SEBHA UNIVERSITY JOURNAL OF HUMAN SCIENCES VOL.23 NO. 1 2024
DOI: 10.51984/JOHS.V23I1.3099

مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية
Sebha University Journal of Human Sciences

Journal homepage: https://sebhau.edu.ly/journal/johs

ابنُ سينا: وجدليةُ الشَّيخِ والطَّبيبِ

عبد الباسط عثمان علي مادي

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة سبها، ليبيا

الملخص

يُعنى هذا البحثُ بِدراسةِ مسألةٍ مُهمةٍ فِي **تاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، تتعلقُ بِلحظةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ ابنِ سينا**، والَّتي كانتْ لحظةَ جدلٍ بامتيازٍ، حيثُ يميلُ البعضُ إلى عدِّها ذروةَ تطورِ **الفلسفةِ فِي الحضارةِ الإسلاميةِ**، في حين ينظرُ إليهَا آخرونَ على أنَّهَا تُمثِّلُ لحظةَ تقهقرٍ **لِلمشروعِ الحضاري الإسلاميّ** فِي طورِهِ المشرقيّ، عليه، ينطلقُ هذا البحثُ مِنْ **فرضيةٍ إشكاليةٍ** ترى فِي **فلسفةِ ابنِ سينا** بدايةَ تكريسِ **الخطابِ الغنوصيّ** فِي **الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ** وانحسارٍ **لِلخطابِ العقلانيّ**، ولِتحقيقِ غايتِهِ اعتمدَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** علَى توظيفِ **نظريةِ الفيضِ الغنوصيةِ** الَّتي أرادَ مِنْهَا تأسيسَ **قطيعةٍ مُركبةٍ مِنْ طبقتينِ**؛ تعنى الأولى مِنْهَا برسمِ حدٍ فاصلٍ يُميّزُ بينَ **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ وعالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ**، وعلى هذا التَّميزِ تتأسسُ **القطيعةُ الثَّانيةُ** والَّتي سيكونُ مجالها **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ** وموضوعها القطيعةُ بينَ **النَّفسِ والبدنِ**، وبإنجازِ القطيعتينِ يُفتحُ المجالُ إمامَ **الخطابِ الصُّوفيّ الغنوصيّ** لِيلجَ مركزَ **الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ**، ولِدراسةِ هذه المسألةِ ينحو الكاتبُ إلى تبني **المُقاربةِ التحليليةِ النَّقديةِ** بِهدفِ استنطاقِ النُّصوصِ.

الكلمات المفتاحية:

الهرمسية
نظرية الفيض
الغنوص
العقل الفعال
الإفلاطونية المُحدثة

Ibn Sina and the controversy over his being the philosopher (Sheikh) and the loyal physician

Eabdul basit Othman ali

Department of philosophy, college of literature, Sebha university, libya

A B S T R A C T

This research is concerned with examining one of the significant issues in the history of the medieval Arab Islamic philosophy, related to the contribution of the influential philosopher 'Sheikh Ibn Sina', which was considered by many critics controversial by all the means, as some of them tend to consider it the peak of the development of philosophy in Islamic civilization. While others view it as decline of the Islamic civilizational project in its Eastern phase, this research set off from a problematic hypothesis that sees in the philosophy of Ibn Sina the commencement of adoption of the Gnostic discourse in Arab-Islamic culture and the decline of rational discourse, and to achieve this goal, the Sheikh relied on employing the theory the Gnostic overflow, in which he wanted to establish a compound separation of two types ; the first is concerned with drawing a dividing line that distinguishes the supralunar world and the sublunar world. Based on this distinction, the second separation is established, the scope of which will be the world under the orbit of the moon, and its subject is the separation between the soul and the body. By completing the two separations, the way is opened for the Gnostic Sufi discourse to enter the centre of Arab-Islamic culture. It is worth mentioning that the writer of this study tends to adopt the critical analytical Approach with the aim of interrogating texts.

Keywords:

Hermetism
Emanation
Intelligence active
Neoplatonisme

1. المقدمة

لمْ يُدرْ نقاشٌ فِي **تاريخِ التَّفكّرِ العربيّ** بِحجمِ النِّقاشِ وحدَّتِهِ الَّذِي دارَ حولَ شخصِ وفلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ ابنِ سينا**؛ فَفِي فلسفتِهِ اجتمعتْ جميعُ مُتناقضاتِ **الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، والَّتي هَدَفَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** إلى صهرِهَا فِي بوتقةٍ واحدةٍ أكانَ ذلِكَ عَلَى صعيدِ **السُّلوكِ الشَّخصيّ** أمْ عَلَى

*Corresponding author:
E-mail addresses: abd.madi@sebhau.edu.ly

Article History : Received 05 April 2024 - Received in revised form 20 April 2024 - Accepted 22 April 2024

صعيدِ **التَّأملِ العقليّ**. مِنْ هُنا نشأَ الخلافُ حولَ فلسفتِهِ؛ حيثُ إنَّ البعضَ يعدُّهُ خيرَ مُمثلٍ **لِعقلانيَّةِ الفلسفةِ والتَّفكّرِ في الحضارةِ العربيَّةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، في المُقابلِ، هُناكَ مَنْ يعتقدُ أنَّهُ مثَّلَ بداياتِ عصرِ الانحطاطِ **لِلمشروعِ الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ**، فَفي فلسفتِهِ تجتمعُ مجموعةٌ مِنَ التَّياراتِ المُتعارضةِ والمُتناقضةِ مِمَّا أفضىَ في النِّهايةِ إلى **إنتاجِ فلسفةٍ ذاتِ نزوعٍ تلفيقيّ**.

إنَّ مَا يزيدُ الأمرَ إشكالاً **مَعَ الشَّيخِ الرَّئيسِ** ذاكَ التَّنوع الوظيفي الَّذي ارتبطَ بِشخصيتِهِ، فإذا ولجتَ الطَّبَ كانَ حاضراً أمامكَ بِمدونتِهِ الشَّهيرةِ (**القانونُ في الطِّبِ**) والَّتي كانتْ مرجعاً **لِلمُمارسةِ الطِّبيةِ** عَلَى مدى قرون، أمَّا إذا وليتَ وجهكَ صوبَ **الأدبِ والشِّعرِ** وجدتَهُ حاضراً بِقصائدَهُ وقصصِهِ، وقسَ عَلَى ذلِكَ **التَّنجيمَ والخيمياءَ**، وإذا أضفنَا إلى هذا حضورَهُ الفاعلِ في **الفلسفةِ** أدركنا صعوبةَ الاقترابِ مِنْهُ، خاصَّةً إذا أخذنَا بعينِ الاعتبارِ أنَّ هذه التّياراتِ عَلَى تعارضِهَا شكلتْ كُلاً مُتسقاً يُؤدي كُلُّ مظهرٍ مِنْهَا وظيفةً في **البناءِ الفلسفيّ** الَّذي أسسَّهُ **الشَّيخُ الرَّئيسِ**.

اجتماعُ العناصرِ السَّابقةِ على تناقضِهَا الظَّاهرِ في **منظومةِ ابنِ سينا** سيتركُ أثرهُ عَلَى **الفلسفةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، حيثُ سيؤدي إلى إنتاجِ لحظةٍ استثنائيةٍ في **تاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، وهي تِلكَ اللحظةُ الَّتي ارتبطتْ بِـ**حُجةِ الإسلامِ الإمامِ الغزاليّ** الَّذي وجدَ في نزعةِ التَّلفيقِ الغالبةِ عَلَى فلسفةِ سلفهِ مُبرراً لِتفكيكِ **الخطابِ الفلسفيّ في المشرقِ العربيّ**، إلاَّ أنَّ هذا الفعلَ سيؤدي هو الآخرُ إلى إنتاجِ لحظةٍ مُشرقةٍ في **تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميةِ** والَّتي ارتبطتْ **بالفيلسوفِ الأندلسيّ ابنَ رُشدٍ**.

عليهِ، يسعىَ هذا البحثُ إلى تقديمِ مُقاربةٍ تطمحُ لِلانخراطِ في فلسفةِ **ابنِ سينا** لِبيانِ وتشخيصِ مُكوّناتِهَا الأساسِ وتشخيصِهَا، مُركزينَ في ذلِكَ عَلَى قضيتينِ أساسيتينِ، تتعلقُ الأوْلى بِنظريَّةِ الفيضِ الَّتي كرَّسَ بِهَا **الخطابَ الأفلاطونيَّ المُحدثَ اللاعقلانيَّ** والَّذي حاولَ تأطيرَهُ بِمجموعةٍ مِنَ المفاهيمِ المُستقاةِ مِنَ **الفلسفةِ الأرسطيَّةِ**، أمَّا القضيَّةُ الأُخرى فتتعلقُ بِتصورهِ لِعلاقةِ **النفسِ بالجسدِ**، الَّتي تمكنَ بِهَا مِنْ تمهيدِ السَّاحةِ أمامَ **الخطابِ الصوفيّ**، والَّتي كانتْ فلسفةُ سلفه **الغزاليّ** خيرَ مُعبّرٍ عَنْهُ.

يهدفُ هذا البحثُ أيضاً إلى التَّدليلِ عَلَى أنَّ **الفلسفةَ العربيَّةَ الإسلاميةَ الوسيطةَ** في طورِهَا المشرقي ظلتْ تبحثُ في قضيةٍ واحدةٍ تمثلتْ في **إشكاليَّةِ العقلِ والنقلِ**؛ حيثُ إنَّهَا سعتْ بِكُلِّ مَا أوتيتْ مِنْ أدواتٍ إلى التَّدليلِ عَلَى أنَّ مَا يُوجدُ في الفلسفةِ لا يتعارضُ بِالضّرورةِ مَعَ مَا يُوجدُ في الدّينِ؛ لِهذا وجدتِ **الفلسفةُ المشرقيةُ** في التَّيارِ **الأفلاطونيّ المُحدثِ** خيرَ عونٍ لهَا لِتحقيقِ هذا المطلبِ، وبلغَ هذا **التَّيارُ الفلسفيُّ** ذروةَ سطوتِهِ عَلَى **الفلسفةِ العربيَّةِ مَعَ لحظةِ الشيخِ الرئيسِ**.

.صورٌ لِشيخٍ واحدٍ

يحظى **ابنُ سينا** بِمكانةٍ مرموقةٍ في تاريخِ **الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ** وعلى مُختلفِ مراحلِهَا وأطوارِهَا، وذلِكَ يعودُ إلى خصوصيةِ تكوينِهِ الَّذي انعكسَ بِدورهِ عَلَى بنيةِ فلسفتِهِ وتمظهراتِهَا المُختلفةِ، لهذا لنِ يكونَ مُستغرباً أنْ نجدَهُ حاضراً وبِدرجاتٍ مُتفاوتةٍ في **التَّاريخِ الثَّقافيّ العربيّ الإسلاميّ الوسيطِ** والحديثِ؛ بلْ والمُعاصرِ مِنْهُ، وهو مَا يُدلّلُ عَلَى أنَّ **الشَّيخَ الرَّئيسَ** كانَ لحظةً فارقةً في **تاريخِ الحضارةِ العربيةِ الإسلاميةِ**.

فعَلَى سبيلِ المثالِ، يقتصرُ صاحبُ كتابِ "**الملل والنحل**" **الشهرستانيُّ**. عِنْدَ عرضِهِ **لِتياراتِ الفلسفةِ** في زمانِهِ عَلَى الاكتفاءِ بِذكرِ **ابنِ سينا** حيثُ يَعدُّ فلسفتَهُ خيرَ مُمثلٍ **لِلفلسفةِ الإسلاميَّةِ** وهو يُبرّرُ ذلِكَ بِالقولِ: ((إنَّمَا علامةُ القومِ **أبو علي الحُسين بن عبدالله بن سينا** قد سلكوا كُلُّهُمْ طريقةَ **أرسطوطاليس** في جميعِ مَا ذَهَبَ إليهِ وانفَرَدَ بِهِ سوى كلماتٍ يسيرةٍ ربَّمَا رأوا فِيهَا رأيَّ **أفلاطون** والمُتقدمِينَ. ولمَّا كانتْ طريقةُ **ابنِ سينا** أدقَّ عِنْدَ الجماعةِ، ونظرُهُ في الحقائقِ أغوصَ: اخترتُ نقلَ طريقتِهِ مِنْ كُتُبِهِ عَلَى إيجازٍ واختصارٍ، كأنَّهَا عيونُ كلامِهِ، ومتونُ مرامِهِ. وأعرضتُ عَنْ نقلِ طُرُقِ الباقينَ ...))[1]. رغمَ مأخذِ التَّقليدِ الَّذي يأخذهُ **الشَّهرستانيُّ عَلَى الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ**، إلاَّ أنَّهُ يحرصُ عَلَى أنْ يُميّزَ **الشَّيخَ الرَّئيسِ** عَنْ غيرِهِ مِنْ **فلاسفةِ الإسلامِ**، فهو يعتقدُ أنَّ مُقاربتَهُ **لِلفلسفةِ اليونانيةِ** اختلفتْ عَنْ مُقاربةِ **الفلاسفةِ الإسلاميينَ** الآخرينَ، فعلى الرَّغمِ مِنْ حضورِ التَّقليدِ في فلسفتِهِ إلاَّ أنَّهُ تميَّزَ بِخصائصَ خُصَّ بِهَا دونَ غيرِهِ؛ فعلى سبيلِ المثالِ كانَ ثاقبَ النَّظرِ عميقَ التَّأملِ، وهو مَا مكَّنهُ مِنْ إنجازِ تلخيصاتٍ ومُختصراتٍ **لِلفلسفةِ اليونانيةِ** وخاصَّةً **الأرسطيةِ** مِنْهَا عُدّتْ مرجعاً يردهُ كُلُّ مَنْ أرادَ ولوجَ الفلسفةِ، قد يُعبّرُ رأيُّ صاحبِ "**الملل والنِّحل**" عَنْ موقفِ **التَّعقلِ العربيّ الإسلاميّ الوسيطِ** مِنْ **فلسفةِ الشَّيخِ الرَّئيسِ** .هذا إذا استثنينا **الإمامَ الغزاليّ**.والَّذي ينظرُ إليهِ عَلَى أنَّهُ خيرُ مثالٍ لِمَا وصلتْ إليهِ **الفلسفةُ الإسلاميةُ** مِنْ تقدُّمٍ وتطورٍ؛ لهذا نُظِرَ إليهِ ولِفلسفتِهِ عَلَى أنهُمَا حُجةٌ في هذا السِّياقِ.

يقفو المُتفكّرُ العربيُّ المُعاصرُ **حسين مروة** إلى تبني موقفٍ قريبٍ مِنَ الموقفِ السَّابقِ عِنْدَ انفتاحِهِ عَلَى **الإرثِ الفلسفيّ السِّينوي**، فهو يذهبُ عِنْدَ رسمِ حضورِ **ابنِ سينا** ومكانتِهِ في **تاريخِ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ** إلى القولِ: ((**ابنُ سينا** نفسُهُ جَمَعَ في شخصيتِهِ وفي اهتماماتِهِ المعرفيَّةِ وفي مسيرةِ حياتِهِ كُلِّهَا، جوانبَ ليستْ مُتعدّدةً وحسبِ؛ بلْ مُتناقضةً كذلِكَ، ولكنَّهَا جميعاً تلتقي في وحدةٍ ذاتَ نسقٍ مُتكاملٍ))[2]. ينحو **مروةُ** هُوَ الآخرُ إلى تبني الرَّأيِ القائلِ: إنَّ فلسفةَ **ابنِ سينا** كانتْ نقطةُ التقاءٍ واجتماعٍ لِعددٍ مِنَ **التَّياراتِ التَّفكريةِ المُتعارضةِ**، إلاَّ أنَّ هذا التَّناقضَ كانَ مُنتجاً، كمَا أنَّهُ كانَ استجابةً صادقةً لِلتطورِ **التَّاريخيّ لِلمُجتمعِ العربيّ الإسلاميّ**، والَّذي تطلَّبَ بِحسبِ اعتقادِهِ وجودَ فلسفةٍ تنحو منحاً هرطقياً تُعبّرُ عَنْ **تطلُّعاتِ المُجتمعِ الجديدِ**؛ هذا الأمرُ كانَ لهُ أثرٌ لاحقٌ تمثَّلَ في إنتاجِ **تياراتٍ فلسفيةٍ مُتنوعةٍ**، والَّتي كانَ مِنْ أهمِهَا التَّيارُ **الصوفيُّ الغنوصيُّ**.

يذهبُ **تيزيني** في الاتجاهِ ذاتِهِ أيضاً؛ بلْ هُوَ يتطرَّفُ في الرَّفعِ مِنْ شأنِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** وقدرِهِ إلى حدِّ اعتقادِهِ أنَّهُ تمكَّنَ مِنْ تجاوزِ **أرسطو** عَلَى الأقلِ فِيمَا يتعلقُ **بِمقولةِ الحركةِ**. **جوهرُ علمِ الطَّبيعةِ**. يقولُ: ((إنَّ وجهةَ نظرِ **ابنِ سينا** حولَ الحركةِ، هذِهِ الوجهةُ النَّظرُ الَّتي تنحو بِقوَّةٍ نحواً مادياً جدلياً، قد اكتسبتْ تحديداً مفهومياً واضحاً ومُتميّزاً إلى حدّ بعيدٍ. والمُتتبّعُ لِأبعادِ المسألةِ لدى **ابنِ سينا** يجِدُ نفسَهُ مُرغماً عَلَى الوصولِ إلى النَّتيجةِ، وهِيَ أنَّ **ابنَ سينا** في ذلِكَ قد تجاوزَ بِعُمقٍ مفهومَ "الحركةِ" **الأرسطيّ** الميتافيزيقيّ اللاجدليّ))[3]. يصدرُ موقفُ **تيزيني** مِنْ **فلسفةِ ابنِ سينا** عَنْ **مُنطلقٍ ماركسيٍ** يطمحُ أنْ يقرأَ في **التَّاريخِ العربيّ الإسلاميّ** مَا كانَ موجوداً في **التَّاريخِ الثَّقافيّ السِّياسيّ الغربيّ**، لِهذا السَّببِ يميلُ **الماركسيُّ العربيُّ** إلى أنْ يُشخِّصَ في **فلسفةِ الشَّيخِ الرَّئيسِ** كُلَّ العناصرِ الَّتي هو بحاجةٍ إليهَا لاستكمالِ **قراءتِهِ الماركسيةِ**، لِهذا سوف يُركزُ على **المقولةِ الأساسِ** في **فلسفةِ أرسطو طاليس** والَّتي تُعرفُ "**بالحركةِ**"، حيثُ يأخذُ عَلَى هذا الأخيرِ غلبةَ **النَّزعةِ الماورائيةِ**. **الميتافيزيقيةِ**. علمَهَا، في المُقابلِ، يعتقدُ أنَّ **مفهومَ الحركةِ** السَّائدِ في **فلسفةِ ابنِ سينا** مفهومٌ ماديٌّ بِامتيازٍ، مِمَّا يعني أنَّهُ عَلَى **قطيعةٍ مَعرفيةٍ مَعَ أرسطو وفلسفتِهِ**. يُمكنُ

القولُ: إنَّ موقفَ **تيزيني** مِنْ **فلسفةِ الشَّيخِ الرَّئيسِ** تغلبُ عليهِ نزعةُ التَّضخيمِ، فعلى سبيلِ المثالِ، لا يُمكنُ عَلَى أيِّ حالٍ تسويغُ حُكمِهِ النَّاقدِ عَلى **مفهومِ الحركةِ وطبيعتِهَا** عِنْدَ **أرسطو**، فهذا الأخيرُ حرصَ على رسمِ **مفهومٍ لِلحركةِ** ينطبقُ عَلَى **ظاهرةِ الوجودِ** دونَ استثناءٍ، وهو مَا يبدو واضحاً فِي كتابِهِ "**الطَّبيعةِ**" وهُنا يُمكنُ القولُ: إنَّ **علمِ الطَّبيعةِ الأرسطيِّ** قائمٌ عَلَى هذه المقولةِ، أضفْ إلى ذلِكَ، أنَّ **مفهومَ الحركةِ الأرسطيِّ** ظلَّ مُهيمناً عَلَى **علمِ الطَّبيعةِ** إلى أنْ تمَّتِ القطيعةُ مَعَهُ مَعَ لحظةِ **جاليليو** وذلِكَ فِي **بداياتِ تأسيسِ العلمِ الحديثِ**، وعلى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ عجزَ مفهومُ **الحركةِ السِّينوي** عَنْ إحداثِ الأثرِ الَّذي يحاولُ **الماركسيُّ العربيُّ** التَّدليلَ عَلَى حدوثِهِ.

تُوجدُ وجهاتُ نظرٍ مُخالفةٌ لِلسابقةِ تميلُ إلى عدِّ لحظةِ **ابنِ سينا** بدايةً لِمرحلةِ انحطاطِ **التفكّرِ العربيِّ الإسلاميِّ** وتراجعِهِ، وهُوَ ما يذهبُ مثلاً إليهِ المُتفكّرُ العربيُّ **مُحمد عابد الجابري** الَّذي يُسوّغُ موقفَهُ مِنْهُ قائلاً: ((كانَ **ابنُ سينا** يُمثِّلُ الوجهينِ مَعَاً، لقد مثَّلَ الازدهارَ الكميَّ لِلثَّقافةِ العربيَّةِ بِضخامةِ مُؤلفاتِهِ ووضوحِ فكرِهِ وسلامةِ أسلوبِهِ، وأيضاً بِكثرةِ ادعاءاتِهِ. ولكنَّه مثَّلَ إلى جانبِ ذلِكَ، الوجهَ الآخرَ لِنفسِ الثَّقافةِ، فكانَ رُغمَ كُلِّ مَا أضفَى عَلَى نفسِهِ ومَا أُضْفِيَ عَلَيهِ، مِنْ أُبهةٍ وجلالٍ، المُدشّنَ الفعليَّ لِمرحلةِ الجمودِ والانحطاطِ. إنَّ **ابنَ سينا** يبدو مِنْ هذِهِ النَّاحيَةِ . وهِيَ أهمُّ مِنْ غيرِهَا . لا ذلِكَ الفيلسوفَ الَّذِي بلغتْ مَعَهُ العقلانيَّةُ العربيَّةُ أوجهها كمَا يُعتقدُ؛ بلْ ذلِكَ الرجلُ الَّذِي كرَّسَ وعملَ عَلَى تكريسِ لا عقلانيَّةٍ صميميَّةٍ فِي التَّفكّرِ العربيِّ الإسلاميِّ تحتَ غطاءِ عقلانيَّةٍ موهومةٍ))[4]. وفقَ مُقاربةِ **الجابري** توجدُ نافذتانِ يُمكنُ النَّظرُ مِنْهُمَا إلى فلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ**: **نافذةُ الكمِّ** الَّتي تُعبّرُ عَنْ سمةِ الازدهارِ فِي **مشروعِهِ الفلسفيِّ**، والَّتي حرصَ فِيهَا عَلَى أنْ يُعطيَ لِلمُتلقي انطباعاً **بِجدَّةِ وأصالةِ مشروعِهِ** مُعتمداً فِي ذلِكَ عَلَى سلامةِ لُغتِهِ وأسلوبِهِ، مَعَ حرصِهِ عَلَى غزارةِ الإنتاجِ، فِي مُقابلِ هذه النَّافذةِ توجدُ **نافذةُ الكيفِ** الَّتي تعكسُ بِنظرِ **الجابريِّ** مرحلةَ الانحطاطِ الَّتي ولجَهَا **التَّفكرُ العربيُّ الإسلاميُّ الوسيطُ** مَعَ لحظةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ**، فَفِي هذه المرحلةِ سيتمُّ تكريسُ جميعِ مظاهرِ **الخطابِ اللاعقلانيِّ فِي الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ**، مِنْ **تنجيمٍ وطلسماتٍ وتصوفٍ غنوصيٍّ**، وجميعُ هذه المظاهرِ وجدتْ فِي **فلسفةِ ابنِ سينا** بيئةً مُناسبةً تنمو فِيهَا وتزدهرُ.

كانتِ المواقفُ السَّابقةُ مِنْ فلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** حاضرةً بِدورِهَا فِي **المدرسةِ الاستشراقيَّةِ**، الَّتي كانَ لِأنصارِهَا مواقفٌ مُتباينةٌ مِنْ فلسفتِهِ؛ فعَلَى سبيلِ المثالِ، يميلُ المُستشرقُ **دي لاسي أوليري** إلى عدِّ **ابنِ سينا** مِنَ **الفلاسفةِ العظامِ** رُغمَ إقرارِهِ بِحضورِ **العناصرِ اللاعقلانيَّةِ فِي فلسفتِهِ**: ((كانَ **ابنُ سينا** آخرَ فلاسفةِ الشَّرقِ العظامِ، ولقد اجتمعَ سببانِ لِكتابةِ النِّهايةِ لِلفلسفةِ الحقيقيَّةِ عِنْدَ المُسلمينَ فِي أسيا، أوّلاهُمَا ارتباطُهَا الشَّديدُ بِإلحادِ **الشِّيعةِ**؛ مِمَّا جلبَ لهَا بِالتَّالِي السُّمعةَ السَّيئةَ عِنْدَ أهلِ **السُّنةِ**))[5]. يُحمّلُ **أوليري الشَّيخَ الرَّئيسَ** وفلسفتَهُ مسؤوليَّةَ نهايةِ الفلسفةِ وموتِهَا فِي **المشرقِ العربيِّ**؛ وذلِكَ بِسببِ الحضورِ الواضحِ **لِلمُعتقداتِ الشِّيعيَّةِ فِي فلسفتِهِ**، والَّتي لَمْ تكُنْ مقبولةً عِنْدَ السَّوادِ الأعظمِ مِنَ النَّاسِ . **السُّنةِ** . لقد عبَّرتْ فلسفةُ **ابنُ سينا** بنظرِ **أوليري** عَنْ مقاصدِ **المشروعِ العقديِّ الشِّيعيِّ** خيرَ تعبيرٍ؛ لِهذا لَمْ يكُنْ بِإمكانِهَا السِّيادةُ والهيمنةُ فِي **دولةِ سُنيَّةِ المُعتقدِ**.

فِي مُقابلِ الموقفِ السَّابقِ، ينحو **دي بور** إلى اعتبارِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** أقلَ شأناً مِنْ سلفِهِ **الفارابيِّ**، فهُوَ ينظرُ إليهِ عَلَى أنَّهُ لا يُمثلُ قمَّةَ مَا وصلتْ إليهِ **الفلسفةُ العربيَّةُ الإسلاميةُ** فِي طورِهَا المشرقيِّ عَلَى الأقلِ يقولُ: ((لا شكَّ أنَّ أكبرَ خطأٍ وقعَ فِيهِ مؤرخوا الفلسفةِ العربيَّةِ اعتقادَهُمْ أنَّ **ابنَ** سينا كانَ أعَلَى مِنَ الفارابيِّ كعباً فِي تقريرِ المذهبِ الأرسطاطاليسيِّ الخالصِ، ولكنَّ ابنَ سينا كانَ رجلاً مِنَ المُشتغلينَ بِأمورِ الحياةِ الدِّنيويَّةِ والمُقبلينَ عَلَى متاعِهَا، فمَا لَهُ ولِمشقةِ العنايَّةِ بِفلسفةِ أرسطو مِنْ أعماقِ نفسِهِ ألمْ يكنْ يُعنى ابنُ سينا أنْ يستغرقَ فِي روحِ مذهبٍ مِنَ المذاهبِ؛ بلْ كانَ يأخذُ مَا يُلائمُ ميولهُ أنى أصابهُ، ولِهذا صارَ **ابنُ سينا** فيلسوفَ الشَّرقِ العظيمِ الَّذِي تلتقي فِي تأليفِهِ جميعُ المذاهبِ، وكانَ أسبقَ كُتابِ المُختصراتِ الجامعةِ فِي العالمِ))[6]. عَلَى صعيدِ السِّلوكِ أقبلَ **ابنُ سينا** عَلَى متاعِ الدُّنيا وملاذِهَا، الَّتي حرصَ عَلَى ألاَّ يحرمَ نفسَهُ مِنْهَا حيثُ تقلَّدَ الوزارةَ، أمَّا عَلَى صعيدِ التفكّرِ انفتحَ عَلَى كُلِّ **التَّياراتِ اللاعقلانيةِ السَّائدةِ فِي عصرِهِ**، وهو مَا دفعَ بـ**دي بور** إلى الاعتقادِ أنَّ **ابنَ سينا** لَمْ يكنْ مُشايعاً بِحقٍّ لِفلسفةِ **أرسطو**، كمَا كانَ الأمرُ مَعَ سلفِهِ **الفارابيِّ** مثلاً؛ بلْ عَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ انفتحَ عَلَى **التَّياراتِ المُناوئةِ لَهُ**، فقد كانَ فهمُهُ لِفلسفةِ **أرسطو** مُتداخلاً مَعَ فهمِ شُرَّاحِهِ المُحدثينَ: ((ميزةُ **ابنُ سينا** أنَّهُ هضمَ كُلَّ الآراءِ ثمَّ عرضَهَا مِنْ جديدٍ عرضاً مُنظَّماً مُفصَّلاً واضحاً، ولَمْ يحفلْ بِالتَّاريخِ، لِهذا لَمْ يتميَّزْ عِنْدَهُ مَا قالهُ **أرسطو** مِمَّا قالهُ **الإسكندر** أو **تاسطيوس أو سيلفيوس**. ومَا كانَ ليعنيهِ شيءٌ مِنْ هذا التَّمييزِ، لِأنَّهُ إنَّمَا يصبوا إلى وضعِ مُركبٍ مذهبيٍ ... تختفي فِيهِ الفروقُ والفروعُ))[7]. تكمنُ قيمةُ لحظةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** فِي أنَّهُ نجحَ فِي جمعِ مُتناقضاتِ عصرِهِ لِيُشكِّلَ مِنْهَا كُلاً مُنسجماً ومُتناسقاً، فقد كانَ همُّهُ ينحصرُ **فِي تأسيسِ مشروعٍ فلسفيٍّ** ينجحُ فِي تجاوزِ **الخلافاتِ بينَ المذاهبِ**، وإنْ أدى بِهِ الأمرُ إلى أنْ ينزعَ **نزوعاً تلفيقياً**، لِهذا حرصَ عَلَى ألا يلتفتَ إلى **مسألةِ التَّاريخِ** أو أنْ يأخذَهُ بِعينِ الاعتبارِ عِنْدَ **مُقاربتِهِ لِلتياراتِ التَّفكريةِ**.

لقد كانَ لنمطِ التَّربيَّةِ الَّذِي خضعَ لَهُ **ابنُ سينا** دورٌ أساسٌ فِي **تكوينِهِ الفلسفيِّ**، فهُوَ تربَّى فِي بيتٍ يعتقدُ أهلهُ فِي **المذهبِ الإسماعيليِّ** يقولُ **الشّيخَ الرّئيسُ** عَنْ نفسِهِ: ((كانَ أبِي أجابَ داعيَ المصريينَ ويُعدُّ مِنَ **الإسماعيليَّةِ**، وقد سَمِعَ مِنْهُمْ ذكرَ النَّفسِ، والعقلِ عَلَى الوجهِ الَّذِي يقولونَهُ ويعرفونَهُ هُمْ، وكذلِكَ أخي وكانوا رُبمَا تذاكروا بينَهُمْ وأنَا أسمعُهُمْ وأُدركُ مَا يقولونَهُ ولا تقبلهُ نفسي، وابتدأوا يدعونني أيضاً إليهِ))[8]. يغلبُ عَلَى **الفلسفةِ الإسماعيليَّةِ** الطابعُ الغنوصيُّ؛ فهِيَ تُؤمنُ بِأنَّ المعرفةَ تحصلُ عَنْ **طريقِ الإمامِ** وذلِكَ عبرَ مَا يُطلقونَ عليهِ بِالتَّعليمِ مِنَ **الإمامِ**، والَّذِي يتلقَّها بِدورِهِ عَنِ **الرَّسولِ** مُباشرةً؛ لِهذا لنْ تكونَ هُناكَ حاجةٌ عِنْدَهُمْ لِإعمالِ العقلِ فِي الأمورِ والقضايا الَّتي تُطرحُ عليهِمْ، ومَعَ إشارةِ **ابنِ سينا** إلى موقفِهِ الرَّافضِ **لِدعوى الإسماعيليةِ** فِي بدايةِ تكوينِهِ إلاَّ أنَّ تأثيرَهَا سيتضحُ لاحقاً **فِي مشروعِهِ الفلسفيِّ**.

يتوكَّدُ الحضورُ **الإسماعيليُّ** فِي فلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** مِنْ انفتاحِهِ عَلَى أدبياتِ ومُدوناتِ أهمِ مُتفكريهَا والَّتي عُرفتْ بِمدونةِ **أخوانِ الصفا**: ((إنَّ مضمونَ موضوعاتِ نظريَّةِ ابنِ سينا فِي السَّماءِ والعالمِ هِيَ بعينِهَا مَا سبقَ وإنْ بحثَهَا إخوانُ الصَّفا فِي رسائلِهِمْ، ولو أنَّ الكثيرَ مِنَ هذَهِ المباحثِ قد أصبحتَ فِي عصرِنَا الحديثِ مِنْ موضوعاتِ علمِ الفلكِ))[9]. هدفتِ **الإسماعيليَّةُ** إلى تأسيسِ بناءٍ فلسفيٍّ تختفيّ فِيهِ الفروقاتُ والتَّبايُناتُ بينَ المذاهبِ؛ لِهذا السَّببِ حضرتْ فِي فلسفتِهَا عناصرٌ تنتمي إلى تياراتٍ مُتباينةٍ؛ فعَلَى سبيلِ المثالِ؛ يحضرُ **أرسطو** فِي رسائلِهَا بِجوارِ استاذِهِ **أفلاطون** و**أنباذقليس** و**فيثاغورس**، بِالإضافةِ إلى **الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ**. لقد انعكسَ هذا الحضورُ المُتباينُ عَلَى نظرةِ **الإسماعيليَّةِ** إلى **مفهومِ العلمِ وطبيعتِهِ**، والَّذِي سوفَ يتَّسعُ عِنْدَهُمْ ليشملَ العلومَ السِّريَّةَ مثلَ **الخيمياءِ** و**السِّحرِ**، و**علمِ الحروفِ**، و**الطِّلّسماتِ**، هذَهِ

العلومُ كانَ لهَا حضورٌ في فلسفةِ **ابنِ سينا**، حيثُ يذكرُ المُؤرخُ **ابنُ ابي أصيبعه** امتهانَ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** لِعلمِ التنجيمِ يقولُ: ((ومِمَّا يُنسبُ إلى **الشَّيخِ الرَّئيسِ ابنِ سينا** قصيدةٌ فِيمَا يحدثُ مِنَ الأمورِ، والأحوالِ، عِنْدَ قِرانِ **المُشتري وزحل** فِي برجِ **الجدي**، بيتُ **زحلٍ**، وهُوَ أنحسُ البروجِ، لِكونِهِ بيتُ **زحلٍ** نحسُ الفلكِ النحسِ الأكبرِ وأوَّلُ القصيدةِ "أحذرْ بُني مِنَ القرانِ العاشرِ"))[10]. أنكرَ **ابنُ سينا** إمكانيَّةَ قيامِ **الكيمياءِ**. **الخيمياءِ**. لِاعتقادِهِ أنَّ الأشياءَ تتكونُ مِنْ عناصرٍ مُختلفةٍ يتعذَّرُ مَعَهَا استحالةُ إحداهَا لِلأُخرى، وكانَ هذا الاعتقادُ مبنياً عَلَى تصورٍ أكبرٍ يقومُ عَلَى القولِ بِانفصالِ **عالمِ ما فوقَ فلكِ القمرِ** عَنْ **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**، كذلِكَ انفصالُ **عالمِ النَّفسِ** عَنْ **عالمِ البدنِ**. لَمْ يُؤسسْ النَّفيُّ السَّابقُ عَلَى أسسٍ **عقلانيَّةٍ**؛ بلْ كانَ نتاجاً لِتصورِ **صاحبِهِ** لِطبيعةِ العلاقةِ بينَ العالمينِ. الُّروحِ والمادةِ. وهُوَ تصورٌ يقومُ عَلَى **فلسفةٍ لا عقلانيَّةٍ** يغلبُ عَلَيهَا **الطَّابعُ الغنوصيُّ**.

تأسيساً عَلَى مَا سبق، يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ **فلسفةَ الشَّيخِ الرَّئيسِ** تحظى بِخصوصيَّةٍ فِي تاريخِ **التَّفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ**، فَفِي فلسفتِهِ تلتقي مجموعةٌ مِنَ التَّياراتِ والعقائدِ الَّتي هدفَ إلى صهرِهَا فِي بوتقةٍ واحدةٍ، رغبةً مِنْهُ فِي **تجاوزِ الو اقعِ الحضاريِّ والسياسيِّ** المُتردِّي الَّذِي وصلتْ إليهِ **دولةُ الخلافةِ**.

إلى جانبِ ذلِكَ، أسهمَ نمطُ التَّربيَّةِ الَّتي خضعَ لَهُ **ابنُ سينا** فِي تشكيلِ وعيِهِ الفلسفيِّ؛ حيثُ عاشَ فِي بيئةٍ تعتنقُ **المذهبَ الإسماعيليَّ**، والَّذِي أثَّرَ فِي **تكوينِهِ الذهنيِّ** بِحكمِ سطوتِهِ عَلَى الفضاءِ الثَّقافيِّ السَّائدِ فِي تِلكَ الفترةِ؛ لِهذا جاءتْ فلسفتُهُ تعبيراً وتكريساً **لِمقاصدِ المشروعِ الشِّيعيِّ**.

تكمنُ أهميَّةُ لحظةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** فِي كونِهَا المنبَعُ الَّذِي صدرتْ عَنْهُ جُلُّ **التَّياراتِ العقديَّةِ فِي الحضارةِ العربيَّةِ الإسلاميةِ**، والَّتي كُتبتْ لهَا السَّيطرةُ عَلَى فضاءِهَا الثقافيِّ، والمُرادُ هُنَا **الخطابُ الصُّوفيُّ** الَّذِي كانَ **الإمامُ الغزاليُّ** خيرَ مُمثِّلٍ لَهُ، حيثُ ظلَّ مُسيطراً عَلَيْهَا إلى أنْ قامَ **ابنُ رشد** بِتأسيسِ **فلسفتِهِ العقلانيَّةِ** الَّتي اعتمدَ فِي تشييدِهَا عَلَى **الإرثِ الأرسطيِّ** الأصيلِ.

. القطيعةُ بينَ العالمينِ

جاءتْ نظريَّةُ الفيضِ **السينويَّةِ** امتداداً لِلمنحى العامِّ الَّذِي سلكتَهُ **الفلسفةُ العربيَّةُ الإسلاميةُ الوسيطةُ** مُنْذُ لحظةِ تأسيسِهَا عَلَى يدِ **الكنديِّ**، الَّذِي سعى إلى **بناءِ تصورٍ فلسفيٍّ** يتفقُ **والعقيدةَ الإسلاميَّةِ**. لقد هدفتْ **نظريَّةُ الفيضِ** إلى تقريبِ الهوةِ بينَ **الخطابِ الفلسفيِّ** و**المُعتقدِ الإسلاميِّ**؛ حيثُ تهدفُ إلى بيانِ كيفيةِ الخلقِ وآليَّةِ صدورِ الكثرةِ عَنْ الوحدةِ. انهمكَ **ابنُ سينا** فِي بحثِ هذِهِ الإشكاليَّةِ، ولكنْ مَعَ حرصِهِ أنْ يحظى بِبعضِ الخصوصيَّةِ، يقولُ **الجابريُّ**: ((أمَّا ابنُ سينا فلقد انْصرفَ بِاهتمامِهِ داخلَ نفسِ المنظومةِ إلى إبرازِ لا الوحدةِ فِي الكونِ كمَا فَعَلَ الفارابيُّ؛ بلْ الثُّنائيَّةِ الَّتي حاولَ الكشفَ عَنْهَا ليسَ فِي الكونِ ككُلٍّ وحسبُ؛ بلْ فِي أجزائِهِ كُلِّهَا. يتجلَّى ذلِكَ بِكيفيَّةٍ خاصَّةٍ فِي توكيدِهِ عَلَى الفرقِ النَّوعيِّ بينَ طبيعةِ العالمِ العلويِّ وبينَ طبيعةِ العالمِ السُّفليِّ مِنْ جهةٍ، وبينَ النَّفسِ البشريَّةِ وبينَ بدنِهَا، بلْ سجنِهَا مِنْ جهةٍ ثانيَّةٍ))[11]. عِنْدَ البحثِ فِي فلسفتيِّ **الكنديِّ والفارابيِّ** يُلاحظُ القارئُ لهُمَا ويُشخِّصُ أنَّ السِّياقَ العامَّ لِفلسفتيهِمَا ينتهي إلى تكريسٍ مثلِ هذا التَّمايزِ، **فعالمُ ما فوقَ فلكِ القمرِ** يختلفُ مِنْ حيثُ البنيَّةِ عَنْ **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**، كمَا أنَّ **علاقةَ النَّفسِ بالبدنِ** ثمَّ تأطيرُهَا فِي ضوءِ **الإرثِ الفلسفيِّ الأفلاطونيَّ المُحدثِ**، الَّذِي نظرَ لِلبدنِ عَلَى أنَّهُ **سجنٌ لِلنفسِ**، مِنْ هُنا كانتْ مُهمةُ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** هي العملُ عَلَى تكريسِ هذا الاتجاهِ وتدعيمِهِ بِمقولاتٍ وأدلةٍ فلسفيَّةٍ جديدةٍ، وهُوَ ما تمكنَ مِنْ إنجازِهِ.

يذهبُ المُستشرقُ **كوربان** إلى أنَّ تصورَ **ابنِ سينا** لِلكونِ مُستقى مِنَ الفلسفةِ **الإسماعيليَّةِ** يقولُ: ((وهُناكَ مِنْ دونِ شكٍّ تماثلٌ (كما هُوَ الحالُ عِنْدَ الفارابيِّ) بينَ نظامِ الكونِ عِنْدَ ابنِ سينا وعِنْدَ الإسماعيليَّةِ، إلاَّ أنَّ فيلسوفَنا كانَ يأبى دائماً أنْ يرتبطَ مَعَ الإسماعيليَّةِ، وبِالمُقابلِ، كانَ يسعى لِلتخلصِ مِنَ الشِّيعةِ الإسماعيليَّةِ، علماً أنَّ الحفاوةَ الَّتي لاقاها عِنْدَ أُمراءِ الشِّيعةِ فِي همذانِ وأصفهانِ تسمحُ لنَا عَلَى الأقلِ أنْ نُشيرَ إلى أنَّهُ كانَ ينتمي إلى الشِّيعةِ الأثني عشريَّةِ))[12]. يعودُ مصدرُ التَّوافقِ بينَ **تصورِ الشَّيخِ الرَّئيسِ** وبينَ **مذهبِ الإسماعيليةِ** إلى اتفاقِهِمَا فِي القولِ **بِنظريةِ الفيضِ**، بِالإضافةِ إلى نظرتِهِمَا المُنسجمةِ إلى **طبيعةِ الكونِ**، وعَلَى الرُّغمِ مِنْ إنكارِ **ابنِ سينا** لِلمذهبِ **الإسماعيليِّ** ورفضِهِ لَهُ عَلَى **صعيدِ الوعي** إلاَّ أنَّهُ كانَ حاضراً فِي فلسفتِهِ وبِقوَّةٍ؛ بلْ شكَّلَ رافداً أساساً لهَا.

قبلَ الولوجِ فِي عرضِ **نظريَّةِ الفيضِ السِّينويَّةِ** كانَ مِنَ الأولى الوقوفُ عِنْدَ بعضِ المُقدماتِ الَّتي ساقَهَا **صاحبُهَا** مدخلاً لهَا، والَّتي غلبتْ عَلَيهَا السِّمةُ المنطقيَّةُ؛ فعَلَى سبيلِ المثالِ، قدمَ تصوراً لِترتيبِ الجواهرِ كانَ عَلَى الشَّكلِ التَّالِي: ((فأوْلَى الأشياءِ بِالوجودِ هِيَ الجواهرُ ثمَّ الأعراضُ. والجواهرُ الَّتي ليستْ بِأجسامٍ أوْلَى الجواهرِ بِالوجودِ، إلاَّ الهيولى، لِأنَّ هذِهِ الجواهرَ ثلاثةٌ: هيولىٌ، صورةٌ، ومُفارقٌ لا جسمٌ ولا جُزءُ جسمٍ))[13]. يختصرُ هذا التَّرتيبُ **بنيَّةَ نظريَّةِ الفيضِ**، حيثُ يحرصُ فِيهِ عَلى التَّميزِ بينَ **الجواهرِ والأعراضِ**، وهو مَا سيقومُ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** بِتوظيفِهِ فِي تكريسِ فكرةِ التَّمايزِ بينَ **عالمِ النَّفسِ وعالمِ البدنِ**، بَعَدَ ذلِكَ، انبرى إلى طرحِ تصورِهِ **لِواجبِ الوجودِ** والَّذي وصفَهُ بِالقدمِ يقولُ: ((يُقالُ قديمٌ لِلشيءِ: إمَّا بِحسبِ الذَّاتِ، وإمَّا بِحسبِ الزَّمانِ. فالقديمُ بِحسبِ الذَّاتِ هُوَ الَّذِي ليسَ لِذاتِهِ مبدأٌ هِيَ بِهِ موجودةٌ، والقديمُ بِحسبِ الزَّمانِ هُوَ الَّذِي لا أوَّلَ لِزمانِهِ. والمُحدثُ أيضاً عَلَى وجهينِ: أحدُهُمَا هُوَ الَّذِي لِذاتِهِ مبدأٌ هِيَ بِهِ موجودةٌ، والآخرُ هُوَ الَّذِي لِزمانِهِ ابتداءٌ. وقد كانَ وقتٌ لَمْ يكُنْ، وكانتْ قبليَّةٌ هُوَ فِيهَا معدومٌ، وقد بطلتْ تِلكَ القبليَّةُ))[14]. ينقسمُ القديمُ عِنْدَ **ابنِ سينا** إلى قسمينِ: قديمٌ بِالذَّاتِ لا يُمكنُ تصورُ مبدأٍ سبقهُ فصدرَ عَنْهُ، وقديمٌ بِحسبِ الزَّمانِ ليسَ لهُ مبدأٌ زمانيٌّ ابتداً مِنْهُ؛ لِأننَّا لو فرضنَّا ذلِكَ لفرضنَّا. بحسبِ مَا يرى **الشَّيخُ الرَّئيسُ**. مبدأً وجودياً صدرَ عَنْهُ، أمَّا المُحدثُ فيُمكنُ تعريفُهُ بِأنَّهُ مَا احتاجَ فِي وجودِهِ إلى مادةٍ تسبقهُ ويصدرُ عَنْهَا. ويستمرُ **ابنُ سينا فِي عرضِ تصورِهِ لِواجبِ الوجودِ** فيقولُ: ((إنَّ واجبَ الوجودِ هُوَ الموجودُ الَّذِي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ عرضَ مِنْهُ مُحالٌ، وإنَّ المُمكنَ الوجودَ هُوَ الَّذِي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ أو مُوجوداً، لَمْ يعرضْ مِنْهُ مُحالٌ، والواجبُ الوجودُ هُوَ الضَّروريُ الوجودُ، والمُمكنُ الوجودُ هُوَ الَّذِي لا ضرورةٌ فِيهِ بِوجهٍ، أيْ لا فِي وجودِهِ ولا فِي عدمِهِ))[15]. يُعدُّ الفارقُ بينَ **واجبِ الوجودِ ومُمكنِ الوجودِ** فارقاً جوهريَّاً؛ حيثُ إنَّ **واجبَ الوجودِ** يتعذرُ عَلَى العقلِ تصورُ عدمِ وجودِهِ، أمَّا مَا يتعلقُ **بِمُمكنِ الوجودِ** فهو الَّذي يُمكنُ لِلعقلِ تصورُ وجودِهِ أو عدمِهِ دونَ أنْ يترتبَ عَلَى ذلِكَ تناقضٌ.

بَعَدَ تحديدِ مفهومِ **وأجبِ الوجودِ** وطبيعتِهِ انبرى **الشَّيخُ الرَّئيسُ** إلى التَّميزَ بينَ **واجبِ الوجودِ بِذاتِهِ**، **وواجبِ الوجودِ لا بِذاتِهِ**: ((إنَّ واجبَ الوجودِ قد يكونُ بِذاتِهِ، وقد لا يكونُ بِذاتِهِ. أمَّا الَّذِي هُوَ واجبُ الوجودِ بِذاتِهِ؛ فهُوَ الَّذِي لِذاتِهِ لا لِشيءٍ آخرَ؛ أيَّ شيءٍ كانَ، يلزمُ مُحالٌ مِنْ فرضِ عدمِهِ. وأمَّا واجبُ الوجودِ لا بِذاتِهِ، فهُوَ الَّذِي لو وُضِعَ شيءٌ مَا ليسَ هُوَ صارَ واجبَ الوجودِ، مثلاً أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجودِ لا بِذاتِها، ولكنْ عِنْدَ فرضِ اثنينِ واثنينِ

...))[16]. يكمنُ الفرقُ بينَ **واجبِ الوجودِ بذاتِهِ وواجبِ الوجودِ لا بذاتِهِ** في أنَّ الأخيرَ يعتمدُ في وجودِهِ عَلَى شيءٍ آخرَ، مثالُ الأربعةِ الَّتي هي **واجبةُ الوجودِ لا بذاتِها**؛ لِأَنَّهَا نتاجُ جمعِ اثنينِ مَعَ اثنينِ؛ أيْ عَلَى الرُّغمِ مِنْ أنَّها واجبةُ الوجودِ إلاَّ أنَّ وجوبَ وجودِهَا مُتوقفٌ عَلَى حاصلِ جمعِ العددينِ السَّابقينِ، مِمَّا يعني أنَّ الأربعةَ تكتسبُ خاصيةَ وجودِهَا لا مِنْ ذاتِهَا بلْ مِنْ شيءٍ يستقرُّ خارجَ ذاتِهَا.

يُقدمُ **ابنُ سينا** في كتابِهِ **الإشاراتُ والتَّنبيهاتُ** رسماً دلالياً آخرَ حاولَ فيهِ التَّمييزَ بينَ واجبِ الوجودِ بذاتِهِ ومُمكنِ الوجودِ بذاتِهِ يقول فيهِ: ((كُلُّ موجودٍ إذا أُلتفتَ إليهِ مِنْ حيثُ ذاتِهِ، مِنْ غيرِ التفاتٍ إلى غيرِهِ: فإمَّا أنْ يكونَ بِحيثُ يجبُ لَهُ الوجودُ في نفسِهِ، أو لا يكونُ. فإنْ وجبَ فهُوَ الحقُّ بِذاتِهِ الواجبُ الوجودُ مِنْ ذاتِهِ، وهُوَ القيومُ. وإنْ لَمْ يجبْ، لَمْ يجزْ أنْ يُقالَ: إنَّهُ مُمتنعٌ بِذاتِهِ بَعدَ مَا فُرِضَ موجوداً، بلْ إنَّ قُرِنَ بِاعتبارِ ذاتِهِ شرطٌ، مثلُ شرطِ عدمِ علتِهِ، صارَ مُمتنعاً، أو مثلُ شرطِ وجودِ علتِهِ، صارَ واجباً))[17]. حاولَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** عبرَ هذه المُقاربةِ لِمفهومِ **واجبِ الوجودِ تأطيرَ فلسفتِهِ تأطيراً إسلامياً**، والَّذي يبدو مِنْ حرصِهِ على التَّفريقِ بينَ مفهومِ **واجبِ الوجودِ بِذاتِهِ ومُمكنِ الوجودِ بذاتِهِ**؛ فالأوَّلُ في نظرِهِ عِلةٌ لِذاتِهِ لأنَّ وجودَهُ يصدرُ عَنْ ذاتِهِ لا عَنْ ذاتٍ أُخرى، لِهذا لنْ يكونَ بِحاجةٍ إلى وجودٍ ثان يتوقفُ عليهِ وجودُهُ، فهو ومِنْ هذه الجهةِ قائمٌ بِذاتِهِ. في المُقابلِ، يحتاجُ **مُمكنُ الوجودِ بِذاتِهِ** إلى علةٍ خارجيَّةٍ ترجِحُ وجودَهُ مِنْ عدمِهِ.

بعدَ فراغِهِ مِنْ رسمِ الحدودِ بينَ المفاهيمِ والَّتي هي مسألةٌ ضروريةٌ ومُهمةٌ عكفَ **ابنُ سينا** عَلَى بيانَ طريقةِ صدورِ الكثرةِ. **العقولِ العشرةِ**. عَنْ **واجبِ الوجودِ بِذاتِهِ** يقولُ: ((الأوَّلُ يُبدعُ جوهراً عقلياً، هُوَ بِالحقيقةِ مُبدَعٌ وبِتوسطِهِ: جوهراً عقلياً وجُرماً سماوياً، وكذلِكَ عَنْ ذلِكَ الجوهرِ العقليّ، حتَّى تتمَّ الأجرامُ السماويَّةُ، وينتهيَ إلى جوهرٍ عقليٍّ، لا يلزمُ عنهُ جرمٌ سماويٌّ))[18]. إنَّ الهدفَ مِنْ وجودِ **الجوهرِ العقليّ** هو الفصلُ بينَ واجبِ الوجودِ بِذاتِهِ وبينَ المُوجوداتِ الماديةِ، وسيتمُّ ذلِكَ عبرَ سلسلةٍ مِنْ عملياتِ الصُّدورِ **لِلجواهرَ والأجرامِ السَّماويةِ العقليةِ**، حيثُ ستكونُ وظيفتُهَا بسطُ المسافةِ بينَ واجبِ الوجودِ والمُوجوداتِ الماديةِ وهو ما ستتكفلُ بِهِ **نظريةُ الفيضِ السِّينويةِ**.

حاولَ **الشهرستانيُّ** تقديمَ شرحٍ يُفسِّرُ فيهِ آليةَ عملِ **نظريةِ الفيضِ** عِنْدَ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** يقولُ في ذلِكَ: ((وإذ صحَّ أنَّ واجبَ الوجودِ بِذاتِهِ واحدٌ مِنْ جميعِ جهاتِهِ، فلا يجوزُ أنْ يصدرَ عنهُ إلاَّ واحدٌ، ولو لزمَ عَنْهُ شيئان مُتباينانِ بِالذّاتِ والحقيقةِ لزوماً مَعَاً فإنَّمَا يلزمانِ مِنْ جهتينِ مُختلفتينِ في ذاتِهِ، ولو كانتِ الجهتانِ لازمتينِ لِذاتِهِ فالسُّؤالُ في لزومِهِمَا ثابتٌ حتَّى يكونَ مِنْ ذاتِهِ وماهيتِهِ وحدةً لا في مادةٍ، وقد بيَّنَّا أنَّ كُلَّ ذاتٍ لا في مادةٍ فهيَ عقلٌ))[19]. ما يهمُّ هُوَ أنَّ **واجبَ الوجودِ** لا يصدرُ عنهُ إلاَّ واحدٌ، يُسمَّى **بِالعقلِ الأوَّلِ** وهُوَ مُجردٌ عَنِ المادةِ، شأنُهُ في ذلِكَ شأنُ **واجبُ الوجودِ بذاتِهِ**. وهُنا لابُدَّ مِنَ الإشارةِ إلى أنَّ تعدُّدَ **العقولِ المُفارقةِ** عِنْدَ **ابنِ سينا** يعودُ إلى ما يُعرفُ **بِالصُّدورِ المُتناوبِ عَنْ واجبِ الوجودِ**، حيثُ يصدرُ عَنْ **واجبِ الوجودِ بذاتِهِ عقلٌ أوَّلٌ** يعقلُ **واجبَ الوجودِ** فيصدرُ عَنْهُ عقلٌ ثان الَّذي يعقلُ ذاتَهُ بِصفتِهِ واجبَ الوجودِ بِغيرِهِ، فتصدرُ عنهُ صورةُ **الفلكِ والنَّفسِ**، أمَّا عِنْدَما يعقلُ ذاتَهُ بِصفتِهِ **واجبَ الوجودِ بذاتِهِ** يصدرُ عنهُ **جرمُ الفلكِ الأعَلَى** أو مَا يُعرفُ بِالمُحيطِ، **والعقلُ الثاني** يعقلُ **واجبَ الوجودِ** فيصدرُ عَنْهُ **عقلٌ ثالثٌ** الَّذي يعقلُ ذاتَهُ بِصفتِهِ **واجبَ الوجودِ بِغيرِهِ** فتصدرُ عَنْهُ **نفسٌ فلكيَّةٌ**، ويعقلُ ذاتَهُ بِوصفِهِ واجبَ الوجودِ بِذاتِهِ فيصدرُ عنهُ **جرمٌ فلكيٌّ**، وهكذا إلى أنْ نصلَ إلى **العقلِ العاشرِ** الَّذي يحصلُ مَعَهُ التَّمايزُ بينَ العالمينِ: ((ليسَ لِلعقلِ العاشرِ الطَّاقةُ لكي يُولِّدَ بِدورِهِ عقلاً واحداً ونفساً واحدةً، انطلاقاً مِنْهُ يتفجَّرُ الفيضُ، إذا صحَّ التَّعبيرُ، في كثرةِ الأنفسِ البشريَّةِ، في حين تصدرُ المادةُ عَنِ البُعدِ الِّظليّ، تِلكَ المادةُ الَّتي تُؤلفُ فلكَ مَا دونَ فلكِ القمرِ. هذا العقلُ العاشرُ هُوَ العقلُ الفعالُ، وهُوَ الَّذي تصدرُ عَنْهُ نفوسُنَا، وهُوَ الَّذي يعكسُ بِإشراقٍ مِنْهُ، الأفكارَ وصورَ المعرفةِ عَلَى الأنفسِ الَّتي قُيضَ لهَا أنْ تكتسبَ القُدرةَ عَلَى مواجهتِهِ والالتفاتِ إليهِ))[20].

تتولَّدُ الكثرةُ عَنِ **العقلِ العاشرِ** مَعَ الإشارةِ إلى أنَّ المُوجوداتِ المُتكثرةِ عَنِهُ ذاتَ طبيعةٍ ماديةٍ، والسَّببُ في ذلِكَ يكمنُ في أنَّهُ قاصرٌ عَنْ توليدِ **عقلٍ أو نفسٍ كُلِّيَّةٍ**؛ لِهذا سيقتصرُ دورُهُ عَلَى توليدِ **الأنفسِ الجُزئيَّةِ**، كمَا أنَّ مِنْ بُعدِهِ الظليّ تتكونُ مادةُ **مَا تحتَ فلكِ القمرِ**، يقولُ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** مُوضحاً ذلِكَ: ((يجبُ أنْ تكونَ هيولِيُّ العالمِ العنصريّ لازمةً عَنِ العقلِ الأخيرِ. ولا يمتنعُ أنْ يكونَ لِلأجرامِ السَّماويَّةِ ضربٌ مِنَ المعاونةِ فيهِ. ولا يكفي ذلِكَ في استقرارِ لزومِهَا مَا لَمْ تقترنْ بِهَا الصُّورةُ. وأمَّا الصُّورةُ فتفيضُ أيضاً مِنْ ذلِكَ العقلِ، ولكنْ تختلفُ في هيولاها بِحسبِ مَا يختلفُ مِنْ استحقاقِهَا لهَا، بِحسبِ استعداداتِهَا المُختلفةِ))[21]. تصدرُ الكثرةُ في عالمِ **مَا تحتَ فلكِ القمرِ عَنِ العقلِ العاشرِ** والَّذي يُعرفُ **بِالعقلِ الفعالِ**، مَعَ ذلِكَ يعجزُ **العقلُ العاشرُ** لِوحدهِ عَنْ تفسيرِ آليةِ وجودِ **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**؛ لِهذا فهو بِحاجةٍ إلى معونةٍ مِنَ **الأجرامِ السماويَّةِ**، والَّتي هي في الأصلِ تتكونُ مِنْ **مادةٍ وصورةٍ**؛ ولِهذا السَّببِ كانتْ عُرضةً لِلتغيُّرِ والحركةِ؛ لأنَّ طبيعتَهَا قريبةٌ مِنْ طبيعةِ **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**. أضفِ إلى ذلِكَ، ستؤدي مقولتا **المادةِ والصُّور** دوراً بارزاً في رسمِ طبيعةِ **عالمِ مَا تحتَ الفلكِ**.

يرتبُ **ابنُ سينا** العلاقةَ بينَ المقولتينِ فيذهبُ إلى أنَّ الصورةَ أسبقُ مِنَ الأعراضِ وأهمُّ مِنْهَا؛ لأنَّهَا مَنْ تنقلُ الأشياءَ مِنْ طورِ الوجودِ بِالقوَّةِ إلى الوجودِ بِالفعلِ، أمَّا الأعراضُ الَّتي يُعبِّرُ عَنْهَا بِالمقولاتِ التِّسعِ، فهيَ تحِلُّ في الأجسامِ الحاصلةِ عَلَى الصُّورةِ؛ أيْ أنَّهَا تحِلُّ بَعدَ حصولِ الصُّورةِ كذلِكَ فإنَّ لِلصورةِ أسبقيةٌ عَلَى الهيولِيّ، لأنَّهَا تحِلُّ في **المادةِ اللامُتعينةِ** فتستحيلُ بِهَا مِنْ حالةِ **اللاتعينِ إلى التَّعينِ**. عِنْدَ هذِهِ النقطةِ، حاولَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** رسمَ العلاقةِ بينَ **النفسِ والبدنِ**، وطريقةِ حصولِ النفسِ عَلَى المعرفةِ في **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ**.

مِمَّا سبق، يُمكنُ الخلاصةُ، إلى أنَّ **نظريَّةَ الفيضِ** عِنْدَ **ابنِ سينا** أسهمتْ في تكريسِ الاتجاهِ العامِّ الَّذي سارتْ فيهِ **الفلسفةُ العربيَّةُ الإسلاميةُ الوسيطةُ**، والَّتي مثَّلَ فيهَا الاتجاهُ **الأفلاطونيُّ المُحدثُ** حجرَ الزاويَّةِ فيهَا.

انتهتْ **نظريَّةُ الفيضِ السِّينويةِ** إلى تكريسِ التَّفرقةِ بينَ **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ** مِنْ جهةٍ **وعالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ** مِنْ جهةٍ أُخرى، حيثُ يُمثِّلُ الأوَّلُ **عالمَ العقولِ والأنفسَ المُفارقةِ**، في حين يُمثِّلُ الثَّاني **عالمَ المادةِ** ومترتباتِها.

اعتمدَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** في تكريسِ **نظريَّةِ الفيضِ في الفضاءِ العقديّ الإسلاميّ** عَلَى مجموعةٍ مِنَ **المقولاتِ المنطقيَّةِ**، الَّتي لَمْ يكُنْ لِأسلافِهِ سابقُ عهدٍ بِهَا؛ لِهذا يُحسبُ لهُ في هذا السِّياقِ أنَّهُ نجحَ في تأطيرِ **نظريَّةِ الفيضِ** تأطيراً فلسفياً عقدياً، لكنْ، ومَعَ ذلِكَ، ظلتْ تراتبيةُ الوجودِ الصَّادرةِ عَنْ **نظريَّةِ الفيضِ** تعكسُ حضوراً واضحاً **لِلفلسفةِ الإسماعيليَّةِ** السَّائدةِ في زمانِهِ، والَّذي عبرتْ عَنْهُ خيرَ تعبيرٍ **رسائلُ أخوانِ الصفا**.

ابنُ سينا وتكريسُ مُفارقةِ النَّفسِ لِلبدنِ.

سبقتِ الإشارةُ إلى أنَّ تصورَ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** جاءَ مُتكاملاً، فكُلُّ مبحثٍ مِنْ مباحثَ فلسفتِهِ قائمٌ عَلَى مَا سبقهُ، وفي الوقتِ ذاتِهِ يُؤسسُ لِمَا بَعدَهُ.

يُستبانُ هذا الأمرُ مِنَ العلاقةِ العضويَّةِ الكائنةِ بينَ **نظريَّةِ الفيضِ** وتصورِهِ **لِلنفسِ الإنسانيَّةِ**. يجدُ **مفهومُ النَّفسِ** وعلاقتُهَا بِالبدنِ مرجعيتُهُ في **نظريَّةِ الفيضِ**، الَّتي كرَّسَ بِهَا **ابنُ سينا** فكرتَهُ القائلةَ بِالتَّمايزِ بينَ **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ وعالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**، ومِنْ تصورِهِ هذا تتكرَّسُ الفكرةُ مِنْ جديدٍ، ولكنَّ هذِهِ المرَّةَ في **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ** عبرَ **جدليةِ ثنائيَّةِ النفسِ والبدنِ**.

يعتقدُ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** .وهُوَ في ذلِكَ يُشايعُ **أرسطو** . أنَّ علمَ النَّفسِ امتدادٌ لِعلمِ الطَّبيعةِ، والسَّببُ في ذلِكَ يعودُ إلى طبيعتِهَا يقولُ **ابنُ سينا**: ((صارَ النَّظرُ في النَّفسِ مِنَ العلمِ الطَّبيعيِّ لِأنَّ النَّظرَ في النَّفسِ مِنْ حيثُ هِيَ نفسٌ نُظِرَ فِيهَا مِنْ حيثُ لهَا علاقةٌ بِالمادةِ والحركةِ))[22]. تكمنُ العلةُ في جعلِ **علمِ النَّفسِ** امتداداً **لِعلمِ الطَّبيعةِ** في النَّفسِ هي الأُخرى تخضعُ لِلقوانينِ ذاتِهَا الَّتي تخضعُ لهَا الطَّبيعةُ، حيثُ أنَّ النَّفسَ لهَا علاقةٌ بِالمادةِ مِنْ جهةِ أنَّهَا كمالٌ لهَا، كمَا أنَّ لهَا علاقةٌ بِالحركةِ مِنْ جهةِ الاستحالةِ، فهِيَ مَنْ ينقلُ الجسمَ مِنْ حالِ **الوجودِ بِالقوَّةِ** إلى حالِ **الوجودِ بِالفعلِ**، لِهذا لمْ يكنْ بدٌ مِنْ إلحاقِ النَّفسِ **بِعلمِ الطَّبيعةِ**.

أمَّا عَنْ مفهومِ النَّفسِ فيُلاحظُ عَلى **ابنِ سينا** أنَّهُ يتبنى المفهومَ ذاتَهُ الَّذِي سبقَ وصاغهُ **أرسطو طاليس** مِنْ قبلٍ يقولُ عِنْدَ تعريفِهِ لهَا: ((النَّفسُ إذنْ كمالٌ لِموضوعٍ، وذلِكَ الموضوعُ يتقومُ بِهِ وهُوَ أيضاً مُكمِلُ النَّوعِ وصانعُهُ ... فالنَّفسُ إذنْ كمالٌ كالجواهرِ لا كالعرضِ))[23]. تُعدُّ النَّفسُ كمالاً لِلجسمِ مِنْ جهةِ أنَّهَا صورةٌ لهُ، عَلى أنْ يُشترطُ في الجسمِ أنْ يكونَ **طبيعياً آلياً**، كمَا يُشترطُ فِيهِ أنْ يمتلِكَ الاستعدادَ .بِالقوَّةِ .لِقبولِهَا بِحيثُ يستحيلُ عبرهَا مِنْ **حالِ القوَّةِ** إلى **حالِ الفعلِ**.

يُقرُّ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** أنَّ علاقةَ **النفسِ بِالبدنِ** علاقةٌ مُضطربةٌ أكثرَ مِنْهَا علاقةُ انسجامٍ وتكاملٍ، وهو يُعلِّلُ ذلِكَ بِالاعتمادِ عَلى المرجعيَّةِ الَّتي صدرَ عَنهَا، والَّتي مثَّلَ فِيهَا **أرسطو** المنحولُ حجرَ الزاويَّةِ؛ عَلَيهِ، نُحاولُ في هذِهِ الفقرةِ تحديدَ **مفهومِ النَّفسِ** عِنْدهُ وعلاقتِهِ بِالسِّياقِ **الأرسطيِّ** الَّذِي صدرَ عَنْهُ، إلى جانبِ ذلِكَ، سيتمُّ تحديدُ الآليةِ الَّتي تحصلُ بِهَا النَّفسُ عَلَى المعرفةِ، وعِنْدَ هذِهِ النقطةِ يُمكنُنَا إدراكُ حجمِ التَّأثيرِ الَّذِي مارستهُ **الأفلاطونيَّةُ المُحدثةُ** عَلَى فلسفةِ **ابنِ سينا** وذلِكَ مِمَّا يُعرفُ **بِالعقلِ الفعالِ**، الَّذِي نحَى بِهِ منحى غنوصياً.

تنتهي **نظريَّةُ الفيضِ السينويَّةِ** إلى التَّمييزِ بينَ عالمين، حيثُ تحرصُ عَلَى الفصلِ بينَهُمَا وبسطِ المسافةِ الكائنةِ بينَهُمَا، يقولُ **الجابريُّ** مُوضحاً هذا الأمرِ: ((ولكي يُكرِّسَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** هذا التَّمايزَ بينَ العالمين، وذلِكَ التَّراتبَ داخلهُمَا، يعمدُ إلى توكيدِ جوهريَّةِ النَّفسِ وروحانيتِهَا واستقلالِهَا التَّامِ عَنِ البدنِ، وذلِكَ بِمُختلفِ البراهينِ والتَّحليلاتِ قصدَ إلحاقِهَا بِالعالمِ العلويِّ، وحتَّى لا يبقى لديهِ في العالمِ السُّفليِّ إلاَّ المادةَ ومَا تركبَ مِنْهُ))[24]. يتطلبُ التَّمييزُ بينَ العالمين تأسيسَ سُلمٍ تراتبيٍّ لِلموجوداتِ سواءُ مِنْهَا مَا تعلقَ **بِعالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ** أو **بِعالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ**، بِحيثُ تكونُ النَّفسُ مِنْ ضمنِ مُكوِّناتِ **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ**، وبِذلِكَ يتمُّ تجريدُ **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ** مِنْ كُلِّ **العناصرِ الرُّوحانيةِ** ولِتُهيمنَ عليهِ المادةُ ومقولاتُهَا، يقولُ صاحبُ **المللِ والنحلِ**: ((ابتدأَ الوجودِ مِنَ الأشرفِ فالأشرفِ، حتَّى انتهىَ إلى الهيولىِّ. ثمَّ عادَ مِنَ الأخسِّ فالأخسِّ، إلى الأشرفِ فالأشرفِ، حتَّى بلغَ النَّفسَ الناطقةَ، والعقلَ المُستفادَ))[25]. تُرتَّبُ مُوجوداتُ **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ** وفقَ منهجيَّةِ الجدلِ الهابطِ؛ أيْ مِنَ الأعْلَى أو الأشرفِ إلى الأدنى أو الأخسِّ، ولِهذا السَّببِ يبدأُ سُلمُ التَّرتيبِ فِيهَا مِنْ **واجبِ الوجودِ بِذاتِهِ** إلى أنْ ينتهي إلى **العقلِ العاشرِ**، في المُقابلِ، فإنَّ موجوداتِ **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ** تُرتَّبُ وفقَ **منهجِ الجدلِ الصَّاعدِ**، أيْ أنَّهَا تبدأُ مِنَ الأدنى إلى الأعْلَى، مِنَ **الوجودِ الماديِّ اللامُتعينِ** إلى **الوجودِ العقليِّ**.

لقد عبَّرَ تصورُ **ابنُ سينا** السَّابقِ لِلنفسِ عَنْ حضورِ عناصرَ مِنَ **الفلسفةِ الهرمسيَّةِ** ذاتِ الطَّابعِ **الغنوصيِّ واللاعقلانيِّ** في فلسفتِهِ: ((يُصوِّرُ **الهرامسةُ** وجودَ النَّفسِ في البدنِ بِأنَّهُ معركةٌ أسفرتْ عَنْ هزيمةِ النَّفسِ وسقوطِهَا في البدنِ واشتباكِهَا مَعَهُ، ويُشبهونَ هذا الاشتباكَ بِأنَّهُ اشتباكُ الماءِ بِالعودِ الأخضرِ والمُتعلقةُ بِهِ لِلتدبيرِ والتَّحريكِ))[26]. يقومُ **التَّصورُ الهرمسيُّ** عَلَى فكرةِ أنَّ وجودَ النَّفسِ في البدنِ كانَ عَلَى **سبيلِ العقابِ والتَّكفيرِ**. سجنٌ. عَنِ **الخطيئةِ الأُوْلَى** الَّتي ارتكبتَهَا، فعوقبتْ بِأنْ سُجنتْ فِيهِ، ولكي تُكفرَ عَنْ خطيئتِهَا كانَ لابُدَّ لهَا مِنَ العملِ عَلَى التَّحرُّرِ مِنْ براثنِ الجسدِ، والتَّرقي إلى أنْ تنجحَ في إعادةِ ربطِ مَا قُطِعَ مِنْ اتصالٍ مَعَ **العقلِ الفعالِ** لِتنالَ مِنْهُ **المعرفةَ العرفانيَّةَ**.

يتضحُ الحضورُ **الهرمسيُّ** في فلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** مِنْ تعريفِهِ لِلنفسِ الَّذِي يقولُ فِيهِ: ((النَّفسُ جوهرٌ روحانيٌّ فاضَ عَلَى هذا القالبِ وأحياهُ، واتَّخذهُ آلةً في اكتسابِ المعارفِ والعلومِ حتَّى يستكملَ جوهرَهُ، ويصيرَ عارفاً بِربِّهِ عالِماً بِحقائقِ معلوماتِهِ فيستعدُ بِذلِكَ لِلرجوعِ إلى حضرتِهِ، ويصيرُ ملكاً مِنْ ملائكتِهِ في سعادةٍ لا نهايَةَ لهَا))[27]. يقطعُ هذا التَّعريفُ معرفياً مَعَ التَّعريفِ **الأرسطيِّ** الَّذِي عرَّفَ النَّفسَ عَلَى أنَّهَا: "**كمالٌ أوَّلٌ لِجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ، ذي حياةٍ بِالقوَّةِ**" والَّذي حرصَ أرسطو فِيهِ أنْ تكونَ علاقةُ النَّفسِ بِالبدنِ علاقةً مُتوازنةً ومُتكاملةً، حيثُ إنَّ كلهمَا لنْ يتحقَّقَ كمالهُ إلاَّ بِاتحادِهِ بِالآخرِ، أمَّا مَعَ **ابنِ سينا** ستنقلبُ العلاقةُ رأساً عَلَى عقبٍ فهو يرى أنَّ النَّفسَ لنْ تتمكنَ مِنْ تحقيقِ كمالِهَا إلاَّ بِالقطيعةِ مَعَ البدنِ يقولُ: ((ولمَّا كانتِ النَّفسُ النَّاطقةُ الَّتي هِيَ موضوعٌ مَا لِلصورِ المعقولةِ، غيرَ مُنطبعةٍ في جسمٍ تقومُ بِهِ، بلْ إنَّمَا هي ذاتُ آلةٍ بِالجسمِ. فاستحالةُ الجسمِ عَنْ أنْ يكونَ آلةً لهَا، وحافظاً لِلعلاقةِ مَعَهَا بِالموتِ، لا يضرُّ جوهرَهَا، بلْ يكونُ باقياً بِمَا هُوَ مُستفيدُ الوجودِ مِنَ الجواهرِ الباقيةِ))[28]. يقعُ موقعُ النَّفسِ في آخرِ سُلمِ الصُّدورِ، فعَلَى الرُّغمِ مِنْ وجودِهَا في **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ** إلاَّ أنَّهَا تظلُّ تنتمي إلى **عالمِ مَا فوقَ فلكِ القمرِ**؛ لِهذا السَّببِ **يعتقدُ الشَّيخُ الرَّئيسُ** أنَّ حقيقةَ النَّفسِ تظهرُ واضحةً وجليةً بَعدَ نجاحِهَا في التَّجرُّدِ مِنْ **علائقِ البدنِ**، فيظهرُ تعلقُهَا الحقيقيّ بِمبادئِهَا الدَّائمةِ الوجودِ.

يُنبئُ تصورُ **ابنِ سينا** السَّابقِ لِلنفسِ عَنْ **حضورٍ غنوصي** يجدُ مرجعيتَهَا في الفلسفةِ **الهرمسيَّةِ** الَّتي صدرَ عَنْهَا، مَعَ فارقٍ أساسٍ يتمثلُ في مُحاولةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** تأطيرَ تصورِهِ لِلنفسِ **تأطيراً فلسفياً أرسطياً** يعتمدُ عَلَى مقولاتٍ جديدةٍ؛ وذلِكَ بِهدفِ إصباغِ **الطابعِ العقلانيِّ** عَلَيهِ.

يُكرِّسُ **التَّصورُ السِّينويُّ** السَّابقُ لِعلاقةِ **النَّفسِ بِالبدنِ** علاقةَ التَّمايزِ بينَهُمَا، والَّتي سعى **أبنُ سينا** إلى تجديرِهَا يقولُ مُوكداً ذلِكَ: ((الإنسانُ إذا بدأَ لهُ أنْ يتأمَّلَ في الشَّيءِ الَّذِي لِأجلِهِ يُقالُ لهُ هُوَ يقولُ لِنفسِهِ أنا، يُخيَّلُ لَهُ أنَّ ذلِكَ بدنهُ وجسدَهُ، ثمَّ إذا فكَّرَ وأبصرَ عَلِمَ أنَّ (يدَهُ ورجلَهُ) وأضلاعَهُ، وسائرَ أعضائِهِ الظَّاهرةِ، لو لَمْ تكنْ لَهُ مِنْ بدنِهِ لَمْ يبطلْ بِذلِكَ المعنى الَّذِي إليهِ يُشيرُ، ومِنْهُ عرفَ أنَّ هذِهِ الأجزاءَ مِنْ بدنِهِ غيرَ داخلةٍ في هذا المعنى مِنْهُ حتَّى يبلغَ إلى الأعضاءِ الرَّئيسيَّةِ))[29]. تقومُ هذِهِ الفكرةُ عَلَى مَا يُعرفُ في **تاريخِ الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ** بِبرهانِ **الرَّجلِ الطَّائرِ** الَّذِي سيُؤتى عَلَى تفسيرِهِ لاحقاً؛ والَّذي هدفَ إلى توكيدِ **تمايزِ النَّفسِ عَنِ البدنِ**، فالَّنفسُ الَّتي

يُعبِّرُ عَنْهَا بِالضَّميرِ "أنا" لا تتضمنُ الإشارةَ إلى البدنِ؛ مِمَّا يعني أنَّ تصوري لِنفسيّ لا يتوقفُ عَلَى وجودِ أعضاءٍ بدنيّ. وعِنْدَ هذه النُّقطةِ يُمكنُ تشخيصُ مُستوى آخراً مِنَ القطعيَّةِ بينَ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** وبينَ **أرسطو** الَّذِي كانَ يُؤمنُ بِوجودِ علاقةٍ وطيدةٍ بينَ **النَّفسِ والبدنِ**، فالنفسُ مثلاً لنْ تحصلَ عَلَى المعرفةِ إلاَّ عبرَ البدنِ لِأنَّ "**مَنْ فقدَ حِسَّاً فقدَ عِلماً**" فِي المُقابلِ، يذهبُ **ابنُ سينا** إلى إمكانيةِ وجودِ النَّفسِ واستمرارِهَا وحصولِهَا عَلَى المعرفةِ بِمعزلٍ عَنِ البدنِ.

يتَّضحُ التَّمايزُ بِشكلٍ جليٍّ ويبرزُ مِنْ تقسيمِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** لِقوى النَّفسِ حيثُ يقولُ: ((لِكُلِّ نفسٍ قوَّتان قوَّةٌ مُعدَّةٌ لِيحسَّ بِهَا مُواصلتَهَا لِعالمِ العقلِ، وقوةٌ مُعدَّةٌ لِيحسَّ بِهَا مُواصلتَهَا لِعالمِ الحسِّ))[30]. وفِي ضوءِ هذا التَّقسيمِ ستتحدَّدُ قوى النَّفسِ مهامُهَا؛ فَفِيمَا يتعلَّقُ بِالقوَّةِ الحاسَّةِ فإنَّ مُهمتَهَا تنحصرُ فِي إدراكِ المحسوساتِ الَّتي: ((تتأدى صورُهَا إلى آلاتِ الحسِّ وتنطبعُ فِيهَا، فتدركُهَا القوَّةُ الحاسَّةُ، وهذا فِي اللمسِ والذَّوقِ والشَّمِ والسَّمعِ))[31]. تكمنُ مُهمةُ **القوَّةِ الحاسَّةِ فِي إدراكِ المحسوساتِ** عبرَ آلاتِهَا الحسيَّةِ الخمسِ، ونقلِ صورِهَا إلى مَا يُعرفُ **بِالحسِّ المُشتركِ**، بعدَ ذلِكَ تأتي مُهمةُ **القوَّةِ النَّاطقةِ** والَّتي تنقسمُ بدورِهَا إلى قسمينِ: **عاملةٌ وعالمةٌ**، تُعدُّ الأُوْلَى المبدأَ المُحركَ لِبدنِ الإنسانِ لِيقومَ **بِأفعالِهِ الجُزئيَّةِ**، أمَّا الثانيَّةُ فمُهمتُهَا هي **تجريدُ الصُّورِ الحسيَّةِ** الَّتي تنقلُهَا **القوَّةُ الحاسَّةُ**؛ لِاستخلاصِ المبادئِ الكُليَّةِ مِنْهَا، وفِي هذا السِّياقِ يعتقدُ **ابنُ سينا** أنَّ **القوَّةَ النَّاطقةَ** هي مَنْ يجبُ عليهَا السَّيطرةُ عَلَى باقي **القوَى الأُخرى**، وذلِكَ لِيضمنَ أنْ يكونَ البدنَ تحتَ سيطرتِهَا، وبِنجاحِهَا فِي تحقيقِ هذا الأمرِ تحولُ بينَ الإنسانِ وبينَ الوقوعِ فِي **أخلاقِ الرَّذيلةِ**.

لا تتوقفُ مُهمةُ **القوَّةِ العاقلةِ** عِنْدَ حدِّ الرِّئاسةِ عَلَى سائرِ **قوى النفسِ**؛ بلْ لهَا مُهمةٌ أُخرى أهمُّ مِنْ سابقتِهَا تتمثلُ فِي العملِ عَلَى تجاوزِ **عالمِ المادةِ**. البدنِ. وذلِكَ حتَّى تلتحقَ **بِالعالمِ العقليّ**، يقولُ **الشيخُ الرَّئيسُ**: ((إنَّ النَّفسَ النَّاطقةَ كمالُهَا الخاصُّ بِهَا أنْ تصيرَ عالماً عقلياً مُرتسماً فِيهَا صورةُ الكُلِّ والنِّظامِ المعقولِ فِي الكُلِّ، والخيرِ الفائضِ فِي الكُلِّ مُبتدئاً مِنْ مبدأِ الكُلِّ سالكاً إلى الجواهرِ الشَّريفةِ، فالرُّوحانيَّةِ المُطلقةِ ثمَّ الرُّوحانيَّةِ، المُتعلقةِ نوعاً مَا مِنَ التَّعلقِ بِالأبدانِ ثمَّ الأجسامِ العلويَّةِ بِهيئاتِهَا وقواهَا، ثمَّ تستمرُ كذلِكَ حتَّى تستوفيَ فِي نفسِهَا هيئةَ الوجودِ كُلِّه، فتنقلبُ عالماً معقولاً موازياً لِلعالمِ الموجودِ كُلِّهِ، مُشاهداً لِمَا هُوَ الحقُّ المُطلقُ والجمالُ الحقُّ ومُتحداً بِهِ ومُنتشقاً بِمثالِهِ وهيئتِهِ، مُنخرطاً فِي سلكِهِ وصائراً مِنْ جوهرِهِ))[32]. تتمكنُ النَّفسُ مِنَ الالتحاقِ **بِالعالمِ العقليّ** عَنْ طريقِ **الجدلِ الصَّاعِدِ**؛ لِهذا السَّببِ ينظَّمُ اتصالُهَا **بِعالمِ ما فوقَ فلكِ القمرِ** عبرَ تراتبيةٍ تصاعديَّةٍ إلى أنْ تصلَ لِلاتحادِ **بِواجبِ الوجودِ بِذاتِهِ** وذلِكَ عبرَ **العقلِ الفعالِ**.

ويستطرِدُ **ابنُ سينا** فِي بيانِ طبيعةِ القوى العقليَّةِ لِلنفسِ وجوهرِهَا فِي مواضعَ كثيرةٍ مِنْ كُتُبِهِ والَّتي مِنْهَا كتابُهُ "**الإشاراتُ والتنبيهاتُ**" يقولُ مُفصلاً أمرَ القوى العقليَّةِ: ((ومِنْ قواها مَا لهَا بِحسبِ حاجتِهَا إلى تكميلِ جوهرِهَا عقلاً بِالفعلِ: فأوَّلُهَا: قوةٌ استعداديَّةٌ لهَا نحو المعقولاتِ، وقد يُسمِّيهَا قومٌ عقلاً "هيولانياً" وهِيَ المشكاةُ. ويتلوهَا قوةٌ أُخرى تحصلُ لهَا عِنْدَ حصولِ المعقولاتِ الأُوْلى فتهيأُ بِهَا لِاكتسابِ الثَّواني: إمَّا بِالفكَّرةِ، وهِيَ الشَّجرةُ الزَّيتونةُ، إنْ كانتْ ضَعُفَى. أو بِالحدسِ فهِيَ زيتٌ أَيضاً أنْ كانتْ أقوى مِنْ ذلِكَ فتُسمَّى عقلاً بِالملكةِ، وهِيَ الزُّجاجةُ والشَّريفةُ البالغةُ مِنْهَا قوةٌ قدسيَّةٌ، يكادُ زيتُهَا يُضئُ، ولو لَمْ تمسسْهُ نارٌ. ثمَّ يحصلُ لهَا بعدَ ذلِكَ؛ قوةٌ، وكمالٌ: أمَّا الكمالُ: فأنْ تحصلَ لهَا المعقولاتُ بِالفعلِ مُشاهدةً مُتمثلةً فِي الذِّهنِ، وهِيَ نورٌ عَلَى نورٍ. وأمَّا القوَّةُ: فأنْ يكونَ لهَا أنْ يحصلَ المعقولُ المُكتسبُ المفروغُ مِنْهُ كالمُشاهدِ، متى شاءَتْ مِنْ غيرِ افتقارٍ إلى اكتسابٍ وهُوَ المصباحُ. وهذا الكمالُ يُسمَّى عقلاً مُستفاداً. وهذِهِ القوَّةُ تُسمَّى عقلاً بِالفعلِ. والَّذِي يخرجُ مِنَ الملكةِ إلى الفعلِ التَّامِ، ومِنَ الهيولانيّ أيضاً إلى الملكةِ، فهُوَ العقلُ الفعالُ، وهُوَ النَّارُ))[33]. أثبتنا هذا النصَّ رُغمَ طولِهِ لِأهميتِهِ، فإلى جانبِ انشغالِهِ فِي تحديدِ طبيعةِ **القوى العقليَّةِ**، حاولَ **صاحبُهُ** تأويلَ مفهومِهَا **قرآنياً** لِضمانِ انسجامِهَا **مَعَ المُعتقدِ الإسلاميّ**، وهو مَا سيُمكنُهُ لاحقاً مِنْ تشريعِ الفصلِ بينَ **النَّفسِ والبدنِ** تشريعاً عقدياً يجدُ مرجعيتَهُ **فِي المُعتقدِ الإسلاميّ**.

عِنْدَ النُّقطةِ السَّابقةِ يحصلُ التَّداخلُ بينَ فلسفةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ والأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ**، وبِالتَّحديدِ عِنْدَ **مفهومِ العقلِ الفعالِ**، الَّذِي تنحصرُ مُهمتُهُ فِي مُساعدةِ النَّفسِ عَلَى إنجازِ مطلبِ التَّرقيّ بِمَا يُفيضُهُ عَلَيْهَا مِنْ معارفَ لدنيةٍ، يقولُ: ((فكذلِكَ هذا العقلُ الفعالُ، تفيضُ مِنْهُ قوةٌ تسيحُ إلى الأشياءِ المُتخيلةِ، الَّتي هِيَ بِالقوَّةِ معقولةٌ لِتجعلَهَا معقولةً بِالفعلِ، وتجعلَ العقلَ بِالقوَّةِ عقلاً بِالفعلِ. وكمَا أنَّ الشَّمسَ بِذاتِهَا مُبصرةٌ، وسببٌ لِأنْ تجعلَ المُبصرَ بِالقوَّةِ مُبصراً بِالفعلِ، فكذلِكَ هذا الجوهرُ هُوَ بِذاتِهِ معقولٌ، وسببٌ لِأنْ يجعلَ سائرَ المعقولاتِ الَّتي هِيَ بِالقوَّةِ معقولةٌ بِالفعلِ))[34]. تكمنُ مُهمةُ **العقلِ الفعالِ فِي** الاستحالةِ **بِالعقلِ بِالقوَّةِ** لِيُصبحَ **عقلاً بِالفعلِ**، وهو يقومُ بِذلِكَ بِمَا يُفيضُهُ مِنْ معارفَ عَلَى **القوَّةِ المُتخيلةِ** فِي النَّفسِ، والَّتي تُساعدُ الأخيرةَ عَلَى نقلِ المعقولاتِ الحاصلةِ فِيهَا مِنْ حالِ **المعقولاتِ بِالقوَّةِ** إلى **معقولاتٍ بِالفعلِ**.

يُكرِّسُ الاتجاهُ العامُّ لِكتابِ **أثولوجيا** المنحولُ إلى **أرسطو طاليس** فكرةَ **تمايزَ النَّفسِ عَنِ البدنِ**، وهو ينظرُ لِلبدنِ عَلَى **سجنٌ لِلنفسِ**، ولِتترقى النَّفسُ عَلَيْهَا أوَّلاً أنْ تنجحَ فِي تجاوزِ البدنِ لِتتمكنَ مِنَ التَّواصلِ مَعَ **عالمِ المعقولاتِ**، يقولُ **ابنُ سينا** فِي سياقِ شرحِهِ لِجوهرِ ذلِكَ الكتابِ: ((فيكونُ العالمُ العقليُّ معقولاً لهَا، وهُوَ الحياةُ العقليَّةُ الَّتي بيَّنَ أمرَهَا فِي كُتُبِهِ وأنَّهَا أفضلُ كُلِّ حياةٍ وألذُّ كُلِّ حياةٍ. فإنَّ اللذاتِ الحسيَّةَ والنُّطقيَّةَ كُلَّهَا قاصرةٌ عَنْهُ، فقالَ: "فِي العالمِ العقليّ": أيْ فِي عالمِ التَّجردِ مِنَ العلائقِ الماديَّةِ لا يُخالطُهَا ولا يلتفتُ إليهَا ولا يلبسُ شيئاً مِنْ أحوالِهَا))[35]. تتعارضُ بنيةُ **عالمِ المعقولاتِ مَعَ** بنيَّةِ **العالمِ المحسوسِ**؛ بلْ هي تتخالفُ مَعَهُ، فَفِي **العالمِ المحسوسِ** تسودُ اللذاتُ الحسيَّةُ والأهواءُ؛ لِهذا كانَ **جوهرُ العالمِ المحسوسِ** يدورُ حولَ الجسدِ واحتياجاتِهِ ومطالبِهِ، أمَّا **العالمُ المعقولُ** فهو عَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ يُخاطِبُ **النَّفسَ وقواها العقليةِ**، والعلةُ فِي ذلِكَ أنَّهُ مُتحرِّرٌ مِنْ كُلِّ **مظاهرِ اللذاتِ الحسيَّةِ**.

ستكونُ عودةُ النَّفسِ إلى **عالمِ المعقولاتِ** رهنٌ بِطبيعةِ علاقتِهَا بِالبدنِ وتداخلِهَا مَعَهُ، يقولُ **الشَّيخُ الرَّئيسُ**: ((إنَّ النَّفسَ النَّقيَّةَ الطَّاهرةَ الَّتي لَمْ تتدنسْ ولَمْ تتسخْ بِأوساخِ البدنِ فإنَّهَا إذا فارقتْ البدنَ رجعتْ إلى عالمِهَا بِأهونِ سعيٍ، أقولُ: إنَّ النَّفسَ لصقتْ بِالبدنِ لِيكونَ لهَا الزِّينةَ الَّتي تختصُّ بِالأمورِ العقليَّةِ، وهُوَ الزِّينةُ العقليَّةُ، ولِيكونَ لهَا إمكانَ اتصالٍ بِالجواهرِ العاليَّةِ الَّتي لهَا اللذةُ الحقيقيَّةُ والجمالُ الحقيقيُّ والبهاءُ الحقيقيُّ ... ومِنَ المعلومِ أنَّ اشتغالَ النَّفسِ بِالجانبِ الأدنى يصدُّهُ مِنَ الجانبِ الأعلَى، كمَا أنَّ إقبالَهُ عَلَى الجانبِ الأعلَى يصدُّهُ عَنِ الجانبِ الأسفلِ))[36]. وفقَ هذهِ المُقاربةِ الَّتي يُقدمُهَا **ابنُ سينا لِعلاقةِ النَّفسِ** بِالبدنِ سيكونُ مِنَ المُتعذرِ أنْ يلتقيا، فكلاهُمَا لهُ طبيعةٌ تختلفُ عَنْ الآخرِ، حيثُ **يميلُ الجسدُ** . بِحُكمِ طبيعتِهِ . إلى الاتجاهِ لِلأسفلِ، فِي المُقابلِ، **تَتجهُ النَّفسُ** . بِحُكمِ طبيعتِهَا . إلى الأعلَى؛ لِهذا السَّببِ عِنْدَمَا تكونُ **السَّيطرةُ لِلبدنِ** عَلَى النَّفسِ يتعذَّرُ عَلى هذه الأخيرةِ الاتصالُ **بِالعالمِ العقليّ** أو العودةُ إليهِ، أمَّا إذا كانتِ **القيادةُ لِلنفسِ** فإنَّهَا تُهمِلُ كُلَّ مَا

لهُ علاقةٌ بالجسدِ واحتياجاتِهِ.

يرسمُ نوعُ العلاقةِ بينَ **النَّفسِ والبدنِ** مفهومَ المعرفةِ وطبيعتَهَا عِنْدَ **الشَّيخِ الرَّئيسِ**، فبدلَ الاستدلالِ سيُؤدي **منهجُ المُشاهدةِ** الدَّورَ الأساسَ في **تحصيلِ المعرفةِ**، يقولُ مُوضحاً الأمرَ: ((فإذا زكَّى نفسَهُ وطرحَ عَنْهَا هذِهِ الأغشيَّةَ وراضَهَا وهذَّبَهَا، أعدَّهَا لِقبولِ الفيضِ العلويّ. فرأىَ أوَّلَ شيءٍ حُسنَ نفسِهِ في جُزئيتِهَا واعتلائِهَا وعتاقِهَا عمَّا يعبدُ غيرَهَا، وصارَ إليهَا مِنَ اللهِ تعالى نورٌ يصرفُهَا عَنْ كُلِّ شيءٍ ويحقرُ عِنْدَهَا كُلُّ شيءٍ حسيّ ... وذلِكَ بهجةٌ ونورٌ يأتي مِنَ اللهِ بِتوسطِ العقلِ ليسَ يهدي إليهِ الفكرُ والقياسُ إلاَّ مِنْ جهةِ الإثباتِ، وأمَّا مِنْ جهةِ خاصِّ ماهيتِهِ وكيفيتِهِ فإنَّمَا يدلُّ عَلَيهِ المُشاهدةُ. ولا ينالُ تِلكَ المُشاهدةَ إلاَّ مَنْ استعدَ لهَا بصحَّةِ مزاجِ النَّفسِ، كمَا أنَّ مَنْ لَمْ يذقْ الحلوَ فيُصدِّقُ بِأنَّهُ لذيذٌ، بضربٍ مِنَ القياسِ أو الشَّهادةِ، ولا ينالُ خاصةَ الإلتذاذِ بِهِ إلاَّ بِالتَّطعيمِ إنْ كانَ مُستعداً لِصحَّةِ مزاجِ البدنِ. فإنْ كانتْ هُناكَ آفةٌ لَمِ يلتذْ بِهَا أيضاً ووجدتِ المُشاهدةُ مُخالفةً لِمَا كانَ يقعُ بِهِ التَّصديقُ السَّالفُ))[37]. يربطُ **أرسطو طاليس** في **مبحثِ النَّفسِ** بينَ **سلامةِ الإحساسِ** والقُدرةِ عَلَى **نيلِ المعرفةِ**؛ أي أنَّهُ يُعدُّ الإحساسَ أساساً لِلمعرفةِ، حيثُ إنَّهُ ينقلُ صورَ المحسوساتِ الَّتي **تقومُ المُخيلةُ** لاحقاً بِتجريدِهَا مِنْ موادِهَا وذلِكَ لِأجلِ استخلاصِ الكُلِّيّ مِنْهَا . **لا علمَ إلاَّ بِالكُلياتِ** .وإدراكِهِ، وعَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ يُوكِّدُ **ابنُ سينا** عَلَى أنَّ **أساسَ المعرفةِ** قائمٌ عَلَى **القطيعةِ مَعَ الحسِّ**؛ أي أنَّ مَنْ يفقدُ الإحساسَ سيحصلُ عَلَى **المعرفةِ النَّورانيَّةِ** ذاتِ **السِّمةِ الإلهيَّةِ**، الَّتي لنْ ينالَهَا إلاَّ **أهلُ المُشاهدةِ والأحوالِ**، مِنْ هُنا، يُؤدي منهجُ **المُشاهدةِ الكشفي** الدَّورَ الأساسَ في **نيلِ المعرفةِ**، وليكونَ بديلاً عَنْ **المنهجِ الاستدلاليّ البرهانيّ** الَّذي سبقَ وطرحَهُ **أرسطو**.

بعد أنْ حدَّدَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** طبيعةَ النَّفسِ وعلاقتَهَا بِالبدنِ، بِالإضافةِ إلى آليَّةِ حصولِهَا عَلَى المعرفةِ، صارَ بِمقدورِهِ طرحَ أدلتِهِ عَلَى تمايزِهَا عَنِ البدنِ، يقولُ: ((فقد تقرَّرَ مِنْ هذا وصحَّ أنَّ البدنَ بِالكُليَّةِ غيرُ داخلٍ في المعنى المُعتبرِ مِنَ الإنسانِ/ بلْ عسى يكونُ محلاً أو مُقوماً أو مسكناً، عَلَى أنَّهُ غيرُهُ وخارجُ الذَّاتِ عَنْهُ، إلاَّ أنَّ الإنسانَ ألفهُ وكثرَ إحساسَهُ لَهُ واشتدَّ اتحادَهُ بِهِ حتَّى ظنَّ أنَّهُ هُوَ فشقَّ عَلَيهِ مُفارقتَهُ، إذ قد يشقُّ عَلَيهِ مُفارقةُ كثيرٍ مِنَ الخارجاتِ عَنْهُ عَلَى سبيلِ الإلفِ))[38]. بِحسبِ مُقاربةِ **ابنِ سينا** ينشأُ الإحساسُ بِوجودِ علاقةٍ وطيدةٍ بينَ **النَّفسِ والبدنِ** عَنِ العادةِ، حيثُ إنَّهُ وبِحُكمِ اعتمادِ الإنسانِ. النَّفسِ. عَلَى البدنِ في **تحصيلِ الصَّنائعِ والمعارفِ**، اعتقدَ الكثيرونَ بِتعذرِ مُفارقتِهَا لَهُ، وهو مَا أدى في النِّهايةِ إلى تكريسِ الاعتقادِ **أنَّ الإنسانَ عبارةٌ عَنْ مُركبٍ مِنَ النَّفسِ والجسدِ**.

يعتقدُ الشَّيخُ الرَّئيسُ أنَّ أوَّلَ فارقٍ يُمكنُ رصدهُ بينَ **النفسِ والبدنِ**، هُوَ أنَّهَا خالدةٌ في حين أنَّ **البدنَ فانٍ**: ((ونقولُ إنَّهَا لا تموتُ بِموتِ البدنِ ولا تقبلُ الفسادَ أصلاً، أمَّا أنَّهَا لا تموتُ بِموتِ البدنِ؛ فلأنَّ كُلَّ شيءٍ يفسدُ بِفسادِ شيءٍ آخرَ، فهُوَ مُتعلقٌ بِهِ نوعاً مِنَ التَّعلقِ، وكُلُّ مُتعلقٍ بِشيءٍ نوعاً مِنَ التَّعلقِ، فإمَّا أنْ يكونَ في تعلقِهِ بِهِ تعلقَ المُكافئِ في الوجودِ، وإمَّا أنْ يكونَ تعلقَهُ بِهِ تعلقَ المُتأخرِ عَنْهُ في الوجودِ، وإمَّا أنْ يكونَ تعلقَهُ بِهِ تعلقَ المُتقدمِ عَلَيهِ في الوجودِ الَّذي هُوَ قبلهُ بِالذَّاتِ لا بِالزَّمانِ))[39]. يستنتجُ **ابنُ سينا** مِنْ قولِهِ السَّابقِ أنَّهُ **لا تعلقَ لِلنفسِ بِالبدنِ**؛ وذلِكَ يعودُ إلى اختلافِ طبيعتِهِمَا، لِهذا فإنَّ النَّفسَ تتعلقُ بِالمبادئِ الَّتي لا تبطلُ ولا تنحلُّ؛ فتكونُ بِمأمنٍ عَنِ الفسادِ، في المُقابلِ، يكونُ الجسدُ عُرضةً لِلفسادِ والانحلالِ.

يُعدُّ برهانُ التناهيّ مِنْ أوَّلِ البراهينِ الَّتي يسوقُهَا **الشَّيخُ الرَّئيسُ** لِلتدليلِ عَلَى **تمايزِ النَّفسِ عَنْ البدنِ**، يقولُ: ((فبينٌ مِنْ هذا أنَّهُ لا يُمكنُ أنْ تكونَ قوَّةٌ غيرَ مُتناهيَةٍ في جسمٍ البتَّةِ، ولاسيَما إذا ثبتَ ضرورةً أنَّ كُلَّ جسمٍ مُتناهٍ. ثمَّ النَّفسِ غيرَ مُتناهي/ القوَّة لِأنَّ مَا يقوى عَلَيهِ مِنَ التَّصوراتِ العقليَّةِ غيرَ مُتناهيَةٍ، لِأنَّ بعضَ المعقولاتِ هِيَ الأمورُ الرِّياضيَّةُ (وهِيَ غيرُ مُتناهيَةٍ، وكذلِكَ كثيرٌ مِنَ الأمورِ الطَّبيعيّةِ) المعاني الإلهيَّةُ، وقوَّةُ النَّفسِ عَلَى كُلِّ واحدةٍ مِنْ تِلكَ الغيرِ المُتناهيَةِ قوَّةٌ واحدةٌ))[40]. فحوى هذا البرهانِ يقومُ عَلَى فكرةِ أنَّ لِلجسدِ حدٌّ مِنَ القُدرةِ لا يستطيعُ تجاوزَهُ؛ فعَلَى سبيلِ المثالِ، تقفُ قُدرةُ الحواسِ في إدراكِهَا لِلمحسوساتِ عِنْدَ نُقطةٍ بِعينِهَا، فعِنْدَمَا تكونُ المحسوساتُ أقوى تأثيراً مِنْ **قُدرةِ الحواسِ** عَلَى الاستجابةِ لهَا فإنَّهُ يتعذرُ عَلَيهَا إدراكُهَا، أمَّا مَا يتعلقُ بِالنَّفسِ فإنَّ الأمرَ يكونُ عَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ، حيثُ إنَّ قُدرتَهَا عَلَى الإدراكِ تكونُ عاليَةً، وكُلَّمَا زادتِ المعقولاتُ قوَّةً زادتْ قُدرتُهَا عَلَى الإدراكِ، وهُنا نُلاحِظُ أنَّ قُدرةَ **الجسدِ مُتناهيَةٌ**، في حين أنَّ قُدرةَ **النَّفسِ لا مُتناهيَةٌ**، وعَلَى هذا الاختلافِ يبني **ابنُ سينا** فكرةَ تمايزِ **النَّفسِ عَنْ البدنِ**.

أمَّا **الدليلُ الثَّاني** الَّذي يسوقُهُ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** لِلبرهنةِ عَلَى تباينِ **النَّفسِ عَنِ البدنِ** فيلخصُهُ قائلاً: ((والنَّفسُ الإنسانيَّةُ لا تخلو في تعقلِهَا لِمعقولاتِهَا، إمَّا أنْ يكونَ بِتوسطِ آلتِهَا ومادتِهَا، أو بِذاتِهَا، فنقولُ ليسَ ذلِكَ بِتوسطِ آلةٍ ولا مادةٍ البتَّة. لِأنَّ النَّفسَ النَّاطقةَ تعقلُ آلتَهَا وذاتَهَا، وتعقلُ أنَّهَا عقلتْ وليسَ بينَهَا وبينَ الآلةِ والمادةِ (مادةٌ ولا آلةٌ)، وليسَ بينَهَا ولا بينَ ذاتِهَا وعقلِهَا آلةٌ أُخرى، فإذنْ النَّفسُ النَّاطقةُ قد تعقلُ بِذاتِهَا، وفعلُهَا قد يكونُ بِذاتِهَا وحدِّهَا وليسَ فعلُهَا ذلِكَ جوهرياً لهَا، فالنَّفسُ الناطقةُ إذن مُفارقةُ الذَّاتِ لِلآلةِ والمادةِ))[41]. يقومُ هذا الدليلُ عَلَى فكرةٍ مفادُهَا: إنَّ **الجسدَ يتعاملُ مَعَ المحسوساتِ** عبرَ **وسطِ المادةِ**، في حين أنَّ النفسَ لا تحتاجُ إلى **الوسطِ الماديّ**، كمَا أنَّهُ بِمقدورِهَا إدراكُ آلتِهَا وإدراكُ تعقلِهَا، وهُوَ ما لا يستطعُ الجسدُ الإتيانَ بِهِ.

يُقدمُ **ابنُ سينا** دليلاً ثالثاً يُدلِّلُ عَلَى تمايزِ **النَّفسِ عَنِ البدنِ**، وهو يقومُ عَلَى التَّأثيرِ الَّذي تُحدثُهُ المُدركاتُ في المُدركِ يقولُ: ((وأيضاً لو كانتِ النَّفسُ النَّاطقةُ قائمةً في المادةِ لكانَ تكرارُ المعقولاتِ الشَّاقةِ عَلَيهَا، القويةِ في بابِهَا، العظيمةِ التَّأثيرِ بِعظمِ تأثيرِهَا في المادةِ، يُضعِفُهَا ويُكلُّهَا، كمَا أنَّ المُبصراتِ القويَّةَ تُكلُّ البصرَ بلْ تذهبُ بِهِ والمسموعاتِ القويَّةَ كذلِكَ لِلسمعِ. وليسَ الأمرُ كذلِكَ في النَّفسِ النَّاطقةِ بلْ كُلما تكرَّرتْ عَلَيهَا وتكثَّرتِ المعقولاتُ القويَّةُ ازدادتْ قوَّةً))[42]. تزدادُ **قوَّةُ إدراكِ النَّفسِ** مَعَ ازديادِ قوةِ المُدركاتِ، **أمَّا قوَّةُ الجسدِ** فإنَّهَا عَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ تتأثرُ مَعَ ازديادِ **قوَّةِ المُدركاتِ الحسيَّةِ**، وهُوَ مَا يُوكدُ تمايزَهُمَا عَنْ بعضِهِمَا.

يقومُ عَلَى الدَّليلِ السَّابقِ دليلٌ رابعٌ ينصُّ: ((وأيضاً لو كانتِ النَّفسُ النَّاطقةُ قائمةً في المادةِ لكانتْ تضعفُ بِضعفِ المادةِ ضرورةً، وكانتِ الشَّيخوخةُ في جميعِ الأحوالِ تُوهِنُ القوَّةَ النطقيَّةَ كمَا تُوهِنُ القوَّةَ الحسيَّةَ والحركيَّةَ القائمةَ في المادةِ، لكنَّهُ في كثيرٍ مِنَ المشايخِ بلْ في أكثرِهِمْ، إنَّمَا تشتدُّ القوَّةُ العقليَّةُ عِنْدَ ضعفِ البدنِ (وبعدَ الأربعينَ) وهُوَ مُنتهى قوَّةُ البدنِ، ولاسيمَا عِنْدَ الِّستينَ وقد أخذَ البدنُ في الضَّعفِ))[43]. يُعدُّ هذا البرهانُ إلى جانبِ برهانِ **الرُّجلِ الطَّائرِ** مِنْ أهمِّ البراهينِ الَّتي يسوقُهَا **الشَّيخُ الرَّئيسُ** لِلتدليلِ عَلَى تمايزِ **النَّفسِ عَنِ البدنِ**، فمِنْ **نافذةِ هذا البرهانِ** سيفتحُ **ابنُ سينا** الطَّريقَ أمامَ **الخطابِ الصوفيّ**، وهو مَا يبدو مِنْ توكيدِهِ عَلَى أنَّ **قوى النَّفسِ** لا تضعفُ مَعَ الزَّمنِ؛ بلْ هي تزدادُ قوَّةً مَعَ تقدمِ الإنسانِ في العمرِ، هذِهِ الزيادةُ في **قُدراتِ النَّفسِ** لا تتولدُ بِفعلِ الزَّمنِ وحدهُ؛ بلْ بوهنِ البدنِ الَّذي كُلَّمَا ضعفَ

بِفعلِ عواملِ الزَّمنِ **قويتْ قُدرةُ النَّفسِ** وزادتْ، **عَلَيهِ، وجدتِ الصوفيَّةُ** فِي هذا التَّأسيسِ نقطةَ انطلاقٍ لِفكرتِهِمَ القائمةِ عَلَى **إماتةِ الشَّهواتِ وتغييبِ الجسدِ**، وذلِكَ حتَّى تقوىَ **القوَّةُ العقليَّةُ** وتصيرَ قادرةً على الاتصالِ **بِعالمِ العقولِ المُفارقةِ**.

أمَّا **البرهانُ الأخيرُ** والَّذي عُرِفَ **فِي تاريخِ الفلسفةِ** بِبرهانِ **الرجلِ الطائرِ**، فيُمكنُ تلخيصُهُ بِالآتي: يرى **الشَّيخُ الرَّئيسُ** أنَّهُ لو قُدِرَ لِأحدِنَا أنْ يتصورَ أنَّهُ خُلِقَ كاملاً ودُفعةً واحدةً، لكنَّهُ حُجِبَ عَنْهُ أنْ يُدرِكَ بِبصرهِ الخارجاتِ عَنْهُ، وتصورَ أنَّهُ يهوي فِي الهواءِ، لا يعدمُهُ شيءٌ، وقُدِرَ لهُ أيضاً أنْ تفرقتْ أعضاؤُهُ فلَمْ تلتقِ ولَمْ تتماسْ، هذا الأمرُ لنْ يؤديَ بِالضَّرورةِ إلى عجزِهِ عَنْ إدراكِ ذاتِهِ، فهُوَ مثلاً لنْ يشكَّ فِي وجودِها مَعَ عدمِ قُدرتِهِ عَلَى إثباتِ وجودِ أعضاءِ بدنِهِ، مِنْ هُنا فإنَّ إثباتَهُ لِنفسِهِ لا يعتمدُ عَلَى إثباتِ أبعادِ بدنِهِ. الطُّولِ، العرضِ العمقِ. كُلُّ ذلِكَ مِنْ شأنِهِ التَّدليلُ عَلَى تمايزِ النَّفسِ عَنْ البدنِ وأنَّهَا جوهرٌ قائمٌ بِذاتِهِ[44].

ترتبَ عَلَى تمييزِ **ابنِ سينا** بينَ **النفسِ والبدنِ** فتحُ **السَّاحةِ الثَّقافيةِ والعقديةِ** أمامَ **التَّيارِ الصوفيِّ**؛ بلْ هو نفسُهُ دوَّنَ بعضَ الكُتُبِ الَّتي نحى فيها منحاً صوفياً يقولُ **كوربانُ**: ((ولمَّا توفيَّ شمسُ الدَّولةِ راسلَ ابنُ سينا علاءَ الدَّولةِ أميرَ أصفهانِ سراً، يطلبُ العملَ فِي خدمتِهِ، فكلفتْهُ هذِهِ الجُرأةُ الدَّخولَ إلى السِّجنِ فألفَ فِي فترةِ سجنِهِ أولَّى رسائلِهِ الصُّوفيَّةِ "رسالةُ حيّ بن يقظان"))[45]. يبدو أنَّ تبني **الشَّيخِ الرَّئيسِ لِلنزعةِ الصُّوفيةِ** كان ردَّ فعلٍ مُباشرٍ عَلَى **فشلِهِ السِّياسيَّ**، مَعَ الأخذِ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ هذا النَّوعَ مِنَ التَّجاربِ يحضرُ بكثرةٍ **فِي الثَّقافةِ العربيَّةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ**، فقد مرَّ **ابنُ خلدون** بِذاتِ التَّجربةِ عِنْدَ تهاوي **أحلامِهِ السِّياسيةِ** مِمَّا دفعَ بِهِ إلى الانخراطِ **فِي التصوفِ**.

يتضحُ الحضورُ الصُّوفيُّ فِي فلسفةِ **ابنِ سينا** مِنَ نصٍّ يُوردُهُ صاحبُ "**الملل والنحلِ**" يقولُ فِيهِ: ((وحينمَا كانتِ النُّفوسُ الإنسانيَّةُ أشدَّ مُناسبةً لِلنفوسِ الفلكيَّةِ؛ بلْ ولِلعقلِ الفعالِ كانَ تأثيرُهَا فِي الهيولىِّ أشدَّ وأغربَ، وقد تصفوا النَّفسُ صفاءً شديداً لِاستعدادٍ مَا لِلاتصالِ بِالعقولِ المُفارقةِ فيفيضُ عَلَيها مِنَ العلومِ مَالا يصلُ إليهِ مَنْ هُوَ فِي نوعِهِ بِالتَّفكّرِ والقياسِ، فبِالقوَّةِ الأُولَى يتصرفُ فِي الأجرامِ بِالتَّقليبِ والإحالةِ مِنْ حالٍ إلى حالٍ، وبِالقوَّةِ الثَّانيَّةِ يُخبرُ عَنْ غيبٍ ويكلمهُ ملكٌ. فيكونُ مَا لِلأنبياءِ عَلَيهِمْ السَّلام وحياً ومَا لِلأولياءِ إلهاماً))[46]. إذا صحَّ أمرُ هذا النصِّ وكانَ **لِلشيخِ الرَّئيسِ** وقُمنَا بِربطِهِ بِمَا أشارَ إليهِ المستشرقُ **كوربان** سابقاً يتَّضحُ لنَا **حجمُ الحضورِ الصُّوفيِ فِي خطابِ ابنِ سينا**، خاصَّةً إذا استحضرنَا مكانةَ **نظريةِ الفيضِ** فِي فلسفتِهِ والَّتي تمَّ تأسيسُهَا بِالاعتمادِ عَلَى **النَّظرياتِ الغنوصيةِ**. وعِنْدَما ترتقِ النَّفسُ وتتصِلُ بِالعقلِ الفعالِ فإنَّهُ يفيضُ عَلَيهَا المعرفةَ مِمَّا يسمحُ لهَا أنْ ترتقِ إلى رُتبةِ **الأولياءِ**، ولا يقتصرُ الأمرُ عَلَى هذا الحدِّ؛ بل تُصبحُ النَّفسُ قادرةً عَلَى **الفعلِ فِي المُركباتِ الطَّبيعيَّةِ** فتُحيلُهَا مِنْ حالٍ إلى حالٍ، وهو أمرٌ لن يتأتى لهَا بِطريقِ القياسِ؛ بلْ بِفعلِ الفيضِ عبرَ **العقلِ الفعالِ**، كمَا أنَّ **المُشاهدةَ الحاصلةَ عَنِ الفيضِ** لا تكونُ بِحاجةٍ لِوجودِ الحدِّ الأوسطِ . القياسِ . الَّذي يُعدُّ شرطاً ضرورياً **لِحصولِ البرهانِ وسلامتِهِ**.

لِدعمِ مَا توصلَ إليهِ **يعتقدُ ابنُ سينا** أنَّ هُناكَ قاسماً مُشتركاً بينَ **المُعجزةِ . الأنبياءِ** . والكرامةِ . **المُتصوفةِ** . يتمثَّلُ فِي أنَّ النَّفسَ عِنْدَمَا تصفوا وتتجِدُ **بِالعقلِ الفعالِ** تتولدُ فِيهَا القُدرةُ عَلَى الفعلِ فِي الأشياءِ كإزالةِ صورةٍ . **فسادٍ** . أو إحداثِ صورةٍ . **كونٍ** . فيمقدورِها مثلاً إزالةُ جبلٍ أو تجميدَ جسمٍ سائلٍ.

كمَا أنَّ اتصالَ النَّفسِ **بِالعقلِ الفعالِ** يُمكنُهَا مِنْ الحصولِ عَلَى المعرفةِ دونَ الاعتمادِ على **العقلِ وأدواتِهِ كالقياسِ** مثلاً، حيثُ يكونُ بِمقدورِهَا نهلُ المعرفةِ مِنَ **العقلِ الفعالِ** مُباشرةً دونَ وسائطٍ.

أمَّا الخاصيَّةُ المُشتركةُ والأخيرةُ بينَ **المُعجزةِ والكرامةِ** فتتمثلُ فِي أنَّ النَّفسَ يكونُ بِمقدورِهَا . عِنْدَمَا تتخلصُ مِنْ سطوةِ الجسدِ . **الاتصالُ بِعالمِ الغيبِ حتَّى فِي حالِ اليقظةِ**؛ حيثُ تكونُ قادرةً عَلَى **إدراكِ الصُّورِ الجميلةِ والأصواتِ الحسنةِ** مثلاً، كمَا تكونُ قادرةً عَلَى التَّواصلِ مَعَ الملكِ الَّذي يراهُ **الأنبياءُ . جبريلُ** . فتتلقى مِنْهُ معرفةً هي مِنْ جنسِ معرفةِ **الأنبياءِ**[47].

جمعُ **الشَّيخِ الرَّئيسِ** بينَ **المُعجزةِ والكرامةِ** ولجَ بِهِ **دائرةَ الصُّوفيةِ**، وعَلَى أقلِّ تقديرٍ مهدَ بِمُقاربتِهِ السَّابقةِ السَّاحةَ أمامَ **الخطابِ الصُّوفيِّ**؛ حيثُ عملَ عَلَى تأطيرِ التَّصوفِ **بِخطابٍ فلسفيٍ** مِنْ خارجِ **المنظومةِ الصُّوفيةِ**، خاصَّةً إذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ فشلَ عمليَّةِ التَّأطيرِ الَّتي قامَ بِهَا بعضُ المُتصوفةِ مِنْ داخلِ **المنظومةِ الصوفيةِ**. لقد وجدتْ مُقاربةُ **ابنِ سينا فِي** شخصِ **الإمامِ الغزاليِّ** خيرَ مُتلقفٍ لهَا رُغمَ اختلافِ المرجعيَّةِ الَّتي صدرَ عَنْهَا الرَّجُلانِ.

. الخاتمةُ

مِمَّا سبق، يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ **الفلسفةَ العربيَّةَ الإسلاميةِ** بلغتْ ذروتَهَا فِي طورِهَا المشرقيِّ مَعَ لحظةِ **الشَّيخِ الرَّئيسِ**، الَّذي أسهمَ **بِمنظومتِهِ التَّفكريةِ** فِي تكريسِ **الفلسفةِ الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ** والَّتي وجدتْ فِي المذهبِ **الإسماعيليِّ** خيرَ مُعبرٍ عنهَا فِي ذلِكَ الوقتِ.

لقد انطلقَ **ابنُ سينا** فِي مُقاربتِهِ الفلسفيةِ مِنَ **الإرثِ التَّفكريِّ** الَّذي خلفهُ لهُ سلفهُ **الفارابيُّ** إلاَّ أنَّهُ ذهبَ بِهِ إلى غاياتِهِ القصوى؛ حيثُ عملَ عَلَى **تأطيرِ نظريَّةِ الفيضِ الغنوصيَّةِ** تأطيراً فلسفياً وذلِكَ لِأجلِ تكريسِ التَّمايزِ بينَ **عالمِ ما فوقَ فلكِ القمرِ وعالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ**.

ترتبَ عَلَى تكريسِ **عمليَّةِ التَّمايزِ بينَ العالمينِ** تكريسُ تمايزٍ ثانٍ فِي **عالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ** والَّذي تمثَّلَ فِي القطيعةِ بينَ **النَّفسِ والبدنِ** داخلَ الإنسانِ، فالنَّفسُ . فِي مُقاربتِهِ . تنتمي إلى **عالمِ العقولِ المُفارقةِ**، فِي حين ينتمي البدنُ إلى **عالمِ مَا تحتَ فلكِ القمرِ**؛ لِهذا وجبَ عَلَى النفسِ التَّخلصُ مِنْ سجنِ البدنِ وقيدِهِ لِتستطيعَ التَّواصلَ مَعَ **عالمِ المعقولاتِ المُفارقةِ**، لِهذا حرصَ **الشَّيخُ الرَّئيسُ** فِي مُقاربتِهِ عَلَى تقديمِ أدلةٍ تُدلِّلُ عَلَى تمايزِ **النَّفسِ عَنِ البدنِ**، وبِذلِكَ ساعدَ عَلَى تأسيسِ **الخطابِ الصوفيِّ فلسفياً**، والَّذي وجدَ فِي **الإمامِ الغزاليِّ** خيرَ وريثٍ لهُ.

. الإيحالات

1. الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد عبدالقادر الفاضلي، ط لا، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2005. ص: 150.

2. مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط6، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1988. ص: 541.

3. تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الجزء الثاني**، ط1، دار دمشق، دمشق، سوريا، 1982. ص: 313.

4. الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982. ص: 141.

5. أوليري، دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة: إسماعيل البيطار، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1972. ص: 154.

6.دي، بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981. ص: 247. 248.

7. أرسطو، **النفس**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط لا، وكالة المطبوعات، الكويت. ص: 9.

8. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا. ط لا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. ص: 437.

9. عزت بالي، ميرفت، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1994. ص: 144.

10. ابن أبي أصيبعه، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. ص: 455.

11. الجابري، **نحن والتراث**. ص: 151.

12. كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: الإمام موسى الصدر، ط2، دار الجيل، بيوت، لبنان، 1998. ص: 258.

13. ابن سينا، **كتاب النجاة**، تحقيق: ماجد فاخري، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985. ص: 244.

14. المصدر السابق. ص: 254.

15. المصدر السابق. ص: 261.

16. المصدر السابق. الصفحة ذاتها.

17. بن سينا، أبو علي، **الإشارات والتنبيهات، الإلهيات**، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر. ص: 19.

18. المصدر السابق. ص: 229. 230.

19. الشهرستاني، **الملل والنحل**. ص: 174.

20. كوربان، **تاريخ الفلسفة العربيَّة**. ص: 261.

21. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات، الإلهيات**. ص: 231. 233.

22. ابن سينا، أبو علي، **كتابُ الشفاء**، ط لا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. ص: 14.

23. لمصدر السابق. ص: 33.

24. الجابري، **نحن والتراث**. ص: 152.

25. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات، الإلهيات**، ص: 241. 242.

26. عزت بالي، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**. ص: 243.

27. الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي** ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990. ص: 463.

28. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات، الإلهيات**. ص: 242. 243.

29. ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1984. ص: 127.

30. ابن سينا، **شرح كتاب أتولوجيا**، نقلاً عن: **أرسطو عند العرب**، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978. ص: 69.

31. ابن سينا، **كتاب النجاة**، تحقيق: ماجد فاخري، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985. ص: 198.

32. المصدر السابق. ص: 228.

33. ابن سينا، أبو علي، **الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني**، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر. ص:

34. ابن سينا، **كتاب النجاة**. ص: 231.

35. ابن سينا، **شرح كتاب أثولوجيا**. ص: 38.

36. المصدر السابق. ص: 41.

37. المصدر السابق. ص: 56.

38. ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**. ص: 128.

39. ابن سينا، **كتاب النجاة**. ص: 223.

40. ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**. ص: 133.

41. المصدر السابق. ص: 139.

42. المصدر السابق. ص: 140.

43. المصدر السابق. ص: 140. 141.

44. ابن سينا، **كتاب الشفاء**. ص: 18. 19.

45. كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ص: 257.

46. الشهرستاني، **الملل والنحل**. ص: 185.

47. المصدر السابق. ص: 209. 210.

.قائمةُ المراجعِ

[1]- 1أرسطو، **النفس**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط لا، وكالة المطبوعات، الكويت.

[2]- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا. ط لا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان

[3]- أوليري، دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة: إسماعيل البيطار، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1972.

[4]- تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الجزء الثاني**، ط1، دار دمشق، دمشق، سوريا، 1982.

[5]- 5الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي** ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990.

[6]- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.

[7]- دي ، بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981.

[8]- 8ابن سينا، أبو علي، **الإشارات والتنبيهات، الإلهيات**، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر.

[9]- ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1984.

[10]- ابن سينا، **شرح كتاب أتولوجيا**، نقلاً عن: **أرسطو عند العرب**، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.

[11]- ابن سينا، أبو علي، **كتابُ الشفاء**، ط لا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

[12]- ابن سينا، **كتاب النجاة**، تحقيق: ماجد فاخري، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985.

[13]- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد عبدالقادر الفاضلي، ط لا، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2005.

[14]- عزت بالي، ميرفت، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1994.

[15]- كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: الإمام موسى الصدر، ط2، دار الجيل، بيوت، لبنان، 1998.

[16]- مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط6، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1988.