فلسفة ابن سينا

مركز دراسات الوحدة العربية

سِيَرٌ وأعلام (١٠)

فلسفة ابن سينا

الدكتور محمد المصباحي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المصباحي، محمد

فلسفة ابن سينا/ محمد المصباحي.
٣٢ ص. ـ (أوراق عربية؛ ٢٣. سِيَرٌ وأعلام؛ ١٠)
ISBN 978-9953-82-434-5
١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. أ. العنوان. ب. السلسلة.
181.9

العنوان بالإنكليزية

The Philosophy of Ibn Sina (Avicenna)
Muhammed al-Misbahi

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو ٢٠١٢

المحتويـات

مقدمة ٧

أولاً : العقل مبدأ الوجود ٩

ثانياً : الطبيعة مبدأ الحركة ١٤

ثالثاً : الأنا بين الوجود والماهية ١٨

رابعاً : العقل وإمكان المعرفة العلمية ٢٥

خامساً : الخيال وإمكان المعرفة الميتافيزيقية ٢٧

خاتمة ٣٠

مقدمة

يُعتبَر الشيخ الرئيس، الحسين ابن سينا، فيلسوفاً محورياً في الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلالها في تاريخ الفلسفة والطب العالمي. ولد في قرية (أفْشَنَة) القريبة من إقليم بخارى، والموجودة حالياً في دولة أوزبكستان، سنة ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م، وتوفي ولم يتجاوز عمره ٥٧ سنة، ودفن في همذان بإيران عام ٤٢٧ هـ/ ١٠٣٧ م.

تلقَّى تكوينه الموسوعي في بخارى، التي كانت مركزاً علمياً وثقافياً في ما بين القرنين السابع والعاشر الميلاديين. فيها أتقن جلّ العلوم الإسلامية والعربية، ومعظم العلوم العقلية المعروفة في زمانه. وقد أخبرنا بنفسه عن نبوغه المبكّر، حيث ختم القرآن الكريم، وبمعيته كثير من علوم اللغة والأدب وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره، وأصبح طبيباً ذائع الصيت وهو لم يبلغ الثماني عشرة بعد، كما كتب باكورة مصنفاته في سن العشرين. وأفضى به نبوغه المبكّر وشهرته الواسعة إلى تولِّي عدة مناصب، منها منصب طبيب سلطان بخارى، نوح بن منصور، الذي فتح له أبواب مكتبته العامرة بعد أن أشفاه من مرض عُضال حارَ الأطباء في تشخيصه.

لكن حياته دخلت مرحلة القلق والاضطراب بعد وفاة والده، ووفاة سلطان بُخارَى، وهو في سن الثانية والعشرين. فصار يتنقل من مدينة إلى أخرى (جرجان وخوارزم والري وأصفهان

وهمذان. . .)، ومن أمير إلى آخر طلباً للاستقرار. ولعل جمعه بين سياسة الدولة وسياسة البدن وسياسة النفس كان من أسباب اضطراب حياته. فقد كان ابن سينا رجل دولة وطبيباً مرموقاً وحكيماً تُطلب استشارته السياسية والطبية من لدن أكثر من أمير. وبحكم استغراقه شبه الشامل في شواغل العمل السياسي وهموم الشفاء الطبي، لم يكن يجد من الوقت للتفكير والكتابة سوى في الليل، مما طبع مؤلفاته بألوان من الاضطراب والتكرار والتسرع والغموض أحياناً.

جاء ابن سينا ليتوّج مجهود اللغة العربية لبسط نفوذها على القول الفلسفي والعلمي العالمي بمختلف علومه ومباحثه وتجلياته، بأسلوب تطبعه الجرأة والأصالة، فسُمّي «الشيخ الرئيس»، بعد أن دشّن الكِندي القول الفلسفي في اللغة العربية، وبعد أن حاز الفارابي عن جدارة لقب «المعلم الثاني» قياساً على «المعلم الأول»، أرسطو. وكتابا **الشفاء** و**القانون** يشهدان على إحاطته بمنظومة علوم الأوائل آنذاك، حيث يُعتبَر الكتاب الأول «دائرة معارف» جامعة للعلوم العقلية المعروفة آنذاك، ويُعَدّ الثاني دائرة معارف طبية محيطة بجلّ مباحث الطب، الأمر الذي أهّله لكي يصبح سلطة مرجعية استثنائية لم يكن من الممكن الاستغناء عنها في زمانه وفي الأزمنة اللاحقة عليه إلى أن قامت الثورات البيولوجية والطبية في الأزمنة الحديثة. وعلى ضفاف هذين الكتابين الكبيرين، صنّف ابن سينا جملة أخرى من الكتب والرسائل والمقالات التي تلخص الكتابين المذكورين، أو تتوسع في بعض قضاياهما الشائكة، حيث وصل عدد مؤلفاته، حسب بعض المختصين في إحصائها وتبويبها وتأريخها ما بين ٢٧٦ مصنفاً (جورج قنواتي)، و٢٤٢ مؤلفاً (يحيى مهدوي). وتغطّي هذه الأعمال معظم المجالات الفلسفية والعلمية والعمَلية في زمانه: ابتداءً من علوم اللغة العربية والشعر، إلى علوم المنطق

والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والطب والأخلاق والسياسة والاقتصاد، مروراً بالرياضيات والفلك والموسيقى والتصوف والتفسير. وبالرغم من أنه لم تطأ قدماه أيّاً من مدن البلدان العربية، بالمصطلح الحديث للكلمة، فقد كتب الغالبية العظمى من أعماله الفلسفية والعلمية والشعرية بلسان عربي فصيح، تحركه إرادة تجديد اللغة بابتكار المفاهيم والصيغ الصرفية المثيرة للدهشة والإعجاب. كل هذا العطاء المتنوع يفسر لماذا لُقّب بشيخ الحكماء ورئيسها.

أولاً: العقل مبدأ الوجود

على الرغم من استحواذ مجاليَ العقل العملي، السياسة والطب، على جلّ فكره ووقته، فإن ما قدمه ابن سينا في مجالات العقل النظري هو الذي ضمن له الخلود في تاريخ الفلسفة والعلم إلى اليوم. ويعود صيته الكبير، الذي تردَّد صداه حتى لدى أكابر الفلاسفة المعاصرين أمثال هيدغر ودولوز، إلى أنه بالرغم من ترامي أطراف تراثه الضخم، وتشعب مباحثه وموضوعاته، تسري فيه وحدة رؤيوية أصيلة حققت شيئاً من طموحه لتجاوز الأفق اليوناني. صحيح أن زمن القرون الوسطى لم يكن يسمح له ولغيره بتجاوز نموذج الرؤية اليونانية للكون والإنسان، ومع ذلك استطاع ابن سينا أن يفتح ثغرات واسعة في النسق الفلسفي والعلمي الأرسطي، وفي النظام الطبي لأبوقراط وجالينوس، والنظام الفلكي لبطليموس، فاتحاً بذلك مسالك غير معهودة لتأسيس أفق جديد. وقد كان أبو عليّ واعياً بجدّة مشروعه إلى درجة حملته على وضع اسم لما هو مقبل عليه هو «الحكمة المشرقية»، متحدياً بها الحكمة اليونانية، وبخاصة النسق الأرسطي.

اندفع ابن سينا إلى القيام بما يشبه ثورة في تاريخ الميتافيزيقا،

بعد أن نبّهه الفارابي إلى «أغراض» كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، بتقديمه ستّ أطروحات شكّلت نسقاً متكاملاً غطّى مجالات الواحد والعقل والوجود والماهية. وقد أثارت هذه الأطروحات، وما زالت تثير إلى يومنا هذا، العديد من النقاشات والانتقادات الفلسفية، بسبب جرأتها للخروج عن الأفق الأرسطي، وإن كان بأدوات أرسطية في الغالب:

١ ـ الأطروحة الأم، التي تناسلت منها باقي الأطروحات، تتعلق **بقسمة الوجود** إلى جنسين متقابلين هما «**واجب الوجود**» (الله) و«**ممكن الوجود**» (العالم)، أي إلى موجود يوجد بذاته لا بوجود آخر، وموجود يوجَد بغيره. الأمر يتعلق، إذن، بتقابل بين الوجوب والإمكان؛ «الوجوب» يشير إلى امتلاء الموجود بالوجود، وغناه بنفسه عن غيره، و«الإمكان» إلى افتقار الموجود إلى الوجود. نفهم من هذا أن «الوجوب»، أو الضرورة الوجودية، هو الذي يمنع تسرب الماهية إلى «واجب الوجود»، ويحول دون قسمته إلى ماهية و«موجود»؛ بينما يستدعي «الإمكان» «الوجود» إلى الالتحاق بماهية «ممكن الوجود»، مقسماً إياه إلى وجود وموجود. بهذه الجهة تكون الماهية هي الوجه الآخر للإمكان. وانعدام المسافة الأنطولوجية والزمنية بين الذات والوجود في «واجب الوجود» يحول دون أن تكون ذاته «نوعاً» يشترك فيه مع غيره، من هنا جاءت وحدته بساطته وثباته وأزليته وغناه بذاته. أما «ممكن الوجود» فذاته «نوع» مشترك بين أفرادها، بحكم المسافة الأنطولوجية والزمنية بين ذاته ووجوده. من هنا كان «وجود» الفرد مختلفاً عن «ماهيته» (نوعه)، التي يشترك بها مع غيره.

٢ ـ الأطروحة الثانية كانت حلاًّ لإشكال التقابل الميتافيزيقي بين الوحدة والكثرة. وعبّر عن هذه الأطروحة بالقول بأنه «**لا**

يمكن أن يصدر عن الواحد إلا واحد»، وإلا صارت الوحدة الأولى كثيرة. ولذلك حرص ابن سينا على أن يكون «الواحد الثاني»، الفائض جُوداً عن «الواحد الأول»، عقلاً، لكونه واحداً في ذاته بحكم طبيعته اللامادية، كثيراً في إضافاته وأفعاله. وتعدد علاقات وأفعال «العقل الأول»، هو المسؤول عن صدور الكثرة الأولى عنه. ذلك أن تعقله «**المبدأ الأول**» أدى إلى فيض «العقل الثاني» عنه؛ وتفكيره في **ذاته**، بوصفها ذاتاً ممكنة، أفضى إلى فيض «النفس الأولى»؛ بينما كان تعقله في **العلاقة** بين ذاته الممكنة وذات «الواحد الأول» الواجبة سبباً في صدور مادة الأفلاك السماوية (الأثير). واستمرت الوتيرة الثلاثية للصدور (العقل والنفس والجسم) عن التفكير الثلاثي (في المبدأ والذات والعلاقة بينهما) عند كل واحد من العقول التسعة، إلى أن وصل إلى العقل العاشر، المسمى بـ «العقل الفعال»، حيث توقفت آلية الفيض الجوهرية القائمة على العلاقة السببية بين التفكير والوجود، لتحل محلها آلية أخرى قائمة على مدى استعداد موجودات الطبيعة لقبول الصور الفائضة من العقل الفعال. وقد أسفر الفيض الأول للوجود عن التفكير في تشكيل «نظام سماوي» يتكون من عقوله ونفوسه وأفلاكه العشرة البسيطة والثابتة والأزلية، أما الفيض الثاني عن العقل الفعال فقد أسفر عن تشكيل «نظام أرضي» يمتاز بالتعدد والتركيب والتغير والكون والفساد.

٣ ـ الأطروحة الثالثة تنص على **التمييز بين الوجود والماهية.** ففي مقابل «واجب الوجود» الذي لا يتميز وجوده من ماهيته، لأن وجوده هو ذاته، يتميز «ممكن الوجود» باختلاف وجوده من ماهيته. وبالتالي صار كل ممكن مركباً من مبدأين ميتافيزيقيين، أحدهما داخلي هو ماهيته (إمكانه)، والآخر خارجي هو «واجب الوجود»

يمنحه الوجود جُوداً وكرماً منه. ولّما كان الإمكان (الماهية) دليلاً على فقر ذاتي إلى الوجود، فإنه سيكون محتاجاً في كل آن وحين، أي حتى بعد وجوده، إلى تدخل واجب «الوجود»، وهو ما يسمى عند المتكلمين بـ «الخلق المستمر».

٤ ـ وعند إمعان النظر في الأطروحة الثالثة، أطروحة التمييز بين الماهية والوجود، نجدها تنطوي على أطروحة رابعة تقضي بالنسبة إلى ممكن الوجود إعطاء **الأسبقية للماهية على الوجود.** ويترتب على إعطاء الأسبقية (الأصالة) للماهية عدة نتائج، منها أن الماهية تتمتع بالاستقلال والحياد إزاء الوجود، وأنها لا تتصف بأية صفة أو مقولة من صفات ومقولات ولوازم الوجود. فالإنسانية مثلاً، ليست لا واحدة ولا كثيرة، لا موجودة ولا معدومة، وكأنها عبارة عن بنية صورية، لا تتأثر بأي عرَض يطرأ عليها، ولو كان هذا العرَض هو الوجود نفسه. ولذلك تبقى الماهية بمضمونها العقلي المستقل هي هي، بالرغم من تحققاتها الوجودية المختلفة، أي بالرغم من انفعالها بالوجود. كما أن إثبات الأصالة للماهية يدل على أنها شرط ميتافيزيقي قبْلي لقبول الوجود. غير أنها، وإن كانت «متقدمة» على الوجود، لا تملك القدرة على المبادرة للانتقال إليه بنفسها، مما يعني أنها تتسم **بالعطالة.** وبهذه الجهة يتأكد أن الماهية تابعة للوجود، ومفتقرة إليه. بعبارة أخرى، يدل استقلال الماهية وحيادها إزاء الوجود على أنها تمتلك كل الصفات إلا صفة الوجود، الذي يأتيها من خارج. إن تحكّم هاجس الماهية في كل مفاصل فلسفة ابن سينا هو ما يحملنا على وصفها بأنها أساساً **فلسفة ماهوية.**

٥ ـ الأطروحة الخامسة التي اشتهرت بها السينوية هي **عرضية الوجود على الذات،** «فإن الإنسانية ماهية، وليست نفس الوجود،

ولا الوجود جزء منها، بل الوجود خارج عن حدّها». ونذكر سببين كانا وراء امتناع دخول الوجود في بنية الماهية، أحدهما منطقي، والآخر ميتافيزيقي؛ السبب المنطقي يتمثل في استحالة دخول الوجود في الحد، أي في الماهية، لأنه أعمّ الأجناس، والحال أن الحد يتكوّن من الفصل والجنس القريب. فمثلاً لا يمكن تعريف الإنسان بأنه «موجود ناطق»، وإنما نجده بجنسه القريب بأنه «حيوان» ناطق. والسبب الميتافيزيقي الذي يحول دون دخول الوجود في بنية الماهية هو أنه لو دخل الوجود في ماهية «الموجود الممكن» لانقلب إلى «موجود واجب الوجود»، أي موجود بنفسه وجوداً دائماً ومتصلاً، وهذا محال. إذن الوجود عرَض خارجي على الماهية، وليس جزءًا منها. لكن ليس معنى هذا، أن الوجود عَرَض كأي الأعراض الجزئية والجائزة، كالبياض أو الطول، وإنما هو «**عرَض عام وذاتي**». فأن نقول «زيداً موجوداً»، ليس له نفس الدلالة العامة التي لقولنا «زيداً مستبداً أو عادلاً». وبسبب طابعه العام هذا، يتسم الوجود بكونه **عرضاً ذاتياً** على غرار «الفصل الذاتي»، وإن كان الأول يوجد خارج الذات، بخلاف الثاني الذي يوجد بداخلها. إذن، إذا لم يكن من الممكن أن يكون الوجود من «المقومات الذاتية» للشيء، فلأنه أحرى به أن يكون من «الأعراض الذاتية». وبفضل هذا البناء النسقي لأطروحة عرضية الوجود، استحقت فلسفته أن تنعت بأنها **فلسفة عرضية**.

٦ ـ الأطروحة السادسة جمعت بين الدلالة والميتافيزيقا، وتتمثل في **تقسيم معاني الماهية** إلى ثلاثة مراتب: (ا) **الماهية العامة المطلقة**، وهي ماهية في ذاتها (كالحيوانية، والإنسانية، والعقل) مسلوبة من كل صفات الوجود كالكليّة والجزئيّة، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وهذا ما يجعلها إمكاناً خالصاً سابقاً على الوجود

ومستقلاً عنه، ومفتقراً إليه في الآن نفسه. (ب) **الماهية الخاصة السارية في الأعيان** وتمثل حقيقة الشيء وتميزه من غيره. (ج) **الماهية الذهنية** التي هي الحد الذي يجاب به عن سؤال «ما هو»، وتتكون من صفات الشيء الجوهرية، أو مقوِّماته الذاتية، التي يلتقطها الذهن بطرقه المنطقية من الموجودات الواقعية. فالإنسانية مثلاً، التي هي ماهية الإنسان، إذا نظرنا إليها في ذاتها، أي إنسانية بما هي إنسانية، كانت ماهية مطلقة، لا وجود لها في الواقع، ولا تقبل التفاوت أو التعدد؛ وإذا نظرنا إليها من حيث هي سارية في زيد أو فاطمة، فهي إنسانية عينية تميز الإنسان من غيره؛ أما إذا نظرنا إليها من حيث هي مستخلصة من أفرادها، فإنها تسمّى حدّاً أو تعريفاً: «الإنسان حيوان ناطق».

وإذا تأملنا الأساس النظري لهذه الأطروحات الست، فإننا سنجده في **العقل**، حيث سيقوم بدور الوسيط بين الواحد والوجود، وبين الماهية والوجود، وبين الوجود والمعرفة. وهذا ما يشجعنا على نعت رؤية ابن سينا الفلسفية بكونها **فلسفة عقلية**. لكن لا العقل بمعناه البشري، الذي سيتجلّى فيما بعد على شكل كوجيتو عند ديكارت، وإنما العقل العام، سواء بمعناه العام الميتافيزيقي الذي يصدر عنه الوجود صدوراً ضرورياً، أو بمعناه العام المنطقي الذي يؤلف الحدود والبراهين لصناعة المعرفة المجردة.

ثانياً: الطبيعة مبدأ الحركة

تنطلق رؤية ابن سينا الطبيعية من القول بأن **العالم واحد ومتناه**، أي لا وجود لعوالم أخرى ولا لخلاء تسبح فيه. غير أن العالم وإن كان واحداً بالعدد، فهو متعدد بالنوع؛ إذ ينقسم إلى عالمين

متقابلين في مكوناتهما وطبيعتهما: عالم السماء الذي يتميز بالبساطة والأزلية لأنه يتكون من عنصر واحد هو «الأثير»؛ وعالم الأرض (أو عالم الكون والفساد) الذي يتركب من العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) والكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)، ناهيك عن المادة والصورة والمقولات العشر والأعراض العامة والخاصة... الخ. وتعدد هذه المكونات تجعل عالم الكون والفساد متصفاً بالإمكان والزمنية والصيرورة والحدوث والفناء.

لكن، بالرغم من الاختلاف الجذري بين عالَمي السماء والأرض، فإنهما يشتركان في أن «وجودهما في الحركة»، وإن كان يختلف نوعها ومبدأها من عالم إلى آخر. ولّما كانت الطبيعة تنقسم قسمة عامة إلى حي وجامد، فيمكن الكلام على ثلاثة مبادئ مُحرِّكة لها: (أ) **النفس الفلكية** (التي لا تملك سوى قوتي الخيال والنزوع) التي هي المبدأ الداخلي الذي يحرك أفلاك السماء من القمر فصاعداً، عن طريق شوقها ونزوعها إلى مبدئها العقلي، حركة واحدة ودائرية بسيطة، «مع إرادة وقوة متفننة التحريك»؛ (ب) **الطبيعة**، وهي مبدأ لحركة الأجسام الجامدة، أو هي «قوة تحرك وتغير، ويصدر عنها الفعل على نهج واحد»، كتحرك النار إلى فوق وتحرك الحجر إلى تحت؛ (ج) و**النفس الحيوانية**، وهي مبدأ لحركة الأجسام الحية التي تتحرك وتفعل عن تروٍّ وإرادة واختيار أفعالاً متعددة ومتفننة في أنواعها إلى حد التعارض.

وبخلاف الحركتين السماوية والحيوانية، تنفرد الحركة الطبيعية بكونها حركة **قسرية**، أي تحدث من غير رويّة واختيار. وللحركة الطبيعية عدة أسباب، من بينها «التضاد» بين كيفيات العناصر والكيفيات الأربعة (الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة) والتقابل

بين المادة والصورة، وبين القوة والفعل، ومن بينها أيضاً حركات الأجرام الفلكية، وبخاصة حركة الشمس التي لها تأثير في حركة كثير من الأشياء الطبيعية كالمدّ والجزر وفصول السنة والرياح والأمطار، وأخيراً، «المحرك الذي لا يتحرك»، الذي يحرك حركة الكل. وتشترك الحركة الطبيعية مع الحركة الحيوانية في أنها تجري داخل الزمن، على العكس من حركة الأفلاك السماوية التي تجري خارجه، بحكم أزليتها. وتختلف الحركة الطبيعية عن الحركة السماوية في أنها متعددة، حيث تغطّي معظم أجناس الوجود، وهي المقولات العشر، وإن كانت تظهر بشكل واضح في المقولات الأربع: حركة النقلة (مقولة المكان) وحركة الاستحالة (الكيف) وحركة النمو والذبول أو التخلخل والتكاثف (الكم) والحركة الوضعية (مقولة الوضع). ووجود الجسم الطبيعي متوقف على الحركة، إلا أنها ليست **ذاتية** له، «وإنما يتحرك الشيء عن قوى فيه، هي مبادئ حركاته وأفعاله».

ونسبة الفعل والحركة إلى الأشياء، معناه أنها تملك طبائع وماهيات ذاتية تصدر عنها أفعال معينة، كالتسخين بالنسبة إلى النار، ونمو السنابل والأشجار بالنسبة إلى البذور. وإثبات حيازة الأشياء والظواهر لطبائع وأفعال دليل على أن الطبيعة تتميز بالمعقولية والاستقلال الذاتي، أي دليل على وجود نظام محكم للعلاقات العلّية بأنواعها الأربعة (العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية) بين الأشياء والأفعال والظواهر. كما أن حيازة الطبيعة على أفعال وحركات دليل على وجود «السبب الأول»، الذي هو غاية البحث في الطبيعيات وما بعد الطبيعة، إذ ما لم يتم إثبات تعلق وجود الأمور «بما يتقدمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود

السبب المطلق». ومما يدل على تعلقه بمعقولية الطبيعة وخضوعها للعلاقات السببية، انتقاده لنظرية الذريين (سواء كانوا من المتكلمين أو الفلاسفة)، الذين يدافعون عن أطروحة «انفصالية» تنطلق من أن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ. في مقابل ذلك، دافع ابن سينا عن قابلية انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، مما يبرهن على «اتصال» الطبيعة على مستوى المادة والحركة والمكان والزمان.

وفي مضمار تعزيز معقولية حركات وأفعال الطبيعة وتكريس خضوعها للسببية والاطراد، استبعد ابن سينا الصدفة والاتفاق عنها، مستعملاً مجموعة من الدلائل، من بينها اختصاص الأشياء بأفعال نوعية لا يمكن أن تنسب جزافاً إلى غيرها. انظر إليه كيف يخاطب قارئه مستنكراً: «ولتُمْعِن النظر في مثل تكَوُّن السنبلة عن البُرة باستمداد المادة من الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة عن الرحم، هل هذا بالاتفاق؟ فنجده ليس باتفاق، بل أمرٌ تُوجِبه الطبيعة، وتستدعيه قوة»، وإلا «فَلِم لا تُنبِت البُرة شعيرة، ولِمَ لا تتولد شجرة مركبة من تين وزيتون؟»؛ وحتى المطر، الذي يبدو من أحواله المتقلبة أنه أبعد الظواهر الطبيعية خضوعاً للاطراد والتوقع، هو أيضاً نتيجة «نظام لأمور كثيرة من الغايات الجزئية في الطبيعة»، كقرب الأرض من الشمس فتسخّنها، وبعدها عنها فتبرّدها.

غير أن عقلانيته الطبيعية هذه تبقى ناقصة بالقياس إلى عقلانية ابن رشد؛ إذ بالرغم من أن الشيخ الرئيس عرّف الطبيعة بكونها مبدأ الحركة، وأنها «كل قوة يصدر عنها فعلها بلا إرادة»، وبالرغم من إقراره بأن الحركة في معناها القوي هي «فعل وكمال» الشيء، فإنه لم يمكّن الطبيعة من القدرة على تحريك الصورة من القوة إلى الفعل. فاكتفى بتكليف الحركة **بإعداد** الشيء، بتليين حدة تناقضات

عناصره وكيفياته، ليصبح جاهزاً لتلقّي صورته الطبيعية المقوِّمة له من خارج الطبيعة، أي من «واهب الصور»، العقل الفعّال. معنى هذا أن **الصورة**، التي هي ما به يكون الشيء، «طارئة على المادة من «مصوِّر» يخصها بتلك الصورة، ويحرّكها إلى تلك الصورة»، وليست كامنة فيه. هكذا يستمر حضور **الفيض** حتى على المستوى الطبيعي، لكنه ليس فيضاً **للجواهر** العقلية والنفسية والجسمية، وإنما هو فيض **لصور** الأشياء وماهياتها عن العقل.

ودافع ابن سينا عن ضرورة إخضاع الطبيعة لنظر «العلم العقلي» اعتقاداً منه بقابلية الأشياء المتحركة لأن تكون موضوع معرفة علمية، خلافاً لأفلاطون الذي كان يقول «لا علم إلا بالأشياء الثابتة»، لا المتحركة؛ كما دافع عن تلك الضرورة اعترافاً منه، وإن كان اعترافاً جزئياً، بأن الأجسام الطبيعية تحمل في ذاتها مبدأ تفسير وجودها وحركتها، على العكس من بعض علماء الكلام الذين كانوا ينظرون إلى الأشياء فقط من زاوية كونها آيات ورموزاً تشير إلى بارئها، ومناسبات تسمح له بالتدخل المطلق فيها في كل آن وحين.

ثالثاً: الأنا بين الوجود والماهية

بالرغم من الأهمية المركزية التي حظي بها كل من الوجود والعقل في فلسفة ابن سينا، فقد احتل الإنسان مكان الصدارة في مجمل الإنتاج الفكري لابن سينا. ذلك أنه إذا ترجمنا اسم النفس باسم الإنسان، فإننا سنكتشف بأنه كتب فيه من الكتب والرسائل والمقالات ما لم يكتبه في غيره من الموضوعات. وتشهد قصيدته العينية الرائعة، التي نعدّها من عيون الشعر العربي، على المكانة المركزية للإنسان باعتباره مسرحاً لصراع تراجيدي بين النفس البدن اتصالاً وافتراقاً.

فهل كانت منزلة الإنسان لديه راجعة إلى كونه كائناً طبيعياً خالصاً، أم إلى كونه جوهراً روحانياً بسيطاً، أم بالأحرى إلى كونه جامعاً بين البعدين الطبيعي والروحي معاً؟

منذ البداية استبعد فكرة اعتبار الإنسان جوهراً روحياً، مخافة أن يصبح «عقلاً» محضاً بعيداً عن حقيقته البشرية، كما عبّر عن غيظه الشديد أمام فكرة حصر حقيقته في الجسم بالقول: «بئس . . . مَن قال: إن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة»، لأنه يسلبه أشرف أفعاله، فعل التعقل. لم يبق أمامه، بعد استبعاده هاتين الفكرتين المتطرفتين، سوى تبنّي كون الإنسان «جوهراً مركباً»، من البعدين الطبيعي والروحي. ولعل تبوُّء الإنسان منزلة أشرف الموجودات، وأكمل الأنواع، وخاتم الخلق راجع إلى جمعه بين هذين البُعدين المتقابلين: «فأراد [الله] أن ينتهي الخلق على أكمل نوع. . . فمَيّز بين المخلوقات **الإنسان**، ليكون **الابتداء بالعقل والختم بالعاقل**؛ وبدأ **بأشرف الجواهر**، وهو **العقل**، وختم على **أشرف الموجودات**، وهو **العاقل**».

لكن هذا الجمع بين البعدين المادي والروحي فتح الباب من جديد للتساؤل عن حقيقة «الأنا»: هل هي **نفس** منطبعة في الجسم، أم منفصلة عنه، أم هي بالأحرى عقل؟ وفي هذه الحالة هل هذا العقل الذي يعقل به العاقل قائم بنفسه ومنفصل عن النفس، أم أنه مجرد قوة من قواها وحال من أحوالها؟

يمكن حصر إجابات ابن سينا على هذه الأسئلة في ثلاث: إجابة «وجودية» وجدت في مفهوم الكمال مستنداً إلى الكشف عن حقيقة الأنا لإثبات وحدتها الصميمية بالجسم؛ وإجابة «ماهوية»،

اعتبرت «النفس» ماهية الأنا؛ وإجابة أخرى من نفس النوع قضت بأن «العقل» هو حقيقة الأنا الذاتية.

الإجابة الوجودية انطلقت من تعريف أرسطو للنفس باعتبارها كمالاً أولاً للجسم. وقاده تحديد حقيقة النفس بالكمال إلى اعتبارها منطبعة في الجسم. فالنفس بأنواعها المختلفة، النباتية والحيوانية والإنسانية، لا يمكن أن تقوم بأفعالها ووظائفها بدون أعضاء جسمية. وفي المقابل «الجسم الحي جسم مركب طبيعي، يمايز غير الحي بنفسه، ويفعل الأفاعيل الحيوانية **بنفسه**... ونفسه فيه، وما هو في الشيء ... فهو صورته؛ فالنفس إذن صورة، والصور **كمالات**، إذ **بها تكمل هويات الأشياء، فالنفس كمال**».

غير أن النفس شبيهة بالطبيعة، فكما أن الطبيعة هي فقط مبدأ الحركة، وليست الحركة ذاتها، فكذلك النفس هي مبدأ الأفاعيل والآثار، وليست «ذات الأفاعيل والآثار». بعبارة أخرى، النفس «كمال أول»، وليست «كمالاً ثانياً»، أي أنها مجموعة من القوى النباتية (النمو والغذاء والتناسل) والحيوانية (الحركة والإدراك والشهوة والغضب) والإنسانية (التعقل والأفعال الإرادية الأخلاقية والمدنية)، التي تصدر عنها مختلف الأفعال والانفعالات والآثار التي تجعل الجسم جسماً حياً بالفعل، أي يضفي عليه معنى. فالإدراك البصري مثلاً هو الذي «يستكمل» العين، والتصور الخيالي هو الذي «يستكمل» مقدم الدماغ، ونفس الأمر بالنسبة إلى سائر الحركات والانفعالات... الخ. ولذلك، متى عجز عضو عن القيام بفعله الخاص به، فإنه يفقد حقيقته كعضو نفساني حي. ونفس الأمر بالنسبة إلى الجسد ككل، متى فارقته النفس تحول إلى جثة هامدة، لا معنى لها. في مقابل ذلك، لا يمكن للرؤية أن تحدث بدون آلة

العين، لأن الكمالات لا تفعل بذاتها، وإنما بآلات بدنية، مما يدل على أن الجسم «شرط وجود النفس»، إذ هي لا تفعل ولا تنفعل إلا به، وكأنه هو العنصر الفعّال والمنفعل في المركب البشري. فإذا كان الأمر كذلك، أمكننا أن نستخلص بأن الحياة البشرية، بمختلف مظاهرها النباتية والحيوانية والفكرية، هي وليدة تضافر مبدأين: أحدهما فعّال وهو النفس (الكمال)، والآخر مادي وهو الجسم بأعضائه المتنوعة. لكن هل أقنع مفهوم الكمال فعلاً ابن سينا للتعبير عن ماهية الإنسان، أي عن الإنسانية بما هي إنسانية، لا بما هي مضافة إلى الجسم ومفتقرة إليه؟

نجد الإجابة عن هذا السؤال في **مقاربته الثانية**، التي تنظر إلى **النفس من جهة ماهيتها** لا من جهة **وجودها**. ذلك أن النظر إلى النفس من جهة أكمل أفاعيلها، وهي «الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي»، جعل ابن سينا يستخلص بأن ماهية النفس الإنسانية «ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به»، أي يتخلى عن مفهوم «الكمال المنطبع»، في الجسم، نحو «الكمال المفارق» له. لكنه أكثر من ذلك، وجد نفسه مضطراً إلى التخلي حتى عن «الكمال المفارق» وتعويضه بمفهوم «الجوهر» لوصف طبيعة النفس، «لأن مُدرِك المعقولات، وهو النفس الإنسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالفعل والقوام». هكذا **صار العقل هو حقيقة «النفس الإنسانية» الذي «يدرك بذاته»**، لا بآلة بدنية. والإدراك بالذات لا بالآلات يسمح للعقل في نفس الوقت أن يدرك ذاته، وأن يدرك أنه يدرك. ولذلك تسمى النفس الإنسانية بـ «النفس الناطقة»، وهي «موجودة في جميع الناس على الإطلاق».

خلاصة القول إن «الإنسان ـ في نظر ابن سينا ـ مغاير لجملة

أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن»، وإن هذا «الشيء الذي وراء البدن» هو **العقل**. هذا هو مضمون ما يُعرف بحجة «الرجل الطائر»، التي اشتهرت عند مؤرخي الفلسفة بكونها استباقاً لحجة الكوجيتو أو إرهاصاً من إرهاصاتها. وتنهض هذه الحجة عند ابن سينا على التقابل بين إدراك الحواس وإدراك العقل الذي هو انعكاس للتقابل بين الوجود والماهية. ذلك أنه إذا كان الإنسان المعلق في الهواء غير قادر على إدراك العالم الحسي بما فيه «جسمه» بالحواس، فإنه قادر مع ذلك على إدراك «ذاته» بالعقل. وهذا يعني أنه بالرغم من تعطل حواس «الرجل المعلق في الفضاء» وعجزها عن إثبات وجود جسمه بأعضائه المختلفة ووجود العالم بكائناته وظواهره المتباينة، فإن عقله لا يتعطل فيدرك وجود أناه (أو إنّيته وهويته وذاته). فتوقف حواس الإنسان عن القيام بوظائفها، أي عن مدّ النفس بالمعطيات المادية، لا يؤثر في فعل النفس الحقيقي، مما يؤكد أنها تدرك ذاتها بذاتها لا بآلة من آلات الجسم. وهذا دليل على أن النفس الإنسانية موجودة بذاتها لا بجسمها. إجمالاً، **عطالة الحواس لا تؤدي إلى عطالة العقل**، وكأن إثبات «الأنا العاقل» مشروط بنفي الأنا البدني. أنفي جسمي، إذن أنا موجود. وتدفعنا صياغة هذه الحجة بهذه الكيفية إلى القول بأن ابن سينا كان يرمي إلى إثبات أن وجود الإنسان هو ماهيته، وكأن الذات البشرية، بجهة ما، صارت واجبة الوجود! : «فإذن **للذات**، التي أثبت **وجودها**، خاصية لها، **هي أنها هو بعينه**، غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت».

وبانتقاله من «الكمال المنطبع» في الجسم إلى «الكمال المنفصل عنه»، فإلى الجوهر العقلي بحثاً عن ماهية النفس، أو الأنا، يكون الشيخ الرئيس قد ابتعد كثيراً عن أرسطو، الذي وإن لم يكن، كما

كان يقول ديموقريط، يرى النفسَ جسماً، فإنه كان يعتبرها «شيئاً من الجسم»، أي تشكّل معه شيئاً واحداً. أما الشيخ الرئيس، فلم يكن تبنيه لمفهوم «الكمال المنطبع في الجسم» استراتيجياً، وإنما موقفاً تكتيكياً للانتقال إلى اعتبار النفس «جوهراً بسيطاً» قائماً بذاته، غير مفتقر في قوامه إلى الجسم. وهو ما عبّر عنه بوضوح بأن: «الإنسان ليس معنى واحداً، ولكنه مركب من **جوهرين**، أحدهما النفس والآخر البدن». ولكن بما أن الجزء الأشرف من الجوهرين هو الذي له الحق في التعبير عن حقيقة الإنسان، لم يتردد أبو علي في التصريح بأنه من الأفضل «أن يكون اسمه الخاص... العقل لا النفس»، وبأن «ما يشير إليه كل واحد بقوله **أنا**... هو إذن **جوهر روحاني**، بل هو نور **فائض** على هذا القالب المحسوس».

ومع ذلك، لم يتخل ابن سينا عن القول بازدواجية الإنسان الجوهرية (النفس والبدن) وانقسامه إلى وجود وماهية. وقد أدت هذه الازدواجية إلى ازدواجية أخرى على مستوى توجه سلوك النفس: نحو سياسة البدن ونحو العلم بالمبادئ العليا. فاتجاه النفس نحو سياسة البدن، الجهة السفلية الطبيعية، يجعلها تبدو **فعّالة**، وكأن الأمر يتعلق بوجود نزعة طبيعية إنسية، ولكنها فقط على **مستوى الوجود**. أما توجه النفس نحو الجهة الفوقانية لطلب المدد العرفاني المطلق، فتبدو معه النفس ذات طبيعة **منفعلة وقابلة**، مما ينمّ عن وجود نزعة روحية فيضية على **صعيد الماهية**. بيد أنه إذا كان توجه النفس إلى الجهة الفوقانية يفتح أمام الإنسان أفق الاتصال بالمبادئ الأولى، أملاً في تجاوز العلم نحو الميتافيزيقا، وفي تحقيق السعادة القصوى القائمة على المعرفة الحدسية، فإنه قد يكون سبباً في تسرّب شيء من اللاأدرية إلى النفس، وهذا ما بدا من قوله في

تعليقاته على حواشي كتاب النفس بأن جوهر النفس (الأنا) مجهول.

هكذا صارت أنثروبولوجية ابن سينا الفلسفية معْبراً نحو الميتافيزيقا والتصوف، حينما فضّلت ربط حقيقة الإنسان ومصيره بالميتافيزيقا، بدل الطبيعة. وكان البدن، وبمعيته الحياة، هو الضحية الكبرى لهذا المآل، إذ وُضِع الجسم، وبخاصة في مستوى معيّن من التجربة الفلسفية المحاذية للعرفان، هدفاً للتصفية المنهجية إلى درجة صار معها «الموت هو تمام حد الإنسان. . . [لأن] به يصير إلى أفقه الأعلى».

ومما قلناه يتبين أن القول إن الجسم عائق أمام الإنسان لتحقيق ماهيته وسعادته القصوى، هو انعكاس لمذهب التقابل بين الجسم والنفس، الذي هو بدوره من آثار مذهب عرضية الوجود على الذات، ولمذهب التمييز بين الوجود والماهية. إنه نسق مذهبي متماسك ينتهي إلى الدعوة إلى التحرر الكامل للإنسان من عبودية الجسد، أي إلى التخلص من وجوده طمعاً في التطابق مع ماهيته عن طريق الاتصال بـ «الأفق الأعلى»!

والمفارقة اللافتة للانتباه في موقف ابن سينا من مكانة الإنسان، هي أنه بقدر ما كان يعتبره «أشرف أنواع هذا العالم وأنفسها»، كان يرى فيه أحوج الموجودات إلى العناية به من الجهة الفوقانية، لأن «العناية بالأشرف والأكرم، إنما هي على حسب نفاسته وشرافته». لكن من أجل ذلك، سيكون على الإنسان أن يعمل لكي يكون «أفضل وأكمل نفساً، وأصلح أعمالاً، وأخلص وأصفى نية وطوية». هكذا يأبى طيف التمييز بين الوجود والماهية، الأطروحة المركزية لابن سينا، إلا أن يخيّم حتى على إشكالية الإنسان ذاته.

رابعاً: العقل وإمكان المعرفة العلمية

بالرغم من وصفه الإنسان بأنه أكمل المخلوقات لقدرته على القيام بأشرف الأفعال، فعل التعقل، لم يذهب إلى حد اعتباره «جوهراً عقلياً»، وإنما اكتفى بوصفه بـ «الموجود العاقل». فما يهم ابن سينا من جعل العقل حقيقة الإنسان العليا، هو فعله الذي يدرك به المعقولات والماهيات ويؤسس به العلوم والمباحث. فكيف يتم مسلسل الإدراك العقلي حسب الشيخ الرئيس؟

الإدراك العقلي، كما هو معروف من الأصول الأرسطية، هو استخلاص العقل البشري «الصور العقلية» من «الصور الطبيعية»، عبر «الصور الخيالية» و«الصور الحسية»، عن طريق أفعال الحس والخيال، وآليات التحليل والتركيب والمقارنة والتمييز والحد والبرهان. غير أن ابن سينا أبَى من جديد إلا أن ينسب فعل التجريد العقلي إلى «العقل الفعال» المتعالي عن الإنسان، وليس إلى العقل البشري. نعم، هو لم ينكر ممارسة القوى الحسية لفعل تجريد «الصور الحسية» من «الصور الطبيعية»، وتجريد الخيال لـ «الصور الخيالية» من «الصور الحسية»، غير أن اللحظة الحاسمة لفعل التجريد، وهي تجريد «الصور العقلية» من الصور الخيالية، واستخلاص النتيجة من داخل المقدمات، لم يوكلها ابن سينا إلى العقل البشري، وإنما إلى «واهب الصور»، العقل الفعّال. أما العقل البشري فتم حصر مهمته في إعداد النفس وصقلها بأفعال التحليل والتركيب والمقارنة والتمييز والبرهان والحد لتلقِّي النتيجة، «فإن الأفكار والتأملات حركات **مُعدّة** للنفس نحو **قبول** الفيض». وهذا معناه أن الخيالات والأفكار والتأملات لا تتحول بأنفسها إلى معقولات، لأنها لا تملك نواة معقولة في جوفها، وإنما تفيض

المعقولات على الذات العاقلة من خارج، أي من العقل الفعّال.

ولم يتوقف ابن سينا عند حد سلب الذات البشرية حقها في استخراج الحقيقة من الطبيعة بنفسها، بل ذهب أبعد من ذلك عندما حرمها أيضاً من حقها في حيازة «ذاكرة عقلية» تحفظ فيها المعرفة التي حصّلت عليها لتستعملها لاستنباط معارف جديدة. وقد رفض فكرة حيازة الإنسان لذاكرة عقلية بحجة امتناع أن يكون للعقل الواحد فعلان، فعل الإدراك وفعل الحفظ، لأن الاختلاف في الفعل يؤدي إلى الاختلاف في الوجود. هكذا تحوّل فعل المعرفة إلى فعل لـ «الاتصال»، أي أنه لم يبق أمام العقل البشري سوى «الاتصال» بالعقل، العقل الفعّال «اتصالاً يَتصوّر **فيه ومنه** ذلك المعقول، ليس أن ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومتصوَّر في عقله بالفعل دائماً».

إن حصر وظيفة العقل البشري في فعل «الإدراك»، أي فعل «التلقي» عن طريق **الاتصال** بمبدأ عقلي متعال، يجعل موقف ابن سينا من «الفعل العقلي» شبيها بموقف الأشعري من «الفعل الإرادي» (نظرية الكسب)، الذي يذهب إلى أن الإنسان ليس له من فعله سوى «الكسب»، أما الفاعل الحقيقي فهو الله وحده. وبالفعل، تقضي نظرية الاتصال بأن ليس للإنسان سوى «تلقي»، أي كسب المعرفة بعد توفير الشروط الضرورية والمناسبة لاستدراج العقل الحقيقي الذي هو «العقل الفعّال» لكي يفيضها عليه من خارج.

وقد أفضى هذا الجو الانفصالي بين الذات والطبيعة والحقيقة إلى تسرب شيء من «اللاأدرية» إلى نظريته المعرفية: «فالإنسان لا يرى **الحقيقة** البتة»، وإنما يدرك ما ينعكس من **صورها** على مرآة عقله، طالما أن المعقولات في ذاتها ليست في متناوله، وإنما هي موجودة في عالم متعال عنه، «أما يقال من أن ذات النفس تصير

هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي». بيد أن عملية صقل مرآة النفس، أي تطوير استعداداتها لقبول أنواع من «الإفاضات»، قد تنتهي بالنسبة إلى النادرين من الناس إلى اكتساب «استعداد قدسي» يصبحون بموجبه قادرين على تلقي الوحي النبوي، وهي الوظيفة الثالثة للعقل الفعال التي تتوج الوظيفتين الطبيعية (فيض الصور) والمعرفية (فيض المعقولات).

خامساً: الخيال وإمكان المعرفة الميتافيزيقية

الخيال عند ابن سينا قدرة على استحضار وتفكيك وإعادة تركيب للتجربة الحسية والمعرفية والحُلمية والرؤيوية والميتافيزيقية الغائبة على هيئة صور خيالية. وهذا ما يجعله يقوم بعدة وظائف انفعالية وفعالة، كقبول الصور والمعاني الحسية لحفظها، وتفصيلها وإعادة تركيبها، بل وترجمتها إلى وقائع حسية، هذا بالإضافة إلى إدراك المعاني الوهمية أثناء اليقظة، أو إدراك الصورة أثناء النوم في الأحلام والرؤى، ومعرفة الأمور الغيبية وتحويلها رموزاً وأوامرَ ونواهي.

وهذا التعدد في أفعال الخيال وأحواله يوجِب تعدداً في أسمائه. ففعل «الحفظ» تتقاسمه قوتان مختلفتان بسبب تباين موضوعهما؛ الأولى هي (١) **الخيال** (أو المصورة) الذي يقوم بحفظ نوعين من الصور، إحداهما آتية من «الحس المشترك» بعلائقها المادية، كالمقدار والكيف والوضع، بعد أن يكون قد جرّدها الحسّ من موادها، ولذلك هي صور انعكاسية؛ والثانية آتية من «المفكرة» (أو المتخيلة) وهي صور مخترعة. (٢) و**قوة الحفظ** الثانية، وهي **الذاكرة** (أو الحافظة)، تختص بحفظ **المعاني** الآتية من القوة الوهمية من دون غيرها. (٣) أما **فعل «الإدراك»** فهو للقوة الوهمية التي تدرك معاني

الصور المحسوسة، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد لوجودها في الذئب، الذي يحدث فيها مشاعر الخوف والحكم بالهرب منه. (٤) و**القوة الخيالية** الرابعة، ولها هي الأخرى اسمان، حيث تسمى **متخيلة** إذا كانت لها علاقة بالوهم، و**مفكرة** حينما تأخذ معطياتها من العقل. والمتخيلة، بخلاف القوى الخيالية السابقة، قوة «فعّالة» حيث تقوم بفعلَيْن متقابلين هما **الفصل والتركيب**. بالفصل تقوم المتخيلة بتحليل الصور إلى عناصرها التي تتكون منها، وتفكيك نظامها وعلاقاتها الداخلية الأصلية. وبالتركيب تقوم بإضفاء نظام جديد على عناصر الصورة المفككة، كأن تركب صورة إنسان برؤوس كثيرة، يطير إلى السماء. ولا تكتفي المخيلة بإعادة تركيب عناصر الصور المحفوظة في الخيال، بل تضفي عليها معانيَ وأفكاراً جديدة مستمدة من الذات لا من العالم الخارجي. وبصفة عامة يقوم فعل المخيلة على مبدأين، أحدهما أنطولوجي وهو **الإمكان**، والثاني إنساني وهو **الإرادة**، بخلاف قوتي الحس والعقل اللتين تستندان إلى مبدأ **الضرورة واللزوم** في أفعالهما. لذلك تتميز المتخيلة بقدرتها على تخيل صور مركبة ممكنة لا تخضع لا لمنطق الواقع، ولا لمنطق العقل.

وفي ظل إشكالية اشتداد قوة الخيال واستعادته لفعله الخاص به، نتيجة لوحدة قواه («الحس المشترك» و«الخيال» و«المتخيلة»)، ونتيجة لانفلاته المؤقت من هيمنة العقل والحس عليه، تصدّى ابن سينا لتفسير ظاهرة النبوّة والعلم بالغيب والرؤيا والأحلام. فحينما تتحرر المتخيلة عند بعض الناس من الحواس، وتغدو متحكّمة في المتصوّرة، فإنهم يتمكنون من أن يروا اليقظة ما يراه غيرهم في المنام، حيث يدركون المغيبات، إما بحالها أو بأمثلة لها، «فيتمثل لهم شبح، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تُحفَظ وتُتلى، وهذه

هي النبوّة الخاصة بالقوة المتخيلة». وبفضل هذا التحول الذي يطرأ على المتخيلة يتغير اتجاهها إلى فوق، بعد أن كانت تنظر فقط إلى أسفل، أي إلى خزائن الأمور الحسية، فيفيض «الفوق» عليها بعض الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية (العقل الفعّال).

ونفس الأمر بالنسبة إلى الأحلام، التي يرى ابن سينا أن ما يحتاج منها إلى التأويل هو النوع الذي لا يكون وليد تأثير حالة نفسية، كالرغبة في شيء والرهبة منه، أو تأثير طارئ جسمي كتغير المزاج، بل يكون نتيجة قوة إلهية تقذف الحلم في نفس الإنسان في حالات خاصة واستثنائية. ويتميز هذا الصنف من الأحلام بكونه يظهر في **نظام وترتيب** من أوله إلى آخره، ولعل هذا النظام ما يجعله **صادقاً دائماً**. غير أن الحلم الذي يرى فيه النائم نفس الشيء بعينه الذي سيراه في اليقظة، لا يحتاج إلى تأويل، أما الرؤيا التي يرى فيها الرائي في النوم «مثالَ أو شبيهَ» الشيء الذي يراه في اليقظة، فتحتاج إلى تأويل. ويعتبر ابن سينا هذا النوع من الحلم إلهياً، لأن السبب الفاعل له من خارج الإنسان، مما يعني أن الرائي ليست له «قدرة ولا فعل سوى أنه مستعد لرؤيتها ومتهيئ لقبول تلك الصورة من مصوِّرها». والقوة القابلة لكل أنواع الأحلام والرؤى هي **القوة المتخيلة**. والفاعل لها يُرِي الرائي الموجود في تدرج، كما هو الحال في تدرج المعرفة العلمية من الحواس فالمخيلة فالمتوهّمة فالحافظة فالعقل. وظهور الرؤيا ليس عبثاً، وإنما لمعنى وغاية يبشر أو ينذر بها، فالفاعل للرؤيا «إذا أرَى الإنسان شيئاً وصوّره له في المنام، فإنما يريه لمعنى ما، وصوّره لفائدة ما، إما إعلاماً وتنبيهاً وإنذاراً لما يصل إليه في المستقبل من الخير والشر، إما خاصة له أو لغيره».

غير أننا نلاحظ بأنه بقدر ما كان ابن سينا يرى الخيال **فعّالاً**

على مستوى الرؤى والإدراكات والأفعال الخارقة التي تبيح تواصلاً بين المادة والنفس، فإنه على مستوى المعرفة العلمية كان يحصر دوره في إعداد النفس لتكون مهيّأة لقبول المعاني العقلية من العقل الفعّال.

خاتمة

١ ـ نخلص مما سبق إلى أن ابن سينا في كلّ أطروحاته الميتافيزيقية والطبيعية والإنسانية والمعرفية ظل وفيّاً لرؤيته الفلسفية القائمة على إعطاء الأسبقية لـ «الوجود الضروري» على «الوجود الممكن»، وللعقل على الوجود، وللماهية على الوجود، سواء على مستويات ما بعد الطبيعة أو الطبيعة أو النفس (الإنسان) أو المعرفة. ففي المستوى الأول يقوم العقل بدور وجودي، بضمانه انتقال الوحدة إلى الكثرة (الوجود)، وفي مستوى الطبيعة يقوم العقل بدور ماهوي، بتأمينه انتقال الماهية إلى الوجود الطبيعي، وفي مستوى النفس والمعرفة ينهض العقل بدور معرفي يكفل انتقال المعرفة إلى الإنسان. وأولوية العقل في هذه المستويات تعني أنه كان يقف وراء العلل والأفعال الطبيعية والبشرية، ويضمن مصداقية المعرفة والحقيقة والسعادة، وإن كان الأمر يتعلق بعقل ميتافيزيقي لا بعقل بشري.

٢ ـ ومهما يكن، فإن أبا علي بن سينا سيظل أحد رؤساء العقلانيين في العالم، وأحد كبار الساعين إلى تجديد القول الفلسفي. ولم يمنعه انتماؤه إلى الأرسطية، كما تجلت في القرون الوسطى، من أن يأخذ حريته في قراءتها على نحو خاص به، مدفوعاً برغبة جامحة في تجاوزها، تارة بتغيير مضمون مفاهيمها، وأخرى بإعادة ترتيب قضاياها، وثالثة بفتح آفاق جديدة لمآزقها بأدوات ومفاهيم لا تنتمي إلى الأرسطية. ويظهر لأول وهلة وكأنه ينتمي إلى يسار

الأرسطية حينما يعلن نفوره من طابعها الموغل في التجريد، ويذعن لما تقوله معطيات التجربة؛ لكن عند إعادة النظر في مظاهر تأويله للأرسطية، يبدو وكأنه يوجد على يمينها، وبخاصة عندما ينفتح على تجارب الذوق، ويتطلع إلى ممارسة تجربة ميتافيزيقية تتقاطع فيها الأرسطية مع الأفلاطونية المحدثة وبعض المذاهب المحدثة في الشريعة. هذا التفكير المركب من شبكة من العناصر والأبعاد والمقاصد المختلفة والمتضاربة يوشي بأن صاحبه مفكر أصيل، أراد أن يلتقط مستجدات زمانه التاريخية والعَقَدية والفكرية والعلمية ليجدد خطاب الفلسفة. لقد طور ابن سينا الإرث الفلسفي على نحو صار بإمكاننا أن نتكلم على تيار سينوي له ملامحه التي تميزه من باقي التيارات الفلسفية التي أنتجها تاريخ الفلسفة العام.

٣ ـ وقد أحدث هذا المركّب الفلسفي المتشابك والعميق، الذي تسكنه بقوة روح النقد والتجديد، تأثيراً واسعاً وعميقاً في الفكر الإنساني. ولعل أكبر دليل على مدى خطورة تأثيره تصدي فيلسوفين عظيمين في الحضارة العربية الإسلامية، هما أبو حامد الغزالي وأبو الوليد بن رشد، للرد على رؤيته الفلسفية، كل من جهته الخاصة. فالأول ألّف أشهر كتاب نقدي في الفلسفة، **تهافت الفلسفة**، للرد عليه واتهامه بخروجه عن أفق الميتافيزيقا الإسلامية. والثاني الذي رد على كتاب الغزالي بكتاب يضاهيه في قوته النقدية، هو **تهافت التهافت**، لم يتردد في انتقاد ابن سينا في أكثر من مناسبة، متهماً إيّاه بالخروج عن نظام الميتافيزيقا الأرسطية وآدابها، مما سمح لأمثال الغزالي بأن يشهروا سلاح النقد ضد الفلسفة. بيد أن هذا النقد العنيف الذي مارسه عليه الفيلسوفان المذكوران، لم ينل من استمرار السينوية حية في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين إلى يومنا هذا.

٤ ـ أما عن تأثيره في أوروبا، فقد كان لكتاباته الطبية والفلسفية وقع كبير على الفكر الفلسفي والعلمي والديني الأوروبي. فكتابه الشهير **القانون في الطب** ظل سلطة مرجعية استثنائية في أوروبا إلى حدود القرن السابع عشر، بعد أن تُرجم إلى اللاتينية وطبع عشرات المرات منذ القرن الثاني عشر في طليطلة بالأندلس إلى القرن السابع عشر. كما لقيت أطروحاته الفلسفية الجانحة عن الأرسطية والمتحالفة ضمناً مع علم الكلام الأشعري، رواجاً كبيراً، حيث تبنّاها كثير من لاهوتيي اليهود والمسيحيين، كما كانت مدار نقاشات وردود لمدة طويلة من الزمن، تكوّنت على إثرها تيارات سينوية مناهضة للتيارات الرشدية. وبالرغم من تأثيرها في أئمة علم الكلام المسيحي، كالقديس توما الإكويني، عانت السينوية، كبقية التيارات الأرسطية، محنة المنع من التدريس في رحاب الجامعة في بعض الفترات الحرجة، إلا أنه سرعان ما أعيد إليها الاعتبار. وقد ظل تأثير ابن سينا في الجامعات الأوروبية، سواء في ميدان الطب أو الفلسفة، حاضراً حتى إلى حدود القرن السابع عشر، إما مباشرة أو عن طريق التيارات التي تبنّت فكره كالتوماوية. أكثر من ذلك، وبالرغم من تجاوز الأزمنة الحديثة للأفق الذي كانت تتحرك فيه الفلسفة السينوية إلى آفاق مغايرة، ما زالت السينوية تلهم أحياناً بعض الفلاسفة من العالمين الغربي والعربي الإسلامي.