American University of Beirut
University Libraries

Donated by
Dr. Samir Saleeby

A.B Librar

ابن سینا

درس تحلیل منتخبات

مطبوعات

مكتب النشر العربي بدمشق

صندوق البريد رقم «٣٠٨»

السلسلة الفلسفية ٥

السلسلة الفلسفية

١٠ — **ابن خلدون** : درس ، تحليل ، منتخبات : للدكتورين جميل صليبا و كامل عياد

٢٠ — **الغزالي** : المنقذ من الضلال : مقدم بدرس وتحليل بقلم الدكتورين جميل صليبا و كامل عياد

٣٠ — **ابن طفيل** : حي بن يقظان : مقدم بدرس وتحليل بقلم الدكتورين جميل صليبا و كامل عياد

٤٠ — **من افلاطون الى ابن سينا** : للدكتور جميل صليبا

٥٠ — **ابن سينا** : درس ، تحليل ، منتخبات : للدكتور جميل صليبا

في التحضير

٦٠ — **ابن رشد** : درس ، تحليل ، منتخبات

٧٠ — **اخوان الصفاء** : 〃 〃 〃

٨٠ — **الكندي** : 〃 〃 〃

٩٠ — **الفارابي** : 〃 〃 〃

181.07
I615YslA
c.1

مكتب النشر العربي بدمشق

ابن سينا

درس تحليل منتخبات

الطبعة الاولى

١٣٥٦ — ١٩٣٧

كل الحقوق محفوظة

ابن سينا

درس و تحليل

للدكتور

جميل صليبا

١

توطئة عامة

ابن سينا في طليعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادئ (السكولاستيك) وحاولوا الجمع بين الدين والفلسفة . وهو ، وإن كان لم يشتهر عند الأوروبيين بشرح مذهب آرسطو كما اشتهر به **ابن رشد** فإن قيمته عند فلاسفة الإشراق أعظم من ان توصف . وقد كان أوحد عصره ، وعلامة زمانه . حتى لقد ذاع صيته في الشرق والغرب ، وترجمت كتبه الطبية إلى اللغة اللاتينية ، كما ترجمت كتبه الفلسفية ؛ واتخذ كتابه **القانون** عمدة للأطباء ، ومرجعاً لمعرفة أسباب المعالجات ؛ فطبع باللاتينية ست عشرة مرة في الثلث الاخير من القرن الخامس عشر ، وأعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر ، وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر .

ومع أن علماء أوربا لم يعنوا بفلسفة **ابن سينا** عنايتهم بكتبه الطبية فانك تجد غليوم الافرنى Guillume d'Auvergne والقديس توماد كينو St. Thomas d'Aquin وروجه باكون Roger Bacon يذكرونه بإجلال ، حتى إن القديس (توما

دكينو) قد جعل نسبته إلى أفلاطون كنسبة ابن رشد إلى أرسطو .[1]

وفي الحق ان ابن سينا لم يقلد آراء **ارسطو** كما قلدها ابن رشد ، بل إن كثيراً من كتبه مؤلفة ومستنبطة من الفلسفة الأفلاطونية [2] وقد صرح ابن رشد نفسه بابتعاد الفارابي وابن سينا عن فلسفة أرسطو فلامهما على ذلك ، وأصلح ما توهماه ، وبين أنه لولا ابتعاد الفارابي وابن سينا عن آراء المعلم الأول ، لما استطاع **الغزالي** أن يتجرد للرد على الفلاسفة في كتاب (**التهافت**) فردّا على الفارابي وابن سينا « وتوهم انه رد عليهم جميعهم »[3]

(1) G. True, La pensée de St Thomas d'Aquin, extrait de la Somme Théologique. Paris, Poyot 1924 p. 215 - Djemil Saliba, Etude sur la métaphysique d'Avicenne, Paris. Presses Universitaires de France 1926. p. 206

(2) Massignon, Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929 p. 128-129

(٣) ابن رشد ، تهافت التهافت ، مصر ، ١٣٢١ هـ ص ـ ٦٣

قال : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا الامر على أبي نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » تهافت التهافت ، ص ٦٥

وقال أيضاً : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل (ابن سينا) ، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها ، استجرّنا القول إلى ذكره » الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مصر ، ١٩١٠ ، ص ٤٢

وكثيراً ما نجد ابن سينا يصرح بعدم اقتناعه بما يقوله المشاؤون ، وينسب اليهم الكذب والسخف والغفلة وقلة الفهم . ويظهر عدم مبالاته بمفارقة نظهر منه لآراء المشغوفين بفلاسفة اليونان [1] . فهو إذن لم يكن من الذين وصفهم الشهرستاني بقوله : إنهم لم يخالفوا أرسطو في رأي ، ولا نازعوه في حكم ، كالمقلدين له ، المتهالكين عليه ؛ ولا من الذين وصفهم (رينان) بقوله : إنه لم يكن لهم في الأخذ عن أرسطو اختيار ولا حيلة ؛ بل انه نقل ما وصل اليه من فلسفة أرسطو وأخذ به اختياراً لا اضطراراً [2] ، واذا طالعت كتبه لم تجد فيها شيئاً

---

(١) قال ابن سينا في طبيعيات الشفاء عند الكلام عن قوس القزح: « وأما القوس فقد حصلت عندي من أمره أحوال ، وبقيت أحوال لم أتحققها بعد . ولا يقنعني ما يقال فيها . وقد شاهدت مراراً أن ارتسام هذا القوس ليس على السحاب الكثيف وليس يقنعني ما يقوله أصحابنا من المشائين فيها .. وأما الألوان فلم يتحصل لي أيضاً أمرها بالحقيقة ، ولا عرفت سببها ، ولا قنعت بما يقولون ، فان كله كذب وسخف » الشفاء فن ٥ ، مقالة ٢ ، فصل ٣ ، طبعة طهران ١٣٠٣

(٢) قال الاستاذ أحمد أمين في كتاب ضحى الاسلام ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٣٣ ص ٣٩٩ : « وكان موقف الجاحظ تجاه أرسطو موقفاً بديعاً ، فلم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان ابن سينا وغيره من فلاسفة الشرق والغرب » فنحن مع اعترافنا بأن ابن سينا ليس أعظم فلاسفة الاسلام استقلالا عن آرسطو، لا نوافق الاستاذ أحمد أمين على كل ماجاء في هذه العبارة لان ابن سينا لم يصب أمام آرسطو بشلل الفكر كما أصيب به غيره ـ

من تعظيم أرسطو ، بل تراه بعيداً عن التقليد ، كثير الاحتياط في التلخيص . وقد ذكر في منطق المشرقيين [1] أنه كره شق العصا ، ومخالفة الجمهور ؛ لأن المشتغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الاعتزاء إلى المشائين ، فانحاز إليهم ، وتعصب لهم في الابتداء ، ثم أكمل ما أرادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه وأغضى عما تخبطوا فيه ، وجعل له وجهاً ومخرجاً ، فإن جاهر بمخالفتهم ، ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه . وقد ضنّ بإعلان آرائه كلها في كتاب الشفاء ، فجرى فيه مجرى المساعدة لا مجرى المناقشة ، وسنبين لك عند البحث في فلسفته أن فيها مسائل كثيرة لا يمكن إرجاعها الى آراء أرسطو ، وأن ابن سينا ، وان يكن قد سار على نمط أرسطو في مبادئه ، فانه يختلف عنه تمام الاختلاف في غاياته ومقاصده .

٢

مولده نشأته حياته

لعل ابن سينا هو أول فيلسوف عربي ترك لنا من لفظه شيئاً عن سيرته ووصف حاله . فقد كانت هذه الطريقة مفقودة من الأدب القديم ، ولم تنتشر في الأدب الغربي إلا

ـ من فلاسفة العرب ، بل كان ينقل عن المعلم الأول نقل العالم المدقق ، والخبير الحاذق ، فيرد ما لا تقبله نفسه ويكمل ماقصر المشاؤن فيه .

(١) منطق المشرقيين ص ـ ٣ .

بعد القرن الثامن عشر ؛ وبالرغم من أن هذه السيرة المقتضبة التي نقلها الينا **ابو عبيد الجوزجاني** وأكملها لا نقاس بما ذكره **الغزالي** عن نفسه فانها قد جمعت من ذكر حال **ابن سينا** ما يغني الباحث عن مراجعة غيرها [1]

ولد **الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن علي بن سينا** في شهر صفر من سنة ٣٧٥ هـ (٩٨٥م) بـ (أفشنة) بالقرب من بخارى . وكان أبوه من أهل بَلْخ ، انتقل منها الى بخارى في أيام **نوح بن منصور** واشتغل بالتصرف . وتولى العمل في أيامه بقلعة (خرميثن) وتزوج من « أفشنة » بامرأة رزق منها بولديه (الحسين) و (الحسن) ثم انتقل منها الى بخارى واستقر فيها ، وأحضر (ابن سينا) معلم القرآن ومعلم الأدب وتابع هذه الدروس حتى بلغ العشر من العمر [2] . فأتى عليها

(١) لم تنشر بعد هذه الترجمة العربية بنصها الكامل كما ورد في مخطوطين أحدهما لظهير الدين البيهقي عنوانه تاريخ حكماء الإسلام والآخر لشمس الدين محمد بن محمد الشهرزوري عنوانه روضة الافراح ونزهة الارواح . وهنالك ترجمة أخرى كتبها بالفارسية احمد بن عمر ابن علي المعروف بالنظامي العروضي السمرقندي في كتابه جهار مقاله الذي نشره بالانكليزية ادوار براون ١٩٢١ . انظر أيضاً المجلة الاسيوية بوليو واكتوبر ١٨٩٩ ، وكتاب الكامل لابن الأثير ، وتاريخ الاولياء لفريد الدين العطار ، وكشف الظنون لحاجي خليفه ، واقرأ مادة ابن سينا في دائرة المعارف الاسلامية ، وتعليق محمد ثابت الفندي عليها . (٢) يحتمل أن يكون استاذه الاول ابا بكر أحمد بن ـ

كلها وشعر بتفوقه على أقرانه منذ حداثة سنه (حتى كان يقضى منه العجب) وكان أبوه ممن أجاب داعي المصريين ، ويُعدّ من الاسماعيلية ، فأراد أن يدعوه إلى هذا المذهب ؛ فكان (ابن سينا) يسمع أقوالهم ومذاكراتهم ، فيفهم ما يقولونه عن العقل والنفس ، ولكن من غير أن تقبله نفسه . ولا نشك أنه كان لهذه المناقشات المذهبية أثر عظيم في نشأة (ابن سينا) لأنه كان يسمعهم يجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ، فتولد في نفسه ميل إلى هذه العلوم من غير ان يعتنق مذهبهم ، وكان أبوه محباً للعلم والتعلم ، فوجهه الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ليتعلم منه . ثم جاء بعد ذلك إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدعى (المتفلسف) فأنزله أبوه دارهم رجاء أن يتعلم (ابن سينا) منه ، وكان قبل ذلك قد اشتغل بالفقه وحصله على **اسماعيل الزاهد** ، وكان من أجود السالكين فيه ، فلما أخذ يتعلم المنطق على أبي عبد الله الناتلي كان قد ألف طرق الجدل وبرع فيها عن طريق الفقه فكان لا يذكر الناتلي له مسألة الا ويتصورها خيراً منه ، فتعجب منه كل العجب وحذر والده من شغله بغير العلم . وكان هذا الاستاذ المتفلسف ضعيفاً في المنطق والهندسة والفلك فلم يستفد منه ابن سينا شيئاً عظيما ، بل قرأ عليه ظواهر المنطق فقط من غير ان

ـ محمد الخوارزمي . حاجي خليفة ج ٣ ص ٣٧٦ . دائرة المعارف الإسلامية .

يتعلم منه دقائقه لأنه كان قليل الخبرة فيها . فأخذ **ابن سينا** يطالع الشروح ويحكمها بنفسه معتمداً في ذلك على ميله وقوة ذكائه . ولم يقرأ من كتاب اقليدس على أستاذه هذا إلا خمسة أشكال أو ستة وتولى هو بنفسه حل بقية الكتاب . وكذلك كتاب المجسطي فقد كان استاذه ضعيفاً فيه لا يعرف الا مقدماته فقط فلما تقدم **ابن سينا** في دراسته وانتهى إلى الاشكال الهندسية قال له الناتلي : « تولَّ قراءتها وحُلَّها بنفسك ثم اعرضها علي ، لابين لك الصواب من الخطإ » قال **ابن سينا** : « وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته اياه »[1] ثم ان الناتلي فارق **ابن سينا** متوجها إلى « كركانج » فاشتغل **ابن سينا** في مطالعة الكتب وحده فصارت أبواب العلم — كما يقول — تنفتح عليه .

ثم انه رغب بعد ذلك في علم الطب فبرز فيه في أقل مدة لانه كما يقرر ليس من العلوم الصعبة ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، وأخذ الأطباء يدرسون عليه ويقتبسون منه ، وهو ، مع ذلك ، يختلف الى الفقه ويناظر فيه إلى أن توفر على قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة سنة ونصفاً .

وفي هذه المدة لم ينم ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغل في النهار بغير العلم ، حتى تحقق له الحق في جميع المسائل . قال :

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، القاهرة المطبعة الوهبية ، ١٨٨٢ ، جزء — ٢ ، ص - ٣

« وكلما كنت اتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق ، وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ربثما تعود إليّ قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة ، ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام . وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم [1] »

ثم إن **ابن سينا** ، بعد أن أحكم علم المنطق والطبيعي والرياضي ، عدل الى العلم الالهي ، فوجد هذا العلم من العلوم الصعبة ؛ وقد قرأ في كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، فكان لا يفهم ما فيه لا لصعوبته فقط ، بل لغموض ترجمته . قال : « وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس عليّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به ، وأيست من نفسي ، وقلت : هـذا كتاب لا سبيل إلى

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء . ص — ٣

فهمه ! وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه عليّ ، فرددته ردّ متبرم ، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي : اشترِ مني هذا ، فإنه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب « **لابي نصر الفارابي** » في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ورجعت إلى بيتي ، وأسرعت قراءته ، فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى [1] . »

ينتج من هذا أن ابن سينا لم يفهم أغراض ارسطو في علم ما بعد الطبيعة إلا بعد قراءة كتاب « **الفارابي** » . فقد أثرت طريقة **الفارابي** في نفسه تأثيراً عميقا حتى جعلته يأخذ بشروحه ، وشروح الفلسفة الافلاطونية الجديدة ، ويوضح على طريقتهم صدور الموجودات عن المبدإ الأول .

بيد أن شروح **الفارابي** لم تحدد وجهة نظر ابن سينا تحديداً نهائياً ، لأنه كثيراً ما اذعن لمقدمات المتكلمين [2] ، واقتبس علوماً كثيرة عن غير طريق اليونانيين ؛ حتى قال عن نفسه : « وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ،

(١) المصدر نفسه ، ص — ٤ (٢) ابن رشد ، كتاب الكشف ص — ٤١

ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم — وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة »[1] .

ويغلب على الظن أن هذه العلوم التي وقعت لابن سينا من غير جهة اليونانيين ، انما اقتبسها من مطالعة الكتب التي وجدها في خزائن **نوح بن منصور** فقد اتفق لهذا السلطان ان مرض في ذلك الوقت فاشترك ابن سينا في مداواته وتوسم بخدمته ، فسأله الإذن له في دخول دار كتبه ، فأذن له ، فدخلها وطالع فيها كتب الاوائل ، ورأى فيها من الكتب « ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط » وما كان رآه من قبل ، ولا رآه أيضا من بعد[2] . وقد ذكر ابن خلكان[3] في « وفيات الاعيان » أن هذه الخزانة قد أحرقت بعد ذلك ، وأن أبا علي ابن سينا قد اتهم باحراقها لينفرد بمعرفة ما حصل منها ، وينسبه الى نفسه . ومهما يكن من أمر صحة هذه الرواية ، فانها تدل على مبلغ العلوم التي ظفر بها ابن سينا من كتب الأوائل وغيرها ، حتى قال عن نفسه : « فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي انضج . وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . »

وفي الحق أن العلوم التي اقتبسها ابن سينا تدل على بكور

---

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين . القاهرة ١٩١٠ ، ص — ٣
(٢) ابن أبي اصيبعة ، ص — ٤ (٣) ابن خلكان ج ١ ص ١٩١

نضجه ، ومعجل ادراكه . حتى لقد بدأ بالتأليف وهو لا يزال في سن الواحدة والعشرين . وكان أول كتاب الفه كتاب « المجموع » ويعرف « بالحكمة العروضية » صنفه لجاره أبي الحسن العروضي ، وكتاب « الحاصل والمحصول » ، وكتاب « البر والاثم » صنفهما للفقيه أبي بكر البرقي .

ولما بلغ ابن سينا الثانية والعشرين من عمره توفي أبوه ، وتصرفت به الاحوال ، وتقلب عليه الزمان ، واضطربت حياته باضطراب أمور الدولة السامانية ، فتنقل أولاً شيئاً من أعمال السلطان ثم اضطر الى ترك بخارى وانتقل منها إلى « كركانج » ، وكان أبو الحسين السهلي بها وزيراً ، فقدمه إلى أمير « كركانج » علي بن مأمون . وكان ابن سينا على زي الفقهاء ، فقرروا له مشاهرة تقوم به . ولم ترق له هذه الحال زماناً طويلاً ، فأخذ ينتقل من بلد إلى آخر ، حتى استقر في مدينة جرجان . وربما كان تنقله هذا ناشئاً عن طموحه ومغامراته ، وجده واخفاقه . وقد كان قصده من هذا الانتقال الاتصال بالامير « قابوس » فاتفق في اثناء ذلك أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته فيها . فاضطر ابن سينا إلى ان يرحل منها إلى « دهستان » ، ومرض بها مرضاً صعباً ، ثم عاد إلى جرجان . واتصل هناك بتلميذه أبي عبيد الجوزجاني .

ويظهر من رواية أبي عبيد الجوزجاني ، أن ابن سينا كان فقير الحال يوم وصوله إلى جرجان ، لأن أبا محمد الشيرازي

قد اشترى له داراً في جواره وأنزله بها حباً بالاستفادة من علومه . وكان أبو عبيد الجوزجاني يختلف اليه في هذه الدار ، فأملى عليه « المختصر الاوسط » في المنطق . ويسمى هذا الكتاب بالاوسط الجرجاني . وقد صنف ابن سينا في جرجان كتباً كثيرة منها كتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » وأول « القانون » ومختصر « المجسطي » .

ثم انتقل إلى الرّي وحضر مجلس شمس الدولة ، فعالجه حتى شفاه من مرض القولنج . وكانت هذه المعالجة سبباً في علو نجم ابن سينا ، فقد فاز من شمس الدولة بخلع كثيرة وأقام عنده أربعين يوماً حتى صار من ندمائه .

ثم سأله « شمس الدولة » تقلد الوزارة فتقلدها ، وكان شديداً على العسكر ، فأشفقوا منه على أنفسهم ، وثاروا عليه وحبسوه ، ونهبوا أملاكه ، وسألوا الأمير قتله ، فامتنع واكتفى بنفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم . ولكن الامير احتاج إليه بسبب القولنج فطلبه واعتذر اليه ، فاشتغل ابن سينا بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً ، إلى أن أعيدت اليه الوزارة ثانية .

ولم ينقطع ابن سينا أثناء وزارته هذه عن الشغل بالعلم ، بل كان يقضي نهاره بخدمة الامير ، ويدرس بالليل لعدم الفراغ بالنهار . فكان طلبة العلم يجتمعون في داره وكان أحدهم يقرأ من « الشفاء » ، والثاني من « القانون » ، فإذا فرغوا من القراءة

حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وتهيأ مجلس الشراب بآلاته .
وقد قضي ابن سينا على هذه الحال زماناً ، إلى أن توفي شمس الدولة ، وبويع ابنه ، فطلبوا منه تقلد الوزارة ، فأبى عليهم . وكاتب علاء الدولة سراً يطلب المصير اليه . ولعل السبب في ذلك شعوره بضعف الدولة ، أو عدم اطمئنانه لتاج الملك فقد بث تاج الملك حوله العيون ، واتهمه بمكاتبة علاء الدولة ، وحث في طلبه فاختبأ ابن سينا بعض الزمن ، إلى أن دل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وحبسوه في قلعة يقال لها « فردحان » وقد اقام في هذه القلعة أربعة أشهر صنف فيها رسالة « حي بن يقظان » وهذه الرسالة الرمزية تدل على نزعته الصوفية ، كما تدل على آلامه النفسية التي عاناها في السجن .

ولما خرج ابن سينا من السجن عنّ له التوجه إلى أصفهان ، فخرج متنكراً في زي الصوفية ، فلاقى في طريقه إلى « علاء الدولة » شدائد عظيمة . ولما وصل إلى أصفهان استقبله أصدقاؤه وندماء الامير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الأمير الثياب والمراكب الخاصة ، وأنزله في دار توفرت فيها أسباب الراحة كلها .

وقد أقام ابن سينا عند علاء الدولة في مدينة « اصفهان » زمانا طويلا ، مكرماً مبجلا ، فكان يحضر مجلس الأمير في ليالي الجمعات ويناظر العلماء بين يديه ، على اختلاف طبقاتهم

فما كان يطاق بشيء من العلوم .

واختص بعلاء الدولة ، وصار من ندمائه ، حتى لقد اتهم هذا الأمير بالزندقة لملازمة ابن سينا له ، فكان يخرج في صحبته أيام الحرب ، ويحضر مجالسه في ايام السلم . وقد جرى بينه وبين علاء الدولة مرة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمره الأمير برصد هذه الكواكب ، واطلق له من الأموال ما يحتاج اليه ، وابتدأ ابن سينا به ، إلا أن عمله هذا لم يأت بنتائج جيدة ، لكثرة الأسفار وعوائقها .

ومن عجيب أمره أنه جمع بين حياة التأمل وحياة العمل ، فكانت حياته ، كثيرة الشدائد ، قليلة الفراغ ، ممتلئة الاطراف . وكان يصنف الكتب تارة في السجن ، وأخرى في السفر ، وأحياناً في الليل ، في مجالس الشراب . وكان سريع القراءة للكتب ، سريع الكتابة . فاذا وقع له كتاب جديد قصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة وأدرك رتبة صاحبه في العلم ، ودرجته في الفهم .

وكثيراً ما كان يؤلف الكتب معتمداً على ذاكرته . قال أبو عبيد الجوزجاني : « وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر « أبا غالب » ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فأحضرهما وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن ، بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا اصل يرجع

اليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ؛ ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة »[1]

وإذا طالعت كتاب الشفاء ، شعرت بهذه السرعة في سبك العبارات ، وشرح المسائل ؛ وشعرت أيضاً بقوة الاسلوب وسهولة الفكر ، وأدركت أن صاحبه لم يجد من الوقت متسعاً لغربلته ، فاكتفى بتلخيصه في كتاب النجاة[2] .

قال أبو عبيد الجوزجاني : « وكان الشيخ قد صنف بجرجان « المختصر الاصغر » في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول « النجاة » . ووقعت نسخة إلى شيراز ، فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء . » ثم أنفذوها إلى ابن سينا للنظر فيها ، والاجابة عنها . فلما دخلوا عليه « ترك الجزء بين يديه ، وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون . . . . وأمرني الشيخ باحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعوني ، وصلينا العشاء وقدم الشمع ،

---

(١) ابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ، الجزء ٢ ص — ٦ والقفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ ص — ٢٤ (٢) لا يوجد اختلاف عظيم بين الشفاء والنجاة في بعض الفصول . انظر مبحث العناية الالهية ودخول الشر في القضاء الالهي .

فأمر باحضار الشراب ، وأجلسني وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل ، حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ، فعند الصباح قرع الباب ، وإذا رسول الشيخ يستحضرني ، فحضرته وهو على المصلى وبين يديه الاجزاء الخمسة ، فقال : « خذها وصر بها إلى الشيخ « أبي القاسم الكرماني » ، وقل له : استعجلت في الأجوبه عنها لئلا يتعوق الركابي . » فلما حملته اليه تعجب كل العجب . . . وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس » .

وهذا يدل على أن ابن سينا لم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، فيبدلونه وينقدونه ؛ بل كان فياضاً بعلمه كثير الايمان بنفسه ، حتى صنف كتباً كثيرة تتباين في الاتقان ؛ ولكنها تدل دلالة واضحة على عمق نظره ، وقوة عبقريته ، وإلمامه إلماماً عجيباً بمعارف عصره . فقد أحكم علوم الفلسفة حتى صارت كتبه مرجع علماء الشرق في القرون الوسطى ، فقال ابن خلدون : « وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة »[1] وصنف في الفلك كتباً عجيبة حتى لقد وضع بالرصد آلات ما سبق اليها[2] وقد برز في الطب حتى كان الامراء يتهافتون عليه ، واشتهر بذلك في

(١) ابن خلدون المقدمة ، طبعة باريز ، ج — ٣ ، ص ١١٧

(٢) عيون الانباء ، جزء ٢ — ص — ٨

القرون الوسطى بين الاوروبيين أكثر مما اشتهر بالفلسفة ، وحصلت له تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات [1] حتى لقد نظم الشعر ، وصنف في اللغة ثلاثة كتب أحدها على طريقة « ابن العميد » ، والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « الصاحب » . وكان سبب ذلك ان ابن سينا تكلم في مسألة من مسائل اللغة بين يدي علاء الدولة ، وكان أبو منصور الجُبَّائي حاضراً ، فالتفت الى ابن سينا وقال له : « انك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها . » فأثر هذا الكلام في نفسه تاثيراً عميقاً جعله يقرأ كتب اللغة ويبلغ فيها طبقة قلما يتفق مثلها » [2] .

وقد ذكر الجوزجاني أن ابن سينا أحب الانتقام من أبي منصور ، على ما جبهه به فأوعز إلى الامير ان يعرض كتبه الثلاثة على ابن منصور ، وذكر له انه ظفر بها في الصحراء وقت الصيد ، فنظر فيها ابو منصور واشكل عليه كثير مما فيها : « فقال له الشيخ : ان ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور

---

(١) من ذلك أنه صدع يوماً ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه . فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ، ولفه في خرقة ، وتغطية رأسه فيه ؛ ففعل ذلك حتى قوي الموضع ، وامتنع عن قبول المادة وعوفي ، ومن ذلك ان امرأة مسلولة بخوارزم ، أمرها ان لا تتناول شيئاً من الادوية سوى الجلنجبين السكري حتى تناولت على الايام مقدار مئة منه ، وشفيت المرأة ، » عيون الانباء ص — ٨ (٢) عيون الانباء ص ٨

في الموضع الفلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة ، كان الشيخ حفظ تلك الالفاظ منها . » ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف ابن سينا فتنصل واعتذر اليه .

وتظهر من هذه الرواية وغيرها أن ابن سينا كان قوي الارادة ، معجباً بالنفس ، طموحاً ، وكثيراً ما وصف نفسه بالتقدم في العلم والبراعة في الطب . يدل على ذلك قوله : « وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى مني العجب [1] » . وقوله : « فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتعجب مني كل العجب [2] » وقوله في علم الطب : « فلا جرم أني برزت في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه واناظر فيه ، وأنا في هذ الوقت من ابناء ست عشرة سنة »

وقوله :

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عدمت المشتري

وكان لاعتداده بنفسه واعتماده على قوته المعنوية والمادية ، وتجبره على الطبيعة أثر في فساد صحته ، ففسد مزاجه من كثرة العمل ، ودوام الشراب ، واتباع الشهوات الجسدية ، حتى لقد

(١) عيون الانباء — ص ٢ (٢) عيون الانباء — ص ٣

اصيب بالقولنج مرة في الحرب ، فخشي الهزيمة مع المرض ، وحرص على البقاء مع علاء الدولة فحقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات فتقرح بعض امعائه . ثم ظهر به الصرع ؛ وكان مع ذلك يدبر نفسه . فتناول مرة دواء شديد الاثر ، فاشتد مرضه ، وخانه غلمانه ، فتمنوا هلاكه ، ليأمنوا عاقبة عملهم ، فطرح بعضهم في دوائه شيئاً من الافيون ، فكان هذا العمل سبباً في زيادة علته ، فلما بلغ هذه الحال من الضعف ، اضطر إلى الرجوع إلى أصفهان ، فأخذ يعالج نفسه هناك ، حتى قدر على المشي ، وحضر مجلس علاء الدولة ، إلا أنه لم يتحفظ ، بل أكثر من التخليط في أمر الشهوات ، فعادت اليه العلة ، وكان ينتكس ثم يبرأ في كل وقت إلى أن سار مع علاء الدولة إلى « همذان » ، فعاودته العلة في الطريق ، وعلم أن قوته قد زالت ، وأن العلاج لا يفي بدفع المرض عنه ، فأهمل مداواة نفسه ، واستسلم للقضاء ، وأخذ يقول : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة »[1] ، ثم اغتسل وتاب ، وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه ، وأعتق مماليكه[2] ، ثم فارق الحياة سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وله من العمر ثلاثة وخمسون عاماً . وقد ذكر ابن ابي أصيبعة أن قبره تحت السور من جانب القبلة من همذان[3] .

---

(١) عيون الانباء جزء — ٢ ، ص — ٩ (٢) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ص — ١٩٢ (٣) ذكر ابن الاثير أنه توفي —

ولما مات قال فيه بعضهم :

رأيت ابن سينا يعادي الرجا ل وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ماناله بالشفا ولم ينج من موته بالنجاة

وقد اتصل ابن سينا في حياته بكثير من الأمراء والعلماء ، وانتشرت فلسفته في الشرق انتشاراً عظيما ، حتى أخذ بها كثير من الحكماء . فكانت لا تخبو حيناً إلا لتبعث من جديد حيناً آخر ، وصار اسم « الشيخ » رمزاً عند الحكماء ، وحجة عند المناطقة . وكان أعظم الفلاسفة إحياء لذكر ابن سينا في القرن العاشر للهجرة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في كتابه « الأسفار » وفي تعليقاته على إلهيات الشفاء ، وهو الذي « نفخ في رميم مذهب ابن سينا ، وأعاد اليه شبابه في العصر الذي عاش فيه ، وألبسه حلة مكنته من أن تنشر في جميع مدارس ايران » [1] . فقد أكثر الناس من قراءة كتبه وشرحها ، حتى لقد قلبت العامة شخصيته العجيبه الى شخصية خيالية تحيط بها الاساطير . من ذلك ان لابن سينا في الادب التركي صورة ادبية خيالية بعيدة جداً عن شخصيته الحقيقية ، وهي صورة ساحر مضحك عجيب الاطوار ، يجذب الجرذان برموزه ، محب للخير حكيم ، يلعب بالملوك ،

ـ بأصفهان ، وقيل إنه نقل الى اصفهان ودفن في موضع باب (كونكنبد) (١) صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، راجع أطروحة الاستاذ أبي عبد الله الزنجاني عن صدر الدين الشيرازي ، دمشق ، ص — ٣١ .

ويبزأ بالمقادير . ولا شك أن لهذه الشخصية الخيالية صلة بشخصية ابن سينا الحقيقية ، لانه كان — كما رأينا — يشفي الامراء من أمراضهم فينادمهم زماناً ثم يهجرهم ، ويتصل بغيرهم ، وينتقل من مدينة الى أخرى ، يؤلف الكتب ، ويشرب الخمر تداوياً أو تشافياً ، فتارةً تجده وزيراً ، واخرى فقيراً زاهداً على زي الصوفية ، وتجده أيضاً في مجلس الامراء مبجلاً وتجد الناس يشفقون على أنفسهم منه ، ثم تجده في السجن يكتب الكتب وينظم الشعر ، ويشكو الزمان .

شخصية عجيبة قلما عرف التاريخ مثلها ! فلا غرو اذا ذاع اسمه بعد موته ، وانتشر عند العامة ! حتى ألبسوه في بعض القصص التركية هذه الحلة المضحكة الجديرة بالإعجاب !

٣ - آثار ابن سينا

لا نريد أن نذكر هنا جميع كتب ابن سينا ورسائله ، كما فعل « ابن ابي أصيبعة » او غيره من المحققين ، بل نريد ان نصف امهات كتبه ونصنفها ونحلل بعضها ، ويمكننا لذلك ان نقسم كتب ابن سينا الى اربعة انواع :

١ - اللغة والشعر

جاء في ترجمة ابن سينا التي كتبها « ابو عبيد الجوزجاني » ان ابن سينا بلغ في اللغة طبقةً قلما يتفق مثلها ، وانه انشأ

ثلاث قصائد ضمنها الفاظاً غريبة من اللغة ، وانه كتب — كما بينا — ثلاثة كتب ، احدها : على طريقة « ابن العميد » والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « الصاحب » ، وانه صنف أيضاً في اصفهان كتاباً في اللغة سماه : « لسان العرب » لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله الى البياض حتى توفي ، فبقي على مسوّدته ، لا يهتدي احد الى ترتيبه . وذكر « ابن ابي اصيبعة » انه وقع اليه بعض هذا الكتاب ، وانه قد وجده غريب التصنيف .

وقد أثبت « ابن أبي اصيبعة » كتباً أخرى « لابن سينا » في الادب والشعر منها « معتصم الشعراء في العروض » ، صنفه ببلاده وله سبع عشرة سنة ، ومنها « عشر قصائد واشعار في الزهد وغيره » يصف فيها احواله ، ومنها خطب وتمجيدات واسجاع تدل على أن له باعاً واسعاً في صناعة اللفظ وبلاغة الاسلوب ، حتى لقد قال عن نفسه :

أمّا البلاغة فاسألني الخبير بها أنا اللسان قديماً ، والزمان فم !

ولم يبق الآن لدينا من هذه الكتب ، على كثرتها ، كتاب واحد يمكن الرجوع اليه في معرفة أدب « ابن سينا » ونثره ؛ فلنقتصر ، إذن ، على بيان اسلوبه بحسب كتبه الفلسفية فقط .

يختلف اسلوب « ابن سينا » بحسب كتبه . أنظر إلى اسلوبه في كتاب « الشفاء » مثلاً وقايسه بأسلوب « الاشارات والتنبيهات » تجد ان الاول اقل كالاً من الثاني ؛ إن عبارة « الشفاء » متفككة

لا أثر فيها للصقل ، والنحت ، واختيار الالفاظ ، وتكاد تشعر فيه بنزوة الشباب وقوة الشعور وشدة الفاعلية . أما عبارة « الاشارات » فهي منحوتة ، ذات رنة أدبية ، تكاد تكون كل إشارة منها صورة مستقلة بنفسها . من ذلك قوله : « ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلبت عنها انقلب حسران أسفاً . » وقوله في الكلام عن العارفين : « جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ؛ ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه ؛ وكل ميسر لما خلق له » .

وتجد في بعض الإشارات سجعاً يدل على عناية الشيخ فيها بالموسيقى الادبية ، كقوله في مراتب النفوس : « ثم يتلوها النفوس المغموسة ، في عالم الطبيعة المتحوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة » . وقوله في العرفان : « العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفض » الخ ...

ولا تعجب لهذا الاختلاف بين « الشفاء » و « الاشارات » لان « الاشارات » هو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده . وقد قال (ابن أبي اصيبعة) : إنه كان يضن به على غير أهله ، أما الشفاء فقد ابتدأ بتأليفه في (همذان) حينما كان وزيراً تحيط به علائق الدنيا من كل جانب ، فألف الطبيعيات منه أولاً ،

ثم الإلهيات ، ثم اشتغل بتتميمه في مدينة أصفهان ، فليس عجيباً ، اذن ، أن يختلف أسلوب « الشفاء » عن أسلوب « الاشارات » . وبالرغم من هذا الاختلاف البسيط بين كتاب وآخر ، فإن « ابن سينا » قد اتبع في أكثر كتبه الفلسفية اسلوبا علمياً رصيناً جامعاً للاصطلاحات الفلسفية ، موجزاً لا مترادف فيه ولا تكرار[1] ومن الصعب أن يتحمس الانسان لهذا الاسلوب ، أو أن يتخذه مثالاً ينسج على منواله ، لأنه عقلي جاف لا يحرك القلب ولا يوقظ الشعور .

نعم ! إن « ابن سينا » قد استعمل الاسلوب الرمزي في بعض رسائله الصغيرة كـ « حي بن يقظان » و « الطير » و « سلامان وأبسال » و « القدر » ، ولكنك تلمس في هذه القصص المختلفة روح الصناعة اللفظية ولا ترى فيها إلاّ صيغة مصطنعة ، والفاظاً صعبة ، فكأن رموزه الحسية مفاهيم فارغة ، وكأن أخيلته المشخصة معقولات مجردة . فابن سينا لم يتجرد في كتبه الرمزية من أسلوبه العلمي الجاف ، ولا أدخل على صوره شيئاً من الحياة بل البسها حجاباً كثيفاً من الالفاظ لا تحل رموزه إلا بمراجعة القاموس .

ولعلّ أكمل صورة لهذا الاسلوب الرمزي ، قصيدة ابن سينا العينية التي قال في مطلعها :

---

(١) محمد ثابت الفندي ، ابن سينا الاديب ، مجلة الحديث — كانون الثاني سنة ١٩٣٣ ص — ٢٤

« هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع »

فالورقاء هي صورة رمزية للنفس ، شبهها بها لانهـا الطف ذوات الجناح ، وأكثرها استئناساً بالانسان ، ولأنهـا موصوفة بكثرة الشوق والحنين . وهذه الصورة الرمزية أجمل من الصور التي استعملها بعضهم في قوله : إن روح المؤمن على صورة النحلة ، وروح الكافر على صورة الجرادة . وفي الحق ان قصيدة ابن سينا هذه من أروع القصائد الرمزية ، وأحسنها خيالاً ، وأدقها تصويراً ، وأكثرها تعمقاً ، وأعظمها تأثيراً في النفس ، حتى لقد دخلت في الادب الصوفي ، واستمد منها عظماء المتصوفين كثيراً من آرائهم وشرحها العلماء شروحاً وافية وخمسوها وترجموها [1] ولو كان شعر ابن سينا كله من طبقة هذه العينية لعددناه شاعراً ملهماً لا شاعراً متفلسفاً فقط ، إلا ان ما وصل الينـا من شعره عن طريق « ابن ابي اصيبعة » لا يدل على شاعرية عميقة ، ولا على سعة في الخيال وقوة في العـاطفة ، بل هو على الاكثر ، شعر فلسفي جاف واضح المعاني سهل ، مشوب بمصطلحات الفلسفة واقيسة المنطق ، تناول فيه صاحبه ذكر النفس والشيب والحكمة والزهد ، واشار الى اسفة الحياة وشكوى الزمان ، ووصف الحب والكرم والحسد ، وصف حكيم عالم ، لا وصف شاعر عارف . ومع انك تجد في بعض خمرياته شيئاً من السحر الموسيقي فإن هذه الموسيقى لا تخلو من الالفاظ الفلسفية كذكر اللاهوت والناسوت والخير والعلة والقديم وغيرها .

[1] Carra de Vaux. Journal Asiatique, 1903

وقد درس المستشرقون شعر ابن سينا في اللغة الفارسية وبيّنوا ان له رباعيات صوفية مفعمة بالافكار الفلسفية، حتى لقد ذكر «اته» (Ethé)[1] : ان «ابن سينا» قد تقدم على «الخيام» في استعمال الرباعيات، وانه اول من انشأ الشعر التيوصوفي، ولكن المستشرق «ادوار براون» يرى انه ليس لغزليات «ابن سينا» وخمرياته الفارسية قيمة شعرية عظيمة[2].

ولابن سينا قصيدة مزدوجة في المنطق نظمها باسم «الرئيس ابي الحسن سهل بن محمد السهلي» في «كركانج» وقصائد اخرى في الطب، تدل كلها على مهارة في التعبير عن المعاني المجردة بألفاظ واضحة مقنضبة.

٢ — الطب

لا نريد الاسهاب في الكلام عن آثار «ابن سينا» الطبية لان ذلك لا يتناسب مع نطاق البحث كما حددناه في هذه المقدمة. فلنقتصر، اذن، على اعطاء فكرة موجزة عن اثر الشيخ الرئيس في عالم الطب.

إن اشهر كتب «ابن سينا» في الطب هو كتاب «القانون» فقد ترجم هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية وطبع في القرن الخامس عشر والسادس عشر عدة مرات، وعني الاوروبيون بنصه العربي ايضاً فطبعوه باللغة العربية في روما عام ١٥٩٣،

(1) Ethé, Avicenne comme lyrique persan.

[2] Ed. Brown Litterary hist. of Persia.

واحتفظت المكتبة الوطنية بباريز بنسخة خطية منه (رقم ٢٨٨٥ الى ٢٨٩١).

ومن كتبه الطبية المشهورة كتاب « الادوية القلبية » المحفوظ في خزائن « ايا صوفيا » بالقسطنطينية (رقم ٣٧٩٩ من الملحق) و « العثمانية » (رقم ٣٤٥٥) و « ليدن » (رقم ١٣٣٠) وهو مجلدة واحدة صنفه « ابن سينا » في « همذان » وكتب به الى الشريف السعيد « ابي الحسين علي بن الحسين الحسني » .

ومنها كتاب « القولنج » ، « وتعاليق مسائل حنين في الطب » وقوانين ومعالجات ومسائل ومقالات ومختصر في النبض واراجيز محفوظة في مكتبة برلين والمتحف البريطاني ومكتبة باريز ومكتبة لكنو بالهند ومكتبة ايا صوفيا بالقسطنطينية [1].

ويرى العلماء اليوم ان طب ابن سينا في كتابه « القانون » مختلف عن طب « الرازي » و « ابن زهر » وانه قد اتبع مذهب « ابقراط » المعدّل بطريقة « ارسطو » مع ان اسلافه قد اتبعوا مذهب « جالينوس » .

وينقسم القانون الى خمسة اقسام : الاول والثاني منها يشتملان على وظائف الاعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة ، والثالث والرابع يبحثان في وسائط المداواة ، اما القسم الخامس فيشتمل على وصف العلاج وتركيبه .

---

[1] Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900 p. 154

راجع ايضاً محمد ثابت الفندي ـ مجلة الحديث ، شباط ١٩٣٣ ـ ص ١٦٨ .

وقد ادخل ابن سينا في نظريات الطب الأسباب الأربعة المنسوبة إلى ارسطو ، وانكشف له من اسباب المعالجات وتركيب الادوية ما لم ينكشف لغيره ، إلا انه لم يكن ذا عناية بالجراحة ، لاعتقاده ان الجراحة تدل على نقص في وسائل المعالجة وانها اعمال يدوية لا تتفق مع شرف المهنة الطبية ، حتى لقد قال « كامبل » : انه جعل القضايا المنطقية افضل من المعالجات المبنية على التجربة والاختبار .[1]

٣ . الفلسفة

صنّف ابن سينا في الفلسفة كتباً كثيرة لا يزال القسم الأعظم منها محفوظاً في خزائن الكتب باوروبا وغيرها .

الشفاء والنجاة . — إن كتاب الشفاء هو أكبر كتب ابن سينا الفلسفية صنفه كما ذكرنا في أدوار حياته المختلفة . وقد كان السبب في تأليف هذا الكتاب ان ابا عبيد الجوزجاني سأل ابن سينا شرح كتب ارسطو فذكر انه لا فراغ له الى ذلك في ذلك الوقت فاقتصر على كتاب اورد فيه ما صح عنده من هذه العلوم ، وهذا الكتاب هو الشفاء وهو جامع لاقسام العلم الاربعة المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات . فهو إذن دائرة معارف فلسفية الفه للعامة من مزاولي علوم الفلسفة وأعطاهم فيه ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم[1] .

(١) وليم سيمن باينبروج — معضله السرطان — ترجمه الى العربية الدكتور يوسف اسكندرحة ، وشاكر خليل نصار . بيروت المطبعة الاميركية ١٩٣٥ ص ـ ٢٦ .

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص — ٤ .

وقد سمي الشفاء عند الاوروبيين(Sufficientiae) وترجمت إلهياته الى اللاتينية من قبل (فرانسوا دو ماسراتا — François de Macerata) و (انطون فرانشانتيانوس فينسانتينوس — Antoine Franchantianus Vincentinus) تحت عنوان : Métaphysica Avicennae sive ejus prima philosophia ونشرت في البندقية عام ١٤٩٥ .

وقد طبع الشفاء بطهران باللغة العربية عام ١٣٠٣هـ. مع تعليقات صدر الدين الشيرازي عليه . وهذه الطبعة مجلدان أحدهما مشتمل على الطبيعيات والآخر على الالهيات .

ويظهر ان ابن سينا نفسه لم يكن راضياً عن كتاب الشفاء كما وضعه فأتبعه بكتاب ثان سماه (اللواحق) وهو شرح للشفاء لم يصل الينا منه شيء ، ثم أتبعه بكتاب ثالث سماه (النجاة). وهو مختصر الشفاء صنفه في طريقه الى (سابورخواست) وهو في خدمة علاء الدولة . وكان قد صنف قسماً منه في جرجان سماه (المختصر الاصغر) في المنطق .

وقد طبع كتاب النجاة باللغة العربية لاول مرة عام ١٥٩٣ في روما ملحقاً بكتاب القانون ، ثم طبع في مصر سنة ١٣٣١هـ وترجم(بيير فاتيه)[1] منطق النجاة الى اللغة الفرنسية في القرن السابع عشر ، وهي ترجمة جيدة بالجملة ، إلا أن المترجم لم يفهم عنوان الكتاب فترجم النجاة بـ (Emersion) بدلاً من

(1) Pierre Vattier , La logique du fils de Sina communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes. Paris 1638.

(Salut) او (Délivrance) [1] كما ترجم الشفاء بـ (Nouvelle lune) .

وكتاب النجاة من الكتب الفلسفية المحكمة الوضع ألفه ابن سينا « لطائفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية » فقد سألوه أن يجمع لهم كتاباً « يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز الى الخاصة ويكون له بالاصول الحكمية إحاطة » [2] فجمع لهم هذا الكتاب وهو يشتمل على المنطق والطبيعيات والهندسة والحساب وعلم الهيأة وعلم الموسيقى والإلهيات ، وقد حذفت الهندسة والحساب وعلم الهيأة والموسيقى من النجاة فلم يبق منه بين أيدينا إلا ثلاثة كتب هي المنطق والطبيعيات والالهيات .

وبالرغم من ان ابن سينا قد الف هذا الكتاب ، كما يقول ، للمبتدئين على أبين وجه وأوجز اسلوب [3] فقد قدر له أن يشرح

---

(١) لقد قلب السيد محمد لطفي جمعة اسم النجاة الى (النجدة) في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام في الشرق والغرب . قال (ص ـ ٥٥) وسنقتصر الكلام باسهاب في هذه العجالة على الشفاء والنجدة . وقال أيضاً « والنجدة موجز الشفاء » وهذا يدل على أن المؤلف لم يطلع على الفلسفة العربية الا عن طريق غير مباشر . ولعل السبب في قوله النجدة بدلاً من النجاة ان النجاة تكتب بالفرنسية (Nadjat) فظن المؤلف ان المقصود من هذا اللفظ هو النجدة .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ ، ص ـ ٢

(٣) المصدر نفسه ، (ص ـ ٣)

أيضاً فشرحه فخر الدين الرازي في القرن السابع للهجرة ولا يزال هذا الشرح محفوظاً في مكتبة اياصوفيا بالقسطنطينية (٢٤٣١) ولولا الحاجة الى شرحه لما كلف فخر الدين الرازي نفسه هذا العناء . فإن كثيراً من عباراته يلتبس على المبتدئين لكثرة ما فيها من الاصطلاحات البعيدة عن مدارك العامة . من ذلك قوله :

« فإن كان الامتناع الحالي لا يضر الممكن فالواجب الحالي لا يضر الممكن، وان ممكن الكون ، ان كان يجب أن يكون موجود الكون ، فممكن ان لا يكون يجب أن لا يكون موجود اللا كون ، لكن ممكن الكون هو بعينه ممكن اللا كون فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجود اللا كون »[1]

على انك إذا قايست بين اسلوب النجاة واسلوب الشفاء وجدت الفرق بينهما عظيماً من حيث سبك العبارة وانتقاء الالفاظ وإيجازها ومطابقتها للمعاني مطابقة تامة . فالنجاة هو أكمل من الشفاء في ذلك .

وقد لخص الشهرستاني آراء ابن سينا في كتاب الملل والنحل فجاء تلخيصه جامعاً لعيون كلامه ومتون مرامه . وبين في تلخيصه هذا ان طريقة ابن سينا هي أدق الطرائق التي سلكها فلاسفة العرب ، وأن نظره في الحقائق أغوص من نظر الجميع[2] .

---

(١) المصدر نفسه ، (ص - ٣٩) .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مصر ، ط بولاق ١٢٦٣ ، ج٢ ص ٥٠ .

الاشارات . — ولعل استقلال ابن سينا في الرأي ، وتعمقه في درس المسائل إنما يظهر في كتاب الاشارات أكثر من غيره من الكتب فقد ألف هذا الكتاب في أواخر أيامه ، وكان يعده أحسن كتبه ويضن به كل الضن على من لا يوجد فيه ما يشترطه من الصفات . قال في آخر هذا الكتاب : « أيها الاخ ! اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ، ولا تنشره إلا بين الذين تثق بنقاء سريرتهم واستقامة سيرتهم » والكتاب هو إشارات إلى اصول وتنبيهات تشتمل على تذنيب ووهم ونكتة وتذكرة وهداية وتحصيل ونصيحة وفائدة وغيرها من الحكم جمعت في تسعة أنماط أتى فيها على الطبيعيات والالهيات والتصوف والاخلاق .

وقد طبع كتاب الاشارات في اوروبا للمستشرقين من قبل الراهب (Forget) عام ١٨٩٢ في مدينة ليدن . وطبع أيضاً بالمطبعة الخيرية في القاهرة مع شرحي نصير الدين الطوسي والامام فخر الدين الرازي عام ١٣٢٥ هـ .

ولابن سينا في الفلسفة كتب كثيرة يتعذر علينا في مثل هذه المقدمة أن نأتي على وصفها كلها فلنقتصر على ذكر الموجود منها في مختلف خزائن الكتب العالمية :

فمنها الحكمة العروضية الفه وهو في الحادية والعشرين من عمره لأبي الحسن العروضي من غير الرياضيات ، وهو موجود الآن في مكتبة (ابسالا) .

ومنها العلائي ، فارسي ، صنفه في أصفهان لعلاء الدولة ، وهو موجود في المتحف البريطاني تحت عنوان (دانش نامه علائي) ، وينقسم الى سبعة أقسام : المنطق ، وما بعد الطبيعة ، والطبيعة ، والهندسة ، والهيئة ، والحساب ، والموسيقى .

ومنها الهداية في الحكمة ، ألفه في قلعة فردجان ، وله عدة شروح ، وهو موجود في مكتبة أيا صوفيا (٢٤٣٢) .

ومنها رسائل في الحكمة والطبيعيات طبعت في القسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ ثم طبعت في مصر سنة ١٩٠٨ وهي تحتوي على تسع رسائل في الطبيعيات وفي الاجرام العلوية وفي القوى الانسانية والحدود وتصنيف العلوم وإثبات النبوات وغيرها .

ومنها المختصر الاوسط في المنطق الفه في جرجان لابي محمد الشيرازي وهو موجود الآن في القسطنطينية في الاحمدية (٢١٣) .

ومنها منطق المشرقيين الذي نشره محب الدين الخطيب مع القصيدة المزدوجة في المنطق في القاهرة عام ١٩١٠ .

ولابن سينا كتب في النفس كثيرة منها رسالة القوى النفسية التي نشرها لانداور (Landauer) عام ١٨٧٦ نقلاً عن مخطوطين محفوظين في ليدن وميلان وقد ترجمت هذه الرسالة من قبل الى اللغة اللاتينية ولا تزال ترجمتها محفوظة في فلورنسة وهي مهداة الى نوح بن منصور الساماني ، وقد اعتمد (لانداور) في نشر هذه الرسالة على أصول عربية وعبرية ولاتينية ، وقايس بين نصها العربي وبعض المصادر اليونانية فجاء عمله هذا

مستكملاً جميع شرائط العلم الصحيح [1].

ومن مؤلفات ابن سينا في النفس رسالة ترجمها الى اللغة اللاتينية (André de Bellume) وهي الآن محفوظة في مخطوطات مكتبة اوكسفورد (II N° 366) وقد طبعت مع رسائل أخرى لابن سينا في البندقية عام ١٥٤٦ ولا يزال للآن في خزائن الكتب الكبرى رسائل في النفس لابن سينا منها رسائله المحفوظة في مكتبة أيا صوفيا (٢٠٥٢) وليدن (١٤٦٤ ، ١٤٦٧) والاسكوريال (٦٥٦ ، ٦٦٣) والمتحف البريطاني (قسم ـ ٢ ـ ص ٢٠٩) وقد نشر محمد ثابت الفندي في العام الماضي رسالة لابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها .

ولابن سينا تعليق على كتاب النفس لارسطو لا يزال محفوظاً في مخطوطات دار الكتب المصرية (رقم ـ ٢١٤) أما قصيدته المشهورة في النفس فقد شرحت مرات كثيرة وترجمها البارون (كارادوفو) الى اللغة الفرنسية في المجلة الاسيوية [2] أما في الاخلاق فان الكتب التي صنفها ابن سينا قليلة جداً لا يوجد الآن منها إلا رسالة في الاخلاق محفوظة في القسطنطينية في مكتبة كوبرولي محمد باشا (رقم ٧٢٦) ورسالة في السياسة نشرها وعلق حواشيها الاب لويس معلوف اليسوعي في جملة من الرسائل تحت عنوان مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب (بيروت ١٩١١).

[1] Die Psychologie des Ibn Sinâ dans Z. D. M. G. 1876, B. P. 335.

(2) La Kacidsh d'Avicenne sur l'âme, J. As. 1899. t. II p. 157

وقد نشر (مهرن) جملة من رسائل ابن سينا في التصوف كرسالة حي بن يقظان ، ورسالة الطير ، ورسالة العشق ، ورسالة القضاء والقدر وغيرها [1] ثم نشر بعض هذه الرسائل في مجموع يحتوي على ثماني عشرة رسالة لابن سينا وغيره عام ١٩١٧ بمصر وسمي هذا المجموع «جامع البدائع» . وفي المتحف البريطاني رسالة لابن سينا في حكمة الموت صنفها لاخيه بالفارسية (add.16. 659) .

ولعل أعظم برهان على استقلال ابن سينا عن المشائين كتابه في الحكمة المشرقية فقد صرح هو نفسه بان الحق عنده غير ما ذكر في الشفاء وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية [2] وقد أشار الجوزجاني الى أن هذا الكتاب لا يوجد تاماً ، وذكره ابن الطفيل في كتاب حي بن يقظان [3] . كما ان ابن رشد قد أشار اليه أيضاً في كتاب تهافت التهافت [4] وفي مكتبة أياصوفيا بالقسطنطينية كتاب لابن سينا عنوانه الفلسفة المشرقية (رقم ـ ٢٤٠٣) و كتاب لشهاب

[1] Mehren - Traités mystiques d'Abou Ali al Hosain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne, texte arabe avec explication française publié à Leyde 1889 - 1899.

(٢) منطق المشرقيين ص ـ ٤ .

(٣) ابن الطفيل . حي بن يقظان ، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٥ . ص ـ ٤ ، ١٦ .

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت ، طبعة بولاق ١٣٠٢ هـ ص ـ ١٠٨ .

الدين السهروردي في فلسفة الاشراق (رقم ـ ٢٤٠٠ ـ ٢٤٠٢) كما أن لفخر الدين الرازي كتابًا في المباحث المشرقية لا يزال محفوظًا في مكتبة برلين (t. IV, p 403, N° 5064) .

والمقصود من الفلسفة المشرقية فلسفة الحدس التي يتم بها الادراك على سبيل الذوق لا بتقديم المقدمات وانتاج النتائج ، ورتبة الحدس هي فوق رتبة العلم النظري والبحث الفكري لانها تختلف عنها بزيادة وضوح الصور وإشراقها وسرعة الكشف ، وهي بالنسبة الى الحكمة النظرية كطريقة الصوفية بالنسبة الى طريقة علماء الكلام . ولقد أصاب (فلوجل ـ Flügel) بترجمة فلسفة الاشراق (Philosophia illuminationis) وشرحه إياها بقوله (Sive neoplatonica) لانها مستمدة من روح الافلاطونية الحديثة . وافلاطون كما قال الجرجاني رئيس الاشراقيين كما أن أرسطو هو رئيس المشائين [1] .

ونعتقد أن منطق المشرقيين الذي نشره محب الدين الخطيب هو منطق الحكمة المشرقية التي أشار اليها ابن الطفيل ، لان أصوله مختلفة عن اصول منطق النجاة ، وقد ضمنه ابن سينا كلامًا فيما اختلف اهل البحث فيه من غير أن يلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو الف ، وهذا مباين تمامًا لما سلكه في كتاب الشفاء لانه قد أورد فيه ما صح عنده من علوم الفلسفة بلا

---

(١) الجرجاني ، كتاب التعريفات ، المطبعة الخيرية ، مصر ، ١٣٠٦ هـ ص ـ ٤١ .

مناظرة مع المخالفين ولا اشتغال بالرد عليهم . فالشيخ الاشراقي يختلف عن الشيخ المشائي[1] لانه أفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه من ارسطو واستحل أن يضع ما قاله الاولون موضع المفتقر إلى الزيادة والاصلاح والتنقيح .

فلسفة ابن سينا

قلنا في أول هذا البحث : إن ابن سينا قد سار على نمط أرسطو في مبادئه وأصوله : وأنه قد ابتعد عنه في غاياته ومقاصده ، وسنوضح الآن هذا الامر بدراسة بعض المسائل الفلسفية : ونثبت لك أن فلسفة ابن سينا هي فلسفة « **افلاطونية حديثة** » قد بنيت على مبادئ أرسطو . فقد يبني البناء بالحجارة نفسها بيتين مختلفين ، ويركب الفيلسوف بالعناصر ذاتها مذهبين متباينين فابن سينا قد سار على نمط أرسطو في منطقه وطبيعياته : ومبادئ إلهياته . ففرق بين المادة والصورة ، والقوة والفعل ، وأخذ بنظرية الاسباب الاربعة ونظرية الجوهر ، ولكنه لم يتقيد بأرسطو في نظرية المعرفة ، والنفس ، ونظرية الفيض ، وصفات واجب الوجود ، وغيرها .

١ – المادة والصورة - والقوة والفعل

التفريق بين القوة والفعل من المبادئ الاساسية التي ارتكز

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، المقالة السابعة ، الفصل الثاني في الهامش ص ـ ٥٥٨ .

عليها أرسطو في فلسفته العامة : لإيضاح تكون الاشياء . فالقوة هي أول الحركة ، والفعل هو نهايتها ؛ القوة هي الإمكان والمادة ، أما الفعل فهو الصورة التي تنقل المادة من الامكان البسيط الى الوجود الحقيقي .

لقد أخذ ابن سينا بهذه المبادئ التي وضعها أرسطو ، فأثبت أولاً وجود المادة ، ثم بحث بعد ذلك في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود ، وأوضح كيفية الارتباط بينهما .

أما إثبات المادة فقد رجع فيه ابن سينا إلى وجود الاجسام ، قال : « إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له هيولي ومادة ، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة[1] » .

والجسم لا يتركب من الابعاد الهندسية فقط ، لان هذه الابعاد من طول وعرض وعمق ، إنما هي صورته الجسمية وشكله اللازم له[2] . وكما أن ملازمة الشكل للجسم لا تدل على أنه داخل في تحديد جسميته ، فكذلك ملازمة الابعاد المحددة له . إذن فالصورة الجسمية وهي موضوع العلم الطبيعي ، مفتقرة الى المادة في وجودها .

ينتج من ذلك أن كل جسم إنما هو مؤلف من مادة وصورة وان الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الاجسام لا تفارقها .

---

(١) تسع رسائل ص ـ ٤ .

(٢) نجاة ٣٢٧ ـ ٣٢٨

ولا يجوز بوجه من الوجوه أن تتعرى المادة عن الصورة ، لأن وجودها إنما هو وجود قابل ، كما أن وجود العرض إنما هو وجود مقبول . ولا يجوز أن يقال أيضاً : إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة ، لان جوهر الصورة هو الفعل .

والصورة وان كانت لا تفارق المادة ، فليست تتقوم بالمادة ، وكيف تتقوم بها وهي علة لها ، والعلة لا تتقوم بالمعلول[1] .

لذلك فرّق ابن سينا بين وجود الشيء عن الشيء ووجود الشيء مع الشيء . فالصورة ليست موجودة عن المادة بل هي موجودة معها .

ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة الإضافة لاننا نعقل الصورة ، ولا نحتاج في تعقلنا لها إلى تصور المادة . فهل العلاقة بين الصورة والمادة هي علاقة العلة بالمعلول ، وهل يمكن أن تكون الصورة هي علة المادة ؟ .

إن الجواب عن هذه المسألة يحتاج إلى تقسيم الصور الى نوعين : فهناك صور لا تفارق المادة ، وهناك صور تفارق المادة . فالصورة التي لا تفارق المادة يمكن أن تكون علة لها ، أما الصورة التي تفارق المادة ، وتبقى المادة موجودة بعدها ، فلا يجوز ذلك فيها[2] لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ، إلا ان ابن سينا يبطل هذه الفرضية

(١) نجاة ٣٣٧ (٢) شفاء ٤٢٠

الثانية ، ويبين لنا أن الصورة المفارقة ليست علة لمادتها ، بل العلة هي شيء ثالث غير الصورة والمادة ، وهذا الشيء الثالث هو الذي يهب المادة صورة ثانية غير الصورة الاولى التي فارقتها . فالصورة تكون على هذا الوجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين ما يعقبها ، والواسطة في التقويم تكون متقدمة على النتيجة ، إذن فالصورة هي أقدم من الهيولي [1] .

ليس في هذه المقدمات كلها ما يصح أن يقال فيه إن ابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ، لان أرسطو ـ كما قلنا ـ جعل المادة إمكاناً بسيطاً يقبل الانتقال من القوة إلى الفعل ، فالصورة هي التي تنقل المادة من الامكان البسيط الى الوجود الحقيقي ، وهي بهذا الاعتبار متقدمة على المادة ، لان الفعل متقدم على القوة . إلا أن أرسطو يقرر أيضاً أن الصورة والمادة لا تحتاجان الى واسطة في اتحادهما ، لان انقلاب الإمكان الى وجود حقيقي لا يدل على أن هناك جوهرين مختلفين ، بل المادة هي الشيء عندما كان ممكناً ، والصورة هي الشيء عندما أصبح حقيقياً .

أما ابن سينا فقد جعل اتحاد الصورة بالمادة راجعاً إلى علة ثالثة . وهذا ما بينه في علم ما بعد الطبيعة عندما بحث عن تكون الاسطقسات [2] . فقد بين أن الصور إنما تفيض على المادة تحت تأثير اختلاف أحوال الفلك ، وانه « يجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة

(١) شفاء ـ ٤٢٢ (٢) النجاة ٤٦٠

الحركات السماوية ، شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال ، كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة التفعيل[1]»

وقال أيضاً : «ليست الهيولى تلتبس بالصورة الاولية بذاتها ، ولا الصورة تستقر في الهيولى لذاتها ، بل بصنعة صانع ليس يمكن أن تكون ذاته أو تكيفه من هيولي وصورة[2]» وهذا الصانع هو الله .

فالصور إنما تفيض إذن عن العقل المفارق ، وترتسم في المادة عند استعداد المادة لها . نعم ان مادة الاسطقسات واحدة ، والصور كثيرة ، الا أن وحدة المادة ناشئة عن اتفاق في أحوال الافلاك ، واختلاف أحوال الافلاك هو الذي يهيء المادة لقبول الصور المختلفة التي تفيض عليها من واهب الصور . ومن هنا يتبين أن اتحاد الصورة والمادة إنما يرجع الى واهب الصور لا إلى الصورة والمادة ، لان استعداد المادة لقبول الصورة إنما يتم تحت تأثير المبادئ المفارقة ، فإذا حصل هذا الاستعداد أشرقت الصورة على المادة ، وألبستها ثوباً من الجمال والخير ، لان المادة ، كما قال ابن سينا ، شبيهة بالمرأة القبيحة ، كلما بدا وجهها للناظرين ، غطّت ذمائمها . فالصورة هي إشراق الكمال والجمال ومقطع الاتصال بين الطبيعة والعقل .

---

(١) نجاة ٤٦١

(٢) تسع رسائل ـ ٤٢

٢ — الحد ـ الماهية والوجود

والصورة في فلسفة ابن سينا إنما تقال على ماهية الشيء وحقيقته ، كما تقال على الكمال الذي يستكمل به النوع صفاته .

وماهية الشيء انما تبين بالحد ، لان الحد « هو القول المفصّل المعرّف للذات بماهيته »[1] .

مثال ذلك : اذا أردنا أن نحدّ الانسان ، وجب علينا أن نشير الى اول صفاته المقومة له ، وهي جنسه القريب ، وفصله . فإذا أوردناهما تمت ماهية الانسان ، فنقول في حد الانسان انه « حيوان ناطق » لان الحيوان جنسه القريب ، والناطق فصله .

وللحد في فلسفة ابن سينا ، كما في فلسفة أرسطو ، قيمة عظمى ؛ لان الموضوع الاول لعلم « ما بعد الطبيعة » عنده هو : « الموجود بما هو موجود » مع بيان أسبابه القصوى ، ومبادئه ، وعوارضه الذاتية .

فعلم ما بعد الطبيعة يطلب الجواب إذن عن هذه المسألة : ما هي علة وجود الشيء على ما هو عليه من الصفات ، وما السبب في كون الانسان انساناً ، والتمثال تمثالاً ، ما هو معنى إسناد المحمول الى الموضوع في الحد الذي يدل على الماهية ؟

إن مسألة الحد تشتمل اذن على أكثر مسائل ما بعد الطبيعة . والحد عنوان للذات ، دالّ على كمال حقيقتها ، فيجب

---

(١) منطق المشرقيين ٣٤

أن يولد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها . ولكن الحد الشارح لمعنى الاسم ، لا يعتبر فيه وجود الشيء ، فإن كان هناك شك في وجود الشيء ، أخذ الحد أولاً على أنه شارح للاسم ، كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع [1] فإن حده يولد في النفس صورة معقولة مطابقة لاهمية المثلث ، ولكنه لا يستلزم بالضرورة وجود المثلث بالفعل .

قال ابن سينا : « وليس من شأن المعني المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الاشكال الموردة في كتب الهندسة ـ وإن كان وجودها في حيز الامكان ـ ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها [2] » ونحن نتصور أموراً كثيرة من غير ان يكون لها في الوجود مثال [3] .

قال ابن سينا : « إن الوجود صفة للاشياء ذوات الماهيات المختلفة ، ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها » . وهو ليس صفة تقتضيها الماهية بالضرورة ، بل هو فائض عليها من مبدإ أعلى منها . وقد ذكر ابن سينا في كتاب الإشارات [4] أن ماهية الشيء قد تكون علة لإحدى صفاته ، ولكنها لا يمكن أبداً أن تكون علة لوجوده . إن العلة متقدمة على المعلول في الوجود فكيف يمكن أن تكون الماهية علة الوجود ، وهي لا تزال في حظيرة الامكان ؟ فهناك إذن فرق حقيقي بين الماهية والوجود .

---

(١) نجاة ـ ٢٣١ (٢) منطق المشرقيين ـ ٣٢ (٣) شفاء ـ ٤٢١
(٤) ص ـ ١٤٢

لذلك قال ابن سينا عند البحث في تصنيف العلوم : إن العلم الطبيعي انما يبحث في أمور حدودُها ووجودُها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة . وأن العلم الرياضي انما يبحث في أمور وجودها تتعلق بالمادة والحركة ، وحدودها غير متعلقة بها ، وأن العلم الالهي انما يبحث في أمور لا وجودُها ولا حدودُها يفتقرين الى المادة والحركة [1] . فالإله لا تفتقر ذاته الى المادة في وجودها، بل ذاته ووجوده شيءٌ واحد . والسبب في ذلك أن وجوده واجب ، وأن من شروط « الواجب الوجود » أن يكون وجوده عين ذاته .

ولم ينفرد ابن سينا وحده بهذه النظرية بل سبقه اليها الفارابي في كتاب فصول الحكم [2] حيث بين أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهية الممكنة ، وسترى عند البحث في الامكان والوجوب أن الماهية لا تختلف في الواجب عن الوجود ، وأن ماهية الممكن هي غير وجوده .

ولكن ، ما هي حقيقة الماهية ؟ اذا كان الوجود لا يدخل في تقويم الماهية ، فهل الماهية هي صورة معقولة حقيقية ، أم هل هي صورة معقولة فارغة ؟

لقد أجاب ابن سينا عن هذه المسألة في العلم الإلهي عند الكلام عن تحقيق معنى الكلي [3] فقال :

---

(١) تسع رسائل ص ـ ١٦٠ (٢) ص ـ ٣١ (٣) نجاة ٢٥٨

إن الانسانية بما هي انسانية ، لا عامة ولا خاصة ، حتى ولا واحدة ولا كثيرة ، بل يلزمها أن تكون عامةً وخاصةً وواحدة وكثيرة . فالكلي بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الاشياء ، وهو المحمول على كل واحد ، لا على انه واحد بالذات ، ولا على انه كثير ، فإن ذلك ليس له بما هو كلي . أما الكلي من حيث هو عام ـ فموجود في العقل ، لان النفس إنما تجرد الصور من المحسوسات ، وترتقي من هذه المعقولات الاولى الى المعقولات الثواني ، فلا كلي عامي في الوجود [1] بل ان وجود الكلي العام بالفعل إنما هو في العقل . ثم ان المعقولات موجودة أيضاً في العقل الفعال ، لان العقل الفعال هو الذي يطبع في النفس صور المعقولات ، فمن الضروري اذن أن تكون المعقولات موجودة في ذاته [2] .

فللذوات اذن ثلاثة أنماط من الوجود :

١ — فهي موجودة أولاً في الاشياء وجوداً طبيعياً غير مفارق للمادة .

٢ — وهي موجودة في العقل الانساني مجردة عن اللواحق الحسية .

٣ — وموجودة أيضاً في العقل الفعال .

ومن هنا يتبين لنا تقرب ابن سينا من افلاطون ، رغم

---

(١) نجاة — ٣٦٠

(٢) نجاة ٣١٥ ، شفاء ، فن ٢٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٥

محاولته إبطال المثل الافلاطونية ، في كتاب الشفاء [1] فإنه قرر كأفلاطون أن المعقولات موجودة خارج العقل ، ولكنه لم يقل إنها قائمة بذاتها ، بل جعلها قائمة بالعقل الفعال ، فأفلاطون قد جعل المعقولات قائمة بذاتها ، خارج كل عقل ، كما جعل الحقيقة مستقلة عن المعرفة . فهو إذن قد وحّد بين ماهية المثل ووجودها ؛ أما ابن سينا فقد أثبت هذه الصور الروحانية في العقل الفعال ، وجعلها تفيض منه على النفس ، فترتسم فيها ، ونسبة هذا العقل الفعال إلى عقولنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا : فكما تشرق الشمس على المبصرات ، فتصلها بالبصر ، كذلك يشرق العقل الفعال على المتخيلات ؛ فيجعلها بالتجريد معقولات متصلة بنفوسنا .

٣ – الامكان والوجوب

قلنا عند الكلام عن الصورة والمادة : إن المادة عند ابن سينا هي إمكان الوجود ، وان الصورة التي تفيض على المادة تكسب المادة وجوداً حقيقياً . وبينا عند الكلام عن الماهية والوجود أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهيات الممكنة ، وأنه لا يختلف عن الماهية في الذوات الواجبة . فهناك إذن كائنات ممكنة بالطبع ، وموجود واجب » .

فما هو الممكن ؟ وما هو الواجب ؟ يقول ابن سينا : إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عَرَضَ عنه

(١) مقالة — ٢٧ . فصل ٣ .

محال ، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال »[1] فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه . وينقسم الواجب الوجود عند ابن سينا الى قسمين : الواجب بذاته ، والواجب بغيره . فالإله واجب الوجود بذاته ، أما الاربعة فواجبة بغيرها أي إنها واجبة عند فرض اثنين واثنين .

فهناك اذن ثلاثة أنواع للموجودات :

١ – الممكن بذاته : وهو يشتمل على كل ما لاضرورة في وجوده ولا في عدمه بل يستوي عنده الوجود والعدم .

٢ – الواجب بغيره ، الممكن بذاته ، وهو يشتمل على كل الكائنات ما خلا الله .

٣ – الواجب بذاته : وهو المبدأ الاول ، أي الله ، الذي يفيض منه الوجوب .

فللموجودات اذن مراتب مختلفة ، أدناها الممكن بذاته ، وأعلاها الواجب بذاته ، وكلما كان الموجود قريباً من الإله كان وجوبه أعظم ، ولا يجوز أن يكون الوجود واجباً بذاته وبغيره معاً ، لان الواجب بغيره يكون ممكناً بذاته ، وهذا ينعكس أيضاً ، فلا يجوز أن ينتقل الممكن بذاته من القوة الى الفعل الا اذا وجب بغيره . فعلة الوجود اذن هي الوجوب ، والعكس بالعكس . فالكون بنفسه اذن ممكن ، وليس إمكان وجوده

---

[1] النجاة – ص٣٦٦

هو أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً . فالحاجة الى المبدع انما هي ناشئة اذن عن كون العالم ممكناً ، قال ابن سينا : « واذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى « لا أُحب الآفلين »[1] فالهُويُّ في حظيرة الامكان أفول ، والارتقاء الى درجة الوجوب اشراق وكمال . وهذا الوجوب انما يفيض على العالم كما تفيض الصورة على المادة . ولنبين الان كيف يتجرد ابن سينا لاثبات واجب الوجود ، وما هي صفات الاله في مذهبه .

٤ — الاله . اثبات واجب الوجود وصفاته

ان البرهان على وجود الاله مقتبس من كلام أرسطو في كتاب الطبيعيات (الثامن) ، ولكن ابن سينا لم يتعرض في الطبيعيات لهذا الاثبات ، بل ذكره في علم « ما بعد الطبيعة » لانه يرى أن المبدأ المفارق انما هو مفارق الذات للطبيعيات[2] فليس للطبيعي بحث عن أحواله .

ولابن سينا على وجود الاله عدة أدلة ، منها الدليل المستند الى العلة الغائية ، والدليل المستند الى العلة الفاعلة ، ولا يمكننا أن نأتي على ذكرها كلها هنا ، فلنقتصر اذن على احدها ، وهو الاثبات الذي يستند الى معنيي الممكن والواجب . ويمكن

(١) اشارات ١٥٤ (٢) نجاة طبيعيات ص ١٦١

تلخيص هذا الدليل المقتبس من الفارابي كما يلي : إننا لانشك في أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب ، وإما ممكن ، والممكن لا يوجد بنفسه ، بل ينتهي وجوده الى واجب الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية ، ولا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض ، على سبيل الدور ، في زمان واحد ، بل ان وجود الممكنات ينتهي بالضرورة الى وجود الواجب بذاته .

واذا حللنا هذا الدليل وجدناه مستنداً الى مقدمتين :

المقدمة الاولى : أن جميع المحسوسات ممكنة ، لان العالم المحسوس هو عالم الكون والفساد ، عالم الحركة والتغير .

المقدمة الثانية : أن الممكن لا يكون علة لنفسه ، بل ان الجملة الممكنة محتاجة في وجودها الى مفيد الوجود ، فقد يكون الممكن علة للممكن ، ولكن هذا الامر لا يتسلسل بلا نهاية .

وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدمتين لعلماء الكلام ، بالرغم من انتقاده لهم ، وزعمه ان الحاجة الى الواجب هي الامكان لا الحدوث . فقد كان ابو المعالي يقول في رسالته النظامية : ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . فجائز مثلاً أن يكون العالم بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك من الاجسام الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها . فهذه مقدمة أولى .

واما المقدمة الثانية فهي التي قرر فيها ابو المعالي ان الجائز

محدَث ، وله محدِث ، أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

وقد رد ابن رشد في كتاب الكشف [1] على هاتين المقدمتين وبين أن الاولى منها خطابية قد تصلح للاقناع ، ولكنها لا تصلح للبرهان . بل هي من هذه الجهة كاذبة ، مبطلة لحكمة الخالق . ولام ابن سينا لاذعانه لهذه المقدمة ، وقوله : ان كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف ممكن بذاته ، وصنف ممكن باعتبار ذاته ، واجب باعتبار فاعله . قال ابن رشد : « وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك ان الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري [2] » .

وأما المقدمة الثانية ، وهي القائلة إن الجائز محدث فقد ذكر ابن رشد أيضاً أنها غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ومنعه أرسطو .

وفي الحق ، أن القول بازلية الامكان يسوق بالضرورة الى القول بازلية المادة ، لان الامكان غير مفارق لها . ولكن كيف يكون الازلي ممكناً ؟ ان الامكان الازلي ، هو الوجود الضروري ، ولا فرق بين الممكن والضروري في الامور الازلية .

وظاهر ان ابن سينا لم يقدم هذه المقدمات الا ليتوصل

---

(١) ص ٤٠ (٢) ص ٤٢

الى القول بإبداع العالم على وجه شبيه بطريقة الافلاطونية الحديثة ، وهو بهذا المعنى كأفلاطون ، يجعل المادة قديمة ولكنه يجردها من كل حقيقة جوهرية ، ويزعم أنها مقر الإمكان والعدم . وسنبين لك ذلك عند البحث في نظرية الفيض .

***

أما صفات الإله فقد استخرجها ابن سينا من تعريفه لواجب الوجود ، وهي قريبة من الصفات التي ذكرها أرسطو ، ألا أنها مفعمة بروح الافلاطونية الحديثة ، والاعتقاد الديني .

فأول صفة لواجب الوجود ، هي أنه **واجب بذاته** ولا يشوب وجوب وجوده شيء من الامكان والاضافة . لأن إمكان الوجود انما هو من خصائص المادة ، فواجب الوجود اذن مجرد عن المادة ولواحق المادة ، ولا يشتمل على شيء بالقوة بل هو فعل محض .

ثم ان واجب الوجود **واحد** ، لانه لا يجوز أن يكون اثنان واجب الوجود [1] ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ، وهذا يدل على أنه بسيط ، فهو ليس بجسم ، ولا مادة في جسم ، ولا صورة في جسم ، ولا له قسمة ، لا في الكم ، ولا في المبادئ ، بل هو بسيط من جميع الوجوه .

ثم ان واجب الوجود تام ، وليس له حالة منتظرة ، بل كل ما

---

(١) نجاة — ٣٦٩

هو ممكن له ، فهو واجب له ، فلا ارادة له منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر .

وهو أيضاً **خير محض** ، **وكمال محض** . فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود ، أما الممكن بذاته ، فليس خيراً محضاً ، لان ذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريئاً من الشر والنقص .

وهو **حق محض** ، لا مثيل ولا ضد له . وهو عقل وعاقل ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ ومتلذذ .

ثم إن العلم والارادة والحياة ، وجميع الصفات الاخرى ليست مقومة لذات الاله ، لانها لو كانت كذلك لاوجبت في ذاته كثرة ، وكانت هي نفسها قديمة . الا أن الصفات بعضها موجود في الواجب الوجود مع اضافة ، وبعضها موجود فيه مع سلب ، فليست توجب اذن في ذاته كثرة ولا مغايرة[1] فلو قال قائل: ان الإله واحد ، لم يعن الا هذا الوجود مسلوباً عنه القسمة والشريك ، واذا قال : عقل وعاقل ومعقول ، لم يعن إلا ان هذا الوجود المجرد في نفسه ، مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها ، مع اعتبار اضافة ، وإذا قيل : مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته ، أي سلب المادة عنه ، مبدأ لنظام الخير كله[1] .

---

(١) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ ، ص ٥٩٧ .

(٢) نجاة ص ٤٠٩

وليست ارادة واجب الوجود مغـايرة الذات لعلمه ، ولا علمه مختلفاً عن ارادته ، بل ان علمه هو عين ارادته ، وارادته هي عين قدرته ، وقدرته هي كون ذاته عاقلة للكل . (١)

فأنت ترى أن هذه الاسماء التي نصف بها واجب الوجود، لا تدل على معانٍ مقومة لذاته ، بل هي أسماء تدل على معان سلبية ونحن انما نستعملها لانه ليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ غير هذه الاسامي . فاللغة ضيقة والفكر حائر ، ومن استشنع هذه الاسماء استعمل غيرها اذا شاء (٢).

إن نظرية **سلب الصفات** موجودة أيضاً عند الكندي ؛ وقد دخلت في الفلسفة العربية تحت تأثير **المعتزلة** ، فأخذ بها الكندي والفارابي وابن سينا ، وانتقلت الى الفلسفة اليهودية فاتبعها (موسى ابن ميمون) وقال : اننا لا نستطيـع أن نسند الى الاله الا نوعين من الصفات : صفات الفعل وصفات السلب . وهذا شبيه بما قاله ابن سينا في وجود الصفات مع الاضافة ووجودها مع السلب ، فليس موسى بن ميمون كما زعموا تلميذ ابن رشد فحسب ، بل هو تلميذ ابن سينا والمعتزلة أيضاً .

وقد زعم الغزالي (٣) أن مسألة العلم هي من المسائل التي يجب تكفير ابن سينا والفارابي بها ، لان الفلاسفة ، كما يقول ، قـد

---

(١) نجاة ص ٤٠٩ — (٢) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ — ٥٩٨

(٣) المنقذ من الضلال — ص ٩٥

جعلوا علم الله تعالى مقصوراً على الكليات دون الجزئيات . قال : «وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الارض »[1] .

ومن نظر في أقاويل ابن سينا في الشفاء[2] أدرك أن الحق عنده غير ذلك ، لان إله ابن سينا يعقل ذاته ، ويعقل الكليات كما يدرك الجزئيات ، ولكن من حيث هي كلية . قال : « الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة »[3] .

فالعلم بالجزئيات يرجع الى العلم بعللها ومباديها ، والعلم بالمبادي عند الاله خارج عن الزمان . فاذا أدرك الجزئيات من حيث هي كلية ، لم يحدث تغير في ذاته[4] ، مثال ذلك : أنك إذا علمت قوانين الافلاك ، وحركات الاجرام السماوية ، أدركت كل كسوف ، وكل اتصال ، وانفصال جزئي ، بعينه ، ولكن على نحو كلي . كقولك في الكسوف الجزئي : انه يحصل بعد زمان كذا ، شمالياً ، أو نصفياً ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ، ويكون

---

(١) المنقذ — ص ٩٥ ، قرآن كريم سورة سبأ ، الآية ٣

(٢) مقالة ٨ — فصل ٢٦ ص ٦٨٦

(٣) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٦ ، ص ٥٨٩

(٤) نجاة — ص ٤٠٧

بينه وبين الكسوف السابق نسبة كذا ، فهذه المعرفة الكلية بالامور الجزئية ، لا تقتضي أن يتغير معها العالم . فأنت تتوصل على هذه الصورة إلى الاحاطة بجميع الكسوفات الجزئية ، لإحاطتك بجميع أسبابها ، فإذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب والمباديء ، حصل العلم بالمسببات والنتائج . فلا تعجب إذن لإحاطة الإله بالجزئيات ، وعلمه بالغيب ، فإنه يعلم الاشياء ، وأحوالها ونتائجها ، الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده . ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل ، لزوم التعدية والتأدية [1] .

وهذا الرأي مخالف لآراء أرسطو ، لان إله أرسطو عقل لا يعقل إلا ذاته . نعم انه اذا عقل ذاته ، عقل ما يلزم عنها ، وإن كان لا يعقل بالفعل فكيف يحافظ على كماله ، وحاله كحال النائم [2] . فمن الضروري اذن ان يعقل ذاته ، ولكن هذا العقل لا يحيط بالامور الجزئية . وخير له أن لا يحيط بها ، لان الاحاطة بها لا تكسبه شيئًا من الكمال . وهب أنه يعقل الاشياء من الاشياء الخارجة عنه ، فتكون الاشياء متقدمة عليه ، وتكون ذاته متقومة بما يعقل .

فأنت ترى أن ابن سينا قد أخذ بقسم كبير من الصفات التي ذكرها أرسطو ، ولكنه قد غير بعضها ، وأكملها ، ليدخل عليها شيئًا من الحياة والحركة . فإله أرسطو لا يفعل شيئًا ،

---

(١) شفاء — مقالة ٨ فصل ٦ ص ٥٩١ .

(٢) الملل والنحل — جزء ٢ ص ٢٥ Métaphysique XII. 7

وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية . نعم ! انه فعل محض ، ولكن هذا الفعل المحض لا يفعل شيئاً ، أما إله ابن سينا فهو جامع للصفات التي ذكرها أرسطو ، ولكنه فوق ذلك ، علم وقدرة ، وحياة ، وإرادة ، وجود ، وخير .

قال ابن سينا : « والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ كل اعتدال . هو في كثرة تركيب أو مزاج ، فيحدث وحدة في كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب[1] ؟ . »

فإله ابن سينا هو كإله الفارابي[2] خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ؛ وهو حكيم ، وحي ، وعالم ، وقادر ، ومريد ، وله غاية الجمال ، والكمال ، والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الاول ، والمعشوق الاول ، والمبدع الاول .

وسنبين لك في نظرية الفيض أن ابن سينا انما خالف ارسطو في بعض هذه الصفات للجمع بين الدين والفلسفة .

٥ = ابداع العالم : نظرية الفيض

ولعل أعظم دليل على ابتعاد ابن سينا عن أرسطو رأيه في كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الاول . فقد كان أرسطو

---

(١) نجاة — ص ٤٠١ . شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ ، ص ٥٩٨

(٢) الفارابي — عيون المسائل ، ص ٥

يقول بقدم العالم وأزليته ويثبت أن له محركاً أزلياً لا ابتداء لفعله . وهذا المحرك يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، فهناك اذن ثنائية ، لا تتفق مع مبادىء التوحيد الاسلامي لانها تؤدي الى اثبات قديمين ، وتحرم الاله من صفة الابداع . وقد ذكر الغزالي في كتاب التهافت أن مسألة قدم العالم هي من المسائل التي يجب تكفير الفلاسفة فيها وقال في المنقذ من الضلال : « لم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل »[1] .

غير أن ابن سينا لم يتبع في قدم العالم رأي ارسطو تماماً ولا احتذى فيه حذو علماء الكلام ، بل أضاف الى آراء أرسطو أشياء كثيرة تدل على استقلاله الفكري وتبين لنا أن غايته من هذه الزيادات إنما كانت كغاية الفارابي من قبله ، وابن رشد من بعده ، الا وهي الجمع بين الدين والفلسفة .

وسيتضح لك من شرح نظرية الابداع عند ابن سينا ان الاله قد أبدع العالم على طريقة الفيض وانه متقدم عليه بنوع من التقدم ، حتى لقد قال : « ان وجود جوهر الفلك من أمر الباريء ، وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا ينافي الكتاب العزيز »[2] . وقد فرق ابن سينا بين الابداع والتكوين

---

(١) الغزالي — المنقذ من الضلال ، ص ٩٦

(٢) ابن سينا — تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ الرسالة الثانية في الاجرام العلوية ، ص ، ٥٦

« فالابداع اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب، بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته افقاداً تاماً »[1].

والتكوين ليس ابداعاً، بل هو تركيب من العناصر. فالابداع ضد الفناء والتكوين ضد الفساد. فاذا كان وجود الكون على سبيل الابداع كان من الضروري ان يكون وجوده ليس له من ذاته، بل من مبدإ آخر غيره[2].

ولكن ما هو الفيض؟

الفيض عند الفلاسفة هو التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود

---

(١) ابن سينا — تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ الرسالة الرابعة في الحدود ص ١٠١

(٢) لقد حاول ابن سينا ايضاً ان يفسر آراء أرسطو بصورة مطابقة لاصول الدين فقال: « والى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه إن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة الى شيء لانها لا ضد لها، لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فأمعنوا في الالحاد والقول بقدم العالم » (تسع رسائل، ص ٤٦). فأرسطو في زعم ابن سينا انما قال السماء غير مكونة من شيء لا ليقرر قدم العالم؛ بل ليثبت أن السماء بسيطة غير مركبة من العناصر؛ ولو قصد عكس ذلك لقال: السماء غير مبدعة من شيء، لان الابداع غير التكوين.

الاشياء ، وهو عند ابن سينا فعل ضروري ناشئ عن ذات الاله وتعقله القدسي ، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس أو الحرارة عن النار ، كأن هناك ناموساً إلهياً لتطور الكائنات وانتقالها من الوحدة الى الكثرة .

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

١ — المبدأ الاول هو تقسيم الموجودات ، الى ممكن وواجب .

٢ - والمبدأ الثاني هو المبدأ القائل « ان الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد »[١] .

٣ - والمبدأ الثالث هو المبدأ القائل ان تعقل الاله « هو علة للوجود على ما يعقله »[٢] .

فاذا مزجنا هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض أمكننا ايضاح صدور الموجودات عن الخالق لان الاله هو واجب بذاته وواحد وعقل .

فاذا كان الاله واجباً بذاته كان بالضرورة واحداً واذا كان عقلاً كان بالضرورة مبدعاً ، لان التعقل كما بينا ابداع .

إن الاله عقل ، وهو يعقل ، قبل كل شيء ذاته ، فاذا عقل ذاته صدر عنه موجود جديد ، وهذا الموجود هو العقل الاول

---

(١) ابن سينا ، الشفاء إلهيات — المقالة التاسعة ، فصل ٤ ، ص ـ ٦٢١ . والنجاة ص ـ ٤٥٣

(٢) شفاء ، إلهيات ، مقالة ٩ فصل ٤ ، ص ـ ٦١٩ . ونجاة ـ ص ٤٥٣

لان من لوازم العقل الواجب أن يصدر عنه عقل .

ثم ان الاله واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه الا عقل واحد لانه كما بينا لا يصدر عن الواحد الا واحد .

ولكن كيف تولدت الكثرة من الوحدة ؟ ان اختراع العقل الاول يوضح لنا ذلك ، لأن ابن سينا قد جعل العقل الاول ممكناً بذاته وواجباً بغيره وجعل الاله واجباً بذاته فقط فليس في ذات الإله شيء من طبيعة الامكان ، وليست كثرة العقل الاول ناشئة عن الاله لان إمكان وجوده أمر له بذاته [1] لا بسبب الاله بل له من الاله وجوب وجوده فقط . والعقل الاول كثير ايضاً بمعنى انه يعقل الاله ويعقل ذاته ، وهذه الكثرة ملازمة لوجوب حدوثه ، فاذا عقل الاله صدر من تعقله له عقل ثان تحته واذا عقل ذاته صدر عنه موجودان هما نفس الفلك وجسمه . فالنفس تصدر عن تعقله لوجوبه بغيره والجسم يصدر عن تعقله لامكانه بذاته . فهناك اذن ثلاثة اشياء تفيض كلها عن العقل الاول : العقل الثاني ونفس الفلك الاول وجسمه . ثم ان هذا العقل الثاني واجب بالاول ممكن بذاته وهو يعقل الاول ويعقل ذاته أيضاً ، فيصدر عن تعقله للاول عقل ثالث وعن تعقله لذاته نفس وجسم ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً ونفوساً وأفلاكاً حتى يفيض العقل العاشر وهو العقل الفعال الفائض على أنفسنا ، عقل العالم

---

(١) نجاة — ٤٥٣

الارضي المدبر لعالم الكون والفساد وعند العقل الفعال يتوقف فيض العقول لانه كما بين ابن سينا لا يمكن أن يذهب الى غير النهاية .

وهذه العقول عند ابن سينا إنما هي مبادئ روحانية تتشوق الافلاك اليها في حركاتها الارادية المنبعثة عن تقومها المحركة . وهي كما ترى تشارك الاله في صفة الابداع الا انها لا تكتسب هذه الصفة إلا منه فهو فاعل الكل بمعنى انه الوجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً تاماً مباينا لذاته [1] .

ولكن هل يمكننا أن نقول إن كل شيء يفيض عن الاله ؟ ان واجب الوجود هو واجب من جميع جهاته وهو يعقل ذاته من حيث هو واجب ويصدر عن تعقله لذاته عقل اول يحتوي على اثنينية في ذاته فهو واجب بالاله ممكن بذاته . ولكن اذا كان وجوب العقل الاول صادراً عن الاله فإن امكانه انما هو له من ذاته فالامكان لم يصدر اذن عن الاله ، وكيف يمكن أن يصدر عنه والاله واجب الوجود . فنحن اذن بحاجة الى الامكان لشرح فيضان الموجودات عن المبدع الاول .

فأنت ترى ان ابن سينا لم يوفق الى اثبات الابداع إثباتاً تاماً ، بل بقي متحيراً متردداً بين أفلاطون وأرسطو فهو قد اخذ عن المعلم الاول قوله ان فوق العالم الهاً وان هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقول وأخذ عن الافلاطونية الحديثة قولها ان العقل يفيض عن الواحد كما يفيض

---

(١) ابن سينا ، نجاة — ٤٥٠

النور عن الشمس ، فمزج ذلك كله بأحلام بابل وتصوراتها وحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة ، الا انه لم يوفق الى ذلك تماماً ، لان ابداع العالم انما هو في تعقل الاله لذاته ، ولكن هذا التعقل لا يبدع الا واحداً وهو العقل الاول ولولا ثنائية العقل الاول لما تولدت الكثرة من الوحدة ، ولا أمكن ايضاح صدور النفوس والافلاك . اذن فالاله محتاج في إبداع الكثرة الى العقل الاول ، كما ان الوجوب بحاجة الى الامكان .

٦ — العناية الالهية

وهذا العالم الذي يفيض عن الاله ، إنما يتحرك لحفظ كماله ، ومبدأ حركته هو الشوق الى التشبه بالخير الاعلى ، ومبدأ هذا الشوق انما هو العقل . ولكن العقل لا يحرك الفلك مباشرة ، بل تحركه النفس المزيدة ، لتعرضه لنفحات الخير لان الوجود خيرية ، وكمال الوجود هو كمال الخير .

على أن هذا الكمال الذي يصدر عن الخير الاعلى ليس واحداً في جميع الاشياء ، بل الموجودات على مراتب ، فالقريب من الخير الاعلى اكثر كمالاً من البعيد ، والافضل يتبع الافضل . لان الوجوب أفضل من الامكان ، والصورة أفضل من المادة ، كما أن النفس أفضل من الجسد . فكأن الوجود اذن سابح في بحر من الخير الفائض عليه من الاله . والخير جمال وكمال ووجوب ، وهذا يدل على أن للإله بالكون عناية تحفظ لكل صورة كمالها ، ولكل حركة غايتها .

ولكن ما هي العناية ؟

عرّف ابن سينا العناية بقوله : « العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال ، بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الإمكان »[1].

تصور ملكاً عالماً بكل ما في دولته من نظم وأحوال ، وليكن هذا الملك علة لترتيب الافراد على هذا النحو من النظام ، ثم تصور أنه راضٍ به ، مريد له ، وأن الخير الذي يصدر عنه إنما هو غالب على الشر . إن عناية هذا الملك بدولته شبيهة بعناية الاله بالكون . فالاله لا يريد الا الخير ، ولا يفيض عنه الا الكمال . أما الشر فقد تولد من المادة ، أي من الامكان والقوة .

نعم ! انه كان في وسع الاله أن يبدع عالماً مجرداً عن النقص والشر ؛ ولكن ذلك غير ممكن في هذا النمط من الوجود الذي نحن فيه ، والاله لا يراعي ما نراعي نحن في أحكامنا الضيقة ، بل ينظر الى الخير الكلي ، ونحن نقتصر على إدراك الخير الجزئي . والشر المتولد من المادة قليل جداً ، اذا نسب الى الخير العام « لان الخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض » ولا قيمة لهذا الشر المحدود ، ما دامت الصورة محيطة بالمادة .

---

(١) النجاة — ص ٤٦٦

فابن سينا يجد الخير والكمال والجمال في الانواع والافراد معاً .

نعم ! إن الافراد قد يصيبهم شر ، ولكن الخير الكلي يقتضي وجود الشر الجزئي . وهذا يدل على شمول الخير لسائر الموجودات ويثبت لنا أن مذهب ابن سينا شبيه بمذهب التفاؤل ، الذي نجده عند « ليبنز » وأن الوجود عنده أفضل من العدم ، ولا يجوز ان يعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل .. ان وجود النار خير . ولكن النار قد تصيب ثوب فقير فتحرقه ، فهل يجوز أن تزول النار ويستغنى عما فيها من الخير للآفات التي تنشأ عنها ؟ فالخير هو العام في الوجود ، وكل شيء بقدر .

٧ — نظرية النفس

للنفس في فلسفة ابن سينا معانٍ مختلفة : منها أن النفس هي « كمال أول لجسم طبيعي آلي » [١] . ومنها انها جوهر روحاني هو كمال لجسم يحركه بالاختيار عن مبدإ عقلي [٢] . فالمعنى الاول مشترك بين النبات والحيوان والانسان ، وهو مقتبس من فلسفة ارسطو الذي قال : إن النفس هي كمال الجسد وصورته . والمعنى الثاني مشترك

---

(١) ابن سينا — النجاة ، ص ـ ٢٥٨ .

(٢) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، رسالة الحدود ، ص ـ ٨١ .

بين الانسان والملائكة ، وهو أقرب الى فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة [1].

وفي الحق ان ابن سينا يقرر روحانية النفس ويقرر في الوقت نفسه خلودها . فهي إذن صورة مفارقة للجسم ، باقية بعده ، وهذا أمر مخالف لتعاليم أرسطو الذي زعم ان الصورة لا تقوم إلا بالمادة . وسنبين لك في هذه اللمحة المختصرة كيف يثبت ابن سينا وجود النفس وحدوثها ونذكر لك صفاتها وبقاءها بعد الجسد .

اثبات النفس — أما اثبات وجود النفس فقد رجع فيه ابن سينا الى الحدس والنظر معاً . وذلك اننا اذا رجعنا الى ذواتنا وجد كل واحد منا أن ذاته الحقيقية ليست جسماً ولا شيئاً حالاً في جسم ، بل هي ذات روحانية ندركها بالحدس . وكذلك اذا نظرنا الى الاجسام التي تحس وتتحرك بالارادة والاجسام التي تتغذى وتنمو وتولد ، فاننا نستنتج بالنظر ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام من حيث هي أجسام بل هي ملازمة لمبادئها المحركة وهذه المبادئ المحركة التي تصدر عنها الافعال نسميها نفساً.

قال ابن سينا : « إرجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة

---

(١) راجع مقال الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، النفس وخلودها عند ابن سينا ، في مجلة الرسالة ، في الاعداد ٢٢٨ ، ٢٢ فبراير وأول مارس و٢٢ مارس و٢ أبريل من سنة ١٩٣٧ .

صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته من ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها »[1].

فالانسان يدرك ذاته في النوم كما يدركها في اليقظة ، حتى ان السكران نفسه لا يغفل عن وجود ذاته ، واذا فرضنا الانسان مجرداً عن كل شيء ، وجردناه من تأثير جسده وملامسة اعضائه ، وتوهمنا انه معلق في الفضاء لا يحس بشيء خارج عن جسده ، لا بمقاومة ولا باصطدام ، فانه في مثل هذه الحالة ليغفل عن إدراك كل شيء إلا عن ادراك ذاته.

ينتج من ذلك أن أول الادراكات على الاطلاق وأوضحها هو إدراك الانسان نفسه[2] وهذا شبيه بقول (ديكارت) في كتاب التأملات ان معرفة النفس أسهل من معرفة الجسد[3].

---

(١) ابن سينا — الاشارات ، الجزء الاول من شرح الطوسي ، القاهرة — ١٣٢٥ ، ص — ١٢١ . الشفاء — الفن السادس ص ٣٦٣

(٢) ابن سينا — الاشارات ، جزء ٢١ ص ١٢١

[3] Descartes, Méditations Métaphysiques, II,

نعم ان النفس تميل الى معرفة الاشياء الخارجية فتتجه نحوها بحركة طبيعية ولكن النفس لا تجد في هذه الاشياء الخارجية الا ذاتها المدركة ؛ لان الادراك لا يكون بالاحساس ولا بالخيال بل يكون بالعقل ، فادراكنا لذواتنا لا يكون واضحاً ، مبهلاً الا اذا كان حدسياً ، أما اذا كان فكرياً وكلامياً فيكون في الغالب مفعماً بالظلمات .

ولكن بماذا يدرك الانسان نفسه ؟ هل يدركها بواسطة أم يدركها مباشرة ؟ إن ادراك النفس هو إدراك مباشر ، لا يفتقر الانسان فيه الى وسط . أما إدراك النفس للاشياء الخارجية فيكون بالحواس اي يكون محتاجاً الى وسط . ولو انسلخ الانسان عن جسده لكان هو هو ، فهوية الانسان غير قائمة إذن على البدن ولا على المحسوس أو ما يشبه المحسوس ، بل هي قائمة على ادراك الانسان لذاته .

وبديهي أن هذا الاثبات الحدسي لوجود النفس شبيه أيضاً بالاثبات الذي ذكره ديكارت في كتاب التأملات . فقد شك ابو الفلسفة الحديثة في المحسوسات كما شك في المعقولات . وتشكك في كل شيء حتى ساقه الشك الى إثبات حقيقة واضحة بينة هي ذاته المفكرة أو فكرة الانا . قال في تأملاته الثانية : اني أستطيع أن أتجرد من جسدي وانسى العالم الخارجي والمكان الذي أنا فيه ، وأفرض ذلك كله غير موجود ، ولكنني لا أستطيع أبداً أن أفرض بطلان ذاتي ؛ انا افكر فانا اذن موجود

(Cogito ergo Sum) تلك هي الحقيقة الاولية التي رجع اليها ديكارت في الخروج من الشك ، وهو كما نرى ليس أول من فكر في اثبات الذات على طريقة التجرد ، بل قد سبقه ابن سينا الى ذلك في الاشارات والشفاء ، نعم إن قول ديكارت يرمي الى غايات فلسفية مختلفة عن غايات ابن سينا الا انه شبيه به ، وقد بين مؤرخو الفلسفة الحديثة أن ديكارت قد اقتبس هذه الطريقة في اثبات النفس عن الفيلسوف (اوغسطين)[1] ولا يبعد أن يكون قد اتصل ايضاً بابن سينا عن طريق غليوم الافرني أو عن طريق (روجير باكون) . ومهما يكن من ذلك فإن وجوه الشبه بين الكوجيتو الديكارتي واثبات النفس عند ابن سينا تدل على مبلغ ما وصل اليه فيلسوفنا من عمق النظر وقوة التحليل .

وقد بين ابن سينا أيضاً أن اثبات النفس وإدراكها لذاتها لا يكون بوسط من فعل الانسان وحركته ، وان هذه الافعال والحركات قد تصلح للاستدلال بالنظر على وجود النفس من حيث هي مبدأ لها ولكنها لا تصلح لادراك حقيقة النفس ومعرفة هويتها . ان الاستدلال على الفاعل بالفعل لا يوصل الى معرفة هوية الفاعل[2] . فلا فائدة اذن من الاستناد الى الحركات والافعال في المعرفة المباشرة ، بل ان الرجل المعلق في الفضاء يدرك ذاته وهو غافل كما فرضنا عن الفعل والحركة .

اثبات النفس بالنظر

[1] Bréhier, Histoire de la philo. II 78,

(٢) الاشارات - ص ، ١٢٥

قال ابن سينا : « هوذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه »[1] . فهو يتحرك ولكن حركته ليست ناشئة عن مزاجه ، لان المزاج مؤلف من عناصر متضادة متنازعة تميل الى الانفكاك فلا تستمر على حالها من التركيب إلا اذا كان لها مبدأ يجمعها ويحفظها ، وهذا المبدأ هو النفس . فالحركة لا تنشأ إذن عن المزاج ، بل تنشأ عن المبدأ الجامع للمزاج والحافظ له ، واصل القوى المحركة للمزاج والحافظة له هو النفس[2] . فابن سينا يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات لا على انها ذات مدركة بل من حيث هي مبدأ للفعل والحركة . إن ادراك النفس من حيث هي ذات مجردة لا يكون الا بالحدس ، أما ادراكها من حيث هي مبدأ جامع لقوى الجسد وحافظ لها فيكون بقياس العقل .

حدوث النفس — وهذه النفس التي ندركها مباشرة أو نستدل على وجودها بالقياس العقلي ليست موجودة كما زعم أفلاطون قبل البدن ، بل هي حادثة معه تفيض عليه من المبادئ المفارقة ، وذلك عند حصول الاستعداد لها . ان المبدأ الاول يكسو المادة ما تستحقه من الصور . قال ابن سينا : « أنظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال

(١) ابن سينا — الاشارات ، جزء ١ ، ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢١

لاخراج الانواع عن الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة »[1].

فالمادة التي يتركب منها جسد الانسان أقرب الامزجة الى الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي غير موجود ، ومزاج الانسان يصلح لقبول النفس الناطقة فتفيض من السماء وتهبط اليه وتستوكره كما يستوكر الطائر وكره .

ولا نريد الان أن نذكر البراهين التي جاء بها ابن سينا لاثبات حدوث النفس[2] لان نطاق هذا البحث لا يتسع لها ، فنقتصر على القول ان ابن سينا قد برهن على ذلك بجدله المعروف الذي يقسم فيه الامور الى جميع الوجوه الممكنة فيفندها وجها وجهاً ثم يبطلها ويسوق القارئ كأفلاطون في جدله الى النتيجة الضرورية التي يريد ايصاله اليها ، فمن ذلك قوله ان النفس اذا فرضت متقدمة على الجسد كانت اما متكثرة الذات بالعدد واما واحدة ؛ ولا ثالث لهذين الوجهين فاذا ابطلنا كلاً منهما ، بطل معهما فرضنا الاول . فالنفس ليست اذن قديمة بل هي حادثة .

صفات النفس — ولعلنا لا نستطيع ان نعرف حقيقة النفس الا اذا درسنا صفاتها فما هي صفات هذه الذات المدركة؟

١) الوحدة . — إن أول صفات النفس هي الوحدة . فقد عقد

---

(١) ابن سينا — الاشارات ، جزء ٢ ، ص ١٢٠

(٢) النجاة — ص ٣٠٠ ، الشفاء ، راجع أيضاً

ابن سينا لذلك في الشفاء والنجاة [1] فصلاً خاصاً سماه وحدة النفس أثبت فيه أن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها [2]، فالنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الانسانية لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة بل تؤلف ذاتاً واحدة ، وقوة الغضب مثلا لا تختلف عن قوة الحس ، بل إن هاتين القوتين تجتمعان في ذات واحدة . قال ابن سينا : ان هذا « الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق [3] » يريد بذلك ان يبين لنا أن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك ، فالانسان يعلم يقيناً أنه يتحرك بارادته وانه يدرك بمشاعره أو بعقله وان مزاجه يبقى ما دام باقياً ولو عمر مائة سنة ، فالنفس إذن واحدة بالرغم من كثرة قواها وتباينها وتنافرها ، وهي الجامعة لعناصر المزاج والحافظة لتركيبها .

٢) هوية النفس . — وحفظ عناصر المزاج على هذا الوجه المتتابع يدل على هوية النفس . فالنفس هي هي بالرغم من تبدلها وتباين قواها . وهي التي تديم الجسد على ما هو عليه من التركيب . قال ابن سينا : والنفس : « هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلا تستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس

---

(١) النجاة — ص ٣١٠ ، الشفاء .

(٢) راجع كتابنا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٥ — ٩٠

(٣) إشارات ص ١٢٨

موجودة فيه [1] » فهي تحفظ البدن وتدبره . ولكن تغير أحوال البدن لا يودي إلى تغير ذاتها . ثم هي تعقل ذاتها وتحفظ المعقولات ولا تكل من فعل التعقل ، بل ان ادامتها للتعقل وتصورها للامور يكسبانها قوة وسهولة لقبول ما بعدها ، وهذا يدل على بقاء آثار الماضي في الحاضر ، ويثبت لنا هوية النفس واستمرار فعلها ؛ قال ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص [2] » ومعنى ذلك أن الانسان يسند أفعاله الماضية الى مبدإ واحد مشتمل عليها ، فيعرف أنه هو هو بالرغم من تغيره ، والسبب في هذه الصلة الدائمة بين الماضي والحاضر هو تذكر الانسان ما جرى من أحواله أي حفظه وإدراكه لها ، والتذكر يختلف عن الذكر لان الاول محتاج إلى عمل العقل والثاني تابع للدماغ [3] فإذا كان استمرار الذات الانسانية عبارة عن اتصال الماضي بالحاضر كان شعور

---

(١) ابن سينا ، الشفاء . الفن السادس من الطبيعيات ، المقالة الاولى ، الفصل الثالث ، ص ٢٧٤

(٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ راجع أيضاً الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : النفس وخلودها عند ابن سينا ، الرسالة ، فبراير — ص ٢٨٧ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس .

الإنسان بهويته ناشئاً عن التذكر لا عن الذكر ، لان الذكر عمل دماغي وخطور عفوي مشترك بين الإنسان والحيوان ، أما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث فلا يوجد الا في الإنسان [1] .

وهذه الفكرة الاخيرة التي جاءنا بها ابن سينا تذكرنا بما قاله « هنري برغسون » في نوعي الذاكرة : الذاكرة النفسية والذاكرة الحركية ، كما أن فكرة الهوية النفسية وإرجاعها إلى التذكر هي آخر ما وصل اليه علم النفس الحديث .

٣) النفس جوهر روحاني . — ثم ان هذه النفس هي جوهر بسيط وليس وجودها « في الجسم كوجود العرض في الموضوع » [2] فهي إذن جوهر لانها صورة لا في موضوع .

نعم إن المعقولات تفيض على النفس من العقل الفعال ، فتصبح النفس محلاً لها ، ولكن محل المعقولات كما بين ابن سينا في الشفاء والنجاة [3] لا يمكن أن يكون جسماً ولا قوة في جسم بل هو جوهر روحاني .

ولو فرضنا أن محل المعقولات جسم لوجب أن يكون ذلك شيئاً منقسماً أو غير منقسم ، الا أن ابن سينا يبطل هاتين

---

(١) ابن سينا ، الشفاء الفن السادس .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس ، المقاله الاولى ، الفصل الثالث ، ص — ٢٧٥

(٣) Carra de Vaux, Avicenne. p. 226 - 233

الفرضيتين معاً ويثبت لنا على طريقة أفلاطون وافلوطن ان محل المعقولات لا يمكن أن يكون شيئاً منقسماً ولا شيئاً غير منقسم [1] فينتج من ذلك ان النفس هي جوهر غير مخالط للمادة لا متجزئ ، ولا متمكن ، بل غير داخل في وهم ولا مدرك بالحس [2] .

خلود النفس — لقد بينا أن النفس عند ابن سينا حادثة مع الجسد ، ولكن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه ان يبطل مع بطلانه .

وقد فرض ابن سينا لهذا الأمر ثلاث فرضيات فقال : إما أن يكون تعلق النفس بالجسد تعلق المكافيء في الوجود . وإما ان يكون تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما ان يكون تعلقها به تعلق المتقدم عليه في الوجود . ثم فند هذه الفرضيات الثلاث واحدة بعد واحدة في الشفاء والنجاة واستنتج منها أن النفس لا تتعلق بالبدن بنحو من أنحاء هذا التعلق ، بل ان تعلقها به في الوجود راجع الى المبادىء الفارقة [3] والنفس لا تقبل الفساد بوجه من الوجوه ، لانها ليست مركبة ، بل هي بسيطة ، فلا يجوز أن يجتمع فيها فعل البقاء وقوة الفساد ، وهي أحدية الذات فكيف يجتمع فيها هذان

---

(١) Plotin. Ennéades IV, p. 7 et II p. 189

(٢) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، رسالة القوى الانسانية وإدراكاتها ص ٦٦

(٣) نجاة ٣٠٦ ـ ٣٠٨

الأمران ، لا بل كيف تنقسم إلى صورة ومادة ، وهي بسيطة والبسيط لا يقبل الفساد ، اما الكائنات التي تفسد فهي الكائنات المركبة التي تنحل إلى عناصرها المقومة .

وظاهر ان هذه النظرية ليست مقتبسة من الفلسفة المشائية ، لأن آرسطو لم يقرر خلود النفس الشخصية ، فابن سينا قد أخذها من كتاب الفدون ومن شروح الفدون وطيماوس في تساعيات افلوطن ، وهي أقرب إلى مبادىء الدين الإسلامي من نظرية آرسطو .

نظرية المعرفة

كان آرسطو يقول : الإحساس ليس كل المعرفة ولكن من فقد الاحساس لا يستطيع ان يعلم شيئاً . إذن فأرسطو قد جعل المعرفة مستندة الى الحس ، وجعل العقل يجرد معقولاته عن طريق الصور المقتبسة من التجربة . إلا أن ابن سينا لم يجعل اكتساب المعرفة راجعاً الى الاحساس والعقل فقط بل أرجعها الى فيض المعقولات عن العقل الفعال وإشراقها على النفس .

وقد رتب ابن سينا قوى الإنسان من حيث الرئاسة والخدمة ترتيباً خاصاً فجعلها أربعة أنواع :

١ — العقل الهيولاني
٢ — العقل بالملكة
٣ — العقل بالفعل
٤ — العقل المستفاد

وجعل العقل الهيولاني يخدم العقل بالملكة ، كما جعل العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكل وهو الغاية القصوى [1] فالعقل الهيولاني هوقوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد [2] والعقل بالملكة هو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل ، والعقل بالفعل هو استكمال النفس في صورة من الصور حتى متى شاء عقلها أو أحضرها بالفعل ، والعقل المستفاد هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس فائضة عليها من خارج .

فالنفس تجرد ماهيات الأشياء عن موادها ولكن هذه الماهيات لا تصبح مجردات عقلية الا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال ، لان الانتقال من القوة الى الفعل لا يمكن أن يكون الا بتأثير علة موجودة بالفعل . وقد شبه ابن سينا هذا العقل الهيولاني بالمشكاة ، وشبه العقل بالملكة بالزجاجة ، وشبه العقل بالفعل بالمصباح ، والعقل المستفاد بالنور . أما العقل الفعال فقد شبهه بالنار لان المصابيح انما تشتعل منها .

وكما تشتعل المصابيح بالنار فكذلك تتضح الحقائق للعقل الانساني بواسطة المعقولات التي تشرق عليه من العقل العقال وطريقة العقل في الكشف عن الحقائق هي الحدس أو الفكرة .

قال ابن سينا : « لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين

---

(١) نجاة ٢٧٤

(٢) رسالة الحدود

الفكرة والحدس ، فاستمع : أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط ، أو ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه ، فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت . وأما الحدس وهو أن يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وإما من غير اشتياق وحركة . ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه [1] »

فالفرق بين الفكرة والحدس ان الحدس مطلق مباشر لا ينقطع الفكر فيه عن بلوغ الغاية . اما الفكرة فمنقطعة في حركتها تنقل العقل من حد الى حد ، وهذا الفرق بين الحدس والفكرة شبيه بالفرق الذي أشار اليه فلاسفة العصر الحاضر بين المعرفة الحدسية والمعرفة الكلامية ، إلا أن ابن سينا يقول الفكرة وهم يقولون المعرفة الكلامية ، والامر واحد لم يتغير .

والروح الانسانية كمرآة ، والعقل النظري كصقالها [2] والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الالهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الضعيفة والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لاشراق المعقولات عليهم فمنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء ، قوي الحدس ، واضح الكشف ، فلا يحتاج الى كبير عناء في

---

(١) الاشارات ص ١٥٦

(٢) تسع رسائل ، ص ٦٣

الاتصال بالعقل الفعال ، فتراه كأنه يعرف كل شيء من نفسه ، وتجده يشتعل اشتعالا ، كأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، ولا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن [1] ومنهم من يكون عامياً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر غابت عن الباطن ، واذا ركنت من الظاهر الي مستقر غابت عن الآخر [2] فينحل سمعه في بصره ويشغله الخوف عن الشهوة ، وتصده الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصده عن الفكرة .

فالاول مدرك الامور بالحدس مباشرة من غير ان يحتاج الى زمان ، والثاني يحتاج الى تعلم وتخريج وفكرة .

قال ابن سينا : « ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها ، فاستمع : ألست تعلم ان للحدس وجوداً ؟ وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ، فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة ، ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس . وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت ، وكما انك تجد جانب النقصان منتهياً الى عدم الحدس ، فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الي غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة » . وهذا يدل على

---

(١) تسع رسائل ، ص ٦٤

(٢) تسع رسائل ، ص ٦٤

ان في الحدس زيادة ونقصاناً فكما جاز الانتهاء في جانب النقصان الى شخص عديم الحدس كذلك جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى شخص عظيم الحدس . والعظيم الحدس يرتقي بالمشاهدة من عالم الخلق الى عالم الامر حتى اذا انقلب سر الانسان الى روح قدسية محضة انقشع الحجاب عنها وأشرقت عليها الحقائق إشراق الشمس على الماء الصافي (١)

وهذا يبين لنا ان فلسفة ابن سينا عقلية بمبادئها ، مفعمة بروح التصوف في غاياتها ونهاياتها ، لان اتصال النفس بالعقل الفعال جعل ابن سينا يتصور لهذا الاتصال مراتب ودرجات ، حتى ذكر لنا في آخر كتاب الاشارات صوراً من مقامات العارفين تدل على قوة تحليله وعميق ذوقه .

* * *

ويمكننا الآن وقد شرحنا بعض نظريات ابن سينا في فلسفته العامة ان نلقي نظرة عامة على مذهبه في الاله والكون والانسان .

إن هذا المذهب مختلف تماماً عن مذهب آرسطو لأن ابن سينا قد ابتعد عن المعلم الاول في كثير من المسائل التي وجدها مخالفة للشريعة الاسلامية ، وكثيراً ما رأى فيها رأي أفلاطون ، لا لتقرب فيلسوف الاكاديميا من الدين بل لنزعة روحية في نفسه حببت اليه طريقة افلاطون والافلاطونية الحديثة .

ثم ان هذا المذهب قريب من مذاهب وحدة الوجود ، لان ابن

---

(١) تسع رسائل ، ص ٦٧

سينا لم يوفق في نظرية ابداع العالم الى حل جميع الشبه الفلسفية الناشئة عنه ، بل جعل الكون يفيض عن المبدع الاول كما يفيض النور عن الشمس ، فكان الاله حالٌّ في الكون ، وكأن اللانهاية مشتملة على النهاية اشتمال الدهر على الزمان ، أو السرمد على الدهر ؛ الا ان هذا المذهب لم يوحد بين الاله والكون توحيداً تاماً ، لان ابن سينا لم يوفق الى إزالة الامكان ، بل قرر وجوده في العقل الاول ، وهذا يدل على وجود ثنائية عميقة في أصول هذا المذهب ومبادئه .

ثم ان هذا المذهب هو مذهب روحاني ، لانه يقول بخلود النفس وتجردها عن المادة ، ويثبت وجود إله في الكون يدبره بعناية وحكمة .

وهو مذهب عقلي لانه يقول بوجود عقل فعال ثابت خالد تشرق عنه المعرفة على العقل الانساني .

وهو مذهب اعتقادي لانه يؤمن بتقيد الموجودات وترتيبها وخضوعها لنظم ثابتة حتى لقد حاول ايضاح النبوات ايضاحاً علمياً .

وهو فرق ذلك كله مذهب صوفي لانه يريد من الحكيم ان يتصل بالعقل الفعال في سبيل الحصول على السعادة ، ولكن هذه الصوفية كما بينا غير مرة هي صوفية عقلية لا صوفية قلبية ، أو هي أفلاطونية حديثة مفعمة بأحلام الهند وأفكار فارس ؟

آثار ابن سينا

١ — المطبوعة

٠١ — أربع رسائل لابن سينا — انظر رسالة في العشق الخ عدد ١٢

٠٢ — الأرجوزة السينائية (او) الارجوزة في الطب — لكناو ١٢٦١ ص ٩٦

٠٣ — اسباب حدوث الحروف — مصر ١٩١٤ ص ٤٨

٠٤ — الاشارات والتنبيهات (في المنطق والحكمة) طبع بعناية الاب P.J. Forget ومعه ترجمة الى اللغة الفرنسية ليدن ١٨٩٢ ص ٢٢٤ و ١٠ أنظر ما بعد رقم ٦٠ منه نسخ خطية في برلين وليدن ولينغراد والاسكوريال وبينا والقاهرة ٠ وله ترجمة فارسية في المتحف البريطاني وله شرح لابن كمونة المتوفى سنة ٦٧٦ هـ في المكتب الهندي ٠

٠٥ — الاشارة الى علم فساد أحكام المنجمين — ويقال لها: رسالة في رد المنجمين — باعتناء الاستاذ مهرهن — لوفان (بلجيكا) ١٨٨٥ ص ٣٨ ٠

٠٦ — الانماط الثلاث الآخرة من الاشارات والتنبيهات [1] —

(١) مع شرح مختار من كتاب حل مشكلات الاشارات —

ومعهـا رسالة الطير باعتناء ميخائيل بن يحيى المهرني
ومعهـا ترجمة فرنسوية . ليدن ١٨٩١ ص ٤٨ و٣٢
قطع كبير ومنها نسخة خطية في ليدن .

٠٧ — تسع رسائل (في الحكمة والطبيعيات) مصر ١٩٠٨ فيها :

١) في الطبيعيات من عيون الحكمة منها نسخ خطية في ليدن وشرح لفخر الدين الرازي في برلين وليدن والمكتب الهندي وبريل وفيينا والاسكوريال .

٢) الرسالة في الاجرام السماوية أو العلوية

٣) الرسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها

٤) رسالة الحدود منه نسخ خطية في برلين وليدن والمكتب الهندي والمتحف والاسكوريال واكسفورد

٥) الرسالة في أقسام العلوم العقلية (أو) تقاسيم الحكمة والعلوم [1] .

٦) الرسـالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم

٧) الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية . منهـا نسخة خطية في غوطا .

٨) الرسالة في العهد .

ـ والتنبيهات لنصير الدين الطوسي .

(١) هذه الرسالة مطبوعة أيضاً في ذيل المفصل للزمخشري طبع دهلي ١٨٩١ م ومنها نسخ خطية في ليدن وغوطا واكسفورد والمتحف البريطاني .

٩) الرسالة في علم الاخلاق

ويلي هذه الرسائل قصة سلامان وأبسال ترجمة حنين ابن اسحق — ثم ترجمة ابن سينا منقولة عن ابن خلكان — مطبعة الجوائب استانة ١٢٩٨ ص ١٣١ ٠

٠٨ — الخطبة الغراء — مجهول مكان الطبع ١٦٢٩م منها نسخة خطية في ليدن والاسكوريال والمتحف ولها شرح في غوطا والاسكوريال ٠

٠٩ — الرجز المنطقي ٠ طبعه شمولدرز في بون Bonne ١٨٣٦ م ومنه نسختان خطيتان في برلين وليدن ٠

٠١٠ — رفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية — ألفه للوزير احمد بن احمد السهيلي — طبع بهامش منافع الاغذية ودفع مضارها لابن ابي بكر الرازي (١٣٠٥)

٠١١ — رسالة حي بن يقظان — وهي الجزء الاول من رسائل الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية (وهي خلاف رسالة حي بن يقظان لابن طفيل) ٠ مع شرح مختار باعتناء ميخائيل بن يحيي المهرني ليدن ١٨٨٩ م ص ٢٢ ٠ وقد ترجمت هذه الرسالة الى العبرية وطبعها D.Kaufmaim ١٨٨٧ ٠ ومنها نسخ خطية في ليدن واكسفورد والاسكوريال ٠

٠١٢ — ١) رسالة في العشق — كتبها إلى الفقيه ابن عبد الله محمد بن عبدالله بن احمد المعصومي وضمنها فصولاً

٢) رسالة في ماهية الصلاة .

٣) في دفع الغم من الموت ، منها نسخة خطية في ليدن .

٤) رسالة ابي سعيد في معنى الزيادة وجواب ابن سينا .

طبعت هذه الرسائل الاربع باعتناء المهرني ومعها شروح باللغة الفرنسية في ليدن ١٨٩٤ م و١٨٩٩ .

٠١٣ — رسالة في علم النفس — مطبوعة . مجهول المكان والتاريخ . منها نسخ خطية في غوطا وليدن وا كسفورد .

٠١٤ — رسالة القدر — صنفها (على زعم الجرجاني) في طريق اصفهان عند خلاصه وهربه — باعتناء المهرني المذكور ١٨٩٩ م ص ٢٥ .

وطبعت رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات في بومباي على الحجر ١٣١٨ هـ .

٠١٥ — كتاب السياسة ، نشره لويس معلوف ضمن Traités inédits d'Anciens philosophes arabes ، الطبعة الثانية بيروت ١٩١١ ، ص ١ — ٨١ ونشرت في مجلة « المشرق » ج(٩) ١٩٠٦ ص ٩٧٦ وما بعدها .

٠١٦ — الشفاء — أو كتاب الشفا — طبع منه الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي والفن الثالث عشر في الإلهيات — بهامشه حواش كثيرة معها حاشية صدر الحكماء والمتألهين على الشفا في جزء ثالث — جزء ٣ طبع حجر ، طهران ١٣٠٣ هـ .

ومنه نسخ خطية في مكاتب برلين والمتحف البريطاني وغيرهما .

١٧ — شفا الاسقام في علوم الحروف والارقام — (هذا الكتاب منسوب وهما لابن سينا) — مصر ١٣٢٨ ص ٣٢ .

١٨ — عيون الحكمة — انظر عدد ٧ : تسع رسائل .

١٩ — القانون في الطب — طبع في رومة ١٥٩٣ ص ٦١٥ و ٢٦٧ و ٨٥ وفي آخره كتاب النجاة له (انظر النجاة) وطبع في طهران ١٢٨٤ هـ ص ٤٤٤ القسم الاول في القانون موسوماً : «بكليات قانون شيخ الرئيس» الخ ... وطبع تحت ادارة ابي الحسنات قطب الدين احمد طبعة ثانية خمسة اجزاء في ثلاثة مجلدات كبار — الكتاب الاول من القانون في الكليات وعليه شرح لمرزا محمد مهدي وفي مقدمته ترجمة ابن سينا مختصرة من عيون الانباء ص ٢٩٦ — الكتاب الثاني من القانون في الادوية المفردة ص ١٩٦ — المجلد الثالث وهو المعالجات ص ٥٠٠ — وفي المجلد الرابع والخامس: الكتاب الرابع وهو الحميات ص ٣٢٢ — الكتاب الخامس في الادوية المركبة وهو الاقرباذين ص ١٠٨ في لكناو (الهند) سنة ١٣٢٣ هـ — ١٩٠٥ م .

وفي لكناو على الحجر ١٢٩٦ هـ ص ٢٥٢ كتاب: حميات قانون شيخ الرئيس باعتناء محمد اشرف علي

مستخرجاً من القانون في الطب ـ وفي لكناو ١٢٩٨ ص ٢١٢ : الكتاب الاول من القانون موسوماً بالكتاب المشهور بالكليات من القانون ـ وفي بولاق ١٢٩٤ هـ القانون في الطب ثلاثة مجلدات ص ٤٧٠ و٦٢٨ و٤٤٢ — وطبع في اوروبا اكثر من مرة اجزاء متفرقة من قانون ابن سينا بعضها في اللغات الافرنجية وبعضها مشفوعاً بالمتن العربي ونشر J. Hirschberg و J. Lippert بالالمانية قسما من كتاب القانون عن طب العيون معنون —« Die Augenheilk unde des Ibn Sina »ليبسك ١٩٠٢م

٠٢٠— القصيدة العينية ـ وتعرف بالقصيدة الغراء طبع حجر رستك ١٦٣٥ م ـ طبع حجر بمباي ١٣٠٦ هـ في كتاب بلوهر وبوزاسف ـ وطبعت ضمن « الكشكول للعاملي ٠ م ٠ البهية ، القاهرة ١٣٠٢ هـ وطبعها ايضا (B. Carra de Vaux) مع ترجمة فرنسية وشرح لرجل مجهول ، المجلة الاسيوية تموز — آب ١٨٩٩ وطبعها S. de Sacy في كتابه « الانيس المفيد للطالب المستفيد » ٠ القاهرة ٠ وغيرها من الطبعات ؛ منها نسخ خطية عديدة في برلين وغوطا وغيرهما من المكتبات ٠

٠٢١— القصيدة المزدوجة في المنطق — انظر منطق

المشرقيين رقم ٢١ .

٠١٩ — كتاب الحدود ـ انظر ٩ رسائل رقم ٧

٠٢٠ — معارج القدس في مدارج النفس — القاهرة

٠٢١ — مبحث القوى النفسانية انظر رقم ٢٥ .

٠٢٢ — منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق — نقل منطق المشرقيين عن نسخة خطية في الكتبخانة السلطانية وأما القصيدة المزدوجة فمنقولة عن النسخة المطبوعة في بن ١٨٣٦ م .مط . المؤيد سنة ١٣٢٨ ـ ١٩١٠ ص ١٤٠ .

٠٢٣ — منظومة في الطب ١٣١٦ بيتاً ، طبع حجر لكناو ١٢٦١ هـ منها نسختان خطيتان في برلين والمتحف البريطاني ولها شرح مخطوط لابن رشد محفوظ في غوطا

٠٢٤ — النجاة (أو) كتاب النجاة ـ وهو مختصر الشفا له أيضاً في المنطق والطبيعيات والإلهيات ـ طبع مع كتاب القانون في الطب (رومة ١٥٩٣) وفي مطبعة الشيخ فرج الله الكردي بمصر ١٣٣١ ص ٥٣٩ .

٠٢٥ — هدية (الرئيس ابن سينا) اهداها للامير نوح بن منصور السامانى وهي تبحث عن القوى النفسانية . عني بتصحيحها وضبطها ادورد بن كرنليوس فانديك . مطبعة المعارف ١٣٢٥ ص ٨٧ ؟

٢ ـ المخطوطة

٠١ ـ الالهيات والفلسفة :

١ ـ اجوبة على مسائل في علوم الطبيعة (برلين ، ليدن ، المتحف ، القاهرة) .

٢ - اجوبة لبهمنجار (برلين ٥٣٤٤)

٣ ـ لادراك بعد الموت (برلين ٥٣٤٥)

٤ ـ التعليقات (المتحف)

٥ ـ جملة معاني كتاب ريطوريقا (أي البلاغة) في الحكومة والخطابة (أبسالا).

٦ - جملة معاني كتاب سرقسطا في إبانة المواضيع المغلطة للباحث (أبسالا).

٧ معاني كتاب فويطيقا مهوى كتاب نطوريطيقا في الشعريات (أبسالا).

٨ ـ جواب على رسالة الحسين بن محمد بن عمر ابو منصور زيله (برلين ٢٢٩٧) .

٩ ـ جواب عن مسألة في زيارة القبور (برلين ، الاسكوريال) .

١٠ ـ الرسالة الاضحوية (برلين ، المتحف ، ليدن ، القاهرة) « وله ترجمة فارسية في اكسفورد وفي برلين ».

١١ - رسالة إلى ابي عبيد الله الجوزجاني في مكمن الوجود (برلين ، المتحف).

١٢— رسالة في اصول النفس (برلين).

١٣— رسالة في تفسير سورة الاخلاص (برلين).

١٤— رسالة في تفسير المعوذتين (غوطا).

١٥— رسالة في تفسير سورة الفلق (غوطا ، المتحف)

١٦— رسالة في تفسير سورة الناس (غوطا ، المتحف).

١٧— الرسالة الطبرية (ألفها في اثناء سجنه) ، « المتحف » .

١٨— رسالة في قوى النفس (برلين ، المتحف).

١٩— رسالة في النفس الناطقة واحوالها (برلين ، ليدن).

٢٠— رسالة في زيارة القبور (برلين).

٢١— شرح اصطلاحات صوفية (برلين ٣٤٥٤).

٢٢— عدة رسائل فلسفية (برلين)

٢٣— العروس (في ماهية الإله وخلق الارض) (برلين ، المتحف الاسكوريال) .

٢٤— الفيض الإلهي (تفسير أحلام) (برلين ، المتحف).

٢٥— الكلمة الإلهية (برلين).

٢٦— المباحثات (اكسفورد).

٢٧— مسألة في إثبات (أو تصديق) النبوة (غوطا ، ليدن، المتحف)

٢٨— مسألة في الوسعة (برلين) .

٢٩ ـ مقالة في النفس (باريس، المتحف، ليدن، ميلانو، الاسكوريال)

٠٢— علم التجوم (الفلك) والطبيعيات

١ — الاجسام السماوية (الاسكوريال)

٢ — رسالة الفوائد في الرأي المحصل من اقدمين في جوهر الاجسام

السماوية وبيان مذهبهم (المتحف)

٣ — رسالة في حدوث الاجسام (الاسكوريال) .

٤ — رسالة في ذكر اسباب الرعد والبرق (المتحف) .

٥ — رسالة في علم الطبيعي (أبسالا) .

٦ — رسالة في قيام الارض وسط السماء (اكسفورد ، المتحف)

٧ — رسائل في مسائل الطبيعة (ليدن) .

٨ — كتاب للبيروني في الفيريقا (؟) « ليدن ، اكسفورد ، المتحف ميلانو » .

٩ — مختصر علم الهيأة (المتحف ، الجزائر) .

١٠ — مختصر المجسطي (باريز ، اكسفورد) .

١١ — مقالة في الطريق الذي آثره على سائر الطرق في اتخاذه الالات الرصدية (وربما كان هذا كتاب لواحق علم المجسطي المفقود (ليدن) .

٠٣ — الطب :

١ — أرجوزة في التشريح (غوطا) .

٢ — أرجوزة في المجربات (فيينا ، باريس ؛ المتحف) .

٣ — تحصيلات بهمنجار (المتحف) .

٤ — رجز على ٢٥ علامة من علامات الموت لابيقراط (برلين ، المتحف) .

٥ — الحكمة العروضية (أبسالا) .

٦ — رسالة في الطب (ليدن) .

ثم

٧ — رسالة في أحكام الادوية القلبية (برلين ، غوطا ، ليدن ، الاسكوريال) .

٨ — رسالة في الاخلاق (برلين ، ليدن ، المتحف) .

٩ — رسالة في تدبير المسافرين (المتحف) .

١٠ — 〃 〃 الباه (المتحف) .

١١ — 〃 〃 مقادير الشرابات (برلين) .

١٢ — 〃 〃 شرح من عرف سر القدر فقد ألحد (المتحف) .

١٣ — 〃 〃 الفرق بين الحرارة والغريزة الغريبة (المتحف) .

١٤ — 〃 〃 بيان الصورة المعقولة المخالفة للحق (المتحف) .

١٥ — رسالة في السياسة (ليدن) .

١٦ — رسالة الفردوس في ماهية الانسان (المتحف) .

١٧ — رسالة القضاء والقدر (ليدن ، المتحف)

١٨ — رسالة في أن للماضي مبدأ زمنياً (ليدن ، المتحف)

١٩ — رسالة في الرد على المنجمين (نفس رسالة إبطال احكام النجوم) (ليدن ، المتحف) .

٢٠ — الرسالة المنامية (المتحف) .

٢١ — الرسالة في حدود الحروف (المتحف ، ليدن) .

٢٢ — رسالة تشتمل على إيضاح في براهين مستنبطة من مسائل عويصة (المتحف) .

٢٣ — رسالة في حفظ الصحة (المتحف) .

٢٤ — 〃 〃 العلم والنطق (المتحف) .

٢٥ــ رسالة في الافعال والانفعالات (المتحف) .

٢٦ــ » » رسالة في شرح اسماء الله (المتحف) .

٢٧ــ » عن وجود الله ــ عن وجود العقل الفعال (المتحف) .

٢٨ــ » في سبع مسائل لارسطو (المتحف) .

٢٩ــ قصيدتان في الصحبة (برلين ٦٣٩٦) .

٣٠ــ قصيدة في الصحة (برلين ، فيينا) .

٣١ــ قصيدة عن الفصول الاربعة (برلين ، القاهرة) .

٣٢ــ وصية (بالبحر الكامل) « برلين » .

٣٣ــ المبدأ والمعاد (ليدن ، الاسكوريال ، المتحف ، ميلانو ، غوطا)

٤٠ــ شعره

١ــ الجمانة الإلهية في التوحيد « قصيدة نونية » (القاهرة) .

٢ــ قصيدة دعوة الى صاحبه نثر منظوم (برلين)

٣ــ » قصيدة في حوادث سنة ٦٥٨ ــ ٦٥٧ (برلين) « يغلب على هذه القصيدة الوضع » .

٤ــ قصيدة عن الدهر (برلين)

٣ ــ المفقودة

الادوية القلبية	الاوسط الجرجاني .
الاستبصار	أرجوزة في المنطق .
الإشارة الى علم المنطق	إثبات الصانع وايراد البرهان
الانصاف والاتصاف (٢٠ مجلداً)	القاطع

ايضاح البراهين في مسائل عويصة الإرشادات .

البرء الأتم (في الاخلاق) .

بيان ذوات الجهة .

برهان الشفا .

تفسير آية : ثم استوى الى السماء .

تفسير آية الكرسي .

تقسيم العلوم العقلية .

تهذيب الاخلاق (مختصر في ست مقالات .

تنقيح القانون .

تأويل الرؤيا .

تدبير الجند والممالك .

جواب رسالة كتبت اليه .

جواب ست عشرة مسألة (لأبي الريحان) .

الحاصل والمحصول (في ٢٠ مجلداً)

الحكمة القدسية .

الحكمة المشرقية .

حل المشكلات .

الحجج العشرة .

حجج المهندسين .

حل مشكلات المعينية (في علم الهيأة باللغة الفارسية) .

حواشي القانون .

الحجج الغر .

الحكمة العرشية (في الالهيات) .

خواص الشراب .

الخطب التوحيدية (في الإلهيات)

الدر النظيم في احوال العلوم والتعليم

دانشنائه علائي (في الحكمة بالفارسية) .

دستور الاطباء .

رسالة العروض .

رسالة تجزيء الانقسام .

〃 في الحد .

〃 في علة قوام الارض في حيزه .

〃 في ان علم زيد غير علم عمرو .

〃 الفراسة .

〃 في السياسة .

〃 المعاد .

رسالة مخارج الحروف وصفاتها .
« المعراج بالفارسية .
« العرش .
« في النفس الفلكي .
« في الهندبا .
« في نصيحة بعض الاخوان .
« في جواهر الاجسام السماوية .
« العهد .
« في الآثار العلوية .
« في دفع الغم عند وقوع الموت
« إلى القاشاني .
« في الملائكة .
« في الطلاسم (بالفارسية) .
« في تدبير الخطأ الواقع في الطب
« الى السهيلي .
« الى ابن بكر .
« في الاسم الاعظم
« في التوحيد والأذكار
« إلى علاء الدين
« الى ابي الفضل
« في تشريح الاعضاء

رسالة في الطيور الجارحة
« المعاش والمعاد
« في دفع المضار
« في حد الجسم
« في ان النفس الانسانية جوهر لا يقبل الفساد
« في أن كل ما هو في عالم الكون له الوجود
« رسالة في سبب إصابة الدعاء
« في الصنائع العلمية
« في الارزاق
« في خطإ من قال إن الشيء جوهر وعرض
« في تعريف رأي المحصل
« في أول ما يجب على الطبيب
« في الفصد
« في الزاوية
« في الاحاديث المروية
« في المفارقات
« في ان الكمية والبرودة والحرارة اعراض ليست بجوهر

رسالة في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله
〃 العقل والنفس
〃 الدستور الطبي
〃 الاغذية والادوية
〃 في امر المهدي
〃 〃 خطأ من قال ان الكمية جوهر
〃 〃 تناهي الاجسام
〃 〃 الاشياء الثابتة وغير الثابتة
〃 〃 النبض (بالفارسية)
الرسائل السلطانية
الرسائل الاخوانية
رسالة إلى علماء بغداد
الزبدة (في القوى الحيوانية)
سلسلة الفلاسفة
السموم والاقرباذين
شرح كتاب النفس لارسطاطاليس
شرح مشكلات شعر ابن الرومي
شعر العظة
شرح الشفا

العشرون مسئلة
العلائي « في اللغة »
عيون الخطب
غريبة الحكمة
الفصول الثلاثة
الفوائد « في النفس الكلية »
الفصول الإلهية في إثبات الاول
كتاب الارصاد الكلية
〃 كلام ابي عبيدة
〃 الجدل
〃 الشعراء
〃 اللواحق
〃 آلة صف الحدود
〃 السعادة
〃 المباحث
〃 تعقب الوضع الجدلي
〃 المشرقيين
〃 الإنصاف
〃 المباحثات
〃 كنوز المغرمين « في النيرنجيات والطلاسم »
〃 البر والإثم « في مجلدين »

كتاب القولنج « عشرون مجلداً »
« الآلة الرصدية
« الشبكة والطير
« الاسعار
لسان العرب « في اللغة عشر مجلدات »
المنتخب من ديوان ابن الرومي
مختصر إقليدس
مفاتيح الخزائن
المطول « في الهيأة »
المسائل المصرية
مخاطبات الارواح بعد مفارقة الاشباح
مقالة في القوى الانسانية
مقتضيات الكبر السبعة
الموجز الكبير « في المنطق »
الموجز الصغير « في المنطق »
موضوعات العلوم
المجالس السبع « بين الشيخ والعامري »
المناسبة بين النحو والمنطق
المباحث الحكمية
المسائل المرموزة
ماهية الحزن والكدر
مسائل حنين
المختصر الاوسط « في المنطق »
مقالة في الفلسفة
مقالة في تدبير منزل العسكر
المسائل الغريبة « في المنطق »
المجموع
المنطق بالشعر
المدخل إلى صناعة الموسيقى
مقالة الرصد ومطابقته مع العلم الطبيعي
معتصم الشعراء « في العروض »
مقالة الارتماطيقي
الملح في النحو
النكت في المنطق
النهاية
الهداية

مصادر عن ابن سينا

اخبار الحكماء ص٢٦٨ ؛ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٢٠ ؛ ابن خلكان ، ج ١ ، ص ١٩٠ ؛ تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص ٣٢٥ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ١٩ ؛ ابو الفداء ، ج ٢ ، ص ١٦١ ؛ خزانة الادب ، ج ٤ ، ص ٤٦٦ ؛ روضات الجنات ص ٢٤١ ؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس ؛ عقود الجوهر لجميل العظم ص ١٣٣ ـ ١٤١ ؛ تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ ؛ مجلة الهلال ، السنة (١٨) ؛ حي بن يقظان ، ص ١٦ـ١٧ ؛ من أفلاطون الى ابن سينا لجميل صليبا ؛ محمد لطفي جمعة ـ تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ؛ دائرة المعارف الاسلامية مادة « ابن سينا » وتعليق محمد ثابت الفندي عليها في الترجمة العربية .

٢ – مصادر أعجمية

I مذكور في المصادر المستقاة من B. Carra de Vaux
« من أفلاطون » (أنظر عن هذا الكتاب Revue de
l'histoire des Religions : R. Basset, تموز — آب
١٩٠٢) .

II R. Carra de Vaux : « دائرة المعارف الدينية
والاخلاقية » التي نشرها Haslings ، ج ٢ ، إدنبره ١٩٠٩
ص ٢٧٢ — مقالة عن ابن سينا .

III Baron Bernard Carra de Vaux : Avicenne, collection des grands philosophes. Paris 1900 In 8.

IV Stutgart, Gesch. der, philosophia im Islam : T. J. de Bœr ١٩٠١ ، ص ١١٩ وما بعدها (الترجمة
الانكليزية بقلم Jones ، لندن ١٩٠٣ ص ١٣١ وما بعدها)

V Die Islamische und die jüdische : Goldziher
Die Kultur der Gegerwart) في Philosophie
Henneberg ج ١ ، ٥)

VI Mehren : Traités mystiques d'Abou Ali Al-Hossaïn ben Abdallah ben Sina ou Avicenne. Texte arabe avec explications françaises. Publié à Leyde 1889 — 1899.

VII Munk (S.) : Ibn Sina. Art. dans le Dictionaire de sciences philosophiques de Ad. **Franck. Paris 1885.**

VIII Saliba (Djémil): Etude sur la Métaphysique d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.

IX Vattier: La logique de fils de Sinna, Communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes, Paris 1638.

X Massignon: Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam.Paris, Geuthner 1929 p. 128-129

XI Viedemann: Ibn Sinas Anschauung vom Sehvorgang (في Arch. f. d. Gesch. d. Matur-udiss. u. d. Technik ج٤، ص ٢٣٩ وما بعدها — ليبسك ١٩١٢).

XII M. Horten: Avicenna's Lehre vom Regen Rogen bogen (في Mete orole Zeitschr ١٩١٣، ص ٥٣٤ وما بعدها).

XIII M. Winter: Über Avicennas Apus egregium de Anima، مونيخ ١٩٠٣

XIV وقد نقل M. Horten إلى اللغة الالمانية إلهيات الشفاء مع شرح بعنوان Die Metaphizic Avicennas هال وغيرها ١٩٠٧ — ١٩٠٩

XV S. Sauter: Avicennnas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik فريبورغ ١٩١٢

XVI وعن شعر ابن سينا الفارسي انظر: Browne: Literary Historay of Persia، ج٢ ص ١٠٦ — ١١١

XVII وعن ابن سينا كشخصية اسطورية، انظر مقال R. Basset المتقدم ذكره.

XVIII Chauvin: مجلة Muséon Nouv. Série ج٤، ص ٧٧

XIX E. Gilson : في Archives d'histoire doctrinale et littérraire du Moyen - âge المجلد الاول ، ص ٣٥-٤٤ وانظر له أيضاً المجلد ٢ ، ولا سيما ص ٨٩ — ١٥١ ، وانظر كذلك المجلد ٣ ص ٣٨ — ٧٤

XX R. Gosselin : De Enté et Essentia ، ص ٥١-٥٨ ومواضع اخرى .

XXI Th. Arnold : Legacy of Islam ١٩٣٢ ، انظر فصلي الطب والفلسفة (وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية في اواخر عام ١٩٣٦ وطبع في مصر)

XXII Fourlani : انظر مقاله عن ابن سينا ديكارت في مجلة Islamica ليبسك ١٩٢٧ ، المجلد ٣ ، ج ١ ، ص ٥٣—٧٢

XXIII Wolfson : Crescass' Critique of Arestotle كامبردج ١٩٢٩ ص ١٠١ — ١١١ ، ص ٤٨٦ — ٤٨٧ ، ص ٦٨٢ — ٦٨٦ وغيرها .

تنبيه : جاء في صفحة « ثز » أن كتاب الإشارات ترجم إلى الفرنسية بعناية P. J. Forget ، والصواب ان « مهرهن » ترجم فصل « مقامات العارفين » للفرنسية .

وورد في صفحة ٧ سطر ١٧ كلمة Acceseion وصوابها Accessoires

ابن سینا

منتخبات

١

المنطق

الحد

الحد بحسب الاسم وضرورته

الشيءُ الذي يقال له الحد[1] – إما أن يكون بحسب الاسم، وإما أن يكون بحسب الذات[2]: والذي بحسب الاسم: « هو القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند مستعمله »؛ والذي بحسب الذات: « فهو القول المفصل المعرِّف للذات بماهيته[3] ». وكل من تلفظ بلفظ

---

(١) الحد: Définition معناه اللغوي المنع؛ وفي الاصطلاح: قولٌ دالٌّ على ماهية الشيءِ، وهو الذي يتركب من جنس الشيءِ وفصله القريبين؛ كقولك: « الإنسان حيوان ناطق »، فالجنس هو الحيوانية، والفصل (أي ما يميزه من غيره) هو النطق.

(٢) الذات: Essence ما يصلح أن يحكم عليه بالوجود، أو بالعدم، أو بغير ذلك (دستور العلماء). والذات: هو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، وهو مؤنث « ذو » (كليات أبي البقاء). والذاتي لكل شيءٍ ما يخصه ويميزه عن جميع ماعداه (تعريفات الجرجاني).

(٣) الماهية Quiddité: قيل إنها مأخوذة عن « ما هو »، وهي في عرف الحكماء ما به يجاب عن السؤال بـ « ما هو »؛ فعلى هذا: تطلق الماهية على الحقيقة الكلية (دستور العلماء).

فإليه تحديده إذا أجاد العبارة لما يقصد إليه من المعنى ، ولا مناقشة معه ألبتة ، إلا إذا كان قد زاغ عما قصده بشيء مما سيقوله . وأما إذا ألّف المعاني التأليف الذي ينبغي ، ثم قال لمجموعها : إنه مرادي بما أطلقته من اللفظ ، فهو حد ذلك اللفظ ، إذا لم يكن قد أساء في التأليف مما ستسمعه ، ولم يكن بحيث إذا أضفت إلى ما أورده زيادة معنى كان مخصصاً لما ألفه أو غير مخصص ، فعرضت عليه ما ألفه والزيادة على أنه مفهوم اللفظ الذي حده قبله ، فقال : هو هو ؛ مثال ذلك : أن « الإنسان » إذا استعمله متكلم في كلامه ، فسألته ما يعني به ؟ فقال : « الحيوان المنتصب القامة ، البادي البشرة ، الذي له رِجلان » فأول ماله أنه قد حدّ الإنسان بحسب استعماله لفظه ، وليس لك أن تخاطبه فيه بوجه من الوجوه بالمناقشة ، إذ كان الحيوان بهذه الصفة موجوداً ، وكان له بهذه الصفة اعتبار ، وكان اعتباره بهذه الصفة غير محرم عليه أن يكون له اسم ، وأكثر ما يكون أن تؤاخذه به أمر اللغة ، وهو بعيد عن المآخذ العلمية . لكنك إن زدت على هذا المبلغ الذي ألفه « الضاحك » فقلت : « ألست تعني به

الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان ، البادي البشرة ، الضاحك ؟ » فقال : « أعنيه به » ؛ أو قلت : « ألست تعني به الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان في الطبع البادي البشرة ، الكاتب ؟ » فقال : « أعنيه به » . فقد أساء ، لأنه ليس اعتبار مجموع هذه المحمولات (١) ولا ضاحك منها ولا كاتب كاعتبارها مع أحدهما ، وليس إذا لم يزدها الضاحك خصوصاً لم يزدها معنى ؛ اللهم إلا أن يكون هذا القائل لم يعن بإيراد هذا التأليف دلالة أولية على مفهوم الاسم ، كأنه يقول : أريد به الشيء الذي يلحقه ويعرض له كذا ، لا من حيث هي لواحقه (٢) وعوارضه ، بل من حيث هو ذاته التي أجهلها . فيكون هذا غير حد بحسب اسمه ، ويكون ضرباً من التعريف الرسمي ناقصاً سنذكر حكمه من بعد . وكذلك

---

(١) المحمول : Attribut (عند المنطقيين) هو المحكوم به في القضية الحملية ، دون الشرطية (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) راجع : ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ١٢ — ١٤ .

(٢) اللواحق والعوارض : Accession كل معنى لا يقوم الشيء ، وهو قد يوجد له ولغيره ، فانه قد جرت العادة بأن يسمى «عرضاً عاماً» (منطق المشرقيين ص ٢٠) . واللاحق والعارض والعرض بمعنى واحد .

إذا نقص شيءٌ مما أورده في التأليف فبقي الباقي مساوياً أو أعم .

الحد بحسب الذات وعلاقته بماهية الشيء

وأما حد الشيء بحسب الذات التي له مطلقاً ، أو بحسب الذات التي له على أنه بحال ، فيجب في الأول منهما أن يتناول أول شيء مما يقوّم بالفعل نوعاً من أنواع الأشياء سواء كان نوعاً فوقه جنس ، أو كان نوعاً باعتبار كليته في نفسه بالقياس إلى ما يعرض تحته ، أو كان معنى كلياً غير نوع فيدل على ماهيته تلك ، حتى يحصل المصور له هو ماهيته ملحوظة بنفسها ، مفردة عن لوازمها ولواحقها ، التي بعد أول تقومه ؛ وفي الثاني أن يلحظ الذات ، وتلك الحال والماهية التي لتلك الذات ـ من تلك الحال ـ ملحوظة بنفسها ، مفردة عن أحوال أخرى ، ولوازم أخرى . فان ألف قولا من لوازم وتوابع خارجة عما حددناه فربما فعل رسماً [1] ما ، وأما حداً ، فكلا .

(١) الرسم Description : إما تام ، وإما ناقص . فالتام : ما يتركب من الجنس القريب والخاصة ، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك . والناقص : ما يكون بالخاصة وحدها ، أو بها وبالجنس البعيد ، كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك (تعريفات الجرجاني) .

مثاله : إن أراد أن يحد « الإنسان » بحسب وجوده ، فيجب أن يشير إلى أول ما به يتقوم هذا الشيء الذي يقع عليه اسم الإنسان ، وإنما يتقوم أول ما يتقوم بجنسه [1] القريب ، وفصله [2] ، فيجب أن يورد جنسه وفصله ضرورة . فإذا أوردا تمت ماهيته . وإن أمكن أن يكون للشيء الواحد فصول مقومة [3] تحت الجنس الاقرب معاً ، ليس أحد الفصلين يقوم أمراً أعم ، والفصل الثاني يقوم أمراً أخص ، فيلزمه أن يورد الفصلين أو الفصول معاً إذ كانت ذاته مجموع جميع ذلك ؛ فإذا لم يدل

(١) الجنس Genre : اسم دال على كثيرين ، مختلفين بالانواع (تعريفات الجرجاني) .

(٢) الفصل Différence : كلي مقول على الشيء ، جنساً كان أو نوعاً ، في جواب السؤال : « بأي شيء هو ؟ » في جوهره ، فإن ميز شيئاً عن مشاركيه في الجنس القريب ، ففصل قريب ، كالناطق للإنسان ، والحساس للحيوان ؛ وإن ميزه عن مشاركيه في الجنس البعيد ، ففصل بعيد ، كالحساس للإنسان (دستور العلماء) .

(٣) الفصل المقوم Différence constitutive : عبارة عن جزء داخل في الماهية : كالناطق مثلا ؛ فانه داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ، إذ لا وجود للإنسان في الخارج والذهن بدونه . (تعريفات الجرجاني) .

على شيءٍ من أجزاء ذاته ومن مقومات ذاته ، كان المدلول عليه جملة من أحوال ذاته . فإن لم يفعل الحادُّ هذا ، بل قال في حد الإنسان « انه حيوان ضحاك » فما دل على ذاته ، بل أورد من أموره ما يرد بعد تقوم ذاته ، فدل على ما ليس هو ذاته في الاعتبار ، وإن كان الشيءُ ـ الذي هو ذاته ـ هو أيضاً هذا الشيءُ من طريق الوضع والحمل ؛ وقد عرفت الفرق بينهما . وبالحقيقة ، فإن هذا قد أشار إلى معنى اعتباره غير اعتبار ذات الإنسان التي هي أول ما تتقوم . ولما كان ذات كل شيءٍ واحدة ، و كان ذاته ـ من طريق اعتبارها بحال واحدة ـ واحدة باعتبار واحد ، لم يمكن أن يكون القول المعرف لماهية تلك الذات تعريفاً أولياً ـ وهو الحد ـ إلا واحداً .

الامور المحدودة

ثم الأمور التي تحد ـ اما بسيطة وإما مركبة .

والمركبة إما مركبة التركيب الطبيعي الذي من الجنس والفصل ، أو مركبة على أحد وجهي التركيب الذي أوردناه في بابه ، أو مركبة تركيب التداخل ؛

وهو أن تركب معنى ومعنى فتجمع منهما محمولا واحداً، ثم تركب المجموع منهما مع أحدهما تركيباً وضعياً، قليل الجدوى ؛ مثل أن تركب الأنف والتقعير ، فتوقع عليه اسم « الأفطس » فتقول : « أنف أفطس » ؛ أو تسمي تقعير الأنف فطوسية ، ثم تقول : « أنف أفطس » . وبين الوجهين فرق . وليس كما يظن الظاهريون : فإنك إذا سميت الأنف ذا التقعير أفطس ، كان الفطس لا تقعيراً في الأنف ، بل كون الأنف ذا تقعير ؛ وبين الاعتبارين فرق : فإن الأفطس بحسب أحد الاعتبارين أنف فيه تقعير ، وبحسب الاعتبار الثاني أنف ذو تقعير في الأنف . وهذان الاعتباران ، وإن تلازما ، وتقارنا ، فهما مختلفان .

فهذه أصناف الأمور المحدودة ، ويجب أن نتكلم في حد واحد واحد منها .

رسم الامور البسيطة وما يتعلق به من اخطاء

فأما الأمر البسيط ـ فلا تطلب فيه الجنس والفصل الحقيقيين ، ولا الشيء الذي سميناه الحد الحقيقي ؛ فإن هذا مما لا يكون ألبتة ، وإن ظن قوم أنه يكون .

بل اطلب أن تعرفه من لوازمه العامة ، وخواصه ، وتضيف بعضه إلى بعض كما تضيف الفصل الى الجنس .

واعلم ، أن أكثر ما تحد به هذه الأشياء ليست بحدود ، وأكثر ما يجعل لها أجناساً ، هي لوازم عامة غير الأجناس ؛ وإذا أردت أن تعرفها باللوازم والخواص ، فيجب أن تكون تلك اللوازم والخواص بينة الوجود في الموجودات والثبات في الثابتات ، إما مطلقاً وإما بحسب من تخاطبه به . فإن من التعريف ما هو مطلق ، ومنه ما هو بحسب المخاطب ؛ كما أن من الاحتجاج ما هو مطلق ، ومنه ما هو بحسب المخاطب . وأما إذا كان اللازم أو الخاصة[1] مجهولاً ، فلا يفيدك التعريف به ؛ وكيف يعرف بالمجهول ؟ مثال اللازم المجهول الذي هو أعم من الشيء : المساواة لما هو مساوي القاعدة والارتفاع للمثلث ، فإنه كذلك لمتوازي الأضلاع . ومثال الخاصة المجهولة : كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ؛ فإن

---

(١) الخاصة Propriété : كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيًا ، سواء وجد في جميع أفراده ، كالكاتب بالقوة ، بالنسبة إلى الإنسان ؛ أو في بعض أفراده : كالكاتب بالفعل ، بالنسبة إليه . (تعريفات الجرجاني)

هذين إذا كانا مجهولين ، فقلت مثلا في تعريف المثلث : إنه المساوي لما هو كذا ومساوي الزوايا لكذا ، لم تدل على المثلث دلالة حاضرة معرفة ، إلا أن يكون تعريفك بحسب من يعلم ذلك ويريد أن تفهمه معنى لفظة المثلث ومفهومها، بل يجب ان يكون المعرف به بيّن الوجود في نفسه والثبات لمعناه .

الحال الوسطى

ثم لا يخلو إما أن يقع به نقل إلى تفهيم الذات ، فيكون تصور معناه يوجب انتقال الذهن إلى تصور ذات الشيء الذي له لازم أو خاصة ، وقد أشرنا إلى مثل هذا التعريف حين فصلنا أصناف التعريف ، فيكون هذا التعريف تعريفاً يقوم في الحقيقة مقام الحد ، وبالجملة يكون دلالة على معنى ذات الشيء بتوسط حال من أحواله ، فلا يجب أن يقصر عن الدلالة على ذاته بتوسط ألفاظ موضوعة لمقوماته ، لأنه لافتراق بينهما في توصيل الذهن إلى حاق الشيء . فهذا قسم من القسمين . ومن شرطه أن تكون تلك اللوازم والخواص مع بيان وجودهما وثبوتهما مطلقاً بينة الوجود والثبات للشيء بياناً غير محتاج إلى وسط .

رسم الشيء بالإضافة إلى غيره

وإما أن لا يقع به نقل إلى تفهيم الذات ، وإنما يكون قصارى البيان فيه أن يعرف الشيء بما يتميز به ولا يختلط بـه غيره ، وإن الشيء الذي له حال من الأحوال كذا ، فلا يزيد من تعريف ذاته إلا على المعروف من نسبته وأنه مخصوص بلوازم تلزمه . وأما خاصيته في ذاته فلا يعلم بذلك ولا يوقف عليه وتبقى مجهولة ، وهي التي ينبغي أن تعلم حتى تعلم ذاته . فهذا إن عدّ رسماً ، فيجب أن لا يعد في درجة الرسم الأول وما يجزئ ، أو لو خص باسم يفارقه به وما يجزئ أن يعد الأول في عداد الحدود .

الرسم بالأفعال والانفعالات

واعلم ، أن الصور والقوى الفعالة والمنفعلة ، إذا أورد القول المعرف إياها مأخوذاً فيه أفعالها ، والانفعالات التي تتم بها ذاتها ، بحيث يكون عنها ذلك ـ فإن القول الحق في ذلك ، أن ذلك القول قد يكون لها حداً ، وقد لا يكون ؛ وذلك لأن لها في أنفسها اعتبارين : اعتبار بنفسها

وذواتها التي هي بها إما جواهر وإما كيفيات ، واعتبار من جهة ما يلزمها مما قيل ، أو يصح عليها مما قيل . والصحة كما قد علمت من اللوازم . وليس يمكن أن تكون ذواتها مضافة معقولة الماهية بالقياس إلى الغير ، لأنها إما أن تكون نفس الإضافة من حيث هي إضافة[1] أو نفس كون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى الغير ، أو يكون لها وجود مفرد يلزمه أن يكون معقول الماهية بالقياس إلى الغير ، أو تكون إنما يقع عليها الاسم من حيث اجتماع طبيعة معقولة بنفسها وإضافة مقرونة بها ، يكون مجموعها هو المراد بالاسم المطلوب شرحه بالقول .

ولو كانت الصور والقوى لاجود لها إلا أن تكون معقولة بالقياس إلى الغير بنحو من الأنحاء ، لم يجب أن تعرف جواهر وكيفيات ، ولنضع أنها معدودة كذلك ، وإذا كانت معدودة كذلك كان لها وجود يخص ؛ ولنضع هذا أيضاً . وكيف لا ، وصدور الفعل يكون لا عن مجرد إضافة ، بل عن ذات لها إضافة ، وكذلك

(١) الإضافة Relation : حالة نسبية ، متكررة ، بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الاخرى ، كالأبوة والبنوة (تعريفات الجرجاني) .

صدور الانفعال ؟ والزيادة في تحقيق هذا لصناعة أخرى[1]

فبقي أن تكون إما ذوات لها وجود خاص يلزمها إضافة ، وإما ذوات فيها تركيب من الأمرين . فإن كانت ذوات لها وجود خاص ، لم يخل إما أن يقصد بالقول المفسِّر قصد الذات ، فيكون تعريفه باللازم من الإضافة رسماً . أو يقصد قصد كونها ذات ذلك اللازم ، فيكون بالقياس إلى هذا المقصود حداً .

وكثير من القوى والصور إنما تطلق عليها الأسماء من جهة ما يلزمها من الإضافة فيقال : « خفة » و « ثقل » ونحو ذلك . وأما إذا كانت الصور والقوى مركبة على النحو المذكور ، فالاقتصار على الأمر الإضافي من جزئيه غير معرف له تعريفاً تاماً ، على ما علمت ، أن الاقتصار على الفصول والخواص لا يتم بها التحديد ، بل ولا يتم بها التعريف والترسيم .

الرسم التام والرسم الناقص

على أن النظر في الصور والقوى نظر في البسائط[2]

---

(١) الزيادة في تحقيق هذا ، عائدة لعلم مابعد الطبيعة .

(٢) البسائط Idées simples : يراد بها المفاهيم الاولية .

وكلامنا الآن في البسائط . فإن كان ما نقوله من دلالة الرسم التام والناقص مشتركاً للبسائط والمركبات ، فإن المركبات قد يدل عليها بالرسمين جميعاً . وأفضل الرسمين هو الرسم التام ، وأخسهما الرسم الناقص ، على أنه يختلف أيضاً بحسب قرب اللزوم من المفهوم والبعد منه ، فإنه ليس استعمال المميز في رسم الإنسان كاستعمال المتعجب ، ولا استعمال المتعجب كاستعمال الضحاك .

وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم التي هي المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية والمفهوم ، وكان من الجنس الثاني ، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من العلل والمعلولات التي هي لوازم ولواحق في الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم[1] ، وكثيراً ما يوجد منها فيه ما هو خارج عن المفهوم أيضاً ، وكثيراً ما يريدون ذلك . وقد وقع الفراغ مما هو حد الشيء البسيط أو المركب ، فضلاً عن رسمه المعروف له ، مثل أخذهم توسط « الأرض » في تحديدهم لكسوف القمر ، فإنهم

---

(١) المفهوم Concept : ما حصل في العقل ، أي من شأنه أن يحصل في العقل ، سواء بالفعل أو بالقوة (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) .

يحدون كسوف القمر بأنه « خلو جرم القمر عن الشعاع الشمسي في وقته لتوسط الأرض بينه وبينها » وليس مفهوم كسوف القمر إلا ذلك الخلو في وقت من شأنه في مثله أن لا يخلو عنه . وأما أنه كان يستنير عن الشمس وانقطع بتوسط الأرض ، فأمر خارج عن المفهوم ، أقل معرفة من المحدود نفسه ، وهو سبب من أسبابه الخفية في وجوده التي لا يحس بها إلا العلماء . وبالحقيقة ليس من حقه أن يضطر إليه في رسم الكسوف ، فضلاً عن حده . وهم يجعلونه جزءاً من حده ، ويوردونه وقد فرغوا بالحقيقة من حده ، ثم يجعلون له شأناً في مقايسته مع البرهان لا ينكشف عن طائل . وليس هذا كما يقال في الليل : إنه « زمان ظلمة جو الأفق بسبب غروب الشمس » . فإن اسم الليل موضوع بإزاء تركيب الظلمة مع اعتبار غروب الشمس ، فإنّ الجو إذا أظلم بسبب غيم شديد الارتكام أسحم ، أو بسبب كسوف الشمس إذا كان كسوفاً تاماً ـ لم يسم ليلاً إلا على سبيل استعارة ومجاز . ثم إن قال قائل : إنه ليس كذلك ولم يوضع لذلك ، كان له أن يقول ذلك ، ولكن لم يجب ان يورد

فيه غروب الشمس ألبتة ، بل وجب أن يورده على وجه أعم من ذلك . ولهم من هذا القبيل حدود كثيرة ، مثل تحديدهم الغضب بأنه « شوق انفعالي إلى الانتقام يغلي منه دم القلب » ، « فان غليان دم القلب كان سبباً للغضب » ، واسم الغضب موضوع بإزاء الشوق الانفعالي للانتقام وإن جاز أن يحتد معه القلب .

التعريف بالاعدام

ومن جملة الأمور التي يدل عليها بالقول المعرف هي الأعدام[1] . وليست هي بالحقيقة ذواتاً ولا أموراً موجودة ؛ وإلا لارتكم منها في الشيء الواحد ما لا نهاية له ، ولا هي بسيطة بالحقيقة . وهذه الأعدام مثل العمى ، والظلمة ، والعجز ، والسكون . والنحو الذي فيها يتصور بقياس ما إلى شيء ونسبة : فإن العمى ليس إلا لنسبة مخصصة بالبصر فلا تعقل إلا بتركيب ، وذلك التركيب هو تركيب بملكة تقابلها وتخصصها ، كالعمى بالبصر ، والسكون بالحركة ، والظلمة بالنور . ومقابلاتها معقولة في أنفسها .

(١) الاعدام Privatifs : ج . عدم ، وهو ضد الوجود .

الدلالة بالمقومات

وأما المحدودات التي التركيب في معانيها ظاهر — فمنها ما أوردناه في القسم الأول في الفصل الذي ضمناه أصناف التركيبات[1]، وهي التي تتألف حقائقها من أجناسها وفصولها، وهذه فإنما تحد بما يُدل به على ذواتها، والدلالة على ذوات ما لذاته مقومات تكون من طريق الدلالة على مقوماته بشرط أن تورد بكمالها؛ فإنه إن خرج منها شيء ووقع به التمييز بالذاتيات، لم يقع التعريف لحقيقة الذات؛ فإن حقيقة الذات هي ما هي بجميع ما تقوم به، فإذا أورد بعض مقوماته، فقد أورد بعض ذاته أو بعض معاني ذاته؛ وما ليس هو بعد ذاته الا بقرينة، فإذا دل على حقيقة الذات، فيدل على سبيل نقل الذهن من ناقص إلى تام، ومن شيء إلى لازمه الخارج عنه، لا على سبيل المطابقة التي هي الدلالة باللفظ على المعنى بنفسه وذاته.

الحد والذات

ويجب أن يكون الغرض من الحد تصور ذات

(١) منطق المشرقيين ص ٢٠

الشيء . فإن التمييز يتبعه . وأما من كان غرضه التمييز ، فقد يناله بالرسم . وقد يناله بالحد الناقص المذكور ، ولا نعيقه فيما يؤثره ، ولكننا نستحب له أن يقصد القصد الأتم والأفضل .

والأمور التي يُدل عليها بالحدّ المأخوذ من الأجناس والفصول ، هي الأمور التي فيها التركيب . وأما الأمور البسيطة والأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب ، فإنك لا تجد فيها هذا الحد . وذلك أن البسيطة لا تجد لها دالاً على الماهية تقتضي أجزاؤه اختلاف دلالات بمقومات ، بل عسى أن تجد له لفظاً مفرداً ، أو تجد له رسماً ينقل في الذهن إلى تصوره على بساطته . وأما الأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد تجد لها حدوداً ، ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول : أما انك تجد لها حدوداً فلأنك تجد قولاً شارحاً لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته ؛ واما أنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول ، فلأن تركيبها ليس من أجناس وفصول .

الحد والماهية

ويجب أن يتوقع من الحد أن يكون دالاً على

ماهية الشيء ، ومطابقاً لمفهوم اللفظ ، ليس مأخوذاً من أمور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ يخصه القول المجموع منها ، وقد ترك ما هو مطابق لمفهوم الاسم . وما عليك ـ بعد أن تفعل هذا ـ أن لا تكون أوردت جنساً وفصلاً فيما لا يكون له جنس وفصل ، ومن الذي قد فرض عليك ذلك ؟ وأما أمثال هذه التركيبات فمثل حدنا الجسم المأخوذ مع البياض فإنك تحتاج أن تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتهما وتدل على وجود البياض منهما للجسم ، فإذا فعلت ذلك فتراك قد قصرت في الدلالة على حقيقة الشيء وانحرفت عنها إلى تعريفها بلوازمها كلها .

اصناف التركيبات مع العلل

وأصناف التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما يقع التركيب للشيء مع أحد علله . أما **الفاعلية** مثل العطاء ، فإنه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل . وأما **المادية** ، مثل القرحة ، فإنه مثلاً اسم لبياض مقرون بموضع مخصوص ، وهو جبين الفرس . وأما **الصورية** مثلاً ، مثل الأفطس ، فإنه اسم لأنف متصور بالتقعير .

وأما **الغائية** ، مثل الخاتم ، فإنه اسم لحلقة مقرونة بما هو كمال لها وغاية من التجمل بها في الإصبع . ولا يجب أن يناقش في الأمثلة إذا انكشفت جلية الحال فيها عن خلاف ما .

اصناف التركيبات

وربما وقع التركيب مع معلولاته ؛ مثل : الخالق والرازق ، وغير ذلك ...

وقد يكون ضرب من التركيب بين أشياء لا هي علل بعضها لبعض ، ولا معلولات ؛ وربما كانت متشابهة كتركيب العدد من الآحاد . وربما كانت مختلفة : كتركيب البُلقة من سواد وبياض . وربما كان التركيب بين أول بسائطها يقتضي استضافة تركيب آخر معنوي إليها ؛ مثل : التركيب لأجزاء السرير ، فإنه لا يتم السرير بتركيب أجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب ومثل التركيب للأُستُقُصّات [1] في الكائنات ، فإنه

(١) الاستقصات Eléments : ضبطها الجرجاني بالطاء وقال : هو لفظ يوناني بمعنى الاصل . وتسمى العناصر الاربعة ـ التي هي الماء والأرض والهواء والنار ـ اسطقسات ، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

لا يتم الكائن منها بتركيب أجزاء الاستقصات ، ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج ؛ وإذا تحققت كان - مثل ما أوردناه من الترتيب والاستحالة - أحد أجزاء المركب في المفهوم ، وإن لم يكن جزءاً أولاً قائماً في نفسه ، بل كان مع توابع الأجزاء الأولى القائمة في أنفسها . وسنورد فيما يستقبلك إشارات إلى أحكام في حدود أمثال هذه المركبات .

ومن عادة الناس أن لا يفطنوا لكون مثل الترتيب والاستحالة أجزاء للمفهومات ، إذ لا يجدونها متمايزة منفردة . كما من عادتهم أن لا يفطنوا أن مثل العدميات ، ومثل الايجاب والقبول ، ومثل الأبوة النفسية والملكية معان فيها تركيب .

وهذه الأشياء التي أشرنا إلى أنها الأشياء التي منها التركيب ، لا يسع الإخلال بشيء منها في تحديد ما يركب منها ، وإيراد القول المرادف لاسم كل واحد منها . ويجب استعمالها أيضاً في الرسوم التي تؤخذ فيها اللوازم الخارجة إذا تألف منها قول مساوٍ ، وخصوصاً العلل الغائية . وكذلك في الزوائد التي جرى الرسم

بزيادتها بعد توفية المفهوم مما ذكرناه ، فإن العلل الغائية شديدة المناسبة للتعريف .

الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء

واعلم ، أن كل حد ورسم فهو تعريف لمجهول نوعاً ما ؛ فيجب أن يكون بما هو أعرف من الشيء . فإن الجاري مجرى الشيء في الجهالة لا يعرفه . ولذلك قد غلط القوم الذين يقولون : « إن كل واحد من المضافين يعرَّف بالآخر » ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرف بالشيء وبين ما يتعرف مع الشيء : فإن الذي يتعرف به الشيء هو أقدم تعرفاً من الشيء ، والذي يتعرف معه ليس أقدم معرفة منه . وكل واحد من المضافين متعرف مع الآخر ، إذ العلم بهما معاً ليس قبل الآخر في المعرفة حتى يعرف به الآخر . وأعني بالمضافين : الشيئين اللذين يعقل كل واحد منهما مقيساً الى الآخر ، مثل « الابن » يعرف مقيساً بـ « الأب » ، والأب يعقل مقيساً بالابن ، وإنما أبوة هذا وابنية ذلك لأجل وضعه إزاء الآخر ، بل هو نحو وضعه إزاء الآخر ؛ لكن الآخر إذا كان مجهولاً لم ينفع تعريف الأول به ، بل

احتيج إلى ضرب من الحيلة وتذكير بالسبب الجامع بينهما ، فينقدح في الوقت العلم بكل واحد منهما وبهما جميعاً — من حيث هما مضافان — انقداحاً واحداً أو معاً ؛ فإنه لا يجب أن يحد الأب ، فيقال : إنه « الحيوان الذي له ابن » ، بل يقال : إنه « الحيوان الذي يولد من مائه ، أو من صنع كذا منه ، حيوان مشارك له في النوع أو الجنس — من حيث أن ذلك متولد منه » . ويقال في الجار : إنه « ساكن دار أحد حدوده بعينه حد دار إنسان آخر من حيث هو كذلك » . فينقدح لك في الحال المقابلة والمتقابلان معاً ، ويكون التعريف من أشياء هي أقدم من المعرفة من المتضايفين المجهولين ، لا يحتاج في تعريف شيء منها إلى استعمال المحدود أو المتعرف .

المطابقة بين الحد والموضوع

واعلم ، أن الحد والرسم بحسب الاسم جار مجرى ما يحد ويرسم ، فإن كان الشيء الذي تستعمله معنى لفظه مورداً على غير جهة الصواب ، لم يكن بدٌّ أن يطابق به ما يورد من التفهيم . وأما حقائق الأشياء في أنفسها

فتجري مجاريها من الصواب .

وتفصيل هذا : أن سائلاً لو قال : « ليحقق لي مفهوم الإنسان الإنسان » ، لم يكن بدّ من أن يقال له : « الحيوان الناطق ، الحيوان الناطق » مرتين ، ولم يكن هذا قبيحاً أو محالاً بالقياس إلى السؤال وبحسب وجوب الجواب ، لأن ذلك الذي سأل عنه هو هذا الذي أجاب به ، وإن كان هذا بنفسه ـ لا بالقياس إلى ما هو تفهيمه ـ محالاً أو قبيحاً أو هذياناً . وكذلك إذا سأل عن حد الأنف الأفطس أو شرح اسمه ، كان الجواب : « هو أنه أنف ، هو أنف ذو تقعير » ؛ وذلك أنه أورد لفظ الأفطس مقروناً بالأنف ؛ والأفطس هو اسم ، لا لكل تقعير كيف كان ، بل لما كان من ذلك أنفاً ؛ وهو اسم يقع على موضوع مقرون به حال ، فلم يوجد بدٌّ من إيراد الموضوع الذي هو الأنف في شرح مفهومه ، ولم يكن هذا قبيحاً ؛ غير أن القبيح أو الهذيان قول من يقول : « أنف أفطس » كما هو قبيح وهذيان أن يقول : « إنسان حيوان » أو « إنسان إنسان » ؛ فإن لم يعن بالأفطس أنفاً ذا تقعير ، بل ذا تقعير ، في الأنف ، كان الذي يجب أن يقال حينئذ : إن

الأنف الأفطس هو أنف ذو تقعير في الأنف ، و كان أخف شناعة من الأول ، وإن لم يكن برئياً منها براءة مطلقة ! وإذا كان الأفطس هو ذو تقعير في الأنف ، جاز أن يسمى الحيوان صاحب الأنف ، أفطس ؛ وإذا عني به أنف ذو تقعير ، لم يجز أن يسمى صاحب الأنف أفطس إلا باشتراك الاسم . والمشهور عند الناظرين في صناعة الحدود ، أن من الأعراض والصور ما يؤخذ الموضوع في حده ، ومنه ما لا يؤخذ الموضوع في حده . ويشبهون الأول بالفطوسية ويشبهون الآخر بالتقعير . ونحن يلزمنا أن نقول في هذا ما هو القول المعتدل الذي لا تعصب فيه فنقول :

الاسم والموضوع

أولاً : لاشك في أن الأشياء التي لها موضوعات اعتبار كون لها في الموضوع ، وتعلم أن لنا أن نسميها من حيث هي كذلك بأسماء . ومن البيّن الواضح ، أن شرح ما كان من الأسماء موضوعاً على هذا الوجه يتضمن الإشارة إلى الموضوع ، كما أن لنا أن نسمي الموضوعات من حيث لها أعراض وصور بأسماء ؛ فنقول ، مثلاً :

أفطس ، وأبلق . ويحوج أن نورد في شرح تلك الأسماء إشارة إلى تلك الأعراض والصور ، فهذا شيء لا يفترق فيه الحال بين الموضوعات وما يوجد لها . ولا يجب أن يكون تعلق الناظرين في هذا الشأن مقصوراً على مثل الفطوسية التي جعلت اسماً لتقعير بشرط موضوع ، بل يجب أن تعتبر نفوس حقائق الموجودات في الموضوع ، هل فيها ما يدخل الموضوع في ماهيتها ، وأن كليهما مشتركة في أن الموضوع يدخل في وجودها على سبيل علة أو شرط ؟

شرائط الوجود وشرائط الماهية

ثم أنت تعلم أن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها ، لا من شرائط الوجود ومقوماته . ولذلك ليس يدخل الباري تعالى في حد شيء وهو المفيد لوجود الأشياء . وإذا كان ذلك كذلك فليس لقائل أن يقول إن اللحمية ، مثلاً ، لما كانت لا توجد إلا في مادة معينة وليس تصلح لها كل مادة ، ثم التربيع قد يوجد في مواد غير معينة ويصلح لها الذهب كما تصلح لها الفضة وكما يصلح لها الخشب ، بل تصلح لها

كل مادة ، فمن الواجب أن يكون مقوم اللحمية ـ بما يتقوم به من المواد ـ خلاف مقوّم التربيع . ويجب من ذلك أن يكون تحديد التربيع مستغنياً عن الإشارة إلى المادة ، وتحديد اللحمية مفتقراً إليها : فإن التعلق بالشيء في الوجود أمر غير التعلق بالشيء في المفهوم[1] .

مفهوم الذات ووجود الذات

واعلم ، أنك لست تطلب في التحديد إلا المفهوم ، وإذا كان مفهوم ذات الشيء غير مقتضي الالتفات إلى شيء آخر فتحديده كذلك ، وإن كان وجوده متعلقاً

(١) إن ابن سينا يميز الماهية من الوجود ، ويجعل الوجود صفة خارجية لا تدخل في تقويم الماهية ، قال : «فإن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ، ومحمول عليها ، خارج عن تقويم ماهياتها . » (منطق المشرقيين ص ٢٢)

وقال أيضاً : « وليس من شأن المعنى المتصوّر أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة ، وان كان وجودها في حيز الإمكان ، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ « الخلاء » ، ومفهوم لفظ « الغير المتناهي » في المقادير ، فإن مفهومات هذه الالفاظ تتصور مع استحالة وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها ، فإن ما لا يتصور معناه ، من المحال ان يسلب عنه وجود ، ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً او نفياً . » (منطق المشرقيين ص ٣١ـ٣٢) .

بشيء آخر ، كالسواد مثلاً ، تخصص ذات غير ذات الموضوع وله مفهوم بما يتخصص به على نحو ما يتخصص به . فليس بواجب من الضرورة أن يكون تفهمه مقتضياً بتفهم شيء آخر ، إذا تفهم من حيث حقيقته في نفسه . والقوم أنفسهم يقولون : إن العرضية من لوازم الأمور التي هي الأعراض ، ليس من مقوماتها ؛ فلا يجب ، إذن ، أن يلتفت إليها في حدودها ، إن وجد لها حدود ؛ وإذا لم يلتفت إليها ، لم يلتفت إلى المعروض له ، إلا أن يكون هناك اعتبار آخر . فتبين أن دعواهم ليس تصح من نفس ما يثبتون به دعواهم ، أللهم إلا أن تكون من الأعراض ، أعراض تكون موضوعاتها داخلة في مفهومها ، وحينئذ هذه الأعراض لا تكون بسيطة ، بل يكون لها اختصاص مفهوم مخلوط بما يتعلق بالموضوع ، فتكون مؤلفة متباينة ، ولا نطلب بالتركيب شيئاً غير هذا ، أعني التركيب الذي يستعمل في مثل هذا الموضع ؛ ويكون مثلها مثل الفطوسية ويشبه أن تكون الحركة والاجتماع وما يجري مجراهما من هذا القبيل .

لكنا نقول : إن الامور البسيطة ليس لها ، على ما

علمت ، حدود ، وإنما لها رسوم ، والرسوم من اللوازم التي لا بد منها تابعة كانت أو كانت متبوعة في الوجود ، وإن لم تكن في الماهية وما كان كذلك . فإذا أردنا أن نعرف البسائط بلوازمها ومقوماتها في الوجود ، كان ، بالحري ، أن نعرّف الاعراض والصور بموادّها المتعينة . ولكن إذا كانت بينة اللزوم ، فما كان من مقومات الوجود من العلل والأسباب ، سواء كانت موضوعات أو غيرها ، غير بينة الوجود ، لم يلتفت إليها ؛ وما كانت بينة اللزوم ، دالة على الشيء ، منزلة إليه ، مميزة له ، استعملناها ضرورة ، فاحتجنا لذلك في شرح مفهوم كثير من الأعراض والصور إلى إيراد الموضوعات والعلل ، بل لم نستغن عن ذلك لأنا مضطرون إلى تعريفها بالمقومات لوجودها وسائر لوازمها . وما يقال لك في هذا الباب من غير هذا الوجه ، فلا تلتفت إليه . فالموضوعات ، والأفعال الصادرة ، والغايات التي للاشياء ، تدخل في شرح المفهوم على هذا الوجه . وكل شيء تستعمل فيه هذه ، فهو ، بالحقيقة ، رسم غير حد ؛ لكن بعضه أشد مناسبة للحد من بعض .

منطق المشرقيين ص ٣٤ ـ ٤٦ مطبعة المؤيد
القاهرة ١٣٢٨ ـ ١٩١٠ (المكتبة السلفية)

٢

فى النفس

٧

صفنا ع

قوى النفس

والنفس كجنس واحد ، ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : **النباتية** [1] وهي كمالٌ أوّل لجسم طبيعي آليّ من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي . والغذاء : جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل .

والثاني : النفس **الحيوانية** [2] : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس **الإنسانية** [3] : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

---

(١) النفس النباتية L'âme végétale

(٢) النفس الحيوانية L'âme animale

(٣) النفس الانسانية أو الناطقة L'âme humaine (raisonnable)

وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ ـ **القوة الغاذية** [١] : وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ ـ **والقوة المنمية** [٢] : وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، متناسبة للقدر الواجب ، لتبلغ به كماله في النشوء .

٣ ـ **والقوة المولدة** [٣] : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ، ما يصير شبيهاً به بالفعل .

(النجاة : ص ٢٥٨ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ـ ١٣٣١ هـ)

---

(١) القوة الغاذية L'âme nutiritive

(٢) القوة المنمية L'âme augmentative

(٣) القوة المولدة L'âme générative

الحواس الباطنة

يقسم ابن سينا النفس الحيوانية الى قوتين : محركة ، ومدركة ؛ والمحركة الى قسمين : إما محركة بأنها باعثة ، وإما محركة بأنها فاعلة . وأما القوة المدركة فتنقسم عنده قسمين أيضاً : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من باطن . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق واللمس . والأخير هو جنس لأربع قوى تدرك الحار والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين ، والخشن والأملس .

وأما القُوى المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات

ومن المدرِكات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل ، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً ، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

ادراك الصورة وادراك المعنى

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى : أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس

الظاهر معاً ، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ، ويؤديه إلى النفس : مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ـ أعني شكله وهيأته ولونه ـ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسها الظاهر .

وأما المعنى : فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً : مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتّة . فالذي يُدْرَك من الذئب أولاً بالحس ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى .

الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل

والفرق بين الإدراك مع الفعل [1] والإدراك لا مع الفعل [2] : أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن تركّب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض ، وتفصله عن بعض ، فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت .

---

(١) Faculté active

(٢) Faculté impulsive

وأما الإدراك لا مع الفعل : فأن يكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط ، من غير أن يفعل فيه تصرفاً ألبتّة .

والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني : أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحوٍ ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ؛

والإدراك الثاني : هو أن يكون حصولها له من جهة شيء آخر ، أداها إليه .

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية : قوة **فنطاسيا** ـ أي الحس المشترك[1] ـ وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .

ثم **الخيال والمصوّرة**[2] : وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، يحفظ ما قبِلَهُ الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

واعلم ، أن القوة التي بها القبول ، غير القوة التي

---

(١) الحس المشترك Sens commun

(٢) المصوّرة Faculté formative [image]

بها الحفظ ؛ فاعتبر ذلك في الماء . فإن له قوة قبول النقش ، وليس له قوة حفظه .

ثم القوة التي تسمى « متخيّلة »[1] بالقياس إلى النفس الحيوانية ، و « مفكّرة » بالقياس إلى النفس الإنسانية ؛ وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، عند الدودة ، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوة **الوهمية**[2] : وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية : كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

ثم القوة **الحافظة الذاكرة**[3] : وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة ، الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية ، كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس ؛ ونسبة تلك القوة

---

(١) Imagination

(٢) Opinion

(٣) Mémoire

إلى المعاني ، كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة .

فهذه هي قوى النفس الحيوانية . ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ؛ ومنه ما له بعضها دون بعض .

أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان؛ ولكن من الحيوان ما لا يَشُم ، ومنه ما لا يسمع ، ومنه ما لا يبصر .

« النجاة ص ٢٦٤ — ٢٦٧ »

النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الإنسانية ـ فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة [1] ، وقوة عالمة [2] . وكل واحدة من القوتين تسمى « عقلاً » باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها إصلاحية . ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية، أن تحدث فيها هيآت تخص الانسان ، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل : الخجل، والحياء، والضحك، والبكاء، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة : هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

---

(١) القوة العاملة Raison pratique

(٢) القوة العالمة Raison théorique

وقياسها إلى نفسها : أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة : مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق . وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها ، حتى لا تنفعل عنها ألبتة ، بل تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيآت انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية : وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل أن تكون غير منفعلة ألبتة وغير منقادة بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيأة فعلية ، ولهذه هيأة انفعالية ، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المغلوبة ، يكون لها هيأة انفعالية ، ولهذه هيأة فعلية غير غريبة ، أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة ،

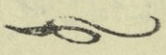
لأن النفس الإنسانية ـ كما يظهر من بعد ـ جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبة هي تحته ، وجنبة هي فوقه . وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها ، وهو البدن وسياسته .

وأما **القوة النظرية** : فهي القوة التي له ، بالقياس الى الجنبة التي فوقه ، لينفعل ويستفيد منه ، ويقبل عنه .

وكأن للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ـ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثراً من من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه الى المبادئ العالية ـ ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه هذا .

« النجاة : ص ٢٦٧ — ٢٦٩ »



أفعال القوة المتذكرة والوهمية

وفي أن أفعال هذه القُوى كلها بآلات جسمانية ، كنا [1] قد استقصينا القول في حال المتخيلة والمتصورة ؛ فيجب أن نتكلم في حال المتذكّرة ، وما بينها وبين المفكّرة ، وفي حال الوهم ، فنقول :

الوهم

إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيُّليّ من غير أن يكون ذلك محققاً ؛ وهذا مثل ما يعرض للانسان من استقذار العسل لمشابهة المزازة ؛ فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك ؛ ويتبع النفسَ ذلك الوهمُ ، وان كان العقل يكذبه . والحيوانات ، وأشباهها من الناس ، إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقياً [2] له ، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط ، وان كان الانسان قد يعرض لحواسه وقواه بحسب مجاوزة النطق ما يكاد أن يصيّر قواه الباطنة نطقيةً مخالفةً

(١) في الأصل : كأنا . (٢) ورد أيضاً « نطقياً »

للبهائم . فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلّفة ، والألوان المؤلفة ، والروائح والطعوم المؤلفة ، ومن الرجاء والتمني ـ أموراً لا تصيبها الحيوانات الأخرى لأن نور النطق كأنه فائض سانح على هـذه القوى . وهذا التخيل أيضاً الذي للانسان ، قد صار موضوعاً للنطق ، بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات ، حتى يُنتفع به في العلوم ، وصار ذكره أيضا نافعاً في العلوم كالتجارب التي تحصل [1] بالذكرى ، والأرصاد الجزئية ، وغير ذلك ...

ونرجع الى حديث الوهم فنقول :

ان من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذي لم يصحبه العقل ، حال توهمه ، كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات ، عند ما ينال الحسّ صورتها ، من غير أن يكون شيء من تلك المعاني يُحسّ ، من غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر في تلك الحال ؟

فنقول : إن ذلك للوهم من وجوه :

---

(١) وردت أيضاً « يحفظه » .

من ذلك الإلهامات [1] الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية ، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلّقه بالثدي ، ومثل حال الطفل اذا أقيل [2] وأقيم ، فكاد يسقط من مبادرته الى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الإلهام الإلهي . فإذا تعرض لحدقته بالقذى ، بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرض ، وما ينبغي أن يفعل بحسبه ، كأنه غريزة لنفسه ، لا اختيار معه . وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية ؛ والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها ، هي دائمة ، لا تقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرةً وأن لا تكون : كاستعمال [3] العقل ، ونخاطر الصواب ، فإن الأمور كلها من هناك . وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات ، فيما يضر وينفع . فيكون الذئب تحذره كلُّ شاة وإن لم تره قط ، ولا أصابتها منه نكبة ؛ ويحذر الأسدَ حيواناتٌ كثيرة ، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ، وتشنّع [4] عليها الطير الضعاف من غير تجربة . فهذا قسم .

---

(١) في الأصل : « الالهات » . (٢) في الأصل : « أقل » .
(٣) وردت أيضاً « كاستكمال » . (٤) تشنع : تهيأ للقتال .

وقسم آخر ، يكون لشيء كالتجربة : وذلك أن الحيوان اذا أصابه ألم ، أو لذة ، أو وصل اليه نافع حسي ، أو ضار حسي مقارناً لصورة حسية ، فارتسم في المصورة صورة الشيء ، وصورة ما يقارنه ، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما ، والحكم بينهما - فإن الذكر لذاته وبجبلته ينال ذلك ؛ فإذا لاح للمتوهم تلك الصورة من خارج ، تحركت في المصوّرة ، وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة؛ وبالجملة ، المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوة المتخيلة ، فأحس الوهم على جميع ذلك معاً ، فرأى المعنى مع تلك الصورة ، وهذا هو على سبيل تقارب التجربة . ولهذا يخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها .

وقد يقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه بأن يكون للشيء صورة تقارن معنى وهمياً في بعض المحسوسات ، وليس تقارن دائماً ذلك ؛ وفي جميعها ، فيلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها ، وقد تختلف . فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى إطاعة هذه القوى له ؛ وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر

والحسن . وأما المصورة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكر ؛ والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات .

الذاكرة

وأما التذكر[1] ـ وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ـ فلا يوجد ، على ما أظن ، إلا في الإنسان . وذلك أن الاستدلال على أن شيئاً كان فغاب ، إنما يكون للقوة النطقية ، وإن كان لغير النطقية ، فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق . فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت ، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر ، ولم يخطر لها ذلك بالبال ، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان . والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي ، ويشاكل التعلم من جهة ، ويخالفه من جهة ؛ أما مشاكلته للتعلم ، فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور[2] غيرها .

---

(١) يميز ابن سينا التذكر من الذكر كما يفرق علماء العصر الحاضر بين التذكر العفوي Rappel spontané والتذكر الارادي Rappel volontaire فالذكر مشترك بين الإنسان والحيون ، والتذكر خاص بالإنسان ؛ وهو ، كما قال ابن سينا ، انما يكون للقوة النطقية ولا يتذكر الإنسان ماضيه تذكراً إرادياً إلا إذا كان للعمل العقلي أثر في توجيه الشعور (٢) في الأصل « ار »

وكذلك التعلم فإنه أيضاً انتقال من معلوم إلى مجهول ليعلم ؛ لكن التذكر هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلاً في الماضي ؛ والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر . وأيضاً فإن التذكر ليس يصار إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض ، بل على سبيل علاقات إذا حصل أقربها من الغرض انتقلت[1] النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال ؛ فلو كانت الحال غير ذلك لم يجب ، وإن أخطر صورة الأقرب أو معناه أن ينتقل كمن يخطر بباله كتاب بعينه فيذكر منه معلمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب ، وليس يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال ، وإخطار معناه ، أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان .

وأما العلم فإن السبيل الموصلة إليه ضرورية النقل إليه ، وهو القياس والحد . ومن الناس من يكون التعليم أسهل عليه من الذكر ، لأنه يكون مطبوعاً على ضروريات النقل ، ومن الناس من يكون بالعكس ؛ ومن الناس من يكون شديد الذكر ، ضعيف التذكر : وذلك لأنه يكون يابس المزاج ، فيحفظ ما يأخذه ، ولا تكون

(١) في الأصل « انتقل »

حركة النفس تطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته ؛ من الناس من يكون بالعكس . وأسرع الناس تذكراً أفطنهم للإشارات ، فإن الإشارات تفعل نقلا عن المحسوسات إلى معان غيرها : فمن كان فطناً في الإشارات كان سريع التذكر . ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف التذكر ، ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد : فإن الفهم يحتاج إلى عنصر ، للصور الباطنة ، شديد الانطباع ؛ وإنما تعين عليه الرطوبة . وأما الذكر فيحتاج إلى مادة تُعسِرُ انفساخ ما يُتصور فيها ويتمثل ؛ وذلك يحتاج إلى مادة يابسة ، فلذلك يصعب اجتماع الأمرين ، فأكثر من يكون حافظاً هو الذي لا تكثر حركاته ، ولا تتفنن همه . ومن كان كثير الهمم كثير الحركات ، لم يذكر جيداً فيحتاج الذكر ، مع المادة المناسبة ، إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى ، المستثبتين إقبالاً بالحرص ، غير مأخوذة عنهما باشتغال آخر ، ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جداً لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشغل به نفوس البالغين ، فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره . وأما الشبان ، فلحرارتهم ، واضطراب

حركاتهم ، مع يبس مزاجهم ـ لا يكون ذكرهم كذكر الصبيان والمترعرعين . والمشايخ أيضاً يعرض لهم من الرطوبة الغالبة أن لا يذكروا ما يشاهدون .

وقد يعرض مع الذكر ، من الغضب ، والحزن ، والغم ، وغير ذلك ، ما يشاكل حال وقوع الشيء : وذلك أنه لم يكن سبب الغم والحزن والغضب ، فيما مضى ، إلا انطباع لهذه الصورة في باطن الحواس ؛ فإن عادت ، فعلت ذلك أو قريباً منه ؛ والأماني والرجاء تفعل ذلك . والرجاء غير الأمنية : فإن الرجاء تخيل أمر ما ، مع حكم أو ظن بأنه ، في الأكثر ، كائن ؛ وأما الأمنية فهو تخيل أمر وشهوته ، والحكم بالتذاذ يكون ، إن كان .

والخوف مقابل الرجاء ، على سبيل التضاد ، واليأس عدمه . وهذه كلها تكون أحكاماً للوهم . فلنقتصر الآن على ما قلناه من أمر القوى المدركة الحيوانية .

(الشفاء ص ٣٣٩ — ٣٤١)

القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية فهي قوةٌ من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيءٌ . وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية لها ، إلى هذه الصور ، نسب ؛ وذلك لأن الشيءَ الذي من شأنه أن يقبل شيئًا قد يكون بالقوة[1] قابلاً وقد يكون بالفعل[1] ، والقوة تقال

---

(١) إن قوله « بالقوة » هو ضدُّ قوله « بالفعل » ، وهو من مصطلحات أرسطو . والتضاد بين « القوة » و« الفعل » ليس كالتضاد بين « الإمكان » و « الوجود » ، لان القوة موجودة ، أما الممكن فغير موجود .

فالقوة : هي الموجود من حيث أنه لم يبلغ كماله بعد ، ولم يقبل جميع مخصصاته أو الصور التي تقتضيها حقيقته ؛ أو هي ما يمكن أن يحدث ، ولكن الآن غير حادث . من ذلك قول الفلاسفة ليس في الإله شيءٌ بالقوة ، بل هو فعل محض . ومعنى ذلك أنه غير متحرك لكنه ليس عديم الفعل .

و« الفعل » هو الموجود من حيث انه بلغ كماله . وهذا معنى قولهم إن الكون هو انتقال من القوة إلى الفعل . من ذلك أن الشجرة =

على ثلاثة مصادر بالتقديم والتأخير . فيقال قوة **الاستعداد**[1] المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ولا أيضاً حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال « قوة » لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا يمكنه به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تمّ بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بكيفية أن يقصد فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب . والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة[2] وهيولانية . والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة[3] . والقوة الثالثة تسمى ملكة[4] وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة ، فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي

= موجودة في البزرة بالقوة فاذا انتشت البزرة وتمت الشجرة وامتدت جذورها وأغصانها قلنا إنها قد انتقلت من القوة إلى الفعل .

(١) Disposition

(٢) Puissance absolue et materielle

(٣) Puissance possible

(٤) Puissance habitude

ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها ، وحينئذٍ تسمى عقلاً هيولانياً [1] . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع ؛ وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة ، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية ، وأعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة ، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام أن ما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة [2] ، ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس الى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ؛ وأما هذه فإنها تعقل اذا أخذت تقيس بالفعل . وتارة تكون له بنسبة ما بالقوة الكمالية ، وهذا أن يكون حصل فيها أيضا الصورة المعقولة الأولية ، الا

---

(١) Intelligence materielle

(٢) Intelligence-habitude

أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة؛ فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ويسمى عقلاً بالفعل[1] لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب. وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس الى ما بعده. وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون حينئذٍ عقلاً مستفاداً[2]، إلاّ أنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالعقل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج. فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك تكون قوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأوليه للوجود كله[3].

(النجاة: ص ٢٦٩ — ٢٧٢)

---

(١) Intelligence en acte

(٢) Intelligence acquise

(٣) قال ابن سينا في الإشارات: ومن قواها: ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل:

فأولها: قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً، وهي المشكاة.

وتليها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، —

طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ، أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور لأن استعداده الذي قَبِلَ الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سُمي هذا الاستعداد القوي حدساً [1] وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال [2] الى كبير شيء

ـ فيتهيأ بها الاكتساب الثواني : إما بالفكرة ، وهي الشجرة الزيتونية إن كانت ضعفى ؛ أو بالحدس فهي زيت أيضاً . إن كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال .

أما الكمال ، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهي نور .

وأما القوة : فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه ، كالمشاهدة متى شاءت ، من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني أيضاً الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار (الإشارات : ص ١٥٣ — ١٥٤)

(١) Intuition

(٢) Intelligence active

والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد . لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملكة إلاّ أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسيّ لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلةٍ محسوسةٍ ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الإشارة اليه .

الحدس والتعليم

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها انما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس ، وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس ؛ وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس ؛ فان الأشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها الى المتعلمين . فجائز أن يقع للانسان

بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهـذا مما يتفاوت بالكم والكيف . أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى ، واما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس ، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حدٍّ بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له ألبتة ، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتعل حدسا ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً ، لا تقليدياً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . فإن التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية .

(النجاة ص ٢٧٢ — ٢٧٤)

الحدس والفكرة

تنبيه :

لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاستمع :

أما الفكرة : فهي حركة ما للنفس في المعاني ، مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه ، مما يصار به إلى العلم المجهول ، حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجري مجراه فربما نادت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما الحدس : وهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة ، إما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وإما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه .

ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ، وإمكان وجودها فاستمع :

ألست تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة ؟ فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة ؛ ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمع بالفكر ؛ ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس ، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلّت وربما كثرت ؛ وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة .

(الإشارات : ص ١٥٣ — ١٥٦
م. الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥)

وحدة النفس

ونقول إن النفس ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة . ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة . لكن الحس إذا ورد عليه شيء ، فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة ، فتكون القوة التي بها نغضب ، بها بعينها تحس وتتخيل ؛ فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس ، أو يكون قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة ، فلا يكون إذا قد تفرقا في قوتين لا مجمع لهما ، بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً ، ويرد تأثير بعضها على بعض . فإما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر ، أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى ، وكلها تؤدي إليه ، فتقبل عن كلها ما يورد . والقسم الأول محال ، لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء

الذي قيل إنه قوة له ، وليس يصلح كل قوة لكل فعل فقوة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس ؛ وقوة الحس ، بما هي قوة الحس ، لا تغضب . فبقي القسم الثاني ، وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدإ واحد ، فإن قال قائل : إن قوة الغضب ليس تنفعل عن الصورة المحسوسة ؛ لكن الحس إذا أحس بالمحسوس لزمته انفعال قوة الغضب بالغضب ، وإن لم يكن ينفعل بصورة المحسوس — فالجواب عن هذا : أن ذا محال ، وذاك أن قوة الغضب إذا انفعل عن قوة الحس ، فإما أن ينفعل عنه لأن تأثيراً وصل إليه منه وذلك التأثير هو تأثير ذلك المحسوس ، فيكون انفعل عن ذلك المحسوس وكلما انفعل عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس ، وأما أن يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس ، فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من ذلك المحسوس . هذا خلف وأيضاً ، فإنا نقول : إنا لما أحسسنا بكذا غضبنا ويكون هذا كلاماً حقاً ، فيكون شيء واحد وهو الذي أحس فغضب ، وهذا الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه . فإن كان جسم الإنسان فإما أن يكون جملة أعضائه

وإما أن يكون بعض أعضائه . ولا يصح أن يكون جملة أعضائه فإنه لا يدخل في هذه اليد والرجل ، ولا يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحسّ وهذا غضب ، فإنه لا يكون حينئذٍ شيءٌ واحد أحس فغضب ، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع للأمرين جميعاً فسعى أن الحق هو أن قولنا إنا أحسسنا فغضبنا أن شيئاً منا أحس ، وشيئاً منا غضب . لكن مراد القائل : إنا أحسسنا فغضبنا . ليس أن هذا منا في شيئين ، بل إن الشيءُ الذي أدى إليه الحس هذا المعنى عرض له إن غضب ، وإما أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً ، وإما أن يكون الحق هو أن الحاسّ والذي يغضب شيءٌ واحد . لكن هذا القول بين الصدق ، فإذا الذي يؤدي إليه الحس محسوسة هو الذي يغضب ، وكونه بهذه المنزلة ، وإن كان جسماً ، فليس له بما هو جسم ، فهو إذاً له بما هو ذو قوةٍ بها يصلح لاجتماع هذين الامرين فيه ، وهذه القوة ليست طبيعة فهي إذن نفس . فإذن ليس موضوع اجتماع هذين الامرين جملة جسمنا ، ولا عضوين منا ولا عضواً واحداً بما هو طبيعي . فبقي أن يكون

المجتمع نفساً بذاتها أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة ؛ فالمجتمع هو النفس . ويكون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها ، ويجب أن يكون تعلقه بأول عضوٍ تتولد فيه الحياة ، فمحال أن يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به ، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن ، لا هذا المبدأ ، بل قوة تحدث بعده ؛ وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون متعلق هذا المبدأ هو القلب لا محالة . وهذا الرأي مخالف من **الفيلسوف** لرأي الإلهي **أفلاطون**[1] ، وفيه موضع شك : وهو أنا نجد القوى النباتية تكون في النبات ، ولا نفس حساسة ، ولا نفس ناطقة ؛ ويكونان معاً في الحيوان ، ولا نفس ناطقة . فإذن كل واحدٍ منهما قوة أخرى غير متعلقة بالآخر . والذي يجب أن يعرف حتى ينحلّ به

---

(١) يعني بالفيلسوف آرسطو . إن رأي آرسطو في جوهر النفس مختلف عن رأي أفلاطون ، لأن المعلم الأول جعل ملكات النفس مطابقة من حيث الجوهر لوظائف الجسد وهي : الغاذية ، والحساسة ، والمحركة ، والمفكرة . أما افلاطون فقد جعل النفس ثلاث قوى : الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة ، وعلق الغضبية بالقلب ، فإن ابن سينا يشير الى الخلاف ، ويبين أن النفس التي هي مبدأ القوى كلها إنما تتعلق عند أرسطو بأول عضو تتولد فيه الحياة وهو القلب ، في حين أن أفلاطون قد جعل القلب مركز النفس الغضبية فقط .

هذا الشك ، أن الأجسام العنصرية فيها صرفية التضاد ، عن قبول الحياة . وكلما أمعنت في هدم صرفية التضاد وردته إلى التوسط الذي لا ضد له ، جعلت تقرب إلى شبه بالأجسام السماوية ، فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدإ المفارق المدبر ؛ ثم إذا ازدادت قرباً من التوسط ، ازدادت قبولاً للحياة ، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط وأهدم للطرفين المتضادين ، فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق ، كما قبلته الجواهر السماوية واتصلت به . فيكون حينئذٍ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ، ومن هذا الجوهر . ومثال هذا في الطبقات : أن تتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً بل شمساً ، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار وليكن كوماً ما ، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياه ، ومكان النفس الحيوانية إنارتها له ، ومكان النفس الإنسانية اشتعالها فيه ناراً ، فتقول : إن ذلك الجسم المتأثر ، كالكوم ، إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك ؛ فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه . ومع

ذلك فهو مكشوف له ، أو مستشف ، أو على نسبة إليه يستنير عنه استنارة قوية ، فإنه يسخن عنه ويستضيء معاً ، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضا مع ذلك المفارق لتسخينه ؛ فإن الشمس تسخن بالشعاع ، ثم إن كان الاستعداد أشد ، وهناك ما من شأنه أن يستقل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه . ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة للتنوير والتسخين معاً ؛ ولو بقيت وحدها لاستمر التنوير والتسخين . ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده ، أو التسخين والتنوير وحدهما ؛ وليس المتأخر عنهما مبدأ يفيض عنه المتقدم . وكان إذا اجتمعت الحملة تصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً للمتقدم وفايضاً عنه المتقدم ، فهكذا فليتصور في القوى النفسانية . وقد وضح لنا أن وجود النفس مع البدن ، وليس حدوثها عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية [1] .

(النجاة : ص ٣١٠ — ٣٥١)

---

(١) إن النفس تفيض عن الجسد من المبدإ الفارق المدبر ، فإذا استحق تركيب الأجسام العنصرية قبول القوة المحيية فاضت عليها الحياة وإذا استحقت قبول القوة الروحانية أشرقت عليها المعقولات .

في التجريد

تنبيه :

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى ؛ ثم عاد من الأخس فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور المعقولة ، غير منطبقة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم ، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلةً لها ، وحافظاً للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية .

تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ، لأنها تعقل بذاتها ، كما علمت . ولو عقلت بآلتها ، لا

بآلتها لكل ، لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلاّ ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ، ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال . والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة ، كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت أن استثناء عين الثاني ، لا ينتج . وأزيدك بياناً فأقول : إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه . وأما إذا وجد ، وقد لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدلّ على أن له فعلاً بنفسه .

زيادة تبصرة:

تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان ، يكلها تكرر الأفاعيل ، لاسيما القوية ؛ وخصوصاً إذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور ، وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية .

وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة:

ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجه ، لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ، ولا فعل لها إلاّ بآلاتها . وليست القوى العقلية كذلك ، فإنها تعقل كل شيء .

(الإشارات : ص ٥٤)

إثبات حدوث النفس

ونقول : إن النفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن ، فإما أن تكون متكثرة الذوات ، أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون ذوات متكثرة ، وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يثبين ؛ فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن . فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض ، إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر . والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها ، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها ، والعلل القاسمة لمادتها ، وليست مغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتها واحدة ، فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية[1] ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ؛ وهذا هو البدن ، وأما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط ،

(١) يقصد المادة ، أو قوة الاستعداد .

فليس يمكن أن تغاير نفسٌ نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وهـذا مطلق في كل شيء . فإن الأشياء التي ذواتها معانٍ فقط ، فتكثُّر نوعياتها إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط . وإذا كانت مجردة أصلاً ، لم تفترق عما قلنا ، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد ، فأقول :

ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، لأنه إذا حصل بدنان ، حصل في البدنين نفسان : فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات ؛ وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله ، فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في هيأة جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ ما ـ ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية ـ نزاعٌ

طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ يخصها به ، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع ، إلا بوساطته ، فلأبدانها إذا وجدت متشخصة [1] ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيآت ما تتعين بـه شخصاً ، وتلك الهيآت تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر ، وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة ، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته . وأما بعد مفارقة البدن ، فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّهـا التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيآتها التي بحسب أبدانهـا المختلفة لا محالة بأحوالها .

(النجاة : ص ٣٠٠ - ٣٠٢)

(١) متشخصة ؛ الشخص هو الجسم الذي له مشخص وحجمية : وقد يراد به الذات المخصوصة ، والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً يمتاز من غيره .

ألنفس لا تموت بموت البدن

ونقول إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً . أما أنها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيءٍ يفسد بفساد شيءٍ آخر ، فهو متعلق به نوعاً من التعلق : وكل متعلق بشيءٍ نوعاً من التعلق ، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود ـ وذلك أمر ذاتيّ له لا عارض ـ فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران . وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتيا ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ،

فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذٍ والعلل أربع : [1]

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود ؛

وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم ،

وإما أن تكون علة صورية ؛

وإما أن تكون علة كمالية ، ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها : إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مادة ووجود جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بوجه من الوجوه ، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة

---

(١) تقسيم ابن سينا للعلل مقتبس من آرسطو وهي العلة الفاعلة (Cause efficiente) والعلة المادية (Cause matérielle) والعلة الصورية (Cause formelle) والعلة الغائية (Cause finale)

النفس لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب بأن يكون أجزاءً من أجزاء البدن ، تتركب وتمتزج تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس . ومحال أن تكون علة صورية للنفس أو كمالية ، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس . فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . نعم ! البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ، فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ، ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية . وحدث عنها ذلك ، لأن إحداثها بلا سبب مخصص إحداثَ واحدة دون واحدة محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ، ولأنه لا بد لكل كائن بعدما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه ، كما تبين في العلوم الأخرى ؛ ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذٍ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس . وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث

شيءٌ يجب أن يبطل مع بطلانه ، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك وفيه . وقد تحدث أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيءٌ آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيءٌ غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض ، فلا يجوز إذن أن يقال إن التعلق بينهما على نحوٍ يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلة على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان ؛ وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم هو أن

تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا التقدم في الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عُدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه ، فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا

تستحيل ولا تبطل ، وأما أنها لا تقبل الفساد أصلا ، فأقول : إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة ، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لعلة أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافية هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل ، لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء . فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان ؛ فنقول : إن 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 إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ 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 ، فإذن يكون له في جوهره قوة أن

يبقى ، وفعل أن يبقى لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بيّن ، فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمر يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه ، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل ، لا أنه حقيقة ذاته ، فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا وجد له كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته وهو مادته ، فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة ، فلم تقبل الفساد ، وإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ، ونقول : إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال ؛ وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسِنخ [1] ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ ، والأصل لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر ، فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن

(١) السنخ : الأصل ، سنخ الكلمة أصل بنائها .

يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته ، فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فعل أن يبقى ، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم ، فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد ، وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذاً في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم يجتمعا فيه ، وأما المادة فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم ، وإما أن تكون باقية بقوة فيها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التي في المادة ، فان قوة فسادها هو للمادة لا في جوهرها ، والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد فيه معاً فقد بان إذاً أن النفس البتة لا تفسد وإلى هذا سُقنا كلامنا .

بيان معاني الواجب و معاني الممكن

إن الواجب الوجود[1] : هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال . وإن الممكن الوجود[2] : هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود : هو الضروري الوجود . والممكن الوجود : هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ، ولا في عدمه . فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو في القوة ، ويقال : الممكن على كل صحيح الوجود ، وقد فُصّل ذلك في المنطق .

ثم إن الواجب الوجود ، قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته ، لا لشيء آخر أي شيء كان لزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لا بذاته : فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود .

(١) الواجب الوجود L'être nécessaire

(٢) الممكن الوجود L'être possible

مثلاً : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين . والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع ، والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني : المحرقة والمحترقة .

الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره والواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب الوجود بغيره ، فانه ممكن الوجود بذاته ؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره ، فوجوب وجوده تابع لنسبةٍ ما ، وإضافة ، والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة . ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو : إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود ؛ أو

مقتضياً لإمكان الموجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود ، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته ، لم يوجد ولا بغيره .

وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود فقد قلنا : إن ما وجب وجوده بذاته ، استحال وجوب وجوده بغيره ، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود .

(النجاة ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨)

اثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود، فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات : فمن ذلك أنه : لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها ، إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً [1] معاً وإما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود

(١) لم يبحث ابن سينا هنا الا الفرضية الاولى .

إلى مفيد الوجود : فإما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلاً فيها . فإن كان داخلا فيها ، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ، هذا خلف . وإما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ، ومنها هو ، فهو علة لوجود نفسه ، وهذا مع استحالته إن صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ؛ فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته ، فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود ، هذا خلف . فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فإنا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة ، فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود ، فليس كل ممكن علة ممكنة بلا نهاية .

(النجاة : ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤)

التجرد لاثبات واجب الوجود

وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية وبيان ان الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة

... فإنا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود لأنه إن كان كل موجود ممكناً ، فإما أن يكون مع إمكانه حادثاً ، أو غير حادث . فإن كان غير حادث ، فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته . فإن كان بذاته فهو واجب لا ممكن ، وإن كان بعلة فعلته معه ، والكلام فيه كالكلام في الأول . وإن كان حادثاً ، وكل حادث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زمانا وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً . والقسم الأول محال ظاهر الإحالة ؛ والقسم الثاني أيضاً محال لأن الآنات لا تتالى . وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد ، لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل

الحركة توجب تتالي الآنات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي . ومع ذلك فليس يمكن أن يقال : إن كل موجود هو كذلك ، فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها ؛ فلنفرض الكلام فيها فنقول :

إن كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته ، ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء ، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع ومثبتها بيوسة جوهر العنصر المتخذة منه ، ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات . ولنأخذ في بيان أن كل حادث فإن ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله ، فإنا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه فمحال أن يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ، ووجوب ثباته ـ أما بعلة الحدوث فإنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها ، وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها فليست بعلة . ولنزد هذا شرحاً فنقول :

إن هذه الذات ، قبل الحدوث ، قد كانت لامتنعة ولا واجبة ؛ و كانت ممكنة فلا يخلو : إما أن يكون إمكانها لا بشرط ، أو إمكانها بشرط أن تكون معدومة ، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها لأنها ممتنعة أن توجد ما دامت معدومة ، واشترط لها العدم ، كما أنها ما دامت موجودة فهي بشرط أنها موجودة واجبة الوجود . فبقي أحد الأمرين إما لأن الإمكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها ، فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال . وأما في حال الوجود بشرط الوجود وهذا وإن كان محالاً ، لأنا إذا اشترطنا الوجود ، وجب ، فليس يضرنا في غرضنا . وذلك أنك تعلم أن كل حادث بل كل معلول فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود ، ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود ، وباشتراط وجودها واجبة الوجود . وفرق بين أن يقال : وجود زيد الموجود واجب ، وبين أن يقال : وجود زيد ما دام موجوداً ، فإنه واجب . وقد بُيّن هذا في المنطق . وكذلك فرق بين أن يقال : إن ثبات الحادث واجب

بذاته ، وبين أن يقال : إنه واجب بشرط ، ما دام موجوداً . فالأول كاذب ، والثاني صادق ، بما بينا . فإنا إذا لم نتعرض لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب .

واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً ، أكسبه العدم امتناعاً . ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ، ثم يكون حال الوجود واجباً . بل الشيء في نفسه ممكن ، ويعدم ، ويوجد ، وأي الشرطين شرط له دوامه صار مع شرط دوامه ضروريـ الحكم ، لا ممكناً . ولم يتناقض ذلك ، فإن الإمكان باعتبار ذاته ، والوجوب والامتناع ، باعتبار شرط لاحق به ، فإذا كانت الصورة كذلك ، فليس للممكن في نفسه وجود واجب ، بغير اشتراط ، ألبتة ، بل ما دام ذاته تلك الذات ، لم تكن واجبة الوجود بالذات ، بل بالغير ، وبالشرط ، فلم يزل متعلق الوجود بالغير . وكل ما احتيج فيه إلى غير وشرط ، فهو محتاج فيه إلى سبب . فقد بان أن إثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث ، بسبب يمد وجوده وهو بنفسه ، غير واجب .

(النجاة : ص ٣٨٣ — ٣٩٠)

واجب الوجود بذاته

عقل وعاقل ومعقول ؛ وعاشق ومعشوق ؛ ولذيذ ومتلذذ

وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم

وإذ قد ثبت واجب الوجود فنقول : إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ، غير ممتنع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو هوية مجردة عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما

يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته . فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أواخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء المطلق أعم من هو ، أو غيره ، كما سنوضح . فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته . فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته . فكل من تفكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو . وأيضاً فإن المحرك يقتضي شيئاً متحركاً ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر ، بل نوعاً آخر من البحث يوجب ذلك . ولذلك لم يمتنع أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه ، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك ، إذا كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر أو هو أو المحرك يوجب أن

يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر، أو هو وكذلك المضافات تعرف أنيتها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن، فانا نعلم يقيناً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء، فإما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هو هذه القوة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها، أو تعقل ذلك قوة أخرى فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الأشياء بها، وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل [1]. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر، وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة، فهو عاقل، وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول، فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات ولا اثنان في الاعتبار أيضاً، فإنه ليس

---

(١) جميل صليبا: علم النفس ص ١٣٠ دمشق: مكتب النشر العربي

تحصيل الأمرين إلا اعتبار أنه له ماهية مجردة هي ذاته وأن ماهية مجردة هي ذاته له ، وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة ، فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة ألبتة .

واجب الوجود بذاته

عاشق : ولذيذ ، وملتذ ، وآلة اللذة هي إدراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة . والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، ومبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج . فيحدث وحدة في كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب ؟ وكل جمال ملائم ، وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق ، ومبدأ إدراكه إما الحس ، وإما الخيال ، وإما الوهم وإما الظن ، وإما العقل . وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً ، وأشد تحقيقاً ، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فأحباب القوة المدركة إياه ، والتذاذها به أكثر . فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ،

والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذ وملتذ . فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم . فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ، وهو أفضل لاذ وملتذ . ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء ، وليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ غير هذه الأسامي ، فمن استشنعها استعمل غيرها . ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ، لأنه ـ أعني العقل ـ يعقل ويدرك لأمر الباقي الكلي ، ويتحد به ، ويصير هو هو على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه ، لا بظاهره ، وليس كذلك الحس للمحسوس ؛ واللذة التي تجب لنا أن نتعقل ملائماً ، هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً ولا نسبة بينهما . ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن يستلذ به ، لعوارض . كما أن المريض لا يستلذ الحلو ، ويكرهه ، لعارض . فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ، مادمنا في البدن ،

فإنا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالعقل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه ، وذلك لعائق البدن ، فلو انفردنا عن البدن ، لكنا بمطالعتنا ذاتنا ، وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقية ، والجمالات الحقيقية ، والملذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ، نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له . وسنوضح هذه المعاني بعد .

واعلم ، أن لذة كل قوة حصول كمالها . فللحس : المحسوساتُ الملائمة ، وللقضب : الانتقام ، وللرجاء : الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ... وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل . فالواجب الموجود معقول عُقل أو لم يعقل ، معشوق عُشق أو لم يعشق ، لذيذ شُعر بذلك أو لم يشعر .

(النجاة : ص ٣٩٨ ـ ٤٠٢)

صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن للكل مبدأً واجب الوجود، غير داخل في جنس، أو واقع تحت حدّ أو برهان، بريئاً عن الكم، والكيف، والأين، والمتى، والحركة؛ لا ندّ له، ولا شريك، ولا ضدّ. وأنه واحد من وجوه: لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة، يتحد بها جملة، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد، لأنه تام الوجود، ما بقي له شيءٌ ينتظر حتى يتمّ.

وقد كان هذا أحد وجوه الواحد، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام، لاتصال، أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة، وهي معنىً وجوديّ، يلحق ذاتاً أو ذواتاً.

الإبداع

تنبيه :

الإبداع : هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط .

والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

تنبيه :

وإشارة كل شيء لم يكن ثم كان . فبين في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء ، وبسبب ، وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ، ويفرغ الى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء ، إما أن يقع ، وقد وجب ، عن السبب أو بعد لم يجب ، بل هو في حد الإمكان عنه ، إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جد غافلا يقف ، فالحق أنه يجب عنه .

تنبيه :

مفهوم أن علةً ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علةً ما بحيث يجب عنها (ب) ، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة . فإما أن يكونا من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق . فإن فرضتا من لوازمه ، عاد الطلب جذعاً فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين ، إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق . فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة .

اوهام وتنبيهات

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ؛ لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى : « لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ . » فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفولٌ ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول ؛ ثم افترقوا :

فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة ، فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين ، وأنت خبير باستحالة ذلك ؛

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك . وهؤلاء في حكم الذين مَنْ قبلَهم .

(الإشارات : ج ١ ، ٢٣٤ — ١٣٧)

ترتيب وجود العقول

والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صحّ لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد ، وأنه ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فإذن ، الموجودات كلها وجودها عنه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب ، لا الذي عنه ، ولا الذي فيه أو به يكون ، ولا الذي له ، حتى يكون لأجل شيء ، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، كقصدنا لتكوين الكل ، ولوجود الكل ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره . وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره ، وذلك فيه أظهر ، ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن يؤدي الى تكثر ذاته ، فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد ، أو استحبابه ، أو خيرية فيه توجب ذلك .

ثم قصدٌ ، ثم فائدة يفيدها إياه القصد ، على ما أوضحنا قبل ، وهذا محال . وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه ، لا بمعرفة ، ولا رضى منه . وكيف يصح هذا وهو عقل محض ، يعقل ذاته ؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ، ومبدأً أولاً ، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدوءه ، وليس في ذاته مانع أو كاره ، لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه ، بحيث يفيض عنه الخير ، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها ، وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ، ولا يخالطه معاوقة مّا ، بل يكون على ما أوضحناه ، فإنه راضٍ بما يكون عنه . فالأول راضٍ بفيضان الكل عنه ، ولكن الحق الأول إنما فعله الأول ، وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود ، كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقلاً متنقلاً من معقول الى معقول ، فإنه ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه ، على ما أوضحنا قبل ، بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم

ما يعقله من نظام الخير في الوجود ، إذ يعقل أنه كيف يمكن . و كيف يكون أفضل مما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ؟ فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها ـ على ما علمت ـ علم وقدرة وإرادة . وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة وإرادة ، حتى توجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ، ولا يصح لبراءته عن الاثنينية ، وعلى ما أطنبنا في بيانه ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مباينا لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول ، إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ صحّ أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل . فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهي المبدعات كثيرة ، لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما لا يلزم عنه هو لذاته ، لا لشيء آخر ، والجهة والحكم الذي في ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة ، والحكم

الذي يلزم عنه ، لا هذا الشيء ، بل غيره . فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة ، لزوماً معاً ، فإنما يلزمان على جهتين مختلفتين في ذاته ، وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته ، بل لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته ، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى . وقد منعنا هذا قبل ، وبينا فساده . فبيّن أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة إلا في مادة ، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام ، معلولاً قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لا في مادة . وهو أول العقول المفارقة التي عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق . ولكن لقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية ، لكنها يلزم عنها وجود مادتها ؛ فنقول : إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة تكون ثالثة في درجة المعلولات ، وأن يكون وجودها بتوسط المادة ، فتكون المادة سبباً لوجود صورة الأجسام الكثيرة

في العالم وقواها ، وهذا محال : إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط ، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول ، فإن كان شيء من المواد ليس هكذا ، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم ، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم ، فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم ؛ فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة ، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر ، حتى لا تكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة ، كانت الصورة المادية تفعل فعلاً ، فلا يحتاج فيه إلى المادة ، وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج الى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة ، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة .

وبالجملة : فان الصورة المادية ، وان كانت علة للمادة ، في أن تخرجها الى الفعل ، وتكملها ـ فإن للمادة تاثيراً في وجودها ، وهو تخصيصها وتعيينها ، وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة ـ كما قد علمت ـ فتكون لا محالة كل واحدة منها علة للأخرى في شيء ، وليستا من جهة واحدة ، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية

تعلق بالمادة بوجه من الوجوه . وكذلك قد سلف منا القول إن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط ، بل الصورة كجزء العلة وإذا كان كذلك ، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة ، مستغنية بنفسها . فبيّن أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية . ولأن لا يكون مادة أظهر . فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية اصلاً ، بل عقلاً . وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق ، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً ، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه ، وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة ، وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدةً محضة . فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد ، فبالحري أن تكون عن المبدعات الأولى ، بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت . ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول : إن

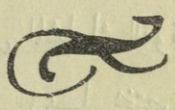
المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته . ويعقل الأول ضرورة . فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ، ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول ، وليست الكثرة له عن الاول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته ، لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ، ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذاتٌ واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية ، ليست في أول وجوده ، وداخلة في مبدإ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول . ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته ، فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة ، لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ، ولا يمكن أن يوجد عنها

جسم . ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط . وقد بان لنا ـ فيما سلف ـ أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل وعقل ، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس ، وعقلاً دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود ، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة . فيكون إذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها ، وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود ، الحاصلة له ، المندرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى ، بنوعه ، وهو الامر المشارك للقوة ، فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها : أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك ،

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي الى العقل الفعال ، الذي يدبر أنفسنا ، وليس يجب إن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية ، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإنا نقول :

إنه - إن لزم وجود كثرة عن العقول ، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول ، متفقة الانواع ، حتي يكون مقتضى معانيها متفقاً .

(النجاة : ص ٤٤٨ — ٤٥٥)



٣

فى الأخلاق والتصوف

فصل في العناية وكيفية دخول الشر

في القضاء الإلهي

وخليق بنا ، إذ[1] بلغنا هذا المبلغ ، أن نحقق القول في العناية . ولا يشك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ، أن العلل العالية لا يجوز أن يكون تعمل ما تعمل لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهمها شيء ، ويدعوها داع ، ويعرض لها إيثار ، ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم ، وأجزاء السماويات ، وأجزاء الحيوان والنبات ، مما لا يصدر ذلك اتفاقا ، بل يقتضي تدبيراً ما :

فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما (هو)[2] عليه الوجود في نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً (ما)[3] وخيراً

---

(١) في الأصل : إذا . (٢) لفظ (هو) و (ما) مزيدان من « النجاة » .

على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان . فهذا هو معنى العناية .

واعلم أن الشر يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل ، والضعف ، والتشوية في الخلقة ؛ ويقال شر لما هو مثل الألم ، والغم الذي يكون هناك إدراك ما (لسبب) [1] ، لا لفقد سبب فقط . فإن السبب المنافي للخير ، المانع للخير ، والموجب لعدمه ، وبما كان (مباينا) لا يدركه المضرور ، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس فإن كان هذا المحتاج درّاكاً ، أدرك أنه غير منتفع به ولم يدرك من حيث (يدرك) [2] ذلك ، أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث (هو) [3] مبصر متأذياً بذلك ، متضرراً ، أو منتقصاً ، بل من حيث هو شيء آخر . وربما كان مواصلاً (يدركه) [3] مدرك عدم السلامة (كمن) [4] يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ، فإنه ، من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو ، يدرك

---

(١) في الاصل : بسبب (٢) في الاصل : يدركه . (٣) مزيد من النجاة . (٤) في الاصل : لمن .

المؤذي الحار أيضاً ، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان : إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الاشياء [1] العدمية ، وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور [2] الوجودية . وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل شر بالقياس إلى هذا الشيء .

وأما عدم كماله ، وسلامته ، فليس شراً بالقياس إليه فقط حتى يكون له وجود (ليس) هو به شراً ـ بل (إذا) [3] وليس نفس وجوده (إلا) شراً فيه ، وعلى نحو كونه شراً ، فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين . ومن حيث هو في العين ، لا يجوز أن يكون إلا شراً . وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر .

وأما الحرارة مثلاً ، إذا صارت شراً (بالقياس) إلى المتألم بها ، فلها جهة أخرى ، تكون بها غير شر فالشر [4] بالذات هو العدم . ولا كل عدم ، بل عدم مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته . والشر بالعرض هو (العدم) [5] أو الحابس للكمال عن

---

(١) في النجاة : الامور (٢) في النجاة : الاشياء (٣) في النجاة : والشر (٤) في النجاة : والشر (٥) في الاصل : المعدوم .

مستحقه ، ولا خير عن عدمٍ مطلقٍ إلا عن لفظه . فليس هو (بشيءٍ)[1] حاصل . ولو كان له حصول ما ، لكان الشر العام . فكل شيءٍ وجوده (على)[2] كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة والشر يلحق المادة (إما من أول يعرض لها أو لأمرٍ طارئ بعده[3]) ، لأمرٍ أولٍ يعرض لها في نفسها ، ولأمرٍ طارئ من بعد :

فأما الأمر الذي في نفسه[4] (قد عرض للمادة أولاً[5]) ، فأن يكون قد عرض لمادةٍ ما ، في أول وجودها بعضُ أسباب الشر الخارجة[6] ، فتمكن منها هيئة من الهيئات ، فتلك[7] الهيئة يتمانع استعدادها الخاص (للكمال[8]) الذي منيت بشرّ يوازيه ، مثل المادة التي يتكوّن منها إنسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أرداً مزاجاً ، وأعصى جوهراً ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوّهت الخلقة ، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج

---

(١) في الاصل : بشر . (٢) الزيادة من النجاة . (٣) في الاصل : نفسها . (٤) في الاصل : الخارجية . (٥) في الاصل : تلك .

والبنية ، لا أن [1] الفاعل حَرَم ، بل لأن المنفعل لم يقبل .

وأما الأمر الطارئ من خارج ، فأحد شيئين : إما مانع ، وحائل ، ومبعد للكمال [2] ، وإما مضاد وأصل ممحق للكمال .

مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وأظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ؛

ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه . وجميع سبب الشر ، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس إلى سائر الوجود ، كما علمت .

ثم (إن [3]) الشر إنما يصيب أشخاصاً وفي أوقات ، والأنواع محفوظة ، وليس الشر الحقيقي يعمّ أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر .

واعلم أن الشر الذي (هو [3]) بمعنى العدم إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب ، أو نافع قريب من

(١) في الاصل : لأن (٢) في الاصل : للمكمل (٣) زيادة من النجاة .

الواجب ؛ وإما أن لا يكون شراً بحسب ذلك ، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل [1] ، ولو وُجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن (الذي [2]) هو فيه . وهذا القسم الذي نحن فيه [3] ، وهو الذي استثنيناه [4] . هذا ، وليس هو شراً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع : كالجهل بالفلسفة ، أو بالهندسة ، أو غير ذلك ... فإن ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس ، بل هو شر بحسب كمال الأصلح [5] في أن يعمّ . وستعرفه [6] أنه إنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان ، أو شخص نفس [7] ، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان ، أو شخص نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق إليه ، واستعدّ لذلك الاستعداد ، كما سنشرح ذلك بعد ؛ وأما قبل ذلك ، فليس مما ينبعث الشيء إليه في (مقتضى [2])

---

(١) في الأصل : الأول (٢) زيادة من النجاة (٣) في الأصل : وهذا القسم غير محق فيه . (٤) في الأصل : استثناه (٥) في الأصل : الإصلاح (٦) في الأصل : وستعرف (٧) في الأصل : نفسه .

بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأول ، فإذا لم يكن كان عدماً في أمر ما مقتضى كان في الطباع .

فالشر في أشخاص الموجودات قليل ؛ ومع ذلك ، فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير . فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن يكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها ، بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه ، لو لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام . فوجب ، ضرورة ، أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه . فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر : لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين ، شرّ من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الإحراق [1] بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم ،

(١) في الأصل : الاحتراق .

فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده ، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ، أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً مما يقع معه من الشر ضرورة . فوجب أن يفيض وجوده . فإن قال قائل : فقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرّءاً عن الشر ، فنقول : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود ؛ وإن كان جائزاً في الوجود المطلق ؛ على أنه (إن كان [1]) ضرب (من [1]) الوجود المطلق مبرّأً ، فليس هذا الضرب ، وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول ، ووجد في الأمور العقلية ، والنفسية ، والسماوية . وبقي هذا النمط في الإمكان ، ولو لم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً وترك لئلا يكون هذا الشر ، كان ذلك شراً من أن يكون هو ، فكونه خيرُ الشرين ، ولكان أيضاً يجب أن لا يوجد الأسباب الجزئية [2] التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الأصل : الخيرية .

الى الشر بالعرض ، فإن وجود ذلك مستتبع لوجود هذه ، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكامل ، بل ، وإن لم نلفت إلى ذلك ، وقصدنا التفاتنا الى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود ، إنما يكون على هذه السبيل ، ولا كونه أعظم شراً من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب ، وعلى النمط الذي قيل ، بل نقول من الرأس إن الشر يقال على وجوه : فيقال شر للافعال المذمومة ، ويقال شر لمباديها من الأخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ، ويقال : شر لنقصان كل شيء عن كماله ، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له ، فكأن الآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست أعداما ، فانها تتبع الاعدام والنقصان . والشر الذي في الافعال هو أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا ، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب أن يكون

لها . ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الافعال إلا وهو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له ، وعسى إنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل . فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة ، وهي الغضبية مثلاً ، والغلبة هي كمالها ، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية ، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة إلى (نحو [1]) الغلبة ، تطلبها وتفرح بها . فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها ، وإن ضعفت عنه ، فهو بالقياس اليها شر لها ، وإنما هي شر للمظلوم ، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة ، والاستيلاء عليها ، فان عجزت عنه كان شراً لها ، وكذلك السبب في الفاعل للآلام (والاحزان) [2] ، كالنار إذا أحرقت (مثلا) ، فإن لإحراق كمال للنار ، ولكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد .

وأما الشر الذي سببه النقصان ، وقصور يقع في الجبلة ، وليس لأن فاعلا فعله ؛ بل لأن الفاعل لم يفعله ، ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء .

---

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الاصل : الإحراق .

وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات فإنما هي من سببين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ؛ وسبب من جهة الفاعل ، فإنه لما وجب أن تكون عنه الماديات ، وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غنى المادة ، ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم ، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلا أن يكون للقوى الفعالة أفعال متضادة لأفعال أخرى ، قد حصل وجودها (١) وهي لا تفعل فعلها ، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار ، وهي لا تحرق . ثم كان الكل إنما كان يتمّ بأن يكون فيه محترق متسخن ، وأن يكون فيه (محرق مسخن) ، لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين (يستتبع) آفات تعرض من الإحراق . والاحتراق كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك ، لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة ، والأمر الدائم أيضاً ، أما الأكثري ، فإن أكثر أشخاص الانواع في كنف السلامة من

(١) في الأصل : بوجودها .

الاحتراق [1] ، وأما الدائم ، فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار ، على أن تكون محرقة ، وفي الاقل ما يصدر عن النيران (من [2]) الآفات التي تصدر عنها ، وكذلك في سائر تلك الاسباب المشابهة ، لذلك فما كان يحسن أن تترك المنافع الاكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية ، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء إرادةً أوليةً على الوجه الذي يصح أن يقال : إن الله تعالى يريد الاشياء ، ويريد [3] الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به .

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتمّ لها ما لا نسبة له كثرة ، الى ما يقصر عنها . فإذا كان كذلك ، فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة [4] الدائمة والاكثرية لاجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ، بل نقول : إن الامور في

---

(١) في الاصل : الإحراق (٢) زيادة من النجاة (٣) في الاصل : أريد (٤) في النجاة : الثابتة .

الوهم ؛ إما أمور وجودها إذا توهمت موجودة ، يمتنع أن تكون إلا شراً على الإطلاق ، وإما أمور وجودها أن تكون خيراً ، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة . وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها ، ولا يمكن غير ذلك بطباعها [1] ، وإما أمور تغلب فيها الشرية ، وإما أمور متساوية الحالين .

فأما ما لا شر فيه فقد وجد في الطباع ؛

وأما ما كله شر أو الغالب ، (فيه) [2] أو المساوي أيضا ، فلم يوجد .

وأما الذي الغالب في وجوده الخير : فالاحرى به أن يوجد ، إذ كان الغالب فيه أنه خير .

فإن قيل : فلم لم [2] تمنع الشرية عنه أصلا حتى كان يكون كله خيراً فيقال : (فحينئذ) لم تكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر ، فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها ، بل يكون وجود أشياء أخرى ، وجدت وهي غيرها ، وهي حاصلة . أعني : ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوما

(١) في الاصل : لطباعها (٢) زيادة من النجاة .

أولياً . ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن يكون محرقة ، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق [1] ، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات (شتى) [2] ، وكان وجود الحركات (الشتى) [3] في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء ، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال ، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل . فالكل إنما رتب فيها القوى الفعاله والمنفعلة السماوية ، والارضية ، والطبيعية ، والنفسانية ، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالته أن تكون هي على ما هي عليه ، ولا تؤدي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس صورة اعتقاد (ردي) [4] ، أو كفر ، أو شر آخر ، في نفس ، أو بدن ، بحيث لو لم يكن النظام الكلي يثبت ، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل :

---

(١) في الاصل : للإحراق (٢) في الاصل : شيء (٣) في الاصل : الشيء (٤) في الاصل : ودي .

خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي ، وقيل : « كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ . »

فإن قال قائل : ليس الشر شيئاً نادراً[1] أو أقليا ، بل هو أكثري ؟ فليس كذلك ! بل الشر كثير ، وليس بأكثري . وفرق بين الكثير والأكثري . فإن ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة ، وليست بأكثرية ، كالأمراض فإنها كثيرة ، وليست أكثرية . فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشرور ، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ، ويوجد في مادته ، فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الابدية . نعم ! الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ، ولا في الكمالات التي تليها ، مما تظهر منفعتها . وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل لأن لا يفعل الفاعل ، لاجل أن القابل ليس مستعداً ، أو ليس يتحرك إلى القبول . وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة أو (في المادة)[2]

(الشفاء ص ٦٢٨ – ٦٣٤ طبعة طهران ١٣٠٣ هـ)

(١) في الأصل نادوا . (٢) زيادة من الشفاء .

شواغل البدن

تنبيه – ١ – ألآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ، ولم تشتق إلى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضدّه ، فاعلم أن ذلك منك ، لا منه ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه .

تنبيه – ٢ – واعلم أن هذه الشواغل ، التي هي كما علمت ، من أنها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ، إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها ، كما كنت قبلها ؛ لكنها تكون كآلام متمكنة ، كان عنها شغل ، فوقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هي منافية ؛ وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية .

تنبيه – ٣ – ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد أو الكمال الذي يرجى بعد المفارقة ، فهو غير مجبور ؛ وما كان بسبب غواشٍ غريبة ، فيزول ولا يدوم بها التعذب .

اللذة في ادراك الكمال

تنبيه – ١ – واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذّى بها

النفس الشيقة إلى الكمال ، وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب ، والبله بجنبة[1] من هـذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

تنبيه —٢— والعارفون المتنزهون ، إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

تنبيه —٣— وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه ، والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ، المعرضون عن الشواغل ، يصيبون — وهم في الابدان — من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شيء .

لذة العارفين

تنبيه —١— والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها

(١) الجنبة: الاعتزال .

عاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح ، مع لذة مفرحة ، يقضي ذلك بها إلى حيرة ودهش ، وذلك للمناسبة ، وقد جرب هذا تجريباً شديداً ، وذلك من أفضل البواعث ، ومن كان باعثه إياه ، لم يقنع إلا بتتمة الاستئصال ، ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنعه ما بلغه الغرض ، فهذه حال لذة العارفين .

تنبيه — ٢ — وأما البلة ، فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً ، أو ما يشبهه ولعل ذلك يقضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

مراتب المبتهجين

إشارة - أجل مبتهج بشيء هو **الأول** بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً ، الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم ، وهما منبعا الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي : هو

الابتهاج بتصور [1] حضرة ذات ما ، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه ، كما يتمثل في الخيال ، غير متمثلة من وجه ، كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس ، حتى يكون تام التمثل الحسي ، للأمر الحسي ، فكل مشتاق فإنه من نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . وأما العشق فمعنى آخر والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته عُشق من غيره ، أو لم يعشق ، ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره .

ويثلوه المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، فليس ينسب إلى الأول الحق ؛ ولا إلى التالين من خُلَّص أوليائه القدسيين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين ؛ فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله ، كان أذى لذيذاً ، وقد تحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة

(١) في الاصل: متصور .

بعيدة جداً ، حال أذى الحكة والدغدغة ، فلربما خيل ذلك شيئا بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخلصة إلى النبل ، بطل الطلب ، وحقت البهجة . والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجلُّ أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، أللهم إلا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة ، في عالم الطبيعية المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة .

تنبيه - فإذا نظرت في الامور وتأملتها ، وجدت لكل شيءٍ من الاشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً إراديا أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو اراديا إليه ، إذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية . فهذه جملة ، وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً .

مقامات العارفين

تنبيه – ١ – إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم – وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك :

وإذا قرع سمعك – فيما يقرعه – وسرد عليك – فيما تسمعه – قصة لسلامان وأبسال [1] ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في

---

(١) سلامان وابسال لفظان وضعهما الشيخ الرئيس ابن سينا للدلالة بسلامان على النفس الناطقة وبابسال على درجة النفس في العرفان . راجع قصة سلامان وابسال في شرح الطوسي ص ١٠١ جزء ٢ ، وهناك قصة ثانية لسلامان وابسال نقلها حنين بن إسحاق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها الى الفرنسية البارون كارا دوفو Carra de Vaux في كتابه عن ابن سينا ، راجع : جميل صليبا ، من افلاطون الى ابن سينا ١٠٩ وبعدها .

العرفان ـ إن كنت من أهله ـ ثم حل الرمز إن أطقت .

تنبيه ـ ٢ ـ المُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات : من القيام ، والصيام ، ونحوهما ، يخص باسم العابد ، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره ، يخص باسم العارف ، وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

تنبيه ـ ٣ ـ الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لهممه ، وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلي الحق ؛ لا ينازعه ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر أطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من

الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس .

حقيقة العبادة

إشارة — ١ — لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن ، ووجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير ، فوجب معرفة المجازي والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى أستمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها ، فيما

هم مولون وجوههم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثم إلى الرحمة والنعمة ؛ تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثم أقم واستقم .

إشارة – ٢ – ألعارف يريد الحق الأول لا بشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه ، هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره ، هو الغاية وهو المطلوب دونه .

إشارة – ٣ – ألمستحل توسيط الحق مرحوم من وجه : فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعظمها ، إنما مفارقته مع اللذات المخدجة ، فهو حنون إليها ، غافل عما وراءها ؛ وما مثله بالقياس الى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازوروا عنها ، عائفين لها ، عاكفين على غيرها . كذلك مَنْ غضّ النقصُ بصره عن مطالعة بهجة الحق ،

أعلق كتفيه بما يليه من اللذات ـ لذّات السرور ـ ، فتركها في دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها ، وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه لينمو له في الآخرة شيعةً منها ، فيبعث إلى مطعمٍ شهي ، ومشرب هنيّ ، ومنكح بهي ، وإذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه ، إلا الى لذّات قبقبة وذبذبة ، والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف[1] اللذة الحق وولىّ وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده الى ضدّه ، وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولاً له بحسب وعده .

رياضة المريد

إشارة — ١ — أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد .

---

(١) في الأصل : قد عرفت .

إشارة — ٢ — ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستنّ الإيثار ؛

والثاني : تطويع النفس الأمّارة ، للنفس المطمئنة ، لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ؛ فيصرفه عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي

والثالث : تلطيف السر للتنبه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ؛ ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ؛ ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي ، بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة .

إشارة — ٣ — ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما ، عنّت له خلسات — من اطلاع نور الحق عليه — لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد

عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتاً . وكل وقت يكتنفه وجدان وجدٍ إليه ، ووجد عليه ، ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض .

إشارة - ٤ - ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاشٍ ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

إشارة - ٥ - ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه .

إشارة - ٦ - ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، ويحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجة ، فإذا انقلب عنها انقلب حسران أسفاً .

إشارة - ٧ - ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغلغل في هذه المعارفة ، قبل ظهوره عليه ، فكان هو ، وهو غائب ، حاضراً وهو ظاعن مقيماً .

إشارة – ٨ – ولعله الى هـذا الحد إنما يتيسر له هـذه المعارفة أحياناً ، ثم يتدرّج الى أن يكون له متى شاء .

إشارة – ٩ – ثم إنه ليتقدم هـذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئة ؛ بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبـار ، فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .

النيل

إشارة – ١ – فإذا عبر الرياضة الى النّيل ، صار سره مرآةً مجلوّة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متردّداً .

الوصول

إشارة – ١ – ثم إنـه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها ، وهناك يحق الوصول .

تنبيه - ١ - الالتفات الى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات ، وإن كان بالحق تيه ، والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

إشارة - ٢ - العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفض ، ممعن في جمع هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ثم وقوف .

إشارة - ٣ - من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجد ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة ، دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين ، دون السامعين للأثر .

صفات العارف

تنبيه - ١ - العارف هشّ بشّ بسّام ، يبجل الصغير

من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق ؟ وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل .

تنبيه – ٢ – ألعارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي في أوقات انزعاجه بسره الى الحق ، وإذا أتاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول ، فأما عند الوصول ، فإما شغل له بالحق عن كل شيء ، وإما سعة للجانبين بسعة القوة ، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة ، فهو أهش خلق الله ببهجته .

تنبيه – ٣ – ألعارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله .

تنبيه – ٤ – ألعارف شجاع . وكيف لا ، وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل

عن محبة الباطل ؟ وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟ ونساء للاحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟

تنبيه - ٥ - العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر ، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر . وربما استوى عند العارف القشف والترف ، بل ربما آثر القشف ، وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر ، بل ربما آثر التفل . وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق . وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكره الحذاج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة ، فهو يرتاد البهاء في كل شي ، لأنه مزية خطوة من العناية الأولى ؛ وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

تنبيه - ٦ - والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ففغل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف . وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف ، حال ما يعقله ؛ ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف ؟

إشارة - ١ - جل جناب الحق ، عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. ولذلك ، فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه ، و كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ .

(الإشارات ص ٩٤ ـ ١٢٤)

نصيحة

إياك أن تكون تكيسك وتبرزك عن العامة هو أن تتبرئ منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز ؛ وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبنْ لك بعد جليته ، دون الحذق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينةٌ . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه[1] سمعك ما لم تبرهن استحالته لك ، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذدك عنه قائم البرهان .

اعلم أن في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب .

(١) كذا في الأصل

خاتمة ووصية

أيها الأخ ! إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفي[1] الحكم في لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمتبذلين . ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان صفاه مغ الفاغة[2] ، أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم ؛ فإن وجدت من نفسك بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فإنه ما يسألك منه مدرجاً مجزءاً مفرقاً ، مستفرس مما تسلفه لما تستقبله ، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ، ليجري فيما يأتيه مجراك ، متأسياً بك ، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلاً .

(الإشارات : ج ٢ ، ص ١٤٣ = ١٤٤)

---

(١) القفي : الشيء الذي يؤثر به الضيف .

(٢) الفاغة من الناس : الكثير المختلطون .

فهرس

المقدمة

ص

١ ـ توطئة عامة . . . . . ك

٢ ـ مولده ـ نشأته ـ حياته . . . . . ن

٣ ـ آثار ابن سينا . . . . . نج

١ ـ اللغة والشعر . . . . . نج

٢ ـ الطب . . . . . نج

٣ ـ الفلسفة . . . . . نح

٤ ـ فلسفة ابن سينا . . . . . بق

١ ـ المادة والصورة ـ والقوة والفعل . . . . . بق

٢ ـ الحد ـ الماهية والوجود . . . . . بخ

٣ ـ الإمكان والوجوب . . . . . بغ

٤ ـ الإله ـ إثبات واجب الوجود وصفاته . . . . . تب

٥ ـ ابداع العالم : نظرية الفيض . . . . . تي

٦ ـ العناية الإلهية . . . . . تع

٧ ـ نظرية النفس . . . . . تص

اثبات النفس . . . . . تق

حدوث النفس . . . . . تث

صفات النفس . . . . . تخ

خلود النفس . . . . . تغ

٨ ـ نظرية المعرفة . . . . . ثا

٥ ـ آثار ابن سينا . . . . . ثز

١ ـ المطبوعة . . . . . ثز

٢ ـ المخطوطة . . . . . ثن

الالهيات والفلسفة . . . . . ثن
علم النجوم والطبيعيات . . . . . ثس
الطب . . . . . ثع
شعره . . . . . ثص
٣٠ — المفقودة . . . . . ثص
٦٠ — مصادر عن ابن سينا . . . . . ثث
مصادر اعجمية . . . . . ثخ

الكتاب

١٠ — المنطق

الحد ٥
الحد بحسب الاسم وضرورته ٥
الحد بحسب الذات وعلاقته بماهية الشيء . . ٨
تحديد الجنس والفصل ٩
الامور المحدودة ١٠
رسم الامور البسيطة وما يتعلق به من أخطاء . ١١
الحال الوسطى ١٣
رسم الشيء بالاضافة الى غيره ١٤
الرسم بالافعال والانفعالات ١٤
الرسم التام والرسم الناقص ١٦
التعريف بالأعدام ١٩
الدلالة بالمقومات ٢٠
الحد والذات ٢٠
الحد والماهية ٢١
اصناف التركيبات مع العلل ٢٢

من

اصناف التركيبات ٢٣
الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء ٢٥
المطابقة بين الحد والموضوع ٢٦
الاسم والموضوع ٢٨
شرائط الوجود وشرائط الماهية ٢٩
مفهوم الذات ووجود الذات ٣٠

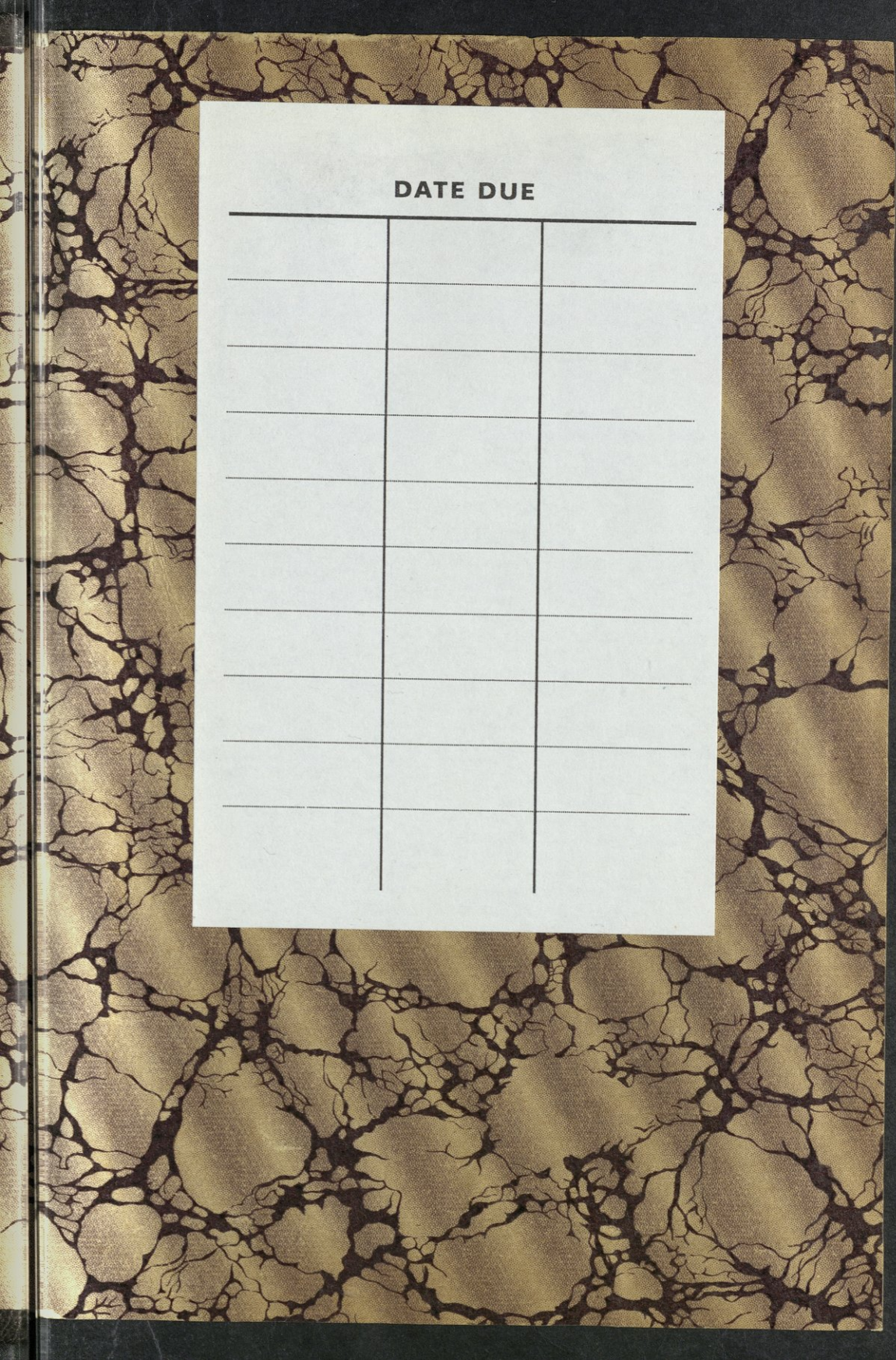
٠٢ — في النفس

قوى النفس ٣٥
الحواس الباطنة ٣٧
ادراك الصورة وادراك المعنى ٣٧
الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل ٣٨
النفس الناطقة ٤٢
أفعال القوة المتذكرة والوهمية ٤٥
الوهم ٤٥
الذاكرة ٤٩
القوة النظرية ومراتبها ٥٣
طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم . . . ٥٧
الحدس والتعليم ٥٨
الحدس والفكرة ٦٠
وحدة النفس ٦٢
في التجريد ٦٨
إثبات حدوث النفس ٧١
النفس لا تموت بموت البدن ٧٤
بيان معاني الواجب ومعاني الممكن . . . ٨٢
الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره والواجب بغيره ممكن ٨٣
إثبات واجب الوجود ٨٥

التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان ان الاسباب القريبة المحركة كلها متغيرة . . ٨٧
واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول . ٩١
واجب الوجود بذاته عاشق ولذيذ وملتذ ، وان اللذة هي إدراك الخير الملائم ٩٥
صدور الاشياء عن المدبر الاول . . . ٩٨
الإبداع ٩٩
ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية ١٠٢

٣ — في الاخلاق والتصوف

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي ١١٣
شواغل البدن ١٢٨
اللذة في إدراك الكمال ١٢٨
لذة العارفين ١٢٩
مراتب المبتهجين ١٣٠
مقامات العارفين ١٣٣
حقيقة العبادة ١٣٥
رياضة المريد ١٣٧
النيل ١٤٠
الوصول ١٤٠
صفات العارف ١٤١
نصيحة ١٤٥
خاتمة ووصية ١٤٦


DATE DUE

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
00484939

181.07
I615YsLA
c.1