

فلسفة ابن سينا الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر

Ibn Sina's moral philosophy in contemporary Arab thought

أ.د. رائد جبار كاظم

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة

raedjabbark77@gmail.com

م.م. غنية منصور حفوة

جامعة بغداد- كلية العلوم الإسلامية- قسم الفلسفة الإسلامية

ghanea.m@cois.uobaghdad.edu.iq

الملخص

يتضمن هذا البحث بيان موقف الباحثين العرب من جوانب فلسفة ابن سينا الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، سواء في المؤلفات التي كتبت تحت عنوانات تاريخ الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربية. إضافة إلى ما كتبه الباحثون العرب المعاصرون عن فلسفة ابن سينا الأخلاقية بمؤلف تحت هذا العنوان، إذ وجدت من خلال استقصاء هذه المؤلفات أن باحثينا أغلبهم اكتفوا بعرض النص السينوي كما ذكره ابن سينا في مؤلفاته مع تحليل مبسط لبعض تلك النصوص، فضلا عن بيان الأثر الأرسطي والأفلاطوني من ناحية التعريف والأقسام.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الأخلاقية. ابن سينا. الأخلاق في الفكر العربي المعاصر- الفضائل - السعادة)

Abstract

This research includes a statement of the position of Arab researchers on the aspects of Ibn Sina's moral philosophy in contemporary Arab thought, whether in the works written under the titles of the history of Islamic philosophy

or Arab philosophy. In addition to what contemporary Arab researchers wrote about Ibn Sina's moral philosophy in a book under this title, Through the dimensions of these works, I found that most of our researchers are content with presenting the text of Ibn Sina in his works, with a simplified analysis of some of those texts, as well as a statement of the Aristotelian and Platonic influence in terms of definition and sections.

Keywords (moral philosophy - Ibn Sina - ethics in contemporary Arab thought - virtues - happiness)

المقدمة:

اهتم الفكر العربي المعاصر بالحديث عن فلسفة ابن سينا من خلال دراسة فلسفته بعامة بمؤلفات تحمل عنوان (فلسفة ابن سينا) في المنطق أو الطبيعيات أو الإلهيات أو نظرية المعرفة أو النفسانيات أو الأخلاق والسياسة أو التصوف أو غيرها من الموضوعات، في هذا البحث سأوضح موقف المفكرين والباحثين العرب من فلسفة ابن سينا الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، يقوم البحث في البدء على دراسة تصورات ابن سينا الأخلاقية، ثم بيان موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة ابن سينا الأخلاقية من خلال ما كتب عنه في تاريخ الفلسفة الإسلامية وكيف فهم أخلاق ابن سينا لدى هؤلاء المؤرخون من خلال تتبع الجانب التاريخي لظهور هذه المؤلفات في تاريخ الفلسفة الإسلامية من السابق فاللاحق حتى اليوم. ولم يغفل ما كتبه الباحثون العرب المعاصرون عن فلسفة ابن سينا الأخلاقية بمؤلف تحت هذا العنوان. وقد لاحظت الباحثة أن معظم ما كتب عن فلسفة ابن سينا الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر لم يخرج عن تلخيص جيد لفلسفته الأخلاقية التي وصلت إليهم من خلال كتبه الرئيسية ولأسيما النجاة، مع اظهر مدى تأثيره بأخلاق أرسطو وأفلاطون في هذا التبويب والتقسيم.

منهجية البحث: اعتمدت الباحثة على أكثر من منهج في بحثها، منها المنهج التاريخي والذي تابعت فيه ما كتب عن فلسفة ابن سينا الاخلاقية في الفكر العربي المعاصر من بدء ظهور طبعة مؤلفات تاريخ الفلسفة الإسلامية السابق منها فاللاحق وهكذا ما كتب عنه بكتب بعينها متخصصة في فلسفته. ثم اعتمدت المنهج التحليلي الذي قام به الفكر العربي المعاصر في تحليل بنية فلسفة الرجل وقيمتها الاخلاقية وأثرها فيمن جاء من بعده من الفلاسفة وتأثره بمن سبقه من الفلاسفة المسلمين أو اليونانيين وبخاصة أرسطو، وتضمنت خطة البحث تقسيمها الى مقدمة ومطلبين يتضمن المطلب الاول الحديث عن فلسفة ابن سينا الاخلاقية ، اما المطلب الثاني يتضمن الاخلاق عند ابن سينا في الدراسات العربية المعاصرة. وختتمت الباحثة بحثها هذا بخاتمة بينت فيها أهم النتائج المستخلصة من فلسفة ابن سينا الاخلاقية على وفق فهم الفكر العربي المعاصر.

المطلب الاول - فلسفة ابن سينا الاخلاقية

تعد الاخلاق عند ابن سينا احد اقسام العلوم العملية والتي تضم ثلاثة اقسام وهي علم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة وعلم الاخلاق الذي هو محور دراستنا في هذا الفصل، وتعد الاخلاق طريق الانسان ليعرف من خلالها كيف ينبغي ان تكون اخلاقه وافعاله حتى تكون حياته الاولى والاخرة سعيدة.

والاخلاق هي جمع خلق والذي يوضح لنا ابن سينا معناه بقوله ((الخلق هيئة تحدث في النفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالا فالبدن بالقوى البدنية يقتضي امورا والنفس بالقوة العقلية تقتضي امورا مضادة لكثير منها فتارة تحمل النفس البدن فتقهره وتارة يسلم البدن فيمضي في فعله)) (ابن سينا، ١٩٨٩، صفحة ١٤٩).

وتكون الاخلاق (حسين، منى فليح، ٢٠٠٢، صفحة ٢٠). عند ابن سينا مكتسبة غير موروثه وان الانسان يكتسبها عن طريق التعود والتقليد او الخوف والحكمة، ويوضح ذلك ابن سينا في قوله ((الاخلاق كلها الجميل منها والقبيح

هي مكتسبة ويمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصله لنفسه ومتى صادفها ايضا على خلق حاصل ان ينتقل بارادة عن ذلك الخلق والذي يحصل به الانسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له او ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو بالعادة واعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا في اوقات متقاربة فان الخلق الجميل انما يحصل عن العادة وكذلك الخلق القبيح فينبغي ان نقول في التي اذا اعتدناها حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل والتي اذا اعتدناها حصل لنا الخلق القبيح ، ولذلك اذا اعتدنا من اول امرنا افعال اصحاب الاخلاق الجميلة حصل لنا اعتياد الخلق الجميل واذا اعتدنا من اول امرنا افعال اصحاب الاخلاق القبيحة حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح)) (ابن سينا، ١٩٨٩، صفحة ١٤٦).

ودليل ابن سينا على ان الاخلاق مكتسبة وعن طريق العادة يقول ((ان الاخلاق انما تحصل من اعتياد الافعال التي تصدر عن الاخلاق مثل مانراه من اصحاب السياسات الجيدة وافاضل الناس فانهم يجعلون اهل المدن اختيارا بما يعودونهم من افعال الخير وكذلك اصحاب السياسات الرديئة والمتغلبون على المدن يجعلون اهلها اشرارا بما يعودونهم من افعال الشر)) (ابن سينا، ١٩٨٩، الصفحات ١٤٦-١٤٧).

ولما كانت الاخلاق في نظر ابن سينا امرا مكتسباً غير موروث وكان في قدرة الانسان ان يكتسب من الاخلاق ما يشاء عن طريق التعود والتقليد او الخوف او الحكمة، فقد رأى ابن سينا ان تبدأ عملية اكتساب الاخلاق من ميلاد الطفل لان ما يتعرض له الطفل عقب الولادة وفي مرحلة الطفولة المبكرة من متاعب وآلام تؤثر في نفسيته ومزاجه ومن ثم في اخلاقه (النقيب، عبد الرحمن، ١٩٨٤، ص ٩٩).

ويذكر ابن سينا الفضيلة و اقسامها حسب قوى النفس الثلاثة وهنا يقتفي اثر افلاطون في ذلك، فالفضيلة عنده ((هي وسط بين رذيلتين اللتين هما كالافراط والتفريط ، فالعفة وسط بين الشره وما اشبهه وبين خمود الشهوة، والسخاء وسط بين البخل والتبذير، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام والقناعة وسط بين الحرص

والاستهانة بتحصيل الكفاية وهي التي تسمى بالانحلال والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، اما الرذائل التي ينبغي ان تتجنب مما هي مضادة للفضائل المذكورة الحسد والحقد وسرعة الانتقام)) (ابن سينا، ١٩٨٩، صفحة ١٤٥)، وعلية الفضائل عند ابن سينا العفة والشجاعة والحكمة والعدالة.

ويربط ابن سينا بين الفضائل وقوى النفس الثلاثة وفق قوله ((فالعفة الى الشهوانية، والشجاعة الى الغضبية والحكمة الى التمييزية(العاقلة) والعدالة اليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها التي اما كالانواع لها او كالمركب منها وهي السخاء والقناعة والصبر والكرم والحلم والحممة واصالة الراي ، فالسخاء والقناعة راجعان الى القوة الشهوانية والصبر والحلم راجعان الى القوة الغضبية، والحكمة واصالة الراي راجعان الى التمييزية)) (ابن سينا، ١٩٨٩، الصفحات ١٥٢-١٥٣).

وتحدث ابن سينا عن السعادة حيث عرض تعريفها في مؤلفاته وبين متى تكون وماهي السعادة الحققة، وهل هي في هذه الدار ام في الدار الآخرة ، فيعرف الشيخ الرئيس السعادة بانها ((البقاء السرمدى في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والامر تبارك وتعالى)) (ابن سينا، ١٩٨٩، صفحة ٢).

والسعادة عند ابن سينا متباينة من شخص لآخر، فالعامة يرون السعادة في الفوز باللذات الحسية والدناسات الدنيوية، ولكن هذه ليست بالسعادة الحققة عند ابن سينا التي يطمح في الوصول اليها ، فهذه سعادة العامة الزائلة، اما سعادة ابن سينا الحقيقية فهي في طلب الكمال والوصول اليه والسعادة الكبرى هي في ارتفاع الوسائط بين العاشق والمعشوق، ففي هذه السعادة لذة وحضور، وهي السعادة المرغوب فيها التي يجب على العاقل اللبيب ان يسعى لتحصيلها والوصول اليها (ابن سينا، ١٣٥٣ هـ، الصفحات ٣-١٨).

وتطرق ابن سينا الى موضع اللذة والألم فيعرف اللذة بانها ((ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك، كمال وخير من حيث هو كذلك)) (ابن سينا، ١٩٨٥، صفحة ١١)، اما الألم فيعرفه بانه ((ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك، افة وشر)) (ابن سينا، ١٣٥٣ هـ، صفحة ١٢).

واللذة عند ابن سينا هي في ادراك الكمال وهي اعلى درجات الكمال، فكلما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس اتم وافضل، كانت اللذة التي تدركها ابلغ واشد، وتقسم اللذات عند ابن سينا الى قسمين، لذات مادية حسية، ولذات معنوية روحية او قل عقلية ايضاً (ابن سينا، ١٩٨٢، صفحة ٢٤).

المطلب الثاني. الاخلاق عند ابن سينا في الدراسات العربية المعاصرة

سوف أشدد في هذا المطلب على الأشياء التي لم اذكرها في عرضي الموجز عن الاخلاق عند ابن سينا تفادياً لما ذكرته في المطلب السابق، واكتفي بذكر الجوانب الاخلاقية التي تناولها هؤلاء الباحثين عن اخلاق الرجل. مع ملاحظة أن بعضاً ممن كتب عن فلسفة ابن سينا من هؤلاء الباحثين في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يشر إلى الجانب الاخلاقي عند ابن سينا، بل اكتفى بذكر فلسفته الإلهية والطبيعة والتصوف ابرزهم (ابراهيم مذكور في مؤلفه في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق، وجميل صليبا في كتابه الموسوم تاريخ الفلسفة العربية، ومحمود قاسم في مؤلفه دراسات في الفلسفة الاسلامية، وكامل حمود في كتابه دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، يحيى هويدي دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية). أما البعض الآخر من الباحثين العرب المعاصرين فقد أشار إلى اخلاق ابن سينا في كتبه، من أمثال: نظلة احمد نائل الجبوري وتيسير شيخ الارض وسوف يكون محور دراستنا في ثنايا هذا المطلب بالاعتماد عليهما في بعض الموضوعات وعلى وفق الاتي:-

اولاً. معرفة الاخلاق

سنعتمد في عرضنا لهذا الموضوع على نظلة احمد نائل الجبوري ، اذ تبين نظلة احمد نائل الجبوري* ان معرفة الاخلاق عند ابن سينا والسيطرة والتحكم في النفس تكون على وجهين:

١. معرفة المرء اخلاقه

لكي يعرف المرء اخلاق نفسه، لابد له من اتباع طريقين، احدهما عون للآخر، اما الطريق الاول فهو ان يحاول معرفة نفسه بنفسه، واما الطريق الثاني فهو ان يعرف نفسه من خلال الاخرين المتصلين به (نظلة الجبوري، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٢).

أ. معرفة المرء لآخلاقه بنفسه

ان اول واجب من واجبات المرء حينما يروم سياسة نفسه، هو ان يعلم انه له عقلا ونفسا، وانهما ليسا على وفاق فيما بينهما ولاسيما في بداية الامر، وقبل ان يسوس العقل النفس ويروضها على حسن طاعته، وانقيادها لاوامره ونواهيها، والحقيقة ان النفس تكون امارة بالسوء كثيرة العيوب مجبولة على السوء في طباعها واخلاقها، بيد ان العقل لايتركها على ماهية عليه ، بل يحاول ان يسومها ويسوسها بيد انه لايستطيع ذلك ما لم يطلع على خبايا مفاسدها، ويستقصي امورها واحدا اثر الاخر دون ان يدع منها واحدا، وهو اذا فعل ذلك تمكن من ان يصلح النفس كلها والازل عمله مشكوكا بقيمته لاضمان له ولاثقة به (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٣).

ب. معرفة المرء لآخلاقه بغيره

* نظلة احمد نائل الجبوري باحثة عراقية من مواليد ١٩٥٦، بارزة في مجال الدرس الصوفي في المدرسة العراقية المعاصرة، من ابرز مؤلفاتها (فلسفة وحدة الوجود في الفكر الاسلامي، مفاهيم فلسفية معاصرة، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، الفكر الصوفي مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة).

ان الانسان مهما حاول لن يتمكن من معرفة اخلاقه بنفسه على وجهها الصحيح ، اذا ان هذه المعرفة غير موثوقة لما في طبع الانسان من غباوة عن مساوئه تجعله يعجز عن ادراك حقيقته ويسامح نفسه عن كثير من خطاياها، حينما يلجأ الى محاسبتها بل ان عقله بالذات ممتزج بالهوى الى اقصى حدود التمازج، بحيث يعى عن مساوئه حينما يحاول النظر في احوال نفسه، لهذا فانه لا بد لمن يريد ان يعرف اخلاق نفسه معرفة صحيحة من ان يلجأ الى بعض اخوانه ممن يصدقونه الحديث عن نفسه حتى ينظر الى نفسه وهي منعكسة في مرآة نفوسهم، فيرى حسن افعاله حسنا وسيئا سيئا (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٣).

٢. معرفة المرء لاخلاق غيره

الانسان لا يتمكن من معرفة اخلاقه حق المعرفة مالم يتفحص اخلاق الناس، ويتفقد شيمهم وخالقهم ويتبصر مناقبهم ومثالبهم، انه حينما يتوصل الى معرفة كل هذا فيما يتعلق بالآخرين، يمكنه ان يرتد بها الى نفسه ويقيسها باخلاقه وشيمه ومناقبه ومثالبه، وعندئذ لا بد له من ان يجد انه مثل سائر الناس وان سائر الناس لا يختلفون عنه، وهو حينما يقوم بهذه المقايسة لا بد له من ان يجد المناقب والمثالب، ولا بد له ايضا من ان يستعين بالاولى ليكشف عما في نفسه منها فيظهره وينميه، ومن ان يتخذ الثانية وسيلة لتطهير نفسه وتزكيتها عن طريق طمسها وملاشاتها بعد معرفتها (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٤).

والحقيقة انه اذا راي لدى الناس منقبة حسنة فليعلم ان فيه مثلها، سواء اكانت ظاهرة ام مغمورة فاذا وجد انها ظاهرة فيه، فليسع جهده للابقاء عليها وليواظب على العمل بمقتضاها وليتعهدا بالرعاية والتنمية حتى لا تبديد ولا تضحل، اما اذا كانت خفية مغمورة فما عليه الا ان يثيرها من خدرها وان يبعثها من مكمنها وان يوقظها من سباتها حتى تنتشر فيها الحياة ثم ليحاول استدعائها الفينة بعد الاخرى، اما اذا وجد في نفسه مثلبة من المثالب او عادة سيئة من العادات او خلقا لئيمًا، فانه سيجدها ايضا اما كامنة واما بادية، فاذا كانت بادية فليحاول جهده في

سبيل قمعها وقهرها واماتها، ولكي يبلغ هذه الغاية فليس هناك من طريقة ناجحة مثل قلة الاستعمال لها وشدة نسيانها، اما في الحالة التي تكون كامنة فليحاول كل المحاولة في سبيل تركها في الخفاء وابعادها عن عيون الرقباء (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٤).

وتشير نظلة احمد نائل الجبوري ان المرء بعد ان يتمكن من معرفة اخلاقه حق المعرفة، ومحاولة اظهار مايمكن اظهاره واخفاء ما لا بد من اخفائه، قد لايتوصل الى الهدف المثالي للاخلاق، انه لا بد له في مثل هذه الحال من ان يلجا الى سياسة يسوس بها نفسه، ويقوم بها اخلاقه وهذه السياسة هي سياسة الثواب والعقاب، اما الثواب فانه يلجأ اليه حينما تحسن النفس طاعتها ويسهل انقيادها فتجنح نحو الفضائل وتزور عن الرذائل، وهي اذا اتت بخلق كريم او منقبة شريفة، وعندئذ فانه لا بد له من ان يكثر لها الحمد وان يتيح لها فرص المسرات واللذات، واما العقاب فانه يلجا اليه حينما تسوس النفس طاعتها ويمتنع انقيادها، فتتجه نحو الرذائل وتترك الفضائل، انه حينذاك يعاقبها بالاكثار من ذمها ولومها، ولايتاخر عن معاملتها بالشدة والقسوة، حتى يجلب لها الندامة على ما قدمت واخرت، وكل ذلك يقوم به ويعاوده مرة بعد مرة حتى تستقيم وتلين شرستها (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٥٦).

ثانيا. طرق اكتساب الاخلاق

اشرنا الى ان الاخلاق عند ابن سينا مكتسبة، وتشير نظلة احمد نائل الجبوري الى طرق اكتساب الاخلاق عند ابن سينا، اذا تكتسب الاخلاق بطريقتين وعلى وفق الاتي:

الطريقة الاولى. اكتساب الاخلاق بالعادة

ان تحصيل الاخلاق واكتساب الفضائل يكون بالتعود عليها، وكذلك شأن الرذائل والافعال القبيحة، ولكن الانتقال من خلق الى خلق ولاسيما من الرذيلة الى الفضيلة يحتاج الى تدخل الارادة، وان القصد من العادة كما اوضحنا معناها عند ابن سينا هي تكرير فعل الشيء الواحد مرارة كثيرة، لان الخلق لجميل يحصل بالعادة وكذلك الخلق القبيح، وان الخلق الذي نعتاده في البداية سواء اكان رذيلة ام فضيلة تكون له الغلبة والاستمرار ما لم نتمكن ان نبدله بلارادة، ولايلبث ابن سينا ان ياتينا بشواهد على كلامه من الحياة الاجتماعية نفسها، ان التاجر كما يقول لنا يكون تاجرا حاذقا اوردينا بحسب ما اعتاده في تعاطيه للتجارة، ولاسيما تحت تاثير الحياة الاجتماعية التي تحيط به (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٦٢).

الطريقة الثانية. اكتساب الاخلاق بالفكر

ان للفكر تأثيراً كبيراً في اكتساب الاخلاق ايضاً، ولابد لمن رام تقويم اخلاقه ان يلجأ الى خياله وياخذ من الفكر ما يصلح ان يكون مقدمة لرأي اعتقادي اونظري، ويجعلها هيئة راسخة في جوهر النفس متبعا في ذلك السنة العقلية، فيهجر الكذب قولاً وتخيلاً ويجعل حب الخير رائده ولايكتفي بذلك بل يعشق الاخيار ويحب تقويم الاشرار، وكل ذلك يكون من تدبير النفس الناطقة، ومن هنا كان لابد للمعتني بامر نفسه المحب لمعرفة فضائله من ان يكمل قوته النظرية بالعلوم، فضلا عن تكميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة (المصدر نفسه، ١٩٩٩، صفحة ٢٦٣).

ثالثاً. الفضائل والرذائل

سنعتمد في هذا الموضوع على تقسيم تيسير شيخ الارض للفضائل والرذائل حسب قوى النفس الثلاث وعلى وفق الاتي:

١. فضائل القوة الشهوية ووزائلها

فضيلة العفة: تعد فضيلة العفة احدى فضائل القوة الشهوانية، ومعنى العفة هي الامساک عن اتيان الشر الذي تدفع اليه فنون الشهوات المحسوسات من مأكّل ومشرب، فلا ينقاد المرء اليها ولا يخضع لامرها بل يقهرها، وهي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة وهما الشره وحمود الشهوة، والشره هو جانب الافراط فيها، في حين ان حمود الشهوة هو جانب التفريط (شيخ الارض، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٢).

— فضيلة القناعة:— كذلك القناعة هي احدى فضائل القوة الشهوانية، وتعرف بانها مقدرة المرء على ضبط قوته، فلا يتركها تشتغل بما هو خارج عن مقدار كفايته من المعاش وقدر حاجته من الاقوات المقيمة للابدان، اما صاحبها الذي يستحق ان يلقب بها بجدارة، فهو ذاك الذي اذا شاهد الاخرين يسعون الى تجاوز مقدار الكفاية من المعاش وقدر الحاجة من الاقوات، والقناعة شأنها شان العفة وسط بين رذيلتين وهما رذيلة الحرص من ناحية ورذيلة الاستهانة بتحصيل الكفاية وهي تسمى بالانحلال (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٣).

— فضيلة السخاء:— اما السخاء فهو الفضيلة الثالثة من فضائل القوة الشهوانية، ومعناه ان يبذل المرء ماله الذي يملكه لابناء جنسه عند حاجتهم اليه، وان يسعى الى مواساتهم وادخال السرور الى نفوسهم ببعضه، وبالقدر الذي يجوز له ان يواسي به، والسخاء وسط بين رذيلتين هما البخل والتبذير (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٣).

٢. فضائل القوة الغضبية ووزائلها

— فضيلة الشجاعة:— ان الشجاعة هي الاقدام على ما يجب من الامور التي يحتاج ان يعرض الانسان نفسه بها لاحتمال المكاره، والاستهانة بالالام الواصلة اليها منها كالذب عن الحريم وغير ذلك، والشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٣).

— فضيلة الصبر:— اما الصبر فهو ان يضبط المرء القوة الغضبية عن ان يقهرها الم مكروه ينزل به ويلزمه في حكم العقل احتمالته ويغلبها حسب مشتهى يتوقف المرء اليه ، واما الرذائل الموضوعه ازاء فضيلة الصبر فهي البذاءة والخناء والرفث والشتيمة (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٤).

فضيلة الحلم: ان الحلم هو امسك المرء عن المبادرة الى تلبية نداء الغضب حينما يجنى عليه جناية يصل مكروها اليه، وقد يسمى هذا كرما وصفحا وعفوا وتجاوزا، اما الرذائل الموضوعه ازاء فضيلة الحلم فهي الحسد والحقد وسرعة الانتقام (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٥).

٣. فضائل القوة الناطقة ورذائلها

— فضيلة الحكمة:— ويطلق عليه ابن سينا فضيل العلم، بيد ان العلم لديه ادراك الاشياء التي من شأن العقل الانساني ان يدركها ادراكا لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل، وقد يكون ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية اولا يكون فاذا كان من دونها سمي علما واذا كان معها سمي حكمة، والعلم والحكمة هما الكمال الذي تبلغه النفس الناطقة حينما تتجرد عن المادة ووتزكي حتى تصبح عالما من عوالم العقل بخروجها من القوة الى الفعل، والرذيلة المقابلة لفضيلة العلم هي الجهل (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٥).

— فضيلة البيان:— وهي الفضيلة التي يحسن بها المرء التعبير عن المعاني التي تهجس في ضميره، حينما يجد نفسه بحاجة الى نقل صورها المتخيلة او المعقولة الى ضمير من يخاطبه، اما الرذيلة الموضوعية في مقابل هذه الفضيلة هي رذيلة العي (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٦).

— فضيلة الرحمة:— وهي شعور المرء بالرفقة تلحق به، حينما يرى احدا يحل به مكروه من المكروهات، او ينزل به ألم من الالام، وهناك اكثر من رذيلة يمكن وضعها في مقابل فضيلة الرحمة وهي الغدر والخيانة والقساوة (المصدر نفسه، ١٩٦٧، صفحة ٣٤٧).

فضلا عن ذلك تنطوي كل من فضيلة الفطنة واصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع تحت فضائل القوى الناطقة (المصدر نفسه، ١٩٦٧، الصفحات ٣٤٦-٣٤٨).

٤— فضيلة العدالة:— ان الفضائل الثلاث التي ذكرناها وفقا لقوى النفس الثلاث، تدور حول فضيلة واحدة هي محورها وهي فضيلة العدالة، ان العدالة منسوبة الى جميع القوى النفسانية عندما تستكمل كل قوة قوتها بفضيلتها وفروعها، التي هي اما كالانواع لها او كالمركب لها، بيد ان العدالة ليست هذا فحسب بل انها ايضا فضيلة متوسطة بين الظلم والانظلام، وهذا يعني ان كل فضيلة من فضائل النفس ينبغي ان تنسجم مع الفضائل الاخرى، يجب ان لاتطغي احدهما على الاخرى، فليست العدالة على وجه التحقيق الا ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة من شهوة وعدم شهوة من غضب وعدم غضب، اما الرذائل الموضوعية مقابل العدالة كثيرة منها الوقاحة وصغر الهمة والجور والكبر (المصدر نفسه، ١٩٦٧، الصفحات ٣٤٨-٣٤٩).

رابعاً. الخير والشر

يبين ناجي التكريتي* ان الشيخ الرئيس يقتفي اثر افلاطون في ان العالم مفعم بالخير وان الله صنع العالم ويعنى به اشد العناية ويريد له الخير، اما عن وجود الشر في العالم يكون نسبياً وان لوجود الشر المطلق وان على العاقل ان ينظر الى الكل لالى الجزء، فاذا نظرنا الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها غالباً على الشر لان الخير مقتضي الذات اما الشر فمقصود بالعرض وهو عرض زائل لا يلحق الا الوجود الجزئي، وان هذا القول يشبه اقوال افلاطون بالخير المطلق وان الشر يصيب الجزء فقط، وانه كذلك لخير الكل الذي لا يناله الشر باي حال من الاحوال اما الشر فلا يصيب الا الاشياء العارضة القابلة للزوال (التكريتي، ناجي، ٢٠٠٧، صفحة ٢٠٨).

ويوضح ناجي التكريتي ان ابن سينا فيلسوف متفائل في نظره للعالم، فهو يؤمن ان العالم كله خير وان هذا الخير يفيض عليه من المبدع الاول الذي يغمر كل الموجودات، ومع انه يدرك ان الشر موجود الى جانب الخير وذلك لان عالمنا هذا هو عالم كون وفساد فلا بد ان يكون الشر الى جانب الخير ولكن مع هذا فان الخير هو الموجود لانه من طبيعة الوجود، اما الشر فشيء عارض عن الوجود، ولهذا فان نظام عالمنا هذا هو اجمل نظام في الوجود (المصدر نفسه، ٢٠٠٧، صفحة ٢٠٨).

ويؤكد عبد الامير شمس الدين** نظرة ابن سينا التفاؤلية من خلال بيانه ان الخير عند ابن سينا هو الموجود بذاته وان الشر هو الموجود بالعرض والخير يكون اعم واكثر شيوعاً ويصيب الانواع والاجناس وهو المقصود بذاته،

* ناجي التكريتي باحث واكاديمي عراقي من مواليد مدينة تكريت عام ١٩٣٢، اكمل دراسته الاولى فيها، حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة بغداد، وحاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة كامبريدج عام ١٩٧١، من ابرز مؤلفاته (تهذيب الاخلاق، فلسفة الجمال عند اليونان، رسائل فلسفية، تكريت في الذاكرة).

** عبد الامير شمس الدين باحث واديب من ابرز مؤلفاته (الفكر التربوي عند ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان، الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الازرق، الفكر التربوي عند الغزالي).

واما الشر فهو موجود بالعرض ويصيب الافراد ولايصيب الانواع والاجناس وهو العدم الحابس للكمال عن مستحقه ، ومن هنا تظهر نظرة ابن سينا التفاؤلية (شمس الدين، عبد الامير، ١٩٨٨، ص٢٠٦).

وتذكر منى احمد محمد ابوزيد* ماهية الخير والشر عند ابن سينا، فالخير هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، وتبين منى ان هذا التعريف للخير عند ابن سينا ليس تعريفا علميا، ذلك ان التعريف العلمي هو ذكر خاصية جوهرية للشيء، لكن ما يذكره هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد اليه، ما يقصده القاصد هو كماله الذي هو خيره، ذلك ان القاصد يطلبه ليتم به وجوده، فالخير بناء على هذا هو كمال الوجود فكل كائن موجود تتحقق فيه نسبة من الوجود تكون هذه النسبة مساوية لنسبته في الكمال والخير، فكل موجود هو خير طالما قد تحققت فيه صفة الوجود ولكن هذا الخير تختلف نسبته باختلاف نسبة وجوده واداركة لهذا الوجود (ابوزيد، ١٩٩١، الصفحات ١٢-١٣).

ويقسم الخير عند ابن سينا الى ما هو مطلوب لذاته وما هو مطلوب لغيره، فالمطلوب لذاته قد يعتبر غاية قصوى في الخير والكمال ولا يعتبر وسيلة الى غاية اعلى منه فهو ينهي حركة العشق والنزوع، واما المطلوب لغيره فهو ينهي حركة العشق والنزوع نسبيا باعتباره نافعا ومفيدا في سبيل خير اخر، ويتمثل هذا في اللذة التي هي الحصول على خير مؤقت او الحصول على منافع وفوائد تؤدي الى خيرات اخرى، وعلى هذا يكون الخير عند ابن سينا يطلق على نوعين: النوع الاول هو الماثور لاجل ذاته في ذاته وهو الخير المطلق، والنوع الثاني هو ما يكون ماثورا

* منى احمد محمد ابوزيد استاذة الفلسفة بجامعة حلوان بمصر ولدت عام ١٩٥٧ في القاهرة، وتخرجت من كلية الاداب جامعة القاهرة عام ١٩٧٩ ثم حصلت على الماجستير عام ١٩٨٦ ثم الدكتوراه عام ١٩٨٩، وحصلت على الاستاذ مساعد عام ١٩٩٥ وعلى الاستاذية عام ٢٠٠٠، من ابرز مؤلفاتها (الفكر الكلامي عند ابن خلدون، الخير والشر في الفلسفة الاسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا).

لاجل غيره، فهو ليس خيرا في ذاته لانه قد يكون ضارا اوغير جدير بالاثارة ويطلق معناه على النافع والمفيد لانهما ليسا ماثورين لذاتهما بل هما وسيلة لخير اخر (المصدر نفسه، ١٩٩١، صفحة ١٤) .

اما ماهية الشر فهو لاذات له بل هو اما عدم جوهر اوعدم صلاح حال الجوهر، فهو لا يحدد للشر ماهية حتى نعرفه بها، فهو تعريف عن طريق رسم سالب يؤذن بان الشر هو نقص وحرمان من كمال ما، واذا كان الشر لاذات له عنده الا انه دائما له موضوع ومحل يحل فيه ويظهر من خلاله، وهذا الموضوع هو موجود ما فوجود الشر اذن تابع للخير، ولذا يرفض ابن سينا القول بالشر المطلق فكل شر هو شر نسبي، فالشر اذن ليس له وجود حاصل ومحسوس بل هو يظهر من خلال الموجودات، مثال ذلك العمى فليس له وجود مجرد وانما هو شر يظهر من خلال موجود هو العين (المصدر نفسه، ١٩٩١، صفحة ١٤) .

ويكون ادراكنا للشر على نوعين النوع الاول هو ادراكنا للاشياء العدمية، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة والالام والغم، فهو ادراك ما بسبب فقد بسبب ما، فان السبب المنافي للخير هو المانع للخير الموجود لعدمه، وهذا النوع من الامور المعدومة ينقسم الى ثلاثة:ت اما ان تكون عدما لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة، واما ان تكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة وان لم تكن ضرورية مثل العمى، واما ان تكون عدما لا للامر الضروري ولا للنافع بل لامر يكون من الكمالات الثانية مثل عدم العلم بالفلسفة او الهندسة (المصدر نفسه، ١٩٩١، صفحة ١٥) .

وفيما يتعلق بالنوع الثاني من ادراكنا للشر هو ادراكنا للاشياء الوجودية ، مثل ادراك عدم السلامة كمن يتالم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا، وهذا الادراك الوجودي للشر ليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشيء فالحرارة اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم فلها جهة اخرى تكون بها غير شر (المصدر نفسه، ١٩٩١، صفحة ١٥).

ويتناول جميل صليبا اسباب حدوث الشر ووجوده عند ابن سينا، اذا يبين ان سبب حدوث الشر ان في طبيعة المادة امكانا وقوة ولولا هذا الامكان المتدرج في طبائع الاشياء لما تولدت الكثرة من الوحدة، اننا نعلم ان الاله واحد بسيط وانه فعل محض وكما محض، فلا يمكن اذن ان يفيض عنه لذاته الا الخير لانه واجب الوجود بذاته والعالم واجب بغيره، ولو كان الوجود كله واجبا بذاته لكان جوهرها واحدا مطلقا كالجوهر الذي تكلم عنه اسبينوزا لايشتمل على واحد من انحاء النقص، وهذا مخالف لمذهب ابن سينا، لانه لم يقل بوحدة الوجود بل قال بسريان الوجوب في جميع موجودات العالم وهذا السريان لا يبطل حقيقة الامكان فهو قد فرق اذن بين الاله الواحد البسيط وبين العالم الذي يفيض عنه، وساقته نظرية الفيض هذه الى فرض الكثرة في العقل الاول وهي اشمال حقيقته على معنيين هما وحدته بالاله وامكان بذاته، ولولا هذا الامكان المتدرج في حقيقة العقل الاول لما تولد الشر، فلما كان هو اصل الشر في الوجود، وهو امكان قديم مقارن للخير يزداد بازدياد العقول والنفوس والكرات السماوية ثم ينصب منها على عالم الكون والفساد المؤلف من الصورة والمادة (صليبا، جميل، ١٩٥٢، صفحة ١٩٦)

واما عن وجود الشر يذكر جميل صليبا ان الموجود المطلق خير مطلق اما الموجود الممكن فلا يتصف بالخيرية الا عن طريق الجود الذي يفيض عليه، فاذا كان العالم مؤلفا من وجوب وامكان وصورة ومادة وقوة وفعل، كان لابد من وجود الشر فيه وليس ذلك بباعث على التشاؤم، لان الشر اقل ذيوعا من الخير لابل هو عرضي جزئي، ان طبيعته العامة سلبية اما طبيعة الخير فهي ايجابية، واذا كان الشر ايجابيا احيانا فهو يتقهقر دائما امام الجود الالهي، نعم ان النار محرقة وقد تصيب ثوب فقير فتحرقه الا ان هذه الافات الجزئية ليست من الخطورة بحيث تستلزم بطلان النار، لان فيها خيرات كثيرة ومنافع دائمة وليس من الحكمة ان تترك الخيرات الدائمة لاجل شرور في امور جزئية غير دائمة، وهذا كله يدل على ان الخير في الوجود غالب على الشر ولو كان الشر من الاشياء اكثر من

خيره لامتنع وجود ذلك الشيء، لان الخير من طبيعة الوجود والشر من طبيعة العدم والخير الكلي يقتضي وجود الشر الجزئي (صليبا، جميل، ١٩٥٢، صفحة ١٩٧).

وخلاصة ما تم ذكره عن الخير والشر عند ابن سينا يتبين لنا ان الخير هو الوجود ودرجته هي درجة الموجود في حصوله على كماله، وان وجود الشر في الموجود هو مايكون غير حاصل في كماله ومايمنع الموجود من حصوله على كماله هو ما قد يكون به من من درجة امكان، اذن فالامكان اصل الشر في الوجود وكلما ازداد الامكان ازداد الشر وكلما قل الامكان قل الشر وازداد الخير، وعلى هذا نستطيع ان نحلل اي ظاهرة عند ابن سينا ونعرف درجتها من الخير والشر بمعرفة درجتها من الوجود والامكان (ابو زيد، ١٩٩١، صفحة ١٥).

خامسا. السعادة

ان الخير الخاص بالانسان عند ابن سينا هو بلوغ السعادة، فالسعادة هي افضل سعي الهي لتحصيله، ويتطرق ناجي التكرتي الى بيان ان السعادة عند ابن سينا هي التفكير والتطلع الى المبدع الاول وهذا يذكرنا بالتشبه بمثال الخير عند افلاطون، فالسعادة عند ابن سينا ليست فيما يحققه الانسان في هذه الدنيا من رغبات وانما يحصل عليها اولئك الذين تنزهوا عن شواغل البدن واتجهوا الى الكمال الاعلى عالم النور والسعادة، فالسعادة ليست مجرد لذة جسمية وانما هي الاتجاه الدائم الى الله تعالى والشوق اليه والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تبقى عاشقة مشتاقة لنور الحق الذي يغمر كل شيء، ولايختلف هنا الطريق الذي يصفه ابن سينا للعاشق الالهي عن وصف افلاطون فهو التأمل والبحث والدراسة وحب الحكمة (التكريتي، ناجي، ٢٠٠٧، الصفحات ٢٠٨-٢١٠).

وتذكرني ابوزيد الاصول الاربعة للسعادة عند ابن سينا وتحلل كل اصل على وفق الاتي (ابو زيد، ١٩٩١، الصفحات ٢٠٦-٢٠٩):

الاصل الاول: ان لكل قوة نفسانية لذة وخير يخصصها واذى وشر يخصصها، واذى كل واحد منها ما يضاهاه وتشارك كلها في ان الشعور بموافقته وملاءمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافقة كل واحد منها بالذات والحقية هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل، معنى ذلك ان لكل قوة نفسانية لذة وضر يخصصها مثال ذلك ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة للحواس الخمس مثل لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ دائرة الامور الواقعة وموافقة كل واحد منها بالذات والحقية حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل.

الاصل الثاني: ان هذه القوى لها مراتب مختلفة، بمعنى ان هذه القوى النفسانية وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي في نفسه اكمل فعلا وافضل، والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له هي ابلغ واوفر، وبناء على هذا الاصل تكون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية.

الاصل الثالث: قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاه مالم يحصل ومالم يشعر به ويشتاق اليه، هنا يعتقد ابن سينا انه لا بد في معرفة اللذة ان يتم ذلك عن تجربة حتى نشعر بها ويتم الفعل ويحدث الكمال، فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة منه مالم يحصل ويشعر به، ويضرب مثلا على ذلك بالعينين فانه يتحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهي ولا يحس نحوه بلذة ولا يتخيله، وكذلك الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالجان.

الاصل الرابع: ان الكمال والامر الملائم قد يتسير للقوة المدركة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها، بمعنى ان الكمال الملائم قد يتسير للقوة الداركة ولا يتم الاحساس باللذة

ويرجع هذا الى امرين: اما ان يكون مانع وشاغل للنفس فتكره وتوثر ضده ومثاله كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة ولكن عند الرجوع الى الحالة الطبيعية يعود اليه احساسه بالحلو وقد يكون ما يمنع النفس ليس كراهية ولكن عدم استلذاذ به كالحائف الذي يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يتسلذها، اما الامر الثاني هو ان تكون القوة الداركة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تاذت به ومثاله الممرور فقد لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقى اعضائه، وكذلك الحيوان غير مشته للغذاء وهو اوفق له ويكون كارها له ، فاذا زال العائق عاد الى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه.

واذا تقرررت هذه الاصول الاربعة للسعادة عند ابن سينا، وصلت النفس الناطقة الى كمالها الذي هو سعادتها وخيرها.

ويحدد لنا سعيد مراد* **** مراتب السعادة عند ابن سينا، اذا يبين ان مراتب السعادة عند ابن سينا ثلاثة وعلى وفق الاتي (مراد، سعيد، ٢٠٠١، صفحة ٥٥).

١- اول مراتب السعادة مرتبة العارفون المتزهون الذين تجردوا عن العلائق الجسمانية وخلصوا انفسهم من الشواغل الحسية واتجهوا خالصا لله الى عالم القدس والسعادة التي تحقق لهم بالمعرفة وتحلو في سلوكهم بالكمال الاعلى فحصلت لهم اللذة العليا وان هذه اللذة لاتعد مقصورة على حالة ما بعد الموت بل انها قد توجد والنفس في البدن اي والانسان على قيد الحياة.

* سعيد مراد استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الزقازيق بمصر، من ابرز مؤلفاته (بحوث في الفلسفة والتنوير، العقل الفلسفي في الاسلام، مدرسة البصرة الاعتزالية، زكي نجيب محمود آراء و افكار).

٢— يلى العارفون المتزهون في المرتبة اصحاب النفوس السليمة التي هي على الفطرة وهم قوم لم ينتقش الحق في نفوسهم، ولم تتدنس هذه النفوس بالعقائد المخالفة للحق.

٣— البله وهم الذين اذا تزهبوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم وذلك لان نفوسهم تكون خالية عن الكمال وعمما يضاد الكمال وهي في سعة الله عز وجل.

وتشير منى فليح حسين* الى ان ابن سينا كان توفيقا في نظرية السعادة ولاسيما عند حديثه عن السعادة بالدار الآخرة، فنلمس روح الدين الاسلامي، لان كان من الواجب على ابن سينا ان يصدر عن روح الدين الاسلامي كي لا يوجه الآراء ضده بل معه، وهذا ما اوضحه في رسالته (الاضحية في المعاد) وكذلك ما اوضحه في كتابه (النجاة) (حسين، منى فليح، ٢٠٠٢، صفحة ٦٤).

سادساً. اللذة

يوضح جميل صليبا ان رأي ابن سينا في اللذة لا يختلف بالجملة عن رأي ارسطو وغيره من فلاسفة ما بعد الطبيعة الذين يقولون ان اللذة في الفعل، فلكل فعل من الافعال الانسانية قوة تحدثه ولكل قوة من القوى الانسانية لذة تخصها مثال ذلك لذة الغضب الظفر، فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد لذة وهذه اللذة هي ادراك الكمال، فاللذة اذن لاتحدث للانسان عند حصول الفعل ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك الفاعل ما وقع له من الكمال بسببه، فاللذة تنشأ اذن عن الشعور بالكمال وهذا الرأي شبيه برأي ديكرت وليبنز من فلاسفة القرن

* منى فليح حسين باحثة واكاديمية عراقية، حاصلة على شهادة البكالوريوس كلية الاداب الجامعة المستنصرية عام ١٩٩٩، وعلى شهادة الماجستير من جامعة بغداد ٢٠٠٣، وعلى الدكتوراه من المستنصرية عام ٢٠١٥، تعمل في مجال التدريس في كلية الاداب قسم الفلسفة الجامعة المستنصرية من عام ٢٠٠٥ الى الان. لها العديد من البحوث والمؤلفات ابرزها (كتاب الآراء الكلامية والفلسفية والصوفية لابي الحسن العامري، وبحث عن تنويرية كانط بين العقل والحرية وكذلك بحث عن مفهوم العقل عند الكندي والفارابي، مفهوم العيش المشترك من وجهة نظر اسلامية ابن سينا انموذجا).

السابع عشر، وابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير (صليبا ، جميل ، ١٩٨٣ ، الصفحات ١٠١-١٠٢).

وعليه فان معنى اللذة عند ابن سينا هي ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كاملا وخيرا من حيث هو كذلك، وقد حرص ابن سينا في هذا التعريف على اثبات الادراك والنيل لان الجمع بينهما يؤكد حصول اللذة بالذات وليس بالعرض كما جعل المعتبر في اللذيد كمال له وخيرته عند المدرك، واللذة عكس الالم الذي هو ادراك ونيل ماهو عند المدرك افة وشر، اي ان اللذة هي الابتعاد عن كل افة وشر (مراد، سعيد، ٢٠٠١ ، صفحة ٥٢).

وتشير منى احمد ابوزيد الى اقسام اللذات عند ابن سينا ، اذا تقسمها الى قسمين الاول اللذات الحسية ومنها لذات حسية ظاهرة ولذات اخرى باطنة ، والقسم الثاني هو اللذات العقلية، والمقصود باللذات الحسية هي اللذات التي تتعلق بالحواس الظاهرة مثل لذة المأكل والجماع وغيرها، واما الباطنة فتتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية وغيرها، وفيما يخص اللذة العقلية المقصود منها كمال العقل بحصوله على المعقولات اي هي ان تصير النفس الناطقة عالما عقليا بالفعل (ابوزيد، ١٩٩١ ، صفحة ٢٠٤) .

يتطرق سعيد مراد الى بيان الفرق بين اللذة العقلية واللذة الحسية من ناحية الكيفية والكم، فمن ناحية الكيفية تكون اللذة العقلية اقوى من اللذة الحيوانية الحسية ذلك ان العقل يصل الى حقيقة المعقول فيعرف الحقيقة بكل ابعادها خالية من الشوب بينما الحس لا يدرك الا الكيفيات السطحية الظاهرة فالحس لذلك شوب كله، اما من حيث الكم فاللذة العقلية اقوى ايضا من الحسية وذلك لان عدد المعقولات بتفاصيلها لا يتناهى بينما

الحسية محصورة في القلة وان تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاقوى، وعلى هذا الاساس تكون اللذة العقلية

مستعلية على اللذة الحسية عند ابن سينا (مراد، سعيد، ٢٠٠١، صفحة ٥٣).

فضلا عن ذلك يعرض سعيد مراد ادلة بطلان واستعلاء اللذة الحسية على اللذة العقلية على وفق الاتي

(مراد، سعيد، ٢٠٠١، الصفحات ٥١-٥٢):

١— ان مايوصف بالذات الحسية المتعالية على زعم العامة ياتي في مقدمة المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها ومع ذلك هناك من يرفض هذه الملذات لوجود ما يصرفه عنها حتى ولو بغلبة امر خسيس.

٢— ان طالب العفة والرياسة مع صحة جسمه يرفض هذه الملذات الجسمية طلبا للحشمة فتكون مراعاة الحشمة اثر والذ من المنكوح والمطعوم.

٣. ان الكرام يؤثرون لذة ايثار غيرهم على انفسهم فيما يحتاجون اليه ضرورة على لذة التمتع بالمطلوب من اللذات.

٤— ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من حفظ ماء الوجه على اللذات الحسية ويؤثر الاقدام على الاهوال ويتحمل الالم الجوع والعطش ويقبل على الموت والهلاك على ما في ذلك كله من مشقة واجدا في ذلك لذته وسعادته.

٥— ان مثل هذه المواقف لاتقتصر على العاقل فقط بل نجدها في الحيوانات مثل كلاب الصيد تحافظ على الفرسية على الرغم مما تشعر به من الجوع والمرضعة من الحيوانات التي تخاطر بنفسها من اجل الحفاظ على مولودها.

ويضيف بولس مسعد قسمة اخرى للذة عند ابن سينا وهما اللذة الخسيصة واللذة السامية، فاللذة الخسيصة هي افعال البدن الواطئة السافلة ودوما يحن الى ممارستها، اما اللذة السامية هي التي تلائم النفس وتسوق الى ادراك الكمال لان كل من يحصل على كمال مايجد في الحصول عليه لذة، الا ان الكمال يختلف باختلاف مراتب القوى النفسانية فالكمال الاتم والافضل والاكثر والادوم ينشئ في النفس لذة ابلغ واوفي وهو الاصل، ويربط بولس مسعد هذه الانواع من اللذات اي الخسيصة والسامية بنوعين من السعادة وهما الوقتية والدائمة، فالسعادة المؤقتة تقوم في اللذة الخسيصة والسعادة الدائمة تقوم في اللذة السامية، وفي السعادة الخسيصة يشارك الانسان الحمير والهائم لان لهؤلاء حالة طيبة ولذيذة ظن وفي السعادة السامية يشارك الجواهر المفارقة ويرتفع فوق وجوده (مسعد، بولس، ٢٠٢٠، صفحة ٧٩).

وعليه يمكننا القول ان اللذات العقلية والباطنة مستعلية على اللذات الحسية من منظور ابن سينا، لكن نجد موقف نقدي لهذا الجانب اي تفضل وتقدم اللذات العقلية والباطنية على الحسية، وهو موقف محمد عاطف العراقي، اذا ينقد ابن سينا في هذا الجانب من منظور عقلي.

يقدم محمد عاطف العراقي نقدا لابن سينا في موضوعه تقدم وافضلية اللذات العقلية والباطنية على اللذات الحسية، اذا يبين العراقي ان كان يجدر على ابن سينا عدم الفصل بهذه الصورة بين النفس والجسد او بين لذة عقلية باطنية ولذات حسية، ولكنها فكرة الافضل والاشرف التي تمسك بها فلاسفة العرب والتي ادت بهم الى نتائج خاطئة الى اكبر حد، انهم اذا وجدوا شيئين أ، ب، كانوا يصرون على مفاضلة واحدمهما على الاخر بدلا من القول بالتكامل بينهما، ولكن ما الفائدة التي تجنيها من ضرورة القول بفكرة الافضل والاشرف والتي تقدم لنا تصورا كيفيا لاتحديدا كميا، مافائدة الاستناد اليها في مجال المقارنة بين النفس والجسد اوفي مجال اللذات الحسية واللذات العقلية (العراقي، محمد عاطف، ١٩٧٩، صفحة ٢٠٨).

إذا يوضح محمد عاطف العراقي ان ابن سينا كان بإمكانه الابتعاد عن هذه التفرقة الحاسمة والتي قد لا تتيح مجالاً للالتقاء بين النفس والجسد، والقول بدلاً من ذلك بفكرة التكامل والتعاون والاتصال، ولكنها التفرقة بين المادة والصورة هذه التفرقة هي التي أدت به إلى ما أدت، الصورة اسمى من المادة لأن الصورة تمثل الشيء بالفعل والمادة تمثل الشيء بالقوة، وما هو بالفعل أفضل مما هو بالقوة، فينتج إذن ان الصورة أفضل من المادة وهذه المادة هي التي تتحرك شوقاً نحو الصورة، وإذا كانت النفس توازي الصورة بالنسبة للكائنات الحية، فلا بد في رأيه من القول بأفضلية النفس على البدن، وهذه الأفضلية هي نفسها التي طبقها في معرض مقارنة بين لذات عقلية باطنة ولذات حسية ظاهرة (المصدر نفسه، ١٩٧٩، صفحة ٢٠٨).

وخلص ما تم ذكره في هذا البحث من آراء الباحثين العرب حول فلسفة ابن سينا الأخلاقية سواء من كتب على هذا الجانب بتاريخ الفلسفة أم في كتب مستقلة، وجدت اعتمادهم النص السينوي فحسب، أي أنهم لم يطبقوا منهجية معينة حول قراءتهم لفلسفته الأخلاقية، أو قاموا بنقد أو تحليل تلك النصوص.

الخاتمة: من خلال ما ذكر في هذا البحث من آراء حول فلسفة ابن سينا الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، استنتجت الباحثة: _

١- أن أغلب الباحثين العرب المعاصرين سواء المؤرخين منهم أو ممن كتب بحثاً متخصصاً في ابن سينا، إنما كانوا يعرضون النص السينوي كما جاء ذكره في مؤلفاته مع تحليل مبسط لبعض تلك النصوص، مبينين أثر الفلاسفة أفلاطون وأرسطو في ابن سينا، وإن كان الأثر الأفلاطوني أكثر وضوحاً في فلسفة ابن سينا الأخلاقية وبخاصة فيما يتعلق بماهية الاخلاق وفضائلها وأقسامها.

١- إن قراءات الباحثين للجانب الأخلاقي في فلسفة ابن سينا جاءت تاريخية سردية ليس إلا في جوانب نقدية نادرة جداً.

المصادر والمراجع

المراجع

- ابن سينا. (١٣٥٣ هـ). رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسان جوهر. حيدر آباد.
- ابن سينا. (١٩٨٢). النجاة. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن سينا. (١٩٨٥). الاشارات والتنبيهات (الطبيعيات) . القاهرة: دار المعارف.
- ابن سينا. (١٩٨٩). رسالة العهد. القاهرة: دار العرب للبستاني.
- ابوزيد. (١٩٩١). الخير والشر في الفلسفة الاسلامية. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
- ابوزيد. (١٩٩١). الخير والشر في الفلسفة الاسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
- التكريتي، ناجي. (٢٠٠٧). الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام. بيروت: دار الاندلس.
- العراقي، محمد عاطف. (١٩٧٩). ثورة العقل في الفلسفة العربية. مصر: دار المعارف.
- حسين، منى فليح. (٢٠٠٢). الاخلاق والسياسة عند ابن سينا. العراق: جامعة بغداد.
- شيخ الارض. (١٩٦٧). المدخل الى فلسفة ابن سينا. بيروت: دار الانوار.
- صليبا، جميل. (١٩٨٣). من افلاطون الى ابن سينا. بيروت: دار الاندلس.
- صليبا، جميل. (١٩٥٢). المدخل الى فلسفة ابن سينا. بيروت: دار الانوار.
- مراد، سعيد. (٢٠٠١). نظرية السعادة عند فلاسفة الاسلام. مصر: عين للدراسات والبحوث الانسانية.
- مسعد، بولس. (٢٠٢٠). ابن سينا بعد تسعمائة سنة على وفاته. المملكة المتحدة: مؤسسة هندراوي.

نظرة الجبوري. (١٩٩٩). الفلسفة الاسلامية. بغداد.