء سيرته ) ، والأخر الذي يرويه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني مكملاً للسيرة . رغم ما في النصين من كلام مُرسل ومقطوع يخلو من الدليل ويقتصر أحياناً إلى التوضيح والتعليق والتبرير ، ولا ينهض على المصارحة التامة<sup>(٧)</sup> .. ونجاباً من الواقع في تكرار غير مستحب وغير مرغوب فيه؛ أجزنا لأنفسنا وضع النصين المذكورين مع الملاحق في آخر الكتاب . واكتفينا هنا - في المدخل والفصل الأولى - مناقشة المنحنى العام لشخصية الفيلسوف وعرض جوانب معينة منها ، مستعينين ببعض ما ورد على لسان الحكم وتلميذه آنف الذكر . غير متحفظين إزاء بعض الأحكام التي لا نرى سلامتها نتائجها أو صحة اجتهاداتها ، وتلك سبيل سلكتها في دراستنا السابقة عن الفكر الفلسفى في الإسلام .

٦ - فمفكرون الرئيس ابن سينا ؛ طلعة في كل مجالات المعرفة الفلسفية ، وطلعة في كل مجالات الصنعة الطبية - استوحى منها ما قصر عنه الآخرون ، فنفع فكره الرولد وهو بعد لم يتتجاوز العقد الثاني من حياته ؛ بحيث عاد واثقاً من نفسه كل الوثوق؛ مؤمناً على معرفته كل الآثار ، فهو في شرخ شبابه كان أحافظ للعلم ، وفي وقته كهولته كان أكثر عمقاً فيه ! وإن فالعلم واحد لديه لم يتجدنَّ منذ مرحلة الصبا! ..

تلك صفة يُحْسَدُ عليها الشيخ الرئيس فهي لا تكدر في أغلب العصور ، بل هي للسلوك النادر من العقول التي يفتح الله عليها باباً من رحمته فيكون في قدرتها أن تقتضي المعرفة اقتداءً سريعاً في مرحلة مبكرة من حياتها ، وتلك هي أيضاً صفة العباءة من الناس حيث يتذكرون الجديداً في المعرفة والعلم وهم بعد في سن لم تبلغ الرشد أو جاوزته بقليل ! فلا تحول نوازع الحياة وتقلباتها دون ممارسة هذه الأنفس هواياتها الأصلية ، فهي تعيش الأزمان الخالقة ذاتها ، ولكنها تبدع وتختبر وتبتكر .. تماماً كما حدث لفلاسوفنا العالِم وهو يمارس الحياة في عصره بكل صورها : سياسية واجتماعية واقتصادية ؛ شارك فيها وأدرك من معاناتها ما أدى به إلى السجن والمطردة والمصادرة . وكل تلك كانت في كفء ، ومعرفته الجديدة في كفء أخرى ، لا يختلط بعضها ببعض ولا يحول بعضها دون إنجاز عظيم يؤديه للعلم وهو داخل قلعة (فردجان) مثلاً<sup>(٨)</sup> ، أو متخفياً في دار أبي

غالب العطار (انظر الملاحق) حيث دون بعض أصول كتبه، وألف العديد من رسائله، كما فعل في العصر الحاضر الفيلسوف البريطاني بتراند رسل وأمثاله، من مارسو الحياة بأعمق مفاهيمها، عقلية وسياسية، فاتجح في سجنه بعض كتبه الفلسفية المعروفة.

وليس هذه النّفوس ما يغّيرها حين تعيش حياة أكثر ترقّاً ونعماً وشهرة . فكان مثلاً، استيزاره كما سرّى ، غير حائل أيضاً دون انتاجه العلمي وعطائه الفلسفـي الذي أحاط بكل مشكلات عصره الفكرـي « فـكان يصرـف أعمالـ الـدولـة فيـ النـهـار ، ويجلسـ لـلكـتابـةـ والـتـدرـيسـ فيـ اللـيل » كما قال تلميذه أبو عـيـدـ عـنـهـ .

٧- إنْ عـبـاقـرـةـ كـهـلـاءـ المـفـكـرـينـ لـاـ بـدـ أـنـ تـطـلـعـ إـلـيـهـ دـائـيـاـ عـيـونـ السـلاـطـينـ وـالـأـمـرـاءـ وـالـخـلـفـاءـ وـالـحـكـامـ ؛ طـامـعـةـ فـيـ ضـمـمـهـ إـلـىـ مـعـالـمـ الـعـلـمـيـةـ تـقـرـيـباـ لـمـعـرـفـةـ السـائـنةـ ، وـتـحـقـيقـاـ لـفـوـانـدـ وـمـنـافـعـ شـخـصـيـةـ بـحـثـةـ . وـفـيـ هـذـاـ تـطـلـعـ تـبـرـزـ لـنـاـ صـورـتـانـ : اـحـدـاـهـاـ تـمـثـلـ اـنـضـوـاـءـ تـحـتـ بـرـدـةـ هـذـاـ الـحاـكـمـ الـتـسـلـطـ الـقـاهـرـ ، وـالـأـخـرـ تـمـثـلـ جـلـبـ الـحـسـدـ وـالـحـقـدـ الـذـيـ يـلـحـقـ جـمـعـوـةـ الـنـسـوـيـنـ تـحـتـ ذـكـرـ الـلـوـاءـ . . . فـالـاـنـضـوـاـءـ اـذـنـ ، فـيـ الـحـالـيـنـ ، يـنـعـتـ بـاـنـهـ نـعـيـمـ وـجـحـيـمـ مـعـاـ . . . وـوـيلـ لـلـاـنـسـانـ هـذـاـ الـنـيـ لـاـ يـعـرـفـ كـيـفـ يـتـقـيـ جـحـيـمـ بـنـعـيـمـ ! . . .

حقاً إـنـهـ حـيـاةـ يـنـدـرـ مـشـلـاتـهـ بـيـنـ النـاسـ : جـمـعـتـ الشـيـثـ المـبـاـيـنـ مـنـ الـأـوضـاعـ ، وـضـمـمـتـ صـنـفـاـ مـخـلـفـةـ مـنـ الـحـالـاتـ ، لـمـ تـكـلـ وـلـمـ تـرـضـخـ حـتـىـ لـاـشـ ظـاهـرـ الـعـلـةـ الـتـيـ اـصـابـتـهـ . بلـ بـقـيـتـ تـفـاعـلـ مـعـ ذـاتـهـ لـتـشـيدـ مـجـدـهـ الـرمـوقـ ، وـلـتـحـقـقـ الـهـدـفـ الـذـيـ لـأـجـلـهـ خـيـاـ وـلـأـجـلـهـ غـوـتـ . . .

٨- ولم يكن الاستاذ الرئيس ابن سينا - هذا المـفـكـرـ الـذـيـ وـصـفـناـ . فـيـلـسـوـفـاـ فـحـسـبـ ، بلـ كانـ رـجـلـ سـيـاسـةـ رـغـماـ عـنـ أـنـهـ ! جـبـتـ كـانـ لـهـ صـنـفـانـ مـنـ النـاسـ : فـتـةـ تـبـهـ ، وـأـخـرـ تـبـضـهـ . وـنـازـعـ هوـ مـيـغـضـيـهـ ، وـخـرـجـ أـحـيـاـنـاـ عـلـىـ عـبـيـهـ . وـبـقـيـ طـلـيـلـ عـمـرـ قـويـ الـأـمـلـ ، شـدـيدـ الـعـزـمـ ، لـأـنـهـ كـانـ يـرـيدـ حـيـاتـهـ أـنـ تـكـونـ عـرـيـضـةـ قـصـيـرـةـ ، وـلـاـ يـعـبـحـ ضـيـقةـ طـوـيـلـةـ . وـكـانـ لـهـ مـاـ أـرـادـ ! .

٩- وـأـنـهـ لـاـ دـاعـيـ إـلـىـ إـفـاضـةـ الـفـوـلـ فـيـ هـذـاـ اـكـثـرـ مـاـ قـلـنـاهـ . وـلـكـنـ سـؤـالـ يـخـطـرـ عـلـىـ الـبـالـ ؛ ثـرـىـ هلـ كـانـ اـبـنـ سـيـناـ رـاضـيـاـ مـنـ الـأـعـمـاـقـ بـاـوـضـاعـ حـيـاتـهـ ؟ حلـوـهـاـ الـذـيـ اـرـتفـعـ بـهـ إـلـىـ تـقـلـدـ الـوـزـارـةـ وـمـصـاحـبـ الـأـمـرـاءـ وـمـنـادـمـ سـلاـطـيـنـ الـزـمانـ؟ . وـمـرـهـاـ الـذـيـ أـهـنـ أـحـيـاـنـاـ إـلـىـ تـهـديـدـ بـالـقـتـلـ وـالـسـجـنـ وـالـدـمـارـ؟ . . . وـمـاـهـيـ اـنـطـبـاعـاتـ تـلـكـ الـأـحـوـاـلـ عـلـىـ مـزاـجـهـ الـشـخـصـيـ فـيـ الـحـالـيـنـ : إـنـفـاعـهـ وـتـفـاعـلـهـ؟

أـجـلـ ؛ سـؤـالـ يـخـطـرـ عـلـىـ الـبـالـ ، سـنـجـدـ بـعـضـ مـعـالـمـ الـاجـابةـ عـلـيـهـ فـيـ شـنـرـاتـ فـلـسـفـهـ ، وـفـيـ رـسـائـلـ مـنـ عـجـالـاتـهـ ، مـنـشـوـرـهـ هـنـاـ وـهـنـاكـ ، خـاصـةـ فـيـ كـتـابـهـ الـمـوـسـوـمـ بـ (ـ الـمـاـبـحـنـاتـ ) (١) ، فـيـهـاـ تـوـضـيـحـ وـتـصـرـيـحـ لـمـاـ يـنـجـحـتـ عـنـهـ فـيـ سـؤـالـاـنـاـ الـذـيـ بـسـطـهـ .

فاسمع ابن سينا يقول :

لقد أنسَبَ القدرُ فِي خَالِبِ الْغَيْرِ ، فَمَا أَدْرِي كَيْفَ أَنْتَلُصُ وَأَخْلُصُ . لَقَدْ دَفَعْتُ إِلَى  
إِعْهَالٍ لِسْتُ مِنْ رَجُلَاهُ ، وَقَدْ اسْلَخْتُ عَنِ الْعِلْمِ ، فَكَانَ لِحَظَّهِ مِنْ وَرَاءِ سُجُونِ شَخْنِينْ ! ، مَعَ  
شَكْرِيَ اللَّهُ تَعَالَى ، فَانِه عَلَى الْأَحْوَالِ الْمُخْتَلِفَةِ ، وَالْأَحْوَالِ الْمُضَاعِفَةِ ، وَالْأَسْفَارِ الْمُنْدَاخِلَةِ ،  
وَالْأَطْوَارِ الْمُتَاقْضِيَةِ ، لَا يَخْلُبِنِي مِنْ وَمِضِّي بِعِيْ قَلْبِي ، وَيُثْبِتُ قَلْمِي . إِيَّاهُ أَحَدُ عَلَى مَا يَنْفَعُ  
وَيُبَرِّ ، وَيُسُوهُ وَيُسِّرُ .

تلك الكلمة حقٌّ مؤلمة اطلقها ابن سينا من أعماقه صادقاً غير كذوب! . أما انفعاله وتفاعلاته  
إزاء تلك الواقع ، فقد بدأنا في صورتين : احداها مثل التواضع الجمّ ، والأخرى تختلي  
الكبرباء الأشم ! ظهرت الأولى منها خفية لا يدركها إلا المقربون إليه عند ميسى الحاجة في  
التعبير عنها . أما الثانية فبرزت معالها واضحة كل الوضوح في تصوفاته الشخصية ، وسيرة حياته  
التي أملأها بنفسه . وما يرسم لك صورة من ملامح تواضعه حديثه في كتاب المباحثات ، حيث  
يقول :

... إِنَّ مَعْلَمَ الْبَشَرِ مَتَّا . وَأَنَا فِيهَا اجْتَهَدْتُ قَدْ عَلِمْتُ كَثِيرَ اشْيَاهُ مَعْرِفَةً قَدْ حَقَّقْتُهَا لَا مُزِيدٌ  
عَلَيْهَا ؛ إِلَّا أَنَّهَا قَلِيلَةٌ ، وَالَّتَّيْ اجْهَلَهُ وَلَا اهْتَدَى سَبِيلَهُ كَثِيرَ جَداً . لَكُنْتُنِي قَدْ يَشَتَّتَ أَنْ يَتَجَلَّدُ لِي  
عِلْمُ مَا أَجْهَلَهُ لَمْ يُعْفُرْنِي بِهِ الْبَحْثُ الْجَادُ الَّذِي تَوَلَّتُهُ وَأَنَا مُسْلِمٌ إِلَى طَلَبِ أَنَّ الْحَقَّ لَا تَعْرَضُ بِدَه  
فِيهِ يَدٌ ... وَإِذَا ثَبَتَ لِي فَكْرٌ مَا اقْتَصَطَ بِالسَّعْيِ الْأَوَّلِ ؛ اقْتَنَتْهُ ، لَكُنْتُنِي مَعَ هَذَا كَلَهُ اللَّهُ  
حَامِدٌ . فَقَدْ وَهَبَ لِي يَقِيْنًا لَا يَزُولُ بِالْأَصْوَلِ الَّتِي لَا بَدْ مِنْهَا لِطَالِبِ النَّجَاهِ ، وَمَعَالًا فِيهَا بَعْدَ ذَلِكَ  
غَيْرُ ضَيْقٍ ، وَمَعْرِفَةٌ مَا لَا أَعْرِفُهُ ، بِالْغَةِ .

وفي مثل آخر أسوقه على تواضعه : رسالة له موجهة إلى علماء بغداد يسألهم فيها الانصاف  
بينه وبين رجل يتكلّم في الحكمة مدعياً أن أكثر ما يقوله هو من آراء حكماء دار السلام (١٠٠) ...  
ويتحلّ في الرسالة جوهر تواضعه العلمي ، مع شعور بالسمو ، وتفاني بالنفس وإيمان بقدراته  
الفكريه ... أقول لو لا نظرته النصفة ، لما توجّه إلى علماء بغداد بالنصفة بينه وبين رجل يدعى  
الحكمة من أهل بخاري !

أما صورته الثانية ، أعني الخيال والكبرباء ، فيمكن تلمسها من خلال رسالته وجهها إلى  
تلمينه بهمنار ، يثار فيها لنفسه من الحاذقين والحاقدسين ، وما أكثرهم وأشدّهم عليه ، وما  
اضعفهم أمام حجه وصلابة رأيه وسلامة منطقه (وستشير إلى ذلك عند الحديث عن مفارقات  
عصره) - واسمعه الآن يقول :

« ما أنا من تعلمَ العلم للتسوق ، وما أنا من أوطاتٍ تقسي عشوة فيها احسب انتي  
أحسنه ، بل اجهدت وبلغت . فلا يرد على منافق ولو نزل من السماء ، ولا يهجر في بالي أنْ  
الشيء الذي اتيته عرضة لتقدير أو إبطال أو فساد ، وإنْ اجتمع على كل فانٍ وهي ! وما لا أعلم فلا  
ادع به . واعلم أنَّ المستعز بالبيتين لا يذعره شيء ، وإنْ هال أصحاب الظنون . واسأل الله  
التوفيق ، فإنه ولِ الرحمة . وهذه الصرخة لا يضيق بها صدرك ، فإنها فنفة مصدرها » .

وَمَا أَصْلَقَ ابْنَ سِينَا فِي تَحْدِيدِهِ لِمُوازِينِ مَعْرِفَتِهِ بِدُقَّةِ الْعَالَمِ وَيَقِنَ الرَّاوِيَ، بِعِثْتِ لَا بَجَالِ لِاقْحَامِ الرِّيبِ أَوِ الْفَطْنِ حِينَ قَالَ: «وَمَا لَا أَعْلَمُ فَلَا أَدْعِي». • تَلْكَ هِيَ غَايَةُ شُوَطِ الْعُقُولِ فِيهَا يَمْكُنُ أَنْ يُنْصَفَ عَبْرِي كَالْإِسْتَاذِ الرَّئِيسِ نَفْسِهِ أَمَانُ النَّاسِ وَأَمَانُ التَّارِيخِ! .

ولكن رغم الذي قلناه ، فإن هناك هنة لا يمكن أن يُمسّ بالنظر عنها ، لحقت ابن سينا ، وهي دعواه العريضة التي لا يفي بتحقيقها - كما فعل مثلاً بالنسبة لكتابه (الحكمة المشرقة) الذي نشر إلى مسكنلاً ، وكتاب الواقع الذي أشار إليه في الشفاه ، وما اكمله حول تأليفه لكتاب عن الشعر «شديد التحصيل والتفصيل» أوضحتنا رأينا فيه في كتابنا الموسوم (المطلع السينوي) - حيث ذهب حديثه كله أدراج الرياح ! ..

(ب) - بین پدی الفیلسوف :

- ۱۰ - ابن سینا

الشيخ الرئيس ..

الشيخ

تلك هي مسميات وصفات أطلقت على الفيلسوف العالم أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي . عُرِفَ بها وتناقلتها الألسنة ، وكتب المؤرخة في قديم الزمان وحديثه ، دون تمحيصٍ دقيق عن أساليبها إلا في الأقل النادر . وسنحاول هنا معرفة أصول هذه المسميات ودلائلها ، ومني أضيفت إلى إسمه ؛ فاصبحت جزءاً لا يتجزأ عنه .

وأول تلك المسميات : ( ابن سينا ) - اللقب الشهير الذي عُرِفَ به - فما معنى ( سينا ) ؟ ..

هل هي كلمة سامية الجندر؟ كما أثار هذا الأمر مهرجان الشيف الرئيس المنعقد ببغداد عام ١٩٥٢ ! .  
ثم ظهر للمؤثرين ، بعد نقاش طويل ، بان لفظة ( سينا ) ليست سامية الأصل ؛ فاراحوا  
واسترحوا !! ونحن أيضاً لا ندعى ساميتهما ، بل الذي تقرره هنا معتقدين على مصدر ومعاجم  
فارسية الأصل ؛ بان لفظة ( سينا ) دلالتين: الاولى مادية ؛ وتعني الانسان الذي يعمل في ثقب  
الحجر او الجدار كمهنة يتصرف بها والآخرى دلالة معنوية تعنى الدقيق النظر او الادر .. وقد ثأرتني

الكلمة ذاتها مع الاء ، أي (سينه) فتصبح عندئذ في هجوة من هججات الفارسية بمعنى (الصدر) بمفهوم معنوي ، أي من له الصدارة أو السمو في الأمور<sup>(١٠)</sup> . . . ونحن نميل إلى الأخذ بالمعنى الثاني أي من له الصدارة في الأمور . وهو إسم أونت أطلق ، كما يبدو ، على أبيه أو أحد أجداده لعله منزلته في قومه وعشيرته ، ثم أطلق بعد ذلك على الولد أو الخفيف ، لنبوع شهرته وأشتهر سيرته ، وسمو منزلته في العلم والفلسفة فقيل : (ابن سينا)! . ولا تبني قيمة الدلالة الأولى للصفة ذاتها ، لمن أراد المعنى الأول دون الثاني ، سواء أخذ بالمفهوم المادي أو المعنوي ! .

١١ - أما إذا عدنا إلى لفظتي : (الشيخ) و(الرئيس) فالمشهور أن لقب الشيخ أطلق على الفيلسوف كدلالة على علو قدره في المعرفة العلمية . وإن لقب (الرئيس) لحق اسمه بعد تقلده الوزارة<sup>(١١)</sup> ، ولا مشاحة في رأينا حول هذا التبرير . ولكن هدفنا الأساس هو استكشاف تأريخيتها بالنسبة للفيلسوف ؛ وذلك بالعود إلى كتب الأصول المتعلقة بالتصنيفين ومصنفاتهما كالبيهقي وابن القفعي وابن أبي أصييعه وغيرهم . . . وقبل التعامل مع تلك الكتب ، لا بد من العود أيضاً إلى ترجمة ابن سينا التي دونها تلميذه أبو عبد الجوزياني (انظر الملحق في آخر الكتاب) - حيث ترد لفظة (الشيخ) من قبل تلميذه ، ويذكرها أبو عبد عدة مرات . ولكن لا نجد أثراً للفظة (الرئيس) رغم إشارة التلميذ إلى استيزاره الذي ذكرنا . لذا يمكن هنا القطع بأن لقب (الرئيس) لم يُطلق عليه خلال حياته ، ولو كان كذلك لما أحجم الجوزياني عن ذكره .

أما الشهروستاني (ت ٥٤٨هـ) في مللته ونحله<sup>(١٢)</sup> وفي كتابه نهاية الإهدام في علم الكلام<sup>(١٣)</sup> لا يعبر عنه بسوى كتبه واسمه ولقبه . وبالسبة للبيهقي (ت ٥٦٥هـ) في كتابه تتمة صوان الحكمة (= تاريخ حكماء الإسلام)<sup>(١٤)</sup> فقد استعمل لفظة (الرئيس) بعد أن سرد قصة معاملته للأمير نوح بن منصور . ثم عاد فغير عنده بلفظة (الشيخ) عند ذكر شراء الشيرازي له داراً بمدينة جرجان .

وأما ابن الأثير (ت ٦٣٢هـ)<sup>(١٥)</sup> فيذكر عن حوادث عام ٤٢٨ للهجرة ما يلي : « وفي شعبان (كذا) توفي ابو علي بن سينا الحكمي الفيلسوف المشهور ، صاحب التصانيف السائرة على مذهب الفلسفه ، وكان موته باصفهان (كذا) » - فصاحب الكامل في التاريخ لا يضيف إلى اسمه لفظة (الشيخ) ولا لفظة (الرئيس) .

وإذا عدنا إلى القفعي (ت ٦٤٦هـ) نجد - ولأول مرة - يبدأ حديثه عن الحكمي بعبارة (الشيخ الرئيس)<sup>(١٦)</sup> مما يشعر بأن الصفتين معاً متلازمتان لديه .  
أما صاحب كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء ؛ ابن أبي أصييعه (ت ٦٦٨هـ)<sup>(١٧)</sup> فيتصدى مع القفعي في التعبير عنه .

ويكن أن تنتهي لذن إلى أن دلالة لفظة (الشيخ) أستعملت ، أول ما استعملت ، من قبل تلميذه الجوزجاني وذلك خلال حياته . أما صفة (الرئيس) فقد استعملها البيهقي لأول مرة بعد مرور ما يقرب من قرن وربع ( حوالي ١٢٥ سنة ) على وفاة ابن سينا . لذا يمكن ، في نظرنا ، أن يكون هذا اللقب ، أعني الرئيس ، بدعة جليلة ابتدعها البيهقي مضافة إلى اسمه ، وكان غرضه من نعته بالرئيس تأكيداً لرئاسته لأهل الفكر والعلم .. أما كون هذه الكلمة لها دلالتها السياسية المرتبطة بتوزرها ، كما هو مشهور ؛ فامر نسبته ، فلو كانت كذلك لذكرها أبو عبد في حياته ، ولما تردد تلاميذه ومريديه من الاشارة إليها في أحاديثهم ورسائلهم إليه .. أما ما يرد من لفظة (الرئيس) في أسلحة أبي سعيد بن الحير فتعتقد بأنها من عمل الشاعر ، وقد أقحمت على النص إقحاماً ..

ولا يقف الأمر عند هذه الألقاب فحسب ، بل أطلق عليه العديد من الصفات ، فلقب بـ (شرف الملك ، وفخر الكفاء ، وأفضل المؤخرین ، وفخر الملك ، وقدوة العلماء المحققين ، والحكيم ، وحجة الخلق) وغيرها<sup>(١١)</sup> .

١٢ - وكان ميلاد هذا (الفيلسوف العالم) عام ٣٧٠ للهجرة على أقرب وأصح الوجوه . وقد استوحينا هذا التاريخ من روايته هو في سيرته ، ومن أقوال تلميذه الجوزجاني ، ومن إجماع المؤرخين الثقات على صحة هذا الرقم .. وشددت بعض الروايات عن ذلك ، ومنها رواية صاحب كتاب (روضة الصفاء) التي تقول « إن الشيخ الرئيس ولد في الثالث من صفر سنة ثلاثة وثلاثة وسبعين »<sup>(١٢)</sup> وكذلك شذ ابن أبي أصيبيع ، فذكر أن عمره ثلاث وخمسون سنة حين وافته المنية ، ومن هنا جعل تاريخ ميلاده عام ٣٧٥ للهجرة .. وأيد الشهير زوري في كتابه نزهة الأرواح وروضة الأفراح موقف ابن أبي أصيبيع تماماً دون تحكيم ! .

وهذه الروايات في نظرنا غير مقبولة لأنها تتعارض والنص الداخلي الذي يمكن استبطاطه من السيرة ومن تتمتها .

ثم كان رحيل الاستاذ الرئيس ابن سينا عن هذه الدنيا عام ٤٢٨ للهجرة ، وهو رقم أجمع عليه تقريباً كثير من المؤرخين .. ودفن في مدينة همدان ، وقبره معروف حتى يوم الناس<sup>(١٣)</sup> .

### (ج) - حياة عريضة وقصيرة:

١٣ - مما يذكر عن ابن سينا - اذا قيس إلى غيره من فلاسفة الاسلام - حسنة في زوارات الدنيا ، وزرعة إلى اقتاصها جاوزت المألف والمعتاد من أعراف عصره ؛ خاصة في مرحلة شرخ الشباب .

رغم ان تلك الحلة كان يجتمع اليها من ذكاء النفس وذكاء الفطرة ما يدعوا الى السدهش والعجب ! . ولم يكن هو بعاقل عن نفسه ، فهو أعرف الناس بسره وسريرته ، وأعرف الناس بانحرافه وسيرته . . وما يلفت النظر أيضاً في حياته الخاصة تأكيد تلميذه الجوزجاني على ان الشیخ « كان قوي القوى كلها ، وقوة الماجمدة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ويشغل به كثيراً » .

فكيف يفسر هذا الموقف الذي لم يجد الجوزجاني مانعاً خلقياً أو دينياً أو اجتماعياً دون ذكره والاشارة به . . فلو كانت هذه الرغبة الجاعنة للشيخ الرئيس تتحقق بسبيل لا تقره الشريعة ولا يستيفه العُرف والخلق السليم ؛ لما أقدم تلميذ خلص وصديق وفي كابسي عبيد على تسجيلها وذكراها . . أقول هذا ، لأنني على قناعةٍ تاريخيةٍ تامةٍ من أن الشيخ الرئيس بقى عازياً طيلة حياته ، أعني لم يتزوج زوجاً دائماً ، ولم يعقب ولداً أو بنتاً . فاذن كيف أجاز لنفسه هذه الحال بحيث اشتهر بها ، وليس ذلك بعمق صاحبه الذي بقى معه كظله طيلة طيلة ربع قرنٍ من الزمان؟

إني - وأقولها بكل اطمئنان - لا تأخذني ريبة شك أو طعن في سلوكيات الشيخ الرئيس ، من هذه الناحية ، بحيث تدفعني إلى إثارة الظنون الانحرافية أو اللاأخلاقية حول تصرفه الشخصي هذا . بل أذهب إلى اتجاهه في الرأي يحمل دلائلين ؛ أولاهما فرضية أن صلاته بالأمراء والحكام أدت إلى قدرات مالية كبيرة مكتنحة من اقتناه الإماماء ؛ إما شراء أو هبة وعطاء . وللإمام في الإسلام رأي شرعي مختلف وخاص ، اشارت إليه كتب الفقه وأسانيد الحديث ، وذلك بالنسبة للملك والمملوک على حد سواء . . فنحن نفترض هنا أنه كان يتصرف بأمانة تصرفًا أباً يحيى له الشريعة السمحاء ، وأباً يحيى أيضًا عرف ذلك الزمان! . .

أما الدلالة الثانية ؛ فهي احتفال ابن سينا أحد بقري من فروع فقه الإمامية المتعلقة بقضية (الزواج المؤقت) ، فأباً يحيى هو لنفسه - عمساكاً بهذا الرأي - التمتع بالنساء وبالشروط التي تفرضها قواعد المنصب عصر ذاك . باعتبار انها عند تخليد ايديولوجية الفيلسوف المذهبية متسللاً الى أنه أقرب إلى الإمامية ، وتنفي عنه القول باسمها عليه . ومن هنا أيضاً نجح لأنفسنا تفسير كثرة تنقلاته من بلد إلى آخر ، ومن رقعة أرض إلى أخرى - مضافاً إليها العامل السياسي والاجتماعي والعقائدي .

وللقارئ أن يأخذ بأحد الرأيين ، أو يقبلها معاً ، أو يرفضها معاً ، شريطة أن يأتي لنا برأيٍ جديد يفسر هذه الظاهرة بعيداً عن الغواية والانحراف ، وبصورة يقبلها العقل وتقرها الأعراف .

وأخيراً شعر ابن سينا بفشل هذا الانفصال الحسي فعدل عن شره إلى خيره فأنشد يقول:

تنفس في عذارك صبح شب  
وعصمت ليله؛ فكم التصالب؟  
شباك كان شيطاناً مريداً فرجسم من مشيك بالشباك!

إنه لتفريح طريف عن شباب شيطاني التزعة ، انهى بصاحبها إلى كهولة طيبة مؤمنة آمنة لا  
تشوّها شوائب العطش ولا نوازع الدنيا.

١٤ - وبقي لنا من حياة فيلسوفنا العريضة القصيرة قضية الخمرة ومدى علاقتها بها  
وبأوضارها . ولا أحد ما يدعوا إلى إفاضة الكلام عليها وعن تناولها من قبل الشيخ الرئيس . فهي  
حكاية تتجاوز عصره بفترق من الزمان . ولعل في سيرنا للجانب الاجتماعي للبيئة الإسلامية ما  
يكشف لنا صورة غير مستساغة عن مجالس الشراب التي أبلحوها لأنفسهم ، فاستباحوا بذلك  
حرمة الإسلام . وكان على رأس هؤلاء بعض الخلافات من الحكماء ، متذرعين أحياناً بأقوال بعض  
الفقهاء من تساهلوا في حلية بعض أنواع النبيذ . فكانت تلك بذلة مبكرة دفعت بالمجتمع إلى  
تجربة قاسية لم يجد ما يعيقه عنها ؛ فخاض غمارها إما تقدلاً أو عملاً لسلطان !

ولساننا ندعى تعليم هذه الظاهرة ، ولكنها رغم ذلك فانها هي التي دفعت بالمجتمع  
الإسلامي النامي إلى هذه الموجة السحيقة<sup>(٣)</sup> ، بحيث نجد فيلسوفاً حكياً كابن سينا يصرّ بحلينها  
للمفكرين والعلماء ، وحرمتها على الجهلة والسفهاء ! . وإن الشرع أباحها ؛ ولكنها منها عن  
المحظى والطائشين الذين لا يدركون حدود خيرها وشرها . لذا فإن الشارب لما إذا سلك مسلك  
الشيخ الرئيس ( والأدباء له طبعاً ) - فإنه لا محالة متصل بالحق الأول<sup>(٤)</sup> !! .. وفي مكان آخر  
نجد بیبع استعمالها تشفيًّا وتداويًّا وتفويًّا لا تلهياً !

ثم تعكس الصورة عمّاماً في رسالة له موسومة بـ ( خطبة في الخمر ) يقرّ بتحرّيمها ، ويتعهد  
إلى الله بأن لا يقربها ولا يمسها ولا يتعاطاها حيث يقول : « اللهم ليس لك شريك فارجوه ، ولا  
وزير فارشوه ؛ اطعنك بمنتك .. وإن مقرّ بتحريم هذه الخمرة وشاهد بنكلها ». <sup>(٥)</sup>

ثُرِيَّ إليها أصح روایة وحكاية في الحالين : الإيجاب أم السلب؟ .. إنها - في نظر كاتب هذه  
الصفحات - كلها يحملان الصدق ويعبران عن حقيقة واقعية لا مجال لنكرانها - فالآولى منها تمثل  
مرحلة الشباب وزفة وتهافتة ، والأخرى تمثل مرحلة الكهولة وهدوءها واتزانها وانقطاعها العرفاني  
إلى الله والعبادة وطهارة النفس .

وأيّاً ما كان ، ففي ظلال هذه الرؤية تبدو لنا حياة الفيلسوف كما وصفناها من قبل : عريضة  
وقصيرة ، اغترم حلوها ومرّها ، ورحل عنها قرير العين ! .

## صور من مسیرتہ العلمیة



## (١) - أساتذته : -

١٥ - على الرغم من ضئـة ابن سينا في ذكر الأسماء بالاصحـار أو بالإيمـاء ؛ فـانتـا نـجـدهـ في إـمـالـهـ سـيرـتـهـ ( انـظـرـ المـلـاحـنـ فيـ آخرـ الـكتـابـ ) يـشـيرـ إـلـىـ ذـكـرـ بـعـضـ أـسـاتـذـتـهـ مـنـ أـفـادـهـ مـنـهـ ، ثـمـ فـاقـ بعضـهـ مـعـرـفـةـ وـعـلـمـاـ . وـالـحقـ أـنـ الرـجـلـ ( ذاتـيـ التـقـافـةـ ) نـظـرـأـ لـقـدـرـاتـهـ العـقـلـيـةـ الـتـيـ تـغـيـرـ بـهـاـ وـهـرـ فيـ سـنـ مـبـكـرةـ جـداـ .

ولـعـلـ أـوـلـ مـعـلـمـيـ ( بـقـالـ ) كـانـ يـبـعـيـ الـبـقـلـ وـيـسـكـنـ بـالـقـرـبـ مـنـ دـارـهـ ، تـعـلـمـ عـلـىـ يـدـيهـ حـسـابـ الـهـنـدـ . وـلـكـنـ اـبـنـ سـيـنـاـ بـخـلـ عـلـيـنـاـ بـذـكـرـ اـسـمـ ذـكـرـ الـبـقـالـ ؛ وـتـسـمـيـهـ بـعـضـ الـمـصـادـرـ . مـثـلـ اـبـنـ أـبـيـ اـصـيـعـةـ . ( حـمـودـاـ ) .

وثـانـيـ أـسـاتـذـتـهـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ هـوـ أـبـوـ عـدـالـهـ النـاتـيـ ( الـمـتـفـلـسـ ) . وـهـيـ صـفـةـ يـطـلـقـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ عـلـيـهـ لـأـخـلـمـ فـيـ نـصـورـنـاـ دـلـالـةـ اـيجـاهـيـةـ حـسـنةـ .

وـقـبـلـ النـاتـيـ ، كـانـ قـدـ درـسـ الـفـقـهـ عـلـىـ يـدـ أـبـيـ مـحـمـدـ اـسـمـاعـيلـ الـلـفـبـ بـالـزـاهـدـ ( ٢٠ ) ، مـنـ عـرـفـ بالـتصـوـفـ وـالـعـرـفـانـ وـالـانـقـطـاعـ إـلـىـ اللهـ .

وـبـالـاضـافـةـ إـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ ، فـلـقـدـ وـجـدـتـ إـشـارـةـ مـرـسـلـةـ لـماـكـسـ ماـيـرـهـوفـ فـيـ بـحـثـ المـوسـومـ : مـنـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ إـلـىـ بـغـدـادـ ( المـشـورـ تـرـجـمـتـهـ الـعـرـبـيـةـ فـيـ كـتـابـ التـرـاثـ الـيـونـانـيـ فـيـ الـحـفـارـةـ الـعـرـبـيـةـ ) لـالـدـكـوـرـ عبدـ الرـحـمـنـ بـدـوـيـ يـدـعـيـ فـيـهاـ أـنـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ تـلـمـذـ عـلـىـ أـبـيـ سـهـلـ عـسـيـ بنـ يـحـيـيـ الـمـسـيـحـيـ ( تـ ٤٠٠ـ هـ ) صـاحـبـ كـتـابـ ( المـائـةـ فـيـ الـطـبـ ) . وـلـسـاـ غـلـكـ الدـلـلـ الـقـاطـعـ عـلـىـ مـاـ يـقـولـ مـاـيـرـهـوفـ . . . وـهـنـاكـ مـصـادـرـ أـخـرـيـ تـدـعـيـ أـنـ تـلـقـيـ عـلـومـ الـطـبـيـةـ عـلـىـ يـدـ أـبـيـ مـنـصـورـ الـحـسـنـ بـنـ نـوـحـ الـقـعـريـ ، كـمـاـ وـرـدـ فـيـ حـوـاشـيـ الـقـرـوـيـنـ عـلـىـ كـتـابـ ( جـهـارـ مـقـالـةـ ) لـلـسـرـقـنـدـيـ .

وـعـنـدـماـ يـسـتـعـرـضـ الـبـاحـثـ سـيـرـةـ الـحـكـيـمـ الـخـاصـةـ بـيـدـ . رـغـمـ الـقـتـيرـ الشـدـيدـ فـيـ الـحـكـيـةـ عـنـ الـأـوضـاعـ الـدـقـيقـةـ لـحـيـاتـهـ وـتـقـلـيـاتـهـ الـكـثـيـرـةـ . إـنـ مـعـرـفـتـهـ تـنـهـضـ أـسـاسـاـ عـلـىـ ثـقـافـةـ ذاتـيـةـ كـمـاـ بـسـطـنـاـ مـنـ قـبـلـ . . . وـفـيـ رـأـيـنـاـ هـيـ الـأـصـلـ فـيـ بـنـائـهـ الـعـلـمـيـ بـنـاءـ عـمـكـاـ دـقـيقـاـ ، جـعـلـ مـنـهـ أـحـدـ كـبـارـ فـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـ . لـذـاـ جـازـ لـنـاـ أـنـ نـعـدـ بـيـنـ أـسـاتـذـتـهـ غـيـرـ الـبـاشـرـيـنـ : اـفـلاـطـونـ ، وـارـسـطـوـطـالـيـسـ ،

وأفلوطين ، والشراح الكبار ، وأساتذة مدرسة الاسكندرية ، - ويتوّج هؤلاء جميعاً في أستاذيه وتأثيره المباشر على الفيلسوف ابو نصر الفارابي باعتراضاً من الحكيم نفسه .

## ( ب ) - قراءاته المبكرة :

١٦ - وليس غريباً ، بعد هذا ، أن نجد أن ابن سينا بدأ قراءة الكتب على نفسه بعد اجتيازه لمرحلة التلمذة التقليدية ؛ وإنه أدرك منها - كما يقول في إملاء سيرته - أكثر مما أدركه على يد المعلم أو المرشد !.

وفي كلام الاستاذ الرئيس الكثير من الصحة والصدق ، لأن في بنية العباقة من أمثاله مفاتح للعلم لا تستوي مع نظيراتها عند الآخرين . ولعل في استيعابه لمكتبة نوح بن منصور سلطان بخارى يومذاك ما يبدل شكله واضح على عمق قدراته في اقتناص الحقائق العلمية وهضمها ومتناها بسرعة فائقة ، بحيث أصبحت - في نهاية الشوط - قوية يقتفيها ويتصرف بها كيف يشاء .

لكن حذار أن نظنَّ ما نظنَّه بعض مؤرخي الفحص التاريخي غير المثبتين ؛ حين اخترعوا أسطورة حرق مكتبة نوح بن منصور من قبله بعد خروجه منها ، معللتين عمله هذا برغبته الجامحة في منع مفكري عصره من الأفاده أو الاطلاع على نفائسها ! .. إنَّ الرواية في ظرنا باثرة ، وهي محض افتاء على (فلاسفة عالم) لا يمكن أن يحمل في طوايا نفسه ما يحمله الرجل الجاهل المتعلِّم ، فينهض بعمل لا يستوي ومعرفته العالية وعلمه الجامِ .. هذا بالإضافة إلى أنَّ الحكایة اختلت بعد علة قرونٍ من رحيل الشيخ الرئيس عن الدنيا . وما أكثر الحكايات التي ينسجها عقل المؤرخة السُّلُجُوكَيَّةَ كي يجعلوا منها مجال إثارة واستغراب عند القارئ أو السامِع ! . ولكنها لن تكون كذلك في تحكيم العقل واستعمال المنهج التاريخي السليم (١) .

والحديث عن قراءات ابن سينا المبكرة ، يدفعنا إلى ذكر ما أدعاه هو في (إملاء سيرته) حيث يقول إنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لاراتسطوطاليس أربعين مرة حتى صار له محفوظاً ، ولكنه - رغم ذلك - بقي غامض المآل صعب الغاية ؛ حتى قيَّض الله له الحصول على خطوطه للفارابي أسماءها الشيخ الرئيس (في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) فانفتح له كل مغلق !! .

وعند الرجوع إلى تحليل حقائق هذا الحديث السينوي وذلك بالعود إلى مؤلفات الفارابي في هذا المقال ، لا نجد في رسالته الموسومة (في أغراض ما بعد الطبيعة) - والتي تتضمن عدة وريقات لا غير - ما يمكن أن يؤدي إلى هذا (الفتح) الذي أشار إليه ابن سينا في سيرته .. اذن لا

بدّلنا من البحث والاستئصاله في مجال آخر لهذه النسمة كي نستكشف الكتاب المقصود من ورائها .

وها هنا نضع أصابعنا على كتبٍ من كتب الفارابي ذات السمة العميقه فكراً ومنهجاً ، والتي تبحث في أصول علم ما بعد الطبيعة بسبيلٍ نظيره بين الفلسفه العرب ؛ وعني به كتاب (الحروف)<sup>(٣٣)</sup> - فعبارة الشيخ الرئيس : (في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) تُعدّ في نظرنا إشارة وكتابه عن (كتاب الحروف) حيث استعمل الحكيم الدلاله البلاغية فأشار إلى الجزء بدل الكل ، ولم يقصد تسمية بالكتاب بالذات . . والدليل الذي يؤيد رأينا هذا أن ابن سينا عَبَر عن الكتاب بلفظة ( مجلد<sup>(٣٤)</sup>) . . ونحن نعلم ان رسالة (في أغراض ما بعد الطبيعة) لا تعدّ مجلداً باصطلاح القدماء والمحدثين معاً . فالكتاب المذكور إذن هو (الحروف) - وان ابن سينا أفاد منه كثيراً لعمق مادته شكلاً ومضموناً .

ومن طريف ما يذكره تلميذه الجوزجاني عن قراءاته هذه قوله : « ما رأيته اذا وقع له كتاب مجلد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد الموضع الصعب منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفة فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم » .

فهي اذن قراءات هاضمه ومستوعبة وكفى !

### ( ج ) - لغته الام :

١٧ - سؤال يُطرح - ونحن في سبيل تأطير ثقافة الاستاذ الرئيس اللغوية - ما هي لغته الأم؟ - هناك بعض الباحثين العرب يرى ان ابن سينا تعلم العربية في سن مبكرة فأجادها إجاده للفارسية ، معتبراً الأخيرة هي لغته الأم<sup>(٣٥)</sup> . ونحن لا نميل الى إقرار هذا الرأي الذي لم نجد ما يبرره ؛ ذلك لأن لغة ابن سينا الأم في تصورنا هي العربية أصلاً - رغم تصنيفه لقليل جداً من كتبه بالفارسية - حيث اتنا استقرأنا عباره لابن سينا نفسه وردت في شرارات سيرته الخاصة تؤدي الى ما نميل إليه ؛ حيث يقول: « ثم أحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيتُ على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يفحي مني العجب ! »

فهل من المقبول عقلاً وعرفاً أن انساناً اتقن القرآن واتقن العربية أدباً ولغة وطريقة حتى كان يفحي منه العجب وهو ابن عشر سنوات ! أن يقال انه تعلم العربية ولم تكون هي لغته الأم؟ .. على أيّام العربية كانت سائدة عصر ذاك في رقاع فارس سيادة الإسلام وكتابه الكري姆 .

نحن ، حفنا ، لسنا وراء كشف عن أصول عرقية او عنصرية ، فتلك أمور لا أهمية لها فيها

نقرره من حكمٍ على لغة الفيلسوف في شأنه الأولى .. أما أنه اتقن الفارسية ونظم فيها شعراً غالباً مشائحة في هذا ، ولكنه هو في العربية أشعر منه في الفارسية ، وهو في العربية أكثر غزارة في شعره ونظميه وأراجيزه كما سترى مستقبلاً .. أما نثره العلمي والفلسفـي فكان جميعـه بالعربية - إلا الأقل النادر . وسبـحـتـ هـذـاـ عـنـ الـحـدـيـثـ عـنـ خـزانـةـ كـتبـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ ومـصنـفـاتـهـ .

ويثار سؤال آخر هنا ، هل كان الفيلسوف يعرف لغة أخرى غير العربية والفارسية ؛ كالليونانية والسريانية مثلاً؟ .. لا يبدوا لنا ، انه كان على معرفة بهاتين اللغتين لأن عبارة الاستاذ الرئيس الواردة في كتاب الاشارات والتبيهات تدل بشكل لا يقبل الريب على عدم معرفته هذه - حيث يقول عند كلامه على طبيعة القضية السالبة الكلية في المنطق ؛ ما نصه :

٦٠ لكن اللغات التي نعرفها قد خللت في عادتها عند استعمال النفي على الصورة؛ فيقولون في العربية: لا شيء من ج. ب. وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: « هيچ ج. ب. نیست »<sup>(٢)</sup> .. ففي رأينا أن عبارة (التي نعرفها) تشير إلى العربية والفارسية حيث ضرب فيها المثلين السابقين ولم يشر إلى لغة أخرى .

(د) - أسلوبه النثري والشعري :

١٨ - وإذا عدنا إلى الحديث عن أسلوبه في التدوين ؛ فإنه إذا قيس إلى أساليب الفلسفة السابقة عليه فهو السهل المتعت ، كما يقول العرب . تميّز بالدقّة والمهارة والعمق والطراوة ، والتسبيب وجمال التأليف والتركيب . يلبس ، في طرائقه ، لكل حال لبوسها . وهي صفة اتفق إليها جلّ الفلسفه العرب . رغم أنّ في بعض أساليبه الفلسفية حلقة ونبأ عن الذوق العربي الجميل ، لا يسهل هضمها ، ولكنها تدل على براءة وقدرة واقتدار ؛ وعلى تطوير اللغة الفلسفية بحيث عادت أسهل تناولاً من ذي قبل ، يوم كانت «لغة الفلسفة وعمر المسالك شديدة الوطأة على السامِ أو القارئ » ، كما نجد ذلك مثلاً في أسلوب فيلسوف العرب الكندي <sup>(٢١)</sup> .

ولعل خير ما نستعين به في الحكم على أسلوب الاستاذ الرئيس هو رأي الكاتب العربي المعروف المرحوم عباس محمود العقاد حيث يقول<sup>(٣٣)</sup> : «... يتألق في انشائه ، ويختلف باسلوبه ، فلا يخاطر لك وانت تقرأه متألقاً مختلفاً، إنه هو بعينه صاحب تلك العطلة الفلسفية ... ولقد استقام له هذا الاسلوب كلما توخاه في مقاماته الفلسفية . فلم يسبقه سابق من أصحاب المقامات في حلبة التمييز والابتهاج ، وربما اقتصر بعضهم عن شاؤه في جزالة اللفظ وفخامة العبارة ، ولم يفطنوا على معنى وراء المزاجة والفارخامة كمعناه ..»

ولك ، في ضوء ما ذكرنا عن أسلوبه ، أنْ تقرأ ابن سينا ثرأً أو شرعاً - حيث يمازج شعره على النفس كما مازج ثره من قبل ؛ بحيث أصبح لنفسي القول بأن الاستاذ الرئيس غلب عليه الغرور أحياناً - وحاشا للعلماء الصادقين أن يركبهم الغرور لأنه آفة تأكل صاحبها قبل أوان نضجه - وليس الأمر كذلك إذا قيس إلى ابن سينا . ولأن ما كان ، فاقرأ معنى قوله عن نفسه :

عَمِيزٌ مِنْ بَنِي الدُّنْيَا يَمِيزُنِي      أَقْلَى مَا فِي لِسِنِ الْجَلْلِ وَالْعَظَمِ  
بَأْيٌ مَأْثُرٌ يَنْقَاسُ بِي أَحَدٌ؟      بَأْيٌ مَكْرُمٌ تَحْكِيمِ الْأَمَمِ!

ثم يضيف :

أَمَا الْبَلَاغَةُ فَسَائِنِي الْخَبِيرُ بِهَا  
لَا يَعْلَمُ الْعِلْمُ غَيْرِي مَعْلَمًا عَلَيْهَا  
كَانَتْ قَنَةُ عِلْمَ الْحَقِّ عَاطِلَةً  
أَنَا الْلِسَانُ قَدِيمًا وَالزَّمَانُ فَمُ  
لَأْهَلَهُ، أَنَا ذَاكُ الْمَعْلُومُ الْعِلْمُ  
حَتَّى جَلَاهَا بِشَرْحِي الْبَندُ وَالْعِلْمُ

كل هذا الذي يدعوه ابن سينا حق ، إذا أُنْصب إلى نفس عاليّة متعلّقة بذاته كنفسه ؛ لا تعرف للتواضع دلالة في حال فخرها واعتزازها ، وكانت شرب ذات الكأس التي شرب منها من قبل شاعر العرب الأكبر أبو الطيب المتنبي (ت ٣٥٤ هـ) مع فارق كبير في الأسلوبين .

ومن أكثر ما اشتهر به الشيخ الرئيس شرعاً قصيده العينة في النفس التي مطلعها<sup>(٣)</sup> :

مَبْطَتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحْلِ الْأَرْفَعِ      وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعْزِيزٍ وَتَمْنَعِ

وستتناول مفهومها الفلسفية عند الحديث عن الجانب السايكولوجي لديه . أما أسلوب القصيدة فيتميز بالبرقة والدقة وبحال الصياغة وسلامة التعبير وعمق الفكرة وسحر القول .

والمتتبع لأدبه العلمي المنظوم شرعاً - خاصة الطبي منه - يجد العديد من الأراجيز التي تتصف بالسلامة والطراوة في صياغتها اللغوية وفي عنصرها الطبيعي الذي عُرف به الاستاذ الرئيس .

وأسوق للقارئ صورة طريفة جرت بينه وبين الوزير أبي طالب العلوى حين ظهر بثراع على جبهة الوزير ؛ فكتب إلى ابن سينا شاكياً مرضه فقال :

صَنِيعَةُ الشَّيْخِ مَوْلَانَا وَصَاحِبِهِ      وَغَرَسَ انْعَامَهُ؛ بَلْ نَشَرَ نَعْمَتَهُ  
يَشْكُو إِلَيْهِ - أَدَمَ اللَّهُ مَدْتَهُ -      أَثَارَ بَشَرَ تَبَلَّدَيْ فَوْقَ جَبَهَتِهِ  
فَامْسَنَ عَلَيْهِ بِحَسْمِ الدَّاءِ مَغْنَثَانَا      شَكَرَ النَّبِيِّ لَهُ، مَعَ شَكَرَ عَرْتَهُ

فكتب إليه ابن سينا واصفاً الدواء الناجع حيث قال :

الله يشفى وينفع ما بجهه  
أما العلاج، فأسهال يقتنه  
وليرسل العلق المصاص يرشف من  
واللحم يجره إلا الخيف، ولا  
والوجه يطلبه ماء الورد معصرأ  
ولا يضيق منه الزر مختنقاً  
هذا العلاج ومن يعمل به سيرى  
آثار خير، ويكتفى أمر عليه!

ولقد أكثر ابن سينا من الرجز التعليمي سواء في الطب أو المنطق ، وكان في الأول يتجاوز  
الجانب النظري إلى الجانب العمل<sup>(١)</sup> . ولمن قصيده المزدوجة في المنطق من أشهر ما نظمه في هذا  
الباب وقد وجهها إلى أبي الحسن سهل بن محمد السهيل بطلب منه ، وبلغ تعداد أبياتها  
الثلاثمائة.

وكل ذلك طرق في نظمه جوانب أخرى من الحياة كوصف المشيب والزهد والتتصوف والتغنى  
بالخمرة ، وما يروى عنه في وصف الأخيرة قوله<sup>(٢)</sup> :

دم الدن في شرع الندامى عمل  
غدت كعبة اللذات قبلة دتها  
ونحن ثلبي عندها ونهل  
فلو لم تكن في حيز قلت إنها  
هي العلة الأولى التي لا تعلل!

أما ما ينسب إليه من شعر في اللغة الفارسية ، فهو نذر لا يتعدي (٦٥) بيتاً مقسماً إلى اثنين  
وعشرين قطعة ورباعية لا غيرها<sup>(٣)</sup> .

ولسنا الآن في سبيل الحكم على صحة نسبة هذا الشعر إليه ؛ فذلك في نظرنا وقفة أدبية ينبغي  
لغيرنا التوجه إليها ، وبيان سلامه هذا النظم ومتانة عباراته أو ضعف تراكيمه . وأكفينا نحن هنا  
بالأقل القليل وتركنا للأخرين أن يحكموا رؤيتهم الأدبية الصريحة حوله ، سواء كان الحكم مع ابن  
سينا أو عليه . فهو حكم في رأينا سليم المقاصد ما زال مسايراً لوسائل النقد الأدبي في مناهجه  
المتعارف عليها .

(هـ) - تلاميذه من خلال مجاله العلمية :

١٩ - وما دام الكلام على المحنى الشخصي للفيلسوف ، فلا بد لنا من الحديث أيضاً عن

تلاميذه . والكلام عليهم شئ وطريف وطويل ، ولكننا سنجتزا القول كي لا نقرط في حق الدراسة التي تخص فلسفة الحكم بالذات .

إن هؤلاء التلامذة يمكن تصنيفهم إلى فتدين: فئة كانت علاقتها الروحية والاجتماعية مع الرئيس ابن سينا، وأخرى أشاحت بوجهها عنه بعد أن اكتسبت المعرفة والعلم ونهلت من منابعه؛ وهذه الفتية يصعب حصرها بالأسمااء والتحديد إلا في النادر، وتذكرها له الشارة إلى أنها بلغت في العلم شأواً يجعلها قلدة على مقارعة الاستاذ في فكره وأرائه.

والتلمذة العلمية على نوعين : مباشر وغير مباشر . والمقصود بغير المباشر أن لا تتم مقابلة حقيقة بين الطالب وأستاذه بل تكون على شكل مراسلة متبدلة تحفل بها الجزازات من الأوراق ، وهي تلمذة أصعب مراساً وأبعد منها ! . وكان للشيخ الرئيس تلامذة من النوعين معاً . اشتهروا وعرفوا في حقول اختصاصاتهم الفلسفية ، وسجل لهم تاريخ الفكر لمعات ندرة وأراء جادة نافذة .. ومن هؤلاء التلامذة أبو عبيد الله الجوزجاني ، وأبو عبدالله الموصمي ، وأبو الحسن بن طاهر بن زيله ، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزيبان ، وأبو القاسم الكرماني ، وسلیان النمشفي ، وفخر الدين أبو كالبيجار البويهي ، وأبو سعيد بن أبي الخبر المتصوف المعروف ، وأبو الفرج بن الطیب حکیم دار السلام وغيرهم .

**وأهمَّ مِنْ نُعْرَفُ بِهِمْ مِنْ هُؤُلَاءِ ثَلَاثَةٌ هُمْ :**

أبو عبدالله المعمومي أولًا؛ حيث يُعد من أذكي طلبه. أَفْلَهَهُ الْإِسْتَاذُ الرَّئِيسُ رَسَالَتُهُ  
الْمُرْفَوقةُ فِي (مَاهِيَّةِ الْعَشْرِ) وَذَكَرَهُ أَكْثَرُ مِنْ مَرَّةٍ فِي مَرْسَالَاتِهِ الَّتِي أَجْرَاهَا مَعَ أَبِي الرِّيحَانِ الْبِرْوَنِيِّ  
(تَ ٤٤٥هـ) حِيثُ تَلَاقَ التَّلَمِيذُ دُونَ أَسْتَاذَهُ بِصَدْقَىٰ وَلَوْلَاءً فِي رَدِّهِ عَلَى أَبِي الرِّيحَانِ خَاصَّةً فِي  
مَرْحَلَةِ الْمَجَافَةِ الَّتِي حَدَثَتْ بَيْنِ الْبِرْوَنِيِّ وَابْنِ سِينَاٰ، وَمَوْقِفُهُ هَذَا دَلِيلٌ إِنْخَالِصٌ وَوَفَاءٌ . وَقَدْ تَوَفَّى  
المُعْسُومِيُّ عَامَ ٤٣٠هـ لِلْهِجَرَةِ (ظ).

وبيهنيار بن المرزبان ثانياً ، وهو سري من سراة الفرس ، تميّز بالذكاء الحاد والنقطة . ولما  
هو مشهور أن ابن سينا في شتراته الفلسفية التي سميت بـ (المباحثات) ، كتبها في الأصل متفرقة  
لتلميذه بهمنيار الذي كان يقول الاستاذ عنه : « هو لي كالولد بل أحب ، وقد علمته وأدبته ،  
وببلغتُ به المنزلة التي بلغها . فما كان له في ذلك آخر يقوم مقامي ! » - قال ابن سينا هذا الكلام في  
صور عتبٍ على موقف من مواقف التلميذ استنكر أن يصدر عنه .. وكانت ملازمة بهمنيار للشيخ  
الرئيس أيام توزرِه لأبي طاهر شمس الدولة بن بويه في همدان عام ٤٠٤ و ٤١٢ للهجرة ..  
وتنسب لهمنيار عدّة مؤلفات منها كتاب (التحصيل) وهو شرح لأقوال استاذه ولم ينشر بعد ،

وقد أضافه الأب جورج قنواتي خطأ إلى مؤلفات ابن سينا . وللتلميذ مؤلفات أخرى أشار إليها شيخ المؤرخين المرحوم محمد حسن الطهراني الشهير بـ أغابرزك في كتابه الموسوم « التريعة إلى تصانيف الشيعة » وتوفي بهمنيار عام ٤٥٨ للهجرة . وهناك رواية تقول أنه توفي عام ٤٣٠ هـ ، كما ذكر بروكلمان<sup>(٢)</sup> .

وأبو عبد الجوزجاني ثالثاً وأخيراً ، وهو الفيلسوف الذي لازم الاستاذ الرئيس قراة ربيع قرن من الزمان - فكان جتيه الذي ينطق باسمه ، وتلميذه وصديقه ونديه ، وحافظ سره ومبلغ رسالته ، غبيز بالدأب والجلد والصبر والأناء ، وكان أميناً مع استاذه حياً ومتاً . وقد لقبه الشيخ الرئيس (الفقيه) وهي صفة تدل على علو منزلته لديه . ساعد استاذه في كثير من أموره العلمية ، خاصة في تنظيم واستنساخ كتاب الشفاء ، وفي إضافة القسم الرياضي إلى كتاب النجاة ، وكذلك القسم الرياضي والهندسي والمهندسة والحساب إلى كتاب (دانش نامه علائی) وترجم قسم الموسيقى من الشفاء إلى الفارسية وأضافه إلى الحكمة العلاجية . وفسر مشكلات القانون في الطب وشرح رسالة حسبي بن يقطان وصنف بالفارسية كتاب الحيوان . . . وبعدَ الجوزجاني وراقَ الشيخ الرئيس غير متزاع ، سواء في حياة استاذه أو بعد أن توفاه الله .

وكان هذه الكوكبة العلمية من طلبة ابن سينا أثرها الكبير على الفكر الفلسفى في الإسلام ضمن المنظومة السينوية لهذا الفكر . وامتد هذا الأثر إلى تلاميذ تلاميذه ؛ حيث نجد مثلاً رجلاً دمىـر الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) يدعى إنه من تلاميذ الشيخ الرئيس بصورة غير مباشرة ؛ وذلك لأن الطوسي دانـس : «lamz صدر الدين السريحي وهذا من تلاميذ أفضل الدين الجيلاني ، والجيلاني كان من تلاميذ أبي العباس اللوردي والمركري تعلمـد على يد بهمنـيار ، وهذا الأخير من تلاميذ الشيخ الرئيس كما بسطنا من قبل . . . ولقد بقى هذا العرف السينوي حتى ظهور صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) ومدرسته الفلسفية في الشرق .

٢٠ - وأود الإشارة هنا إلى خطأ تاريخي وقع فيه البهيمي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) حيث حرف رواية أبي عبد الجوزجاني فيها أشار إليه من مجلس ابن سينا العلمي الذي قال عنه تلميذه انه كان يجتمع كل ليلة في داره ( = دار ابن سينا ) طلبة العلم ؛ وكانت أقرأ من الشفاء نوبة ، وكان غيري يقرأ من القانون نوبة . . . « فغيرها البهيمي باضافة اختراعاً ، وأجاز لنفسه الترسل في الحديث فقال : « كان يجتمع في كل ليلة في داره طلبة العلم ؛ وأبو عبد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المقصومي من القانون نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة وبهمنـيار يقرأ من الحاصل والمحصل نوبة . . . »

والرواية البهقية هذه تبدوا لنا نقلًا مختلطًا غير مقبول ؛ جلدت غبًّا ما يقرب من قرنٍ ونصفٍ بعد رحيل الجوزجاني .. وما يضعف كلام البهقى قوله أن ابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة - في حين إننا نعلم أن كتاب الإشارات والتبيهات يعتبر من الكتب التي ألفها ابن سينا في مرحلته المتأخرة جداً ، حيث يمثل صورة من صور التركيز النفسي والعقلي والاهدوء النفسي والوضوح في الرؤبة ، والإتجاه العرفاني العميق المشوب بالزهد والإبعاد عن مباهج الحياة ومغرياتها .. فكيف جاز إذن للبهقى الكلام على كتاب لم يؤلف بعد في تلك المرحلة التي أشار إليها الجوزجاني؟ ..

وما دمنا في صد الحديث عن تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا . فإنَّ الاستاذ المرحوم محمود الخضيري يمحكي لنا رواية جديدة وطريقة نقلتْ على لسان أحد تلاميذ ابن سينا وهو الامير فخر المولدة ابو كاليجار البوبي حيت يقول<sup>(١٨)</sup> : «كان ابن سينا يستيقظ مبكراً، فيصنف ورقين من كتاب الشفاء، وعند الفجر يجتمع تلاميذه من كيا (= الرئيس) بهمنيار وابي منصور بن زيله وعبد الواحد الجوزجاني وسلیمان الدمشقي وناقل الخبر أبي كاليجار.. . وكننا نتسابق إلى القراءة حتى يُسْفِر الصباح فنصل وراءه..»

ترى أيها أكثر صدقًا فيما حدثَ واستحدثَ؟ فهو الجوزجاني أمَّا الامير أبي كاليجار؟ .. . وأيهما أكثر التصاقًا بالواقع الذي لا مشاحة فيه؟ .. . وهل يجوز لنا أن نقبل الصورتين معاً دون أي تبرير خاصة تلك التي يشير فيها أبو عبيد إلى حضور القيان والمغنين وعقد مجلس الشراب ، في ليالٍ تذكر صهيؤها فتنطبع بالعقلون الحكيمية كيف تشاء؟

فما السبيل إذن إلى كشف حقيقة الموقف الذي عاشه الاستاذ الرئيس مع خلفائه وتلاميذه  
وخلص أصحابه؟

ترى هل كان حديث الجوزجاني ينصب على المزيع الأول من الليل! . وحديث الامير البوبي ينصب على المزيع الآخر منه؟ .. .

إنه لغزٌ يبحث عن حلٍّ في قديم زمانه وحديده!



## **مواقف ومقارقات**



٢١ - للأستاذ الرئيس ابن سينا مواقف ومقارقات طريفة وعنيفة ؛ كان بعضها له وبعضها عليه ، وقد تزامن أكثرها مع أسلافه ومعاصريه من أعلام الفكر وقادة الرأي ، ومن أمثلتهم - لا على سبيل المحصر - الرازى الطبيب ، وأبى سهل الكوهى ، وابن يونس ، وعبد الجليل السجزى ، والبيرونى ، واخوان الصفاء ، والخوارزمى ، وابن مسكويه ، وأبى البركات البغدادى ، وأبى حيان التوحيدى.

وقف ابن سينا منهم ووقفوا منه مواقف متباعدة جمعت بين تقىضين لا يتفقان! . ومن أمثلة هذه الصور موقفه من الرازى أبى بكر محمد بن زكريا (ت ٣١٣ هـ) حيث انتقده نقداً لاذعاً شديد الوطأة ، حاد العبارة ؛ مستكراً عليه الحديث في الفلسفة الالهية ؛ لاتهـ أـيـ الرـازـىـ - جـاـوزـ حـلـودـ اـخـصـاصـهـ الـذـىـ لـاـ يـعـدـىـ «ـالـجـرـاحـاتـ وـالـنـظـرـ فـيـ الـأـبـوـالـ وـالـبـرـازـاتـ» .. وـاـنـهـ فـضـحـ نـفـسـهـ وـأـبـدـىـ جـهـلـهـ فـيـ قـالـ» .

وحدثت ابن سينا هنا لا يخلو من قسوة لا نجد ما يبررها مع « طيب المسلمين غير منازع » كما وصفه كتب التاريخ .. ولا يخلو الموقف أيضاً من تطاول على رجل لم يعد قادراً على المجابهة وهو في عالمه المحجوب عننا جسماً وعقلاً . ولعل الشيخ الرئيس انطلق في نقاده هذا من منظور ما طعن به الرازى من هرطقة ، ولكن فات ابن سينا ان الرجل برىء من التهمة التي أقصفها به اسماعيل أزاد الواقعية بالحكيم لا غير ؛ فاختلق الحديث على لسانه اختلاقاً<sup>١</sup> في رسالة نسبها إليه لا أصل لها اسمها ( مخاريق الانبياء ) - وكان على ابن سينا - مرة أخرى - وهو العقل المترور القادر أن يستكشف ضلالات هذه التهمة وسلامة موقف الرازى من العقل وأنه « أعظم منحة منحنا الله إياها » فلو لا الله لم يكن العقل ، ولو لا رحمة لم يمنحنا هذه القوة المدركة المميزة .. فلما وجه التهمة اذن في دعوى أن الرازى رفع مقام العقل فوق مقام الربوبية ، كما تخرس المتخرصون؟! .. تلك وقفة عابرة كنا نزيدها تعتمد النقد البناء؛ حيث ينبغي أن يضعها ابن سينا في إطارها العقلاطى المقبول ، دون أن نلجأ مضطرين إلى إيجاد العذر له ، وائى لنا ذلك! .

وصورة أخرى أسوقها للقارئ عن مقارقاته تلك ، تتعلق بأبى القاسم الكرمانى<sup>٠١</sup> ومسكويه ؛ حيث لم تكن أواصر المودة معقودة بينهم . لذا نجد أن الشيخ الرئيس لا يرضى لنفسه أن يوضع هو وهما ( اعني الكرمانى ومسكويه ) على كفiro واحدة من التقدير ، بل يزدرى بهما حيث

يقول: « وقبع بي أن أجرى بجرى مسكوبه والكرمانى ، فإن كان الاعتقاد فى إنى من طبقتهم بالحرى أن يفرض على السكوت عن المسائل ، وترك تهمش نفسي <النعب> في شرحها ، وإن كان الاعتقاد <في> بحسب ما أستحبه ، وبحسب ما ميزنى الله به - وله الحمد - فيجب أن لا أحوار بالخطل من القول كما كانوا يحاوران به . فإنى بعد اليوم لا أجيء عما يخرج عن حد الاحتشام إلى غيره! .. »<sup>(١)</sup> ثم ترفع حلقة الغضب عند ابن سينا فيكتيل الصفة للكرمانى بقوله: « ذلك الشيخ أولى بالترجم عليه من الغضب منه ، وإنما يوهم بما يربوه من الاستشعار أنه قد يتأتى له أن يأتي في المناقشات بما يضيق له صدرى . وقدره أنزل مما يرفعه إليه .. » - حقاً إنها لغيبة سينوية بكل معاناتها ، رغم تهرب الفيلسوف من الاعتراف بها حفاظاً على شيم الكباريه الجريج! ..

تلك واحدة ؛ وأخرى حين نجله يضيق ذرعاً بعلميات أبي الريحان البيرونى التي جرت ضمن سؤالات له وجهها للأستاذ الرئيس كان في بعضها إرجاع ، وفي بعضها الآخر تحدّى لأراء الحكيم . مع نظرة ، تبدو ، وكأنها متعلالية على الفيلسوف ؛ علماً بأن فارق السن بينها لا يتعدي العقد الواحد من السنين (ولد البيرونى عام ٣٦٣ هـ . ولد ابن سينا عام ٣٧٠ هـ) - حيث نرى البيرونى يعبر عن الحكيم في كتابه (الأثار الباقية)<sup>(٢)</sup> بالفاظ تدل على أنها مستوحة من اختلاف السن بينها ، فيقول : « خاصة فيها جرى بيني وبين الفتى الفاضل أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا من المذكرات في هذا الباب . »

ومن هنا نبرر نحن حلقة النقاش والمساجلة التي يلتفت مرحلة الطعن واللمز بين الطرفين المتنازعين ؛ بحيث انرى إليها أبو عبدالله الموصومي - تلميذ ابن سينا - خطأه البيرونى بقوله: « لو اخترت يا أبي الريحان لمحاطة الحكيم الفاظاً غير تلك الألفاظ ، لكان اليق بالعقل والعلم! .. »

ولعل في الموقفين ما هو أعمق أسباباً لهذا الخصم ، ذلك أن البيرونى يمثل اتجاهًا علمياً خالصاً ، ويمثل ابن سينا اتجاهًا فلسفياً خالصاً - فهو نزاع اذن بين منهجهن ؛ كل يريد أن تكون له الصدارة في الفكر والمعرفة .

٢٢ - وما يلفت - النظر - ونحن في سبيل تحلييد موقف ابن سينا من علماء عصره ومفارقات هذه الموقف - عند العود إلى كتاب المقابلات لأبي حيان التوحيدى (ت ٤٠٠ هـ) وهو المفترى العربي الذي غلب عليه الأدب الفلسف ، لا نجد ذكراً صريحاً أو اشارة واضحة إلى الشيخ الرئيس (وكذلك الأمر بالنسبة لسلفه الفراتي) - في حين أن التوحيدى عاصر جزءاً من حياتها ؛ حيث ولد التوحيدى عام ٣١٢ أو ٣١١ للمigration ، فيكون عمره عند وفاته أبي نصر حوالي (٢٨) سنة . أما إذا قيس إلى الأستاذ الرئيس فإن معاصرته له تتدلى إلى ثلثين عاماً ؛ تكفي لوحدها أن يدرك أبو

حيان أي صنف من المفكرين كان ابن سينا يومذاك! . فما السبب ، ياترى ، الذي دفع التوحيدى إلى هذه الضفة والكمان غير المعين إزاء حكيم كابن سينا وإزاء فيلسوف كالفارابي ؟ علماً بأنها فيلسوفاً الإسلام غير منازعين؟ . . . هل كانت مدرسة السجستانى الفلسفية ( والتوحيدى من أنصارها المتعصبين ) تأبى لنفسها أن تتعانق سلبياً مع أفكار الفيلسوفين المذكورين ؟ أم أنه الحسد الذى يغلب لحياناً طبائع الأدباء والعلماء ( وعرف التوحيدى بحسنه ) رغم اغبiem الجسم وعلهم الغزير ؟ فتعمى عندهن البصائر وتزوغ الرأائر ، وتعشى العيون ؟ فلا يجرؤ قلمها الساحر البديع بكلمة إنصاف أو بكلمة حقٍ ثقال ولا تخشع ؟ ..

وأياً ما كان ؛ فإنْ قبل ان أبا سليمان السجستانى - صاحب المدرسة التي تُنسب إليه - لم يدركه ابن سينا لأنه توفي بعد ولادة الفيلسوف بخمسة أعوام أي ٣٧٥ للهجرة .. فلنا هنا صدق ؛ ولكن كيف نعمل موقف المدرسة من الفارابي بالذات حيث كان السجستانى نفسه تلميذاً لتلميذ الفارابي وهو يحيى بن عيسى ؟ .. فاللذى بين أيدينا من كتاب منتخب ( صوان الحكم ) لا يتضمن أية إشارة قصيرة أو طويلة إلى أبي نصر ، بلـه ابن سينا . ولكن ثمة كلام تفصيلي عن الكتبى فيلسوف العرب مع ذكر لأقواله وبعض شراراته الفلسفية<sup>(٢)</sup> .

ئرى هل كان صراعاً بين عقليتين متباثتين وفي اتجاهين مختلفين ؟ أم أنه خلاف بين مدرستين اختطت كل منها لنفسها السبيل الذي تقف عليه ؟ .. نحن إلى الرأى الثاني أكثر ميلاً ، لأن مدرسة السجستانى خططت لأدراكها اتجاهها شرقاً واضح المعالم في أصولها الفكرية .. رغم أن هذا الرأى يحتاج ، في نظرنا ، إلى كشف لحقائقه ومراميه ؛ لا يتم إلا بقيام دراسة جادة ومحكمة عن طبيعة كتاب ( المقباسات ) الفلسفية - لم تنشر بعد للباحثين العرب حتى اليوم ! .

٢٢ - وعوذ على ما بدأنا من الحديث عن ( مواقف ومقارقات ) للفيلسوف من رجال عصره ؛ نتبه هنا إلى موقفه مع بعض علماء بغداد - حيث نجله يتصفون في جانب وبغمز قناتهم في جانب آخر . تحدث إليهم من خلال مراسلات جرت بينه وبينهم ، وكان على رأس هؤلاء العلماء أبو الحسن الحسن بن سوار وأبو الفرج عبدالله بن الطيب ، وأن كثيراً من هذه المراسلات وردت في كتاب ( المباحثات ) وهي تتصف بأسلوبِ جزل متين ، تتناول جانباً منها من المشكلات الفلسفية وكأنها ، في واقعها ، تمثل دفاعاً ذاتياً عن النفس إزاء أناس لم يفهموا فلسفة الاستاذ الرئيس ، أو انهم في اتجاهٍ ببيان فكريأً عن مساره ومهمته الذي اختار .. وللقارئ أن يعود إلى بواطن النصوص التي أشرنا ليف على طرائفها وعمقها ، ولبلمس بنفسه وطأة المجمحة على بعض هؤلاء العلماء البقادرة ! .

ويحاول المرحوم الأستاذ محمد رضا الشببي<sup>(١)</sup> الإيجاه بغير يعتذر به للشيخ الرئيس في

موقفه من حكماء دار السلام حيث يذكر: « ولنا أن نقول في معرض تنديد الشيخ بفلسفة بغداد إنه عن طائفة معينة من هؤلاء العرافين انحرف بعيداً عن فلسفة الماشئين . . . ولم يكن قصده من ذلك التنديد بجميع المعنين من العراقيين بالفلسفة من معاصريه أو المتقدمين عليه ، لأن الشيخ يكتب مشيختهم تخرج ومن مواردهم نهل . أليس الشيخ تلبيداً للفارابي بشكل ما؟ وهل كان الفارابي إلا تلميضاً هؤلاه الماشئين من الفلاسفة والنقلة والتراجمة من العراقيين؟ »

إن الرأي الذي يسوقه الاستاذ الشبيبي حق لا مشاجحة فيه . ولكن أعود فأضيف إن الأمر نزاعٌ بين مدرستين ، ولم يكن دفاعاً عن الماشئية فحسب ! .

تلك هي إذن طبيعة الاختلاف في الرأي؛ ومقطع الحق فيه إنه رحمة كما جاء في الحديث الشريف؛ والرحمة قد تكون قريبة المثال، وقد تكون بعيدة المثال . وفي الحالين هي (وسط) لا يغرن عليه الناس ، جميع الناس ، رغم نسبتها المتعارف عليها .

\* \* \*

٢٤ - وأحب هنا أن أشير إلى مجموعة أخرى من مفارقات المواقف التي اتخذناها نحوه - سواء خلال حياة الفيلسوف أو بعد وفاته - أنس بعضهم من العامة ، وبعضهم من مفكري العصر! .. وفي هذه المواقف ما يؤلم حقاً ، وما يضحك ويعجب حقاً ! .

فمما عاناه في هذا السبيل صدور أحكام متعددة وظالمة ومبترضة ، على آراء ابتداعها ابتداعاً ونسبوها بسطوية وسذاجة إلى الفيلسوف ؛ وهو بريء منها بعيد عنها . . وأسوق لك مثلاً واحداً من مطاعنهم المضللة هذه، حيث ذهب بعضهم إلى ادعاء أن الاستاذ الرئيس يرى سقوط التكليف الشرعي عن العارف الصادق أو الفيلسوف الحق ، في حال بلوغه مرحلة الإشراق أو الاتصال ؛ معتقدين في دعواهم تلك على نص ورد في رسالة لابن سينا موسومة بـ ( ماهية الصلاة )؛ يقرر هناك ما فحواه: إن العبادة نوعان : الأولى العبادة التي تفرض على الجوارح وتظهر فيها الأقوال والأفعال ؛ وهي العبادة الظاهرة . وأما الثانية فهي العبادة الباطنة ، وهي عملية الصلاة التي للنفس الناطقة<sup>(١)</sup> .

فأشتت الناقلون من فكرته هذه ميلاً إلى سقوط التكليف عن الخاصة من الناس دون عامتهم ؛ وتناسوا أنهم يتعاملون مع نصٍ فلسفياً لا شرعياً ، ينبغي عليهم التوصّل إلى الأعماق كي يقتضوا دلالته العقلية ، متجنبين التورط في إصدار الأحكام المتهانة بشكلٍ ظاهري وساذج !

وفي تصور كاتب هذه الصفحات ؛ أن الاستاذ الرئيس كان صادقاً في الحالين : حال الظاهر وحال الباطن ، ولا تناقض بين الموقفين ؛ باعتبار أن ذلك حكم في الشريعة ، وهذا حكم في

العقل . وما يقره العقل تقره الشريعة ؛ والعكس بالعكس . . وليس غريباً أن يجمع ابن سينا بين طرفين لا يستويان في الشكل والمضمون في بعض مناهجه الفلسفية ؛ لأن الشيخ الرئيس حالة أوجه في مفاهيمه الفكرية . . أقول هذا معتمداً على صورتين فيها ما يكفي لدفع التهمة عنه : ففي سيرته التي أملأها على تلبيه الوفي الجوزجاني يؤكد الفيلسوف بعبارة واضحة لا لبس فيها وغموض إلى أنه عندما كان يتبحّر في مسألة من المسائل ولم يتمكن من الظفر بالأخذ الأوسع في القياس ؛ كان « يتربّد بسبب ذلك إلى الجامع ويصلّي ويتهلّ إلى مبدع الكل حتى يتضح له المتغلّب منه ، ويسهل المتصدر ! ». فهو إذن ينخدّم الصلاة المفروضة على الجوارح قربي يغترّ بها إلى الله ليفتح بها ما صعب عليه من أمره العقلية الخالصة .

أما الصورة الثانية ؛ فهي نصٌّ ورد في آخر رسالته المشار إليها في أعلى ( مادية الصلاة ) يقول فيه : « إني أحقر عرض هذه الرسالة على منْ غواه هواه ، وطبع <اقترح : غلب> على قلبه طبعه . . إنَّ الأمر مع الخالق ، وحالتي يعلم أمري ، ولا يعرف غيري ! . »

فالاستاذ الرئيس إذن يمنع منع تحرير تداول رسالته هذه من قبل أولئك الذين غالب عليهم هواهم فاغواهم ، وأخذ عليهم أنظار نفوسهم فأضلُّهم سوء السبيل . فإنْ لم ينفع هذا المنع وانه فهو بالمراد والمطرقة فإنَّ أمره عندئذ مع خالقه الذي سوأه ؛ فهو أولى به وأعرف بسيرته وسريرته من أولئك الناقمين الناكرين .

الآخر معي أن الحكيم بصدر في قوله هذه عن نية خالصته صدقة لم يخرج بها على الشرع ولا على حكماء ؛ بل جعل من الصلاة رمزاً لحالين : نهاية لواجب شرعاً لاما شائحة فيه ، مع تبريره فلسطي لدلالة هذا الواجب ينفذ إلى الباطن في أعمق أعماقه ليسترن في مكانٍ مكبّن لا يدركه إلا العارفون له بصدقٍ واحلاص ! .

وسمة أخرى ميزت موقفه هذا ؛ تلك هي أن الصلاة المفروضة شرعاً الغاية منها التوجّه نحو عطاء الفيض كي ينجي صاحبها من « عذاب وجوده ، وينلّصه من آلام بدنـه ، ويوصلـه إلى متنفس أمله ». - أما الصلاة التي لا تكليف لها من الشرع ، فهي الصلاة التي تعصم صاحبها من الوقوع في الخطايا والأثام لأنـها إدراكٌ نُطْقِي ( عقلي ) لحقيقةـها التي قصـلـها الكلـبـ الكـريمـ حين قالـ : « إنَّ الصلاة تنهـي عنـ الفـحـشـاءـ والـمـنـكـرـ ». »

- ٢٥ - فلا غرابة بعد الذي حدثناـكـ عنه ؛ أن ينـبـريـ رـجـلـ صـوـفيـ منـ الأنـنـلـسـ هوـ ابنـ سـعـينـ . قطبـ الدينـ بنـ محمدـ الاـشـيلـ ( تـ ٦٦٨ـ هـ ) لـ يـرـيـشـ سـهـامـهـ الـحـلـادـةـ نحوـ الاستـاذـ الرئيسـ ، وـيـسـوـقـهـ هـوـ وـكـوـكـةـ منـ فـلـاسـفـةـ الـمـشـرـقـ ( باـسـتـانـهـ الـفـارـابـيـ ) بـعـصـاـيـلـ عـلـيـهـ الـغـرـورـ وـسـوـهـ الـفـهـمـ

ونكران الجميل ، بعيداً عن معاني الصدق والحق والجمال التي تميّز بها مواقف المتصوفة عموماً .. أجل شاء ابن سبعين إشهار (سوط المعلم) في وجه ابن سينا ناسياً أو متناسياً منْ هو (المعلم الحقيقي)؛ أمّوا صاحب كتابي الشفاه والقانون؟ أم صاحب السوط المثولب الذي لا يفقه من علمه ما يقيه سبّ العلماء وطعنهم في الباطل ، خلاة وجهاة وغروراً؟ .. فابن سينا في رأي هذا الفقيه المتصوف ، الثاني المتلطف رجل «مُهَوَّ» ، سفط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، مدعاياً للحكمة . وما له من التاليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقة ، ولو أدركها لتضُرَّ ريجها عليه ؛ وهو في العين الحمئة! . واكثر كتبه مؤلفة ومستبطة من كتب افلاطون ، وما فيها من عنده فشلٌ لا يصلح ؛ وكلامه لا يعول عليه . والشفاء أجلٌ كتبه ؛ وهو كثير التخطي وخلاف للحكيم (يقصد ارسطو طاليس) ، وإن كان خلافه له مما يشكر له ؛ فإنه بين النواحي الغامضة من تعاليمه . وأحسن ما له في الالهيات (التبنيات والإشارات) ، وما زمه في حي بن يقطان ، على أنَّ جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم (النوابيس) لافلاطون وتعاليمه الصوفية ..<sup>(٤٧)</sup>

ولقد ناقض الرجل موقفه ، من حيث يعلم أو لا يعلم ، حين ادعى أنَّ هذا (الجاهم المتعلم ؛ يعني ابن سينا) كان قادراً ، عند معارضته لارسطو ، أنْ يبيّن لنا النواحي الغامضة من فلسفة المعلم الأول! .. فإنَّ كان الاستاذ الرئيس ممن يتعاطى الحكم ولا يقتفيها ، وعديم الفضل ، ونصبيه من المعرفة نزُّ يسير ، ولا يُؤتَّق بأقواله ، كيف أصبح إذن ، منْ كانت هذه أوصافه ؛ قادرًا على شرح غواصض ارسطو طاليس؟

ثم ، أليس في دعاوة ابن سبعين من أنَّ الشيخ الرئيس خالق ارسطو طاليس وعارضه ما يؤكّد لنا جانباً مضيناً من فلسفة ابن سينا التي جعلت منه فيلسوفاً حرّاً في رأيه مستقلّاً عن تأثيرات المعلم الأول - وذلك خلافاً لما قصد إليه المتصوف الأشبيلي في طعنه ولزه؟ ..

إنَّ استقلالية ابن سينا هي بعض ما نبحث عنه عند الحديث عن أصلاته وليس هو عيناً يلحّن الاستاذ الرئيس كما تصور ابن سبعين المثاني !

وليت شعري ؛ هل أدرك ابن سبعين جهله حين قرر بان كتاب (الإشارات والتبيّنات) مأسود هو وهي بن يقطان من كتاب نوابيس افلاطون ؛ دون أنْ يجشم نفسه عناء المقارنة بين الكتابين المذكورين؟ تلك هي ، في تصورنا ، عنة التعصب النعيم لمشائطه التي تصور من خلالها أنَّ الاستاذ الرئيس انتهى إلى رأيٍ مشرقيٍ في فلسفته لا يتفق مع آراء المعلم الأول وتعاليمه .. ويا ليت ابن سبعين أدرك المخيبة السينوية بكمالها لا بنصفها فحسب ؛ لارفع واستراح ، وكان من المتصفين! ..

إنه منذ اللحظة الأولى التي قرأتُ فيها أقوال ابن سبعين ، شعرتُ أنها هجمة قاسية على الفكر فتقر إلى الالتزام والتعقل ، لا تغرن ولا تتفنع ، ولا تعطي ولا تخنم ، ولا يمكنها حجب نور الشمس بغربال .. فما بالك بضياء الدينين! .. ولقد مضى ابن سبعين في بطون التاريخ بما له وما عليه ؛ وبقي ابن سينا شعلة نور تهدي الضالين إلى محجة الخير والجهال ؛ تتوهج بمعرفتها الساطعة اللامعة المبدعة جيلاً بعد جيل ..

ولا تخنو الدنيا ، منها أشد خناقه ونلتقت طلائحتها على المفكرين ؛ من رجال لا تخنهم في الحق لومة لائم ، ينفعون بأفواهم وأنعلام الاصحار برأيهم وتبييت مواقفهم .. ومن صور هذه النصفة الحق ما نعرفه نحن الدارسين للفلسفة وتاريخها من اتهام الغزالي لابن سينا وسلفه الفارابي بالكفر والإلحاد .. ولكن فكرًا نيراً في المغرب العربي هو ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) انبرى بقدراته الفلسفية الممتازة يسجل موقفاً ضملياً على الغزالي وبمعالاته ، وبسبيل سلي خالص تذكر للحكاية بكمالها فحججها عن كتبه المتعددة ، مما يدفعنا إلى فرضية أن فيلسوف المغرب أبعد عنها (أعني الفارابي وابن سينا) مغبة الكفر التي حاول الغزالي إلصاقها بهما تعسفاً وغثكاً .

٢٦ - وأخيراً ، وليس آخرًا ، لم تخُلُّ حتى المرحلة التي أعقبت رحيل الفيلسوف عن هذه الدنيا - من مفارقات غريبة وطريفة ؛ تصور لنا عمق المرة بين طرفين تمسك أحدهما بالعقل وسلطانه ، وتمسك الآخر بنتصانه ونكرانه . وفي الموقفين مبالغة حادة يندفعها الوجودان! ..

فهذا الحسن بن محمد بن نجاه الإربيلي (ت ٦٦٠ هـ) - وهو حكيم كان يقطن مدينة دمشق ، ويتحلق حوله طلبة العلم - يُروى عنه انه ادعى ان آخر كلمة قالها ابن سينا عندما حضرته الوفاة هي: « صدق الله العظيم ، وكتب ابن سينا! »<sup>(١)</sup>

الىست هذه مفارقة مضحكة ومؤلمة حقاً؟ .. تلك هي بلية العقول عندما لا تعي من أقوالها الموضعية قدم صدق لآخرين ، فتسوق الجميع حسب ما تشتهي وحسب ما يحملوها أن تقول.

وصدق ابن سينا قال في رباعية له ما يدفع عنه تهمة المروق والانحراف:

كُفُّرٌ مِثْلِ لَيْسَ سَهْلًا أَنْ يُرْجَمُ  
أَيْنَ مِنْ حُكْمِ إِيمَانِي أَحْكَمْ!  
أَوْحِدَ الدُّهْرُ مِثْلِ كَافِرٍ?  
فَاذْنُ لَمْ يَقِنْ فِي الْعَالَمِ مُسْلِمٌ!

أجل ، يا ابن سينا فإنَّ المسلم الحق منْ سلم الناس من لسانه ويده ، وقال إنني مسلم وحسب!

٢٧ - وعودً من مفارقاته هذه ، الى موقفين آخرين نسوقهما ضمن هذا الفصل ، هما طبعه من ناحية ، وأثره العلمي على اوربا من ناحية اخرى . فقد أجمع الباحثون ان طب ابن سينا نظر طوراً عميقاً نحو التجديد والتحديث عما كان عليه في عهد جالينوس الحكيم (١٣١ - ٢٠١ م) فكانت هناك إضافات في العلاج العليل لم يسبق لها مثيل تمت على يد الاستاذ الرئيس .. ورغم أن طب ابن سينا لا يخلو من تأثير بأسلافه السابعين عليه كابي الحسن على الطبرى مؤلف كتاب (فردوس الحكم) وعلى بن عباس الاھوازى مؤلف كتاب (كامل الصناعة) - فإنه يتميز عليهم - بالإضافة الى مسائل العلاج العليل للحالات المرضية - بتمسكه بالقاعدة الطبية المعروفة « الوقاية خير من العلاج » أعني أن طبه كان وقائياً أيضاً . ففي كتاب القانون فصول متعددة ضمن (فنونه) (وحله) يؤكد فيها ابن سينا على ضرورة الوقاية والالتزام بها ؛ فهي سبيل الى حفظ صحة الانسان وحياته من اخطار الوبية وسيماتها .

وكان مما عُرف عنه ايضاً انه أول من استعمل الفحص السريري الذي يعتمد على أمرين أساسين هما جس النبض واختبار البول ؛ باعتبار أن الأول يرتبط بحال القلب ، والثاني يرتبط بخلال البدن . وكذلك يُعد من اوائل الذين أجروا فحوصات عن الدورة الدموية وتشريح القلب وكشف لمرض ذات السحايا والجلطة الدماغية .

يضاف إلى ما تقدم دراسته عن قيمة الأعشاب من الناحية الطبية ، واستكشافه لتأثيرات الكحول في التعقيم ، وحديثه عن التهابات المعدة والكبد والصدر ، وما قدمه من عمليات جراحية في هذا المجال . مما يجعله حقاً الرائد الأول في عصر النهضة العلمية للحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup> .

وعالج في طبه أيضاً جانباً من قضايا الأدوية المفردة ، فذكر لنا أشياء دقيقة عن الأئمدة والاسفیداج والاسرنج وملح اسيوس والبورك والزيت والزاجات والكريت والنشادر ؛ وأشار الى تركيب بعضها الى بعض واستخراج علاج كهلوى لمرضه .

ومال في مجالات طبه الأخرى إلى الاستعانة بالمصطلح اليوناني أو الفارسي معرجاً إلى العربية ، فباحت لنفسه هذا الاستعمال فأغنى بذلك لغة الفداد ومفرداتها العلمية ، مما نحن في ميس الحاجة إليه في العصر الحاضر .. ومن أمثلة ذلك - لا حصرأ - المعربات التالية : المالنخوليا ، الكاكنج ، الغنقرينا ، المانيا ، الكيموس ، الفلغمون ، السقمنيا ، اليوليموس ، الشيطرج ، الشهريانج ، الشنبار ، الشهانج ، الشلجم وغيرها .

وعُرف عنه - بالإضافة الى الصفة التطبيقية في الطب - علاجه النفسي لمرضاه ، مما دلل به على عمق براعته وسعة معرفته . وقصته المشهورة مع الشاب العاشق الذي استكشف فيه مكمن

الداء الذي أصابه من جراء بعده عن حبيبه ؛ فأوصى ابن سينا أبوه بزواجه منها ؛ فانتهت العلة واستقام الشاب في حياته وعمله! .. والحكاية شبيهة بما أورده صاحب كتاب ( منتخب صوان الحكمة ) عن براعة شيخ الأطباء بقراط الحكيم ( ٤٦٠ - ٣٧٧ ق. م. ) مع ابن الملك الذي كان عاشقاً لحظية أبيه!<sup>(١)</sup>

وأيًّا كان مصدر هذه الحكايات الشعبية ؛ فإنَّ المقصود منها الارتفاع بمعرفة هؤلاء الحكماء إلى مستويات الإعجاز الذي يبلغ أحياناً حدَّ اللاممقبول ! ولكنها تبقى هي جزءاً من طرف حياتهم وأعماهم التي لا تنسى .

٢٨ - وفي موقف آخر يُعتبر الاستاذ الرئيس من أهم العُمُد الثقافية في الغرب في بدء عصر النهضة الفكرية في أوروبا .. ونلخص مقولته لا يختلف عليها اثنان - وهي كسب كبير للتفكير العربي حين نجده ، يمتد بنوره إلى رقاع بعيدة عنه ليشملها ب تعاليمه ومناهجه فيبني تراثاً جديداً يزدهر في بلاد غير بلاد الشرق .

فمنذ ظهور الترجمات السينوية إلى اللاتينية التي نهضت بها مدرسة طليطلة في الأندرس على يد دومينيكوس كونديسالفوس كان تراث ابن سينا يلعب دوراً عميقاً في الفكر الأوروبي والمدرسي خاصه ؛ حيث نقل جوانس هسبالنس قسماً من هذه المؤثرات الفلسفية والعلمية . وفي القرن الثاني عشر للميلاد نجد ترجمات لكتب الشفاء والنرجحة والقانون شارك فيها جيرارد الكرميوني - وقد اعتدت ترجمة القانون هذه من قبل الجامعات الغربية ، وتقرر تدريسه في معاهد الطب فيها .. وأول جامعة تبنَّت ( القانون في الطب ) كتاباً تعليمياً لها هي جامعة ( بولونيا ) في فترة ازدهارها في القرن الثالث عشر . ففي سنة ١٢٦٠ م أستَّ تلك الجامعة مدرسة للعلوم وأشرف عليها ثاديوس الفلورنتي ؛ فأدخل القانون في مناهجه . وفي أواخر القرن الخامس عشر للميلاد أصبح كتاب القانون يمثل نصف المقررات الطبية في الجامعات الغربية<sup>(٢)</sup> .

وفي عصر النهضة كان لأندريا ألباجو الإيطالي اليد الطولى في إعطاء النظر في أصول تلك الترجمات . فبدأت أفكار ابن سينا العلمية والفلسفية تغزو عقول رجال النهضة بواسطة ما أطلق عليه ( السينوية اللاتينية ) ، فظهرت معلم هذا التأثير على روجر بيكون والبرت ماكتوس وتوما الأكويني وبيتر الإسباني (= البابا جون الحادي والعشرين) وروبرت جروستست ودونس سكونس المعارض للتوماوية اللاتينية وغيرهم .. وقد أشار الاستاذ جيلسون بشكلٍ تفصيلي إلى هذه التأثيرات السينوية على الفكر الأوروبي في كتابه عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط حيث قال: « إنهم أخذوا عن ابن سينا إشراق العقل الفعال وما أضافه هو إلى عقل ذلك القمر » ونعت

جيلسون هذه المرحلة بالأوغسطينية السنوية .. وللقارئ أن يرجع إلى مظان هذه التفاصيل معتمدًا على المصادر التي ذكرناها في الماخص<sup>٣٠</sup> . وقد أكد هذا الجائب أيضًا الاستاذ جورج سارتون - مؤرخ العلم المعاصر - اذ قال : «إن ابن سينا ظاهرة فكرية ربما لا تجد من يساويه في ذكائه أو شاطئه أو انتاجه» .

ولم يكن الشيخ الرئيس في الغرب أقل نصيباً من غيره من عباقرة الدنيا وعظماء التاريخ ; حين سجل لنا الفنان الإيطالي المشهور (رافائيل) بريشته المبدعة صورة تمثيل الفلسفة أو ما سماه (مدرسة أثينا) حيث نفذها بطريقة الأفرسك ، ووضع ابن سينا ضمن مجموعة المختار من رجال الفكر المتنازعين الذين أسهموا بشكل عميق في تغيير مجتمعاتهم وثبتت دعائم حضارتهم .

وفي حديث طريف أيضًا للمستشرق البريطاني المرحوم جب - استاذ الأدب العربي بجامعة أكسفورد - يشير فيه إلى استكشاف صورة للشيخ الرئيس ابن سينا ; في ترميم حدث عام ١٩٤٨ قاعة للمطالعة في الدور الثالث من مكتبة بودليانا بجامعة أكسفورد ، حيث كانت قد شيدت في القرن السادس عشر للميلاد .. وفي أثناء أعمال الإصلاح هذه « انكشف عن (هو) من ذلك القرن بعينه ، مرکب فيه صور تمثل اعظم الشخصيات في تاريخ الأدب والفنون والفكر ، فهناك افلاطون وهناك ارسطو ، وجنبهما صورة رجل آخر مختلف رسمه عن الرسوم الأخرى هيئه وشكلاً ، عليه الملابس الشرقية ! . ومن ياترى هذا الرجل؟ .. واستمرت أعمال الترميم حتى ظهر أخيراً اسم الرجل ; وإذا هو الشيخ الرئيس ابن سينا»<sup>٣١</sup> .

حقاً اذن ما قلناه سابقاً من أن ابن سينا لم يكن أقل نصيباً من غيره من عباقرة الدنيا وعظماء التاريخ ، لأنّه هو للانسانية جعله : فكراً وعلمياً وإناجاً .. وكما قال ماكس مایرهوف عنه « كان نموذج الفيلسوف الطيب ، الكبير في علمه . وقد أحرز شهرة واسعة جداً في الشرق والغرب ، واستطاع أن يسود المصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس . »

أجل ، رغم هذا الذي ذكرناه ، فإن هناك بعض مفارقات في الغرب حاولت غمز قناع الاستاذ الرئيس ابن سينا ، فتجد مثلاً أن الأكليروس حوالي عام ١٢٠٩ منع تداول كتب ارسسطوطيائين وتراث ابن سينا الفلسفيين . بل نلحظ أكثر من هذا حيث أن البابا كريكوريو النمس بالغ في موقفه فحرم تدريس الفلسفة عموماً .. إن العقل ليندشن حين يلمس هذه الصور الملبية بالإحن والبعيدة عن المنطق السليم التي وقفها بعض رجال الغرب وحكامه من تراثنا الإسلامي - في الوقت الذي اعترفوا فيه بعمق الثقافة التي اقتبسوها من هذا التراث في بلد نهوضهم العلمي والفكري ; ولكنهم تنكروا لاصحابها ، فكان جراوهم لنا جراء سهار! .. والحكم للتاريخ أولاً وأخيراً .

# إيديولوجيته : مشكلة و حل



٢٩ - ينبغي لنا ؛ ونحن في سبيل تأطير أيديولوجية<sup>(١)</sup> ابن سينا كمشكلة وحل ، أن نضع المقوله التالية التي نحدّ فيها بين ما نصلح عليه بـ (التشيّع الفكري) وما نتعتّه بـ (التشيّع السياسي) - كي لا نقع فيها وقع فيه بعض الباحثين والدارسين ، غربين وشرقين ، من أحكام مبسوّرة حول المقوله ذاتها .

ففي الجانب الأول ؛ كان الفكر الفلسفى يميل بطبعه إلى التأمل العقلي الحالص ؛ وفي تأمليته تلك نحوً من الاتّجاه مع الاتّجاه الباطنى الذى مثلّته منظومة الفكر الشيعي على اختلاف درجاتها في عمق الباطن وسطّحه ! مما أدى إلى إضافات كبيرة من سورات الفكر الحادة - فلسفية كانت أو كلامية - إلى التشيّع عموماً ؛ واحتسب نزعاتها تلك وكأنّها مثلّة لهذا الفكر الذي لم يكن في منهجه سوى صورة من صور تلك الاتّجاهات المتعمقة في أبحاثها التي أثارها الفلاسفة حول الله والنفس والعقل وحرية الإنسان وطبيعة وجوده على هذه الأرض ... وكانت حصيلة هذا الموقف انعطاف واضح في نصوص هؤلاء الحكماء لا يتبادر ، في وسائله وغاياته ، مع المفاهيم العقلية التي دُمِّرت إليها المدرسة الباطنية في الإسلام .

وفي الجانب الآخر ؛ كان (التشيّع السياسي) يمثل تياراً للمعارضة ، انضوى تحت ظلاله منْ كان معه حقاً ومنْ كان معارضًا فحسب ! - حتى لو كان على رأي سياسي آخر يختلف وإياه . - من هنا ، كان هذا الاتّجاه يمثل انحرافاً غير مرغوب فيه في التعليم التقليدي عصر ذاك ، لأنّه يعتبر في رأيهما خروج على قاعدة التسلّيم بالأمر الواقع ؛ رغم سبق الاتّجاه السياسي زمنياً للاتّجاه الفكري . وأدى هذا الخلط إلى نحو من العنف عَثَرَهَا الجانبان : التقليدي والمعارض ، وسجل التاريخ في هذه المرحلة حكايات من القتل السياسي يندّعث له الإنسان وينبهّر له الوجدان ! .

على أنْ هذا الطريق ذا المرحلتين الذي أشرنا ؛ كان هو السبب أيضاً في عطف آراء بعض هؤلاء الحكماء على مجموعة معينة دون أخرى .. لذا كان التشيّع الفكري أكثر حصيلة وحصة من هذه الأيديولوجيات الإسلامية التي لعبت دوراً رئيساً في مجالات المدرسة العقلية عند العرب .

في ضوء هذه الصورة التي بسطنا ومن خلالها يمكن الحكم على تمثّل هؤلاء الفلاسفة أيديولوجياً ؛ دون أن نلجأ ، مضطرين ، إلى محاكمة المذاهب الفقهية وعقائدها واختلافاتها وتبادر وجهات نظرها .. والحق أنه لا أهمية كبيرة في عصرنا الحاضر في الحكم على ابن سينا

ايديولوجياً من ناحية شاقعيته أو اسماعليته أو حنفيته أو اثنا عشرته ؛ لأننا نريده فلسفياً وحكيماً وعلماً يملأ الدنيا ويُشغل الناس.

٣٠ - ولكن تصبح ايديولوجيته ذات خطر فكري حين نلمس ان المذاهب الإسلامية في عصره - لا عصرنا طبعاً - كانت تمثل صورة هذه الایديولوجيات التي تمسك بها متفقون ومتعلمون ذلك الزمان ؛ كتمسك حلة المعرفة في عصرنا الحاضر بالايديولوجيات السياسية مثلًا .. وما يلفت النظر - كما يقول المستشرق البريطاني جب<sup>(٢)</sup> أن «الميل الدائب الذي يرسو لدى كبار فلاسفة العرب - إذا استثنينا المصنفات التي وضعت بخاصة لشرح النصوص اليونانية - نحو بعض الأنظار التي تعدد في الأغلب أنظاراً شيعية ؛ أمرٌ مثيراً»

هو مثيرٌ حقاً ؛ ولكن في التظير الذي قررناه سابقاً من كون المذاهب ذاتها كانت هي المعرفة الفكرية التي يتمثلها الفيلسوف من حيث انضواوه تحت أشعتها الاجتماعية وما يمكن لها من تأثير واسع على الحركات السياسية يومئذ ؛ لم يعد مثيراً إلى هذا الحد الذي ذهب إليه جب !

لذا ، عند تحكيم هذا المنهج ، لا يكون من العمق أبداً أن نسلك مثلاً ابن سينا ايديولوجياً في مسلك الإسماعليية معلميين ذلك بنشأته في بيت قيل إنه يستظل الفكر الإسمااعيلي ( انظر ملاحظ الكتاب ) . فهذا الاستقراء لا يرفع إلى سلامته صدق الحكم إلا إذا لمسنا في مأثورات الفيلسوف ما يدل عليه . بينما نجد في صورة أخرى ما يقود إلى تفور الاستاذ الرئيس من أفكار الإسماعليية في النفس ، وعدم رضاه عمّا سمعه من أبيه وأخيه عنها . وظاهرة التفوس هذه ينبغي دراستها والاهتمام بها ؛ لأنها تمثل ، في الوقت ذاته ، رفضاً ايديولوجياً لآراء المدرسة .

اما دعاوة الله كتب في النفس وعن النفس فأكثر من تفلسفه حوطها . وفي الإسماعليية ميل إلى النفس والعقل - أقول ؛ إن المنهج الذي سلكه ابن سينا ليس فيه ما يمكن أن يدلّل بواسطته على إسماعليته ؛ من حيث انه اتحى هذا السبيل لاهتمامه الكبير بالجانب العقلي والمادي للإنسان ؛ فوازن بين أمرين في هذا الاتجاه : النفس من جهة ، والبدن من جهة أخرى .. فكان الشيخ الرئيس أراد أن يمسك بطريق المعدلة في هذا الكائن الصغير ( الإنسان ) كي يسرّ غوره نفسياً وبابولوجياً ، ويضع له ما يراه صالحأ لحياته على وجه هذه الأرض !

هذا ، بالإضافة إلى أن الحديث عن النفس والعقل لم يكن من مبدعات الإسماعليية فحسب ! بل هو ملك الفلسفه في الإسلام وينبع أحدهم ؛ منذ مدرسة الاعتزاز ، فالكتبي فالرازي واخوان الصفاء والفارابي وغيرهم من كوكبة الفكر .. فمن أين إذن يختت ابن سينا نفسه

طريقاً وممِّعاً غير هذا السبيل ؛ كي يقال عندئذ أن موقفه ذاك كان ثمرة من ثمرات الفكر الإساعلي؟!

أما ما نجد من توافق لرأء الاستاذ الرئيس مع أفكار سابقة عليه، فليس في هذا ضير، وليس في ذلك ما يدعوا إلى إقحام دعوى إساعلية ، باعتبار أنها أخذت بالتفسير الأفلاطوني أيضاً للنفس وهيوطها .. فالذى اقتبست الإساعلية من شذرات الفلسفة الأولى ، اقتنه ابن سينا أيضاً من التراث اليونانى الذى ترجم العرب ، فأفادوا منه واستفادوا .. فكيف جاز امتداد الفطل اليونانى على الإساعلية ، ولم يجز على الشيخ الرئيس ، والمصدر واحد للطرفين؟!

ومن الغريب حقاً تصور بعض الدارسين أن دعوى العقلالية عند نصير الدين الطوسي<sup>(٦)</sup> في دفاعه عن ابن سينا ؛ كان في حقيقته دفاعاً في سبيل إثبات إساعلية الفيلسوف ! .. إن تهافت هذا الرأي واضح لكل ذي بصيرة ؛ لأن العقلالية بحد ذاتها إذا قيست إسلامياً فهي صفة أكد عليها الكتاب الكريم منذ بزغ النور الإلهي بدعوته السمحاء الحكيمية ، وليست هي أمراً عارضاً فحسب<sup>(٧)</sup> . وليس العقل أيضاً حكراً لأحرام الناس ، أو لمجموعة منهم؛ كي يكون حكراً على الإساعلية وحدها ، أو آية فرقة كانت في الإسلام . إن العقل هو مملوك للجمعـى ؛ منذ وجد التفكير الفلسفـي وحتى اليوم!

٣١ - ولا بدَّ من التوكيد هنا أن السمات الملحوظة في تاريخ الفكر ، اعتمدت (منهجية الفكر) ذاته كمهماز رئيس يمكن بسبيل الحكم له أو عليه من خلالها . فإذا تناقر منهج فكر مع آخر أو تقابلاً ، قلنا عندئذ لا علاقة لهذا بذلك ؛ لأن الطريق إلى وحدة الفكر هي وحدة منهج كما بسطنا ... أقول قولي هذا ؛ وأنا على ثقـة وقناعة تأمين من سلامـة الحكومة التي ذهبت إليها بالنسبة للاستاذ الرئيس ابن سينا حين أبعدتُ عنه دعوى إساعلية الفكريـة .. ويـكفي أن أسوق للقارئ دليلاً واحداً يلعب دوره الأساس في الفلسفة السنـوية ؛ وأعني به موقف الحكمـين من بنـاء العالم ، حيث تبني - كسلفه الفارابـي - نظرية الفيـض أو الصدور ، وشـاد عليهـا معلمـ فلسـفة الجـديدة واعتبرـها قاعدة رئـيسـة لها ، وساعدـتـ رـكائزـها تـلـكـ على ظـهـورـ بعضـ آرـائـهـ في علمـ الطـبـيعةـ . المـتأـثرـ باـفـكارـ المـدرـسةـ الاسـكـنـدرـانـيةـ .

فـأـينـ هـذـاـ المـوقـفـ مـثـلاًـ ،ـ عـمـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ إـسـاعـلـيـةـ فيـ قـضـيـةـ تـكـونـ العـالـمـ بـعـملـيـةـ إـيـدـاعـيـةـ خـاصـةـ ،ـ تـخـتـلـفـ اـخـتـلـافـاـ مـنـهـجـياـ عـنـ رـأـيـ الـاسـتـاذـ الرـئـيـسـ؟ـ ..ـ وـأـينـ هـذـاـ أـيـضاـ مـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ إـسـاعـلـيـةـ بـخـصـوصـ (ـالـوـجـودـ)ـ وـسـلـبـاهـ عـنـهـ أـيـةـ صـفـةـ ؛ـ خـالـفـ مـاـ أـبـتـهـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـوـجـودـ الـتـيـ تـخـشـدـ بـهـ كـبـهـ وـرـسـائـلـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ نـعـرـفـ؟ـ

٣٢ - وعُودَةٌ مُرَدَّةٌ إِلَى التَّعْمَلِ مَعَ رُوحِ النَّصِّ الَّذِي يَقْرَرُ فِيهِ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ مَنْ أَجَابَ دَاعِيَ الْمُصْرِينَ، وَيُعَدُّ مِنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ، وَكَذَلِكَ أَخْوَهُ (انْظُرِ الْمَلْحُوقَ فِي أَخْرِ الْكِتَابِ) - إِنِّي أَجَدُ فِي التَّخْرِيجِ التَّارِيخِيِّ وَالْفِيْلُولُوجِيِّ هَذَا النَّصَّ مَا يَلِي :

١ - إِنَّ الْأَبَ استَجَابَ لِدَاعِيَ الدِّعَاءِ الْمُصْرِيِّ (وَلَا أَدْرِي لَمْ نَسِيْهِ مِنْ مِثْلِهِ إِلَى الْفَاطِمِيَّةِ ذَاتِهَا، حِيثُ يَبْلُو فِي تَعْبِيرِهِ نَحْوَهُ مِنَ الزَّرَايَةِ وَقَلْمَةِ الْاِهْتَامِ كَمَا نَعْتَقِدُ).

٢ - إِنَّ الْأَبَ (يُعَدُّ) مِنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ؛ أَيْ يَحْسُبُ عَلَيْهِمْ لِيْسَ غَيْرَهُ. وَهَذَا يَدِلُّ ، وَيَشْكُرُ ضَمْنِي ، أَنَّ الْأَبَ لَمْ يَكُنْ إِسْمَاعِيلِيًّا عَمِيقَ الْجُنُورِ فِي إِسْمَاعِيلِيَّةِ؛ بَلْ هُوَ عَمِسُوبٌ عَلَيْهِمْ ، وَإِلَّا أَحَازَ ابْنُ سَيْنَا لِنَفْتَةِ أُخْرَى أَوْ عَبْرَةِ أَكْرَدَقَةٍ مُثِلَّةَ (هُوَ مِنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ ، أَوْ هُوَ مِنْهُمْ) كَمَا يُؤَكِّدُ اتِّهَامُ الْأَبِ الْفَكَرِيِّ وَالْمُنْهَبِيِّ .

وَلَقَدْ وَقَعَ بَعْضُ الْمُسْتَشْرِقِينَ فِي مَنَاهَاتِ هَذِهِ الْعَبَرَةِ؛ أَعْنِي : « وَيُعَدُّ مِنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ » - فَشَادُوا عَلَيْهَا آرَاءً مُضَلَّةً ، وَمِنْ هُؤُلَاءِ الْإِسْتَادِيِّيِّيِّ بِيُورِ فِي كِتَابِهِ الْمُوْسُومِ (تَارِيخُ الْفَلْسَفَةِ فِي الْإِسْلَامِ<sup>(٦٨)</sup>) حِيثُ ادْعَى أَنَّ ابْنَ سَيْنَا نَشَأَ فِي أَسْرَةٍ تَسْوِدُهَا تَقَالِيدُ فَارِسِيَّةٍ قَوِيَّةٍ ، وَمُبَلَّدِيَّةٍ مُعَارِضَةٍ لِلْإِسْلَامِ! - وَلَا أَدْرِي مِنْ أَيْنَ اسْتَقَى هَذَا الْمُسْتَشْرِقُ حَكَائِيَّتَهُ هَذِهِ؛ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَضْنِنُ التَّارِيخُ الشَّخْصِيُّ بِعِلْمَوْمَاتِهِ عَنْ أُسْرَةِ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ ضَنَّةً تَنْسِبُهَا أَحْيَانًا مُتَعَمِّلَةً!.. وَلَكِنْ دِيْ بِيُورُ؛ كَفِيرُهُ مِنَ الْغَرَبِيِّينَ ، مَنْ حَاوَلُوا التَّضْلِيلَ وَتَشْوِيهِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ بِخْلُقِ افْكَارٍ وَحَكَائِيَّاتٍ لَا أَسَاسَ لَهَا مِنَ الصَّحَّةِ .. وَيَكْفِي أَنْ أُشِيرَ هَنَالِيَّ إِلَى رَأْيِ أَحَدِ الْمُؤْرِخِينَ وَهُوَ الْمَرْحُومُ الدَّكْتُورُ مُصطفَى جَوَادِ حِيثُ يَقُولُ : « نَشَأَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ ابْنُ سَيْنَا فِي مُوْطَنٍ تَغْلِبُ عَلَيْهِ الْخَنْفِيَّةِ (أَيْ الْمُنْهَبُ الْخَنْفِيُّ)، وَكَانَ وَاللَّهُ مِنَ أَصْحَابِ التَّعْرُفِ وَالْوَلَايَةِ فِيهِ ، وَكَانَ الْأَبُ حَنْفِيَّاً شِمَّ إِسْمَاعِيلِيًّا<sup>(٦٩)</sup>. - وَسَوَاء نَوَافِقُ الدَّكْتُورِ جَوَادِ أَوْ نَخَالِفُهُ الرَّأْيِ ، فَحَدِيثُهُ يَشْعُرُ بِأَنَّ الْأُسْرَةَ مُسْلِمَةً وَاضْحَىَ الْإِيمَانُ وَالْعَقْبَيْةُ ، لَا كَمَا ادْعَى الْمُسْتَشْرِقُ المَذَكُورُ.

٣ - إِنَّ ابْنَ سَيْنَا مِنْ خَلَالِ عَبَارَاتِهِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي سِيرَتِهِ الذَّاتِيَّةِ ، لَمْ يَكُنْ يَنْزَعَ إِلَى هَذِهِ الْأَرَاءِ؛ بَلْ رَفَضَهَا وَأَشَحَّ بِوْجُوهِهِ عَنْهَا كَمَا بَسْطَنَا مِنْ قَبْلِهِ .

٤ - نَحْنُ لَا نَعَارِضُ فِي احْتِسَابِ الْأَبِ ضَمِّنَ الْمُنْظَرَةِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ الْفَكَرِيَّةِ الَّتِي وَجَدَتْ لَهَا مُجَالًا لِلتَّحْرِكِ فِي مَدِينَةِ بَخْرَى ، وَلَكِنَّنَا نَقُولُ هَذَا بِتَحْفِظٍ يَتَعَدَّلُ وَيَحْفَظُ ابْنَ سَيْنَا نَفْسَهُ عَنْدَ اسْتَعْمَالِهِ لِلْنَّفْتَةِ (يُعَدُّ).

وَمِنْ خَلَالِ هَذِهِ الْخَطُوطَاتِ ، وَمَا أَوْضَحْنَاهُ سَابِقًا ، ثَمِيلٌ إِلَى رَفْضِ دَعْوَى إِسْمَاعِيلِيَّةِ الْإِسْتَادِ الرَّئِيسِ عَلَى أَقْلَى تَقْدِيرِهِ.. وَلَكِنْ يَكْنَى أَنْ يَسْلُكَ فِي مُنْظَرَةِ الشَّيْخِ الْفَكَرِيِّ الَّذِي يَمْلِئُ إِلَى

الإثناعشرية وتعلّمها ، معتمدين في ذلك على نصوص للفيلسوف ذاته . ولستنا نسوق هذا سوًقاً دون دليل يرکن اليه الباحث أو القارئ ؟ ففي كتابه الشفاء ما يؤدي إلى هذا الرأي الذي رأيناه<sup>(١)</sup> .

٣٣ - ومن طريف ما يذهب إليه المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي<sup>(٢)</sup> في حماولته ضمَّ ابن سينا إلى التشيع قوله : « إنَّ في اسم ابن سينا وفي نسبة ما يشعر بتشيع الأسرة التي نسبت إليها ، والبيت الذي نشأ فيه : فهو أبو علي الحسين ، وأبُوه عبد الله ، وجده الحسن ، وأبوجده علي . وكل أولئك أسماء لا يتفق أنْ يتسمى بها أبناء بيت واحد إلَّا أنْ يكون لهم ميل قوي أو ضعيف إلى أهل بيت علي رضي الله عنه ، والشيعة لهم . »

وفات الدكتور محمد مصطفى حلمي إنه في حسابات ( تطبيق التوفيق ) هذه القاعدة التي يذهب إليها ؛ ما يقابل وهذا الرأي ، حيث يسجل التاريخ وتسجل الأسباب أنَّ لا أصل للأسماء أو الكنى والألقاب في الحكم على منذهبية الأفراد . إلا في النادر . وما كان نادراً فلا قياس عليه<sup>(٣)</sup> . وما يدفع هذا الرأي بعيداً ؛ هي الحقيقة التاريخية التي تقرر أنَّ فارس لم تشيع بالمعنى العام إلا أواخر القرن الثامن للهجرة على يد الدولة الصفوية التي تعصبَت للمنصب تعصباً شديداً . رغم أنَّ التاريخ يحدثنا عن بؤر ثقافية وفكرية هناك وجدت لها تربة صالحة للنمو والازدهار في ظل مذاهب إسلامية متعددة كالخلفية والشافعية والمالكية التي كانت تسود فارس في شبابها وجنوبيها خاصة في منطقة خراسان التي غلب عليها الانجذاب الشافعي .

إنها في حقيقتها ايديولوجيات فكرية نهضت في ظل تلك المذاهب ، فكان لها أنْ تتفق تارة ، وتتلازِّل أخري ، وفي الحالين هي مشكلة تحتاج إلى حلٍّ ؛ وقد انتهينا إلى حلّها بنهج استقرأنه استقراره وبطريقة تأسقت مقدماتها ونتائجها ، وذلك غاية الشوط الذي نريد ..



مع الرئيس ابن سينا  
في خزانة كتبه



٣٤ - تمييز خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا بأنها خزانة شخصية بحث ، لا تضم سوى ما دوئه أو أملأه أو استملأه بنفسه أو بمعاونته من تلاميذه . ولا يحتويها مكان معين أو زمان معين ؛ بل هي موزعة في الأفاق منذ بدأت أنامل الفيلسوف تسجل فكره الحكيمه ، فكان منها صفحات معطرة وعابقة باربع هذا المظير المبدع للتفكير الفلسفى في الإسلام .

وللتالي عند المفكرين العرب ، من الناحية الشكلية ، ميل إلى عنونة الكتب أو الرسائل إلى خلفاء أو أمراء أو علماء وأصدقاء . وهي سنة قديمة منذ زمن الفلاطرون في حماولته تسمية حماوراته باسماء تلاميذه أو رجال عصره أو بعض سلفه من الحكماء . لذا لا نجد غرابة في تبني هذا التقليد عند المسلمين فيما دونوا وألقوا - خاصة عند فئة الفلاسفة ؛ بينما بالكتابي وحتى آخربم . على أن هذه السنة لم تكن على وتبة واحدة عند جميعهم .

يقول صاحب كتاب ( منتخب صوان الحكم )<sup>(١)</sup> عن أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكلبي إنه « كان استاذ احمد بن محمد المعتصم ، وباسمه عمل أكثر كتبه ، واليه كتب بجمل رسائله وأجوبة مسائله . وهو أول من أحدث هذه الطريقة التي احتذأها بعده من جاء من المسلمين ؛ وإن كان قد تقدمه من ارتفع اسمه وحسن حاله في أيام المؤمنون من الذين جلهم نصارى ، وتصانيفهم يجري الأمر فيها على الرسم القديم ». ولعل في احتذاء هذا السبيل ما يؤدي بنا إلى معرفة فترة التأليف من جهة ، والشخص المؤلف له من جهة أخرى ، بحيث يساعد هذا الأمر على كشف بعض مشكلات التصنيف التي عانها المؤلف يومذاك .

وما يقتضي التدريج به في هذا المجال هو وجوب الالتزام بالنهج الزمني ( قدر الإمكان ) في حال دراسة مؤلفات المفكر - أي مفكر كان - سواء ما يخص الكتاب المؤلف ذاتها ، أو النقل عن مؤرخة الكتب ومؤشرها القديم . وتطبيق هذا النهج التصنيفي سيؤدي إلى مجموعة من الحقائق يُستفاد منها في ثبيت دعائم البحث المكتبي طريقة ومنهجاً ، خاصة عند الالتزام التام بالتسلسل التاريخي كما ورد لدى المفهرين العرب الذين دونوا أسماء ومؤلفات المفكرين ، كي نلمس بشكل واضح الفائدة التي استفادها المتأخر من المتقدم ، والخلف من السلف ، وذلك بما زاده أو استزاده عن الآخرين .

وبغية أن لا نقع في الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الألب جورج قنواتي في مقدمة كتابه الموسوم (مؤلفات ابن سينا) حين ذكر مجموعة من أسماء المفهرين العرب وكبهم متسائلاً العامل الزمني الذي أشرنا - وعلى الوجه التالي : وفيات الأعيان لابن خلkan ، وعيون الأباء لابن أبي اصيعة ، واخبار الحكام للقططي ، وتنمية صوان الحكم للبيهقي . إلى آخر القائمة . بينما المنهج التاريخي السليم في هذا التسقیف ينبغي أن يتم على الشكل التالي :

تنمية صوان الحكم للبيهقي (ت ٥٦٥ هـ) واخبار الحكام للقططي (ت ٦٤٦ هـ) وعيون الاباء لابن اصيعة (ت ٦٦٨ هـ) ووفيات الأعيان لابن خلkan (ت ٦٨١ هـ) . . . وفي الصورة التي ذكرناها يستشعر الباحث إمكانية العود إلى الانساقات أو المحنفات التي اخترعها المصنفوون واحداً تلو الآخر . وعلى الرغم من أن الألب قنواتي يشير إلى أهمية المنهج الزمني في مقتمه ، ولكنه لا يستعين به ؛ على خلاف ما وجدهنا عليه عمل الدكتور مهديوي في كتابه (فهرست مصنفات ابن سينا) حيث نقش هذه الطريقة عالياً تدوين سنى تلك المصنفات ، مستخرجًا وسائل عملية للحكم على تسلسلها الزمني .

وإيما كان؛ فانتي اسجل هنا تقديرى العميق للكتابين (قنواتي ومهديوي) في كشف واستقصاء مؤلفات الاستاذ الرئيس ، حيث يعد عملهما بكرأ بالنسبة للدراسات العربية والفارسية التي تختص مؤلفات الفيلسوف .

٣٥ - طرق الشيخ الرئيس في مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم ، وأثار كثيراً من المشكلات المعقّلة خلال دراساته لقضايا الفكر الفلسفى ، سواء ما ينبع على الباطن أصلاً أو الظاهر وجهاً ، فكلامها يرتبطان في رأيه بوشائع من القرىنى تمد بعضها الأخرى برأفه لا تقطعه من المعرفة الإنسانية . فقد ألقى في علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم النفس ، وفي هذا الأخير تعددت تواليفه ، وقد أوضحنا في فقرة سابقة سبب ميله إلى هذا العلم . . وكتب كذلك في الرياضيات والآليات (ما بعد الطبيعة) ومشكلاتها المستعصية . وانتهى نحو الفلسفة العملية فلدون رسائل متفرقة فيها . . . والذى أيضاً في العلم ، وخاصة في الطب وموضوعاته ثراؤ وشراً . ولم يكتفى بهذه الحقوق العلمية فحسب بل اتجه إلى التفسير القرآني فلدون فيه مجموعة من الرسائل . وكذلك عن اللغة وعلاقتها بالفكر . واتجه إلى الموسيقى فأبدع فيها دونه وعنها وفته<sup>(٢)</sup> .

ولعل أجمل هذه المجاميع والفصوص والمحضرات ، من الوجهة الفنية والأسلوبية ، مكتاباته ومراسلاتة التي هي عبارة عن عجاليات تتميز باللقة والطراوة والمفهوم أحياناً . وهي رفعٌ موجهٌ في جزازاتٍ ورقيةٍ إلى بعض أصدقائه وتلاميذه وخلص أصحابه كأبي جعفر الكاشاني وأبي طاهر ابن حول وعلاه الدولة ابن كاكريه والشيخ أبي الفضل بن محمود وغيرهم .

وما يلحظه الباحث عند عمارسته الفعلية لخزانة الاستاذ الرئيس أن هناك نحواً من التداخل في عملية التأليف بحيث قد تتعدد العناوين وهي لموضوع واحد . ولا نحسب أن هذا من عمل الفيلسوف بالذات ، بل هو في رأينا من عمل الساخ ، أو خطأ النقل الذي ت تعرض له المخطوطات في العصر القديم لقمة النسخ ونذرتها . وينبغي أن نلحظ أيضاً أن أكثر التداخل يحدث بالنسبة للرسائل التي تغلب عليها طبيعة السؤال والجواب وفي المختصرات . لذا نرجح - كما بسطنا من قبل - أن يكون هذا من عمل الساخ وحفواتهم .. واسوق للقارئ أمثلة على هذا التداخل الذي قصدت:

رسالة «الأجوبة عن المسائل العشرين في المنطق » هي جزء من منطق كتاب النجاة . وكذلك بالنسبة لمقالة ابن سينا الموسومة (الأدوية القلبية) فهي ترد كاملاً في طبيعيات الشفاء في آخر المقالة الرابعة من الفن السادس حيث نجد العبارة التالية: « قال ابو عبد الله الواحد بن محمد الجوزجاني رحمه الله ؛ هذه فصول خارجة عن هذا الكتاب نقلتها اليه من الكتب التي تشتمل على ما أشار اليه الشيخ الرئيس رحمه الله اليه ، وأكثراً من مقالة في الأدوية القلبية إلى بعض المبتدئين من أصدقائه . » - وإذا رجعنا إلى (رسالة المرروس ) التي تسمى أحياناً (رسالة في إثبات الوجود) نجد أنها أيضاً جزء من رسالة ابن سينا تحت عنوان (إيضاح براهين مستبطة من مسائل عويصة ) - والتفرق بينها يبيو أيضاً من عمل الساخ وتجاهله !

ولا يقف الأمر عند هذا التداخل في النص ؛ بل يتعداه إلى الخلط في المصطلح الفلسفى ذاته . ولعل أعقد قضية حول هذا التشكيك هو ما يخص دلالة (أثولوجيا) التي وردت في رسالة وجهها الاستاذ الرئيس إلى أبي جعفر محمد بن المربان ، حيث يسجل - بعد الديباجة - عبارته المشهورة « على ما في أثولوجيا من المطعن ! » - فأأخذت العبارة ، لدى بعض الباحثين ، وكأنها طعن في كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى ارسطوطاليس وهو في الحقيقة نصوص من تصاعيات أفلوطين ، وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق بول كراوس في كتابه (أفلوطين عند العرب).<sup>(٦٥)</sup>

ولكتنا نذهب إلى رأي آخر في المشكلة ذاتها ؛ حيث نرى أن كلمة (أثولوجيا) التي استعملها ابن سينا هنا تدل على مصطلح لا على إسم كتاب بعينه ، والمقصود منها (الآلف الكبير) من كتاب الفلسفة الأولى للمعلم الأول؛ أو بمعنى آخر (مقالة اللام) التي يطلق عليها ارسطوطاليس مصطلح (أثولوجيا) أي الإلهيات - بلغة المترجمين العرب - بشكل عام . ومن حيث أن الاستاذ الرئيس يخالف فيلسوف أثينا في النهج الذي اختاره له (أثولوجيا) - باعتبار أن ابن سينا فيضيُّ مشرقي الميل والاتجاهات - لذا نجد أنه يحاول الطعن في (أثولوجيا) المعلم الأول . خاصة وأن حديثه عن كتاب (الإنصاف) فيه شرح للمواضع المشكلة في الفصول (المقصود

بالفصح حقيقة الأمر وجوهره ) إلى آخر أثولوجيا ، فهو اذن قد أوضح حقيقة الأمر وجوهره من خلال الشرح حتى انتهى إلى (أثولوجيا) ؛ ثم استدرك موقفه هذا ليعبر عن رأيه ومخالفته لمنهج المعلم الأول ؛ فقال: « على ما في أثولوجيا من المطعن » مكتفياً بلحظة (المطعن) دون أن يستعمل آية كلمة رافضة أخرى ، لأنَّ الشِّيخ الرِّئِيس في غير مباحث الألْهِيَات (أثولوجيا) متاثرٌ إلى حدٍّ ما بالفلاطوبية والمشائهة معاً .

ومما يُؤيد رأينا هذا ، العبارة الواردة عند ابن أبي أصيحة في كتابه عيون الأنبياء في ترجمته لابن سينا ، حين يقول ان ابن سينا ألف كتاب الإنفاق (وشرح فيه جميع كتب ارسسطو طاليس ، وأنصف المشرقيين والمغاربيين .» - فالمقصود اذن شرحه على أثولوجيا المعلم الأول . يضاف إلى ما تقدم ، أن الاستاذ الرئيس استعمل لحظة (أثولوجيا) كمصطلح في عدة مواضع مـ، كتبه ، ومنها - على سبيل المثال - كتاب (المبدأ والمعد) حيث يقول في ديباجته : « إن ثمرة العلم الذي هو فيها بعد الطبيعة ؛ هو القسم المعروف منه (بانثولوجيا) وهو الربوية ، والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه » - ويقود هذا النص الجلي إلى قناعة في قبول الرأي الذي انتهينا إليه ، ودفع الخلط الذي لحق المصطلحات نفسها أحياناً .. رغم أنَّ اجتهد بول كراوس لا يخلو من سلامية إذا نظر إلى الموضوع بوجهه نظريٌّ خصصة وضيقه ، وذلك ما أردنا تخبيه قدر الإمكان في دراستنا عن فلسوفنا العالم .

٣٩ - ولم تخلُّ الخزانة السينوية من مشكلات وصعوبات وردتُ في مضاعفات الروايات التاريخية عنها ؛ ولعل أهمها قضية نهب مؤلفات الفيلسوف وعلى رأسها كتاب (الإنفاق) الذي سُلِّمَ منه اجزاءً على يد العميد أبي سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد .. وفي رواية أخرى لتلميذه الجوزجاني تقول أن السلطان مسعود عند غزوه لمدينة أصفهان نهب عسكره رحْلَ الشِّيخ وكان فيه كتاب (الإنفاق) .. وفي الروايتين معاً ما يُؤيد عملية (النهب) التي تعرضت لها خزانة كتب الرئيس ابن سينا ، سواء أكان الناهب هو الحمدوني أو السلطان مسعود ! فالامر لا يخلو من قرصنة للتفكير لا يقرها عقل ، سوي .. ولقد حقق الدارسون العرب وغيرهم مشكلة كتاب (الإنفاق والإنفاق) بشكل تفصيلي وتحليلي واسعين ، يمكن الرجوع إليهما عند الحاجة<sup>(١)</sup> .

وبالإضافة إلى النهب ؛ فهناك حكايات عن حرق بعض مؤلفات ابن سينا . فيروي مثلاً<sup>(٢)</sup> أنَّ الخليفة المستجد بالله في بغداد أمرَ بالحرق كتب الاستاذ الرئيس ضمن مجموعة فلسفية كانت في خزانة أحد القضاة عام ٥٤٤ للهجرة! .. ولا ندري أكان الخليفة (الذي يستجد بالله!) حاقداً على رجل القضاء نفسه ؟ فأمر بالحرق كتبه وكان من ضمنها كتاب الفيلسوف؟ أم أنه أشار بالحرق لها لأنها تضم كتاباً من مؤلفات ابن سينا؟!

وايًما كان ، ففي الفرضتين معاً ما يؤدي إلى أن عملية الخليفة جريئة لا مبرر لها من عقيدة أو شرع ، والله في خلقه شتون وشجون ! ..

٣٧ - أما الحديث عن الرقم الذي احتوت عليه خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا فقد بلغ المجموع العام لما (٢٤٢) رسالة، وكتاباً ومقالة؛ تُسبَّب تاليتها إليه ، منها (١٣١) لا يُشَكُ في صحة هذه النسبة ، وما تبقى من مجموعها العام فمحمل نظر وقطنن ! .. وقد اعتمدنا في تحديد هذه الارقام على بليوغرافيا الدكتور يحيى مهلوبي في كتابه (فهرست مصنفات ابن سينا) الذي أشرنا إليه سابقاً ، لأنَّه أكثر ضبطاً ودقة من عمل الآباء قنواتي ، حيث تدارك مهلوبي في كتابه المفوَّتات والأخطاء التي وقعت فيها زميله من قبل .

ولكن مما يلحظ ان مهدوبي في كتابه لم يسلك سبلاً واضحاً بالنسبة لاحكامه على الاعمال المنحولة او المشكك في إضافتها الى الاستاذ الرئيس ، وذلك انه دلل على بعض منها بمنهج سليم ، وترك بعضها الآخر دون حجة او برهان سوى الكلام المرسل إرسالاً ، او الحكم بسبيل الخدش الداخلي فحسب . لذا فإنَّ امر احصاء كتب الشيخ الرئيس يبقى خاصعاً لاحتئالاتِ متابينة لدى الباحثين في الحاضر على أقل تقدير.

وَجْلَ مَا أَلَفَ وَدُونَ ابْنِ سِينَا فِي الْفَلْسَفَةِ وَالْعِلْمِ كَانَ بِالْلُّسَانِ الْعَرَبِيِّ الْمَيِّنِ ، إِلَّا مَا شَذَّ مِنْ رَسَائِلٍ وَكُتُبٍ بِالْفَارَسِيَّةِ لَا تَتَعْدِي - بِتَدَخِيلِهَا وَاتِّحَالِهَا - عَنْ (١٨) مُخْطَوْطَةٍ ؛ لَعَلَّ أَعْمَهَا فِي هَذَا الْمَحَاجَلِ كِتَابُ (حِكْمَتُ عَالَمِي) الَّذِي أَلَفَهُ لِلْأَمِيرِ عَلَاهُ الدِّوْلَةِ الْبُويْهِيِّ (١٢).

٣٨ - وفي أدناه تقطير لخزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا حسب دلائلين محدثتين : أولاهما (الفلسفة النظرية) وما تتضمنه من موضوعات وتفرعات... والأخرى (الفلسفة العملية) وما تحتويه من تطبيقات سلوكية وأخلاقية وسياسية . نوردها حسب مسمياتها المعروفة في كتب الفهارس والمعاجم للمؤلفين العرب ، مثربين إلى أهمية بعضها بالتعليق والتوضيح .

## (١) - المنطق :

١- أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا إلى أبي سعيد بن أبي الحير - وهي تتضمن خمسة أسئلة لابن أبي الحير في موضوعات مختلفة منها المنطق ( ومشتير إلى الرسائل الأخرى حسب مواقعها في التخطيط ).

٢- الاجوبة عن المسائل العشرية ( = عشرون مسألة في المنطق ) - أجاب فيها عن المشكلات التي أثارها علماء شيراز عندما اطلعوا على منطق كتاب النجاة ، فرد ابن سينا على إشكالاتهم

بوساطة أبي القاسم الكرمانى واستعان ببعض نصوصه في النجاة.

٣- ارجوزة في المنطق ( = الرجز المنطقى أو : القصيدة المزدوجة ) - والظاهر أنه صنعتها لأبي الحسن سهل بن محمد السهل حوالي عام ٣٩٢ هـ حيث يقول فيها :

قد سأله الشيخ الرئيس سهل ذاك الذي تم لديه الفضل

## ٤- مقالة في الاشارة الى المنطق.

**هـ - رسالة في أقسام العلوم المقلية** - ( ترجمت الى اللغة العبرية واللاتينية ، ونشرت في تسع رسائل في الحكمة ، القاهرة ص ١٠٤ - ١١٨ غير محققة . ونشرها مختصرة الكونت د ب جلارزا عام ١٩٢٠ - ١٩١٩ في القاهرة ضمن كتابه عن الفلسفة العامة وتاريخها ، ص ١٠ - ١٦ ) .

٦٠- رسالة في أنواع القضايا (= القضايا في المتنق) - وهي منظومة في المتنق.

## ٧- البهجة في المنطق .

٨- رسالة في بيان ذوات الجهة ( وأشار إليها بان سينا في الأجوبة عن المسائل العشرية ) - وهدفه من الرسالة هو بيان ما تحقق عنده من الرأي الصواب في تكوين المقدمات ذات الجهة والقياسات الكائنة عنها .

٩- مقالة في تعقب الموضع الجدلية.

١٠- كتاب الحكمة المشرقية - (أثيرت حول هذا الكتاب مشكلات عديدة أشار إليها بعض الباحثين العرب والأجانب . وستناقش تلك الآراء في الفقرة المخصصة عن التصوف السينيوي في حبته . ولم يُنشر الكتاب تحت العنوان السابق وإنما أُثر منه ما يسمى بمنطق المشرقيين في القاهرة عام ١٩١٠م وترجم إلى اللغة الفارسية بقلم الدكتور قاسم علي .. ومن أهم المستشرقين الذين تطرقوا إلى المشكلة ذاتها هم نيليو وكوربان وكواشون وكاديه . وللأول منهم رأي طريف عن الكتاب سنشير إليه قابلاً .)

## ١١- المختصر الأوسط في المنطق.

١٢ - مفاتيح المذاق في المنطق .

١٣- المطلق الموجز - (في ديباجة هذا الكتاب يشير ابن سينا إلى طريقة عمله في التأليف المنطقي حيث يقول : وقد عملنا كتاباً كثيرة مشرحة مفصلة ، وعملنا أيضاً جوامع وختارات )

ونريد في هذه الأجزاء أن نشرح للراغبين في الإحاطة بأصولها وفروعها على سبيل الاختصار  
والإشارة .

#### ١٤- الموجز الصغير في المنطق .

١٥- الموجز في أصول المنطق ( = جوامع علم المنطق ) - ألقه الفيلسوف للشيخ الفاضل أبي عمر  
محمد بن جعفر ، وهو مختلف طريقة عن منطق الشفاء والنجاة وعيون الحكمة .

#### ١٦- النكت في المنطق ( = الفصول الموجزة ) -

وعند تحكيم النظر الدقيق في هذه المجموعة المنطقية التي ذكرنا ، نجد نحواً من التداخل ؛  
شكلاً ومضموناً ، كما أشرنا من قبل .

### (ب) علم الطبيعة :

١- رسالة في ذكر أسباب الرعد والبرق ( = بيان أسباب الرعد والبرق ) .

٢- رسالة في جوهر الأجسام السماوية ( = الأجرام السماوية ) .

٣- رسالة في حَدَّ الجسم - ( يوضح فيها الفيلسوف لسائله سائله مخالفته للجمهور في أمر استضافة  
الجو وأمر الطول والعرض والعمق المأخذ في حدَّ الجسم .. وله رسالة أخرى عنوانها : كلام  
في حدَّ الجسم ، يوضح فيها نفس الفرض السابق ، كتبها ردّاً على رسالة قاضي القضاة أبي  
نصر بن عبدالله ! )

٤- رسالة في علة قيام الأرض في حيزها ( = قيام الأرض وسط السماء ) - صنفها ابن سينا لأبي  
الحسين احمد محمد السهلي ليشرح له المذهب الحق في علة قيام الأرض في حيزها .

٥- رسالة في الفرق بين الحرارة الغريزية والغربية .

### (ج) - علم النفس :

٦- أجوبة الشيخ الرئيس إلى أبي سعيد بن أبي الخبر ( القسم الثاني ) - يتعلق هذا الجزء من  
الأجوبة بالحديث عن النفس والبدن ، وقضية الفيض ، وسبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة  
وتأثيرها . وعن سر القدر وقضاء الله .

٧- الأضحوية في المعاد - ( رسالة صنفها لأبي بكر بن محمد ، ذهب فيها الفيلسوف إلى القول

بالبعث الروحي دون بعث البدن ظاهراً . وستناقش موقف الاستاذ الرئيس من هذه المشكلة عند الكلام على النفس) .

٣- إيضاح براهين مستبطة في مسائل هويصة .

٤- رسالة في انفسان الصور الموجودة في النفس .

٥- مقالة في تحصيل السعادة او : مقالة في الحجج العشرة (= التحفة) - وهي غير الرسالة الموسومة : تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي ( انظر تحقيقنا لرسالة الفارابي ، بيروت . ١٩٨١ ) .

٦- تأثير الرؤيا (= تأويل الرؤيا) - يرد في فصلها السابع عند الكلام على القوى المفارقة ولـ الشـيخـ الرـئـيسـ : « السـريـانـيونـ يـسمـونـهاـ (ـالـكـلـمـةـ)ـ وـهـيـ التـيـ يـقـالـ لهاـ بالـعـرـبـةـ (ـالـسـكـيـنـةـ)ـ وـ(ـرـوـحـ الـقـدـسـ)ـ .ـ وـالـفـرـسـ وـالـعـجـمـ يـسمـونـهاـ (ـأـشـاسـبـنـدـانـ)ـ .ـ وـالـلـانـوـيـةـ يـسمـونـهاـ (ـالـأـرـوـاحـ الـطـيـةـ)ـ .ـ وـالـعـربـ يـسمـونـهاـ (ـالـمـلـائـكـةـ)ـ !ـ »

ترجمها إلى اللغة الفارسية د. علي أكبر شهابي طهران ١٣١٦ ش .

٧- الجمل من الأدلة المحققة لبقاء النفس الناطقة .

٨- رسالة في الحزن وأسبابه (= في ماهية الحزن) .

٩- القصيدة العينية في النفس (= القصيدة الغراء) .

مطلعها :

هبطت إليك من محل الأرفع ورقاء ذات تعزز وقنع .

من طريف ما رأيت وصفاً لهذه القصيدة قول الأديب الفنان جبران خليل جبران (ت ١٩٣١) : « في هذه القصيدة النبلة قد وضع الشيخ الرئيس أبعد ما يراود فكرة الإنسان وأعمق ما يلازم خياله من الأماني التي تولدها المعرفة ، والسؤالات التي يشمرها الرجال ، والنظريات التي لا تصدر إلا عن التفكير المستمر والتأملات الطويلة . وليس من الغرائب صدور هذه القصيدة عن وجдан ابن سينا وهو نابغة زمانه ، ولكن من الغرائب أن تكون مظهراً لرجل صرف عمره مستقصياً أسرار الأجسام ورمزاً الهيولي ؛ فكأنني به قد بلغ خفايا الروح عن طريق المادة ، وإدراك مكونات المعقولات بواسطة المثبتات . فجادلت قصيده هذه برهاناً نيراً على أن العلم هو حياة العقل ؛ يتدرج بصاحبها من الاختبارات العملية إلى النظريات العقلية ، إلى الشعور الروحي ، إلى الله!... وهذا ما يجعل ابن سينا نابغة لعصره

وللعصور التي جاءت بعده ، ويجعل قصيده في النفس أبعد وأشرف ما نظم ؛ في أشرف وأبعد موضوع ! .

وطبعت القصيدة وحققت مرات عديدة ، لعل آخرها عمل بلدينا الدكتور حسين محفوظي إخراجه للبيان ابن سينا في طهران عام ١٩٥٧ . وترجمت إلى عدّة لغات منها الفارسية والتركية والإنجليزية والفرنسية . وقد أثّرت بعض الشكوك حول صحة نسبتها إلى ابن سينا بسبب ما تصوره الناقدون من تعارض وتناقض في موقفه إزاء حدوث النفس من جهة ، وهو بوطها من جهة أخرى .. وكان من أوائل الطاعنين في صحتها من المعاصرین هو الاستاذ أحد أمين ( انظر مجلة الثقافة المصرية العدد ٦٩١ / ١٩٥٢ ص ٢٨ ) وتابعه بعض الباحثين كاللّاحظون الدكتور احمد فؤاد الاهواني ( انظر مجلة الكتاب المصرية السنة السابعة ، الجزء الرابع ١٩٥٢ ص ٤١٥ ) . وسنوضح مرفقنا عن المشكلة عند دراسة علم النفس السيني .

١٠- النفس على سنة الاختصار ( = مبحث عن القوى النفسانية ) - صنفها ابن سينا لأحد الأمراء في عصره ولعله نوح بن منصور الساماني حيث يقول الفيلسوف : « فرأيت أن أعمل للأمير كتاباً في النفس على سنة الاختصار ، وسأل الله تعالى أن يطيل بقائه ، ويصون عن العين حرباه ، وينعش به الحكمة بعد ذبوبها ، وينتصرها بعد خوفها » وقد ترجمت إلى اللاتينية والعبرية والإنكليزية والفارسية .

١١- رسالة في النفس على طريق الدليل والبرهان ( = رسالة في النفس الناطقة ) -  
صفتها الحكيم «لبعض الخالص من الاخوان». فيها نحو من التداخل مع كتاب النجاة  
خاصة في قسم مباحث المعد (ص ٤٧٧ - ٤٩٠ طبعة القاهرة). وكذلك مع كتاب الشفاء ؛  
الفن السادس من قسم النفس . وفي خاتمة الرسالة يؤكد ابن سينا وجوب صيانتها تامة  
عن الجهلة والغوغاء حيث يقول : « حرمت على جميع من يقرأ من الاخوان أن يبذل لنفس  
شريرة . . . وجعلت الله خصمته عني وهو المسؤول التوفيق أن ينعم به ، والحق أن يهدى  
إليه . والحمد لله على كل حال ، وصلواته على المصطفين من عباده خصوصاً على صاحب  
شريعة محمد وأله المهتدين المادين ».

١٢- رسالة في النفس الناطقة - (ألفها الفيلسوف في أواخر أيامه (حوالي عام ٤١٠ هـ) حيث يقول: «وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلق بها في بداية أمري منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البجية ، فمن أراد معرفتها فليطلب عليها».

١٣- رسالة في النفس (= جوامع كتب النفس).

## (د) - علم الرياضة :

١- في الآلات الرصدية ( ترجمت الى اللغة الالمانية ).

٢- في اسباب الاكتار العلوية ( = الاجرام العلوية ).

## (هـ) علم ما بعد الطبيعة ( الالهيات ) :

١- الأوجبة عن المسائل العشرة - ( وهي استفسارات فلسفية أرسلها الى ابن سينا عالم زمانه أبو الريحان محمد بن احمد البيروني ؛ حيث كان الرئيس مقيماً في مدينة خوارزم . نشر قس منها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه : ارسطو عند العرب .

٢- الجماعة الإلهية في التوحيد ( = القصيدة التونية ) مطلعها:

يا طالباً صفة الإله وخلقه  
بتصور يهدى الى الاجانِ  
وختتها:

فجَاهَةُ الْإِسْلَامِ فِي الْإِسْلَامِ قد جَعَتْ لِمَا فِي السُّكُلِ بِالْبَرْهَانِ

٣- حقائق علم التوحيد ( = الحكمة العشرية ) - ترجمتها الى الفارسية ضياء الدين دري عام ١٣١٨ هـ .

٤- الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانياً ( = رسالة في النهاية واللاتهاية ).

٥- رسالة في خطأ من قال ان الكمية جوهر - ( قارن هذه الرسالة بالفصل الثامن - المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ).

٦- رسالة الى علماء بغداد يسائلهم الانصاف بينه وبين رجل همداني يدعى الحكومة - وتسمى أيضاً : رسالة بعض الأفاضل الى مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس . وقد أشار إليها صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار الاربعة / الفصل الثاني من النهج الثالث في السفر الأول .

٧- رسالة العروس - ( ان نص الرسالة متضمن بكامله في رسالة ابن سينا الموسومة : « ايضاح براهين مستبطة من مسائل عريضة » وهي ذات النص المنسوب الى الفارابي بعنوان : « شرح رسالة زينون الكبير » ولكن الرسالة السنوية أقل حجماً من رسالة الفارابي ، وكذلك الخواتيم لا تتفق . حفظها على عمومعة من المخطوطات المستشرق شارل كوتز ونشر النص في مجلة الكتاب المصرية ١٩٥٢/٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٩ . وترجمت الرسالة الى اللغة الفارسية .

## الفلسفة العلمية :

١- رسالة في إثبات النبوة.

٢- رسالة في الأخلاق - ( وهي غير رسالة « البر والإثم » التي تصور الأدب قوانيني بأنها رسالة واحدة . )

٣- كتاب البر والإثم - ( انظر ملاحظتنا حول كتاب الحاصل والمحصول )

٤- رسالة في تدبير المسافرين .

٥- رسالة في الحديث على الإشتغال بالذكر ( = الحديث على تصفية الباطن ) - ترجمها ضياء الدين دري إلى الفارسية عام ١٣١٩ هـ

٦- رسالة في السياسة - ( تُنسب أيضاً إلى أبي نصر الفارابي . نشرها وحققتها لويس مولوف في مجلة الشرق ، بيروت ١٩٠٦ - ١٩١١ م ) تحت عنوان : مقالات فلسفية قديمة . ترجمها إلى الفارسية محمد نجمي الزنجاني عام ١٣١٩ هـ .

٧- رسالة في الصلاة ( = في ماهية الصلاة ) - لا ذكر لها في المصادر القديمة ؛ ولكن حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون نسبها إلى الشيخ الرئيس . . وفي أسلوبها وطريقة عرضها ما يؤكد صحة هذه النسبة . ترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٩٤ م وإلى الفارسية عام ١٣٢٦ هـ .

٨- كتاب الفيض الإلهي - ( قارن الكتاب برسالة الشيخ الرئيس في البر والإثم ) .

٩- كلام ابن سينا في الموعظ .

\*\*\*

٣٩- وهناك كتب ورسائل للأستاذ الرئيس ذات أهمية كبيرة في الملة والمنهج ، تشمل على موضوعات المنطق والطبيعيات والرياضيات والآلهيات ؛ تشبه أن تكون دواوين معارف فلسفية ، وتعتبر من أعمق ما دونه ابن سينا في حقل المعرفة الإنسانية . . ونأتي في أدناه على ذكرها مع ملاحظاتنا عنها<sup>(٦٦)</sup> :

١- كتاب الشفاء :

وهو أكبر هذه الموسوعات الفلسفية شكلاً ومضموناً ، ولستا نعرف أساساً معيناً لسميته

بالشفاء ( وهي كلمة تقال لكل ذي سقم إذا برىء من سقمه ) - فلعله أراد شفاء العقل أو النفس مما يعترها في هذه الحياة من شطط و انحراف و سذاجة<sup>(٢٠)</sup> . فيكون كتابه إذن « شفاء من كل داء » - والداء هنا داء العقل لا داء البدن ؛ فالاول سببه هذا ، أما الثاني فسببه كتاب القانون في الطب ( كما سرني ) .

بدأ الرئيس ابن سينا تأليف الشفاء حوالي عام ٤٠٥ للهجرة ، وفي عام ٤١٢ هـ توفي الأمير شمس الدولة حاكم همدان ، فهجر الفيلسوف المدينة و اخفي عن الأنظار لفترة من الزمان أصر عليه خالما تلميذه الجوزجاني ( انظر ملخص الكتاب ) إكمال مشروعه الفلسفى ؛ فاتمـ ( القسم الطبيعي ) - ثم تقطعت به الأسباب ، فذهب إلى اصفهان ، وببدأ هناك في تدوين موضوعات الميتافيزيقا والمنطق .. ويبدو أنه انتهى منه حوالي عام ٤١٨ للهجرة ، بعد أن صرف ما يقرب من اثنتي عشرة عاماً متقطعة غير متواصلة في تأليفه و تصنيفه .

وهناك نحو من التضارب بين أقوال أبي عبد الجوزجاني والمقدمة التي دونها ابن سينا الكتاب ( المدخل إلى المنطق ) - فقد ذكر التلميذ ان الشيخ الرئيس بدأ مؤلفه الكبير الشفاء بالطبيعيات ثم أعقبه بالإلهيات ، وأن كتابي الحيوان والباتات لم يدونا بعد ، ثم بدأ يكتب بعض مشكلات المنطق .. بينما نجد الفيلسوف يذكر في مقدمته التي أشرنا أنه ( افتح ) كتابه بقسم المنطق ، ثم اتبعه بالطبيعيات فالرياضيات ثم الإلهيات ( ما بعد الطبيعة ) .

فأين إذن وجه الحق في ذلك؟ .. يبدو لي أن رواية الجوزجاني أكثر رجحانًا في تسجيل الواقع كما هو في حقيقته .. وأما كلام الاستاذ الرئيس فيبني أن يُعمل لا على دلالة زمنية ، بل على مفهوم منهجي وتنظيمي لكتاب الشفاء فحسب . وعما يزيد موقف التلميذ صحة وسلامة قوله ان الرياضيات أفتلت في سالف الزمان ثم أضفت إلى الشفاء أحيراً ..

وإذا عدنا إلى التساؤل عن هدف تأليف الشفاء ؛ فيمكن حصر الاجابة في ثلاثة نقاط هي :

الأولى : استجابة لرغبة تلميذه وصلاحه الجوزجاني ( وتلاميذه آخرين ) يودون أن يكتب لهم شيئاً مفصلاً و موسعاً في الفلسفة .

الثانية : نزعة تذكرية حادة لدى الاستاذ الرئيس في تقديم موسعة متكاملة في الموضوعات الفلسفية يرمي من ورائها أن تكون بيد عامة الناس من المثقفين ، حيث أعطاهم في الكتاب ما يكفي منهم العلمي وأكثر ! .

الثالثة : رغبة وطموح في تسجيل وانجاز عمل يعرض فيه للتفكير اليوناني - وبصورته المقبولة لديه - مع مؤاخذاته عليه التي أوردها خلال الكتاب ( رغم أنه ادعى في البدء مخاطباً تلميذه

الجوزجاني بأنه لا يشغله ب النقد هذا الفكر - أي اليوناني - ويكتفي بالحديث عنه حديثاً مرسلاً ! ) - ولكن في مقدمته لكتاب ( المدخل إلى المنطق : انظر ص ١٠ - ١١ ) يذكر لنا موقفاً آخر يشير فيه إلى أنه سيناقش مواضع الخلاف بينه وبين اليونانيين ، وهو السبيل الذي سلكه في تدوينه للشفاء حيث يقول : « وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإضافة الحقيقة بقدر الطاقة . وأورد الفروع مع الأصول إلا ما أثقل بانكشافه من استبصار بما نصره ، وتحقق مما نصوروه . أو ما غرب عن ذكري ولم يلعن لفكري . واجهت في اختصار الألفاظ جداً ومجانبة التكرار أصلاً ) لم يستمر ابن سينا في تطبيق هذا الذي يقول عن الشفاء ، بل حدث التكرار لديه فعلأ ! ) إلا ما يقع خطأ أو سهراً ( وهذا اعتذار من الفيلسوف لما ذكرنا سابقاً ) وتنكبست التطويل في مناقضة مذاهب جلية البطلان ، أو مكافحة الشغل بما نقرره من الأصول ونعرفه من القوانيين . ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضنه كتابنا هذا ؛ فإن لم يوجد في الموضع الجاري باتباعه فيه ، وجد في موضع آخر أرثت أنه أليق به . وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكري ، وحصلت به بنظري ؛ وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها وفي علم المنطق . »

ويثار سؤال هنا حول التقييمات وتغيرياتها التي أتبعت في مخطوطات الشفاء من ( جمل ) ( فنون ) ( مقالات ) ( فصول ) - هل هي من أعمال الاستاذ الرئيس ؟ أم أنها من النسخ والنقلة ؟

وأول ما يرد على الذهن للإجابة عن هذا السؤال ، هو حكاية تلميذه الجوزجاني ، حيث يشير إلى أن التقييمات الرئيسة وضعها ابن سينا نفسه ، وهي ما أطلق عليها عبارة ( رؤوس المطلب ) - يضاف إلى هذا أنها نجد أن الفيلسوف عند إشارته احياناً إلى رأي سابق له يقول مثلاً : « كما ذكرنا في الفن الخاص بالبرهان ، أو كما ذكرنا في الفصل السابق » - لذا نحن لا نتردد قطعاً في إضافة لفظتي ( الفن ) ( الفصل ) إلى الفيلسوف وإنها من أعماله الذاتية . أما ( الجملة ) ( المقالة ) فليس هناك ما يقود إلى القطع بأنها من أعمال الحكمي . ولكن القاعدة الحدسية في تنظيم وتنسيق الكتاب ترفع المشاحة حول هذا الأمر ، وتركت عندي إلى أنها من أعمال الحكمي أيضاً .. ولكن يبقى الحكم مفتوحاً لاجتهاد الباحثين - رغم قناعتني بسلامة نسبتها إلى الاستاذ الرئيس .

وتتبغي الإشارة هنا إلى أنَّ مصطلح (فن) هو من ابتكارات ابن سينا ؛ سواء في كتاب الشفاء أو القانون في الطب . وقد دخل المصطلح اللغة اللاتينية اقتباساً من مؤثرات ابن سينا ؛ حيث استعمله الشاعر الانكليزي المعروف جوسير ( ١٣٤٤ - ١٤٠٠ م ) وكوبيلند ؛ ناطقين إياه ( fen )<sup>(٢١)</sup> .

وأياً ما كان ، فإن كتاب الشفاء يتميز بأنه نسيج وحده في منظومة الكتب الفلسفية بين القدماء ، سواء عند اليونانيين ، أو المسلمين ، من حيث منهجه وتناسق نظمه ، ومن حيث كونه وحدة فلسفية متكاملة كما بسطنا . فليس هو بشرح أو تعليل أو تلخيص ، فإنَّ هذه جميعها مرفوعة أصلًا في حكم مؤلف الكتاب نفسه<sup>(٣٢)</sup> .. وطريقة الشيخ الرئيس في التاليف أثرت وبشكل عميق على أصحاب المسواعات الفلسفية في الإسلام ؛ وكمثال - لا على سبيل المحصر - نشير إلى العمل الضخم الذي قدمه فيلسوف متأخر عن ابن سينا بحوالي ستة قرون ؛ هو صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) في كتابه الموسوم بـ (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربع).<sup>(٣٣)</sup>

ويتصف أسلوب الشفاء بنحو من التعقيد ، يختلف شدة ونفحة حسب موضوعاته . وفي تصور كاتب هذه الصفحات أن هذا يعود لأمررين :

الأول - طول النسخ في إنشائه ؛ بحيث تتدخل الجمل الرئيسية مع الجمل الثانوية ؛ ومن ثمة تداخل عبارات اعتبراضية أخرى بينها ، وعندئذ يقل الوضوح وتتضليل الرؤية السليمة - وهو أمر يعود في حقيقته إلى طبيعة ما بسطنه سابقاً حول أساليب الفلسفة في الإسلام وأسلوب المترجمين للنص اليونياني والسرياني إلى لغتنا العربية ؛ وذلك في كتابنا : المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب<sup>(٣٤)</sup> ..

والثاني : يقابل الأول من وجه ، حيث نجد الفيلسوف يضغط العبارة ضغطاً شديداً لا تتحمله الجملة الفلسفية التي تهض بذاتها على التعقيد في التركيب ، مستعيناً في الوقت ذاته أيضاً بالصياغ وأدواتها بدل الأسماء الصريحة الواضحة ؛ مما يزيد البناء الجملي صعوبة والتوازن وشكوكاً ! ..

وبالإضافة إلى ما تقدم ، غيرَ الكتاب من جهة أخرى باستعماله - ولأول مرة في النص الفلسفي - كلمات معدنة لم يسبق تداووها ، إلا في الأقل النادر عند سلفه الفارابي ، مثل الكلمة (سريانية) و(نظفية) و(خشبية) وغيرها . وهي اشتراق لكلمات من العربية ذاتها وليس لها أي تأثير بلغات أجنبية أخرى كما توهם الدكتور سهيل أفنان في دراسته بالإنكليزية عن ابن سينا<sup>(٣٥)</sup> .

وأخيراً فللشفاء شروح وتلخيصات ؛ لعل أهمها ما عمله صاحب كتاب الأسفار الأربع صدر الدين الشيرازي من حيث الدقة والعمق والدلالة . . . وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية - كما بسطنا من قبل - وكتل ذلك إلى الألمانية . وترجم (فن الشعر) منه إلى الانكليزية ، وقسم الموسيقى إلى الفرنسية . ويمكن الرجوع إلى كتاب مهلوبي للوقوف على تفاصيل هذه الترجمات .

## ٢- كتاب الاشارات والتبيهات<sup>(٣٦)</sup> :

يُعد هذا الكتاب الموسوعة الفلسفية الثانية للأستاذ الرئيس ، ألفه في أواخر حياته ؛ في دور النضج الكامل والكمولة الرصينة .. يتميز بالدقة والاستيعاب والحبك المتين ، مع اختيار العبارة بشكل اكتر فصاحة وبلاعنة مما عليه أسلوب الشفاه .

انتخب المؤلف في عمله المسائل الفلسفية العريضة ، فأوضحها للمتخصصين بسهولة ويسر ، مثيرةً إلى أفكاره الخاصة ذات التزعة الذاتية المشوبة بروح الفكر الشرقي . ومن هنا يبدو وكان الكتاب دون لتنظيم من المفكرين الذين بلغوا في المعرفة الفلسفية حدًا لا يستوي معه عارفوها وعامة الناس ! . ففي إحدى الرسائل يكتب تلميذه من تلاميذه يقول : « إن النسخة <من كتاب الاشارات والتبيهات> لا تخرج إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تقدر إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يستفتح بها ويطلع معه غريب عليها ؛ فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيله . وأما الراع والمضفة ومن ليس من أهل الحقيقة والحقيقة فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفتحة بها ؛ مما يعرضها للذلكر العرض ، والإحتباط في التأثير ، إلى أن يتبع جامع التقدير ! ». <sup>(٣٧)</sup>

وقد سلك الرئيس ابن سينا في بناء الكتاب سبيلاً جديداً ، حيث قسمه إلى (أنهجه) خصصها لموضوعات المنطق ، وإلى (أنماط) تحدث خلاطاً عن الفلسفة ومشكلاتها المختلفة : طبيعية ونفسية وإلهية وعرفانية ، وأدخل تحت الأنماط والأنماط تفريعات صغيرة نعمتها (بالإشارة) و(التبيه) .. أما تسمية الكتاب فهو اختيار سينوي خالص ؛ حيث يقول الفيلسوف ما نصه : « أي مهد إليك في هذه (الاشارات والتبيهات) أصولاً وجلاً من الحكم ، إن أخذت الفطة بيدهك ؛ سهل عليك تفريعها وتفصيلها .. ثم يضيف في مكان آخر : « هذه إشارات إلى أصول ، وتبيهات على جمل ». <sup>(٣٨)</sup> - فال اختيار تسمية الكتاب اذن جاء اعتقاداً على النص الذي ذكرنا ، على أن الفيلسوف ذكره بهذا النعت في بعض رسائله ومراساته ...

ودلالة (الإشارة) قد تكون فعلاً بدل على ما نزيد ، وقد يكون شيئاً مادياً يثير في النفس شيئاً غير مدرك أو غير قابل للإدراك . وفي العربية الاشارة هي لون خفي من الوان الدلالة ، أو التلويح بشيء يفهم منه المراد .. أما (التبيه) فهو لفت نظر الغير إلى شيء معين وبسرعة وتحديد . <sup>(٣٩)</sup>

ونحن نرى أن عبارة الشيخ الرئيس التي يقول فيها إن « هذه إشارات إلى أصول ، وتبيهات على جمل » تؤدي إلى أن الاشارة هنا دلالة على (المبادئ) - وهي في حقيقتها أصول

العلم ، في كل علم ، ولو لاها لما نهضت المعرف الإنسانية على اختلاف ضرورتها . أما (التبيه) - إضافة لما تقدم ذكره - فدلالة (الجملة) - والمقصود بالجملة صورة الشيء حسب لا مضمونه الدقيق ، بمعنى آخر ان التبيهات قد تكون أكثر سعة من الإشارة ، ولكن دونها في الدقة والعمق ، لأنها تفتقر إلى تحديد (المبادئ) .

وسمة أخرى ميزت كتاب الإشارات والتبيهات هي الفتن والحرص الشديدان على نصوصه وأنكاره ، فقد أكد الرئيس ابن سينا على ذلك بشكل صريح في الفصل الثاني والثلاثين ؛ حيث يذكر في خاتمة الكتاب وصيته للقارئ، قائلاً: «إيهما الآخر ، إنني قد مخضتُ لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، والقمتك قفي الحكيم في لطائف الكلم . ففضّلته عن الجاهلين والمتذلّلين ، ومن لم يرزق الفطنة الرقادة ، والذرّة والعادلة ؛ وكان صناعه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فإنّ وجدت منْ تلقى بنقاء سيرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرّع إليه الوساوس ؛ وينظرية إلى الحق ، بعين الرضا والصدق ، فاته ما يسألك منه مدرجاً ، عجزاً ، مفقرًا ، تستغرس مما تسلّمه ؛ لما تستقبله . وعاهد الله ، وبأيمان لا يخارج لها ، ليجري فيها ثانية عبراك ، متناسياً بك ، فإنّ أذعت هذا العلم أو أضعته ، والله بيني وبينك ؛ وكفى بالله وكيلًا» .

ولكتاب الإشارات شروح عديدة ، أهمها شرح فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) وشرح سيف الدين الأدمي (ت ٦٣١هـ) الموسوم «كشف التورّيات في التبيهات» . وهو رد على فخر الدين الرازي واعتراضاته . ولعل طريقة السجع التي اختارها الأدمي في تسمية شرحة ، هي التي دفعته إلى استعمال مصطلح (التبيهات) بدل الإشارات ، رغم أهمية الأخيرة ودقّتها .. ولنصر الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) . شرح معروف ومشهور يحمل اسم «حل مشكلات الإشارات» وقد نشره محقق (الإشارات والتبيهات) الدكتور سليمان دنيا ضمن هوامش النص السينيوي . وهو شرح يتميز بتحريره للنص بما يستلزم أحاجاناً من حذف أو زيادة أو تغيير ترتيب .. وهناك شرح لابن كمونة يسمى «شرح الأصول والجمل» . - وشرح أخرى لنجم الدين النخجوانى وجمال الدين حسن بن يوسف الحلبي وغيرها .

وللكتاب أيضاً تعليلات وتلخيصات .. أما ترجماته فكانت إلى الفارسية والفرنسية ، والترجمة الأخيرة أشرفت عليها مدام كواشون في باريس .

### ٣ - كتاب النجاة :

من مختصراته المهمة الناجحة التي نالت شهرة واسعة قديماً وحديثاً . دونه الاستاذ الرئيس

لأولئك الذين يؤثرون أن يتميزوا عن العامة وينحازوا إلى الخاصة ؛ ويكون لهم بالأصول الحكمية إحاطة . وكان ذلك بطلب من بعض تلامذته وخاصة أصحابه . ويتصف الكتاب بالطريقة المرسلة والعبارة الدقيقة المكتفة ، ويتضمن جميع حقول الفلسفة النظرية . باستثناء جملة الرياضيات وعلم الهيئة - ويلتقطون من الفلسفة العملية .. وقد أضاف الجانب العلمي إليه تلميذه أبو عبد الجلوز جانبي حيث يقول: « وكان من تصانيفه كتاب النجاة بعد كتاب الشفاء ؛ وأورد فيه من المطلع والطبيعيات والآلهيات ما رأى أن يورده ، ولم يتفرغ لإبراد الرياضيات منه لمواتق عاقفه ؛ فبقي الكتاب مبتراً ». وكان عندي له كتب مصنفة في الرياضيات لافقة به ؛ منها كتابه في أصول الهندسة مختصرًا من كتاب أقليدس وذكر فيه من الهندسة على رأيه القدر الذي من عرفه وتحققه وجد السبيل إلى معرفة كتاب المخططي ، ومنها كتابه في الأرصاد الكلية ومعرفة تركيب الأفلال كالمحضر من المخططي ، ومنها كتابه في علم الموسيقى .. فرأيت أن أضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب (يقصد النجاة) لتنتمي مصنفاته كما أشار إليه في صدره . ولما لم أجده له في الارتفاعات شيئاً شبيهاً بهذه الرسائل ، رأيت أن اختصر من كتابه في الارتفاعات رسالة وأودعها ما يرشد إلى معرفة علم الموسيقى ، والنسب المستعملة فيه ، وأضيفها إليه <sup>(٨١)</sup> .. ».

والأهمية ككتب النجاة فقد ترجم إلى لغات عدّة منها السريانية والعبرية واللاتينية والفرنسية والالمانية . وطبع النص العربي في القاهرة خالياً من الموضوعات العلمية ، ويقوم كاتب هذه الصفحات بتحقيق النجاة مع نصه الرياضي على عدة خطوطات منها نسخة مكتبة بودليان باكسفورد ونسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ويُعدّه للنشر قريباً .

#### ٤- كتاب الحاصل والمحصول :

الله ابن سينا الرجل كان يسكن في جواره يدعى أبي بكر البرقي ؛ خوارزمي المولد ، متوجه في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى العلوم . والكتاب - حسب روایة الشيخ الرئيس في سيرته - يقرب من عشرين مجلدة ! وكذلك ألف لنفس الرجل كتاب ( البر والإيمان ) - ويؤكد الفيلسوف أن هذين الكتيبين: « الحاصل والمحصول والبر والإيمان » لا يوجدان إلا عند هذا الرجل « فإنه لم يعر أحداً ينفع منه » .

وتتبّع الإشارة هنا إلى أن المقصود بالبرقي هو : أبو عبدالله بن أبي بكر البرقي - لأن الأب توفي عام ٣٧٦ للهجرة ، أي بعد ولادة ابن سينا بست سنوات ، فلا يمكن اعتبار البرقي الأول هو المقصود ، كما وقع في هذا الخطأ بعض الدارسين ! <sup>(٨٢)</sup> .

## **٥- كتاب دانشنامه علاني ( = حكمة علاني ) :**

دوته ابن سينا باللغة الفارسية ، وقسمه إلى الموضوعات التالية : (أ) - علم المنطق ، (ب) - العلم الأعلى ، (ج) - العلم الأسفل ، (د) - هندسة أقليس ، (هـ) - علم الحيشة (= المجسطي) ، (و) - علم الحساب (الارتفاعاتي).

ويرى الدكتور سيد حسين نصر<sup>[٣]</sup> أن الإمام الغزالي ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوان : ( مقاصد الفلسفة ) ؛ فجاء في غاية الوضوح في العربية عمّا هو عليه في لغته الفارسية ! .. ودعوى نصر تحتاج إلى بُيْنَةٍ واضحةٍ ودليلٍ عليها ، دون أن تكون كلاماً مرسلاً يخلو من البرهان .

## **٦- كتاب الهدایة في الحکمة :**

صنفه الفيلسوف وهو نزيل قلعة فردجان محبوساً ، وأهداه إلى أخيه وشقيقه ؛ حيث يقول : « وبعد فإني جامع لك في هذه التذكرة جوامع العلوم الحكيمية بأوجز لفظ ، وأوضح عبارة . »

## **٧- كتاب التعليقات :**

هذا الكتاب شبه - في بعض موارده - بكتاب النجاة ، رغم أنه ليس هو بتعليقات عليه . أما طريقته فتشبه كتاب ( المباحثات ) . وقد أملأه عنه تلميذه بهمنيار . وينسب البيهقي الكتاب إلى الفارابي لتدخله هذه التعليقات مع رسالة التعليقات لأبي نصر التي تضم (٩٠) تعليقة . ولكن بداية ونهاية النص السينوي لا تشبه تعليقات الفارابي . لذا ينبغي عند تحقيق رسالة أبي نصر المرود إلى ابن سينا للمقارنة ومعرفة حدود ما هو للأول وما هو للثاني . وقد نشر النص السينوي الدكتور عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام ١٩٧٣ .

## **٨- كتاب عيون الحکمة :**

يتضمن مباحث المنطق والآلهيات والطبيعتيات . ولغفر الدين الرازي شرح على الكتاب .

## **٩- كتاب الحکمة العروضية :**

ألفه الفيلسوف عام ٣٩١ للهجرة لأبي الحسن احمد بن عبدالله العروضي . حيث يقول :

هـ وقد عملناه للشيخ الكريم أبي الحسن احمد بن عبدالله العروضي أいで الله ، لما التمس وعمل الوجه  
الذى التمس ، والله هو المحمود وهو حسنا .

إن المقالات الخمس الأولى من الطبيعيات في الكتاب ؛ متداخلة مع طبيعيات النجاة  
و خاصة ما يتعلق بالنفس وقوها .

...

٤٠ - هناك كتب ورسائل لابن سينا مختوي على موضوعات الطبيعيات والآلهيات فقط ،  
وتشمل :

## ١- كتاب الإنصاف :

وهو مؤلف يدعى فيه ابن سينا أنه أنصف فيه المفكرين ؛ حيث قسمهم إلى مغاربة  
ومشرقين ، وجعل المشرقيين يعارضون المغاربة ، حتى إذا حق اللند ، تقدم الفيلسوف  
بالإنصاف .. وقد أوضح في الكتاب الموضع المشكلة في النصوص إلى آخر اثولوجيا .

وقد بدأ ابن سينا بتأليف الكتاب ٤٢٠ هـ وأنته عام ٤٢١ للهجرة . وقد أثيرت حول الكتاب  
بعض الصعوبات التي تتعلق بالرواية التي تقول بأنه نسب مع مناع الشيخ (= ابن سينا) ، وأن في  
إعادته شغل لا يسمح وقت الفيلسوف به .

وللوقوف على تفاصيل هذه الروايات وتضاربها يراجع كتاب د. مهدوي (مصنفات  
ابن سينا) - وكذلك د. بدوي في كتابه الموسم (أسطورة عند العرب - المقلدة) .

أما محتوياته في الوقت الحاضر فهي :

(أ) - شرح كتاب الألم

(ب) - تفسير كتاب اثولوجيا .

(ج) - التعليقات على حواري النفس لارسطوطاليس .

## ٢- كتاب المباحثات :

مجموعة مباحث تشمل أكثرها على مراسلاته وإجاباته لشلميده بهمنيار وبعضها لأبي منصور  
ابن زيله . وهي رفع صغيرة ؛ ولكنها دقيقة وعريضة في معناها . يشير خلالها إلى عدة كتب من  
تصانيفه منها الإشارات والتبيهات وكتاب الإنصاف . وقد حقق المباحثات الدكتور بدوي في

كتابه ( أرسطور عند العرب ) . . وأوضح مواضع الخلاف الدكتور مهدوي في كتابه ( مصنفات ابن سينا ) مع زيادات في النص لم يوردها بدوبي ، واختلف معه في المنهج الذي سلكه في التحقيق . ولهذه الملحوظات نشرة حجرية على حواشى كتاب شرح المدابية الأثيرية لصدر الدين الشيرازي عام ١٣١٣ هـ .

### ٣- كتاب المبدأ والمعاد :

صنفه الاستاذ الرئيس لأبي محمد الشيرازي ، وكذلك صنف له من قبل الأوسط في المقطع ورسالة الارصاد الكلية . . وقد سلك فيه الفيلسوف تقرير رأي الماشائين في حال المبدأ والمعاد ؛ فتضمن كتابه - كما يقول هو - ثمرة العلم الذي هو فيها بعد الطبيعة ، وهو القسم المعروف منه بايثولوجيا وهو الربوبية . . وثمرة العلم الذي في الطبيعيات وهو معرفة بقاء النفس الإنسانية وأئم ذات معاد . »

والمعروف عن ابن سينا أنه يبدأ فنونه وبجل كتبه بالمنطق ثم العلم الطبيعي ، ثم التعليميات فالإلهيات . . ولكتنا وجدناه في كتاب المبدأ والمعاد يسلك طريقاً يشبه إلى حد ما السبيل الذي سلكه الفارابي في القسم الأول من كتابه ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) - حيث بدأ الرئيس الحديث في المقالة الأولى عن إثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعدد الصفات التي تلقي به ، وفي المقالة الثانية يتتحدث عن ترتيب فيض الوجود عن وجوده ، وفي الثالثة في موضوع بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقة . . . ومن هنا يبدو أن الاستاذ الرئيس ساير في كتابه هذا روح الأفلاطونية الحديثة وشرحاها ( من ناحية المنهج فحسب ) وابتعد عن الطريقة الماشائية ، رغم أنه أكد في دি�باجة الكتاب أنه يقصد إلى بيان « حقيقة الماشيين المحصلين من حال المبدأ والمعاد » - وهذا أمر له أهميته من الناحية المنهجية على أقل تقدير ! ..

### ٤- الأوجوبة عن المسائل الحكمية .

#### ٤١- المؤلفات العلمية :

١- كتاب القانون في الطب - وقد أشرنا إلى أهمية الكتاب عند الحديث عن تأثيرات ابن سينا على الغرب ، وانتفاع الجامعات الأوروبية عصر ذاك من الطب السينوي . . وقد نال ( القانون ) حظوة كبيرة في العلم ، وغَيْرِه - كما يقول الاستاذ براون في كتابه المعروف عن الطب العربي -

« بطبعه الموسوعي وتنسيقه الدقيق وتصميمه الفلسفى ، بل لعلَّ أسلوبه العنيف في الجزم أيضًا مضافاً إلى شهرة المؤلف في غير الطب من ميادين الفكر ؛ كل هذا أعطى ( القانون ) مكانة فريدة في الأدب الطبى في العالم . وقد استطاع أن ينسج عملياً مؤلفات الرازى وعلي بن عباس ، على الرغم من قيمتها المعرفية بها . »<sup>١٨١</sup>

اما المنهج الذي سلكه الرئيس ابن سينا في تنسيق موضوعات الكتاب ، فيمكن تحليله من الديبياجة التي افتتح بها ( القانون ) حيث يقول : « ورأيت أن انكلم أولًا في الأمور العامة الكلية في كلاً قسمى الطب ، أعني القسم النظري والقسم العملي . ثم بعد ذلك انكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم في جزئياتها . ثم بعد ذلك في الأمراض الواقعية بعضاً عضواً ، فأبتدئه أولًا بتشريع ذلك العضو ومنفعته . وأما تشريح الأعضاء المفردة البسيطة ، فيكون قد سبق من ذكره في الكتاب الأول الكلى وكذلك منافعها . ثم إذا فرغت من تشريح ذلك العضو ابتدأت في أكثر المواضيع بالدلالة على كيفية حفظ صحته . ثم دللت بالقول المطلق على كليات أمراضه وأسبابها ، وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجاتها بالقول الكلى أيضًا . فإذا فرغت من هذه الأمور الكلية أقبلتُ على الأمراض الجزئية ؛ ودللتُ أولًا في أكثرها أبصًا على الحكم الكلى في حدة وأسبابه ودلائله . ثم تخلصت إلى الأحكام الجزئية ، ثم أعطيت القانون الكلى في المعالجة ؛ ثم نزلت إلى المعالجات الجزئية بدواء دواء بسيط أو مركب . وما كان سلف ذكره من الأدوية المفردة ومنفعته في الأمراض في كتاب الأدوية المفردة في الجداول والأصياغ التي أرى استعمالها فيه . . . . وما كان من الأدوية المركبة إنما الأخرى به أن يكون في الأقرباب الذين الذي أرى أن أعمله ؛ آخر ذكر منافعه وكيفية خلطه إليه . »

والكتاب ، من الناحية التنظيمية ، يتوزع بين ( جلة ) و ( فن ) و ( فصل ) - كما هو عليه كتب الشفاء . . ومن أطرف القصص المضحكة المبكية عن كتاب القانون ؛ ما يرويه لنا المستشرق النمساوي كارل أشتولز<sup>(١٨٢)</sup> ، من أنَّ استاذًا للطب في جامعة بالسويسية يدعى باراتسيلسوس قديم عام ١٥٢٧ على حرق نسخة من كتاب ( القانون في الطب - الترجمة اللاتинية ) في ميدان المدينة تشفياً واستكارةً لاعتباًد الجامعات الغربية عليه في تدريسها مادة الطب ، وحباً منه في اظهار غضبه ومعارضته لاتجاهات الطب السينوي السائد في عصره ! .

وأيًّا ما كان ؛ ورغم طرد الطبيب المذكور من المدينة لفعلته النكراء ، فإن الحكاكية تبقى هلوسة مؤلمة لصدورها عن انسان لا ينفي له أن يخس العلامة أشياهم . . فلو لا ابن سينا وطبه ؛ لما كان هذا الرجل وأمثاله أطباء عصورهم وأساتذة جامعاتهم . . ولكنها بلية العاطفة

الجامعة عندما تختلط بعناصر الألماقىول فتصرف كيف شاء ، لا كما شاء إرادتها الحرة وعقلها المستير! ..

وأخيراً ، قائل طبعة (للقانون في الطب) بلغته العربية خرجت عام ١٥٩٣ بمدينة روما الإيطالية مع كتاب النجاة في آخرها .. وقد ظهرت على الكتاب شروح وحواشٍ متعددة لا يزال الكثيرون منها مخطوطاً ؛ ومن أهمها لفخر الدين الرازي ولابراهيم بن علي السلمي ولি�عقوب بن أبي اسحاق السامراني وغيرهم .. وترجم الكتاب إلى اللاتينية - كما بسطنا سابقاً - وإلى العربية والفارسية والالمانية والإنكليزية والفرنسية ، وباجزاء متفرقة منه ..

ولابن سينا بجموعة من الأراجيز الطبية أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن أسلوبه الشعري -  
تتميز بدقيق ودقة المعنى ، منها :

#### ٢- أرجوزة في الطب :

يقول في مطلعها :

الحمد لله الملك الواحد رب السموات العلي الماجد

وقد ترجمت هذه الأرجوزة إلى اللاتينية مع شروح ابن رشد . وشرحها أيضاً موسى بن ابراهيم بن موسى البغدادي (ت ٨٧٦ هـ) وأحمد بن عبد السلام الصقلي (ت ٨٨٣ هـ) وأحمد بن محمد بن المها (ت ٨٢٠ هـ) وغيرهم .

#### ٣- أرجوزة في الطب ( = في حفظ الصحة )

يقول في مطلعها :

اسمع جميع وصيني واعمل بها فالطب مجمع بنص كلامي

#### ٤- ارجوزة في الطب ( = في الفصول الأربع )

يقول في مطلعها :

يقول راجي عفوه ابن سينا ولم يزل بالله مستعينا  
يا سائل عن صحة الاجداد إسمع صحيح الطب بالارشاد  
ولهذه الأرجوزة شرح لمدين بن عبد الرحمن الطيب بدار الشفاء ، تحت اسم = القول  
الأنيس والدر النافيس على منظومة الشيخ الرئيس ا.

٥- ارجوزة في التشريح

يقول في مطلعها :

الحمد لله معلم العلل  
وخلق الخلق القديم الازلي

٦- ارجوزة في وصايا ابقراط

يقول في مطلعها :

يا رب سر لم يزل غزونا  
مكتنا بين الورى مكتوما

٧- ارجوزة في المجربات

يقول مطلعها :

بدأت بسم الله في نظم حسن  
اذكر ما جربت في طول الزمن

٨- ارجوزة في الوصايا (= نصائح طيبة)

يقول في مطلعها :

اول يوم تنزل الشمس العمل  
شرب ماء فاترا على عجل

٩- مقالة في الأدوية القلبية - صنفها الاستاذ الرئيس للشريف ابي الحسين علي بن الحسين الحسني ، وقد أضاف تلميذه الجوزجاني قسماً كبيراً من هذه الرسالة إلى المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء كما يذكر ذلك أبو عبيد نفسه.

١٠- رسالة في الباه (= مسألة طيبة).

١١- تدبير سيلان المني.

١٢- رسالة في تدبير المسافرين.

١٣- رسالة في حفظ الصحة.

١٤- مقالة في خصب البدن - وهي مقتبسة من آراء جالينوس الحكيم . وردت خطأ أنها ترجمة ابن سينا.

١٥- دس طبي.

١٦- كتاب دفع المضار الكلية عن الابدان الإنسانية.

صَنَفَهُ ابْنُ سِينَا عَامَ ٣٩٢ لِلْهِجَرَةِ لِأَبِي الْحَسْنِ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ السَّهْلِيِّ - وَتَرَجَّمَ الْكِتَابَ إِلَى  
اللاتينية والفارسية .

١٧- رسالة في الرداء على كتاب أبي الفرج بن الطيب .

والمقصود بكتاب ابن الطيب الذي يرد عليه الفيلسوف هو: ( القوى الأربع او : القوى  
الطبيعية ) حيث يوضح ابن سينا في رده أن « القوى الجاذبية والمساكنة والماضمة والدافعة قوة  
واحدة في الموضوع وافعلها أربعة .. » - وفي دياجدة الرسالة طعن في أعمال ابن الطيب ، حيث  
يقول الرئيس : « كان يقع إلينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج ابن الطيب ، أadam الله عزه ، في  
الطب ونجدتها صحيحة مرضية ، بخلاف تصانيفه في المنطق والطبيعيات وما يجري معها . »

١٨- رسالة في شراب السكتجين

وُسِّبَتْ الرسالة خطأً إلى أبي بكر محمد بن زكريا الرازي في خطوطه كتابخانة ملك بطهران  
وكذلك في خطوطه وهي باستانبول . ( انظر كتاب د. مهدوي السابق ) .

١٩- كتاب سياسة البدن وفضائل الشراب ومتافعه ومضاره المعروف بالرسالة الخمرية .

٢٠- رسالة في الفصد ( = العروق المقصودة ) - وُسِّبَتْ الرسالة أيضاً خطأً إلى الرازي الطبيب وذلك  
في خطوطه بانكي هور في بنجال - الهند .

٢١- فصول طبية مستفادة من مجلس الشيخ أبي علي ابن سينا .

٢٢- كتاب القولنج

صَنَفَهُ الْفِيلَوْسُوفُ - كَمَا ذَكَرْنَا مِنْ قَبْلِهِ - عَنِّنْدِمَا كَانَ مُجْبُوسًا فِي قَلْعَةِ فَرْدَجَانِ عَامَ ٤١٤ هـ - وَكَانَ  
الغرض مِنْ تَقْدِيمِهِ « لِلْأَمِيرِ الْجَلِيلِ نَصْرَةِ الدُّولَةِ عَزِّ الْمَلِكِ أَبْقَاهُ اللَّهُ (؟) » .

٢٣- مسائل حنين ، أو: شرح مسائل حنين بن اسحق .

٢٤- مقادير الشربات من الأدوية المفردة .

٢٥- مقالة في النبض ( باللغة الفارسية ) .

٢٦- رسالة في المندبى .

- ٢٧ - رسالة في أمر مستور الصنعة ( = في الأكابر والكمياء ) . صنفها الحكيم لأبي الحسن عبدالله بن محمد السهلي وزير خوارزميشه .
- ٢٨ - رسالة في الصنعة - صنفها لأبي عبدالله البرقي .
- ٤٢ - كتاب في التفسير واللغة :
- ١ - تفسير بعض سور القرآن الكريم ( سورة الإخلاص ، وسورة الفلق ، وسورة الناس ، وسورة الأعلى ، وسورة الدخان ، وأية النور ) - وقد نُشر بعض هذه التفاسير على هامش كتاب شرح المدایة الأثيرية لصدر الدين الشيرازي .
- ٢ - رسالة النيروزية في معانى الحروف المجانية ( = فوائح السور ) - والرسالة محاولة من ابن سينا في شرح بعض حروف الهجاء الواردة في فوائح السور القرآنية . صنفها لأبي بكر محمد بن عبدالله < البرقي > .. والنيروز بفتح النون ؛ كلمة فارسية معربة ، وأصلها في الفارسية ( نوروز ) ومعناها : اليوم الجديد <sup>(٦)</sup> .
- ٣ - أسباب حدوث الحروف ( = في خارج الصوت ) .
- ٤ - كتاب الخلود < التعريفات >

عالج ابن سينا في هذا الكتاب قضية الخلود ورسومها ، مع مجموعة من المصطلحات تتجاوز السبعين مصطلحاً ؛ عرف بها وصفها في ضوء نظرته الفلسفية المعروفة ؛ مؤكداً أن الخلود الحقيقة هي التي « تكون داللة على ماهية الشيء » ؛ وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو يتضمن فيه ؛ إما بالفعل ، وإما بالقوة .

وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية والفرنسية مع تعليقات مدام كواشون .

#### ٥ - كتاب لسان العرب

قبل أن ابن سينا ألقه بعد الحكاية التي جرت بينه وبين أبي منصور الجبائي حول اللغة وللاتهما .. وفي صدر المخطوطة ترد العبارة التالية : « كان الشيخ الرئيس ابو علي الحسين ابن سينا صنف كتاباً في اللغة سماه لسان العرب ... وقد رأيت طرفاً من هذا الكتاب بخطه ( = بخط ابن سينا ) مقدار مئة وثلاثين ورقة ، مما تمكنت من تحريرها ، فانتخبت منه فصولاً ، ونكتأ عجيبة ! » .

ولعل سياق الحديث يدل على أن الاختيار تم من قبل تلميذ من تلاميذ الفيلسوف أو لمعاصر قريب له .

\*\*\*

تلك هي خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا وكتبه ، عرضناها لك وكأنها مراصد نور تهدي الفضالين إلى دروب المعرفة والعلم ، وترشد إلى كل ما هو طريف وعميق ودقيق ، ممثلة عصارة فكر الفيلسوف وقلمه النافذ وقراراته العجيبة وعقله الكبير .

## **الطريقة والمنهج**



## ٤٣ - الطريقة هي المنهج ؛ ولا مشاحة في هذا ..

وقد تكون الطريقة استنتاجية أو عقلية ، وقد تكون استقرائية أو تجريبية ؛ كما هي عليه حال وسائل المنهج العلمي التي تهدف إلى التوصل إلى حدود معينة ؛ كي تستكشف حقيقة خاصة ، أو ترهن عليها ، ولا ريب أن لكل علم طرائقه المتعلقة به ، ويسعى الفلسفة والعلماء دائمًا إلى الحرص على قاعدة التصنيف في العلوم كي يربطوا بين موضوعاتها ومناهجها من حيث الشابه أو الوحيدة . لذا فهي تستهدف - من الناحية العقلية - ثلات نواحٍ أشار إليها ارسطوطاليس ، هي : الاطلاع أولاً ، والابداع ثانياً ، والانفاع ثالثاً .. وفي ضوء هذا ؛ كان للفلسفة سبيلها الإنساني المتفرد في هذا المجال ، الذي تميز بأنه يشير الشك والاندهاش والوعي نحو العالم الخارجي وعلمه وقيمه ؛ معتبراً عنها بلسان الفيلسوف ذاته ؛ لأنها هي نوع أحكماته الذاتية ، وبنائها متأتٍ من هذه الأحكام .

وابن سينا ، فيلسوفنا العالم ، يمثل قمة من قمم هذه الذاتية الفلسفية في إنتاجه الفكري ؛ سواء في كتبه الموسوعية أو في رسائله الصغرى التي عرضنا لها من قبل .. ولا تخلو طريقته التي سلّكها من صورتين رئيسيتين : تتمثل الأولى بالوسائل التي تبناها الفيلسوف من مناجع القدامه وتقنياتهم وتقريعاتهم للفنون الفلسفية .. أما الثانية ؛ فتمثلت بالاتجاهات الفكرية التي مارسها تركيأً وتخليلأً ، ثم حاول أن يستعنى منها ما اختار من آرائها ومواقها .. فكانت الصورة الأولى أكثر تعاملًا مع الشكل ، بينما الثانية أكثر تعاملًا مع المضمون . لهذا نجد أن أكثر ابتكارات الفيلسوف تتمثل في الصورة الثانية كيما لا كيما .. وإن الصورتين اللتين تعامل معهما الحكم ، سواء في حال النقض أو الإبرام ، تستوعبان في منهجه الينابيع التي نشير إليها في أدناه - وسينطلق منها إلى تحديد الطريقة التي اختار :

(أ) - تأثر بالعلم الأول ارسطوطاليس وباستاده أفلاطون ؛ وذلك حسب ما انتهجه ابن سينا من أفكار وأراء في الطبيعة والنفس ، ستظهر معالتها في دراساته الشاملة لها .

(ب) - تأثر بالاتجاه الديني؛ في مواقف عقلانية معتدلة ، يُقرّها المنهج الذي تبناه .

(ج) - تأثر بالاتجاهات بعض المترجمين الذين خرجوا على الأصل اليوناني إلى أصول أخرى ؛ إما

توفيقية أو تلفيقية .

(د) - تأثر بآراء معاصريه وأسلافه ، مع قدرات ذاتية على إبداع أفكار جديدة يستوحىها من مجموع ما استخرجه من أفكار وآراء الفلسفة والمتفلسفين ؛ بحيث أدى هذا إلى أن نجد مثلاً مفكراً كالشهرستاني عبد الكريم في كتابه الملل والنحل يرى أن ابن سينا اعتمد بشكل صريح ، على ثامسطيوس ، الشارح اليوناني المعروف ، في كثير مما رواه عن فلاسفة الأغريق<sup>(٦٧)</sup> .

وسواء أكان الشهرستاني محقاً فيها قال أم مخطئاً ، فإن للشرح ظواهرهم ومعالهم القوية على فكر الاستاذ الرئيس ابن سينا بالذات ، خاصة إذا علمنا أن مباحثه حول الشرح بقيت ، ولفتره طويلة ، تعتمد سبيلين أساسين في الفلسفة هما : الوجود وما يدل عليه من ناحية أحکامه وعارضه ، والسبيل الآخر دراسات تتجه نحو العلة الأولى وما يتعلق بفكرة الإله . . ومن هذين السبيلين معاً تفرعت وتشعبت الوراثة موضوعاتها . علمًا أن السبيل الثاني يُعد هو الغایة القصوى التي تهدف إليها الفلسفة بحثاً وتقصيًّا ؛ لأن في هذا السبيل (أعني الاهلي) - « بيان مبادئه سائر العلوم الجزئية » كما يقول الفيلسوف<sup>(٦٨)</sup> . ودعوى الاستاذ الرئيس من أن في هذا العلم ( = الاهلي ) بيان مبادئه سائر العلوم الجزئية ظاهرة جديدة لم يتبع إليها وإن أهميتها وخطورتها كثيرة من القدماء ، لذا لم تبرز للديم تحت اسم خاص . كما بروزت في أعمال ابن سينا ، وكما هي عليه الآن في تسميتها الحديثة بـ (فلسفة العلوم) . أقول هنا ؛ رغم تشابك وترافق دلالة الحكمة مع دلالة العلم منذ عصر ارسطوطاليس وحتى عصر الفيلسوف ، بحيث يصعب التمييز الواضح بينهما في مناهج القدماء .

٤٤ - ونعود الآن إلى ما بدأنا به ؛ إلى الصورتين اللتين تمثلتا في المنهج السينوي شكلاً ومضموناً ، موضحين الصورة الأولى منها ، حيث يعتبر التصنيف الذي يقدمه الشيخ الرئيس هنا مبنيةً في بعض أسلوب التسقيفية مع التصنيف الذي قدمه المعلم الأول حين حصر العلوم في منهجه ثلاثة : نظرية ( كالرياضيات والطبيعيات ) وشعرية ( كالبلاغة والجدل والشعر ) وعملية إنتاجية ( كالأخلاق والاقتصاد والسياسة ) . . بينما نجد التخطيط السينوي على شكلة أخرى ، رغم أن كلها وقعاً في خط الأحكام على العلم من حيث فائدتها أن العلم لا يتعلق بالبيان فقط ؛ بل هو إدراك مطلق ، سواء كان تصوراً أو تصديقاً ، نظرياً أو عملاً . . وسواء انتهى إلى اليقين أم لم يكن يقيناً . فهو علم ؛ لأنَّه يتميَّز بوحدته وتشابهه وعموميته . أما الموقف الارسطوطالي والسينوي ؛ فقد أدى ، ولا ريب ، إلى نحو فقد العلم ، ولعدة قرون خلت ، تقدُّمه وتطوره وتغيره . تلك

حقيقة ينبغي الاصحاح بها ، سواء رضي أنصار الفيلسوفين أم غضباً! لأنَّ الحقيقة يجب أن تقال.

ومن عجب أن الاستاذ الرئيس ؛ هو نفسه ، فرق بين ما ندعوه بالعلم الفعلى الذي لا يؤخذ عن الغير ، والعلم الانفعالي الذي يؤخذ عن الغير ؛ ولكنه رغم هذا وقع في بؤرة التعصب للعلم اليقيني الذي لا حرفة فيه ولا تغير!

ولأياً ما كان ، فسيقى التصنيف السينوي للعلوم الفلسفية الذي سنعرضه ؛ مصدر ثراء الفكر العربي في مجالاته النظرية ، حيث تمكّن من المفكرون ولفتره طويلة من الزمان ؛ جنباً إلى جنب مع التجديد والابتكار الذي بعثه العلماء العرب في مسيرة العلم وتغريبيته التي عانلت بالعديد منهم ، ومن أمثلتهم الحسن بن الهيثم والخوارزمي والبوريوني وابن النفيس وغيرهم .

٤٥ - وهذا هنا نضع أصابعنا على أول الطريق في المنهج السينوي ، حيث تنفرج الحكمة فيه إلى قسمين : نظري وعملي ، والنظري منه الغالية فيه هي حصول الاعتقاد واليقين باللحوذات التي لا يتعلّق وجودها بفعل الإنسان ، بل هي حصول رأي فحسب . بمعنى آخر هي إدراك ما هو ضروري ولا يقبل التغيير . وهذا القسم يتميّز بأن غايته (الحق) - لأنَّه يرتبط بالعقل من ناحية أحكامه وعلمه ، ويتساوق مع الذهن تساوياً يبلغ فيه حد الاقناع التام . وهذا القسم أيضاً مبادئه وموضوعاته وسائل . أما المبادئ فهي الكلمات التي يُبرهن بها العلم ، ولا تبرهن هي ذات العلم . وأما الموضوعات فيقصد بها الأشياء التي تُبحث فيها العوارض الذاتية وأنحصارها . وأما المسائل فهي القضايا التي محولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه . وفي تحديد أكثر دقة يمكن القول إن المبادئ منها البرهان ، والسائل لها البرهان ، وأما الموضوعات فعليها البرهان .

وتشعب هذه الحكمة إلى ثلاث شعب على الوجه التالي :

#### (١) - العلم الأسطل - أو ما يسمى بالعلم الطبيعي:

وهو العلم الذي حدوده ووجوده متعلقان بالملادة الجسمانية من جهة ، وبالحركة أساساً من جهة أخرى - كالفلك والعناصر الأربع وما يتكون منها ، وما يتعلّق بها من حرّكات كالسكنون والتغيير والاستحالة والكون والفساد والكيفيات التي تصدر عنها هذه الأحوال .. وينقسم هذا العلم إلى (أصول) وإلى (فروع) - أما الأصول فتعدّادها ثمانية وعلى الوجه التالي :

الأول: ما يتعلّق بمعرفة الأمور العامة في الطبيعة مثل الأسباب والمبادئ ، والملادة والصورة ، والتغيير والسكنون ، والزمان والمكان ، والتالي والتداخل ، وانقسام الأجسام وتناهيّها

أو عدم تناهيتها ، وفي جهات الحركات الطبيعية وعوارضها ، والحركة ووحدتها وجنسها وإضافتها وتضادها وتقابلها للسكون ، واتصالها وتقدمها بالطبع ، وفي دلالة الحيز وكيفيته ، وفي الدلالة الوضعية للحركة ، وفي العلل المحركة والمتحركة - ويسمى هذا (الأصل) من هذا العلم بـ (السماع الطبيعي) أو سمع الكيان .

الثاني : هو ما تعرف به الأجسام وأحوالها التي تعتبر أركان السماء والعالم ، وما يتعلق بقوى هذه الأجسام المركبة والبسطة منها ، وأصنافها وأعيانها وأوضاعها وخصائصها . وفي أحوال الجسم المتحرك بالاستدارة وتغيراته ، وأحوال الكواكب وحركاتها ، ودلالة الجسم السماوي ، وأحوال الأرض وتحليل سكونها ، وفي اختلاف الأراء في دلالة الخفيف والتقليل - ويدعى هذا (الأصل) بـ (السماء والعالم) .

الثالث : علم ثُرُف به حال الكون والفساد واختلاف الأفكار حولها - ودلالة الكون والاستحالة وعناصرها ، وفي إبطال نظرية الكمون ، وفي الرد على نظرية المحبة والغلبة ، وفي المفارقة بين الكون والاستحالة . ومن ثمة إباهة عند الاستطعات والشكوك الواردة حولها ، وفي انفعالات العناصر بعضها عن بعض ، وأخيراً في أدوار الكون والفساد بالنسبة للكائنات - ويسمى هذا (الأصل) من العلم بـ (الكون والفساد) .

الرابع : علم يتعلّق في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربع قبل الامتزاج ، من حيث طبقات هذه العناصر ، وفي أحوال البحر ، وتعاقب الحر والبرد ، وتعدد الأفعال والانفعالات ، وفي المزاج ، ثم عن الشهب والنیازک والغیوم والأمطار والرعد والبرق وقوس فرج والصواعق والرياح والزلزال والبحار والجبال .. ويدعى هذا (الأصل) بـ (الأثار العلمية) .

الخامس : علم يهدف إلى معرفة حال الكائنات المعدنية وصورها الطبيعية كالجبال ومنافعها ، والسحب ونكورها ، ومانع المياه وأحوالها ، ومعرفة الرياح وكواكب الرجم ، والشهب الدائرة وذوات الأذناب - ويسمى هذا (الأصل) بـ (المعدن) .

السادس : علم نعرف به حالات الكائنات النباتية ، وطرق توالدها وغذيتها ، وما كان منها ذكرأ أو أشئ ، وطريقة نشوء أعضاء النبات من السوق والغضرون والورق ، وما يتولد عن النبات من ثمار وبذور ، وأخيراً في أصناف النباتات وأمزجتها - ويسمى هذا (الأصل) بـ (علم النبات) .

السابع : علم يتعلّق بمعرفة حال الكائنات الحية من الحيوان وطبيعتها واختلافها في السلوك والأفعال ، وتبينها في الأعضاء الظاهرة والباطنة ، وطرق تشريعها ، وفي العظام والقررون والشعر

والريش والدم واللبن والمني . ثم في أحوال جنس الحيوان وحركته وصوته ونومه وبقائه ، وذكوره وأنوثه ، وطرائق سفاهه ، وأنواع أمراضه ، واختلاف سلوكه . ثم حديث عن المرأة واستحالة مادة الجنين ، وفي أحوال الولد والوالد ، وفي المزاج والغذاء واستحالاته في الإنسان ، وفي الدماغ ونشربيه ، وفي التخاخ والعصب ، وفي النظام الفقاري ، وفي الكلية ، وفي البصر وشربيه ، وفي آلة السمع والشم والنحو . وفي تشريح القلب ومعرفة الشرايين ، ومعرفة المعدة والأمعاء ، والعضل المحركة للمعدة ، وفي تشريح الكبد والأوردة والمرارة والمثانة ، وفي تشريح المرق والكتف واليدين ، وفي تشريح فقرات العنق والصدر والعجز . وفي العضل المحركة للأعضاء ، وفي أسباب اختلاف الحيوان في توازنه . وفي تشريح الرحم والذكر ، وفي أحوال العقم والعفر والإذكار والابناث ، وفي الحيوانات المركبة ، وأخيراً في أحوال الإنسان عموماً . ويدعى هذا (الأصل) بـ (علم الحيوان) .

الثامن : علم يشتمل على معرفة النفس والقوى المدركة في الحيوان والإنسان على السواء ، وفي إثبات حقيقة النفس وحدتها وجوهرها ، واختلاف قواها وتعددتها ، وأصناف الإدراكات ، وفي الحواس الخمس وعلاقتها بالظواهر الحسية ، وسبب رؤية الشيء الواحد شيئاً . ثم عن الحواس الباطنة للحيوان والإنسان ، وفي أفعال المصورة والمفكرة وأحوالها ، وفي القوتين الذاكرة والواهمية ، وفي أفعال القوى المحركة ، وفي الأفعال والانفعالات للنفس الإنسانية ، وفي النفس الناطقة وإحساسها وعدم فسادها وتفسي تناصحها . وفي العقل ، والعقل الفعال ، والعقل القدسي ، وأخيراً في بيان أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ؛ بل هي جوهر روحي - ويدعى هذا (الأصل) بـ (علم النفس) . . . وتبغي الاشارة ، في ضوء هذا التقسيم ، أن هناك نوعاً من التباين في الدلالة بين مفهوم (الطبيعتيات) و(الطبيعة) حيث يدل المصطلح الأول على موضوعات أوسع مما يدل عليه الثاني ؛ فالاختلاف إذن اختلفت عوم وخصوص فحسب .

إشارة أخرى لا بد منها في هذه المرحلة من تحديد (الأصول) ؛ وهي أن التسلسل الشكلي للمنهج - والذي أفردنا بعضه من رسالة الفيلسوف في أقسام العلوم العقلية حيث وضع علم النفس في آخر هذه الأصول - يختلف بعض الشيء عما هو جاري لدى الحكم في كتب الأخرى خاصة في (كتاب الشفاء) حيث يدخل موضوع النفس في الحلقة السادسة من التسلسل ، أي قبل موضوع (علم النبات) وبعد موضوع (المعدن) ، وهو تنظيم مختلف التنظيم الذي رتبَّ عليه كتب المعلم الأول في هذا العلم من قبل شراحه ، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الأثار العلوية) مباشرة ، وقبل (علم الحيوان) . أما كتاب النبات المنسوب لارسطوطاليس فهو أثر مشكوك فيه ؛ ويرجعه بعض الباحثين إلى مؤلفات نيقولا الدمشقي<sup>(١)</sup> . . . ومن هنا فإنَّ الاستاذ الرئيس ينفرد

بتحويل الطريقة والمنهج الذي اختار .

٤٦ - وعودٌ على بناؤه إلى ( الفروع ) بعد الذي بسطاه عن ( الأصول ) هذه العلوم الطبيعية ، نجد أن هذه الفروع تتحدد بـ ( الطب ) أولاً ، والغرض فيه معرفة مبادئه البدنية وأحواله من صحة أو مرض وأسبابها ودلائلها ، كي يُدفع المرض وتحفظ الصحة .. وبـ ( أحكام النجوم ) ثانياً ، وهو علم يبحث في أحوال الشمس والقمر وغيرها من النجوم حيث يمكن أن نعرف بها أحوال العالم . وهو علم تخميني الغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وبقياسها إلى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض وما يكون عليها من أحوال .. وبـ ( علم الفراسة ) ثالثاً ، وهو علم العموم استدلال بالأمور الجسمانية على أمور نفسانية خفية ، والغرض فيه هو الاستدلال أيضاً من الخلق على الأخلاق .. وبـ ( علم التعبير ) رابعاً ، ودلالة الإعراب عن الحالات النفسية بعض الظواهر الجسمانية ، كتعبير حُرّة الوجه عن الحigel ! والغرض فيه هو الاستدلال بواسطة التخيل على ما شاهدته النفس الإنسانية من عالم الغيب فخيّلته القوة المتخيلة بمثالٍ غيره ، وهو فعل يشبه رؤيا الأنبياء في حالات اليقظة أو النوم على حلٍّ سواء .. وبـ ( الطلسات ) خامساً ، وهو نوع من الأعداد الحسابية يزعم أصحابها أنها يربطون بها روحانيات الكواكب العلوية بالطائع السفل جلب خير ودفع ضر .. وبـ ( التبرنجيات ) سادساً ، ويقصد بها الرقية التي يعاذ بها من الشرور ، والغرض فيه تزييف القوى التي في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها صدور فعل غريب ! . وبـ ( علم الكيمياء ) سابعاً ، والغرض فيه سلب خواص الجواهر المعدنية واعطاؤها خواص أخرى غيرها ، ليتوصل أخيراً إلى الحصول على الذهب والفضة ! وهو ما كان يدعونه بتحويل المعدن الخسيس إلى معدن شريف . وهو عمل ، من الناحية التطبيقية ، مرفوض في مناهج ابن سينا العلمية ، لأن الاختلاف والمفارقة في رأيه بين الموجودات هو بال النوع لا بالدرجة . ومن هنا فإن الاستاذ الرئيس يتذكر لهذا العلم لأن « لكل معدن طبائع خاصة به ، فكل معدن من أجل ذلك نوع قائم بنفسه ، فلا يجوز أن ينقلب معدن إلى معدن آخر » . وستجد أن الموقف المعرف هذا ( أعني الاختلاف بال النوع لا بالدرجة ) سوف تظهر معالله على نظريات الفيلسوف الانطولوجية والطبيعية معاً .

### (ب) – العلم الأوسط – أو ما يسمى بالعلم الرياضي :

وهو الذي وجوده متعلق بالملادة والحركة معاً ، أما حدوده فلا علاقة لها بهما . ومثال ذلك فكرة التربيع أو التدوير أو ما شاكلهما . وهذا العلم بعضه يتعلق بالكم المتصل كالامتداد ، وببعضه يتعلق بالكم المنفصل كالعدد . وتعتبر الرياضة من العلوم المضبوطة التي ترتبط بالمقدار كالحساب

والهندسة وغيرها .. ويشتغل هذا العلم أيضاً إلى (أصول) و(فروع) - أما أصوله فاربعة وهي :

الأول : علم العدد - وهو علم رياضي بحث ، حيث يعتبر العدد فيه ثارة من المفاهيم العقلية التي لا تحتاج إلى تعريف ، وتارة يتسبّب فيُعرّف عندها بأنه الكمية المُختلفة المشابهة من الوحدات التي تتميز بانفصال أجزائها الواحد عن الآخر ، وانتقال هذه الوحدات بالضرورة وب بدون واسطة . والغرض من هذا العلم هو معرفة حال أنواع العدد وخاصة كل نوع ، وحال النسب بعضها إلى بعض ، فلا بدّ إذن في مثل هذه الصورة من توافق أمور ثلاثة : الحال الأول ، والخاصية الثانية ، والنسب الثالثة - سواء ما كان من العدد سالباً أو موجباً أو معدراً (أي دالاً بنفسه على الكثرة) أو منطبقاً (أي ما كان له جذر) أو أصمًّ (أي لا جذر له وليس بينه وبين الواحد قياس مشترك) .. ويدعى هذا العلم بلغة الفلسفة القدماء بعلم التعاليم الذي يشتمل على جنس الأعداد والأعظام فحسب ، في حالتيها العملية والنظرية معاً ..

الثاني : علم الهندسة - وموضوعه البحث في خواص المكان في الأبعاد الثلاثة ، من حيث هو خطوط وسطح وأجسام على الإطلاق ، ومن حيث يحمل صفة الأشكال والأوضاع ، وفي حال كونه كمّا متصلة كالبعد الواحد وهو الخط ، أو ذي البعدين وهو السطح ، أو ذي ثلاثة الأبعاد ، وهو الجسم التعليمي . ويراهن هذا العلم تتميز بأنها بينة الانتظام ، وجملة الترتيب ، وسلمة التتابع .

الثالث : علم الهيئة - وهو علم يقول عنه الفيلسوف : « بأنه يُعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها ، وأوضاع بعضها عند بعض ، وتقديرها وأبعاد ما بينها . وحال الحركات التي للأفلال والتالي للكواكب . وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تم الحركات .<sup>(١٠)</sup> » .

الرابع : علم الموسيقى - وهو علم يهدف إلى التعرف على حال النغم واحتلافه ، والسبب في اتفاقه ، وكذلك في حال الأبعاد والأجنس والمجموع والانتقالات والإيقاع ، وكيفية تأليف الألحان وغيرها . والقسم النظري من هذا العلم ينهض على أساس من الرياضة التعليمية .

أما أنماط (الفروع) من هذا العلم الرياضي ، فيمكن حصر أهمها على الوجه التالي :

«الجبر والمقابلة » - والمقصود بالجبر ما يتناول العلاقات المجردة وتغييراتها من غير أن يعني بقيمها العددية مع الاستعانتة بالمحروف للدلالة على الكميات .. أما المقابلة فهي أن تختلف ما هو من جنس واحد ، ثم تقدّر واحداً في المتعادلين حتى يسقط التكرار بينهما .. ومن الفروع أيضاً « الجمع والتفرّق » - وهو ضم الأعداد أو الحدود الجبرية المشابهة بعضها إلى بعض . وكلاهما -

أعني الجبر والمقابلة والجمع والتفريق - يعتبران من أنماط علم العدد .

ومن هذه الفروع ما يتعلّق بلواحت علم الهندسة ؛ كعلم (المنظار) - وهو استخدام المنهج الطبيعي والمنهج الرياضي معاً في التعبير عن كيفية امتداد الأشعة الضوئية وهبّتها وكيفيتها وما هيّها ؛ من حيث أن للضوء وجوداً واقعياً وفعلياً يتعين بالحركة ولو سرعة زمنية معينة ، مع استخدام الرياضيات والمنهج الاستدلالي والاستقراء في التجربة .. ومن اللواحق الأخرى (علم الخيل) - والغرض فيه هو وجه التنبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإنجادها ووضعها فيها بالفعل ؛ وهو علم مشترك للعدد والهندسة<sup>(١)</sup> .. ومنها أيضاً (علم الأنقال) - وهو النظر فيها من حيث إنها تُحرك أو تُحرّك ، والفحص ، عن الآلات التي ترفع بها الأشياء الثقيلة ، وتنتقل من مكان إلى آخر<sup>(٢)</sup> .. ومنها أيضاً (علم الأوزان) وهو النظر في الأنقال من حيث تقدّر أو يُقدر بها . وكذلك (علم الآلات الحزينة) و(علم نقل المياه) .

أما فروع علم الهيئة ؛ فمنها (علم الزيجات) - وهو معرفة سير الكواكب حيث تُستخرج التقاويم ؛ أي حساب الكواكب لسنة سنة .. . ومنها أيضاً ما يختص فروع علم الموسيقى كعلم صناعة الآلات الغربية مثل الأرغل (الأصح لغة أن يقال : الأرغول) - وهو مزمار ذو قصبتين متقابلتين أحدهما أطول من الأخرى ، وغيره مما يشبهه .

### ( ج ) - العلم الأعلى :

وهو العلم الاهلي الذي وجوده وحولوه لا تفتقر إلى المادة ولا إلى الحركة . ويسمى أيضاً الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو ما قبل الطبيعة . وهو يبحث عن الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تنتهي منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم بيان مبادئه سائر العلوم الأخرى<sup>(٣)</sup> . . . ويتناول هذا العلم في مباحثه المبادئ الكلية والعلل الأولى التي لا تفتقر إلى مادة والتي تتجاوز حدود التجربة . ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلوم والكمال والنقصان ؛ بمفاهيم ميتافيزيقية .

وهذا العلم أيضاً شعبتان : (أصول) و(فروع) - أما أصوله فخمسة على الوجه التالي :

الأول : النظر في معرفة المعاني العامة للموجودات والتي أشرنا إلى بعضها سابقاً كالمهوية والوحدة والكثرة ، والوفاق والخلاف والتصاد ، والقوة والفعل ، والعلل والمعلمات .

الثاني : النظر في مبادئ وأصول علم الطبيعة والرياضية والمنطق ، وردّ الأراء المناقضة

وال fasde فيها - ونلمس في هذا الموقف العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعي من جهة ، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى ؛ بحيث لا يمكن برهان أو تحقيق مبادئه الطبيعية إلا في العلم الأعلى (الآلهيات) الذي قررها الاستاذ الرئيس .. بينما نجد موقفاً رافضاً لهذا الرأي تتمثله فيلسوف الاندلس ابن رشد ، سالكاً سبيلاً آخر غير السبيل السينوي دون آية عاولة لفصل الطبيعة عمّا بعدها في المعرفة الإنسانية - على الرغم من أن ابن سينا خرج على هذا النهج في كتابه الإشارات والتبيهات .

الثالث : النظر في إثبات (الحق الأول) وتوحيد وتفريده ، وامتناع الشركة فيه ، وأنه واجب الوجود بذاته ، وأن كل ما عداه موجود عنه ، لأنه هو الوجود المطلق . ثم النظر في صفات وكيفياتها ، ودلالة كل صفة منها ، مثل الواحد والوجود والقديم والعلم والقادر<sup>(٤١)</sup> .

الرابع : النظر في إثبات الجواد الروحانية الأولى التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته إليه ، والدلالة على كثرتها ، واختلاف رتبها وطبقاتها وفئاتها . ومن ثمة إثبات الجواد الروحانية الثانية التي هي دون الأولى منزلة ؛ وطأ تدبير الطبيعة وما يتولد في عالم الكون والفساد .

الخامس : النظر في تخثير الجواد الحسانية والارضية لأجل الجواد الروحانية ، والدلالة على ارتباط كل ما هو أرضي بالسماء ، وارتباط السماء بالملائكة ، وارتباط الملائكة بـ (الأمر) الذي ما هو إلا واحدة كلمع البصر ! . ثم إثبات أن الجميع مبدع عنه بلا تفاوت ولا فنور ، بل على الخير الحاضر الذي لا يقابله شر .

أما (فروع) هذا العلم ؛ فتتوزعها مباحث عدّة ، منها مباحث الوحي وزروله ، وكيف يتأنى حتى يصير مبمراً أو مسماً ، وإنَّ الذي يُؤتى الوحي يمتلك حالة خاصة تصدر عنها المعجزات ، وله القدرة على الانباء بالغيب . ثم ما هو الروح الأمين أو ما يسمى روح القدس ، وما هي طبقته ودرجته بالنسبة للجواد الروحانية الثابتة . وما هو (الماء) الخاص بالإنسان وبعثه بعد الموت ؛ فهو بعث روحي أم روحي - جساني؟ (وستناقش هذا الأمر في دراستنا للعلم النفسي السينوي) - ويمكن القول هنا أن الحسانية في رأي الفيلسوف « تصبح بالنبوة التي صحّت بالعقل ووجّبت بالدليل وهي متّمة بالعقل . فإنَّ كل ما لا يتوصّل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوده بالدليل ، فلما يكون معه جوازه فقط ؛ فإنَّ النبوة تقدّم على وجوده أو عدمه فصلاً ، وقد صحّ عنده صدقها ويتم عنده صدقها ، فيتم عنده ما صحّ وقصر عه من معرفة .»<sup>(٤٢)</sup>

٤٧ - ولا نترك الحديث هنا عن (الحكمة النظرية) دون العود إلى الحكمة الثانية وأعني

العملية - التي الغرض فيها حصول رأي لأجل عمل ؛ وغایتها الخير . وتعلق بتعليم الآراء التي باستعمالها تنتظم الحياة الإنسانية<sup>(١)</sup> ، ويتميز بعضها بأحكام إنشائية ، أي أحكام قيمٍ تخضع للنقد باعتبار معياريتها . ومن صفات هذه الحكمة أنها تتضمن الحالين : الفردي والاجتماعي متوزعين على ثلاثة أنحاء :

النحو الأول ؛ يرتبط بما ينبغي أن يكون عليه ذكاء النفس ، سواء في الفرد أو الجماعة ، وأفعالهما ؛ كي تتحقق لها السعادة في الدنيا والآخرة ، فيعود الفعل الأخلاقي ، في هذه النظرة ، يهدف إلى الغائية الفاصلة . وهذه المعرفة ليست غرائزية ، بل مكتسبة بنظر وقياس وروية ؛ حيث تفيدنا قوانين وأدلة كلية . ولابن سينا رأي خاص في هذه الحكمة ينبغي الإشار إليه ؛ حيث يقول : « إن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تجاري الشجاعة والمعفة ، هذه الحكمة الخلقية التعلقية ؛ فكما أنها ، أعني الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علمًا بها . كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علمًا بها وتعرضاً إليها ؛ وليست علمًا بها وحدها ، بل علمًا بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الطنان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم<sup>(٢)</sup> ».

أما النحو الثاني ؛ فيتعلق بتدبير الإنسان لمنزله وأسرته « كي تكون حاله منظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة » - تلك السعادة التي تتميز بالجرأة والفردية لا بالدلالة الكلية .

والنحو الثالث ؛ يرتبط بالسياسة وأصنافها ، والمجتمعات المدنية الفاضلة والرديئة الساقطة ، وأسباب قيام كل واحد منها ، وعلل زواله ، وما يتعلق بالملك وطريقه . والأنعال الفاضلة التي يمكن بواسطتها تحقيق تنظيم المدن والأمم ورثائتها ، وأنواع هذه الرئاسات وشرائطها . وما ينبغي لهذه المشاركة الكلية من قوانين مشرعة يحافظ عليها من قبل مدير المدينة . « ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون التقن لما يجب أن يراعي في خاصة كل شيء - وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى - شخص واحد بصناعة واحدة هو : النبي<sup>(٣)</sup> ».

وكذلك ينبغي وضع العلوم التالية ، من الناحية المنهجية ، وضعاً منفرداً دون خلط بعضها بعض ؛ وهي : الأخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة .

٤٨ - بهذا التخطيط للصورة الأولى ، ننتهي إلى ثلاثة اختاراتها الفيلسوف للمنهج ، مستوحياً إياها من طبيعة دراسته الفلسفية والعلمية : فما كان من هذه الصور يتصف بالعقلانية

الخالصة أسميناه علىًّا إلهياً أو ما بعد أو قبل الطبيعة . وما كان منها ينحو نحو الملة والحسن أو ما هو مدرك بالحسن أسميناه علىًّا طبيعياً . أما ما كان منها يتميز بالفكر بصور ذهنية خالصة ولكنها متضورة ، نعتاه علىًّا رياضياً .

ذلك هي الثلاثية الثابتة في المنهج ؛ التي لا حيدة عنها ، لأنها هي بذاتها نتاج حضاري وصل إلى الحكيم مع ما وصل من أفكار أفلاطونية وأرسطوطالية وأفلاطונית .

ولعل إخلاصه وغمسه بهذه الثلاثية هو الذي دفع به إلى تبني ثلاثة نظرية الفيصل بدل الثانية التي اشتهر بها الفارابي - أقول اشتهر ، لأن هناك من الدارسين من يرى أن أبي نصر كان ثالثي الاتجاه أيضاً - فاعتمد من خلالها العقل والنفس والجسم ، في تظير ميتافيزيقي شامل .

ثم الفتَّ الفيلسوف بالحثاً عن العلم الذي يصون هذه الموضوعات من الناحية الصورية على أقل تقدير ؛ فوجده في (المنطق) الذي يحمي حدودها وقضائها عن السهو أو الغلط . وقد عرضنا إليه بشكلٍ تخليلي أو جزئه من كتابنا الموسوم (المنطق السينوي) .

\*\*\*

٤٩ - ونعود الآن إلى الصورة الثانية التي تجلّت بالاتجاهات الفكرية التي مارسها الأستاذ الرئيس ؛ ثم اجهد في اختيار ما اختار من آرائها وأفكارها ، أو رفض ودحض ما لا يستوي ونطعلاته الفلسفية .. ولستا الآن في سبيل تأطير الملة التي أبremها أو التي نفسها ، بل نهدف إلى تحديد التيات التي أثرت عليه ؛ لأن هذه طريقة في (المنهج) ؛ أما تلك فهي طريقة في (الموضوع) - ستعالجها ، مع ما عالجناه ، من أفكار الفيلسوف وأرائه .

ونتساءل هنا ؛ ما هي حقيقة هذه التيات بالنسبة لفلاسفة العالم ، ومدى انطباعاتها على طريقة ومنهجه؟ .. وللإجابة على سؤال كهذا ؛ فإننا لا نجادل - بادئ ذي بدء - فيما ينبع إليه كثير من الدارسين من وجود بؤرة ثقافية في الشرق كانت تعامل مع الفكر الفلسفي في نطاق جمالي العلمي ؛ فربطته بالنجوم تارة ، وبالغثاف والتزهد أخرى ؛ مستوحية من ذلك صوراً متعددة من وثنيات الشرق ، كان بعضها مجال التحام ووثام مع الفكر الجليدي .. وإن مدینتي انطاكيه وحران؛ كانتا مركز إشعاع لهذه المعرفة - وفي الأخيرة منها استقطب الفكر اليوناني والفكر الشرقي معاً ؛ بعد أن أتت إليها أيضاً نزعات مدرسة الاسكتندرية وفلسفتها ومكتبتها ؛ لتتجدد في المدينة (حران) ظللاً من الوثنيات تجاهها ، وتحتو عليها ، وتتجدد شبابها الراحل ! ..

ولستُ مبالغأً إذا قلت أن صابئة حران بالذات امتازوا باتجاه فلسفى وعقائدي واضحين ،

وبتصفية لفكرة الالوهية وإبعاد للصفات عن الذات العليا؛ بحيث دفعت هذه المواقف مفكراً كالبيروني بتحديث عنهم فيقول : « نحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب ، فيقولون: لا يحمد ولا يُبرىء ، ولا يظلم ، ولا يجرؤ . ويسمونه بالاسماء الحسنة مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة . وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقوها وسمعوا وبصرها »<sup>(١)</sup> .

وهذا الذي قاله البيروني عن الصابئة ؛ كان أحد الأسباب الرئيسة التي وضع تراثهم في عصبة الاعياع الفكري الذي أثر على قوالب الفكر الفلسفى عند العرب من أمثال الكلبى والفارابى وابن سينا . ولا يخلو علم الكلام عند الإسلاميين من وشائج قربى معهم أيضاً<sup>(٢)</sup> .. وفي شفرات الاستاذ الرئيس الفلسفية لمحظأثر الحرانية واضحاً ؛ خاصة في نوازع حكمته لشرقية التي تبنت اتجاهها معيناً - كما سوضح ذلك في فصول قابلة - من حيث ارتباط التفوس بكواكبها ، وعقلانية تلك الكواكب ، وتطبيعات النفس البشرية نحوها .

وي ينبغي التأكيد هنا ؛ أن حرانية ابن سينا أو صاحبته الفكرية ؛ لا تعنى دعاوة إنكاره لضرورة النبوات - كما تصور بعض الباحثين - باعتبار الانفتاح المعرفي بالنسبة لقدرات الإنسان الفرد على الاتصال بالعقل الفعال - وستقررت تهافت هذا الرأي في مباحث العقل من الكتاب .

أما دعاوة أن الصابئة لا تؤمن « بالنبوة ولا يعترفون بأبوة آدم ، بل يقولون بالنشأة الطبيعية »<sup>(٣)</sup> ، فهو حديث لا أصل له في معتقداتهم وأفكارهم . ولم يرد في تصوصهم المتوفرة في العصر الحاضر ما يشير إلى هذا الرأي قدئماً أو حديثاً<sup>(٤)</sup> . لذا ، وفي ضوء ما أشرنا إليه ، انتهت أيضاً دعاوة بعض الدارسين من أن فلسفة الشيخ الرئيس المشرقة المتأثرة بالروح الحرانية قادته إلى عدم الإيمان بضرورة النبوات لارتباط هذه بتلك! . ولتشبت هذا الرأي أسوق للقاريء ترتيلة من تراثيل الصابئة ترد في ديباجة ما يسمى لديهم بالكتاب الكبير أو (كتزا ربا) والتي تقول: « لا تسبحوا للكواكب والأبراج ، ولا تسبحوا للشمس والقمر المنورين لهذا العالم ؛ فإنه هو (= الله) الذي وهبها النور! » . فإذاً التسبيح ينبعي أن يكون لله دون غيره من الكائنات ، رغم تقليسيهم لهذه الكواكب والقول بروحانيتها ؛ بما يشبه إلى حدٍ ما موقف ابن سينا من العقول المفارقة التي فوق فلك القمر .. تلك هي إذن بعض حقائق الاتجاه الحرانى الذي سنظر لها في أفكار الاستاذ الرئيس الفلسفية .

٥ - وتنضاف إلى تلك الحقيقة ؛ حقيقة أخرى - من الناحية المنهجية - هي تعصب الفيلسوف ، في مرحلة غير قصيرة من مراحل نهجه الفلسفى ، للمشارية وأفكارها ، بما لا يخرج

لحياتنا عن المروى والعاطفة ، بحيث قاده هذا الاتجاه إلى التفكير لفلسفات الأوائل والتبرير منها ، دون أن تأخذنـهـ حتى بالنسبة لافتلاطونـ لومة العقل أو غضبة الفكر! .. ففي حديث لابن سينا في كتاب **السفطة**<sup>(١٠٣)</sup> يشير فيه إلى بعض المتعلمين والمتحلقين في الفلسفة الذين « كثيرون منهم لما لم يكتنهم أن يتنسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة في الأصل ، وأن يسلخ كل انسلاخ عن المعرفة والعقل ؛ قصد المشائين بالتألُّـبـ ، وكتب المنطق والبيان عليها بالعبـ؛ فأوهمـ أنـ الفلسفة أفلاطونية ، وأنـ الحكمة سقراطية ، وأنـ الدراسة ليست إلا عند القدماء من الأوائل . »

ترى أين نضع الفكر الأفلاطوني في ميزان الشيخ الرئيس هذا؟ .. هل يمكن أن نفرغه حقاً من كل حكمة وفلسفة؟ أم أن ابن سينا أراد الانتصار لأفكار المشائة - حضر الانتصار لا غير! - فرمـ بالحقيقة الباقية من حملة صناعة العقل في قيادة المهمـلاتـ؟ .. إنـ صورة كـهـنهـ ؛ قد تؤدي إلى إثارة حقوقـ على جانبـ كبيرـ من الأهمـيةـ ، ذاتـ أوجهـ علمـيةـ دقـيقـةـ ؛ خـاصـةـ ما يتعلـقـ منهاـ بـتأثيرـاتـ الأفلاطـونـيةـ وأفـكارـهاـ عـصـرـذـ عـلـىـ الزـمـرـةـ التيـ يـنـتـعـثـاـ ابنـ سـيـناـ بـالـجـهـلـ الصـراحـ ، وـالـتـيـ أـثـارـ حـوـلـهاـ ضـجـيجـ النـقـدـ الجـارـحـ الذيـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ فيـ «ـ مـوـاقـفـهـ وـمـفـارـقـاتـهـ»ـ منـ عـلـمـاءـ عـصـرـهـ وـفـلـاسـفـهـ ؛ـ فـيـ المـنـحـوـ،ـ الـعـامـ لـحـيـاتـهـ .

وسأـركـ الأمـرـ للـقارـئـ ليـفـكـرـ لـنـفـسـهـ ؛ـ كـمـ كـانـ عـلـيـهـ حـيـاتـاـ الثـقـافـيـةـ فـيـ ظـلـ حـضـارـتـاـ الـعـرـبـةـ الـزـاهـرـةـ تـفـاعـلـ معـ الـفـكـرـ الـحرـقـيـ فـيـ بـيـانـ رـأـيـ أوـ نـفـضـ مـوـقـفـ ،ـ سـوـاـ كـانـ الـأـمـرـ هـاـ أوـ عـلـيـهـ .ـ وـهـنـهـ وـلـاشـتـ صـورـ الـحـرـكـةـ وـالـتـغـيـرـ الـمـطـلـوبـيـنـ فـيـ كـلـ عـصـرـ وـفـيـ كـلـ مـصـرـ! ..

٥١ - لـكـنـاـ نـعـودـ فـنـسـاءـلـ ،ـ مـاـ هـوـ الـمـوـقـفـ إـزـاءـ طـرـيـقـةـ وـمـهـجـ كـهـنـيـنـ الـذـيـنـ قـدـمـهـاـ  
الـإـسـتـاذـ الرـئـيـسـ ابنـ سـيـناـ؟ـ .ـ

يـختلفـ الدـارـسـونـ حـقـاـ ،ـ وـتـبـاـيـنـ اـحـكـامـهـ فـيـ مـفـهـومـ هـذـاـ التـخـطـيطـعـنـدـ الـفـيلـسـوفـ؛ـ فـهـنـاكـ  
فـتـةـ تـغـلـبـ عـلـيـهـ مـوـضـوعـيـةـ الـبـحـثـ فـيـ ضـوءـ نـظـرـةـ عـلـمـيـةـ مـخـتـارـةـ ،ـ وـفـتـةـ تـمـسـكـ بـتـقـالـيدـ عـتـيقـةـ فـيـ  
وـسـائـلـهـاـ وـغـايـاتـهـاـ .ـ وـثـالـثـةـ تـزـعـ نـحـوـ تـطـبـيقـ مـنـاهـجـ وـأـحـكـامـ .ـ رـغـمـ سـلـامـةـ أـصـوـلـهـ .ـ فـهـيـ غـيرـ صـالـحةـ .ـ  
فـيـ رـأـيـاـ عـلـىـ أـقـلـ تـقـدـيرـ .ـ أـنـ تـكـوـنـ الـأـدـاءـ الـطـبـيـعـةـ السـلـيـمـةـ فـيـ الـحـكـمـ عـلـىـ اـفـكارـ الـفـيلـسـوفـ! ..  
وـانـطـلـاقـاـ مـنـ هـذـاـ الاـخـتـلـافـ فـيـ الـاحـكـامـ ؛ـ تـبـاـيـنـ الرـؤـيـةـ الـجـدـيـدـةـ نـحـوـ الـإـسـتـاذـ الرـئـيـسـ؛ـ وـلـعلـ  
أـخـطـرـهـاـ تـأـثـرـأـ دـعـاـهـ ؛ـ أـنـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ يـمـثـلـ الشـخـصـيـةـ الـأـوـلـيـ الـتـيـ اـسـطـاعـتـ فـعـلـاـ إـرـسـاءـ قـاعـدةـ  
فـلـسـفـيـةـ مـتـمـيـزةـ بـهـمـسـكـهاـ وـوـضـوحـهاـ الـمـادـيـنـ .ـ .ـ مـعـ رـفـضـ مـيـاـشـ وـشـامـلـ لـلـمـصـادـرـ الـدـيـنـيـةـ الـقـائـمـةـ  
عـلـىـ الـخـلـقـ مـنـ دـمـ مـطـلـقـ .ـ .ـ بـحـيثـ أـقـامـ عـلـىـ أـسـاسـ ذـلـكـ ،ـ وـتـبـيـجـةـ اـبـدـاعـ فـلـسـفـيـ ذـاتـيـ  
عـمـيقـ .ـ بـيـانـ فـلـسـفـيـاـ فـارـعـاـ يـتـحدـدـ بـوـحـلـةـ وـجـوـدـ مـادـيـةـ .ـ .ـ

في ضوء هذا الرأي الذي ذكرناه في أعلاه ؛ تبرز لنا صورتان : الأولى مشرقة وسليمة وبئنة المعالم والمسالك تتميز بال الموضوعية والدقة والنصفة .. أما الأخرى فتصف بالغرابة والمجانة لا يقبلها الباحث الحق لأنها لا تستوعب حقيقة الفكر السيني من جهة ، وتناولت منهاجاً مستوراً لا تسوى مسطرته مع مقومات الفكر العربي من جهة أخرى .. وسيظهر هذا الكتاب الذي بين يديك الطريق الألأحب الذي اخترناه في الحكم على منهجية الاستاذ الرئيس ، في ظل هذه التزعات المتباينة حوله ، سواء في الطبيعة أو ما بعدها.

ولعلنا - في خاتمة هذا الفصل - لا نعدم الصورة الواقعية التي رسمها ابن سينا في كتاب التعليقات لمعرفته الإنسانية عموماً حين قرر أن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة الشر »؛ ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ؛ بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض . فأنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفكر .. ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض ! ». وهذه وقفة تتمثل غاية شوط الانسان وصدقه في معرفته التي أراد .

## **النظرية المنطقية**



٥٢ - في حديث سابق لنا عن (المنطق السينوي) (١٠٠) قلنا ، إنَّ رائدين من رواده لن ينزعهما منازع في الإسلام في طول باعها وفتراتها المطافية ؛ هما الفارابي في شروحه وجوامه ومحضراته ، وابن سينا في موسوعته وتنسيقه ومنهجيته . مهد الأول للثاني ؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر : تميَّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجلدة والتحديد ، مع قدراتٍ وملكاتٍ فاقتُّ الحدَّ الأعلى لرجال عصره وتفكيره ؛ حيث توقف - كما بسطنا من قبل - كل ممالك العلم الجديد ، وفُتحت أمامه رُتْجَ المعرفة الإنسانية طريفها وتلبيتها .. وكان المنطق سبِيلَ الأَحَبِ الذي سلكه الفيلسوف ليونتي في نحو من التمييز - بالطرائق الخاصة . بين الاستنتاج الصحيح والاستنتاج الفاسد ، كي يعصم النَّعْنَ من الوقوع في الزَّلَلِ شكلاً لا مادة ، لأنَّ المنطق يتضمن في دلالته المنطق الخارجي والداخلي والقطري معاً ، وبقود الإنسان إلى مرحلة (البرهان) الذي يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواءً بسواءً .

وليس الكلام على المنطق وموضوعاته مما يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه ، ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً ، قادر ، في نهاية الشوط ، إلى تقديم الجديد المقبول ، ودحض الغث المروض ، متربساً معالم هذه المعرفة في جُزُّاً يقترب المطبع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة) ! .

٥٣ - ونحن لا نجادل ، بذءاً ، في أنَّ مفهوم المنطق - كدلالة أصيلة خالصة - هي للمعلم الأول ارسسطو طاليس دون غيره ، منذ أقدم قد미ه إلى أحدث حديثه . ولكتنا في الوقت ذاته لا يتبين أنَّ نبخس حقوق أنفسنا وتفكيرنا - كما فعل الغربيون مع تراثنا العربي ، حين ادعوا أنه نقلَ مباشر عن الإغريق ، لا جديد فيه ؛ بل هو صورة مختلة للفكر اليوناني .. بينما لم يحشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه ؛ كي يخرجوا ، بعد النظرة المتأنية ، بأحكام أخرى أكثر انصافاً ودقة عنه .. وكان لعلم المنطق هذا تصيب كتصيب سائر علوم الأوائل من الإجحاف والتذكر في الرأي والدراسات .

و عند العود إلى صور علم المنطق ، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب ، نلمس مؤشراتٍ واضحةً لأصالته وجدته ؛ لأنَّ سينتهي فيما بعد ، إلى أن يكون هذا الجديد مصدرًا لبعض نزعات

المنطق المعاصر . وتلك هبة تغافل عنها الغربيون وانحرستُ أفكارهم دونها ناكضة من غير اعترافٍ بجميل أو إنصافٍ لحقِّه ..

ونحن لا نتسرّك ، في هذا السبيل ، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي - ولكننا نجد في (منطقنا) هذا جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف والكم . ولا ندعى أنه جاء على غير مثال ؛ ففي ذلك مبالغة لا نزيد بها له ، ولا ننفيها إليه ؛ لأنها تفتقر في صدقها إلى معايير التحقق العلمي الدقيق .. بل نعني الحانب القديمي لهذا العلم ، فيها أصافه أو حنفه المنطق العربي من أقوال (صاحب المنطق) أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة . وأسوق مثلاً على ذلك : ففي نظرية الدلالة السيناطيقية في المنطق العربي نجد نحواً من الجدة والإضافة ؛ يلحظ ذلك في تقسيم المانطقة لمفهوم هذه الدلالات ، حيث لا توقف عند التصنيف البحثي فحسب ، بل تحاول بلغة المجموعات أن تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة . وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ؛ ولما تحتويه من بعض التعقيد ، إلا أنها ذات قيمة نظرية عالية ، وتؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيناطيق العربي<sup>(١٠٦)</sup> .

يُضاف إلى ما نقدم ، تطوير هذا المنطق وإضافاته لنظرية التعريف الارسطية ، وإنكاره - كما سرر - صحة التعريف بالمثال ، وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديد لم يسبق إليه الدارسون من قبل - رغم شروحهم المطولة على المنطق الارسطوطالي . ومشاركته الجادة والجديدة أيضاً لما يُسمى (بنظرية المجموعات) في المنطق الحديث ، حيث وضع المانطقة العرب تصنيفاً للعلاقات بين الخدود مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف .. ومن ثمة محاولة الاستاذ الرئيس استكشاف رؤية أخرى من صورية هذا المنطق ؛ سلك إليها بمرحلتين : أولاهما صورية في تخليلات القياس ، والأخرى مادية - صورية في تخليلات البرهان . ولسنا ندعى خلو المنطق الارسطوطالي من هذه الدلالة ؛ ولكن المنطق السينوي أكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة .

٥٤ - وعما يلحظه دارس كتاب (الارغانون) - في ضوء موضوعاته ومادته - أن المعلم الأول ارسطوطالي تشبع لديه هذا العلم بحسب أفعال العقل ونشاطاته إلى ثلاثة فروع هي :

(أ) - المقولات ؛ وتحث في التصورات العلامة ؛ أي في المفردات من المقولات والالفاظ الدالة عليها .

(ب) - العبارة ، وتحث في الأقوال المؤلفة من التصورات ، أو في المقولات الدالة عليها .

(ج) - التحليلات ؛ وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة .  
ولكن تطوراً حديث على أيدي الشراح وأساتذة المدرسة المشائية أعاد تقسيم العلم إلى ثانية  
م الموضوعات توزعها صنوف من الأشكال المنطقية ؛ هي :

- (١) - المقولات.
- (٢) - العبارة.
- (٣) - القياس.
- (٤) - الأقاويل البرهانية (= البرهان).
- (٥) - الجدل.
- (٦) - السفسطة (= الحكمة المورهة).
- (٧) - الخطابة.
- (٨) - الشعر.

وعلى الرغم من هذا التقسيم الثنائي لموضوعات هذا العلم ؛ نجد أنَّ الفيلسوف الفارابي -  
وهو شيخ منطقة العرب - يؤكد أنَّ المنطق إنما يُلتمس من (البرهان) - وهو الرابع في التسلسل - وما  
بقي من الموضوعات فإنَّها عملت لأجل البرهان <sup>١٠٧</sup> .

ولا يختلف المنطق السينوي في منظومته البنائية ؛ عمَّا أشار إليه الفارابي ، خاصة في  
موسوعته الفلسفية (الشفاء) - إلا باضافة مادة (المدخل) لمباحث المنطق السابقة ؛ حيث جعله  
ابن سينا أولًا ، فأصبح التشعب لموضوعات هذا العلم تسعه أبواب بدل ثانية - رغم أنَّ ابن سينا  
مال ، في بعض مباحثه ، إلى اعتبار تصور المقولات من غير مواد المنطق بل هو أقرب إلى التنظير  
الميتافيزيقي ؛ ولكن في حال التطبيق نجد أنَّ الفيلسوف عالجها بشكل مفصل في كتبه المنطقية ،  
مشيراً في بعض مصنفاته <sup>١٠٨</sup> إلى أنه سلك في تدوين هذا العلم طرائق متعددة منها (الشروح)  
المفصلة ، و(الجواجم) و(المختصرات) - وهو سهل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في  
منظومته المنطقية المعروفة .

٥٥ - ولقد أثارت صناعة المنطق مشكلات عديدة في الفكر ، منها علاقة هذا العلم  
بالفلسفة - أهو جزء منها لا يتجرأ؟ أم أنه مقدمة وألة فيها؟ .. وانختلف القدماء حول المشكلة  
ذاتها ؛ سواء المدرسة المشائية وأنصارها ، أو الرواقية وفلاسفتها . وانحدر هذا المشكل إلى الفكر  
العربي ، وتعامل معه رائد المنطق في الإسلام أبو نصر الفارابي ؛ ووقف منه موقفاً كان له أثره  
الكبير على خلفائه في الفكر ؛ وخاصة الأستاذ الرئيس ابن سينا الذي يتبادر الدارسون في تحقيق  
(إثبات) رأيه الذي اختار . فيعضم يدعى أن ابن سينا تناقض في رأيه بين اتجاهين ؛ اتجاه قال  
بان المنطق (آلة) في العلم ، أي أنه مدخل للفلسفة وليس هو بجزء منها .. واتجاه آخر يدعى أن  
المنطق في رأي الفيلسوف جزء من الفلسفة .

ونحن لا نجد أي مجال لصحة هذا التناقض المزعوم ؛ فالحكيم في موقفه بالنسبة للمنطق  
تمثل مرحلتين : أولاهما ؛ قصد بها الجوانب (الشكلية أو الصورية) من هذا العلم واعتبرها

مدخلاته . . . والأخرى ؛ قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعرّف ، هي بحد ذاتها ، عن عالمٍ حقيقي ومادي . فقرر الفيلسوف عندئذ أن ( البرهان ) جزء من الفلسفة لأنّه ينهض على أساس هذا العلم في المنهج والسبيل . و موقف ابن سينا هذا هو تحديد لرأي أستاذه وسلفه الفارابي . . وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين .

٥٦ - وفي ضوء هذه النظرة ، تعامل المنطق السينوي تعاملًا خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها ؛ مؤكدًا بأن عملية التعريف ليست سهلة التناول والتتحديد من حيث « أن التعريف » كما يقول الفيلسوف . كالأمر المعتذر على البشر ، سواء كان تحديداً أو رسمياً . « فابن سينا اذن يختفي مغبة الفساد في التحديد أو الرسم ، لأنّه غمّ ذهب إلى أن نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية ومقوماتها الذاتية ( خلافاً لما عليه النظرية عند الفلاسفة المعاصرین . )

ولقد تغيرت النظرية ، في التراث السينوي ، بتبني فلسفة المعاني أكثر من الاهتمام باللفظ ، أو بعبير آخر إنّ الحرص على ( المضمون ) يعني أن يغوص الحرص على ( الشكل ) عند انتشار القدرة إلى الصياغة البيانية في الأسلوب . وهو اتجاه في فكرنا العربي يتسم ، على أقل تقدير ، بواقعية علمية سادت عصر الحضارة ؛ خاصة فيما نلمسه في لغة المترجمين للتراجم اليونانية حيث غالب عليهم المضمون على الشكل ، فكانت أساليبهم أكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر<sup>(١٠٩)</sup> .

٥٧ - ولأيا ما كان ، فالمنطق السينوي ، في تنظيره وبنائه ، لا يخرج عن المنهجية التي اخترتها أرسطو طاليس . ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة إلى مواطن الاختلاف أو الاختلاف بين الاستاذ الرئيس وصاحب المنطق ، تجنبًا للإطالة من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإنني أقصد أصلاً إلى تقديم موجز تحليل عن النظرية المنطقية عند الفيلسوف دون إفحاماتٍ تارىخية للنص لا حاجة إليها .

ففي ( المدخل ) عالج ابن سينا موضوعات متعددة الجوانب ، ذات صفة منطقية خالصة ؛ ومثلها المنطق وصلته بالعلوم الأخرى ، وموضوعه ومنظمه ؛ وفي الفكر واللهجة ؛ والوجود الثلاثي للكلمات ، مع تقسيم للجنس إلى طبيعي وعقلي ومنطقي ( وهو موضوع أقصى بنظرية المعرفة ) - وبهذا أضحي مدخله مقدمة حقيقة للمنطق جيداً ، خاصة حين حاول ابن سيناربط بين الكلمات ونظرية التعريف ربطاً عكماً ؛ بحيث يمكن القول أنَّ ( مدخل ) الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسعة لنظرية التعريف الاسطروطالية بقدر ما هو شرح للكلمات الخمس<sup>(١١٠)</sup> .

ويستمر الفيلسوف في حديثه ، فيتكلّم على العلم من حيث إنّه (تصوّر) و(تصديق) تُقتضي المعرفة بسبيلها : فالتصوّر هو إدراك للماهية من غير حكم عليها ببني أو إثبات ، أو يعني آخر هو إدراك المفرد إذا كان له اسم فنطّقه به ؛ ثم يتمثّل هذا الاسم في النّعْن كقولنا : «إنسان» أو «إنقل هذا» - فإننا إذا وقنا على معنى هذا التّخاطب فقد تصوّرناه ، أي تصوّرنا مفهوم الشّيء الذي لا يوجد حقّاً في الأعيان بل في العقل .. أما التّصديق فهو تصوّر مصحوب بحكم ، سواء أكان سلباً أو إيجاباً ، ويكتسب بالقياس أو ما يجري عراه ؛ كتصديقنا مثلاً : بأنّ للكلّ مبدأ - فهو فعل عقلي ، لأنّه هو الذي يستحصل في النّعْن نسبة الصور المتصوّرة إلى الأشياء أنفسها ، من حيث أنها مطابقة لها .. لذا أكد ابن سينا أن كل تصديق فهو تصوّر ولا عكس<sup>(١١١)</sup> ! .. والتصديق منه مركب وبسيط ، ومنه ظني وجازم ، باختلاف درجاته وتصرّفها . فغاية علم المنطق إذن أن يفيد النّعْن معرفة هذين الأمرين أعني التّصوّر والتصديق فحسب . أما الوسيلة إليها فهي مقدمات منها يُتوصل إلى معرفة الغرضين المطلوبين - وتلك هي صناعة هذا العلم حيث تُكبس بطرائقه الخاصة لا بالفطرة الإنسانية ، لأنّ الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك . «ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تسمى النّطق الدّاخلي ، كنسبة النّحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمى النّطق الخارجي .. وهذه صناعة لا غنى عنها للإنسان المكتتب للعلم بالنظر والرواية<sup>(١١٢)</sup> .. وهذا ما دعا الفيلسوف إلى النظر في الألفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة ، مؤكداً في الوقت ذاته أهمية المعاني مقرونة بالفاظها ، لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها كالكلام على معانيها . فكان الحكيم في موقفه هذا يتّبأ - كما يقول الدكتور ابراهيم مذكر<sup>(١١٣)</sup> - بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعدة قرون ! .

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان : مركبة ومفردة ؛ فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة ؛ دلالة بالذات ، كقولنا : «الإنسان» و«كاتب» - حيث يكون في حال التركيب : (الإنسان الكاتب) - فلكل لفظة منها إذن دلالة معنٍ .. وبخلافه المفرد حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به ؛ دلالة بالذات . ونجده أن اللّفظ المفرد لا يمتنع من مشاركة الكثرة فيه في النّعْن ؛ كقولنا مثلاً (الإنسان) - فلهذه الكلمة معنى في النفس يشمل الكثريين كزيد وعمرو وخالد .. وقد يمتنع في حال ، في حالات أخرى ، مشاركة الكثرة فيه كقولنا : (زيد) من حيث أن معناه هو ذات المشار إليه ، وأن ذات المشار إليه هذا يمتنع في النّعْن أن يجعل لغيره . فالأول يطلق عليه مصطلح (الكلي) والأخر يطلق عليه مصطلح (الجزئي) . وتحوّل الدراسات المنطقية غالباً إلى الاهتمام باللفظ الكلي دون الجزئي لأن الأخير غير متداولاً ولا يمكن حصره ؛ أما الكلي فليس كذلك لارتباطه بجزئيات يُحمل عليها حمل مواطنة أولاً ، وحمل اشتغال ثانياً .

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكلي له ثلاثة دلالات:

- (أ) - المفرد الكلي الذاتي الذي يدل على الماهية.
- (ب) - المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.
- (ج) - المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه (ذاتياً) وبين ما ندعوه (عرضياً)، من حيث الدلالة ، هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانٍه المعقولة لا يمكن إطلاقاً تصور ماهيته في النعم دون تقدُّم تصورها بالذات ، بينما العرضي لا ضرورة لازمة له هذا التقدُّم .. والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على الماهية ، وقد لا يكون أصلاً ، ودلاته تلك تتلزم ثلاثة أحوال : إما أن تدل على ماهية شيء واحد ، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً ، أو تختلف اختلافاً ذاتياً . لذا كانت دلالات الألفاظ ثلاثة<sup>(١١١)</sup> :

- (أ) - دلالة مطابقة ؛ كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس .
- (ب) - دلالة لزوم ؛ كما تدل لفظة السقف على الأساس .
- (ج) - دلالة تضمن ؛ كما تدل لفظة الحيوان على الجسم .

وهذا يؤدي ، بالنسبة لللفظ الكلي الذاتي ، إلى التقسيم التالي:

- (١) - مدلٌ من الكلي الذاتي على ماهيةٍ أعم ؛ سمي جناً .
- (٢) - مدلٌ من الكلي الذاتي على ماهيةٍ أخص ؛ سمي نوعاً .
- (٣) - مدلٌ من الكلي الذاتي على إنَّية ؛ سمي فصلاً .

ويشكّل عام ، فإنَّ كلَّ كليٍّ إما جنس ، وإما فصل ، وإما نوع ، وإما خاصة ، وإما عرض .. وبهذا حدد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخمس التي ذكرها فرفوشوس الصوري من قبل والتي أطلق عليها اسم (المحمولات) أيضاً .

٥٨ - وفي هذه المرحلة ، نجد أن الفيلسوف يتلمس طريقه إلى إيضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية . والمقصود به « فعل شيء إذا شعر به شاعر تصور شيئاً ما هو المعروف »؛ وذلك الفعل قد يكون كلاماً ، وقد يكون إشارة<sup>(١١٥)</sup> . سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً - أي تحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصورات . أو تعريفاً لفظياً - ويقصد به الإشارة إلى تصور حاصلٍ في الذهن فحسب ! .. وبهذا فالتعريف إذن يشمل جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن التي أشرنا إليها سابقاً .

والفرق بين التعريف والحدّ : أن الأول هو تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها ، وأما الثاني فيدل على ماهية الشيء ، ويتركب من الجنس والفصل . فكل حدّ اذن تعريف ، وليس كل تعريف حداً . مع التأكيد بأنَّ الحدّ لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة ؛ بل يكتسب بالتركيب .

وإذا عدنا إلى مصطلح (الرسم) فهو قولٌ يُعرف الشيء تعريفاً غير ذاتي ، ولكنه خاص ، أو يعني آخر هو قولٌ عَيْز لِلشَّيْء عَمَّا سواه لا بالذات<sup>(١)</sup> . والرسم منه ما هو تام - وهو الذي يتركب من الجنس القريب والخاصّة ؛ كتعريف الإنسان مثلاً بالحيوان الصالحةك . ومنه ما هو ناقص - حيث يكون عادةً بالخاصّة وحدها أو بها وبالجنس البعيد ؛ كتعريف الإنسان مثلاً بالجسم الصالحةك ! . ويكون الرسم أيضاً من أعراض غتصب جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان : إنه ماثل على قيمته ، أو أنه عريض الأطفال بادي البشرة ، مستقيم القامة ، ضحاك بالطبع . . وفي رأي الفيلسوف أن أحسن أنواع الرسم ما يوضع فيه الجنس أولأ ليفيد ذات الشيء .

وفي ضوء ما قررَه ابن سينا ، يحاول الآن حصر أصنافٍ من الخطأ قد تعرّض حين تعريف الأشياء بحدودها ورسومها ، ومن هذه الأخطاء :

(١) - استعمال الفاظ المجاز والاستعارة أو الكلمات الغريبة الأبدة ، حيث ينبغي استعمال الألفاظ (الناصمة) التي تعارف عليها الناس ، ولو ادى ذلك إلى اختراع لفظ للحدّ مناسباً له وداعياً عليه .

(٢) - تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة ؛ كتعريف لفظ (الزوج) بأنه العدد الذي ليس بفرد .

(٣) - تعريف الشيء بما هو أخفى منه وأقلَّ وضوحاً ؛ كقولنا مثلاً : « إنَّ النار هي الاسطس = (النصر) الشبيه بالنفس - في حين أنَّ النفس أخفى في الدلالة من النار ! .

(٤) - تعريف الشيء بنفسه ؛ كما لو قلنا : إنَّ الحركة هي النُّقلة ، أو أنَّ الإنسان هو الحيوان البشري ! .

(٥) - تعريف الشيء بما لا يُعرف إلاً بالشيء ؛ إما بشكل مصريح به ، وإما بشكل مضمّر .

(٦) - تعريف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحدّ ، في الوقت الذي لا حاجة فيه إلى ذلك ولا ضرورة .

و عند مقارنة هذه القواعد الست ، بما وضعه الفيلسوف الفرنسي باسكال (١٦٢٣) -

١٦٦٢ م) من شروط للتعریف الصحيح ، نجد أن قواعده الأربع لا تخرج عما أشار إليه الاستاذ الرئيس ابن سينا سابقاً ، وبما حمله تحليلاً دقيقاً .

ويشير الحكيم خلال حديثه هذا ؛ الكلام على الكليات من حيث هي ممثلة في الوجود الثالثي : الطبيعي ، والعقلي ، والمنطقى ، مشيراً إلى مشكلتها عند القدماء وكيفية وجودها في الخارج أو في النون ؛ كما كان عليه الواقعيون تارة أو الاسميون أخرى .. ويحملد ابن سينا موقفه من المشكلة على الوجه التالي<sup>(١٦٣)</sup> :

(أ) - إنَّ الكليات أو المعاني موجودة أولاً في العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية ، بحيث تصلح أنْ تصبح جسماً بتصورها في النون ، أو بتحقّقها في الأفراد ؛ فهي طبيعةٌ على هذا الأساس .

(ب) - إنَّ الكليات أو المعاني موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضاً وبالقرة ، بحيث تُمثلُ القدر المشتركة بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انسواوها تحت جنس واحد ؛ وهو الجنس العقلي .

(ج) - إنَّ الكليات أو المعاني موجودة في النون بعد الكثرة والأعيان الخارجية ؛ لأنها مستمدّة منها ومحفوظة عنها ، بحيث تكون تلك المعاني بمجموعة الخصائص المقوله على كثرين مختلفين بال النوع ؛ وهو ما نسميه بالجنس المنطقي .

والتفرق بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموضٍ وقلقٍ ، واسماؤها لا تلافق مع مسمياتها تمام الملاحة . ويظهر أنَّ الفيلسوف أحسن بذلك فلم يعد إليها في بحوثه الأخرى ؛ واكتفى بذكر (الكلي) مبيناً ماله من وجود ثلثي .. ولا مشاحة أنَّ هذا الوجود الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة الإسلامية ، فجمعت بين الإسمية والواقعية ، بين الارسطية والفلاطونية<sup>(١٦٤)</sup> .

٥٩ - ومن هذا التحليل السريع ، نصل إلى حديث الاستاذ الرئيس ابن سينا عن (الفصل) ، وقد أطال فيه ، ووضع رساله هو إنه «كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء» هو في جوهره<sup>(١٦٥)</sup> . - والفصل عند المناطقة ، بوجوه عام ، له معنيان : أحدهما ما يتميّز به شيء عن شيء ، ذاتياً كان أو عرضاً ، لازماً أو مفارقاً ، شخصاً = جزئياً أو كلياً . والآخر ، ما يتميّز به الشيء في ذاته ؛ وهو الجزء الداخلي في الماهية ؛ كالناظق مثلاً ، فهو داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ؛ ويسمى بالفصل المقوم . وقد فرقه ابن سينا إلى ما هو عام ، وما هو خاص ، وما هو خاص الخاص ، حسب تقدمه وتأخره في الاستعمال .

أما دلالة (الخاصة) من هذه الكليات الخمس فهي على وجهين : أحدهما إنها تطلق على كل معنى ينبع شيئاً على العموم أو بالقياس إلى شيء معين .. والثاني إنها تقال على شيء وما ينبع عنه معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى . ويرى الفيلسوف - ظناً لا يقيناً - أن دلالة الخاصة هي (الوسط) مما قاله المطهرون ؛ أي هي « المقول على الأشخاص من نوع واحد في جواب أي شيء هو بالذات ، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً ، سواء كان عاماً في كل وقت أو لم يكن ... ولا يبعد أن تعني بالخاصة كل عارض خاص بأي كان ؛ ولو كان الكلي جنساً أعلى ، ويكون ذلك حسناً جداً » .. فالخواص ، في ضوء هذه النظرة ، تقسم إلى : خاصة لل النوع ولغيره ، وخاصة لل النوع فقط ، وخاصة لا لكل أنواع النوع بل لبعضه .

أما (العرض العام) فدلالته ما كان موجوداً في كلي أو غيره ، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها . ويطلق على أفراد حقيقة واحدة أو أكثر قوله « عرضياً » ، وبمشاركة في معناه أنواع جمة ، كالبياض للثلج ولغيره من الأشياء » .. وأقسام العرض ، بشكل عام ، عند الماطقة العرب ؛ تسعه هي : الكل والمكافف والأين والوضع والمملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال . وتدعى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات .

\* \* \*

٦٠ - إذا كان الإطار النظري الموجز الذي قدمناه عن بنية المدخل ينهض على أساس وقواعد الكليات الخمس - فإنَّ موضوع المقولات هو الأجناس العليا ، أو المحمولات الرئيسية التي يمكن أن تُسند إلى كل موضوع يدخل في قضية .. ويتميز بحث الفيلسوف هنا بتحوله من الجدة والإبتكار رغم أن الريادة الحقيقة لهذه المعرفة العميقة للمقولات ومفاهيمها يعود حصرًا إلى صاحب المنطق ارسطوطاليس ؛ سواء كان استكشف المعلم الأول ثائراً بشئرات الأقدمين ، أو كان بدعة ابتدعها لنفسه ، فهو - في الحالين - يبقى المنظر الأول في هذا المجال ! .

وأحسب أن اهتمامات ابن سينا بباحث المقولات يرجع أصلًا إلى عامل تقليدي في المنهج ، حيث لم ير بدأً من الحشو على سبيل ما احتذاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا ، مقرراً في الوقت ذاته أن ارسطوطاليس لم « يبلغ به من التحقيق ما ينبغي » .. فهو إذن في وضع غير ثابت من الناحية المنهجية الدقيقة ، بحيث أدى إلى إثارة جوانب متعددة حول أصلية موضوع المقولات ، وإلى آية جهة ينبغي أن يعود ! .. ثُرى أهي من المتأففيفها وباحتها ، أم من المنطق وألفاظه المستعملة ؟ !

لم يتردد الفيلسوف في نصها منهجاً إلى علم ما بعد الطبيعة ، لأن كل عواولة في إثبات

عديتها واعتبارها عشرة - حيث السبع الأخرى معمولات على الأول منها وهو الجوهر - يحتاج إلى استقصاء شامل في صناعات مختلفة ولا سبيل إلى الاستقصاء إلا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى : فلسفة أولى . (١٣٣) .

فتحن إذن إزاء عملية جدلية تتصف بـ (الاعتقاد) من ناحية عديتها ؛ حيث تسلمها تسلّم قبول وبذاته دون برهان .. يضاف إلى هذا شعور ذهني خالص بأن الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق ؛ إلى بناء القضايا واستدلالاتها ، لا يخرج الباحث إلى ضرورة سلوكه طريق المقولات ، إلا في حالات التحديد والتعریف . وتلك في الواقع مسألة ضم لموضوعها ، لا مسألة استقلال خالص لها . لذا يبقى أمر موقعها المنهجي محل نظر وانه ! .. رغم أن الفيلسوف وضعها في كتابه (الشفاء) حيث ينبغي أن توضع بالنسبة للمنطق الأرسطوطي عامه ، والتقليدي خاصة . وقد هذا إلى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي عند ابن سينا ، مع تكرار غير مستحب ، لعل الفيلسوف قد من رأيه إثارة التأكيد في ذهن القاريء ؛ خاصة وأن (الشفاء) كتب للعامة من الناس دون خاصتهم - كما أشار الأستاذ الرئيس في ذلكرة الكتاب .

ولقد لاحظ بعض الباحثين ؛ ومنهم الأستاذ أبلت Apelt (١٣٤) ، أن نظرية المقولات ترمي إلى حل مشكلة الحَمْل التي كانت مثار جدل بين المعياريين . وهنا فربط المقولات اذن بدلالة الحمل المنطقي ، يعود أمراً مقبولاً في النهج الشكلي على أقل تقدير ؛ سواء كانت عديتها عشرة كما عند أرسطوطاليس وشراحه ، أو أربعة كما في المنهج الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي أولاً ، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً ، وبالحال التي تعين دلالة المقولتين السابقتين ثالثاً ، وبالعلاقة للهادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً .. أو أنها ثلاثة كما عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الإسلام وهي الجوهر والكيف والأين .. أو أنها خمسة كما في ممات فكر شهاب الدين السهروري الذي أضاف الحركة إليها فكانت : الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة .. أو أنها اثنتeen كما عند الفيلسوف الألماني (كان) في تصوراته الكلية التي يتضمنها العقل الخالص (النظري)؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة ، وخالف بموقفه هذا وجهة نظر المدرسة الواقعية .

وأياماً كان ، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السنوي ؛ نجد عرضًا ممهماً عن أغراضها وأهدافها ، من حيث أن هناك أجنساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة إعتقداً وموضوعاً مسلماً . ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتوافق ، ومنه ما هو متبادر ومتشتق ، والاتفاق اشتراك في إسم واحد إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر .

وحذار أن نخلط - في رأي الفيلسوف - بين العرض والجوهر ؛ أي أن شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجوهراً أخرى ، ومن وجهين ! . فهذا غلط يقع فيه من لم تميز فصول الجوهر تميزاً

واضحاً ، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضاً ، بحيث تصبح الجوهر أعراضالديه ، بينما الجوهر هو الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البة ( فلا تقدم ولا تأخر إذن في الجوهر ) . . . والعرض هو الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء ، حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة .<sup>١٢٥</sup> . فالأشياء إذن إما جواهر ، وإما هي أعراض ، والشيء لا يكون عرضاً إلا لافتقاره إلى موضوع ، والجوهر عكس ذلك كما بسطنا .

والاجناس العالية هذه ، هل هي جنس واحد عالي ، أو أنها اجناس متعددة؟ . . . الجواب : إنها كثيرة دون ريب ، ولو لا كثرتها لما كانت بين أيدينا هذه ( المقولات ) التي نبحثها الآن ، والتي نجد أنَّ جميع المعاني التي يصلح أن يُدل عليها بالألفاظ ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن أحد هذه العشرة :

إما أن تدل على جوهر ، كقولنا : انسان وشجرة . وإما أن تدل على كمية ، كقولنا : ذو ذراعين . وإما أن تدل على كيفية ، كقولنا : أبيض . وإما أن تدل على إضافة ، كقولنا : أب . وإما أن تدل على أين ، كقولنا : في السوق . وإما أن تدل على متى ، كقولنا : كان أمس . وإما أن تدل على وضع ، كقولنا : جالس ، قائم . وإما أن تدل على جهة أو ملك ، كقولنا : متتعل ومتسلح . وإما أن تدل على يفعل ، كقولنا : يقطع . وإما أن تدل على يتفعل ، كقولنا : ينقطع .<sup>١٢٦</sup>

ويعين الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل ( باستثناء الجوهر ) على أن المقوله هي دلالة إسم على معنى ، بل دلالة إسم على ذي معنى - إذ كان هذا أعرف - لأن قولنا مثلاً أبيض ليس إسماً للكيفية ، بل إسماً لشيء هو ذو كيفية وهو الجوهر ، ومن هنا فليس المقوله هي الأبيض ، بل هي البياض . وبقياس هذا على سائر المقولات الأخرى .

وأما دعاوة أن هناك أموراً مبادنة للمقولات ، ومنها مثلاً ( المادة ) و( الصورة ) - فإنَّ هذا الرأي مرفوض بحكم نسبة المادة والصورة إلى الجسم حيث أنها ليسا بسيئين أو علتين لكون الجسم جوهرًا ، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلة من العلل ولا لسبب من الأسباب ( كما سنوضح ذلك في بحث الطبيعة الستيني ) . لذا فإنَّ المادة والصورة هما من الجوهر ولا مبادنة بينهما وبين المقولات . . ولاريب أنَّ أهم تصنيف لهذه المقولات هو ( الجوهر ) - حيث المقصود به هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان ، مشروطاً على أن لا يكون في موضوع - كما بسطنا من قبل - وأن تكون هذه الماهية لحقيقةها جوهرًا ، كالإنسان مثلاً ، هو جوهر - لأنَّه موجود في الأعيان نحواً من الوجود الخاص ، بل لأنَّه إنسان فحسب .

والجوهر ؛ منه بسيط ومنه مركب ؛ والأول منها في حالين : إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقًا - كما هي عليه حال الجوهر المفارق في الفلسفة القديمة عموماً - . وإما أن يكون داخلاً في تقويمه « كدخول الحشب في وجود الكرسي » وهو ما نسميه عدّة (مادة) ، و « كدخول شكل الكرسي في الكرسي » وهو ما نسميه (صورة) . . . أما الثاني ؛ أعني المركب فالغرض فيه هو الأشياء التي يركب منها الجوهر من حيث هي مادة وصورة معاً ؛ (وسنعود إلى الحديث عن الجوهر في موضوعات الطبيعة وما بعدها . ) .

ومن خواص الجوهر منطقياً أنه لا ضد له - ويقصد بالضد هنا هو ما يطلق على كل موجود في الخارج مساوٍ في قوته لموجود آخر عمانع له ، أو إلى موجود مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له ، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يتم الآخر به<sup>(٢٣)</sup> . لذا قبل إن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، بخلاف التقىضين حيث أنها لا يجتمعان ولا يرتفعان ! وبهذا الدلالة ؛ فإن الجوهر لا ضد له - والاستقراء يظهر لنا بوضوح ، حيث أنه لا ضد للإحسان مثلاً - . وما دام الجوهر لا ضد فيه ، فاذن لا يقبل خاصية الأشد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة . ولا تناقض بين هذا وبين كون الجوهر قد يكون أولى بالجوهرية ، ولأنَّ الأولى غير الأشد ، فإنَّ الأولى يتعلق بوجود الجوهرية ، والأشد يتعلق بجاهية الجوهرية<sup>(٢٤)</sup> . - ونكتفي هنا بما قلناه عن مقوله الجوهر كمقولة رئيسية في البحث ، وتحليل القارئ في تعمي دلالة المقولات الأخرى إلى كتابنا الموسوم : ( المنطق السينوي ) ليفق هناك على جمل ما ذهب إليه الاستاذ الرئيس .

٦١ - وكما أسلفنا من قبل ؛ فإنَّ المنطق السينوي اهتم ، وبشكل خاص ، بنظرية التعريف أولاً ، وينطوي القضايا ثانياً - الذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستباطي من حيث إنه قول مؤلفٍ من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض ، قول آخر غيرها ، اضطراراً . . ومن هنا لا يستقيم القياس ولا يلائم إلا إذا تقدمت مفاهيم منها ( العبارة ) - لأنَّها قضية ، من الناحية الشكلية ، لها حكمها ولها حدودها وأنواعها ، وكلها وكيفها . ولأنَّ موضوع ( العبارة ) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتيسيرية ؛ لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا معايرة لطبيعة المنهج كذلك . وتعتمد أصلاً على ( العبارة ) التي هي « كلام في القول الجازم الجعل البسيط من جهة تأليفها لا من جهة مادتها ؛ وفي أصناف الأقاويل الخاملية الجازمة البسيطة المقابلة من جهة تأليفها<sup>(٢٥)</sup> . . . فنبحث ( العبارة ) - منذ صاحب المنطق - يتعامل مع الإسم والكلمة = ( الفعل ) والألفاظ الدالة عليها مفرونة باللغة ؛ دون أن يمس جانبًا من المقولات وأصنافها . ومن هنا كان لهذا البحث تأثيره وإسهاماته في تكوين النحو العربي - سواء اعترف بعض النحويين العرب بذلك أو أنكر هذا التأثير - . فإنَّ كتاب العبارة يبقى يلعب دوره المنطقي في بناء لغة النحو ونماصيلها قديماً وحديثاً .

وموضوع البحث في (العبارة) يتطرق ، وبشكل أولى ، إلى معرفة التاسب بين الأشياء وتصوراتها وألفاظها المركبة والمفردة ، وتعريف المصدر وتعلق الكلمة والإسم المشتق به ، وحال الكلمة المحصلة وغير المحصلة = (الموجبة والسلبية) وتميز الخبر عما سواه . ثم تعريف أصناف القضايا وتحديد التقابل والتاقض والتدخل .. ومن نتائج الكلام على القضية ودلائلها ولوائحها وأحوالها وأنواعها وتقابليها .

وفي حال المقايسة ، شكلاً ومضموناً ، بين كتاب العبرة السينيوي وكتاب العبرة الارسطوطالي ، نجد أنَّ الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه ، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا<sup>(١٢٠)</sup> .

وعند العود إلى أصناف هذه القضايا في ضوء (منطق العبرة) نجد أنَّ الفيلسوف يقسمها إلى ضربين - كما فعل المعلم الأول من قبل - هما : (أ) - القضايا الحتمية . (ب) - القضايا الشرطية .

وكلامها يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري ؛ فما كان من الخبر حمل فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنه معنى محمول على معنى أو ليس محمول عليه . كالعبارة القائلة: « إنَّ الإنسان حيوان » - فالإنسان هنا هو الموضوع ، والحيوان هو المحمول .

أما ما كان من الخبر شرطاً ؛ فهو الذي يؤلف من خبرين قد أخرج كل واحد منها عن خبريته ، ثم قُرِنُ ببعديها ، على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعته ؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل . أما إذا اختلفا وتبينا فهو الخبر الشرطي المنفصل .. ومثال المتصل : « إذا وقع خطأ على خطين متوازيين كانت الخارجية من الروايا مثل الداخلة » - فلولا لفظنا (إذا) (و) (كانت) لاصبح كل واحد من القولين خبراً بنفسه .. ومثال المنفصل : « إما ان تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة » - فإذا حذفنا (إما) (وأو) كانت هذه أكتر من قضية مفردة<sup>(١٢١)</sup> .

ثم يقرر لنا الاستاذ الرئيس رأيه في الإيجاب والسلب أو الاتبات والنفي ، عللاً إيماماً بشكل يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة<sup>(١٢٢)</sup> ، حيث يرى أن الاتبات هو إيجاب النسبة ، أو ابتعاد شيءٍ عن شيءٍ . وأما النفي فهو انتزاع النسبة ، أو انتزاع شيءٍ من شيءٍ . ويرى الفيلسوف أنَّ للاتبات قبليَّة على النفي ، لأنَّ الأول إيجابٌ وجود ، بينما الثاني نفيٌ سلب .

وإذا رجعنا إلى ما يختص تقابل القضايا سلباً أو إيجاباً - فإنَّ القضيتين المقابلتين يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً . وإن القضيتين المتصادتين لا تصدقان معاً ، وقد تكذبان معاً . والمتضادان في الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان وقد يرتفعان ؛ كما بسطنا سابقاً .

٦١ - وفي إشارة مضت بخصوص منطق القضايا أو ما يُعرف تجديداً بـ (القياس) - الذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستباطي ؛ نجد أنَّ مبحث القياس هذا من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي ، سواء ما يتعلق منه بالشكل أو بالقياسات البرهانية ، حيث يلعب دوراً فعالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغتها الحتمية على اختلاف صورها المتطورة ؛ مع ما جنَّد من أصولها وفروعها فيلسوفنا العالم .

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتضمن بالضرورة البحثة ؛ فإنَّ تأثيره لا يزال قائماً بالنسبة للمفاهيم المعاصرة والدراسات الجامعية ، خاصة فيما يُدعى بـ (منطق القضايا أو حسابها) - حيث نجد وشائع القربان بينه وبين المنطق الرياضي الحديث ، لأنَّها يقونان معاً على أساس من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع<sup>(١٢٣)</sup> .. وقد أثَّرَت حول القياس إشكالات عديدة ، سواء عند الإسلاميين وغيرهم ؛ كما ظهر ذلك مثلاً في أعمال شهاب الدين السهروري ونقده لأشكال القياس وردَّها جديراً إلى الضرب الأول من الشكل الأول منه<sup>(١٢٤)</sup> .. وكذلك ما ظهر في أعمال بعض الباحثين المحدثين من شرقين وغربين ؛ وأذكر منهم ، لا على سبيل المحصر بل الإشارة فحسب ، الأستانة كيتز في كتابه (المنطق الصوري) ، وطومسن في كتابه (قوانين الفكر) ، وأوبرفوج في كتابه (المنطق) . ولست الآن بقصد ايراد مواقفهم وأرائهم ، بل نحن في سبيل آخر نقصد منه تقويم نظرية القياس السينوية في تحليل موجز لها .

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبلاً لاجباً لاقتراض المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير ، باعتبار سلامته وصحة الاستقرار المنطقي الكامل الذي يبلغ الإنسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلق! .. وتلك مفارقة فاتت على ابن سينا والماناظنة العرب حين لم يستشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلم التجريبي ، فتمسكون بالأول صراحة ؛ (أعني الاستقراء الكامل) وتهربوا عن الثاني ، رغم طبيعة مواقفهم التجريبية في العلم بما لا يدع مجالاً لإنتكار تعاملهم مع الاستقراء الناقص في مجالات متعددة من المعرفة العلمية ، خاصة في تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أصول الفقه وغيرها .

وعوداً إلى القياس في منظور المنطق السينوي ؛ نجد أنه يمثل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي ؛ لا من حيث الحركة ولا من حيث التطور ؛ بل هو محض مقدمات تعتمد طريراً خاصاً في التركيب ، ولا تستعين تلك المقدمات باللادة (معناها الطبيعي) لأنَّ المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية العقلية الخالصة ؛ ولأنَّ القياس سبليه أنَّ يبدأ مما هو أعم وأشمل ، أو بالأحرى مما هو كلي وجوهري ، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها ؛ في هبوطه من الجوهر

إلى الجزء ، على بناء شكلي لما يتصور الاستدلال العقل غير المباشر . سواء ما كان منه أقيمة شكلية أو برهانية .. وبخلافه الاستفراط في مسيرة البرهانية ، حيث يبدأ مما هو أخص ليتهي إلى ما هو عام ، أي من الجزء إلى الكل .

ففي البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا ، لا بد من وجود مقدمتين على أقل تقدير ، مع أداة ثالثة هي (الحد الأوسط) - أو ما أسميه الصلة الوسطى - وهذا الحد الأوسط يعتبر المفتاح الرئيسي للمقدمتين أو المقدumes ، فلو لم ينهض بناء الشكل القياسي ، ولا يتوصل إلى نتيجة معينة ، أي لا يمكن الوصول إلى حكم آخر ؛ فهو إذن أساس ضروري في البرهنة .

ويرى مناطقة پور روبل Port Royal إن طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الإنساني أن يربط بين المحمول والموضوع على أساس وجود حدأً أو سطرين بينهما ، أو يعني أدق أن ضرورة البرهنة تقوم على الواسطة بين المحمول والموضوع ، ولا يستطيع العقل الإنساني الانتقال فجأة ، أو أن يستدل على صلة المحمول بالموضوع بدون هذا التوصل (أي الحد الأوسط) .. إلا إذا كان طريق التوصل إلى ضرورة هذه البرهنة طريقاً ذوقياً ، فينفتح فيه المعنى في نفس الإنسان بدون اعتماد دليل أو ترتيب أو استدلال .<sup>(٢٠)</sup>

فالمنطق الاستدلالي إذن يعتمد الحد الأوسط كضرورة لامانص منها في قيامه وتحققه . رغم أن الحد الأوسط لا يكون أو سطرين دائمًا وذلك حسب استغراف الحدين الأكبر والأصغر ؛ فهو (صلة وسطى) كما نعتاه من قبل . وترك ، في عرضنا الموجز هذا ، جانبًا الأمثلة الشكلية والرمادية ؛ ففي كتاب الاستاذ الرئيس المنطقية ما هو كافٍ لإيضاح هذا الذي نقول .

ولكن سؤالاً ، قد يطرح ، عن طبيعة هذه (الصلة الوسطى) بالنسبة للحدين الأكبر والأصغر .. هل هي صلة (مصدق) - أي أنها جموع الم الموضوعات التي يدل عليها المعنى ؟ أو هي صلة (مفهوم) - أي أنها جموع الصفات المشتركة بين الحدين ؟ .. نحن نعلم أولاً أن الماصدق والمفهوم يتعاكسان ، أي كلما كان المفهوم أشد دلالة كان الماصدق أدنى دلالة ؛ والعكس بالعكس ! وللباحث حرية الخيار في أن ينتصر للماصدق تارة ، أو للمفهوم أخرى ، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه .. أما الاستاذ الرئيس فيرى أن الحد الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين ، سواء من ناحية المفهوم أو الماصدق ، وأنه معنى بين حكمين يربط أحدهما بالآخر ، وإن أساس العمل هو الكيف<sup>(٢١)</sup> .

أما مقدمات القياس فتحتختلف في ترتيبها الشكلي عما هي عليه عند (صاحب المنطق) - ففي القياس الحتمي مثلاً عند الاستاذ الرئيس والمنطقة العرب ؛ يكون البعد بالقديمة الصغرى أولاً ، ومن ثمّة الكبرى ، ثم النتيجة . وهو تنظيم يبيان موقف المعلم الأول حيث يكون البعد لديه

بالمقدمة الكبرى . . . ويرجع موقف ابن سينا والمناطقة العرب إلى أنَّ اسطوطاليس أتبع الترتيب الأبجدي ، فرمز إلى المعمول المنطقي بالحرف (أ) ، وإلى الموضوع المنطقي بالحرف (ج) ؛ وكان من الضروري لإظهار الموقع المتوسط للحادي الأوسط في الشكل الأول ( وهو عمدة كل الأشكال ) أن تأتي المقدمة الصغرى بعد الكبرى . فالضرب الأول عند اسطوطاليس يكون على الشكل التالي :

إذا كانت (أ) ترجع إلى (ب) ، وكانت (ب) ترجع إلى (ج) ؛ فمن الضروري أن ترجع (أ) إلى (ج) . . . بينما نجد أنَّ المانطقة العرب تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تتدنى فيها القضية الإسمية بالموضوع ، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات ، محتفظين في الوقت ذاته ، على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول ، فظهور الضرب الأول من الشكل الأول على النحو التالي : إذا كان كل (ج) (ب) ، وكل (ب) (أ) ، فيُنَبِّئُ أنَّ كل (ج) هي (أ) . . .<sup>(١٢٧)</sup>

ولكن الاستاذ كينز يرى « إنه ليست هذه آية أهمية إلا في بعض الموضع الخطابية ؛ لأنَّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكلي العام إلى الجزئي الخاص ، ولن يتحقق هذا في صورة منطقية إلا إذا وضعنا المقدمة الكبرى أولاً ، وهي التي تعطي حكمًا كلياً عاماً ، ثم نلحق بهذه المقدمة الكلية ، المقدمة الصغرى لاستخراج حكمٍ جزئيٍ . »<sup>(١٢٨)</sup>

## ٦٢ - ونعود إلى أنواع القياس ؛ فنجد أنه ينقسم عند الفيلسوف إلى نوعين :

- (١) - قياس اقتراني حللي ، وهو الذي لا يتعرض للتصریح بأحد طرفي التقیض الذي فيه النتیجة ، بل يكون فيه بالقوة ؛ ومثاله : كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ) ؛ يلزم منه أنَّ كل (ج) (أ).
- (٢) - قياس استثنائي وهو الذي يتعرض للتصریح بأحد طرفي التقیض الذي فيه النتیجة ؛ كقولنا : إنَّ كانت هذه الحمى ، حتى يوم ؛ فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً ، لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً ، فبتاريخ أنها ليست حتى يوم ! . ويسمى هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطي . ولكن الاستاذ الرئيس لم يسمه شرطياً ؛ إذ يرى أنَّ من الشرطي ما يكون على سبيل الاقتراض فحسب .

والقياس الاقتراني ؛ منه ما هو حللي بسيط ، أو شرطي بسيط ، أو مركب من الطرفين . . . والشرطي منه متصل ومنه مفصل ، أو مركب من الطرفين معاً . فهناك إذن أقیسة مرکبة ، تكون مقدماتها من نوع واحد ، وهي الأقیسة الحاملة والشرطية المتصلة والمفصلة . . . ومن ثمة أقیسة مرکبة تكون مقدماتها مختلفة النوع ، كالاقیسة الشرطية المتصلة والمفصلة ، أو التي تضاف إلى القياس الحامل المشروط<sup>(١٢٩)</sup> . . . وإنَّ بعضًا من هذه الأقیسة ( المتصلة

والمنفصلة ) يُنعت بقياس الإِحْرَاج الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متعابلين لا مناص له من اختيار أحدهما . وللإِحْرَاج درجات عديدة في المنطق الصوري المعاصر .

وتجدر الإشارة هنا أنَّ التمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحتمي البسيط والمركب ؛ له أهمية لا يمكن نكران جدتها ، لأنَّ المعلم الأول لم يسبق له التعامل مع هذين النوعين بشكلٍ صريح ! .

وللقياس هذا أربعة أشكال لم يقبل منها الاستاذ الرئيس سوى ثلاثة : الضرب الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها وأكملها ، ولأنه يتيح الكلي والجزئي وال撒ل والموجب . ثم الضربين الآخرين من الشكل الثاني والثالث . ورفض الشكل الرابع باعتباره أكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبيع ، ولا يخلو - كما يقول الفيلسوف - من كلفة مضاعفة شاقة .. وقد أثار رفض ابن سينا لهذا نقاشاتٍ واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس ؛ وعما إذا كانت حقيقة هذه الإضافة من أعمال جالينوس؟! يلخص لنا المرحوم الاستاذ يوسف كرم<sup>(١)</sup> الموقف بآيجازٍ دقيقٍ وسليم ، فيقول : «يعتمد ارسطو (في القياس) على الماءصدق ، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إ يصلحاً لмаهية القياس . ولكنه حين ينظر إلى (الحكم) يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء ، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء . واعتبار الماءصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك بـأَنَّ الأَوْسْطَط ؛ إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أن يكون أكبر منها ، وإما أن يكون أصغر منها . أما الشكل الرابع فلا يلزم أَنَّ نظر آخر هو اعتبار موضع الأَوْسْطَط ، على ما فعل جالينوس من بعد ، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأَوْسْطَط في كل شيء ، إِلَّا أنَّ هذه الوجهة ثانية عنده . ثم هو يعترف ضمَّناً بأَضراب الشكل الرابع المنتجة ، فجعلها تلميذه تأوْفِرَ اسْطُسْطُنَ أَضْرَباً تابعة للشكل الأول . »

وللقياس الحتمي الاقتراني شروط عامة ، تمسك بها المنطقيون قديماً وحديثاً ، وأخذوها ابن سينا أيضاً ، ولكنها لا تخلو ، في نظر المنطق المعاصر ، من هنات وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه .. أما الشروط فهي :

- (١) - لا قياس للحمل الاقتراني إِلَّا بحدود ثلاثة : هي الكبري والصغيري والحد الأَوْسْطَط ، لأنَّ الحدود إنَّ لم تكن ثلاثة ، فهي إما أكثر أو أقل . ففي الأكثر تكون أقيمة مرکبة أو ليست أقيمة على الإطلاق . وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لـأقياساً ، وبهذا لا يكون الحد الأَوْسْطَط معيلاً عن ماهية ثابتة .

(٢) - الخد الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في إحدى المقدمات على الأقل ، وبخالقه سيؤدي إلى كذب الاستدلال القياسي نفسه .

(٣) - لا يمكن لخواز ما أن يستغرق في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في إحدى المقدمتين سابقاً .

(٤) - لا سبيل إلى إنتاج من مقدمتين سالبتين ؛ لأنه لا علاقة بين الموضوع والمحمول فيها .

(٥) - إن النتيجة تتبع أخس ( = أضعف ) المقدمتين ؛ كما وكيفاً ، يعني أنه لا سبيل إلى إنتاج قياس من صغرى سالبة وكبرى جزئية ( إلا في الأقىسة ذات الجهة ) .

(٦) - لا سبيل إلى إنتاج قياس من جزئيتين ؛ لأن الجزئيتين إما أن تكونا سالبتين أو موجبتين ، أو واحدة سالبة وآخرى موجبة - فلا نصل إذن إلى نتيجة معينة .

(٧) - لا سبيل إلى إنتاج قياس صحيح من مقلمة كبرى جزئية وصغرى سالبة ، لأن الخد الأكبر لا يمكن أن يستغرق فيها ، فيكون عندئذ تناقضاً .

وهناك أقىسة أخرى منها ( قياس المساواة ) و ( قياس الخلف ) - والأخير مركب من قياسين أحدهما اقتضائي والآخر استثنائي ، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب تقسيمه . وقياس الخلف مشابه لعكس القياس لأنه يؤخذ فيه تقسيم مطلوب ما وتقرن به مقلمة ، فينتج إبطال مسلم .

٦٣ - وأخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال السينوي - الذي يتضمن القياس والاستقراء والتعميل - هو الحديث عن الاستقراء أولاً ، ومن ثمة التعميل .

الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ؛ إما كلها وهو الاستقراء التام الكامل ، وإما أكثرها وهو الاستقراء الناقص ؛ أو ما يسميه الأستاذ الرئيس بـ ( الاستقراء المشهور ) - مثل حكمنا بأن « كل حيوان يمرّك فكه إلى الأسفل عند المصفع » هو استقراء للناس والدواب والطير .

والاستقراء ، في رأي الفيلسوف ، غير موجب للعلم الصحيح ؛ فإنه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرى <sup>(١)</sup> . وموقف الأستاذ الرئيس هذا إشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث أنه لا يفيدي يقيناً تماماً بل ظنناً فحسب . ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموضع ، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر إلى القانون . وقد وضع فرنسيس بيكون ( ١٥٦١ - ١٦٢٦ ) وجون ستيفارت ميل ( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ ) قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهيبة أنظر الدراسات المنطقية المعاصرة سواء في النقض أو الإبرام .

ولايَّاً ما كان ، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمى بالمنهج الاستقرائي ؛ فإنَّ هذا المنهج أولٍ به أنْ يدعُ بـ (البحث عن العلة) من حيث أنه يحاول حصر علة ظاهرة ما في ظاهرة أخرى معينة ، فإذا أفلحت المحاولة عرَفت العلة من هذا الطريق معرفة حقيقة . . ومن هنا فإنَّ ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس التي لا وسط بين عمومها وموضوعها . بل يقرر أن كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن أن تثبت إلاً على أساس وضوحاً ذاتي لا على أساس القياس والاستقراء . رغم أن الفيلسوف يؤكد في الوقت ذاته بأنَّ الاستقراء هو دليل على ثبوت الحد الأكبير للحد الأوسط بوساطة الحد الأصغر ، خلاف ما كان عليه القياس ؛ وهو ثبوت الحد الأكبير للحد الأصغر بوساطة الحد الأوسط . . فالاستقراء إذن فيما يقرره ابن سينا ليس للالتزام الحقيقي بل للالتزام المشهور أو بما يُعنِّي أنه كذلك على الأغلب . لذا كان الاستقراء أقدم وألين في الحس ، بينما القياس أقدم وألين في الطبيع عند العقل . ويعتبر الاستقراء عند ثبوته أمرًا معيين النوع ، يكون تارة مطلوبًا لنفسه ، وأخرى مطلوبًا لغيره .

وفي ضوء ما نقدم ؛ يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدد الحالات : فما كان شاملًا لها أستقراء كاملاً ، وما كان أقل عدده منها كان ناقصاً . لذا نجد أنَّ ابن سينا لم يميز تمييزاً واضحَاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيسيتين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق ؛ رغم أنه يؤمِّن بالاستقراء الناقص كمرحلة أولية للعلم ، ولكن ليس دائمًا ، من حيث أن المستقرىء في قدرته التوصل إلى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص ؛ خاصة إذا استعان بالبدأ العقلي القليل الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص ، وفي حال كهذه يتالف عندئذ قياس منطقى كامل .

اما (قياس التمثيل) - فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين ، او أشياء أخرى معينة ، على أنْ يكون ذلك الحكم على المعنى المشابه فيه<sup>(١٢)</sup> . وعندئذ يسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً) ، والعلة المشتركة بينهما تسمى (جامعة) . والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء ؛ أنَّ الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها جهة ، ومتباينة عنها من جهة أخرى . في حين أن الاستقراء ينقل الحكم من المثل إلى المثل<sup>(١٣)</sup> .

\*\*\*

٦٤ - لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي بما هو فرض كفاية ، فلننقل شيئاً عن (البرهان) ، أو ما يسمى حديثاً بنظرية الاستدلال القياسي ، حيث يعتبر موضوعه - من الناحية

التعلمية - تدرجأً ما هو بسيط إلى ما هو مركب ؛ بمعنى آخر من التصور إلى التصديق ؛ ومن القضايا إلى الأقىسة ، ومن الأقىسة هذه إلى الأقىسة الخاصة التي منها ( البرهان ) .

وأول متحدث عن البرهان ( = التحليلات الثانية أو أنالوطيقا الثانية ) في العصر القديم هو أرسطوطاليس ( صاحب النطاق ) - حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية علم فيها ثبوت المحمول للموضوع ، وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع ، فهي قضية برهانية . ويشير المعلم الأول ، في مفهومه هذا ، أمراً على جانب كبير من الخطورة ؛ وهو محاولة الكشف عن العلة الحقيقة لثبوت المحمول للموضوع . ولكن سؤالاً يُطرح فعواد هل نتمكن أرسطوطاليس أن يصل إلى هذا الكشف حقيقة؟ .. تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في تقدمهم وتقويمهم للبرهان الإرسطوطي - ولست الآن بصدد عرضها ، وبيان وجهات النظر حولها .

وعلى أي حال ، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي ، في نشرته المحققتين<sup>(١)</sup> أكثر دقة واستيعاباً مما عليه ( التحليلات الثانية ) للمعلم الأول ؛ رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في أن ابن سينا تأثر وبشكل عميق بأفكار شيخ المشائخ وبآرائه النطقية .

والغرض من البرهان عموماً ؛ هو إفاده الطرق التي تقود إلى التصور والتصديق اليقينيين ، كما بسطنا من قبل ، توصلأً إلى العلوم اليقينية النافعة والضرورية . وعلى الرغم من حدوث الفيلسوف المفصل عن وسائل البرهان التي عرضناها في كتابنا ( المنطق السينوي ) - فإنه في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط ، يؤكد عليهما غاية التأكيد ويلتزمهما في التقرير والتحديد ، هما : ( برهان الآئمة ) و ( برهان اللعنة ) - باعتبار النظرة السائدة لديه من أن البرهان على الحقيقة هو استدلال ضروري يتالف من مقدرات يقينية بشكل مباشر وهي الضروريات ، أو بشكل غير مباشر وهي النظريات . ونوضح في أدناه دلالة البرهانين السابقين :

فالآئمة إبتداء ؛ هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية . ومن هنا قال الفيلسوف قوله المعروفة « من رام وصف شيء ومن الأشياء قبل أن ينقدم فيثبت أولًا إنتهيه ، فهو عند الحكماء من زاغ عن محجة الإيضاح »<sup>(٢)</sup> . - وبرهان الآئمة منطقياً هو الذي يعطي علة اجتياح طرف النتيجة عند الذهن والتصديق . بمعنى أنه يفيد الشيء موجود دون أن يبين علة وجوده . فالأخذ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرّض لعلة وجود الموضوع<sup>(٣)</sup> .

أما اللعنة - فهي برهان يعطي علة اجتياح طرف النتيجة ، بمعنى أن الأخذ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم ؛ أي أنه يعطينا طرف النتيجة في النعن وفي الوجود معاً ، وكلاهما يتحققان طرائق

البرهان في المعرفة المنطقية .. فبرهان الآتية يتمثل في التطبيق بما يسميه ابن سينا العلم الأسفل (العلم العملي) - بينما برهان الليمية يتمثل بالعلم الأعلى (العلم النظري) باعتبار أن المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذه مسلمة على سبيل موضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل . ومعلوم أن نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها وإنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى ، إذ كان الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلى . فهناك نظر بالعلل والأسباب الذاتية .<sup>(١٢٧)</sup>

وفي الوقت ذاته ، يؤكد الفيلسوف ، أن العلم الأعلى لا يعطي الليمية بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطى لها الآتية ذاتها . فكان البرهان هنا - في المسلكين - سير من المعلول إلى العلة ، أو من العلة إلى المعلول ، سواء سواء ! . ومحاول الاستاذ الرئيس في هذا السبيل الإثبات من ضرب الأمثلة ، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذكر عند الشرح المتأخرین .. ولا أجد ضرورة ملحة في إفحامها على القارئ ، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانها من كتاب البرهان السنوي .

٦٥ - سؤال يطرح نفسه في هذه المرحلة من دراستنا فحواه ، لم الشكل المنطقي الأول (أي ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً في الكبيري ومحولاً في الصغرى) دون غيره ؟ هو واضح الأشكال وأذكرها إفاده للبيتين ؛ خاصة في برهان الليمية؟ .. تلك قضية ينبغي أن يكون لها مراراتها الصورية على أقل تقدير . وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالي :

(١) - إنَّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار أنَّ العلة فيه يجب أن تكون موجودة للحد الأصغر حيث يوجد عندئذ المعلول . وتطبيقاته هذه واضحة في برهان الليمية ، مع العلم أنَّ العلوم الرياضية هي علوم يقينية - كما أشرنا من قبل .

(٢) - إنَّ العلم البرهاني - ومفهومه الحد - إنَّ أردنا إخضاعه لطرائق القياس ، فلا يمكن إلا عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول ؛ لأنَّ الحد موجب كلي ، بينما لا الشكل الثاني يؤدي إلى الإيجاب ولا الشكل الثالث أيضاً .

(٣) - إنَّ الشكل الأول عبارة عن هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر ، فهو إذن قياس كامل بين القياسية بنفسه .. أما الشكلان الثاني والثالث ، فإنَّ بيان صحة قياسهما يرجع بالرُّد إلى الشكل الأول ؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض . وكذلك أمر برهان الخلاف فإنه يرد إليه كذلك .

(٤) - إنَّ عملية التحليل القياسي إلى المقدمات الأولية ، لا يمكن تحقيقها إلا بطريق الشكل المنطقي

الأول ، لأنَّه لا يُدْعِي كُلَّ قياسٍ من موجة كُلِّيَّة . . . والكلية الموجة لا تتحل إلى مقدماته التي أتَجَهَ بالشكل الثاني . والكلية لا ينحل إليها بالشكل الثالث .<sup>(١٦٨)</sup>

(٥) إنَّ الغاية التي تهُدِّي إليها في مطالب البرهان هو تقصي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقةه ، وذلك عن سُبُّل الكلِّ الموجب الذي لا يُنْبَأ إلَّا بالشكل الأول - كما ذكرنا من قبل - بِينَا لا يحتمل الجزئي هذا الاستقصاء .

(٦) وأخيراً ، فإنَّا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى ؛ نجد أنَّ هيته هيته قياس بالفعل ؛ بِينَا الآية الأخرى هيته قياس بالفقرة فقط .

ذلك هي المبررات التي جعلت الشكل المنطقي الأول هو أصح الأشكال.. ولكن سؤالاً آخر يستجد ؛ يتعلق بالانسان نفسه ، وكيف تتم معرفته هذين البرهانين اللذين أشرنا إليهما ؛ وكيف يخوض إلى اقتناص الوسائل الأخرى التي تقوده إلى نحو من اليقينية؟ . وفي تحديد مقتضب : إنَّه يكتسب تصور المقولات أولًا بوساطة الحسَّ الذي يرفعها بدوره إلى القوة الخيالية ، فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لعمل العقل النظري الذي يمتلك الإنسان ، فتوارد الصور الماخوذة عن الحسَّ الخارجي فيبتزِّعها العقل عن عوارضها كي يصل إلى المعنى المشترك للجميع ؛ بحيث أنَّ الحسَّ يؤدي إلى النفس صوراً متداخلة ومتخلطة ، والعقل يقوم بعقلتها ، ولو أنَّه يركبها أنحاء مختلفة من التركيب ؛ سواء ما يتعلَّق منها بمعنى الشيء كالمخدَّر والرسم ، أو ما يتعلَّق بالتركيب الجازم . . ومن هنا فإنَّه يكتسب هذه المعرفة الحسيَّة يتم بوسائل أربع ؛ هي طريق العرض أولًا ، وطريق القياس الجزئي ثانياً ، وطريق الاستقراء ثالثاً ، وطريق التجربة رابعاً ؛ بحيث يؤدي الأمر إلى إقرار قاعدة «إنَّ كُلَّ فاقد حسَّ ما ، فائِهٌ بِاقْدَلْعِلْمٍ ما ، وإنَّ لِمَ يُكَنَّ الحسَّ عَلَيْهِ»<sup>(١٦٩)</sup>

وأيَّاماً كان ، فإنَّ هذه الوسائل الأربع يعني أنَّ تصل إلى عملية تخليلية بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهان ؛ مع اعتبار أنَّ أوساطها متاهية أيضاً وكذلك محملاتها الذاتية . وأنَّ مبادئه العلوم تشتَّرِك بعضها مع بعض في هذه الوسائل ؛ سواء ما كان منها عاماً أو خاصاً ، وتتناسب في الموضوعات .

٦٦ - وفي تدرج منهجه يكثر فيه الاستطراد ؛ يحاول الفيلسوف ابْسَاح علاقة الحدَّ بالبرهان ، من حيث أنَّ الحدَّ يمتلك نتيجة البرهان ؛ أيَّ أنه هو الذي يعطي المعلول . لذا نجد أنَّ كثيراً من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء بل عللاً فاعلة وموجبة فحسب . ومن هنا «فليس ما يعطي البرهان هو بعينه ما يعطي الحدَّ» - لأنَّ الحدَّ يتصف بِما يحيط به للمحليَّة ؛ وليس البرهان بالضرورة كذلك . ثم إنَّ كُلَّ حدَّ فمحليَّة كُلِّيَّ ؛ بِينَا ليس كُلَّ برهان

يعتبر كلياً على ميرهه ؛ فمثلاً إن البرهان يعطي أن المثلث زواياه متساوية لقائمتين ، وذلك المعنى خارج عن حد المثلث حيث لم يعط لنا هذا البرهان حد الموضوع ولا حد المحمول . وكذلك ينبغي ملاحظة أنه « ليس إعطاء الحد معناه إعطاء البرهان » - لأننا في إعطاء الحد ؛ عن طريق الحد الأوسط ، لم نفرض شيئاً على شيء ، سواء أكان سلبياً أو إيجابياً ؛ بل اكتفينا بالحد فقط ، ولأن « ليس كل محدود مبرهناً بحدة ، ولا كل مبرهن محدوداً ببرهانه ». <sup>(١٥٠)</sup>

ويمكن حصر الخصائص بين الحد والبرهان على الوجه التالي :

- (١) - إن الحد عملية وضع واقتضاب فحسب ؛ بينما البرهان عملية تأليف قاصدة ضرورة .
- (٢) - إن الحد يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجتمعة ومتداولة بالذات ، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه . أما البرهان فيعطيانا عوارض خارجة عن المamente .
- (٣) - إن الحد لا يعطي المحدود أجزاء حده عن طريق تأليف حل ؛ بل بتأليف يتصرف بالتعييد والاشتراط ؛ بينما البرهان يعطي المبرهن عليه أجزاء برهانه ، وذلك عن تأليف حل .
- (٤) - إن الحد للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثان . أما البرهان فيكون برهاناً على شيء أولًا وعلى غيره ثانياً .
- (٥) - إن الحد الأعم قد يحمل على الأخص ، ولكنه لا يعتبر حدّاً للأخص ؛ بينما البرهان يمكن نقله إلى الأخص ويكون برهاناً عليه أيضاً .
- (٦) - وأخيراً ، فإن الحد والبرهان مختلفان من حيث أنها لا يحمل أحدهما على الآخر إطلاقاً .

أما إذا قيس الأمر إلى القسمة المنطقية ؛ فإن الحد لا يكتب بها ؛ سواء بتقسيم تحليل من المركب إلى أجزائه ، أو بتقسيم كلياً ، أي من العام إلى الأجزاء - سواء كانت القسمة متصلة أو منفصلة أو وهمية ... وعلى الرغم من هذا ؛ فإن القسمة - في رأي الفيلسوف - نافعة في أمور ثلاثة هي :

- (أ) - إنها تدل على ما هو أعم وما هو أخص من الصفات ، وعندئذ يمكن استبطاط كيفية ترتيب المحدود ، حيث يكون الأعم أولاً والأخص ثالثاً .
- (ب) - إن القسمة تدل على اقتران كل فصل مع جنس فوقه فتجعله جنساً لما تحته .
- (ج) - إن القسمة في استيفائها لهذه الصفات تشير إلى جميع الفصول الذاتية للمحدود .

وينتهي الاستاذ الرئيس إلى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه : إنَّ مبدأ البرهان لا يكتب بالبرهان ، وكذلك مبدأ العلم لا يتألَّ بقوة العلم بل بقوة أخرى أكثر صلاحية له - هي العقل ؛ والمقصود به هو العقل النظريِّ المجلوب فينا ، وهو الاستعداد الفطريِّ الصالح (١٥) .

三

فالجدل ، إذن ، هو قياس في الأصل ، ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلمة ، الغرض منها إزام الخصم وافتحامه منْ هو مقصّر عن إدراك مقدمات البرهان . وقد تسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل إلى أنَّ ما كان من مقدماته معالطات فحسب فهو قياس سفسطائي ، وما كان من مقدماته يتصف بالخيال كان قياساً شعرياً . وبهذا تختصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الأقاويل في حسنٍ فقط هي : برهانية وجدلية وسفسطانية وخطيبة وشعرية .<sup>(١٥٣)</sup>

والجدل السينوي ، لا يخرج في مفهومه ، عما ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وحواضمه ، حيث يكون الجدل من الناس طرائق الأمور المشهورة التي تعم أكثر الناس ؛ كي تقدر الجدل إلى الغلبة تارة ؛ أو إلى اليقين المظہون أنه يقين فحسب ! لأنَّ القياس الجدل لا ينفع في خطابة النفس - كما نفعل في حال البرهان - بل هو خطاب للغير ، يعود على صاحبه بالنفع العرضي . فهو مجرد ترجيح - وليس الترجيح هنا سوى الظن ، ولا علاقة له في رأينا بمنطق الاحتمال كما تصور بعض الدارسين المعاصرین<sup>(١٥٤)</sup> :

وغالباً ما تكون أوساط الجدل متشوّشة المعاالم؛ فتارة هي عرضية، وتارة هي ذاتية، أو تكون كاذبة مرّة وصادقة أخرى. لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها، من حيث أنها تبدأ من غير نظام بل كيف ما اتفق وبأي الأوساط اتفقت. ومن هنا فإنَّ كرة الأوساط على غير اتفاق وخروج القاعدة على التاليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في المقارنة مع البرهان.

فالجدل إذن صناعة مقصورة على المحاجة والمخاطبة ، يهدف من ورائها إلزام الخصم - كما

بسطنا - بطريق مقبول حمود بحيث أنَّ مصطلح الجدل يلزمه مصطلح المنازعه ، لأنَّ إذا لم تكن منازعه لم يحسن أن يقال جدل ، وكتلك إذا قيس الأمر إلى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما ، فلا ينفي أن يقال عنها إنها جدل أيضاً .. إنَّ الجدل ، في واقعه ، لا يخلو من ضروب الحيلة لأنَّ بدل على تسلط بغية الخطاب ، وهذا « فليس بمخطئ من جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة خصوصاً باسم القياس الجدلية ». <sup>(١٥٥)</sup>

والجدل ، فوق هذا وذلك ، صناعة - والمقصود بالصناعة أنها « ملكة فلسافية يقتدر بها الإنسان على استعمال موضوعاتٍ ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة وبحسب الممكن فيها » <sup>(١٥٦)</sup> - والممكن يكون حسب الاستعداد النظري ثارة ، والمهارة والاستعمال ثارة أخرى .

ويقى الإقناع والإلزام أمرين أساسين في هذه الصناعة ، ولا ينهضان لأجل فرد واحد من طرق التقىض فحسب ، بل في كل واحد منها .. وتبانين صناعة أفعال الجدل بعضها عن بعض ، ومن أحدهما ما يسمى بـ (الحججة الجدلية) التي هي أعمَّ من القياس الجدلية؛ لأنَّها قياسية واستئثرائية؛ يُعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكون من مقدمات مشهورة ، بحيث إذا استوفت غايتها؛ لا يجد الإنسان عِبْساً من الالتزام بها ، تماماً كما كان يفعل سocrates الحكيم مع معاوريه سواء بسواء .

فالحججة الجدلية إذن استدلال على صدق الدعوى أو كذبها . فكل شيء يوصل إلى التصديق فهو حجَّة ، وقد يكون الطريق إما قياسياً أو استقراءً أو نحوهما - كما أشرنا من قبل - والاستقراء أقرب إلى الحس وأشد إقناعاً وأوقع عند الجمهور ، لأنَّ الاستقراء والقياس في رأي الأستاذ الرئيس هما أصلًا حاجج الجدل .

ولهذا القياس ، أو الصناعة الجدلية ، شروط خمسة هي <sup>(١٥٧)</sup> :

- (١) - استعداد فطري لدى بعض الناس دون بعض لكسب المشهورات من الأمور ، وحفظها يراه الجمهور وما يصادفه .
- (٢) - ممارسة وارتباط المجزئيات التي تؤدي إلى ظهور طبيعة التجربة في الفرد ، وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المقابلة .
- (٣) - الأخذ بالقوانين الكلية التي يقاد بها الجدل ؛ وخاصة ما يتعلق بالشيء وضده ، واشتراك الأسماء واحتلالها .

(٤) - تعاـدـلـ الفـعـلـ وـالـانـفـعـالـ ، أي عدم معاـوـقـةـ المـادـةـ فيـ حـالـ الجـدلـ . وـمـعـرـفـةـ مـبـلـغـ استـعـدـادـ  
( السـائـلـ الجـدلـيـ ) لـتـسـلـيمـ وـاقـتـارـاهـ عـلـىـ أـخـذـ الفـصـولـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ .

(٥) - سـلامـةـ الوـسـيلـةـ أوـ الـأـلـهـ الـتـيـ تـسـتـخـدـمـ فـيـ الصـنـاعـةـ كـيـ تـبـلـغـ الغـرـضـ المـشـودـ .

أما أـجزـاءـ الجـدلـ وـتـرـاكـيـهـ فـيـنـبـغـيـ النـظـرـ إـلـيـهاـ منـ نـاحـيـةـ المـادـةـ لـاـ الصـورـةـ . باـعـتـارـ أنـ الـقـدـمـاتـ  
فيـ الـقـيـاسـ الجـدلـيـ تـؤـخـذـ بـالـطـلـبـ مـنـ الـجـيبـ ، حـيـثـ تـكـوـنـ فـيـ أـوـلـ الـأـمـرـ مـاـسـئـلـ ، ثـمـ بـعـدـ تـسـلـمـهاـ  
تـصـبـحـ مـقـدـمـاتـ . وـعـنـدـئـ يـظـهـرـ لـنـاـ الجـدلـ بـحـالـتـيـهـ : الـأـوـلـ بـنـاؤـهـ عـلـىـ الـمـسـائـلـ ، وـالـأـخـرـ تـالـيـفـهـ مـنـ  
الـقـدـمـاتـ .

لـكـنـنـعـدـ فـسـلـالـ مـاـ هـيـ خـصـائـصـ ( السـائـلـ الجـدلـيـ ) الـذـيـ يـنـبـغـيـ عـلـيـهـ تـطـبـيقـ نـوـاعـدـ الجـدلـ ؟

- تـلـكـ هيـ أـمـرـ ثـلـاثـةـ :

(أ) - أـنـ يـكـونـ السـائـلـ قـدـ أـعـدـ المـوـضـعـ الـذـيـ مـنـ يـاخـذـ الـمـقـدـمـةـ لـقـيـاسـهـ ، وـهـذـاـ أـمـرـ يـشـارـكـ فـيـ رـجـلـ  
الـفـلـسـفـةـ وـالـسـائـلـ الجـدلـيـ أـيـضاـ .

(ب) - أـنـ يـكـونـ السـائـلـ قـدـ دـرـبـ فـيـ نـفـسـ كـيـفـيـةـ التـوـسـلـ إـلـىـ تـسـلـمـ هـذـهـ الـمـقـدـمـةـ فـيـ حـالـ قـبـوـهـ ، أـوـ  
كـيـفـيـةـ التـشـيـعـ عـلـىـ مـنـكـرـهـ إـنـ حـاـوـلـ النـكـرـانـ .

(جـ) - أـنـ يـكـونـ السـائـلـ عـلـىـ أـتـمـ اـسـتـعـدـادـ لـلـتـصـرـيـعـ بـاـعـدـهـ فـيـ نـفـسـ مـخـاطـبـ بـهـ الغـيرـ .

وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ هـذـاـ ؛ فـإـنـ عـلـىـ الجـدلـيـ أـنـ « يـطـلـبـ الـذـرـةـ بـالـاحـتـجاجـ لـلـشـيءـ الـواـحـدـ مـنـ  
الـمـوـاضـعـ الـمـذـكـورـةـ بـحـجـجـ كـثـيرـ . . . وـأـنـ يـتـحـفـظـ الـمـسـائـلـ الـخـلـافـيـةـ الـمـشـهـورـةـ ، وـيـخـفـظـ حـجـجـ الـإـثـبـاتـ  
وـالـإـبـطـالـ فـيـهـ ، وـأـنـ تـكـوـنـ حـدـودـ الـأـصـوـلـ وـالـمـبـادـيـ مـشـهـورـةـ عـنـهـ ، وـتـكـوـنـ كـلـهـاـ عـلـىـ طـرـفـ  
لـسانـهـ ! (١٥٨)

٦٨ - تـرـىـ ماـ الـفـائـدـةـ حقـاـ مـنـ كـلـ هـذـاـ الـذـيـ يـقـولـهـ الـفـيـلـسـوـفـ فـيـ مـفـهـومـ عـنـاصـرـ مـنـطـقـهـ  
الـجـدلـيـ؟ . . . إـنـ الـجـوـابـ الـقـاطـعـ هوـ : إـنـ الجـدلـ صـنـاعـةـ تـفـيدـنـاـ القـوـةـ عـلـىـ اـكتـسـابـ الـقـيـاسـ وـعـلـىـ  
الـمـانـاصـةـ وـعـلـىـ الـمـعـارـضـةـ بـالـاحـتـجاجـ ، وـالـشـعـورـ بـصـحـةـ السـؤـالـ أوـ سـقـمـهـ ! .

وتـلـكـ فـيـ نـظـرـنـاـ هـيـ أـضـعـفـ الـإـيمـانـ فـيـ طـرـيـقـةـ لـاـ تـصلـ إـلـىـ الـيـقـينـ ، بلـ إـلـىـ الـمـشـهـورـ مـنـ الـأـمـرـ  
فـحـبـ ! .

٦٩ - مـنـ كـلـ هـذـاـ الـذـيـ أـسـلـفـاهـ عـنـ الجـدلـ ؛ نـعـدـ إـلـىـ الـمـغـالـطـةـ ، لـنـجـدـ أـنـ الـبـنـاءـ الـنـقـديـ  
لـكـتـبـ الـسـفـسـطـةـ الـسـيـنـوـيـ ، يـجـعـلـ مـنـ بـحـثـاـنـ أـبـحـاثـ الـمـنـطـقـ الشـكـلـ بـصـورـةـ عـامـةـ ، بـحـيثـ

عادت هذه الصناعة ، في نهاية الأمر ، صناعة كلية - على خلاف رأي المعلم الأول الذي اعتبر السفطة مهنة لفن الخطابة وداحضة للطريقة الجدلية التي تناهى إليها السوفساتيون في مناقشاتهم العلامة عصر ذاك<sup>(١٠١)</sup> .

وفي رأي الفيلسوف أنَّ المغالطات لا تقع إلا في صورة القياس أو في مادته . أو أنها تكون غلطًا أو مغالطة - والفرق بين الغلط والمغالطة ، في حال الاستدلال المنطقى ، أنَّ المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم ، وليس الغلط كذلك . فهي إذن (أعني المغالطات) جهلٌ بطرائق القياس الصحيح الذي تنكبُ دونه المدرسة السوفساتانية .. ومن هنا تصبح (السفطة) جزءاً من المنطق لا يتجرأ ، وهي الغاية التي يسعى إلى تقريرها ابن سينا سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتبيهات ، أو في كتاب النجاة أو في رسائله المنطقية المطبوعة أو المخطوطة على حد سواء .

وعلى الرغم من أنَّ الفيلسوف أشار في بعض كتبه (انظر مثلاً النجاة ص ٨٩) إلى أنَّ أسباب الغلط تعود إلى اللفظ غالباً ، ولكنه عموماً وقف إلى جانب صورة القياس ومادته ، متوجهاً التسلق بالألفاظ ، متوجهاً إلى مفهوم (النُّطُق الداخلي) للإنسان الذي يستملي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق .. وإذا كان الإطار الذي وضعه الاستاذ الرئيس للمغالطات يتسم بهذه السمة التي أشار ، فما هي (المغالطة) أساساً؟ .. هي قياس يعمله انسان يتشبه بالجلدي أو التعليمي ليتبع عمله هذا تقىض وضعاً ما ، وينبغي هنا أن لا ندعوه تبكيتاً (أى غلة بالحججة أيَّ كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغلبة!) أو توبىغاً ، بل تضليلًا فحسب<sup>(١٠٢)</sup> .. ولكن ابن سينا ، رغم هذا الذي يقول ، يعود فيسميه تبكيتاً ثانية ، وسفطة أخرى ، وقويهاً مرة ، غير ملتزم بالقصد الأول من دلالة السفطة عند المعلم الأول ؛ وهو تزييف الحجج الباطلة بحجج أقوى منها حيث توضح خطأها وتنكِّب سُلْها .

ولعل من أقوى الظواهر وأشدتها بروزاً في مثل هذه الحالات هي ظاهرة (المشابة بين الأشياء) وعجز الآخرين من التمييز بين هذه المشابهات ، بحيث يؤدي هذا العجز إلى الواقع في الغلط ، ومن ثمة الخلط بين اللفظ ومعناه - وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت .

ويحصر الفيلسوف صناعة المشابة بخمسة معانٍ هي : التبكيت ، والتشبيه ، وسوق الكلام إلى الكلب ، وإبراد ما يتحير به المخاطب ، والهذيان والتكرار - تقود جميعها إلى الواقع في الغلط سواء من ناحية الاشتراك بالإسم أو من ناحية المماراة والمشابة ، أو من ناحية التركيب ، أو من ناحية القسمة ، أو من ناحية الإعجم والإعراب ، أو من ناحية شكل اللفظ<sup>(١٠٣)</sup> .. أما الواقع في الغلط من ناحية المعنى فيكون غالباً من ناحية التضليل الكائن بالعرض ، أو من ناحية التضليل

في العمل ، أو من ناحية قلة المعرفة بالتبكيت ، أو من ناحية اللوازم ، أو من ناحية المصادر على المطلوب ، أو من ناحية وضع ما ليس بعلة علة ، أو من ناحية جمع المسائل في مسألة واحدة<sup>(١٦٢)</sup> .. . ومن ثمة يؤكد الفيلسوف أن التضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكتاب ، فليس في القضايا ذاتها تضليل ، بل ان الواقع في تضليل القضايا يكون من جهتين :

- (أ) - من جهة تفاصيل القضية ، بحيث لا يكون الكتاب تفاصيلها ، فلا يكون السؤال واحداً .
- (ب) - من جهة ذات القضية لام من جهة تفاصيلها ؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أن تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظن فحسب ، وتكون النسبة إما إلى معنى الموضوع أ معنى المحمول ، أو إلى النسبة ذاتها . وكلها تؤدي ، كما أشرنا سابقاً ، إلى التضليل !

ويمكن رد جميع هذه المغالطات - سواء التي تعتمد اللفظ أو التي تعتمد المعنى - إلى أصل واحد ؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي إلى الواقع في الخطأ ، وسيبه هو الجهل بالقياس والتبيك من حيث أن حداً القياس هنا مقول على التبيك ؛ كما بسطاناً من قبل .. . فكل غلط يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً إلى استدلال زائف أو كاذب ؛ لأن القياس قياس بحسب نتيجته ، وتبكيت بحسب مقابل نتيجته ، سواء كان مقابل نتيجته بقياس آخر يقابلها ، أو بغير قياس .. فيكون اذن كل قياس ، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر ، أو جديلاً بالحقيقة أو جديلاً بالظاهر ؛ فهو تبيك .<sup>(١٦٣)</sup> .

وأخيراً وليس آخرأ ، فإنَّ الجديد في (سفطه) الاستاذ الرئيس أنه أعادها إلى المنطق في أصريه القياسية المقلوبة ، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند المعلم الأول . وتلك ، ولا مشاحة ، ميزة من مميزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جلتها وبراعتها .

\*\*\*

٧٠ - ومن نَفْلِ القول أن تكون الخطابة والشعر بباباً من أبواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لفهم هذا العلم دلاته - ولكنه تقليد قديم ؛ انتزعته المدرسة الفلسفية في الإسلام من تراث المدرسة المشائية<sup>(١٦٤)</sup> . فكان بدعة سلوكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلت . ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة ؛ وخاصة بالمنطق . وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنَّ معظم من كتبوا فيها كانوا متفلسفون أو متلوقون للفلسفة ، ويكتفي أن نشير إلى قدامة بن جعفر (ت ٢٣٧هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) وغيرهما<sup>(١٦٥)</sup> .. . وكان لمباحث (الخطابة) بالذات أثراً الواضح على علوم المعاني والبيان والبلاغة العربية ، مما جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من

جهة ، وبين قواعد المنطق واستدلالاته من جهة أخرى ، بحيث أدى هذا إلى نحو من إثارة وسائل الربط وشائج القربي بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية .

٧١ - والخطابة عند ابن سينا تُحدّد بـ « قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة »<sup>(١٦٦)</sup> . وعند تحليل هذا النص نجد أن الفيلسوف يقصد بـ « قوة » أنها ملكة فلسافية تصدر عنها أفعال إرادية ، تتصف تلك الأفعال بأنها أوكل من القدرة ، لأن لكل انسان قدرته ، بينما الملكة لا تكون إلا عن قواعد وقوانين يتعلّمها الفرد أو يتعرّف لها . أما المقصود من قوله ( تتكلف ) أي أنها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصد لا غامه . وعبارة ( الإقناع الممكن ) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة ؛ أي ما يمكن من الإقناع . ومفهوم جملة ( في كل واحد من الأمور المفردة ) أي في كل جزء من الأجزاء ، أو آية مقوله اتفقت ، حيث تشير عبارة ( كل واحد ) إلى الجزء ، بينما لفظة ( المفردة ) تدل على المقوله .

فالخطابة إذن ، في ضوء ما أوضحه الاستاذ الرئيس ، ملكة يصدر فعلها عن إرادة مدركه وقادته ؛ غایتها الإقناع بما يُظن محموداً . وهو الذي يتخذ شتي الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه ، دون أن يَتَوَقَّفُ الغرض منه كشف الحق ، ولا الإِلْزَامُ على قانون المحمود الحق<sup>(١٦٧)</sup> .

والخطابة ، في بُعد آخر ، مجال مقاييسه بينها وبين الجدل ؛ فهي تشارك الجدل من جهة ، وتشاكله من جهة أخرى ، أما مشاركتها فتكون من جهتين :

(أ) - من ناحية القصد ، وذلك باعتبار أنَّ كلاًً منها يهدف إلى الغلبة في المناقشة أو المفاوضة لبيان التصديق .

(ب) - من ناحية الموضوع ، حيث لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر ، سوى أنَّ الخطابة غالباً ما تتعلق بالجزئيات من الأمور ؛ بينما الجدل ينصب اهتمامه على الكليات أولاً .

أما مشاكلتها ؛ فذلك من حيث أن كلّيّها يستعين ( بالمحمود ) من الأشياء - فالخطابة محmodاتها ظنية ، والجدل عموداته حقيقة . . . وللخطابة بالإضافة لما تقدم ، قياسها هو المطبع بنفسه ، باعتبار أنه من المظاهر المستعملة فيها ، تماماً كما في الجدل المطلق من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبّهي سواء بسواء .

ويُلْعب ( الصوت ) دوره في الإقناع ، من حيث رفعه تارة ، وانخفاضه أخرى ، أو أنَّ يُقلل مرة ، ويُحدّد مرة ، أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخّلة ؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والأخلاقي بالنسبة للناس .

وللإقناع دوره أيضاً ؛ فهو إما أن يكون قوله نهيف من ورائه صحة قوله آخر مستعينين

بالخيال والعاطفة في حل الخصم على التسليم بالشيء ، وإنما أن يكون شهادة - والشهادة على نوعين : شهادة قولٍ؛ كالاستشهاد بقولنبي أو إمام أو حكيم أو شاعر ، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضه .. أو شهادة حالي؛ سواء كانت حالاً تدرك بالعقل أو حالاً تدرك بالحسن . وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الإقتصادي الذي هو القياس الخطابي المركب من المشهور والمظنون معاً.

ولعل أهم ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضمائر أي التي أصرمنا بعض مقدماتها بعما لطبيعة التعبير وبلاعنه وتاثيره . والضمائر من الخطابة كالبرهان من العلوم ، فهي استدلالية ظنية تلائم الإقناع العابر ومخاطبة الجماهير ؛ باعتبار أنها قياس اكتفي بما منه الصغرى وأعملتُ الكبرى خشية ظهور كلها أو إمكان معارضتها<sup>(١٦)</sup> ..

وثمة ما يضاف إلى (الضمائر) في الخطابة وهو (التمثيل) - وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنى جامع ، ويشارك الضمير في أن كلها يفيد إقناعاً ، أي جعل شيء لم يقْعَنْ به ، مقْعَناً! ..

٧٢ - تلك ، باختصار ، أهم المنازع الرئيسة في حماور الخطابة ورسائلها . وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها ؛ لا يخلو أحياناً من تكرار واعادة ، ولا يخلو أيضاً من طرافه ومن تعقيد ! . وأياً ما كان ، فمنطقه الخطابي ، سواء في (الشفاء) أو في كتاب (المجموع) أو في مصنفاته الأخرى ؛ يمثل قمة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازدهاره وتألقه .

٧٣ - الحق أنَّ الشعر مجال رحب تفاعله في الأحكام الفنية حسب مذاعها الأدبية واتجاهاتها قديماً وحديثاً . وليست المشكلة عند الاستاذ الرئيس ابن سينا تهض على ما يتعلق بفهمه هذه الأحكام من حيث أنها أقوال موزونة ومتوازنة ومدققة ، لها إيقاعها وختم قافيةها . بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر ، فلها رجالها من الفنانين وأصحاب علم القوافي - إنما هم ابن سينا الرئيس والأساس ينصب على أنَّ الشعر لا ينبغي أن ينظر فيه المنطق الآمن من حيث كونه (خيال) فحسب ! ود المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتبسط عن أمور وتنقبض عن أمور ، من غير رؤية فكر واختيار . وبالجملة تفعل له افعالاً نفسانياً غير فكري ، سواء كان القول مصدقاً به أو غير مصدق به ، فإنَّ كونه مصدقاً به غير كونه خيالاً أو غير خيال<sup>(١٧)</sup> . - وتلعب (المحاكاة) دورها في هذا التخييل ، وتقتصر عادة على الأفعال فقط ، ولا تتعامل مع المعاني المجردة - لأنَّ الأفعال وحدها هي التي تتطوى على التخييل ، وتقبل الفعل والمحاكاة معاً ؛ بخلاف التصديقات المظنونة حيث أنها محضه ومتناهية ؛ ومن هنا فإنَّ المستحسن في الشعر - كما يقول ابن سينا - هو المخترع المبدع .

فالتخيل إذن تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة ، وإن لمْ تُعبر عن شيءٍ حقيقيٍ موجود . والشعر لا ينظر إليه إلا من خلال كونه يستعمل التخييل - خلافاً لطراط الخطابة التي تستعين بوسائل التصوير كلاماً بسطنا من قبل -

ويتعلق التخيّل الشعري باربعة عناصر هي: أولاً بالزمان من حيث عدد القول ووقته وهو ما يسمى بالوزن . ثانياً بالسموع من حيث القول ذاته . ثالثاً بالمفهوم من دلالة القول . رابعاً بالمشاركة منها من حيث المسموع والمفهوم معاً .

والوسائل (أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي إلى هذا النوع من الشعر؛ تنهض على أساسين أحدهما يعتمد اللفظ ، والآخر يعتمد المعنى ، وذلك من حيث البساطة أو التركيب ، وحسب نسبة ما بين أجزاء تلك (الحيل) . . . وتكافل جميع هذه الوسائل والعناصر بتحقيق عملية المحاكاة التي تعتمد اللحن الذي يتغنى أولاً ، والكلام المخيلي ثانياً ، والوزن المقصود ثالثاً . . . وإنَّ الشعر-في رأي الفيلسوف- يجود متى اجتمع فيه أمران: القول المخيلي والوزن السليم<sup>(٧٠)</sup> .

ومازال الهدف من المحاكاة في الشعر هو محاكاة فعل كامل الفضيلة - كما يتصور الاستاذ الرئيس - فقد سأله الفيلسوف بمصطلحه اليوناني (الطراوغوديا) - حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعايم ، دوره الواضح في بنائه الأدبي . ويراعى في هذه المحاكاة ( كما فعل الشاعر الأغريقي هوميروس من قبل ) عدم خلط افعال بانفعال أو احوال باحوال ، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً ، وأن تكون معاناته لا تتعذر مقتضي الحال ، ويستدّ نحو أمر وجد ، أو لم يوجد ؛ لأنَّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفاده الآراء ، ويتم تقويمه بوسائل معينة<sup>(١٧١)</sup> .

وفي ضوء هذا التخطيط الموجز ، فإنَّ أوضح القول وأفضلِه ما يكون بصريرِ الألفاظ الحقيقة الشاملة ؛ كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم ، فقد كان «علم ما يعمل ، ويأتي بالمحاكاة سيراً» - لأنَّ الشاعر الحق هو منْ كان يجري مجرى المصور ، باعتبار أنَّ كلَّ واحدٍ منها محليٌّ ، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمتغولات.

وعلى الرغم من أنَّ ابن سينا يركِّز ، وبشكل رئيس ، على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب - التي هي قوة وسطى بين الحسّ وفعالياته والعقل في تحريره الحالـ؛ فإنه عادلٌ ووازنٌ في موقفه هذا بين الظاهر والباطن ، أو بين الشكل والمضمون ، دون أن يجعل من الإبداع الفني للشاعر ذاته (الذى هو الجوهر فى العملية النقدية) ظاهرة أساسية فى البناء الشعري ، بل انتهى إلى نظرية وسطى قد لا يقرّها كثيـر من النقاد المعاصرـين .

٧٤ - تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء ، ثقلتها الفيلسوف الشاعر ابن سينا لا بروح عصره وصورة فحسب ؛ بل أضاف إليها روح الأدب اليوناني وطراحته . وحاول هو أن

بعضها ، قدر جهده ، لما يمكن أن يستحدث في الشعر العربي من جديد لم يحدث ، ومن أدب مقلشف لم يستقم . وبقي موقفه هذا يخضع لمنظور بيته التي تخضع الفن للأخلاق ، فيعود الشعر هادفاً ومتحلياً بمعايير الفضيلة وجلاليتها ، سواء ما كان منه في مجال قذف أو في مجال مدح أو دونها .

**مع الفيلسوف  
في طبيعته الصاعدة**



٧٥ - تتميز الفلسفة الطبيعية عند الاستاذ الرئيس<sup>(٤)</sup> ، من حيث مدلولها العام ، ب أنها « جملة الموجودات المادية بقوانينها » - التي تخضع ذاتاً لدلالة التجوهر المتمثل بعملية التكون والصيرورة ، كي يبلغ الشيء حلة الذي يتحقق فيه بالفعل ، باعتبار التركيب القويمي لجوهر الصورة وجوهر المادة معاً ، فيصبح هذا التركيب (تجوهراً) من نوع آخر<sup>(٥)</sup> .

وقد تعلقت مسالك ابن سينا نحو الفلسفة الطبيعية ، ولعل من أهمها ما أظهره لنا في كتاب الشفاء ؛ حيث أشار إلى طريقة التي اعتمدت الأمور التالية :

(١) - إن تقرير العلم وتعليميه يكون على النحو الذي ينهض عليه رأيه الخاص ، ونظره الذي انتهى إليه .

(٢) - إن ترتيب الموضوعات وتنظيمها ؛ ينبغي أن يكون مقارناً للترتيب الذي جرت عليه الفلسفة المنشائية .

(٣) - إن وسيلة التحير أو الاختيار يجب أن تستند إلى ما هو صحيح في نظر الفيلسوف ، دون حماولة الإطالة في مناقضة المذاهب الأخرى .

وعند التأمل معالم هذا المسلك الذي دعا إليه الحكم ، يبدو أنه يضع في الأساس أن قاعدة بناء هذا العلم وتقريره تقتوم بنظرته الخاصة إليه ؛ فهو إذن ينبع من عنصر الحكم الذاتي للفيلسوف (كما هي عليه الفلسفة ذاتها) - معتمدًا على رؤيته العميقه للعالم الخارجي في ضوء منهج يوناني محدود قدر الاستطاعة ؛ بحيث أدى به هذا الأمر إلى أن يجعل من المعرفة الاستنتاجية

(٤) - تبغي الاشارة هنا - ونحن في سبيل تأثير الجانب الطبيعي للفيلسوف - إلى أن المؤلف سبق له النهوض بدراسة الفلسفة الطبيعية لابن سينا مع مقارنة مبنایها وأصولها اليونانية ، مستعيناً خاصة بمخطوطة كتاب (الشفاء) - مع قيامه بترجمة جزئية إلى الانكليزية لقسم السابع الطبيعى بالذات حيث لم يسبق ترجمته إلى هذه اللغة .. وكان ذلك في رسالة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة اكسفورد عام ١٩٦٢ - ولكن بعض الدارسين العرب للموضوع ذاته تجاهل هذا الأمر مدعياً بأنه لم يجد في الدراسات الجامعية، شرقاً وغرباً، من تناول هذا الجانب عند ابن سينا سوى المدعي نفسه ! . علماً بأن الأطروحة المذكورة مطبوعة ومحفوظة في مكتبة الجامعة المركزية (بودليانا) وفي مراكز أخرى من البحث . بينما ظهرت الدراسة الأخيرة بما يقرب من تسع سنوات بعد أطروحتنا المذكورة ! . انظر : د. محمد عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

سيلاً قصد به إلى تغيير الحدّ الأوسط للقياس إلى حدٍ تجريبي يقود إلى الاستقراء ، سواء كان هذا الاستقراء ناقصاً أو كاملاً (كما أوضحنا ذلك في كتابنا المنطق السينوي) .

وعما لا مثابة فيه أنَّ الكتاب (أحصاء العلوم) للفيلسوف الفارابي أثره الواضح على منهجه الفيلسوف ، رغم أن تقسيمه للعلوم يتباين - في بعض أوجهه - عما ذهب إليه أبو نصر ، كما أشرنا في فصل : الطريقة والمنهج<sup>(١٣٣)</sup> ، فابن سينا ، عموماً ، يحصر مراتب الموجودات في خمسة أمور هي : الجوهر المفارقة ، والصورة والجسم ، والمادة والأعراض - وتميز هذه بأنَّ لكل واحدة منها جملة موجودات تتفاوت في طبيعة وجودها .. فهناك نحو من التدرج الصاعد في هذه المراتب يبدأ من الطبيعة فالحيوان فالنفس الإنسانية ، ومن ثمة النفوس الكلية .

وليس من ريب في أنَّ منهجه الطبيعي لا يخلو من تداخل مع منهجه المتأفيزيقي ؛ وهو تقليد ارسطوطي قديم ، ينبغي الأنقع في خطأ الأحكام المبترسة عليه . - كما وقع بعض الدارسين - مدعياً أنَّ هذا التداخل في المنهجين سببه سوء الرؤية المعرفية عند ابن سينا ، وعدم القدرة على التمييز الواضح بينهما .. أقول ؛ إنَّ حكماً كهذا يفتقر إلى أدلة النقد الداخلي للمنهج ، حيث لا نجد وسيلة تؤدي إلى هذا القرار ، لأنَّ الفصل بين العلمين (أعني الطبيعة وما بعدها) عملية حقيقة ومستحللة ، لم يكن عصر الاستاذ الرئيس يدركها أو يتصور وقوعها أو يستوعب غاياتها . ومن هنا فالالتزام الترابطى بين ما نسميه العلم الأعلى وما ندعوه بالعلم الأسفل أمر ضروري ومنطقي في ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى في الإسلام ، بحيث يؤدي هذا التلازم - في نهاية الأمر - إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنتيجة ، وبين المركز والمحيط ، تداخلاً يفرض تارة ، ويتحقق أخرى ، من غير تهمة ما توجه إلى الشيخ الرئيس أصلاً . أما نقد ابن رشد لأراء ابن سينا في مجال هذه العلاقة بين مناهج الطبيعة وما بعدها ، فلم يوجد إلىعيدي في التظير ، والسبب في رأينا لا يعود إلى مشارية ابن رشد فحسب ، بل إلى كونه أدرك أنَّ لا مجال لهذا الفصل في منظور عصره وبنائه الثقافية ، فعاد من بناؤه ، فكانه لم يفعل شيئاً ولم يُضف جديداً !.

٧٦ - أما السبيل التعليمي الذي ينبغي أنْ يسلك في هذا العلم ؛ فهو الأخذ بـ (المبادئ) أولاً وقبل كل شيء - بمعنى البدء بما هو أعم ونخلص إلى ما هو أخص ؛ أي إننا نبدأ بـ بدائرة الجنس ، ومن ثمة دائرة النوع ؛ لأنَّ تعرف الجنس أقدم من تعرف النوع ، باعتبار أنَّ المعرفة بالحدّ وتصوره تكون قبل معرفة المحدود (إنَّ عنينا بالحدّ ما يتحقق ماهية المحدود) . لذا يتحتم علينا أن نفهم أولاً (المبادئ العامة) كي تعرف على الأمور الخاصة ، لأنَّ المبادئ العامة أسهل تناولاً - عن طريق العقل - مما هي عليه في الطبيعة ؛ حيث أنَّ الطبيعة تهدف أولاً إلى إيجاد النوع لا الفرد ، ولم يقم النظام الكوني إلا لتحقيق هذه الفكرة . ففرض الطبيعة إذن أنَّ توجد إنساناً ما ، وليس غرضها إيجاد شخص الإنسان المتمثل بزيد أو عمرو من الناس ؛ لأنَّ

جميعهم صاروا إلى فناء، وعلى العكس من ذلك؛ فإن صرورة الطبيعة تستمر في تحقيق النوع بصورة دائمة.

فالاعرف عند الطبيعة في ضوء هذه النظرة؛ هو الجنس والنوع ، وقدمها ليس بالطبع ، ولكن قلم بالزمان - رغم أن الفكرة السينوية هذه لا تنهض على اسس سلية واضحة ، بل تفتقر إلى أدلة أكثر مما حاول الحكيم تقديمها عن عقلانية الطبيعة وقصدها الغائي ! .

على أن هذا الطريق إذا المرحلتين بين الجنس والنوع ، إذا توافرت فيه المقابلة بين الأمور العامة والأمور الخاصة من جهة ، والعقل من جهة أخرى؛ ظهر لنا عندئذ أن الأمور العامة أعرف لدى العقل . ولكن إذا قايسنا بينها معاً وبين الغائية في الطبيعة ظهر لنا أن الأمور النوعية أعرف عند الطبيعة . أما إذا وقعت المقابلة بين الأمور النوعية من جانب ، والأفراد المعنية من جانب آخر ، ونسبنا كليةما إلى العقل ؛ لم نجد للأخر مكان تقدم أو تأخر عند العقل على غيرها إلا بأن تُشرك القوة الباطنية للإحساس في العملية ذاتها ، فيبدو عند ذاك أن الجزيئات (الأفراد) أعرف عندنا من الكليات . وهذا موقف حمله في ابن سينا رأيه في المشكلة القائمة ، حيث سبق للمعلم الأول أن أوقف عليه صفحات طوالاً في دراساته عن الكلي والجزئي ، وقد أوضحنا صورته في كتابنا: (المطلع السينوي) .

ففرض الطبيعة إذن هو تحقيق هذا ( النوع ) ، فإذا توفر حصوله في شيء معين غير خاص به لكونه أو فساد ، لم يكن ذلك النوع بحاجة إلى افراد تتمثله في العالم الخارجي . ويضرب الاستاذ الرئيس مثلاً على ذلك بالتبين الشعس والشعر ، ظناً منه أن هذه الوحدانية ثابتة أصلًا ولا تتعدد! .

أما كيف يتم تصور هذه الحال بالنسبة للحس والخيال في التعليم الذي يسوقه ابن سينا ؛ فإن للجسم عند الفيلسوف معينين : معنى عاماً ومعنى خاصاً يتحدد بشخص الجسم ذاته . ويتقارب هذا التقسيم أيضاً مع الحيوان والإنسان بمدلوليهما العام والخاص على السواء . فإذا نسبنا هذه المراتب الثلاث: ( جسم ، حيوان ، إنسان ) إلى القوة المدركة ؛ مع مراعاة نوعين من الترتيب ؛ بحيث نبدأ بالأمور العامة ونتدرج منها إلى الخاصة نجد أن الأمور العامة أعرف عند الحس من الأمور الخاصة ؛ لأن الإدراك الحسي يرجع صورة الحيوان إلى « مصدق » أوسع منها ، وهو الجسم . ولكننا إذا أرجعنا ذلك إلى التخيل فإن للإنسان القدرة على تصور شخص من ( النوع ) غير محدود بخاصية معينة ، كتصورات الطفل الصغير في بوادر أيامه الأولى حيث لا يمتلك القدرة على تمييز أبيه من بين الرجال الآخرين ، ولا يميز أنه من بين مجموعة من النساء ؛ بل أن له القدرة فقط على تمييز صورة النوع للطرفين دون تحديدتها بالنسبة إليه . وهذا الخيال الذي يرسّم في اللعن لصورة الإنسان المطلقة غير المخصصة ؛ هو المعنى العام الذي يصطدح عليه ابن سينا بعبارة « الشخص المنشـر<sup>(١)</sup> » ، الدالة على كل « شخص<sup>(٢)</sup> » ، عام غير معين -

ويتحدد المصطلح السابق بمعنىين : أولهما أن « الشخص المنشر » يقصد به حد الفرد مضانًا إليه طبيعته النوعية ، كقولنا : « حيوان ناطق مائن » حيث يؤدي استعمال هذه الكلمات إلى دللين ؛ الأولى اطلاقها على الفرد المتعين المحدث ، والثانية إطلاقها على تعريف الإنسان العام ، ففي هذه الحال يرتبط الإدراك الحسي برواية إنسان غير متشخص بصفاته الذاتية ، بل إنسان على الإطلاق ، وفي كلا المعنين تداخل واضح عند ابن سينا .. وأما الثاني ، فهو هنا الفرد المتعينحقيقة موضوعاً ، ولكن يصلح عند النزه أن يضاف إليه معنى الحيوانية أو الجمادية لشكليه يعتور الإدراك فيؤدي إلى اعتقاد ظاهري في التعميم لا يرتبط بحقيقة الشيء ذاته ، كروية جسم منهم من بعيد يصعب علينا إرجاعه إلى صفة معينة ، فحيثند نطلق عليه مصطلح « المنشر » - باشتراك الاسم معًا .

ولنا أن نتساءل ؛ هل هناك فارقٌ قطعيٌ بين لفظة ( شخص ) الدالة على النوع ، وذات اللفظة الدالة على اسم معين؟ .. يبدو أن الأمر لا يتحمل المبالغة التي أرادها له ابن سينا ؛ لأن الكلمات الكلية - كما يقول الفيلسوف البريطاني برتراند رسل - مثل ( إنسان ) جديرة بما بالنسبة لنرى إنْ كان هناك ما يصح أن يسمى بالكلمات الكلية إطلاقاً . فإنْ كان الأمر كذلك ، فبأي معنى نقول عن الكلمة إنها كلية؟ . نعم ، إنْ هذه مسألة ميتافيزيقية ، إلا أنه لا مندوحة لنا في هذا الموضع عن القول بأن الاستعمال الصحيح للكلمات الكلية ليس في ذاته دليلاً على أنَّ الإنسان في مقدوره أن يجعل المعنى الكلي موضوعاً لتفكيره . فقد كان المفروض دائمًا أننا ما دمنا نستطيع أن نستعمل لفظاً كلياً مثل ( إنسان ) استعمالاً صحيحاً في لغة التفاهم ؛ إذن لا بد أن تكون في اذعاناً فكرة عبردة عن ( الإنسان ) لقابل هذه الكلمة الكلية وتصبح معنى لها ؛ لكن ذلك رأي خاطئ . وحقيقة الأمر هي أننا نستجيب بصورة معينة لفرد معين من الناس ، ثم نستجيب بصورة أخرى معينة لفرد آخر من الناس . لكن بين أفراد الناس جميعاً عنصراً مشتركاً يجعل من استجاباتنا لمختلف الأفراد عنصراً مشتركاً كذلك ؛ فإنَّ ثارت الكلمة الكلية ( إنسان ) الاستجابة المشتركة وحدها ، كان ذلك بمثابة فهمنا لكلمة ( إنسان ) الكلية . واذن ، فالاستعمال الصحيح للكلمة الكلية لا يتضمن بالضرورة أن يكون لدينا تصور مجرد بقابلها<sup>(١٧٣)</sup> .

أما إذا قيس هذا - أعني التعليم الذي أشرنا - إلى العلل والمعلولات وإلى البساطة والمركبات من حيث نسبتها « الأولوية » إلى الحس والعقل والطبيعة : فإنَّ كانت العلل محسوسة فلا الكبير تقدم وتأخر لأحدلها على الآخر من ناحية الحس . أما إذا كانت غير محسوسة فلا نسبة لها إلى الحس مطلقاً ، وكذلك حكم الخيال .. أما بالنسبة إلى العقل فالأمر ينادى على سبيلين : أحدهما أن يتنهج طريقه من العلة إلى المعلول ، وثانيهما أن يتنهج طريقه من المعلول إلى العلة في دليلين أشرنا إليها سابقاً ، ندعوهما برهان الآية وبرهان اليمية ، وكلاهما يعتمدان على الدليل العقلي من جهة ، وطريق الحس من جهة أخرى . فإذا كانت العلة تعني الغالية ؛ فهي أعرف عند الطبيعة من المعلول ، والعكس بالعكس ! .

أما مسألة البساط والمركبات؛ فإن المركب أعرف عند الجنس، والبسيط أعرف عند العقل، لأننا لا ندرك المركب قبل أن ندرك مسبقاً بساطته أو عرضاً من اعراضه، كان ندرك جسماً مستديراً مثلّاً لم تتبين بعد ماهيته وجوهه.. ونتهي هنا إلى أنّ نظرية الاستاذ الرئيس تتحلّد بأنّ الأعرف عند العقل من الأمور العامة هي المبادئ العامة والبساطة، وأما عند الطبيعة؛ فالأعرف لديها هي الخاصة النوعية والمركبات. فالتعليم يجب أن يبدأ من المبادئ العامة وبساطتها، ويرتفع إلى النوعيات وخصائصها؛ فالنوع من الناحية الوجودية أسبق من الجنس في تطبيقات هذه النظرية.

ومن خلال هذا العرض الموجز ، يمكننا أن نلمس رأي الفيلسوف صريحاً في الطبيعة ؛ حيث يحاول أن ينبعها مدلول التعقل الكامل المألف إلى غاية ومعرفة واستدلال ؛ وكأنها مرادفة لدلالة (الكون) عند القدماء ، توقف كالillard أمام قوى الإنسان ، تازعه المعرفة ، فتبقي تارة ويسيقها أخرى ، وليس هذا بغريب أو مستغرب ؛ فهو اتجاه تمثله فلاسفة اليونان من قبل ، ومفكرو الإسلام وحكماء المصوّر الوسطي ، من بعد - على حليّ سواء !

٧٧ - وأعود ثانية ، فأقول إنَّ الطبيعة في هذا العلم هي مبدأ فعلى أو انفعالي في الأشياء ذاتها كما متوضع مسبقاً - تتصف بالأولية وتحتلن بالديمومة ؛ سواء في حركاتها أو سكوناتها ، من حيث أنَّ الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد ثابت ، يشير إلى أنَّ فيها علة الحركة والسكنون وعلة اطراهامها أيضاً . فالفعل الباطن - كما يقول ابن سينا - واطراد الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة ذاتها<sup>(١٧٧)</sup> . ويتمثل هذا المبدأ بحديه : المبالي والصورة أصلاً ، ففي التضير الذي يضعه الفيلسوف ، بادره ذي بدء ، في تحديد مفهوم المبالي ما يقودنا إلى السبيل الذي يبني أنْ يسلك لتوضيح معلم الطريق في طبيعة الصالحة ؛ حيث تتميز المبالي بأنها الشيء الذي فيه قوة الانفصال المتبقية في الأحوال جيداً . ويتصرف هذا الشيء أنه متصل بذاته ، وله تأثيره في التناهي والتشكل الذي يؤدي إلى إثبات حاجة الصورة الجسمية في وجودها وشخصها إلى المبالي ، ولكن لا من حيث ماهيتها ؛ لأنَّ الصورة الجسمية لا تتفكر عن هؤلاماً الآتي النعم<sup>(١٧٨)</sup> . بينما وضعها يمكن الإشارة الحسية إليه شرط أن لا يكون هذا الوضع بانفرادها باعتبار أنَّ الصورة في حقيقتها ليست جسماً أو نقطة أو خطأ أو سطحاً ؛ ومن حيث أنها هي علة كون المبالي ذات وضع ، تفيد تشخصها وتعيينها ، وأنَّ حلوها في المبالي لا يتم إلا على سبيل (التبديل) فحسب ؛ بمعنى خلُع صورة وتلبس أخرى ، لذا امتنع حلوها في المبالي المجردة ، مما يؤدي إلى أنَّ المبالي المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً ، والعكس بالعكس ، أي أنَّ المبالي المفترنة بالصورة لا تكون مجردة أصلاً<sup>(١٧٩)</sup> ، وذلك بحكم حال الجسم الطبيعي من حيث قبوله للانفكاك تارة وللاتمام آخرى متمثلاً في الكيفيات الرطبة والجافة . وكذلك بالنسبة لما يبني أنَّ يكون عليه الجسم الطبيعي من مكان ووضع معينين تقتضيهما طبيعته ، وكانت تلك الصور تستلزم الكيف

أو الآين على حد سواء . وليس هذه الصور أن تؤدي إلى تقويم الجسمية أبداً ، بل تقوم الميول التي أشرنا إليها . أما الصور ذاتها فتحتاج إلى (أحوال) من خارج - كما يقول الاستاذ الرئيس - ويقصد بها العلل الفاعلة لشخص الصور ، بخلاف الحامل (أي الملاحة) حيث هو علة قابلة لمحاسبة . فهناك إذن « مبدأ قييم يفرض وجود هذه المحوادث عند حصول الاستعدادات على وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام ... ويكون سبب ما آخر خارج عنها يقيم كل واحد منها (الصورة والميولي) مع الآخر ، أو بالأخر (١٨٠) .

والسبب الآخر الذي يقصده الفيلسوف يتميز بأنه واحد بالعدد ، وأنه دائم الوجود تنضاف الصورة إليه ولا عكس ، فيجتمع منها عدّة للميولي علة واحدة بالعدد ، تتصف بأنها دائمة الوجود معها . في الوقت الذي يؤكد فيه الفيلسوف أن الصور الجسمية ، بجمع أصنافها ، سواء كانت نوعية أو أرضية أو ساوية ، لا يمكن لها - بأي حال من الأحوال - أن تكون عللاً أو وسائل لوجود الميولي ، بل هي « شريكة العلة من حيث كونها صورة ما ، لا من حيث كونها صورة مشخصة ، فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الميولي ... ويعتمد أن تنصير الصورة مشخصة قبل وجود الميولي ، فإنها هي القابلة لشخصها ، فهي سابقة على شخصها» (١٨١) . ولبيت الميولي هذه معلولة للصورة ولا الصورة علة لها ، لأن المعلومات - بحسب القسمة العقلية - نوع يقارن العلل ، ونوع يابنهما . وعلى الرغم من أن الميولي ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ؛ فهي أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح إذن ، تقدم الصورة من الناحية الوجودية عليها (١٨٢) . يضاف إلى هذه أن الصورة من حيث هي صورة ، تكون متقدمة على الميولي وشريكة لعلتها . ومن حيث هي مشخصة عصبة في الخارج تكون متأخرة عن الميولي ، لأن الميولي هي السبب الفاعل لشخصها وتحصلها ... إنها تحتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ... فإذاً الميولي متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المنصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به ، لا على الصورة من حيث هي صورة (١٨٣) . ذلك لأن الميولي ، في حقيقتها ، هي قابلية محضة ، بخلاف الصورة أصلاً ، حيث يمكن أن تعتبر كل صورة مقيدة ولا ينعكس الأمر . فعلاقة الميولي بالصورة أو تعلقها معها منحوم من المعنة العقلية التي لا مشاحة في وجودها بين الطرفين المترابطين . ولكن بشرط أن تكون الصورة شريكة للعلة كما بسطنا من قبل ، ومن هنا يقول الاستاذ الرئيس إن « الميولي والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعنة على السواء» (١٨٤) . متعلقاً في ذلك من قاعدته العامة التي يقرر فيها عدم أسبقية العلة على معلومها أسبقية واقعية ؛ لأن كل واحد بما هو علة فإنه ومعلوله معاً دائماً . وأماماً دون ذلك فهو إما علل عرضية أو معيّنات (١٨٥) ... (والمقصود بالمعيّنات الأحوال المختلفة من خارج) - ولعل من مبرراته التي دفعت الفيلسوف إلى التمسك بهذا الاتجاه ، هو ما أشرنا إليه سابقاً من دعاوة أن الميولي لا تفصل عن الصورة إلا في الذهن . فحيثما نعتبر الصورة سبباً محتاجاً للميولي إليه وتتعلق نحوه ،

فلا يجوز لنا حينئذ وضع أسبقة للعلة على معلومها . وبهذا تكون الأقنية هنا وجودية لا واقعية ، فرضية لا حقيقة ! .

أما كيف يتم تشخص الميولي بالصورة ؛ فإنه يحدث بسبب صورة ما تعينها - آية صورة كانت - على الإطلاق . وإذا عكس الأمر ، أي كيف يتم تشخص الصورة بالميولي ، فإنه يتم من حيث هي هذه الميولي المعينة المحدة ، لا من حيث هي مطلقة ، بل باعتبار أنها قابلة لشخصها فحسب . وقد اعتبر شارح الإشارات نصير الدين الطوسي هذه المسألة من غواصات هذا العلم ! <sup>(١٨٦)</sup>

وفي ضوء هذه النظرة القائمة على التشخص بين الطرفين المترابطين ؛ يمكن القول أن هناك نحوًا من التلازم بين الصورة والميولي بحيث يؤدي إلى تقرير أن سبب ذلك هو نزوع الميولي إلى الصورة من الناحية الذاتية فحسب ، ولا يجوز العكس ! . وعلة هذا التزوع الطبيعي حال تبنّيه من خارج وتجدد باستمرار . والنظرة السببية هنا نظرة طبيعية خالصة ؛ إلا إذا بحثنا عن أسباب لهذا التعلق العلني بين الطرفين الرئيسيين في الطبيعة وجاز لنا أن نخطو نحو علم آخر يهدينا إلى الطريق السوي لهذه المعرفة الفائقة ؛ وأعني به (ما بعد الطبيعة) . بهذه الوسيلة تدفع التصور الذي علق في أذهان الباحثين والدارسين من الشرق والغرب ، من أنَّ ابن سينا يتفاوض مع نفسه ، حين رفض دعوى ارسطوطاليس من أنَّ المادة تشتق إلى الصورة اشتياق الأشياء للذكر <sup>(١٨٧)</sup> ، في الوقت الذي ذهب فيه إلى تثبيت نظرية العشق في الكائنات ، وتدرج هذا العشق في الطبيعة وما بعدها .

أقول إنَّ الاستاذ الرئيس لم يتفاوض مع نفسه ؛ بل إن موقفه يمثل حالاً تعتمد أصلاً على النظرة الخاصة والعامنة نحو الطرفين المترابطين ؛ أعني الميولي والصورة . - فرفض الفيلسوف للرأي الارسطوطي ينبع من نظرية منهجة دقيقة ؛ حيث لا يجوز الأخذ بدعاوى أسبقة العلة على معلوها في الطبيعة ، ثم ادعاء أنَّ الميولي تشتق الصورة عشق الأشياء للذكر ! . فمن أين للميولي هذه الحال الإيجابية لتقوم به نحو الصورة؟ - بينما - كما أوضحنا سابقاً - لا يجوز فصل أحدتها عن الآخر الأفي النهن - والقضستان لارسطوطاليس نفسه . - فمن أين إذن يحدث هذا التطلع الغريزي والشوق الدائم؟

تلك ، كما نعتقد ، هي الرؤى التي راودت عقل ابن سينا وهو يحرر رأي المعلم الأول ، ثم يرفضه جملة وتفصيلاً . . فلا تتفاوض بين الموقفين ، ولا رجوع عن القاعدتين ، بل هناك نحو من (العشق) بين الكائنات جميعها ، بلْهُ بين الميولي والصورة معاً . - ولكن لا في المرحلة التي جعل المعلم الأول من الميولي شخص استعداد لا غير ! وإنما في حال الميولي المدركة في هذا العالم . وهي التي تحدث عنها ابن سينا والفلسفه قدماً وحديثاً . - جاز عندئذ ، في رأي الفيلسوف ،

سريان العشق فيها ، وتحولها من حال إلى حال ، ومن صورة إلى أخرى ، ومن تطلع للخير الجزئي إلى تطلع للخير المطلق .

وللعشق ، في هذه المرحلة ، دلالتان طبيعية ونفسية .. فالعشق بالدلالة الأولى نحو من الجذب الطبيعي ، وبالدلالة الثانية نحو من الجذب الروحي .. وفي رسالته المعرفة عن العشق يذهب الاستاذ الرئيس ، كما أشرنا ، إلى سريانه في الموجودات على اختلاف أصنافها ورتبتها ؛ ابتداءً من الأجسام غير الحية ، وانتهاءً بالأجرام السماوية . حيث نجد أنه « وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزي وزروعها الطبيعي ». ولعل فيها أورده الفيلسوف في الفصل السابع من رسالته المذكورة<sup>(١٠٠)</sup> ما يهدى لنا أفكاره في بناء نظرية متكاملة عن (العشق) لم يسبق إليها السابقون ؛ رغم حماؤاتهم المبعثرة في التراث الفلسفى .

وأياماً كان ، فإن الترعة الأرسطية في دلالة هذا العشق أو الشوق ، الذي رفضه الشيخ الرئيس ، لا يقود حتماً إلى النتائج التي انتهى إليها الحكم . لأننا نعلم أن منهجية المعلم الأول تتميز بالإنسانية في اتجاهاتها ، أي أن صدق العالم الخارجي المحسوس ينهض على الحكم الجزئي لا الكلي ؛ بحيث كل معرفة حقيقة هي التي تدرك عن طريق المحواس أولاً ، وثمة العقل ثانياً . فإذا قيس هذا الموقف من نظرة فلسفى خالص ؛ لم يعد للهبيول وجود قائم بحد ذاته ، بل هي وصورتها ذاتها ، فعشقها إذن يبدو وكأنه طبيعي . أما قضية أيها الأسبق وأيتها اللاحق ، أم هما معاً في تعادل دائم ؟ فتلك مسألة من دقيق النظر وجليله ؛ وقد أشرنا إليها خلال دراستنا هذه .

٧٨ - وعودٌ على بده إلى التقطير السينوي لفهم الهبيول والصورة ، نجد أن الموقف يؤدي إلى ثبات بنية الحدوث لها بحيث يقود هذا إلى حلف المقولات الرافلة التي أظهرت قدمها قدماً ملديباً . فالنصوص الجلية في شنرات ابن سينا الفلسفية تنهض أساساً كافياً للتفع هذه الاشكالات اللاعقلانية ؛ فالهبيول لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهبيول أيضاً ، بل هما مبدعان معاً عن لسيبة ، ومبدهما يتقدم الكل بالذات ، لا أنه كان معه فيما يزال زمان - كما سنوضح ذلك مستقبلاً - لأن الرمان يحدث مع حلول الحركة ؛ فهذا إذن حدثان بالذات قد يبيان بالزمان . وتتبين الإشارة هنا إلى أن دليل الحدوث الذي يصطمه ابن سينا في النص السابق (ومن قبله الفارابي) هو معنى من معاني الفيض أو الجرد ؛ بحيث يبدوا لنا ، من خلال هذه النظرة ، الفرق الدقيق بين منهجية الفلسفة ومنهجية علم الكلام في الإسلام - لأنه ليس الغرض من ذلك هو القول بالحدث فحسب<sup>(١٠١)</sup> .. أما قدمية الهبيول التي ترد في بعض النصوص السينوية ؛ فإن الغرض منها هو أنها قديمة بالزمان مبدعة بالذات ، كما بسطنا<sup>(١٠٢)</sup> .

\*\*\*

٧٩ - ومن هذا التحليل السريع ؛ نخلص إلى أنَّ للجسم الطبيعي ، الذي تُثلِّه الصورة والممليوَل ، أبعاداً معينة ، تمثِّل الأولى الابعاد الماخوذة في حدِّ الجسم ، وتمثل الثانية القبول الماخوذ فيه ؛ حيث يرى الفيلسوف «أنَّ الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخط ، والخط قبل النقطة». - بخلاف ما هو مشهور عكساً عند العامة دون الخاصة من الناس !.

ومن ثمة فإن لكل جسم طبيعي جهة يقصدها ، تتميز بأنها ذات أوضاع حسية معينة تكون طرفاً للامتداد وجهة للحركة أيضاً . بينما لا نجد ذلك في المعمولات المجردة حيث تكون مفقرة إلى الأوضاع . وهذه الجهات الطبيعية ستة اعتبارات هي التالية :

«إثنان منها طرفاً الامتداد الطولي ويسماها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم : الفوق والتحت ... واثنان منها طرفاً الامتداد العرضي ، ويسماها باعتبار عرض قامة الإنسان : اليمين والشمال ... واثنان طرفاً الامتداد الباقى ، ويسماها باعتبار ثخن قامة الإنسان : القدم والخلف ... وهذه الجهات الست ، تنقسم إلى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل ، وإلى ما يتبدل به ؛ وهو الأربعة الباقية.<sup>(١٩٢)</sup> - ومن وقف الأستاذ الرئيس وشارحة الفيلسوف الطوسي ، من ناحية عدم تبدل الفوق والتحت بالفرض ، أبعلاها عن دلاله العلم النسبي ؛ بينما نظرية الرازى فخر الدين ( الشارح الأول ) كانت أقرب في روحها إلى مفهوم العلم عندما قرر « إنَّ الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إنَّ جعل الاعتبار بالرأس والقدم ». »

وعلى آية حال ، فإنَّ الجسم من شأنه مفارقة موضعه الطبيعي ثم العود إليه مع احتفاظه بالبلهة في الحالين ، سواء كان ذا طبيعة واحدة بسيطة أو مركبة . ومفهوم الطبيعة هنا أنها مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكنه بالذات لا بالعرض . ويوضح لنا الطوسي الشارح هنا التعريف بشكلٍ دقيق ؛ فيقول<sup>(١)</sup> : «يراد ببلدأ المبدأ الفاعل وحده (أي السبب) وبالحركة أنواعها الأربعية ؛ أعني : الآتية ، الوضعية ، والكمية والكيفية . وبالسكون ؛ ما يقابلها جميعاً . وهي بالانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكنون معاً ، بل مع اضيق شرطين هما : (١) - عدم الحالـة الملازمة . (٢) - وجودها . ويراد بما يكون فيه ؛ ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ... وبالأول التفوس الأرضية ، فإنـها تكون مبدأً لحركات ما هي فيه ؛ كالإنماء مثلاً . إلا أنها تكون مبدأً ، باستخدام الطبائع والكيفيات ، وتتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريرك ، لا يخرجها عن كونها مبدأً أول ؛ لأنـه منزلة آلة لها . ويراد بقوفهم بالذات أحد معنـين : أحدهما بالقياس إلى الحركـ ، وهو أنـ الحركة الصادرة عنه لا تصدر بالعرض ؛ كحركة الساكن في السفينة المتحركـ ، وهو أنها تحركـ الشيء الذي ليس متـحركـاً بالعرض ، كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحركـ من حيث هو صنم بالعرض . والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع<sup>(٢)</sup> الذي يعم الأجسام حتى الذكـ . فربما يزيدـ في هذا التعريف قولهـ : على نهج واحدـ من غير إراـدة ؛ وحيـنةـ

يتحصل المعنى المذكور بما يقابل النفس ، وذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد ، أو لا على نهج واحد ، وكلها بارادة أو من غير ارادة . فعبداً الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة ، وبإرادة هو القوة الفلكية . . . فهذا معنى الطبيعة ، ومعنى بها ما يعم الأجسام ، أي هي الشيء الذي يكون المبدأ (= السبب) المذكور فيه واحداً ، لا أن الأفعال الصدرة عنه واحدة ؛ وذلك لأن الطبيعة واحدة لا تتذكر أفعالها باعتبارات مختلفة .

لكتنا نعود فنجد فرقاً مهماً بين نوعين من الأجسام الطبيعية : البسيطة والمركبة - حيث يكون للأول مكان واحد بحسب ما يقتضيه طبيعة بالذات ، ويتصف بأنه مستدير . بينما الثاني له من المكان ما تقتضيه طبيعة الغالبة عليه؛ فلا يختص بمكان معين كما هو عليه البسيط ، لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع<sup>(١٩٥)</sup> ، لذا تعود الأجسام المركبة لها ثلاثة أقسام من المكان : أحدهما بما يستلزم الغالب في المركب ، بشكل علم كما أشرنا . والآخر بما تقتضيه هذه الغالبة حسب اعتبارات مكانية . والثالث مالم يكن فيه غلبة جزء على جزء ، سواء كان بصفة مطلقة أو مع الغير « كالحديبة التي تجنبها قطع متساوية من المفاظطيس عن جوانبها »<sup>(١٩٦)</sup> .

ورغم هذه الأقسام الأربعية التي ذكرنا - أعني البسيط والثلاثة الأخرى المركبة - فهي لا يمكن اعتبارها تعددًا في المكان ، لأن ذلك جسم له مكان واحد ويقتضيه أيضاً شكل معين واحد ويميل يتحرك به . . . والمقصود بالميل هنا كما يقول الحكيم « هو المعنى الذي يمس في الجسم المتحرك ، وإن سكن قسراً أحسن ذلك الميل »؛ كأن به يقاوم المسكن مع سكونه طلب للحركة ، فهو غير الحركة لا محالة ، وغير القوة المحركة ، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إنتمامها الحركة ، ولا يكون الميل موجوداً<sup>(١٩٧)</sup> . وللميل ثلاثة معانٍ : أحدهما ؛ الميل القسري ومثاله رمي الحجر الثقيل إلى أعلى . والآخر الميل الطبيعي وهو الذي يصدر عن الطبع ؛ كميل الحجر الساقط إلى مركز الأرض . والثالث الميل النفسي ؛ وهو حال تلازم الكائن العاقل غالباً ، فيما نسميه عادة (الميل النفسية) مع إدراك الغايات منها . . . ويبعد الميل هنا وكأنه السبب القريب للحركة بوجو ما ؛ رغم أنّ الجسم لا يتحرك حركتين مختلفتين ذاتين . كذلك لا يجوز وجود ميلين ذاتين في آنٍ واحد ، بل يكون الميل في الجسم نحو جهة واحدة يتواخماً بالطبع ؛ بحيث إذا كان الجسم الطبيعي هذا في حيزه الطبيعي ، لم يكن له . وهو فيه . ميل إطلاقاً<sup>(١٩٨)</sup> ، باعتبار أنّ الميل لا يحدث إلا إذا كان هناك خروج عن المكان الطبيعي ؛ كما عليه حل الحركة التي سترجحها . لذا ، ففي حال انعدامه يبطل الميل ، ويعود الجسم إلى وضعه الطبيعي الذي « ميل إليه لا عنه ».

وليس يستغرب في هذه الحال أن نجد الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو أيضاً عن مبدأ ميل بالطبع ، يظهر لنا على صورتين : إحداهما وجة له بحسب طبعه ، والآخر عكسته ؛ ولا يجوز لها أن تبدل أو تزول . أما الثانية فإنها تحدث حسب عمل فاعلية تقتضيها طباع الجسم

نفسه<sup>(١٩٩)</sup> . وإذا عدنا إلى طبيعة الجسم الذي يحدّد الجهات ؛ فإنه يتميّز بأنَّ فيه مبدأ ميل مستدير بخلاف الكائنات الفاسلة التي ميلها مستقيم ، حيث أنَّ «مبدأ الميل المستدير في حرم بسيط» ؛ يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ، ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج ؛ لأنَّ ميل مستقيم أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدود.<sup>(٢٠٠)</sup> - وذلك باعتبار أنَّ الحركة البسيطة تمثل بأنها من المركز إلى المركز ، عليه . وبهذا تكون الميل - كما بسطنا سابقاً - ثلاثة : إثبات مستقيمان وواحد مستدير . وبخض الميل المستقيم كل موجود ينضم لعملية الكون والفساد ، أو بالأحرى لظاهرة حلوث الصورة وزوال الآخر بالسبة للهبوط الواحدة ذاتها ؛ حيث أنَّ الجسم القابل للكون والفساد ، يكون قبل الفساد نوعاً وبعد الكون نوعاً آخر ، بينما الجسم المحدد للجهات لا يفارق موضعه الطبيعي لأنَّ ميله مستدير كما أشرنا ، ولا حرارة له سوى الحركة الوضعية المستديرة ؛ فهو مما موجود عن صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه ، بل إنَّ كان له كون وفساد ، فعن علم وإليه<sup>(٢٠١)</sup> .

٨٠ - وأعود الآن إلى حديثي عن الأشياء التي قيلنا ؛ ويقصد بها (العنصريات) - بعد أنْ أوجزنا الكلام على الأجسام المطلقة - حيث نجد فيها نحواً من الكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة والليوسة والرطوبة) وما اشتقت منها . وتخضع جميعها لحالي الفعل والانفعال في الأجسام ذاتها (انظر فقرة رقم ٧٧ السابقة) - وتعتبر من أوائل الملموسات ، سواء كانت كيفيات كمية أو استعدادية أو نفسية .. والكيفية هنا قوة مهيبة نحو الفعل أو الانفعال ، بحيث يمكن أن يصير بها الشيء معدلاً للتأثير في شيء آخر يؤدي إلى مبدأ التغيير . وإن بعض هذه القوى يمكن إضافتها ، من ناحية الماهية ، إلى الكيفيات الحسية كالرطوبة والليوسة مثلاً ، وبعضها الآخر لا ينبع إلى الحسن بل إلى الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللدين فحسب . في الوقت الذي نجد أنَّ الاستقراء التجريبي يقودنا إلى نوعين من هذه الملمosas الحسية ، أحدهما الحرارة والبرودة وما يتوسطها وهو حال الفعل .. والآخر الرطوبة والليوسة وما يتوسطها وهو حال الانفعال ؛ ولذلك سميت هذه الكيفيات أوائل الملمosas ، وهي التي بها تفاعل الأجسام العنصرية ، وينتمي بعضها عن بعض ، فتولد منها المركبات.<sup>(٢٠٢)</sup> - وعناصر هذه المركبات الطبيعية وأركانها تحصر في أربعة : أولاً النار ؛ وهي جسم يطبعه بالغ في الحرارة بحسب صورته النوعية . والثاني الماء ؛ وهو جسم يطبعه بالغ في البرودة . والثالث الهواء ؛ وهو جسم بالغ في الميهان . والأخير الأرض ؛ وهي جسم بالغ في الجمود .. وهذه العناصر تباين في صورها ، وتحتفل في أمكنتها حسب ميولها الطبيعية ، لذا لا تستقر النار حيث يستقر الهواء ، ولا الماء حيث يتر الماء ، ولا الهواء حيث يستقر الماء.<sup>(٢٠٣)</sup> - بل لكل منها سبله الطبيعي في الصعود والميوا ، وذلك طبقاً لكتير جزء العناصر وصفتها .

ومبدأ التغيير هذا - الذي أشرنا إليه سابقاً - إذا قيس إلى صور الأجسام فإنه لا يمتد في زمان ، لأنَّ الصور لا تقبل الاشتداد والضعف ، أي أنَّ كونها وفاستها لا يتدرج بشكلٍ مرحلي ، بل يقع في آنٍ دفعه واحدة . وليس الآن - كما سيظهر لنا - من الزمان بل هو جزءٌ الوهبي فحسب . ولكن إذا قيس الأمر إلى التغيرات في الكيف ؛ فإنها تحدث في زمان ، حيث تخضع للشدة والضعف ؛ وتسمى عندئذ استحالة .. وظاهر لنا ، في مثل هذه الحال ، ان العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة أنواع من التغيير : أحدها بين النار والهواء ، والثاني بين الهواء والماء ، والثالث بين الماء والارض ، بحيث يؤدي هذا إلى اشتغال كل زوجين من هذا التغيير على نوعين متعاكسين من الكون والفساد . ومتى تم ثبوت نوع واحدٍ من هذين النوعين المتعاكسين ؟ كان هذا كافياً في إثبات كون الهيولي مشتركة لأنه سيدل أيضاً على جواز وجود النوع الآخر<sup>(٢٠١)</sup> . ومؤمنٌ هذا هو ان العناصر قبلاً لأن يستحيل بعضها إلى بعض في امتزاج هذه (الأركان) - وأنه لولا هذا الامتزاج لما وجد شيء من الأشياء . ولتوضيح هذه الرؤية السينوية أقول : إنه كلما ازداد أو اشتد انتقال الامتزاج كلما كان الكائن الجديد أكثر نفرذاً واستعداداً وصعوباً في سلم التكوين ؛ بحيث متى وجد امتزاج أكثر اعتدالاً من سابقه حدث ما هو اكمل ، كالإنسان مثلاً ، معنى قبول الجسم الطبيعي للنفس الإنسانية (رغم ان قوى النفس ليست ناشطة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستقلة من خارج لأنها عارضة للبدن كما سترى مستقبلاً) . فكان هذا المخلوق الناطق هو نتيجة حتمية لهذا الامتزاج المعمول العجيب<sup>(٢٠٢)</sup> !

ولعل ابن سينا قصد بالامتزاج ، المشار إليه في أعلىه ، نحواً من دلالة التركيب العلمي المقيد ؛ ليرد بذلك على أفكار الفائلين بالكمون والظهور ، سواء من اليونانيين أو المسلمين . وكان هناك تقابلًا بين طرق التكوين : الأعلى ، والأسفل ؛ حيث يبدأ الأول مما هو أسمى وأشرف وأتقى ، وينتهي الثاني مما هو أحاط وأعم وأدنى . وتلك هي ، في نظر الأستاذ الرئيس ، حكمـةـ الـخـالـقـ فـيـ خـلـقـ وـكـاثـانـهـ ، حيث يلتقي الطرفان في جملـةـ هـابـطـةـ وـصـاعـدـةـ ، حتى تستوي لـتـهـيـاـ عـوـاـمـلـ هـذـاـ الـاتـصـالـ الـذـيـ هـوـ هـدـفـ الـكـائـنـ الـعـاقـلـ .

وليس هناك ما يدعوا إلى الريب في دعوى ان ابن سينا ينحو نحو التدرج الوجودي في منتهيه عن الكائنات ، هذا التدرج الذي ينهض على حقيقة (ماهية) الكائن في وجوده العام ؛ منطلاقاً من عالم الطبيعة المتغير والمتغير نفسه لا من عالم يغدوه ويرتفع عليه .. ومن هنا فنحن مع الذين يقررون أن الفيلسوف يرى أنَّ الأشياء يفضل بعضها بعضاً بفهمهم هذا الكون الوجودي - وهو موقف من موقف ابن سينا الجادة . أما أن ينسحب الأمر إلى الصور المفارقة ؛ فلا نجد ما يبرر هذا في مأثورات الحكيم ؛ حيث إنَّ (المفارق) لديه يمثل سمواً لأجله كان مفارقًا على سائر الموجودات . وإنَّ الاصطلاح استعمل بدلالاته الوجودية والذاتية كي يعبر عن عمق الصورة الفوقيـةـ فـحـسـبـ .

ومن بعده آخر ؛ فإن ابن سينا لا ينبع إلى أصله الوجود بل إلى أصله الماهية - كما هو معروف عنه ونوضحه مستقبلاً - لذا فإن تأكيد هذه النظرة لديه ينبع على طبيعة الأشياء في تدرجها الوجودي حتى تبلغ كمالاتها . في الوقت الذي يعود فيه ( واجب الوجود ) مثلاً مفارقاً مفارقة عقلية خالصة ؛ لا يرتبط باللادة لا من قريب أو من بعيد ! . وبخلاف هذا الرأي الذي نرى ، يعود الأمر ، في تصورنا ، جذعاً على ابن سينا وموقفه الفلسفى بالذات ، وهو ما نرغب فى استبعاده عنه .. وعما يزيد موقفنا هذا ثباتاً ؛ هو أنَّ الفيلسوف أكد ، وبشكل واضح ، أنَّ هـ المادة لن تتعري عن الصورة قط ، وأنَّ الفصل بينها فصل بالعقل فقط - فالحديث هنا عن ( مادة ) وعن ( صورة ) وعن ( حركة ) بين طرفين يتم تجاذبها حسب تدرج أفضلية بعض هذين على بعض ، ف تكون عندئذ حال بالقوة و حال بالفعل . وتبدو الحركة وكأنها كمال أول هذه الأشياء كما سنوضح في القابل .. ولست الآن وراء تأكيد أنَّ هذا الإمكان في الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية ( واهب الصور ) بشكل مباشر - كما ينبع بعض الدارسين العرب - لأنَّ عملية الامتزاج ، في رأينا ، هي في ذات الأشياء بشكلٍ طبيعيٍ حسب تدرجها الوجودي ؛ لذا نستبعد القول بأنَّ هذه ( النقلة ) الطبيعية هي بسبب عامل خارجي . مع التأكيد ، في الوقت ذاته ، أنَّ ( واهب الصور ) في التظير السيني هو سبب لهذا العالم بحاله : الصورة والمادة معاً - كما أشرنا حين تحدثنا عن نظرية الميل والجهات الطبيعية عند الفيلسوف ، ولكن ليس هو سبباً مباشراً لهذا الامتزاج التركيبي الذي يظهر على صور من الحركة في إمكانها وتحقيقها .. وفي هذا الموقف السيني نظرية تقديرية وطبيعية لها خطورتها ، لأنَّ الشيخ الرئيس هنا يضع مفاهيمه الفلسفية أمام أمرين لا ثالث لهما : إما أنه يتناقض مع نفسه حين يدعي أنَّ الصورة لا تتعري عن المادة إلا في الذهن - ثم يفترض انفصalamها ، كما تصور بعض الدارسين - وإما إنه متجانس مع فكرة تجاهلاً للاقتال فيه ، وهو ما تذهب إليه - بحيث يعود هذا التركيب ، بين الصورة والمادة ، غير قابل للانفصال إلا في الذهن . فهو يمثل ، عندئذ ، المحقيقة الفلسفية التي عنها تتكون الأشياء وعنها تغير وتتصير ؛ بحيث يتشخص أحدهما بالأخر شخصاً طبيعياً سليماً . ونعود إلى المعيول غير المصورة عبارة عن ( محصلة ) لمجموع هذه التصريحات ، في تغيير جمع فيه ابن سينا بين حالين : طبيعية من جهة ، وفوقية من جهة أخرى - كما أوضحتنا ذلك في ازدواج المتعاكستين في الكون والفساد .. أما إن هناك صوراً خالصة لا في مادة ؛ فهو أمر ينضاف إلى منظومة الفيلسوف الميتافيزيقية في النتيجة ، ويعود وسيلة لابعاد الجانب الماهي عن العالم الأعلى ؛ بحيث ليس من الجدلية الناجحة القول بأن تازلها يتم من الله إلى المادة بحسب تفاصيل بعضها على بعض من الناحية الوجودية .. أجل أنَّ الذي قررناه يقوم في العالم الطبيعي ؛ من حيث أنا وضعتنا هذا التدرج متساوياً مع قاعدة الامتزاج والتوسط ، كي تنهض الفكرة عند الفيلسوف على جانب عملي مقبول باعتبار ترابطها التصريح مع تطور المادة وصورتها معاً . أما العالم الغوري ، فالنظرية هناك لا تعود ممثلة بمعيار عمودي ، بل بمعيار أفقى ، في قليلة وبعيدة ذاتين فحسب ! .

٨١ - تلك وقفة كان لا بدّ لنا منها لتوضيح رؤيتنا الخاصة عن قاعدة الامتزاج الطبيعي (الأصول) الكون والفساد في منهج الأستاذ الرئيس ؛ والتي عبر عنها ثارة بالأركان الأربع وأخرى بالاسطقطات التي تولدت عنها المركبات الثلاثة : المعدن أولاً ؛ ويتصف بأنّ له صورة ولا يمتلك نفساً . والنبات ثانياً ؛ وينتُ بـأنّ له صورة وله نفس غاذية ولكنه لا يمتلك حركة إرادية . والحيوان ثالثاً ؛ وينتَمي بامتلاكه للحالين الصورة والنفس الغاذية المولدة ، وله حركة إرادية ؛ وكل واحدٍ من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا تحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ؛ بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص «٢٠٦» .. وبجمع هذه الصور تُمثل كمالات أولى تلك العناصر ، محفوظة وثابة فيها ومقومة للهيبولي ، ولا تخضع لاشتداد ولا لضعف ، بخلاف كيفياتها - التي هي كـالآتها الثانية - حيث تقبل التبدل والتغيير لأنها لواحق وأعراض . ومثال ذلك «أنَّ انساناً لا يكون أشدَّ انسانية من آخر ، ولكن يكون أشدَّ حرارة من آخر» «٢٠٧» - وبيان الحكم حول هذه الصور النوعية حسب اعتبارات معينة ؛ فإنَّ كانت مبادئ للحركة والسكنون عدُّت عندئذ هي والطابع على حد سواء ، وإذا كانت مقومة للهيبولي اعتبرت صوراً ، وإذا كانت أساساً للتغير في غيرها ، صفتْ قوى .

٨٢ - وللطبيعة في هذا المجال عللها التي توجد للشيء بذاته والتي تحدُّد حسراً باربعه أنواع رئيسة : أولها علة فاعلة ، وثانيها علة مادية ، وثالثها علة صورية ، ورابعها علة غائية . وتتعلق الأولى منها والرابعة بالوجود من حيث إنها الأمر الذي يتوقف عليه اتصاف الماهية المقومة بأجزائها بالوجود الخارجي . وتتعلق الثانية والثالثة بالماهية من حيث إنها السبب في تقويم الماهية بأجزائها . لذا تتصف الأولى والرابعة بأنها عللتان وجوبستان . والعلة الفاعلة متقدمة على المعلوم بالزمان ، بينما العلة الغائية متاخرة في الوجود عن الوسيلة ، رغم تقديمها من حيث الصور .. ومن واجبنا ، كمتبعين للطبيعة وبحوثها ، أن نفهم ماهية هذه العلل ودلائلها فحسب . أما تحقيق عدديتها فامر يعود من أعمال رجل المتنافر يقاولاً يختص دراستنا القائمة .. ومن هنا فالعلة الأولى مشتقة من لفظ (الفاعل) - والمقصود بالفاعل ما يطلق على مبدأ الحركة ؛ أي أنها موجودة للمعلوم ومؤثرة فيه . ويضرب الفيلسوف مثلاً يستعيره من المعلم الأول «٢٠٨» وهو علاج الطيب لنفسه ، فإنَّ الحركة في هذا العلاج هي للعليل من حيث أنَّ الطيب يحمل هذه الصفة ، وليس الحركة للطيب من حيث هو طيب .

المبدأ الفاعل هنا يتمثل في عدة أمور ؛ منها :

(أ) - إما هو مهيء ؛ أي محرك نحو اكتساب الشيء .

(ب) - وإما هو متمم ؛ وهو الذي يعطي الصورة فبتـم الجسم الطبيعي باكتسابه الفعل الكامل .

- (ج) - أو هو مُعين ؛ أي يساعد على قيام الفعل كي يبلغ غايته المطلوبة .
- (د) - أو هو مُشير ؛ بمعنى أنه يُتصح برأيه ، حيث يصبح مبدأ للحركة ولكن بتوسط شيء آخر إرادى .

اما العلة المادية ، فيمكن إدراها بما سبق أن أوضحته من أن الجسم الطبيعي يظهر وكأنه مقوم بعاته وصورته ؛ فكان مادته تحتاج إلى الصورة في تقويم بالفعل ، وتكون الصورة عندئذ متقدمة من الناحية الذاتية على المادة وهي التي تتحقق بالفعل . أو أن تكون مادة الجسم الطبيعي حاصلة على تقويمها بالفعل وأقدم من القضايا اللاحقة بها ، ولذا تعتبر هذه الأمور أعراضًا مخصوصة لها . ويجوز لنا ، في مثل هذه الحال ، أن نحمل القسم الأول على أساس فكرة إضافة ( المعية ) - أي وجوب المقارنة لا المداخلة في المعاني كما يقول ابن سينا<sup>(١)</sup> - والقسان الآخرين يحملان على أساس إضافة فكرة التعلم والتآثر ، ولكن في الأول منها التعلم للصورة ، وفي الثاني التعلم للمادة ؛ كما بسطنا من قبل .. والتراكيب المادي يحدث ويظهر من الناحية الشكلية على الوجه التالي :

- (أ) - عن طريق الاجتماع ؛ أولاً .
- (ب) - عن طريق الاجتماع والتركيب ؛ ثانياً .
- (ج) - عن طريق الاجتماع والتركيب والاستحالة ؛ ثالثاً .

أما ثالث هذه العلل ؛ فهي العلة الصورية التي يجب عن وجودها بالفعل ؛ وجود المعلول لها بالفعل ، وتطلق عندئذ على الماهية ، بمعنى الصورة النوعية ويفقد صورة لكل هيئة و فعل يكون في قابل وجوداني أو بالتركيب ، حتى تكون الحركات والأعراض صوراً . ويفقد صورة لما تتفق به المادة بالفعل ؛ فلا تكون حيّثنة الجواهر العقلية والأعراض صوراً . ويفقد صورة لما تحمل به المادة ، وإن لم تكن متقومة بها بالفعل ، مثل الصورة وما يتحرك بها بالطبع . ويفقد صورة خاصة لما يحدث في المواد الصناعية من الأشكال وغيرها . ويفقد صورة ل النوع الشيء وبخسنه ولقصله وجلمعه ذلك . و تكون كلية الكل صورة للأجزاء أيضاً . والصورة قد تكون ناقصة ؛ كالحركة ، وقد تكون تامة كالtributary والتلتوير . وإن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجود مختلفه<sup>(٢)</sup> . - وهكذا يمكن أن تطلق الصورة جوازاً على الشكل والمهمة والنظام ، وعلى حقيقة كل شيء جوهراً كان أم عرضاً<sup>(٣)</sup> .

وأخيراً العلة الغائبة ؛ وهي التي من أجلها تحصل الصورة في المادة لقصد معين ، يصدر عن فاعل بالذات ، يهدى من ورائه الخير بالقياس إليه ؛ سواء كان خيراً حقيقة أم مظنونا ! . وينبغي عدم الخلط بين هذه العلة والعلة الصورية ، لأن الصورية هي تحقق للشيء ، كما ذكرنا ، أما هذه فهي بلوغ المدف حيث لا تغير فيه إلا عند انتزاع صورة وتليس أخرى في المادة

ذاتها - يعني أنَّ العلة الغائية هي ( مبدأ قاصد ) بله هي فاعلة لسائر العلل الأخرى ! . فاسمع ابن سينا يقول : « من البَيْنَ أَنَّ الشَّيْءَ غَيْرَ الْوِجُودِ فِي الْأَعْيَانِ . فَإِنَّ الْمَعْنَى لَهُ وِجُودٌ فِي الْأَعْيَانِ وَوِجُودٌ فِي النَّفْسِ وَأَمْرٌ مُشَرِّكٌ . فَنَّلِكُ الْمُشَرِّكُ هُوَ الشَّيْءُ . وَالْغَايَةُ ، بِمَا هِيَ شَيْءٌ ، فَلَنَّا تَقْدِمُ سَائِرُ الْعَلَلِ ، وَهِيَ عَلَلٌ الْعَلَلِ فِي أَنَّهَا عَلَلٌ . لَأَنَّ الْعَلَلَ إِنَّمَا تَصْبِرُ عَلَلًا بِالْفَعْلِ لِأَجْلِ الْغَايَةِ ، وَلَا يَسْتَحِي لِأَجْلِ شَيْءٍ أَخْرَى . وَهِيَ تَوْجِدُ أَوْلًا نَوْعًا مِنَ الْوِجُودِ ؛ فَتَصْبِرُ الْعَلَلَ عَلَلًا بِالْفَعْلِ . وَيُشَبِّهُ أَنَّ يَكُونُ الْحَالَةُ عَنْدَ التَّمْيِيزِ هُوَ أَنَّ الْفَاعِلَ الْأَوَّلَ وَالْمُحْرِكُ الْأَوَّلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ الْغَايَةُ . »<sup>١٣٢</sup> - وموقف الفيلسوف هنا يمثل استقطاباً في الرأي لا يقره العلم ولا تستسيبه التجربة .

ولعل ما يرتبط بنظرية العيل السنوية ؛ وخاصة منها العلة الغائية ، حديث الأستاذ الرئيس المفضل عما يسمى بالاتفاق والبحث - مع ملاحظة الفرق الدقيق بين المصطلحين ؛ حيث يدل الاتفاق على الطبيعة وأمورها بشكل عام ، ما كان عاقلاً وناتطاً أو فقداً لها . بينما يدل البحث ( وهو لفظة أعمجية ) على ما يحدث للكائن الناطق فحسب . أقول هذا رغم تداخل الدلالتين أحياناً وما تحملاه معاً من اتجاه سلوكي وأخلاقي ، كما هما مثلاً عند المعلم الأول أرسطوطاليس . . . وفي ضوء هذا الذي أسلفناه ؛ نستطيع القول إن الاتفاق أو المصادفة في رأي الفيلسوف علة عرضية تحمل طابع الغائية ؛ بحيث يمكن الأخذ بما ذكره الأستاذ كورنون من « أنَّ الْاِنْفَاقَ لَيْسَ خَرْجَأَ عَلَى قَوَافِنِ الطَّبِيعَةِ ؛ وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ طَبِيعِي يَعْجِزُ الْعَقْلُ عَنِ الْإِحْاطَةِ بِشَرْطِهِ الْمُعْدَةِ وَعَلَلِهِ الْكَثِيرَةِ الْاِشْتَبَاكِ » - ومن هنا يبطل ، في رأينا ، أي تقدُّمٌ سليمٌ يوجه إلى ابن سينا عند جعله الاتفاق ضمن الأسباب والعلل ، ولكن بتوجيه خاص . بحيث يمكن سحب موقفه هذا إلى سلسلة تطور فلسفة المصادفة ولكن بنظرية بسيطة غير معقدة ، لا تعلو . من حيث أصولها - ما يقوله الأستاذ أثير بجامعة أكسفورد من « أنَّ الْمَصَادِفَةَ (أو الْاِنْفَاقَ) تَبَيَّنُ عَنْ جَهْلِنَا بِالْعَلَلِ الْحَقِيقَةِ . »<sup>١٣٣</sup> - مع ما يتبين لنا من التظير الدقيق للموقفين : بين غائية الشيخ الرئيس ، ووضعية الأستاذ أثير ! ..

وعلى الرغم من النظرة (الميتا - غائية) في تقريرات ابن سينا ؛ سواء بخصوص العلل أو المصادفة والبحث ، فإنَّ التدرج التنظيمي في وقوع الحوادث وتسلسلها يعتمد ، أحياناً ، على ناحية كمية لا كيفية فحسب . فما كان من هذه الحوادث يتصرف بالدوار والاستمرار ، أو أنها أكثر وقوعاً ، فلا يتردج تحت مقوله الاتفاق أو المصادفة ؛ لأنَّ هذه الحوادث تخضع لنحو من الضرورة المادفة<sup>١٣٤</sup> . وما كان دون ذلك فهو الاتفاق الذي يتميز بأنه علة عرضية ، كما أشار الفيلسوف . علينا أننا لا ننكر من كون نظرته نحو العلل الأربع تتصف عموماً بالكيف أكثر منها بالكم . ومن هنا قلنا ( أحياناً ) - وهو سبيل ( أعني غلبة الكيف على الكم ) ساد عصور العلم في المرحلة السنوية وما قبلها . وقد أدرك خطاء المحدثون من العلماء ؛ فتجنبوا الوقوع في مزالق ومناهات السابقين ! .

ولم يكتف الأستاذ الرئيس بوضع الاتفاق على عرضية فحسب ؛ بل رفض أيضاً أن تكون للمصادفة آية خصائص علمية تتعلق بالفعل الطبيعي المستمر ، رافعاً عقيرته ضد مفاهيم الفلسفة الطبيعية القديمة - التي تحتمل مواقفها نتائج علمية أكثر دقة من طبيعتيات أفلاطون وارسطوطاليس وابن سينا - فوجهَ فيلسوفنا ، حديثه العريض نحوها متمثلاً إياها في موقفين رئيسين ، يعود الأول منها للfilisوف الطبيعي أبسلوقليس (٤٩٥ - ٤٣٥ ق. م.) ، ويعود الآخر للفيلسوف النزري ديمقريطس (حوالي ٤٦٠ ق. م.) متسائلاً أنَّ هدف الأول منها كان لإيضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون ؛ بحيث دفع بابسلوقليس إلى إبراز نظرية الأصال والانفصال المتتابعة زماناً ؛ كي يبرر موقفه هذا... أما الثاني فقد شاد نظرية طبيعية للهاداة تحمل شرحاً عقلياً لظواهر العلم الأولى .. ولكن ابن سينا في نفيه - الذي أشرنا إليه ولا نورده - تغلبت عليه غائته المتعالية ، فتمسك بذات السلاح الذي شهده أرسطوطاليس في وجه فلاسفة الطبيعة الأوائل ، دون أنْ يتحقق من سلامته المنهج لديهم على أقل تقدير ، سواء كانت النتائج مقبولة أو مرفوضة عنده . ولكن غير ابن سينا - فيرأى كاتب هذه الصفحات - أنه نظر إلى فكر الأوائل من خلال المنظور الأرسطوطي نفسه ، والسبب في ذلك ليس المعلم الأول بالذات وتأثيراته العميقية على الفلسفة في الإسلام كما يرى بعض الدارسين ، بل هو نقص لحق طبيعة الترجمة في عصر الحضارة العربية ؛ مما دفع بعيداً آية محاولة جادة في ترجمة فكر الأوائل ، والاكتفاء بما أورده المعلم الأول عنهم مصبوغاً بصبغته الشخصية الحالصة ، ولو لا ذلك لظهرت صور الواقع عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة على أنماط أخرى تبيان وأحكامهم المبشرة هذه ! ..

٨٣ - ونخلص هنا ؛ إلى أن هذه العلل تمثل لنا الموجودات أو الكائنات القائمة في عالم الحس : حركة وزماناً ومكاناً ، باعتبار أنَّ هذه الموجودات تتفرع إلى قسمين ؛ قسم بالفعل - وليس كلامنا عليه الآن - وقسم آخر يتصل بالفعل تارة وبالقوه أخرى - كما أشرنا سابقاً - حسب اعتبارات مختلفة ، ويتحدد كلامنا عليه ، لأنَّ حال القوة والفعل يعرض لجميع تصوراتنا العامة . أو بالأحرى للمقولات كافة ... وقد ثُبِّثَتْ هذه الحال دفعة أو تدريجاً - كما أوضحنا ذلك في الفقرات السابقة - والمقصود هنا هو النطاق الثاني من هذه الحال ؛ ويعني به الحركة التي أشرنا إليها أحياناً عند حديثنا عن الميل الطبيعي ، والتي تشمل خاصة مقولات الكيف والكم والأين والوضع .. وفي كلامنا الذي يخص الحركة ؛ تكون قد بدأنا المرحلة التالية للأسس العامة في تحضير الأستاذ الرئيس ؛ وأعني به لواقع الأشياء الطبيعية من حركة وزمان ومكان وخلاء - بعد تقديم الرئيسي عن المبادئ ، والعلل وللآنها ..

ويتمثل مفهوم الحركة في تعريفها بأنها « كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة » - ونحن نعلم ، بذلك ، أنَّ الفلاسفة حصروا الحركة بالمقولات التي أشرنا إليها من قبل ، وأنها

خروج الشيء من حال القوة إلى حال الفعل تدريجياً، دون أن يكون هناك فناء حقيقي للحركة، بل هي تطور الجسم المتحرك في درجات وجوده، بمعنى آخر أن هذا التطور يكون من شيء بالفعل وشيء بالقوة، مع فرضية أن الأعراض تابعة لجوائزها في حركاتها وسكناتها؛ ويتكافأان (أعني الجوهر والعرض) عند بلوغها الصورة المطلوبة. وعلى الرغم من وجود هذا التعادل بين حالي الحركة في خروجها من القوة تارة وإلى الفعل أخرى؛ فإنها تميّز بوحدتها من حيث إنها « تكون عن متحرك واحد بالشخص ، في زمانٍ واحدٍ ، وتكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها ». «<sup>١١١</sup> لأن الزمان كم متصل وهو مقدار الحركة من جهة تقدمها وتأخرها؛ كما سنوضح قريباً.

وفي نظرية عامة نجد أن الحركة تتعلق بستة أمور :

- (١) - بالتحرك ، وهو أمر ظاهر الملاحظة .
- (٢) - بالمحرك ، من حيث أنه غير المتحرك .
- (٣) - وبما فيه الحركة ؛ أي المسافة المقطوعة .
- (٤) - وبما منه الحركة ؛ أي بمبدأ الحركة باعتبار أنها كمال أول .
- (٥) - وبما إليه الحركة ، أي بما تنتهي ، بمعنى أنها كمال ثان .
- (٦) - وبالزمان ؛ لأن تعريفه عند القدماء : عدد الحركة من حيث تقدمها وتأخرها .

ويؤكد الفيلسوف ، في الوقت ذاته ، بأن « المحرك ذاته ، يحرك ذاته بغير ما يتحرك به . وكل ما يحرك ذاته بغير ما يتحرك ، فليس حركاً لذاته » . «<sup>١١٢</sup>

أما في حالة نسبة الحركة إلى المقولات أو التصورات العامة ذاتها ، لنلاحظ عدة أمور :

- (أ) - إن المقوله موضع حقيقي للحركة (لا التغير ) قائم بذاته .
- (ب) - إن المقوله تحصل للجوهر بتوسط الحركة .
- (ج) - إن المقوله جنس للحركة ؛ بينما الحركة نوع للمقوله .
- (د) - إن الحركة تتصف بالدرج ، بمعنى وجوب وجود الوسط فيها .
- (هـ) - إن التضاد لا يوجد في الحركة إلا في حالات الحركات المستقيمة .

وإذا قيس أمر الحركة إلى (الجوهر) بالذات ، فإن حركته مجازية في رأي الشيخ الرئيس لأنه يتحرك من نوع إلى نوع دفعه واحدة ، وبقصد دفعه واحدة ، ولهذا فحال الحركة في الجوهر تغير لا ينضaf إلى مفهوم الحركة التدريجي الذي أشرنا إليه .

ومعنى لا مشاحة فيه أن ابن سينا تذكر لوجود الحركة في الجوهر ؛ لأن التغير الجوهري يتصرف

بأنه لا انتقال فيه من حال القوة إلى حال الفعل ؛ في بُنْدُو وبهلاة لكتلتها ، صحيح هذا ، ولكن عند إعادة النظر في أحكام هذا (التغيير) الذي يقصده الفيلسوف - كخروج الإنسان من الإنسان أو الحيوان الأعمى من الحيوان - نجد أنَّ هذه الأمور جميعها هي حركة ، ولكنها في اصطلاح يتبادر وتعريفها (الإسطرو - سينوي) الذي تعارف عليه الفلسفة من قبل . بحيث يمكن القول أنَّ المحصلة الجامعية بين الطرفين - أعني الحركة والتغيير من ناحية الكون والفساد - تؤدي إلى منظور واحد يهدف من ورائه إلى قيم عملية (استكمال) فحسب . سواء كانت هذه العملية متدرجة الخروج أو أنها دفعـة واحدة - مع ملاحظة الميـانة بين تحـول الجوهر الأدنـى إلى جـوهـر أعلى وهو الكـون ؛ والتـغير الكـيفـي في الأشيـاء . . ومن هنا فإنـي أرى أنَّ الضرورة العلمـية تـدعـي إلى إعادة النظر في الأحكـام السابقة التي صدرت عن ابن سـينا أو الفلـاسـفة الذين داروا بـفلـكـه ،<sup>(٢٨)</sup> بحيث تـظهـرـ لنا هـذـهـ القرـاراتـ أنـ قـضـيـةـ نـفـيـ الحـرـكـةـ عـنـ مـقـوـلـةـ الجوـهـرـ الـتـيـ أـكـدـهـاـ بـالـأـلـفـاظـ ابنـ سـيناـ . قدـ لاـ تـؤـدـيـ إـلـىـ مـفـارـقـةـ حـادـةـ فـيـ الـحـكـمـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـحـرـكـةـ وـالتـغـيـرـ مـعـاـ . وـيـعـودـ الـرـبـطـ بـيـنـ الطـبـيعـةـ وـماـ بـعـدـهـ أـسـهـلـ تـنـاؤـلـاـًـ مـاـ هوـ عـلـيـهـ فـيـ مـاـهـيـةـ الـفـلـاسـفـةـ التـقـليـدـيـنـ . وـمـنـ ثـمـ يـمـكـنـ اعتـبارـ التـغـيـرـ الـتـيـ يـمـدـثـ فـيـ الـجـوـهـرـ (ـوـلـاـ يـعـتـبرـ حـرـكـةـ فـيـ رـأـيـهـ)ـ .ـ هـوـنـوعـ مـنـ حـرـكـةـ أـكـثـرـ شـدـةـ مـنـ غـيرـهـ ؛ـ مـنـ حـيـثـ أـنـ حـرـكـاتـ تـخـتـلـفـ شـدـةـ وـحـلـةـ وـوـضـعـاـ ،ـ وـهـوـ أـمـرـ يـعـتـرـفـ بـهـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـكـرـونـ لـلـحـرـكـةـ فـيـ الـجـوـهـرـ .ـ فـلـاـ تـاقـضـ إـذـنـ ،ـ فـيـ الـمـهـجـ الدـاخـلـ ،ـ مـنـ استـعـمـالـ نفسـ هـذـهـ الدـلـالـاتـ إـضـافـهـاـ إـلـىـ مـفـهـومـ التـغـيـرـ .

أما قضية الصد ، والانتقال من ضد إلى آخر ؛ فهي قضية شكلية ويمكن تجاوزها عند النظرية الوعائية إلى العالية المقصودة من عملية التغيير ذاتها ؛ وذلك باعتبار أن هنالك قوة قائمة في الجسم هي علة الحركة ، وما نلحظه خارجـاً عن الجسم ليس بـدلـلـ على قدرتهـ في التـحرـكـ المستـمرـ ، لأنـ الـجـسـمـ فيـ تـنـظـيرـاتـ قـانـونـ الـقـصـورـ الذـاتـيـ إذاـ تـحـرـكـ استـمـرـ فـيـ حـرـكـتـهـ ؛ـ كـمـاـ هوـ وـاضـعـ فـيـ اـسـتـكـشـافـاتـ الـفـضـاءـ الـخـارـجـيـ وـدـلـلـةـ التـحرـكـ المستـمرـ .ـ مـضـافـاـ إـلـىـ هـذـاـ أـنـ عـلـةـ الـحـرـكـةـ هـنـاـ يـجـبـ أـنـ تـكـوـنـ مـتـجـدـدـةـ دـائـيـاـ ،ـ لأنـ الـحـرـكـةـ تـنـطـورـ وـتـجـدـدـ أـبـداـ ،ـ مـعـ النـاكـيدـ أـنـ المـقصـودـ بـالـحـرـكـةـ هـوـ الـقـوـةـ المـتـنـطـورـةـ فـيـ الطـبـيعـةـ ذاتـهاـ ،ـ وـالـتـيـ تـبـلـوـ صـورـهاـ الـمـخـلـفـةـ فـيـ الـأـجـسـمـ الـتـيـ تـلـمـسـ وـبـنـصـرـ<sup>(٢٩)</sup>ـ .ـ وـقـدـ يـظـهـرـ لـنـاـ هـذـاـ بـأـنـ قـرـيبـ الشـيـءـ ،ـ مـنـ النـاحـيـةـ الشـكـلـيـةـ ،ـ يـمـكـنـ الـحـرـكـةـ فـيـ الـفـلـاسـفـةـ الـحـدـيثـ الـذـيـ يـعـتمـدـ فـيـ ذـلـكـ الـمـفـهـومـ عـلـىـ التـغـيـرـ المتـصلـ الـذـيـ يـطـرـأـ عـلـىـ وـضـعـ الـجـسـمـ فـيـ الـمـكـانـ مـنـ جـهـةـ ماـ هـوـ تـابـعـ لـلـزـمـانـ .

ولعل المسـاـمـهـ الرـئـيـسـ لـابـنـ سـيناـ تـبـرـزـ مـنـ النـاحـيـةـ الـفـيـزـيـاتـيـةـ فـيـ نـقـدهـ لـنظـريـةـ حـرـكـةـ الـقـدـيـفـةـ عـنـ أـرـسـطـوـ طـالـيـسـ<sup>(٣٠)</sup>ـ :ـ «ـ الـتـيـ كـانـتـ عـقـلـ خطـواتـ (ـأـخـيلـ)ـ بـالـنـسـنةـ إـلـىـ الطـبـيعـاتـ الـمـشـائـةـ .ـ فـابـنـ سـيناـ تـبـنـىـ نـظـريـةـ يـمـكـنـ النـحـويـ (= جـونـ فـيلـوبـونـسـ)ـ دونـ أـرـسـطـوـ ؛ـ مـقـرـراـ أـنـ الـجـسـمـ فـيـ حـالـةـ الـانـفـاعـ تـكـوـنـ فـيـ قـوـةـ مـسـتـمـدةـ مـنـ السـبـبـ الـتـيـ حـرـكـهـ أـصـلـاـ ،ـ عـلـىـ دـفـعـ تـلـكـ الـقـوـةـ الـتـيـ نـعـوقـهـ عـنـ

الحركة في اتجاه معين ، أي مقاومة الوسط . وعلاوة على ذلك ، وعلى تقدير من وجهة نظر يحيى النحوي أيضاً ، يرى ابن سينا أنَّ هذه القوة التي يطلق عليها إسم الميل القرسي ، لا تنتهي في الخلاء ، بل إنها تستمر لو أمكن وجود خلاء تحرك فيه . كذلك يحاول ابن سينا أن يعطي هذا الشكل من الحركة معايير كمية ؛ مبيناً أنه إذا حركت قوة ما جسماً كانت سرعته عكساً لميله الطبيعي أو نقله ، فإنَّ المسافة التي يقطعها مثل هذا الجسم المتحرك بسرعة ثابتة ؛ تكون معاويرة عكسياً لنقله .. هذه النظرية التي تتحققها معاصره أبو البركات البغدادي ، أثرت إلى حدٍ كبير في الفلسفة المسلمين اللاحقين أمثال فخر الدين الرازي ونمير الدين الطوسي . أما في الغرب فقد تبنى البرتوجالي الأندلسي نظرية ابن سينا هذه للحركة القرصية قبل دخولها إلى العالم اللاتيني ؛ حيث كتب لها تأثير مباشر على بيتر أوليفيي الذي ترجم الاصطلاح العربي : (الميل القرسي) إلى inclinatio Violentia . ثم إنَّ هذا التعبير بدوره حرف على يد جون بوريدان إلى تعبير آخر هو : impetus impressus - وحدهه بحال ضرب الكتلة في السرعة ؛ وهو عن قوة الزخم في الفيزياء الحديثة . وتعبير impeto الذي أطلقه غاليليو على قوة الزخم لا يختلف عن المفهوم الذي ابتدعه يحيى النحوي وابن سينا ، دون أن يكون المدلول نفسه الذي كان له عند كتاب العصور الوسطي - فقد كان الميل القرسي في نظرهم هو العلة الفاعلة للحركة ، بينما كان في نظر غاليليو وسيلة لوصف الحركة بطريقة رياضية . فأتاح هذا التفسير الجديد استحداث نوع جديد من الفيزياء ، بينما كان في الوقت نفسه يستخدم بعض المفاهيم الأساسية في الفلسفة الطبيعية للعصور الوسطى » .

٨٤ - إنَّ قضية الزمان لا يمكن حصرها بالتراث السنوي فحسب ، دون العود إلى التابع الأصيلة لها . وبعد المعلم الأول أرسسطوطليس قمة هذا النبع - حيث كان يرى أنَّ الزمان أصلاؤه مقدار حركة الفلك الأقصى ؛ فهو ، من حيث كونه مقداراً ، كم متصل غير مركب من آيات متالية ، وهو غير قارٌ ، بل هو مقدار لهيئته غير قارة أيضاً هي الحركة ؛ فهو مقدار الحركة من جهة تقدمها وتأخيرها «<sup>(٣١)</sup> ». فالزمان إذن ليس حركة ، ولكنه كما يقول المعلم الأول لا يقوم إلا من جهة أنَّ الحركة تتضمن المقدار أو العدد . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكبر والأقل ، والزمان يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة . فالزمان نوع من العدد ، ولكن العدد يفهم بمعنى : وهناك العدد يعني المحدود القابل للعد ، وهناك العدد كوسيلة للعد ، ووسيلة العد والشيء المحدود متمييزاً «<sup>(٣٢)</sup> » .

ويبلع الآن - في الزمان الأرسطوطالي - دوره من جهة أنه هو المتقدم والتأخر ، ومن حيث أنه يحد الماضي والمستقبل . ولكن هل يبقى الآن واحداً أم يتجلد ؟ .. هذا مالم يرضحه المعلم الأول بشكل دقيق ، فهو يقول « الأن هم من جهة قسمة الزمان بالقوة ، ومن جهة طرف الزمانين » .

وأتحلدها . والقسمة والتحلّد واحد يعنيه في واحد يعنيه . فاما آنيتها فليست واحدة يعنيها . «<sup>(٢٣)</sup>» .

٨٥ - وقد تأثر الفلاسفة العرب بهذه النظرة الثابتة للزمان ، وكان تأثيرهم متاتياً من الناحية الشكلية فحسب - رغم التباين العميق بين الفكرة اليونانية عن الزمان التي اعتمدت (الحاضر) أساساً ومحوراً لحضارتها ، والنظرة العربية التي اعتمدت (المستقبل) كغاية وسائلها الحاضر ، لتؤدي في نهاية الأمر إلى ما يتحقق الترابط الطبيعي والنفسي بين عالم الحسّ وعالم المعنى ؛ بين البدء والنهاية ، بين الوسيلة والغاية ! .. ولعل السبب الرئيس في هذا الموقف عند الإسلاميين يعتمد على ربط الماضي بفكرة الخطبية ، والمقصود بها خطبية آدم وهي بوته وزوجه من الجنة ، ومحاولة أخذ العبرة من القصة تجنبًا لها فحسب ، لا تظهرأً لما حقّ الإنسان من ورائها كما هو عليه الفكر المسيحي مثلاً .. لذا فالمستقبل في الزمان الفلسفى لديهم ينهض على فكرة الخلاص من هذا العالم المشوب والملئ بالخطايا والأثام ، والعود إلى عالم الخبر والسعادة .. وعلى هذه القاعدة ؛ فالزمان التاريخي في نظرهم محددٌ بيده ونهاية : أوله ظهور آدم ، أما نهايته ففي يوم الحساب ! .

وعلى الرغم من التأثير الأرسطوطالي الذي أشرتُ إليه ، فإننا قد نستثنى - مع تعذر الاتجاهات عند الإسلاميين نحو الزمان - إثنين منها أقاماً نظريتها على بناءٍ وحجارةٍ لا تنتهي للتفكير الشكلي - فالأول منها هو أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) حيث ذهب إلى أنه لا يتأتى شعور بالحركة إلا مع زمان ، لأنَّ الزمان ، في رأيه ، جوهُرٌ هو ممْلة الوجود نفسه ، ولا يرتفع بارتفاع الحركة<sup>(٢٤)</sup> .. ونفي تبريرات أرسطوطاليين وغيره من الفلاسفة بخصوص حكاية أهل الكهف ، وما ترتب على نومهم الطويل ! .. أما الثاني فهو صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) حيث يرى أن الزمان متزن بزمانيته ، لا وجود له مع الأعيان ، ومن هنا « فلا تجد لوجوده ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا استمرار ، إلا بحسب ما أضيف إليه في الذهن » - ثم يؤكد أنَّ نسبة الزمان إلى أجزاءه المقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ؛ وتلك هي عللَ الرئيسيَّة ، بحيث إنَّ سبب حدوثه وبقائه شيء واحد ؛ لأنَّ غير قارُّ بالذات ، وكل ما يتصل بهذه الصفة فبقاؤه عين حدوثه ! .. أما الزمان الذي تصوّره الفلاسفة فهو في رأي الشيرازي يساوي الصورة الطبيعية سواء بسواء . ولكن باستثناء شيء واحد هو أنَّ للصورة هذه هوية جوهرية ، بخلاف رأي الحكماء الذين اعتبروا الزمان أمراً عرضياً - فيكون الزمان في رأيه هو مقدار الطبيعة المتجلدة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين .

٨٦ - أما المفهوم الشكلي الذي يُستثنى من نصوص الأستاذ الرئيس ؛ فإنه يقود إلى أحکام معينة عن الزمان تتحدد بوجهة نظره الخاصة ، حيث يقول : « الزمان ليس محدثاً حديثاً زمانياً ؛

بل حدوث إبداع ، لا يقتضيه عدائه بالزمان والمادة بل بالذات . ولو كان له مبدأ زمني لكان حدوثه بعد مالم يكن ؛ أي بعد زمان معتقد ، فكان بعدها لقبل غير موجود معه . وكل ما كان كذلك ؛ فليس هو أول قبل ، وكل ما ليس أول قبل ؛ فليس مبدأ للزمان كله . فالزمان مبدع ، أي يعتقد باريه فقط .. «<sup>٢٣٣</sup>» ولقد قاد هذا النص بعض الباحثين العرب إلى النهاية إلى « إن الزمان قديم ، وغير مخلوق زمانياً ، فلا نهاية في التسلسل الزمني واردة »<sup>٢٣٤</sup> في المأثور السينوي عن الزمان - ولكن عند التحليل الداخلي للنص المذكور في أعلاه ، نجد أن ابن سينا نفسه يستعمل عبارة « حدوث إبداع » ؛ فهو إذن ، قبل كل شيء ، يعتبر الزمان محدثاً ؛ ويتميز أن هذا الإحداث إبداع فحسب .. ودلالة الإحداث هنا هو إفادة الشيء وجوداً - كما يقول الفيلسوف - لم يكن للشيء في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان ؛ بل في كل زمان<sup>٢٣٥</sup> . فنقطت إذن مقوله القدم ، ولم يُعد مجال لقبوتها .. أجل ينبغي أن نفهم من الإحداث دلالة فلسفية لا علاقة لها بدلالة الجدلية عند متكلمي الإسلام .

فالزمان ، حقاً ، غير محدثٍ حديثاً زمانياً ، بل هو ( حدوث إبداع ) - وفي هذا يكرس ابن سينا موقفه في مستوى هما : عملية الإبداع من جهة ، وعملية الخلق من جهة أخرى ، وكلها يتصرفان بالحدث ، ولكن الفرق بينهما أن الإبداع لا يمكن لزمانه أن يخضع لبعده وقبل زمانين لأنها ليسا جزءاً من قاعدة الإبداع الزمني ؛ باعتبار ما ينبغي فرضه من التتفق والدいりمة المستمرتين في الذات الإلهية ، بينما المستوى الآخر يخضع لفهم الخلق الزمني الذي يحدث عن شيء بحسب شيء . وهكذا نجد أن محاولة الذين رسموا للزمان السينوي فكرة القدم الأرسطية ؛ أبعدواحقيقة الزمان المبدع في فلسفته ، وصالعوا صورة مشائبة خالصة لأفكاره<sup>٢٣٦</sup> .

ومما يؤكد هذا الذي نراه (بالإضافة إلى قاعدة الإبداع الزمني) ؛ إن الحركة كلها عدنان أيضاً ؛ لأن فرضية حدوث الزمان فلسفياً تؤدي إلى أن تزمنه حدث بعد مالم يكن ؛ بمعنى بعد شيء معتقد عليه ، فيكون حينئذ بعدها لقبل غير موجود معه « وكل ما كان كذلك فليس < هو > مبدأ للزمان كله ... فالزمان مبدع ، أي يعتقد باريه فقط بالذات » - كما أشرنا سابقاً - ثم يضيف الفيلسوف قوله : « إن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان ، فكنذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ، فإن المحدث هو الكائن بعد إن لم يكن . فالبعدية كالقبلية ؛ قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات . فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود ، بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا عليها لا يوجد ، وإنما يوجد بالعلة . والذى بالذات قبل الذى من غير الذات . فيكون لكل معلوم في ذاته أولاً أنه ليس - ثم عن العلة - وثانياً إنه أليس . فيكون كل معلوم محدثاً أي مستفيداً wj وجود من غيره بعدما له ذاته أن لا يكون موجوداً . فيكون كل معلوم في ذاته محدثاً .. ولا يمكن أن يكون حدث بعديماً يكن بالزمان ، إلا وقد قدمته المادة التي منها حدث . »<sup>٢٣٧</sup> .

٨٧ - وإشارة لا بد منها في هذا التأثير الموجز عن الزمان السينوي ، تتعلق بدلاته وتعريفه الذي يعده الفيلسوف بأنه « مقدار الحركة من جهة المتقدم والتأخر »<sup>(١)</sup> - فالمقصود من هذا هو كمية الحركة مطلقاً ، لا هذا المقدار الذي هو كم ذو وضع ، لأنَّ الزمان في تنظر الأستاذ الرئيس « إمكان ذو مقدار يطابق الحركة »<sup>(٢)</sup> وعن طريق هذا الإمكان يمكن تصور أجزاء الزمان ذاته ؛ أعني الحاضر والماضي والمستقبل ، بحيث يؤدي الأمر إلى جواز تقديم أجزاء الزمان بعضه على بعض من الجهة الذاتية ، رغم أنَّ ثلاثة (أعني الحاضر والماضي والمستقبل) تبقى قضية اعتبارية فحسب . وهذا بحد ذاته من جديد ابن سينا نحو الزمان . مع تأكيد الفيلسوف في الوقت ذاته ، بأنَّ الزمان لا يمتلك دلالة متحصلة ؛ بل هو خاضع للحدث والفساد ، ومن هنا كان تعقله لا يتم إلا بسبيل المادة ، لذا يعود الزمان بهذا المفهوم مادياً ، أي أنه موجود في المادة بتوسط الحركة ، ولو لا هاليم يكن زمان أصلاً . أو بالأحرى أنَّ الزمان لا يوجد إلا إذا وجد التغير - كما عبر ابن سينا نفسه حين قال : « تجند حال واكتساب أخرى ». ويتم هذا التجدد على هيئتين : إحداهما تجند عن طريق التلاحم المستمر ، والأخرى تجند عن طريق الاتصال المستمر .. وهذا الاتصال والتلاحم للزمان هو الذي دفعنا إلى توهُّم فصل له هو (الآن) - لا يوجد بالفعل مطلقاً ، وإنما يفرض فرضأً توهِّمياً ، كما أشرنا سابقاً ، فهو إذن « اتصال لا فاصل » ، لذا فإنَّ بين وجود (الآن) وعلم وجوده (فصل) ؛ هو وجوده لا غير ، لأنَّ الزمان منقسم بالقوة إلى غير نهاية .

فالآن - كما يشبهه ابن سينا والمعلم الأول من قبل - كالنقطة الداخلة في الخط ؛ فهي لا تفعل الخط ، ولكن توهُّم إنها فاصلة له ، وهي ليست كذلك . ومن هنا فإنَّ (الآن) يفعل الزمان بسילانه من غيرأخذ فكرة التقديم أو التأخير فيه . وبما أنَّ الزمان جوهر متصل ؛ فيمكن نعته عندئذ بأنه طويل أو قصير ، وبما أنه عدل بالنسبة للتقديم والتأخر فيصح وصفه بأنه قليل أو كثير .

أما المقصود من عدم الزمان فمبني على التكير لوجود الأن . وفرق ولا ريب بين قولنا : لا وجود للزمان مطلقاً ، وقولنا : لا وجود له في الآن القائم حالياً . وهذا الوجود توهُّمه النفس الإنسانية باطنياً ، وهو أضعف وجوداً من الحركة .

وليانا ما كان ، ففي ضوء الذي قررناه ؛ لا تبني عن الأستاذ الرئيس تأثره أحياناً بالتزعة الأفلاطونية المحدثة ، خاصة في حال حماولته تبرير مقوله الزمان بمفهوم النفس العامة وحركته الكلية - وتلك وغيرها مسارب ومتتابع للتفكير الإنساني ومشكلاته عن الزمان ؛ منذ أفلاطون وأرسطوطاليس ، وحتى العصر الحديث .

وإشارة أخرى أود أنْ يشاركتي القارئ، همومها - رغم أنها تتعلق بمفهوم الزمان العام أكثر منها بالزمان السينوي الذي قصدنا - تلك هي الخلط العجيب الذي راود أذهان بعض الدارسين

العرب لفهم الزمان في القرآن<sup>(٣٣)</sup> ودلالة الأيام الستة التي ذكرها الكتاب الكريم ، حيث أخذناها على أنها حالية من تعيين طبيعة هذه الأيام التي لا يمكن أن تكون بدون ليل أو نهار وسماوات !! .. إن الخطأ في نظرتهم هذه متأتٍ من وضع قضية الخلق ذاتها موضع تركيب قياسي ينعكس على مفهوم التبعيض الرزمي للساعات والأيام والشهور والسنين ، أو بمعنى آخر تتابع عمليات الخلق الواحدة تلو الأخرى .. بينما البناء القرآني للفكرة ، كما نرى ، يعتمد على دلالتين : أولاهما تقرير أنَّ الخلق هو إيجاد شيءٍ من شيءٍ ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك ؛ حيث يقول القرآن مانعه : « أَوْلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَقَبَةً فَقَطَّا هَمَّا فِيهِنَّا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٌّ »<sup>(٣٤)</sup> ثم قوله : « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهُ وَلِلْأَرْضِ اتَّبِعَا مَوْعِدَكُمْ أَوْ كُرْهَا ، قَالَا أَتَنَا طَائِعِينَ »<sup>(٣٥)</sup> .. أما الدلالة الأخرى ، فهي تقرير عمادة الإبداع التي هي إيجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بمادة ولا زمان ؛ لأن سبق المادة تكوين وسبق الزمان إحداث<sup>(٣٦)</sup> .. ولا يمكن أن يكون إلا كذلك أيضاً .

ومن هنا يبدو أنَّ الأساس في التفسير القرآني هو أنَّ الله مبدعُ هذا العالم ، سواء كان إبداعه لموالim قبله أو لموالim ستائني بعده ، فالفعل الإلهي يقرر بأنه حُرٌّ بالإرادة والمشيئة معاً . وهذا الفعل لا يستوي ومفهوم التقى والمتأخر سواء ما كان منها بالذات أو بالزمان - لأنَّ الإله حضور دائم لا تأخذنه سنة ولا نوم ، فهو في وجود مستمر .. فالحكاية القرآنية إذن بدأت من طرف واحد هو الخلق ، ساقته بتصویر فني يعتمد فكرة الزمان مبعضة إلى أيام ستة ليست ك أيامنا ؛ يطول بعضها فيصل إلى ألف عام ، أو إلى خمسين ألف سنة مما نعد ونحصي ! .. فالحكاية تُمْكِنُ وكأنها محض تقرير سايكولوجي يحمل صيغة المبالغة العددية فحسب ! .

يضاف إلى ما تقدم ، فإن قضية الخلق في القرآن الكريم ترتبط أصلاً ، من الناحية الإدراكية ، بهذا العالم الذي نعيش ؛ وليس هذا العالم سوى مرحلة - كما أشرنا - معينةٍ من التصوير الطبيعي الدائم الذي أوجده الإله .. فكاننا أمسكنا (بالفكرة) كدلالة لا زمان لها ، بينما حكت لنا الكتب السماوية بعض مراحلها المتأخرة .. ولا مشاحة ، في رأينا ، بين الصورتين ، ولا تضارب بين الحالين ؛ ولا مجال عندئذ لهذا الخلط الذي راود أذهان بعض الدارسين ! ..

\*\*\*

٨٨ - ومن اللواحق الأخرى للموجودات الطبيعية هو المكان ؛ الذي يحمل عند ابن سينا دلالة السطح الباطن من الجرم الحاوي الماس للسطح الظاهر للجسم الحاوي - أي أنَّ المكان هو نهاية الجسم الحاوي بالذات ؛ بحيث يستحيل وجود جسمين فيه معاً<sup>(٣٧)</sup> .. ويتبادر هذا

التحديد السينوي مع المفهوم الحديث للمكان ، من حيث إنه لا يعتبره وسطاً مثالياً مجرداً غير متداخل الأجزاء وغير محظوظ ؛ بينما يتفق معه في الأمور الأخرى ..

ومن ثمة يؤكد الفيلسوف على ظواهر معينة للمكان ، من أهمها أنه ينبغي الآ يكون هيولى أو صورة أو بعضاً من الأبعاد الثلاثة المجردة ، لأن « كل مكان ميالن للمتحرك عند الحركة ، فإذا ليس المكان شيئاً في الممكن . وكل هيولى وكل صورة فهو في الممكن ، فليس إذا المكان هيولى ولا صورة ولا الأبعاد التي يُدعى أنها مجردة عن المادة بمكان الجسم الممكن ، لام امتناع خلوها ، كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مشتري الخلاء »<sup>(٣٧)</sup> .

وللأستاذ الرئيس في هذا المجال حوار عريض وطويل يتعلق أكثره بدراسة المكان أو مشتبه على رأي يخالف رأيه الخاص عنه . ولسنا نجد ضرورة ملحة الآن في إفحام تلك المناقشات التي لا تهدو في أكثرها نقدات المعلم الأول التي لا تخلي أحياناً من ضعف أو تهافت في بنائها النقدي المطلوب - لذا ضربنا صفحأً عن ذكرها ومناقشتها .

ولكن الحديث عن المكان يغيرنا بالضرورة إلى الكلام على الخلاء - لارتباط الطرفين معاً -  
وذلك أنه تعني عموماً خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغلة ، أو كما يقول الفارابي : « هو المكان الفارغ الذي لا شيء فيه أصلاً »<sup>(٣٨)</sup> - ويحمله ابن سينا بأنه البعد الذي يمكن أن ت تعرض فيه الأبعاد الثلاثة ، قائم لا في مادة ، ولكن من صفاته أن يخلو جسماً أو يخلو عنه<sup>(٣٩)</sup> . . . وفي كتاب الإشارات والتبيهات يقرر الحكيم « إن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وإن الأبعاد الجسمية لا تداخل لأجل بعديتها ؛ فلا وجود لفراغ هو بعده صرف - فإذا سلكت الأجسام في حركتها تحرر (أي الخلاء) عنها ما بينها ، ولم يثبت لها (أي الأجسام) بعد مفترض ، فلا خلاء ! . لأن البعد المتصل ذو مادة ، فالخلاء إذن بعده ذو مادة ؛ فهو لذلک ليس بعدها صرفاً . . . موقف ابن سينا هذا يمثل ردّاً صريحاً على آراء المتكلمين الذين أقرّوا فكرة الخلاء ووجوده .

سؤال يطرح هنا بخصوص النفي الجازم لوجود الخلاء ؛ وعدم الأخذ به من قبل معظم الفلسفة - منذ أرسطو طاليس وحتى عصر ابن سينا ومن جاء بعده (باستثناء مواقف بعض المتكلمين في الإسلام) . . . ترى ما الذي دفع بهؤلاء إلى تمثيل هذا الدور ؟ . . . وما هي مبررات تعاليتهم تلك ؟ .

إنني حقاً لا أريد الخوض في النقد الافتراض الذي قدمه السابقون واللاحقون - ومنهم الأستاذ الرئيس - فذاك اتجاه يعتمد منهجاً معيناً في التنظيم والبناء الفكريين ؛ سواء كانت أحکامهم تلك صادقة أو مضللة . . بل أريد أن أشتقت مهيناً جديداً في تفسير رفضهم هذا ، اعتمد في إيضاحه على الجانب النفي لدى الفيلسوف : فالفلسفة ، منذ نشأتها وحتى مرحلة

الشيخ الرئيس وما بعده ؛ تبنت دائماً وباستمرار قاعدة الإيمان بالنسبة لمفهوم الوجود أو الموجود أيّاً كان شخصه أو نوعه أو جنسه . وجعلت من هذه النظرة الإيجابية نحو الوجود وسيلة طبيعية تارة ، أو مجردة تارة ، أو أخلاقية أخرى ؛ مشيرة من ناحيتها السلوكية إلى دلالة الخير والتحقق والصدق .. لذا نكل ما يخالف هذا التضير ، يعود سلباً لا معنى له في البناء الطبيعي ، ولا مفهوم له في الأخلاق سوى سلبية الوجود ؛ وهي مؤشر من مؤشرات الشرّ الخالص فحسب ! ...

ومن هنا ؛ كان العامل النفسي للfilسوف كما أعتقد ، يلعب دوره الكبير في رفض تصوّر (الخلاء) - لأنّه ليس وجوداً كما يريده الحكم في سنته ونظمه العينين ، بلّه مجرد ظهور قاعدة التصور السالب لديه يؤدي به الأمر إلى نحو من الخيبة والشعور بالغرابة والفراغ نفسي للعالم ! .. ورغم هذا الذي أقول ، فإنّ الخلاء بعد ذاته يبقى (قضية) تخضع للصدق أو الكتب من الناحية الشكليّة . أمّا إذا دخلت في العنصر التكوري للإدامة ، فإنّ خطرها سيكون أعظم باعتبار نفي قاعدة الوجود عنها التي لا تستوي ومفاهيم النّظر الباطنية للأشياء - وسيقود هذا حتّى إلى الشعور بالخلو السايكولوجي والإحباط الروحي ..

ولستُ في موقفٍ هذا مدافعاً عن ابن سينا أو غيره من الفلاسفة ، بل قصدتُ إيضاح العنصر الذاتي بعيداً عن تبريرات النّظرية الجزئية للمشكلة ذاتها .. والخلاء ، كقضية ، كما ذكرنا . تبقى تلك خاضعة لدلالة العلم الطبيعي وتطوره من عصر إلى عصر ، ومن مرحلة إلى أخرى ! ..

٨٩ - وعودٌ على بنّه ؛ إلى المحصلة التي يمثلها هذا البناء الطبيعي متربّساً بكيان العالم الذي يشمل كلّ ما هو خاضع للزمان والمكان ويتميز بوحنته وعدم تعلّمه ، نجد أنَّ filسوف يتبنّى فكرة وضعه بين يُغنين لا ثالث لها : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر .. يتميّز الأول بالدوام والاستمرار والبساطة ، ويخضع الثاني للتغيير والفساد والزوال . بالإضافة إلى ذلك ، فإنّ حركة الأول دائرية متصلة ، وحركة الثاني مستقيمة غير متصلة .. ليس من طبع الأول حل صفات العناصر من برودة ورطوبة وبوسّه وحرارة ؛ بخلاف الثاني الذي يحملها جميعاً ، ويتفاوت إزاءها جميعاً .

سؤال يطرح هنا أيضاً ؛ ثُرى ما الذي دفع ابن سينا وغيره من المفكرين إلى تبني المأثور القديم بخصوص دائرية الحركة العليا بالنسبة للأفلاك السماوية ؟ ..

إنّي لا أبحث عن تبرير فلكي قييم لهذا الموقف ؛ فإنّ أكثر الدراسات التي ظهرت عن أرسطوطاليس وعلمه الطبيعي فيها ما يكفي لإيضاح أمر كهذا . بل إنّي أقصد أصلاً إلى إثارة مشكلة قاعدة (الدائريّة) التي أضيفت إلى العالم الأعلى ، وزُرعت عنوة من العالم الأسفل ! .. هل استهدف أصحابها الجانب الفلكي فحسب ؟

في رأينا أنَّ أهم ما دفع بالفيلسوف ، ومنْ حذا حذوه ، هو محاولته الربط بين منهجه التقريري لفكرة الزمان وقدمه الذاتي ، وتحليل أزلية العالم الأعلى ؛ بنظرية تبني قاعدة الإبداع الذي لا تخله بداية ولا تعلقه نهاية . ولكي يضع هذه الفكرة موضع الفعل القائم المستمر ، جعل عنصر الفلك الأعلى مادة أثيرية استعارها من المعلم الأول ، غير خاضعة لكون ولا فساد ، لأنَّها مُبدعة بهذه الحركة الدائرة بزمانٍ لا أول له ولا آخر ، وبتصور ميتافيزيقي غارق في الإشكالات والشكليات ! ..

وحيث أنَّ نخلط هنا بين دعوة ابن سينا إلى أن الأرض ثابتة في المركز ، ودعابة نفي فرضية الحركة الدائرية عنها وعن الأجرام الأخرى - لأنَّ المقصود من الثبات هنا ، كما نعتقد ، هو كون وجودها في المركز الكوني ثابتاً لا يتغير من حيث ثبات أقطارها بالنسبة لمحورها . فهي إذن ثابتة بهذا المعنى ، وتبقى الحركة الدائرية مفروضة أصلًا لأنَّها صفة من صفات الشكل الدائري المتكامل .. ولا ينبغي الخلط أيضًا بين حركة مستقيمة لمحور الأشياء الأرضية المتغيرة ، والأرض كجسم من الأجرام يتميز بأنه دائري الشكل - كما يذهب ابن سينا نفسه .. ولا علاقة لنفرضية هذه الحركة مع تعاقب الليل والنهار ؛ لأنَّ الشيخ الرئيس يرى أنَّ الشمس ، بسبب الفلك المحيط ، تدور حول الأرض !! .. فنحن نفرض - في ضوء نظرتنا هذه - نتائج بعض الدارسين الذين حاولوا تفسير رأي الفيلسوف بأنَّه إنكر حركة الأرض الدائرية واعتبرها ثابتة لابتها ، غير قابلة لأى نوع من التحريك .. أما أنَّ ابن سينا لم يتمكن من تفسير الحركة المحورية للأرض كما فسرها المحدثون ؛ فهذا أمر لا يعود لقصر باعه في العلم ، بل هو نتيجة من نتائج المستوىحضاري والفكري الذي ازدهر خلاله الأستاذ الرئيس ابن سينا - ذلك المستوى الذي لا يخلو من تداخل وغموض أحياناً بين موضوعات الطبيعة وما بعدها ؛ بين الحسي والمجردة ، بين المعمول واللامعمول ، على حد سواء ! ..

٩ - وأخيراً ؛ وعند البحث عن دلالة هذا العالم : فهو ظاهرة حتمية ، أمَّ غائية ، أمَّ اتفاقية ؟ .. نجد في مأثورات الفيلسوف التي بين أيدينا ما يؤكد أنَّ العالم يدخل في نطاق (دلالة الممكن) ، وأنَّ علاقته الحميمية (بالأول) تقوم على قاعدة صلة الممكن بالضروري ؛ كما سنوضح ذلك في مباحث الميتافيزيقا .. وعلى الرغم من نظرته هذه ؛ فإنَّ العالم نظاماً كلِّياً دائرياً ، لا يشذ عنه في الزمان والمكان شيء ، وأنَّ إطراد الأشياء لا يكون عن مصادفة واتفاق ، بل الأمر للطبيعة وسلطانها .

والفلاسفة ، منذ أقدم قديمهم إلى أحدث حديثهم ، أخضعوا هذا العالم للتساؤل المستمر وال دائم عن حقيقته - وتلك سُنة الله في خلقه ، ولا تُنعد لسنة الله تبديلًا ! ..



## عالٰم متغير من داخل



٩١ - في الدراسة التي تقدمت ببحث النفس - الذي هو هدف تخليلنا الآن - وجدنا أنَّ الأستاذ الرئيس يتلزم نحوً من التدرج في عرض موضوع الطبيعة ابتداءً من الأسباب والمبانِي وجهاتها ولواجهتها ؛ عن السماء والعالم وما يتعلّق بالأجسام المركبة والبساطة وأصنافها وأطباعها . ثم ينطوي إلى المبحث الرئيس له وهو النفس - وفي النفس يبني حديثه على نسقين متتابعين : علم وخاص ؛ فالعلم منها يتضمن ما ينضاف إلى هذه الكائنات من قوىٌ طبيعية هي محور التحليل في بحثه والتي عنها تتم عمليات المعرفة الساذجة والمعقدة ، سواء كان في الحيوان الأعمى أو العاقل . أما الخاص فهو أمر يتعلّق بالإنسان ؛ وينهض على نحوٍ من الاستدلال والتجريدي لبناء نظرية فوقية ميتافيزيقية للنفس ترتبط بحاضرها ومستقبلها .. ولقد حاول الفيلسوف أنْ يعتبر مباحث النفس ضمن منظومة الطبيعية - على الرغم من أنَّ هذا قد لا يتساوق أحياناً مع نعريفه للعلم الطبيعي - ولكن الحكيم أراد فلختار ، فقرر الرأي الذي انتهى إليه ؛ وكان ، ولا ريب ، من روادِ الأوائل في الإسلام . ولابن سينا عذرُه في هذا السبيل ؛ لأنَّ دراسة النفس - من حيث هي نفس كما في رأي القدماء - لها علاقة بدراسة الدين أيضاً ، أو بمعنى آخر لها علاقة في أحوال المادة وحركاتها . بينما النظر في حقيقة النفس ، من حيث ذاتها فحسب ، ينبغي أنْ يقوم على سهل آخر ، ومن منظور غير المنظور الطبيعي ؛ رغم أنَّ الشيخ الرئيس حاول تركيب الطرفين في سلسلة منهجه الصاعد كل من زاوية المخصوصة له .. ومن هنا سلكتنا نحن في دراستنا هذه مسلكين أحدهما يتعلّق بمفهوم البناء الفوقي للنفس ؛ ويعني به إرتسام دلالات عامة عنها وعن وجودها وما هي ، وصلتها بالبدن من حيث قلبيتها وبعديتها ، أو مساوتها له ؛ ومن ثمة الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها ونشرها .. أما الآخر ؛ فينهض على دراستها من الناحية الطبيعية : قواها المختلفة والمتنوعة ، وأنواع حواسها ظاهرة وباطنة ، ووظائف إدراها وقدرة هذا الإدراك على التجدد والتجريدي معاً ، وكيف تبني المعرفة الإنسانية ما كان منها حيّاً أو عقلياً .

٩٢ - ولقد سبقت الاشارة منها في كتابنا الموسوم ( فيلسوفان رائنان )<sup>(١)</sup> إلى أنَّ الفارابي أبا نصر يعتبر في دراساته الممتازة عن العقل وتطوره ، وانعكاس هذا التطور على نظرياته في المعرفة والبنية - ( فيلسوف العقل ) غير منازع . أما تلميذه ابن سينا فقد جاور حدود العقل الحالص إلى ما هو أوسع دلالة ؛ حيث انصب بحثه على النفس بشكلٍ خاص وكشف معالمها وسر قواها ،

بنظرور منهجي جديد ، استعار بعض مقوماته من مجموعة آرائه عن الكائنات العليا وتدرجها الوجودي الذي سلطنه في فصل سابق ، معتمداً ، في موقفه هذا ، على وحدة النفس وأ أنها هي الأصل في اباعث القوى ، وأنَّ جوهرها مغایر لجوهر البدن ، وليس هي بثلاثية التقسيم كما ذهبت المدرسة الافلاطونية قدماً ، رغم أنَّ أفلاطون تبني جوهرية النفس - ولكن هذا ما رفضه السينوية جملة وتفصيلاً . . يضاف لما تقدم تأثر الفيلسوف بشنرات المفكرين في الاسلام عن النفس كأراء الكلبي والفارابي وأبي بكر الرازى وإخوان الصفاء - سواء ما كان منها في جانب الرفض أو في مجال القبول والاتفاق - التي أجمعـت على تبني أنَّ النفس هي مبدأ الحياة في الكائن الحي ، هذا المبدأ الذي يفوق الظواهر العقلية ذاتها ويبعدـها عن التفسير الديناميكى ، ويبلغ بها حدُّ التزوع الفائق للطبيعة ومفاهيمها العلمية . . بهذا تبرر غموض مباحث النفس عند المسلمين ، سواء في الوسيلة أو الغاية ، على الرغم مما أنتجهـ من دراسات ورسائل موسعة عنها .

٩٣ - وأيًّا ما كان ؛ فنحن ألم دراسة شاملة عن النفس ، خاصة ما يتعلق منها بالإدراك الحسـي وتحليل القوى النفسية المتباينة ؛ مما اصطلاح عليه الفلـاسفة بـ (قوى بـاتـية) تتعلق بالغذـاء وـ (قوى حـيـوانـية) تتعلق بالـتكـاثـر والتـولـيد ، وـ (قوى حـاسـنة) تتعلق بظـاهرـ الإنسان وبـاطـنه ؛ كما سـوـضـحـ مـسـتقـبـلاً . . وقد نـلـحظـ أنـ بعضـ مـوـضـوعـاتـ الـقـسـمـ الـآخـيرـ تـنـعـقـ إـلـىـ حدـ ماـ مـعـ مـفـاهـيمـ عـلـمـ النـفـسـ الـحـدـيثـ ؛ كـالـإـدـرـاكـ الـحـسـيـ وـفـسـلـجـةـ الـدـمـاغـ ، وـمـوـاطـنـ الـاسـلامـ الـعـصـبـيـ وـغـيرـهاـ ، مـاـ تـفـرـعـتـ إـلـيـ الـدـرـاسـاتـ الـنـفـسـيـةـ التـجـرـيـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ .

اما الاتجاهات الأخرى المتأثرة عن ابن سينا في النفس ؛ فلها عـلاقـتهاـ وـوشـانـجـهاـ مع البحـوثـ الـمـخـلـفةـ ؛ حيثـ إنـناـ كـثـيرـاـ مـاـ نـحـسـ بـأنـ بـعـضـ هـنـهـ الـمـوـضـوعـاتـ يـرـتـبـطـ بالـجـانـبـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ منـ الـنـفـسـ كـمـاـ أـشـرـنـاـ مـنـ قـبـلـ . . وـبـيـدـوـ لـنـاـ أـنـ الـمـنـهـجـ الـنـيـيـ سـلـكـهـ الـفـيـلـاسـفـ فيـ أـبـحـاثـهـ هـنـهـ اـعـتـدـ مـعـ فـيـ عـلـىـ نـاحـيـتـهـ هـاـ :ـ التـحلـيلـ وـالتـركـيبـ .ـ أـوـلـاهـمـ تـحـصـ وـظـائـفـ الـنـفـسـ وـأـقـاسـمـهاـ ،ـ وـالـآخـرـىـ تـحـصـ طـبـيـعـهـ هـذـهـ الـوـظـائـفـ وـتـرـتـيـبـهـاـ .ـ وـلـمـ يـرـجـ عـلـىـ جـدـلـهـ الصـادـعـ الـذـيـ يـدـأـ مـنـ الـأـدـنـىـ لـيـتـهـيـ إـلـىـ مـاـ هـوـ أـكـمـلـ وـأـكـثـرـ اـمـتـرـأـجـاـ مـنـ النـاحـيـةـ الـطـبـيـعـيـةـ ؛ـ رـغـمـ أـنـ أـهـمـ الـجـانـبـ الـوـجـدـانـيـ فـيـ هـذـهـ الـمـحاـوـلـةـ الـعـمـيقـةـ مـنـ دـرـاسـاتـ لـاعـبـارـاتـ قـدـ تـرـتـبـطـ بـعـاصـرـ حـضـارـةـ وـمـدـىـ عـطـانـهـ الـفـكـريـ لـلـفـيـلـاسـفـ !ـ .

وـمـاـ تـجـدـ مـلـاحـظـتـهـ .ـ وـنـحـنـ فـيـ سـيـلـ تـأـطـيرـ هـذـاـ المـوـقـفـ .ـ أـنـ الشـيـخـ الرـئـيسـ خـضـعـ ،ـ بـحـكمـ تـطـورـهـ الـفـكـريـ ،ـ لـراـحـلـ مـتـعـدـدـ وـمـتـبـاـيـنـةـ فـيـ دـرـاسـاتـ الـنـفـسـيـةـ ؛ـ حيثـ سـلـاحـظـ أـنـهـ فـيـ الـمـرـحلةـ الـأـوـلـىـ مـنـ تـكـوـيـنـهـ الـفـلـسـفيـ مـاـلـ نـحـوـ الـمـشـائـيـةـ (ـ وـلـاـ أـقـولـ اـرـسـطـوـطـالـيـسـ فـقـطـ )ـ .ـ وـنـظـرـيـاتـهـ فـيـ الـنـفـسـ ؛ـ بـحـيثـ تـمـسـكـ بـعـضـ صـورـهـاـ مـنـافـحـاـ عـنـهـاـ بـحـرـارـةـ وـإـيمـانـ .ـ بـيـنـاـ فـيـ الـمـرـحلةـ الـمـاـتـحـرـةـ مـنـ تـكـاملـهـ

الفلسي نجله يتجه إلى تحليل آخر للنفس لا يتفق مع انكاره المشائية ، بل يؤدي به إلى التمسك بجانب روحاني - عقلاني اعتبره الفيلسوف مجيداً في الفلسفة الشرقية التي تطلع إليها ولكنه لم يتحقق كل طموحاته نحوها ! . لذا فإننا نلمس هذا الاتجاه فيما صفت في هذه المراحل الأخيرة من رسائل صغيرة عن النفس ، وفيها دون من تبيهات في كتابه الضخم ( الإشارات ) .

ولا تباين بين الدارسين المنصفين ؛ في أنَّ علم النفس السينوي تميَّز بوسائله وغاياته عما سبقه من علوم - سواء عند المعلم الأول أو غيره من المتأخرین - من حيث تحريريته السليمة التي ساعدت الطب السينوي في إثباته وظهوره ، مما جعل هذا العلم في عصر الأستاذ الرئيس يمثل القمة الشاغقة التي استوتُّ عليها الإنسان في تخلصه معرفته لذاته ولدركته وشعره .. وحدار هنا أنَّ نخلط بين هذا الذي نرى ، ورأي الذين يدعون أنَّ ( إساعليته ) هي التي دفعت به إلى الإكثار من تدويناته عن النفس ونوازعها - فلقد أوضحنا دعاوة إساعليته ففيها من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ عصر الفيلسوف اتصف باستقطاب نحو مادية النفس تارة ، أو روحانيتها الحالصة تارة أخرى .. فكانت تلك أيضاً مسارب ساعدت إلى حدٍ كبير في تحريرك سوانح الفيلسوف نحو النفس وكشف حقيقتها وبيان جوهرها وأصالتها .

٩٤ - ولعل ابن سينا ، في هذا المجال ، من أكثر الفلاسفة في الإسلام وضاماً للمصطلح المجازي عن النفس ، بحيث تجاوزت مصطلحاته العشرة عدداً ( ١٢٠ ) .. وللتوضيح ذلك أسوق للقارئ أهم تلك المصطلحات التي أشار إليها الحكيم ؛ فهي : نفس ناطقة ، نفس مطمئنة ، نفس قدسية ، وروح روحانية ، وروح أمرية ، وكلمة طيبة ، وحكمة جامعة ، وسر المني ، ونور مدبر ، وقلب حقيقي ، ولب ، ونئ ، وحجي ! ..

وعند النظر ؛ بنحو من التروي إلى هذه المصطلحات التي جمع بينها ابن سينا ووحدها ؛ نجد أنها أوجه متعددة تُعبِّر عن حقيقة واحدة حسب تدرجها النفسي والعقلي ، والأخلاقي والأشراقي - فهي في كل حال تصل إليها أو تكتب أوضاعها ؛ تصبح حاملة لاسم من تلك الأسماء أو لصفة من تلك الصفات .. ولكن سؤالاً قد يشار يتعلق بما أورده الفيلسوف من مصطلحي النفس تارة ، والروح اخرى ، وهل هناك ما يمتد الفاصل أو الواصل بينها ؟ .

في المفهوم العلم ؛ ليست هناك مفارقة حادة بين لفظي الروح والنفس - لكننا في المفهوم القرآني نجد لها ما يشير إلى دلالة التباين بين المصطلحين : فالروح في الكتاب الكريم تتصف بالسمو والعلو والرفعة والطهارة والغموض وإنها من أمر الله .. أما النفس فليست كذلك ؛ فهي تارة أمارة بالسوء واخرى فاعلة للخير أو الجميل ، وإنها في الحالين ستحاسب على أعمالها وتُجزى عليها : إنْ خيراً فخير ، وإنْ شرًّا فشر ! .. أما إذا قيس الأمر إلى المفهوم الفلسفي للمصطلحين ،

فهناك من يرى أنَّ النفس تدل على جوهرية الفرد بالذات ؛ فهي أوسع معنى من الروح .. ويحددُ لنا أحد الفلسفات العرب من اشتهر بالنقل والترجمة ؛ وهو قسطنطين لوقا في رسالته له تحت عنوان (الفرق بين النفس والروح<sup>(١)</sup>) - وجهة نظره فيقول : « إنَّ الروح جسم ، والنفس غير جسم ، وإنَّ الروح يحيى في البدن . وإنَّ النفس لا يحيي البدن ، وإنَّ الروح إذا فارق البدن بطل ، والنفس تبطل أفعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها . وإنَّ النفس تحرك البدن وتنتبه الحس ، والروح يفعل ذلك بغير حس . وإنَّ النفس تنبئ البدن وتنتبه الحس والحياة ب أنها أول علة لذلك البدن وفاعله فيه ، والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية . فالروح إذن علة قريبة لحياة البدن وحشَّ وحركته وباقيه أفعاله . » - في الوقت الذي نجد فيه ابن سينا يقول إنَّ الروح الكلية بهذا المعنى مُعَالِم يعبر ذكرها في الكتب ، وتشبه أنَّ تكون الإشارة فيها إلى هذه العقول التي هي من خير الأمر الإلهي ، وفي تعريف ذلك صعوبة ! . وكل هذه جواهر ؛ فإنَّ وجودها غير مفترى إلى موضوع أبنته . وهذا معنى كون الشيء عند الفلسفة جوهراً<sup>(٢)</sup> . »

وليس بالجديد دعاوة مادية الروح وإنَّ الروح شفافٌ رقيق ؛ فإنَّ هذه آراء تبعثت بين أفكار الأشاعرة والمتكلمين في الإسلام ، نفتها في تبريرها ، ومخابلاً في البرهان عليها<sup>(٣)</sup> .. ولست الآن في سبيل الحديث عن مشكلات الروح عند متكلمة الإسلام ؛ فتلك قضية ، في نظرنا ، ضعف فيها الطالب والمطلوب ، وبقي الإنسان هو الإنسان في كل مكان وفي كل زمان ! .

٩٥ - ونعود إلى حديث النفس ثانية ؛ بالبحث عن تحديدها وتعريفها عند الأستاذ الرئيس - قبل الكلام على إثباتها وجودها .. وهو منهج خالفنَا فيه ابن سينا نفسه حيث يبدأ في إثباتها ثم تعريفها .. ولعلَّ للفيلسوف عنده الزمني في ذلك .

فللنفس ، في الدلالة العامة ، مصطلحات مختلفة تطلق عليها ؛ فتارة هي القوة من حيث إنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة ، وتارة هي الكمال بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقاصه قبل اقتران النفس به التي هي فصله ، واخرى هي الصورة إذا قيست إلى المادة التي يتكون منها جوهر نباتي أو حيواني .. ولكن الفلسفة يفضلون - ومنهم ابن سينا - مصطلح (الكمال) على مصطلح (الصورة) ، لهذا قالوا في تعريفها (إثباتكمال) ، لأنَّه يتضمن جميع مراتبها وأنواعها ؛ باعتبار أنَّ النفس - مالمْ تخرج من قبة الوجود الجساني إلى عالم مفارق - فهي صورة مادية في رأي بعض الحكماء ، تتغلبت درجاتها قرباً وبعداً عن شأنها العقلية ، ومن هنا فهي كمال أول للجسم ، ولا يتناقض هذا مع كونها كمالاً ثانياً لشيء آخر ، بل أنَّ كمال أول لا بدَّ أن يكون جسانياً بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي ؛ أي أنَّ ما يقارنه يكون كمالاً أولياً بالنسبة

إليه ومتحداً معه في الوجود . ولهذا حدثت النفس بأنها كمال أول بجسم طبيعي ؛ تصدر عنه كماله الثانية بالآلات (أي قوى ) يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة والإرادة المتمثلة بالتلغى والنمو والتوليد .. وفي صورة هذا ، تكون النفس النباتية كمالاً أول بجسم طبيعي آلى من جهة ما من جهة ما ينزل ويربو وينتفذ ، وتكون النفس الحيوانية كمالاً أول بجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزرئيات ويتحرك بالإرادة ، وتكون النفس الإنسانية كمالاً أول بجسم طبيعي آلى من جهة ما ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .<sup>(٢١٦)</sup>

وعلى الرغم من أن استعمال ابن سينا لدلالة الكمال لا يقصد بها الصورة ؛ لأن كل صورة كمال ولا عكس - فإننا نجد أن أصل التعريف هذا يعود للمعلم الأول بالذات<sup>(٢١٧)</sup> ، من حيث مفهوم الكمال الذي ذهب إليه في كتبه الطبيعية .. وعند ضم جميع هذه القوى المنظورة واحد تعود النفس في تعريفها الشامل ؛ كمالاً أول بجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوه . مع تأكيد فيلسوفنا الجازم الذي يلتزم به من أن « ما كان من الكمال مفارق الذات ، لم يكن بالحقيقة صورة للهاده وفي المادة » ؛ فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها ؛ اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع . وبالحقيقة فإنه قد يستقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالاً ، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعلية وقوة عركرة ... والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي عنه الأفعال ، لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع .. في حين من هذا أننا إذا قلنا في تعريف النفس بأنها كمال ؛ كان أدل على معناها ، وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع جوانبها ، ولا تنسد النفس المفارقة للهاده عنه .<sup>(٢١٨)</sup>

فتوكيد الأستاذ الرئيس هنا يؤدي إلى أن هذا الكمال هو الوسيلة التي عنها يصير الحيوان بالفعل حيواناً ، والنبات بالفعل نباتاً . وسيؤدي أيضاً بالفيلسوف - رغم مشاركته في هذه المرحلة - إلى التذكر لرأي المعلم الأول في اعتبار النفس صورة للبدن . كما أشرنا من قبل - لأن هذا الموقف الأرسطوطالي لو أخذ به ابن سينا سيفود حتماً إلى رفض خلوتها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفريدي الذي نادى به الأديان وأخذ به الأستاذ الرئيس . فتجبانا من الواقع في هذا المأزق الخارج ، نجد الفيلسوف يستغير فكرة جوهريه النفس من افلاطون موقفاً إياها مع النظرية الطبيعية للمعلم الأول .. أما في حال اتصالها بالبدن ؛ فإن البدن يدخل عندهما في تعريفها ، لا من حيث أنها صورة منطبعة فيه ، بل من حيث أنها كمال أول لوجوده - كما يؤخذ البناء ، في رأي الحكيم ، في حد الباني لأنه هو عنته ، رغم أنه مستقل عنه<sup>(٢١٩)</sup> .

٩٦ - وعود إلى الأدلة والبراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس - تلك البراهين التي لا يستوي بعضها مع بعض قوة ونفاذ بصيرة ، بل تراوح بين القبول والرفض ، والبساطة والتعقيد - نجد أنها عموماً تعتمد على قاعدة الائتبة : النفس والبدن معاً ، ولا تعرف بمفهوم التكاملية في طبيعة الإنسان التي يؤكد لها الفكر المعاصر ؛ والتي تنهض على وحدة الوظائف النفسية لا استقلالها ، كما تصور القديمة .. ولا ضير على ابن سينا في ذلك ؛ فالملاقوف تبانت ، والأراء تضاربت ،منذ عرض هذا الكائن الصغير ؛ الذي ندعوه الإنسان ، التعبير عن ذاته بدلالة الباطن .. ومن هنا نجد أن الائتبة هذه لعبت ، منذ الفكر اليوناني وحتى العصر الحديث ، دورها الخطير سواء في مباحث النفس أو الميتافيزيقا والطبيعة على حد سواء .

ونسوق إليك الآن أدلة الفيلسوف التي اختار :

### (أ) - وحدة الظواهر النفسية :

٩٧ - يعتمد هذا الدليل على إثبات فكرة (الانا) - حيث أنها تدل على النفس المدركة ؛ والمقصود بالنفس هنا - كما يقول الفيلسوف - هو « ما يشير إليه كل واحد بقوله : أنا ... فإذا ذكر الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ (أنا) مغایر بجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن . »<sup>(٢٠٠)</sup> ولا يفرق ابن سينا ، في هذه المرحلة بالنسبة لمفهوم الذات ، بين (أنا) و(أنت) من حيث هوية الطرفين ؛ فاسمه يقول : « أتحصل أنا المدرك منك ، أم ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ، فإنك إن اسلخت عنه وتبدل عليك ، كنت أنت أنت ! »<sup>(٢٠١)</sup> - لذا فإن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحتها هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن اكتسابه بعد أو رسم ، أو إثباته بحججة أو برهان . فالنفس الإنسانية ، في هذا الدليل ، هي التعبير الداخلي الذي يستحضر فيه الكائن العاقل ذاته ؛ حتى لو كان غافلاً عن جميع أجزاء بدنـه ، لأن المعلوم بالفعل ، كما يرى الفيلسوف ، غير ما هو معمقول عنه - فذات الإنسان غير بدنـه . وبهذا تقرر وحدة الظواهر النفسية في شخصية الفرد ، رغم تباين وتضارب صفات الأفعال من حال إلى حال ، ومن سلب إلى إيجاب ، ومن بساطة إلى تركيب .. فكان النفس هنا هي مثابة الحس المشترك بالنسبة للمحسوسات المختلفة ؛ كلامها يلم الشعـث ويبعث على النظام والترتيب<sup>(٢٠٢)</sup> .

وموقف الأستاذ الرئيس يمثل ردًا على ثلاثة النـسـنـسـ الأـفـلـاطـونـيـةـ وـانـقـسـامـهـاـ فـيـ الـبـدـنـ الـواـحـدـ . ويعـثـلـ فـيـ الـوقـتـ ذـاـنـهـ تـاكـيدـاـ عـلـىـ بـاسـاطـةـ جـوـهـرـهـاـ وـوـحدـةـ وـظـائـفـهـاـ وـتـفـسـيرـاـ لـماـهـيـتهاـ ..ـ وـيـعـتـبرـ هـذـاـ دـلـيلـ مـنـ مـأـثـورـاتـ ابنـ سـيـناـ الـمـتـازـ ..ـ حـيـثـ تـجـدـهـ يـخـالـوـلـ التـاكـيدـ عـلـيـهـ بـصـورـتـيـنـ مـتـأـقـنـيـنـ بـالـخيـالـ وـالـتجـريـدـ وـالـعـقـمـ .ـ وـاسـقـعـ لـلـقـارـئـ هـاتـيـنـ الصـورـتـيـنـ عـلـىـ مـرـحلـتـيـنـ :

(١) - حَلْقُ بِخِيالِكَ الْجَنْحُ ؛ وَتَصْوِرُ أَنَّ إِنْسَانًا خُلِقَ كَامِلًا دَفْعَةً وَاحِدَةً ، ثُمَّ بَدَا هَذَا الكَائِن يَسْقُطُ فِي النَّصَاءِ الْخَارِجِيِّ ؛ بِحِيثُ لَا يَحْسُنَ ، مَهْمَا أَرَادَ ، بَعْضُهُ مِنْ أَعْصَانِهِ ، سَوْيَ ذَاهِنَةِ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْهِ - فَفِي رَفْضِ هَذَا الإِنْسَان لِعَمَلِيَّاتِ الْحَسْنَ عَلَى اخْتِلَافِ أَنْوَاعِهَا ؛ مَا يَؤْدِي بِهِ إِلَى مُحْصَلَةٍ وَاحِدَةٍ ؛ هِيَ بِقَاءُ الشَّعُورِ بِالذَّاتِ ، وَتُلْكَ فِي الْحَقِيقَةِ هِيَ (النَّفْس) . . . فَكَانَ هَذَا الكَائِن الْمُعَلَّقُ أَوِ الطَّائِرُ فِي النَّصَاءِ لَمْ يَبْقِ لَهُ مِنْ قَوَاهُ سَوْيَ النَّفْسِيَّةِ فَحَسْبٌ ! . يَقُولُ أَبْنُ سَيْنَا : « يَجِبُ أَنْ يَتَوَهَّمَ الْوَاحِدُ مَا كَانَهُ خُلْقُ دَفْعَةٍ وَاحِدَةٍ ، وَخُلْقٌ كَامِلًا ، لَكِنَّ حَجبَ بَصَرِهِ عَنْ مَشَاهِدَ الْخَارِجَاتِ ، وَخُلْقُ يَهُوي فِي هَوَاءِ أَوْ خَلَاءِ هُوَيَا لَا يَصْدِعُهُ فِي قَوَامِ الْهَوَاءِ صَدَمًا مَا يَمْجُوحُ إِلَى أَنْ يَحْسُنَ ، وَفُرقُ بَيْنَ أَعْصَانِهِ فَلَمْ تَلَاقِ وَلَمْ تَهَاجِسْ ، ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّهُ هُلْ يَبْثُتُ وَجْدَ ذَاهِنَهُ ، فَلَا يَشُكُ فِي إِيمَانِهِ لِذَاهِنِهِ مُوجَودَةٌ ، وَلَا يَبْثُتُ مَعَ ذَلِكَ طَرْفًا مِنْ أَعْصَانِهِ وَلَا باطِنًا مِنْ أَحْشَانِهِ ، وَلَا قَلْبًا وَلَا دَماغًا ، وَلَا شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ مِنْ خَارِجٍ ؛ بَلْ كَانَ يَبْثُتُ ذَاهِنَهُ وَلَا يَبْثُتُ لَهَا طَوْلًا وَلَا عَرْضًا وَلَا عَمْقًا . وَلَوْ أَنَّهُ أَمْكَنَهُ فِي تَلْكَ الْحَالَةِ أَنْ يَتَخَيلَ يَدًا أَوْ عَضْوًا أَخْرَى لَمْ يَتَخَيلْهُ جَزْءًا مِنْ ذَاهِنَهُ وَلَا شَرْطًا فِي ذَاهِنَهُ . وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمُبْتَدَأَ غَيْرَ الَّذِي لَمْ يَبْثُتْ ، وَالْمُفْرَأُ بَهِ غَيْرُ الَّذِي لَمْ يَفْرَأْ بَهِ . فَلَذِنَ اللَّذَاتِ الَّتِي أَبْثُتَ وَجْدَهَا خَاصِيَّةً لَهُ عَلَى أَنَّهَا هُوَ بِعِينِهِ غَيْرُ جَسْمِهِ وَأَعْصَانِهِ الَّتِي لَمْ تَبْثُتْ . فَلَذِنَ الْمُتَبَهِّلُ سَبِيلًا إِلَى أَنْ يَبْتَهِ عَلَى وَجْدَ النَّفْسِ شَيْئًا غَيْرَ الْجَسْمِ ؛ بَلْ غَيْرَ جَسْمٍ ، وَإِنَّهُ عَارِفٌ بِهِ مُسْتَشْعِرٌ لَهُ ، وَإِنْ كَانَ ذَاهِلًا عَنْهُ يَعْتَاجُ إِلَى أَنْ يَقْرَعَ عَصَمَهُ ! . . . »<sup>(٢٠٢)</sup>

وَلَقَدْ حَاوَلَ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ الْعَرَبِ وَغَيْرِ الْعَرَبِ الرَّبِطِيْنَ الْمُوقَفَ السَّيْنِيُّ هَذَا ، وَرَوْفَةُ دِيكَارَتْ نَحْوَ (الْكُوْجِيَّتُو) الَّتِي يَقُولُ فِيهَا : « أَنَا أَنْكُرُ ؛ إِذْنَ أَنَا مُوجَودٌ »<sup>(٢٠٣)</sup> Cogito ergo sum - فَاعْتَبِرُوا الْقَوْلَ الْدِيكَارِتِيِّ وَكَانَهُ صُورَةً ظَلِيلَةً لِلنَّفْرَةِ (الْإِنْسَانُ الْطَّائِرُ) . . . وَنَحْنُ لَا نَجَادِلُ فِي أَوْجَهِ الشَّبَهِ فِي الْغَائِبِينَ عَنْ الْفَلِيْسُوفِينَ مَعًا ، وَلَكِنْ يَنْبَغِي التَّبَيِّنُ عَلَى امْرِ مَنْهَجِي فِي الْتَّابِيْنِ بَيْنَهُمَا : ذَلِكَ أَنْ قَوْلَ دِيكَارَتْ حَدَّسُ خَالِصٌ لَا اسْتَقْرَاءُ فِيهِ ، بَيْنَ التَّفَرِيرِ السَّيْنِيِّ لَا يَرْبِعُ نَحْنُ هَذِهِ الْمُفْوَلَةَ ذَاهِنَاهَا - وَمِنْ هَنَا كَانَتِ المُفارِقَةُ بَيْنَ الرَّأِيْنِ .

(٢) - أَمَا التَّصْوِرُ الْمُتَالَقُ الْآخِرُ ؛ فَيَبْهُضُ عَلَى تَشْبِيهِ الْجَسْدِ وَأَعْصَانِهِ بِالثَّيْابِ الَّتِي الْفَانِيَا وَاشْتَدَ الْفَنَا إِلَيْاهَا ؛ إِلَى حَدٍّ أَنَا أَصْبَحْنَا نَعْتَدِنَاهَا مِنْ مَاهِيَّتِنَا وَحَقِيقَتِنَا ، مَعَ الْعِلْمِ أَنَّهَا لَيْسَتِ هِيَ كَذَلِكَ ، لَأَنَّهَا عَارِيَّةٌ فَحَسْبٌ ! . يَقُولُ الْفَلِيْسُوفُ فِي سِيقَهُ هَذَا التَّصْوِرِ مَا نَصَهُ : « لَيْسَ هَذِهِ الْأَعْصَاءُ لَنَا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا كَالثَّيْابِ الَّتِي صَارَتْ لِلْدَوَامِ لِزَوْمِهَا إِيَّانَا كَأَجْزَاءِ مَا عَدَنَا . وَإِذَا تَخَيَّلْنَا أَنْفَسَنَا لَنَا فِي الْحَقِيقَةِ <خَالِيَّةً> بَلْ تَخَيَّلْنَا ذَوَاتَ أَجْسَامٍ . . . وَالسَّبِيلُ دَوَامُ الْمَلَازِمَةِ . إِلَّا أَنَّا قَدْ اعْتَدَنَا فِي الثَّيْابِ مِنَ التَّجْرِيدِ وَالْطَّرْحِ مَا لَمْ نَعْتَدِنَ فِي الْأَعْصَاءِ ، وَكَانَ ظَنَّنَا الْأَعْصَاءَ جَزْءًا مِنْ أَنَا كَدَّ مِنْ ظَنَّنَا الثَّيْابَ أَجْزَاءَ مَا . . . فَيَنْ منْ هَذَا أَنْ هَذِهِ الْقَوَى جَمِيعًا هُوَ الَّذِي تَؤْدِي كُلُّهَا إِلَيْهِ ، وَإِنَّهُ غَيْرُ جَسْمٍ ، وَإِنْ كَانَ مُشَارِكًا لِلْجَسْمِ ، أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ » .

ذلك هي إذن الصورة المتخيلة في ذهن ابن سينا لآيات جوهرية النفس وإيتها .. وللشيرازي صدر الدين (ت ١٠٥٠هـ) رأي طريف يختلف فيه التظير السينوي؛ حيث يقول ما فحواه<sup>٢٠٠</sup> : إنَّ الإِنْسَانَ مَنْ رَجَعَ إِلَى ذَاتِهِ وَأَخْضَرَ هُوَيْتَهُ ، فَرِبَّا أَغْلَفَ عَنْ جَمِيعِ الْمَعْانِيِ الْكُلُّيَّةِ ؛ حَتَّىْ مَعْنَى كُونَهُ جَوْهِرًا أَوْ شَخْصًا أَوْ مَدِيرًا لِلْبَدْنِ . مِنْ حِيثِ إِنَّمَا لَسْتُ أَرِيَ عِنْدَ رُؤْيَا ذَاتِي إِلَّا وَجْدَدًا مَدِيرًا لَنَفْسِي عَلَى وَجْهِ الْجَزِيَّةِ . وَكُلُّ مَا هُوَ غَيْرُ الْمُوْرِيَّةِ الْخَاصَّةِ الَّتِي أُشِيرُ إِلَيْهَا بِدَلَالَةِ (أَنَا) ، فَإِنَّمَا خَارِجُ ذَاتِي ، حَتَّىْ مَفْهُومُ (أَنَا) نَفْسِي ! . وَمِنْ ثَمَّةِ فَإِنَّ مَفْهُومَ الْوِجْدَدِ وَمَفْهُومَ الْمَدِيرِ نَفْسِهِ وَمَفْهُومَ الْمَدِيرِ لِلْبَدْنِ أَوْ مَفْهُومَ النَّفْسِ ؛ جَمِيعُهَا تَعْتَبُ أُمُورًا كُلُّيَّةً أُشِيرُ إِلَى كُلِّ مِنْهَا بِدَلَالَةِ (هُوَ) - وَأُشِيرُ إِلَى ذَاتِي بِ(أَنَا) .. فَالْفَلَقَةُ عَنِ الْجَوْهِرِيَّةِ أَوِ الْجَهْلِ بِهَا لَا يَنْتَفِعُ كُونَهَا مِنِ الْمَحْمُولَاتِ الْذَّاتِيَّةِ ؛ كَمَا هِيَ الْإِنْسَانُ وَالْحَيْوَانُ عَلَى حَدْسُوَاهُ .. وَيَنْبَغِي عَلَى الْفَارِيِّ الْفَطْنُ إِنَّ لَا يَقُعُ فِي خَطَا الْمَقَارِنَةِ بَيْنَ تَقْرِيرِ الشِّيرازِيِّ هَذَا ، وَدَلِيلُ الشِّيخِ الرَّئِيسِ الَّذِي أُورِدَنَاهُ عَنْ وَحْدَةِ النَّفْسِ أَوِ الْأَنَّاسِيَّةِ ؛ لَأَنَّ كَلَامَ صَدْرِ الدِّينِ هَنَّا هُوَ تَصْحِيحُ الْمَوْقِفِ السِّينُوِيِّ إِزَاءِ جَوْهِرِيَّةِ النَّفْسِ ! .

### (ب) - وَحدَةُ الْإِدْرَاكِ وَتَجْرِيَدُهَا :

٩٨ - ينبع هذا الدليل على التفرقة الواقعية بين فعل الإنسان من جهة ، وفعل الحيوان الأعمى من جهة أخرى - حيث يتميز الحيوان الناطق بتحريكين من الانفعال تجاه الأشياء المسرة له أو الأشياء الضارة كالضحكل والتعجب والضجر والبكاء ، أو التفرقة بين خبر الأشياء وشرها ، بينما يفتقر غير الناطق إلى هذا الانفعال لفقدانه عنصر الإدراك النفسي الوعي . يضاف إلى ما ذكرنا ، قدرة الإنسان على إدراك الأشياء مجردة عن خواصها الجزئية والمادية ؛ كإدراك النفس مثلاً لفكرة التسلية في المثلث ، أو التربيع في المربع . لأنَّ من أخص خواص الإنسان - في رأي الفيلسوف - تصور المعاني العامة المجردة عن المادة كل التجريد . والنفس هي القوة التي لها هذه القدرة ، لأنها جوهر منفرد له استعداد تجاه أفعال لا يتمَّ بعضها إلا بالآلات ، والبعض الآخر قد يحتاج إلى الآلة أحياناً ، وهناك ما لا حاجة له إلى الآلة إطلاقاً .. فإنَّمَا إذن لا ينتكر لدرج قوى النفس هذه وزرعها نحو الآلة نزوعاً تاماً تارة ، أو نحوها من التزوع ، أو عدم الحاجة إليه أبداً - وتلك في نظر الحكيم علام من علامات طبيعة النفس ، ومن ثمة فلا حاجة عند ذلك إلى تقديم الأدلة على إثباتها وجودها أكثر مما قاله عن وحدة وظائفها التي أشرنا إليها سابقاً .

### (ج) - التَّرَابِطُ الْنَّفْسِيُّ فِي الْحَيَاةِ الْوِجْدَانِيَّةِ :

٩٩ - المقصود بالوجودان عند الفلسفة هو القوى الباطنة للإنسان من حيث هي وسيلة لإدراك الحياة من داخل ، سواء ما كان منها ذِكْراً أو توقيعاً ، وإنْ كليهما يعذدان من أعمال

الوجودان . . ولكن الفرق بين هذه وتلك (أعني أعمال البدن) أن الأخيرة تخضع للتغير والتبدل والزلازلة والنقصان ؛ بينما لا يحدث هذا للنفس التي هي جوهر بسيط في رأي هؤلاء الحكماء ! . . أما الحجة التي يسوقها ابن سينا على ذلك فهي قوله : « تأمل أيها العاقل في آنک اليوم في نفسك ؛ هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى آنک تذكر كثيراً عما جرى من أحوالك . فانت إذن ثابت مستمر لا شرك في ذلك ، وبذنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبداً في التحلل والانتفاش . وهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحمل من بدنـه . فإنـ البدن حار رطب ؛ والحار إذا أثر في الرطب تحمل جوهر الرطب حتى في بكلته ! كما لو يوقـد عليه النار دائـياً فإنه يتحـلل إلى أن لا يبقى منه شيء . ولهذا لا وجـبـ عن الإنسانـ الغذـاء مـدة قـليلـة نـزلـ وانتـقـصـ قـرـيبـ من رـيعـ بـدـنه . فـتعلـمـ نفسـكـ أنـ في مـدة عـشـرينـ سـنةـ لمـ يـقـ شـيءـ منـ أـجزـاءـ بـدـنكـ ! . وـانتـ تـعلـمـ بـقاءـ ذـلـكـ في هـذـهـ المـدةـ ؛ بلـ جـيـعـ عـمـرـكـ . فـذـاتـكـ مـغـايـرـةـ لـهـذـاـ الـبـدـنـ وـأـجزـائـهـ الـظـاهـرـةـ وـالـبـاطـنـةـ . . فإنـ جـوـهـرـ النـفـسـ غـائـبـ عنـ الـحـواـسـ وـالـأـوـهـامـ . فـنـ تـحـقـقـ عـنـهـ هـذـاـ الـبـرهـانـ ، وـتـصـورـهـ فيـ نـفـسـ حـقـيقـيـاـ ، فـقدـ اـدـركـ مـاـ غـلـبـ عـنـ غـيرـهـ »<sup>(١٠)</sup> .

فـفيـ حـدـيثـ الـفـيـلـوـفـ ، هـذـاـ الـنـيـ يـنـصـ بـشـكـلـ رـئـيسـ عـلـ التـرـابـطـ النـفـيـ فـيـ الـحـيـاةـ الـوـجـدانـيـةـ وـاسـتـمـارـهـ حـاـضـرـاـ وـمـسـتـبـلـاـ باـعـتـارـهـ الـظـاهـرـةـ الـأـوـلـىـ لـحـيـةـ الـفـكـرـ ، وـذـاكـ الـنـيـ يـتـكـلمـ فـيـ عـلـ وـحدـةـ الـظـواـهـرـ النـفـسـيـةـ ؛ ماـ يـشـعـرـنـاـ بـتـلـاحـمـ مـوقـفـهـ معـ أـفـكـارـ الـمـحـدـثـينـ وـالـمـاعـارـفـينـ ؛ خـاصـةـ فـيـ تـأـكـيدـهـ عـلـ أـنـ الـإـنـسـانـ يـدـرـكـ بـشـعـورـ مـباـشـرـهـ هـذـهـ الـذـاتـ وـيـتـحـدـثـ مـعـهـاـ مـتـ شـاءـ عـنـ أـفـعـالـ فـعـلـهـاـ أوـ أـقـوـالـ أـصـحـرـهـاـ . . فـكـانـ هـذـاـ الـإـنـسـانـ آلـةـ تـجـمـعـ هـذـهـ الـقـوـىـ جـمـعاـ مـوـحـداـ ، وـهـذـاـ الجـامـعـ هـوـ (ـالـنـفـسـ)ـ . فـالـإـنـسـانـ هـوـ الـكـانـ الـنـيـ يـتـمـيزـ بـهـذـاـ الشـعـورـ ، أـمـاـ الـحـيـوانـ فـمـسـأـلـةـ تـحـاجـجـ إـلـىـ إـعـادـةـ نـطـيـةـ وـتـفـكـيرـ حـوـلـهـ . . وـهـذـاـ هـوـ الـنـيـ دـفـعـ بـالـفـيـلـوـفـ إـلـىـ التـرـددـ فـيـ حـدـيثـهـ مـعـ تـلـمـيـدـهـ بـهـمـيـارـ عـنـ طـبـيـعـةـ الشـعـورـ عـنـ الـحـيـوانـ الـأـعـجمـ إـذـاـ قـيـسـ إـلـىـ الـحـيـوانـ النـاطـقـ . . وـعـلـ الرـغـمـ مـنـ أـنـاـ لـمـ نـجـدـ فـيـ تـفـصـيلـاتـ حـدـيثـهـ مـاـ يـقـودـ بـصـرـاحـةـ وـاضـحةـ إـلـىـ هـذـاـ التـنـظـيرـ ؛ فـإنـ الـأـسـتـاذـ الرـئـيسـ يـرـىـ أـنـ شـعـورـ الـإـنـسـانـ هـوـ شـعـورـ لـاـ يـعـتمـدـ جـوـانـبـ الـوـهـمـ أـوـ التـوـهـمـ كـمـ يـقـالـ عـنـ الـحـيـوانـ مـثـلاـ . . وـأـنـ هـذـاـ الشـعـورـ يـتـصـفـ بـالـدـيـمـوـمـةـ وـالـاستـمـارـ وـعـلـمـ الـاقـطـاعـ ؛ لـأـنـهـ حـتـىـ النـاثـمـ سـوـاـ شـعـرـ بـذـاتهـ وـتـصـرفـاتـهـ فـيـ حـالـ يـقـظـتـهـ أـوـ لـمـ يـشـعـرـ . . لـمـ يـكـنـ ذـلـكـ دـلـيـلـاـ عـلـ آنـهـ لـمـ يـكـنـ شـاعـرـاـ بـذـاتهـ . . فـإنـ ذـكـرـ الشـعـورـ بـالـذـاتـ ، غـيرـ الشـعـورـ بـالـذـاتـ . . بـحـيثـ أـنـاـ يـكـنـ أـنـ غـيـرـ ، فـيـ مـثـلـ هـذـهـ الـحـالـ ، بـيـنـ عـلـمـيـتـيـنـ : عـقـلـيـةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ ، وـشـعـورـيـةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ ؛ لـأـنـ عـقـلـنـاـ لـاـ يـعـقـلـ ذـاتـهـ دـائـيـاـ ؛ بـيـنـ أـنـسـناـ دـائـمـةـ الشـعـورـ بـوـجـودـهـ ! .

١٠٠ - وللأستاذ الرئيس دليل آخر على وجود النفس يُدعى بالبرهان الطبيعي ، لم يعاود ذكره في كتبه المهمة كالشفاء والإشارات والنجاة ، لذا لم نفرد له فقرة خاصة . وينهض الدليل على

مأثورات سقراطية وأرسطوطالية ، تعتمد الحركة الطبيعية من جهة ، وقاعدة الإحساس من جهة أخرى . بحيث إن الحركة المضادة للطبيعة تستلزم حركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس . أما الإدراك أو الحس فامر امتازت به بعض الكائنات على بعض ! . فإذاً لا بدّ لهذه الكائنات المدركة من قوىٌ زائدة على غير المدركة منها<sup>(٢٠٧)</sup> .

ومع ما في هذا الدليل من تعسف قد لا يرضي العلم الحديث ، فليس للمثاثنة في الإسلام مجال التنكر له خاصة في المرحلة التي ازدهر فيها الأستاذ الرئيس .. على إننا لا نعلم ، في الوقت ذاته ، محاولة الفيلسوف التي تعتمد على ملاحظة بعض الأجسام من حيث ذاتها وطبعاتها وما يصدر عنها من أفعال الحياة . والحياة صفة ذاتية مقومة للأجسام بحسب الماهية ، وما يقوم النوع الذي للجوهر يكون جوهراً أيضاً . فإذاً مبدأ الحياة في الحيوان صورة طبيعية . وليس المقصود هنا (مفهوم الجوهر) ، بل المقصود المقوم للنوع فحسب . ومثال ذلك الجسم النباتي ؛ فإن النمو والتغذية من الصفات الذاتية للجسم ، وكذلك أفعال أخرى تعطي كلها صورة هذه الجوهرية من حيث إنها مبدأ هذه الأفعال جميعاً . وقد يتسبّب هذا إلى ربط النفس من ناحية أفعالها بدلالة المزاج ، وهو أمر ينفيه الفيلسوف نفياً قاطعاً حين يقول : « فلا يجوز أن يكون مبدأها المزاج ، لأنَّ المزاج يقتضي حرقة المركب إلى مكانٍ يقتضيه غالب أجزائه ، إما مطلقاً ؛ أو بحسب الاجتماع ، أو سكونه في مكانٍ انفق حلوته فيه ... > فأصل القوى المدركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر ؛ لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ؛ ثم في بدنك ». <sup>(٢٠٨)</sup>

١٠ - وفيها قوله ابن سينا سابقاً ، وما يذكره الآن ، سيؤدي إلى أنَّ النفس جوهر قائم بذاته ؛ يتميّز بحقيقة المثاثنة عن البدن . رغم أنَّ الإنسان يتحلّد بصورته ومادته معاً ، وأنه ليست هناك مادية عارية عن صورتها إلا في النعن ، كما بسطنا في الجانب الطبيعي من المذهب . ولكن النفس في واقعها ليست صورة البدن ، فقد نفى الفيلسوف ذلك ، وإنكر كونها عرضاً من الأعراض التي تلحق البدن ، لأنها مستقلة عنه استقلالاً كاملاً .. فالنفس - كما يقول ابن سينا - (كمالٌ كالجوهر لا كالعرض ، وليس يلزم هذا أن يكون مفارقًا أو غير مفارق ) ؛ فإنه ليس كل جوهر بمفارق ، فلا الميراث بمفارقة ولا الصورة . <sup>(٢٠٩)</sup> - يضاف إلى هذا أنَّ البدن يحتاج إلى النفس ، بينما هي لا تحتاج إليه ، فهي إذن جوهر إذا قيّست إلى ذاتها ، وصورة إذا قيّست إلى بدنها وصلتها به .

وإلي ما كان ، فإنَّ الأستاذ الرئيس لم يحاول التأكيد على وضعها صورة للبدن إلا في مرحلته المثاثنة فحسب . أما بعد هذه المرحلة فهو يقرر روحانيتها وجواهريتها المخلصة ؛ بحيث لا يدركها

ضعف ولا يُنسها هزال منها بلفت من أرذل العمر ، ولكن البدن ليس كذلك ؛ فهو يشيخ ويهرم ، ويضعف ويضمحل «فلو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السنين إلا وقد أخذت قوته تقص ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ؛ بل العادة جرت في الأكثرين منهم يستهانون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة . فإذاً ليس قوام هذه القوة النطقية بالجسم والآلية ، فهي إذن جوهر قائم بذاته<sup>(١٠٠)</sup> .

ومن صفات روحانيتها وجوهريتها أنَّ لها القدرة على إدراك المعقولات والمعاني المجردة ؛ وأنَّ هذه المعاني لا تنقسم انتقاماً مادياً رغم إمكان تخليلها عن طريق العقل .. وإذا كانت النفس ملأاً للمعقولات فإنها ينبغي أن تكون من جنس تلك المعقولات ؛ أعني غير منقسمة وإلأوجب أنَّ يخل غير المنقسم في المقسم ، وفي ذلك ، كما يعتقد الحكيم ، من التناقض ما فيه ، لأنَّ الكل لِن يصير كلياً ، ولا المعمول معقولاً بالفعل ، إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة<sup>(١٠١)</sup> .. وأسوق إليك برهان ابن سينا الطويل بنصه كي يتوضّح أمامك الطريق إلى روحانية النفس وجوهريتها - رغم ما في هذا الدليل من وسائل لا يستوي بعضها مع المعرفة المعاصرة ، وإنما هو يمثل منطق صاحبه ورأيه فحسب:

« إنَّ الجوهر الذي هو عمل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم ، على إنه قوة فيه أو صورة له بوجه . فإنه إنْ كان عمل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير ؛ فلما أنَّ يكون عمل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم أو يكون إنما يخل منه شيئاً منقساً . ولنتمعن أولاً أنه هل يمكن أن يكون طرفاً غير منقسم : فاقول إنَّ هذا عمال ! وذلك أنَّ النقطة هي نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو متنه إليها ؛ حتى ينتهي فيها شيء من غير أنَّ يكون ذلك النتش في جزء من ذلك الخط ؛ بل كما أنَّ النقطة لا تفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك ، إنما يجوز أنْ يقال بوجوه ما أنه يخل فيها شيء إذا كان ذلك الشيء حالاً في المقدار الذي هي طرفة فيقدر بها بالعرض ؛ فكما إنه يقدر بها بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة . ولو كانت النقطة متفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات ؛ فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين ؛ جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه ، وجهة منها مختلفة لها مقابلة ، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط . وللخط نهاية غيرها يلاقيها ف تكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه ؛ والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد . وبؤفي هذا إلى أنَّ تكون النقطة متشارفة في الخط ، إنما متناهية وإنما غير متناهية - وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته (عندما أبطل ابن سينا نظرية الجوهر الفرد .) فقد بان أنَّ النقطة لا تترك بتناولها وإنما أيضاً إنَّ النقطة لا يتم لها وضع خاص ، ونشير إلى طرف منها فنقول : إنَّ النقطتين حينئذ اللتين يطيفان ب نقطة واحدة من جنبها ؛ إنما أنَّ تكون النقطة المتوسطة مجرّب بينهما فلا يبأ أنَّ فيلزم حينئذ في البدنية العقلية الأولية أنَّ يكون كل واحد منها يختص بشيء من

الوسطي خمسة فتقسم حينئذ الواسطة ، وهذا حال . وإنما أن تكون الوسطي لا تمحى المكتفين عن النايس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط ، وجميع النقط كنقطة واحدة ، وقد وضنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط ، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ، فتلك النقطة تكون مبادلة هذه في الوضع ، وقد وضعت النقطة كلها مشتركة في الوضع ؛ هذا خلْف ؛ فقد بطل أن يكون محل المقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، فبقي أن يكون محلها من الجسم ، إنْ كان محلها جسماً ، شيئاً منقسمأ . فلتفرض صورة معقولة في شيء منقسم ، فإذا فرضناها في الشيء المقسم اقساماً ما ، عرض للصورة أنْ تقسم - فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين ؛ فإنْ كانا متشابهين فكيف يجتمع منها ما ليس إياهما ؛ اللهم إلا أنْ يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيها من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد ، لا من جهة الصورة ، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكلًّا ما أو عدداً ما ، وليس صورة معقولة ، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية . وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أنْ يقال أنْ كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى ، لأنَّ الثاني ؛ إنْ كان غير داخل في معنى الكل ، فيجب أنْ يتضح في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد لا لكتلتها ، وإنْ كان داخلًا في معنه ، فمن بين الواضح أنَّ الواحد منها وحده ليس يدل عليه على التمام وإنْ كانا غير متشابهين . فلتنتظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة ؛ فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة الأجزاء الحدّ التي هي الأجناس والفصول ويلزم من هذا حالات : منها أنَّ كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً في القوة قبولاً غير متباً ، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية ، وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متشابهة ، ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تميزاً بينها ، بل ما لا يشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزاً في المحل ؛ أنَّ ذلك التمييز لا يتوقف على توهم القسمة ، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية . وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول وأجزاء الحدّ للشيء الواحد متناهية من كل جهة . ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أنْ يجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة ؛ فإنَّ ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية . وأيضاً لتكن وقعت من جهة فانفرزت من جانب جسماً ومن جانب فصلاً ، فلو غيرنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل ، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل والفصل إلى مكان الجنس ، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه ، وكان يغير كل واحد منها إلى جهة ما يحسب إرادته من بدنٍ خارج ، على أنَّ ذلك أيضاً لا يفني ، فإنه يمكننا أنْ نوقع قسماً في قسم . وأيضاً ليس كل معقول يمكن أنْ يقسم إلى مقولاتٍ أبسط منه ؛ فإنَّ هنالك مقولات هي أبسط المقولات ، وبالماء للتراكيب في سائر

المعقولات ، وليس لها أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكلّ ولا هي منقسمة في المعنى . فإذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المتوجهة فيه غير متشابهة ؛ كل واحد منها هو في المعنى غير الكلّ ، وإنما يحصل الكل بالاجتياح ، فإذاً كان ليس يمكن أن ت分成 الصورة المعقولة ولا أن تخل طرفاً من المقادير غير منقسم ولا بدّ لها من قابلٍ فيها ؛ فحين أنْ عمل المعقولات جوهرليس بجسم ، ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ؛ ثم يتبعه سائر الحالات ! ..<sup>(١٦٢)</sup>

ومهما يكن من شأن هذا البرهان ؛ فإنه يعتمد على أقل تقدير ، على مبدأ يقره علم النفس الحديث وهو أنَّ الطواهر الجسمية مختلف عن الطواهر النفسية ؛ من حيث إنَّ الأولى هي التي تُشغل حيزاً ، في حين أنَّ الثانية مجرد عن المكان ، وكل ما تُقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه<sup>(١٦٣)</sup> .. ومن هنا فإنَّ النفس تدرك ذاتها بذاتها ؛ بينما لا يصح لایة قوة حسية أخرى أنْ توصف بهذه الصفة ، لأنَّ النفس «جوهر روحي خالص» - ويمكن تلخيص الموقف السابق في عدة نقاط على الوجه التالي :

١- إنَّ النفس تدرك الكليات وطبائعها . والكليّ من حيث هو كليّ لا يمكن أنْ يجل في جسم ولا ينطبع في جسم ، ولا يكون منسقاً لأنَّ بطبيعته مجرد - هو وعمله - عن الأعراض المخصوصة .

٢- إنَّ كل ما كانت ذاته حاصلة لذاته ؛ فهو قائم عندئذ بذاته ، فالنفس إذن جوهر قائم بذاته<sup>(١٦٤)</sup> .

٣- إنَّ الكليات وجود ذهنى ، ولا تتحقق لها في العالم الخارجي - وما لا يتحقق فعلاً لا يكون في أجسام - لذا فإنَّ عمل الصورة ليس جسماً بل هو جوهر مجرد .

٤- إنَّ القوة العاقلة قادرة على القيام بأفعال غير متاهية ؛ بينما لا شيء من القوى الجسمانية قادر على القيام بـأفعالٍ كتلك . إذن لا شيء من هذه القوى العاقلة بجسماني .

٥- إنَّ القوة العاقلة لو كانت منطبعة في جسم (في القلب أو الدماغ مثلاً) وكانت إما دائمة التعلق لنذلك الجسم أو غير متعلقة له مطلقاً ، وبالتالي باطل ، إذن القول بأنَّ النفس منطبعة في جسم باطل أيضاً .

٦- لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضفت وهزلت في مرحلة الشيخوخة ولكن الملاحظ أنها لا تضعف بشكل علم (إلا في حالات نادرة) - فهي إذن غير جسمانية .

٧- إنَّ النفس غنية في فعلها عن البدن ، أي لا تستقر إليه ، وكل غني في فعله عن البدن فهو غني أبداً في ذاته عنه ، فالنفس إذن غنية عن المحل والجسم .

- ٨- إنَّ القوة العاقلة تدرك المقولات القوية والضعيفة ، بعضها بعد بعض ، فهي لذلك ليست جسمانية كسائر القوى البدنية الأخرى .
- ٩- إنَّ المدرك لجميع أصناف الإدراكات والمدرకات شيء واحد في الإنسان ، والجسم لا يدرك شيئاً . إذن لا بد أن يكون هذا المدرك لا جسمانياً .
- ١٠- إنَّ النفس مكتفية بذاتها في نيل كلِّ اتها ، ولها إمكانية أن تسترجع الصور لذاتها من غير استئثار للسب أو العلة .

\*\*\*

## ١٠٢ - ونخطرون مع الأستاذ الرئيس إلى موقف آخر : هو كيفية تعلق النفس بالبدن ، وما هو السبيل إليه؟ ..

لمفهوم التعلق ، بادئ ذي بدء ، دلالته الخاصة ، فهناك تعلق يلحق الماهية من حيث المفهوم في الشكل والمضمون معاً ؛ كتعلق الماهية مثلاً بالوجود . أو تعلق يكون بين الذات والحقيقة ؛ كتعلق الممكن بالواجب . أو تعلق يحدث بحسب الذات والتوعية جيماً ؛ كتعلق العرض ، ومثاله السواد إذا علق بموضع أو جسم معين . وإنما تعلق بحسب الوجود والشخص من ناحية الحدوث والبقاء ومن حيث طبيعة المتعلق به ونوعه ؛ كتعلق الصورة بالملائكة . أو تعلق بحسب الوجود والشخص - من ناحية الحدوث فقط لا من ناحية البقاء - كتعلق النفس بالبدن (لم يستمر ابن سينا هذا النوع من التعلق استهاراً كاملاً) . وأخيراً تعلق بحسب الاستكمال فقط لا بحسب أصل الوجود ؛ وهو السبيل الذي سلكه الشيخ الرئيس في إثباته للصلة بين النفس وبذاتها ، وهو أضعف أنواع التعلق في رأي بعض الفلسفه المتأخررين<sup>(٣)</sup> .. وفي اختيار الفيلسوف لهذا النوع من التعلق الذي أشرنا إليه ، ما يؤكد أن الجسم يحتاج إلى النفس ولاعكس ، وإنْ تعينه وتتحققه لا يتم إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ؛ لذا كانت النفس هي مصدر حياة الجسم وحركته ؛ فهي تبقى كما هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به . بينما الجسم عند ابتعاده عنها يعود - كما يرى الفيلسوف - شبحاً من الأشباح لا حول فيه ولا قوة . أما النفس فتصعد إلى الرفيق الأعلى حيث سعادتها الأبدية ! .

وفي تحديد آخر لرؤى الحكم هذه ؛ نجد بضم مبدئين : أحدهما للنفس والأخر للبدن - يتميز الأول منها بقوى تفوق المادة كالالتذكرة والتعلق والإرادة ، بينما الثاني تتعلق قواه بالجسم المحسوس المتغير ، حيث يرى ابن سينا أنه « ليس المفهوم من الحياة والنفس واحداً ، إذا عنيا

بالحياة ما يفهم الجمهور<sup>١</sup> . وعلى الرغم من هذا ، فإنَّ الصَّلة تبقى ما بين الطرفين النفس والبدن قائمة ، يتبدلان معاً التأثير والتأثير في عملية تشارك فيها قوى مختلفة للجانبين ، وفي علاقة عرضية لا تشبه تعلق المعلول بعلمه الذاتية كما أشرنا من قبل .. وكمثال لتوضيح هذه العلاقة يقول الاستاذ الرئيس : « إذا أحست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلت أو اشتتهت أو غضبت ، القلت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيء فيه ؛ حتى تفعل بالتفكير إذعنانا ما ، بل عادة وخلقاً يمكنان من هذا الجواهر المدبر عنكن الملకات . وكما يقع العكس ؛ فإنه كثيراً ما يتدنى فتعرض فيه هيء ما ، عقلية ، فتنقل العلاقة من تلك الهيأة ؛ أثراً إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء .. انظر ؛ إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل ، وفكرت في جبروته ؛ كيف يشعر جللك ويقف شرك ! . وهذه الانفعالات والملكات ، قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولو لا هذه المحبات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى الهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض ! »<sup>(٢)</sup> .

ولقد استعان ابن سينا في تصوير كيفية هذا التأثير التبادل بين الطرفين بما قدمنه لنا من طرائق فسلجية بخصوص قوى الدماغ ومواطنهن وتقسيمات الجهاز العصبي - ولسنا الآن في سبيل إعادة أقواله الطبية هذه ، فتلك وجهة نظر قد لا يقرها العلم المعاصر اليوم ، ولكنها كانت ، في مرحلتها تلك ، تمثل النزعة التقديمية في تبرير العلم النظري بالوسائل العلمية لآيات فكرة الأثنينية من جهة ، وتبادل التعاون بين النفس والبدن من جهة أخرى .

١٠٣ - حقاً إنَّ الفلسفة إزاء النفس إما « ثائرون يرون الإنسان نفساً وجسماً ، وإما واحديون يرون الإنسان شيئاً واحداً » - ويمثل أفلاطون ، شيخ الأكاديمية ، التموزج الحقيقي لهذا الاتجاه الثاني .. ويرى بعض الباحثين العرب<sup>(٣)</sup> إنَّ هذه الثانية أثرت على مجموعة من المفكرين والمتكلمين في الإسلام ( ومنهم ابن سينا ) - ونحن لا نستكر لتأثيرات الأفلاطونية قديها وجدیدها على هؤلاء النخبة من المبدعين ( وقد أشرنا من قبل إلى تلك التأثيرات ) - ولكننا نرفض المبالغة فيها ، أو محاولة إظهار التعادل بين النفس والجسد ؛ بحيث تعود الثانية فرضاً لا يعتوره الضعف أو الخلل أحياناً .. أقول هذا ، لأنَّ مفهوم النفس - في التنظير السينيوي خاصة - لا يمكن مقارنته بمنظور الجسد أصلاً ، باعتبار الأول صفة البقاء والجوهرية وعدم الفناء والاستمرار في وظائفه دون خوار أو اضمحلال ، بينما الثاني صفة النبوء والخ้อมول وفقدان الحياة بكل معانيها البيولوجية . فكان النفس هنا هي المحور الرئيس الذي يلعب دور القائد الموجه والذير ( سواء عبرنا عن ذلك بلحظة النفس أو الروح أو العقل ) - لذا ينبغي ، في ضوء هذه النظرة ، أن لا نخضع لثنائية مطلقة نصيحتها إلى هؤلاء المفكرين في الإسلام ، بل يجب تحديدها وتأطيرها في مجالات ومقدار ما هم

يهدفون إليه من ثنائية النفس والبدن - وبذلك تظهر لنا وتبرز ملمعات أفكارهم ، وطرائق توفيقهم بين مالهم وما أخذوه وأقبوه ، وشرحوه وأوجزوه ! . .

٤٠ - وفي مرحلة أخرى يشير الفيلسوف قضية حدوث النفس ، بعد أن حدد علاقتها بالبدن .. فهناك إشكالات عديدة لدى القدماء فيها يتعلق بمشكلة قدم النفس وحدوثها : فإذا قيس الأمر إلى حدوثها ؛ فهناك ثلاثة فرضيات ؛ الأولى حدوث النفس قبل حدوث البدن ، والثانية حدوث النفس مع حدوث البدن ( وهو رأي كثير من الفلاسفة في الإسلام ) والثالثة القول بأنَّ حدوث النفس هو حدوث البدن بالذات ( أكد هذا الرأي الفيلسوف الشيرازي ) - أما بالنسبة لقدمها ؛ فهناك قدم ذاتي ، والأخر قدم زماني .. وقد يغير هذا القول أيضاً بقدماها الفردية أو جوهرها فطرياً وذاتياً فلا يلحقها نفس ولا فتور ، بينما ما نجده فعلًا هو افتقارها في الوجود إلى قوى بعضها بياني وبعضها الآخر حيواني . وثمة فإنَّ فرض قدمها يؤدي إلى انحصر النوع في شخصها ، ولا يمكن لها عندئذ التكثُر أو الانقسام لأنَّ صفة من صفات الأجسام المادية ( كما بسطها من قبل بالنص السينوي الموسوع ) - ولكن الذي ندركه فعلًا هو أنَّ النفوس الإنسانية متكررة الأعداد متعددة النوع ، فيصعب إذن النهاب إلى أنَّ هذه النفوس الجزرية وجوداً قبل البدن ، بل أنه أن تكون قدية ! .. وانطلاقاً من هذا الرأي ؛ فلو أنت أجزنا إمكان الذات المجردة أن تنقسم بعد وحدتها إلى أجزاء مماثلة بالمالية أو مخالفة لها ، فإنَّ كل جزء من تلك الأجزاء سيحدث بعد التعلق بالبدن ، فيكون كل واحد من تلك النفوس حادثاً . لذا فالنفس لم تكن قائمة ومفارقة للبدن ثم حصلت له بعدئذ ، لأنَّ الأنفس الإنسانية متفرقة في النوع والمعنى .. وكذلك لا يمكن أن تكون النفس موجودة قبل بدنها ؛ باعتبار أنه لا يمكن أن تغير نفساً نفسها بالعدد ، لأنَّ الأشياء ذوات المعانى لا يمكن تكررها إلا بحوالتها أو قوابلها أو بالمتغيرات عنها ، مع نسبة معينة إلى أزمنتها . ومن هنا ييطل أيضًا أن تكون واحدة الذات بالعدد .. ويلخص لنا الشيخ الرئيس هذا بقوله : « إذا حصل في البدنين ننسان ؛ فإنما أن تكوننا قسماً تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسمًا بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالأصول المقررة في الطبيعتين وغيرها . وإنما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدين ؛ وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلُّف في إبطاله ! .. فقد صح إذن أنَّ الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ، فيكون البدن الحادث ملكتها وآيتها ، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى - هيئة نزوع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله .. فإذاً ليست النفس واحدة ؛ فهي كثيرة بالعدد ، ونوعها واحد ، وهي حادة . . (٢٦٨) » .

ففي التقرير السالف ذكره ، انتفت - في رأي الفيلسوف - قبلية وبعدية النفس بالنسبة للبدن ؛ وثبت حلوتها وشخصها الفري . . . ويهمنا التعليق على عبارة الأستاذ الرئيس التي يقول فيها : « إنه لا يتعين جسم ولا يتحلّد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ؛ بينما النفس هي هي ، سواء اتصلت بالجسم أم لم تصل به . . . إن هذا التنظير السنوي قد يقود الباحث إلى اعتبار أن فكرة النفس متحققة بالفعل قبل البدن (رغم صفة الخدوث للطرفين) - أي أنها موجودة قبل الجسم - وهو رأي ثبت بطلانه عند الحكماء كما ذكرنا في أعلى ! . . . فكيف يمكن إذن أن نوّفّق بين الاختيارات؟ أقول ، إن مشكلة العلاقة أو الصلة بين النفس والبدن وعلاقة ابن سينا دفع فكرة قبلية أحدهما على الآخر متأتية عن (تلازم ذاتي) لا يرتبط بالزمان المنطقي ، لذا نعتقد أنه عند تحقق الكائن لا يعود الأمر يحتمل تقدماً أو تأخراً ، بل ها معاً بمعية متعادلة لا أسبقة لأحدهما على الآخر إطلاقاً ؛ لتعالج الصورة ومادتها سواء ! . . . وفي هذا الذي نقول نرفع فكرة التناقض في هذا التظير ، رغم ما يلمسه القارئ من غموض في بعض نصوص الفيلسوف . . . وإياً ما كان ، فهو أقرب منهجاً في هذا الرأي إلى (واقعية) أفلاطون و(مادية) الرواقية ؛ منه إلى (إسمية) أرسطوطاليس . فاحكماء تميل إلى الأخذ - كما ظهر من دراستنا - بجوهرية النفس كأساس للنظرية السايكلولوجية لديه ؛ مضافاً إليها أنها صورة للبدن عندما تتعلق به فحسب ! . . . وعلى الرغم من ذلك ، فيرى كاتب هذه الصفحات أن الموقف السنوي في حاجة إلى تأويل وتبرير ؛ كي يستوي فيه الطرفان المبعادان : الجوهرية من جهة ، والصورية من جهة أخرى . . .

١٠٥ - وثار في هذا السبيل قضية قصيده المعروفة بـ (العينية) - من حيث تركيبها الشكلي والضمني معاً - فإننا عند تفنيقها قبلية النفس على البدن ، والحكم على تعامل وجودها ؛ كيف جاز ، في مثل هذه الحال ، أن تقرر صحة ما ادعاه الأستاذ الرئيس في القصيدة من هبوط النفس من عالم المعنى إلى عالم الحس ؟ . إنني أعتقد أن قصة المهوتوط الواردة في القصيدة قد بها الفيلسوف حكاية الخلقة وأساطيرتها المعروفة التي أشارت إليها الكتب السماوية والمتصادر الوضعية أيضاً . وكان ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من علياتها وتلبها للذاتها ، وأن هذا المهوتوط كان حكمة من الله غير مدركة حتى للفطن واللبيب من الناس ! . من حيث إن فرض هبوطها (كان ضربة لازب) كي تكون (سامعة بما لم تسمع !) إذن هي قصة الخلقة الأولى كما ذكرنا ؛ يمحكمها الحكم بروح شاعرية أخاذة وجبلة ورائعة . . . ولا تضارب ، في رأينا ، بين الدلائلتين ، ولا تناقض بين الموقعين (أعني ما أوضحناه في علم النفس السنوي وما جاء في القصيدة من أفكار) - بل لا قياس لأحدهما على الآخر .

ولا مجال لقبول دعاوة من ادعى أن مطلع القصيدة العينية ينبغي أن يُحمل على مفهوم مجازي لسم النفس على البدن وليس هو بعبوطي على الحقيقة<sup>(٣٣)</sup> . . . أقول إن هذا الرأي مرفوض ؛ لأن

فرضية هذه المجازية تنهار عند الاستمرار في قراءة القصيدة - فهو طبعها بالنسبة للمضمون الشعري وأدائه ، هبوط حقيقي .. أليس هو القائل :

تبكي إذا ذكرت دياراً بالحمن  
بمدافع تهمى ولما تقطع  
ثم يضيف :

فلا ي شيء أهبطت من شامخ  
سأيملى قعر الحضيض الأوضاع  
للتكون سامعة بما لم تسمع  
حقاً يا ابن سينا ؛ لت تكون سامعة بما لم تسمع !!

\*\*\*

١٠٦ - لا مشاحة في أنَّ ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الذي صاغ فكرة خلوذ النفس الإنسانية صياغة لم يسبقه إليها السابعون من أبناء جلدته - ولكن لا ينبغي لنا أن نبخس حقَّ أستاذنا الفارابي في هذا السبيل الذي تتخذه الأن كمدخل للحديث عن مصير النفس بعد الموت ، وكدفع عن أبي نصر ضدَّهم ساقها بعض الباحثين مُنْ وضعاً ووضعاً لا يليق بتأثيراته الفلسفية وأرائه النفسية<sup>(٢٠)</sup> .. أقول هذا باديءَ بدأه ؛ لا تقرَّ رأي الفارابي أولاً ، ثم أعود إلى فلسوفنا العالم ، محدداً موقفه وأفكاره التي انتهى إليها .

فالفيلسوف الفارابي تباهى بعض نصوصه عن بعض ؛ بحيث دفع قسماً من الدارسين إلى النهاب إلى أنَّ أبي نصر انكر القول بخلود النفس الفردية - بينما هناك نصوص فارابية دقيقة أشار فيها بقوله صريح إلى بقاء النفس ومقارقتها واتصالها بعد الموت ، وإنها صاريرة بأفعالها الحسنة إلى أقصى السعادات ، وليس في قواها ما يؤدي إلى الفساد أو التغيير . وهذا في نظرنا مؤشر كافٍ للتبرير أنَّ أبي نصر حين نزَّرتْ منه أقوال مبهمة بهذا الخصوص ؛ لم تكن مبهمة بالنسبة له ؛ بل هي غامضة بالنسبة إلينا .. وعدد تحكيم الرأي فيها نجد أنَّ المقصود من إضعاف خلوذ بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي أكدت تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها ، حسب أفعالها وصور تلك الأفعال : فمنْ كانت نفسه مثقلة بالخطايا ، كان مصيره العذاب والآلام المبرحة ، ومنْ تطهرتْ نفسه ، فهو في أعلى علية ، مع الشهداء والصديقين ، وحسن أولئك رفيقا ..

تلك هي إذن نظرة الإسلام ؛ وتلك هي نظرة الفارابي بالذات . وليس في تنظيره هذا ما يدفع إلى القول بأنه تناقض مع نفسه ، بل على العكس ؛ كان أميناً معها ، ولكن إدراك وفهم بعض الباحثين العرب لهذه النصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام المبترسة .. فعلاً نجد المرحوم

الدكتور محمد قاسم يخلط في كتابه (في النفس والعقل) بين قول يورده الفارابي عن القدماء والفارابي نفسه ! . فقد جاء في كتاب (التعليقات)<sup>(٣٧)</sup> قول أبي نصر : «رأى القدماء أنه تولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون هي الباقية ، والنفس الإنسانية فانية ! » - فحكم مؤلف الكتاب الدكتور قاسم وغيره من المعاصرين بأنَّ الفارابي ينبع إلى إنكار فكرة خلود النفس الإنسانية .. في حين أنَّ النصَّ واضح الدلالة والمضمون ، فهو ليس للفارابي ، وإنما ينقل الفيلسوف رأي القدماء فحسب ؛ ولا تعليق عليه ! .. ويقع المستشرق دي بور ، كمثل آخر ، في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام - الترجمة العربية) - بدعوى أن قضية النفس عند أبي نصر غامضة ومتناقصة - وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم ؛ لأنَّ النصَّ الذي اعتمد عليه ، والذي نجده في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، لا يؤدي ولا يدل على هذا الذي يقول ، بل الفارابي يرى إنَّ الأنفس توجد منفردة بعد الموت . أما ورود لفظة (المتشابهة) في نص أبي نصر ، فالمقصود بها التشابه بالمنزلة ، أي بأفعالها السابقة ، وليس المقصود التشابه بالمعنى كي يؤدي إلى الاتخاد ! وهذا جليُّ ، كما نعتقد ، ولا يحتاج إلى كثير لبيان .

خلود النفس عند الفارابي خلود فردي في تصورنا ، وليس نوعياً ، من حيث إنَّ هذه الأنفس إذا بطلت أبدانها وخلصت صارت إلى السعادة وإلى مراتب الماصلين « واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ، لا لأنها كانت ليست بآجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيق ببعضها على بعض مكانها ؛ إذ كانت ليست في امكانية أصلاً . فتلاقيها واتصال بعضها بعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام . وكلما كبرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض زاد إلتصاص من حرق الآن بمصادفة الماصلين ، وزادت لذات الماصلين باتصال اللاحقين بهم ، لأنَّ كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرات كبيرة ، فتردد كيفية ما يعقل .. وتلك حال كل طائفة مضت » .

إنَّ نص الفارابي هذا يشير إلى أنَّ المفارقة لا تكون نوعية ؛ لأنَّ دلالة اجتماع بعضها بعض واضحة ؛ وكأنها مشخصة ، ولكنها لا تتحمل معنى الجسم الطبيعي بمدركانا الحاضرة ، وهذه فلا يضيق بعضها ببعض .. بل يمكن تخرير بعثِّ روحاني - جسماني من النص السابق ؛ حيث إنَّ هذا الاتصال يتم كما وكيفاً مع الشيء . أما لفظ (النوع) فالملخص به ، كما نعتقد ، تصنيف لطبيعة ودرجات الطوائف في الجزاء ؛ بحيث إنَّ كلاماً منها تُحرزُ خيرها المطلوب ، وسعادتها الموقبة على أعمالها في الحياة الدنيا ، وتلك سمة أيضاً أقرها الإسلام وأكدها .. بقى أمر ، قد يكون خطيراً ، هو ذهاب الفارابي إلى أنَّ هناك أنفاساً لا تستأهل الشخص بنواتها ؛ بل تضمحل عند انفصالها وتبطل القوى التي كانت لها ، وتنحل موادها إلى صور الاسطقطاسات كي تتشكل على هبات مختلفة ؛ إنسان أو حيوان أو نبات ! .

إن موقف أبي نصر هنا لا يخلو من صعوبات قد تغير إلى إثارة فكرة التناقض في منتهيه ، (في حين أنه يتذكر لها في أكثر من موضع من كتبه) . - أو قد يؤدي إلى نظرية حديثة تعتمد رأي بعض علماء الحياة من أن المادة الطبيعية تخضع للنورات مستمرة ، تتعاقب فيها صور الكائنات ، ولكنها تبقى هي في حقيقتها قوى تجتمع وتتعارض تجلّفها في الدورة البايرولوجية العامة !

ثُرِى هل كان الفارابي يعتقد أن النغوس المذهبة الخاطئة الجاهلة قد يؤدي بها الأمر إلى هذا المصير الغريب ؟ أم أن الفيلسوف رغب في رسم صورة مأساوية لاصحاب هذه الخطايا كي تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار في غيّهم الذي يعمّهم ؟ .. ثُرِى أيّها أكثر خطورة : هذه الصورة الرمزية المؤذنة التي تخيلها الفارابي طلاؤه ؟ أم اعتاهم في الحياة الدنيا ؟ منها بلغت تلك الأفعال من سوء التقدير وقع العاقبة ؟ !

أمر ، في نظرنا ، يبقى عحتاجاً إلى جواب ! (٢٧) ..

١٠٧ - تلك فذلكة لم يكن منها بد في الوصول إلى ما نقصده من تقديم لأراء ابن سينا في الخلود . خاصة تلك النغوس التي استحالـت إلى عقل بالفعل بعد مفارقتها البدن ، لأن قوامها ليست به ، بل البدن حجب أعماها بحسب الذات . على أن فساد كل فاسد يكون عادة إما بورود ضنه عليه . ونحن نعرف أن لا ضد للجوهر العقلي . وإنما بزوال أحد أسبابه كالفاعل أو الغاية أو المادة أو الصورة ، وذلك أيضاً غير متصور في جوهر النفس إذ لا مادة لها ، فيمتنع إذن الزوال على هذا الجوهر لبقاء فاعله ؛ وهكذا يصبح أمر فناء النفس مستحيلاً ! ..

هذا الذي قلناه سابقاً هو تكيف لوقف الأستاذ الرئيس عن النفس ، نوضحه ونفصله فيما أورد وحاول من براهين على بقائها وخلودها بعد الموت .. ولساننا في حاجة إلى البحث عن متابع القول بخلود النفس عند القديمة ، فتلك مسألة سبر التاريخ الفلسفى غورها منذ فيثاغوروس وأفلاطون وأفلاطون وغيرهم ، لذا لا نبيح لأنفسنا حشر المقلبات بين ما قدمه الأستاذ الرئيس وما قاله الأوائل ، فالتأثير والتأثير واضح كما أسلفناه من قبل .. فابن سينا . رغم تأكيده حدوث النفس وجواهريتها وعلم قبليتها على البدن . يذهب إلى القول بعد فنائها بعد الموت أيضاً ؛ بل يرى خلوتها سرداً .. ولقد ظن بعض الباحثين العرب ؛ ومنهم الدكتور ابراهيم مذكر : أن في دعاوة ابن سينا حدوث النفس مع الجسم دفعة واحدة ، ثم قوله أنها تصدر عن العقل الفعال ؛ نحو ما من التناقض يصعب تبريره ! . أقول ، إنني لا أجد رؤية واضحة لهذا التناقض ؛ لأنَّ الفيلسوف يفتر ، باهـه في بده ، بجوهريتها أي أنها معنى من المعانى الكلية في العقل الفعال ، وفي حال تلبسها بالبدن تعود صوره له ، وتقوم الصلة عندئذ بينها على وجوه عرضي لا جواهري .. فكأن ابن سينا أراد القول بأنَّ العقل الفعال ما زال هو مصدر كل ما هو مادي وغير مادي في عالمنا

الحي هذا ، فليس هناك إذن أية إشكالات تشار بخصوص معية النفس والبدن ، ووجود أحدهما في حال وجود الآخر ! .. أما ما يقال من تناقض فكري حلوثها وخلودها ؛ فمردود أيضاً لأنَّ القاعدة الستيّة تقول : « ليس إذا وجَب حدوث شيء مع شيء يجب أنْ يُبطل مع بطلاته » إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه <sup>(٣٣)</sup> . ونحن نعلم أنَّ الصلة بين الطرفين - أعني النفس والبدن - عرضية كما أشرنا ، فاصححال البدن أو زواله لا يدعو إلى فana النفس حسب هذه القاعدة .. يضاف إلى هذا صفة البساطة في جوهرها ، وهي ما تقرّر القاعدة الثانية التي تقول إنَّ كل بسيط ليس فيه قوة أنْ يفسد - فإذاً ليس لها هذا الأمر إطلاقاً ، بل الأرجح ، في مثل هذه الحال ، أنْ ترتفع بدلاله التناقض هذا إلى مشكلة صدور المادي عن اللاطمي - أعني صدور الأشياء المحسوسة عن العقل الفعال الخالص المبرأ عن الملاعة - وتلك في نظرنا ضلاله لم يتمكن من تجاوزها جميع أنصار المدرسة الفيوضية في الإسلام .

وأيًّا ما كان ، فإنَّ ابن سينا يسوق لنا عدلة برهانين على خلود النفس ، نأتي على ذكرها في

أدناه :

### (١) - طبيعة الصلة بين النفس والبدن :

ينهُب الفيلسوف إلى عرضية هذه الصلة كما أشرنا من قبل - لذا فإنَّ القوى الجسمانية كلها إما أعراض أو صوراً مادية ؛ أي قائمة في مادة ، ومحال أنْ تفید الأعراض أو الصور تلك وجود ذاتٍ قائمة بنفسها لا في مادة وجود جوهر مطلق . ومحال أنْ تكون علة قابلة لأنَّ النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجه . ومحال أيضاً أنْ يكون البدن علة صورية أو كمالية للنفس ؛ بل العكس هو الأرجح ! .. فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلوم بعلة ذاتية ؛ بل صلة سيد بمسود ، وأمر بامور . ولا يضرير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير ، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد <sup>(٣٤)</sup> .

### (٢) - برهان البساطة :

إنَّ كل تركيب خاضع للفساد - تلك مقوله لا يختلف عليها رأي الفلاسفة والعلماء قدِيماً ، بينما ليس هم كذلك بالنسبة للبسيط .. ولما كانت النفس توصف بأنها جوهر بسيط ، فليس من الممكن أنْ تحتوي على أمرين متافقين ؛ وهما الوجود والفناء معاً ! . لأنَّ الوجود صفة ذاتية في النفس ، فلو كان الفناء كذلك لأصبح البسيط مركباً من صفتين متافقتين . أما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان والتجمّع والتفرقة ؛ لذا فمن الطبيعي أنْ يلحظه الموت حين تتحلل أجزاؤه ؛ وفي هذه الحال لا يكون فناءه سبيلاً في فana النفس التي اتصلت به من حيث « إنَّ

الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد ، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق أنه لا يجوز أن يجتمع في شيء <أحادي> الذات هذان المعنيان ، وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أيضاً أن يبقى ، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري . وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة . فلذلك يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى لا محالة ليس هو قوة أن يبقى ؛ وهذا بين<sup>(٢٧)</sup> !

### (٣) - الدليل الفائق للطبيعة :

يعتبر هذا الدليل عوداً إلى فكرة السيد والمسود التي أشرنا إليها - لأنَّ النفس تخل في البدن كما يخلُّ الملك في مدينته أو الربان في سفينته ، فالمملُك والربان غير المدينة والسفينة طبعاً ، وما يلحق الآخرين لا يلحق الأولين حتَّى . لذا فإنَّ الصورة التي تتمثلها النفس في حال هذه المفارقة عن البدن هي أنها تدرك المجرد وتدرك نفسها حيث إنَّ كل شيءٍ من شأنه أن يصير صورة معقوله ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . . . وكل ما يكون من هذا القبيل ؛ غير جائز عليه التغيير والتبدل .<sup>(١٣٧)</sup>

وبنفي الإشارة إلى أنَّ ما أثبته الشيخ الرئيس بخصوص فردية النفس وأتها واحلة بالذات باختلاف أزمنة حدوثها وحيثاتها ؛ يؤدي بنا إلى تبني فكرة النفس الكلية عنه - التي حاول بعض الدارسين إضافتها إلى الفارابي ونفيها ذلك في بُعده حديثنا عن خلود النفس - مع ملاحظة أنَّ هذه الأنفس ثلاث درجات وذلك حسب مرتبتها في الكمال : فهناك طائفة بلغت أقصى مراتب الفضيلة والمعرفة ؛ فإنَّ هذه ترفع إلى عالم العقل الخالص المبرأ من أدران الحياة المادية . وطائفة لم تبلغ ما بلغت إليه طبقة الكاملين في العلم والعمل - وهي الطبقة الوسطى - فأولئك هم أصحاب الميمة الذين لا يصلون دفعة واحدة إلى مرتبة السابقين ، بل لا بد لهم من انتصارات فترة من الزمان كي تتحقق نعمتهم من شوانبها فتكسب عندئذ الميزة التوراتية شيئاً فشيئاً ، وتدرك عالم القدس والطهارة . وطائفة ثالثة هي أدنى الطبقات مرتبة ، وهم أصحاب المشائمة ، المتغمضون في ديجور الظلمة والتيه الغارق في الضلال ، ولا منفذ لهم من هذا الشور والبلاء إلا رحمة الله التي وسعت كل شيء ..

وللفيلسوف رأي طريف آخر في هذا التدرج الروحي للنفس وأعماها بورده في إحدى رسائله<sup>(٢٧٧)</sup>؛ حيث يقسم العالم ثلاثة مراتب : عالم الحس أولاً ، وعالم الخيال والوهم ثانياً ، وعالم العقل ثالثاً - وبدأ حديثه عن الأخير ( عالم العقل ) فيضعه في أعلى عليةن .. ثم عالم الخيال والوهم حيث يضعه في العطف وهو يربز بين حالين .. وأخيراً عالم الحس وهو دنيا القبور ذاتها ! .. فكان التطهير هنا سقعاً عند نحو العقل كي يستخلص في نهاية الحكم الحق الذي يقوده إلى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتعلقات !! .. أما إذا أخفق إنسان هذه الأرض في ذلك فذلك عندئذ هي المأساة الكبرى التي ستفوده إلى أن تكون « الجحيم هي المأوى ! .. »

تُرى ما قول فيلسوفنا العالم في الحديث المأثور الذي يعتمد الإمام الغزالى ، والمعروف في كتب الأسانيد ، من أنَّ « أكثر أهل الجنة البُلْه ! .. » - تُرى أيصح حديث كهذا في زفة العقل التي يدعو إليها الأستاذ الرئيس ابن سينا؟ .

حقاً إنها قسوة الفلسفة التي لا ترحم ولا تغُير ! .

١٠٨ - ويجر الحديث عن خلود النفس إلى أمرتين لها أهميتها من الناحية الفكرية والعقائدية وأعني بهما : رفض تاسخ الروح من جهة ، وإياضح السبيل في عودتها ومعدتها في اليوم الآخر ، من جهة أخرى .

ولعل الفيلسوف أعطانا المهاز الصريح سابقاً في دحض فكرة التاسخ حيناً فقرَّ أنَّ كل بدن يستحق مع حدوث تركيه حدوث نفس له . وهذه النفس لا تتعدد وليس لها أنْ تنتقل من بدن إلى آخر . يضاف إلى هذا أنَّ كل كائن حي يشعر شعوراً ذاتياً بنفسه إنها واحدة ، وإنها تتصرف بيده بشكلٍ فردي . ولو كان لهذا الكائن نفس غير هذه النفس تعمصته عن طريق التاسخ لما أحسن وأدرك هذه الوحدة الشعورية التي تعمل بشكلٍ وحدوي دقيق<sup>(٢٧٨)</sup> .

والسؤال الذي يثار حول تاسخ الأرواح - سواء كان نسخاً أو منسخاً أو رسنخاً أو فسخاً<sup>(٢٧٩)</sup> - هو ما الذي دفع جلَّ الفلسفه في الإسلام كالكتندي والفارابي وإبن سينا والغزالى والشيرازي وغيرهم من حكماء العرب إلى رفض نظرية التاسخ هذه من خلال تقديمهم الأدلة على بطلانها وعدم سلامتها ؟ - في حين أنها لا نجد في تعاليم الإسلام ما يشurenَا بأي اهتمام إزاء هذه الفكرة الموجلة في القدم شرقاً وغرباً ! ..

أقول ، في الإجابة على سؤال كهذا ، أننا حين نسرِّ غورَ تاريخنا السياسي والعقائدي نجد أنَّ هناك فرقاً عديدة للباطنية ظهرت ثم بادت - في الكوفة والبصرة والبحرين - كانت تدعى وبشكلٍ صريح إلى التمسك بهذه النظرية على اختلاف صورها ودرجاتها . وقد ضمَّ التاريخ إليها فئاتٍ

حملت أسماء أصحابها ، وهي في حقيقتها نزوات حادة مثلها أفراد لا يعتدون أصوات الكف الواحدة عداً ! .. أجل ، كان لهؤلاء تأثيراتهم على هذا الجانب المكري في الإسلام وذلك لغلبة روحانية النفس وعقلانية الجدل على هذه الفرق الغالية التي مارست دعاوتها بكل ما تملك من وسائل المعرفة الباطنية وطريقتها ! .. بهذا تبرر بروز ظاهرة الشخص التقليدي لهذه النظرية عند الفلسفه ؛ لأنَّ في دحضها تأكيداً للاتجاه الإسلامي السليم ؛ رغم ما في أدلة الرفض من ضعف وتكلف واضحين ؛ ورغم أنَّ الكتاب الكريم يبيح لله صراحة تعدَّ الموت وتعدَّ الحياة بالنسبة للأفراد والجماعات حيث يقول : « وكتم آياتكم ، ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون » ( البقرة - آية ٢٨ ) - فهناك إذن دورة رباعية تكرر نحو انسان هذا الكون بقدرة القادر الذي لا يجد لقدرته تبليلاً ! .. وبقى قضية التاسخ هذه في حاجة إلى إمعان نظر وتدبر وحكمة .

١٠٩ - أما مسألة عودة النفس إلى عالمها الآخر أو ما يسمى بالبعث في يوم الحساب ، فتلك من جليل الكلام ودقيقه ، وقد أفرتها الأديان السماوية بالإجماع ، وأكدها ثائتها ؛ أي عودة النفس والبدن معاً ، كي تُجزى كل نفس بما فعلت إنْ خيراً فخير ، وإنْ شرًّا فشر .. وقد تباين الفكر تجاه هذا الأمر ، ومال الفلسفة إلى تثبيت جانب البعث الروحي فحسب<sup>(٢٨٠)</sup> ، متناسين آلية البدن وأوضانها . ونهض الامتناع العقلي للديم على دلالة ذهنية - عقلية خالصة . . أما إذا قيس الموقف من بُعد ديني أو عقائدي فالأمر عندهم معترض به ، ولا يمكن تكذيب إشارة الكتاب الكريم : « بل قدرين على أنْ سوئي بناته » ( وأقوال النبي ﷺ ) وأحاديث السنة في ذلك .. فاسمع ابن سينا يقول : « إنَّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ؛ وهو الذي للبدن عند البعث ؛ وخبراته وشروطه معلومة لا تحتاج إلى أنَّ تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أثنا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي يحصل البدن .. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس للأنفس . . . والحكماء الإلهيون رغبهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإنْ أطعوها ، فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول . . . فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها ؛ فإنَّ البدنية مفروغ عنها في الشرع » .

فالحكماء الإلهيون إذن - في رأي ابن سينا - يغلبون الرغبة فحسب في حكم دقيق لهذا الحكم ! .. والرغبة - كما نعرف - لا ترتفع إلى مستوى الحكم العقلي فهي دونه في الحالات كافة .. لذا يبدو أنَّ الاستاذ الرئيس ، رغم الذي قال ، فقد سجل على نفسه موقفاً كان فيه أكثر صراحة وميلًا إلى البعث الروحي ؛ خاصة في رسالته الموسومة ( الأضحوية ) - بينما لم يُشر في كتبه المتأخرة ككتب الإشارات والتبيهات إلى ما قرره سابقاً ، بحيث إنَّ لفظ ( المعاد ) لم يرد في كتب

الإشارات حسب قائمة المصطلحات التي أوردها محقق الدكتور سليمان دنيا - ومن هنا جاز لنا افتراض أنَّ الفيلسوف لم يعد مهتماً بهذه المشكلة التي أشغلته في صدر شبابه، ومن حيث أنها في نظره أقرب إلى جدليات علم الكلام وليس من المشكلات الفلسفية بالذات ، وأنَّ موقفه هذا لا يخرج، في رأينا ، على وسائل المنهج وطراقيه التي سلكها الفيلسوف ، لأنَّ الأساس الرئيس في نظره هو تحقيق الدليل على خلود النفس فحسب! . . .<sup>(٢٨)</sup>

وبيني ، في رأي كاتب هذه الصفحات ، أن نضع الموقف السنوي في بعنه الذي أراده الحكيم له ؛ وهو ضرورة الفصل أولًا بين مرحلتين في البعد هما : مرحلة العالم الوسيط أو ما يسمى (البرزخ) - ومرحلة اليوم الآخر أو ما يسمى بـ (القيمة) . فإذا تم هذا الفصل بينهما ، ووضحت المشكلة الجدلية ولا تحتاج إلى كثير تذير لفهمها واستيعابها : فال الأولى منها حديث عن انفصال النفس عن بدتها ؛ وسعدانها أو شقائقها المرحل ، والثانية تمثل ما سيتأدى عن طريقها في الوصول إلى مرحلة اليوم الآخر ، بعد تطهير للإنسان ذاته ، أيًا كان هذا الإنسان ، وعودته روحًا خالصًا أو مركبة تزيجًا جديداً لا تدركه العقول والأ بصار ! .

ومن العجيب حقاً هذه الصورة التي افتعلها بعض الدارسين - والمقلدين لهم - حول موضوع البعث الجساني ، وأن العقل الإنساني لا يمكن له إقراره بأي شكل من أشكاله ؛ والإلاصح عندئذ بعث المجنوع الألف والمقطوع الرأس ، وهذا مستتبع في صفات أهل الجنة!! .. من قال هؤلاء أن للعقل صلاحية افتراض هذه الصورة المأساوية لبني البشر؟ .. ومن دفع به (أعني العقل) - وهو قدرة محدودة القوى - إلى رفض الإيمان بالبعث على هذه الشاكلة؟ .. ثُرى كيف جاز للعقل الفلسفى أن يؤمن بالخلود ويتيقنه وهو عرض خيال شعري في ثبوته ونفيه! . بينما رفع الدارسون عقيرتهم ضد العقل منكرين عليه إيمانه في قضية البعث هذه؟ . ثُرى متى أمكن للعقل إبرام القضية السابقة ، كي يذعن لنفسه انتقامه إلى القدرة في إبرام هذه القضية بالذات؟ .. حتا إننا نحمل أنفسنا فوق طاقتها وأكثر من سعيها ، والله يقول في حكم كتابه : لا يكلف نفساً إلا وسعها - وتلك هي الكلمة الحق الذي لا ريب فيه ولا انقسام! ..

• • •

١٠ - وتناول الموضع الآن من زاوية أخرى ؛ بعد أن أوجزنا القول في وجود النفس وحدوثها وجوبيتها ، وبعثها ونشرورها . لتحدث عن قوى هذه الأنفس وأنواعها ، وما يرتبط منها بالحس وما يرتفع منها إلى النطق . فمما هو معروف تاريخياً أن المعلم الأول أسطوطاليس ذهب إلى تصنيف رباعي لقوى النفس ؛ حمله بالغازية والحسامة والحركة والناتفة . بينما ذهب

ابن سينا إلى تصنيفه ثلاثي دمج فيه بين الحسّاسة والحركة معاً - لذا كان ميل فلسفتنا العالِم إلى هذا التقسيم أفلاطونياً أكثر منه أرسطو طالياً .

فقوى النفس إذن ثلاثة هي ؛ النفس النباتية أولاً - وحدها إنها كمال أول جسمٍ طبيعي من جهة ما يتولد ويربو ويعتنى .. والنفس الحيوانية ثانياً - وحدها إنها كمال أول جسمٍ طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزرنيات ويتحرك بالإرادة .. والنفس الإنسانية ثالثاً - وحدها إنها كمال أول جسمٍ طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاط بالرأي ، وكذلك من حيث يدرك الأمور الكلية .. وجميع هذه القوى ، سواء كانت نباتية أم حيوانية أم إنسانية ، زائدة على أصل الجسمية ؛ بلْهُ علَ طبيعة المزاج ! .. والمقصود بقول الفيلسوف أنها قوى ) أي أنها هذا الشيء الذي عنه يكون التحول من حال الاستعداد ؛ أي القوة والإمكان ، إلى حال الفعل ؛ لذا تُعتَنَت بالكمال أيضًا لأنها غاية .

وللنفس الأولى من هذه المجموعة ، وأعني النباتية ، ثلاثة منازع : غذائية أولاً ؛ وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتصلبه به بدل ما يتحلل عنه . ومنتبة ثانياً ؛ والغرض منها أن تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة في أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا ؛ ليسع كماله في الشوء . ومؤلولة ثالثاً ؛ والغاية منها أن تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من ناحية التخلق والتزييج ما يصير به شبيهاً بالفعل ، وبهذا تكون حيَّتَه كمالاً أول جسمٍ طبيعي<sup>(١)</sup> . وإذا أردنا أن نضع هنا الترتيب في دلالة الصورة والمادة معاً ؛ فالصورة هنا هي الإسْتَحْالَة التي تؤدي إلى مشابهة المعنبي ، وأما المادة فهي الغذاء نفسه . وكلما الأمرين - أعني التغذى والنمو - يستدعيان أصولاً ثلاثة :

الأول : الحصول على غذاء شبيه بالمنتدي والنامي من ناحية الماهية وبحال القوة .

الثاني : الالتصاق بهما ( أي التغذى والنمو ) - على ما هو عليه رأي المتكلمين -

الثالث : التشبه بهما في حال بالفعل حقيقة .

فكأن هناك محصلة في رأي الفيلسوف لهذه القوى تترتب بشكل غائي : فقوى النبات مثلاً تصير فتصبح غذاء للحيوان ، وقوى الحيوان تصير فتصبح غذاء للإنسان - أما قوى الإنسان نفسه ؛ فإنَّ هدف القوة المحركة البدنية هي تحصيل مادة الغذاء والبناء للبدن ، وغاية القوة المدركة تحصيل القوة العاقلة ، أو تحصيل قوى النفس الأخرى ؛ كالمتخيلة والواهمة والأوليات العقلية ، كما سيأتي .

والنفس الإنسانية تضم في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن والأعضاء من قوى ، لذا فإنَّ تباين أشكال وصور الأعضاء هو ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة . وهذه القوى لا تميز بعضها

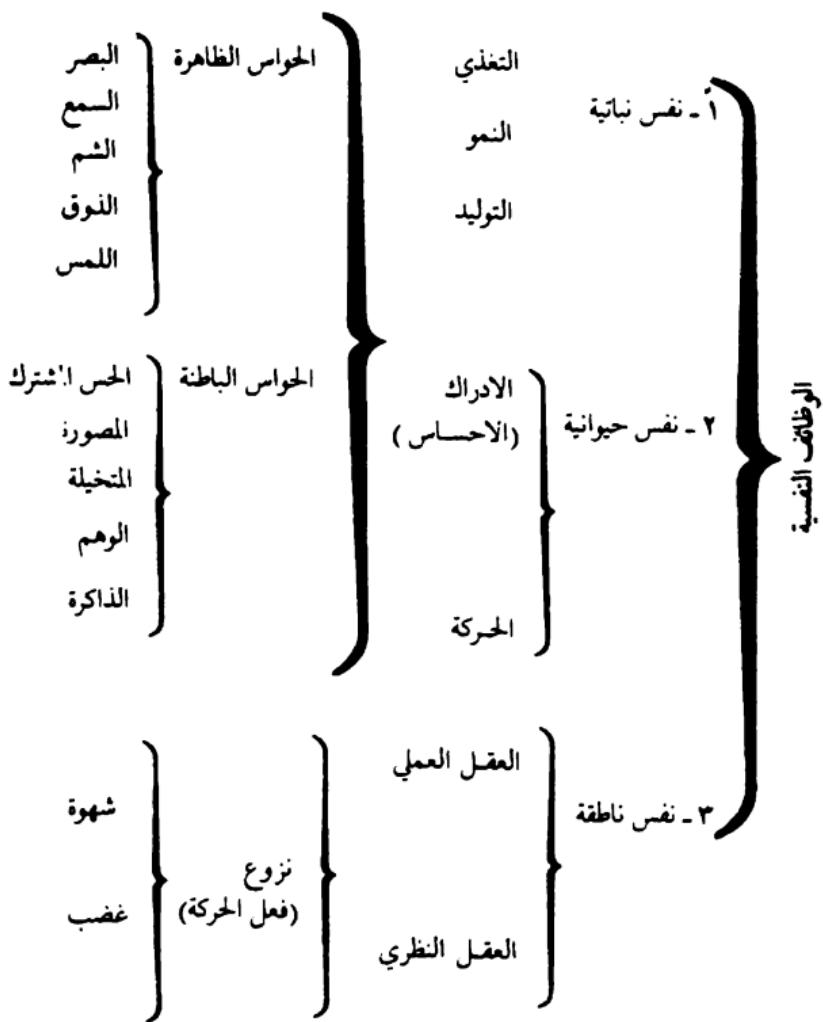
عن بعض بفصول ذاتية ، كما نجد ذلك مثلاً في الأنواع النباتية والحيوانية ، بل يتم تمييزها على سبيل تدرجها ، أعني قبليتها وبعديتها ، وكذلك طاعة بعضها لبعض ، وخدمة بعضها لبعض ، حيث الأدنى يخدم الأعلى ولا عكس ! . ويكون الأعلى صورة للأدنى حسب اعتبارات معينة .. ونعتبر هذه القوى جميعها أجزاء للنفس الإنسانية ؛ لأن كل مجموعة منها تحدّد في موضع معين من البدن ..

وأهم ما يهمنا في هذا الحديث هو أن نؤكد للقاريء تأكيداً لا يترك مجالاً لريبة ؛ ذلك أنَّ الأستاذ الرئيس ابن سينا ، ومن سبقه من المفكرين ، اعتبروا الوظائف التي أشرنا إليها ( كالتنفس والنمو والتوليد ) أعمالاً تقوم بها النفس ، فخلطوا في نظرتهم هذه بين الوظائف البايولوجية والوظائف النفسية ولم يفرقوا بينها . ومن هنا وقع ابن سينا وغيره من المتقدمين في هذا التركيب غير المتجانس في دراساتهم عن النفس وقوامها - مع العلم أنَّ موضوع القوى النفسية عند الأستاذ الرئيس لا مجال لها في دراسات علم النفس الحديث ؛ لأنها لا تخضع للاختيار والتجربة .

ولكن ابن سينا ، رغم ذلك ، قدم لنا مواقف جيدة عن ظواهر هذه القوى ، لولا أنه ربطها بربطًا فروقياً لا يخضع لفهم علمي دقيق ! . لذا ظهرت لنا الناحية الفنية الرائعة طاغية على جانبها التجرببي : بناءً من أحسن الراتب التي هبّت إليها ، وصعدواً متدرجاً إلى الغاية القصوى ؛ فهي ككرة تدور على نفسها ، ينططف آخرها على أولها : « كما بدأكم تمودون ! »

والنفس ، في مثل هذه الحال ، تنزل من أعلى تجراًدهما إلى أن تصل مقام الحاس والمحسوس ، فتصير عند اللمس عين العضو اللامس ، وعند الشم والتلوق عين الشام والذائق ، وينعكس الأمر في حال صعودها وتجمدها .

١١١ - وفي التخطيط التالي ما يساعد على فهم هذه الوظائف النفسية :



ويتضح من هذا التقسيم الذي خططه الأستاذ الرئيس للوظائف النفسية نحو من الشبه مع التقسيم الذي وضعه المعلم الأول من قبل ، ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة ، حيث يذهب أرسطوطاليس إلى أنها ثلاثة فقط هي : الحس الشريك والتخيل والذاكرة ، بينما يزيد ابن سينا حاستين آخرين هما المصورة والوهم ، ويختلف كذلك عنه في درجات العقل .. وبشبه تقسيم ابن سينا ، إلى حد كبير ، التقسيم الذي ذهب إليه الفارابي في كتابه (فصول الحكم) حيث يتباين مع تقسيمه الوارد في كتاب مباديء آراء أهل المدينة الفاضلة<sup>(١)</sup> .. وإنَّ ليترتَّبُ على هذا

التقسيم ، تقسيم آخر يتفرع إلى شعبتين هما : الحواس الظاهرة والحسواس الباطنة ، أي أن الإدراك منه ما هو حسي ومنه ما هو عقلي ؛ كما سنوضح مستقبلاً .

والذى نحن واجدوه ؛ أن المفكرين الأقدمين عموماً لم يميزوا بين الإحساس والإدراك ؛ بل ميزوا بين إدراك المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، والمحسوسات المشتركة كاللقدادير والأعداد والأوضاع والحركات والقرب والبعد وما إليها ، وميزوا كذلك بين الحس - وهو ملكة إحساس - والإحساس ؛ الذي هو فعل الحس . ثم أدركوا جوانب الإحساس الثلاثة : الإدراك والوجدان والتزوع - ولكن ابن سينا تميّز عليهم بأنه اعتبر الإحساس ظاهرة أو وظيفة نفسية تحدث نتيجة انفعال . ومال إلى الأخذ بدلالة المؤثر والتأثير ، والمنبه والتبيه ومفهوم الوسط ، مضافاً إليها خاصية الكيف والكم ؛ بمعنى صفة الشدة والضعف ، وهو موقف يقرب ابن سينا بعض الشيء إلى علماء النفس المحدثين ، رغم أنه لا يرى أن الإدراك قوة سارية في المادة ، بل أنَّ ما يسمى بالحسواس الظاهرة والباطنة هي مظاهر للإدراك فحسب ، وليست هي مدركات حقيقة . وذلك أنَّ كل ما يقال عنه إنه محسوس ينبغي أن يحصل منه عند الحس أثر معين ، فإنْ لم يحصل هذا الأمر فيكون محسوباً بالعرض . وفي حال حصوله فإنَّ الإحساس به إنما يكون بوساطة شيء آخر أو لا يكون ، وعندئذ يصبح المحسوس الأول هو المحسوس الثاني ؛ والعكس بالعكس ..

ومن جهة أخرى ؛ فإنَّ المحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجي المطابق لها - والمقصود بالحالين : الإحساس أولاً ، أي بمفهوم اللفظ الأجنبي *Sensation* للدلالة الأولى . أما الثانية ؛ فها تعبّر عنه بمفهوم الإدراك الحسي *perception* أو إدراك المحسوسات . فالموقف الأول حال شعورية تربط وتتنج عن تأثير مراكز الحس في الدماغ عن طريق منبو معين ، والموقف الثاني نوعٌ من الاستجابة يهدف إلى القيام بضرر عدوه من السلوك في عملية تصوير ذهني للأشياء الخارجية .. ويلعب الانفعال العصبي ، في رأي الفيلسوف ، دوراً مهمَا في ظاهرة الإحساس ؛ حيث ينتقل خلال الأعصاب بوساطة ما يسمى بالروح (بعناها المادي) فيصل المراكز الحسية في الدماغ ، أي إلى الحس المشترك فيسلم منه التأثيرات التي ينقلها بدوره إلى المراكز المخصصة لها في الدماغ . وهذه الصورة تباين مع علم النفس الحديث ، لأنَّ الروح هنا هو العامل الرئيس في حركة الأعصاب ، لا الحالياً ، كما هو عليه رأي المعاصرين .

١١٢ - ويسلك الأستاذ الرئيس في عرضه للحسواس الظاهرة منهاجاً يعتمد فيه على ما هو أعم وما هو أكثر بساطة . فنراه يبدأ بحاسة اللمس ، ويتنهى إلى ما هو أكثر تعقيداً وهي حاسة البصر (TAL) .. ي بيان في مأثرات المعلم الأول نجد طرقاً يسلك فيه مما هو أكثر تعقيداً إلى ما هو أكثر بساطة وعموماً ؛ حيث يبدأ بحاسة البصر ويتنهى إلى اللمس .

وتترتب الحواس الخمس عند الفيلسوف بتنظيم صاعد - كما ذكرنا - ويرى أنَّ اللمس ليس نوعاً واحداً بل هو جنس لاربع قوى منبأة في الجلد كله : الأولى قوة إدراك التضاد بين الحر والبارد ، وهذا ما نسميه بحاسة الحرارة والبرودة . والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب . والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين . والرابعة حاكمة في التضاد بين الحشن والأملس - ومن هنا أجاز ابن سينا لنفسه إبلاغ هذه الحواس الخمس إلى ثانية !<sup>(٢٨٥)</sup> ولا أجد ضرورة ملحة في الحديث عن هذه الحواس الخمس وتفاصيلها أكثر مما قلناه ؛ فكتب الشيخ الرئيس توضيحها وتشير إلى أعدادها بما هو فرض كافية لكل دارس أو باحث .

١١٣ - أما الحواس الباطنة ؛ فإنَّ حديث الفيلسوف عنها لا يخلو من إيهام وغموض في بعض مواطنه ، سببه الخلط أحياناً بين المفكرة والمخيلة والذكرة . ومهمها يكن فإنَّ الحواس الخمس غير كافية لقيام المعرفة الإنسانية أو الإدراك الحسي ؛ لأنَّ مساربها ظاهرة وتعاملها يتمُّ مع ما هو ظاهري من المحسوسات وما هو مفترق ، ولا بدَّ لهذا المفارق ، في رأي الفيلسوف ، من محصلة باطنية في الكائن تجتمع لديها مؤشرات القوى تلك ليبدأ عملها في التسقي والترتيب والتوزيع ، بحيث تبدو الصورة الحسيَّة حتى بعد غياب محسوسها ؛ وهذه المحصلة سميتُ بـ (الحسُّ المشترك) الذي هو مركز نشاط الحواس الباطنة . وقد استعار القدماء مصطلحاً يونانيًّا معرِّياً له ، هو (فقطاسيا) - مع ما يضاف إليه من قوى أخرى تحفظ صور المحسوسات ؛ كالصورة والمفكرة للإنسان ، والمخيلة للحيوان . . وجاء قوى الحواس الباطنة هي : الحسُّ المشترك والمصورة والمخيلة والوهم والذاكرة (لاحظ التخطيط السابق) .

وابنًا ما كان ، فإنَّ وظيفة هذه الحواس الباطنة الرئيسية هي قبول الصور المتأدية إليها من الحواس الظاهرة ، كي تعممها وتحفظها وتتصرف بها . فإنَّ بعض هذه القوى تدرك صور المحسوسات كالحسُّ المشترك . والحافظ لها هو المخيلة . وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات كالوهم ، وإنَّ الحافظ لها هي الذاكرة<sup>(٢٨٦)</sup> . . ومثال ذلك بالنسبة للحسُّ المشترك (الذي اعتبره أرسطو طالبيس مجموعة الحواس الظاهرة) - إننا نحكم عند رؤية العسل بأنه حلو ، فلولا أنَّ قوة واحدة اجتمع فيها حِسَان من حلاوة ولون في شيء واحد ، لما حكمنا بأنَّ العسل حلو ، وإنَّ لم نحن في الوقت بحالوته<sup>(٢٨٧)</sup> . . وفي رأي الفيلسوف أنَّ وظيفة الحسُّ المشترك والقوة المصورة واحدة ، رغم تشعبها في قوى الحواس الباطنية إلى مرحلتين من حيث أنها لا تختلفان في الموضوع بل في الصورة ، لأنَّ القبول غير الحفظ ، والعمل الأساس للمصورة هو حفظ صور المحسوسات دون أنْ يكون لها أي فعل صادر عنها . ولكننا نستعيد هذه الصور في مناسبات مختلفة ، ونجمع بعضها إلى بعض ، ونفصل بعضها عن بعض ؛ ف تكون صوراً خيالية غير موجودة في الخارج - كما

يحدث في أحلام النوم وخيالات اليقظة .. ففيما إذن قوة أخرى تقوم بهذه المهمة ، وتسمى بالنسبة للحيوان (متخيله) وبالنسبة للإنسان (متذكره) <sup>(٢٨١)</sup> .

أما الوهم أو القوة الوهمية التي سلطتها سارية في جميع الدماغ ، فهي ليست من أعمال العقل ؛ لأنَّ الإنسان يشارك فيها الحيوان الأعمى في إدراك المعاني الجزئية التي لم تتأثر من المحسوس إليها ؛ مثل إدراك الشلة معنى في الذئب غير محسوس <sup>(٢٨٢)</sup> .. لذا فإنَّ إدراك هذه المعاني دليل على وجود قوة تدركها ، وكوتها - كما يقول الشارح الطوسي - مما لم يتتأثر من المحسوس دليلاً على مغایرتها للنفس الناطقة .. أما الذي يحفظ هذه المعاني التي أدركها الوهم فهو القوة التي تسمىها الحافظة أو الذاكرة ، وتبادر عن الخيال لأنَّ وظيفتها الحفظ والتذكر فحسب .

ونشير ، في ضوء هذه الصورة ، إلى رأيِّ دقيق أورده شارح الإشارات الطوسي تعليقاً على آقوال الشيخ الرئيس ؛ حيث يقول : « إنَّ حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ، ومنتهي أنَّ القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذا صدور فعلين مختلفين - هنا الإدراك والتصريف - عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ، وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ . فإذا مررناه من قوله : ( الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ) - إنَّ جيمها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة - التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل - لا شك في أنها الحازنة التي موضعها مؤخر الدماغ ، وليس بالاتفاق هي الوهمية بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك : إنَّ المبدأ الذي ينسب إليه التخيل والتفكير والذكر والحفظ هو الوهم ، كما إنَّ مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة ، ولذلك جعله حاكماً رئيساً على القوى الحيوانية <sup>(٢٨٣)</sup> » .

ويستعمل ابن سينا مصطلح الوهم هنا بما يسلوك لفظ الظن - مع العلم أنَّ كلمة (الوهم) لا يسلوقي لها في اللغة اليونانية ؛ وقد تعود أصلاً إلى مصطلح المعلم الأول (فنيطاسيا) الذي اشتَّرَ من دلالة (فاوس Phaos ) أي النور ، وقد استعمل من قبل الرواقيين المتأخرين .

١٤ - ويرسم الأستاذ الرئيس صورة دقيقة لهذه العملية الإدراكية فيقول : « الحس يأخذ الصورة عن المادة . . . مع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الآخر ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت ذلك الصورة إنْ غابت المادة ، فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له . وأما الخيال فإنه يبرئ الصورة المترسخة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة ؛ لأنَّ المادة - وإنْ غابت أو بطلت - فإنَّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، إلا أنها لا تكون مجردة عن

اللواحق المادية ، فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولا جردها عن لواحق المادة . وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لم يجردها أليته عن لواحق المادة ، لأنَّ الصورة في الخيال هي حسب الصورة المحسوسة وعلى تقديرِ ما وُجِدَ مَـا . أما الوهم فإنه قد تعلق قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنَّ بناه المعنوي التي ليسَتْ هي في ذواتها مادية ؛ وإنَّ عرض لها أن تكون في مادة ، وذلك لأنَّ الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا ملوك جسمانية .. والوهم إنما ينبع ويدرك أمثل هذه الأمور ، فإذاً هو يدرك أموراً غير مادية وباحتضانها عن المادة . فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من التزعين الأولين ؛ إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لأنَّ ياحتضانها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس إليها ، ومتعلقة بصورة مكتففة بلواحق المادة ولأنَّ ياحتضانها يمشاركة الخيال فيها<sup>(١١١)</sup> .

أما مراكز مواطن هذه القوى ، كما تصورها ابن سينا - اعتماداً على التشريح الفسلجي للدماغ ومناطق الحواس الباطنة فيه كما قررها القدماء - فقد أضافها الفيلسوف إلى تعبيرات الدماغ التي اهتم بها كثيراً باعتبارها عروض للروح النفسي في الكائن الحي . لذا فلكل قوة من هذه القوى الـ جسمانية خاصة بها : فالحس المشترك (= فنطاسيا) يقع في أول التجويفين الأماميين ، والمصورة تقع في آخر التجويفين الأماميين ، أما التخيل أو المخيلاً فيقع في أول التجويف الأوسط ، ومركز الذاكرة في التجويف الأخير<sup>(١١٢)</sup> .

ويبدو أنَّ الأستاذ الرئيسي ، في تحديه هذا ، قد وقف على نظرية بوزيدونيوس وثيموسيوس في تعين مراكز معينة في المخ للوظائف السايكولوجية المختلفة ؛ لأنَّ ينحو نحوهما في هذا الصدد ، وإنَّ اختلف عنها في التفاصيل . فهو يضع مراكز الوظائف النفسية في تعبيرات الدماغ مخالفًا بذلك جالينوس الحكيم وبوزيدونيوس اللذين يضعانها في جسم المخ . ثم هو يختلف عن ثيموسيوس في عدد هذه الوظائف وفي أماكنها ومركزي الحواس الباطنة<sup>(١١٣)</sup> . وبهذا يسجل ابن سينا تقدماً واضحاً في مجال العلم أكثر مما حصلت عليه العصور القديمة والوسطى . ويعود الإدراك الحي لدبه عبارة عن تبيه فسيولوجي من جهة ، وعملية نفسية من جهة أخرى ، يتلازمان معاً لأداء صورة (ميتا - سايكولوجية) غير مادية سواء ! .

١١٥ - تلك هي إذن نوازع القوى التي ترتبط بالحس . أما ما يتعلق ويرتفع منها إلى النطق ؛ فلها حديث آخر نسوقه إليك الآن : وتعني به (العقل) وطرائق (المعرفة) الإنسانية .. ولست أنا بقصد عرض وتطور هذه القضية (كمشكلة و موقف) - منذ أرسطوطاليس والاسكتندر الأفروبيسي وثيموسيوس والأفلاطونية المحدثة - فقد أوضحنا ذلك في كتابنا الموسوم (فلسفتان

رائدان - الكندي والفارابي ) بما فيه الكفاية<sup>(١)</sup> . . لذا فإننا نلح مع ابن سينا من بابه الضيق الذي تحدث فيه عن العقل وقواه ووسائل معرفته ؛ مع ميلنا إلى أنَّ الأستاذ الرئيس كان أكثر تعلمًا نحو مدرسة الأسكندر الأفروبيسي في قضية العقل منه إلى الموقف الأخرى<sup>(٢)</sup> .

فالنفس الإنسانية أو الناطقة تتفرع قواها العقلية إلى مفهومين : أحدهما يسمى القوة العاملة التي تتساوق أفعالها مع الروية في التطبيق العمل للسلوك الجزائري عند الفرد بما يدرك من صفات الأشياء حُسْنَها وقبحها ، كما لها ونقضها . والآخر يسمى القوة العالمية . والتمييز بينها يطابق التمييز بين قوّة عِرْكَة وقوّة مدركة في النفس . وكلا المفهومين السابقين يطلق عليهما مصطلح (العقل) - فال الأول ينعت بهاته عمله والآخر بهاته نظره . أما العقل بحد ذاته ؛ فهو جوهر متبرئ من المواد نشر إليه بقولنا : ( أنا ) . وعن طريقه يحصل لنا تصور المعاني وتأليف الفضائل وتركيب الأقيمة . فهو إذن قوة تجريد للصور من موادها ، وهو سبيلنا أيضًا إلى إدراك الجوهر والكليات ، والوسائل والغايات ، والعمل والمعلومات ، في هذا الكون الواسع !

وفي التنظير السينوي لهذا العقل نجد أنَّ هناك فوتين : إحداهما إنسانية تشمل أفراد البشر كلهم على حد سواء ، والآخر قدسيّة لا ينالها إلا المطهرون من الناس ! . أو بتعبير آخر إنها فائقة عل العقل الإنساني السوي : فالأولى من هذه القوى تسمى عقلاً هيولانيا ؛ وهي مجرد استعداد لإدراك المقولات فحسب ؛ وتكون نسبة هذه القوة إلى الصورة المجردة نسبة مطلقة ؛ بحيث لا تقبل شيئاً من الكمال ، ومثالمها قوة الطفل على الكتابة ، فهي موجودة لكل شخص من النوع ، وبسب إضافتها إلى نعمت (الميولي) هو محض تشبيه لها بالميولي الأولى التي هي ليست بذاتها حاملة لصورة معينة من الصور ؛ بل هي موضوعة لكل صورة . وكذلك الأمر بالنسبة لهذا العقل ؛ فهو استعداد لقبول سائر الصور ! . . والثانية من هذه القوى تسمى عقلاً بالملائكة . وهي التي تقبل المقولات الأولي التي بها تتوصل إلى المقولات الثانوية . ويجوز اعتبار هذا العقل استعداداً ممكناً لأنَّه يختزن الصور اختراناً . والمقصود بعبارة (المقولات الأول) هي المقدمات التي يقع بها الصديق بغیر اكتساب ، ولا يجوز خلو العقل عنها في أي وقت من الأوقات ؛ ومثال ذلك اعتقاد الإنسان أنَّ الكل أعظم من الجزء ، وأنَّ الأشياء المساوية لشيء واحد ؛ متساوية هي أيضًا . ويطلق ابن سينا على هذه المقولات مصطلح (الأوليات) في دراسته المنطقية<sup>(٣)</sup> . . أما المقولات الثانية فتضمن العلوم المكتسبة ؛ إما بوساطة التفكير أساساً ، أو بسبيل آخر هو الحدّس الذي يقصد به إصابة الحدّ الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحدّ الأكبر إذا أصيّب الأوسط ؛ فهو إذن انتقال من معلوم إلى مجهول . . أما القوة الثالثة من هذه القوى فتسمى عقلاً بالفعل ( أو عقلاً بالقوة بالنسبة لما فوقها ) - وهي القدرة على مطالعة تلك الصور المخزونة ؛ أي المعلولة والمكتسبة ؛ وما أسميناها بالمقولات الثاني - ولها هذه القدرة متى شاءت بلا تكلف أو

اكتسب ؛ كفوة الكاتب مثلاً المستكمل للكتابة ؛ إذا كان لا يكتب .. أما الرابعة من هذه القوى فتسمى حقلاً مستناداً ؛ وهي القوة المستحضره للصور التي فيها بالفعل ؛ فتعلقلها بالفعل وتعقل أنها تعلقلها بالفعل ، بمعنى آخر أنها حصلت فيها الصور الأولية والثانوية والعليا المستنادة من العقل بالفعل ؛ ومثاله قوة الكاتب إذا كتب .. وعند هذه القوة الرابعة تتم قوى العقل للجنس الحيواني والنوع الإنساني على السواء<sup>(١٦)</sup> .

وجميع هذه القوى الأربع ؛ لا يتم تدرجها المعرفي (أعني خروجها من حال بالقوة إلى حال بالفعل) إلا بسب عقل دائم بالفعل ؛ بحيث إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً ما من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور التي تكون مستنادة من خارج ، أي أن الصور تلك تفيض من عقل آخر غير العقل الإنساني ؛ هو العقل الفعال ، أو ما يسمى بـ (واهب الصور) .

١١٦ - أما إذا عدنا إلى القوة القدسية أو ما يدعى بـ (العقل القدسي) - فهو عبارة عن استعداد قد يشتت في بعض بني البشر حتى لا يحتاج في حال اتصاله بالعقل الفعال إلى كثير جهد أو إلى تخربيع أو تعليم ! .. فكانه يعرف كل شيء ، وهذه التربية هي أعلى درجات الاستعداد . وهذا العقل هو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه رفيع المستوى جداً ، بحيث لا يستبعد أن تفيض الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية على المتخلية فيه فتحاكمها المتخلية أيضاً بأمثلة محسومة تارة ، ومسمومة أخرى<sup>(١٧)</sup> ... ولا يكون هذا إلا للمختارين من البشر كالأنبياء والأولياء ! .

وعلى الرغم من تحديد ابن سينا لمفهوم هذا العقل القدسي ؛ فإنَّ الأمر يبقى غير واضح إذا قيس إلى العقول السابقة : أم عقل خامس ، أم أنه استعداد عالٌ للعقل المستناد نفسه ؟ .. في حين إننا نجد أنَّ الفيلسوف يؤكد لنا أنَّ العقل الفعال هو العقل الفائق والخارج مما ؟ .. فكيف إذن يعود العقل القدسي رئيساً على العقول السابقة وموجها لها ؟ .. لعل هذا الإيمان هو الذي سُئلَ إلى إضعاف دلالة النبوة وغاياتها عند حديث ابن سينا عنها ! ..

١١٧ - ويغرب الخيال بالرئيس ابن سينا ؛ فيرسم لنا صورة قرآنية لندرجات هذه القوى العقلية مستوحياً إياها من آية النور<sup>(١٨)</sup> ، مؤكداً ، مرة أخرى ، صدق نياته وغضمه بالعقيدة ولدلالتها ، كي يضع الموقف في إطاره السليم ؛ مع تأويل عقلاني للرموز التي أوردتها الآية الكريمة ، فتصبح عندئذ : (المشاك) هي العقل الميولاني المشترك للجميع قوة واستعداداً . وتكون (الزجاجة) هي العقل بالملكة ؛ أخذنا وعطيه بفطريته عامة ، واستعداداً لاكتساب النظريات والأوليات الازمة . ويكون (المصباح) هو العقل بالفعل الذي خرج من حال القوة إلى حل اكتساب المعرف والعلم وإدراك ماهيات الأشياء . ويعود (نور على نور) هو العقل المستناد الذي يستحضر الأمور النظرية فلا تغيب عنه ، حيث تكون الصورة المفهولة حاضرة فيه . ويصبح

(يكلد زيتها يضيء) هو العقل القدسي الذي استقى من منبعه دون تعليم أو تعلم حتى أصبح مضيناً بتجهيز خاص ، وذلك هو ضرب من حالات النبوة كما بسطنا . أما (النار) فهي العقل الفعال الذي يوصف بأنه الأول والأخر والظاهر والباطل لهذه المعرفة الإنسانية ، فهو الذي يجرؤ الموضوعات الحسية والمادية تجاهداً كاملاً ، ويتصف بأنه واحد ، لأنَّه استند الوحدة من الله الواحد الأحد<sup>٢٠٠</sup> . . ونسبة هذا العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كتبه الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقدرة ، لأنَّ البصر قوة استعداد في ملة فحسب . وإنَّ هذا العقل الذي هو بالفعل دائمًا ، يفيد العقل الم ביولياني وجوداً ما ، منزلة هذا الوجود منه منزلة الضوء من البصر كما أشرنا .

سؤال يطرح في هذا المجال فحواه الوسيلة التي يتم بها الاتصال بهذا العقل الفعال - أمرٌ عن طريق نظرية اتحاد العقل والمعقول ؟ أمَّا انه اتصال فردي مستقل لا اتحاد فيه بين طرفين ؟ وما المقصود أولاً وقبل كل شيء بفكرة اتحاد العقل والمعقول في السؤال ذاته ؟ إنَّ المقصود منها فلسفياً هو اتحاد دلالة الوجود لا بحسب المفهوم ، لأنَّ مفاهيم المعقولات في ذاتها مع دلالة العقل متباعدة ، بينما وجودها واحد ، أو بعبارة أخرى إنَّ العادة من الاتحاد هو وجودها الواحد الذي يصدق عليه المفهوم المقللي أو مفهوم الماهية العامة ، وذلك لاستكمال وقع له في وجوده .

ولترسيب هذا الموقف والسؤال معاً ، يؤكِّد الأستاذ الرئيس بهذه رفضه القاطع لنظرية اتحاد العقل والمعقول - لأنَّ النفس لا تتحدد بهذا العقل الفعال بحسب وحدته ، ولو جاز ذلك لأصبح منقيساً على نفسه وهذا غير جائز إطلاقاً . فهناك إذن اتصال لا اتحاد بين الطرفين ، وفرق ولا رب بين الداللين . فالعقل الفعال لا يزول عنه شيء من الأشياء ، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقوى الإنسانية باعتبار أنَّ الصور أحياناً تزول عن حافظتها فيحدث ما نسميه بالسيان . وإنَّ العلة الفاعلة لحصول هذه الصور المعقولة في النفس الفردية هي العقل الفعال ؛ والعلة القابلة هي النفس من حيث لها ملكة الاتصال فحسب ، لذا لا أصل لاتحاد عاقل ومعقول في منصب ابن سينا الفلسفي ؛ ولكننا نلحظ في مأثورات الفيلسوف ما يقتابل ، أحياناً ، وهذا الرفض للنظرية المذكورة ، وذلك في كتابه الموسوم (المبدأ والمفاد) - مما حدا بالشارح الكبير للإشارات إلى رفع هذا التضارب ، معتمداً في ذلك على أنَّ ما يتحدث عنه الشيخ الرئيس في (المبدأ والمفاد) هو تقرير خالص لأراء المثابين لا غير ! . ولا ينهض قاعدة أو دليلاً على آرائه الخاصة به . وفي تبرير الطوسي هذا الشيء الكبير من الحق ، لأنَّ الحكيم في فذلكة كتابه يقول : «إنِّي أريد أنْ أدلُّ في هذه المقالة على حقيقة ما أعدد المثابين المحصلين من حال المبدأ والمفاد» .<sup>٢٠١</sup>

لذا يعود العقل الفعال في هذا التظير يمثل العقل الخارجي الذي لا تمسه علة ولا يعتوره ضمور ولا يلحقه نقص ولا فتور ، بل هو فاعل صدقًا وفاعل حقاً . وإذا قيست إليه عقول البشر

فهي في مجتمعها لا تتعذر كونها عقولاً حالما بالقوة ؛ خرج إلى الفعل كخروج العقل الميولياني بالقياس إلى العقل الذي يسمى مفعلاً ، أو الكائن الوسيط الذي يسمى مستنداً . فلستنا نحن نمثلك من حقائق الوجود شيئاً ؛ ما لم يُشرق علينا هذا العقل فينير سيلنا ويهديننا صراطاً مستينا ! ..

ذلك هي إذن الأداة والغاية إلى هذا الاتصال : عقل فعال يفرض على النفس فتدرك عندئذ المجرد وتعقل المفارق ، وليس لها أن تتزعزع المعياني العقلية بغير وسائلها المعرفية وقوتها المانحة الفائضة عن (واهب الصور) - ذلك الواب الذي يحرر العقول الدنيا من دررها الملدي ؛ كي تعود المعرفة الإنسانية واحدة ، ولكن الاستعداد لقبوها وتواردها لا يكون إلا بمقدار وطبقاً لكيفية هذا الاتصال الفوري بهذا العقل .. أما كيف يقع هذا الاتصال ، فقد أوضحه لنا شارح الإشارات الطوسي ؛ على وجهين دقيقين كالتالي (٢٠٠) :

« الأول : أن يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية .. والمعنى اللتين في المقدرة والذاكرة ، لا على أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ، فإن النفس بالغراها ، بل باستخدام القوة الوهيمة المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها في المثل (= المعاني) - وباستخدام الحس المشترك مع < تلك > الخيالات ؛ فتكسب النفس بذلك التصرفات (أي التفكير في الأشخاص الجزئية) استعداداً نحو قبول صورة الإنسان .. قبولاً عن العقل الفعال المنتشر بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئيته . تتحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها ؛ فإنما إذا أحستنا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ، لأن الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال . الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي ؛ كأجزاء الحد والرسم وكتصور المزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلي ؛ كتصور المحدود والمرسوم واللازم . وهذه حال التصور المستندة والتصديقات على قياسها . (٢٠١) »

١١٨ - فما هو السبيل إذن إلى قيام المعرفة الإنسانية ومدركاتها في هذا العالم ؟ .. إن للإنسان قوة حسية هي المُرتب الأول للمعرفة ، ترسم فيها الصور الخارجية التي تتأدى عنها إلى النفس ، ف تكون هي المُرتب الثاني من هذا الارتسام الذي يتصف بالثبات ، وإن غلب أحياناً عن الحس ، لأن تلك الصور تلوح حسب المبدأ الفعال الذي يفرض على النفس وبطبيعتها ؛ فإذا أعرضت هي عن ذلك المبدأ انقطع عنها النفيض ! .. ويجيز الفيلسوف ارتسام أمور النفس على شاكلة ما أداء الحس نفسه ؛ ف تكون عندئذ إما هي المرسومات في الحس ولكنها انقلبت عن هيئتها المحسوسية إلى التجريد وإما قد ارتسمت من جهة أخرى بحيث لا حاجة فيها إلى المطلق لايضاحها وببيانها . (٢٠٢) .

فالإدراك إذن درجتان : حتى تتمثل صور المحسوسات المنتزعة عند انطباعها في الحس ، وعقول تمثل صور المقولات في العقل ولا تحتاج صوره إلى الانتزاع ؛ من حيث أن الإدراك معنى واحد يتباين حسب إضافته إلى الحس أو العقل ، ويشارك في الدرجتين اللتين أشرنا إليهما قوى الإحساس الأخرى كالتخيل والتورّم والتعقل . يقول ابن سينا : « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك » : فيما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك ؛ فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية ؛ مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في المندسة مما لا يتحقق أصلاً . أو يكون مثل حقيقته مرتبطة في ذات المدرك غير مبادر له ؛ وهو الباقى «<sup>٣٠٠</sup>» .

في ضوء ما أوضحناه سابقاً ، نلخص الموقف على الوجه التالي ؛ ذلك أن الإدراك لا يقصد به كون الشيء حاضراً عند الحس فحسب ؛ بل الغاية منه حضوره عند المدرك من حيث حضوره عند الحس . ولا يعني ذلك أن يكون حاضراً مرتين ، لأن المدرك في حقيقته هو النفس ولكن بواسطة الآلة . وليس الإدراك هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولها في المدرك لحصولها في الآلة - لذا فإنه لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين ، بل في النفس بطريق هاتين الآلتين عند حصول الصورة فيها . وليس معنى هذا نفي عملية الحس المشترك وأهميتها التي أشرنا إليها في فقرات سابقة ، بل على العكس ؛ لأنها هي القوة التي تتأدي إليها المحسوسات جميعها وهو الذي ينقلها إلى الخيال أو المصورة ، بحيث تعود تلك الصورة مبرأة عن المادة إلى حد كبير . . . ولا تم هذه المعرفة العقلية إلا بإشراف من (العقل الفعال) حيث لا تتبادر صورة المشرفة على العقل مع الصور التي تفيض على المادة ، وعندئذ تكون هذه النفس القدرة على الاتصال بالبدن الكلي الذي يفتح الوجود للهادى ولغيره المادي على السواء ! . . تلك هي المعرفة الحقة التي لا ينالها إلا المقربون الذين تلقى النور الإلهي في أعماق أعماقهم ، فكانوا قلب قوسين أو أدنى من سردة المتهمن ومن للة وسعلدة لا تبل ، وكشفوا لا يزول ! .

\*\*\*

**١١٩ - ونخت القول هنا بكلمة موجزة عن النبوة وظواهرها ، وما يتعلّق منها أساساً بنظرية العقل والمعرفة معاً :**

يؤكد ابن سينا في نظريته عن النبوة بأنه استوحى أصولها الأولية من أستاذه الفارابي متأثراً بنتيجهاته العقلية لها ، مضيئاً إليها أحکامه التقليدية والمقابلية . . . وقد أوضحنا منهجة الفارابي هذه في كتابنا (فيلسوفان رائدان) وأظهرنا الموقف النقدي نحو هذا المنهج «<sup>٣٠١</sup>» . ولا ريب أن عصر الأستاذ الرئيس يتباين بعض الشيء عن عصر أبي نصر ، سواء في صراعه الفكري أو العقائدي -

وذلك حال لا مثابة فيها : لذا نجد أنَّ ابن سينا في تبني للنظرية الفارابية يحاول أنْ يشق من خلاها بعض اتجاهاتٍ خاصة تتعلق بالنبي وواجباته ، وبالروحى ولداته .

ومن هنا فإنني أرفض بناءً الدعاوة التي تقول أنَّ ابن سينا لم يظهر حاسةً شديدةً في تبني للنظرية الفارابية بحث أدق ، ضعف هذه الحاسة ، إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة وعقلتها ، لأنَّها ليست من أنكاره المشرقة !<sup>(٣٧)</sup> ... إنَّ رأيَا كهذا لا يمكن تبريره ، بل العكس في رأينا هو الصحيح ؛ أعني أنَّ مтанة النظرية الفارابية وسلامة تسللها المنطقي والعلقاني قاد الأستاذ الرئيس إلى الاعتقاد بتبني تظير أبي نصر ولم يجد ضرورة ملحة في الإعادة والتكرار ؛ ففي الفصل الذي أورده في آخر الألبيات من الشفاء والتجاة ، وفي رسائله الأخرى ، ما يؤكد هذا الذي نزاه . . .

وفي نظرية العقل التي بسطناها سابقاً ما يوحى بموقف متميز للمعرفة الإنسانية عند الحكم ، وذلك بوجود تلك القوة التي عن طريقها تتم المعرفة . وهذه القوة ليست جزءاً من النفس ، بل هي مكتبة من مصدر أعلى أسماء الفيلسوف بـ (واهب الصور) أو (الروح الأمين) أو (جبرائيل) تارة .. وليس في الموقف السينوي هذا ما يؤدي إلى إضعاف ضرورة النباتات ، كما تصور بعض الدارسين العرب بدعوى أنَّ الأستاذ الرئيس فتح باب النبوة على مصراعيه لجميع أفراد البشر بوضعه هذه القاعدة المتميزة من الاتصال بالعقل الفعال .. أجل ، يصح القول أنَّ للناس - بطريق القوة فحسب - الاتصال بهذا العقل الملوي ، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال ؛ بحيث تتبع الرؤية الشاملة للفاقون والعلماء ، إلا لأنَّ ذلك الصفة من بني البشر الذين ندعوههم بالأنبياء من اختارهم الله لرسالته .. فإذاً ليست العبرة بما يدعى الناس بـ (القوة) بل العبرة بما يقع بـ (ال فعل) . وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهي . فابن سينا ، في موقفه هذا ، يساير النظرية الإسلامية في ضرورة النبوة من جهة ، وفي أنها اختيار من الله من جهة أخرى .. وإنَّ هذا الإشراف يمتد دفعة واحدة كومضة النور الساطع ؛ بحيث تؤدي بالإنسان المختار إلى أنَّ مجده الحلود الوسطى حذاماً مباشراً لا عن قياس وتعليم ، بل فجأة واحدة عن طريق هذا العقل الذي يدرك الحاضر والماضي والمستقبل بتنظيم عقلي تخييلي .

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا : «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفة وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أنْ يشتعل حَدْسًا ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ؛ إما دفعه وأما قريباً من دفعه ، ارتساماً لا تقليدية بل بترتيب يشتمل على الحلود الوسطى»<sup>(٣٨)</sup> . - لذا وجدنا ابن سينا عند تأكيدله على ضرورة دراسة علم المنطق بالنسبة للفطرة الإنسانية حيث لا يمكن الاستغناء عنه في استعمال الروية ؛ نجله يستدرك موقفه هذا قائلاً : «إلا

أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى<sup>(١)</sup> . - ففي عبارة الفيلسوف ما يجعل من الأنبياء بشراً لهم من القدرات والخدوس النهنية وقوة التخلية ما يمكن أن يستنقى بها عن فرض كفاية علم المنطق لكل إنسانٍ عاقل ، لأنَّ هذه الفتنة المختارة من الناس ليست هما ينكر وجود مثله في كل وقت ، فإنَّ المادة التي تقبل كما ألمَّه تقع في قليل الأزاجة . فيجب لا حالة أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبراً<sup>(٢)</sup> .

وفي هذا يظهر لنا الفرق والتباين الواضح بين معرفتين متعادلين : معرفة النبي من جهة ، ومعرفة الفيلسوف من جهة أخرى . فالنبي يتميز بأنه يمتلك عقلاً نقياً صافياً بطبيعته ، قادرًا على الاتصال المباشرـ كما أشرناـ بالعقل الفعال .. بينما الفيلسوف لا يمتلك هذا النقاء الحالص لاقتاص هذا الإشراق العميق بسهولة ويسر .. ومن ثمة فإنَّ النبي يتسلم معارفه دفعة واحدة عن طريق ما يسميه الأستاذ الرئيس بالعقل القدسي ؛ العقل الذي يقتني الحقائق الكلية من العقل الأعلى إما بشكل مباشر ، أو بشكل غير مباشر ، وذلك عن طريق الحسن المشترك والمحيلة التي تتميز بقدرتها على استعمال الأسلوب المجازى والرمزي في التعبير عن حالة معينة ؛ فيكون ذلك وجهاً من الله إلى عبده يفيض عليه من العقل الفعال بوساطة (الملائكة) وبصورة عرضية وليس ذاتية باعتبار أنَّ الأنبياء قلة مختارة من الناس ، وليس لهم بقاعة عامة يُقاس عليها الوحي أو الإلهام .. أما الفيلسوف فمعروفةـ منها بلغت في سموهاـ فإنَّها تتصف بكونها معرفة جزئية يتلو بعضها بعضاً بتسلق منطقى ، وليس دفعة واحدة كما هي عليه حال الأنبياء ! ..

والذى يبدو أنَّ محيلة النبيـ كما أوضح الفارابي من قبلـ لها من القدرة ما يفوق محيلات الآخرين ، وعن طريقها تتحقق عملية الوحي والإلهام ، سواء عن طريق صور جزئية محسوسة أو بسبيل الألفاظ والرموز .. ولقد كان ابن سينا أكثر تأكيداً من أبي نصر في إظهار الفارق بين الوحي والإلهامـ فالإلهام أدنى رتبة ومتزلة من الوحي ، والوحى ينحصر في رأيه بالنبي فحسب ، أما الإلهام فيمكن أن يناله بعض العارفين والمتصوفة وبشكلٍ جزئي .. يضاف إلى ذلك أنَّ النبي هنا هو مشرع يمتلك الحقيقة الدينية والفلسفية معاً ، وله القدرة الكاملة في التعبير عنها بوسائله التشريعية بما يحقق قبول عامة الناس لها ؛ وذلك بفضل محيلته الفاتحة . وعليه أن يضمن استمرار الشريعة من بعده بما يسنه ويحنته ويوصي به بالنسبة للمجتمع من ورثته وحادة شريعته ..

وأيًّا ما كان ، فإنَّ ابن سينا يعتبر الوحي المفرون بصوت (الملائكة) ظاهرة عقلية خالصة ، مخالفًـ بذلك رأي أستاذ الفارابي الذي كان يعتبر الوحي إدراكاً حسيًّـا حقيقياًـ ولكنـه في الحالين يصدر عن الله الذي يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلاً<sup>(٣)</sup> .

١٢٠ - وقد يلنجا النبي إلى استعمال الرمز أو المجاز ، كما أشرنا ، لأنَّه يدرك أنَّ الحقيقة واحدة ومصدرها واحد ولا تغير في غاييتها إطلاقاً . ولكن التباين في طرائق التعبير عن هذه الحقيقة ؛ الذي يتم بالرموز ووسائلها حسب زمانها ومكانها . لذا ينبغي ، في مثل هذه الحال ، تأويل الرموز من قبل القادرين على تأويلها وتوضيحها . فكان للشرع - في ضوء هذه النظرة - ظاهراً وباطناً يتولاه أصحاب الأمر وحملة الرسالات ؛ حيث يشتمل خطاب النبي للناس على إشاراتٍ ورموزٍ ليستدعي المستعدين بالجلبة للنظر إلى البحث الحكمي في العبارات ومنفعتها في الدنيا والآخرة<sup>(٣٣)</sup> .

١٢١ - ومرة أخرى نجد فرقاً مهماً بين الفكرين الشاذين ، فابن سينا يرى أنَّ جوهر العبادة وطقوسها ينهضان أساساً رئيساً في العملية الوظيفية في حال التطبيق ، سواء لدى النبي نفسه أو الإنسان العادي ، حيث أنَّ أداء الطقوس هذه مختلف فيها بينها من ناحية الدرجة لا من ناحية الملاعبة فحسب ، بينما لا ينبع الفارابي إلى تنظيرٍ تطبيقيٍ للعبادات .. ويسمي الأستاذ الرئيس هذه الطقوس بالنبهات ؛ وهي إما حركات تؤدي كالصلة مثلاً ، أو إعدام حركات مثل الصوم ، ويستتبع هذا أيضاً الجهاد والحجج وغيرها - ويلعب الحسُّ النفسي ؛ الذي يوجه النبي في هذه العبارات ، دوره العميق في عقل الإنسان وبذنه معاً ، ويشهد ذلك في الفعل النبوي ذاته وقدرته على إثبات المعجزات ، لأنَّ نفس النبي تتميز بظهوراتها الكاملة ، لذا فهي تمتلك سيطرة تامة على بدنها و لها تأثيرها على آية مادوة أخرى (بِإذنِ الله) - أو بلغة ابن سينا بتأثير الكواكب العلمية التي هي طبعة لأمر الله تعالى ! .. ولا ريب أنَّ هذه الظاهرة تصل حدتها الأعلى في النبي المختار ، وتختلف درجة في الأولياء والعرفاء ، ثم تتعلم في حال الناس البسطاء . فكان الحكيم ابن سينا - وجملُ فلاسفة الإسلام معه - وضعوا فترين من البشر : صفة مختلطة تباعي أمزجتها حسب ظهوراتها ، وبعمومه من العامة تفتقر إلى صفات هذه الصفة ، ومن هنا تميزت المعرفة بين الطرفين إلى ظاهرة وباطنة ؛ سواء في الفكر أو الشرع على حد سواء ... وهذه هي إذن أساس النظرية السينورية في النبوة وإضافاتها التي جندتها الفيلسوف معتمدأ في الأصل على النظرية الفارابية في الوسيلة والغاية معاً ؛ فوصل بها إلى أقصى حدودها المعرفية نظراً وعملاً ..

١٢٢ - وأخيراً ؛ فتلك هي جدلية الأستاذ الرئيس الصاعدة لعالم متغيرٍ من داخله - استعار من أفكاره ما استعار ، وجدَّ من أفكاره ما جلد ، مستعيناً بطاقاته وإبداعاته الإنسانية ، وقد يأْقِل : كم ترك الأول للأخر ! ..

مع الفيلسوف  
في طبيعته النازلة



١٢٣ - من السمات الملحوظة في تاريخ الفكر الفلسفى ، أن مباحث الميتافيزيقا أو ما يسمى بالفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو قبلها<sup>(٣٧)</sup> ، لم تتحقق وتزدهر إلا على يد المعلم الأول أسطوطاليس ، متمثلة في أعماله المترجمة إلى اللغة العربية في عصر حضارة الإسلام ، ومنها كتابه الموسوم بـ (الميتافيزيقا) الذي ترجمه أسطاث من جهة ، وإسحق بن حنين من جهة أخرى ، وبرحلتين زمتهين متعاقبتين - ونقل النص عن اليونانية تارة أو السريانية أخرى ، ويحتوى على أربع عشرة مقالة ربّت حسب حروف المجاه اليونانية . ولم يعثر العرب على النص كاملاً ، بل ترجواها التي عشرة مقالة ، وفتقوا مقالة حرف N . وقد شرح النص أو بعضه ، ولعل أهم شروحه شرح فيلسوف الأنجل ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) الذي حققه ونشره الأب بوريج في بيروت عام ١٩٣٤ م ، تحت عنوان : تفسير ما بعد الطبيعة .

وكان لمقالة اللام أو (لتسا) من الكتاب المذكور أثراًها البالغ والكبير على الفلاسفة في الإسلام ، من حيث دلالتها المنهجية ومن حيث مضمونها العام الذي يتعلّق بالبحث عن العلة الأولى أو المحرك الذي لا يتحرك - الذي أطلق عليه الأستاذ الرئيس مصطلح (الإلهيات) - وقد شرح ابن سينا نفسه بعض هذه المقالة<sup>(٣٨)</sup> .. ولذا لا مجال للشك في أن الفيلسوف اطلع على الترجمة المذكورة واستعن على فهمها بمؤلف الفارابي الموسوم بـ (كتاب الحروف) كما أوضحتنا ذلك في المختصر العام لحياة الشيخ الرئيس .

١٢٤ - وتعتمد منهجية الأستاذ الرئيس في هذا العلم على مداخل اعتبرها مقدماتٍ للوصول إلى الغرض الأصيل من البحث وهو (العلة الأولى) - مقلداً بذلك تنظير المعلم الأول ، ولكن ابن سينا توسيع في بعضها أكثر مما قرره أسطوطاليس . وأسوق إليك هذا المنهج على شكل نقاط كالآتي :

- ١ - تعريف بالعلم الإلهي ، والإشارة إلى منزلته بين العلوم الأخرى ، ومدى منفعته وغایاته . ومقاصده .
- ٢ - الكام على الجوهر وأقسامه ، وعن الملة والصورة وعلاقتها وترتبط بعضها ببعض .

- ٣ - الحديث عن المقولات وأصنافها وأعدادها من حيث الواحد والكثير والكم والكيف ، وفكرة المقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، والنام والناقص .
- ٤ - عرض لنظرية الحدّ والتعریف ؛ من حيث الكلّي والجزئي ، ومن حيث الجنس والنوع والفصل والخاصة - ومن حيث الحدّ النام والحدّ الناقص .
- ٥ - دراسة نظرية العلل والمعلولات ، ومشكلة القبلية والبعدية بصورة تفصيلية ؛ خاصة ما يتعلق بتصنيف العلل إلى مادية وصورية ، وفاعلية وغائية .
- ٦ - الكلام على (المبدأ الأول) أو واجب الوجود ، وكيفية الصلة التي تربطه بهذا العالم ، وفيض العالم عنه ، وعاليته بهذا الكون . ثم عرض لنظرية الشر في القضاء الإلهي .
- ٧ - بحث في فكرة المعاد والبعث الروحي والإلهام والسلوك الاجتماعي في ضوء تعاليم الكتاب والستة النبوية .
- وأسألكم في دراستي القائمة على عرض تحليلي لواقف الأستاذ الرئيس ابن سينا نحو مادة موضوع هذا العلم ، ثم أتحدث عن دلالة الوجود عموماً ، ونظرية الواجب خصوصاً ، وما يتعلّق منها بالملاهية والممكن معاً . ومن ثمة أعرض للأدلة والبراهين التي ساقها الفيلسوف كي بثت صحة وجود العلة الأولى وفاعليتها وضرورتها وصفاتها . ثم العود إلى مسألة الجيد والكرم اللذين منهجهما الإله لهذا العالم ، ومشكلة قدمه أو حلوته . ومن ثمة أيضاً ليوضح لنظرية الصدور ومشكلة الشر في هذا العالم والطبيعة الازمة لسلوك الإنسان الخلقي الذي ينبغي له السير عليه كي يتنهى به الأمر إلى البعيد الذي لا يُطال ! ..

أما موضوع هذا العلم فإنه يشمل الأمور المفارقة للعادة أولاً ؛ والبحث في الأسباب الأول للوجود الطبيعي والفاتق للطبيعة وعن سبب الأسباب ، ثانياً .. وقد قيل عن هذا العلم : إنه أفضل علم بأفضل معلوم . وقيل هو المعرفة التي هي أصح معرفة وأنتفتها . وقيل هو العلم بالأسباب الأولى للكل .. . وجميع هذه تتعلق ، بشكل أو باخر ، بقضية وجود هذا الشيء المبحوث عنه . ومن هنا يشير الفيلسوف سؤالاً في غاية الأهمية ؛ يتضمن جانباً معرفياً عن دلالة هذا العلم ، وذلك هل هو يتعلق بالبحث عن إله الإله ، أم لا علاقة له بذلك ؟ .. لا يتردد الفيلسوف عند الإجابة من التمسك بالفتني والرفض القاطع ؛ لأنَّ موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم<sup>(١)</sup> .. . فوجود الإله إذن لا يجوز أن يكون مسلماً في هذا العلم ، بل هو مطلوب فيه وبمحض عنده . ويحوز لنا في مثل هذه الحال التوصل بعض المقدمات التي توصلنا إلى

غاية المقصودة لهذا العلم الذي موضوعه «الموجود بما هو موجود» - وعندئذ يلزم تفريع أبحاثه إلى أجزاء متعددة نجملها كالتالي :

(أ) - قسم يبحث عن الأسباب القصوى للمعلمولات وأصولها .

(ب) - قسم يبحث عن السبب الأول الذي فاض عن كل ما في هذا الوجود من كائنات متحركة أو فاقدة للحركة .

(ج) - قسم يبحث عن العوارض لهذا الموجود وأوضاعها .

(د) - آخر يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية .

مع التأكيد بأنَّ الصورتين ، السابقة واللاحقة ، لهذا التقسيم المنهجي تعودان في الحقيقة إلى منبع واحد ؛ هو البحث عن العلة الأولى فحسب .

١٢٥ - وعوداً إلى دلالة الوجود ؛ الذي تغير مباحثه عموماً منذ نشأتها الأولى بصفتين أساسيتين هما : الثبات والغير ، سواء كان هذا الثبات بدلالة الكون ككلٍ متكامل ، أو بدلالة الإنسان ونظرته العقلانية إلى العالم الخارجي - وكذلك الأمر إذا قيس إلى التغير .. وفي النظرة المتأخرة يمكن أنْ تغير في الوجود أموراً عديدة تتعلق به دون غيره ؛ تلك هي كونه هو الشيء الخالص في نفسه ، في حين أنه لا يكون مطلولاً لأحد ، فهو إذن مستقل بذاته . ثم إنَّ الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة ؛ إما حصولاً فعلياً ، فيكون عندئذ موضوع إدراكيٍ حسي أو وجداً ، وإما حصولاً تصوريأً فيكون موضوع استدلال عقليٍ فحسب . يضاف إلى ذلك أنَّ الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة ، أو الحقيقة التي نعيشها ، فهو إذن مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية . وقد يراد بالوجود مصدر فعل وجَدَ أو كان To Be - فيصبح المقصود منه الوجود الحقيقي أو الواقعي الذي أشرنا ؛ رغم انقسامه إلى وجود خارجي في الأعيان (أي مادي) ، ووجود ذهنى (أي عقلي ومنطقي) . وقد يضع البعض مثابلاً للماهية أو زائدًا عليها حسب اعتبارات معينة<sup>(١)</sup> .. ولأجل توضيح أكثر دقة ؛ أقول إنَّ هناك منْ تبني قاعدة إنَّ الوجود قائم بالماهية باعتبار أنَّ وجود الممكن زائد على ماهيته ذهناً من غير تمايز بينها بالنسبة للهوية العامة (باستثناء واجب الوجود ؛ من حيث إنَّ الوجود فيه هو عين ذاته) - وهناك منْ أخذ بموقف إنَّ الوجود دلالة عامة تتصف بالعقلانية ، متزعة من المعلمولات الثانية بحيث لا يكون عيناً (أي مادة) لشيءٍ من المعلمولات حقيقة ، أي أنَّ المحمول هنا زائد عليه بحسب الذهن .. وإنما آخر تمسك بـأنَّ الوجود المطلق وجود خاص وحقيقي ، وأما الممكتلات فوجودها ارتباطي بالنسبة إليه ، وأنَّ تكثيرها يتمَّ على سبيل هذا الارْباط فقط .. وذهب بعض المتصوفة والمرفقاء إلى أنَّ حقيقة الواجب هي (الوجود المطلق)

من حيث أنه لا يتصف بالعدم أو المعدوم ، بل هو ظاهر الآنية ، وبالغوا في موقفهم هذا حتى علا عند بعضهم ما يشعر بأنَّ وجود الواجب غير موجود باعتبار أنَّ كلَّ موجود واجب بحسب هذه القاعدة المطلقة ، مع العلم أنَّ الوجود العام عند المتصوفة يعتبر من المقولات الثاني التي لا تتحقق لها في الأعيان ! .

ولم يكتف الدارسون بهذه الاتجاهات فحسب ، بل تنازعوا في كليَّة الوجود وجزئيته ، وهل هما حقيقةان فائتنان ، أم انها وهم وخیال ؟ .. ومن ثمة هل هو واجب أم ممكن ؟ عرض أم جوهر ؟ أم هو ليس منها أصلًا ؟ .. ولقد مال الشيخ الرئيس - كما سنوضح مستقبلاً - إلى عرضية الوجود ، كما في نصوص منهجه . وقد انبرى في الرد عليه بشدة الفيلسوف الشيرازي (ت ١٩٦٠ هـ) صاحب الأسفار الأربعية ، حيث يرى أنَّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهريته ذلك الشيء ، وجود العرض كذلك ، لاتخاده معه في الواقع . وإذا اعتبرت حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجأ ثمينة من المقولات ؛ إذ لا جنس له ولا فصل لكونه بسيط الحقيقة ، فهو ليس كلياً ولا جزئياً<sup>(٢٧)</sup> .

وأختلفوا أيضاً في وجوده ؛ فهل هو موجود في الأعيان ، أم أنَّ وجوده اعتباري ؟ . أم أنه لفظ مشترك بين مفهومات متعددة ؟ . أم أنه اسم متراافق يقابل المشترك مفهوماً ؟ .. أم أنه لفظ مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون (To Be) ولكن لا على السواء ؟ .. ونبينا في ذات القاعدة التي تعتبر الوجود حقيقةأ أو انتزاعياً : هل له اعتبار في مفهوم الوجود ؟ .. أم أنَّ الاعتبار للبدأ فحسب ، سواء كان حقيقة أم مجازاً ؟ .

١٢٦ - وأيًّا ما كان ، فإننا في المنظور الفلسفى بشكل عام ، نجد أنَّ دلالة (الوجود) تنازعتها ، منذ القدم ، مدرستان فكريتان ازدهرتا في العصر اليوناني ؛ تانكم هما البارمنيدية (نسبة إلى بارمنيدس الأليلي ٥١٥ - ٥١٥ ق. م) والهرقلية (نسبة إلى هرقلطيون ٤٨٤ - ٥٤٤ ق. م) - مالت المدرسة الأولى إلى التأكيد على أنَّ اللفظ والفكر يحملان معاً دلالة الوجود ؛ لأنَّ الال وجود علم بحث . فالوجود إذن في رأيها موجود ، ويتصف بأنه كلي ثابت متصل أزلي ينفرد بنفسه ، لا يتغير مطلقاً ، ولا يحدث عن شيء اسمه (اللاموجود) ؛ لأنَّ الأخير خالي من التفكير . ويتميز الوجود ، في ضوء هذه النظرة الإيلية ، إنه متجانس في جميع أطرافه ، كل شيء مملوء به ، ولا يحتاج إلى شيء « لأنَّ ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً خلا الوجود» - كما يقول بارمنيدس نفسه - مثله مثل كثرة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد عن المركز ، وبهذا الاعتبار لا بد له ولأنهاية ، لأنَّ الكرة أكمل الأشياء ، فهو إذن وجود مطلق غير متعدد ، لا ينضاف إلى شيء ولا يضاف إليه شيء ، وأما سائر الأشياء التي دون هذا الوجود ، فلنُوحى ! .. بمثل هذه الصورة

العقلانية الشاعرة رسمت المدرسة تجربتها الإنسانية العميقه ، تلك التجربة التي بدأت بفكرة (الوحدة) - رغم أنها لم تفرق بين المعنى الحتمي للعبارة والمعنى الوجودي - وانتهت إلى التأكيد على يقينية الوجود الثابت ، متذكرة لفكرة التكثير في الأشياء ؛ لأنها نفت وجود ما بينها من علاقات . ومن هنا كانت هذه المدرسة نبئاً أصلياً للفكر اليوناني ، تشعبت أصوله ، وطبعته بطابعها الخاص ؛ فظهرت معالمها في آلة النزرين وعقلانية انكساغوراس وميثولوجية إمباودوقليس وجدلية أفلاطون ومتافيزياً أرسطو طاليس ، ومن ثمة كان تأثيرها غير المباشر على الفكر العربي في صوره الفوقية<sup>(٣٨)</sup> .

أما المدرسة الثانية فقد ذهبت إلى إشاعة فكرة التغير المستمر في الوجود ؛ فقررت أن الأشياء - من ناحية الكيف فحسب - في تغيير دائم ، مع أصل ثابت لا يتغير هو قانون التغير بالذات : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن مياماً جديدة تجري من حولك أبداً ! » - فالتغير إذن عبارة عن (مجاهدة) تتصف بها سائر الأشياء من حيث إنها في صرورة مستمرة ، والثبات هنا ثبات هذا التصريح .. وتؤكد المدرسة أن هذا العالم المنظم لم يخلقه إله ولا إنسان ، ولكنه كان ، وهو لا يزال ، وسيظل إلى الأبد (ناراً) لا تتعطف فيها الحياة؛ تشتعل بمقدار وتبخوب مقدار ! . وأن العقل هو الذي يهدينا إلى معرفة هذا القانون العلم - فمبداً التغير مبدأ عقلي شامل<sup>(٣٩)</sup> ...

ولم تخل النظريتين السابقتين من الخلط بين مستويين في مفهوم الوجود ؛ من حيث أنه عقلاً مطلق ، ومن حيث أنه حدوبي احتللي ، مما أثار الكثير من الإشكالات التي عالجها الفلسفة من بعد ، خاصة المعلم الأول الذي يمكن تلخيص موقفه بأنه أكد أولية وعموم فكرة الوجود في النعم وواقعيتها في الخارج ، ثم واجه الوجود كمحض يقال على الأشياء بأنحاء مختلفه ؛ حصرها في عشر مقولات . وبين كيف أن الجوهر أحق بالوجود من الأعراض ومقلم عليها ، ولذلك لا يطلق الوجود على مقولاته بالتساوي ؛ وإنما بالموافقة فقط ... واهتم بالوجود المفرد ، وأبرز وجوده كجوهر ، إلا أنه لم يتم بخصوصية وجود المفرد ، بل بالجانب العام الذي تشترك فيه الأفراد ؛ أي بالملائحة أو الصورة أو بالنوع ، وهذا هو جانب المفارقة بينه وبين الوجودية اليوم . ومع ذلك فإن تغييراته المتتابعة للوجود العيني والوجود النهي ، كان فيها حل لتناقض المشاركة الأفلاطونية ولاعتراضات المغاربين ، كالوجود بالفوة والوجود بالفعل التي حلّت نقاشه زينون ، أو وجود الصورة والمادة التي توقف بين الوحدة والكثرة ، أي بين بارمنيدس وهرقلطيض<sup>(٤٠)</sup> .

١٢٧ - تلك هي صورة موجزة لموقف القدماء نحو الوجود ، استلهمه الأستاذ الرئيس ، ولكنه لم يجد في الدلالة الكافية عن مفهوم الوجود ؛ لهذا اشتق لنفسه سبيلاً أكثر دقة وأجلدي

نعمًا ، فاستعan عندئذ بنظرية (الممكـن والواجـب) - مؤكـداً من خـلال تـنظيره للنظرية عمـوماً ، إنـ مـعـانـي الـمـوـجـودـ والـشـيـءـ والـواجـبـ ؛ هيـ أمـورـ تـنـطـعـ فيـ النـفـسـ وـلـيـسـ اـكـسـابـةـ ، أيـ انـهاـ لاـ تـكـونـ بـوـسـاطـةـ معـانـيـ أـخـرـيـ أـعـرـفـ مـنـهاـ ؛ لأنـهاـ أـوـلـياتـ ، وـالـأـوـلـياتـ .ـ فـيـ رـأـيـ الـفـيـلـيـسـوـفـ «ـ هيـ قـضـابـاـ وـمـقـدـمـاتـ تـحـدـثـ فـيـ الإـنـسـانـ مـنـ قـوـتـهـ العـقـلـيـةـ مـنـ غـيرـ سـبـبـ يـوـجـبـ التـصـدـيقـ بـهـاـ إـلـاـ ذـوـاتـهـاـ .ـ غـيرـ مـسـتـغـلـوـنـ مـنـ حـسـنـ أوـ اـسـتـقـراءـ وـلـاشـيـءـ آـخـرـ .ـ نـعـمـ ؛ قـدـيـكـنـ أـنـ يـفـيدـهـ الـحـسـنـ تـصـوـرـاـ لـلـكـلـ وـلـلـأـعـظـمـ وـلـلـجزـءـ .ـ وـأـمـاـ التـصـدـيقـ بـهـنـهـ القـضـيـةـ فـهـوـ مـنـ جـلـتـهـ (٣٣)ـ .ـ وـيـسـلـوـ فـيـ هـذـاـ التـحـدـيدـ ؛ أـنـ الـبـلـدـيـ الـأـوـلـيـةـ جـيـعـهـاـ مـكـتـبـةـ عنـ إـشـرـاقـ فـيـ دـاخـلـ النـفـسـ لـاـ عـلـىـ سـبـبـ اـسـتـقـراءـ أـوـ تـحـرـيـةـ ، بـعـنـيـ آـخـرـ ؛ إـنـ الـوـجـودـ وـالـمـمـكـنـ تـصـورـاتـ قـائـمـةـ فـيـ الـذـهـنـ بـذـانـهـاـ وـغـيرـ قـائـمـةـ بـمـقـومـاتـ سـابـقـةـ عـلـيـهـاـ فـيـ التـكـوـينـ .ـ وـهـذـاـ يـرـتفـعـ اـعـرـاضـ عـبـدـ الـكـرـيمـ الشـهـرـسـانـيـ (٤٨ـهـ)ـ الـنـيـ اـثـارـهـ خـدـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ كـاتـبـهـ الـمـوسـومـ (ـمـصـارـعـةـ الـفـلـاسـفـةـ)ـ (٣٣)ـ ، لـأـنـ الشـهـرـسـانـيـ لـمـ يـدـرـكـ عـيـاهـ الـفـيـلـيـسـوـفـ فـيـ رـأـيـ ذـاكـ ؛ فـالـوـجـودـ فـيـ نـظـرـ الـأـسـتـاذـ الرـئـيـسـ لـاـ يـخـتـلـفـ بـالـنـوـعـ ، بلـ اـخـتـلـافـ بـالـشـكـةـ وـالـضـعـفـ .ـ بـيـانـ الـمـاهـيـاتـ ، الـتـيـ تـنـالـ الـوـجـودـ ، بـالـنـوـعـ فـقـطـ ؛ وـمـاـ يـلـابـسـهـاـ مـنـ الـوـجـودـ لـاـ يـخـتـلـفـ نـوـعاـ ، وـمـثـالـ ذـلـكـ أـنـ الـإـنـسـانـ يـخـالـفـ الـفـرـسـ بـالـنـوـعـ لـأـجـلـ مـاهـيـةـ لـأـجـلـ وـجـودـ .. وـنـحنـ لـاـ تـنـقـعـ مـعـ الـأـسـتـاذـ الرـئـيـسـ فـيـ رـأـيـ هـذـاـ !ـ

وـماـ زـلـناـ فـيـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـمـاهـيـةـ وـالـوـجـودـ ؛ فـتـلـكـ قـضـيـةـ مـنـ دـقـيقـ الـكـلامـ وـجـلـيلـهـ ؛ لـاـ تـزالـ عـوـرـ نـقـاشـ دـائـمـ ، سـوـاءـ عـنـ الـقـدـمـاءـ أـوـ الـمـحـدـثـيـنـ .. فـيـ الـمـفـهـومـ السـيـنـيـوـيـ تـأـكـيدـ عـلـىـ الـمـعـنىـ الـتـصـوـرـ الـذـيـ لـيـسـ مـنـ شـائـهـ أـنـ يـكـوـنـ لـهـ فـيـ الـوـجـودـ مـثـالـ بـوـجـهـ .ـ كـالـأـشـكـالـ الـهـنـدـسـيـةـ أـوـ الـأـلـفـاظـ الـتـيـ لـاـ يـكـنـ وـجـودـ مـعـانـيـهـاـ .ـ حـيـثـ إـنـ مـاهـيـةـ الشـيـءـ قـدـ تـكـوـنـ سـبـبـ لـصـفـةـ مـنـ صـفـاتـهـ ، وـقـدـ تـكـوـنـ صـفـتهـ تـلـكـ سـبـبـاـ لـصـفـةـ آـخـرـ مـثـلـ الـفـصـلـ لـلـخـاصـةـ .ـ وـلـكـنـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ تـكـوـنـ الصـفـةـ الـتـيـ هـيـ الـوـجـودـ لـلـشـيـءـ بـسـبـبـ مـاهـيـةـ الـتـيـ لـيـسـ مـنـ الـوـجـودـ ، وـلـاـ بـسـبـبـ صـفـةـ آـخـرـ ؛ لـأـنـ السـبـبـ مـقـدـمـ فـيـ الـوـجـودـ ، وـلـاـ مـقـدـمـ فـيـ الـوـجـودـ حـقـاـقـ قـبـلـ الـوـجـودـ .. وـيـزـدـيـ هـذـاـ إـلـىـ مـاـ سـبـقـ الـإـشـارـةـ إـلـيـهـ مـنـ أـنـ الـوـجـودـ صـفـةـ زـائـدـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ ، يـفـيـضـ عـلـيـهـاـ مـنـ مـبـداـ أـعـلـىـ .ـ وـلـكـنـ أـنـهـاـ أـكـثـرـ أـصـالـةـ : الـوـجـودـ أـمـ الـمـاهـيـةـ ؟ـ .. لـقـدـ تـمـسـكـ الـأـسـتـاذـ الرـئـيـسـ بـسـبـقـ الـمـاهـيـةـ عـلـىـ الـوـجـودـ ؛ أـوـ بـالـأـخـرـ جـواـزـ أـصـالـتـهاـ ، باـعـتـبارـ أـنـ الـوـجـودـ لـاـ تـحـتـ لهاـ وـلـيـسـ هـوـ بـجـنـسـ عـلـمـ لـلـأـشـيـاءـ ؛ رـغـمـ أـنـهـ هـوـ الـشـيـءـ يـعـطـيـ الـمـاهـيـةـ ، وـلـكـنـ عـرـضـ مـضـافـ إـلـيـهاـ !ـ لـذـاـ فـيـانـ هـذـهـ الـمـاهـيـةـ تـصـوـرـ لـنـاـ نـحـوـاـ مـنـ السـبـقـ ، لـأـنـ الـصـورـةـ .ـ عـلـىـ رـأـيـ ابنـ سـيـنـاـ .ـ قـدـ تـسـبـقـ الـمـلـدـةـ أـوـ تـكـوـنـ بـرـيـةـ مـنـهـاـ أـحـيـاـنـاـ ، وـهـوـ مـوـقـفـ بـيـانـ وـأـعـكـارـ الـعـلـمـ الـأـوـلـ عـلـىـ الـخـصـوصـ .ـ

فـلـمـاهـيـةـ فـيـ النـهـنـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـوـجـودـ ؛ بـعـنـ أـنـ الـإـنـسـانـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـكـرـ فـيـ مـاهـيـةـ شـيـءـ وـمـاـ دونـ الـأـلـفـاتـ إـلـىـ مـاـ إـذـاـ كـانـ ذـلـكـ الشـيـءـ مـوـجـداـ أـوـ غـيرـ مـوـجـدـ .. أـمـاـ فـيـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ فـيـانـ مـاهـيـةـ

الشيء وجوده هما عين الشيء وليس جزءين لكل منها حقيقة خارجية مستقلة ؛ يحصل عن اجتماعها شيء ما ، فإن ذلك يحدث في النون فقط في حال التحليل الذي يقوم به العقل البشري ؛ حيث يتميز هذان العنصران ، ويدرك الإنسان أن لكل شيء في الكون ماهية يُضاف إليها الوجود<sup>(٢٣١)</sup> . . ولعل أول فلسف مسلم حاول أن يقرر بصورة جليلة أن الأصلة للوجود لا للماهية باعتبار أن الوجود أمر متحقق في الخارج وهو غير الماهية وأنه هو الأصل والماهية متزعة عنه متجلدة معه كضربي من ضروب الاتصال ، وليس للماهية قبل الوجود وجود أصلًا لأنها اعتبار صرف يتزعها النون من حدود الوجود - هو صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) وقد أوضحنا موقفه هذا في كتابنا عنه<sup>(٢٣٢)</sup> .

**٤٢٨** - وقبل أن نخطو أكثر في قضية الواجب والممكن ، نشير بذلةً إلى التقسيم الذي وضعه ابن سينا عن مواقف المفكرين نحو المشكلة ذاتها : فالاتجاه الأول كلامي اتصف بنظرته نحو الواجب بـ «أنه لم ينزل ، ولا وجود لشيء عنه» ؛ ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ، ولو لا هذا كانت أحوال متجلدة من أصناف رشت في الماضي لا نهاية لها موجوداً بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجود ، فالكل وجود ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كلية منحصرة في الوجود ، وهذا حال ! وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإليها في حكم ذلك<sup>(٢٣٣)</sup> . أما الاتجاه الآخر فللفلسفي ؛ حيث يرى إن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية ، كما سنوضح ذلك .

ويعتبر الأستاذ الرئيس أكبر الفلاسفة في الإسلام مختلفاً عن مصطلحي (الممكن والواجب) - فإن كبه الضخمة ورسائله الكثيرة مليئة في الحديث عنها . . ولست ببالغين إذا قلنا إن ابن سينا أكثر الحكماء دقة وتحليلًا وتحفصًا حولها . ولعل شهادة الغزالى (في تهافتة) ومن ثم تأكيد ابن رشد لها ، ما يثبت صحة هذا الذي نراه .

يتحدث الفيلسوف أول ما يتحدث ؛ عن معانٍ الواجب والممكن فيحدّثها على الوجه التالي :

أولاً - الواجب الوجود هو الوجود الذي لو فرضنا عدم وجوده لزم عن ذلك الحال ؛ لأن هذا الغرض ينافي مع حقيقة القول بالوجوب . . وإن الواجب الوجود هذا يتفرع إلى معنيين :

(أ) - واجب الوجود بذاته - وهو الذي لا علة له أبداً ، ولا يمتاز بكتلة ، ولا يشترك في حقيقته شيء . ولو جاز العكس لأصبح وجوده عن تلك العلة ؛ فقد تكونه واجباً بذاته « لأن كل ما يوجد بشيء ولم يجب له وجود . وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ، ولم يجب له وجود ، فليس > هو > واجب الوجود بذاته » .

(ب) - واجب الوجود بغيره - وهو الذي وجوده وعدمه كلاماً بعلة ، لأنَّه إذا وجدَ فقد حصل له الوجود متميِّزاً عن العدم ، وإذا عدم حصل له العدم متميِّزاً من الوجود . أو بعبارة أخرى : هو الذي لو وضع شيءٌ ما ليس له صار واجب الوجود ؛ ومثاله العدد (أربعة) - فإنه ليس واجب الوجود بذاته ، ولكن عند فرض التين واثنتين يصبح العدد عدُّه واجب الوجود بغيره .

ثانياً - الممكن الوجود - ويقصد به الموجود الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عن هذا الفرض مجال ! باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى شئ آخر يخرجه إلى الفعل فيجعله موجوداً - وكل ما هو ممكناً فهو ذاتياً ممكناً الوجود باعتبار ذاته ، وهو غير بسيط الحقيقة ؛ لأنَّه يتضمن حالين هما : حال بالقوة وحال بالفعل .. ولا ينبغي هنا الخلط في المفهوم السينوي<sup>(٣٦)</sup> لدلالة واجب الوجود ، مع فكر أرسطوطي لا يرقى إلى المرحلة التي قصدها الأستاذ الرئيس . رغم أنَّ المشائية لم تصل إلىنا خالصة من الشوائب التي لحقتها بها مدرسة الإسكندرية ؛ لأنَّ النظرية السينوية عن الواجب تنهض أساساً على قبول فرضية حدوث العالم ؛ انطلاقاً من البناء الذي شاده الفيلسوف من تصوراته عن الوجود والإمكان . ومن ثمة قيام التصديق عليها ، كما نوضح مستقبلاً . يضاف إلى هذا ؛ المفارقة الحادة التي تلحوظها بين فكرة (الواحد) عند المعلم الأول من جهة ، وعند ابن سينا من جهة أخرى - حيث ذهب الأول إلى اعتبار الواحد علة غائية فحسب ، بينما في مأثور الشيخ الرئيس علة غائية وعلة فاعل معاً ، وبهذا لم نجز الجمع بين الرأيين منطقياً ومنهجياً ، رغم أنَّ الفيلسوفين اتبعاً في وسائلهما طريقة الجدل الصاعد ، أي ما هو مشاهد في الطبيعة الشخصية . على أي أساس اعتماد ابن سينا لمعطيات الصدور والفيض والزرم والوجود والإبداع لم يكن المهدف منه التخلص من فكرة الخلق ، كما تصور بعض الباحثين<sup>(٣٧)</sup> ؛ لأنَّ الله لم يكن في آنها مرحلة من مراحل الفكر السينوي غائية فحسب كما أشرنا ؛ بل هو فاعل لهذا الفيض وهذا الإبداع ! فلا مجال إذن للخلط بين فكر أرسطوطي مشوب بالأفلاطونية المحدثة ، ونتائج الأستاذ الرئيس التي انتهت إليها .

١٢٩ - وأعود مرة أخرى إلى الممكن ؛ فللفيلسوف حديث دقيق ومستوعب عنه ساقه في كتابه (العبارة) من الشفاء ، نقله للقارئ نصاً لأهميته من الناحية المنطقية ، وللتتأكد أيضاً بأنَّ ابن سينا اختار المعنى العام للممكن بالنسبة للجانب الميتافيزيقي من مذهبـه .

يقول الشيخ الرئيس : « إن لفظ الممكن قد كان مستعملًا عند الجمهور على معنى ، وهو الآن عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر . فكان الجمهور يعنون بالمكان الأمر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ، ولا يلتقطون إلى أنه واجب أو غير واجب . ثم عرض أن كانت أمور يصلق أن يقال فيها إنها ممكنة أن لا تكون ، وممكنة أن لا تكون ؛ أي ليست ممتنعة أن تكون ، وليس ممتنعة أن لا تكون ، وأمور أخرى يعرض فيها أن تكون ممكنة أن لا تكون ، وليس ممكنتها أن لا تكون . . . فصارت الأشياء عندهم ثلاثة أقسام : (١) - ممتنع الوجود ، (٢) - ممتنع العدم ، (٣) وما لا يمتنع وجوده وعلمه . وإن شئت قلت ضروري الوجود وضروري العدم ، وما ليس بضروري الوجود والعدم . . . فالممكن إذا عني به المعنى العامي كان كل شيء إمامكناً أو ممتنعاً ، وكان ما ليس بمكان ممتنعاً ، وما ليس بمكان ممكناً ، وإن لم يكن هناك قسم آخر . وإذا عني به المعنى الخاص ؛ كان كل شيء إمامكناً ، وإما ممتنعاً ، وإما واجباً . ولم يكن ما ليس بمكان ممتنعاً ؛ بل ما ليس بمكان ضرورياً إما في الوجود وإما في العدم . . . فيكون الممكن مقولاً على معانٍ ثلاثة تترتب بعضها فوق بعض : فيكون مقولاً على الأعم والأخص باشتراك الاسم ، ويكون مقولاً على الأخص من جهتين ؛ إحدى الجهتين فيما يخصه ، والأخرى من جهة حل الأعم عليه . . . والمعنى الثالث أن حكمه غير حاصل ولا ضروري في المستقبل . . . ثم ما هنا شيء آخر وهو أن القوة إسم أخص من الممكن الذين نحن في ذكره ، فإن الشيء الذي في القوة شرطه أن يكون معلوماً ، والممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه ؛ فلا يبعد أن يكون معلوماً ، والممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه ؛ فلا يبعد أن يكون موجوداً في الحال أو غير موجود . . . وليس إذا كان الشيء موجوداً فهو واجب ، أي دائم الوجود ؛ بل هو واجب بشرط ما هو موجود ، كما أنه دائم الوجود ما دام موجوداً ، وليس دائم الوجود مطلقاً<sup>(٢٢٨)</sup> .

وفوق هذا وذاك ؛ فقد تبنى ابن سينا (وجميع أنصار نظرية الفيض) قاعدة إن الممكن هو الأصل في تقرير قدرة الله - خلاف مواقف المتكلمين الذين قالوا بالحدوث الذي يلزم في التقرير عن قدرته - بمعنى أن معرفة الإله لا تتم إلا عن طريق فكرة الإمكان لا الحدوث ، وهو خلاف في الرؤية بين مستويين أيضاً ، يعتمد أحدهما (الليمية) ويعتمد الآخر (الإانية) من حيث أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد أن كان عدماً ، للحظ فيه حالين : عدم سابق ووجود يتحقق في الحال - مع أنه لا تأثير للفاعل على عدمه السابق ؛ بل أن تأثيره يتم من ناحية الوجود للمفعول نفسه فحسب<sup>(٢٢٩)</sup> . . . وبهذا يترى أن موجودات العالم كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها .

وفي صورة تقريرية للذهب ، يمكن القول أن في نظرية الفيلسوف للممكن نحواً من الصعود والهبوط بتعادلاته في السمو والانخفاض تعادلاً طردياً : فكلما هبط الأعلى إلى أسفل خسر جزءاً من خيريته ؛ لأن في هبوطه هذا تقريراً إلى المادة الناقصة ، وكلما صعد الأسفل إلى الأعلى تميز بتقريره إلى

الخير الأسمى وقت نوازع النقص له وتغلب الخير عليه ؛ فهناك إذن واقع حتمي وغائي تتحقق به طبيعة الممكن .. ونحن لا نرفض العلاقة الجدلية القائمة بين الممكنت هذه في مأثورات الاستاذ الرئيس ، ولكن نرفض أن توحي هذه الجدلية إلى رفع (ثانية) الواجب والممكن في النظرية ذاتها ؛ ب بحيث يقود هذا الرفع إلى القول بأنّ الفاعل الأول هو وعلمه - أو بالأحرى هو ومعلوله - شيء واحد ! إن نتائج كهذه لا يمكن إضافتها إلى تظيرات ابن سينا الفلسفية ؛ لأنَّ الحكيم يميز ، كما أشرنا ، بشكل صريح بين الطرفين المعنين : الواجب والممكن - بحيث لا يعود هناك ما يدعي إلى الواقع في مثل هذا الرأي المبister ! . رغم أننا لا نتردد في القول أنَّ في نظرية الواجب والممكن ذاتها نحوًا من المصادر على المطلوب خاصة في فرضياتها الميتافيزيقية ، حيث لم يتخلص منها كل أصحاب نظرية الفيض ! .

١٣٠ - ولكن ما السبيل إلى إثبات واجب الوجود هذا؟

قبل كل شيء يقرّ ابن سينا ما أكده سابقًا من أن المبدأ الأول هو واجب الوجود بذاته؛ لذا ليست بنا حاجة إلى البرهنة على وجوده لأنّه هو البرهان على كل شيء. ومن هنا نجد أن الحكيم سلك سبيلاً آخر في البرهان عليه؛ حيث بدأ من الممكن ليثبت أن لا بد له من موجد هو (الواجب). فكان مساره المنهجي إذن من العلة إلى المعلول، اسمعه يقول: «تأمل كيف لم يتحقق بياننا - ثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات - إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يتحقق إلى اعتبار من خلقة و فعله؛ وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود؛ من حيث هو وجود، ويشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: «ستُرِّجِمَ آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»<sup>٤</sup> .

وفي الدليل السيني هذا ما يؤدي إلى مفارقة واضحة بينه وبين المتكلمين الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، ويستدلون بالنظر في أحوال الخلقة على صفاته واحدة واحدة . وبين الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على حركة ، وبامتناع اتصال المحرّكات إلى ما لا نهاية على وجود حركة أول لا يتحرّك . حيث نجد أنَّ الاستاذ الرئيس يرفض دليل الحركة ويكتفي نقداً لاذعاً ، معتبراً عنه بأنه من « القبيح أنْ يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة ، ومن طريق أنه مبدأ الحركة .. وأعجزاه ! أنْ تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء » .

إذن ما السبيل الذي استدل به الحكيم على هذا الواجب؟ . . . إنه سلك ذات الطريق التي أشرنا إليها من قبل في دلالة الواجب والممكن ، وأنقى به الأمر إلى إثبات واجب ؛ بعد النظر فيما يلزم (الواجب والإمكان) من صفات ونوعات ، ومن ثمة الاستدلال بصفاته على كيفية صدور

أفعاله عنه . . وبهذا السبيل حقق الفيلسوف الاستدلال بالعلة على المعلول لبلوغ اليقين المطلوب . لذا رفض الاستعانة بدليل الحركة والمحرك الأول الذي تمسكت به الأرسطوطالية من قبل - مؤكداً في الوقت ذاته أنها حيناً تتأمل فكرة الوجود يمكن عندئذ إثبات واجب الوجود بذاته ، لأنَّ الوجود إما أن يكون واجب الوجود بذاته ، أو يمكن الوجود بذاته وواجباً بغيره ، أو يمكن الوجود فحسب ! (لم يتبه ابن سينا إلى طبيعة المقدمة في هذا الفرض الذي أراد) .

وما تنبغي الإشارة إليه أنَّ ابن رشد ، فيلسوف الأندلس ، رأى في الدليل يحسن أن يطلع عليه القارئ - رغم أن حكيم المغرب العربي كثيراً ما يضع على عينيه نظارات من صنعه أرسطوطالي لا يرى في مجالها غير صورة المعلم الأول - فاسمعه يقول :

« إنْ أراد مرید أنْ يُنْهِي هذا القول الذي استعمله ابن سينا غرجر برهان ؛ أن يستعمل هكذا : الموجودات الممكنة لا بدَّ لها من عللٍ تتقدم عليها ، فإنْ كانت العلل ممكنة لزم أنْ يكون لها علل ؛ ومرِّ الأمر إلى غير نهاية . وإنْ مرِّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة ؛ فلزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل ! فلا بدَّ أنْ ينتهي الأمر إلى علة ضرورية . فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية ؛ لم تخُلِّ هذه العلة الضرورية أنْ تكون ضرورية بسبب أو غير سبب ؛ فإنْ كانت بسبب سُلْطُلَيْن أيضًا في ذلك السبب ، فإنما أنْ تمَّ الأسباب إلى غير نهاية ؛ فلزم أنْ يوجد بغير سبب ما وُضِعَ أنه موجود بسبب ، وذلك محال ! فلا بدَّ أنْ ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أبي نفسه ؛ وهذا هو واجب الوجود - فبهذا التفصيل يكون البرهان صحيحًا . وأما إذا أخرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه : أحدهما أنَّ الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم ، وقسمة الممكدة أولًا فيه إلى ما هو ممكناً وإلى ما هو غير ممكناً ليس بصحيح ؛ أعني أنها ليست قسمة تحصر الممكدة بما هو موجود (٣٣) . »

ولإيضاح الموقف الذي أثاره ابن رشد ضد ابن سينا ؛ أقول إنَّ الاستاذ الرئيس في التزامه بفكرة (الوجود) كمطلوب أساس في وصف الشيء بأنه موجود ، وإنَّ الإله لا يمنع صفة هذا الكائن عنه سوى الوجود - فقصد الفيلسوف من ذلك استبطاط موقف فرقاني يتخذ من دلالة الوجود هذه أصلًا في تحقق الأشياء ؛ كي لا يقع بصعبيات تؤدي إلى فرضية وجود شيء مع الإله حين قامت عمليات التخلُّق الكوني - وعند ذاك لا يستوي الأمران ، بل هو أمر واحد لا غير .. ففرض ابن سينا إذن هو أنْ يضع صفة الوجود ؛ التي تميَّز بالديمومة والاستمرار ، موضع الأصل من النظرية ؛ فكما تقول مثلاً عن الإله إنه قادر ، كذلك تقول عن زيد من الناس إنه قادر . وليس من الحكمة أنْ يتبعذر إلى النعن مقوله القائلين : ما زالت قدرة الإله قديمة لأنَّه هو القديم الأوحد ؛ إذن قدرة زيد قديمة بالتتابع ! . إنَّ كلاماً كهذا لا يحمل سوى أحكام سطحية وشكلية ليس

غير .. وكذلك الأمر عندما نضع مقوله (الوجود) مثلاً بالنسبة للإله ب أنها قديمة و ذاتية - بينما ما ينعت به العالم ليس بالضرورة أن يكون كذلك ، بل إن الإله منه الوجود ، أي صدر عنه موجوداً .. أما كون العالم فكرة قديمة في الذات الإلهية ؛ فهذا حكم لا يمكن التفرقة فيه لأن صفة الوجود في الإله واحدة لا تتبعض ، فلا يمكن القول حينئذ أن الإله جزءاً صفة الوجود هذه فمفعها تارة ، وأمسكها أخرى ! . لذا نعتقد أن موقف الفيلسوف لا يحتمل المبالغة التي رسمها له ابن رشد أو الدارسون لتأثيره الفلسفى .

وللأستاذ الرئيس دليل آخر على إثبات (الواجب) يعتمد الجانب الغائي في الطبيعة ؛ من حيث إن كل موجود فيه غاية ، وإن كل متحرك فإنه يتحرك إلى غاية أيضاً ، ولا بد منه الغايات أن تكون متاهية كي تصل إلى حد الغاية التي ليس بعدها غاية ؛ لأنها هي المقصودة أصلاً ، ولأنه « من جرورة أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة ؛ فقد رفع العلل الغائية نفسها وأبطل طبيعة الخير والكمال ، إذ الخير هو الذي يطلب لذاته لا لغيره » .

١٣١ - وأياماً كان ، فإننا نلحظ أن ابن سينا يهتم بدليل (الإمكان) الذي بسطه سابقاً ، أكثر من غيره من الأدلة في إثبات الإله . ولا يخلو برهانه هذا من شبه بدليل النظام الأفلاطوني - مع التأكيد أن الأستاذ الرئيس يعتبره ويعتبه ضمن أدلة الخاصة لا العامة لتمييزه عن أدلة المتكلمين في الخدوث التي رفضها الفيلسوف لضعفها مدلولاً ومفهوماً . ولست ندعى أن هذا الدليل هو من ابتكارات الشيخ الرئيس الخالص ، فليس هذا هو المقصود ؛ قدر ما يهمنا إضافة ابن سينا التي اتصفت بالوضوح والتحديد والتقطير . ونحن أيضاً لا ننكر للموقف التوفيقى الذي حققه الفيلسوف في الجمع بين إله أفلاطون وإله أفلوطين المتميزين بصفة (الواحد) أو (الخير) ، وإله أرسطوطاليس الذي يتصف بعقلق (العقل) وبتأملته لذاته وعشقه الترجسي لها ! . ولكن ، رغم ذلك ، تبقى معالم لا يزال يمتلكها ابن سينا في منتهيه ويفترى إليها المعلم الأول والمشاؤون ؛ تلك هي إشادة الجديدة للدليل الإمكان الذي أشرنا متجبراً الأخذ بالدليل السببي الذي التزم به فيلسوف اليونان أرسطوطاليس .

وإننا في الوقت الذي وجدنا فيه تأكيد المعلم الأول على كون الإله علة غائية فحسب ، نجد أن فيلسوفنا العالم يؤكّد الصورة الفاعلية له - تلك الفاعلية التي لا تتصدر على سبيل الطبع بل هي عارفة ومريدة بما يفيض عنها . فلذلك ، في رأي الحكيم ، علة تامة ، يتميز بأنه واجب الوجود في كل لحظة من لحظات إدراكات الكائن العاقل . وككون الله فاعلاً هنا ، يصبح عندئذ مريداً وقدراً ، ولكن في تقطير لا يتساوق وأفكار المتكلمين الذين أدركوا من القدرة أو الإرادة التي له بأنها : « إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل » - بل هذه القدرة فاعلية ، لا عجل لوضع أي تاريخ بين فعلها

وإرادتها ، أي أنها ليست بالقدرة التي تصف الله بأنه « لم يُردهم أراد » بمعنى خروج الفعل الإلهي من حال القوة إلى حال الفعل - كما يخلو للمتكلمين في الإسلام أن يقولوا ! .. فهذا أمر مرفوض في رأي الفيلسوف لأنَّ الله هو العلة الناتمة وهو الكمال المطلقاً .. وإنْ عبارة « إنْ شاء فعل » عبارة شرطية مستمرة في شرطها ؛ لأنَّه - كما يقول ابن سينا - « إنْ كان هذا الشيء الذي يفعل ؛ يفعل من غير أنْ يشاء ويريد ، فذلك ليس قدرة ولا قوة بهذا المعنى . وإنْ كان يفعل بإرادة و اختيار ، إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير ... فإنه يفعل بقدرة . وذلك لأنَّ حدَ القدرة التي يؤثرون (يقصد المتكلمين) موجودة هاهنا ؛ لأنَّ هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأنَّ لا يفعل إذا لم يشا ، وكلما هذين شرطيان ، أي أنه إذا شاء فعل ، وإذا لم يشا لم يفعل ؛ وإنما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان . وليس من صدق الشرطي أنَّ يكون هناك استثناء بوجوه من الوجه ، أو صدق حلي ؛ فإنه ليس إذا صدق قولنا : إذا لم يشا لم يفعل ، يلزم أنْ يصدق : لكنه لم يشا وقتاً ما ، وإذا كنباً : إنه لم يشا أبداً ، يوجب ذلك كنباً قولنا : وإذا لم يشا لم يفعل ، فإنَّ هذا يقتضي أنه إذا شاء فعل ، صح أنه إذا فعل فقد شاء ، أي إذا فعل ؛ فعل من حيث هو قادر ، فيصبح أنه إذا لم يشا لم يفعل ، وإذا لم يفعل لم يشا . وليس في هذا أنه يلزم أنَّ لا يشاء وقتاً ما ، وهذا بين من عرف المنطق (٣٣) .

وفي النص السينوي السابق ما يؤكد لنا القدرة والإرادة المتلازمين مع الفعل ، وتلك هي الغاية التي هدف إليها الشيخ الرئيس عند تحديده لمفهوم الفعل الإلهي الذي سيتوضح أكثر في الفقرات القابعة .

١٣٢ - وإنَّ ليترتب على هذه التفرقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني - أنَّ بدأ الكلام على الصفات ودلائلها ، متوجين في ذلك الوصول إلى مفهوم الألوهية عند الفيلسوف .. ولقد أسمهم المتكلمون وال فلاسفة في الإسلام في هذا الميدان إسهاماً بلغَ حدَ التخمة لديهم ، وتنازعوا في أمور شكلية لا تؤدي إلى يقين يتحقق عليه الطرفان المتخاصمان ، بل زاد موقفهم هذا في الطين بلة - كما يقول العرب - فادى إلى خلطٍ عجيب للأراء والأفكار التي يزعمون .. ومن هنا لا يجد كاتب هذه الصفحات مبرراً كافياً لعرض تلك المشاجرات والمناقشات ، وللقارئ أنْ ينتبه لها في مؤلفات العتزة والأشاعرة والغزالى وابن رشد وغيرهم .

وعودَ على بدءه ، فإنَّ الصفات الرئيسية للإله تحصر في رأي ابن سينا في النعوت التالية :

- (١) - إنه واجب .
- (٢) - إنه واحد .
- (٣) - إنه عقل .

تلك هي الآيات الثلاثة التي تميّز الله عن خلوقاته وكائناته ، وتعمل منه امراً يفوق كل  
وصغر أو نعمت إنساني .

ولقد أوضحتنا من قبل دلالة الواجب حين تحدثنا عن الممكن فلا نعاودها ثانية - أما قضية الواحد أو الوحدة ؛ فهو سبيل سلكه الحكيم حين حاول سلب المقابلات عن الله للوصول في النهاية إلى تقرير (واحديته) . . فمن حيث التركيب سلب عنه جميع أنواعه الخمسة المعروفة والتي تحصر على الوجه التالي:

- (١) - التركيب المادي ؛ كما هي عليه حال الجسم في واقعه المألف .
  - (٢) - التركيب المنطقي ؛ كتألف القول والجنس والفصل .
  - (٣) - التركيب التكويني ؛ كما هي عليه حال المبولي والصورة واللعن .
  - (٤) - التركيب الخاص للصفات والذات ؛ كما هي عليه حال الكائن الحي .
  - (٥) - التركيب المركب من طرف الوجود والماهية .

ومؤدى هذا السلب يقود إلى أنَّ واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة ، ولا صورة جسم ،  
ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، وليس له قسمة : لافي الكم ولا في المبلغ ، ولا في القول . فهو  
واحد من هذه الجهات ، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا حد ولا ماهية ؛ لأنَّ ماهيته هي إيتها ،  
من حيث أنَّ كل ما له ماهية غير الإتية فهو معلم . ثم إنَّ الماهيات جميعها فيض وجودها عن  
(الله) . وكذلك الأمر بالنسبة للحد ، فإنَّ الشيء متى مخرج عن منطق الجنس والفصل فلا  
حد له ولا برهان عليه ؛ لأنَّه لا علة له ولا نذله ، باعتبار أنه وجود محض وقدرة محضة ؛ وجميعها  
وجه لوحنته ؛ بلا تعلُّم ولا تكثير ولا إضافة . فهو في وجوده وصفاته عين وحدته . ومن هنا تصبح  
البساطة والوحدة وجوهن لا يفترقان في الذات الإلَّامية ، بل إنَّ صفة البساطة تكون نتيجة لازمة  
الأحدية . لذا فإنَّ نفي الصفات هذه عن الواجب - أي سلب المقابلات - ليس معناه أنَّ الصفات  
غير متحققة في الله ؛ والألزم التعطيل ، بل المقصود من هذا أنَّ نعمه وصفته كلها يوجدان  
بوجود واحد هو وجود الذات ، بمعنى أنَّ وجودها هو عين الذات لا بدلة المفهوم .. ومن ناحية  
أخرى ؛ هي واحدة أي أنَّ صدقها واحد ، وهذا لا ينجرُ على المعنى أو على المفهوم من حيث أنَّ  
هذه الصفات جميعها موجودة بوجود الذات المقدرة ؛ فلا تغيير بين الذات وصفاتها اللغة وتركيبها .

أما الصفة الثالثة، أعني «إنه عقل» - فذلك من حيث هو هوية مجردة، وبما أنَّ هويته المجردة هذه منسوبة إلى ذاته فهو إذن معقول؛ ومن حيث أنَّ هويته المجردة تعقل ذاتها فهو إذن عاقل، فإنَّ المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء.

وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ؛ والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره<sup>(٣٤)</sup> .

وهذا الذي قرره الفيلسوف لا يؤدي إلى الثنائية ؛ من حيث أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار أيضاً ، بل هو تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والتبيّنة واحدة - فلا قيمة ولا كثرة في الواجب ؛ هو عقل وعاقل ومعقول فحسب !

١٣٣ - ومن الخطأ النهيّي تصور أن سلب المقابلات عن الله وتأكيد وحدته الكاملة ، يجرّ إلى دلالة تقرب من دلالة العلم - إن رأينا كهذا يحمل في طياته ، كما نعتقد ، كثيراً من التّعسُف<sup>(٣٥)</sup> .. وأول ما ينبغي إيضاحه أن العلم في مؤشرات الأستاذ الرئيس ليس بذات موجودة على الإطلاق ولا معلومة على الإطلاق ؛ بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقرة . فكيف جاز إذن قيام مقارنة بين هذا الذي يراه ابن سينا في دلالة العلم ، ومفهوم الواحد المطلق ؛ ثم الخروج بتبيّنة وحكم قطعي عنه ؟ .. مع تأكيدنا أن (الذات الواحدة) لا يمكن أن يفترض فيها أنها ذات وجودية بالقرة - كما هو عليه حال العلم مثلاً - فإذا سقطت هذه القاعدة ، سقطت معها مقوله القائلين بالمقارنة ، وعندئذ تنتفي دعاوة أنَّ وحدانية الصفات في الذات الإلهية تؤدي إلى ضرب من فرضيات لا حقيقة لها في منهجهة ابن سينا الميتافيزيقية .. وكذلك من الخطأ النهيّي تصور أنَّ الأستاذ الرئيس يذهب إلى أنَّ الله تتطبع عليه الضرورة كما تتطبع على الموجودات الأخرى<sup>(٣٦)</sup> .. - استناداً واعتماداً على رأي يُنسب إلى ابن سينا يقول فيه أنَّ الباري « لا يتغير سواء كان التغيير زمانياً ، أو كان تغييراً بارادته » .. وعند الرجوع إلى النص الذي اعتمد عليه الباحث الذي أدى به اجتهاده إلى هذا الرأي الذي ذكرت - ظهر أنه من الفاظ وأفكار المعلم الأول أرسطوطاليس صيغت بقلم شارحها ابن سينا نفسه في تعليقاته على (مقالة اللام) من كتاب (ما بعد الطبيعة) .. وفرق كبير بين أن يكون النص للشيخ الرئيس ، أو يكون من أقوال فيلسوف المشائية في ترجمته إلى العربية ؛ فلا علاقة لهذا بذلك ، اللهم إلا التوضيح والشرح فحسب ! . وما ذهب ابن سينا في أن يحمل صوراً ليست من معطياته ولا من بنات أفكاره ؛ كي يأتي بباحث بعد ألف عام ليقول قوله ويستبط استبطاطه ويحيى !! . بينما نحن نعلم أنَّ الأستاذ الرئيس أكد في أكثر من موضع أنَّ الواجب لا يتغير ، لأنَّ التغيير زوال صفة وثبت آخر ، وليس هذا بجائز عليه ؛ لأنَّ الله خال من القوة والإمكان ، باعتبار أنه واجب الوجود كما بسطنا . فلا مجال إذن للدعوى ربط هذا التغيير بالزمان أو بالارادة ، لا من قريب أو بعيد ! ..

١٣٤ - ولكننا نتساءل : ما الذي يقي لدينا من هذه الصفات التي شرحنا ؟ .. بقيت صفة مهمة هي (العلم) - سواء كان العلم على الإطلاق ، أو العلم بأشياء العالم ؛ كلّها وجزئيتها ، من قبل واجب الوجود .

فللقدماء من الفلاسفة والمحدثين موقف وتنظيرات تتعلق بالعلم الإلهي ، يمكن حصرها عموماً على الوجه التالي :

- (١) اتجاه قال بثبوت الصور المفارقة والمُثل العقلية ، مقرراً أنَّ الإله بوساطتها يعلم بال موجودات جميعها - وهو رأي يُضاف تارياً إلى أنصارهون الإسلامى .
  - (٢) موقف أخذ بفكرة اتحاد الإله مع الصور المعقولة - وهو اتجاه ينسب إلى الفكر اليوناني المتأخر ، وخاصة فورغوريوس الصوري تلميذ أفلاطون ومحرر تصاعياته .
  - (٣) اتجاه تبني القول بارتسام صور المكنات في الذات الإلهية ؛ حيث تحصل تلك الصور حصولاً ذهنياً وكلياً بالذات - وهو رأي تبنىه بعض الفلاسفة في الإسلام ومنهم أستاذ الرئيس ابن سينا .
  - (٤) موقف يرى القول بثبوت المعدوم الممكن قبل وجوده ؛ وأنَّ علم الإله هو ثبوت هذه المكنات في الأزل - وهو منذهب المعتزلة في الإسلام وبعض رجال التصوف .
  - (٥) اتجاه أخذ بفكرة وجود صور الأشياء في الخارج ، ما كان منها مادياً أو مجردأ ، مركباً أو بسيطاً على السواء ؛ ثم اعتبر ذلك وسيلة لعلم الله - ومثل هذا الموقف السهروردي شهاب الدين ، ومال إليه نصير الدين الطوسي ، وأبن كمونة والشهرزوري .
  - (٦) موقف تبني أنَّ للإله علم إجمالياً بجميع المكنات ؛ بحيث إذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء - وذهب إلى هذا الرأي بعض مفكري الإسلام ومنهم فيلسوف الأنيلس ابن رشد .
  - (٧) اتجاه ادعى أنَّ للإله علمه تفصيلاً بالنسبة للمعلوم الأول ، وعلى إجمالياً بما سواه - ومثل هذا الرأي بعض أنصار الفلسفة في الإسلام .
  - (٨) موقف يرى أنَّ العلم كالوجود سواء سواء ؛ حيث نطلقه تارة على الشيء الحقيقي ، وتارة على الشيء السيء الأضيق ، ويكون الوجود من الناحية الإسمية والصورية أعمَّ تناولاً للأشياء من اسم العلم ؛ إلا في دلالة قيم الحركة الجوهيرية فعلياً - وقد مثل هذا الرأي صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) في (أسفاره) .
- فالاتجاه الشيني ينهض (كما أشرنا في الفقرة الثالثة في أعلى) - على ارتسام صور المكنات في الذات الإلهية ، بحيث تحصل تلك الصور حصولاً ذهنياً وكلياً في الذات ؛ لأنَّ علم الله بالجزئيات يجب أنْ يتعالى على الزمان والدهر . رغم أنه يجب أن يكون علمه بكل شيء ، سواء بواسطة أو بغير واسطة ، حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كل لم يكفي في ذلك أن يكون عالماً بجزئي

جزئي .. فكان الله لا يعلم الأمر الفردي وإنما يحيط علمه بالكلي ويكون الفردي ضمن الأمور الكلية . يقول الأستاذ الرئيس : « إنَّ واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيءٌ شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ... فال الأول يعلم الأسباب وتطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تناهى إليه وما فيها من الآراء ، وما لها من العوائد ؛ لأنَّه ليس يمكن أنْ يعلم تلك ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كليَّة ، أعني من حيث لها صفات وإنْ تخصصت بها شخصاً . وبالإضافة إلى زمانٍ متخصص أو حال متخصص لأخذ تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً متزلفتها ، لكنها لكونها مستدلة إلى مبنىٍّ ، كلَّ واحدٍ منها نوعه في شخصه ، فيستدل إلى أمور شخصية»<sup>(٣٧)</sup> .

وعلى الرغم من سلامة محاولة الشيخ الرئيس الجمع بين الموقف الفلسفى من جهة والرؤى القرآنية من جهة أخرى بشكلٍ ينذر فيه جهدَ المستطاع الأيقع في تناقض الحالين في العلم أي ما كان منه كلياً أو جزئياً ؛ فإنَّ تبريره ينبغي أنْ ينظر إليه من وجهة عقلية ومنهجية مما ، بحيث لا يكون هناك قبليَّة وبعدية في هذا الإدراك الإلهي ؛ لأنَّ الله هو الواجب بالذات وهو الواحد الذي لا علة له . فلا فرق حينئذ في الدلالة هنا بين كليٍّ وجزئيٍ بالنسبة إليه إلا لغرض توضيح الموقف فحسب .. فهو يدرك الكل جمعاً وفرداً ؛ في إدراكه لا يتقدّم ولا يتبعض ولا يتقدم ولا يتأخر . وهذا ما قصده الشارح الكبير للإشارات والتبييات الطوسي حين قال : « فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات على زمانياً حتى يدخل فيه الأن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والنهار » . - وخذلار أنْ تقع بخطأ الحكم على الطوسي فتداعي أنه تمكَّن بقاعدة أنْ علم الله كليٌّ لا جزئيٌّ (كما حدث لمحقق كتاب الإشارات الدكتور سليمان دنيا) ثم ذهب المحقق المذكور يلتمس نقد الطوسي في فهمه للنص السينوي ، دون أنْ يجشم نفسه إدراكه غلطه بالذات في فهمه لمقدمة نصير الدين التي أشرنا إليها في الفقرة الخامسة حين عرضنا آراء القدماء والمحدثين في العلم الإلهي . - ونحن في الحقيقة أكثر ميلاً إلى ثبيت فكرة أن ابن سينا يرى أنَّ الله يعلم الجزئيات ولا يعزب عنه شيءٌ من الأشياء ؛ مؤكدين بذلك عبارة المرحوم الإمام محمد عبد النبي تقول : « إنَّ القول بغير ذلك رمي عن جهالة ! »<sup>(٣٨)</sup> . - لكننا في الوقت ذاته نرى أنَّ الأستاذ الرئيس وقع في خطأ التقدير والمقارنة مما ؛ حين وضع الله في تنظير لا ينبغي أنْ يوضع فيه ؛ فلا قياس له مع البشر في كل صفاته وأفعاله (ووهنَّه قاعدة يقُولُها ابن سينا) . - فلماذا إذن أجاز الفيلسوف لنفسه جزئية الإدراك الإنساني على طبيعة العلم الإلهي فألوقيها في صعوبات التحليل والتبرير التي خرج منها ، في نهاية المطاف ، بسلام؟! . أجل ؛ في إمكانه أنْ يفعل ذلك ، ولكنَّه أراد - كما ييلو - إرهاق نفسه وعقله تعبيطاً للقول المأثور : اجهدوا أنْ تدخلوا من الباب الضيق ! ..

١٣٥ - وقد تأسّسي إليها القارئ، ماذا يبقى بعد نبذ من صفات الواجب في هذا العرض الذي بسطتُ وأوضحتُ؟ أقول؛ يبقى شيء واحد أود الإشارة إليه - وأعني به كون الإله يوصف ، في رأي الفيلسوف ، بأنه عشقٌ وعاشقٌ ومعشوقٌ ! . وقد استوحى روبيته هذه من مفهوم أنَّ الواجب جمالٌ وخيرٌ؛ فهو إذن محظوظ ومعشوقٌ؛ فهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته . ولا يؤدي هذا إلى كثرة فيه ، لأنَّه بإدراكه لذاته؛ من حيث هو خيرٌ مخصوص ، يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً ، ومن حيث هو خيرٌ مطلق ينبعي أنَّه يُعشق ؛ فهو عنده عشقٌ ! ..

وبحسبك الآن أنَّ تنظر إلى المرحلة العليا لهذه النظرية في العشق ، بعد أنَّ اوصلها ابن سينا إلى (الواحد) - لتلمس بأنَّ الإله هو أعظم عاشق وأعظم معشوق ، وليس له مثيل في عادة هذا . ولكن يجب التفرقة بشكلٍ حالي بين موقف الفيلسوف هنا ، ورأي أرسطوطاليس في آلهته ؛ تلك الآلة التي تحرّك ولا تتحرّك ، والتي تعشق ذاتها عشقاً كاملاً ، وتتأمل نفسها ذاتاً وأبداً خارج نطاق الزمان والمكان ، ويعشقها العالم كغايةٍ فحسب ! .. فهي إذن آلة نرجسية الطابع ، لا تهمّ بغير مصالحها ! . بينما إله ابن سينا فاعلٌ ومريدٌ وغايةٌ معاً ، يتميّز بشكلٍ من أشكال التصير الميتافيزيقي لل فعل بحيث يجعل منه نحواً من الاتصال بين طرفين تتعادل في قياسهما طبيعة العشق وطهارته .. وفوق هذا وذاك ؛ فإنَّ تقرير الأستاذ الرئيس «بأنَّ تحلي الخير المطلق - من حيث كونه معشوقاً - هو علة كل وجود» ما يحقق موقفاً جديداً أيضاً ، لا يستوي وشطحات الأفلاطونيات ، أو نزوات ونزعات العشق الأرسطوطاليسية ! ..

فنظريّة العشق عند ابن سينا تنهض عموماً على مشاركةٍ تامةٍ للموجودات كافة : يبدأ من أحطّها من ناحية التصور الوجودي (وقد أوضحنا ذلك في العلم الطبيعي سابقاً) وصولاً إلى سדרة المنهى التي لا يبلغها إلا المقربون ! . أجل؛ تدرج جميعها في سلسلة متتابعة متالية تتبادل صفة العاشق والمعشوق حتى تقارب إلى المعشوق الأول - وتلك هي غاية الشوق في عشق العاشقين وولهما الوالفين ! . يقول ابن سينا : «الخير يعشق الخير بما يتوصّل به إلى من نيله وإدراكه . والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبداً الدهر في الدهر . فإذاً عشقه له أكمل العشق وأوفاه ، وإنما الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات وفي الذات . فإذاً الموجودات إنما أنْ يكون وجودها بسبب عشقٍ فيها ، وإنما أنْ يكون وجودها والعشق هو هو بعينه . فتبين أنَّ المسوبيات لا تخلو عن العشق ..»<sup>(٣٩)</sup> .

١٣٦ - هنا نحن أولاء قد عرضنا لمشكلة الصفات الإلهية بتحمّل الإسهاب ، ويحمل بنا الآن أنَّ نشير إلى بياجياز مقتضب إلى رأي الأستاذ الرئيس في العناية الإلهية ومفهومها لديه ؛ من حيث هي صفة من صفات الباري ؛ ومن حيث هي في الدلالة العامة المطلقة ليست مجرد إحاطة معرفة

بالكل فحسب ، بل توجيهه فعال إلى غاية ، وتفريق فعال إلى الأفعال ؛ سبباً بالنسبة إلى الإنسان ككائن عاقل حر .. وقد ترسم هذه الصورة في التظير السينوي على نحوين : عنابة عامة ، وعنابة خاصة - فالأولى منها تخص النظام العلم الشامل ، والآخرى تخص الأفراد أنفسهم . والعنابة من هذه الوجهة هي تعلق لنظام الخبر على الوجه الأبلغ في الإمكان ، لا على وجه القصد والروبة . وهي ، بالإضافة إلى ذلك ، علم بسيط واجب لذاته ، قائم بذاته أيضاً . وتضم في مفهومها ثلاثة أمور : أولها أن الواجب عالم بذاته بما عليه الوجود من نظام كامل وخير أكمل . وثانيها فرض كونه (أي الواجب) سبباً وعلمة بذاته لهذا الخبر والكمال . وثالثها كونه راضياً بصورة هذا النظام بشكل عام ..

ومن هنا فلأنه يعقل نظام الخبر ؛ وعن تعلقه هذا يفيض نظاماً وخيراً ؛ لأنه في صورة هذا المفهوم ، يعود سبباً أعلى لكل الأسباب الدنيا . فعناته تشمل جميع الأشياء ، عنالية حقيقة كاملة غير مشوبة بالنقص أو الانحراف ! ..

\*\*\*

### ١٣٧ - أجل ؛ إنه يفيض خيراً ونظاماً وعية ! ..

ذلك هي المقوله الكبرى التي يتعمّن علينا الآن التحدث عنها ، وعن الإله وإبداعه ، وعن عمليات الخلق وعقول العالم وقدمها وتكوينها وتنسيقها من قبل واجب الوجود ؛ الذي هو علة لكل موجود .

إننا ، ولا ريب ، مدینون للتيارات الفكرية اليونانية - وحسب درجات متفاوتة - في إنما هذا النوع من الدراسات الميتافيزيقية ، سواء كان هذا التأثير أو التأثير مباشرةً أو بطريق غير مباشر . ويمكن ردّها أصلاً إلى الآثاثي الثالث : أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين - الذين تغيرت أحکامهم على الإله والعالم بنظرات اعتمدّت ثاره على قاعدة الضرورة ، وأخرى على التنظيم والتنسيق . وحاول الأستاذ الرئيس في تنظيراته لهذه المعرفة أن يختار الموقف التوفيقي نحو الإله وعلاقته بهذا العالم وكيفية صدوره عنه ؛ كي يبني صرحاً مبيناً لميتافيزيقاً وإلهياته .

وقد يسأل أفلاطون الحكيم عن خلق العالم - في محاورة طيووس - «ليس في الإمكان أحسن مما كان ! . » - ولكن المشكل في الأمر هو هذا الإمكان أو الممكن الذي كان .. ومن هو فاعله وموجده ؟ . فهو شيء قد يمتحن به ؟ أم هو مادي ؟ أم فائق على المادة ؟ فهو أزلي أم مخلوق ؟ وما هي طبيعة فعله لهذا العالم ؟ هل فعله قاصد هدف ؟ أم إنه نزوة ورغبة فحسب ؟ ..

تلك هي الإشكالات التي أوضحنا بعضها (ولا نعيد ما قلناه سابقاً) - وستوضح بعضها الآخر في ضوء الأحكام التي تمسك بها ابن سينا ؛ والتي اعتمد والشزم فيها فكرة الوجوب والضرورة في قضية إثبات (الواجب) وتحبّب قدر جهده الواقع في حكاية القديم والحدث التي بناها المتكلمون من قبل<sup>(٢٠)</sup> - حيث لخصها الشيخ الرئيس بقوله : « إن كل موجود ، ما خلا الله ، حدث أي مسبوق بزمان لم يكن له فيه فعلٌ ما ، وهذا مما يعطل > جود < الله ... فيكون الله غير جوادٍ في وقت ، وجواداً في وقت آخر! »<sup>(٢١)</sup> . - ثم قرر الفيلسوف رأيه المختار بعبارة موجزة جازمة فقال : « إن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحدث » - وهذا الممكن في نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه ؛ لأنَّ كونه مكتنباً في نفسه هو باعتبار ذاته ، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار موجوده . لذا فإنَّ إمكان الوجود لا قوام له بنفسه ، بل هو منحاج إلى موضوع يقويه ، وهذا الموضوع ليس حادثاً وإنما إمكان وجوده مقتليماً على وجوده . وهنا ثبتَ الفيلسوف قاعدته المشهورة : « إن كل حدث فقد تقدمته المادة » - مؤكداً في الوقت ذاته استحالة صدور حدث عن قديم ، مبرراً ذلك بعدم صحة « قاعدة الترجيح » بمعنى أنه لم يكن العالم ؛ ثم اقتضى ترجيح مرجح في إيجاده ! . فيما هو عنده سبب لهذا الترجيح ؟ .. علمًا أنَّ الله لا يجوز عليه التغير أو البديل كي يقع له الترجيح في وقت دون وقت ؛ لأنَّ الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجوب عنده أنْ يكون هذا الفاعل فاعلاً باستمرار ، وبخلافه احتاج هذا الفاعل في فاعليته إلى سبب آخر . بينما واجب الوجود لا يمكن كذلك لأنَّ أحواله لا يتوقف وجودها على شيءٍ سوى ذاته ؛ فهو قادر وعالٌ وفاعل - بمعنى آخر ليس هناك حالان للعدم بهذه الدلالة بحيث تكون حالٌ أصلح من حالٍ آخر ؛ كي يفعل أولاً يفعل ! . وكذلك الأمر إذا قيس إلى الإرادة فلا يجوز مثلاً أنْ تستثن إرادة متجلدة بدون أنْ يدعى لذلك داع ، أو تكون جرفاً أو طبيعة ؛ لأنَّ الإرادة ينبغي لها أنْ تتبع أمراً متجلداً يقتضي إثارة أحد النوازع كالشوق أو الميل ، وكلها منفيان عن الله ! .. وكذلك أيضاً لا يجوز تطبيق قاعدة التقدم والتأخير عليه (التي بسطنا دلالاتها في فقرات سابقة) لأنَّ تقدم الله على العالم تقدماً ذاتياً لا زمانياً - والقدم الذاتي بالمعنى الفلسفى يشبه ما يمكن تصوّره من أنَّ النتيجة المقلية تلي المقدمة ، ولكنها لا تُخلق بعدها في الزمان .. يقول ابن سينا : « إنَّ القديم إما أنْ يكون قدِيماً بحسب الذات وهو الذي ليس لذاته مبدأ وجدت به ، وإما أنْ يكون قدِيماً بحسب الزمان وهو الذي لا أول لزمانه » - ويؤدي الموقف السينوي هذا إلى أنَّ الصانع أو الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ( كالعقل المفارق ) وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً ( كالنقوس والأجرام الفلكية ) - إلا في حالات ما يلزم من اختلافاتٍ ومبادراتٍ تلزم منها ، فيتبعها عنده التغير .

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ عبارة ابن سينا المتضمنة أنَّ علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن

لا الحدث ، لا تؤدي - كما تصور بعض الباحثين - إلى التحاو وثني على الإطلاق ! . وقد نظروا ذلك بذوق بيتة ، باعتبار أنَّ الفكر السينوي غير واردة في المأثور الإسلامي عن الإله ... أقول ، للفهم هذه الشبهة ، ينبغي أنْ نفرق في هذا السبيل بين مستويين في فلسفة الشيخ الرئيس هما : مرحلة الإبداع من جهة ، ومرحلة الخلق من جهة أخرى : ففي مرحلة الإبداع - حيث يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان ، وما يقتضيه علم زمانى لم يستغن عن متوسط<sup>(٣١٢)</sup> - نجد إزاماً يجب الأخذ به لأنَّه يتعلق بنظرية الممكن والواجب والفعل الواحد الذي يصدر عن الذات بلا انفصال ويتمثل بـ (الجود الإلهي) . من حيث أنَّ الإله لا يغرس له في إيجاد هذا العالم دفعة واحدة ؛ لأنَّ الجود هو الذي لا ينحو غرضاً للذاته بطريق الإبداع ، ولا يقول هذا إلطاقةً إلى عملية تعطيل العقل في الفعل الإلهي لأنَّه مجرد (جود) لا غير ! .. وإنْ انتعلم الفيلسوف هذه الصفة كان الغرض منه إبعاد آية أصولٍ تتخذ من الفعل الإلهي الحالص دليلاً على حاجة الإله إلى هذا الفعل ؛ بينما هو الكمال المطلقاً والعقل المطلق .. فلا مجال للغة في هذا المصمار إلا أنْ تخثار ما يبعد عن هذا الفعل صفة التقصان أو الحاجة ، وهذا ما فعله الأستاذ الرئيس بالذات . أما كون هذا الفعل صدراً عن ضرورة ووجوب ، فنقول نعم ؛ وأما كونه كالافعال الآلية الطبيعية ؛ فكلا ، لأنَّ صدر عن العقل وكفى .. وهذا الفعل لا مجال ، في نظرنا ، لإثارة فكرة الحرية حوله لأنَّها منافية عنه بحكم طبيعته المطلقة ، التي لا تتصف بغير صفة الفعل فحسب . وإنْ آتَه إضافة أخرى لفهم الحرية - التي لا تصلح إلا لفهم الزمان - لا يمكن وضعها في إطار هذه الصورة المتقنة ! .. لذا لا تصح دعاوة منْ أدعى أنَّ ابن سينا نفى حرية الفعل عن الله ؛ لأنَّها غير واردة بالتنظير الذي أوضحناه وبسطناه .. يقول الأستاذ الرئيس : « إنْ واجب الوجود واجب أنْ يوجد عنه ما يوجد عنه » . فالوجوب هنا ، في تصورنا ، لا يخضع للتفریع أو الاثنية التي تتعور أذهان الناس ؛ حيث يكون لديهم اختيار في الفعل أو عدمه ، لأنَّ الفعل الإلهي واحد ولا يتسم بهذه السمة ، فهو (واجب ضروري) لا يحتمل غير هذا المفهوم .. أجل ؛ قد ثار مشكلة الاثنية بين الامكان والوجوب ، ولكن هذه الاثنية في حقيقتها ظاهرة شكلية في الفكر السينوي ؛ لأنَّ الأساس في النظرة الفوقية عند الفيلسوف هو كون الإله مطلقاً ، وعنه صدر وفاض كل شيء - بشكل مباشر أو غير مباشر . فلا تعادل إذن بين الامكان والوجوب ؛ لأنَّ العالم عبارة عن إمكان ضروري وأزلي ، هو تتفقُ عن الله ، وليس قد يبدأ بالمعنى الارسطوطي ، بل هو قد يم باعتبار قيم الواجب فحسب ، أي أنه يمكن بذاته واجب بالإله . والممكن هنا - كما ذكر الفيلسوف سابقاً - هو الوجود الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال ؛ لأنَّ ميله إلى الوجود معادل ميله إلى العدم ». ففرضية عدمية العالم تؤدي إلى فرضية عدمية الواجب ، وهذا محال ! . لذا ينبغي أنْ تخلد بدلالة صدور (العقل الأول) عن الواجب ضرورة ؛ لأنَّه - أعني العقل - ممكن بذاته .. ولكن لماذا العقل الأول كان ممكناً

بذاته؟ .. يبدو أن ذلك يعتمد على صحة فرضية النظرية من أنَّ الأول واجب؛ فالعقل الصادر عنه ممكن؛ لأنَّ الوجوب يقتضي الامكان عقلاً ومنطقياً، ولأنَّ الامكان هي من الله صدرت عنه بإلاداعه وجوده وكرمه، وليس هو على سبيل الطبع والقصد أبداً (كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض).

ولكتنا قد نلمس ظلال هذه الاثنينية عندما تدرج بالجلد النازل في منهج الأستاذ الرئيس حتى نصل مرحلة العقل الفعال بالذات، فنبدو لنا عندئذ بعض صور هذه الاثنينية - علماً أنَّ الأكثريَّة كما أتيح ما هو أقل كمالاً، حتى نصل إلى مرحلة المادة الفاسدة الكائنة.

١٣٨ - أما مرحلة الحقائق (ودلالته إيجاد شيء من شيء) فيمكن القول إنها تترتب بتعاقب وتتابع زمني - كما ذهبت إليه الأديان السماوية - ولها أصولها المنهجية في الفلسفات القديمة<sup>(٢٢)</sup> - وليس في الموقف السيني ضير في اختياره للدلالة هذا الخلق وتاليه؛ ولكن المهمة التي وقع فيها هي علم تقريره للفارق الجوهرى في مشكلة الوجود، حيث اعتبر الفيلسوف الماهية هي الأصل، بينما في فعل الله لا يكون في الأصل سوى (الوجود) - فما أحراه لجعل الأمر معكوساً فاعتبر الأصلة للوجود لا للماهية، كما فعل بعض المتأخرین عنه - ولعلها كبوة الفارس جاءت على غير قصد!

في ضوء ما تقدم، فإنَّ العالم محدثٌ عن طريق الإبداع، أو ما يسمى حدوث الذات - أي أنَّ العالم حدوثه مستمد من الله (باعتباره الخير المحسن) فأفضلَ عنه العالم بإرادته لا تشبه إرادتنا الناقصة التي تهدف إلى النفعية وتحقيق الغايات الإنسانية .. فلله في هذا التنظير ليس فاعلاً مطبيعاً، كما يفترض الغزالي على لسان الفلاسفة، بل هو فاعل حقيقي مختار قاصداً لوجود الكل بدون تجند إرادة - كما تتجدد في الكائن المخلوق - ولا سبق للفاعل على فعله، لأنَّ الله لا يضع لنطريق التطور أو التغير لأنَّه هو (العلة الناتمة) التي تمسك بها الفلسفة في تقريرهم عن فعله الذي نعتن به بالإبداع - هذا الإبداع الذي يتميز «بإدامته تأييس ما هو بذاته ليس»؛ إذابة لا تتعلق بعلمة غير ذات المبدع؛ من حيث أنَّ هذا الفعل هو «واجب الوجود ولكن بغیره» ولا توجد مرحلة لم يكن فيها موجوداً أصلاً؛ لأنَّه كان في علم الله، وما كان في علمه لا بدَّ أن يكون! .. بل لا بدَّ أن يكون فعله يتميز بالعلم أيضاً.

وابياناً ما كان؛ فإنَّ ابن سينا لم يقطع قطعاً جازماً بقدم العالم في آخر مدوناته الفلسفية، خاصة في كتابه الإشارات والتنبيهات؛ حيث قال: «إذا جازَ أنْ يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء، وله معلوم؛ لم يبعدُ أنْ يجرب عنه سرمانداً!» - فالأستاذ الرئيس يتردَّد في قطعه هذا عند استعماله لعبارة (لم يبعد) .. تلك العبارة التي تخرج رأيه من دائرة الإلزام إلى دائرة الجواز فحسب!

وإذا صبح أن فعل الإيجاد هو الذي يتصف بالقديم ، كما أوضح الحكيم سابقاً ، فما قول ابن سينا بفعل الفناء ! هل يُنعت بنفس النعوت ؟ .. تلك أيضاً مشكلة أبعدها الميلسوف عن طريقه ، وعذرها أنه أدرك عملاً فكريأً كان يؤكد قدمية العالم ويجزم بها ولا يحيد عنها ؛ وكانت هي يومذاك صرعة العصر التي دافع عنها متفقهوه ومفكروه ! ..

\*\*\*

١٣٩ - إن العلامة الفارقة التي ميزت مدرسة ابن سينا والفارابي عن الفلاسفة الآخرين في الإسلام هي القول بفيض العالم عن الإله فيضاً ضرورياً - حيث رأينا من قبل تقسيم فيلسوفنا العالم للوجود إلى ممكن وواجب ، وتقريه لفعل الإبداع ودلالة الفلسفية - فلم يبق لدينا من مقدمات الولوج إلى نظرية الصدور سوى الحديث عن قاعدته التي تنهض على منطوق « إن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد » - هذه القاعدة التي بقيت معلماً بارزاً من معالم الفكر القديم والوسطى . وإذا صبح لنا تجاوز حدود الفكر الفلسفى ، فلأنجد معارضاً قوياً لها غير الغزالي في كتابه (تهاافت الفلسفه) ، وأبي البركات البغدادي في كتابه (المعتر) <sup>(٢٤١)</sup> - ومن ثمة انفرد الفيلسوف نصير الدين الطوسي في تفسير جامع مانع للوحدة والكثرة في صدورها عن (الأول) <sup>(٢٤٥)</sup> ... وعلى أي حال ، فللقاعدة المذكورة سلبياتها وإيجابياتها ، ولست بصد نقدها ، بل في إيضاح موقف الفيلسوف منها - فللأستاذ الرئيس ، في مجال هذه القاعدة ، نصوص متعلقة ، تشير إلى واحد ورد في كتابه (النجاة) لأهميته ؛ حيث يقول فيه : « لا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ؛ وهي المبدعات ، كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر .. فإن لم عن شهستان متباهيان بالقوم ، أو شهستان متباهيان يكون منها شيء واحد ؛ مثل صورة ومادة أزما معاً ، فإنما يلزم عن جهتين مختلفتين في ذاته . وتائب الجھتان ؛ إذا كانتا في ذاته بل لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته ، فيكون ذاته منقساً بالمعنى ، وقد منعنا هذا من قبل وبيننا فساده . فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيتها موجودة لا في المادة . فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كيارات الأجسام معلولاً فرقاً <sup>أ</sup>يأله ؛ بل المعلول الأول عقل محض ، لأن صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة ... ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجسم الأفعني على سبيل التشويق» <sup>(٢٤٦)</sup> .

ولتوسيح هذا السبيل ، نستعير من الشيرازي صدر الدين صورة رمزية صاغها عن الموقف ، تُظهر لنا الوسيلة في ثبيت هذه القاعدة :

فلو فرضنا أنه صدر عن الواحد ، من حيث هو واحد ، (أ) و (ب) مثلاً . ولكن (أ) ليس

(ب) - فعندئذ صدر عنه من الجهة الواحدة (ب) وما ليس (ب)، وهذا يتضمن اجتئاع التقىضين . ولكن ما ليس (ب) هو في حقيقته في قوة صدور (ب) من حيث صدور ما ليس (ب) . وبخلاف ذلك ، فإنه يكون ما ليس (ب) هو بعينه (ب) وإن لم يكن هو في قوة عدم صدور (ب) طبقاً للواقع والوجود الذي هو في نفس الأمر . ونتيجة لهذا ، فإنَّ التقىضين يجوز اجتئاعهما في موضوع واحد بعيته ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار دلالة الاشتغال من صفتين مختلفتين معلمتين وليس من صفة واحدة ، وإنَّ لزم حجاً التناقض في الموقف . وعندئذ لا ريب في صدور (أ) وصدر ما ليس (أ) مخالفين في المفهوم .. ومن هنا فلا يجتمع على صدق تقىضان ؛ باعتبار أنَّ التالي باطل ، فالقديم باطل أيضاً !<sup>(١)</sup> ..

وفي تعبير آخر عن دلالة هذه الصورة الرمزية ؛ نجد أنَّ العلة الواحدة ، من حيث هي واحدة ، لا يمكن أن يصدر عنها أكثر من معلوم واحد من غير واسطة ؛ وذلك لأنَّ الأشياء الكثيرة يصح أنَّ تصدر جميعاً عن الواحد الحق ؛ ولكن ليس في درجة واحدة ، بل الواحدة بواسطة الأخرى . ولو حازت لنا القول إنَّ هناك أشياء متساوية في درجة نسبتها إلى المبدأ الأول وإنها صدرة عنه ؛ جاز عندئذ استواء هذه الأشياء في حقيقتها ونسبة مبنتها إليه . ويكون تساويها من ناحية الوجود والتتشخيص معاً ، فلا يتصور عند ذاك وجود أشياء متكررة ومتعلدة . وتعد ظاهرة صدور الواحد عن الواحد ضرورة عقلية خالصة .

بهذا التحليل الذي قدمته ؛ يبدو جيداً ابن سينا الذي فاق به السابقين (باستثناء أبي نصر الفارابي) من مشارق وأفلاطونين ، ممن ناصروا النظرية أو أخذوا بها .. ولابي الوليد ابن رشد ، فيلسوف الأندلس ، رأى طريف في هذا المجال ؛ يتميز بعاملين :

الأول يمثل حكمه على صدق القاعدة اليونانية ، والأخر يمثل تبنته مع الحكمين الفارابي وابن سينا في ذهاباً إليه من تفسير لهذه القاعدة .. وتعالَ معنى نقرأ الصورة الثانية التي يقول فيها : « إنَّ معلمي الرباط هو معطي الوجود ، وإذا كان كل مرتبط إلماً يرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذي به يرتبط إلماً يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته . فواجب أنَّ يكون هنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أنَّ يكون هذا الواحد إلماً يعطي معنى واحداً بذاته وهي الوحيدة تتسع على الموجودات بحسب طبائعها . وبحصل عن تلك الوحيدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحيدة الأولى » ثم يضيف موضحاً رأيه « فيَّنَ أنَّ هنَا موجوداً واحداً ، تقىض منه قوة واحدة ، بها توجب جميع الموجودات ، ولأنَّ كثيرة ، فإذاً عن الواحد بما هو واحد وجَّب أنَّ توجد الكثرة ، أو تصدر ، أو كيف ما شئت أنْ تقول ... . وذلك بخلاف ماطنٍ من قال إنَّ الواحد يصدر عنه واحد . فانظر هذا الفلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أنْ تتيَّنْ قولهم هذا

هل هو برهان أم لا ؟ أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا منهج القوم في العلم الاهلي حتى صار ظننا ! .. - أجل ؛ صار ظننا ؛ لأنها لم يقصدوا ما قصدوا ابن رشد من الجري وراء (غائية) أسطوطاليس ؛ بل هو في رأيها فيضٌ حقيقي للعقل والنفس فحسب ! ..

ثُرِيَّ كُمْ يُباينُ الْفَلَاسِفَةَ فِي أَحْكَامِهِمْ هَذِهِ الَّتِي لَا تَدْعُ لِأَحْدُهُمْ أَنْ يَقُولَ الْحَقَّ فِي غَيْوَمِ  
الْفَكِيرِ الْمُتَرَكِّمِ مِنْذَ أَجْيَالٍ وَاجْيَالٍ ؟ .. وَهُلْ حَقًا مَا يَقُولُهُ ابْنُ رَشْدٍ فِي دَحْضِ الْمَوْقِفِ السِّينِيُّ  
هَذِهِ؟ .. وَالْبَايِنُ هُنَّا لَيْسُ فِي الْعِلْمِ الْرِّيَاضِيِّ كَيْ يَكُونَ قَطْعَيًّا أَوْ يَقِينَيًّا ؛ بَلْ هُوَ فِي الْفَلَاسِفَةِ ؛ وَمَا  
أَكْثَرُ الْخَلَافِ حَوْلَهَا ؛ فَهِيَ بَحْرٌ زَانِخٌ لَا يُعْرِفُ لِمَاهَ قَرَارٌ ! .. وَإِنَّمَا كَانَ ؛ فَلَا خَلَاطُهُمْ رَحْمَةٌ ، لَأَنَّ  
الْفَكِيرُ الصَّادِقُ لَا حَلُودَ لَهُ وَلَا قِبْدَ سُوَى قَوَاعِدَ الْمَهْجَعِ وَطَرَاقِ الْعُقْلِ .. وَلَمْ يَكُنْ ابْنُ رَشْدٍ  
الْحَكِيمُ الْوَحِيدُ الَّتِي ابْنَرَى مِنَ الْقَدْمَاءِ لِنَقْدِ النَّظَرِيَّةِ ؛ فَهُنَّاكَ مَوَاقِفٌ جَادَةٌ مُثْلِهَا سَابَقُونَ عَلَى ابْنِ  
رَشْدٍ وَلَاحِقُونَ ، كَالْغَزَالِيِّ وَأَبْنِ الْبَرِّكَاتِ الْبَغْدَادِيِّ وَبَعْضِ أَنْصَارِ الْمَرْسَةِ السَّلْفِيَّةِ فِي الإِسْلَامِ .

٤٠ - وَتَعَالَ مَعِيَّ مَرَةً أُخْرَى إِلَى أَصْوَلِ نَظَرِيَّةِ الْفَيْضِ وَمَنْتَعِهَا - تَلْكَ الْمَنَابِعُ الَّتِي تَمَدَّدَ إِلَيْ  
عَصْرِيِّ مَتَالِيِّنَ زَمَانًا ؛ يَنْتَهِيُ الْأَوَّلُ بِمَرْحَلَةِ الْأَفْلُوْطِينِ ، وَيَمْتَهِيُ الثَّانِيُّ بِمَرْحَلَةِ الْفَكِيرِ الْحَرَانِيِّ ..  
وَكَانَ لِلْمَنْبِعِ الْأَخِيرِ تَأْثِيرُهُ الْوَاضِعُ وَالْعَمِيقُ عَلَى فِلَسُوفِ الْفَيْضِ غَيْرِ مَنَازِعٍ أَبِي نَصَرِ الْفَارَابِيِّ .  
وَمِنْ ثَمَّةَ طَبِيعَ هَذَا التَّأْثِيرِ صُورَةُ الْمُتَوْعِهِ عَلَى آرَاءِ تَلْمِيذهِ ابْنِ سِينَا .

وَلَعِلَّ سببَ الْبَايِنِ بَيْنَ الْأَفْلُوْطِينِ مِنْ جَهَّةِ ، وَرَانِدِ النَّظَرِيَّةِ فِي الإِسْلَامِ مِنْ جَهَّةِ أُخْرَى ؛  
يَعُودُ إِلَى الْأَثْرِ الصَّابِيِّيِّ الْحَرَانِيِّ : فَإِنَّ الْفَارَابِيَّ لَمْ يَأْخُذْ مِنَ الْأَوَّلِ إِلَّا التَّزَرُّقُ الْقَلِيلُ ، بَلْ أَخْذَ عَنِ  
الْمَرْسَةِ الْحَرَانِيَّةِ اِتِّجَاهَاتِهِ وَخَطَطَهُ فِي تَحْصِيلِ الْفَيْضِ .. وَإِنَّ هَذِهِ الْعُقُولُ الْمَفَارِقَةُ أَوْ الْمَلَائِكَةُ أَوْ  
الْكَانِتَاتُ الرُّوحِيَّةُ - كَمَا يَسَمِّيُهَا الْحَرَانِيُّونَ - تَعْتَازُ بِالصَّفَاتِ ذَاتِهَا عَنِ الْفَرِيقَيْنِ ؛ مِنْ حِيثِ كُوْنِهَا  
جَوَاهِرٌ لِيُسَمِّيُهَا لَمَادَةً وَلَا هَيُولًا ، وَهِيَ الَّتِي تَتَصَرَّفُ بِشُؤُونِ الْعَالَمِ الْأَرْضِيِّ ، وَمَكْلَفَةُ الْمُبَاهِلِ  
الْعُلُوِّيَّةِ أَيِّ الْكَوَاكِبِ السَّيَارَةِ الَّتِي تَقْوِي لِدِيَاهَا مَقْلَمَ الْبَدْنِ لِلرُّوحِ الْإِسَانِيَّةِ - ثُمَّ بِنَسَبةِ بَعْضِهَا إِلَى  
بعضِ يَكُونُ الْحَدَوْثُ الطَّبِيعِيُّ وَاحِدًا عَنِ الْطَّرْفَيْنِ مَعًا ! ..

وَلَقَدْ أَوْضَحَنَا مِنْ قَبْلِ ، فِي مَوْضِعِ الطَّبِيعَةِ الصَّاعِدَةِ ، أَنَّ ابْنَ سِينَا تَمسِكُ بِقَاعِدَةِ التَّرْجَعِ  
الْعُلُوِّيِّ لِلْكَانِتَاتِ سَوَاءَ كَانَ ذَلِكَ فِي عَالَمِ الْمَفَارِقَةِ وَالْجَوَاهِرِ الْمُتَعَالِيَّةِ ؛ أَوْ فِي عَالَمِ الْحَسَنِ  
وَالْعَيْنِ . لَذَا لَيْسَ بِمُسْتَغْرِبٍ أَنْ تَجَدَ الْأَسْتَاذَ الرَّئِيْسَ يَبْنِي نَظَرِيَّةَ الْفَيْضِ بِعِجَارَةٍ صَابِيَّةٍ ، ثُمَّ  
يَمْهُولُ أَنْ يُطْلِبُهَا بِأَصْبَاغِ الْأَفْلُوْطِيَّةِ - اسْكِنْدِرَانِيَّةِ ، فِي هِيَكَلٍ مُتَكَامِلٍ فِي غَيَّابِهِ وَنَتَاجِهِ .

فَالنَّظَرِيَّةُ ، عَوْمَامًا ، تَهْضَى دَلَالِتَيْنِ : أَوْلَاهُمَا - مَعْنَى إِصْفَانِي بِعِرْضِ عَلَدَةِ الْمَعْلَةِ وَالْمَعْلُولِ مِنْ  
حِيثِ إِنَّهَا مَعًا . وَالْآخِرُ - كَوْنُ الْعَلَةِ سَابِقَةِ مَلْعُولِهَا ؛ أَيْ مَقْدِمَةِ عَلَيْهِ . وَالْآخِرَةُ مِنَ الدَّلَالِتَيْنِ

تشير إلى أنَّ العلة واحدة إنْ كان المعلول واحداً . وفي تعبير آخر : إننا حين ننسب فعل الفيض إلى (الواجب) يكون الصدور عندها واجباً ، لأنَّ واجب الوجود بالذات واجب بالفرض من جميع الجهات .. أما عند إضافة أو نسبه هذا الفعل إلى العالم ، فيكون العالم حيثذاك ممكناً بالذات ، لأنَّ الصورة من هذه الجهة تدل على حال العالم فحسب . والإمكان هنا يتبيَّن بأنه إمكان وجود شيء بالملادة التي تكلم عليها أفلاطون ؛ وهو إمكان قديم ملازم لطبيعة العقل الأول . وإذا كان الإمكان قد يُعَدَّ كأنَّه ضروري الوجود ؛ لأنَّ الإمكان الأزلي هو الوجود الضروري<sup>(٣٠)</sup> .

ودلالة الفيض هذه تتمثل بخريبة الإله وكماله ونظامه ، لأنَّ الإله عقلٌ عَصْبٌ ، ولأنَّ الحقيقة المقوله عنه هي بذاتها أيضاً علمٌ وقدرة - فما يفيض عنه هو على سبيل اللزوم والضرورة كما أشرنا . ويتصف فعله بأنه لا يتعلَّد ولا ينكر ، هو واحد لا غير ؛ عقل لا مادي ، هو أول العقول المفارقة ، وهو المحرك البعيد للجسم الأفلاطي على سبيل الشوق ، بينما النفس هي المحرك القريب . ولا يجوز أنْ يكون المحرك القريب عقلاً لأنَّ ذلك يوجب تغيراً في جوهر العقل في رأي الفيلسوف ، ونحن نعلم أنَّ جوهر العقل لا يتغيَّر .. فالإله إذن يدع العقل الأول من حيث أنه أولاً - ولا مانعة من أنَّ يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم تتبع هذه الذات كثرة إضافية لم تكن في (الأول) ؛ بحيث يكون في أعلاها الموجود الأول ، ثم يتلوه عقل وعقل ، وتمتَّ كل عقل فللك عذاته وصورته التي هي نفسه ؛ وعقل دونه .. وهكذا يكون تحت كل عقل أشياء ثلاثة : فالعقل الأول الذي أبدعه الإله يلزم عنه ؛ بما يعقل الأول ، وجود عقل أدنى منه ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأفلاطي وهي النفس ، وبطبيعة إمكان وجوده في تعقله لذاته يوجد جرم الفلك الأفلاطي . وتستمر عملية التثبت هذه حتى تصل إلى العقل الثاني الذي يلزم عنه أشياء ثلاثة أيضاً هي : العقل الثالث ، وفلك الكواكب الثابتة ، وصورته التي هي النفس<sup>(٣١)</sup> .. وهكذا ، حتى ينتهي الفيض إلى فلك القمر ، فالعقل العاشر الذي يسمى بالعقل الفعال أو واهب الصور .

ولايُضَاحِ الموقف أسوق إليك النص السينوي التالي : « إنَّ المعلول بذاته ممكِّن الوجود ، وبال الأول واجب الوجود . ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة . فيجب أنْ يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها . وعقله وجوب وجوده من الأول العقول بذاته ؛ وعقله الأول . وليس الكثرة له عن الأول ؛ فإنَّ إمكان وجوده أمرٌ له بذاته لا يسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته ؛ كثرة لازمة لوجوب حلوئه عن الأول . ونحن لا ننعني أنْ يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه ، بل يجوز أنْ يكون الواحد يلزم عن واحد ، ثم ذلك الواحد يلزم به حكمٌ وحالٌ أو صفة ومعلول .. وقد بَلَّ لنا أنَّ العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أنْ يكون أعلاها هو الموجود الأول

عنه ؛ ثم يتلوه عقلٌ وعقلٌ<sup>(٢٠١)</sup> . ومن خلال طبيعة هذا النص يؤكد الفيلسوف بأنَّ العقل الذي يفيف عن الإله ضرورة هو واجب بالإله ، ولكنَّه ممكِن بذاته ، ففيه إذن كثرة وفيه إمكان .. وهكذا يصبح العقل الأول مشاركاً للإله في إبداعه ؛ ويكون هو السبب المباشر في إبعاد السلسلة التي تليه من العقول والأفلاك المبتعدة .

وقد يسأل القارئ من أين جاء هذا الإمكان ، وكيف تولد عن الوجوب ؟ .. إنَّ الأستاذ الرئيس لا يبرر موقفه هذا بغير دعوه بقبليَّة الإله وتقدمه على الإمكان ! . وإنَّه احتاج إلى الإمكان في توليد الكثرة من الوحدة . ويرى بعض الباحثين العرب أنَّ هذا الإمكان شبيه بالمادة التي نتكلم عليها أفلاطون في بيان عمل الصانع ، وهي مجرد عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي ، كما قيل ، مفرَّج العلم<sup>(٢٠٢)</sup> . . . ولا يخلو الموقف السينيوي هنا من صعوباتٍ وتعقيدات .

وعلى الرغم مما قرَرَه ابن سينا من أنَّ العالم مصدر عن الإله مصدرٌ منْعَ وجود وليس صدور قصدٍ وحاجة ؛ فإنَّ الإلزام الحتمي هو الغالب على النظرية ؛ مع تأكيد الفيلسوف أنَّ هذا الفيض لم يكن على سبيل الطبع أبداً . فهل مالُ الشیخ الرئیس إذن إلى تحریر الإرادة الإلهیة في عملية الإبعاد هذه ؟ .. نحن نجد في بعض نصوصه المتأفِّيَّة ما يؤيد هذا الميل لديه ؛ بحيث تبرز فكرة الإرادة (غير المضافة بالقياس إلى الإرادة الإنسانية) واضحة الغايات والوسائل ؛ يقول الفيلسوف : ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى منه . وكيف يصحُّ هذا وهو عقلٌ عرضٌ يعقل ذاته ؛ فيجب أنْ يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ، لأنَّه لا يعقل ذاته إلَّا عقلاً عَصَاً ومبدأً أول . وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبلوه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدر الكل عنه . وذاته عالة بانَّ كماله وعلوه بحيث يفيف عن الخبر ، وإن ذلك من لوازمه جلالته المشوقة له لذاته<sup>(٢٠٣)</sup> .

١٤١ - لقد أثار بعض الباحثين في نظرية الفيض هذه ؛ إنها لا تؤيد على الإله الفاعلة إلا في أضيق الحدود ، لأنها في رأيهما فاعلية متينة عند العقل الأول فحسب<sup>(٢٠٤)</sup> .. ولبيان موقف كاتب هذه الصفحات نحو رأي كهذا ، أود التأكيد مرة أخرى أنَّ الكثرة عند ابن سينا متأتية من تعلُّق الصادر الأول لذاته وتعقله لوحدياته - بمعنى أنَّ انقسام الفعل (من حيث كونه اقساماً مجازياً) يؤدي إلى الكثرة باعتبارين ، بينما هو بالإضافة إلى الإله واحد لا ينقسم . وهذه الكثرة لا يمكن احتسابها مثلاً لأمورٍ وجودية قائمة في الأعيان ، بل يمكن اعتبارها صدرة عن المبدأ الأول من حيث انضمام موجود آخر إلى كل واحدٍ منها ؛ وعند ذلك جاز القول بصدر الكثرة عن الواحد ، كما بسطنا من قبل .. ولو تدبّرنا الأمر من بُعد آخر ؛ لوجدنا أنَّ الأستاذ الرئيس جعل (الأول) مصدرًا لجميع الموجودات ، ولولاه لم تكن سائر الأشياء ، فهو منع وجودها ، ومنْ كان

منبعاً كان في حقيقته الوجودية والذاتية يحمل كل ما في الخارج من كمالات متزعاً منه لأنّه هو مصدرها . ويعود الفرق الرئيس بينه وبين تلك ؛ هو أنه كل صفة أو كمال أو قدرة في هي عين ذاته بلا زيادة أو إضافة ؛ هو الصورة وهو المضمون معاً ! .. لذا لا نجد مجالاً لقبول أنَّ علية الإله تبقى للعقل الأول فقط ولا استمرار لها .. رغم ما يستشعره المرء من (الدور) الذي أوقتنا فيه الرئيس ابن سينا ومدرسته الفيوضية عموماً ، وما انتهى إليه من رؤية مثالية متعلقة في خروج المادي مما هو ليس به . وتلك مشكلة لم نجد حلّاً مقنعاً لها في مأثورات الحكيم الفلسفية .

وكذلك يعني لأنّه نسب إلى القول بأنَّ هناك نحواً من التناقض بين الأخذ بنظرية الصدور (الفيوض) هذه ؛ والقول بتجلي الإله لكل موجوداته وشوقها إليه ؛ لأنَّ الصادر عن المطبع - إذا كان الصدور عقلاً - يتطلع إليه ذاتياً ، وفي هذا التطلع نحو الكمال تتحقق فكرة الشوق الغائي التي تناهى إليها ابن سينا من قبل ؛ كي يثبت الربط العللي والغائي بين طرف المبوط والصعود في جملته الفكرية التي أراد ، فلا تناقض بين الاتجاهين ... أجل ، قد يكون للنظرية مجالاً الأرجح الذي يمتد إلى الجانب الرياضي من العلم الطبيعي خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب التي فسرت بنحو المقلالية التقليدية عند الفيلسوف ؛ ولكن ليس من السهل إفراغ النظرية كلياً من صورها الفوقيّة ؛ ومن ثمة إضافتها إلى العلم الطبيعي - كما تصور ومال إلى ذلك بعض الدارسين - بل هي حسبها جزء من هذا ، كما هي جزء من ذاك ! ..

ولا يسعنا في هذا المجال إلا أن نعجب أيضاً من ذهب إلى القول بتعذر ومقارقة مواقف واتجاهات ابن سينا نحو صدور الموجودات العليا<sup>(٢٥٦)</sup> ؛ بسبب ما أورده الأستاذ الرئيس في رسالته الموسومة بـ (النيروزية في معانٍ المعرفة المجانية)<sup>(٢٥٧)</sup> - ولكن عند العود إلى النص الذي أخذ ذريعة هذا الحكم ؛ لم نجد له - عند التعمق في معانٍه - يؤدي إلى إقرار هذه المفارقة ! .. فليس هناك لي تقابل بين الرأيين ، بلْهُ أنَّ ابن سينا يذهب إلى رأي واحد لا حيدة عنه وهو الذي أشار إليه في كتابه: الشفاء والنجاة والإشارات .. ودليلنا على ما نقول هو أنَّ النص المعتمد من الرسالة النيروزية لا يتحدث عن الصدور وسلسلته ، وإنما يتحدث عن ثبات هذا الصدور ودرجة توعّه فحسب . وهو في حقيقته صورة من صور الفيوض ، ولكن هذه الصور تتدرج تلقائياً بمنظور ثلاثة متأثر بأصل النظرية وأفكار صاحبها أفلاطون - وهناك عالم العقل ، وهناك عالم النفس ، وهناك عالم الطبيعة . وكل أولئك مرحلة من مراحل الفيوض التي أوضحها لنا الأستاذ الرئيس في مأثورته الفلسفية .. فلدي فارق حقيقي بين هذا ونظريّة تسلسل القول حتى بلوغها العقل الفعال ، ثم صدور النفوس ؛ فعالم الطبيعة الذي نعيشه اليوم؟ .. أما استعمال الفيلسوف لمصطلح الإبداع بصياغة (يُبدع) فهو كما سبق أنْ بسطنا دلالة الإبداع وكونها فعلًا حراً خارج نطاق الزمان والمكان - وهذا هو ما حدث بالنسبة لعملية الفيوض ؛ فهي إبداع بهذه الدلالة .. وليس هناك ما يدعو إلى

ترجيع دلالة الإبداع عند المتكلمين وتحميم معانيها أفكار الأستاذ الرئيس ؛ فهو ، كما رأينا من قبل ، من أنصار فكرة (الإمكان) لا (الحدث) . . . وكذا الأمر بالنسبة للالتزام الحكيم بقاعدة أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - التي فصلنا الحديث عنها - فذلك وجهة نظر تبنّاها الفكر الفلسي في الإسلام ، ولم يشذعنها إلا القليل من المتكلمين ومنْ ناصرهم - فكان للنظيرية ، منذ أسطوطاليس ، من نقدّها سلباً أو إيجاباً ، وحسب مدارسهم الفكرية التي يتبعون ! ..

١٤٢ - ولعلَّ فارقاً رئيساً ينبغي الإشارة إليه ، بين فلسفتنا العالم والحكيم الفارابي حول نظرية الفيس ذاتها؛ ذلك أنَّ ابن سينا يؤكد بأنَّ الصور العقلية عند الأول موجودة في العقل الفعال بالفعل . . . بينما في رأي الفارابي فإنَّ تلك الصور موجودة فيه بالقولة. مع فارق آخر هو ميل ابن سينا إلى أنَّ نفس هذه الأجرام الفلكلية هي ضرب من أضرب الحس والإدراك من حيث هاجحة ، من وجوهما ، إلى أمر حسي وإدراك زمانى ، كما يذكر المشرقيون ! . « - فهي إذن في رأيه تعلم وحس وتخيل ، لا كما ذهب الفارابي . . . بل يميل الفيلسوف إلى اعتبارها من أفكار المشرقيين وليس من بنات آراء المدرسة المشائية ! .

ولكن تبقى مشكلة العلاقة بين هذه الصور والأجرام الفلكلية وما يترتب على هيوبتها الجليل ؛ والإله قائمة - رغم الذي أوضحته في دراستنا السابقة عنها . . . وحذر من الواقع في الخطأ الذي يبرر هذه العلاقة بما أوردته الأديان السماوية حول مقوله الخلق من علم : « كل منْ عليها فانِّ ويبيق وجه ربك ذو الجلال والإكرام » - لأنَّ الأديان السماوية لم تقلُّ بالعلم بعد الإيجاد إطلاقاً ، بل ذهبت إلى فناء نسيي دلالته التحول من حال إلى حال آخر ، ومن عالم إلى عالم آخر ، وليس هناك ما يمكن تفسيره بمعنى الفناء إلى العلم ! . والفناء الذي ورد في الآية الكريمة ليس سوى تأكيد على أنَّ كل شيء يقلُّ هذا التحول بشكلٍ حتمي وضروري إلَّا « وجه ربك » لأنَّه هو الدائم الأبدى السرمد الذي لا تُمسِّه سنة ولا نوم . وليس المقصود ، في رأينا ، مفهوم الفنان والعلم المطلقين . . . أقول هذا ، لأنَّ الرأي السيئي فيربط هذه العلاقة - أعني علاقة الإله بالعالم - لا يختلف عما ذهبنا إليه وعما أوضحته سابقاً .

١٤٣ - وسؤال يُطرح في هذا السبيل أيضاً ، لماذا توقف الفيلسوف عند العقل العاشر دون القول باستمرار تدفق العقول بغير ضرر دائم ، كما هو عليه فعل الإله الذي هو « راضٍ بفيضان الكل عنه »؟ . . . يجيب ابن سينا بما فحواه ؛ بإنَّ الكثرة ، إنَّ لزمهت عن العقول ، فذلك بسبب المعاني المتعلقة التي فيها ، وهذا القول لا ينعكس في رأي الحكيم بحيث يصبح كل عقل فيه هذه الكثرة ، ويؤدي عندئذ إلى كثرتها في المعلومات - يضاف إلى هذا أنَّ هذه العقول غير متغيرة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً<sup>(٢٥)</sup> .

ولكن هل نجح الاستاذ الرئيس حقاً في تبرير موقفه هذا؟ .. نحن لا نتردد من القول بما سبق ذكره في كتابنا (فيلسوفان رائدان) من أن نظرية الفيصل بأقانيمها الثلاثة (الشبيهة بالاقانيم المسيحية الثلاثة) تقوم في أساسها على فرضية هذا العقل الفاعل - فالتذكر له تنكر لجوهر القضية ذاتها .. ولكن يبقى السؤال ؛ ليَمْ كان علِّيـراً؟ .. ولمْ يكن الثاني أو الثالث ، كما في الفنوصية والمسيحية مثلاً ( وقد سبق لأبي البركات البغدادي أن سأـل السؤال ذاته ).

نـحن نرى أن السبب في ذلك هو تأثيرات المدارس الشرقية ومنها الحرانية ، وقد أوضـحـنا علاقتها المتينة بالنظـرـية . ولعلـ لـأـفـلاـطـونـ السـقـراـطـيـ تـأـيـرـهـ أـيـضـاـ فيـ هـذـاـ الـمـجـالـ ،ـ خـاصـةـ فـيـ تـأـكـيدـهـ عـلـىـ الـأـعـدـادـ الـمـثـالـيـ الـعـشـرـةـ مـسـتـرـجـيـاـ إـيـامـاـ مـنـ النـظـرـيـةـ الـفـيـشـاغـورـيـةـ الـقـدـيمـةـ ؛ـ وـمـعـتـرـاـ إـنـهـ صـوـرـةـ صـالـفـةـ لـلـمـلـلـ الـمـجـرـدـةـ .ـ فـالـعـرـيـةـ هـنـاـ هـيـ الـأـصـلـ فـيـهـ تـقـصـيـدـ مـنـ هـذـاـ التـأـيـرـ .ـ أـمـاـ قـصـيـةـ الـمـلـلـ فـمـوـقـعـ ابنـ سـيـنـاـ نـحـوـهـ وـاـضـعـ وـصـرـيـعـ (٢٠١ـ)ـ .ـ وـلـاـ يـخـلـوـ الـاتـجـاهـ كـذـلـكـ مـنـ تـأـيـرـاتـ غـيـرـ مـبـاشـرـ لـعـلمـ الـكـلـامـ الـإـسـلـامـيـ عـلـىـ اـبـنـ سـيـنـاـ نـفـسـهـ .ـ

١٤٤ - وفي تقويم علم للنظرية عند القدماء ؛ اختـرـتـ لـكـ مـوـقـعـ فـيـلـسـوـفـ الـأـنـدـلـسـ اـبـنـ رـشـدـ ،ـ حـيـثـ لـمـ يـخـفـ نـحـوـهـ ،ـ بـلـ رـفـعـ عـقـيرـتـهـ مـعـلـاـ خـطـلـ النـظـرـيـةـ وـعـسـرـهـ وـتـهـافـتـهـ! ..ـ وـأـحـبـ لـنـفـسـيـ وـلـلـقـارـيـهـ أـنـ يـشـارـكـنـيـ الـاطـلـاعـ عـلـ حـدـيـثـ أـبـيـ الـوـلـيدـ حـيـثـ يـقـولـ :ـ «ـ أـمـاـ مـاـ حـاكـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ مـنـ صـدـورـ هـنـهـ الـبـاجـيـ بـعـضـهـ مـنـ بـعـضـ ؛ـ فـهـوـشـيـ لـاـ يـعـرـفـهـ الـقـومـ ،ـ إـنـاـ الـنـيـ عنـهـمـ أـنـ هـامـنـ الـمـبـداـ الـأـوـلـ مـقـامـاتـ مـعـلـوـمـ لـاـ يـتـمـ هـاـ وـجـودـ إـلـاـ بـنـلـكـ الـقـلـمـ مـنـهـ ؛ـ كـمـاـ سـبـحـانـهـ وـمـاـ مـنـ إـلـاـ لـمـ مـقـامـ مـعـلـوـمـ .ـ إـنـ الـارـتـيـاطـ الـذـيـ بـيـنـهـ هـوـ الـذـيـ يـوـجـبـ كـوـنـهـ مـعـلـوـمـ بـعـضـهـ مـنـ بـعـضـ ؛ـ وـجـيـمـهـاـ عـنـ الـمـبـداـ الـأـوـلـ .ـ إـنـهـ لـيـسـ يـعـمـلـ مـنـ الـفـاعـلـ وـالـمـفـعـولـ وـالـخـالـقـ وـالـخـلـوقـ فـيـ ذـلـكـ الـوـجـودـ إـلـاـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ فـقـطـ .ـ وـمـاـ قـلـنـاهـ مـنـ اـرـتـيـاطـ وـجـودـ كـلـ مـوـجـودـ بـالـواـحـدـ ،ـ فـذـلـكـ خـلـافـ ماـ يـعـمـلـهـ هـنـاـ مـنـ الـفـاعـلـ وـالـمـفـعـولـ وـالـصـانـعـ وـالـمـصـنـعـ .ـ إـنـ كـانـ شـيـءـ وـجـودـهـ فـيـ آتـهـ مـأـمـورـ فـلـاـ وـجـودـ لـهـ إـلـاـ مـنـ قـبـلـ الـأـمـرـ الـأـوـلـ .ـ وـهـذـاـ الـمـعـنـىـ هـوـ الـذـيـ يـرـىـ الـفـلـاسـفـةـ أـنـ عـرـبـتـ عـنـ الشـرـائـعـ بـالـخـلـقـ وـالـاخـرـاعـ وـالـكـلـيـفـ ،ـ فـهـذـاـ هـوـ أـقـرـبـ تـعـلـيـمـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـمـلـ بـهـ مـنـهـ بـهـلـوـاءـ الـقـومـ ،ـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـلـحقـ الشـنـعةـ الـتـيـ تـلـقـىـ مـنـ سـمـعـ مـذـاهـبـ الـقـومـ عـلـىـ التـفـصـيـلـ الـذـيـ ذـكـرـهـ أـبـيـ حـامـدـ (٢٠٢ـ)ـ .ـ

ذلك هو موقف أبـيـ الـوـلـيدـ اـبـنـ رـشـدـ قدـيـماـ ..ـ وـذـهـبـ بـعـضـ دـارـسـيـ اـبـنـ سـيـنـاـ حـدـيـثـاـ إـلـىـ وجـهـهـ نـظـرـ لـاـ تـخلـوـ مـنـ قـسـوةـ عـنـدـمـاـ اـعـبـرـاـ نـظـرـيـةـ الـمـفـعـولـ الـمـفـارـقـةـ وـ نـظـرـيـةـ رـكـيـكـةـ وـمـضـطـرـبـةـ وـلـاـ تـدـعـوـهـ إـلـيـهاـ الـحـاجـةـ (٢٠٣ـ)ـ .ـ إـنـ رـأـيـاـ كـهـذاـ خـلـطـ ،ـ كـمـاـ تـعـتـقـدـ ،ـ بـيـنـ مـسـتـوـيـنـ لـاـ يـنـبـغـيـ الـخـلـطـبـيـنـهـاـ :ـ هـمـ الـإـبـدـاعـ مـنـ جـهـةـ ،ـ وـالـخـلـقـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ (ـ وـقـدـ بـسـطـنـاـ الـقـوـلـ فـيـهـاـ )ـ .ـ وـلـكـنـاـ نـوـدـ أـنـ نـوـضـحـ مـوـقـعـ الـإـسـتـاذـ الرـئـيـسـ لـنـرـفـعـ عـنـهـ هـذـاـ الـحـيـفـ الـذـيـ سـاقـهـ بـعـضـ الـبـاحـثـيـنـ الـمـعاـصـرـيـنـ نـحـوـهـ .ـ فـاعـيـادـ الـفـيـلـسـوـفـ

على نظرية العقول المفارقة وتمسكه بها كان الغرض منه بناء نسق منظم لعملية الإيجاد التي تبني (العقل) أساساً في تنظيراتها لتهيئتها في تسلسلها الفوقي إلى العقل الفعال عملاً وتطبيقاً .. والغاية من ذلك أن يضع الحكيم تصوراً للعالم ينهض على نحو من الإبداع الحض ، باعتبار أنه تتفق دائم - وهذه الديجومية تعبّر في حقيقتها عن معانٍ غاية في التزويه المطلق ، وتضع الآلة في نطاق خارج مفهوم الزمان المنقسم ، وتجعل منه فاعلاً دائم الفاعلية ، لا تحدّ حقيقته ولا يحيط به وصف ، لأنّه هو السبب الأول لوجود سائر الأشياء .. فإنّ الفيصل ، في مثل هذه الصورة ، جبرٌ ميتافيزيقي بدون أن يلحق هذا الجبر فرض خارجي أو داخلي - ومن هنا عد فعل الله فعلاً حراً كما أشرنا من قبل . ولكنه إذا قيس بالنسبة لنا بيدو وكأنه إلزم وجبر علوٍ .. لهذا فإنّ عملية الفيصل قائمة على فعل لا يُستوي مع المدرك من أفعالنا الإنسانية ؛ باعتبار أنه فاتح للطبيعة ، فهو إذن ضرورة لازمة وكفى ! ..

يضاف إلى هذا ؛ إننا يجب أن لا نحكم على الماضي بوسائل الحاضر ، فتلك طريقة لا تقرّها نحو التراث - وقد أوضحنا رأينا فيها في كتابنا المدخل إلى الفكر الفلسفـي عند العرب - لأنّها أشدّ خطراً على مأثوراتنا حتى من مواقف بعض المستشرقين وشطحاتهم ! .. بل ينبغي أن يكون الحكم في ضوء مقومات ذلك العصر ومتاهج أفكاره . علينا ، في مثل هذه الحال ، أن نختار ما هو الصالح والمفـيء منه ، ونترك السـيء غير المـعقل ، ولا تخـلـو حـضـارةـ فيـ الدـنـيـاـ مـنـ الصـورـتـيـنـ ! .. وعندئذ سنكون منصفين مع التراث ومع أنفسنا ، صادقين صدقـاً يقودـناـ إلـىـ مـاـ هـوـ جـيلـ وـخـيرـ دون السقوطـ فيـ مـنـاهـاتـ المـقارـنـاتـ الـبـاطـلـةـ بـيـنـ الـلـادـيـةـ الـحـدـيـثـةـ مـثـلـاـ وـتـقـيـرـهاـ لـلـعـالـمـ ، وـمـوـاقـفـ الاستاذ الرئيس ابن سينا (أو غيره) نحو الكون - فتلك غير هذه ، وشتان بينها ! ..

١٤٥ - هذه إذن هي نظرية الصدور السينوية ؛ تفيض خيراً باستمرار ما دامت مرتبطة بفكرة الوجوب .. ولكن العالم لا يخلو من شرور وآلام ؛ فكيف يمكن تفسير هذه الظاهرة؟ - يربط ابن سينا مفهوم الشر بمفهوم الإمكان ؛ لأنَّ الشر ليس هو الغالب على الخير ، بل الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فالعرض ، وعن هذا يقول الاستاذ الرئيس : «إنَّ سبب الشر هو اشتغال طبيعة الوجود على إمكان وقوه ؛ فإنَّ هذا الإمكان هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة ، والشر من الخير ..» وكان في قدرة الآلة أن يوجد عالمًا خالياً من الشرور ، ولكن شريطة أن لا يتعorre الإمكان ، ولا يكون تاليه بهذا الشكل الطبيعي : من صورة وملدة ، ومن فعل وقوه - لهذا كان الشر في هذا العالم لوجود الخير . بينما نسبة الشر أقل بكثير من نسبة الخير ؛ لأنَّ الآلة مصدر خير دائم لا يزول .. وعلى الرغم من أنَّ الشرور التي تصيب الفرد لا تؤثر على النوع الإنساني ، فليس الغاية في الطبيعة غير حفظ النوع بمعناه العام ، فلا أهمية إذن للفرد إذا أصيب بهذه الشرور لأنَّها ليست إلهية المصدر ، ولا ضير عندئذ من دخول الشر في القضاء الإلهي ! (١٦) ..

بهذه الصورة التي رسمها لنا ابن سينا ؛ يبدو النص التالي تأكيداً لفحوها العـام: « لو كان أمر الله تعالى كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجيئه كجميلك ، وقيحه كقيحك ؛ لما خلق آبا الآباء أعقل الآتـاب ، أحجن البرائـن ، لا يفـنوه العـشب! .. » - فـهـنـاكـ إذـنـ حـكـمـةـ يـقـرـعـ الإـسـانـ السـوـيـ عـنـ إـدـراكـهـ ولاـ يـطـلـمـاـ العـقـلـ وـالـخـيـالـ! ..

١٤٦ - ولو جاز لنا أن نرتفع بمشكلة الشرور وأثارها إلى عصور متقدمة ؛ لوجـدـناـ أنـ اـفـلاـطـونـ حـاـولـ أنـ يـرـبـطـ دـلـلـةـ الشـرـ بـقـصـورـ المـلـدـةـ وـقـطـلـعـهاـ الدـائـنـ إـلـىـ ماـ هـوـ أـكـثـرـ كـيـاـلـاـ.ـ فالـشـرـ ليسـ عمـلاـ مـنـ أـعـمـالـ إـلـهـ الـأـفـلاـطـونـيـ ، لأنـ طـبـيـعـةـ إـلـهـ خـيـرـ مـخـضـ ، ولاـ يـصـدرـ عـنـهـ إـلـاـ خـيـرـ المـخـضـ ..ـ أـمـاـ الشـرـ فـيـ الـنـظـرـ الـأـسـطـوـطـالـيـ فـإـنـهـ لـاـ يـرـتـبـطـ بـالـمـحـركـ الـذـيـ لـاـ يـتـحـركـ » .ـ لأنـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ غـايـةـ تـهـفـرـ إـلـيـهـ سـاتـرـ الـكـائـنـاتـ بـحـرـكـةـ دـائـنـةـ ، وـلـيـسـ هوـ عـلـمـ لـهـ ، فـكـلـامـهـ يـرـتفـعـ إـلـيـهـ باـعـتـارـهـ المـقـصـدـ وـالـمـبـتـغـ! ..

اماـ اـفـلـوـطـينـ فـإـنـهـ جـلـدـ مـوـقـفـ اـفـلـاطـونـ الـقـدـيمـ ، وـلـكـ بـتـأـكـيدـ أـوـسـعـ عـلـ شـرـيـةـ الـمـيـوـلـ لـأـنـهاـ صـفـةـ سـالـبـةـ فـيـ الـكـائـنـ -ـ فـهـنـاكـ حـالـ مـنـ التـزـاعـ الدـائـنـ بـيـنـ مـاـ هـوـ مـلـدـيـ ، وـماـ هـوـ مـرـتفـعـ عـنـ المـلـدـةـ؛ـ كـالـفـسـرـ مـثـلاـ ،ـ وـفـيـ مـجـاهـدـةـ مـوـاصـلـةـ تـكـونـ الرـوـحـ مـسـؤـلـةـ عـنـهـاـ فـيـ حـالـ اـرـتـبـاطـهـ بـشـرـ الـبـدـنـ وـأـفـعـالـهـ؛ـ وـعـنـدـئـ ذـفـجزـاءـ الـإـحـسـانـ بـالـإـحـسـانـ ،ـ وـالـسـيـةـ بـمـثـلـهـ.ـ وتـلـكـ فـيـ نـظـرـ اـفـلـوطـينـ عـدـالـةـ السـيـاءـ عـلـ الـأـرـضـ ،ـ وـهـيـ عـدـالـةـ أـنـجـتـهـاـ جـيـعـ الـأـدـيـانـ مـنـ قـبـلـ وـمـنـ بـعـدـ.

وـأـخـيـرـاـ فـإـنـ تـيـزـيرـاتـ ابنـ سـيـناـ نـحـوـ الشـرـ تـحـاـولـ إـيجـادـ تـعـادـلـ بـيـنـ طـرـفـيـنـ ؛ـ بـحـيثـ لـاـ وـجـودـ لـشـرـ مـخـضـ أوـ خـيـرـ مـخـضـ ،ـ بلـ هـوـ عـالـمـ يـتـصـفـ بـالـغـائـيـةـ ،ـ وـلـذـلـكـ يـنـتـصـرـ بـالـخـيـرـ ،ـ وـلـيـسـ الشـرـ سـوـيـ انـحـرـافـيـ فـعـنـ هـذـاـ الطـرـيـقـ ،ـ يـتـائـمـ الـكـائـنـ مـنـ حـيـثـ يـدـريـ وـلـاـ يـدـريـ ،ـ فـهـوـ اـمـرـ عـرـضـيـ فـحـسـبـ! ..

إـنـاـ المـالـيـةـ السـيـوـيـةـ فـيـ أـعـقـمـ تـصـورـاتـهـاـ وـخـيـالـاتـهـاـ ،ـ حـيـثـ لـاـ تـائـيـ وـلـاـ تـبـرـمـ بـالـأـلمـ هـذـهـ الـدـنـيـاـ وـشـرـورـهـاـ ،ـ بلـ تـرـوحـ بـلـحـثـةـ عـنـ خـيـوـطـ الـعـنـكـبـوتـ لـتـخـيـطـهـاـ عـالـمـاـ كـلـ مـاـ فـيـهـ خـيـرـ وـسـعـادـةـ؛ـ لـوـلـاـ إـجـابـتـ الـإـنـسـانـ نـفـسـهـ هـذـاـ خـيـرـ وـهـنـهـ السـعـادـةـ! ..ـ فـهـوـ الـأـئـمـ الـأـوـلـ ..

تـرـىـ ماـ قـيـمةـ هـذـاـ عـالـمـ لـوـلـاـ إـنـسـانـ الـذـيـ يـعـبـهـ وـيـدـرـكـهـ وـيـقـلـهـ؟ ..  
أـجـلـ ؛ـ مـاـ قـيـمةـ الـمـعـرـفـةـ حـقـاـ فيـ عـالـمـ يـفـتـرـ إـلـىـ (ـإـنـسـانـ)ـ؟ ..

مع الفيلسوف  
في تصوفه وعرفاته



١٤٧ - آخر الوقفات التي نقفها مع فيلسوفنا العالم ؛ هي حديثنا عن المفهوم المعرفى للتصوف ودلالة لديه . وفي حال كهذا لا بد لنا من فذلكة قصيرة تتناول من خلالها معنى التصوف الإسلامى في جوانبه النظرية والعملية معاً ، ومنابع هذا الاتجاه ومصدره . . ولعلَّ الحد الذى أجمع عليه كثيراً من العروفة يقرر القول الفصل فى معنى دلالة التصوف ؛ حين قالوا: « هو صفة مشاهدة » رغم أن المصطلح أستعمل للدلالة على شيئين مختلفين ؛ الأول التجربة الروحية المباشرة التي يشعر بها الإنسان حين اتصاله على نحو ما بالآله . . والثانى ؛ مجموعة البحوث اللاهوتية والمتافزية التي وضعت لتفسير إمكان اتصال النفس الإنسانية بالعالم الأعلى . . بعبارة أخرى ، إن لفظة ( تصوف ) أطلقت على الحال الصوفية ، كما أطلقت على المذهب الصوفى ، أي على أمرين مختلفين تمام الاختلاف ، يتصل أحدهما بمشكلة سايكولوجية ، في حين يتصل الآخر بمشكلة متافزية (٢٦) . . . وإذا عدنا إلى استقصاء منابع هذه الدلالة ، ظهر لنا أن هناك عاملين في الموقف ذاته ؛ تبني كلًا منها مجموعة من الباحثين والدارسين :

أحدُها يستمد مقوماته ووسائله من مؤثر خارجي لا يمتد إلى الإسلام بصلة ؛ بل يعود إلى مرحلة موغلة في القدم ترتبط بأفكار هندية ويونانية ومسيحية وأشتات أخرى من مذاهب سادت ثم بادت . ومن أنصار هذا العامل في الغرب الأستانة هورتن ونيكلسون وأسين بلاسيوس وأبرى وبكر . ولعل فيما يقوله الأخير منهم (٢٧) توضيحاً لهذه الدعاوة التي يميل أصحابها إلى تبييت الأثر الخارجي في ظهور التصوف الإسلامي - حيث يرى بكر أن هناك أثراً واضحاً للأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغوريات الجديدة على الفرق الصوفية المختلفة ، بحيث أثر ذلك في الإسلام نفسه . ويرى أن بعض مصطلحات العروفة مثل ( الإنسان الكامل ) و( الذات الحقانية ) هي نفس دلالات الفكر الغنوسي ؛ حيث يُعبر عن الأولى بـ ( الأشروس تليوس ) وعن الثانية بـ ( الإيزوثيروس فوزيس ) - ودعابة بكر هذه كدعوى غيره من المستشرقين المسرفين في تعصبهم الذين يحاولون دانياً تغريب الإسلام من كل دلالة عقلانية ، وهي دعاوة خطيرة النتائج ، هادمة للتراث ، تهدف إلى صياغة مقولات الفكر الغنوسي أو اليوناني عموماً وجعلها صدى لكل أفكار الدنيا شرقاً وغرباً ، وأنه لو لا تلك المقولات لما قامت في الإسلام فلسفة ، ولا استوى عقل ، ولا سطعت برقه !! .

ونحن ؛ بدئنا ، لا نتكر للتأثير أو التأثير في مجال الحضارات الإنسانية بعضها بالنسبة إلى بعض ، وليس في ذلك ضير أو عيب - شرطية أن يكون حكم التأثير هذا موضوعياً ونابعاً عن نياتٍ خالصة للعلم وغاياته وصادراً عن معرفة دقيقة لطبيعة وروحية تلك الحضارات . لا أن يكون هذا الحكم عبارة عن (سيطرة) لا يجيد عنها الباحث الغربي فإذا اطبقت حواهنها على مقاييسه هو ؛ أما المقاسات الأخرى فهي ، في نظره ، مرفوضة جملة وتفصيلاً ! وهذا ما لا نقره ولا نحسبه من المنهج العلمي السليم .

أما العامل الثاني ؛ فهو الذي يقول إنَّ التصوف يستمد منابعه وروحانيته ونزعاته من الكتاب الكريم الذي علم الإنسان طرائق السلوك في هذه الحياة سلوكاً تخربياً من ناحية ، ونظرياً من ناحية أخرى - بحيث لا تتحقق الرؤية الشاملة للسلوكين مما إلا عند أولئك الذين بلغوا في الطهور النفسي أقصى حدود الاتصال الروحي ؛ بوسائل مختلفة من الحدس والعقل . فأثبتوا بذلك الصلة الحقة بين ثانية الأرض والسماء التي دعا إليها الإسلام الصحيح .. ومن أنصار هذا الرأي ؛ الذي ذهب إلى أنَّ للتتصوف أصولاً إسلامية ؛ ماسنيون وهنري كوربان وكاتب هذه الصفحات ، وغيرهم من الباحثين والدارسين .

ولعل من صدق القول الإشارة إلى رأي بعض الدارسين الشرقيين ومنهم الدكتور سيد حسين نصر حيث يرى « أنَّ رفض الأغلبية الساحقة من المستشرقين لهذا الجانب الأساسي في الإسلام (يقصد عرفانيه الحقة) كجزء من التراث الإسلامي وعنصر جوهرى لعقيدته السليمة ؛ هو الذي أبرز الإسلام في نظر الغربيين بصورة جافة وعقيمية ومحردة من كل روحية وجمال . »<sup>(٣٥)</sup> .. ونضيف نحن إلى رأيه هذا أنَّ الإسلام وضع في عناصره الروحية نحوأ من التعادل بين الدنيا والآخرة ، لا يبخس حق أحددهما على حساب الآخر - ولكنه في الوقت ذاته فتح مجالاً للإنسان أن يبحث عن التجلي في حياته الخاصة بحثاً وجداولياً صادقاً ؛ يوصله إلى شعور باطنى ينتهي به إلى سُنة المتهنى ، تلك السُّنة التي لا يبلغها إلا المنقطعون حفأً إلى الله انقطاعاً لا رجعة فيه ؛ حيث ينعمون بروحانيته وجماله وعظمته .. لذا فإنَّ دعاوة المستشرقين هذه لا تؤدي ، في الواقع ، إلى تغريب الإسلام من أي اتجاه روحي وعرفاني ؛ بل على العكس يبقى الإسلام في طبيعته الروحية من أعمق الاتجاهات التي حررت الإنسان بصورته من الداخل ومن الخارج ، ووضعته في المسار الذي ينبغي السير عليه ؛ وثبتت له مجال التجلي في كل لحظة يشاء ! ..

\*\*\*

١٤٨ - وأيًّا ما كان ، فإنَّا نعتقد أنَّ السبيل السالك إلى معرفة الرؤية الصوفية عند الرئيس ابن سينا يمرُّ حتماً ، وقبل كل شيء ، بقضية الحكمة المشرفة وما أثير - بما من آراء وأفكار

سواء عند القدماء أو لدى المحدثين ، وما سببه من ضجة واسعة بخصوص أهدافها العرفانية ودعواي جدتها المفتعلة! .. ومن هنا وجدنا أن نستقصي وبشكل موجز المشكلة ذاتها كي نخلص بالأمر إلى الوقوف على حقيقة العرفان السينوي .

وال المشكلة ؛ قيد البحث ، لها دلالتان : الأولى شكلية تتعلق بادعاء الشيخ الرئيس أنه ألق كتاباً أوضح فيه كل شيء عن (الحكمة المشرقة) - ولكن الكتاب ضائع ولم يبق منه شيء! .. والآخر منهجية تتعلق بالتجاهات هذه الحكمة السينوية وارتباطها مع العرفان والتصرف ؛ بحث يعود منهاجاً لا يعتمد المثائية والافتلاطونية ، بل هو نسيج وحدة من آراء الشرقيين وفلسفتهم ..

وبنداً الموقف مع القدماء؛ مع صاحب المشكلة نفسه ابن سينا حيث يقول : « ولِي كِتَابٌ غَيْرِ هَذِينَ (يُقَصِّدُ الشَّفَاءَ وَالنَّجَاهَ) أَوْرَدْتُ فِيهِ الْفَلْسَفَةَ عَلَى مَا هِيَ فِي الْطَّبِيعَ، وَعَلَى مَا يَوْجِهُ الرَّأْيَ الصَّرِيحَ الَّذِي لَا يُرَاوِي فِيهِ جَانِبَ الشَّرِكَاهِ فِي الصَّنَاعَةِ، وَلَا يَنْتَقِي فِيهِ مِنْ شَقَّ عَصَامِهِ؛ مَا يَتَعَقَّبُ فِي غَيْرِهِ . وَهُوَ كَتَابٌ فِي (الْفَلْسَفَةِ الْمُشَرِّقِيَّةِ) . . . . وَمِنْ أَرَادَ الْحَقَّ الَّذِي لَا يَجْمِعُهُ فِيهِ فَعْلِيَّهُ بَطْلُ ذَلِكَ الْكِتَابِ . »<sup>(١)</sup> - ويبعدون من كلام ابن سينا أن المقصود هو كتاب (الحكمة المشرقة) وقد ذكرته جميع فهارس الكتب القديمة ، خاصة كتب الأصول التي تميزت بذكر أسماء المؤلفين من العرب وغيرهم وما ألغوا - ولكنها اجتهدت إلى أن الحكمة المشرقة « لا يوجد تماماً ». . . ونحن ، في هذا السبيل ، نزيد رأي الدكتور يحيى مهلوبي<sup>(٢)</sup> الذي أشار فيه إلى العبارة التي وردت على لسان ابن سينا في البحث الثاني من كتاب (المباحثات) والتي تقول : « أَمَا الْمَسَائلُ الْمُشَرِّقِيَّةُ فَقَدْ كَبَّتْ أَعْيَانِهَا بَلْ كَثِيرًا مِنْهَا فِي أَجْزَائِهَا لَا يَطْلَعُ عَلَيْهَا أَحَدٌ . وَأَثَبَتْ مِنْهَا مِنَ الْحَكْمَةِ الْعَرَبِيَّةِ (أَنْفَضَ قِرَاءَتِهَا الْمُشَرِّقِيَّةُ خَلْفَ الْمَهْدَوِيِّ) ، وَلَعْلَهُ مِنْ خَطَا السَّاخَنَ» في جزازات - فهنه هي التي ضاعت ، إلَّا إِنَّهَا لَمْ تَكُنْ كَبِيرَ الْحَجْمِ ، وَإِنْ كَانَتْ كَبِيرَ الْمَعْنَى ، كَلِيَّةً جَدًا ، وَإِعْادَتْهَا أَمْرٌ سهل.. . - إِنَّ المقصود بالنص السابق هو كتاب (الحكمة المشرقة) بالذات .. بينما ذهب ناشر المباحثات الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى رأي مبابين لما يقول .. وكذلك فإني لا أميل إلى أن أُشرح كتاب (ايثرولوجيا) لابن سينا هو جزء من كتاب (الإنصاف والانتصاف) بل هو فيها أعتقد عمل مستقل قائم بحد ذاته .

١٤٩ - أما إذا عدنا إلى الإشارات التي وردت بخصوص الحكمة المشرقة لدى المفكرين الإسلاميين ؛ فيمكن حصرها على الوجه التالي :

(١) - أشار ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) في مقدمته لرسالة حي بن يقطان بقوله : « تلك هي أسرار الحكمة المشرقة التي ذكرها الشيخ الإمام أبو علي بن سينا . فاعلم أنَّ مِنْ أَرَادَ الْحَقَّ الَّذِي لَا يَجْمِعُهُ فَعْلِيَّهُ بَطْلُهَا . »

(٢) - قال ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ما نصه : « . . . وإنما سبهاها فلسفة مشرقية لأنها منصب أهل الشرق ، فإنهم يرون أنَّ الألة عندهم هي الأجرام السماوية ؛ على ما كان يُذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . . . - وحقاً ما قاله ابن رشد ، فهذا ما فعله ابن سينا عند تقديميه البرهان على وجود الإله حيث نفى دليل الحركة ، كما أوضحنا من قبل . . . وموقف فيلسوف الأندلس هذا يؤيد ما سبق أنْ ذهبنا إليه من أنَّ عبارة ابن سينا التي تقول « على ما في ايشولوجيا من مطعن » - إنَّ المقصود منها ( أي لفظة ايشولوجيا ) هو المصطلح الارسطوطالي لا كتاب أفلوطين كما ظن البعض .

(٣) - ذكر فخر الدين الرازي في شرحه لكتاب عيون الحكمه لابن سينا ، في الفصل الثامن من الإهيات ، في المسألة الخامسة ؛ فقال : « إنَّ الشيخ بين في الحكمه المشرقيه أنَّ الحدَ قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . »<sup>(٣٦٨)</sup>

(٤) - ذكر نصير الدين الطوسي في تعليقه على رأي فخر الدين الرازي أورده في شرحه على كتاب الإشارات والتبيهات ، فقال : « إنك نقلت في المقطع عن الشيخ أنه قال في ( الحكمه المشرقيه ) أنَّ الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مرکبة من الأجناس والفصول ، وبعض البساطط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حلق المزومات ، وتعريفها لا يقتصر عن التعريف بالحدود . فهذا ما ذكرته في المقطع ولم تزد عليه شيئاً . وواجب الوجود إذ ليس بمركب فلا حد له . . . »

(٥) - ذهب شهاب الدين السهروري في كتابه المطارحات في المشرع الثاني المخصص للمنطق إلى أنَّ ابن سينا صرَّح « في كراريس نسبها إلى المشرقيين - توجد متفرقة غير ملائمة - بأنَّ البساطط تُرسم ولا تُحدَّ . وهذه الكراريس ، وإن نسبها ( يقصد ابن سينا ) إلى الشرق ، فهي بعضها من قواعد المشائين والحكمة العامة . إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع أيضاً ، تصرفًا قريباً لا يبادر كتبه الأخرى مبادئه يُعترض بها ولا ينقرر به بالأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانيه ، فإنه هو الخطيب العظيم ، وهو الحكمه الخاصة ! . . . »<sup>(٣٦٩)</sup> - وقد يفهم من نص السهروري أنه يميل إلى أنه ليس في ( الحكمه المشرقيه ) المنسوبة لابن سينا جديداً بالمعنى الدقيق . ولكن يُستخرج من عبارة شهاب الدين أيضاً أنَّ الحكمه المشرقيه المخفة هي من صناعة العلماء الخسرويين . ولست أعلم منْ هم أولئك العلماء الذين قصدتهم السهروري ، ولعله يزيد بهم الذين نشأوا في منطقة خسرو . . .

ومن طريف ما ينقله لنا مؤلف كتاب ( المطارحات ) - أنه رأى حليماً التقى به بارسطوطاليس صاحب كتاب ايشولوجيا ( الكتاب ليس لارسطو بل هو لافلوطين ونسبة القديمة خطأ إلى المعلم

الأول ) فبدأ السهوروبي يسأله عن الفلسفة المثائية كالفارابي وابن سينا ، وفيما إذا كانوا فلاسفة حقاً ، فرد عليه ارسطوطاليس قائلاً : « لا ، ولا إلى جزء من ألف جزو من رتبته » .. فيقول السهوروبي : و كنت أعدّ له جماعة أعرفهم بما التفت إليهم ، ورجعت إلى ذكر أبي زيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالهما ؛ فاستبشر وأشرق عيشه وقال : « أولئك هم الفلسفة والحكمة حقاً » ... وتبعد الرواية السعيدة هذه و كان شهاب الدين حاول أن يرسم صورة عرفانية خالصة للفكر الإسلامي ، يضع في إطارها العام أصحاب الراجح من المتصوفة ، ويدفع بعيداً الاتجاه العقلياني الحالص - رغم المؤشرات الوجданية والخدسيّة التي قدمها ابن سينا حول التجربة الصوفية في كتابه الإشارات ؛ فكل أولئك لم يقنع السهوروبي ولم يثنه عن موقفه هذا ! ..

(٦) - ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في شرحه على كتاب حكمـة الإشراق للسهوروبي ذات العبارات التي أوردها شهاب الدين سابقاً ، مثيراً (أي الشيرازي ) إلى ما ذكره الطوسي في تعليقه على فخر الدين الرازي حول مشكلة الحد بالنسبة للأشياء المركبة<sup>٣٧٠</sup> .. وقد انكر الشيرازي وجود العبارة المذكورة ؛ بينما نجدها بالفاظ الاستاذ الرئيس في كتاب منطق المشرقيين حيث يقول : « إن الأمور البسيطة ليس لها على ما علمت حدود ، وإنما رسوم » ! ..

وإيّا ما كان ؛ فما أورده من آراء أهل المشرق بخصوص الحكمـة المشرقة واصطلاحها - نجد أنَّ ابن سينا نفسه يستعمل دلالة المشرقيين<sup>٣٧١</sup> أو الحكمـة المشرقة بمعنى ؛ فنارة تعني أمراً سكانياً - جغرافياً ، وأخرى تعني تحديداً للاتجاهات المنهجية السائدة عند فلاسفة الشرق مقرونة بالنسبة لفلسفة الغرب من مثاليين وأفلاطونيين وغيرهما .

١٥٠ - وكان للأوربيين المحدثين رأيهم أيضاً حول ( الحكمـة المشرقة ) ودلائلها مما لا يُستغنى من الإشارة إليه ؛ لأنَّ في بعض هذه الآراء جدة وابتكاراً ، رغم قسوة بعضها على الفكر العربي .. وقد استفادنا بجمل آرائهم من بحث أورده الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه ( التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ) - وهو مجموعة بحوث قيمة ترجمتها عن لغات أوروبية متعددة .. ونورد في أدنه إيجازاً متابعاً لما وافق أولئك الباحثين الغربيين ؛ متوكلاً من ورائه أن ننتهي إلى رأي حول المشكلة التي تُعد مدخلاً للعرفان السنوي .

ونبدأ مع تولوك حيث يرى أنَّ الحكمـة المشرقة التي بناها ابن سينا هي حكمـة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين ( يقصد المتصوفة منهم خاصة ) هدفاً لعرفائهم - وليس هذه الحكمـة إلا الحكمـة الأفلاطونية المحدثة . وإن لفظ ( إشراق ) نفسه ، في رأي تولوك هو ترجمة لكلمة صوفية استعملها الأفلاطونيون المحدثون بدلالة اضاءة وإشراق . وأيد رأي تولوك بتفصيل أوسع الاستاذ

بوزي في تعلقياته على فهرست المخطوطات العربية لمكتبة بودلي بجامعة أكسفورد .

ويذهب دي سلان إلى رأيٍّ خاصٍ به؛ حيث يقول إنَّ اللفظ الذي ترجمته بكلمة **illuminative** هو لفظ (مشرقة) - وأنا أعتبر أنَّ هذا اللفظ إسمٌ فاعلٌ من الفعل (أشرق) والمصدر منه (إشراق) وإليهُ تُنْسَب ، فقيل (اشراقيون) - ومعناه يدلُّ على طائفةٍ من الفلاسفة .

ويرى مُنكٌ في كتابه (أشباح من الفلسفة اليهودية والערבية) : « إنَّ لفظة (إشراق) مأخوذة من (شرق) أو (مشرق) وتدلُّ على ما يسميه العرب باسم (الحكمة المشرقة) وهو اسم يفهم من مضمونه . وعندنا أيضًا بعض المذاهب المشرقة التي احتللت في مدرسة الإسكندرية بالفلسفة اليونانية » - ثم يضيف مُنكٌ : « إنَّ الحكمة المشرقة لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل - والتي لم تصل إلينا - من المحتمل أنها كانت تقول بذهبٍ وحدة الوجود الشرقي . ويستدرك قائلاً: ولكن مذهب وحلق الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية » .

ويذهب دوزي - من الناحية الفيلولوجية - إلى القول بما حواه أنَّ الحكمة المشرقة هي فلسفة الإشراقين؛ وهي مشتقة من لفظ مُشرقي أي شرقي - وبهذا يرفض قراءة دي سلان واشتقاقه إياها من مُشرقة (بضم الميم) .

ويعتبر ميرن - وهو ناشر ومحقق لمجموعة من الرسائل الصوفية لابن سينا - « إنَّ الحكمة المشرقة ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرةٌ تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنها نقدمها هنا (يقصد رسائله الصوفية) باعتبارها خلاصة ما تضمنه الكتب المختلفة ، الصغير والكبير التي درسناها في مخطوطة ليدن » .

ويؤيد كارادي ثو قراءة المصطلح بضم الميم أي (مُشرقة) ويرى « بأنَّ خطأ قراءة مُشرقة (فتح الميم) يعني شرقية؛ يرجع في الأصل إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوها بمذهبهم في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية .. ومن المحتمل جدًا أن هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير آمناء لمذهب أستاذهم؛ بحيث لا شيء يحول لنا أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراؤه الحقيقة ، وإن حكمته المشرقة قد احتوت مذهبًا مختلفاً عما في الرسائل الصوفية التي نعرفها له » .

ويذهب جوتبيه في كتابه (ابن طفيل - حياته ومؤلفاته) مؤيداً قراءة دي سلان وكارا دي فو بضم الميم ، حيث يؤكّد « إنَّ هذه (الحكمة المشرقة) مرادفةٌ لحكمة الإشراق ، وإنَّ التصوف الفلسفي عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقّة : حكمة الإشراق ..» - ويعمل المستشرق الإيطالي نلينو قائلاً: « لو عرف جوتبيه كتاب السهروري لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل

التصوفية الفلسفية . . وثمة خطأ شائع هو القول بأنَّ (إشراق) معناه (إضاعة الأشياء) مع أنَّ معناه على العكس من ذلك ، كما يُرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متعلَّق ، أي أنَّ يكون الشيء نفسه مضيئاً .

ومنْ أيدَ قراءة المصطلح بضم الميم أيضًا الاستاذ هورتن حيث يرى أنَّ هذه الفلسفة (المشرقية) « ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجdan والنونق ، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسرِّي على منهاج استدلالي . فهي تقول إنَّ الحقيقة شيء يُشرق للعقل وهي (مشرقية) - وعلى هذا النحو أيضًا يُشرق الله للصوفي ، فهو مشرق . ومنْ يستخدم هذا اللفظ للدلالة على منهبه (مشرقي) أي صوفي ، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان . »

ويذهب الاستاذ آسين بلاطوس المفكر الاسپاني المعروف إلى الرأي الذي يتبنى قراءة المصطلح بالضم أيضًا .

ويرى الاستاذ كلبيان هيوار في دائرة المعارف الإسلامية أنَّ دلالة حكمة الإشراق هي « تصوف ذو طابع أفلاطوني محدث ؛ هي الفلسفة المشرقية (بضم الميم) - أي الإشراق . وقد كانت موجودة أيام ابن سينا ، الذي كتب مؤلفاً عنوانه (الحكمة المشرقية) . وكان لها حينذاك طابع سري فقدنه منذ ذلك الحين ». .

وأخيرًا نعود إلى استقصاء رأي الاستاذ كرلو ألفونسو نلينو ، في شيء من التفصيل ؛ من بحثه القيم الذي أشرنا إليه سابقاً ، حيث نجد أنه يقول : « إنَّ وجود الصفة (مشرقي) - أيَّ كان المعنى الدقيق الذي يراد أن يعطيها - وجود مفترض افتراضياً . » ويحاول نلينو هنا مناقشة المصطلح من الناحية اللغوية وطريقة اشتقاده ، وينتهي إلى أنها خطأ في الاشتقاد ، إذا قُصد من اللفظة دلالة الإشراق . ويرى أنَّ « القراءة (مشرقي) بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها نسبة إلى الإشراق غير مقبولين من الناحية اللغوية . ولا بدَّ ، بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً ، من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي (مشرقية) يفتح الميم وكسر الراء ، أو (مشرقية) بفتح الميم والراء معًا ؛ بمعنى (شرقية) » . ثم يضيف : « لقد دُرستْ نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهي نصوص متاثرة تأثراً واضحًا بفكرة الأفلاطونية المحدثة بدرجة معقوله ، تشابه تأثر الفارابي ، وتبعده بعدها كبيراً عن مغالاة أيام ميليخوس ويرقلس . . إنَّ الأفلاطونية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر . ولا يمكن إلا أن تكون كذلك . في حكمة الإشراق ، ولكنها على العكس من ابن سينا والفارابي لا تستقيها من متابعتها الصافية لدى رؤسائه المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانية ؛ وإنما تأخذها عن ميتافيزيقاً النور المتأخرة ، التي هي

خلط من التقاليد الفتوحية القديمة والعلوم المستوره ، والتي حافظ عليها وثناها صاشه حران . . . . حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس . فتبعتاً لهذا قد وصلت في لغة غربية إلى عالم الفاتحين . نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهوروري بعناصر ذات طابع إيراني خالص ، مأخوذة من ديانة زرادشت . . . والاختلاف بينها ( أي افكار السهوروري ) وبين أفكار ابن سينا المشورة والمستوره واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أنَّ عمِّي الباحثين في هذا الصدد لا بد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقة المجهولة ؛ مع حكمة الإشراق ! . . . .

وبعد نقاش طويل وجاد ، يشير نلينو إلى رأيه حول كتاب ( منطق المشرقيين ) - الذي يعتبره البعض الجزء الأول من مشروع روبيو جديد للفلسفة الإسلامية قدمها ابن سينا في عصره - فيقول : « وهذا يقفي على كل شنك في أنَّ قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي القسم الخاص بالمنطق الذي يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشتمل عليها كتاب ( الحكمة المشرقة ) . . . . وهناك دليل آخر على أنَّ المنطق المطبوع بالقاهرة ( هو ) جزء من كتاب الحكمة المشرقة ؛ ما قدمه لنا صدر الدين الشيرازي في بذنه تعليقه على إملايات الشفاء لابن سينا ، ففي هذا التعليق يقول : إنَّ ابن سينا أشار في كتاب ( الحكمة المشرقة ) إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية .. وهذا يمثل ما رأينا من قبل . . . ويتيقن بوضوح أنَّ أساس مطلقاً للسبب التعلقي الوحد الذي اتخذه الباحثون من أجل القول بأنَّ عنوان ( الحكمة المشرقة ) لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ؛ وهو العنوان الوارد في خطوطتي اكسفورد واستانبول » .

١٥١ - تلك هي أهم الإشارات الواردة على لسان بعض المفكرين المسلمين والباحثين الغربيين - ونحن نميل في نهاية هذا العرض إلى الحكم على فلسفة ابن سينا المشرقة بأنَّها تمثل صورة عرفانية تمسك بها الفيلسوف في بعض مأثوراته ( الفلسفية - الصوفية ) ؛ خاصة في القسم الأخير من كتابه الإشارات والتبيهات ، وفي بعض رسائله الصغيرة كرسالته عن ماهية الصلاة ومهنية العشق ، ورسالة الطير وهي بين يقطان وقصة سلامان وأبسال . كل هذه تقلُّل في رأينا جانباً مما سهَّهَ بـ ( الفلسفة المشرقة ) دون أن يتحقق لنا مطلقاً يتضمن كل الطرق التي أشار إليها في مقدمة كتابه منطق المشرقيين ( باستثناء دعاوة فقدان هذا الجزء وذهب أثره كما أشرنا من قبل ) - والفلسفة المشرقة الصينية التي نعنيها هنا لا تخلو من تأثير بعض أفكار الفياثاغورية القديمة ذات المطبع الشرقي ، خاصة بما تضفيه المدرسة على النفس من جوهريَّة مبرأة دون البدن . ولعلَّ أفكارها تربَّت من خلال الإلحادية المحدثة التي مثلتها ( مدرسة بغداد ) مقتفيَة المنهج الثاني ، وكان ابن سينا من أهمَّ أعمدتها الفكرية ؛ رغم أنه لم ير دار السلام طيلة حياته . . وكان الفارابي أيضاً من روادها الأوائل إضافة إلى كون أبي نصر ( مُبْغَنْد ) الشَّاة والتَّعْلِيمَ معاً .

\*\*\*

١٥٢ - وعودَ على بَنْهُ لِمَا هدفنا إِلَيْهِ مِنَ الْوَقْفِ عَلَى حَقِيقَةِ التَّصُوفِ السِّينِيِّ وَخَصائِصِهِ وَغَایَاتِهِ ؛ فَتَقُولُ إِنَّهُ يَتَّبِعُ مَا تَغْيِرُتْ بِهِ مِذَاهِبُ الْفَلَاسِفَةِ مِنْ أَنْصَارِ الْمَالِيَّةِ الْعُقْلِيَّةِ الَّتِي جَعَلَتْ مِنَ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ صُورَةً تَتَطَلَّعُ دَائِيًّا وَابْدَأِيًّا إِلَى رَحْبِ الْعَالَمِ الْأَسْمَى مِنْشَوَةً إِلَى الْعُودِ الْأَبْدِيِّ ، وَعَاشَقَتْ لِكِيمَاهَا الَّذِي هُوَ الْغَايَةُ الْمَقْصُودَةُ فِي الْبَنْهُ وَالْمَتَهِيِّ ! .. وَفِي هَذَا التَّطَلُّعِ الْمُلْحَظِ عَنْصَرَيْنِ : عَنْصَرُ الْقُدْرَةِ الْذَّاتِيَّةِ فِي النَّفْسِ الَّتِي يَخْضُعُ لِلِّدِينِيَّيْكَيَّةِ التَّشْرُقِ حَسْبَ أَعْهَامِهَا وَطَهَارَةِ وَجْهَتِهَا .. وَعَنْصَرُ الْمَتَّحِ الَّذِي لَا يُعْطِي إِلَّا مَنْ كَانَ قَدْرَتِهِ تَلْكَ غَايَةً فِي الْاسْتَعْدَادِ وَالْتَّرْجِيِّ وَالْقَبُولِ ؛ كَيْ يُشْرِقَ بِنُورِهِ عَلَيْهِ فِي ضَيْءِهِ حَالَكَ سَبِيلَهُ وَيُرِشدَهُ إِلَى الطَّرِيقِ الَّذِي يَؤْدي إِلَى رَحْبِ الْعَالَمِ الْأَسْمَى .. فَإِذَا تَعَادَلَ الْطَّرْفَانِ تَحْقَقَتْ صُورَةً صَلَدَةً لِلِّاتِصالِ يَنْدِرُ ( نَظَرِيًّا عَلَى أَقْلَى تَقْدِيرِ ! ) أَمْثَالًا إِلَّا عَنْدَ الْعَرْفَاءِ مِنَ النَّاسِ ؛ لِأَنَّهَا مَزِيجٌ مِنْ ( الْمَجْهَةِ الْصَّرْفِيَّةِ )<sup>(٣٧٣)</sup> وَالْمَتَهِيِّ الْعَقْلَانِيِّ .

اقرأ معي ابن سينا مقرراً : « إن النفس الناطقة كيمها الخاص بها أن تصير عالماً عقلانياً مرتبأً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائق في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بياتها وقوها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيبة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، ومتحدداً به ومنتهياً بهاته وهبته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصازاً في جوهره » .<sup>(٣٧٤)</sup>

ولأندرني هل كان الأستاذ الرئيس صادقاً مع نفسه عندما فرض - في حال العارف - تعادل عالم المعقول كله مع عالم الموجود كله ؟ .. فـأي جمال وحسنٌ وخير هذا الذي يقول !! .. أهـو تجربة صوفية حقاً ؟ أم عملية عقلانية خالصة ؟ .. إنـتا إلى الرأي الثاني أكثر ميلاً - فهي مثالية متعالية ، بل هي فلسفة أكثر منها توصفاً أو حالاً ! .. ومن هنا فإن صدقها متأتـى عن عمق نظرتها في الاتصال بين الأدنى والأسمى من الكائنات العاقلة التي تكون الحكمة المتعالية قـيـة لها ومهماً يقودها إلى الصراط السوي الذي لا عوج فيه ولا ضلال - وتـلك هي صورة من صور السعادة التي يحسـها الإنسان العارف في تجربته العقلية الغـرـيدة ! .. فهي إذن ليست بحالٍ من حالات الوجود والرياضة والانقطاع والتبتـل التي يسلـكـها المتصوفـ كـيـ يتحققـ لـذـاتهـ نحوـاً من الاتـحادـ معـ الإـلهـ الـذـيـ هوـ الـغاـيـةـ الـتـيـ لاـ تـفـوـقـهاـ غـايـةـ فيـ الـوـجـودـ .. بلـ هيـ ،ـ فـيـ مـذـهـبـ اـبـنـ سـيـنـاـ ،ـ تـأـمـلـ عـقـليـ وـفـلـسـفيـ كـاـ بـسـطـنـاـ ،ـ يـصـطـلـعـ عـلـيـهـ مـاـ اـصـطـلـعـ الـمـتصـوـفـ مـنـ قـبـلـ ؛ـ وـلـكـنـ فـيـ غـيرـ مـنـ اـعـاجـمـهـ وـسـلـوكـهـ وـأـفـوـاقـهـ فـالـعـارـفـونـ -ـ كـمـ سـرـىـ مـسـتـبـلاـ -ـ هـمـ الـذـينـ يـنـصـرـفـونـ بـفـكـرـهـمـ إـلـىـ قـدـسـ الـجـبـرـوتـ ،ـ مـسـتـدـيـنـ لـشـرـوقـ نـورـ الـحـقـ فـيـ سـرـهـمـ ..ـ وـأـيـاـ مـاـ كـانـ ؛ـ فـإـنـ مـوـقـعـ الـأـسـتـاذـ الرـئـيسـ هـذـاـ لـاـ يـخـلـوـ مـنـ مـفـارـقـةـ ؛ـ لـأـنـ الـحـلـ الـأـوـلـ خـطـابـ عـمـيقـ لـلـفـكـرـ ،ـ بـيـنـ الـحـالـ الـثـانـيـ خـطـابـ حـذـسيـ لـلـقـلـبـ ! ..ـ وـجـيلـ مـنـ

ابن سينا أن ينبع إلى أي خاصٍ يحدُّ فيه للتصرف الإسلامي معالمة العقلانية ، مبتعداً عمّا يسميه التصوفة الكبار (بالوجود) متمسكاً بالتأمل والتعقل . ولكن في كل محاولاته الصادقة تلك ، يبقى في نظر أصحاب اللون والإرادة والوجودان (أعني المتصوفة) خارج حضيرتهم ؛ لأنَّهم يريلدونه عارفاً كما وصفه لنا القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في رسالته<sup>(٣٧)</sup> « طال باللب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عن هوا جس نفسه ، ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه برياً ، ومن المساكنات واللاحظات نقباً . ودام في السرم مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيها يغيره من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة . »

ومرة أخرى ، فرق لا مشاحة فيه ؛ بين هذين العقل هذا ، وهذين القلب ذاك ، وبين زهد الفكر ، وزهد البدن . ولكن ليهَا أكثر نقاء وطهارة واتصالاً ؟ .. تلك هي المفارقة حقاً بين الطرفين : فالنظر الفلسفِي يميل إلى الجانب الأول ، والتجربة الصوفية إلى الجانب الثاني ؛ وكلاهما - في نهاية الشوط - يؤديان إلى طريق واحد لا يحبُّ لحدود له من زمانٍ أو مكانٍ لأنَّها يشاهدان الحق مشاهدة عقلية ، ويُصرانه بصيرة ربانية<sup>(٣٨)</sup> . « وغفر الله لمتصفه ذلك العصر وما تلاه ! . الذين أشلحو بوجوههم عن ابن سينا لأنَّه لم يكتب في دعوه هذه تجربتهم اللونية والعملية ؛ فاعتبروه متكلسفاً في صومعة التصوف . وليس من ذنب اقتوفه فكره سويٌّ أنه كان يرى أنَّ (الرياضة الحقة) هي اتصال النفس الناطقة بعلمالها العلوى وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال . ولبيت (الرياضة الحقة) نظاماً من الرهد والتلشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلك مما كان يعده الصوفية وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الأخلاق والروحانيات<sup>(٣٩)</sup> . . . ويحق لنا القول هنا أنَّ الأستاذ الرئيس ، بمنظوره العرفانية المتعمقة هذه ، رفع عن التصوف العقل شوائب التي لحقت به فأثارت حوله صوراً من التزعزعات اللاإنسانية واللاأخلاقية ؛ فأعاده هو إلى حظيرته العقلانية الخالصة ، حيث ينبغي له أنْ يكون ، سواء كان هذا الحضور حضوراً نظرياً يصدر عن العقل ، أم حضوراً فعلياً ينبع من القلب . ففي تصور ابن سينا هذا ما يؤدي إلى وجوب تعادل الطرفين معاً ليتحقق ، عن صدقٍ وإيمان ، عرفانية المعرف في هذه الحياة ؛ كما سرَّى .

١٥٣ - ويسأله الباحثون عن مدى صدق موقفه الصوفي هذا ؟ « فهل خبر الأمر بنفسه فوقيه ذلك الوصف الرائع الذي يعزُّ على غير المخبرين الإتيان به ؟ . » - تلك في نظرنا عقدة العقد التي جمعت قطبين متافرين في طرف واحد ! - رغم أنَّ القاعدة تقول : لا يجتمع على صدقٍ نقضان .

ففي محاولة حلّ هذه المشكلة المنهجية ، لا نجد بدًّا من النظر إلى الموضوع على مرحلتين زمانيتين : إحداهما مرحلة ما قبل عرفانه وترهته ؛ وهي فترة شبابه . والآخرى مرحلة كهولته ؛ حيث أراد لنفسه - بالختيار وإدراك - التعليم نحو الإشراق الروحي بمناجاة عقلانية خالصة للرب ، ويتجزئيذهنی تسمحى معه عناصر الأسفاف المادي ، فتعمد النفس هي والجنوب الصوفى على درجة واحدة من الاستبطان والاستعلاء ؛ رغم تباعد الحالين ، ورغم القول بأنَّ عرفانه النظري يرتفع على عمارسات البدن لحركات أو تبدلات كان المتصوفة يعتبرونها سبلاً يسلك عند دخول حلقاتهم ، فابلحوها لأنفسهم دون غيرهم من الناس .. أجل ، كان ابن سينا من المتصوف في قمته العقلانية الفلسفية ، وكانوا هم في قمتهم من التجربة الحدّسية الخالصة ، وكما ناماً يريان أنَّ العارف يكاد أنْ يُصْرِّحُ الحقَّ في كلِّ شيءٍ : فهذا يصْرِحُ عن طريق العقل ، وذلك عن طريق الوجدان ! .. وبيفنَّ الفرق ثائماً بين الوصفين : فابن سينا فيلسوف تمسك بفكرة (الاتصال ) ، أما أولئك فقد تمسكوا بفكرة (الاتحاد )<sup>(٣٧)</sup> والمعرفة الندوية . فهو - أعني الأستاذ الرئيس - في مثل هذه الصورة الرائعة رجل غلب عقله على قلبه ( وقليل من الرجال هم على شاكلته ) فادرك أنَّ الاتحاد أمر لا يقره الوجدان الذي يدعى المتصوفة ؛ فكيف بالعقل إذن ؟ .. أما الاتصال فهو مرأة مملوقة يخافي بها العارف شطر الحق فحسب ، وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جنب القدس فقط ! .. فابن سينا هنا ي يريد أنْ يحتفظ بمعنَّى الصفة الوجودية والشهودية التي بين العبد وربه ، فلا يكون تعلمه إلا إلى الاتصال .

ذلك هي عيَّرات العارف السينوي : أدرك بعرفانيه سعادة العقل والنفس بحيث أصبح النظر الصوفي لديه « نيلًّا » لوصولِ ما ، هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ<sup>(٣٨)</sup> .. وأدرك أنَّ التجربة الصوفية الصادقة نظرًّا عقليًّا خالص ، لا تشوه شائبة من حركات وافتعالات لا أساس لها في العملية الروحية المطلوبة .. وصحيحة إلى حدٍ ما قولنا إنَّ ابن سينا فتح باب ( الحالات ) الصوفية على مصراعيه لجميع الناس ، ولكن بشروط وثوابت خاصة تعتمد العقل والذوق معاً ، ولا تفرد بأحدِها دون الآخر .. وينبع هنا الانتباه والحنر ، كي لا نقع بالمبالغة التي ادعها بعض الباحثين من افتتاحية هذه ( الحال ) - فالفيلسوف يفرق تفرقة واضحة بين أمرين : التزوع إلى الكمال ، والشوق إلى الكمال ؛ فالأول صفة غريزية يستوي بالنسبة إليها جميع الناس صغيرهم وكبيرهم ، عالمهم وجاهلهم .. أما الثاني ؛ فهو تعلم اكتسابي لا يحدث إلا للقلة من ذوي المعرفة الروحية ، وبممارستِ عقلانية مستمرة ، تدرك من خلالها دلالة ذلك الشوق وجمالية هذا الاتصال عند تتحققه صدقًا بالإضافة إلى العارف الحق ! .. لهذا نجد أنَّ ابن سينا افترض في موقفه الفلسفى تبيان الناس في بلوغ هذا الكمال لاختلافهم في درجات معرفتهم العقلية « فكلما ازداد الناظر استبصارًا ازداد للسعادة استعدادًا . وكأنه ليس بغير الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون

أكَّدَ العلائقُ مع ذلكَ العالَم ، فصارَ لِه شوقٌ إِلَى هنَاك ، وعشَقَ لِمَا هنَاك ، بعْصَهُ عن الالتفاتِ إِلَى مَا خَلَفَهُ جَلَّهُ .<sup>(٣١)</sup> - بِهَذِهِ المفارقةِ التِّي وضَعَهَا الْحَكِيمُ بَيْنَ الطرفَيْن ؛ تَنَفَّعُ بِعِدَادِ دَعَوَةِ هَذَا الْانْفَتَاحِ الْأَمْبُودُ الَّذِي نَظَاهَ بَعْضُ الدَّارِسِينَ دُونَ أَنْ يَضَعُوا لِأَقْوَاهُمْ ثَوابَهُمْ وشَرُوطَهُمْ ؛ كَمَا بَسْطَاهُ مِنْ قَبْلِهِ .

١٥٤ - إِنَّ صَوْفِيَ ابْنُ سِينَا فِي واقِعِهَا صَوْفِيَةً (فِيَّا - شَرْقِيَّة) تَنَادِي أَصْلًا إِلَى تَبْرِيرِ فَلْسَفَةِ الْمَوْتِ ؛ وَإِنَّ السَّعَدَةَ الْقُصُورِيَّةَ هِيَ خَرْجُوهُ هَذِهِ النَّفْسِ مِنْ جَسْدِهَا لِتَحرَّرَ مِنْ مَسَاوِيِ الْبَلدِ وَأَدَارَاهُ ، وَتَدْرِكَ عِنْدَ ذَلِكَ عُمْقَ سَعْدَتِهَا الَّتِي اسْتَمدَتِهَا مِنْ أَعْمَالِهِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ - فَهُوَ فِي مَوْقِفِهِ هَذَا يَمْثُلُ صُورَةً مِنْ صُورِ التَّصُوفِ الْمِيَاتَفِيزِيَّيِّيِّ الَّذِي يَتَخَذُ مِنَ النَّظَرَةِ الْمُسْتَقْبَلِيَّةِ غَيْرَ الْمُرْئَةِ هَذِهِ وَغَایَةً وَمَقْصِدًا . وَهُوَ مَوْقِفٌ يَتَبَاهَيُ وَيَتَحْسِنُ الْمَحْنَى الْصَّوْفِيِّ لِأَسْلَانِ الْفَارَابِيِّ الَّذِي كَانَ يَوْكِدُ فِيهِ ضَرُورَةِ الْبَقاءِ كَيْ يَسْعَدَ الْإِنْسَانَ خَلَالَ حَيَاةِ الدِّينِيَّةِ فِي (مَدِينَتِهِ الْفَاضِلَةِ) الَّتِي تَهْدِي أَسَاسًا إِلَى تَحْقيقِ سَعَدَةِ الْمُعْمُورَةِ بِأَجْمَعِهَا . وَنَحْنُ لَا نُشَكُّ أَنَّ الْفِيلِسُوفِينَ ، كُلَّهُمَا ، يَنْطَلِقُانَ إِلَى غَایَةٍ وَاحِدةٍ تَبَاهِنُ وَسَائِلُهَا وَأَسْبَابُهَا : فَالْأَوَّلُ (أَعْنِي الْفَارَابِيِّ) آمَنَ بِالْعُقْلِ إِيمَانًا مُطْلَقاً فَشَلَّادَ عَلَيْهِ كُلُّ إِمْكَانِيَّاتِهِ الْفَلْسَفِيَّةِ فِي بَنَائِهِ الْفَكْرِيِّ ، وَالثَّانِي آمَنَ بِالنَّفْسِ وَغَسَّكَ بِجَهَوْرِيَّتِهَا وَفَرِيَّتِهَا وَخَلُودِهَا الْدَّائِمِ ؛ فَاتَّهُ إِلَى أَنَّ سَعْدَتِهَا الْحَقَّةَ لِيَسِتِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ فَقْطَ وَإِنَّمَا فِي حَيَاةِ أُخْرَى مُتَجَدِّدَةٌ ؛ بِحِيثُ لَا يَجِدُ لِلتَّكَرُّرِ لِسَعَادَةِ الْآخِرَةِ عَلَى حِسْبِ سَعَادَةِ الدُّنْيَا . . .

وَفِي مَعْجَلِ الْحَدِيثِ عَنِ التَّصُوفِ السِّينِيِّ ؛ لَابْدَلَنَا مِنْ دُفَّةِ الْجَمْعِ بَيْنَ صَوْفِيَةِ الْأَسْتَاذِ الرَّئِيسِ وَصَوْفِيَةِ الشَّهِيدِ السَّهْرُورِيِّ ، وَادْعَاهُ أَنَّهَا تَصْلُرُ عَنْ مَنْظُومَةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَبَاهِنُ بَيْنَهَا ، كَمَا يَرِيُّ بَعْضُ الدَّارِسِينَ الْعَربَ<sup>(٣٢)</sup> - حَقًا أَنَّ ذَلِكَ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ وَبِرْهَانٍ ، وَلَا يَكْتُفِي بِهِ بِتَأْوِيلِ مَصْطَلِحَاتِ الْفِيلِسُوفِينَ تَأْوِيلًا شَكْلِيًّا يَفْتَرُ إِلَى الْوَضْوَحِ وَالْدَّقَّةِ ، وَالْإِنْتِهَاءُ بِهَا إِلَى (شَرْقِيَّة) نَظَرِيَّةِ الْفَيْضِ . . فَهَذَا أَمْرٌ فِي نَظَرَنَا دُونَهُ جَدْ ! . لَأَنَّ مَنْهَجَ ابْنِ سِينَا (وَالْمَنْهَجُ هُوَ الْأَصْلُ فِي الْحَكْمِ عَلَى أَيِّ اخْبَلُوْفَلْسَفِيِّ أَوْ صَوْفِيِّ عَلَى حَدَّ سَوَاءِ) بِرَهَانِي يَصْدُرُ عَنِ النَّفْسِ وَزَرْعَاتِهَا وَيَخَاطِبُ الْعُقْلَ ، أَمَا مَنْهَجُ السَّهْرُورِيِّ فَاشْرَاقِيِّ وَجَدَانِي يَخَاطِبُ الْقَلْبَ ، هُوَ نَحْوُمُنَّ التَّازِجَ بَيْنَ الْحَدَسِ وَالْأَسْتِدَلَالِ - وَشَتَانٌ بَيْنِ السَّيْلِيْنِ . رَغْمَ أَنَّ الْأَسْتَاذَ الرَّئِيسَ ، فِي النَّظَرَةِ الْمُخَصَّصَةِ ، يَكُنَّ أَنَّ يُضْمِنُ إِلَى مَجْمُوعَةِ الْمُفَكِّرِينَ (الْبَيْوَصُوفِينَ) الَّذِينَ يَرَوُنَ أَنَّ التَّجْرِيَّةَ الْبَاطِنَةَ هِيَ أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ الْخَاصَّةِ بِالْإِلَهِ ، وَجَمِيعِ الْمَسَائلِ الْمُنْصَلَةِ بِهِ ، وَقَدْ مُثِلَّ هَذَا الْإِنْتِهَاءُ فِي الْعَصُورِ الْمُتَأْخِرَةِ جَاكُوبُ بوهْمِي وَشَلِيجُ وَإِيكَارتُ وَهِيجِيلُ وَغَيْرِهِمْ .

١٥٥ - وَأَيَّاً مَا كَانَ ؛ فَعِنْدَ حِمَاوَلَةِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ التَّجْرِيَّةِ الصَّوْفِيَّةِ الْخَالِصَةِ الَّتِي تَنْقَطِعُ إِلَيْها النَّفْسُ فَتَكُشُّفُ الْحُجْبَ وَيَكُونُ الْأَنْصَالُ ، وَالْمَنْهَجُ الصَّوْفِيُّ الَّذِي يَعْتَدِدُ الْأَسْتِدَلَالُ عَلَيْهِ حَتَّى

يلغى به حد الاستعلاء الذي يمسك بالصورة من جانبها النظري دون المرور بالارهان الروحي للتجربة - نجد أن الشيخ الرئيس يقف في تصوفه في الجهة الأخيرة ؛ فإنَّ له ( كما يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي ) « منعياً في التصوف هو جزء متضمٌ لذاته في طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة النفس بوجه خاص . وإنَّ الصوفى الكامل الذى يطلق عليه اسم ( المارف ) ليس إلا الفيلسوف الكامل الذى أحاط برأسه هالة قدسية ؛ نسج خيوطها من اصطلاحات الصوفية . وإنَّ هدف العارفين من حياتهم الروحية ( في نظريته ) هو بعينه المدى الذى حلته للفلاسفة الذين حققوا رسالتهم على الوجه الأكمل ووصلوا إلى منتهٍ غایا لهم <sup>(٢٨١)</sup> . . . . وتأكيداً لما قاله الدكتور عفيفي ؛ نجد مثلاً أنَّ صوفياً إشراقياً كشهاب الدين السهروردي يدعى في قصته ( الغربة الغربية ) « إنَّ ابن سينا قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ، ولكنَّه لم يوفق في اكتشافها تماماً ! . »

١٥٦ - ولتوسيع الصورة أكثر فأكثر ؛ التي رسمناها سابقاً للتتصوف السنوي ؛ مع ما سقناه من أحكام وأراء واجتهادات - نقدم للقارئ تحليلًا داخلياً شافياً للنصوص ذاتها ، اعتمدنا فيه على آخر ما دونه الاستاذ الرئيس في كتابه الممتاز ( الإشارات والتبيهات ) خاصة النقطة الثامن المتعلقة في موضوع ( البهجة والسعادة ) والنقطة التاسع المتعلقة ( في مقامات العارفين ) . . . ولقد حاولنا جهداً أن نضع الفيلسوف في إطاره الذي اختار ، رغم المفارقات والإشكالات النهنية التي حلها إلينا التصور السنوي .

ومن هذا التحليل السريع الذي توخيته للنص ، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يبدأ حديثه ، أول ما يبدأه ، عن البهجة والسعادة كمدخل رئيس للولوج إلى مسالك العارفين ومقاماتهم : فالسعادة قد يكون منها ما هو ظاهر وما هو باطن ، وما هو حسني وما هو عقلي . . . واللذات الباطنة مستعملة على اللذات الحسية ، وليس ذلك للكائن العاقل فقط ، بل حتى للحيوان الأعجم <sup>(٢٨٢)</sup> . مع التأكيد بأنَّ اللذة في الأصل هي إدراك ما ( لكمال أو خير ) من حيث هو كذلك . . وأما الالم فهو ( آفة وشر ) . وهذا ما دفع الحكيم إلى عدم إرسال اللذة إرسالاً دون تحديد ؛ بل رأها في الكمال والخير ، لأنَّ التعميم هنا يقود إلى توهُّم الإنسان العاقل إلى أنَّ كلَّ لذة فهي كلذة الحمار! <sup>(٢٨٣)</sup> . أما اختلافهما ، أعني الحير والشر ، فيكون بحسب القياس إلى أمر معين أو فعل معين ، مع ما ينبغي من الالتزام بالقوى الثلاث التي تتعلق الأفعال الإرادية بها وهي : الشهوة والغضب والعقل . لذا فإنَّ كلَّ خير إذا قيس إلى شيء ما كان هو الكمال الذي يخص ذلك الشيء . . ولكن شرط إدراك اللذة لهذا الكمال يعتمد على أمر يسميه الفيلسوف بـ ( النونق ) . . فبدون النونق لا يتولد الشوق لدى الإنسان . وليس النونق هنا سوى مرتبة وخطوة إلى النونق العرفاني الذي يقنعه الله في القلب ( كما قلَّفه في فؤاد الغزال! ) . . ومن هنا نجد أنَّ أهل المشاهدة من المتصوفة يسمون اللذة العقلية

ذوقاً ، لأنها أرفع اللذات رتبة وأقواها كمية وأقلّها في الوصول إلى الكثرة المطلوب من الكمال . (٣٨٤) وفي اعتبار آخر ، فإن إدراكهم لهذه اللذة يتميز ، قبل كل شيء ، بطهارة أنفسهم ونقاوة سريرتهم ، وتطلعهم الدائب نحو الخير والحق الأول ؛ نظراً و عملاً ب بحيث يُصيرون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً ، وقد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء . (٣٨٥) ولا يكون ذلك إلا للنفوس السليمة التي على الفطرة والتي لم تتدنس بالعوائق المخالفة للحق !

ولهؤلاء المبهجين ؛ بهذه اللذة والسعادة ، مراتب ودرجات لا يتعدد ابن سينا من أن يضع على رأس هذه الفتة العارفة ، بل في قمتها : المبتغي الأول وهو (الواجب) لأنه «أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كما لا الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم . . . لأنه عاشق لذاته مشوق لذاته ، عشيق من غيره أولم يُعشِّق .» (٣٨٦) أما المرتبة التي تليه فهم المبهجون بالأول - ويقصد بهم الجواهر المقلية القدسية ، والذين يتأملون الأول دانياً وهم أقرب الكائنات إليه . . ثم تلا هذه المرتبة نزولاً فتة العشق المتشاقين الذين حلموا تجمع اللذة والآلام معاً ، والمهم يتصف باللذة لأنه بسبب الأول . . ويل الأصناف الثلاثة الماضية فئة أصحاب النفوس المترددة ، وترددتها يكون بين الربوبية من جهة ، والمادية البشرية من جهة أخرى ؛ فهم معلقون بين السماء والأرض ! . . ويبعهم أصحاب «النفوس المغموشة في عالم الطبيعة المنحوسة» الذين هم في الحضيض الأسفل من الحياة الدنيا ، لا ين لهم خير ، ولا تدركهم رحمة ، وأولئك هم شر البرية ، وليس من سبب في بلاتهم سوى أنفسهم الشريحة التي لم تكتسب عن طريق التعود والمران محنة الخير والتطلع إلى الكمال كي تبلغ مرحلة العارفين التي لا ينالها إلا المقربون ! .

١٥٧ - ودعكَ الآن من هذه الفتة الصالحة المضللة ! . وعذرْ معي إلى العارفين أنفسهم الذين يتميزون بمقامات (٣٨٧) ودرجات يُحصون بها وهم في حياتهم الدنيا ؛ فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم ، قد نصفوها وتجبردوا عنها إلى عالم القدس . (٣٨٨) - وأحوالهم تلك تبلغ بهم أحياناً حد المعجزات والكرامات . ولعل في قصة (سلامان وأبسال) التي ذكرها الفيلسوف في رسالته الموسومة بـ (سر القضاء والقدر) ما يمثل صورة للنفس الإنسانية في علوها وسموها وعرفانها من ناحية ، وانحطاطها ودنائها وملايينها من ناحية أخرى ؛ كي أكيد الحكم في (الإشارات) ذاتها .

والوسيلة التي ينبغي على هذا الإنسان سلوكها هو أن يتحقق أحوال طلاب الحق منفردة أو مجتمعة . فيكون زاهداً في متاع الدنيا معرضاً عن طياتها ، ويكون هابداً بصلق ، ومواطباً مؤدياً صيامه وقيامه على أحسن وجه ، وأخيراً يبلغ أن يكون علِفَـاً منتصراً بفكره وعقله إلى قدر الجبروت ، مستديماً الشروق نور الحق في سره . - بحيث يعود الزهد لديه تزهاً ، والعلادة رياضة ، لا يهيف من ورائها إلى نيل ثواب أو تحبّ عقب ، بينما هي عند غيره تحرى عجّي البيع والشراء ،

والأخذ والعطاء . فالفعلان اذن مختلفان وإنْ كان الغرض منها واحداً ، وليس في ذلك ضير لأنَّ هدف الشريعة في ظاهرها هو الدعوة إلى الأجر والثواب المذكورين ، سواء كان فردياً أو اجتماعياً ، وبتعاونٍ عام في ظل قوانين كافية هي الشرع الذي وضعه الشارع ليسود بينهم العدل وظهور المحجة ، ولا يكون لهم ذلك اعتباً بل يتولاه انسان اختاره الله ؛ يأمر باسمه ، وينطق باسمه ؛ وهو النبي المرسل الذي يحمي الشريعة ويطبقها ويدعو إلى إله واحد لا شريك له قد يرى خيراً ، وإلى الإيمان برسله من قبل ؛ وإيتاء الزكاة والعبادة المخصوص عليها ، وما يجري مجرىها ، والنهي عن المنكر وعمل المعروف .

وفي تحديد للفرق بين عرفانية العارف والإنسان الذي أشرنا إليه - نجد أنَّ الأول يصل إلى مراحل من السعادة الروحية تجعله أكثر تقريراً وتحسناً إلى الواحد الحق ؛ وذلك بما أوتي من زهد وبغاء وانقطاع ، مولِّ فيها وجهه الله تعالى في الغدو والأصال . بينما نجد الثاني يؤثر نيل ثواب ودفع عقاب كما أشرنا من قبل .. وللعارف ، في ضوء هذه الصورة ، حالتان : أحدهما تقاس بالنسبة لذاته وهي محنة للكمال ومصدرها إرادته ، والأخرى بالنسبة لبدنه وتمثل بحركته وفعله نحو (الواجب) وطلب القربة إليه ، ومصدرها عبادته . وكلامها تؤذيان به إلى أنه لا يقصد من تعليمه هذا غير الحق بالذات ؛ لا لثواب مرغوب فيه أو عقاب مرغوب عنه « لأنَّ التارك شيئاً ليتأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » وليس العارف كذلك !.

ولهؤلاء العرفاء ذوي الاستعداد درجات في حركاتهم أيضاً تجاه جسمها في الوصول إلى الحق ؛ وأول هذه الحركات ما يدعونه بـ (الإرادة) « وهو ما يعتبر المستبر باليقين البرهاني<sup>(٢٨٩)</sup> » حيث يؤدي به إلى الاعتصام بالعروفة الوقن التي لا تزول ولا تفنى .. ولا يتم هذا بالأسبيل من الرياضة الروحية وذلك بنهي النفس عن هواها ، والأمر بطاعة مولاها .. وتقطيع النفس الأمارة للنفس المطمئنة كي « تتجنب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي ». فرياضتهم إذن من النفس عن الالتفات إلى ما مسوى الحق الأول ؛ ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه ملحة لهم - والملحة لا تكون إلا بالعمل والاكتسب . وقد تساعد الأخلاق على هذا وتعين عليه ، ولكن بشكل عرضي .. وبحاول الطوسي الشارح لإيصال الغاية من هذه الأخلاق بقوله : « إنَّ توقع الكلام المقارب لها موقع القبول من الأوهام ؛ لاشتمالها على المحاكاة التي تحمل النفس بالطبع إليها ..... وكذلك للنغماتتأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنفٍ منها صنفاً من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجة الأمراض النفسانية ، وفي إيقاع الإقتناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات .. وكذلك يُعين في الأمر الفكر اللطيف المعتمد في مزاجه كيفاً وكماً ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة شفقة ذات وجده ورقه وانقطاع نحو الحق ». <sup>(٢٩٠)</sup>

فإذا حفقت إرادة العارف هذه الرياضة ؛ عنت له عندئذ (خلسات) «لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تحمد عنه». (٢١١) «ونحن ، مع ضعف تصورنا للمعقولات وانغماسنا في الطبيعة الحسية ، قد نتوصل - كما يقول الفيلسوف - على سبيل الاختلاس إلى الحق الأول ، فتكون حينئذ سعادة ليس لها شبيه أو نظير» (٢١٢) .. وتعزز هذه الخلسات بأنها: وجده إلى وجوده عليه . ويندرج معها العارف الواله حتى «يكاد يرى الحق في كل شيء» . . . بحيث يتقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مأولفاً ، والوسيط شهاباً بيناً ، وتغسل له معارفة مستقرة ، كأنها صحة مستمرة . . . فإذا انقلب عنها انقلب خسران أسفًا! (٢١٣) «ولكن العارف الحق يحاول جاهداً أن يمسك بهدا الوسيط ؛ إلى أن يصبح معه مت شاء ! . حتى يتوجه بكليته إلى الحق ، وعند ذاك يكون قد بلغ درجة المحو والفناء في التوحيد ؛ وهناك يحق الوصول - وهوخلاص الذي يتطلع إليه الله في في عرفاته ، بحيث يصير الحق بصره الذي فيه يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وعقله الذي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده الذي به يوجد . وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلكوك ، ولا عارف ولا معروف ؛ بل هو مقام الوقوف حيث الواحد الحق .

١٥٨ - حفأ إنما مقام الواحد الحق الذي لا يناله إلا ذو حظ عظيم .. ولكن ما هي صفات هذا العارف الذي منحه الله هذا الحظ الوفير . يقول الحكم إنما: «هش بش ، بسام ، يجل الصغير من تواضعه ، كما يجل الكبير ، وينبسط من الشامل مثل ما ينبط من النبيه . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ! . . . والعارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيه ؛ فضلاً عن سائر الشواغل .. فهو أهش خلق الله بيهمته . العارف لا يعني التجسس والتحس . أي لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه مقبلًا على شأنه ، فارغاً عن غيره ، غير متبع لمحورة أحد ) ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرقة ؛ فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معبر . وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا ؟ وهو بمعزل عن تقىة الموت ؟ . وجود ، وكيف لا ؟ وهو بمعزل عن عبة الباطل؟ . وصفاح ، وكيف لا ؟ ونفسه أكبر من أن تخربها ذات بشر ؟ . والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، ففضل عن كل شيء ؛ فهو في حكم من لا يكلف ، وكيف ؟ . . . والتکلیف لمن يعقل التکلیف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطبته إن لم يعقل التکلیف؟» (٢١٤)

ذلك هي إذن نعموت العارف وصفاته ؛ تبلغ به حدًا يعيشه حتى من التکلیف الشرعي الذي فرضه الله على عباده .. وهو موقف خطير ، يشرحه لنا الطوسي فيقول: «المراد أن العارف ربما ذهل ، في حال اتصاله بعالم القدس ، عن هذا العالم ؛ ففضل عن كل ما في هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتکالیف الشرعية . فهو لا يصير بذلك مثانياً ؛ لأنه في حكم من لا يكلف ؛ لأن

الكليف لا يتعلّق بالأئمَّة بعقل الكليف ، في وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأمّل بترك التكليف ، إنْ لم يكن بعقل التكليف ؛ كالثائمين والغافلين ، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين .<sup>(٢٩)</sup> « ذلك هو السرُّ الذي يجب أن لا يذيعه أحدٌ من المارفرين إلا لعارفِ مثله ، وفي غير ذلك ، فقد أتمَّ إثناً كثراً ! .

ثُرىٰ مِرَّةً أُخْرَىٰ ؛ أَيْمَانًا أَقْرَبَ مِنَ الْأَيْمَانِ أَهْوَ احْصَاءَ نَجُومَ دَرَبِ النَّبَّانَةِ ، أَمْ مَعْرِفَةَ مَسَالِكِ  
الْعَارِفِينَ وَالْمَنْصُوفَةِ الْمُنْقَطِعِينَ؟ .. تِلْكَ مَسَالَةٌ لَا يَعْرِفُ الإِجَابَةَ عَلَيْهَا إِلَّا أَصْحَابُ الْمَوْاجِدِ  
وَالْأُوقَاتِ ، وَلَسَا نَحْنُ مِنْهُمْ عَلَىٰ أَيِّ حَالٍ! ..

١٥٩ - وفي ضوء ما أوضحته ؛ نجد ابن سينا وكأنه يؤكد ، بروحه الصوفية الغارقة في عرفانه العقلي ؛ بعض ما قصده العارف التُّسْتَرِي (ت ٢٨٣ هـ) في تحديده للمعرفة بأنها: «تمسك بالكتاب ، واقتداء بالسنة ، وأكل الحلال ، وكتف الأنف ، وتجنب المعاصي ، ولزوم التوبة ، وأداء الحق » - هذه هي الطريقة السالكة للسعادة التي عمل الاستاذ الرئيس على تحقيق الوصول إليها ، فكان تصوفه ينبع عن نبأته الصادقة المرأة ، سواء أدرك الغاية ، أم ضل في متهاهات الطريق .. ولكنه بقي يبحث عن سعادته هذه في الحياة الدنيا والآخرة - تلك السعادة التي لا تتم ولا تزدهر إلا بسبيل من تربية أعمال النفس وأفعالها الصالحة ؛ ومن هنا كانت الأخلاق وطراقي السلوك ؛ المهم الذي يهدى إلى معالم هذه الحياة .. وستقول كلماتنا في هذا المقصود العائد.

٦٥ - فأول ما يطالعنا من غايات هذه المعرفة الأخلاقية هو كيفية قبة الفضائل والنبو عن الرذائل وتجنب الخطايا والأثام - كي تتحصن النفس بقواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل

زمان ولكل مكان ؛ هذه القواعد التي تتصف بالمعايير المطلقة في تقويمها لأمور السلوك البشري ، غير ملائمة للاعتبارية الوضعية وأحكامها النسبية في الأخلاق .

ويلعب (المزاج) دوره من الناحية السلوكية ؛ باعتبار أنَّ السلوك والعادات تابعة لمزاج البذن في رأي الفيلسوف - بل أنَّ الاعتدال في المزاج يجعل الإنسان أكثر استعداداً لقبول الخبر الغافض عليه من لدن السماء . بمعنى أنه كلما قلت تأثيرات الأصداف في الكائن الناطق ؛ كان أكثر تقبلاً لإشارات العقل الفعال عليه . ومن هنا كان على النفس أنْ تبذل جهداً كبيراً في تركيبة ذاتها من الشوائب والتواءق ، وتعمل جاهدة على اقتناص المعرفة الأخلاقية الحقة ؛ كي تأتِ السعادة المرجوة فینكشف لها حجاب الغيب ! ..

ولو تدبّرنا هذا الأمر ؛ لم نجد فارقاً حديباً بين هذا الذي يقوله ابن سينا في الأمزجة من حيث كونها استعدادات ، وأنواع المحدثين والمعاصرين - غير أنَّ المؤذنين يربطون هذه الأمزجة بتأثيرات عضوية لم يستوعبها عصر الاستاذ الرئيس يومذاك كالغدد الصماء والغدة الدرقية ، وأمثالهما .

ولقد كان لنظرية الوسط الأخلاقي أثراًها أيضاً على الفيلسوف - تلك النظرية التي تبنّاها المعلم الأول في مدوناته الأخلاقية خاصة في كتابه الموسوم : الأخلاق إلى نفع ما خواص ، معتمداً مفهوم الوسط في فعل الإنسان السوي الفاضل ؛ حيث ينبغي أن تكون أفعاله المختارة هي الوسط بين طرفين كلامها ردّيّة هما : الإفراط والتغريب ، أي استقطاب في الإيمان نارة ، واستقطاب في السلب نارة أخرى ؛ كلامها لا يؤديان إلى الوسط المطلوب ، لأنَّ الفضيلة ينبغي لصاحبها أنْ لا يكون خامل الشهوة ولا فاجراً ، بل يتوسط بينها ؛ فيكون عفيفاً . ولا جبان القلب ولا متهرراً ؛ بل يتوسط بين الأمرين ليكون ذكيًّا فطناً . وإذا غلب على الإنسان أحد طرق الإفراط والتغريب عليه بالثاني حتى يعود إلى الوسط . . «<sup>١٩٨</sup>»

وما ساقه لنا ابن سينا في النص هو أمثلة للمواقف الوسطى في السلوك الأخلاقي - ولا أدرى هل أدرك الاستاذ الرئيس الصعوبات التي أثارها ارسطوطاليس ، صاحب النظرية الوسطى ، بخصوص تعبيتها ، أم لم ينieszها؟ .. ولكنه على أيّة حال تمكّن بها من حيث أنها توادي إلى (الاعتدال) بين حالين كلامها ردّيّة كما ذكرنا . وقيام هذا الاعتدال هو العقل الذي يكبح جماح النفس من أنْ تترافق إلى هاوية الانحراف ؛ فيعصيها عن الضلال . وهذا (العقل) هو فعل اكتسيبي يستمد طبيعته العملية من التعمّد أو العدة .. وأما الجزء النظري منه فإنه يرتفع بالجانب العملي إلى قمة التجرد - في حال الاستعداد وسلامة المزاج - فيصبح هذا الإنسان حكيمًا ، تفوح نفسه بالنقاهة والطهارة وعطر السعادة ؛ بحيث يبلغ من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منه فيشغله عن كل شيء ، كما أوضحتنا في فرات التصوف سابقاً .

ولكن ابن سينا لا يبيح هذه السعادة أن تتحقق كاملة في هذه الحياة بل يجرّها إلى العالم الآخر (كما ذكرنا من قبل) - لأن ارتباط البدن في النفس يحول دون كمالها الأفعى ؛ لذا كانت نظرته تتحدى الزمن الذي نقيسه وتعبر إلى عالم الخلود ؛ حيث تبلو النفس مجردة عن أمرانها ، وعندئذ تكون للهمة هذه النفس المطهرة ؛ لا من جنس اللة الحسية والحيوانية بوجه ؛ بل للهمة تشكل الحال الطيبة للجواهر المضحة .<sup>(٢٩)</sup>

أجل هذه هي السعادة التي يريد ابن سينا أن يتمسك بها الأخلاقيون ، خشية أن تُتَحْرَف بهم أنفسهم فتهوى إلى الشقاء ؛ حيث لا قرار ولا استقرار ! .. ولست أناجد ما يدعو إلى بيان طرائق هذه السلوكيات التي قررها الشيخ الرئيس ؛ فهي في واقعها لا تخرج على نصائح الأخلاقيين المنشورة في كثير من كتب السلوك والأعراف ، وليس فيها جدّة وابتکار<sup>(٣٠)</sup> ؛ بل هي إلى التطبيق أكثر ميلاً منها إلى النظر ، بخلاف ما وجدناه في عرفانياته وتصرفاته .

...

## ١٦١ - وفي نهاية المطاف ؛ نقولها صادقين :

رحم الله أبا علي ؛ فلقد كان دنياً لوحده من الناس ؛ عاش سطحها وغورها ، وذاق حلوها ومرها ، وتمرّغ صلباً وصهاماً ، ومارس حلامها من لذات الجسد أعمق ما تطلعت إليه رغباته ، وتفنّه ظلال عرفانها بأوسع ما سمحت به عقلاليته النافرة ، فجمع - في بودقة واحدة - بين نوازع الدنيا وهو جس الآخرة ، فكان حقاً في الحالين ؛ نسيج وحلمه : فكر انساني جبار ، وعقل وثيب ، وحكمة باللغة ، وخيال فنّاذ ، ورغبة جائحة ، وسورة ذهنية حادة ، حفقت في جموعها طبيعة إنسان العصر ؛ كل عصر ! .

ويقىء إسم ابن سينا - وسيقى - شاغل الدنيا جيلاً بعد جيل ، ما دامت هناك رؤية صادقة في التعبير عن (مواقف) الفكر في شئ ضروبه ووسائله .

ورحم الله الاستاذ الرئيس ؛ فلقد كان أيضاً صادقاً في رؤيته تلك مع نفسه وبجتمعه ، داعياً إلى النجاة والعود إلى بر الإيمان والاطمئنان وراحة الضمير ؛ فهو القائل خطاباً رب العالمين :

رجعنا إليك الآن فاقبل رجوعنا      وقلب قلوبنا طال إعراضها عنك  
فإن أنت لم تبرئ سقام نفوسنا      فتشفي عهياها ؟ إذن فلمن يشكى ؟  
حقاً ، مرة أخرى ، وقال الله يا أبا علي سقم النفس ، فإنك رحلت عن هذه الدنيا إلى رب غفور رحيم .



## الهوامش

- (١) انظر : كتاب المؤلف - المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٣٩ . ٤٢
- (٢) انظر : عباس محمود العقاد - الشيخ الرئيس ابن سينا (سلسلة افرا) القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٧ - ٦
- (٣) ينبغي ألا نقع في الخطأ التاريجي الذي وقع فيه بعض الباحثين ، ومنهم المرحوم الدكتور مصطفى غالب (انظر كتابه : ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٠) من أنَّ الشيخ الرئيس غادر بخارى بصحبة أبيه متوجهاً إلى كُركانج - هذا رأي لا يحتمل الصحة ، وهو مجرد تعميم لا غير ، لأنَّ الحكيم ابن سينا غادر بخارى بعد وفاة أبيه ، وهذا ما يرد أيضاً على لسان الفيلسوف بشكلٍ صريح .. ومفاده أنه لمدينة بخارى تعتبر أول رحلة من رحلات متابعته التي افتتح بها شهرته العلمية والسياسية .
- قارن : يحيى بن أحمد الكاشي - نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٦ ، لاحظ الملحق في آخر الكتاب .
- (٤) انظر : د . مصطفى جواد - الثقافة المقلالية والحال الاجتนาوية في عصر الرئيس ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، بغداد ١٩٦٥ ، ص ٥٠٨ .
- (٥) انظر : د . محمد عابد الجابري - نحن والترااث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٣٠ - ١٣١ .
- (٦) انظر : عبد الكريم القشيري - الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٢ - ٣ .
- (٧) للوقوف على التنصير المذكورين انظر الملحق في آخر الكتاب ، وقارن يحيى بن أحمد الكاشي - المصدر السابق .. وكذلك انظر : ابن سينا - منطق المشرقيين ، نشرة محظوظ الدين الخطيب ، القاهرة ١٩١٠ - المقدمة .
- (٨) قلعة من قلاع ناج الملك ، حيث اتهمه الأمير بمراسلة علاء الدولة فأمر بحبسه فيها . وهناك أنشد بيته من الشعر قال فيه :
- دخولى بالقين كما نراه وكل الشك فى أمر الخروج ! .
- وبقى عبوساً في القلعة أربعة أشهر ، وألف خلال إقامته في السجن الكتب التالية :
- كتاب المداية ، رسالة حي بن يقطان ، رسالة في الفرجون .
- (٩) حقق كتاب (المباحثات) الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشره ضمن مجموعته المسماة : أرسطو عند العرب ؛ القاهرة ١٩٤٧ .. قارن أيضاً بـ يحيى مهدوي - مصنفات ابن سينا ، طهران =

- = ١٣٣٣ حيث أورد نصوصاً جديدة للمباحثات لم ينشرها بدوي ، انظر من ٢٠٤ - ٢١١
- (١٠) انظر : د. مجدى مهدوى - المصدر السابق ، ص ١١٧ - ١١٨
- (١١) انظر : محمد حسين بن خلف التبريزى المشهور ببرهان الدين - معجم برهان قاطع ، تقديم محمد عباسى ، طهران ١٩٦٥ ، مادة (سينا) . يقول صاحب المعجم : إن (سينا) هو والد أبو على ، والبعض يقول إنه جده ، والله أعلم ! . ومن طريق ما يذهب إليه ناشراً ديوان ابن سينا ومتوجهه إلى الفرنسيّة : نور الدين عبد القادر والحكيم هنري جاهي (منشورات كلية الطب والصيدلة - الجزائر) قوله في ص ٥ « وانتقلوا في كلية (ابن سينا) ؛ فمن جملة ما قيل في كلمة (سينا) إنها إسم قرية بقرب مدينة بخارى ؛ فسمى نفسه بها ! . والحق إنَّ الباحثين لم يصلوا إلى تَحْقِيق حاسم لهذه النسبة إلى الآن ! »
- (١٢) تولى ابن سينا الوزارة مرتين ، ورفضها في المرة الثالثة ، وذلك في عهد الأمير شمس الدولة ابن فخر الدولة (ت ٤١٢ هـ) - ففي المرة الأولى أبعد عنها قسراً ، بعد فترة من تولتها وذلك من قبل عسكر الأمير ، ثم أعيد إليها ثانية عندما أزمست العلة بالأمير البويهي فلم يجد بدأً من طلب ابن سينا وتقليله الوزارة ثانية كي يتمكن من علاجه ! ..
- (١٣) انظر الشهستاني - عبد الكريم - كتاب الملل والنحل ، القاهرة ١٩٤٩ ، ٤٣ / ٣ .
- (١٤) قارن : الشهستاني - نهاية الأقدم في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيم ، بدون تاريخ (طبعة أوفرت) ، في مواضع متعددة من الكتاب .
- (١٥) انظر : البيهقي - تتمة صوان الحكمة (تاريخ حكماء الإسلام) تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ١٩٧٦ ، ص ٥٦ ، ٥٩ .
- (١٦) انظر : عز الدين بن الأثير - الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٧ ، ١٥ / ٨ ، حوادث عام ٤٢٨ للهجرة ، حيث يذكر المؤلف أنه توفي في أصبهان ، بينما هناك قطع تاريخي بأنه توفي في همدان ودفن فيها ، وذلك حسب رواية تلميذه الجوزجاني المرافق له والعارف الملم بحياته .
- (١٧) انظر : القبطي - إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشرة لبيت ، ليزك ، ١٩٠٣ (طبعة أوفرت) ص ٤١٣ .
- (١٨) انظر : ابن أبي أصيبيع - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق د. نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٤٥ .
- (١٩) أطلق عليه بعض الدارسين المحدثين ، ومنهم د. سيد حسين نصر (انظر كتابه : ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٧٤) لقب (أول فيلسوف مدرسي) - ونحن نرفض هذه الصفة ولا نأخذ بها ، لأنَّ صفة (المدرسة) هنا ينبغي الاستعمال نعتاً لفلسفة الرئيس ابن سينا ، لا اختلاف الدلالتين مضموناً وشكلًا . أما كون الفلسفة في الإسلام والفلسفة المدرسية في أوروبا كلامها تأثر بالجانب الديني ، فهذا أمر واقعي بالنسبة لمرحلةها الزمنية ولا مندوحة منه للطرفين . والذى نعنيه هو عدم تطابق هذا النعت مع حقيقة الفلسفة السينية ، رغم ما نلمسه من تأثيراتها على الفكر المدرسي المتأخر . وأيضاً نحن لا نبيع لأنفسنا نعمت مرحلة الفلسفة في الإسلام بمقولة (الucusor الوسطى ، أو المصوّر المدرسية) لأنَّ الفلسفة في الإسلام - والعلم وجه من وجهاتها المشهورة الزاهرة - غليل في واقعها طموحاً .

- عالياً أبدعه الثقافة العربية في عصر بناها الشامخ الذي شمل رقعة واسعة من الأرض ، بحيث كان هو الصورة المثل لما وصلت إليه الحضارة عصر ذاك ، واستمر لعدة قرون يردد الفكر الشرقي بكل ما هو جديد وطريف . هذا المصر وهذه الفلسفة التي نشأت فيه لا يصح أن تُنعت ب أنها (وسطية أو سطع) لأن هذه الصفة دلالة غير عَبَّية ، بل هي دلالة انحطاط فكري وحضارى عند الغربيين .. هذا من ناحية المصطلح ، أما إذا قيل إن المقصود من هذه التسمية هو الحد الزمني المتlapping بين الشرق والغرب ، فأقول لا حاجة لنا بذلك ما دامت المصطلحات تحمل دلالتها الخاصة عند الأوروبيين أكثر مما يقصد بها الناحية الزمنية فحسب ! . وفوق هذا ذاك ، فإن مصطلح (اسكولي) مأخوذ في الأصل من اليونانية ومنه صنع العرب (اسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير .

قارن بحث ماكس مایرهوف الموسوم : من الاسكندرية إلى بغداد - الترجمة العربية في كتب الدكتور عبد الرحمن بدوي - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٤ - ٥٣ .

(٢٠) انظر : محمد عبيط الطباطبائي - ميلاد ابن سينا ، الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٦٤ .

(٢١) لم ينج ابن سينا ، حياً ومتيناً ، من حسد الحاسدين - رغم أن الحسد بعد الموت جريمة لا تنفتر - فلقد قيل فيه بعد رحيله عن الدنيا بيتن من الشعر هما :

رأيت ابن سينا (يداوي) الرجال  
فلم يشف ما ناله بالشقا ولم ينج من موته (بالنجة)

وقد ورد البيتان في رواية القفعي على شكل آخر فبدل (يداوي) وردت كلمة (يعلدي ) ، وبدل (بالسجح) كلمة (بالحبس) - وأصلح البيتين شاعر العراق الكبير المرحوم الشيخ محمد رضا الشبيبي ، من حيث أنه لا معنى لكلمة (بالحبس) بل السجح هو الأرجح ، ومعناه الإسهال الشديد ، وهو مرض يصيب الأمعاء الغلافية فيقحرها . أما تغيير الكلمة (يعلدي ) إلى (يداوي) فهو الأرجح أيضاً ، لأن لا معنى للمعاددة هنا .

قارن : محمد رضا الشبيبي - تراثنا الفلسفى ، بغداد ١٩٦٥ ص ٦٩ .

بينا وجدت أن المرحوم الأستاذ عباس العقاد يرويها كما هي عند القفعي ويحاول تفسير (الحبس) بأنه القولنج ، أو إنه مات محبوساً أي مسجوناً (انظر : العقاد - الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص ٢٨ ) - وفي الحالين ابتعد العقاد عن الواقع ، لأن الأستاذ الرئيس لم يمت داخل السجن ، كما إنه لم يمت بداء (حبس البول) كما تسميه العامة . فرواية الشبيبي وتصحيحه هو الأولى في نظرنا .

(٢٢) انظر مثلاً : أبو الفرج الأصفهاني - كتاب الأغاني ٤/١١٢ وغيره من المصادر التاريخية .

(٢٣) انظر : الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢٤) قارن : د . مجدى مهدوى - فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ١٠٠ .

(٢٥) من غريب ما يتحمس له بعض الباحثين ، ومنهم المرحوم الدكتور مصطفى غالب (انظر كتابه : ابن سينا ، ص ١٣) هو محاولة نفي كون أن الشيخ الرئيس ضم إلى معرفته الفلسفية ؛ معرفة بعلم الفقه أيضاً - ولا أدرى ما هو وجه الغرابة في ذلك ، مع رجل يتميز بالعقلانية وسعة الباب ! . هذا من ناحية ، أما أن هذا الفقه كان حنفياً أو إمامياً ؛ فتلك قضية أخرى ليست ذات أهمية في مجال العلم ذاته ، وقد أوضحتنا الموقف عند دراستنا لأيديولوجية الفيلسوف .

(٢٦) انظر حول قصة حرق المكتبة كتاب الأستاذ المرحوم مصطفى عبد الرزاق - فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢٧) نشر كتاب (الحرف) للفارابي محققاً الدكتور محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ معتمداً على نسخة مشكاة المرقمة ٣٣٩ في المكتبة المركزية بجامعة طهران - وقد عثرنا على نسخة أخرى من الكتاب المذكور موجودة في مكتبة المجلس النباضي الإبراني لم يطلع عليها محقق (الحرف) .

انظر كتاب المؤلف - مؤلفات الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ ، ص ١١٣ ، ٢٩١ .

(٢٨) هناك اختلاف في صياغة « السيرة الشخصية » حول لفظة (مجلد) أو (كتاب) الذي ابتناعه ابن سينا من سوق الوراقين - ففي متنق المشرقيين ترد في النص السنوي لفظة (مجلد) ، وفي رسالة (نكت في أحوال الشيخ الرئيس) ليعي الكاشي (أشرنا إليها سابقاً) ترد كلمة (كتاب) . وقد أخذنا بالرواية الأولى دون الثانية . . . ومن طريق ما يذكر هنا عن رغبة الناس في اقتناء كتب الفلسفة ورواج سوقها ووراقتها ، ما ينقله القبطي في تاريخه عن يحيى ابن علي (ت ٣٧٤هـ) تلميذ الفارابي من أن « شرح الاسكندر >الأفروديسي < للسماع الطبيعي » لارسطوطاليس » كلّه ، ولكتاب البرهان رأيتها في تركة ابراهيم بن علي بن عبد الله .. وعرضها بمائة دينار وعشرين ديناراً ، فمضيت لاحتال بالدالنير ، وعدت وقد أصبّت القوم قدّي باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار ! . . وكانت هذه الكتب تحمل في الكلم . .

انظر : عباس محمود العقاد - الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص ١١ .

(٢٩) انظر : د . ابراهيم مذكر - المدخل من كتاب الشفاء (المقدمة) ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٢ .

(٣٠) قارن : محمد رضا الشبيبي - تراثنا الفلسفى ، بغداد ١٩٦٥ ، ص ٨ .

(٣١) انظر : كتاب المؤلف - فيلسوفان وإندان : الكندي والفارابي ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٥ .

(٣٢) انظر : عباس محمود العقاد - المصدر السابق ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣٣) للمرجع على القصيدة العينية ، وعلى بعض أشعار الشيخ الرئيس ، يراجع كتاب متنق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ من ص (كب - لط) - وللقصيدة العينية نشرات متعددة وشروح كثيرة أيضاً .

قارن : د . يحيى مهدوي - المصدر السابق ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣٤) أول من استعمل الرجز للغرض التعليمي هو أبان بن عبد الحميد اللاحقى المتوفى على رأس الملة الثانية ؛ حيث نظم كتاب كليلة ودمنة رجزاً ، وبعض أبواب الفقه ، وذلك تيسيراً للحفظ على صبيان البرامكة ! . .

- = انظر : شارل كوتـس - الأراجـيز الطـبـية في تراث ابن سـينا ، الكـتاب الـذهـبي لمـهرـجان ابن سـينا في بـغـداد ، القـاهـرة ١٩٥٢ ، ص ١٣٧ .
- (٣٥) انظر : د . مصطفى جواد - بـحـثـه السـابـق ، ص ٥١٤ .
- (٣٦) انظر بـحـثـه عـلـي أصـفـرـحـكـمـتـ . الكـتاب الـذـهـبـي ، ص ٨٤ - ٩١ .
- (٣٧) انظر : عـمـدـ مـعـنـ الطـهـرـانـي - الذـرـيـعـة إـلـى تـصـانـيفـ الشـيـعـةـ ، النـجـفـ ١٣٧٥ هـ ، ٣٩٥ / ٣ .. وـقارـنـ مـقـدـمـةـ كـتـابـ التـعـلـيقـاتـ لـابـنـ سـيناـ الـذـيـ حـقـقـهـ دـ . عـبـدـ الرـهـنـ بدـوـيـ ، القـاهـرةـ ١٩٧٣ـ ، ص ٦ .
- (٣٨) انـظـرـ : عـمـودـ الخـضـيرـيـ . تـلـامـيـذـ الرـئـيـسـ ، مجلـةـ الـكتـابـ الـمـصـرـيـ ، القـاهـرةـ ١٩٥٢ـ ، ص ٥٠٣ـ ، وـكـذـلـكـ قـارـنـ (ـجـهـارـ مـقـالـةـ) أـيـ المـقـالـاتـ الـأـربعـ لـمـحـمـدـ الـقـزـوـنـيـ ، تـرـجـمـهـاـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ عـبـدـ الـوهـابـ عـزـامـ وـدـ . بـحـيـ الـخـشـابـ ، القـاهـرةـ ١٩٤٩ـ ، ص ٨٦ـ .
- (٣٩) للـوقـوفـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـنـاظـرـاتـ انـظـرـ : أـبـوـ حـاتـمـ الرـازـيـ . كـتـابـ الزـيـنـةـ ، تـحـقـيقـ دـ . حـسـينـ الـمـهـدـانـيـ ، القـاهـرةـ ١٩٥٢ـ ، وـكـذـلـكـ قـارـنـ رـسـائـلـ الرـازـيـ أـبـيـ بـكـرـ الـفـلـسـفـيـ ، تـحـقـيقـ بـولـ كـرـاوـسـ ، القـاهـرةـ ١٩٣٩ـ .
- (٤٠) منـ مـعـاصـريـ اـبـنـ سـيناـ ؛ وـهـوـ غـيرـ حـيدـ الـكـرـمـانـيـ (ـتـ ٤٠٨ـ هـ) صـاحـبـ كـتـابـ رـاحـةـ الـعـقـلـ .. يـقـولـ الـقـفـطـيـ فـيـ تـارـيـخـهـ عـنـ صـ ٤٢٤ـ : هـوـ اـبـوـ القـاسـ الـكـرـمـانـيـ صـاحـبـ اـبـراهـيمـ بـنـ بـابـاـ الـدـيـلـمـيـ الـمـشـتـفـ بـلـمـ الـبـاطـنـ » . وـلـعـلـ الـقـفـطـيـ يـقـصـدـ بـعـبـارـةـ الـمـشـتـفـ بـلـمـ الـبـاطـنـ » الـكـرـمـانـيـ نـفـسـهـ ، وـقـدـ تـجـزـيـعـ الـبـارـةـ عـلـ الـدـيـلـمـيـ أـيـضاـ .. اـمـاـ اـبـنـ أـبـيـ أـصـيـعـةـ فـيـقـولـ عـنـ بـانـهـ » الـمـشـتـفـ بـلـمـ التـاظـرـاـ » .
- (٤١) انـظـرـ : دـ . بـحـيـ مـهـدـويـ . المـصـدـرـ السـابـقـ صـ ٢٠٦ـ ، وـكـذـلـكـ قـارـنـ : مـحـمـدـ رـضاـ الشـبـيـيـ . المـصـدـرـ السـابـقـ ، صـ ٦٢ـ .
- (٤٢) انـظـرـ : الـبـرـوـنـيـ . كـتـابـ الـأـثارـ الـبـاقـيـةـ ، طـبـعةـ لـبـيـزـيـكـ ، صـ ٢٥٧ـ .
- (٤٣) «ـصـوـانـ الـحـكـمـةـ» . كـتـابـ يـنـسـبـ إـلـىـ أـبـيـ سـلـيـانـ مـحـمـدـ بـنـ طـاـهـرـ بـنـ بـهـرـامـ الـسـجـزـيـ الـمـنـطـقـيـ الـمـرـفـوـ بـالـجـسـتـانـيـ (ـتـ نـحـوـ ٣٧٥ـ هـ) .. وـلـسـاـ نـعـلمـ شـيـئـاـ عـنـ مـؤـلـفـ » مـنـتـخـبـ صـوـانـ الـحـكـمـةـ » . غـيـرـ أـنـهـ اـزـدـهـرـ تـارـيـخـاـ بـعـدـ ظـهـيرـ الدـينـ الـبـيـهـقـيـ (ـتـ ٥٦٦ـ هـ) مـؤـلـفـ كـتـابـ «ـتـنـتـهـ صـوـانـ الـحـكـمـةـ = تـارـيـخـ حـكـمـاءـ الـإـسـلـامـ» . الـذـيـ حـقـقـهـ مـحـمـدـ كـرـدـ عـلـ وـنـشـرـ الـمـجـمـعـ الـلـغـوـيـ السـوـرـيـ بـدـمـشـقـ عـامـ ١٩٤٦ـ .. وـنـسـجـ الـبـيـهـقـيـ فـيـ عـلـ » مـنـوـالـ مـصـنـفـ كـتـابـ صـوـانـ الـحـكـمـةـ » . حـيـثـ أـشـارـ إـلـىـ تـارـيـخـ الـحـكـمـاءـ وـفـوـانـدـهـمـ ماـ قـرـبـ غـرـوبـ نـجـومـهـ فـيـ مـغـارـبـ الـسـيـانـ وـأـدـرـجـ الـدـهـرـ نـحـتـ طـيـ الـخـدـشـانـ » . (ـقـارـنـ تـارـيـخـ حـكـمـاءـ الـإـسـلـامـ صـ ١٦ـ ) .. فـهـوـ إـذـنـ لـبـيـسـ (ـتـنـتـهـ) بـهـذـاـ الـمـعـنـيـ الدـقـيقـ مـنـ الـمـصـلـطـعـ ، بلـ هـوـ نـسـجـ عـلـ مـنـوـالـ صـوـانـ الـحـكـمـةـ كـمـ اـدـعـيـ مـؤـلـفـهـ سـابـقاـ .. وـلـيـ فـيـ هـذـاـ مـاـ يـكـشـفـ لـنـاـ حـقـيقـةـ «ـصـوـانـ الـحـكـمـةـ» . لـأـنـ كـتـابـ الـبـيـهـقـيـ تـعـالـمـ غالـباـ مـعـ مـفـكـرـيـ وـرـجـالـ الـقـرنـ الـخـامـسـ وـالـسـادـسـ لـلـهـجـةـ ، غـيـرـ سـكـنـواـ الـعـرـاقـ وـفـارـسـ وـمـاـ جـاـوـرـهـاـ . وـلـنـلـخـطـ ، مـنـ النـاحـيـةـ الـمـهـجـةـ ، إـنـ هـنـاكـ (ـجـامـعاـ) بـيـنـ طـرـيقـةـ (ـالـمـنـتـخـبـ) وـبـيـنـ طـرـيقـةـ الـبـيـهـقـيـ ، حـيـثـ إـنـهـاـ يـمـانـ فـيـ اـنـتـخـبـ الشـنـرـاتـ وـالـأـقـوـالـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـسـلـوكـيـةـ لـلـمـتـرـجـمـ لـهـ ، أـكـثـرـ مـنـ اـهـتمـامـهـاـ بـالـأـنـجـاهـاتـ الـأـخـرىـ .. وـلـاـ اـدـرـيـ هـلـ تـغـيـرـ كـتـابـ «ـصـوـانـ الـحـكـمـةـ» بـهـذـهـ الصـفـةـ أـيـضاـ؟ .. وـيـقـنـ سـؤـالـ »

= بغير جواب ؛ فحسوه لم أهمل صاحب «صوان الحكم» ذكر الفارابي والتعريف بفلسفته ؟ . ومن ثمة نجد أن مؤلف «منتخب صوان الحكم» يترجم للكندي ترجمة مفصلة وبيمل الإشارة إلى أبي نصر .. فكان الأخير سلك طريقة الأول بوعي أو بدون وعي ! ..

ويبيق أيضاً أمر الحكم على اسم مؤلف كتاب (منتخب صوان الحكم) مجهولاً وغير معروف . وقد نشر (المنتخب) أخيراً بتحقيق الأستاذ دنلوب بجامعة كمبردج وطبع ضمن منشورات Mouton عام ١٩٧٩ . ونحن لا نتفق مع كثير من القراءات العاجلة للحقيقة التي أدت إلى إضعاف النص ، مع كثرة الأخطاء المطبعية ، مما يجعل إعادة النظر في التحقيق من الأمور العلمية المستحبة .

(٤٤) انظر : محمد رضا الشبيبي - *تراثنا الفلسفى* ، ص ٧٨ .  
(٤٥) قارن : ابن سينا - رسالة في ماهية الصلة ، ص ٣٦ .

(٤٦) ابن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) صوفي أندلسي زاهد ، درس الفلسفة المشائية دراسة جادة . ثار عليه فقهاء عصره لذهباته إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة . توفي في مكان متحرراً أو مسروقاً أو مقتولاً ، باختلاف الروايات ! .

انظر عن آرائه الفلسفية دراسة المستشرق الفرنسي ماسينيون «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام» باريس ١٩٢٩ .

(٤٧) انظر : فرانتز روزثال - مناجم العلماء المسلمين في البحث العلمي (الترجمة العربية) بيروت ١٩٦١ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ . . وقارن : مصطفى عبد الرزاق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٤٨) في رواية كولدتسيهير أن القائل لهذه العبارة الأربيل نفسه لا ابن سينا . ولعل فيما نقله كولدتسيهير عن السيوطى في بعنة الوعاة (ص ٢٦٦) ما يجعلنا أكثر ميلاً إلى روايته ؛ عما ذكرناه في نص الكتاب .

قارن : كولدتسيهير - موقف أهل السنة القائم بأذاء علم الأوائل (الترجمة العربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى - التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ، ص ١٣٥) .

ومن الطريف أن أنقل للقارئه هنا رأي أديب مختلف شاعر هو المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد في عقيدة ابن سينا ؛ حيث يقول : «إن مكعبه في العالم وموجله لا يشتمل على جانب واحد ينافق العقيدة الدينية في أصولها ، بل هو مما يوافق العقيدة الدينية ويدعم إليها ، ولا نعلم أن أحداً قال في ضرورة النبوات ما قاله ابن سينا ؛ حيث جعلها وظيفة حيوية في بنية المجتمع الإنساني » .. ورأى العقاد هنا يحمل أكثر من دلالة في الحكم الصالق على عقيدة الأستاذ الرئيس ! .

انظر : عباس محمود العقاد - المصدر السابق ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٤٩) انظر : Crambie, A.C. *Avicenna's Influence on the Mediaeval Scientific Tradition*, London 1952, p. 87-107.

(٥٠) انظر : مؤلف مجهول (؟) - منتخب صوان الحكمة ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٥١) قارن : د . مصطفى عمر - ابن سينا وتعليم الطب ، الكتب النهبي ص ٣٥٩ .

(٥٢) للوقوف على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع يراجع :

Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.

Corbin, H. *Avicenna and the Visionary Recital*, London 1960-1961

Afnan, S. *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.

قارن أيضاً :

د. سيد حسين نصر - ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ (الترجمة العربية)

(٥٣) انظر : جب - بحثه المنشور في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٤١ .

(٥٤) الكلمة « ايديولوجيا » من المصطلحات المعرية التي دخلت لغتنا الجميلة بعد أن أولتها فئات كثيرة فكرية وسياسية واجتماعية اهتماماتها وذلك حسب نظرتها الخاصة إليها . واللفظة من ابتداع دستوري ترمي أراد بها منظوراً للفلسفة التي تطرح جانبها الميتافيزيقاً وتقصّر منها على دراسة المعانٍ .. والمصطلح أصلاً مركب من كلمتين يونانيتي الأصل هما Logy idea ، و معناهما اللغوي هو (علم الأفكار) - والمقصود منه نسق من الأفكار السياسية والخلفية والجعالية .. وفي البنية المعاصرة ؛ فإن للمصطلح دلالتين : الايديولوجيا العلمية وهي التي تبرر عن الطبقات التقنية والثورية .

والايديولوجيا غير العلمية وهي التي تعبّر عن مصالح طبقات رجعية . وفي رأي كارل ماركس هي جزء من البناء الفوقي .

اما التحليل الذي درسنا فيه ايديولوجية الفيلسوف ابن سينا ؛ فهو ما يمكن انطباقه على أنها نسق من الأفكار السياسية والخلفية والدينية فحسب .. ونحن نميل إلى إيقاع العرب على صيغته في الاستعمال العربي دون الحاجة إلى ترجمة المصطلح ؛ سواء عن طريق الاشتراق أو البناء إلى لغتنا العربية ؛ كما حلول ذلك الدكتور عبد الله العروي في تعريره إلى (أيديولوجى) ، أو عواولة الشيخ عبد الله العلايلي في ترجمته إلى (فكروية) - أجل لنسا في مقام يقتضي هذه الحال ، بل نحن في ميسى الحاجة إلى استعمال التعرير السليم الذي يساعد على بنائنا العلمي وافتتاحنا الثقافي ، كما فعل أجدادنا في بهذه حضارتهم وبنوضهم الفكري واللغوي .

قارن :

Runes, D.D. *Dictionary of Philosophy*, New York, 1942, P. 140.

Rosenthal, M. and Yudin, P. *Dictionary of Philosophy*, Moscow, 1967, P. 206-207

انظر أيضاً :

يوسف كرم - المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٦

جمع اللغة العربية (بasherاف الدكتور ابراهيم مذكر) - المعجم الفلسفي ، القاهرة

١٩٧٩ ، ص ٢٩ .

(٥٥) انظر :

Gibb, *The B.S.O.A.S.*, 1952, VTV, 13, P. 448-499.

(٥٦) ينبغي التأكيد هنا أيضاً أن دعاوة إسماعيلية نصير الدين الطوسي ؛ الشارح الكبير لكتاب الإشارات والتبشيرات ، مهافهة وضمية ولا أصل لها غير أحكام سطحية ساذجة تناقض مع منهاجية وأفكار الطوسي التي تمسك بها .

قارن حول الموضوع ذاته د. عبد الرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين ، بيروت ١٩٧٣ ، ٤١٥-٤١٠ / ٢

- (٥٧) انظر كتاب المؤلف - المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب (مواقع مختلفة منه) .
- (٥٨) انظر الترجمة العربية بقلم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة بدون تاريخ !
- (٥٩) قارن : د . مصطفى جواد - بحثه السابق -
- (٦٠) انظر مثلاً : ابن سينا - كتاب الشفاء قسم الالهيات ، ٢ / ٤٥١ - ٤٥٥ .
- (٦١) انظر : علي بن فضل الله الجيلانى - توفيق التطبيق ، تحقيق د . محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٥٤ ، المقدمة ص ٩ .
- (٦٢) ذهب المرحوم طيب الذكر عباس عمود العقاد إلى ذات الرأى الذي يتبناه د . مصطفى حلمي ، ولكن بتاريخ أسبق زمناً ! .
- انظر : العقاد - الشيخ الرئيس ابن سينا .
- (٦٣) انظر ص ١١٣ من الكتاب ، وقارن ما أوردناه عنه في المامش (٤٣) السابق .
- (٦٤) تناول الفكر الفنية عند الرئيس ابن سينا في صور متعددة من الإبداعات التي ظفرت بها الحضارة العربية ، كالشعر والثر والموسيقى ، وكان في الأخيرة منها مبدعاً وفناناً أصيلاً ، خاصة في قواعد النغم وأصول اللحن ، مع وفاته امتاز لسلفه الفارابي .. ولعل اهتمامات ابن سينا بهذا الجانب الفني من الموسيقى سببه ما كان يذهب إليه من أن الموسيقى هي جزء من العلم الرياضي الذي أشار إليه في شذراته الفلسفية التي تحتوي المنظومة التالية : علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى .
- قارن : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين ، القاهرة ١٣٢٦هـ ص ٧٦ .
- (٦٥) انظر : د . عبد الرحمن بدوى - ارسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، ١ / ص ١٢ / المامش .
- (٦٦) انظر عن مشكلة كتاب الإنفاق دراسة د . عبد الرحمن بدوى - المصدر السابق - ص ٢٢ -
- (٦٧) (المقدمة) وقارن كذلك د . يحيى مهدوى - فهرست ابن سينا ص ٤٥ - ٤٩ . وانظر أيضاً ابن الأثير - الكامل في التاريخ ، حوادث عام ٤٢٥ للهجرة حيث يورد نسب خزانة علاء الدولة ، وكان ابن سينا في خدمته يومذاك فاختدت كتبه أيضاً .. ولعل من النصفة العلمية القول إن من أوائل المعاصرين الذين انتبهوا إلى احتفال أن تكون التعلقات على حواسى النفس لارسطوطاليس - التي نشرها د . بدوى في ارسطو عند العرب - هي جزء من كتاب الإنفاق هو الكونت دي جلارزا في عاشراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٩ - ١٩٢٠ . حيث وضع هذا الفرض بشكلٍ صريح .
- انظر كتابه : محاضرات [في] الفلسفة العامة وتاريخها - القاهرة ١٩٢٠ ص ٩ .
- (٦٨) انظر : دي بور - المصدر السابق ، ص ١٨٨ .
- (٦٩) للموقوف على مؤلفات ابن سينا باللغة الفارسية انظر بحث على أصغر حكمت في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٨٤ - ٩١ .
- (٧٠) للاطلاع على ما هو مششور ومطبوع وعُقِّن ، وما هو غموض من كتب الشيخ الرئيس ، قارن : د . يحيى مهدوى - المصدر السابق ، والأب جورج قنواتي - مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- (٧١) يميل دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام إلى أن المقصود من تسميتها تلك هو (شفاء) =

= النفس - وهو رأي سليم ، انظر كتابه ص ١٧٥ - ١٧٦ . بينما نجد فرنز روزنثال في كتابه مناهج العلية المسلمين ( الترجمة العربية ص ١٨٢ ) يعتبر كتاب الشفاء والتجاة من مصنفات ابن سينا في الطب !! . وقد وضعت العبارة بين قوسين في الترجمة العربية - لذا يمكن أن تكون من غلط الترجم ولبيت من آقوال المؤلف ، واته أعلم ! .

(٧١) انظر :

*New English Dictionary.Oxford, 1901, Vol. IV, I, P. 153*

(٧٢) قارن : ابن سينا - كتب الشفاء ، قسم المتعلق ( المدخل ) ص ٩ . . . ومن الغريب إننا نجد أن الشیخ الرئيس ابن سينا لا يعتبر الشفاء من كتبه الضخمة ! . حيث يقول في فذلكة الجملة الأولى « وهذا الكتاب وإن كان صغير الحجم ، فهو كثير العلم » - ثُری ما الذي كان ي يريد أن يفعله ابن سينا إن لم يكن ( الشفاء ) من كتبه الضخمة ? . . .

(٧٣) انظر عنه كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجدد الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٤١ - ٤٦ .

(٧٤) انظر كتاب المؤلف المشار إليه في أعلى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٩٢ - ٩٤ .

(٧٥) انظر :

*Afnan, S. Avicenna, His Life and Works, London, 1958, P. 79.*

(٧٦) ورد إسم الكتاب بالصيغة التي ذكرنا ، باستثناء مرة واحدة حيث ورد على لسان ابن سينا نفسه : « التبيهات والإشارات » - وذلك في رسالة له نشرت في كتاب ارسطو عند العرب ، ص ٤٥٢ .

(٧٧) انظر : د. عبد الرحمن بدوي - المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٧٨) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات - قسم المتعلق ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢١ . . . والقسم الطبيعي ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٢٥ .

(٧٩) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٢ . . . والمجمع الوسيط ١ / ٥٠١ ، ويوفى كرم - المعجم الفلسفى ، ص ١٨ .

(٨٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٩٠٣ - ٩٠٦ .

(٨١) انظر : د. بخيت مهروفي - المصدر السابق ، ص ٢٣٥ - ٢٣٤ .

(٨٢) قارن : بخيت مهروفي - المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٨٣) انظر : د. سيد حسين نصر - ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٨٦ .

(٨٤) انظر : محمد وهبي - ابن سينا الطبيب ، مجلة الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٩٧ .

(٨٥) انظر : مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ ، ص ٤٩٩ .

(٨٦) قارن : د. عبد السلام هارون - نوادر المخطوطات ، المجموعة الخامسة ، القاهرة ١٩٥٤ ، مقدمة المجموعة ص ٤ . وقد نشر المحقق رسالة ابن سينا في ص ٤٢ - ٢٨ .

(٨٧) انظر : ابن حزم الأندلسي - كتاب الفصل ، القاهرة ١٩٢٨ / ٣ ، ١٠٥ - ١٠٤ .

(٨٨) انظر : ابن سينا - كتاب التجاة ، ص ٣٢٢ .

(٨٩) انظر : الكونت دي جلازارا - المصدر السابق ، ص ١٣ .

(٩٠) انظر : ابن سينا - رسالة في أقسام العلوم المقلية ، ضمن تسع رسائل فلسفية ، ص ١١١ .

- (٩١) قارن : الفارابي - كتاب إحصاء العلوم ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٨ .
- (٩٢) انظر : الفارابي - المصدر السابق ، ص ٨٨ .
- (٩٣) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣٢٢ .
- (٩٤) انظر : ابن سينا - رسالة في أقسام العلوم المقلية ، ص ١١٣ .
- (٩٥) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١١٥ - ١١٦ .
- (٩٦) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ، ص ١٤ .
- (٩٧) انظر : ابن سينا - كتاب المباحثات ( ضمن ارسطو عند العرب ) ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .
- (٩٨) قارن : ابن سينا - منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٧ .
- (٩٩) انظر : اليروني - كتاب الآثار الباقية ، ص ٢٠٧ - ٢٠٥ .
- (١٠٠) انظر كتاب المؤلف - المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٤٥ - ٤٦ .
- (١٠١) انظر : د . محمد عابد الجابري - نحن والتراث ، ص ١٦٨ .
- (١٠٢) قارن مثلاً : عبد الرزاق الحسني - الصابيون في حاضرهم وماضيهم ، بيروت ١٩٨٠ ، وكذلك انظر : ناجية مرانى - مفاهيم صابئية مذهبية ، بغداد ١٩٨١ .
- (١٠٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء / قسم السفطة ، ص ٤ - ٥ .
- (١٠٤) انظر : د . طيب تيزيني - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في المصر الوسيط ، دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .
- (١٠٥) انظر كتاب المؤلف - المنطق السنوي : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، بيروت ١٩٨٣ - وقد أخذنا من الكتاب كثيراً في تدوين فصل المقطع هذا .
- (١٠٦) قارن : د . عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٤٤ .
- (١٠٧) انظر : الفارابي - كتاب إحصاء العلوم ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (١٠٨) قارن : ابن سينا - المنطق الموجز ، خطوطه أبي صوفيا ، استانبول ٤٨٢٩ الرسالة السابعة .
- (١٠٩) قارن كتاب المؤلف - المدخل إلى الفكر الفلسفي ، ص ٩٤ - ٩٢ .
- (١١٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ، ص ١٧ .
- (١١١) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ( مقدمة د . ابراهيم مذكور ص ٥٢ ) .
- (١١٢) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٠ (النص) .
- (١١٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٦١ (المقدمة) .
- (١١٤) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٤٣ (النص) .
- (١١٥) قارن : ابن سينا - منطق المشرقيين ، ص ٢٩ .
- (١١٦) انظر : ابن سينا - رسالة في الحدود ، تحقيق مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ .
- (١١٧) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ص ٥٧ .
- (١١٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ( المقدمة ص ٦٦ - ٦٥ ) .
- (١١٩) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات / قسم المنطق ، ص ٥٤ .
- (١٢٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ص ٨٣ .
- (١٢١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥ .

- (١٢٤) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء - المقولات ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٨٩ .
- (١٢٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٦ .
- (١٢٤) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ( مقدمة د . ابراهيم مذكور ص ٩ ) .
- (١٢٥) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٤٦ ( النص ) .
- (١٢٦) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٥٧ .
- (١٢٧) قارن : د . جيل صليبا - المعجم الفلسفى ، بيروت ١٩٧٨ / ١ ، ٧٥٤ .
- (١٢٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، المقولات ، ص ١٠٨ .
- (١٢٩) قارن : الفارابي - شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة ، تحقيق كوتشر وستانلى ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٧ ، ٢١ .
- (١٣٠) قارن : ابن سينا - كتاب الشفاء ، العبارة ، القاهرة ١٩٧٠ ( مقدمة د . ابراهيم مذكور ص ٤٦ ) .
- (١٣١) انظر : ابن سينا - كتاب الإشارات - قسم المنطق ص ٦٤ .
- (١٣٢) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، العبارة ( المقدمة ص ٩ ) .
- (١٣٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، القياس ، القاهرة ١٩٦٤ ، ( مقدمة د . ابراهيم مذكور ص ٢ ) .
- (١٣٤) قارن شهاب الدين السهروردي - كتاب حكمة الإشراق ، ص ٢١٦ - ٢٦١ .
- (١٣٥) قارن : د . علي سامي الشار - المنطق الصوري ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٩٩ .
- (١٣٦) انظر : د . عادل فاخورى - المصدر السابق ( المقدمة ص ٦ - ٧ ) .
- (١٣٧) انظر : د . عادل فاخورى - المصدر السابق ، ص ٨٤ .
- (١٣٨) انظر : Keynes: formal Logic, P. 281 .
- (١٣٩) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبينات / قسم المنطق ، ص ٢١٣ .
- (١٤٠) انظر : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٢٤ .
- (١٤١) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبينات ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٦ .
- (١٤٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٥٨ .
- (١٤٣) قارن : د . جيل صليبا - المعجم الفلسفى ، ٣٤٤ / ١ .
- (١٤٤) حقق كتاب البرهان لأن ابن سينا مرتين : الأولى قام بها الدكتور عبد الرحمن بدوي وصدرت في القاهرة عام ١٩٥٤ ، والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلاء عفيفي وصدرت علم ١٩٥٦ في القاهرة أيضاً ضمن أعمال جمعية ابن سينا التي يرأسها الدكتور إبراهيم مذكور . وفي التحققين اختلاف ومبانيات بين الباحثين الفاضلين ، سواء في القراءات أو التحكيم والتغريب . وقد اعتمدنا النثرتين معاً ، واختربنا بعض القراءات دون بعض ، وأشارنا إلى ذلك في الموارش التالية .
- (١٤٥) انظر : ابن سينا - رسالة القوى الننسانية ، تحقيق أحد فؤاد الأهمانى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٥٠ .
- (١٤٦) قارن : بجمع اللغة العربية - المعجم الفلسفى ، ص ٣٢ .
- (١٤٧) نظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٠٣ .

(١٤٨) فضلنا قراءة د . عبد الرحمن بدوى للنص ؛ وذلك بحذف واو المطف بين نقطتين (موجة) و (كلمة) - خلاف ما جاء بشارة د . عفيفي . وكذلك اخترنا (مقدماته) بدل (مقدماتها) .

انظر نشرة بدوى ص ١٥٠ ، ونشرة عفيفي ص ٢١١ .

(١٤٩) انظر : ابن سينا - كتاب البرهان ، ص ٢٢٤ .

(١٥٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .

(١٥١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .

(١٥٢) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الجدل ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوازي ، القاهرة ١٩٦٥ (المقدمة ص ٣٤) .

(١٥٣) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رايدان ، ص ٩٢ .

(١٥٤) يذهب إلى هذا التصور عمق كتاب الجدل (انظر المقدمة) .

(١٥٥) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الجدل ، ص ٢٠ .

(١٥٦) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢١ .

(١٥٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٩٢-٨١ .

(١٥٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣٥ .

(١٥٩) لكتاب هذه الصفحات رأي في السوفطانية ومنهجها ودلائلها أوضحه بشكل تفصيلي في كتابه : فلاسفة يونانيون - من طالبى إلى سقراط ، بيروت ١٩٧٥ ، يفضل الرجوع إليه للوقوف على أحکامه . انظر ص ١٤٥-١٦٦ .

(١٦٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء السفطة ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوازي ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١ .

(١٦١) للوقوف على مفصل هذه المخالفات التي أشرنا إليها ، انظر كتاب المؤلف - المتنطق السنوي ، ص ١٢٦-١٣٢ .

(١٦٢) انظر الامثل السابق (١٦١) .

(١٦٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء السفطة ص ٤١ .

(١٦٤) تعدد الإشارة هنا إلى أن كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الأرغانون) - فإنّ صيغتها إلى المقطع تمّ على يد أنصار المشائة ، ولم يكن من أعمال العلم الأول .

(١٦٥) قارن : د . أمين الخولي - البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ، القاهرة ١٩٣١ ، ويستحسن العود إلى ملخص جيدة في هذا المجال ككتاب قيادة بن جعفر في (نقد الشعر) تحقيق س . أ . بونياسير ، لايدن ١٩٥٦ ، وكتاب عبد القاهر الجرجاني في (أسرار البلاغة) تحقيق ه . ريتز ، استانبول ١٩٥٤ وغيرها .

(١٦٦) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الخطابة ، تحقيق د . محمد سليم سالم ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢٨ .

(١٦٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٦-٢٩ .

(١٦٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة د . مذكور ص ٤) وقارن كتاب المجموع لابن =

= سينا ، القاهرة ١٩٥٠ تحقيق د . محمد سليم سالم ص ٢٣ - ٢٤ .

(١٦٩) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الشعر ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٤ ، وقارن كتاب الخطابة ، ص ٢٤ .

(١٧٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣ .

(١٧١) انظر هامشنا الرقم (١٦١) .

(١٧٢) أنظر : الفارابي - كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د . جعفر آل ياسين ، بيروت ١٩٨١ ، وقارن : ابن سينا - كتاب التعليقات ، ص ١٠٤ .

(١٧٣) قارن مثلاً : الفارابي - إحصاء العلوم ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(١٧٤) إن المصطلح الذي يستعمله ابن سينا هنا له دلالة أغريقية قدية . وللغة اليونانية ترافق بين هذا المصطلح « منتشر » ولفظة « غير محدود » ويستعملها المعلم الأول استعمالاً مشابهاً . أما الحد الذي يذكره البرجاني في تعريفاته (ص ٢٠٩) فيبدو في نظرنا ، أنه يرجع إلى مصطلح قديم يميل نحو المدرسة الرواقية ، وخاصة فيلسوفها كروسيوس .

(١٧٥) يذهب ابن سينا إلى تحديد دقيق للفظة (شخص) من حيث دلالتها المطلقة التي ترتبط هنا بمعنى واحد عام . فإذا قلت زيد أنه (شخص) لم ترد بذلك أنه زيد ، بل أردنا أنه بحيث لا يصح إيقاع الشركة في مفهومه ، وهذا المعنى يشاركه فيه غيره ، فالشخصية إذن من الأحوال التي تعرض للطابع الموضوعة للجنس والنوع . والفرق بين الإنسان الذي هو النوع ، وشخص الإنسان الذي يعم ، لا بالاسم بل بالقول أيضاً .

انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ص ١٧ . وقارن كتابنا : المطلق السيني

(١٧٦) انظر :

Russel, B. *An Outline of Philosophy*, London, 1927, P. 57

وقارن بحث المؤلف الموسوم : ابن سينا والمبادئ العامة - مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٦٣ .

(١٧٧) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢١٥ .

(١٧٨) قارن : ابن سينا - كتاب الإشارات والتبهيات ، قسم الطبيعيات ص ١٤٩ .

(١٧٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٨٣ .

(١٨٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٨٩ ، ١٩٤ .

(١٨١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٩٦ - ١٩٨ .

(١٨٢) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

(١٨٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢١٢ ، ٢٠٥ - ٢٠٤ .

(١٨٤) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢١١ .

(١٨٥) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الالهيات ٢ / ٢٦٤ - ٢٦٥ ، وقارن الإشارات ص ١٨٩ .

(١٨٦) قارن المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(١٨٧) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، خطوطه المساع الطبيعي ، نسخة بورليانا باكسفورد لرقمها 125 Poc. وقارن موقف صدر الدين الشيرازي في نقده لابن سينا في الأسفار

. ٥٠ / ٧

(١٨٨) انظر : ابن سينا - رسالة في ماهية العشق ، تحقيق أحد آتش ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(١٨٩) قارن : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٩٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الالهيات ٢ / ٤١٠ - ٤١١ .

(١٩١) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبهيات ، ص ٢٢٣ .

(١٩٢) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

(١٩٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

(١٩٤) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٥٧ . يقول الشارح « إن الطياع أعم من الطبيعة ، ذلك لأن الطياع يقال مصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد يختص بها مصدر عنده الحركة والسكنون فيها هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة » .

(١٩٥) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١٩٦) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٥٢ .

(١٩٧) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٤٢٤ .

(١٩٨) قارن : ابن سينا - الإشارات والتبهيات ، ص ٢٦٠ .

(١٩٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٧٠ .

(٢٠٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٧١ .

(٢٠١) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٥ .

(٢٠٢) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٨٣ .

(٢٠٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٩٠ .

(٢٠٤) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٩٣ .

(٢٠٥) انظر : ابن سينا - رسالة المروض ، نشرة شارل كوتز ، مجلة الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٩٨ وكذلك قارن ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢٠٦) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبهيات ، ص ٣٠٢ .

(٢٠٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٠٥ .

(٢٠٨) قارن : ارسطوطاليس - الطبيعة ١٩٢ بـ ، وأنظر ابن سينا - كتاب الشفاء قسم الالهيات ١ / ١٧١ .

(٢٠٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٢ / ٢ ، ٢٨٢ .

(٢١٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٢ / ٢ ، ٢٨٢ / .

(٢١١) المقصود بالعرض هنا هو أنه إسم مشترك - كما يقول الشيخ الرئيس - يطلق على كل موجود في محل أو موجود في موضوع . ويقال عرضي للمعنى المفرد الكل المحمول على كثرين حلاً غير مقوم . ويطلق أيضاً على كل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه . وكذلك يقال لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده فيآخر يقارنه ، وكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون ؛ فالصورة عرض بهذا المعنى الأول فقط .

انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة (رسالة المحدود) ص ٨٨ - ٨٩ ، وقارن أيضاً الغزالى : معيار العلم ، القاهرة ١٣٧٩ هـ ، ص ١٩٤ .

- (٢١٤) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣٤٥ وقارن الإشارات ٢ / ٤٤٤ .
- (٢١٥) انظر : Ayer, A.I. *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940, P. 40 ff.
- (٢١٦) قارن : ابن سينا - كتاب النفس ( ضمن ارسطو عند العرب ص ١١٥ - ١١٦ ) .
- (٢١٧) انظر : ابن سينا - المؤلف - فلاسفة يونانيون ، ص ٩٨ ، ١٤٠ .
- (٢١٨) قارن : ابن سينا - كتاب المباحثات ( ضمن ارسطو عند العرب ، ص ١٧٥ ) .
- (٢١٩) ريشت سهام النقد ضد ابن سينا لأنكاره الحركة في الجوهر ، وكان من أشد الناقدين له هو صدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار الأربعية حيث يقول : « والعجب أنَّ ابن سينا كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الموييات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة ؛ تبلد ذهنه وظهر منه العجز ، وذلك في كثير من المواضيع ؛ منها منه الحركة في مفهولة الجوهر » .
- (٢٢٠) قارن كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ٧٢ .
- (٢٢١) انظر النص في كتاب سيد حسن نصر - ثلاثة حكماء مسلمين ، ص ٥٠ - ٥١ .
- (٢٢٢) انظر : ارسطوطاليس - كتاب الطبيعة ٢١٩ ب .
- (٢٢٣) انظر : ارسطوطاليس - الطبيعة ، ترجمة أحسق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وابن الطيب ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ ، ١ / ٤٦٢ - ٤٦٣ .
- (٢٢٤) قارن : أبو البركات البغدادي - المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد ١٩٣٥ م ، ٢ / ٦٩ - ٧٤ .
- (٢٢٥) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١١٧ - ١١٨ .
- (٢٢٦) انظر مثلاً : د . طبيب تيزيني - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ، ص ٣٠٩ .
- (٢٢٧) قارن : ابن سينا - تمع رسائل في الحكمة ( رسالة الحدود ) ص ١٢٢ .
- (٢٢٨) إنْ قضية قدم الزمان والحركة عند ارسطوطاليس مختلف فيها الباحثون ، فهناك منْ يرى حدوثها ؛ فمثلاً يذهب الأستاذ يوسف كرم إلى أننا إذا أضفتنا أنَّ الزمان عدد الحركة ، وأنَّ العدد متباو ( والقضبان لأرسطو ) وانَّ للزمان طرقاً أخرين هو الأن الحاضر ، خرج لنا أنَّ للزمان طرقاً أول بالضرورة ، وبدتْ قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .
- انظر : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٤٧ .
- (٢٢٩) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٢٣ .
- (٢٣٠) انظر : ابن سينا - تمع رسائل في الحكمة ( رسالة الحدود ) ص ٩٢ .
- (٢٣١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١١٩ .
- (٢٣٢) استنبط القاريء عذراً عن استعمال لنقطة ( الزمان ) بالنسبة للقرآن ؛ رغم أنَّ المصطلح لم يرد في النص القرآني إطلاقاً ، بل وردت معانٍ أخرى تشير إليه وتتحوّل نحوه ، باختلاف الدلالات ومفاهيمها .
- انظر مثلاً : جول لايم - تفصيل آيات القرآن الحكيم ( ترجمة عن الفرنسية محمد فؤاد عبد المادي ) القاهرة ١٩٢٤ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

- (٢٣٣) انظر : القرآن - سورة الأنبياء ٢١ / ٣٠ .
- (٢٣٤) انظر : القرآن - سورة فصلت ٤١ / ١١ .
- (٢٣٥) انظر : البرجاني - كتاب التعريفات ، ص ٣ .
- (٢٣٦) انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٩٤ ، وقارن السباع الطبيعي من الشفاء ١٧ / ف ٢ عطروطة أسفورد سابقة الذكر .
- (٢٣٧) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١١٩ .
- (٢٣٨) انظر : الفارابي - رسالة في الخلاء ، نشرة نجاتي لوغالي وزميله ، أنقره ١٩٥١ ، ص ١٩ . وقارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، حيث يقول « وهو كاسمي ، كما قال المعلم الأول » .
- (٢٣٩) انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٩٤ .
- (٢٤٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النساء والعالم ، تحقيق د . عمود قاسم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١١ .
- (٢٤١) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان - ١٠٨ .
- (٢٤٢) قارن : ابن سينا - رسالة في النفس الناطقة ، مجلة الكتاب المصرية ، ١٩٥٢ / ٤١٩ .
- (٢٤٣) انظر : قسطا بن لوقا - مقالات فلسفية قديمة ، منشورات الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١١ ، ص ١٣٢ .
- (٢٤٤) انظر : ابن سينا - رسائل ابن سينا ، نشرة صباح حلمي أولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٧٩ - ٧٨ .
- (٢٤٥) للوقوف على بعض هذه الآراء يراجع : الأشعري - مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠ ، ٢٧ / ٢ - ٢٩ ، وكذلك ابن قيم الجوزية - كتاب الروح ، حيدر آباد ١٣٢٤ هـ ، ص ١٧٨ .. يقول د . إبراهيم مذكور « يكاد يكون استعمال كلمة (روح) في الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللغطي وهو ريح ورائحة ، فلم يفهم منها معنى النفس . وأول ما يلحظ هذا المعنى في القرآن والحديث ؛ فاستعمل لفظ الروح فيها بمعنى النفس وبالعكس ، وإنْ كان القرآن يزيد أحياناً الجنس والملائكة . ثم سارت الكلمات بعد تقبيلان أو تبعيدان ! » انظر كتابه - في الفلسفة الإسلامية ، منهجه وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٤٩ .. ونضيف نحن بأنَّ دلالة مادية الروح فكرة قديمة ترتفع بتأثيراتها إلى فلاسفة يونانيين كهرقلطيون (٥٤٤ - ٤٨٣ ق . م) وأبقراط (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٥ ق . م) وغيرها ؛ وبحسب وجهات نظر مختلفة .. وقد ذهب الرواقيون (حوالي القرن الرابع قبل الميلاد) إلى أنَّ الروح هي نفس (بنفتح الغاء) حار منتشر في الجسم . أما تلثيمها فيعود تاريخياً إلى آقوال جالينوس (القرن الثاني للميلاد) حيث قسمها إلى : (أ) - روح نفسي موطن الدماغ والأعصاب ، و (ب) روح حيواني موطن القلب والشرايين ، و (ج) روح طبيعي موطن الكبد . وأيدَّ هذا التقسيم أحد الفلاسفة المتأخرين في الإسلام هو صدر الدين الشيرازي (انظر الأسفار الأربعية ٩ / ٧٤ - ٧٥) - أما إذا قيس الأمر إلى الفلسفة الحديثة فالروح لفظ يطلق على ما يقابل الموضع أو المادة أو الطبيعة أحياناً .

- (٢٤٦) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٥٨ .
- (٢٤٧) جابر بن حيان ( حوالي القرن الثاني للهجرة ) رأى طريف في هذا الحد الأرسطوطالي ، فهو يرى إنه ناقص وفاسد وقيع ! لذا يعرف ابن حيان النفس بأنها جوهر الميامي للأجسام التي لا بستها ، متضمنة ملابسته إليها . وسنجد أن الأستاذ الرئيس سينتهي إلى ما يشبه موقف جابر هذا ، فيعتبر النفس جوهرًا روحيًا خالصاً .
- انظر : جابر بن حيان - مختار رسائل جابر بن حيان ، نشرة كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ ، ص ١١٣ .
- (٢٤٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ، تحقيق د . فضل الرحمن ، أكسفورد ١٩٥٩ ، ص ٧ - ٦ .
- (٢٤٩) قارن المصدر السابق ص ١٠ ، وانظر : د . محمود قاسم - في النفس والعقل للفلاسفة الأغريق والإسلام ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٥ .
- (٢٥٠) انظر : ابن سينا - رسالة في معرفة النفس وأحوالها ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .. حقق الرسالة ونشرها لأول مرة د . ثابت الفندي ، القاهرة ١٩٣٤ ، ثم نشرها ثانية د . البرير نصري نادر في عموم ( ابن سينا والنفس البشرية ) بيروت ١٩٦٠ .. ولقد وجده أن د . بيجي مهدوي في كتابه ( مصنفات ابن سينا ص ٣٠٢ ) يشك في صحة نسبة الرسالة إلى الشيخ الرئيس لهذا وضعها في ( آثاره المشكوك فيها ) لأن بعضًا من خطوطات هذه الرسالة ( نسخة بودليان بأكسفورد وجار الله وأبياصوفيا وأسعد وينورست ) نسبتها إلى جلال الدين الدواني - ونسبها البعض الآخر إلى نعيم الدين الخوارزمي ، والبعض إلى قطب الدين الشيرازي ، وأخرجهون إلى صدر الدين القونوبي .. وأيامًا كان ، فالرسالة في رأينا تمثل بعض أفكار ابن سينا في شرح شبابه ، سواء كانت منحولة أو صحيحة النسبة إليه .
- (٢٥١) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ص ٣٢٢ .
- (٢٥٢) انظر : ابن سينا - رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ - ١٠ وقارن د . ابراهيم مذكور - في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٥ .
- (٢٥٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ( نشرة رحـان ) ص ١٦ .
- (٢٥٤) من ذهب إلى هذا الرأي الدكتور ابراهيم مذكور ، قارن كتابه في أعلىه .
- (٢٥٥) انظر كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٢٦ .
- (٢٥٦) (٢٥٧) قارن : د . ابراهيم مذكور - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
- (٢٥٨) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ص ٣٢٦ - ٣٢٩ - ٣٣٠ .
- (٢٥٩) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ( طبعة القاهرة ) ص ٢٦ .
- (٢٦٠) انظر : ابن سينا - رسالة في مبحث القوى النفسية ، ص ٧١ . وقارن : ابن سينا - كتاب النفس ١٨٧ - ١٩٦ ، وكتاب النجاة ٢٩٤ - ٢٩٥ .
- (٢٦١) انظر : ابن سينا : المصدر السابق ٢٩٠ - ٢٩٢ ، وكتاب النفس ، ص ١٨٧ - ١٩٦ .
- (٢٦٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٧٤ - ١٧٧ .
- (٢٦٣) قارن : د . ابراهيم مذكور - المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

- (٢٦٤) قارن : ابن سينا - كتاب المباحثات ( ضمن ارسطور عند العرب ) ص ١٢٠ .
- (٢٦٥) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٨٤ ، وكتاب النفس ( نشرة رحان ) ص ١٠٧ ، وقارن أيضاً كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ١٢٨ .
- (٢٦٦) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ٢ / ٣٣٣ .
- (٢٦٧) قارن : د . محمود فهمي زيدان - في النفس والجسد ؛ بحث في الفلسفة المعاصرة ، الاسكندرية ، بدون تاريخ ، ص ٢٥ .
- (٢٦٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ( نشرة القاهرة ) ص ١٩٨ - ٢٠٠ .
- (٢٦٩) يذهب إلى هذا الرأي د . أحمد فؤاد الأهوازي - انظر : علم النفس عند ابن سينا - مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ١٩٥٢ ص ٤١٥ .
- (٢٧٠) انظر في هذا السبيل ، بالنسبة للقدمة رأي الفيلسوف ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان ، تحقيق د . أحمد أمين ص ٦٢ . على أيّاً أنّ النص الذي أورده ابن ط菲尔 متولاً عن كتاب الله للفارابي لا وجود له في الكتاب المذكور ! . أما بالنسبة للمعاصرین قارن مثلاً : د . ابراهيم مذكور ، كتابه السابق ص ٢٢٦ ، وكذلك قارن : محمود قاسم - في العقل والنفس ، ص ١٥٣ .
- (٢٧١) انظر : الفارابي - كتاب التعلیقات ، ص ١٤ تعلیقة ٥٣ .
- (٢٧٢) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان ، ص ١١٢ - ١١٥ .
- (٢٧٣) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣٠٤ .
- (٢٧٤) قارن : ابن سينا - رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ١١ ، وكذلك كتاب النجاة ، ٣٠٣ .
- (٢٧٥) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ١٨٧ - ١٨٨ .
- (٢٧٦) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ص ٤ - ٤٠٥ .
- (٢٧٧) انظر : ابن سينا - رسالة في إثبات النبوة ( ضمن نسخ رسائل في الحكمة )
- (٢٧٨) قارن : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ( نشرة رحان ) ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، وكذلك كتاب النجاة ، ص ١٨٩ .
- (٢٧٩) انظر أنواع هذه التناقضات في كتاب البيروني - تحقيق ما للهند من مقوله ، لندن ١٨٨٧ ، ٤٧ / ١ .
- (٢٨٠) اوضح ابن سينا في رسالته الموسومة (الأضحوية ) اختلاف الموقف تجاه المعاد . فهناك من قال إنه للنفس فقط ، ومن قال إنه للبدن فقط ، ومن قال إنه للاثنين معاً .
- انظر : ابن سينا - رسالة الأضحوية ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٣٨ - ٤٣ .
- (٢٨١) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ٤٢٣ / ٢ ، وكذلك قارن النجاة ، ص ٢٩١ .
- (٢٨٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .
- (٢٨٣) قارن : د . محمد عثمان نجاتي - الإدراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٣٨ - ٣٧ .

- (٢٨٤) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ( نشرة رحان ) ص ٦٧ - ٩٥ .
- (٢٨٥) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- (٢٨٦) انظر : ابن سينا : المصدر السابق ، ٢٦٤ - ٢٦٥ .
- (٢٨٧) قارن : ابن سينا - عيون الحكم ، تحقيق حلمي ضياء أولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٢٩ .
- (٢٨٨) انظر : د محمد عثمان نجاتي - المصدر السابق ، ص ١٢٨ .
- (٢٨٩) قارن : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٥٤ .
- (٢٩٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ٢ / ٣٦٠ .
- (٢٩١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ١٦٩ - ١٧٠ .
- (٢٩٢) قارن : ابن سينا - كتاب القانون في الطب ، طبعة روما ١٥٩٣ ، ص ٢٨٢ ، وكذلك الإشارات ٣٥٩ - ٣٥٥ .
- (٢٩٣) قارن : د . محمد عثمان نجاتي - المصدر السابق ، ص ١٥٤ .
- (٢٩٤) انظر كتاب المؤلف - فلسفه رائدان ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٢٩٥) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .
- (٢٩٦) انظر كتاب المؤلف - المتنق السنوي ، ص ١١٢ .
- (٢٩٧) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٦٦ .
- (٢٩٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٦٧ .
- (٢٩٩) انظر سورة النور ، آية ٢٥ .
- (٣٠٠) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٦٤ - ٣٦٧ .
- (٣٠١) على الرغم من موقف الأستاذ الرئيس هذا ، فإننا سنجده في القرن العاشر للهجرة فيلسوفاً مسلماً ينبري إلى الدفاع عن فكرة اخداد العاقل والمعقول ، منتقداً التنظير السنوي بشدة ، معتبراً إياه نحواً من التناقض بين مستويين يذهب في أحدهما (أي ابن سينا) إلى أن السعادة الحقيقة هي اتصال ذات الأنفس بعضها ببعض اتصالاً عقلانياً كاتصال عاقل بمعقول ، والأخر ينكر للنظريه ذاتها . . وفاته الشيرازي أنَّ ابن سينا أقرَّ الاتصال ولكنه انكر الاخداد ، وفرق ولا شك بين الحالين ! . ويبعد أن الشيرازي اعتمد في موقفه على كتاب لأبي الحسن العامري (ت ٣٨١ھ) بوسمه بـ (الأمد على الأبد) .
- انظر للتفاصيل كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٥٩ - ١٦٤ وكذلك قارن : الشيرازي - الأسفار الأربع ، ١٥٠ / ٩ .
- (٣٠٢) تجدر الإشارة إلى أنَّ (الخيال) غير (التخيل) - فالخيال هو القوة التي تحفظ صور المحسوسات ، ويسميها ابن سينا أيضاً المصورة . أما التخيل فهو القوة التي تؤلف بين صور المحسوسات أو تفرق بينها .
- قارن : د . محمد عثمان نجاتي - المصدر السابق ، ص ١٤٤ .
- (٣٠٣) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .
- (٣٠٤) قارن : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم العبارة ص ١ (المقدمة) .
- (٣٠٥) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٣٤ - ٣٣٩ .

- (٣٠٦) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان ، ص ١٣٣ - ١٤١ .
- (٣٠٧) من الدراسات التي تثبت هذا الحكم الخاطئ في نظرنا دراسة د . محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٦٠ .
- (٣٠٨) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣٨٤ .
- (٣٠٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٥ .. ورغم إيمان الفيلسوف بضرورة المنطق ، فهو لم يبالغ في قضية العقل ، كما بالغ بعض أدباء ومتكلرو ذلك العصر ، وكمثال على هذا قول شاعر المرة :
- أيَّاَنَفْرَقْدَخُصِّصْتَ بِعَقْلِيِّ فَاسَانَهُ ، فَكُلْ عَقْلِيِّنِيِّ ١ .
- (٣١٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .
- (٣١١) انظر : سورة الحج ، آية ٧٥ .
- (٣١٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٣٠٥ ، وللشيخ الرئيس رسالة صافية تدعى البروزية أو التوروزية ؛ عمد فيها إلى شرح بعض فوائح السور التي تبدأ بالحرروف المجانية مثل : ألم ، ق ، كعيص .. الخ مستعيناً بالعدد الرياضي بعد تاوشه بدلالة ميتافيزيقية ونفسية وطبيعية .
- أنظر : ابن سينا - الرسالة البروزية ، تحقيق د . عبد السلام هارون ١٩٥٤ .
- (٣١٣) في تصور كاتب هذه الصفحات أنّ تأكيد ابن سينا على استعمال مصطلح (ما قبل الطبيعة) وفضضله على غيره - كما جاء ذلك في مقدمة إلهيات الشفاء - يدل على أنه اخترار استعمال دلالة الظرف الزمني (قبل) لأنّه يرى أنّ هذا العلم هو قبل الطبيعة أصلاً وطبعاً ومفهوماً . بينما دلالة اللفظ الزمني (بعد) تعطي ما قصده اندر ونيقوس الدمشقي ، أي أنّه مباحث هذا العلم ثانٍ (بعد) العلم الطبيعي - لذا فقد امتاز موقف الأستاذ الرئيس بالجلدة والذكاء .
- (٣١٤) انظر : د . عبد الرحمن بدوي - أرسطور عند العرب (شرح مقالة اللام لابن سينا) ص ٢٢ - ٣٣ .
- (٣١٥) قارن : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ٥ / ١ .
- (٣١٦) انظر : ابن سينا - منطق المشرقيين ، وقارن : د . جيل صليبا - المعجم الفلسفى - ٥٥٨ - ٥٥٩ .
- (٣١٧) انظر : صدر الدين الشيرازي - الأسفار الأربعية ، ٢٥٨ / ١ .
- (٣١٨) انظر كتاب المؤلف - فلاسفة يونانيون ، ص ٦٧ - ٦٩ .
- (٣١٩) انظر كتاب المؤلف - المصدر السابق ٥٧ - ٥٩ .
- (٣٢٠) قارن : د . محمد ثابت الفندي - مع الفيلسوف ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١١٠ .
- (٣٢١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٦٥ .
- (٣٢٢) انظر : الشهريستاني - مصارعة الفلسفة ، تحقيق د . سهير محمد خثار ، القاهرة ، ص ٢٠ - ٥٦ .
- (٣٢٣) قارن : د . سيد حسين نصر - المصدر السابق ، ص ٤٠ .
- (٣٢٤) انظر كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ٥٤ - ٥٩ . بالنسبة للفكر المعاصر قارن :

= جون ماكورى - الوجودية ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، الكويت ١٩٨٢ ، ص ٨٤ -

١١٠

(٣٢٥) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبهيات ، ص ٥٣٥

(٣٢٦) أثر هذا الدمج د . محمد البهى في بحثه عن واجب الوجود عند ابن سينا : انظر مجلة الكتاب المصرية ١٩٥٢ ص ٤٠١ - ٤٠٠

(٣٢٧) انظر : د . محمد ثابت الفندي - بحثه المنشور في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٢٠٧ .

(٣٢٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم العبارة ، ص ١١٦ - ١١٩

(٣٢٩) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢١٣

(٣٣٠) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبهيات ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣

(٣٣١) انظر : ابن سينا - شرح مقالة اللام ( ضمن أرسسطو عند العرب ) ص ٢٣ .

(٣٣٢) قارن : ابن رشد - نهافت التهافت ، بيروت ١٩٣٦ ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٣٣٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الألهيات ، ١٧٢/١ - ١٧٣ .

(٣٣٤) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٤٤

(٣٣٥) يذهب إلى هذه النتيجة د . طيب تيزيني - المصدر السابق - ص ٣٢٠

(٣٣٦) انظر : د . طيب تيزيني - المصدر السابق ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(٣٣٧) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٤٧ .

(٣٣٨) انظر : محمد عبده - شرح العقائد العضدية ، القاهرة ١٩٣٦ ص ١١١ .

(٣٣٩) انظر : ابن سينا - رسالة في ماهية العشق ، ص ٢٥ .

(٣٤٠) للمتكلمين رأي في قضية إيجاد العالم يمكن تلخيصه على الوجه التالي :

(أ) - جماعة ذهبت إلى أنَّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده أن يوجد ؛ فالقاعدة إذن

هي فكرة (الأصلح) وعُثِّلَ هذا الموقف بأراء المعتزلة السابقين من حيث إنهم جعلوا علة

التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

(ب) - جماعة ذهبت إلى أنَّ العالم لا يمكن وجوده إلا حين وُجد ، وبغير ذلك الوقت كان

معتمداً ، لأنَّه لا وقت قبل ذلك الوقت ! .

(ج) وجماعة أخرى رأت أنَّ العالم لا يتعلّق وجوده بحين معيّن ، ولا بأمر آخر ، بل يتعلق

بالفاعل ، ولا مجال لإثارة سؤال عن زمن فعل الفاعل لأنَّه لا يُسأَل عمَّا فعل أو لم

يفعل ، - تخلّفوا من الواقع ضمن دائرة التخصيص ، وذلك لعجزهم عن التعليل والتبرير ؛

ومثل هؤلاء بعض الأشاعرة وفئة من المتكلمين المتأخرين .

(٣٤١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٤٢١

(٣٤٢) قارن : ابن سينا - الإشارات والتبهيات (النقط الخامس من الألهيات )

(٣٤٣) في دلالة الخلق التي أشرنا : « إيجاد شيء من شيء » ما قد يؤدي إلى المفهوم اليوناني الذي

أطلق عليه اسم (المحيط الأولى ) - حيث إنهم لم يعرفوا العدم المطلقاً أبداً ، وليس

الموقف اليوناني بغريب عن مأثورنا الفكري في الإسلام ، فمثلاً قول الكتاب الكريم « ألم

خلقو من غير شيء ! ألم هم الحالقون ؟ » (سورة الطور / آية ٥٢) ما ينحو في النص نحو =

= الاستفهام الانكاري ، كما نعتقد ، بحيث لا يعود هناك ما يفصل بين الرأيين اللذين أشرنا  
إليهما .

ولابن رشد موقف طريف في هذا المجال ، حيث اعتمد بعض آيات الذكر الحكيم  
لإثبات أن شيئاً ما كان مع الله ، فلم يكن المخلق إذن من عدم خالص ! ومثال ذلك قوله  
تعالى : هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، وكقوله  
تعالى : ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، ففي الآية الأولى كان معه العرش والماء ، وفي  
الثانية كان معه الدخان !

وأياماً مكان ، فالقرآن ، في نظرنا ، كتاب لا يصح أن يُحمل هذا التأويل الذي أراده  
ابن رشد ، لأنَّه بذاته حالة أوجعوها قال عنه إمام البلاغة علي بن أبي طالب عليه السلام :  
أيَّ أَنْ يَأْتِي بِالصُّورِ الْمُدْرَكَةِ وَغَيْرِ الْمُدْرَكَةِ ، السَّالِبَةِ وَالْمُوَجَّهَةِ ، كَمَا يُظَهِّرُ لِلنَّاسِ أَنَّ الْحَيَاةَ  
فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ شَيْءٌ ؛ فَلَا تَسْتَفِرْ بِرَا ، فَتُنَكَّلُ هِيَ سَيَّةُ اللَّهِ وَلَا تَمْجِدْ لَسْتَ اللَّهَ تَبَدِّلَا .

(٣٤٤) انظر : الغزالى - تهافت الفلسفه ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٥١ .

(٣٤٥) انظر : نصير الدين الطوسي - رسالة في أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، تحقيق محمد  
تفيق داش بزوه ، طهران ١٣٣٥ .

(٣٤٦) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٧٥ .

(٣٤٧) انظر كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٠١ - ١٠٠ .

(٣٤٨) انظر : ابن رشد - المصدر السابق ، ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٣٤٩) قارن حول الحرانى د . جبور عبد النور ، بحثه المنشور في مجلة الكتب المصرية  
عدد مايس ١٩٤٦ .

(٣٥٠) قارن : د . جليل صليبا - تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يعتمد الشيخ الرئيس ، في التنظيم التسقيفي لهذه الكواكب في عالمها الأعلى ، على ما هو  
المعروف من هذا التنظيم في عصره ، مرتبًا على الشكل التالي : عطارد ، الزهرة ،  
الشمس ، المریخ ، المشتری ، زحل ، فلك البروج ، ثم المحرک الأول .

(٣٥٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٣٥٣) انظر : د . جليل صليبا - من أفلاطون إلى ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٩٢ .

(٣٥٤) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٧٤ .

(٣٥٥) انظر : د . محمد ثابت الفندي - الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٢١٣

(٣٥٦) قارن : د . محمد غلاب - مشكلة الالوهية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٣٥٧) انظر : ابن سينا - الرسالة النبوية ، ص ٣٣ - ٣٥ .

(٣٥٨) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٧٨ .

(٣٥٩) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء قسم الإلهيات ، ٣٢٤ - ٣١٠ / ٢ .

(٣٦٠) انظر : ابن رشد - المصدر السابق ، ص ١٨٧ - ١٨٦ .

(٣٦١) قارن بحث د . محمد ثابت الفندي - المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(٢٦٢) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ٤٢١ / ٢ ، وقارن موقف الرواية في

د . عثمان أمين - الفلسفة الروائية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٩٨ .

(٣٦٣) قارن : د . أبو العلا عفيفي - الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٣٦٤) انظر : يكر - تراث الأوائل في الشرق والغرب (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ) القاهرة ١٩٤٠ ص ١٢ - ١٣ .

(٣٦٥) انظر : د . سيد حسين نصر - المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

(٣٦٦) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم المدخل ، ص ١٠ .

(٣٦٧) انظر : د . يحيى مهدي - فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ٨٥ .

(٣٦٨) لابات رأي الرازمي في ذلك ؛ قارن أقوال ابن سينا في كتاب منطق المشرقين ص ص ٤٠ - ٥٦ ، ٤٥ ، ٤١ .

(٣٦٩) انظر شهاب الدين السهروردي - كتاب الطارحات ، مجموعة في الحكمة الإلهية ، نشرة كوربان ، استانبول ١٩٤٥ / ١ ، ١٩٥ / ١ .

(٣٧٠) انظر : صدر الدين الشيرازي - شرح حكمة الإشراق ، ص ص ٦١ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٤ ، ١٣٢ ، ٢٠١ .

(٣٧١) اختلفت الرؤية عند الباحثين نحو لفظ(المشرقين) - فيرى قطب الدين الشيرازي في شرحه على كتاب حكمة الإشراق (ط . طهران ص ٤٧٩) إن هذا المصطلح يقصد به « حكماء بابل وفارس والمند والصين وغيرهم من أهل الذوق منهم » .

ويرى السهروردي أن هذه الدلالة تعني تحويل البعد الأفقي المتند من الشرق إلى الغرب ، إلى بُعد عمودي ؛ بمعنى أن الشرق عبارة عن عالم التور المحس أو عالم الملائكة المجرد من كل ظلام أو مادة ، فهو محجوب عن العيون البشرية . كما يقصد بالغرب عالم الظلام والمادة - وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى أن الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلب عليه المادة ؛ وإن الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء وما فوقها . فالحدث الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ؛ كما هي عليه الحال في الفلسفة aristotelia ، بل هو سماء الكواكب الثابتة والمحرك الذي لا يتحرك ! . والمفهوم الذي يسوقه السهروردي عن الإشراق يحمل دلالة جغرافية من ناحية ، وعقلانية من ناحية أخرى .

(٣٧٢) المقصود بالمحبة الصوفية هو الميل الدائم بالقلب ، وهي عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب . وهي نارة نحو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، ونارة أخرى هي مواطأة القلب لمرادات الرب .

قارن : د . محمد مصطفى حلمي - الحب الإلهي في التصوف الإسلامي ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٩ .

(٣٧٣) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٤٨١ .

(٣٧٤) انظر : أبو القاسم الشيرازي - الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٤١ .

(٣٧٥) انظر : ابن سينا - رسالة في ماهية الصلة ، ص ٣٨ .

(٣٧٦) قارن د . أبو العلا عفيفي - المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٣٧٧) قضية الأغاد الصوفي والداعوى بأنها تؤدي إلى نفي الفارق بين الحالى والمخلوق ، أمر ما يزال يشغل أذهان الباحثين قديماً وحديثاً ، من حيث إنَّ هذا الأحمد يعنى صدق المقوله القائلة بالفنا الحقيقي للإنسان بالإله . وهذا مخالف للإسلام نصاً وروحاً . . وعلى الرغم مما نقول ، فإنَّا نجد منصوصاً عميق العرفان شاعري الروح كالخلاج (ت ٣٠٩ هـ) يتذكر لدعواه الأحمد هذه فيقول : « ومن ظنَ أنَ الإلهية غمزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر . وإنَ الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجوه من الوجه ، ولا يشتهونه » .

ذلك إذن قول الحق الذي كانوا فيه يمرون ! .

(٣٧٨) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ص ٢ .

(٣٧٩) انظر : ابن سينا - كتاب النجا ، ص ٤٨٥ - ٤٨٦ .

(٣٨٠) انظر مثلاً : د . محمد عابد الجابري - نحن والتراث ، ص ٢٠٥ .

(٣٨١) انظر : د . أبو العلاء عفيفي - المصدر السابق ، ص ٤٠٥ .

(٣٨٢) قارن : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ٩ / ٤ .

(٣٨٣) انظر : ابن سينا - كتاب النجا ، ص ٤٩٧ .

(٣٨٤) قارن : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ٢٣ - ٢٢ / ٤ .

(٣٨٥) انظر : ابن سينا - المصدر الساق ، ٣٣ / ٤ .

(٣٨٦) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٤٠ / ٤ - ٤٢ .

(٣٨٧) المقصود باللقالم ما كان مكتوباً ومستقرأً وفيه طلب معاناة وتتكلف ، ولا يجوز تجاوز مقام إلى آخر إلا بعد استيفاء حكم الأول .

انظر : القشيري - المصدر السابق ، ص ١٨٩ . وقارن : الهروري - عوارف المعرف ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٤٦٩ .

(٣٨٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٤٧ / ٤ .

(٣٨٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٧٦ / ٤ .

(٣٩٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٧٩ / ٤ .

(٣٩١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٨٣ / ٤ - ٨٤ . ولعل أول من قال بهذا التأثير النفسي للنفخات في الفكر الإسلامي هو إخوان الصفاء في رسالتهم (انظر : إخوان الصفاء وخالان الوفاء - بيروت ، بدون تاريخ ، ١ / ٢٣٤ - ٢٣٩ ) ويرتفع تاريخ هذا القول إلى المدرسة الفيتاغورية في اتجاهاتها القدية قبل سocrates ، وقد أوضحتنا موقف الأستاذ نمو الألحان في كتابنا الموسوم : المطلق السينيوي .

(٣٩٢) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ٨٦ / ٤ .

(٣٩٣) قارن : ابن سينا - شرح مقالة الإمام ( ضمن أرسطور عند العرب ) ص ٢٧ .

(٣٩٤) انظر : ابن سينا - الإشارات والتبيهات ، ٨٧ / ٤ - ٨٨ .

(٣٩٥) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ١٠١ / ٤ - ١٠٩ .

(٣٩٦) قارن : ابن سينا - المصدر السابق ، ١٠٩ / ٤ .

(٣٩٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٩٩ / ٤ - ١٠٠ .

(٣٩٨) انظر : ابن سينا - رسالة في السعادة ، حيدر آباد ١٣٥٣هـ ، ص ١٩ .

(٣٩٩) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٩٥ .

(٤٠٠) لم تقصد بعبارة النيل من الأستاذ الرئيس ، بل قررنا ما هو واقع إذا قيست أقواله إلى ما ورد في كتب مسكونية وابن عدی والتزمالي وغيرهم .



## **الملاحق**

- ١ - السيرة بقلم صاحب السيرة
- ٢ - السيرة بقلم تلميذ صاحب السيرة
- ٣ - رسالة (العهد)



## السيرة بقلم صاحب السيرة:

قال أبو عبيد : حدثني الشيخ الرئيس أبو علي قال :

« كان والدي رجلاً من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور ، واشتغل بالتصرف . وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميش وهي من أمهات القرى بتلك الناحية ، وبقربها قرية يقال لها أفسنة ، فتزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن ، وولدت أنا فيها ، ثم ولد أخي . ثم انتقلنا إلى بخارى وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الأدب ، وكملت العشر من العمر ، وقد أتتني على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى [ كان ] يقضى مى العجب .

وكان أبي من أجمل داعي المصريين ، ويعبد من الإسماعيلية ؛ وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانت رجماً تذاكروا ذلك بينهم ، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ؛ وأبتدأوا يدعوني إليه ، ويعبرون على مستهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . ثم كان يوجهني إلى رجل يبيع البقل ، قيم بحسب الهند ، فكنت أتعلم منه .

ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدعى التلسف ، فأنزله أبي دارنا ، واشتغل بتعلمي ، وكانت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ، وكانت من أحزم السائلين ، وقد أفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بقراءة كتاب إساغوجي على الناتلي ؛ فلما ذكر حمد الجنس من أنه : المقول على كثرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ، فأخذته في تحقيق هذا بما لم يسمع به مثله ، وتعجب مني كل العجب . وكان لي مسألة قلها تصورتها خيراً منه ، وحضر والدي من شغلي بغير العلم ، حتى فرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منه خبر .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح ، حتى أحكمت علم المنطق . فاما

كتب أوقليدس ، فإني قرأت عليه من اوله خمسة أشكال أو ستة ، ثم توليت بتفسي حل بقية الكتاب بأجمعه .

ثم انقلت إلى المخططي ؛ ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : تول قراءتها ، وحلها بنفسك ، ثم اعرضها عليّ ، لاين لك صوابه من خطأه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، فعلته ، فكم من شكل ما عرفه إلا حين عرضته عليه ، وفهمته إياه .

ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى كركاسنج ؛ واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيات والإلهيات ، وصارت أبواب العلم تفتح علىَّ .

ثم رغبت في علم الطب ، وقرأت الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة ، فلذلك برزت فيه في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرءون علىَّ علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتحت علىَّ من أبواب المعالجات المصنفة من التجربة ما لا يوصف . وأنا مع ذلك مشغول باللغة وأناظر فيه ، وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرتُ علىَّ العلم والقراءة ستة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . ولم أنم في هذه المدة ليلة واحدة بظواهرها ، ولا اشتغلت بالنهار بغیره ، وجعلت بين يديَّ ظهوراً فكِّ حجة كتُّت أنظر لها أثبته من مقدمات قياسية ، وترتيبها ، وما عساها تتسع ، وأراضي شروط مقدماتها حتى تتحقق في تلك المسألة . والذى كنت أخير فيه من المسائل ، ولم أظفر بالحد الأوسط في القياس ، أتردد بسبب ذلك إلى الجامع ، وأصلِّ وأنتهل إلى ميدع الكل ، حتى يتضاع لي المتغلق منه ، ويسهل المتسرر ؛ وأرجع بالليل إلى داري ، وأحضر السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدر من الشراب لكيما تعود إلى قوتي . ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أحذني أدنى نوم ، كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في نومي واتضاع لي كثير من المسائل في النوم ولم أزل كذلك حتى استحکم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني ؛ وكل ما علّمته في ذلك الوقت ، فهو كما علمته ، لم أزدد إلى اليوم فيه شيئاً ، حتى أحكمت العلم المنطقي والطبيعي والرياضي .

وانتهيت إلى العلم الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه ، والتبس علىَّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي حفظاً ، وأنا لا أفهمه ، ولا المقصود به ، وأيُّست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . فحضرت يوماً وقت العصر في الوراقين ، فتقدم دلال بيده كتاب ينادي عليه ، فعرضه عليَّ ، فردته رُدّ مثير معتقد لا فائدة في

هذا العلم . فقال لي : اشتريه فصاحبها يحتاج إلى ثمنه ، وهو رخيص وأبيعكه ثلاثة دراهم ؛ فاشترته ، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . وترجمت إلى داري ، وأسرعت قراءته ، فافتتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب ؛ لأنه قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب ؛ وفرحت بذلك ، وتصدق في اليوم الثاني بشيء كثير على القراء ، شكرأ له تعالى .

واتفق لسلطان الوقت بخارى ، وهو نوح بن منصور ، مرض تعمّر الأطباء فيه . وقد كان أشتهر إسمه بينهم بالتوفّر على العلم والقراءة ، فأجروا ذكري بين يديه ، وسألوه إحضارى ؛ فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوصّت بخدمته . وسألته يوماً الإذن لي في الدخول إلى دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها ، فأذن لي . ودخلت إلى دار ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، ففي بيته منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكل ذلك في كل بيته علم مفرد . فطالعتُ فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه . ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس ، ولم أكن رأيته قبل ذلك ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفواناتها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت نهاية عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها ؛ وكانت إذ ذاك للعلم أحظى ، ولكته اليوم معنٍ أنسج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدل في شيء بعد .

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع ، وسميتها باسمه ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضي ،ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة . وكان في جواري أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقي ، خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوجه في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب ، فصنفت له كتاباً حاصل والمحسوب في قرب من عشرين مجلدة . وصنفت له في الأخلاق كتاباً سمّيه كتاب البر والإثم ؛ وهذا الكتابان لا يوجدان إلا عنه ، فإنه لم يعر أحداً ينتسب منه .

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الأحوال ؛ وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج ؛ وكان أبو الحسين السهل المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت على الأمير بها ، وهو علي بن مأمون ؛ وكانت إذ ذاك على زمي الفقهاء بطليسان وتحت الحنك ، فربوا لي مشاهراً نقوش بكمالية مثل .

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ؛ ومنها إلى باورد ؛ ومنها إلى طوس ؛ ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ؛ ومنها إلى جرجان . وكان قصدي الأمير قابوس ، فاتفق في أثناء ذلك

أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك . ثم مضيت إلى دهستان ؛ ومرضت بها مرضًا  
صعباً ، وعدت منها إلى جرجان ، واتصل أبو عبيد الجوزجاني بي ، وأنشدت في حال قصيدة فيها  
البيت القائل

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني علمت المشتري

## السيرة بقلم تلميذ صاحب السيرة :

قال الشيخ أبو عبيد : فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه ، ومن هذا ما شاهدته أنا من أحواله والله الموفق . كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم ، وقد اشتري للشيخ داراً في جواره ، وأنزله فيها ؛ وكانت أنا أختلف إليه كل يوم فأقرأ المخططي وأستعمل المطبع . وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية ؛ وصنف هناك كتاباً كثيرة كأول القانون ، وختصر المخططي ، وكثيراً من الرسائل . ثم صنف في أول الجبل باقي كتبه . ثم انتقل إلى الري ، واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان مجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء ؛ وصنف هناك كتاب المعاد . وأقام بها إلى أن قصدها شمس الدولة ؛ بعد قتل هلال بن بدر ابن حسنيه ، وهزيمة عسكر بغداد .

ثم اتفقت له أسباب أوجبت خروجه إلى قزوين ، ومنها إلى همدان ، واتصاله بخدمة كذبانويه ، والنظر في أسبابها .

ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه ، بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاء الله ؛ وفاز من تلك المجالس بخلع كثيرة؛ ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بليلاتها ، وصار من ندماء الأمير .

ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمينسخ لحرب عناز ، وخرج الشيخ في خدمته ، ثم توجه نحو همدان منهزاً راجعاً .

ثم سأله تقلد الوزارة فتقلدتها . ثم اتفق تشویش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوه داره ، وأخذووه إلى الحبس ، وأنغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكون وساموا الأمير قتله ، فامتنع عن قتله ، وعدل إلى نفيه من المملكة ، طلباً لرضائهم . فتوارى الشيخ في دار أبي سعد بن دخنوك أربعين يوماً ؛ فعاوره القولنج الأمير شمس الدولة ، وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، واعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً ، وأعيدت الوزارة إليه ثانية .

ثم سأله أنا شرح كتب أسطوطالبيس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صحن عندي من هذه المعلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا الاستغلال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ؛ فرضيت به .

فابتداً بالطبيعتيات من كتب ساه كتب الشفاء . وكان قد صنف الكتب الأول من القانون . فكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكانت أقرأ من الشفاء نوبة ، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة ، فإذا فرغنا حضر المقربون على اختلاف طبقاتهم ، وهي مجلس الشراب بالآلة ، وكنا نشتغل به . وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار ، خدمةً للأمير . فقضينا على ذلك زمناً .

ثم توجه شمس الدولة إلى الطارم لحرب أميرها ؛ وعاوده القولنج في قرب ذلك الموضع ، واشتدت عليه ، وانضاف إليه أمراض آخر جلبها سوء تدببره ، وقلة قوله من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين همدان في المهد ، فتوفى في الطريق .

ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطلبو استئذن الشيخ ، فأبى عليهم . وكان علاء الدولة يطلب خدمته سراً ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جانبه .

وأقام في دار أبي غالب العطار متواريا . وطلبت منه إقام كتب الشفاء ، فاستحضر أبي غالب ، وطلب منه الكاغد والمجر فأخضرهما . وكتب الشيخ في قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رهوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رهوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ، ويكتب شرحها . فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعتيات والإلهيات ، م Alla كتب الحيوان . وابتداً بالملحق ، وكتب منه جزءاً .

ثم اتهمه تاج الملك بمكانته علاء الدولة ، وأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وحملوه إلى قلعة يقال لها فردجان . وأنشد هناك قصيدة منها :  
دخلولي باليقين كما تراه وكل الشك في أسر الخروج  
وبقي فيها أربعة أشهر .

ثم قصد علاء الدولة همدان ، فأخلتها . وانهزم تاج الملك ، ومر إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك بن شمس الدولة إلى همدان ، واستصحب الشيخ معه ، ونزل في دار الملوى ، واشتغل بتصنيف الملحق من كتاب الشفاء . وكان قد صنف بالقلعة كتاب المداية ، ورسالة حي بن يقطان وكتاب القولنج . وأما الأدوية القلبية فلائماً صنفها

وكان تقضى على هذا زمان ، ونماج الملك في أثناء هذا يئنه بمواعيد جليلة . ثم عزم الشيخ على التوجه إلى أصفهان ، فخرج متذكرة ، وأنا معه وأخوه في زي الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان ، بعد أن قاسينا شدائدي في الطريق ، فاستقبلنا أصدقائه الشيخ ، وندمه الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الشيب والراكب الخاصة ، وأنزل في حلة يقال لها كون كبد ، في دار عبد الله بن بالي ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه ، وصادفه من مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله .

ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعات مجلس النظر بين يديه ، فحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ في جلتهم ، فما كان يطلق في شيء من العلوم .

واشتغل بأصفهان بتسميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المخطوطة والمجسطي . وكان قد اختصر أوقيليدس والارتفاعياتيقي والموسيقى ؛ وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية . أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف المنظر ، وأورد في آخر المجسطي من علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها . وأورد في أوقيليدس شيئاً ، وفي الارتفاعياتيقي خواص حسنة ، في الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم كتاب الشفاء ما خلا كتاب النبات والحيوان ، فإنه من صنفها في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى ساورخواست في الطريق . وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة .

واختص علاء الدولة وصار من ندمائه ، إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان . وخرج الشيخ في الصحبة ، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقويم المعمول بحسب الأرصاد القديمة . فأمر الأمير الشيخ برصد هذه الكواكب ، وأطلق من الأموال ما يحتاج إليه ، وأبتدأ الشيخ به . وولاني اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعتها ، حتى ظهر كثير من المسائل . وكان يقع الخلل في أمر الأرصاد لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان كتاب العالقى .

وكان من عجائب الشيخ أنه خدمته خمساً وعشرين سنة ، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد بنظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد الموضع الصعب منه ، والسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته في العلم . ودرجه في الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً بين يدي الأمير ، وأبو منصور الجبانى حاضر ، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ وقال له : أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تفز من اللغة ما نرضى كلامك فيها .

فاستكشف الشيخ من هذا الكلام ، وتتوفر على درس كتب اللغة ثلاثة سنين . واستدعي بكتاب تهنيب اللغة من خراسان ، من تصنيف أبي منصور الأزهري . فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشد ثلاثة قصائد ضمنها الفاظاً غربية في اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابي ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليلهما وإلقاء جلدهما ؛ ثم أوعز الأمير بعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي ، وذكر : إننا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتقدمنا ونقول لنا ما فيها . فنظر فيها أبو منصور ، وأشار عليه كثيراً فيها . فقال له الشيخ : ما تعبه من هذا الكتاب ، فهو مذكور في الموضع الفلاطي من كتب اللغة . وذكر له كتاباً معروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الالفاظ منها . وكان أبو منصور مجذفاً فيها يورده من اللغة ، غير ثقة فيها . ففطن أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبه به ذلك اليوم ، فتصل واعتذر إليه . ثم صرف الشيخ كتاباً في اللغة ساه لسان العرب ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض . ثم توفي ، وبقي الكتاب على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل تجارب كثيرة فيها باشر من المعالجات ، وعزم على تدوينها في كتاب القانون . من ذلك أنه تصدع مرة فتصور أن مادة تزيد التزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلوج كثير ، ودقة ولقه في خرقه ، وغضى بها رأسه ، وفعل ذلك حتى قوي الموضع ، وامتنع عن حلول تلك المادة ، وعوق .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى جلنجين السكر ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة من ، وشفقت .

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ، ووquette نسخة إلى شيراز ، ونظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبهة في مسائل منها ، وكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز من جلة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني صاحب إبراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن ، فأضاف إليه كتاباً إلى أبي القاسم ، وأنفذها مع ركابي قاصديه وسأله عرض الجزء على الشيخ ، وينجز جوابه فيه . فحضر الشيخ أبو القاسم في صائف عند أصفرار الشمس عند الشيخ ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه ، والناس يتحدثون وهو ينظر فيه . ثم خرج أبو القاسم ؛ وأمرني الشيخ بإحضار البياض ، فعدلت له خمسة أجزاء ، كل واحد عشرة أوراق بالربع الفرعوني . وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، وأمرنا بإحضار الشراب ، وأجلسني وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتداً هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف

الليل ، حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف . وعند الصباح حضر رسوله يستحضرني بحضرته ، وهو على المصل ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، وقال : خذها وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرمانى ، وقل له : استعجلت في الإجابة عنها لثلا يتعوق الركابي . فلما حلتها تعجب كل العجب ، وصرف الفيج ، وأعلمهم بهذه وصار الحديث تارياً بين الناس .

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة . وبقيت أنا ثمان سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضي تبيان ما يحكيه بطليموس في أرصاده .

وصنف الشيخ كتب الإنصاف ، واليوم الذي قصد فيه السلطان مسعود أصفهان ، نبه عكره رحل الشيخ ، وكان الكتاب في جلته ، وما وُقْف له على أثر .

وكان الشيخ قوي القوى كلها ، وقوة الماجماعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، ويشتغل به كثيراً ، فائز في مزاجه . وكان يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة ناش فراش ، على باب الكوخ ، أصلب الشيخ القولنج ، وخرصه على البره إشفاقاً على هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض ، حقن نفسه في يوم واحد ثمان مرات ، فتقرح بعض أمعائه ، وظهر به سخنج ، وأخرج إلى المسير مع علاء الدولة ، نحو إينج بسرعة ، فظهور به هناك الصرع الذي يتبع القولنج . ومع ذلك فقد كان يدبر نفسه ويختلس للسخنج ولبقية القولنج ، فامر يوماً باتخاذ دافقين بذر الكفرس في حلة الحفنة ، طلباً لكسر ريح القولنج . فطرح بعض الأطباء الذي كان يتقدم إليه بمراجعته من بذر الكفرس خمسة دراهم لست أدربي أعمداً فعمل أم خطأ لأنى لم أك معه . فازداد السخنج من حلة البذر . وكان يتاول المثروبيطوس لأجل الصرع ، فطرح بعض غلاته في شيئاً من الأنفيون ، وناوله إيه فأكله وكان سبب ذلك خياتهم في مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ، ليامنوا عاقبة أفعاله . ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبیر نفسه . وكان من الصعب بحيث لا يستطيع القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشي ، وحضر مجلس علاء الدولة ، وهو من ذلك لا يتحفظ ، ويذكر الماجماعة ، ولم يبرا من العلة كل البره ، وكان يتكىس ويرأ كل وقت .

ثم قصد علاء الدولة همدان وسار الشيخ معه ، فعادته العلة في الطريق ، إلى أن وصل إلى همدان ، وعلم أن قوتة سقطت ، وأنها لا تفي بدفع المرض . فأهمل مداواة نفسه وكان يقول : المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبیر . والآن فلا تفع المعالجة . وبقي على هذا أياماً . ثم انقل إلى جوار ربه .

وُدفن بهمدان في سنة ثمان وعشرين وأربعين ، وكانت ولادته في سنة سبعين وثلاثين وسبعين عمره ثمانية وخمسون سنة . لغاه الله صالح أعماله بمنه وكرمه .



## رسالة (العهد)

تمهيد:

تتميز رسالة العهد بأنها تعبر ذاتي عن تزكية النفس وطهارتها؛ بالإضافة إلى كونها حaulة تتصف بالالتزام بين العبد وخالقه، يتوجب فيها العبد الخطايا والآثام، ويسلك مسلك العارفين المقربين إليه؛ حتى يصير تغيل الواجب والصواب هيئه ننسانية، على الآيدى دع لذاته التردد والانزواء، بل يتعاطف مع الناس الخيرين، ويصلق القول معهم، وينبذ إليهم يد العون عند الحاجة إليها. فمن عاهم الله على ذلك فإن الله يوفقه بما يرجوه ويترتب له.

وما يلفت النظر حفاظاً في هذا (العهد) السينوي الذي كتبه الفيلسوف لنفسه، كما يقول، الإشارة الصريحه لم جواز استعمال الخمرة؛ ولكن بشرط أن لا يكون شربها تلهياً «بل تشفيأ وتداوياً وقوياً» . ولستنا نعلم أن فقهاء المسلمين أباحوها على هذا الوجه من التوسيع الذي دعا إليه ابن سينا في عهده ! .

وإيما كان؛ فمشكلة (العهد) إنه يرد - فيها هو متواافق من خطوطاته - على صورتين: إحداهما خطاب فرقى يعاهد فيه الحكيم رباه عهداً يقطعه على نفسه ، والأخرى منها تتصف بالتشييه ؛ أي بصيغة المشن «فلان وفلان عاهدا ..» والصورة الأخيرة أوسع نطاقاً من الأولى ، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدلوى عن خطوطه دار الكتب المصرية المرقمة (٦٦ حكمة وفلسفة) (١) . ونشرت الصورة الأولى على حواشى كتاب (شرح المدى الأثيرية) (٢) وقد اعتمدنا نصها بعد التصحح والتوصيب ، ونشرت أيضاً في (نعم رسائل في الحكمه) (٣) بنصر لا يغدق - إلا في الأقل - مع التصين السابقين وبسمة لا تدعى إليها طبيعة (العهد) .

(١) انظر : د . عبد الرحمن بدلوى - أوسطه عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .

(٢) انظر : صدر الدين الشيرازي - شرح المدى الأثيرية ، طهران طبعة حجرية ١٣١٣ هـ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

(٣) انظر : ابن سينا - نعم رسائل في الحكمه ، القاهرة ١٩٠٨ ، ص ١٤٢ - ١٥١ .

اما النسخ التي ورد فيها (العهد) على صيغة الفرد الواحد ، فهي خطوطات بخطها  
وبعض خطوطات إستانبول . وورد على الصيغة الثانية في خطوطتي ايا صوفيا ونور عثمانية<sup>(٤)</sup>  
وخططة القاهرة سابقة الذكر .. ونحن نميل الى تفضيل الصورة الأولى ؛ في الوقت الذي لا تذكر  
في الثانية ، ولكننا لا نتفق مع الرأي الذي قدمه الدكتور بدوي في تبرير الشتنة الواردة في النص ؛  
بحيث أن ابن سينا « جعل الآنا والنفس شخصين غيراً عندهما بقوله : فلان وفلان ! » - أجل ؛ لا  
نرى ذلك ، رغم أن الدكتور بدوي كان صريحاً مع نفسه حين أضاف قائلاً « إن هذا التضير لا  
يمثل من التضير الشديد ! » .. أما نحن ، ففي حال عدم تذكرنا للصورة الثانية ، فإننا نجد في  
تبريرها إنها صيغت بصيغة الإثنانية المنفصلة صورة وبدنا ، اعني إنها تعبر حقيقة عن ابن سينا  
وعن شخص ثانٍ معه ؛ وهذا الشخص المعني هنا - كما نتصور - هو الظل الذي واكب الأستاذ  
الرئيس قرابة ربع قرنٍ من الزمان ، أو ما يعادل نصف عمر الفيلسوف تقريباً ؛ بحيث كان صاحبه  
وصديقه وتلميذه ونديمه ، وأعني به (الجوزجاني) - لأن العبارة الواردة في النص الثاني التي يقول  
فيها « وأما المشروب فإن يهgra شربه ثلثاً .. » تشير بوضوح الى أن الخطاب ليس للآنا  
والنفس ، بل هو اصلاح عن موقفين متبعين لشخصين متلازمين في السراء والضراء .. ولا نجد  
في ذلك ما يحول دون قبول هذا الفرض الذي رأيناه ، وبمعنى الامر مفتواحاً أمام الباحثين وآرائهم .

## النص :

### بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ره) في عهده عاهد الله فيه « إنه  
عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها إن بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو  
خوف مخالفة جوهره الرازي ، إلا فسخه ومسخه ومحاه ومحشه ، ولا يدع فكره وتخيلاته تتسلط إلا  
الفكرة في جلال الممکوت ، وجذب الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراًها ولا يتعداها . ولا يترك الخيل  
الآلة إلا مقدمة لرأي اعتقدني أو نظري لزينة الهيئة ، لتصير هيئته راسخة في جوهر النفس ؛ وذلك  
بذكر القدوس ، ولا يرخص السنة العقلية في إغفالها ، لكن يمحى على النفس ما لا يبني ؛ إذ لا  
فائدة فيه ، فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئه نفسانية . وكذلك يهجر  
الكتب قولاً وتخيلاً ، حتى تحدث للنفس هيئه صدقة ؛ فتصدق الأحلام والفيكر . وأن يجعل حب  
الخير للناس والمنفعة فضلاً إليهم ، وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً

(٤) انظر : د . مجدى مهدوى - فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ١٨٢ .

جوهرياً . وينتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده ، وذلك بكترة تشويق النفس إلى الملاع ، وإنخطارها بكل الفساد بالبال ، حتى يتمكن تمكن المعتاد . وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة ؛ على أن يكون هذا حاضراً عندما يستعمل بالبال . وتكون النفس الناطقة هي المدبرة ؛ لأنَّ القوة الشهوانية تدعى إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عنراً . بل ينبغي أن تختال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس ، وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما المشروب ذاته فيهجر شربه تلهياً ، بل تشفيأً وتدريأً وتقوياً . والسمواعات يديم استئمها على الوجه الذي توجه الحكمة لتفوية جوهر النفس ، وتأيد جميع القوى الباطنة لاما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية . ثم يعاشر كل فرقه بعادتها ورسمها ؛ فيعاشر الرزبين بالرزانة ، والماجن بالملجون مُسْتَرًا باطنه عن الناس . ولكن لا يتعاطى المساعدة فالحشة ولا يغطبهجر . وأن يسمع بالمقدور والتقدير من المال ملأن تقع له إليه حاجة من الشركاء له في النوع إذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهراً . وإن يحفظ سر كل آخر في أهله وأولاده والمتصلين به ، حتى يقوم في غيته بجمع ما يحتاجون إليه بمقدار الواسع ، وأن يفي بما يعده أو يوعده ، ولا يجُري في أقوابيه الخلف ، وأن يركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه . ثم لا يقتصر في الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبادات البدنية . ويكون دأبه ودوام عمره ، إذا خلا وخلص من المعاشرين ، تطورية الزينة في النفس ، والتفكير في الملك الأول ومُلْكِه ، وكتنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس . فمن عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ، كان الله له ووفقه لما يتواهه منه ، بمنه وسعة جوده . والسلام .

نَمَتِ الرِّسَالَةِ وَالْحَمْلَةِ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ ، فِي غَرَّةِ شَهْرِ  
 رَمَضَانَ الْمَبَارِكِ مِنْ شَهْرَيْنِ ١٣١٣ هـ .



## فهرس المصادر والمراجع

(١) العربية :

- د . ابراهيم مذكر :
  - الفلسفة الإسلامية منهاج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ابن أبي اصيحة :
  - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - تحقيق د . نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .
- ابن الأثير :
  - الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٧ .
- ابن حزم :
  - كتاب الفصل ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ابن رشد :
  - نهافت النهاة - تحقيق الأب بوريج ، بيروت ١٩٣٦ .
- ابن سينا :
  - موسوعة الشفاء الفلسفية :
    - ١- المدخل إلى المعلم ، تحقيق الأب قنواتي ومحمد الخضيري وفؤاد الأهوانى ، تصدير د . ابراهيم مذكر ، القاهرة ١٩٥٢ .
    - ٢- كتاب المقولات ، تحقيق الأب قنواتي ومحمد الخضيري وأحد فؤاد الأهوانى وسعيد زايد ، القاهرة ١٩٥٩ .
    - ٣- كتاب العبارة ، تحقيق محمود الخضيري ، تصدير د . ابراهيم مذكر ، القاهرة ١٩٧٠ .

- ٤- كتاب القياس ، تحقيق سعيد زايد ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٥- كتاب البرهان :
- (أ) تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .
- (ب) تحقيق د. أبو العلا عفيفي ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٦- كتاب الجدل ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٧- كتاب السفطة ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٨- كتاب الخطابة ، تحقيق د. محمد سليم سالم ، تصدر د. ابراهيم مذكور القاهرة ١٩٥٤ .
- ٩- كتاب الشعر ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ١٩٦٦ .
- ١٠- النساء والعالم والكون والفساد والأفعال والانفعالات ، تحقيق محمود قاسم ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١١- كتاب المعادن والأثار العلمية ، تحقيق د. عبد الحليم منتصر وسعيد زايد وعبد الله إسماعيل ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٢- كتاب النفس ، تحقيق د. فضل الرحمن ، أكسفورد ، المملكة المتحدة ، ١٩٥٩ ..  
ثم حفقة ثانية في القاهرة للأب جورج قنواتي وسعيد زايد ، وصدرت د. ابراهيم مذكور عام ١٩٧٥ .
- ١٣- كتاب النبات ، تحقيق د. عبد الحليم منتصر وسعيد زايد وعبد الله إسماعيل ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٤- أصول الهندسة ، تحقيق د. عبد الحميد صبره ، وعبد الحميد لطفي مظفر ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٥- جوامع علم الموسيقى ، تحقيق زكريا يوسف ، تصدر د. أحمد فؤاد الأهواني ومحمد أحمد الحفني ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٦- كتاب الإلهيات ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد ، تصدر د. ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٠ .
- الإشارات والتبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي) تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ١٩٥٧ ، ١٩٥٨ .
- كتاب النجاة ، نشرة عي الدين صبرى الكردى ، القاهرة ١٩٣٨ .

- كتاب التعليقات ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- كتاب المباحثات وشرح حرف اللام وشرح كتاب أثولوجيا وتعليقات على كتاب النفس ورسائل خاصة بابن سينا ، حققه د . عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : أسطورة عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ .
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين ؛ تتضمن الموضوعات التالية :
- ١- رسالة في الاجرام العلوية .
  - ٢- رسالة في القوى النفسية وإدراكاتها .
  - ٣- رسالة في الحدود .
  - ٤- رسالة في أقسام العلوم العقلية .
  - ٥- رسالة في إثبات النبوات .
  - ٦- الرسالة النيروزية في معانى الحروف المجائية .
  - ٧- رسالة في المهد (انظر الملحق) .
  - ٨- رسالة في علم الأخلاق .
  - ٩- قصة سلامان وأيسال .
- القاهرة ١٩٠٨ ، وحققت الرسالة الثالثة مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ ، وحققت د . عبد السلام هارون الرسالة السادسة في نوادر خطوطاته عام ١٩٥٤ ونشر رسالة المهد (بصورتها الثانية) د . عبد الرحمن بدوي ضمن أسطورة عند العرب .
- رسالة في ماهية العشق ، تحقيق أحد آتش ، استانبول ١٩٥٣ .
- كتاب المجموع ، تحقيق محمد سليم سالم ، القاهرة ١٩٥٠ .
- رسالة في قوى النفس ، تحقيق د . أحد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ١٩٥٢ .
- رسالة في ماهية الصلاة ، ليدن ١٨٩٤ ، طهران ١٣١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .
- رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق د . محمد ثابت الفندي ، القاهرة ١٩٣٤ .
- الرسالة الأضحوية ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ .
- كتاب عيون الحكمة ( ضمن رسائل ابن سينا ) تحقيق حلمي ضياء اولكن ، استانبول ١٩٥٣ .
- كتاب القانون في الطب ، روما ١٩٥٣ .
- رسالة العروس ، تحقيق شارل كوتيس ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ديوان ابن سينا ، تحقيق نور الدين عبد القادر وهنري جاهيه ، كلية الطب ، الجزائر .

- ابن قيم الجوزي :
  - كتاب الروح ، حيدر آباد ، ١٣٢٤ هـ .
- أبو البركات البغدادي :
  - المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد ١٩٣٥ .
- أبو الفرج الأصفهاني :
  - كتاب الأغانى ، بيروت ١٩٦٥ .
- د. أحمد فؤاد الأهوانى :
  - علم النفس عند ابن سينا ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ١٩٥٢ .
- ارسطو طاليس :
  - كتاب الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السبع وأخرين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ .
  - كتاب النفس ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .
- الأشعري - أبو الحسن :
  - مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠ .
- د. أمين الخولي :
  - البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ، القاهرة ١٩٣١ .
- البيروني - أبو الريحان :
  - كتاب الآثار الباقية ، طبعة ليزك ١٩٢٣ .
  - تحقيق ما للهند من مقوله ، حيدر آباد ١٩٣٦ .
- البيهقي - ظهير الدين :
  - تاريخ حكماء الإسلام (تمة صوان الحكمة) ، تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ١٩٧٦ .
- جابر بن حيان :
  - مختار رسائل جابر بن حيان ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٥٤ هـ .
- الجرجاني - علي بن محمد الحسيني :
  - كتاب التعريفات ، القاهرة ١٩٣٨ .

● د . جعفر آل ياسين :

- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، بيروت ١٩٨٠ .
- فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابي ، بيروت ١٩٨٠ .
- كتاب تحصيل السعادة للفارابي : تحقيق وتقدير وتعليق ، بيروت ١٩٨١ .
- الفيلسوف الشهرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ١٩٧٩ .
- مؤلفات الفارابي (بالاشراك) ، بغداد ١٩٧٥ .
- فلاسفة يونانيون : من طاليس إلى سقراط ، بيروت ١٩٧٥ .
- المنطق الستني : دراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، بيروت ١٩٨٣ .
- ابن سينا والمباديء العلمية ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٦٣ .

● د . جليل صليبا :

- المعجم الفلسفي ، بيروت ١٩٧٨ .
- تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٧٣ .
- من أفلاطون إلى ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ .

● د . جورج قنواتي :

- مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ .

● جول لايمون :

- تفصيل آيات القرآن الكريم (ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة ١٩٢٤ .

● جون ماكوروي :

- الوجودية (ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام) سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٢ .

● هي بور :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د . محمد عبد الحادي أبو ريدة) القاهرة بدون تاريخ .

● الرازي - أبو بكر :

- رسائل الرازي الفلسفية ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ .

● الرازي - أبو حاتم :

- كتاب الرينة ، تحقيق د . حسين الحمداني ، القاهرة ١٩٥٢ .

● السهروري - شهاب الدين :

- كتاب المطارات ( مجموعة في الحكمة الإلهية ) نشرة هنري كوريان ، استانبول ١٩٤٥ .
- عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦ .

● د . سيد حسين نصر :

- ثلاثة حكماء مسلمين ( الترجمة العربية ) بيروت ١٩٧١ .

● شارل كوتز :

- الأرجيز الطيبة في تراث ابن سينا ( الكتاب النهي لمهرجان ابن سينا في بغداد ) القاهرة ١٩٥٢ .

● صدر الدين الشيرازي :

- الأسفار الأربع ، طهران ١٣٨٠ - ١٣٨٣ هـ .
- شرح المدایة الأثيرية ، طهران ( طبعة حجرية ) ١٣١٣ هـ .

● د . طيب تيزيني :

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ١٩٧١ .

● د . عادل فاخوري :

- منطق العرب من وجهة نظر المطلق الحديث ، بيروت ١٩٨٠ .

● عباس محمود العقاد :

- الشيخ الرئيس ابن سينا ( سلسلة اقرأ رقم ٤٦ ) القاهرة ١٩٤٦ .

● د . عبد الرحمن بدوي :

- مذاهب الإسلاميين ، الجزء الثاني ، بيروت ١٩٧٣ .
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ( بحوث مترجمة ) ، القاهرة ١٩٤٠ .
- أسطرو عند العرب ( نصوص محققة ) القاهرة ١٩٤٧ .
- الزمان الوجوبي ، القاهرة ١٩٤٥ .

● عبد الرزاق الحسني :

- الصابئون في حاضرهم وحاضرهم ، بيروت ١٩٨٠ .

● عبد القاهر الجرجاني :

- أسرار البلاغة ، تحقيق هـ . ريت ، استانبول ١٩٥٤ .

● عبد الكريم الشهرياني :

- كتاب الملل والتحول ، القاهرة ١٩٤٩ .

- نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جبوم ، لايدن بدون تاريخ .

- كتاب مصارعة الفلسفة ، تحقيق د. سهر محمد مختار ، القاهرة ١٩٧٦ .

● عبد الكريم القشيري :

- الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ .

● د. عثمان أمين :

- الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٥٩ .

● علي أصفر حكمت :

- الآثار الفارسية لابن سينا ( الكتاب النهي لمهرجان ابن سينا في بغداد ) القاهرة ١٩٦٢ .

● علي بن فضل الكيلاني :

- توفيق التطبيق ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٥٤ .

● د. علي سامي النشار :

- المنطق الصوري ، نشأته وتطوره ، القاهرة ١٩٥٥ .

● الفزالي - أبو حامد :

- معيار العلم ( في المنطق ) القاهرة ١٣٢٩ هـ ، بيروت ١٩٧٨ .

- تهافت الفلسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ .

● الفارابي :

- إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٩ .

- رسالة في الخلاء ، نشرة تجاتي لوغوال وزميله ، انقره ١٩٥١ .

- كتاب التعليقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ .

- كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ .

. - شرح كتاب ارسسطو طاليس في العبارة ، تحقيق كوتيس وستانلي ، بيروت ١٩٧١ .

- كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، بيروت ١٩٨١ .

● فرنتر روزنتال :

- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ( الترجمة العربية ) ، بيروت ١٩٦١ .

- قدامة بن جعفر :
  - نقد الشعر ، تحقيق س . ا . بونياكر ، لابن ١٩٥٦ .
- قسطا بن لوقا :
  - كتاب الفرق بين الروح والنفس ، تحقيق حلمي ضياء ولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ونشره الاب لويس شيخو ضمن (مقالات فلسفية قديمة) بيروت ١٩١١ .
- الفقطي - جمال الدين :
  - إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشرة لبيرت ، ليزك ١٩٠٣ .
- كولد تسيهير :
  - موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأولئ (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٠ .
- الكونت دي جلارارزا :
  - محاضرات [في] الفلسفة العامة وتاريخها ، القاهرة ١٩٢٠ .
- ماكس مایرهوف :
  - من الاسكندرية إلى بغداد (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٠ .
- بجمع اللغة العربية :
  - المعجم الفلسفي (بإشراف د . إبراهيم مذكر) القاهرة ١٩٧٩ .
  - المعجم الوسيط ، طهران ، بدون تاريخ .
- محمد البهی :
  - واجب الوجود عند ابن سينا ، مجلة الكتب المصرية ، السنة الرابعة / ١٩٥٢ .
- د . محمد ثابت الفندي :
  - مع الفيلسوف ، بيروت ١٩٧٤ .
- محمد حسين بن خلف (المعروف ببرهان قاطع) :
  - معجم برهان قاطع ، طهران ١٩٦٥ (مادة سينا) .
- محمد رضا الشببي :
  - تراثنا الفلسفي ، بغداد ١٩٦٥ .

- د . محمد عابد الجابري :  
- نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى ، بيروت ١٩٨٠ .
- محمد عبده :  
- شرح العقائد المضدية ، القاهرة .
- د . محمد عثمان نجاتي :  
- الإدراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٦١ .
- د . محمد غلاب :  
- مشكلة الألوهية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- محمد الفزويني :  
- جهاز مقالة (المقالات الأربع) ترجمتها إلى العربية عبد الوهاب عزام و د . بمحى الخشب ،  
القاهرة ١٩٤٩ .
- محمد محسن الطهراني :  
- التربية إلى تصنیف الشیعہ ، النجف ١٣٧٥ هـ .
- محمد محیط الطباطبائی :  
- میلاد ابن سینا ، (الكتاب النعمی لمهرجان ابن سینا في بغداد) القاهرة ١٩٥٢ .
- د . محمد مصطفی حلمی :  
- الحب الأنثی في التصوف الإسلامي ، القاهرة ١٩٦٠ .
- محمد وهبی :  
- ابن سینا الطیب ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ .
- محمد الحضری :  
- تلامیذ الرئيس ابن سینا ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ .
- د . محمود فهمی زیدان :  
- في النفس والجسد : بحث في الفلسفة المعاصرة ، الإسكندرية ، بدون تاريخ !
- د . محمود قاسم :  
- في نفس والعقل لفلسفية الإغريق والاسلام ، القاهرة ١٩٤٩ .

● د . مصطفى جواد :

- الثقافة العقلية والحالة الاجتماعية في عصر ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، بغداد ١٩٥٦ .

● مصطفى عبد الرزاق :

- عميد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ .  
- فيلسوف العرب والمسلمون الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ .

● مصطفى عمر :

- ابن سينا وتعليم الطب ( الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ) القاهرة ١٩٥٢ .

● د . مصطفى غالب :

- ابن سينا ( الموسوعة الفلسفية ) بيروت ١٩٧٩ ) .

● مؤلف مجھول ( ? ) :

- منتخب صوان الحكمة ، تحقيق د . دنلوب ، كمبردج ١٩٧٩ .

● ناجية مرانی :

- مفاهيم صابئية مندائية ، بغداد ١٩٨١ .

● نصیر الدین الطرسی :

- رسالة في أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، تحقيق محمد تقی دانش پزوه ، طهران ١٣٣٥ .

● بیکی بن أحد الكاشی :

- نکت في أحوال الشیخ الرئیس ابن سينا ، تحقيق د . أحد فؤاد الأهوانی ، القاهرة ١٩٥٢ .

● د . بیکی مهدوی :

- فهرست مصنفات ابن سينا ، طهران ١٣٣٣ .

● يوسف کرم :

- المعجم الفلسفی ( بالاشتراك ) ، القاهرة ١٩٧١ .

- تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ .

— Afnan, S.

— *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.

— Aristotle.

*The Works of Aristotle*, translated into English Under the Editor ship of Sir David Ross, Oxford, 1908-1930

— Ayer, A. I.

*The Foundation of Empirical Knowledge*, London, 1940

— Corbin, H.

*Avicenna and the Visionary Recital*, London, 1960

— Crombie, A. C.

*Avicenna's Influence on the Mediaeval Scientific Tradition*, London, 1952.

— Gibb, H. A.

\* *The Millenary of Ibn Sina* » *BSOAS*, XIV, 496-500, 1952.

— Gilson, E.

*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955.

— Massignon, L.

*Recueil de Textes Inédits Concernant l'histoire de Mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1936.

— Rosenthal, M. and Yudin, P.

*Dictionary of Philosophy*, Moscow, 1967.

— Runes, D. D.

*Dictionary of Philosophy*, New York, 1942.

— Russel, B.

*An Outline of Philosophy*, London, 1927

— Walzer, R. R.

*Greed into Arabic*, Oxford, 1962.



## ثبت الكتاب

الاهداء .....	٧
تصدير : .....	١٢-٩
عقربة فلة - الفلسفة هواية لا حرفه - التظير المنهجي عند الفيلسوف - تباین الوسائل والغايات - الفكر الفلسفی يبحث عن اليقين - هل حققت الفلسفة هذا المطلب ؟ - الفلسفة السيوية ( وفقه ) من وقوفات الفكر الانسانی - لا توصف بالثالية ولا بالذاتية - هي ( موقف ) توفيقی - أصلة ابن سينا نبع من أصلة الفكر العربي - أثر الفارابی في هذه الأصلة - شكر ونقدیر .	١
ابن سينا وتيار عصره .....	١٣ - ١٧
الفلسفة والحضارة - المناخ العلمي والفلسفة - طبيعة العصر الابنوي - اقسامه ثقافياً وسياسياً - فقدانه لبنية الدولة الواحدة - ظهور العلماء وال فلاسفة رغم هذا الانقسام - تعدد البوار الثقافية - لم يكن العصر من متتجات الفكر الاجلی - وصف قديم لمظهر ذلك العصر .	٢
السيرة الذاتية ..	١٩ - ٢٨
موقعنا من ( إملاء سيرته ) - ابن سينا طلعة بين المفكرين - جوانب مشرفة من طفولته وشبابه - احتلاله المركز العلمي المرموق - طمع الامراء في ضمه إلى مجالسهم - اختلاف أحكام الناس عليه - حكمه هو على عصره - صور من كبرياته وتواضعه - بين يدي الفيلسوف - لم يسمى ( ابن سينا ) - متى أطلق عليه لقب ( الشیخ ) ولقب ( الرئيس ) - هل كان لقب ( الرئيس ) بسبب توزيعه ؟ - ألقابه المتعددة - تحقيق تاريخي عن ميلاده ووفاته .	٣

حياة عربية وقصيرة - نزعاته النفسية المختلفة - تفسيرنا لبعض هذه النزعات - تكفي طريف - قضية الخمرة وتعاطيها - حكمنا على المشكلة ذاتها .

## صور من مسيرة العلمية ..... ٢٩ - ٣٩

أساتذة الفيلسوف - شحة الأسماء في ذكرهم - غيّر ابن سينا بالثقافة الذاتية - الفارابي استاذه الأكبر - قراءاته المبكرة - عمق استيعابه للنصوص الفلسفية والطبية - اطلاعه على خطوطات مكتبة نوح بن منصور - تهمة حرقتها - دفع هذه التهمة عنه - دعاوة قراءة كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس أربعين مرة - صعوبة النص اليوناني - تذليل هذه الصعوبة بوساطة كتاب المزوف للفارابي .

العربية لغة الفيلسوف الأم - اللغات التي اتقنها وألف فيها - هل كان يعرف اليونانية والسريانية - لا يعرف أيّاً منها - جُلَ مؤلفاته بالعربية إلّا القليل - أسلوبه الشري والشمعي - ثراه هو السهل الممتنع - يتصرف بالدقّة والمهارة والتسبيق - لا يخلو ثراه أحياناً من حذفه - رأي العقاد في أسلوب ابن سينا - شعره صنفان ذاتي وعلمي - اتصف الأول بالغور وعلو النفس والاعتزاز بها - اتصف الثاني بالطراوة والاستيعاب ودية التعبير - أكثر شعره هو من الرجز العلمي أو المنطقي .

تلاميذه من خلال مجالسه العلمية - هؤلاء التلاميذة صنفان : صنف استمر معه وصف خرج عليه - التلميذة العلمية مباشرة وغير مباشرة - أشهر تلاميذه - تعريف بثلاثة منهم : المعوصي وبهمنيار - والجوزجاني - استمرار التراث السينوي في سلسلة من النقل الفكري لعدة قرون - خطأ البيهقي في أحکامه على رواية الجوزجاني . لغزاً حل له .

## مواقف ومقارقات ..... ٤١ - ٥٢

ابن سينا يتحدى مفكري عصره - موقفه من الرازي الطيب - رأينا في هذا الموقف - صور أخرى من هذه المفارقات مع الكرماني ومسكونيه - مساجلاته مع أبي الريحان البيروني - التوحيدى وكتاب المقايسات - مدرسة السجستانى الفلسفية ورأى المؤلف فيها - ابن سينا و موقفه من حكماء دار السلام - تعليق العلامة الشبيبي لهذا الموقف - حكم عام - مواقف الخلف ومقارقاتهم منه - بدع هو منها براء - صدق ابن سينا في حال الظاهر والباطن - حكم الشرع وحكم العقل - نبذة الفيلسوف الحالصة - ابن سعین وأحكامه الظللة - ضلاله الأشبيلي في موقفه - انصاف الآخرين ومنهم ابن طفيل - أحكام فاسدة بعد وفاته .

صور من معرفته العلمية - تطويره للطب وفنونه - تأثيره بمعرفة الأوائل - استعماله الفحص السريري - علاجه للأدوية المفردة - استعانته بالتعريب للمصطلح العلمي - نماذج لهذه المعرفات - العلاج النفسي لمرضاه - قصة الشاب العاشر - أثر معرفته الطبية على الغرب - الترجمات الالاتينية لكتبه العلمية - دراسة كتاب القانون بكليات الطب في أوروبا - حديث المستشرق جب عن صورة ابن سينا في مكتبة بودليانا باكسفورد - حكم الغربيين سلباً وإيجاباً .

إيديولوجيه : مشكلة وحل ..... ٥٣ - ٥٩

دلالة التشيع الفكري والتشيع السياسي - تداخل الدلالتين أحياناً - المذاهب الإسلامية صورة من صور الإيديولوجيات عصر ذاك - دعاوى اسماعيلية ومحولة تفيها عنه - دفاع الطوسي عنه ينفي اسماعيلية الأخير أيضاً - تخليل النص الوارد في ( إملاء سيرته ) - ما هي إذن إيديولوجية الفيلسوف ؟ - ما هو موقفه من المذاهب الإسلامية ؟ - نقدنا لرأي الدكتور محمد مصطفى حلمي حول الموضوع .

مع الرئيس ابن سينا في خزانة كتبه ..... ٦١ - ٨٨

وصف خزانة الفيلسوف - عنونة الكتب والرسائل - ضرورة الالتزام الزمني في دراسة مؤلفات الحكم - مقارنة بين عمل قنواتي ومهدوبي عن مؤلفات ابن سينا - موسوعة ابن سينا في التدوين - التداخل في عملية التأليف - تعدد العناوين ، أحياناً ، لموضوع واحد - أثر النسخ في ذلك - نماذج لهذا التداخل - مشكلة ( أثولوجيا ) ورأينا فيها - قضية نهب مؤلفات ابن سينا - كتاب (الإنصاف) - حكاية حرق بعض كتبه .

محتويات الخزانة السينوية وعددها - النسوب والمنحوت - مجال الحكم لا يزال قائماً - التظير العلمي للخزانة : المنطق - علم الطبيعة - علم النفس - علم الرياضة - علم ما بعد الطبيعة - الفلسفة العملية - نماذج من موسوعاته الفلسفية : كتاب الشفاء - تخليل موجز لمنهج ووسائله - كتاب الإشارات والتبيهات - تقسيمه إلى أنواع وأنماط - تفريغاته الأخرى -

الطريقة والمنهج ..... ٨٩ - ١٠٤

وسائل المنهج العلمي - قاعدة التصنيف - ابن سينا والتزعة الذاتية في العلم - بنابع منهجه - التباين بين المنهج الأرسطوطالي والمنهج السينوي - موقفه من العلم - نقدنا لهذا الموقف - أقسام

الحكمة - العلم الأسفل ونفيعاته - العلم الأعلى - مصادر هذه الرؤية العلمية -  
الصائحة كمصدر رئيس - والمشائحة كمرحلة أخرى - رأينا في المنهج السينوي .

## النظرية المنطقية ..... ١٠٥ - ١٣٨

رواد المنطق العربي - ابن سينا ثمرة من ثمرات الفارابي - الأصول الأولى لهذا العلم -  
ارسطوطاليس سيد المنطق قديماً وحديثاً - تأثر المنطق العربي بالمنطق الأرسطوطالي - الجديد في  
المنطق العربي - مباحث المنطق وأقسامه - تحطيم المنطق السينوي - علاقة هذا العلم بالفلسفة -  
(مدخل) ومقدمات - نظرية التعريف - الفكر واللغة - العلم تصور وتصليق - الألفاظ وضرورتها  
في الخطاب - اللفظ المفرد والكتل - الفرق بين التعريف والحدّ - الرسم ودلالته - أصناف الخطاب في  
الحدود - ابن سينا وباسكال - دلالة الكليات - الوجود الثالثي لها - الفصل - الخاصة - العرض  
وأقسامه .

المقولات - بنياتها الأساسية - إلى أي علم تعود المقولات ؟ - نظرية أبلت حوها - اعدادها -  
رأي الرواقية وأصحاب الجوهر الفرد في الإسلام ، ورأي السهوروبي وعمانوئيل كانت - أسماء  
المقولات ومعانيها - الجوهر مقوله رئيسة -

مباحث العبارة - العبارة والقياس - التناسب بين الأشياء - عبارة أرسطوطاليس وعبارة ابن  
سينا - التقسيم السينوي للعبارة - القضايا الحتمية - القضايا الشرطية - القياس - معنى الاستدلال  
الإبست ABI - مفهوم منطق القضايا - إشكالات حول القياس - القياس السينوي - اعتقاد الإستقراء  
العام - الإستقراء عملية عقلية ذاتية - دلالة القياس البرهانى - رأي منطقة بوررو وبال - المنطق  
الإستدلالي يعتمد الحدّ الأوسط - الصلة الوسطى - الماء والفهم يتعاكسان - اختلاف مقدمات  
القياس - رأي الأستاذ كينز - أنواع القياس - القياس الإقترانى الحتمي - القياس الإستثنائي -  
أشكال القياس الأربع - رفض ابن سينا للشكل الرابع من القياس - رأى الأستاذ يوسف كرم بهذا  
الرفض - شروط القياس الحتمي - أنواع القياس الأخرى - الإستقراء ودلالته - معنى البرهان  
(الإستدلال القياسي) - ارسطوطاليس والتحليلات الثانية - المقارنة بين برهان المعلم الأول  
وبرهان ابن سينا - مقدمات البرهان - البرهان المباشر - البرهان غير المباشر - دور الإنابة واللعمية في  
البرهان - الشكل المنطقي الأول هو أصح الأشكال - وسائل المعرفة البرهانية الأربع - علاقة الحدّ  
بالبرهان - خصائص هذه العلاقة - القسمة المنطقية في البرهان -

مفهوم الجدل - قبيلته على المغالطة (السفطة) - الجدل قياس في الأصل - أوساط الجدل -

الجدل هو المحاورة والمخاطبة - الإقناع والإلزام في الجدل - الحججة الجدلية ومفهومها - شروط الجدل الخمسة - أجزاء الجدل - حكم عام .

صناعة السفسطة صناعة كلية بخلاف قول ارسطوطاليس - المغالطات تقع في صورة القياس أو مادته - الاختلاف بين الغلط والمغالطة - صناعة المشاغبة - تضليل القضايا وأنواعه .

معنى الخطابة - الخطابة ملكرة - الغاية منها الإقناع - مشاركة الخطابة للجدل ومشاكلتها له - تأثير الصوت الخطابي - أنواع الإقناع - الإصمار في الخطابة - الشعر و مجاله الفني - الشعر هو (خيال) فحسب - المحاكاة وأثرها البارز في الشعر - العناصر الأربع للتخيل الشعري - هدف المحاكاة - التعادل بين الظاهر والباطن في النظرة الشعرية لابن سينا - رأينا في الموقف عموماً .

مع الفيلسوف في طبيعته الصاعدة ..... ١٣٩ -

الفلسفة الطبيعية هي جملة الموجودات المادية بقوانينها - مسالك الفيلسوف نحو هذه المعرفة - تأثر ابن سينا بكتاب إحساء العلوم منهجاً - مراتب الموجودات الخمسة - تداخل النهج الطبيعي مع النهج الميتافيزيقي - رأينا في هذا التداخل - الطريق التعليمي لهذا العلم - البعد بالبلاغي العامة أولاً - الطبيعة تهدف إلى إيجاد النوع - الأعرف عند الطبيعة - المقايسة بين الخاص والعام - نسبة هذه المقايسة إلى العقل - نسبتها معاً إلى الحسن والخيال - الأسباب العامة أعرف عند الحسن - نظرية الشخص المنشر - دلالة هذه النظرية - حقيقة المعنى النوعي والمعنى الشخصي - رأينا في هذه الأحكام - المعلم والمعلمولات أيها أعرف بالنسبة للحسن والعقل والطبيعة - الطبيعة هادفة وقادمة وذات غاية - الطبيعة تتصف بالأولوية والديمومة - المبالي والصورة مبدآن أساسيان - لا ينفصل أحدهما عن الآخر إلا بالنعن - علاقة المبالي بالصورة علاقة المعرفة المقلية - كيف يتم تشخيص المبالي بالصورة ؟ - موقف سينيوي غير واضح - رأينا في هذا الموضوع - ارتباط هذا الموقف بالمعنى الطبيعي - ظهور هذا العشق في الكائنات الحية كافة - تقرير حدوث المبالي والصورة - هما مبدعان معاً عن لisyة - محدثان بالذات قديمان بالزمان - أبعد الجسم الطبيعي - جهة الجسم الطبيعي وأوضاعه - حدّ الطبيعة ومفهومها - الطبيعة تقارب الطبيع - الأجسام المركبة والأجسام البسيطة - تأثير الميل على الطبيعة - الأجسام العنصرية - كيفياتها الأربع - مبدأ التغير - امتزاج الأركان - تقويم للموقف السينيوي - علل الطبيعة الأربع - نماذج لهذه العلل - العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية - نظرية الصدفة والاتفاق في الطبيعة - الحركة كمال أول للكائنات - تعلق الحركة بستة أمور - نسبة الحركة إلى المقولات - نسبة الحركة إلى الجوهر - نفي الحركة عن الجوهر - الضدية في الحركة - تحدّد الحركة وتتطورها - نقد ابن سينا لحركة التقنية في الطبيعة الأسطروطالية .

قضية الزمان - رأي المعلم الأول فيها - العدد والآن ودورها المهم في الزمان - تأثر الفلسفه العرب بالنظره اليونانيه - الزمان الإغريقي يتباهي والزمان الإسلامي عند الفلسفه - رأي السهوردي والشيرازي - الزمان السينيوي هو حدوث ابداع - مفهوم عملية الابداع وعملية الخلق - تركيز لدلالة الزمان عند الفيلسوف - الزمان القراني ورأينا فيه - حكم عام للمعذف .

المكان من لواحق الطبيعة - اختلاف المفهوم السينيوي للمكان عن المفهوم الحديث - لا مكان خالٍ في الكون - دلالة الخلاء - رد الفيلسوف على موقف التكلمين في الإسلام - أسباب نفي الخلاء عند المفكرين المسلمين - رأي المؤلف فيها .

عالم متغير من داخل ..... ٢١٠ - ١٦٩ .....

تمهيد - منهج عام ومنهج خاص - ابن سينا من رواد فلسفه النفس - البناء الفرقى للنفس - البناء الطبيعي للنفس - أثر السلف على أنكار الفيلسوف - مميزات علم النفس السينيوي - وضعه للمصطلح المجازي عنها - دلالة النفس ودلالة الروح - حد النفس - تحليل هذا التعريف - الأدلة على اثبات وجود النفس - وحدة الادراك وتغييرها - الترابط النفسي في الحياة الوجدانية - البرهان الطبيعي على النفس - تقويم للموقف السينيوي - ليست النفس صورة للبدن - مخالفة الفيلسوف لرأي أرسطو طاليس - جوهريه النفس وروحيتها - الطواهر الجسمية تختلف عن الطواهر النفسية - تلخيص الموقف ببنقط - تعلق النفس بالبدن - كيفية هذا التعلق - دلالة التعلق بمعنى عام - ابن سينا وإتبنيه النفس والبدن - رأي المؤلف في هذه الإتبنيه - مفهوم حدوث النفس عند الفيلسوف - غموض موقفه - النفس كبيرة بالعدد ولكن نوعها واحد - لا قابلية ولا بعدية للنفس على البدن - موقف الأستاذ الرئيس أقرب إلى ( واقعية ) أفلاطون منه إلى ( إسمية ) أرسطوطاليس - مشكلة القصصية العينية - رأي المؤلف وحكمه عليها .

خلود النفس - دفاع عن الفارابي أولاً - نقد تفسيرات المعاصرین - عرض للموقف السينيوي - طبيعة الصلة بين النفس والبدن - برهان البساطة - الدليل الفائق للطبيعة - التدرج الروحي للنفس - رفض فكرة التناصح - أسباب هذا الرفض عند الفلسفه الإسلاميين - رأي المؤلف وحكمه - قضية النفس ومعادها - مفهوم المعاد السينيوي .

قوى النفس الأخرى - التصنيف الثلاثي لهذه القوى - شرح وتوضيح - وظائف النفس - الخلطين الوظائف البايولوجية والوظائف النفسية - تخطيط هذه القوى وأعمالها - تحليل للتخطيط - الحواس الخمس ( الظاهرة ) - الحواس الباطنة - غموض حديث الفيلسوف عنها - أنواع هذه

الحواس - طريقة استجاباتها - مواطن هذه الحواس في المخ - العقل - القوة العاملة - القوة العاملة -  
تسميات القوى العقلية - العقل الميولاني - العقل بالملائكة - العقل بالفعل - العقل المستفاد - العقل  
الفعال - دلالة العقل القدسي - صورة قرانية لهذه القوى - العقل الفعال وكيفية الإتصال به - رفض  
الفيلسوف لنظرية اتحاد العاقل والمعقول - توضيح للطروسي حولها - كيف تم المعرفة الإنسانية؟ -  
الإدراك درجاتان : حسي وعقلي - توضيح وشرح -

النبوة ومفهومها المعرفي - رأي ابن سينا فيها - التباين بينها وبين معرفة الفيلسوف .

## مع الفيلسوف في طبيعته النازلة ..... ٢١١ - ٢٤٤

مدخل عام - المنهج السينوي لما بعد الطبيعة - دلالة الوجود - كليته وجزئيته - عينيته  
واعتباريته - اتجاهان قد يميان عن الوجود ومفهومه - الماهية والوجود - سبق الماهية على الوجود -  
موقف الأستاذ الرئيس من نظرية الممكن والواجب - معانى الممكن والواجب - واجب الوجود  
بذاته - واجب الوجود بغيره - الممكن الوجود - تقويم للموقف السينوي .

آيات واجب الوجود - رأي ابن رشد في هذا الآيات - رد المؤلف على الموقف الرشدي -  
تأكيد الفيلسوف على دليل الإمكاني - مقارنة لا بد منها .

الصفات الإلهية - مفهومها وحدودها - سلب المقابلات عن الإله - رأي المؤلف حولها - صفة  
( العلم ) الإلهي - مشكلة العلم الجزئي والكلي - توضيح للطروسي حولها - رأي المؤلف - صفات  
أخرى - الإله عشق وعاشق ومعشوق - نظرية العشق السينوية - العناية الإلهية - العناية تعقل لنظام  
الخير - العناية فيض دائم .

تمهيد لنظرية الفيض - الإبداع والخلق - العالم يفيض ضرورة عن الإله - قاعدة أنَّ الواحد  
لا يصدر عنه إلا واحد - رأي الشيرازي بهذه القاعدة - جديد ابن سينا في هذا الموقف - رأي ابن  
رشد حول المشكلة ذاتها - دلالة الفيض السينوي - درجات هذا الفيض - رأي بعض الدارسين -  
تقويم وحكم للمؤلف .

## مع الفيلسوف في تصوفه وعرفانه ..... ٢٤٥ - ٢٦٥

فلكلة عن التصوف الإسلامي - مصادر الفكر الصوفي - اختلاف الدارسين حولها - اتجاه  
ادعى العامل الخارجي - إتجاه ادعى العامل الداخلي - رأي المؤلف .

(الحكمة المشرقة) وقضية التصوف السينوي - دعابة ابن سينا تأليفه (للحكمة المشرقة) - رأي الفيلسوف بقلمه - آراء القدماء في المشكلة - آراء المحدثين - التجربة الصوفية في مفهوم الفيلسوف - العقلانية هي الغالبة دون الحديث - مدى الصلق في التجربة السينوية - مرحلة الشباب ومرحلة الكهولة - فكرة الاتصال هي الأساس - رفض الأستاذ الرئيس لمفهوم الإتحاد الصوفي - افتتاح (الحال الصوفي) للجميع ولكن بشروط - أين يقف ابن سينا في التصوف وأين يقف السهروري؟ - لا مجال للجمع بينها - منصب ابن سينا الصوفي يمثل طبيعة الوجود العام - من أين نبدأ الطريق؟ البهجة والسعادة هما المتعلق - مفهوم الدلالتين في رأي الفيلسوف - منهاج العارفين وطرائقهم - درجاتهم في العرفان - خلواتهم الوجدانية - أوصاف العارفين بعد بلوغهم - سقوط التكليف - رأينا حول هذه المشكلة -

المسألة الأخلاقية كوسيلة لهذا الصعود الصوفي - مفهوم السلوك ودلالة السالك .

خاتمة.....	٢٦٥
المواضي.....	٢٩١ - ٢٦٧
الملاحق.....	٣٠٧ - ٢٩٣
١ - السيرة بقلم صاحب السيرة .....	٢٩٥
٢ - السيرة بقلم تلميذ صاحب السيرة .....	٢٩٩
٣ - رسالة (المهد) .....	٣٠٥
نهرس المصادر والمراجع .....	٣١٩ - ٣٠٩