



The Metaphysical and Ethical Structure in Ibn Sina's Thought: Between Duty and the Rational Soul

Ali Muhammad Hassan

General Directorate of Education in Baghdad / Third Rusafa

alimuhmad131@yahoo.com

**Received 17 /8 /2025, Revised 20 / 8 / 2025, Accepted 2 / 3 / 2026,
Published 30/6/2026**



© 2026 The Author(s). This is an Open Access article distributed This is an open access article published in the Journal of the College of Islamic Sciences / University of Baghdad. of the [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Abstract:

The central premise of this study is grounded in the philosophical structure of Avicenna through examining the dialectical relationship between the Necessary Existent as the supreme metaphysical principle and the rational soul as the center of human consciousness and ethical awareness. The study seeks to uncover the Avicennian philosophical structure of his intellectual system, which establishes a connection between absolute divine existence, the First Cause, and the ethical agent on the one hand, and relative human existence on the other, within a framework of intellectual coherence and ontological hierarchy.

The methodology of the study adopts an inductive-analytical approach in order to elucidate the metaphysical structure underlying Avicenna's conception of existence, particularly through the duality of necessity and contingency, the doctrine of emanation, and the relationship between the higher celestial spheres and lower human existence. Furthermore, the study examines his views concerning the ethical structure founded upon the soul in light of its spiritual immortality as an enduring substance whose ultimate purpose is union with the separate intellect, achieved through a process of perfection attained by both intellectual and practical refinement.

Keywords : Ibn Sina, existence, mental essence

البنية الميتافيزيقية والأخلاقية في فكر الشيخ الرئيس بين الواجب والنفس الناطقة
علي محمد حسن
المديرية العامة للتربية في بغداد / الرصافة الثالثة

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٥/٨/١٧	تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٨/٢٠
تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٦/٣/٢	تاريخ النشر: ٢٠٢٦ / ٦ / ٣٠

المستخلص:

ترتكز فكرة البحث على البنية الفلسفية لابن سينا، عبر جدل العلاقة بين واجب الوجود بوصفه اصلاً ميتافيزيقياً أعلى، وبين النفس الناطقة بوصفها مركز الوعي الإنساني والأخلاقي، للوصول الى البنية الفلسفية السينوية لنظامه الفلسفي الذي يربط بين الوجود الإلهي المطلق، والعلّة الأولى والفاعل الاخلاقي، مع الوجود الإنساني النسبي في اطار التماسك الذهني والسلم الوجودي. تعتمد منهجية البحث التحليل الاستقرائي لإبراز البنية الميتافيزيقية في تصور ابن سينا للوجود، وفقاً لثنائية الواجب والممكن، والصدور الأول وعلاقة الاجرام السماوية العليا، بالوجود الإنساني الأسفل، والكشف عن ارائه للبنية الأخلاقية التي ترتكز على النفس وفقاً لخلودها الروحاني، كجوهر خالد غايتها الاتصال بالعقل المفارق، في طريق تكامليتها عبر التهذيب العقلي والعملية. كلمات مفتاحية (ابن سينا، الوجود، الماهية الذهنية).



إشكالية البحث: تبرز الإشكالية في العلاقة بين الضرورة الميتافيزيقية التي تحكم نظام العالم في الفلسفة السينوية، وبين إمكان التكليف والحرية على الحدود الإنسانية، في محاولة للوقوف على هذه العلاقة.

اهداف البحث: بيان الرؤية المركزية لمفهوم واجب الوجود وفقاً لبناء النظام الميتافيزيقي في الفكر السينوي، وتحديد موقع النفس الإنسانية في البنية الأنطولوجية، وعلاقتها المرتببة بين العقل الفعال الى الجسم الطبيعي.

المطلب الأول: الوجود الكلي والجزئي:

يُبرز ابن سينا اراءه الوجودية عن طريق أن لكل موجود صفاته تميزه من غيره، وعبر هذه الصفات يمكن أن نعرف خواص الموجود، ومرتبته من الوجود، وأولويته وعدم أولويته، وتقدمه وتأخره، وأشرفيته وأخسيته، ووجوبه وعدم وجوبه، وهل له علة أم هل هو قائم بغير علة؟ وهل هذا الموجود قائم بالذات أم هل هو قائم بالعرض؟ وهل هو واحد أم هل هو متعدد ومتكثر؟، وهل هو بسيط أم هل هو مركب؟، بقوله: "الموجود: قد يوصف بأنه واحد أو كثير، وبأنه كلي أو جزئي، وأنه بالفعل أو بالقوة، وقد يوصف مساوٍ لشيء، وقد يوصف بأنه ساكن أو متحرك، أو غير ذلك"^(١).

تُعدّ مسألة الصفات الإلهية من أبرز القضايا الخلافية بين المتكلمين؛ إذ يرى جمهورهم أنّ الصفات متميزة في معانيها لا في ذاتها، وأن التمايز لا يستلزم التركيب أو التجسيم، والصفات عندهم أزلية غير حادثة؛ لأنها من صفات الذات، فالمعتزلة ينفون الصفات الزائدة على الذات، بينما يثبتها الأشاعرة والماتريدية دون جعلها غير الذات، أما الإمامية فيرون قدم الصفات ويرجعون الإرادة إلى العلم والقدرة^(٢).

إن ابن سينا يبحث الوجود في علم الفلسفة الأولى، وما تروم الفلسفة للوصول إلى الموجود عبر ما تعرض عليه من أحوال وهي الاعراض الذاتية، وهي التي تعرض لذات الموجود مثل الوحدة والكثرة، والسبب والأثر، وإلى غيرها من العوارض، وصنفها ضمن مباحث العلم الإلهي عبرها يثبت ابن سينا وجود الله تعالى، وصفاته، وأنه علة



أولى، وهو جل شأنه غني من جميع جهاته، وهو علة للموجودات على الإطلاق، وإلى وجوده الضروري^(٣)، ليتناول الوجود المطلق، وعيله لا يقيد الوجود، فقد عنون ذلك في كتابه الاشارات والتنبيهات (الوجود وعله) وهذا اطلاق للبحث في الوجود، فلو قال: (علل الوجود) لقيّد البحث في الموجودات التي لها علل واسباب وتكون هي اثر لتلك العلل، ولذلك قال: هي من اقسام الالهيات، فإثبات واجب الوجود عن طريق هذه المعالجة، فيثبت فيه أن الأول والمبدأ لا علة له، وهو علة كل الموجودات، ويبين فيه الواجب والممكن من الموجودات عبر العوارض التي تطرأ على الوجود الممكن^(٤).

فيكون موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود وما تعرض له من الاحوال والعوارض، علمنا من موضوع هذا العلم: "الموجود من حيث انه موجود"^(٥).

وذهب الى تقسيم الموجودات بحسب ما تتصف به إذا كان ما يقع للذات، وهي كالأأنواع من جوهر وكم وكيف، أو ما يطرأ على الذات من الخارج كالانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول، وهذه تعرض للذات لا من صفات الذات بل هي عارضة عليه من الخارج^(٦).

وتقسم المفاهيم الذهنية الى الكلي والجزئي، والجزئي هو المفهوم الذي يُتصور في الذهن، وتصور هذا الجزئي يمنع من تحقيق الشركة فيه فيكون جزئياً، والكلي هو نفس الجزئي لا يمنع من الشركة مع كثيرين، فالمفهوم قد يكون جزئياً حين تصور مفهوم الجزئي، عندما يمنع أن يشترك في مفهومه أحد، فيكون جزئياً، والموجود يمكن ان ندركه من جهتين، الأولى ادراك المفهوم في نفس المفهوم دون مصداقه المتحقق في الخارج، أو أن يكون المفهوم في الادراك الثاني وهو معنى المصداق متحققاً في الخارج، فيكون في الذهن إدراكاً الاول للمفهوم بعيد عن المصداق، والآخر مفهوم يحكي عن المصداق وأحواله، فالأول هو الحمل الأولي الذي لا على مصداق، أما الآخر فهو بالحمل الشايع، وهو المفهوم الذي يدركه الذهن بمصداقه، وطبيعة المفهوم يمكن ان يحكي عن كثيرين متحققين في الخارج، فتصور زيد باعتباره جزءاً من الكلي



الذي هو ذات زيد، لا يمنع أن يكون نفس المفهوم يحكي عن عمر الذي هو جزء من مفهوم كلي الذي هو الانسان، ولهذا بين الحد أن الجزئي هو الذي تصوره لا يمنع من الشركة فيكون كلياً، وأما إذا أدرك مفهوماً مقيداً بذاته هو، والإشارة اليه فيكون جزئياً لا يصدق على كثيرين، فيكون للمفهوم تصوران، أما إن كان مفهوماً مقيداً بالإشارة لذات واحدة، فهذا جزئي ممتنع الاطلاق فلا يصدق على غيره، أما تصور مفهوم آخر فلا يمنع الشركة مع كثيرين، فهذا كلي ومصدق يحكي عن أفراد، فيكون الموجود إما جزئياً وإما كلياً، ويكون المصدق المتحقق خارجاً تابعاً للوجود لا للمفهوم في الذهن، على أن بعد وجوده ميز بانه كلي أو جزئي، والكلي ينقسم في مفهومه المتصور، أما أن يكون كلياً معدوماً بالخارج ويمكن تصوره كما في المثال "الشكل الكروي المحيط باثنتي عشرة قاعدة خمسات" وهو شكل بكر وفريد من نوعه، أو ينقسم الى مفهوم متصور ومعدوم في الخارج ولا يمكن تصور وجوده كشريك الباري^(٧).

فالجزئي على قسمين حقيقي وإضافي، الجزئي الحقيقي هو كل مفهوم عند تصوره يمنع من اشتراكه مع احد، كقولنا: زيد، فإن لفظ زيد، وإن كان يشترك فيه افراد كثر، فالواحد ذات المشار اليه، وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يشاركه احد^(٨).

أما الجزئي الإضافي فهو كل مفهوم جزئي اذا اضيف الى اعم منه دائرة، ولو كان في المعنى الأول كلياً، كهذا الحصان تحت ما هو اعم وهو الحيوان^(٩).

وعليه فالكلي هو الذي يحتمل على كثيرين وينقسم إلى، كلي ذاتي أن يكون نوعاً او جنساً او فصلاً، وكلي عرضي لازم أو مفارق.

في الوقت الذي ميز الكندي بين الجزئي والكلي وفقاً لإدراك العقل والحواس، وهو في الألوان نفسه بيان لمراتب الوجود، فالوجود الكلي مدرك بالعقل وهو أعلى مراتب الإدراك، بوصفه ادراك المجردات المفارقة للحواس، وأما الوجود الجزئي المتغير فهو المدرك بالحواس ومرتبطة بالأجسام والأشخاص والوجودات الحسية، وفيه دلالة واضحة لبيان المسافة بين النفس والعقل، فإن المفارق لا يتمثل في النفس كما يتمثل



المحسوس، والمدرّك له فقط العقل المجرد، وكذلك تمييز واضح بين المعقول والمحسوس عبر ذات الموجودات، الأمر الكاشف للاستقراء المقارن بين الكندي وابن سينا في تطور المفهوم من التأسيس إلى التنظيم في الفلسفة الإسلامية، عندما اتفق الفيلسوفان على التمييز بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي في تبني الفلسفة اليونانية للعقل، بينما يفترقان في كون الكندي يركن إلى التجريد الفلسفي المقتضب، في تبني كون العقل مبدأ الإدراك للمعقولات، من دون الفصل بين مراتبه، بينما يخضع ابن سينا العقل لرؤية ميتافيزيقية متكاملة، وفقاً لفيض التسلسلي بين العقل الأول والعالم السفلي^(١٠).

لذلك كانت رؤية ابن سينا حلقة وصل بين تباين ما يطرحه الكندي وفقاً للرؤية الفلسفية للعقل بوصفه مبدأً للإدراك وأداةً للمعرفة، مع ما يطرحه المازندراني في شرحه لأصول الكافي عندما صور العقل كجوهر أول ونور يهتدي به، عاكساً الاندماج بين الطرح الفلسفي مع الطرح الروحي، بوصف العقل مخلوقاً نورانياً وهبه الله تعالى، للتمييز بين الخير والشر، ومناطق التكليف الإلهي، وكونه المخلوق الأول، وضع العقل كمركز للإدراك والمعرفة ومركزاً للمسؤولية الدينية في الوقت نفسه، وتبرز مكانة ابن سينا في تقريب الرؤية الفلسفية من الطرح الكلامي^(١١).

كل ما يدركه العقل يتصف بنوعين من الصفات، الصنف الأول ما يتحصله الشيء لإثبات القوامة، والصفات الزائدة اللاحقة بعد تحقق الذات بتلك الصفة الأولى، فتسمى الصفات الأولى بالصفات الذاتية، وهي الصفات المقومة للذات، والصفات اللاحقة في إدراك الذهن والزائدة على الذات تسمى بالصفات العرضية، إذن فالصفات الأولى لازمة لذات الشيء، أما عين الذات أو جزء الذات، وأما الأخرى فهي لاحقة وعرضية على الذات إما تكون لازمة وإما مفارقة، والذاتي المقوم يتصف بالتقدم عند تصويره ذهنياً، والذاتي لا يمكن سلبه عن الذات كونه مقوماً للذات بقوله: "أو كان هذا المرفوع تحتاج له حقيقة ذاته ليتقوم فإنه يقال له ذاتي"^(١٢).



فيكون علة وجود صفات الذات يتحد في وجود الذات، الذات التي تقع لجواب ما هو، فالإجابة تكون بالذات والجواب عن (الماهية)، إذا فالصفات الذاتية هي الصفات المقومة للماهية، والذات التي تقع في جواب ما هو فالجواب بالذات وتسمى الماهية وهي معقولة، هذه الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فيعرضها الوجود الذهني والخارجي في المرتبة اللاحقة؛ لان الوجود من عوارض الماهية، فيعرض لها مرتين مرة للخارج ومرة للذهن، وبذلك تحتاج إلى علة حتى تكون موجودة، فعلة وجود الماهية هي التي تعرضها للوجود او للتصور، فتحتاج لعلّة غائية وعلّة فاعلية، وكذلك ففي العرضية تحتاج الى موضوع لتحل فيه^(١٣).

لذلك يتبين رأي الشيخ الرئيس في التفريق بين علة الماهية من حيث المادة والصورة بقوله: الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده... كأنهما علتاه المادية والصورية^(١٤).

وهي اشارة واضحة الى علل الماهية، باعتبارها علل الذات المقومة لها، وهي غير العلة الوجودية، وغير علة الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع، كون الجنس والفصل والنوع مفاهيم تصدق على كثيرين، والماهية هي ذات الشيء المشار اليه هو هو^(١٥).

وعلى ما تقدم تكون العلل اربعاً، اثنتان للماهية ومثلهما للوجود، اما الاولى ان يكون به الشيء بالقوة وهي الهيولا، او بالفعل وهي الصورة، واما الثانية وهي علتنا الوجود، فإما تكون علة الموضوع الذي يحمل عليه الشيء، وإما ان يكون علة للإيجاد نفسه وهو الفاعل، او علة الایجاد، وهو يكون الایجاد لأجله وهي الغاية، ما لأجله وجد الشيء.

"إن كان ملاقياً فأما أن ينعت المعلوم به وهذا هو كالصورة للهيولي، واما ان ينعت بالمعلوم، وهذا كالموضوع للعرض، وان كان مبايناً فإما ان يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل، وإما ان لا يكون منه الوجود بل لأجله



الوجود وهو الغاية. فتكون العلة هيولى للمركب وصورة للمركب وموضوعاً للعرض وصورة للهيولي وفاعلاً وغاية ويشترك الهيولي للمركب والموضوع للعرض بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولي بانه به ما يكون المعلول موجوداً بالفعل^(١٦).

الجوهر:

الموجود بذاته له قسمان، الاول الموجود لا في موضوع وهو الجوهر، والثاني الموجود في موضوع وهو العرض، وينقسم على لازم ومفارق^(١٧). كل موجود يدرك بالذهن له صنفان من الصفات، وهي ما كانت للقوامة، والآخر ما كان يلحق الاول وهو محل له يحل فيه، والذاتي اما يكون عين الذات، او جزء الذات، وهو المقوم للذات، ويتصف بالتقدم في التصور، فلا يمكن تصور اي موجود بدون تصوره أولاً، ولا يمكن تقدم الصفة على الذات، فعند تصور الانسان قبله تصور حيوانية الانسان، ولا يمكن سلب الذاتي عن الذات بسبب ان حاصل القوامة منه، وعلة ايجاد الذات هي عينها علة ايجاد الذاتي وعليه اتحاد اليجاد والحدوث، فالخاصية الاولى هي مقومة للشيء، اما باقي الخواص في الجوهر مشتركة من العرضي، والذات هي التي تقع في جواب (ما هو)، اي ماهية الشيء وهي الذات المدركة في الذهن، وصفات الذات هي علل الماهية، وهي العلة التي تعطي قوامة الشيء بما هو هو، والماهية من حيث هي لا معدومة ولا موجودة، انما ما يطرأ عليها الوجود من العوارض تعرضها للوجود، وعليه يكون الوجود من عوارض الماهية، والماهية من جانب وجودها تحتاج الى علل الوجود حتى تتحقق، فالوجود غير الماهية، وهي في تحققها تحتاج لليلة الفاعلية والغائية وعلة الموضوع، والجوهر هو المقوم للعرض كون العرض يحتاج الى محل يحل فيه، فيكون الجوهر هو محلاً للعرض وقائماً عليه، اي ان العرض لا يتقوم الا بوجود الجوهر، فالعرض اما ان يكون في الجوهر، وإما في الموضوع، وبذلك نرجع الى التقسيم الاول، ولا يمكن ان يكون بلا نهاية لاستحالته، ويمكن ان يكون



وجود العرض في عرض، وهذا غير مستحيل، كالاستقامة بالخط، والسرعة في الحركة، والموضوع القائم بنفسه يختلف عن الجوهر، والموضوع هو ما صار بنفسه ونوعه قائماً واصبح سبباً لشيء آخر، وهذا الشيء الذي سببه الموضوع ليس هو جزءاً من الموضوع، ويختلف عن الجوهر كون العرض الذي حل فيه قد يكون جزءاً منه ويأخذ صفات الجوهر باستثناء التقدم والتأخر، فلا يمكن تقدم العرض على الجوهر^(١٨).

والجواهر إما جسم، وإما غير جسم، والجوهر الذي هو غير جسم، اما جزء من الجسم وإما لا من جزء الجسم، فيكون مفارقاً للجسم ولا يتصل به، وإذا كان جزء الجسم اما صورته وإما مادته، وإذا كان مفارقاً، وليس جزء الجسم، اما ان يكون له علاقة، وعليه تقف الاجسام في حركتها ويتصرف في تلك الحركة وعندها يسمى نفساً، وإما يكون مفارقاً للمادة من جميع جهاته فيطلق عليه عقلاً^(١٩).

ويرى الباحث أن تقسيم ابن سينا للعلل إلى المادية والصورية من جهة الماهية، والفاعلية والغائية من جهة الوجود، يدل على ترابطها في نظام علّي منسجم لا تعارض فيه، إذ تؤدي كل علة وظيفتها ضمن مرتبتها الخاصة، فالعلة الفاعلية هي التي توجد الشيء الذي له علة الماهية، وقد تكون علة للصورة وحدها أو للمادة والصورة معاً، فتصبح علة لجميع العلل، بينما الغائية تتعلق بفاعلية الفاعل لا بوجود الشيء ذاته، ومن ثم تنتهي العلاقات العلّية إلى وحدة العلة الأولى التي يبتني عليها نظام الوجود.

والاول ينقسم على ما يحتاج الى محل يحل فيه او بتعبير اخر قابل يقبله وهو الموضوع، وما ليس له محل يحل فيه أي لا وجود لموضوع يحل فيه، فالذي لا مادة له ولا صورة يحتاج الى علة تخرجه من حيز العدم لترجيح الوجود والى قابل يقبله وهو الموضوع الذي يحل فيه، وأما ما كان له مادة وصورة يحتاج الى علة تجده فقط، وهو المركب من المادة والصورة، كالنجار الذي هو علة لصورة السرير، دون مادته، وما هو علة للمادة والصورة مثل الجوهر المفارق، وتكون علة للمركب بين المادة



والصورة وهي علة الجمع بينهما، واما العلاقة بين علل الوجود وهي العلة الغائية والعلة الفاعلية، والعلة الغائية وهي التي تكون لأجلها الفعل وغايته، فتكون العلة الغائية عليّة العلة الفاعلية^(٢٠).

الوجود لا يمكن أن يُعرف لوضوحه التام، وكون التعريف يذكر اجزاء المُعرّف، فالوجود بسيط ليس له اجزاء حتى يمكن تعريفه، كالماء المركب من (H_2O)، وهنا الماء مركب بحسب النسبة الكيميائية بنسبة (٢/١)، ويمكن تعريفه كونه مركباً، فالبسيط كالوجود لا يمكن تعريفه كونه لا اجزاء له يمكن حساب نسبة اجزائه وبيان حدوده، إذن فالوجود بما هو وجود لا يمكن الكشف عنه، الا عن طريق واحد هو كونه مفهوماً كلياً يمكننا عن هذا الطريق الكشف عنه، لذلك كان وجود الشيء إما مركباً وإما بسيطاً، والبسيط يُعرف بتوسط المركب كما تقدم في المثال السابق كون كل مركب يتكون من بسائط اثنين او اكثر ولهذا سُمي مركباً، ويكون المركب دالاً على البسائط، والمركب يمكن الاشارة اليه بتحليله تحليلًا يميز بسائطه للتوصل الى حده وتعريفه^(٢١).

واطلاق الوجود المشكك على الجوهر والعرض على حد سواء بقوله: "الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا في موضوع، وعلى الذي وجوده في موضوع"^(٢٢).

فلفظ المشكك هو الدال على معنى واحد وهو الوجود باختلاف جزيئات الموجودات، فيكون هذا المفهوم الكلي الذي هو الوجود حاصل في بعض تلك الجزيئات اولى من بعضها الاخر، والمفهوم من كون الشيء موجوداً، مفهوم واحد في جميع تلك الاشياء التي تقع تحت الوجود، بمعنى انه للواجب والممكن والجوهر والعرض، وجوداً واحداً باختلاف الاولويات والمراتب كما سنبينه في مبحثي الواجب والممكن، فالوجود مفهومان والمفهومان المتغايران من جهة الموضوع لا من جهة المحمول، وكذلك ينقسم الوجود الى الوجود العيني المتحقق في الخارج، فالوجود محمول على موضوعاته وهو واحد، والاختلاف يكون باختلاف الموضوعات، فان



الانسان مفهوم كلي ينطبق على زيد وعمر وعلي، وهو المفهوم الكلي الذي يجمع النوع، لكن اذا نظرنا الى كل انسان بذاته بتحقيقه خارجاً نجد الاختلاف واقع فيه عبر العوارض المتحصلة فيه، كما ان لمفهوم الذات تصوراً في الذهن وهذا التصور وجود وهو مختلف عن الحقيقة وهو متحقق في الذهن، والتحقق الاخر الذي هو حقيقي متحقق خارج الذهن، فإذن هنالك وجود وراء الموضوعات هو وجود واحد ومطلق ولا ثنائية فيه ولا انقسام وان تعددت موضوعاته^(٢٣).

المطلب الثاني: العلاقات بين العلل:

قسم ابن سينا الموجود على عدة اقسام وفقاً للعلل المترتبة او عدمها، الواجب لذاته، والممكن لذاته، ولم يذكر الممتنع كونه إذا فُرض وجوده لا يمكن عدّه معدوماً بعد فرض وجوده وليس هو من الموجودات، وعدم علته اولى من فرض وجوده، وهو بائن، فالواجب لذاته وهو القائم بذاته غير مفتقر الى غيره، والقوام هو اسم من اسماء الباري عز وجل، وما كان حقه الإمكان فلا يمكن وجوده من ذاته، بمعنى ان الإمكان لا يكون بأي وجه من الوجوه يستحيل الى الواجب بذاته، فان سلب الوجود عنه يبقيه في حيز عدم الوجود، فالممكن اما وجوده من ذاته وإما من غيره، ولا يصح ان يكون من ذاته بعد فرضه انه ممكن، فإذا كان من ذاته انقلب واجباً للوجود وهو خلف، وإما ان يكون وجوده من غيره وهذا اثبات المطلوب بعد فرضه ممكناً، وان فرض وجوده من عدم وجوده لحضور شيء اخر او عدم حضوره، وهذا ما يرجح احد طرفيه على الاخر، أي بمعنى حضور علته التي تخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود فنُرجح وجوده على عدمه، واما عدم حضور علته هو ترجيح لإبقائه في عدم الوجود، فالممكن لا يوجد الا بوجود علة تغايره، وهنا تبين ان الممكن هو المفتقر دائماً، والافتقار يجعله دائماً استحالة ترجيح وجوده على عدمه من غير مرجح، فلا بد من وجود علة واحدة رجحت الموجودات الامكانية الى الوجود^(٢٤).



وممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجوداً، فما يعرض منه محال، فإن نسبة وجوده الى نسبة عدمه واحدة، فلا بد له من مرجح حتى تقوم علته على اخراجه من حيز العدم الى حيز الوجود، فيطلق عليه الوجود بالإمكان كون افتراض عدمه جائزاً بعد ان يوجد، فلا تكون ضرورة الى احد طرفيه، وهو ما يطلق عليه ممكن الوجود، وان صفة الوجود اليه قبل ان يتحقق انما هي الاستعداد المحض ولا يمنع من ذلك بشرط ترجح طرف الوجود على طرف العدم حتى يخرج الى حيز الوجود، وهذا الاستعداد يقال له: استعداد القوة، وما كان ممكن الوجود بذاته فانه واجب الوجود بغيره^(٢٥).

مبدأ الوجود:

العالم السفلي المتلبس بالمادة، بعد اتمام العالم المفارق، واستيفاء عدد الكرات والعقول، لزم عن السماوية الاسطقسات وهي العناصر الأربعة، وهي العناصر الاولى لهذا العالم، وهو الأخس من العالم المفارق، وسبب هذا للكون والفساد الذي هو في طبيعتها، وبُعدها عن الاول، وقربها الى مركز الارض، وهذه العناصر التي في طبيعتها الكون والتغيير والحركة، ولا يلزم صدورهما من عقل سماوي واحد، ولزوم اشتراك اجرام سماوية لإنشاء هذه العناصر، بامتزاجات مختلفة واعدادات متغيرة باختلاف احوال العقول المفارقة، عكس عليها اختلافاً لازماً يكون فيها، وسبب وجود المادة، بسبب الاختلاف والاتفاق بين السماوية، وبحسب تلك الاختلافات نشأ مبدأ المادة التي تنتهي لقبول الصورة، فتكون قابلاً للصادر التي هي النفس عن العقل العاشر، والصورة فيها الانفعالات النفسية التي تكون قوابلها في المادة، فهذه القوة موجودة في الهيولا بالقوة، والصورة هي المحرك للمادة والمحولة القوة الى الفعل، فقوام المادة التي كانت من السماوية، قائم بالمادة والصورة معاً، فلا قوام للهيولا الأولى بوصفها الاستعداد المحض من مبدأ واحد اما الصورة اما المادة، والمادة هي قوام ذاتها بغير الصورة، فإن كان القوام للمادة من الصورة لزم ان لا تسبق المادة الصورة، فلو



كانت من المبادئ الأولى لم تحتج الى الصورة لاستكمال كونها، والطبائع توجد في السماوية في المادة بالقوة، وتكون مع المادة بالطبيعة المشتركة للمادة من الاجرام، ففتتياً الطبائع في المادة بالقوة، وعند حلول الصورة فيها تخرجها الى الفعل، والحركة اخس الاحوال في العالم المفارق، واما العالم السفلي فالمادة اخس الذوات لقربها من المركز، والحركة في العالم المفارق، هي سبب لتغير الاحوال وتبدلها في العالم السفلي، وبسبب الامتزاج الحاصل في العالم المفارق للعقول وهو سبب لامتزاج العناصر الحاصل في عالم الكون والفساد، وبما ان السماوية لها حركة واحوال تخصها، فهذه الاحوال والكيفيات مؤثرة وتسري الى هذا العالم، وهذه التأثيرات تنعكس على الطبائع، فالحركة والصورة هي في الاجسام الارضية، حادثة فيها عن النفس الواهبة من الفلك او بمعونتها^(٢٦).

الامر الذي يتفق فيه مع الفارابي في التمييز بين الموجودات السماوية التي حازت صفات الكمال والافضلية، والتمام بالفعل من جهة وجودها وجوهرها كونها غير مركبة من القوة والفعل، وهي خاضعة لنظام ثابت لكونها حازت الكمالات الفضلى في جوهرها منذ الوهلة الأولى، واما الوجودات الأرضية التي تحت التدرج النوعي صعوداً نحو الكمالات لذلك فقد اتصفت بالنقص منذ البداية كونها متحركة نحو الكمالات تدرجاً من القوة الى الفعل، ومتأثرة بالعوامل الخارجية للتغيرات الطبيعية والولادة، والنمو، والانحلال، لذلك فرق بين الجمادات لاحتوائها على طبائع طبيعية، وبين الحيوان الناطق الذي يجمع بين الطبائع الطبيعية والارادية، وجوهر التفريق بين السماوية التي تتصف بالكمال منذ البداية، والتمامية بالفعل والثبات بلا تغير، وليس فيها إرادة ذاتية، العقول والافلاك، وبين الوجودات الأرضية المتدرجة نحو الكمالات، والمتحولة في الأحوال، وتتصف منها بالطبيعية، ومنها بالإرادية^(٢٧).

والاختلافات ومبدأ الاختلافات في العناصر وعددها مدرك، بسبب الاعدادات من السماوية من نسب القرب والبعد للمحيط من السماوية، وما تولد عن السماوية من



انبعاثات شاركت تلك الاختلافات، واجتماع النسبة والانبعثات علمنا مبدأ الاختلافات وكذلك الامتزجات، وهذا ادراك اجمالي، اما الادراك التفصيلي، فلا سبيل اليه، لعدم ادراك الأسباب التفصيلية، فما كان اقرب الى المحيط، التي هي النار يكون حاراً، وما يلي النار اقل سخونة، وما كان قريباً للمركز كثيفاً وبارداً، والابعد عن المركز يكون اقل كثافة، وقلة الحرارة وقلة الكثافة يوجبان الترطب، واليبوسة اما من الحر وإما البرد، وهو سبب كون العناصر، وعنده تتم طبيعة العناصر وتستحفظ فيه حينها النار، الهواء، والماء، والتراب^(٢٨).

وللبرهنة على ان الممكن مفترق دائماً الى علة هي واجبة، فيجب ان تنتهي الاسباب التي ترجح الممكن الى علة اولى، ويريد ابطال ترجح الممكن من علل متسلسلة مع بعضها، ولا بد من وجود علة خارجة عن الامكان وهي واجبة بالذات، فلا يمكن ان تلتقي جملة ممكنات متتالية من العلل الممكنة الى ما لا نهاية من دون الرجوع الى العلة الخارجية عن الجملة واجبة بالذات، فإن الجملة تكون ممكنة بحكم تجمع كل واحد من آحادها ممكناً، فتأخذ من اجزائها حكم الامكان، كون الجملة متعلقة بأجزائها، فكل فرد من افراد الجملة ممكناً بالذات، كما لا يمكن تقدم المعلول على علته بالتقدم الزمني، وهذا يبطل بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبه فإن المعلول محتاج الى علته ابتداءً وبقاءً^(٢٩).

وبعدما يبطل تسلسل العلل الممكنة بلا نهاية، يعتمد الى ابطال تناوب الدور للعلل، بقوله: إن الممكنات لا يمكن ان تكون علل بعضها لبعض في الدور، فهذا محال، فلا يمكن للعلل الممكنة ان تكون علة لوجود الشيء ومعلولاً لذات الشيء في الوقت نفسه، فلا يمكن توقف شيء على وجود الشيء ذاته وبالعكس، فمحال التقدم والتأخر لشيء واحد وفي الوقت نفسه ومن جهة واحدة، ومثاله وجود علة (أ) يتوقف وجودها على وجود علة (ب) وفي الوقت نفسه يتوقف وجود علة (ب) على وجود علة



(أ) وهكذا، لازمه احدى العلل متقدمة على الاخرى ومتأخرة عنها في الوقت نفسه، وهذا محال^(٣٠).

وعن هذا الطريق تحدد مراتب الموجودات، بوصف العلل من العوارض التي تطرأ على الموجود حتى تتحكم بأحواله كإخراج الممكن من عدم الى حيز الوجود، فالأثر والسبب من اهم المباحث التي تبحث في الوجود للوصول بالبرهان العقلي الى اسباب الوجود ومعرفة علته وتمييز الموجود بعلله. وتقسم العلل على اربعة اقسام، علتان للماهية الذهنية، وعلتان للوجود الخارجي، فكل موجود لا يخلو من علتين يجب ان تتوفر فيهما، ودائماً ملازمة للمعلول، وهي علتا الوجود، العلة الغائية، والعلة الفاعلية، وبذلك تصبح العلل داخلية للموجود، وهي علتا الماهية، وعلل خارجية وهي علتا الوجود، والعلة هي السبب الذي يتوقف عليه الاثر، وهي التي يفترق اليها الشيء لإيجاده، فالتحقق العيني الخارجي يتوقف على علتي الوجود، والعلة المادية هي العلة التي يكون فيها الجسم ما هو بالقوة، اما العلة الصورية فهي ما يكون الجسم وجوده بالفعل، وهي ما يتوقف عليها قوام الشيء، والعلة الصورية هي التي تخرج الشيء ما كان بالقوة ومستعداً بالقوة للوجود الى ما يكون بالفعل، والعلة الفاعلية هي العلة التي توجد الشيء في العيان، واما الغائية فهي الهدف والغاية لوجود الشيء، والعلة المادية هي جزء الماهية للشيء المركب من المادة والصورة، فوجود الكرسي يحتاج الى اربع علل في وجوده، علة مادية الخشب، والعلة الصورية صورة الكرسي، والنجار هو العلة الفاعلية، والجلوس هي علته الغائية وما لأجلها صنع الشيء^(٣١).

ان الممكن امكن فاحتاج فوجب فأوجد، والعلاقة بين العلة ومعلولها بالنسبة الى العلة بالذات وليس العلة بالعرض، اذ ان هنالك نوعين من العلل اشار اليهما الشيخ الرئيس، فالممكن فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته ما كانت بالعرض، فالعلل العرضية مثل علة الحركة هي التي هي المعلول لاستقبال علته الحقيقية، فالبناء هو علة بالذات لحركته هو، وحركة الطابوق هي حركة يد البناء، وعند توقف يد البناء عن



الحركة توقفت الحركة بالطابوق، فيكون علة شكل البناء هو الاجتماع، وعلة الاجتماع هو السبب المفارق الذي هو حركة البناء، وعليه فإن قوام البناء غير متعلق بالبناء، فإن أصبحت علتين في البناء علة معدة، وعلة قوامة، والعلة المعدة علة متناهية، اما علة القوامة فهي علة لا متناهية مع نهاية المعلول، والعلة الذاتية يجب ان تكون معه، ولا يمكن ان تتقدم عليه، اما العلة العارضة فهي العلة البعيدة التي يمكن ذهابها نهائياً وغير ملازمة للمعلول بلا نهاية، مثل الاب الذي هو حركة المني فيكون من العلة المعدة لعله الوجود، فعند توقف حركة المني من جهة صدور الحركة علة لحصول المني في القرار، وعند حصوله صفة الحيوانية وبقائه عليها لها علتها، وعليه كل فاعل مع حركته علة بالذات، أما عنصر الماء في التسخين فإن التسخين هو ابطال علة البقاء والقبول على الصورة التي عليها قبل التسخين، فتكون العلة العارضة علة الاستعداد لإبطال ضد الحالة الثابتة، وتحويلها الى اثر حادث جديد وبزواله يزول السبب الذي به تحولت، وبالتالي فإن العلة نوعان: علة القوامة ثابتة، وعلة عارضة ومفارقة وليست من القوامة بشيء، إنما هي تعد المعلول لاستقبال علة القوامة^(٣٢).

لذلك قال: "كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو اما ان يكون عن ذاته او عن غيره، او لا عن ذاته ولا عن غيره، وما ليس له وجود عن ذاته ولا عن غيره، فليس له وجود، وليس بممكن الوجود لذاته وجود عن ذاته، والا لوجب ذاته لا عن ذاته، فإن وجوده عن غيره"^(٣٣).

وتقرير ممكن الوجود هو وجود علة خارجة عنه كان وجوده بسببها، وبعد استعداده للوجود ولا يوجد مانع من ذلك كون حكمه هو الممكن، واما فرض الوجود عن ذاته محال لأخذه الى حكم الوجوب عن ذاته وفرضه الاولي امكان الوجود عن غيره، واما حكم لا عن ذاته ولا عن غيره فيكون ليس له وجود البتة، وهو مخالف لحكمه كونه ممكن الوجود بذاته وامكانية ترجيحيه الى حيز الوجود متوفرة بتوفر شروط وجود علتها، وعليه وبعد ابطال الجميع بقي ان وجوده عن غير ذاته لإمكان الوجود



بذاته وبعد توفر علته والسبب من غيره وتوفر الشروط ولا يوجد مانع فاخرج الى الوجود بعلة وهو المطلوب.

اذن فالملاك هو ملاك الافتقار الذاتي في الممكن، بعد ما اقره ابن سينا بالدليل البرهاني الى ان ممكن الوجود محتاج الى علة خارجية لتقيض عليه الوجود، فواجب الوجود هو العلة الاولى لجميع علل الممكنات، ورأيه في واجب الوجود نجده يعرض صفات العلة الاولى، والمبدأ والمعاد لجميع الممكنات، وواجب الوجود واحد من جهة الفردانية وذاته خاصة به وحده، ولا يشاركه احد في النوع وتام الذات من كل جهة، فلا فقر ولا حاجة ولا نقص، ولا يوجد في ذاته تركيب قط، فلا مادة ولا صورة ولا كم ولا كيف ولا حال ولا تعدد ولا تصرف، نظام الكون بحكمته، وتوجد الممكنات؛ لأنه يعقلها، وجود محض، خير محض، وجوده صرف، مانح كل وجود، لا لفقر او حاجة، بل للنعمة والوجود، وانه الاول يعقل ذاته خيراً محضاً، فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته، لا على سبيل لذاتنا الانفعالية، بل لذة فعلية هي جوهر الخير المحض، ومن هذه الرؤية يمكن فهم مراتب الوجود^(٣٤).

فالكمالات الوجودية وفقاً لتدرج الكائنات من العلة الاولى والمبدأ المطلق، الرابط بين مراتب الموجودات وقضية القضاء والقدر، فالمراتب الوجودية ابتداءً من الانفس المجردة، والتدرج محكوم بالتجرد وعدم التجرد من المادة، كما ترتبط المراتب الوجودية بالعقل والعلم والفعل الأخلاقي، والجامع لهذه الكمالات الوجود الإنسانية كمظهر لها، لنجد الطرح البنيوي لدى ابن سينا مؤطر بالتأويل العقلي الفلسفي، والرؤية الصوفية وفقاً للمقارنة بين الوجود الملائكي والكمالات الإنسانية تحت القدرات العقلية والروحية^(٣٥).

واما الاعتبارات العقلية التي ساقها ابن سينا في البرهنة على ان الوجود مفهوم كلي، وان الوجود محمول على موضوعات مع اختلاف تلك الموضوعات، ولا اختلاف في الوجود بما هو هو، وان الموجود إما واجب وإما ممكن باعتبار علته، ومرتبطة



الوجود اليه، لا يضر هذا الاعتبار العقلي في شيء من الافتراضات، وإن برهان عدم امكانية تسلسل علل الممكن، ولا دور في تلك العلل، وكل وجود ممكن ليس وجوده من ذاته بل عائد الى علة واحدة هي علة كل تلك العلل، ووصل ابن سينا الى الامر البدهي الذي يقرر بان الممكن دائماً مفقود ومحتاج الى العلة الكاملة التامة التي هي علة كل معلول وسبب لكل اثر حاصل، فهو الدليل على وجود الموجود الواجب الذي يفيض الوجود للمكانات، وعلة الجميع.

لهذا الدليل غايات منها، ان جميع الممكنات مركبة، وبالعودة الى اصل ماهية الممكن يمكن الوصول بالبرهان العقلي الى التركيب الحاصل، وبعد ما تبين في سياق البحث من تعلق العلة الفاعلية بمعلولها، فما العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية؟ على اعتبار ان الممكن له اربع علل، علتان للوجود العيني، ومثلهما للوجود الذهني، فالعلة المادية التي فيها قوة الشيء، والناشئة من الامتزجات الاولى، ومن هذه الامتزجات تكونت العناصر الأربعة (الاسطفسات)، التي بسبب الاجرام السماوية كان فيها الاختلاف، والمحصورة بين الارض التي هي المركز وبين المحيط الذي يلي المركز، والتي أدركت فيها العناصر اجمالاً، ولا امكانية للعقل البشري معرفتها بالتفصيل، وبسبب القرب والبعد واحوال السماوية، وهذه النسب خلفت احوالاً متباينة، افاضت القوى التي تهيأت لتكون بالفعل بعد صدور الصورة من العقل الفعال لتتركب من الصورة والمادة، وتحول ما كان بالقوة في المادة الى الفعل بعد التركيب^(٣٦).

أما المادة فإما ان تكون عنصراً بسيطاً وإما مركباً، والبسيط اما ان يتغير وإما ان لا يتغير، والذي هو مركب بزيادة شيء اخر، فإما بتغيير مكاني، وإما حركة كيفية، وإما حركة كمية، وإما وضعية، وإما جوهرية، وإما بفوات اشياء من جوهر من كم وكيف وغيره، وبعد قبول الشركة تجمع فيه التركيب والاجتماع، وهذا التركيب والاجتماع إما أن يكون من الاجتماع فقط، وإما من الاجتماع والتحول في الكيف، والمتغير لا بد ان ينتهي الى غايته، بتغير واحد او الى تغيرات عديدة، وذلك يحصل



بتغير علله الموجبة للتغير، فما تكون من هذه الاجتماعات المركبة اخر التقسيمات في التحليل هو العنصر، وهو الجزء الاخير الذي لا ينقسم، والذي منه ومن غيره تتكون الاشياء، ولا ينقسم بصورته، والعنصر بما هو عنصر له قوة القبول فقط، اي انه قابل للصورة المفاضة عليه من واهبها، وان الحركة موجودة في العنصر بالقوة، وعند تركبه بدخول الصورة عليه خرجت القوة والحركة الى الفعل، فلا يصح ان يكون الشيء قابلاً وفاعلاً لشيء واحد بلا تركيب، والصورة الحاصلة قد تكون قاصرة وغير مستكملة، والكمال هو الحركة، وقد تكون تامة ومستكملة بحركتها، وهنالك شيء واحد تجتمع فيه العلل الاربع من وجوه شتى التي بينها في موضع العلل، وحصول صورة البيت لدى البناء، هو صورة الحركة بالنسبة الى صورة البيت التي هي مبدأ حصول الصورة في مادة البيت، والفرق بين الفاعل الذي يحتاج الى الالة في تحصيل الحركة لحصول صورة الشيء يختلف عن الفاعل التام، وقد ظهرت العلل جميعها في الممكن وماهية الممكن ناشئة عن التركيب، دليلاً على بساطة ذات واجب الوجود وليست له ماهية^(٣٧).

وبما ان الوجود عارض على الممكن وليس اصيلاً فيه، وماهية الممكن مركبة من علل ومعلولات، وواجب الوجود لا يشارك احدا في ماهية غيره كونه لا ماهيته له، وذاته لا تحتاج للبحث في انفصاليه عن غيره كون الانفصال بعد ان ذاته لا تشترك مع غيره غير مجدٍ وعيب، والوجود هو طارئ على ماهية الممكن الوجود، ولا هو اصيل في جزء ماهية ممكن الوجود.

"واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء، لان كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. وأما الوجود فليس بماهية شيء، ولا جزء ماهية شيء، اعني الاشياء التي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها"^(٣٨).



وهذا الطريق في ثبوت وجوب وجود الاول، والذي لم يحتج بياناً وبرهاناً على وحدانيته، وبراءة الاول عن الصفات والعوارض التي تنطبق على الممكنات، ولا احتاج برهاننا هذا الى شيء من خلق الاول ولا فعله، ويقصد بها مخلوقات الله تعالى، وان كان دليل خلقه دالاً عليه لكن طريق برهان الوجود بما هو وجود، وان الاول هو الوجود المحض، اصبح طريق اثبات وجوده، واثبات وحدانية ذات واجب الوجود، وانه علة اولى، ومنه المبدأ واليه المعاد، وان الاول هو ذاته شاهد على خلقه لا ان خلقه شاهد عليه، وهذا الطريق هو اشرف واعلى مرتبة واثق برهاننا من سواه، وخلاصة القول: إن الشيخ الرئيس يرى ان شرف هذا البرهان متأثّر من شرف الاول ووجوده ووحدانيته^(٣٩).

المعاد:

اتخذ الشيخ الرئيس الطريق للبرهنة على ان الاول هو مبدأ الوجود واشرفه، وبدأ تنازلياً من الاشرف فالأشرف الى الاشراف فالأشرف، اي ان الاول هو المبدأ والغاية لذلك قلنا (من) التي تدل على البداية والانطلاق، و(الى) التي تدل على الغاية والهدف والمنتهى، وفقاً لموضع ابن سينا من الحق الى الخلق، فان النفس الانسانية التي هي فيها اخر العقول، بالترتيب التنازلي من الاول، وهي اخسها من العقول، لتعلقها بالمادة، تعود بما تعقلت الى مبدئها، فهي تفارق البدن بعد فساد الجسم الهولاني، وبفساد آلتها تتفصل النفس، وعليه فان فساد الجسم بهذا الانفصال هو عدم فساد النفس انما قطع الاتصال بين الهيولا الاولى والنفس، والسؤال الذي يرد هنا: اذا عادت النفس هل تعود مع ادراكاتها ام تعود بلا ادراكاتها؟

وعليه فإن عادة النفس بإدراكاتها فان التعقل والادراك يكون في النفس لا في البدن على اعتبار لم يفسد الادراك بفساده، وان عادة مع النفس هو دليل على ان الادراك تابع للنفس لا للبدن، فيكون التعقل بذات النفس لا بذات البدن، وهو ما نطلق عليه المعاد الروحاني، كما ان الانسان في مسيرة حياته الدنيوية، وعند تقدم العمر تبدأ



حواسه وقواه المادية بالضعف والتراجع، بينما الإدراكات تترقى، كذلك فإن الدماغ وهو الجزء المادي في البدن ينهك لكثرة التفكير، حتى انه ليس وعاء للإدراكات، فالوعاء اذا تراجع يتراجع كل ما تعلق به، كما ان القوى البدنية تتعب وتتراجع عن تكرار الافعال ولا سيما الافعال القوية بفعلها، نرى ان القوى الموجودة في البدن تضعف وتضمحل، اما القوة العقلية فتحتفظ بقوتها بل تزداد، كما ان الحواس لا تدرك إدراكاتها، ولا آلاتها لعدم وجود الواسطة بين الإدراك والحواس اما القوة العاقلة فتدرك بتوسط الحواس، فهي تدرك الحواس وما تدركه عن طريق الحواس، فكانت الحواس آلة النفس للوصول الى الإدراك، ولو كانت القوى المدركة منطبعة في البدن لحل المُدرك في المدرك، فإما ان يدرك محله دائماً، وإما لا يدركه دائماً، وكيف لا يمكنه ادراكه وهو خاصيته الإدراك، وان ادرك، تجتمع صورة الشيء مع حقيقة الشيء في محل واحد، فالنفس تعود بكمالها الذاتية "اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، لم يضرها فقدان الآلات؛ لأنها تعقل بذاتها -كما علمت- لا بآلتها، ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلاله البتة، الا ويعرض للقوة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة"^(٤٠).

فضلاً عن ان الإدراكات لا تنهك ولا تتراجع، وهو دليل على ان الإدراك شيء والدماغ شيء آخر. وعلى ما تقدم فإن البدن لا علاقة له بالتعقل، والنفس تعقل بذاتها وهي جوهر عاقل له المكنة على ان يعقل بذاته، على ما اعتبره في ان النفس العاقلة اصل، والاصل لا يكون فيه فساد، وكون الاصل جوهرًا وبسيطاً فهو خالٍ من الاجزاء والتركيب، وكما بيناه في مبحث الجوهر والعرض، وأيضاً ان العدم هو زوال العلة، فيعرض العدم بعد زوال العلة وانتفاء الشروط للوجود، فتصبح النفس قائمة بذاتها كونها جوهرًا وبسيطاً، والجوهر لا يحل في محل، كونه موجوداً لا في موضوع، والموجود بمعنى بقاء علتي الوجود معه، وبهذا البرهان في اثبات ان النفس جوهر بسيط واصل،



فتعود الى مبدئها ولا تقسد بقوله: "فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل، مثاله ان يعقل بذاته، ولأنه اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة لقوة الثبات"^(٤١).

الخاتمة:

- ١ - امتلاك الانسان للإرادة والعقل الذي لا يساق بمجرد عوامل خارجية.
- ٢ - عدم انكار وجود العلل القريبة والبعيدة للإرادة الإنسانية، وفقاً للجمع بين الحتمية التكوينية، وحرية الاختيار الإنساني ومن داخل نظام السببية.
- ٣ - نسبية حرية الانسان وفقاً للنظام العقلي الحتمي، كونها حرية في اطار ذلك النظام، والترجيح بين الفعل والترك حتى تكون مسؤولة.
- ٤ - تعلق الضرورة الحتمية، بالحرية الإنسانية وفقاً لقانون السببية، والحرية الإنسانية داخلة في هذا النظام لا خارجه، فالتكليف ممكن واختيارات الانسان منبثقة من علل شاملة للعقل والإرادة، لا قسرية.
- ٥ - مركزية واجب الوجود تركز على الوجود الضروري، وافاضة الوجود على المخلوقات لا للفقر والحاجة، بل للإنعام والوجود.

الهوامش:

- (١) ابن سينا، عيون الحكمة، الصادق، ط١، ص٤.
- (٢) ينظر، الرازي، فخر الدين، (ت٦٠٦هـ) المطالب العالية من العلم الالهي، تح، احمد مجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ج١، ص٣١٣/ وينظر، الكليني (ت٣٢٩هـ)، اصول الكافي، ط١، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ج١، ص٦٤.
- (٣) ينظر، المصدر السابق، ص٨.
- (٤) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، الالهيات، ج٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط٢، ص٧.
- (٥) ابن سينا، شرح عيون الحكمة، اسماعيليان، ط١، ١٤١٥، ص٩.
- (٦) ينظر، المصدر نفسه، ص٩.
- (٧) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، المنطق، ج١، تح، سليمان دنيا، النعمان، ١٩٩٢م، ص١٤٩.
- (٨) ينظر، ابن سينا، الشفاء، المنطق، تح، سعيد زادة، مكتبة المرعشي، ص٢٧.



- (٩) ينظر، المصدر السابق، ص ١٤٩.
- (١٠) ينظر، الكندي، يعقوب بن إسحاق، (ت ٢٥٢هـ) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، تح، فؤاد الاهواني، ط ١، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٨م، ص (٨٥-٨٦).
- (١١) ينظر، المازندراني، محمد صالح، (ت ١٠٨١هـ) شرح اصول الكافي، تح، علي عاشور، ط ٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٢٠٧.
- (١٢) ابن سينا، الشفاء، المنطق، الاميرية، ١٩٥٢م، ص ٣٢.
- (١٣) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، المنطق، ج ١، تح، سليمان دنيا، النعمان، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٥٢-١٥٣.
- (١٤) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الالهيات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، ط ٢، النعمان، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٣.
- (١٥) ينظر، المصدر نفسه، ص ١٤.
- (١٦) ابن سينا، النجاة، الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، المرتضوية، ط ٢، ١٩٣٨م، ص (٢١١ - ٢١٢).
- (١٧) ينظر، ابن سينا، الشفاء، الالهيات، تح، حسن زاده املي، باقري، ط ١، ١٣٧٦ش، ص ٧١.
- (١٨) ينظر، المصدر نفسه، ص ٧٢.
- (١٩) ينظر، المصدر نفسه، ص ٧٣.
- (٢٠) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الالهيات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص (١٧ - ١٨).
- (٢١) ابن سينا، النجاة، المرتضوية، ص ١٣٤.
- (٢٢) ابن سينا، عيون الحكمة، الصادق، ج ٣، ط ١، ص ٥٣.
- (٢٣) ينظر، المصدر نفسه، ص ٥٣.
- (٢٤) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الالهيات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص (١٩ - ٢٠).
- (٢٥) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص (٢ - ٣).
- (٢٦) ينظر، ابن سينا، الشفاء، تح، حسن زاده املي، الاعلام الاسلامي، ط ١، ١٣٧٦ش، ص (٤٤٤ - ٤٤٥).



- (٢٧) ينظر، الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، (ت ٣٣٩هـ) آراء أهل المدينة الفاضلة، تح، البير نصري نادر، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٦٣.
- (٢٨) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، الالهيات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص (٢٣٤ - ١٣٥).
- (٢٩) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص (٢٠ - ٢١).
- (٣٠) ينظر، ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ٢٣.
- (٣١) ينظر، ابن سينا، الشفاء، الالهيات، ص (٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩).
- (٣٢) ينظر، المصدر نفسه، ص (٢٦٥ - ٢٦٦).
- (٣٣) ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٩٢.
- (٣٤) ينظر، ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ٣٣.
- (٣٥) ينظر، ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، المكتبة المرتضوية، ص ٢٩٩.
- (٣٦) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص (٢٣٥ - ٢٣٧).
- (٣٧) ينظر، ابن سينا، الشفاء، تح، حسن زادة املي، مكتبة الاعلام الاسلامي، ط ١، ١٣٧٦ش، ص (٢٨٦ - ٢٨٧).
- (٣٨) ينظر، ابن سينا، الاشارات والتنبهات، الالهيات، ج ٣، تح، سليمان دنيا، النعمان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص ٤٩.
- (٣٩) ينظر، المصدر نفسه، ص ٥٤.
- (٤٠) ابن سينا، الاشارات والتنبهات، الالهيات، تح، سليمان دنيا، ط ٢، النعمان، ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٢٤٤.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

قائمة المصادر والمراجع:

- (١) ابن سينا، شرح عيون الحكمة، اسماعيليان، ط ١، ١٤١٥م.
- (٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت ٤٢٨هـ)، منطق الشفاء، تح، سعيد زادة، مكتبة المرعشي.



- ٣) الرازي، فخر الدين، (ت٦٠٦هـ)، المطالب العالية من العلم الالهي، تج، احمد مجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- ٤) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، الاشارات والتنبهات، المنطق، تج، سليمان دنيا، النعمان، بيروت، ١٩٩٢م، ج١.
- ٥) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، المرتضوية، ط٢، ١٩٣٨م.
- ٦) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، الشفاء، الالهيات، تج، حسن زاده املي، باقري، ط١، ١٣٧٦ش.
- ٧) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، عيون الحكمة، الصادق، ط١، ج٣.
- ٨) الكليني (ت٣٢٩هـ)، اصول الكافي، ط١، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ج١.
- ٩) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، (ت٣٣٩هـ)، اراء اهل المدينة الفاضلة، تج، البير نصري نادر، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ١٠) المازندراني، محمد صالح، (ت١٠٨١هـ)، شرح اصول الكافي، تج، علي عاشور، ط٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م.
- ١١) الكندي، يعقوب بن إسحاق، (ت٢٥٢هـ)، كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، تج، فؤاد الأهواني، ط١، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٨م.
- ١٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، المبدأ والمعاد.
- ١٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، (ت٤٢٨هـ)، الاشارات والتنبهات، الالهيات، تج، سليمان دنيا، ط٢، النعمان، ١٩٩٣م، ج٣.



Sources and References

1. Avicenna, *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikmah*, Ismā'īliyyān Press, 1st ed., 1415 AH.
2. Avicenna, *Manṭiq al-Shifā'*, edited by Sa'īd Zādah, Mar'ashī Library.
3. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606 AH), *Al-Maṭālib al-Āliyah min al-Ilm al-Ilāhī*, edited by Aḥmad Majāzī al-Saqqā, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1st ed., 1987 CE.
4. Avicenna, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt: al-Manṭiq*, edited by Sulaymān Dunyā, Al-Nu'mān Press, Beirut, 1992 CE, vol. 1.
5. Avicenna, *Al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, Al-Murtaḍawiyyah Press, 2nd ed., 1938 CE.
6. Avicenna, *Al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, edited by Ḥasan Zādah Āmulī and Bāqirī, 1st ed., 1376 SH.
7. Avicenna, *'Uyūn al-Ḥikmah*, Al-Ṣādiq Press, 1st ed., vol. 3.
8. Al-Kulayni (d. 329 AH), *Uṣūl al-Kāfī*, 1st ed., منشورات الفجر, Beirut, Lebanon, 2007 CE, vol. 1.
9. Al-Farabi (d. 339 AH), *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, edited by Albert Nasri Nader, Al-Maktabah al-Sharqiyyah, Beirut, Lebanon, 1986 CE.
10. Muhammad Salih al-Mazandarani (d. 1081 AH), *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, edited by 'Alī 'Āshūr, 2nd ed., Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, Beirut, Lebanon, 2008 CE.
11. Al-Kindī (d. 252 AH), *Kitāb al-Kindī ilā al-Mu'taṣim bi-llāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, edited by Fu'ād al-Ahwānī, 1st ed., Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1948 CE.
12. Avicenna, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*.
13. Avicenna, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt: al-Ilāhiyyāt*, edited by Sulaymān Dunyā, 2nd ed., Al-Nu'mān Press, 1993 CE, vol. 3.