السينوية
فُصولها وأصولها

محمد عابد الجابري

القول بـ «السينوية» معناه الإعتقاد في أن لإبن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الإسم إلاّ إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى إسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب إبن سينا حين يوصف بـ «السينوية» أو لمذهب إبن رشد حين يوصف بـ «الرشدية» أو لمذهب ديكارت حيث ينعت بـ «الديكارتية». إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ. . .) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسى أسسها وحدد إتجاهها، أو إستعادها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمل إسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تخالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له إمتداد أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وإدخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية إتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه «المذهب الحق». أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الإتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من «التقدم» في تاريخ الفلسفة أم أنه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من «التراجع» والكنوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من إختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميولاته الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ

الفلسفة، بل من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن إتجاه تطوره.

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب إبن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه إتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من إنتسابه إليه، أي من كون إسم إبن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي إبن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على «السينوية» فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى أن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها. أما إمتداداتها، أعني «السينوية المتأخرة» فليس ههنا مجال للحديث عنها.

* * *

يضع إبن سينا فلسفته، أعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، وبتعبيره: «الحق الذي لا عجمجة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة «المشائين»، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يصفهم بـ «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلاّ إياهم..» والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع أرسطو، تلامذته وشراحه والمرجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون في صحة أطروحاتها. ومعلوم أن «المشائية» قد إنتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي والتي إستمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالإضافة إلى التراجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطقة، مشائيي النزعة، أمثال إسحاق بن حنين وحنين بن إسحاق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا إتجاهاً مشائياً في الفكر الفلسفي العربي، إنتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الإسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد، منذ المأمون إلى عصر إبن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر إبن سينا (توفي في أواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 319 و400 هـ) آخر من إنتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع إبن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها مناطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين خصوصاً منهم الأسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو

الافلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو ملتبسة كقضية «العقل الفعّال»: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وإبن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (أرسطو) في تنبهه لما نام عنه ذووه واستاذوه وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده...»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على أتباعه وأشياعه الذين إقتصروا على تقليده والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد لـ «يَرُمُّوا ثلما يجدونه فيها بناه ويفرعوا أصولاً أعطاهاه»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له، أو تنقيح أياه».

ويحدثنا إبن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفطن منذ أن بدأ بالإشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله أرسطو وشراحه، وإنه قد إطلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقاويل مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين إسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيف وأخذت تتبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تعقبها، كما يقول: «مئين من المرات». غير أنه فضل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكره «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصب للمشائين، فألّفَ كتباً على طريقتهم - يتعلق الأمر بـ «الشفاء» و «النجاة» خاصة - أكمل فيها «ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منهم» مغضياً كما يقول «عما تخبطوا فيه» جاعلاً له «وجهاً ومخرجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم إلاّ «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي ألفها لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحققه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين». تحمل ضمن طابعها المشائي مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء أرسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى ألفها للخاصة، أو كما يقول «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب «الحكمة المشرقية» وكتاب «الإنصاف» وكتاب «الإشارات والتنبيهات» ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (أنظر مقدمة كتاب المطبوع باسم «منطق المشرقيين» وهو فيما يبدو القطعة الأولى من كتابه «الإنصاف» الذي نشر عبد

الرحمن بدوي قطعاً أخرى منه في كتابه «أرسطو عند العرب». أنظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه «الشفاء»، وأيضاً خاتمة كتابه «الإشارات والتنبيهات»).

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وإما أن يكون هذا المذهب قد تكوّن لديه منذ «ريعان الحداثة» كما يقول، أم أنه إنما صار إليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى البحث في تلك «الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» ـ حسب تعبير ابن سينا ـ والتي تشكّل قوام السينوية ومضمونها العام.

* * *

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها إمتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي إمتداد لها لكونها تتبنّى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه بل إنه «السلف» الوحيد الذي يخصصه بعبارات التقدير والإكبار. وهكذا فعلاوة على إعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو (أنظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن أبي أصيبعة) فهو لا يتردّد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلّدهم وتردّدهم» في فهم «أمر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التمس عليهم، كما يقول «مذهب صاحب المنطق» في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف» (أنظر رسالته إلى الكسيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب).

غير أن إعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والإشادة به دوغا تحفّظ لم يمنعه من «الخروج» على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن إعطائها توجيهاً ومضموناً مغايرين. ويهمنا الآن أن نتعرّف على نوع وطبيعة التعديلات والتغييرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى «السينوية» وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام.

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة و «ما بعد الطبيعة» ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وأحكام، لتؤكّد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه: وهكذا، فإنطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى: واجب وممكن، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عند سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، إقتران المعلول بعلّته، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض، ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع أنحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى أي شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عن وجوده هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله. (آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخّل نظام بطليموس الفلكي ليحوّل «المنطق» إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة و «ما وراء الطبيعة» بشكل يجعل الواحد منهما يفسر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي بإعتبار تعدّد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصكعيد الأنطولوجي، وبالتالي يتم التغلّب على المبدأ القائل: من الواحد لا يصدر إلاّ واحد، والذي أدّى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فَبِما يعقل ذلك العقل الأول ذاته تفيض عنه كرة سماوية (أو فلك) جرماً ونفساً، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبدأه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية أخرى جرماً ونفساً، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ

والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرّك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحوّل بحركة الأفلاك فتتشكّل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكوّن الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرّد ما يتكوّن جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمّى بـ «واهب الصور»، كما يسمّى بـ «العقل الفعّال»). ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، إنسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألّف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت من العقل الفعّال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبّلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى المنمية (غاذية ومربية ومولّدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والإنسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والإنسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحساسة والمتخيّلة وهي للانسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للانسان فقط). وعلى الرغم من تعدّد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزّأ بتعدد وظائفها، وهي، في الانسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجده عند ابن سينا الذي بنى فلسفته «الخاصة» به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويعنى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاثة:

- العقل الهيولاني ويسميه أيضاً العقل بالقوة، و «هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها» (أنظر الفارابي: رسالة في العقل).

- العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي

انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل إنتزاعها معقولات بالقوة.

ـ العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجرّدة من المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجرّدة مثل العقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهّلاً لتلقّي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، بإعتبار أن الفيلسوف يتلقّى من العقل الفعّال بعقله، في حين أن النبي يتلقّى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعّال في عقل الفيلسوف أو في مخيلة النبي يتلقّاه من الله، وهكذا «يكون الله عزّ وجلّ يوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة» (آراء أهل المدينة الفاضلة).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الإنسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلاّ أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال» لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير كاملة فإنها تبقى قوى وهيئات فقط معدّة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات» (السياسة المدنية).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادىء الموجودات ونظام الكون والعقول

المفارقة الخ . . . أمّا ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحرّرها من البدن كما سنرى . وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به ، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً ، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للانسان ، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلاّ إذا كان يعيش في مجتمع ، وكان هذا المجتمع فاضلاً . ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال . . . إلا بإجتماعات جماعة كثيرة متعاونين . . . والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة . . . والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (آراء أهل المدينة الفاضلة) . وبعبارة أخرى أن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم ، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية ، وان تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية» .

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاصيلها الرئيسية ، استعدناها هنا لنلج منها إلى صرح «السينوية» .

إذا نظرنا إلى «السينوية» بوصفها مذهباً فلسفياً متميّزاً ، بالمعنى الذي حدّدناه به من قبل ، وجدناها تتحرّك حول محورين رئيسيين : محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الإشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام) ، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسماء وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية . وإذن فالسينوية تتألّف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/ العالم ، الانسان/ الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول و «المنهج الغنوصي» الإشراقي في المحور الثاني) . وسنرى إلى أي مدى إستطاع ابن سينا أن يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج .

لنبدأ إذن بغرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها ، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم . إن ابن سينا يسمّي هذا المبحث بـ «العلم الإلهي» ، ولكن عدم تقيّده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) وتجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلّم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلّمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب إستعمال التسمية التي اخترناها

لهذا الجزء من السينوية، أعني «الفلسفة الكلامية». وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبرِّرها أيضاً إمتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً: الفلسفة الكلامية السينوية: الله والعالم

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان: ينطلق ابن سينا في بناء صرح إلهياته من تأمّل فكرة «الوجود»، فيلاحظ بادىء ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلاّ بالعقل. فـ «الإنسان» مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمّى زيداً أو عمراً فهو موجود محسوس يتخصّص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن «الانسان» ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو أيضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكليّ لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود «المثل» الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها إنما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلاّ بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرّد معنى متصوّر «وليس من شأن المعنى المتصوّر أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيِّز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ومفهوم لفظ «الغير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصوّر مع استحالة وجودها، ولو لم تتصوّر لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصوّر معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً» (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود: هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد إذ «أنه من البينّ أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إمّا في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان)، كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء ص295) بمعنى أننا نتصوّر الشيء بماهيته ويقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحصول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا أنها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها» (شرح أوتولوجيا، في: أرسطو عند العرب ص 61).

هل يعني هذا أن الماهية أسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارىء عليها» ينطوي على إعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصوّر الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منهما على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعينّ (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكّلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبينّ حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصوّر بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي بإعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، إنطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيما بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن: يقرِّر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: قسم إذا أعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى أنه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا أعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها أنها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لنتأمَّل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وبإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عند لذاته أم لشيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قيام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك «الغير» فلا يخلو إمَّا أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبقى فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي إعتبار غير إعتبار ذات الشيء، لأن إعتبار الذات إمَّا أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإمَّا أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يمتنع وجوده

بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلاّ أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا إعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصوّر إلاّ موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده «لأن السبب متقدّم في الوجود ولا متقدّم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أمّا بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود: تبينّ مما تقدّم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى «واجب الوجود» من مجرّد تأمّل فكرة الوجود. وبإمكاننا الآن أن نتقدّم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرّد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا «الغير» إمّا واجب وإمّا ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره... ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة من الممكنات، متناهية أو غير متناهية. وهذه الجملة إمّا أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوّم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلاّ أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى «غير» يفيدها الوجود. وهذا «الغير» إمّا أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلاً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنة الوجود. وإذن فلا يبقى إلاّ أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود: وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعيّنه لأن واجب الوجود ما لم يتعينّ لم يكن علّة بغيره لأن غير المتعينّ لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن

يتعينّ، وتعيّنه إمّا أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعيّنه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعينّ معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إمّا أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعلّة. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلاّ له، وإن كان لعلّه فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمّن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشيئين إنما يختلفان ويكوّنان اثنين إما بسبب سبق أحدهما للآخر سبقاً زمنياً وإمّا لعلّه من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذا فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منهما مطابقاً للآخر متهاوياً معه بإعتبار أن ماهية كل منهما هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا نِدّ له ولا مثل ولا ضد.

ثم أن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إمّا أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإمّا أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلّق كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلّقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود: واجب الوجود إذن مجرّد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجرّدة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فيما هو هوية مجرّدة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته

حدة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجرّدة فهو عاقل . ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة ـ أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما هية مجرّدة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقّل لشيء، فهو معقول، وإذا ، هذه الماهية المجرّدة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجرّدة تتصل بها ـارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول لا ب التعدّد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل وكونه وع تعقّله، أي معقول، لا يخرجه عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية .

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه لك كونه يعقل «الغير» لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكثّر ـ أي تدخله الكثرة ـ بالأشياء، لأنه إن عقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقوّمة بما يعقل فيكون تقوّماً بالأشياء كون متوقّفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن ، ذاته غير متقوّمة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه الأشياء، ء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه وهذا محال كذلك.

لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل ؟ء إذن؟

لقد تقرّر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما هو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث يدأ لها: فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغيّر ولا ود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون ساد فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد ب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه، وأعيانه بصورة غير ـة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص. كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغيّر، زمانياً مشخصاً، حتى لا يكون تعقّله لها يتغير بتغيرها: تارة يعقل منها أنها دة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من ين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود

متغيراً بالذات، وهذا محال. وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عمله بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولّد عنها. وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلاّ وقد صار من جهة ما واجباً بسببه. والأمور الجزئية إنما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدّى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولّد منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلمّا كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب ـ الصوري ـ في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) أن إدراك واجب الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد. وإذن فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على فرض وذلك هو الإرادة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه «الصفات» التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل إنما تعني سلب نقيضها عنه فقط: فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك. وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله. وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو فرض لذاته . . . وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته.

القديم بالذات، الحادث بالزمان: قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم. ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في

الزمان. ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا: واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته، وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته. وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً. وبما أن هاهنا عالماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي بالله واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بإيجاب من الواجب، أي من حيث أن واجب الوجود علّة له وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث أنه الواجب لذاته. ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات: هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلّة سابقة عن المعلول. ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع: إن حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الأصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة: قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلاّ واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيئان متباينان في ذاتهما وحقيقتهما فمعنى ذلك أنهما صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وإن ذاته بالتالي فيها تعدّد وهذا ما سبق أن بيّنا فساده: فذاته واحدة لا تعدّد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلاّ واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الواسطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد ـ الواسطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته بإعتبارين من جهة أخرى: يعقلها بإعتبارها واجبة الوجود بالغير وبإعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود، وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول

وجوب وجوده . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث أنه يعقل الأول ويعقل ذاته بإعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول ، وإذن فهي كثرة إعتبارية وليست ذاتية ، ومع ذلك فلولاها لما أمكن أن يوجد منه إلا واحد ، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط ، فما كان يوجد جسم قط . . . فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً ، صوراً ومواد؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مبداه ويعقل ذاته بإعتبارين : فبما يعقل مبداه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته بإعتباره واجب الوجود الأول (= الله) يلزم عنه صورة الفلك وكماله وهو النفس ، وبما يعقل ذاته بإعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى . وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبداه ، أي واجب الوجود ، فيصدر عنه عقل ثالث مثله ، ويعقل ذاته بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية ، ويعقل ذاته بوصفه ممكن بذاته فيصدر عنه جرم فلكي . . . وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبّر أنفسنا» ، وهو العقل الفعّال واهب الصور . وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبع : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر . وبعد القمر لا يبقى إلاّ ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور ، وأجسام ونفوس . وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسّسة على التصورُ القديم للكون ، (نظام بطليموس) ، وقد كان يقوم على إعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر ، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا .

وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية . ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادئها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها . والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة ، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة . وإنما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الأفلاك وهي حركة مستديرة . أما الصور فتختلف بإختلاف أنواع الحركات ، وهو إختلاف ينتج عنه إختلاف تهيؤ المادة للصور المختلفة . وهكذا فكلما تهيأ جزء من المادة أو مظهر من

مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= الله) لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل وحصلاً للأخلاق التي تكون بها فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية ـ مسألة الخير والشر: هذا الكون الصادر عن الله بهذا التدرج والنظام هو موضوع العناية الإلهية. ويعرف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان أبدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً بإعتبار أن العالم صادر عن الله، والله خير لا يصدر عنه إلا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟.

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فإنما يوجد في العالم الأرضي، لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البريئة من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخير المطلق. وكيف يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدئها؟ أما في العالم الأرضي فإبن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الذي فيه قليل وهو من أجل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أما

الشر فيدخل فيه بالعرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوه الوجوه الجميلة . . . فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والانسان، فإن الكون إنما يتسم بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره أعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجود الناس. وإذن فالأمر الدائم والأكثري هو حصول الخير من النار. أما أنه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار. وأما الأكثري فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. فما كان يحسن أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العالم السماوي، عالم العقول والنفوس الفلكية، هو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقل العاشر واهب الصور للعالم الأرضي. والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه متدرجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان. وأفضل الموجودات الأرضية الأنسان، وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الإنسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجد ومن أجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي من المادة، من البدن وشهواته التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الأجرام والنفوس السماوية . . . والبحث في هذه المسألة من إختصاص «الحكمة المشرقية».

ثانياً: الحكمة المشرقية: الإنسان والسماء:

حقيقة النفس: الإنسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله «أنا». ويقرر ابن سينا أن المشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين»، وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آله في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكاد ابن سينا أن يلخص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس.

والحق أن آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن وكذا آراؤه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها . . . الخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً «عقلياً». ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتماء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بكل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفاً إلى العبارات السالفة: «وهذا هو رأي الحكماء الألهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند إنسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الأهية» ثم يضيف مباشرة قائلاً: «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين». (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها).

يريد ابن سينا إذن أن يبرهن على صحة ذلك «المذهب» الغنوصي (اللاعقلاني) ببراهين عقلية. فلنتتبعه في «براهينه» وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

إثبات وجود النفس: يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً أنيته (وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بإثبات وجود النفس. ولابن سينا على ذلك عدة براهين:

ـ منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فعللها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الأجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الإنسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

ـ ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالادراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوى نفسانية وهي النفس.

ـ ومنها أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

ـ ومنها أن أجزاء بدن الإنسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته... وإذن فهناك في الإنسان وراء تغير أجزاء جسمه شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

ـ ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس ـ عند المعاصرين ـ برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه.. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت». (الشفاء).

ـ أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس، في نظرهم، هو تقريره أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم «العلم» ومفهوم «الفضيلة»، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الانسان» على الأطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى آخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بإنقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وأما أن يحل بعض

اجزائه دون بعض حين إنقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن: هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم إستقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى إنفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها أصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها.

النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت أصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتحدد العلاقة بينهما؟.

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الربان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكتاً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه آلة في إكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من «النفس» هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول أفلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون ـ قبل حلولها في الأبدان ـ متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكثرة بالعدد، لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجردة ماهية. غير انه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد، لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة بالعدد في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس

منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ما له عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم . . . وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهراً مستكملاً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحل البدن الصالح لاستعمالها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب إستعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع . . . الخ»، مما يضفي مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة، أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى إستعمالها له وإهتمامها بأحواله وانجذابها إليه، وبما أنها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخصن من خلاله أي «يلحق بها من الهيئات ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟.

المعرفة وأنواعها وطرق إكتسابها: لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا إنقسمت النفس إلى قوتين إحداهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادىء العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية أو التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن أخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟.

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصيير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاث تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً

هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الأناني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأول التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية الذي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، صارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت فيها مخزونة متى شاءت عقلتها وعقلت إنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا إكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وإنما سمي كذلك لأنه إنطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الإنساني وتكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد إستكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الإتصال، متى شاءت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنبين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد أرسطو أعني بذلك مسألة إنتقال القوة النظرية من حالة العقل الهيولاني الذي هو مجرد إستعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير قوة أخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟.

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإنارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة

الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا إتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المستخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. . . هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل بالملكة إنما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وإنما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشراقة نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أياً منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدها العقل الفعال بإستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق إستكمال جوهريتها من خلال إتخاذها البدن آلة لها تدخل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في إستطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل ـ كما يقول ابن سينا ـ لا يغيب عنا بل هو حاضر بإستمرار كما يرى «المشرقيون». يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الأستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وإنما نغيب نحن عنه بالأقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو).

هذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون إستعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء

العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، إرتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية».

طريقان إذن لإستكمال النفس جوهرها، طريق التعليم أي إكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس، وطريق الحدس والأشراق وهي خاصة بمن مُنِحوا القوة القدسية أو «العقل القدسي» وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للإتصال الدائم بالعقل الفعال والإتحاد به نوعاً من الإتحاد والإنجذاب إلى الحضرة الإلهية فتنعم بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المعاد: السعادة والشقاوة. يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منهما مقدمة للأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا أن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى «الحضرة الإلهية» حيث تحيى في «سعادة أبدية».

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة أو يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سينا يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة (= المعاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من «سعادة» في الدنيا.

فلنبدأ من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... وهو السعادة والشقاوة... اللتان للأنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل

للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للاحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن إستكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة أخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يكمن وراء فقدان اللذاة. فإذا تحرر الإنسان، في حياته الدنيا، من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن أثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة إنشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

ـ فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسّي طارىء فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

ـ وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن إنشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو وإشتهائه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه

النفوس البدن عرض لها عارضان: أولهما اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيهما الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب إنشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنح الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تعدلها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم يزول. هذه النفوس إذن لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية.

ـ وهناك النفوس التي إكتسبت رأياً (= سمعت) بأن ها هنا أموراً يكتسب بها الشوق إلى كمال جوهرها، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كمالها التام. فإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبدي إذ لا يمكنها إكتساب أوائل الملكة العلمية لأن هذه إنما كانت تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البدن. والذين هم هذه حالهم إما مقصرون عن السعي إلى إكتساب الكمال الإنساني وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة. والجاحدون أسوأ حال في الشقاء الأبدي من المقصرين.

ـ وهناك النفوس السليمة التي هي على الفطرة، أي التي لم تعرف طريق إستكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تتدنس بالعقائد المخالفة، هذه النفوس «إذا سمعت ذكراً روحانياً يثير إلى أحوال المفارقات ـ أي إذا إتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار ـ حصل لها شوق وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة»، فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلا بالوصول إليه، وبالتالي يسعد السعادة القصوى. ومن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى أمور أخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنع بما يحصل له من ذلك.

ـ وأخيراً هناك نفوس البُلْه من الناس التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كمالها، فإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فإنها تعذب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لها شوق لأن آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

يذكر ابن سينا رأياً آخر بصدد هذه النفوس ويرجحه. ومُؤَدَّى هذا الرأي أن هؤلاء البُلْه إذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن أن تستعمل هذه النفوس أجراماً

سماوية، لابان تصير أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها، بل تستعمل تلك الأجرام في التخيل، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة: فالنفوس الزكية منها أي التي اعتقدت الخير وعملته وهي في الدنيا تشاهد الجنة وتنعم في هذه المشاهدة، والنفوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهذه المشاهدة. وسيكون ذلك بمثابة السعادة الحقيقية بالنسبة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل أن قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألماً شديداً إذا كانت تلك الصور مزعجة.

تلك هي نظرية ابن سينا في المَعَادِ، وهي مؤسسة، كما رأينا، على نظريته في النفس. والواقع أن النظرية السينوية في النفس لا تؤسس نظريته في المعاد وحدها بل تؤسس كذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية. يتعلق الأمر إذن بما يعرف بـ «تصوف» ابن سينا، أو على الأصح بنظرية التصوف السينوية. لنختم عرضنا للسينوية بما ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كما صاغها في «أنضج» كتبه: «الإشارات والتنبيهات» نعني بذلك نظريته في المعرفة الصوفية وما يرتبط بها من «تفسير للكرامات والخوارق» وما إلى ذلك.

العارفون ومقاماتهم: يقول ابن سينا: «إذا لم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فإعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه». والأسباب التي يشير إليها هي «البدن وشواغله من الإلتفات إلى المعقولات والإتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحول دونها ودون لذة الإتصال به والإتحاد معه نوعاً من الإتحاد. ومن هنا يتوقف بلوغ النفس للسعادة على كمال القوة العملية فضلاً عن كمال القوة النظرية. ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بـ «عالم القدس والسعادة» فإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشاهدته ومعاينته والألتذاذ بإدراكه و «الإتحاد» به، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثل في التحرر من العلائق الجسمانية. والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً، النظرية والعلمية هو العارفون المتنزهون الذين بلغوا درجة العقل المستفاد من جهة، و«وضعوا عنهم دون مفارقة البدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة أخرى، وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا».

ورغم أن «اللذة العليا» إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الإلتذاذ مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والأعراض عن شواغل الدنيا وإدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها فوق بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوالاً: هناك «الزاهد» وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وهناك «العابد» وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك «العارف» وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من «آيات» تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن «معقوليتها».

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدين» أي الذين عرفوا الله، بالبرهان أو بالإيمان، ورغبوا في النيل من «روح الإتصال» ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله، وتطويع النفس الإمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبه

بتحصيل الإستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين، والألحان التي تذهل النفس من إستعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الإقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تآليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الارادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والإتصال. وأول ذلك خلسات لذيذة من إطلاع نور الحق كأنها بروق، توقض وتخمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس «يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء». ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثير فيه ما كان يثيره قبل الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكينة والوميض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته التي تستمر بإستمرار الوميض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقبلاً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه إتصاله بالله.

وتتدرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والإتصال مع الله متى شاء. ثم يتقدّم درجة فيصبح لا يتوقّف إتصاله بالله على مشيئته بل يصير كلما لاحظ شيئاً لاحظ فيه الله. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى الله ويصير سره الخالي عما سوى الله كمرآة مصقولة بالرياضة موجهة بالإرادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويبتهج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متبدّداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذه المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف.. وذلك هو «مقام الوقوف». وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا أنه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير الله. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرّره بخصوص مقامات العارفين، سواء إستند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في

ختام عرضه: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلاّ واحداً بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلّها لا تنسبه، وكل ميسر لما خلق له».

الكرامات والخوارق... الخ: تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالإجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذواتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أمّا الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و «قلب الطبائع»، ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاسم والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من «آيات» العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً «طبيعياً» لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم «المواد الرديئة» وتصرفه عن هضم «المواد المحمودة» مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محلّلة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء تلك الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسرّ ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت «النفس المطمئنة» قوية أخضعت القوى البدنية لتصرّفها فإذا اشتدّ إنجذابها إلى العالم القدسي اشتدّ إنجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلاّ القليل من المواد الغذائية لانشغالها حينئذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلّل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلّل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن ـ يقول ابن سينا ـ فليس ما يحكى عن إمساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمُضادٍّ لمذهب الطبيعة».

ومن «آيات» العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا أيضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو أيضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الإنسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو

الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعتريه أحوال من الفرح ببهاء الحق أشدّ وأعظم من أي فرح فلا عجب ـ يقول ابن سينا ـ أن يولد ذلك في نفسه قوة أعظم وأشدّ من أية قوة يولّدها فيه الخوف أو الغضب أو أي إنفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن «آيات» العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من «معرفة الغيب» وهذا أيضاً ما يجب تصديقه لأن له «مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن «التجربة والقياس» يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرّر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: «إن هذا ما تشهد به التجربة» وليس أحد من الناس إلاّ وقد جرّب ذلك من نفسه. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيّل أي أنها ذوات إدراكات وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السماوي كما قرّرنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو أثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصورة مشوّشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال إرتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته وهكذا فما كان من ذلك الأثر مضبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان الهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط محاكياته إحتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركّز بواسطتها تفكيره، تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على إقتباس الغيب من السماء.

وشبيه بذلك ما يقرّره ابن سينا من إمكانية إتصال نفوس الأحياء بنفوس

الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما يقرّره في رسالته إلى «أبي الخير» التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمنظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنها ـ وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن ـ بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثّرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة (للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضر وأذى... فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول وجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد إمداداً تاماً بحسب إختلاف الأحوال».

ويلخّص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور «الخارقة للعادة» في آخر «تنبيه» في كتابه «التنبيهات والإشارات» حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو إنفعالية، مناسبة «تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تكيسك وتبرّؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز... فالصواب أن تسرح أمثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. وأعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة إجتماعات على غرائب»... وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق... فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة والدربة والعادة وكان صغاء مع الغافة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن نهجهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلما ابتدأ.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملا لفلسفة ابن سينا ركّزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم

وحدوثه . . . الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلّمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الإنسان والسماء ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل «السعادة» في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح أحوال المتصوّفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكّل المسائل الرئيسية في أدبيات التصوّف في الإسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد إهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوّف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحتة». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوّف. أما هدفها فهو، كما يتبيّنُ من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوّف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوّف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل «الفلسفي» مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوّف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدّمناه. ولا شك أن القارىء قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبنّى إشكاليات المتكلّمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدوثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب . . . وقد حاول أن يقدّم حلولاً «فلسفية» لهذه الإشكاليات مع الإحتفاظ بالمبادىء الأساسية في العقيدة الإسلامية. ومن جهة أخرى تقدّم لنا النصوص والبيانات التي إعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض و «البرهان»، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلّمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضفي الطابع الاستنباطي على إستدلالاته. غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت». وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن إعتماد ابن سينا بطريقة المتكلّمين وإنشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه «تهافت الفلاسفة»، من التطاول عليه، والطعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الإنفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك أثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحّي بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق

والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالي الذي يُعتبر المؤسس الفعلي لـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدّمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسّطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من إنفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة «منطقية» فلسفية مما زوّد المتكلّمين الذين جاؤوا بعده ـ ونقصد أساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي... الخ ـ بآليات من الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والأشعري، معاً في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدّى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من إشكالات المتكلّمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلّمين قد أسّسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روّج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن إختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام، كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة: لقد صار «كلاماً» فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعوناه هنا بـ «الفلسفة الكلامية» السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إلهياتها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوّف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الإنسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة إبن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوّف. وهكذا فكما أدّى إنفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبنّي السينوية في إلهياتها لإشكاليات المتكلّمين ومنهجهم وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدّى إنفتاح الشيخ الرئيس على التصوّف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخرياتها لإشكاليات المتصوّفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوّف ذاته وذلك بتنظيم مسائله وصبغه بالصبغة الفلسفية. والنتيجة إختلاط مسائل التصوّف بمسائل الفلسفة وقيام تصوّف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي والسهروردي الحلبي وغيرهما ممن أعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل أبعادها الإشراقية.

هذا جانب. هنالك جانب آخر، يتعلّق هذه المرة بنوع «الفلسفة» التي شكلّت إلى جانب علم الكلام والتصوّف العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذا المقال إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق أن الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرّد عرض مفصّل ومبسّط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الإتجاه والهدف. فلقد كان إتجاه ابن سينا عكس إتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلّمين وتقيّده الصارم بالمنطق. وإذن فالعنصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة إتصال وإنفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بيّنا ذلك في القسم الأول من هذا المقال، وهو منفصل عنه على مستوى الإتجاه والهدف، وقد أعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الإنفصال من خلال إنتقاده للمشائية وتطلعه إلى «فلسفة مشرقية».

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمتّ بصلة وثيقة ـ عضوية ربما ـ إلى الفلسفة الإسماعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الإسماعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الإنخراض في سلك الحركة الإسماعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت «علم» إسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثّرة بالفلسفة الإسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل إخوان الصفا ذات التوجيه الإسماعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرّف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس وأسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول ـ قصد ذلك أم لم يقصد ـ الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوّف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الإسماعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلّمين والمتصوّفة والفلاسفة والإسماعيلية. ومن هنا أيضاً إختلاف الناس فيه، وتعدّد إتجاهات أتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

To: www.al-mostafa.com

تلك بصورة إجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التلفيقية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها تشكّل كلاً واحداً يكتب وحدته من هيمنة أحد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ «الإسلامية» من المرمسية، النسخة «الأرقى». وهذا في الحقيقة ما يشكّل جوهر السينوية. وأعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكّل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجتمعة. لقد كانت المرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لا عقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قيمتها مع أرسطو، لقد كانت فلسفة «عصر الإنحطاط» في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأبى السينوية في مضمونها العام، بروحها وإتجاهها، إلاّ أن تكرّس رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد أخذت تتخلّص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته المرمسية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي أو تحاول أن تخفي العمق المرمسي الغنوصي الذي يؤسّسه، فإن «السينوية المتأخرة» ذات المنزع الإشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري