



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية



مجلة

الفلسفة

العدد ٣١ حزيران ٢٠٢٥

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

فلسفة الحظ عند بوثيوس

مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية - أفلوطين أنموذجا

السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري

المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا

جون فيلوبونس مصدرا لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام

إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية - منظور أنثروبولوجي

رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا

مجلة الفلسفة

العدد ٣١

حزيران ٢٠٢٥



Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 31 June 2025

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

The Philosophy of Luck in Boethius

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy -
Plotinus as an Example

The Political and Religious and its Role in Constructing Extremism
and Radicalization in Al-Jabiri's Writings

Mystical Knowledge in Bonaventura

John Philoponus as a Source of Treating the Problem
of Evil in Philosophers of Islam

Edward Said and the Problematic of Social Sciences -
An Anthropological Perspective

A Contemporary Educational View to Modern
Educational Philosophies

Growing Movement in Aristotle's Physical Philosophy

The Active Self in the Age of Ultra-modernism
in Alain Touraine

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:
وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم 1035284 prefix:

هيئة التحرير:

- رئيس التحرير: أ.د. حسون عليوي فندي السراي.
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.
- مدير التحرير: م.د. محمد محسن أبيش
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير:

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. اليمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران - إيران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. إحسان علي الجيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الإلكتروني:

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)



العدد الحادي والثلاثون

حزيران

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب / المستنصرية

الإشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف

كلية الآداب / المستنصرية

إخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج



PHILOSOPHY Journal

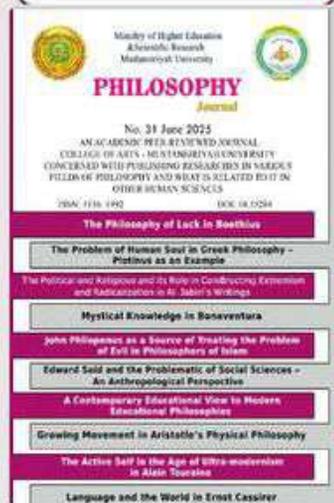
مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة
المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992
تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في
مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية
والوسيطه - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة (الغربية)
، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال
الميتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ

والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون
، ومجال الموضوعات النظرية العامة
الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان
والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية)
، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن
بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية
والزمان والحدث.

والنشر في المجلة باللغة العربية أو
الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن
خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين
الثقافة، ونشر الوعي النقدي البناء
وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار
الحضاري المميز .



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1136-1192. وحاصلة على
المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ٣٥٢٤٨-١٠. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة
من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

□. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤)

للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

□. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

□. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ،

ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

□. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (

اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

□. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر

(، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية .

□. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه .

□. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

□. البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة

□. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار

عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره (\$١٠٠) مائة دولار امريكي .

□□ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع

(١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

أردنا لهذا العدد الواحد والمثلثين من أعداد مجلة الفلسفة أن يكون على درجة من الشمول والغنى بالبحوث والدراسات في مختلف مجالات وفضاءات الفلسفة، وما له علاقة صميمية بها من مقاربات ذات طابع نظري وأبعاد اجتماعية، سياسية، ولغوية... الخ تتلاءم مع ما يرد من بحوث كثيرة للمجلة بعد الحصول على الاعتمادية من جهة، وتعزيز غنى الأهداف التي علقها المجلة بهيئات تحريرها على عاتقها من اشاعة الوعي الفلسفي-العقلي- التأملي، وبكلمة واحدة أعمال العقل في شؤون الحياة ومصائرنا لدى الناس من جهة أخرى.

فمن الفلسفة اليونانية لدينا قراءة لموضوع المنفس الإنسانية كما تبلورت فلسفياً في مذهب الفيلاسوف الاسكندراني الاغريقي الأصل (افلوطين) وفي ذلك إطلالة فلسفية هامة على فكر هذا الفيلاسوف الذي ما زال شبه غائب في مجال البحث والتنقيب. وفي اطار الفلسفة اليونانية سيطالع القارئ بحثاً بهدف اثبات فرضية أثر الفيلاسوف المسيحي جون فيلو بونس (المعروف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بيحيى الذحوي) في الفلسفة الإسلامية الشرقية فيما يخص مشكلة الشر.

وفي هذا المجال من النظر يدخلنا بحث لافيت في حالة من التفكر في قيمة الحرّية مرتبة على صورة من السجن الفلسفي الذي عان منه فيلسوفنا ابن سينا، هو وفلسفته، معتبراً ومميزاً بين نوعين من السجن، سجن غير مرئي لا يشعر به عامة الناس، وهو السجن الفلسفي، كما تجلى في غربة النفس في العالم (عينية النفس، قصة حي بن يقظان، رسالة الطير...) وسجن في المجتمع. مع التأكيد على أن فلسفة ابن سينا عبارة عن طرق للخروج من هذا السجن المزدوج والتحرر منه، و((التحرر إنما يتم بالمعرفة المتّي تُهدّ في رأيه الغاية من خلق الإنسان)).

وليس بعيداً عن فكرة الحرية والتحرر، يُطالعنا بحث عن (فكرة السيادة)، وإنما في الفكر الأوروبي الحديث وبخاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لجان بودان و جان جاك روسو، ومن منظورين مختلفين في السيادة. الأول يرى في السيادة، السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، سلطة لا تقيدتها سوى القوانين الإلهية والطبيعية ويجب أن تكون بيد الحاكم، والثاني يُعيد السيادة والسلطة إلى الشعب أو الارادة العامة.

ومن الفكر العربي المعاصر، نطالع النزعة الإنسانية في فكر واحد من أعلامنا المعاصرين (نصر حامد أبو زيد)، ووفقاً لهذه النزعة فإن الإنسان- القارئ ليس متلقياً سلبياً بل هو متلق فاعل، يضفي المعنى على النص، أيّاً يكن هذا النص، وبهذا تخرج هذه القراءة من الفئويّة وتُرمى في أحضان الفرد، وهو المسؤول عن الفهم والتدبر والتحديث من ثمّ.



ليس هذا التّعريض سوى لجانب مما ورد نشره في هذا العدد وهو عدد نأمل أن يساهم بتنوعه وغناؤه، في تعزيز الثقافة التداولية بما هو معقول من فضاء الفاهمة الأنسية المؤسسة لكل تحضّر وإرتقاء.

رئيس تحرير

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
٢-١	رئيس التحرير	كلمة العدد
❖ محور الفلسفة اليونانية والمسيحية		
٢٨-٣	أ.م.د. مسلم حسن محمد	١ : مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية (افلوطين إنموذجا)
٥١-٢٩	م.د. صباح مفتن حميدي	٢ : الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية
٦٦-٥٢	م.د. أسماء جعفر فرج	٣ : المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا
٨٥-٦٧	م.د. زينب والي شويح	٤ : فلسفة الحظ عند بوثيوس
❖ محور الفلسفة الحديثة		
٩٩-٨٦	أ. د حسون عليوي فندي	١ : نقد الميتافيزيقا
١٢١-٩٩	أ.م.د. رحاب عبد الرحمن	٢ : فكرة السيادة بين جان بودان و جان جاك روسو
١٤٠-١٢٢	م.م شهد رحيم محمد	٣ : دين العقل عند كانط
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١٦٨-١٤١	م. د. ساره خزعل محمد	١ : الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين
١٨٤-١٦٩	م. م عقيل فاضل زكي	٢ : نظريات التواصل الاجتماعي لدى هابرماس وباختين مقارنة فلسفية
٢٠٣-١٨٥	م.م هدير حسن جواد	٣ : النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز
٢٢٢-٢٠٤	م.م ريام محمد طاهر حيدر	٤ : الفلسفة السياسية عند انطونيو غرامشي
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
٢٤٨-٢٢٣	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	١ : التنوير في الثقافة العربية الإسلامية
٢٧٠-٢٤٩	أ.م.د. جواد كاظم عبهول	٢ : السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا
٣٠٣-٢٧١	م. د. غيداء محمد حسن	٣ : جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين
٣٢٠-٤٠٤	م.م. حسن علي سعيد	٤ : الهوية والعدالة في خطاب النثر الشيوعي الأندلسي قراءة فلسفية لكتاب درر السمط
٣٣٦-٣٢١	م.د. سلمى قاسم حنظل	٥ : السعادة في القرآن الكريم
٣٦٠-٣٣٧	م.م سارة زامل موسى	٦ : علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد
❖ محور الفكر العربي المعاصر		
٣٧٥-٣٦١	م.د. عدي حسن مزعل	١ : النقد الدنيوي عند إدوارد سعيد
٣٩٠-٣٧٦	م.د. محمد معلى كافي	٢ : خطاب الإنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ قراءة في المنجز النقدي لنصر حامد أبي زيد
٤٠٤-٣٩١	م.د. علي شان كريم	٣ : إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية : منظور أنثروبولوجي
٤٢٤-٤٠٥	م. م . بتول سعدون كاظم	٤ : السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
٤٥٩-٤٢٥	أ.م.د. محمد عبد مطشر	١ : رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

٤٧٤-٤٦٠	م.م سوزان سالم داود	٢ : الاستيعاب الثقافي لمواقع التواصل الاجتماعي بحث في الانثروبولوجيا الثقافية
٤٩٠-٤٧٥	م. م. نور رعد خلف	٤ : الأناسة الثقافية دراسة انثروبولوجية (المتحف العراقي) أنموذجا
٥٠١-٤٩١	علي جعفر محمد	٥ : سيكولوجية التذوق من منظور الفلسفة الجمالية
		❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية
502-511	<i>Asst. Lect. Zaid Tareq Ahmed</i> م.م. زيد طارق أحمد	1: A Socio-Pragmatic Study of Swearing in English News
512-541	<i>Buthania Sadoon Ghanim</i> بثنية سعدون غانم	2: L'invisibilisation féminine et le machisme dans le roman Que sur toi se lamente le tigre d'Émilienne Malfatto

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا

أ.م.د. جواد كاظم عبهول

كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

ملخص :
 وإنه قد أكد على أنّ التحرر إنما يتم بالمعرفة التي تُعدّ في رأيه الغاية من خلق الإنسان .

وقد تناولنا في بحثنا هذا موضوع (السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا) من خلال كلامنا عن :

١- مفهوم السجن الفلسفي

٢- المنفى الكوني في فلسفة ابن سينا

٣- المنفى الاجتماعي في فلسفة ابن سينا

كلمات مفتاحية: المنفى الكوني ، المنفى الاجتماعي ، قصة ، غربة ، نفس

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

Abstrat

The "philosophical prison" refers to an invisible confinement not perceived by the general public, but rather sensed by prophets, philosophers, poets, artists, great mystics, and those with delicate souls and deep intellectual vision. These

السجن الفلسفي هو ذلك السجن غير المرئي الذي لا يشعر به عامة الناس ، وإنما يشعر به الأنبياء والفلاسفة والشعراء والفنانون وكبار المتصوفة وذوو الأنفس الرقيقة والنظرات الفكرية الثاقبة المذنبين يمتازون من غيرهم بتطورهم الروحي وتعمقهم الباطني واتصالهم بالينبوع الأصلي للوجود والحياة .

وقد تجلّى السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا في غربة النفس في العالم العنصري من جهة ، وغربتها في المجتمع من جهة أخرى ، وقد عبر ابن سينا عن هذا السجن في كثير من مؤلفاته ولا سيما آثاره الأدبية الرمزية مثل عينيته في النفس ، وقصة حي بن يقظان ، وسلامان وابسال ، ورسالة الطير .

ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا أنّ فلسفة ابن سينا هي عبارة عن منهج للخروج من هذا السجن والتحرر منه ،

مقدمة :

يُعدّ ابن سينا من أشهر فلاسفة الإسلام وأعمقهم فكراً وأبعدهم أثراً، ولا نجد فيلسوفاً من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده إلا وقد تأثر به واقتفى أثره، ومن الجوانب المهمة التي نجدها في فلسفة ابن سينا ما يمكن أن نطلق عليه السجن الفل سفي، فالنفس تعاني كما يفهم من فلسفة ابن سينا من النفي في هذا العالم العنصري ومن الصراع مع المجتمع الذي تعيش فيه، فهي منفية في هذا العالم من جهة ومضطرة للعيش مع الآخرين الذين تختلف معهم ولا تستطيع التآلف معهم ولا إلا ستتناس بهم من جهة أخرى.

وقد عبر ابن سينا عن غربة النفس في هذا السجن في كثير من مؤلفاته، ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته الفل سفية المهمة من ذكر النفس والحديث عن غريبتها في هذا العالم العنصري، ولعل من أهم آثاره التي ذكر فيها النفس وسجنها في هذا العالم هي عينيته في النفس ورسالة الطير وقصة سلامان وابسال وحي بن يقظان فضلا عن آثاره الأخرى وبعض مقاطع شعره التي ألم فيها بالكلام عن النفس.

وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وكونه من المحاور الرئيسية في فلسفة ابن سينا لم نجد بحثاً يتحدث عنه ويبسط الكلام فيه، ولهذا فقد تكلمنا في بحثنا هذا عن

individuals are distinguished by their spiritual development, inner depth, and connection to the original source of existence and life.

In Avicenna's philosophy, the philosophical prison is manifested in the soul's estrangement within the elemental world on one hand, and its alienation within society on the other. Avicenna expressed this prison in many of his works, especially his symbolic and literary writings such as the "Poem on the Soul," "Hayy ibn Yaqzan," "Salaman and Absal," and "The Treatise of the Bird".

It would not be inaccurate to say that Avicenna's philosophy serves as a path to liberation from this prison, and that he strongly emphasized that true freedom can only be attained through knowledge, which he considered the ultimate purpose of human creation.

In this study, we explored the subject of The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy through discussion of the following:

1. The Concept of the Philosophical Prison
2. Cosmic Exile in Avicenna's Philosophy
3. Social Exile in Avicenna's Philosophy

Keywords : cosmic exile, social exile, story, estrangement

بالينبوع الأ صلى للوجود والحياة ، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطني الذي ستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معا (بدوي ، ١٩٤٥م ، الصفحات ٤-٥) ؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك ، وبقدر هذا الإدراك يكون اح ساس المرء بال شقاء ، وهذا ما أشار إليه المتنبي بقوله (المتنبي ، ١٩٨٣م ، صفحة ٥٧١) :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله

وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

وهكذا فإن سجن الحياة او المنفى الذي يعانیه ذوو الأنفس الرقيقة والنظرات الثاقبة ، قد لا يشعر به الرجل العامي المنخدع بالعالم الحسي بل الشعور بهذا السجن يكاد يقتصر على الأنبياء والفلاسفة والشعراء والمتصوفة الكبار وقد جاء عن الرسول قوله : " والله لو تعلمون ما أعلم ل ضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً ، وما تلذذتم بالذساء على الفرس ، ولخرجتم إلى الصعدات تجارون إلى الله . لوددت أني كنت شجرة تُعصد" (المجلسي ، ١٩٨٣م ، صفحة ١٩٩) ، فالدنيا كما جاء عن الرسول " سجن المؤمن وجنة الكافر" (الريدي شهري ، ٢٠٠١م ، صفحة ١٢٢١) ولكن ليس جميع المؤمنين يشعرون بهذا السجن ، لأن المؤمنين ليس كلهم على درجة واحدة من الرقي والذخ الروحي ، ولعل المقصود بكونها سجنًا للمؤمن

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا ، وحاولنا إيضاح هذا الموضوع من خلال الكلام عن :

١- مفهوم السجن الفلسفي

٢- المنفى الكوني في فلسفة ابن سينا

٣- المنفى الاجتماعي في فلسفة ابن سينا

ونأمل أن نكون قد وفّقنا في عرض صورة واضحة عن السجن الفلسفي وإبراز أهم ملامحه وأبعاده في فلسفة ابن سينا .

مفهوم السجن الفلسفي :

السجن الفلسفي هو ذلك السجن غير المرئي الذي لا يشعر به عامة الناس وإنما يشعر به بعضهم دون بعض ، فالحياة الدنيا مثلا وإن كانت تتصف بصفة السجن او المنفى بطبيعتها ، من حيث كونها نسيجا من الأضداد والمتناقضات التي تتقاذفنا في أمواجها ولا نجد منها خلاصا ؛ ولكنها ليست سجنًا او منفى بالذسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من مشقة ، ودون محاولة - بالتالي - للقضاء على هذه المشقة ، وذلك لأن الشعور بال شقاء المترتب على شعور المرء بأنه منفي في أصقاع هذا العالم ، يقتضى من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي ، وأن يكون ذا فكر ممتاز يجعله على اتصال مباشر

وجنة للكافر هو إلتزام المؤمن بالحلال والحرام دون الكافر وإلّا فإنّ الكفّار والمؤمنين قد يشتركون بال شعور بسجن الدنيا ويضيقون به كما أنّ بعض الكفّار وبعض المؤمنين قد لا يشعرون بهذا السجن لغلبة الحياة الحسية عليهم وتدني قواهم وملكاتهم العقلية وعدم خروجها من القوة إلى الفعل ، وقد عبر افلاطون عن احساسه بالسجن القلبي من جهة وغفلة عامة الناس عنه خير تعبير في كثير من كتاباته ولا سيما اسطورة الكهف التي ظهر أثرها واضحا عند كثير من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده (عبهول، حضور اسطورة الكهف الافلاطونية في الفلسفة الإسلامية، ٢٠١٦م، صفحة ٢٨١ وما بعدها) ، كما عبر صاحب كليلة ودمنة عن هذا السجن في باب برزويه الطبيب تعبيرا لا يقلُّ جمالا عن تعبير افلاطون عنه حين ضرب مثلا لابن آدم في هذه الحياة فقال ان مثله مثل رجل أ لجأه الخوف إلى بئر تدلّى فيها وتعلّق بغصنين نابتين على شفرها، فوقعت رجلاه على شيء في طي البئر، فنظر فإذا هو بأربع أفاعٍ قد أطلعن رؤوسهن من أجحرتهن ، ونظر إلى أسفلها فإذا هو بتنينٍ فاغرٍ فاه نحوه ، ورفع بصره إلى الغصنين فإذا في أصولهما جُرذان أبيضٌ وأ سودٌ يقر ضانهما دائبين لا يفتران ، فبينما هو على ذلك يهتم بالحيلة لنفسه إذ نظر فإذا قريبٌ منه خلية نحل فيها شيء من عسل ، فتطمع منه واشتغل بحلاوته عن التفكير في أمره ، ونسي الحيات الأربع التي

رجلاه عليها ولا يدري متى يئثرن به أو إحداهن ، ولم يذكر أنّ الجرذين دائبان في قطع الغصنين ، وأنهما إذا قطعاهما وقع في فم التنين فهلك ، فلم يزل لاهيا ساهيا حتى هلك ، فشبهت البئر بالدنيا المملوءة آفاتٍ وشروا ومخاوفٍ ومتالفٍ ، وشبهت الحيات الأربع بالأخلاق الأربعة التي في البدن ، ومتى يهيج منها شيء فهو كالحمّة من الأفعى والسّم المميت ، وشبهت الغصنين بالحياة ، وشبهت الجرذين بالليل والنهار ، وقرضهما دأبهما في إنفاذ الآجال التي هي حُصون الحياة ، وشبهت التنين بالموت الذي لا بدّ منه ، والعسل هذه الحلاوة القليلة التي يصيبها الإنسان فتشغله عن نفسه ، وتلهيه عن التحيّل لخلاصه ، وتصدّه عن سبيل نجاته . (ابن المقفع ، د . ت ، الصفحات ٩٤-٩٥) وهذا المثل نجد ما يقاربه في مواضع كثيرة من رسائل اخوان الصفا فمن ذلك ما عبروا عنه في حكاية الزوجين اللذين يعي شان في ثقبه اشبه بمغارة في مزبلة ، وهما مشوهان ولا يلتفتان الى قبحهما وشوههما وبؤسهما ، فهي تنني عليه وتصفه بالجمال والحسن كأنه يوسف الصديق وتسميه ملك الملوك ، وهو يناديها بيا سيدة الدنيا (اخوان الصفاء، ١٩٩٩م ، صفحة ١٥٦) ، فهما ينعمان في شقائهما ويعجبان بقبحهما ويقبلان على مزبلتها في شغف وكأنهما في جنة عرضها السموات والأرض في حين أنّ رجلا ثاقب النظر كالمعري قد عانى ثلاثة سجون وقد

بعده وحاولوا التعبير عن هذه الغربة وهذا ما يظهر في قوله : (الكبيسي، ١٩٩٢م، صفحة ٤٠)

أ شار إليها بقوله : (المعري، اللزوميات ج١، د. ت، صفحة ١٨٨)

نفطنا الآلهة غرباء حتى عن أنفسنا

أراني في الثلاثة من سجوني

نجوس مجاهل التاريخ والمستقبل دون كمنجات .د

فلا تسأل عن الخبر النبئ

لفقدي ناظري ولزوم بيتي

وقد يكون السجن الفلسفي سجنًا اجتماعيًا وهو ما عبر عنه كثير من الفلاسفة والشعراء فهذا المعري يعبر عن غربته في أهل عاصم فيقول (المعري، سقط الزند، ١٩٩٠م، صفحة ١٠٧، ١٠٨) :

وكون النفس في الجسم الخبيث
فالمعري الذي يُعد في رأي بعض الباحثين أحد إخوان الصفاء لم يكتف بذكر معاناته في فقدته لناظره ولزومه بيته بل أضاف إليهما سجنًا فلسفيًا وهو كون نفسه في هذا السجن الذي يصددها عن كمالها ويقعد بها عن الإنطلاق إلى العالم الروحاني الذي يناسبها وتجدر راحتها فيه ، وهذا امر غير متاح لكل الناس ولا يشرع به منهم إلا الواحد بعد الواحد لأن أكثر الناس غرقى في متاهة المادة ولم يحققوا شيئًا من الرقي الروحي الذي يشعرون معه بحاجتهم إلى تجاوز العالم الحسي .

ولما رأيت الجهل في الناس فاشياً

تجاهلت حتى ظنني أنني جاهل

فيا موت زران الحياة ذميمة

ويا نفس جدي إن دهرك هازل

وقد يكون سجنًا اجتماعيًا مؤسسًا من سادات مدرسة أو جامعة وهذا ما عبر عنه خليل حاوي عندما كان طالبًا في جامعة كيمبردج بقوله : (حاوي، ١٩٦١م، الصفحات ٢٤-٢٥)

وقد يكون السجن الفلسفي منفى كونيًا ، تشعر به النفس في الغربة في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد حيث تعاني النفس من قيد الهيولى وكثافة المادة التي تصدها عن عالمها الروحي الذي يناسبها وهو ما عبر عنه كثير من الفلاسفة والشعراء ، وكان الشاعر الباطني القديم قد سبقهم إلى التعبير عن غربة النفس في هذا المنفى الكوني وظلَّ متفوقًا على كثيرين ممن جاءوا

أنا لست منكم طغمة النساك

واللحم المقدد في خلايا الصومعة

لن يستحيل دمي إلى مصل

كذبت كذبت ،

جرؤني الى الساحات ، عرؤني

اخلعوا عني شعار الجامعة

وقد مات منتحرا في عام ١٩٨٢ وكان آنذاك يعمل استاذاً في إحدى الجامعات اللبنانية ، وقيل انه سبق انتحاره هذا عدة محاولات انتحار فاشلة ، ولعل من أهم أسباب انتحاره هو شعوره بالإغتراب الوجودي في هذا المنفى الكوني من جهة وطغيان المؤسسة واستفحال امرها الى درجة تسحق المنتد سببين إليها وتسلبهم القدرة على الصبر وتحمل أعبائها .

وعلى وفق ما سبق يمكننا القول ان الإنسان في حياته يبرز تحت وطأة الكثير من ال سجون غير المرئية لكل الناس وانما ي شعر بها بع ضهم ويغفل عنها اكثرهم ، وتتمثل هذه ال سجون في الجهل والأنظمة الإجتماعية واللغة والتكنولوجيا ، والناس من هذه السجون في ظلمات فوقها ظلمات ، ولعل التحرر من هذه ال سجون المتعددة انما يكون في المعرفة والتساؤل والبحث عن معنى ، وكما قال نيتشة : (فرانكل ، ١٩٨٢م ، صفحة ١٠٧) اعطني سبباً لأعيش وسأتحمل أي سجن مشيراً الى ان المعنى قد يحررنا حتى من أكثر السجون قسوة .

المنفى الكوني في فلسفة ابن سينا :

عبر ابن سينا في شعره ونثره عن احساسه بالمنفى الكوني او ال سقوط في عالم ما تحت فلك القمر ، وتكلم كثيراً عن معاناته فيه و ضيقه به ، فعلى الرغم من من زخارف هذا المنفى التي قد يغتر بها الأكثرون فإن ابن سينا لا يرى فيه سوى دارٍ ما بها إرم ، او جيفةٍ دودت كما يقول في قصيدته الميمية (ابن سينا .ا. ، ديوان ابن سينا ، ١٩٦١م ، صفحة ٧٥) ، أو خرابٍ بلقع ، او حضيضٍ أوضع كما جاء في عينيته في النفس (الجزائري ، ١٩٥٤م ، صفحة ١٣ ، ١٤) ، ولعلنا لا نخطئ اذا قلنا ان فلسفة ابن سينا بأسرها ليست إلا منهجا للخروج من هذا السجن المظلم وإقليم الخراب السبخ المشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج (ابن سينا .ا. ، رسالة حي بن يقظان ، ٢٠٠٤م ، صفحة ٩٤) ، وتظل قصيدته العينية وقصصه الرمزية من اجمل الذصوص التي عبر بها ابن سينا عن حاله في هذا المنفى الكوني ، فنجد في رسالة القدر يقول على لسان ال سارد الذي يتحدث عن لقاءه بحي بن يقظان : " فأقبل عليّ يقول : مالي أراك زمر النشاط ذابل الورق ممصوص النقي معقول الأسئلة ، رائب النفس ، واجم السحنة ، بعد عهدي بك ضرمةً تلتهب ، ونبعا تموج ، وإعصارا تعصف ، وشفرةً هاذة وجوادا غير مكبوح الجماح ، فكأنما بلي غليانك يفتأ وعنود عرقك يرقأ" (ابن سينا .ا. ، في القضاء والقدر ، ٢٠٠٤م ، صفحة ٤٧) فالسارد يروي هنا خطاب حي بن يقظان له

، وهذا الخطاب هو عبارة عن مقارنة بين حال ال سارد قبل الوقوع في المنفى وحاله بعد وقوعه في المنفى ، وال سارد هنا هو رمز الى النفس الناطقة ، وهذه دلالته نفسها التي ظهر بها في رسالة حي بن يقظان ، غير ان ابن سينا يظهره لنا هنا بو صفه فيل سوبا ، بدليل انخراطه في جدال طويل مع احد القائلين بالقدر والمذي جاء هنا رمزا الى المتكلم ولا سيما المعتزلي ، كما ان حي بن يقظان يظهر هنا بنفس دلالته التي ظهر بها في حي بن يقظان فهو في كلتا الر سالتين رمز الى العقل الفعال (عبهول، الأدب الرمزي في فلسفة ابن سينا ، رسالة ماجستير ، مخطوط ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ١٩٩٩م ، صفحة ١٩٦) ، وهذه المقارنة بين حالي ال سارد المرموز به الى النفس الناطقة اعني حاله قبل النفي وبعد النفي تتكرر في كتابات ابن سينا ولا سيما قصيدته العينية في النفس التي تُعدّ في رأي كثير من المدار سين من أجمل اشعاره ، وقد تحدث فيها بأسوب رمزي عن هبوط النفس من العالم العقلي الى عالم الكون والف ساد واقترانها بالجد سد حيث رمز للنفس بالورقاء التي تهبط من عالمها ال سامي الرفيع وتقع في ال شرك والقفص اللذين يقعدان بها في الحد ضيض ويد صدانها عن عالمها المقدس وموطنها الأصلي الذي هبطت منه وهذا ما يظهر في قوله من قصيدته هذه :

(الجزائري ، ١٩٥٤م ، الصفحات ١٣-١٤)

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزّز وتمنّع
وصلت على كره إليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجّع
أنفت وما أنست فلماً واصلت
ألفت مجاورة الخراب البلقع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والطلول الخضع
تبكي إذا ذكرت عهدودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع
وتنظّل ساجعةً على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدّها
قفص عن الأوج الفسيح المربع
فهذه الأبيات تعبر عن حال النفس في سجنها ومنفاها الكوني وكيف أهبطت كرها الى الجسد ثم تعلقت به وكرهت فراقه ونسيت موطنها الأصلي ولم تعد تتذكره إلا في لحظات يقظتها و صفائها فتحنُّ الى عهدها الأول وعالمها الفسيح ولكن الجسد والعالم الحسي الذي يحيط بها يصدّها عن العوالم البديعة التي تتطلع إليها فيخفت حنينها وتقبل على عالمها الحسي مستأنسةً به ومنصرفاً عما سواه ، ونجد ابن سينا يشير في قصيدته الى ان النفس في نهاية العمر تتخلص من هذا ال سجن الآسر

الحكمة من هبوط النفس حتى انه قد رَدَّ عليه بعض الشعراء ، (الجزائري، ١٩٥٤م، صفحة ٢٦) وأكد بعضهم الآخر ان ابن سينا قد ذكر في قصيدته ان الغاية من هبوط النفس هي تحصيل المعرفة وهذه هي الغاية من الخلق عنده وهو ما تؤيده آثارة الأخرى ، وذهب بعضهم الى ان قضية هبوط النفس التي يعرض لها في قصيدته العينية لا تمثل رأيه وانما هو يعرض فيها لرأي افلاطون في النفس وينتقده في الأبيات الأخيرة من القصيدة (جبر، ١٩٩١م، صفحة ٤٩) ، ولعلَّ جميع هذه المعاني المتضاربة تحتلمها الأبيات سالفة الذكر ، وهذا هو السر في قوتها وانتشارها فلا يستقر الذهن على معنى حتى يفاجئه معنى آخر يدح ضه ويعارضه ومن ثم يظلُّ من الصعب ترجيح معنى على آخر .

ولعلَّ مما يمكن أن نأخذه على ابن سينا في قصيدته هذه انه رمز الى النفس بالورقاء في حين انه خاطب الجسد بحرف الكاف في كلمة إليك فقال : (هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاءً....) ، وهذا يعني انه لم يرمز الى الجسد بـ شيء آخر مثلما رمز الى النفس بالورقاء وانما خاطبه كما هو في هيأته الواقعية ، وهذا طمس للرمز وإفساد له لأن فيه خروجاً من الرمزية الى الكلام المباشر ، لأنه اذا كان نصف الجملة رمزاً ونصفها الآخر كلاماً مباشراً تستحيل الجملة كلها الى كلام مباشر ، لأن نصفها المباشر يحدد نصفها الرمزي ، وبهذا

وتستولي عليها بهجة غامرة وهذا معنى قوله : (الجزائري، ١٩٥٤م، صفحة ١٤)

حتى إذا قرب المسير الى الحمى

ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع

سجعتُ وقد كُشف الغطاء فأبصرتُ

ما ليس يدرك بالعيون الهجج

وغدت تغرُّ فوق ذروة شاهق

والعلم يرفع كل من لم يُرفع

كذلك نجد ابن سينا يتساءل عن العلة في هبوط النفس

الى هذا الـ سجن أو كما يقول : (الجزائري، ١٩٥٤م،

الصفحات ١٤-١٥)

فلأي شيء أهبطت من شامخ

سام إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أهبطها الإله لحكمة

طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب

لتعود عالمة بما لم تسمع

وهي التي قطع الزمان طريقها حتى

لقد غربت بعين المطلع

فكأنها برقٌ تألق في الحمى

ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وقد اختلف الباحثون في ما يقصده ابن سينا في هذه

الأبيات فذهب بعضهم الى ان ابن سينا هنا حائر لا يفهم

الأمثال فلا يستطيع ضاربها الا بتباين اعضاء بل كله لحسنه وجهه ، ولجوده يد ، يعفي حسنه آثار كل حسن ، ويحقر كرمه نفاضة كل كرم " (ابن سينا ا. ، رسالة حي بن يقظان ، ٢٠٠٤م ، صفحة ١٠٥) ، ولا يخفى ان الرمز في هذا الموضوع من رسالته وما يأتي بعده قد استحال الى كلام تقريرى مباشر ولم يعد رمزا ، فمجرد أن نضع لفظ الله تعالى في محل كلمة الملك التي جاءت في مطلع هذا النص الذي نتكلم عنه حتى ينكشف لنا تطابقه في ألفاظه ومعانيه مع أي نص فلسفي آخر يتحدث عن صفات الذات الإلهية وتجردها وتنزهها عما لا يليق بها ، وهذا يعني ان الرمز عند ابن سينا نوع من الألفاظ أو التمثيل إذ انه في الأكثر يرمي الى إيصال فكرة مجردة بتحويلها الى عالم حسي حي ناطق.

وإذا رجعنا الى القصيدة العينية فلعلنا من الأوفى والأقرب الى الصواب واتساق المعنى أن نقول ان ابن سينا لم يأت بالورقاء رمزا للنفس وإنما شبه النفس بالورقاء وحذفت كاف التثنية للمبالغة (المنوي ، ١٩٠٠م ، صفحة ٢٨) ، وبهذا فإن القصيدة لم تبين في إطارها العام على الرمز وإنما تكلمت بصورة مباشرة عن النفس وانبتقت فيها بعض الرموز هنا وهناك وهذا يجعلها أكثر حيوية وأشد تماثلا ويبعدها عن التهافت والتصنع والتكلف ويزيل عنها ما لحق بها من ضعف بسبب

تخرج عن دائرة الرمز ، وتقع في الكلام المباشر ، لأن من سمات الرمز أن يستعصي على التحديد وتختلف دلالاته من متلق الى آخر ، ولا عذر لابن سينا في هذا انه رمز للنفس بالورقاء ليدشير الى جلالة خطرها لكونها من المفارقات التي تنتمي الى عالم آخر أشرف من عالمنا المادي الذي ينتمي له الجسد ، ومن ثم فإن ابن سينا تكلم عن الجسد كلاما مباشرا ولم يجد ما يستعصي ان يرمز له بشيء آخر كما فعل مع النفس بل أشار إليه وعرضه بهيئته الظاهرة المباشرة المألوفة لنا وذلك لصالته شأنه وقلة خطره فضلا عن كونه فيلسوف النفس لا فيلسوف الجسد كما يقع في اوهام البعض ، وهذا عذر لا يمكننا قبوله ذلك ان الرمز لا يبقى رمزا اذا احتوى على حد مباشر ، لأن الحد المباشر كما قلنا يحدد دلالة الحد الرمزي ويلغي رمزيته ويستحيل الكلام الى كلام مباشر ، وهذا الأمر لا يقتصر على القصيدة العينية بل يواجهنا في نصوصه الأخرى سواء كانت نثرا او شعرا فبينما هو يرمز ويتأنق في الترميز واذا به يغفل ويأتي بحدود مباشرة تكشف ما حرص على ترميزه وتلغي رمزيته وتسقط به في المباشرة والتقرير ، فتجد كلامه فخما أنيقا ولكن لا طائل تحته ، ومن الأمثلة على ذلك قوله في (رسالة حي بن يقظان) : " والملك ابعدهم في ذلك مذهباً ، ومن عزاه الى عرق فقد زل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله

رقبتي ، وال شرك عن اجنحتي ، وفتح باب القفص ،
وقيل لي اغتمم النجاة ... فنهضت عن القفص اطير"
(ابن سينا ا. ، رسالة الطير ، ٢٠٠٤م ، الصفحات ١٠٨-
١٠٩) فدلالة الطير هنا هي دلالة الورقاء نف سها في
الق صيدة العينية ، فهي في كلا الن صين رمز الى النفس
الناطقة ، الا ان ابن سينا تكلم في الق صيدة العينية عن
طائر مفرد محدد النوع بينما تكلم في ر سالة الطير عن
مجموعة من الطيور من دون تحديد أنواعها ، كما ان
النص في رسالة الطير أكثر اتساقا منه في القصيدة العينية
، إذ ان النص في ر سالة الطير لم يقع في الآفة التي
انطوت عليها الق صيدة العينية ، فقد كان في عينيته كما
ذكرنا سابقا تارة يأتي بالكلام رمزا وأخرى يقع في
المباشرة ، وهذا ما لم يفعل في ر سالة الطير ، ومن هنا
فقد جاء نصها متماسكا ومتسقاً بخلاف نصه الشعري
الذي لم يسلم من الأضطراب كما ذكرنا ، وقد وُفقَ فيها
ابن سينا في التعبير عن هبوط النفس وغربتها في هذا
المنفى الكوني تعبيرا لا يقل أهمية عن آثاره
الأخرى.

وتظل قصة حي بن يقظان متفردة في التعبير عن هذا
المنفى الكوني الذي عاشه ابن سينا حيث يبرز لنا
ال سارد الذي يسوق القصة على لسانه وقد أحيط
بمجموعة من الرفقة يطلق عليهم فيما بعد على لسان
حي بن يقظان مخاطبا ال سارد (رفقة ال سوء) ، وهو قد

الفهم ال سائد الذي جعلها او صالا مقطعة يهدم بعضها
بعضاً فنصّفها يرمز ونصّفها يقر .

وهذه المعاني التي ألمّ بها ابن سينا في قصيدته
العينية قد أعادها علينا في رسالة الطير التي تركت اثرا
كبيرا في التراث الفل سفي والعرفاني من بعده ، وجاء
فيها انه " برزت طائفة تفتنن فنصبوا الحبائل ورتّبوا
الشرك ، وهياؤا الأطعمة ، وتواروا في الح شيش ، وأنا
في سرية طير ، إذ لحظونا فصفروا مستدعين ... فابتدرنا
إليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين ،
فإذا الحلق يند ضمُّ على اعناقنا ، والشرك يتد شبت
بأجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا ، ففزعنا الى
الحركة ، فما زدتنا إلّا تعسيرا ، فاستسلمنا للهلاك ،
وشغل كل واحد منا ما خسه من الكرب عن الإهتمام
لأخيه ، وأقبلنا نتبّين الحيل في سبيل التخلص زمانا
حتى أنسينا صورة امرنا ، واستأنسنا بالشرك ، واطمأننا
الى الأقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك ،
فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها وأجنحتها عن
الشرك ، وبرزت عن اقفاصها تطير ، وفي ارجلها بقايا
الحبائل ... فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونغصت عليّ
ما ألفتة ... فناديتهم من وراء القفص : اقربوا مني
توقّفوني على حيلة الراحة ، فقد اعنقني طول المقام ...
فذكروا انهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيا سوا ،
وأستأنسوا بالبلى ، ثمّ عالجونى ، فنحييت الحباله عن

الى العربية والثانية سيقت على انها من تأليف ابن سينا ، ويبدو لنا ان القصة في كلتا صيغتيها من تأليف ابن سينا غير ان الصيغة التي سيقت على انها ثابتة النسبة لابن سينا هي التي تتطابق في معانيها مع اشارته في النمط التاسع من الإشارات والتنبيهات دون الأخرى في حين إن الصيغة الأخرى للقصة وإن سيقت على انها مترجمة عن اليونانية وانها غير مطابقة لمراد ابن سينا في هذا الموضوع من الإشارات والتنبيهات فهذا لا يمنع من كونها من تأليف ابن سينا (عبهول، رمزية المرأة في قصة سلامان وإبسال لابن سينا، ٢٠٢٣م، صفحة ٥١٨ وما بعدها)، والقصة في كلتا صيغتيها تعبر عن المنفى الكوني الذي كان يعانيه ابن سينا ، ففي صيغتها التي جاءت على انها مترجمة عن اليونانية والتي تتلخص بالملك الذي يستطيع بمعونة صديقه الحكيم أن ينجب ابنا دون مباشرة امرأة ، ويسميه سلامان ويستعين بامرأة ترضعه وكان اسمها إبسال ، وتتولى تربيته وعندما يبلغ مبلغ الرجال يهيم بها حبا ، ويظل يدور في فلكها ويجعلها محور اهتمامه ولا يفترق عنها الا عندما يرميان نفسيهما في البحر فتهلك إبسال وينجو سلامان ، فالملك هنا رمز الى العقل الفعال ، و صديقه الحكيم رمز الى الفيض ، و سلامان رمز الى النفس الناطقة التي تفيض عن العقل الفعال ، وإبسال رمز الى البدن او القوى البدنية ، وارتماثهما في البحر رمز الى حصول الموت حيث يبلى

رمز بال سارد الى النفس الناطقة ، ورمز برفقة ال سوء الى القوى البدنية ، ورمز بحي بن يقظان الى العقل الفعال ، ويبدو حوار طويل بين حي بن يقظان وبين ال سارد ، يتناول الكلام فيه أهم الأفكار التي انطوت عليها فلسفة ابن سينا ، فمن الكلام عن النفس الناطقة وعلاقتها بالقوى البدنية الى الكلام عن النفس وعلاقتها بعالم الكون والفساد ، وكيف يتم التحرر من سيطرة الجسم على النفس من جهة والخروج من العالم العنصري الى العالم الحقيقي المتمثل في العالم العقلي من جهة أخرى (ابن سينا ١. ، رسالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ٨٦ وما بعدها) ، وتكاد تكون هذه القصة تلخيصاً رمزياً لفلسفة ابن سينا ، ونجد في هذه القصة إشارات الى ان هذا المنفى الكوني الذي يعانيه انما يتركز في جهة الغرب بينما يكون التحرر من هذا المنفى بالإتجاه الى الشرق ، فقد رمز ابن سينا بالغرب الى عالم الهيولى أو المادة ورمز بالشرق الى عالم الصور الخالصة والمعقولات (ابن سينا ١. ، رسالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ٩٢) ، وهذه هي الرمزية الجغرافية التي تلففها عنه السهروردي فيما بعد وظهرت في الكثير من آثاره .

وفي سلامان وإبسال ي تصور ابن سينا هذا المنفى الكوني وكيف يمكن الإنفلات من قبضته المحكمة والخروج الى العالم الحقيقي ، وقد جاءت هذه القصة في صيغتين احدهما سيقت على انها مترجمة من اليونانية

الصعب تفسيرهما بغير المعنى الذي ضرب اخوان الصفا قصتهما مثالا له وقد أوضحناه من قبل ، وهذا ما لم تقع فيه قصة ابن سينا في صيغتها هذه فجاءت أحداثها أكثر حيوية وأشد تشويقا مما وجدناه في قصة اخوان الصفا سألنا الذكر .

أما القصة في صيغتها الثابتة النسبة لابن سينا والتي جاءت مطابقة لمراده في الإشارات والتنبيهات ، فنجد فيها سلامان وإبسال أخوين ، حيث جاء سلامان رمزا إلى النفس الناطقة ، وجاء ابن سينا رمزا إلى العقل النظري ، وجاءت زوجة سلامان رمزا إلى النفس الأمارة أو القوى البدنية ، وجاءت أختها رمزا إلى النفس المتمدنة ، وتجري في القصة أحداث تشير إلى أن هذه النفس قد تحررت من سجنها وتمكنت من الطواف في الملكوت الأعلى على الرغم من أنها لم تنزل في جسدها ولم تفارق الحياة (ابن سينا ، سلامان وإبسال ، ١٩٠٨م ، صفحة ١٦٩ وما بعدها) ، فكانت القصة في صيغتها هذه تمثل النفس المتحررة التي أصبح بمقدورها الخروج من قيد الهيولى والعروج إلى العوالم الحقيقية ، وكأن القصة في صيغتها الأولى تعبير عن النفس الغارقة في ظلمات العالم المادي والتي لا تستطيع التحرر من أسرها بالموت ومفارقة الجسد .

الجسد وتخلد الروح ، ونجد سلامان في هذه الصيغة من القصة شديد الهيام بإبسال ولا يشعر بالسجن في الجسد ولا في العالم فهو مقبل على العالم الحسي الذي تمثله إبسال ويظن أن هذا هو عالمه الحقيقي ولذلك فهو لا يصغي إلى نصائح والده وتحذيراته المتواصلة من إبسال ، ولذلك يعتمد الملك على تعليق سلامان وتعليق ابن سينا في قدمه لكي يجعله يشرع في شعوره ما دام متعلقا بابن سينا فإن الكمالات مغلقة في وجهه (ابن سينا ، سلامان وإبسال ، ١٩٠٨م ، صفحة ١٥٨ وما بعدها) ، ولعل تعليق سلامان بابن سينا وإن صرافه إليها يذكرنا بقصر الرجل الحكيم والمرأة الرعناء عند اخوان الصفا ، فقد رمز الإخوان في هذه الحكاية إلى المعاني النفسية التي ألم بها ابن سينا في هذه الصيغة من قصته إذ جاءت المرأة عندهم رمزا إلى الجسد وجاء الرجل الحكيم رمزا إلى النفس ، وكانت الغلبة في هذه الحكاية للمرأة حتى أن الرجل الحكيم نسي موطنه الأصلي وسخر كل وقته في خدمة هذه المرأة مما يعني غلبة القوى البدنية وسيطرتها على النفس (اخوان الصفا ، ١٩٩٩م ، صفحة ١٨٣) ، وهذه هي المعاني النفسية التي تواجهنا في قصة ابن سينا في صيغتها سألنا الذكر ، وإن كانت الشخصيات في هذه الصيغة من قصة ابن سينا أكثر حيوية وديناميكية من الشخصيتين اللتين ساقهما اخوان الصفا في قصتهما فقد ظلتا جامدتين وثابتين وافتقرتا إلى النمو والتطور ، ومن

الفارغة (ابن سينا .ا. ، الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة
ت شريعها، ٢٠٠٤م، صفحة ١١) ومن هنا فقد كانت “
خير النفوس العارفات ذواتها” (ابن سينا .ا. ، ١٩٥٧م،
صفحة ١١) فهي وحدها المتحررة الخارجة من هذا
ال سجن الظلماني والمنفى الكوني ، وظل ابن سينا في
جميع قصصه الرمزية وأشعاره ومؤلفاته الكبيرة ورسائله
القصيرة يؤكد على المعاني سالفة الذكر التي تتمثل في أنّ
المعرفة هي الطريق الى الخلاص من هذا المنفى والإنفلات
الى العالم العقلي الذي صدرت عنه الأنفس .

المنفى الإجتماعي في فلسفة ابن سينا :

ليس المنفى الإجتماعي دائما قرارا سيا سيا أو عقوبة
صريحة ، فقد يكون عزلة يفرضها المجتمع على من لا
يشبهه ، وهكذا بدا المنفى الإجتماعي في حياة ابن سينا
، حيث ا صطدم فكره الحر بالعرف وال سلطة ، فوجد
نفسه غريبا بين قومه وهذا ما عبر عنه في شعره وقصصه
الرمزية ف ضلا عن مؤلفاته الأخرى فمن ذلك قوله في
ق صيدته الميمية : (ابن سينا .ا. ، ديوان ابن سينا،
١٩٦١م، الصفحات ٧٥-٧٧)

جَوَلْتُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَزُخْرُفِهَا

عَيْنِي فَأَلْفَيْتُ دَارًا مَا بَهَا إِرْمٌ

كجيفةٍ دَوَّدَتْ فَالدُّودُ مَنْشَوُهُ

فِيهَا وَمِنْهَا لِه الأرزاء والطعمُ

ليسوا وإن نعموا عيشاً سوى نِعَمٍ

وقد أكد ابن سينا في جميع آثاره الأدبية والفلسفية
على أنّ التحرر من هذا المنفى الكوني انما يكون في
تحصيل المعرفة وهو ما ذكره في ق صيدته العينية بقوله
سالف الذكر :

والعلم يرفع كل من لم يُرفع

وهو قد كرر هذا المعنى وأعاد علينا في كل ق ص صه
التي أتينا على ذكرها وفي كثير من اشعاره فمن ذلك قوله
(ابن سينا .ا. ، ١٩٥٧م، صفحة ٢٠) :

هَدَّبَ النَّفْسَ بِالْعُلُومِ لِتَرْقَى

وَخَذَ الْكُلَّ فَهِيَ لِلْكَلِّ بَيْتٌ

إنما النفس كالزجاجة والعد

م ضياء وحكمة الله زيتٌ

فإذا أشرقت فإنك حيٌّ

وإذا أظلمت فإنك ميتٌ

فالنفس عن طريق المعرفة تستطيع أن تتحرر من هذا
المنفى الكوني وتتصل بعالمها الروحاني وموطنها الأصلي
وتخرج قواها وملكاتهما من ظلمة القوة الى نور الفعل
فتنتقش بالمعارف الحققة وتستأنس بصحبة المبادئ العليا
، ولهذا فهو قد جعل المعرفة مطابقة للعبادة المذكورة في
قوله تعالى : ” وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ”
(الذاريات ، الآية : ٥٦) فالعبادة هي المعرفة أي عرفان
واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس

وكان ابن طفيل قد نظر الى هذه الأبيات وأعادها علينا منثورة في رسالته حي بن يقظان ، ففي رسالة ابن طفيل هذه تواجهنا شخضية حي بن يقظان في جزيرته وهو على صلة بالحيوانات ، ولم يظهر انزعاجه منها ، ونجده بعد ذهابه مع آ سال الى جزيرة سلامان وهو في غاية الإستياء من الناس الذين و صفهم بأو صاف لا تختلف عن اوصاف ابن سينا لأبناء عصره ، وهو في آخر الأمر ينفر منهم ولا ي صبر عليهم ويضطر الى الرجوع الى جزيرته (ابن طفيل ، ١٩٨٠م ، الصفحات ٢٢١-٢٣٢) ، فهو ايضا كالليث الذي ترك اجمته الى اخرى لا تناسبه على الرغم من ان حقيقة الأجمتين واحدة لأنها في جزيرة حي بن يقظان من الحيوانات وفي جزيرة سلامان من الحيوانات نفسها ولكنها ظهرت في صورة واحدة هي صورة الإنسان ، فحال ابن يقظان في جزيرة سلامان هو حال ابن سينا نفسه ، غير ان ابن سينا لا يشير الى نيته في مفارقتهم بل يؤكد انه لا غنى له عن الإختلاط بهم . ولعل عدم صبر حي بن يقظان على مخالطة الناس في جزيرة سلامان هو لعلمه ان هؤلاء قد ان سلخوا من الإنسانيّة الى الحيوانية فكانوا أضلّ سبيلا من تلك الحيوانات التي كانت تشاركه في جزيرته ، ومن ثم فهو إن بقي بينهم سينشغل عن الحق بمصانعتهم أو كما قال أبو العلاء المعري : (المعري ، اللزوميات ج٢ ، د . ت ، صفحة ٤٥)

وربما نعمت في عيشها النعم
الواجدون غنى العادمون نهي
ليس الذي وجدوا مثل الذي عدمو
خلقت فيهم وأيضا خلطت بهم
كرها فليس غنى عنهم ولا لهم
أسكنت بينهم كالليث في أجم
رأيت ليثا له من جنسه أجم
فهو يعبر في هذه الأبيات عن غربته بين أهل عصره ، وكيف استبدت بهم قواهم الخسية ف سجنوا في رغائبهم وانصرفوا عن العوالم الفسيحة ، وأقبلوا على العالم الحسي ومن ثم فذنيهم كجيفة دوت ، فتارة يشير إليهم بالدود وأخرى بالنعم ، ويجد انه قد أكره على الإقامة بينهم والإختلاط بهم ، وإنه لا غنى له عن مخالطتهم ولا غنى لهم عنه ، وكأنه يومئ بهذا إلى "ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببع بعضها عن بعض" (ابن أبي طالب ، ٢٠٢٢ ، صفحة ٣٩٧) ، وعلى الرغم من إقراره بافتقاره إليهم وافتقارهم له فإنه يؤكد انهم وإن كانوا وإياه من جنس واحد ، الا انه بالقياس إليهم كالليث في أجمه ، وهذا يعني انه وإن كان يقيم بينهم فإنه قد ارتقى عنهم كثيرا كما انهم قد انحطوا عنه كثيرا ، وهو قد أوغل في الكمال بقدر إيغالهم في الإنحطاط ، ومن هنا فقد بعدت الشقة بينه وبينهم ، ولم يشفع في تقاربه منهم انه وإياهم من جنس واحد .

إذا قلت المحال رفعت صوتي

وإن قلت اليقين أطلت همسي

وهذا يعني ان زمن المدن الفا ضلة قد ولى ، وإن أقصى ما يستطيعه المرء هو أن ينجو بنفسه ، ومن هنا نشأت فكرة الحكيم المتوحد التي قال بها ابن باجة وجسدها ابن طفيل خير تجسيد في رسالة حي بن يقظان ، ومن ثم فإن رجوع حي بن يقظان الى الجزيرة لا يخلو من تأثر بالقرآن الكريم ولا سيما قصة اهل الكهف وتمثالا بقوله تعالى : " فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَدُ شُرِّكُمْ رَبُّكُمْ مَنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا " (الكهف ، الآية ١٦) ، ومهما بلغ الأذى الذي وقع على ابن سينا من ابناء عصره فهو لم يبلغ درجة الجحيم التي أشار اليها سارتر بقوله : "الجحيم .. هو الآخرون" (سارتر، ١٩٦٤م ، صفحة ٩١) ، ومن ثم أمكنه ال صبر عليهم بخلاف ما نجده عند ابن طفيل الذي جعل حي بن يقظان مضطرا للعودة الى الجزيرة مما يعني ان الآخرين قد أصبحوا هم الجحيم وانه لا سبيل له الى مخالطتهم ومعاشرتهم ، ولا بد له من فراقهم لأن ما يصلح له يعد افسادا لهم وما يصلح لهم يعد سجننا له وصدا لنفسه عن التطلع الى العالم الذي يناسبها ، وبهذا يتبين ان حي بن يقظان عند ابن طفيل لم يستطع الصبر على سجنه الإجتماعي واضطر الى الرجوع الى جزيرته .

وقد أشار ابن سينا الى سجنه في مجتمعه وغربته بين ابناء عصره بقوله : (ابن سينا .ا.، ديوان ابن سينا، ١٩٦١م، صفحة ١٢٥)

عجبا لقومٍ يحسدون فضائلي

ما بين غيَّابي الى عدالي

عتبوا على فضلي وذموا حكمتي

واستوحشوا من نقصهم بكمالي

اني وكيدهم وما عتبوا به

كالطود يحقر نطحة الأوعال

واذا الفتى عرف الرشاد لنفسه

هانت عليه مذمة الجهال

وكأنه في هذه الأبيات يشير الى غربته بين الخاصة من اهل عصره بما فيهم العلماء والفلاسفة لأن هذا الحسد والكيد الذي يذكره في هذه الأبيات لا يصد عن عامة الناس وانما عمن ينافسه في العلم او في المناصب الرفيعة والحضوة لدى اصحاب الممالك فهو إذ يتفوق عليهم يسد عليهم الطرق الى مآملهم فلا يملكون الا ان يرمونه حسدا وكيدا ، وإن كان هو نفسه قد عانى من الكساد والإهمال وهو ما أشار اليه بقوله : (ابن سينا .ا.، منطق المشركيين والقصيدة المزدوجة ، ١٤٠٥ هـ، صفحة هـ)

ولقد عظمت فليس مصرٌ واسعي

لما غلا ثمني عدمت المشتري

ولستُ بمن يُلَطِّخُهُ خِلاطُ

متى اغبرتُ أياً عن ثرابٍ

إذا ما لحتُ للأبصارِ نالتُ

خيالاً واشمأزتُ عن لبابي

فهو مختلف عن أهل عصره ، وهو يخالطهم ولا يناله من مخالطته لهم نقص ، لأن نفسه محتجبة عنهم بالمعالي ومن ثم فهي تحلق بعيدا عنهم كالشمس التي لا يلطخها الغبار ، ولا يخفى ان المعاني التي اشار إليها ابن سينا في بائيته هذه او في ميميته سالفه الذكر قد أُلِّمَّ بها المتنبي في كثير من قصائده فمن ذلك قوله :
(المتنبي ، ١٩٨٣م ، صفحة ١٠١)

وَدَهْرٌ نَاسُهُ نَاسٌ صِغَارٌ

وَإِنْ كَانَتْ لَهُمْ جُنُتٌ ضِخَامٌ

وَمَا أَنَا مِنْهُمْ بِالْعَيْشِ فِيهِمْ

وَلَكِنْ مَعْدِنُ الذَّهَبِ الرَّغَامُ

فالمتنبي في هذين البيتين يعبر عن ازدرائه لمن حوله ، يرى الناس في زمنه صغار العقول والهمم ، وإن كانت اجسادهم ضخمة ، فهو لا يقيس عظمة الإنسان بحجمه الجسدي بل بعقله وفكره ، ثم يؤكد انه على الرغم من عيشه بينهم لا ينتمي إليهم فكريا أو معنويا ، كما ان المذهب وهو المعدن النفيس قد يكون مختلطا بالتراب لكنه يظل متميزا عن غيره بقيمته العالية ، وهذه المعاني هي نفسها التي قد أعادها علينا ابن سينا في ابياته

وقد ذكر في مواضع متعددة من مؤلفاته ضيقه بعلماء عصره ولا سيما شركائه في صنعة الفلسفة فمن ذلك قوله : " فقد بلبنا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم خشب " :
مقدمة يرون التعمق في النظر بدعة ومخالفة المشهور من ضلالة كأنهم الحنابلة في كتب الحديث " (ابن سينا ا. ، منطق المشركيين والقصيدة المزوجة ، ١٤٠٥ هـ ، صفحة ٣) وقوله : " أو كان من ملاحظة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم " (ابن سينا ا. ، الإشارات والتنبيهات ج ٤ ، ١٩٦٨م ، صفحة ١٦٢) وهذا يعني ان الفلسفة نفسها قد تستحيل الى قيد او سجن يقيد النفس ويصددها عن تحصيل كمالاتها فتبقى محجوبة بنقاؤها عن الحق ، ومن ثم فإن هذه النفس تصبح في أمس الحاجة الى فلسفة أخرى تحررها من أسر تلك الفلسفة وتطلقها من قيودها فتنتقل في طريق الحق الذي لا تكف عن السعي إليه رغم انه ليس في استطاعتها نياله أو الإحاطة به ، وهنا يتجلى السر في الحاجة الى ابن سينا وغيره من الفلاسفة الحقيقيين ، بل إن حاجتهم إليه لا تقل عن حاجتهم للشمس ، وهذا ما يزداد وضوحا عند مناقشتنا لقوله في قصيدته البائية التي أُلِّمَّ بها بالمعاني ال سابقة : (ابن سينا ا. ، ١٩٥٧م ، صفحة ١٤)

أخالطهم ونفسي في مكانٍ

من العلباء عنهم في حجابٍ

سواء علموا بذلك او لم يعلموا ومن هنا كان بمثابة الشمس التي تنير الطريق وتخرجهم من الظلمات ، ومن ثم فهو مجبر على مخالطتهم والمعيش بينهم لأن الإزراف عنهم يوقف كمالته عن النمو ويعيقه عن تلقي الحقائق وخدمتها ، وهذا ما عبر عنه في رسالة حي بن يقظان على لسان حي بن يقظان مخاطبا السارد الذي رمز به الى النفس الناطقة : "لولا تقربي إليه بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لي به شاغل عنك" ، ولذلك فهو لا يدعو الى اعتزال الناس بل انه يرى انه لا بد له من مخالطتهم من اجل جرهم الى جناب الحق من جهة وتقربه من خلالهم الى الحق ، ولو انه حاول الإبتعاد عنهم لواجه ما يرغمه الى العودة إليهم كما أعيد ذو النون (ع) مكرها الى قومه ، وهو ما عناه بقوله بأنه لا غنى له عنهم ولا لهم عنه ، فوجوده بينهم صلاح لهم وارتقاء له وتقربا الى الحق الذي ينكشف له من خلال التفاعل معهم وبذل الوسع في تحسين احوالهم على عكس ابن طفيل الذي اختلفت الأمور في عصره وتزعزعت القيم وأصبحت النجاة لا تحصل الا بالعزلة والانصراف عن عامة الناس وخاصتهم

وإذا كان الفارابي قد أشار الى ان الشذاز في المدينة الفاضلة هم بمثابة المدغل الذي ينبت في الزرع ومن ثم وجب استئصاله لكي لا يفسد الزرع (الفارابي، ١٩٦٤م، صفحة ٨٧) فإن ابن باجة قد أشار الى ان الحكماء

البائبة والميمية ، وإذا كان المتنبي قد عبر عن تميزه عن اهل عصره بكونه ذهباً وهم تراب ولا تضره مخالطتهم كما لا يضر الذهب إختلاطه بالتراب ، فإن ابن سينا قد عبر عن هذا المعنى نفسه بذكر الشمس والغبار في بائيته ، وذكر الأوسد والأجم في ميमितه ، وإزدراؤه لهؤلاء المحيطين به تفصح عنه جميع الأبيات التي ذكرناها ، فهو تارة ينعت هؤلاء المحيطين به بالنعم وأخرى بالغبار وثالثة بالمدود الذي أوى الى الجيفة ، وكلها معاني تعبر عن إزدراؤه لهم وتميزه منهم وغرته عنهم ، غير ان ما يميز ابن سينا عن المتنبي هو ان ابن سينا يقر بأنه وان إختلط بهؤلاء المحيطين به مكرهاً وعانى منهم ما عانى فهو لا غنى له عن الإختلاط بهم ولا غنى لهم عنه ايضاً ، ذلك ان ابن سينا يؤكد من خلال هذه الإشارة الى ان النفس لا تستطيع تحقيق كمالها وخروج قواها من القوة الى الفعل الا عن طريق العلم المدحوب بالعمل ، وان لديه مهمة لا يبلغ كماله دون تحقيقها وهذه المهمة هي كشف الحقائق لمن هو اهل لها ، ولهذا ذكر انه اذا قيس بهؤلاء المحيطين به كان اشبه بالشمس بالقياس الى الغبار ، وهو وإن ضرب هذا المثل ليبين لنا ترفعه عنهم وانه مبرأ عن النقص رغم مخالطته لهم ، فانه يشير ايضاً الى ان وجوده ضروري لهؤلاء الناس لأنه من خلاله ينكشف الحق لهم ويُعرف صاحب العلم الحقيقي من المدعين المذنبين يزعمون انهم من العلماء وهم على باطل

الذى ذكره ابن باجة وعبر عنه ابن طفيل في قصته ،
 وورد من قبل علي آل سنة الشعراء كقول لبيد ابن ربيعة
 العامري : (العامري، د. ت، صفحة ٣٤ ، ٣٦)

ذهب الذين يُعاش في أكنافهم

وبقيت في خلف كجلد الأجر

الخاتمة :

السجن في فلسفة ابن سينا يتجلى في جانبين هما
 وقوع النفس في عالم ما تحت فلك القمر واقتنائها بالجسد
 من جهة ، واضطرابها للعيش في المجتمع والخضوع
 للنظام الاجتماعي والأعراف الاجتماعية والتصورات
 الشائعة عن الكون والحياة من جهة أخرى ، وبهذا
 فهي تترشح تحت وطأة هذا السجن المركب حيث
 يتقاذفها هذان السجنان فمن السجن الكوني الى السجن
 الاجتماعي فهي غارقة في ظلمات فوقها ظلمات ، ولا
 يتم لها التحرر من هذا المتاه المظلم إلا بالمعرفة وإدراك
 الحقيقة حيث تستطيع النفس تجاوز العالم المادي
 والإلتحاق بالعالم العقلي الذي يعد في نظر ابن سينا هو
 موطنها الأصلي .

ونجد الفلاسفة نفسها قد تسهم في ايقاع النفس في
 المتاهة وتهيب استسلامها للسجن وصددها عن الحق ،
 ومن ثم فلا بد من رؤيا فلسفية أخرى تحررها من سجنها
 وتطلقها من قيودها ، ولعل هذا هو السر في ان ابن سينا

لندرتهم قد أصبحوا في عصره اشبه بالنوابت (ابن باجة ،
 ١٩٩٤م ، صفحة ١٢) أو "الشاذ النادر" (ابن طفيل ،
 ١٩٨٠م ، صفحة ٢٣٢) كما يقول ابن طفيل ، مما يعني
 توحدهم وغربتهم في مجتمعاتهم وكما قال أبو العلاء
 المعري : (المعري ، اللزوميات ج ١ ، د. ت ، صفحة ٣٢)

أولوا الفضل في أوطانهم غرباء

يشد وينأى عنهم القرباء

ولذلك قال المتنبي يذم عصره ويحن الى العصور الأولى
 وهذا المعنى طرقة الشعراء قديما ولا سيما هزيبود :
 (المتنبي ، ١٩٨٣م ، صفحة ٤٩٨)

وقت يضيع وعمر ليت مدته

في غير أمته من سالف الأمم

أتى الزمان بنوه في شبيبته

فسرهم وأتيناها على الهرم

فالمتنبي وهو معاصر للفارابي يشير في هذين البيتين
 الى المعاني نفسها التي ألم بها ابن باجة فيما بعد ، فهو
 هنا يذكر سرور الناس في الأزمنة الأولى وشقائهم في
 الأزمنة المتأخرة ، ويعلل ذلك بان المتقدمين جاؤوا الزمان
 وهو شاب فسرهم وفعل معهم ما يريدون ، وذكر أنه جاء
 وقد هرم الزمان فلم يحسن المعاملة معه ، ولعله يكنى
 بذلك عن صلاح الأزمنة الأولى لصلاح أهلها وفساد
 الأزمنة المتأخرة لغلبة الفاساد على أهلها ، وهو المعنى

ابو العلاء المعري. (١٩٩٠م). *سقط الزند*. (احمد شمس الدين، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابو العلاء المعري. (د. ت). *اللزوميات ج ١*. (امين عبد العزيز الخانجي، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابو العلاء المعري. (د. ت). *اللزوميات ج ٢*. مكتبة الخانجي القاهرة.

ابو بكر محمد ابن باجة. (١٩٩٤م). *تدبير المتوحد*. تونس: سراش للنشر.

ابو بكر محمد ابن طفيل. (١٩٨٠م). *حي بن يقظان*. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٠٨م). *سلامان وإرسال*. تأليف ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات* (الصفحات ١٥٧-١٨٠). القاهرة: مطبعة هندية.

ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا. (١٤٠٥ هـ). *منطق المشرقيين والتقى صيدة المزوجة*. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

على الرغم من تدمره من ابناء ع صره و شعوره بغرته بينهم حتى كأنهم من جنس وهو من جنس آخر فإنه لا يدعو الى فراقهم واعتزالهم بل انه يرى انه لا بد له منهم كما انهم لا بد لهم منه ، فلا هو يستطيع إلا استغناء عنهم ولا هم يقدر على ذلك ، وكأنه يشير بهذا إنه لا سبيل له الى بلوغ الكمالات المتاحة له والتحرر من هذا السجن الا بالتفاعل معهم ومعاناة العيش معهم والصبر عليهم ، كما انهم لا يستطيعون إلا استغناء عنه لأن وجوده بينهم قد يحررهم من سيطرة الفلاسفات الجائرة والمتحجرة ، إذ إن ما ينقدح عليهم منه مهما كان ضئيلاً فهو يكفي لأعادتهم لأنفسهم والتفكير في ما هم فيه ، ومن ثم محاولة الإنعتاق والخروج من ظلمة الوهم الى نور الحق ، فوجوده بينهم ارتقاء وتقرب الى واجب الوجود بذاته له ولهم ، وهو ما أشار اليه في ختام قصة حي بن يقظان على لسان حي بن يقظان مخاطباً السارد : ولولا تقربي إليه بمخاطبتك لكان لي به عنك شغل شاغل .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابو الطيب المتنبي. (١٩٨٣م). *ديوان المتنبي*. بيروت: دار بيروت.

- ١١١). بيروت: منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). رسالة حي بن يقظان. تأليف الكردي، محيي الدين صبري، جامع البدائع (الصفحات ٨٦-١٠٦). بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). في القضاء والقدر. تأليف محيي الدين صبري الكردي، و محمد حسن محمد حسن اسماعيل (المحرر)، جامع البدائع (ال صفحات ٤٥-٦٣). بيروت: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.
- ابو نصر الفارابي. (١٩٦٤م). السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات . بيروت : المطبعة الكاثوليكية.
- اخوان الصفاء. (١٩٩٩م). رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد ٤. بيروت.
- جان بول سارتر. (١٩٦٤م). جلسة سرية. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، المحرر) القاهرة: دار الفكر.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٥٧م). ديوان ابن سينا. (محفوظ، ح سين علي، المحرر) طهران: مطبعة الحيدري.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٦١م). ديوان ابن سينا. (نور المدين عبد القادر، و هنري جاهيه، المحررون) الجزائر: منشورات كلية الطب وال صيدلة في الجزائر ، مكتبة فراديس.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٦٨م). الإشارات والتنبيهات ج٤. (سليمان دنيا، المحرر) القاهرة: دار المعارف بمصر.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها. تأليف الكردي، محيي الدين صبري، جامع البدائع (ال صفحات ٧-١٨). بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.
- ابو علي الح سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). رسالة الطير. تأليف محيي الدين صبري الكردي، جامع البدائع (ال صفحات ١٠٧-١٠٧).

طراد الكبير سي. (١٩٩٢م). كتاب المنزلات. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

عبد الرحمن بدوي. (١٩٤٥م). الموت والعبقريّة. بيروت: دار القلم.

عبدالله ابن المقفع. (د. ت). كليلة ودمنة. تأليف عبدالله ابن المقفع، آثار ابن المقفع (الصفحات ٣٣-٢٧٦). بيروت: دار مكتبة الحياة.

علي ابن أبي طالب. (٢٠٢٢). نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره ال شريف الرضي من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب (المجلد الثاني). (محمد عبده، المحرر) بيروت: منشورات الفجر.

فيكتور فرانكل. (١٩٨٢م). الإنسانيّة: بحث عن معنى. (طلعت منذ صور، المترجمون) الكويت: دار القلم.

ليبيد ابن ربيعة العامري. (د. ت). ديوان ليبيد بن ربيعة العامري. بيروت: دار صادر.

محمد الريد شهري. (٢٠٠١م). ميزان الحكمة ٣. بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.

جواد كاظم عبهول. (١٩٩٩م). الأدب الرمزي في فلسفة ابن سينا، رسالة ماجستير، مخطوط، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة. بغداد.

جواد كاظم عبهول. (٢٠١٦م، ٣١). حضورا سطورة الكهف الافلاطونية في الفلسفة الإسلامية. مجلة آداب المستنصرية، الصفحات ٢٨١-٢٩٨.

جواد كاظم عبهول. (٢٠٢٣م). رمزية المرأة في قصة سلامان وإبسال لابن سينا. مجلة آداب المستنصرية، الصفحات ٥١٣-٥٢٨.

خليل حاوي. (١٩٦١م). الناي والريح. بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر.

رياض شنته جبر. (١٩٩١م). أدب الفلاسفة العرب من الكندي الى ابن رشد، رسالة دكتوراه، مخطوط، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم اللغة العربية. بغداد.

زين الدين محمد المدعو عبد الرؤوف المناوي. (١٩٠٠م). شرح قصيدة النفس لابن سينا. القاهرة: مطبعة الموسوعات.

محمد باقر المجلد سي. (١٩٨٣م). بحار الأنوار الجامعة
لدرر اخبار الأئمة الأطهار ج ٥٦. بيروت: دار
احياء التراث العربي.

مصطفى غالب. (١٩٨٣م). ابن سينا. بيروت.

نعمة الله الجزائري. (١٩٥٤م). شرح عينية ابن سينا.
(حسين علي محفوظ، المحرر) طهران: مطبعة
الحيدري.