Jordan Journal of Islamic Studies

Volume 14 | Issue 4 Article 5

11-5-2018

المسؤولية والأخلاق والسعادة في فلسفة ابن سينا
Responsibility, Morals and Happiness in Avicenna's Philosophy

Buthaina Mahmoud Almhadin
-, jordanriver64@yahoo.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois

Part of the Islamic Studies Commons

Recommended Citation

Almhadin, Buthaina Mahmoud (2018) "المسؤولية والأخلاق والسعادة في فلسفة ابن سينا Responsibility, Morals and Happiness in Avicenna's Philosophy," *Jordan Journal of Islamic Studies*: Vol. 14: Iss. 4, Article 5.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol14/iss4/5

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jordan Journal of Islamic Studies by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

Almhadin: ????????? ???????? ???????? ?? ????? ??? ???? Responsibility, Morals and Happiness in Avicenna's Philosophy

المسؤولية والأخلاق والسعادة في فلسفة ابن سينا

د. بثينة محمود المحادين*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٨/٢٣م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١٢/٣م

ملخص

يدور هذا البحث حول بيان حقيقة المسؤولية الإنسانية والأخلاق والسعادة عند ابن سينا كما استخلصها الباحث من كتبه المختلفة، وهذه الأمور الثلاثة مترابطة فيما بينها. وأظهرت الدراسة أن ابن سينا يرى أن الإنسان لديه إرادة وقدرة، والإرادة هي الأساس في المسؤولية الإنسانية. وكما رأى أن الفضائل تكون بهيمنة العقل على قوى الإنسان وجوارحه المختلفة الأخرى وانقيادها له.

وهي تتضمن المسؤولية. كما رأى أن السعادة تكون بممارسة الفضائل بأنواعها، وأهمها: تحصيل الحكمة التي وسيلتها العقل من جهة، والتقرب إلى الله، والتشبه بأفعاله من جهة أخرى.

Abstract

This study shows the truth of human and moral responsibility and happiness in (Ibn Sina) as it was figured out by the author from (Ibn Sina) different books.

This study showed that (Ibn Sina) sees that human has (will) and (capability). And the (will) is the base of human responsibility. And he also sees that the preference one by the hegemony of mind over the human strengths and sours and he also sees that happiness will be by achievement of wisdom that is controlled by mind from one aspect and being near to (Allah) and be like his deeds.

المقدمة.

يعد ابن سينا من كبار الفلاسفة بشكل عام، وأكبر الفلاسفة في الإسلام بشكل خاص، فقد كتب في جميع مباحث الفلسفة، ومن جملة ذلك بحثه في الإنسان وحقيقته والمسؤولية والأخلاق والسعادة الإنسانية.

وسوف يعالج هذا البحث جانب المسؤولية والأخلاق والفضيلة والسعادة عنده، وهذا البحث يدخل عند ابن سينا في سياق الفلسفة العملية، أي الفلسفة التي غايتها العمل والفعل حتى يُحَصِل الإنسان سموه وكماله اللائق به.

وهذه الأمور الثلاثة مترابطة بحسب مفهوم كل منها من جهة، حصولها في الواقع من جهة أخرى، فالمسؤولية نقيض عدم المسؤولية، فالفعل المسؤول: هو فعل له هدف وغاية، والأخلاق التي تقوم على ممارسة الفضائل: هي فعل مسؤول له هدف وغاية، وحين تكون أخلاق الإنسان قائمة على ممارسة الفضائل وعلى المسؤولية، سيؤدي ذلك إلى تحقيق سعادة الإنسان في حياته الدنيا وحياته العليا.

يميز ابن سينا في الكيان الإنساني عنصرين رئيسيين:

العنصر المادي: المتمثل في الجسد وأعضائه، والعنصر الروحاني: الذي يسكن في هذا العنصر المادي وهو النفس.

وإذا كان الجسد، أي: الجانب المادي يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء فإن الجانب الروحي، أي: جانب النفس هو الذي تتعلق

* باحثة.

Published by Arab Journals Platform, 2018

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 14 [2018], Iss. 4, Art. 5

به مسائل الأخلاق والفضائل والمسؤولية والسعادة.

وهذه المسائل هي ما سيتعرض هذا البحث؛ لتوضيحها حسب رأي ابن سينا.

هدف البحث.

١. بيان حقيقة المسؤولية الإنسانية عند ابن سينا.
٢. بيان حقيقة الأخلاق والفضيلة عنده.
٣. بيان تصور ابن سينا للسعادة الإنسانية الحقيقية.

مشكلة البحث وأسئلته.

مع أن ابن سينا فيلسوف موسوعي اهتم بكل جوانب الفكر الفلسفي وقضاياه، إلا أننا لا نجد له مؤلفاً خاصاً للبحث في حقيقة الإنسان وفي ماهية الأخلاق والفضائل ومفهوم السعادة لديه، لكن آراءه في هذه القضايا مبثوثة في كتبه المختلفة، مثل: كتاب الشفاء، وكتاب الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة، وبعض الرسائل القصيرة الأخرى مما سترد الإشارة إليه في هوامش البحث.

من هنا جاء هذا البحث؛ ليبين رأي ابن سينا في هذه القضايا –المشار إليها آنفاً– والمستخلص من كتبه المختلفة.

أما أسئلة الدراسة، فيمكن إجمالها في الأسئلة الآتية:

١. هل الإنسان مسؤول مختار؟ وإن كان كذلك فما حدود هذه المسؤولية؟
٢. ما حقيقة الفضائل الخُلقية عند ابن سينا وصلتها بالمسؤولية الإنسانية؟
٣. كيف تتحقق سعادة الإنسان التامة في نظر ابن سينا؟

خطة البحث.

فقد ضم هذا البحث ثلاثة مباحث:

الأول: حول مسؤولية الإنسان عن فعله

الثاني: حول ماهية الأخلاق والفضيلة

الثالث: حول سعادة الإنسان

المبحث الأول:
مسؤولية الإنسان عن فعله عند ابن سينا.

يميّز ابن سينا[١] بين ما يصدر عن الفاعل بالعرض وما يصدر عن الفاعل بالذات. فالفعل بالعرض: يرتبط بالفاعل بواسطة فعل أولي. والفعل بالذات: يرتبط مع الفاعل كارتباط العلة بالمعلول. وفي هذه الحالة يكون الفعل إما طبيعي أو إرادي.

والفعل الطبيعي: في حالة تلازم الفعل والفاعل، يكون صدور الفعل بالطبع أو عن قوة طبيعية؛ لعدم وجود مانع. ومنها ما يحصل لاتصاف الفاعل بصفة ذاتية، مثل: الأفعال الإدراكية الصادرة عن قوى النفس الناطقة. وبعض هذه الفعال

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol14/iss4/5

تصدر عن النفس؛ بسبب ارتباطها بالبدن كأفعال الحواس الخمس. وبعضها الآخر يصدر للنفس في ذاتها وهو فعل الإدراك العقلي. ويقول ابن سينا: إن هذه الأفعال الإدراكية (حسي وعقلي) متمانعة متعاندة، أي: إذا اشتغلت النفس بأحدهما انصرفت عن الآخر.

والفعل الإرادي: هو "كل فعل يصدر عن فاعل وغير منافٍ له"[٢]. ولكن هذا التعريف ليس كافياً؛ إذ يمكن أن تندرج تحته أفعال بالطبيعة. ولذلك لا بد من إضافة" شرطين:

الأول: أن يكون المريد شاعراً بذاته؛ وهذا الشرط يقتصر على الله وعلى الإنسان. فالله عاقل ومعقول وعقل وفعله عين تعقله لذاته .والإنسان موجود ذو نفس ناطقة، فهو بالضرورة شاعر بذاته.

ويرى ابن سينا أن الفعل والشعور بالذات متلازمان، فإذا قلت فعلت كذا، فقد عبرت عن إدراكي بذاتي.

أما الثاني: "أن يكون مبدؤه علماً أو ظناً أو تخيلاً، وهذا الشرط يحدّد جهة صدور الفعل، فإذا كان علماً، فهو يشمل فعل الله بإطلاق وبعض أفعال الإنسان، أما إذا كانت جهة الصدور ظناً أو تخيلاً فهو يشمل أفعال الإنسان الأخرى"[٣].

ويمكن تلخيص ما سبق، في أن الإنسان قبل أن يقوم بفعله يصدر حكمين: أولهما: نظري وثانيهما: عملي.

يحصل الأول: عن فعالية العقل النظري الذي يتأمل الكليات أو المقدمات الكبرى كما يسميها ابن سينا. والثاني: يحصل عن فاعلية العقل العملي الذي يأخذ نتيجة ما تروّى به العقل النظري ويصدقها على الأمور الجزئية. ولكن هل تقتضي الإرادة القدرة على الفعل[٤]؟

يعرّف ابن سينا القدرة على أنها: صدور الفعل بمشيئة الفاعل. أي: إن الفاعل في هذه الحالة يمكنه الاختيار بين الفعل وضده. ويظهر سؤال آخر هو هل القدرة في الإنسان تعني أنه مختار في فعل ما شاء؟ فيقول ابن سينا: إن الفعل لا يصدر عن الإنسان من حيث قدرته فحسب، بل يجب "اقتران القدرة بالمرجح"[٥].

والمرجّح ضروري لإخراج الخيار الأمثل من القوة إلى الفعل؛ لأن المرجح: هو ما يترتب على الفعل وجودياً من نفع أو مدح، أو ميتافيزيقياً من خير أو شر. ومن الواضح أن هذا الخيار يعتمد أيضا على الظروف المحيطة بالفاعل الإرادي، وباختصار القدرة في الإنسان تعني: أنه متى شاء ولم يكن هناك مانع فعل.

ويسبق فعل الإنسان أمور كثيرة فيها "تصور وتصديق وشوق وإرادة وقدرة ومرجح"[٦]، ولكن الأهم هو الحكم العملي. الذي يعتمد على أمرين: النظرة النفعية والقيمة الاجتماعية، وكلاهما يرتبط بميتافيزيقية الخير والشر. والنظرة النفعية: هي الداعي الأول للإنسان لما يجب عليه أن يفعل. والقيمة الأخلاقية: للفعل من قبح أو حسن، خير أو شر تعتمد على اعتبارات اجتماعية تؤلف قيمها نظرة وضعية (التجربة) أو ميتافيزيقية (إدراك مجرد). وهذا يعني أن المسؤولية الاجتماعية: هي معيار الفعل الإرادي الصادر عن حرية التصرف.

ويعتقد ابن سينا أن فعل الإنسان يرتبط بالداعي (أو الغاية) والغرض (أو المرجح)، ويلاحظ أن الداعي في الإنسان إما أن يكون تصوراً حسياً (شهوة وغضب) وفي هذه الحالة لا يختلف الإنسان عن الحيوان؛ حيث لا يحدث إرادة متوسطة بين صدور الفعل والاعتقاد بالملائمة أو النفرة. وإما أن يكون الداعي تصوراً عقلياً (استكمال ذاته)؛ "لأن كل متحرك بالإرادة مستكمل"[٧].

ويميّز ابن سينا وفقاً للداعي فعل الإنسان عن فعل الأزليات، من حيث إنه ثابت في حالة الأزليات؛ بسبب عدم وجود اختلاف بين الإرادة والغرض، ومتغير في حالة الإنسان؛ بسبب وجود اختلاف بين الإرادة والغاية، ليبين لاحقاً أن الداعي

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 14 [2018], Iss. 4, Art. 5

والغاية عند الإنسان ليست شيئا واحداً. وهذا لا يعني أن وجود الغاية تعني حصول الفعل بالضرورة.

ويرى ابن سينا إن فعل الله متميز عن فعل غيره؛ لأنه غير متحرك وبالتالي غير مستكمل، ولأن إرادته غير تابعة لداع أو غاية. ولكن الأفعال في هذا النوع من الإرادة، تكون صادرة عن طريق اللزوم. ويقول ابن سينا: إن هناك نوعين من اللزوم.

أما عن طبيعة الفاعل كصدور الضوء عن المضيء، أو عن علمه بذاته، كصدور الموجودات عن الباري كنتيجة بتعقله لذاته ولغيره كما في نظرية الفيض.

ويتضح مما سبق، أن الفعل الصادر عن مختار بالحقيقة هو الذي يصدر عن فاعل ذي علم تام. وهذا لا ينطبق على فعل الإنسان؛ لأن علمه مشوب بتخيل؛ بسبب اتصال النفس بالبدن، وبالتالي ففعل الإنسان ليس صادراً عن اختيار مطلق. وفي هذا يقول ابن سينا: إن الإنسان "مضطر في صورة مختار"(٨)، وهذا ما يدعو ابن سينا ليميز بين الفعل بالإكراه أو بالاختيار. حيث يصدر الأول عندما يكون الداعي غير موافق للفاعل، حتى لو كان فيه إصلاحه. أما في حالة الاختيار، "فيكون صدور الفعل موافقاً لأقوى القوى التي يشعر بها الفاعل"(٩).

ويقول أيضاً: إن كل ما يصدر عن ذات الله مقترن بنظام العلة والمعلول. وبالتالي، فأسباب حدوث أي حادث جزئي تتركب وفقا لسلسلة من "المعلولات التي تبدأ من حركة الفلك المقدرة بتقدير الباري وإرادته"(١٠). حيث يقول ابن سينا: إن فعل الإنسان: "لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية التي لا بد من وقوعها ولا بد من وقوع ما يتبعها"(١١).

ويقول ابن سينا عند الحديث عن القيمة الأخلاقية للإنسان ومدى مسؤوليته عن فعله: أنه إذا كان القدر فلِمَ العقاب؟، ويجيب عن ذلك بقوله: "إن الفعل الحسن الذي يصدر عن النفس وتتوخى منه خيرها واستكمالها الذاتي، هو عين الثواب الذي تسعد به. وأما الفعل القبيح الذي يصدر عن النفس ولا تتوخى منه خيرها، فهو عين العقاب الذي تشقى به"(١٢).

ويعتقد ابن سينا أن "الفضيلة ملكة، ونسبة الأفعال الجميلة إليها كنسبة التأملات بالنسبة لليقين، فكما التأملات والأفكار لا توجد اليقين بل تعد النفس لذلك، فكذلك الأفعال الحسنة تعد النفس لقبول الملكة الفاضلة من فيض واهب الصور. أي: النفس التي بأفعالها الحسنة تصبح فاضلة بالقوة بذلك الفيض تصبح فاضلة بالفعل"(١٣).

وخلاصة القول، فإن نظرية ابن سينا في الفعل تتكون من شقين: سيكولوجي وميتافيزيقي.

الشق الأول: يتعلق بارتباط الفعل بالفاعل المتعين والمتشخص، وبكيفية صدور الفعل. وما يسبقه من فعاليات ذهنية (كالتصور، والتصديق، والحكم النظري، والعملي)، وسيكولوجية (كما الشوق، والقدرة، والغاية، والغرض)، ويتعلق أيضا بما يميز الفعل الإنساني عن الفعل الإلهي.

أما الشق الثاني: الميتافيزيقي، فيتعلق بحتمية الكون وما يجري فيه من أحداث وفقاً لعلم الله وإرادته وقدرتــه. وبما أن الإنسان جزء من هذا الكون فالحتمية تتحول إلى جبرية.

وفي الحديث عن وجود اتساق بين شقي نظرية ابن سينا ... يقول ابن سينا: بأن فيض "الصور المعقولة على النفس الناطقة تجعل العقل عقلاً بالفعل. وفيض صور الموجودات تجعلها موجودة بالفعل. فالعقل الفعال (واهب الصور) هو سبب العلم الإنساني سواءٌ كان تصوراً أو تصديقاً. ويكون هذا العلم أتم كلما كان الفيض أتم. فالإنسان في مرتبة العقل المستفاد تكون قوته قد تشبهت بأفعال الباري. ويكون ذلك عندما يكون الخير الغاية من الفعل واستكمال النفس. أي: عندما يكون الفاعل والغاية أمراً واحداً"(١٤).

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol14/iss4/5

المبحث الثاني:
الأخلاق والفضيلة عند ابن سينا.

ما أن استقرَّت الدولة الإسلامية، حتى قامت دراسات شتَّى، تناولت العقائد والتشريع، أو الإيمان والعمل، وتناولت الخلق والسلوك، وغيرهما. وبدا الجانبُ الأخلاقيُّ متَغَلْغلا في كلِّ فروع المعرفة الإسلامية، يؤكده القرآن الكريم والحديث النبوي، وبدأ أئمة الإسلام منذ القرن الثاني للهجرة يؤلفون كثيراً، كتباً مستقلةً تعنى بالخلق والسلوك.

وكان (الزهد) هو النوع من السلوك الذي تجلَّى بالزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة أكثر من غيره، واشتملت الكتب على جوانب أخرى من أقوال أخلاقيَّة، ومواقف سلوكية مُثْلى، لها وزنها واعتبارها.

أما البحث الفلسفي في مجال الأخلاق، فلم يظهر إلا في عصر متأخر نسبياً، كون أنَّ الإسلام قد وضع أمامهم الغاية، وأنار لهم الطريق، ووضع في أيديهم المقياس الذي لا يجور ولا يخطئ، وهو أوامر الشرع ونواهيه ووصاياه وتوجيهاته، مع استعمال النظر والاجتهاد –بشروطه– فيما لا نصَّ فيه، واستفتاء الضمير أو القلب فيما يشتبه على الإنسان.

لهذا، لم يشعروا بالحاجة إلى البحث في مصدر الإلزام، أو مقياس الحكم الخلقي، أو أساس الخير والشر، أو غير ذلك مما تُعنى به الفلسفة الخلقية. فقد حلَّ هذه العُقَد إيمانهم بالله ورسوله(١٥).

"ولكن عندما اختلطت الثقافة الإسلامية بغيرها من الثقافات الأجنبية؛ نتيجة للترجمة من اليونانية وغيرها، ونتيجة لاحتكاك المسلمين بغيرهم من الطوائف الدينية الأخرى المقيمة معهم في كنف (دار الإسلام) ظهرت اتجاهات ونزعات فكرية شتى، تختلف هذه الاتجاهات باختلاف المصدر الأجنبي الذي اقتبست منه، وبمقدار فهمها للإسلام واستمدادها منه، وإن كان الجميع قد تأثروا تأثراً واضحاً بالثقافة الإسلامية. وكان يمثِّل هذه الاتجاهات الجديدة "ثلاثة اتجاهات هي الاتجاه الفلسفي والاتجاه الصوفي، وبعض الاتجاهات العقلية الإسلامية الأخرى"(١٦).

وتجلّى الاتجاه الفلسفي في الأخلاق عند المفكرين الكبار الذين اشتغلوا بالفلسفة، وخصوصاً فلسفة المشائيين، أتباع أرسطو، وعرفوا بـ(فلاسفة الإسلام). وقد غلبت على بحوثهم نزعة التوفيق بين ما أعجبوا به من الفلسفة عند الحكيمين: أفلاطون وأرسطو وما آمنوا به من صدق دين الإسلام. ومعظمهم جاء بحثهم في الأخلاق تبعاً في أثناء عرضهم لمذهبهم الفلسفي العام. وكان من أشهر هؤلاء ابن سينا، الذي جاءت آراؤه في الأخلاق غير خارجةٍ عن آراء أستاذه الفارابـي في السعادة والفضيلة.

وعند استعراض فكرة الأخلاق في نظر ابن سينا يقول: إنها غاية الغايات الكبرى من الفلسفة، وهو يرى أن الأخلاق لا تعدو كونها انقياد البدن للنفس الناطقة(١٧)، أي: تغلب النفس وسيطرتها على البدن، ويعتقد ابن سينا أن السعادة لا تتحقق إلا عندما ينجح الإنسان في إصلاح الجزء العملي من النفس، وأن نجاح الإنسان في هذه المهمة الحيوية لا يتحقق إلا عن طريق اجتناب الرذائل، وتكتمل دعائم الفلسفة عند "ابن سينا" بمعرفة النفس.

ومن ملامح التوجه في دراسة الأخلاق عند ابن سينا أنه يعد السعادة هي الغاية القصوى، ويقول: بأن أعظم وسيلة للسعادة، هي التأمل والحكمة، وبأن الجوانب المادية والبدنية ليست بضرورية؛ للحصول على السعادة(١٨).

ومن يعمل الرذائل يحتاج إلى علاج نفسي، ولذا كان من وظيفة علم الأخلاق عنده، كما عند الفلاسفة المسلمين الآخرين علاج هذه الأمراض، وحفظ الصحة النفسية، وغايته تحقيق السعادة، فهو فرع من الحكمة العملية. ولا تستقيم الأخلاق عند ابن سينا إلا بالإيمان بالله وصفاته الحسنى والتخلق بأخلاق الله؛ لأنَّ الكمالات العليا تجتمع في الذات الإلهيَّة، وأن الله

تعالى يجمع بين الرحمة والمحبة من جهة، والقوة والجبروت من جهة أخرى، في تعادل وتوازن. وهو مُجمع أيضاً على احترام أحكام الشريعة، ووجوب التأدُّب بآدابها، لما اجتمع فيها من محاسن الفضائل ومكارم الأخلاق.

والأخلاق عند ابن سينا: هي علم يندرج تحت العلوم الفلسفية العملية التي تسعى إلى تسويغ الخير، وغايتها العمل وفقاً للمعرفة النظرية، ولها أربعة أقسام هي: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل أو علم الاقتصاد، وعلم تدبير المدينة أو علم السياسة، وعلم تدبير النبوة(١٩). وتحدث ابن سينا عن مجموعة من الفضائل إذا تحلى بها الإنسان استقام أمره في الحياة الدنيا، وهذه الفضائل تضم ثلاث مجموعات، وتوجد فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة تنتج عن الالتزام بالفضائل في المجموعات الثلاث وكل مجموعة من الفضائل ترجع إلى قوة من قوى النفس، فهناك فضائل ترجع إلى القوة الشهوانية وهي: العفة والسخاء والقناعة، ومضادات هذه الفضائل هي الرذائل مثل: خمود الشهوة والبخل والحرص الشديد(٢٠).

أما فضائل القوة الغضبية فهي الصبر والحلم، والكرم، والعفو، والصفح، والتجاوز، ورحابة الباع، وكتمان السر، والشجاعة هي أبرز فضائل القوة الغضبية(٢١).

وأما فضائل القوة الناطقة فهي: الحكمة والبيان، والفطنة، وجودة الحس، وأصالة الرأي، والحزم، والصدق والوفاء، والرحمة والحياء، وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع، وأهمها جميعاً فضيلة الحكمة(٢٢).

فاذا اتصف الإنسان بهذه الفضائل نتجت عنها فضيلة عامة هي فضيلة العدالة، ويكون ذلك عندما تستكمل كل قوة بفضائلها، والعدالة تشير إلى وجود التوازن بين فضائل النفس، بحيث لا تطغى فضيلة على أخرى وتنسجم كل فضيلة مع الفضائل الأخرى(٢٣).

وميّز ابن سينا في موضوع الأخلاق بين الخير والشر فقال في هذا الإطار: إن الخير يقسم إلى قسمين: القسم الأول: هو الخير المحض، وعدّ فيضانه من الأول واجباً، ومثاله: الجواهر العقليّة وما شابهها.

والقسم الثاني: هو الخير الكثير الذي هو في جملته أقل من الشرّ، وفيضانه واجب أيضا "ففي أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرّزا من شرّ قليل شرّا كثيرا"(٢٤). وضرب لذلك المفهوم مَثَلَ النار، وبيّن أنّ طبيعتها وكمال فضيلتها يقتضيان "أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتّفق لها مصادمته من أجسام حيوانيّة"(٢٥)، فعدم استخدام النار في أمور الناس وحياتهم؛ لأنها قد تؤذي إنساناً هو شر أكثر من الشر الذي يأتي من النار بالمصادمة وعدم التعامل الصحيح معها، والخير في هذا القسم يصاحبه شر لكن الخير هو الأعم.

وافترضَ في موضع آخر قريباً من هذا الاعتراض على لسان قارئه: "لعلّك تقول: هلاّ أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشرّ؟"(٢٦). وأجاب عن الاعتراض إجابة منطقيّة، فبيّن أنّ هذا القسم لو برئ عن أن يلحقه الشرّ لكان شيئا آخر، فإنّه "في أصل وضعه ممّا ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلّق به إلاّ وهو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة عند المصادمات الحادثة، فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه، فكأنّ النار جعلت غير النار والماء غير الماء"(٢٧). وذهب إلى أنّ ترك خلق هذا الصنف غير لائق بالجود الإلهي.

يقسّم ابن سينا الشر –بالإضافة إلى تقسيمه إلى الشر بالذات والشر بالعرض– يقسمه إلى النقص والألم، والنوع الأول: أي: النقص سببه وجود المادة، فالتمثيل له بالجهل والضعف والتشويه في الخلقة ينبه على كونه يرجع إلى وجود المادة العائقة. أما الثاني: فهو الألم وهو ناتج عن إدراك النقص.

وذهب أيضاً إلى أنّ الشرّ ضروري ونادر وغير مقصود لذاته في الوقت نفسه. هو ضروري، فهو يلغي المطالبة ولو

تمنّيا بإزالته؛ وهو نادر، وهذا يجعله مقبولاً وفي وسع الإنسان تحمّله؛ وهو غير مقصود بذاته، وهذا يبرّئ الله من إرادته.

ومن أجل توضيح هذا الرأي التجأ إلى تصنيف أنواع الشرّ من حيث علاقتها بالخير وبيان ما يوجد منها فعلاً وما لا يوجد. ولمّا كان الحديث عن الشرّ تابعاً للحديث عن الخير كان الحديث عن أصناف الشرّ من وجه آخر حديثـاً عن أصناف الخير.

وبناءً على ذلك، استنتج أنّ الشرّ ضروري وأنّ ضرورته مزدوجة اقتضتها الصفات الإلهيّة، ولا سيما صفة الجود من جهة، ومنفعة العالم من جهة أخرى، وأنّ الاستغناء عنه يؤدّي إلى إبطال الكثير من الخير. وتعبيراً عن ذلك كلّه، صرّح ابن سينا بأنّ الشرّ حاصل "على سبيل الوجوب واللزوم"(٢٨)، وأكّد أنّ وجوده في الموجودات "ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير"(٢٩)؛ إذ لا يصحّ وجود ذلك الخير إلاّ بوجود الشرّ التابع له.

وبيّن ابن سينا أنّ الشرّ رغم ضرورته فهو نادر. وأسبابه لا تقع إلاّ ضمن العالم السفلي أي: عالم ما تحت فلك القمر، وهو عالم الإمكان المحض، "وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود"(٣٠). والشرّ –فضلا عن ذلك– إنّما يصيب أشخاصا معدودين من العالم السفلي وفي أوقات دون أوقات، فتبقى الأنواع محفوظة. وما يصيبها منه ليس الشرّ كلّه، بل نوع منه. وبالاعتماد على هذه الملاحظات لم يجد ابن سينا عناء في تقرير كون الشرّ في أشخاص الموجودات قليلاً.

ويتضح من كل ذلك، أن ابن سينا عَدَّ وجود الخير والشرّ معاً شرطاً ضرورياً لانتظام أمر العالم، وذهب إلى أنّ هذا العالم لولا أنّه "مركّب ممّا يُحدث فيه الخيرات والشرور ويتحصّل من أهله الصلاح والفساد جميعاً لما تمّ للعالم نظام(٣١)". إنّ للشرّ في نظره دوراً مهمّا يتمثّل في تأسيس المقابلة بين زوجي الوجود، عالم النقص والإمكان والفساد، وعالم الكمال والفعل والبقاء، فهو الذي يعطي للخير معناه الكامل، وهو من هذه الجهة بالذات ضروري للعالم.

وفي هذا الإطار أكّد ابن سينا أنّ وجود الشرّ في أفراد الموجودات "ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير فإنّ هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضادّ وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة"(٣٢).

وترى الباحثة أن آراء ابن سينا في الشر لا تتعارض مع رأي الإسلام في موضوع وجود الشر، إذ إنه –وفي السياق الإسلامي– ضروري؛ ليتم الابتلاء الذي من أجله خلق الله الموت والحياة، كما قال سبحانه: **﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَالْعَزِيزُالْغَفُورُ﴾**.

المبحث الثالث:
سعادة الإنسان عند ابن سينا.

وجّه ابن سينا عنايته إلى البحث في تحطيم القيود عن العقل الإنساني كي يتمكن من تأدية رسالته حراً طليقاً؛ لأن العقل يتمتع بقوى تؤهله لإدراك الحقائق الكلية والتوصل إلى عالم العقول المشرقة والتلذذ على ضوئه بالسعادة.

ويرى ابن سينا خطأ العامة حين يعتقدون "أن اللذات الحسية –مثل: المأكولات والمشروبات والمنكوحات– هي أقوى اللذات، وأن ما عداها لذته ضعيفة، إن لم تكن معدومة"(٣٣)، ويصرح بأنه: "قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية"(٣٤).

ويرفض ابن سينا هذا التصور للسعادة الذي يربطها باللذات الحسية والرياسات الدنيوية، حيث إنّه "بيَّن لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة"(٣٥).

ويتضح أن مفهوم السعادة عند فلاسفة الإسلام يعني: "الخير الحقيقي للإنسان، وهي الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان من وراء علمه أو عمله، وهي الغاية المطلقة، وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى"(٣٦)، وهو ما أكّده ابن سينا بأن "الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة، والسعادة الحقيقية هي المطلوبة لذاتها، والمستأثرة بعينها. وما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله هو أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره. إذن، فالسعادة هي أفضل ما سعى الحي لتحصيله؛ لأنها الخير الحقيقي للإنسان"(٣٧).

وقد حاول فلاسفة الإسلام البحث عن الخير المطلوب لتحقيق السعادة، وربطوا بينها وبين لذة الإنسان الحقيقية التي هي المعرفة العقلية بوصفها الخير المطلق للإنسان، وأن طريق تحقيق السعادة للإنسان يتم عندما يحقق جوهره، والغاية التي خُلق من أجلها.

فحقيقة الإنسان أنه كائن عاقل، وجوهره هو العقل، والغاية التي خُلق من أجلها هي معرفة الله كما ورد في قوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾**[الذاريات: ٥٦]، وأن يكون إنسانًا ربانيًا، أو كما أسماه الفلاسفة أن يكون حكيماً. وهذا الإنسان الحكيم هو الإنسان السعيد بسعادة مطلقة؛ لأنه سعيد بالمعرفة الإلهية، وهو المتحقق بأحق اللذات وأفضلها، وهي لذة الحكمة، وهي لذة خاصة بالإنسان من حيث هو إنسان، فهي تتم عن طريق العقل، والعقل هو أهم ما يميز الإنسان عن الحيوان(٣٨).

وقد اعتمد الفلاسفة لتحقيق ذلك طرقًا متعددة، إلا أنها في النهاية تصل إلى حقيقة واحدة، هي الوصول بالإنسان إلى السعادة الحقة. وقد سعى ابن سينا إلى الربط بين السعادة والحكمة بوصفها الخير المطلق للإنسان، وبين أن "الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود؛ لتشرف ذاته وتستكمل، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية"(٣٩).

والسعادة هي أن يسعى الإنسان بعقله للوصول إلى الحكمة، والحكمة هي التقرب إلى الله، والتشبه به بقدر طاقة الإنسان(٤٠)، وذلك من خلال طريقين: أحدهما نظري والآخر عملي(٤١). ويتمثل الطريق النظري لتحقيق السعادة في أن يتحول الإنسان من موجود حيواني إلى موجود عقلاني، من كائن ينصرف إلى ملذاته الجسدية إلى كائن يبحث عن الملذات العقلية. وهذا يتم من خلال معرفة العلم الإلهي، فيعرف الغاية من وراء خلق هذا العالم وخلق كائناته، والغاية من خلق الإنسان، ويعرف خالق الكون ذاته وصفاته، ويعرف ما هي الصفات التي يستحق أن يوصف بها، والصفات التي ينبغي أن ينزه عنها، ويتصور العناية الإلهية وكيفياتها، ويعرف ترتيب الموجودات في العالم، "ثم كلما ازداد الناظر استبصارًا ازداد للسعادة استعداداً"(٤٢).

وهذه المعرفة يسميها ابن سينا بالتعبّد الروحاني والصلاة المحضة، وفيها يستعد الإنسان بطهارة نفسه لملاقاة ربه، فلو أقبل الإنسان على ربه بعشق واجتهد في تعبده، لسارعت "إليه جميع الخيرات العلوية والسعادات الأخروية، حتى إذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا، ليشاهد ربه، ويجاور حضرته، ويلتذ بمجاورة جنسه، وهم سكان الملكوت"(٤٣).

هذا بالنسبة للطريق النظري، أما الطريق العملي فيتم من خلال إصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الأخلاق. ويكون هذا عن طريق التنزه عن الإفراط والتفريط في السلوك والتوسط بينهما؛ إذ إن أكثر الفضائل هي الوسط بين الرذائل. فالسعادة الحقيقية عند ابن سينا تكون بمشاركة الملأ الأعلى ملذاتهم العقلية الأبدية، بعد تحصيل الطريقين النظري والعملي.

وعند استعراض فكرة السعادة بوصفها فكرة فلسفية نجد أنها نظرية أخلاقية تحولت على يد فلاسفة الإسلام إلى أبحاث

صوفية.

ولكلمة السعادة بديلٌ عند الفيلسوف الفارابي ومن بعده الفيلسوف ابن سينا هي كلمة الاتصال، وسرعان ما يتبين أن هذا الاتصال هو الاتصال بالله، بعد شوق مخلص، وانجذاب متفان من العبد إلى خالقه.

يقول الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة: "السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا"(٤٤).

ولا يبعد مفهوم السعادة لدى ابن سينا عن هذا المفهوم في شيء، بل هو هو، إنه شوق العبد إلى ربه والاتصال به، كما يقول الفارابي، احترازا من الامتزاج به والحلول فيه، هذا الاتصال يكون بواسطة ضرب من الإشراق صادر عن العقل الفعال أو العقل العاشر.

ويقول ابن سينا: "وليست السعادة مجرد لذة جسمية، بل هي غبطة روحية، وسمر معنوي، واتصال بالعالم العلوي، هي عشق وشوق مستمران، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كامل هذا الابتهاج ... والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجلُّ أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق، اللهم إلا من الحياة الأخرى"(٤٥).

وكان ابن سينا يستعمل مصطلحات العشق والوجد والزاهد والعارف والعابد وغيرها في أثناء الحديث عن السعادة والعيش في البحث عنها. يقول إبراهيم مدكور: إنه يظهر من خلال البحث عن فكرة السعادة الموجودة عند الفارابي وابن سينا وعن أصولها وجذورها في فلسفتهم: "إذا شئنا أن نعرف هذا المنبع، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو وإلى كتاب الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص"(٤٦). كما يقول: إن الأديموفيا الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية، والأديموفيا هذه كلمة يونانية معناها السعادة، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى. وأضاف إنه يجد شبها آخر بين السعادة عند الفارابي وابن سينا وبين أفلوطين أو الجذب، كما جاء عند أفلوطين في مدرسة الإسكندرية؛ وسنورد هذين النصين للمقارنة والإيضاح: فالفارابي يقول:

"إن لك منك غطاء، فضلاً عن لباس من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحينئذ تلحق، فلا تسل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وأنت في صقع ملكوت، فتـرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً، إلى أن تأتيـه في يومٍ من الأيام فرداً"(٤٧).

ويمكن رصد التشابه في الفكرات والتعبير عند استعراض نص من كتاب الربوبية "ربما خلوت أحياناً بنفسي، وخلعت بدني، لذاتي وراجعا إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواي، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً، وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهني إلى العالم الإلهي، ويخيل إلي كأني قطعةً منه، عند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسنة عن وصفه والآذان عن سمعه. ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءةً، ومع أنها تفارق البدن"(٤٨).

أما ابن سينا، فله ما يقرب من ذلك في وصفه للعارف حين يقول: "إن للعارفين مقامات ودرجات يخوضون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلابيبٍ من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهـم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها ويكبرها من يكبرها"(٤٩).

وقبل الوصول إلى فكرة السعادة ومراحلها والظفر بنعيمها لا بد من عرض الفرق بينها وبين الاتصال الذي كان شائعاً عند المتصوفة وقتها. فنظرية الاتصال هذه كان يتزعمها الحلاج وجماعة من أتباعه، وأبرز فارق بينهما هو أن نظرية السعادة عند الفارابي وابن سينا تجعل النظر في المرتبة الأولى، ويأتي بعده العمل، أي: إنها تعتمد على التأمل الفكري والتحليل العقلي للقضايا والمشاكل الفلسفية، أما نظرية الاتصال عند الصوفية فتعتمد على الزهد والتقشف، والاقتصار على الخشن من اللباس والمأكل والتخلي عن الشهوات الجسمانية.

والاتصال عند ابن سينا هو سمو إنساني يحاذي العقل الفعال، والعقل الفعال هذا ليس إلا العقل المفارق العاشر الذي يحتل القمر، ويفيض بإشراق على ما تحته، وهي الكائنات الأرضية وفي مقدمتها يأتي الإنسان ذو العقل المستفاد.

ويتصدى ابن سينا للرد على نظرية الحلول هذه بدراية كاملة وأسلوب منطقي دامغ حيث يقول: "قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال، وهذا حق، قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال؛ لأنها تصير العقل المستفاد. والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول، وكلا الفرضين باطل. أعني أن الأصالة في قولهم: إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصورونه قائما"(٥٠).

ولتبسيط نظرية السعادة، يمكن عرض المراحل الموصلة إليها من خلال "أن السعادة عند ابن سينا هي سمو بالروح؛ للاتصال بالعقل الفعال. ونضيف: إنها غاية الغايات التي لا غاية بعدها، وإنها السعادة الخالدة المطلقة، وإنها شوق إلى ذلك متعال، وهي ليست في متناول الجميع، فلا تصلها إلا الأرواح القدسية التي تطهرت من جميع مفاسد الحياة وانقطعت إلى التأمل في صنعة الصانع.

وقيل فيما قبل: إن السعادة عند ابن سينا كما هي عند الفارابي شيء واحد، وهذا دفع للنظر إلى السعادة وكأننا نراها من وجهة نظر واحدة. شرحَ ابن سينا ولكنه لم يخرج عن وجهة نظر الفارابي، ونتيجة لذلك فرأي الفيلسوفين في السعادة يتمثل في هذا النص من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: فالسعادة "إنما تبلغ بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات وملكات ما مقدرة محدودة؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعود إلى السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس من ورائها شيء يمكن أن ينال الإنسان أعظم منها، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة، على عكس الأفعال القبيحة. التي تتكون عنها النقائص والرذائل(٥١).

وهكذا، جمع ابن سينا وقبله الفارابي بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة العقلية لتحقيق سعادة الإنسان(٥٢). الفضيلة الأخلاقية تعطيه سعادته الأدنى، وهي السعادة الأرضية أو الإنسانية. أما المعرفة العقلية –معرفة الإلهيات– فهي أعلى أنواع المعارف التي يصل إليها الإنسان، ومن وصل إليها فقد وصل إلى أعلى درجات السعادة.

ولكي يحقق الإنسان السعادة – لا يكفيه فقط أن يعرف ماهيتها، وطرق الحصول عليها؛ بل إن هذه المعرفة قد تصادفها آفات تمنعه من الوصول إلى السعادة، وفي مقدمة هذه الآفات الشقاء والشر. وسعادة الإنسان في حياته لا تتم إلا بالتخلص من الشرور؛ إذ إن أول المراتب إلى الخير مفارقة الشر، وأقبح الظلم ظلم الإنسان لنفسه، وذلك بأن يحرمها من الخير، ويوقعها في الشر.

وهذا يقودنا للحديث عن وجهة نظر ابن سينا في الخير والشر، حيث نظر إلى الأمر من ناحية دينية بحتة. فهو يقول ما مفاده: إن الله ﷻ وضع الأوامر والنواهي؛ لتهذيب النفس ولعمل الخير، فالإنسان الذي يطيع هذه الأوامر ولا يخالف النواهي يعتاد على حياة الصلاح، وأن هذه العادة إذا استحكمت منعته عن أعمال الشر وصرفته إلى أعمال الخير وهذبت نفسه، ويقول أيضاً ما معناه: إن في الإنسان ملكات إذا ما تهذبت تسوقه إلى تناسي الحياة الأخرى، وتذكر حياة واحدة وهي الحياة الدنيا، فينصرف الإنسان إلى إرضاء الشهوات. ويرى أن كل شيء ليس له قيمة في جنب الحياة الدنيا(٥٣).

ويقول أيضاً: إن النفس على سجيتها ميالةً إلى عمل الخير، ويجب دائماً إرشادها إلى الطريق السّوي وتحذيرها من الملكات المغرية بالضلال، فإن هذه الملكات إذا غلبت على النفس حرفتها عن الخط المستقيم، إلا إذا تدارك الله النفس وقواها وحجبها عن تلك الملكات الشريرة، وذلك بهدايته تعالى وإرشاده.

الخاتمة:

بين البحث أن الإنسان في نظر ابن سينا لديه إرادة وقدرة، وأن أفعاله لا تصدر عنه من حيث قدرته فحسب، بل لا بد من "اقتران القدرة بالمرجح"، وهذا المرجح هو الإرادة، وعليه، استنتج ابن سينا أن الإنسان مسؤول عن أفعاله ونتائجها وأنه ليس مجبراً تماماً بل هو مختار في أفعاله؛ لوجود الإرادة لديه، وأنه "مضطر في صورة مختار".

وفي مسألة الأخلاق رأى ابن سينا أن الفضائل تقود إلى انقياد البدن والجوارح للنفس الناطقة (العقل)، ورأيه هذا يشبه رأي أفلاطون في الفضائل إلى حد كبير، وهيمنة العقل أي النفس الناطقة على قوى الإنسان الأخرى وجوارحه هو الذي يجعل الإنسان يسير على الفضائل ويجتنب الرذائل، وعليه، فإن ممارسة الفضائل عند ابن سينا تعني أن الإنسان مسؤول عن أفعاله لإدارته لها.

كما يرى ابن سينا أن الشر ضروري في الحياة ولكنه غير مقصود لذاته في الوقت نفسه، وأن الله ﷻ يريد الأشياء ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض؛ إذ علم أنه يكون ضرورة، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض، وضرورة اقتضاء الشر تابع للحاجة إلى الخير، وكلٌ بقدر.

وفيما يتعلق بسعادة الإنسان، رفض ابن سينا عدّ اللذات الحسية والعاجلة سعادة بالمعنى الكامل، ورأى أن السعادة الحقيقية هي المطلوبة لذاتها وأنها لا تتحقق للإنسان إلا بتحصيل الحكمة وذلك يتم عن طريق العقل وعن طريق التقرب إلى الله والتشبه به بقدر طاقة الإنسان.

وقد توصلت الباحثة إلى القول: بأن هذه المسائل الثلاث مترابطة، فالسعادة لا تحصل إلا بالأخلاق والأخلاق لا تحصل إلا بالمسؤولية.

وقد اتضح من البحث، أن ابن سينا في بيانه لمسائل المسؤولية والأخلاق والسعادة قد جمع بين الآراء الفلسفية والنظرة الإسلامية، فكان في ذلك موفقاً وملفقاً بين الفلسفة والدين.

الهوامش.

(١)هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، ولد عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م، في قرية أفشنة من قرى بخارى، أتقن معظم علوم عصره وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، فصار في الطب مشهوراً يعالج الناس، وبعد سن الثامنة عشرة بدأ يكتب

Jordan Journal of Islamic Studies, Vol. 14 [2018], Iss. 4, Art. 5

في العلوم الفلسفية. ثم اشتغل بالسياسة وصار وزيراً مرتين في عهد شمس الدولة الهمداني، وكان من خواص علاء الدولة في أصفهان، وأصيب بالقولنج وهو معه حين كان متوجهاً لفتح همدان، وعالج نفسه بعد فوات الأوان، وتوفي في همدان عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م ولبراعته في الطب والفلسفة، لقب بـ "الشيخ الرئيس"، كان غزير التأليف، من أشهر كتبه في الطب: القانون، وفي الفلسفة موسوعة بعنوان: **الشفاء**، وله مختصر لها بعنوان: النجاة، وله كتاب: **الإشارات والتنبيهات**، **ورسائل في الأخلاق والسياسة**، ورسالة رمزية بعنوان: **حي بن يقظان**، وكتاب الحكمة المشرقية، وكتاب السياسة، وغيرها كثير.

وتفصيل سيرة حياة ابن سينا ميسور في كتبٍ عديدة أقدمها ما ورد في كتاب: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، حيث أورد ما نقله عنه تلميذه أبو عبيدة الجوزجاني جانباً من سيرته التي كتبها ابن سينا بنفسه، ثم أكملها الجوزجاني بعد لقائه له وارتباطه به تتمة سيرة حياته إلى وفاته.

كما نقل القفطي في كتابه **تاريخ الحكماء**، وابن خلكان في كتابه **وفيات الأعيان**، وغيرهم، كما اعتمد الباحثون المحدثون في الكلام عن حياة ابن سينا على هذه السيرة التي أوردها ابن أبي أصيبعة، ومن أراد تفصيلاً في ذلك فعليه الرجوع إلى هذه المصادر.

(٢) البدور، سلمان، "نظرية ابن سينا في الفعل"، **مجلة دراسات**، الجامعة الأردنية، المجلد ١٥، العدد ٣، ص٧٠.

(٣) **المرجع السابق**، ص٧١.

(٤) ينظر: ابن سينا، **رسالة في العقول**، مرجع سابق، ضمن: عبد الأمير، شمس الدين، ص٤١٦.

(٥) البدور، سلمان، **نظرية ابن سينا في الفعل**، مرجع سابق، ص٧٨.

(٦) خضير، محمد جميل، تمثلات العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، **جريدة الغد**، العدد ٧٥٤٩، الأربعاء، ٢٠٠٦/٩/٢٧م.

(٧) البدور، سلمان، **نظرية ابن سينا في الفعل**، مرجع سابق، ص٨٢.

(٨) المصدر السابق نفسه.

(٩) البدور، سلمان، **نظرية ابن سينا في الفعل**، مرجع سابق، ص١٨٦.

(١٠) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م، ص١٧٧.

(١١) **المرجع السابق**، ص١٧٩.

(١٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص١٧٧، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٤٤٧. ينظر أيضاً: محمد جميل خضير، **جريدة الغد**، مرجع سابق.

(١٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص٤٤٩.

(١٤) البدور، **نظرية ابن سينا في الفعل**، مرجع سابق، ص١٨٨.

(١٥)موقع العلامة الشيخ القرضاوي، **الإسلام رسالة أخلاقية**، البحث الأخلاقي عند العرب عند الإسلام، ٢٠١٣/٦/٢٥م.

(١٦) **المصدر السابق**، ص ١٨٨.

(١٧) ينظر: الجبوري، نظلة، **الفلسفة الإسلامية**، ص٢٦٦.

(١٨) ينظر: **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥٠-٢٥١.

(١٩) ينظر: ابن سينا، **في أقسام العقلية**، ضمن: شمس الدين، عبد الأمير، ص٢٦١-٢٦٤.

(٢٠) ينظر: **ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ط١، القسطنطينية، ١٢٩٨هـ، رسالة في الأخلاق، ص١٥٢-١٥٣.

(٢١) ينظر: **المصدر السابق نفسه**، ص١٥٣.

(٢٢) ينظر: **المصدر السابق نفسه**، ص١٥٢. **رسالة في العهد**، ص١٤٣-١٤٤.

(٢٣) ينظر: المصدر السابق، **رسالة في الأخلاق**، ص١٥٢. **ورسالة في العهد**، ص١٤٥-١٤٩.

(٢٤) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحرير: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، القسم الثالث: الإلهيات، سلسلة ذخائر العرب،

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol14/iss4/5

عدد ٢٢، ص٢٨١.

(٢٥) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، المرجع السابق، ص٣٠٠-٣٠١، ص ص٣١٠-٣١٣.

(٢٦) **المرجع السابق**، ص٣٠٧-٣٠٨.

(٢٧) ابن سينا، **النجاة**، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص١٧٣، وص٣٢٢.

(٢٨) ابن سينا، **الرسالة العرشية**، ص١٦.

(٢٩) ابن سينا، **النجاة**، مرجع سابق، ص٣٤١.

(٣٠) **المرجع السابق**، ص٣٦١-٣٦٢. ووصف ابن سينا الشر في **الرسالة العرشية**، ص١٦-١٨، بأنه نادر، وأكد أنه أقل من الخير وأن الحكمة اقتضته. ينظر أيضاً: **الإشارات والتنبيهات**، ص٣٠٦-٣٠٨.

(٣١) ابن سينا، **رسالة في سر القدر**، ص٢٨.

(٣٢) ابن سينا، **النجاة**، مرجع سابق، ص٣٤٤.

(٣٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م، ج٣، ٤، ص٧٤٩.

(٣٤) **المرجع السابق**، ص٧٤٩.

(٣٥) **المرجع السابق**، ص٧٥١.

(٣٦) إمام عبد الفتاح إمام، **محاضرات في فلسفة الأخلاق**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٥١.

(٣٧) ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ص٧٥٤.

(٣٨) ينظر: الجبوري، نظلة، **الفلسفة الإسلامية**، ص٢٥١.

(٣٩) ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: حسن عاصي، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م، ص٨٣.

(٤٠) ينظر: الجبوري، نظلة، **الفلسفة الإسلامية**، ص٢٥٠-٢٥١.

(٤١) الطريق النظري هو طريق البحث الذي يوصل إلى حقائق الأشياء، فغايته هي المعرفة فقط، أما الطريق العملي فهو بمثابة التطبيق العملي لما جرى الوصول إليه معرفة نظرية بحقائق الأشياء، فغاية الطريق العملي هو العمل والسلوك والفعل.

(٤٢) ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، ج٢، تحقيق: محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص٤٢٩.

(٤٣) ابن سينا، **رسالة في "ماهية الصلاة"** ضمن **رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية**، نشرها مهرن- ليدن، ١٨٨٩م، ص٤١.

(٤٤) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٨، المجلد الأول، ٢٠٠٢م، ص١٨٤.

(٤٥) ابن سينا، **رسالة في ماهية الصلاة**، مرجع سابق، ص٥١.

(٤٦) مدكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٤٧م، ج٢، ص٢٠٣.

(٤٧) نقله: **المرجع السابق نفسه**، ص٢١٧.

(٤٨) مقالة بعنوان: وقفة في محراب التصوف الإسلامي، السعادة عند الفارابي وابن سينا، **مجلة دعوة الحق المغربية**، العدد ١١٨.

(٤٩) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، نقلها: محمود، عبد القادر في كتابه: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٤٣٢.

(٥٠) ابن سينا، **أقسام العلوم**، تسع رسائل، مطبعة هندية، القاهرة، ١٩٠٨م، ص١١٦، ص١١٨.

(٥١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص٢١٧.

(٥٢)ينظر ما تقدم من نصوص لابن سينا وشرحها التي تبين التشابه بين آراء ابن سينا ورأي الفارابي المشار إليه أعلاه.

(٥٣) ينظر: ابن سينا، **في علم الأخلاق**، ضمن: شمس الدين، عبد الأمير، ص٣٧٧.