السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا

أ.م.د. جواد كاظم عبهول
كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

ملخَّص :

السجن الفلسفي هو ذلك السجن غير المرئي الذي لا يشعر به عامة الناس ، وإنما يشعر به الأنبياء والفلاسفة والـ شعراء والفنانون وكبار المتـ صوفة وذوو الأنفس الرقيقة والنظرات الفكر يـة الـ ثاقـ بـة ا لمذين يمـ تازون من غيرهم بتطورهم الروحي وتعمقهم الباطني واتـ صالهم بالينبوع الأصلي للوجود والحياة .

وقد تجلَّى الـ سجن الفلـ سفي في فلـ سفة ابن سينا في غربة النفس في العالم العدـ صري 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 اذا قلنا انَّ فلـ سفة ابن سينا هي عبارة عن منهج للخروج من هذا الـ سجن والتحرر منه ، وإنه قد أكَّد على انَّ التحرر انما 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 الإجتماعي في فلسفة ابن سينا

كلمات مفتاحية: المنفى الكوني ، المنفى الإجتماعي ، 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

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

مقدمة :

يُعدّ ابن سينا من أ شهر فلا سفة الإ سلام وأعمقهم فكرا وأبعدهم اثرا، ولا نجد فيلسوفا من الفلا سفة الذين جاؤوا بعده الا وقد تأثر به واقتفى اثره ، ومن الجوانب المهمة التي نجدها في فلسفة ابن سينا ما يمكن أن نطلق عليه الـ سجن الفلـ سفي ، فالنفس تعاني كما يُفهم من فلـ سفة ابن سينا من النفي في هذا العالم العنـ صري ومن الـ صراع مع المجتمع الذي تعيش فيه ، فهي منفية في هذا العالم من جهة ومـ ضطرة للعيش مع الآخرين الذين تختلف معهم ولا تـ ستطيع التآلف معهم ولا الإ ستئناس بهم من جهة أخرى .

وقد عبر ابن سينا عن غربة النفس في هذا السجن في كثير من مؤلفا ته ، ولا يكاد يخلو مؤلفٌ من مؤلفا ته الفلـ سفية المهمة من ذكر النفس والحديث عن غربتها في هذا العالم العنصري ، ولعلَّ من أهم آثاره التي ذكر فيها النفس و سجنها في هذا العالم هي عينيته في النفس ور سالة الطير وق صة سلامان وابـ سال وحي بن يقظان فـ ضلا عن آثاره الأخرى وبعض مقاطع شعره التي ألمَّ فيها بالكلام عن النفس .

وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وكونه من المحاور الرئيـسية في فلـسفة ابن سينا لم نجد بحثا يتحدث عنه ويبـ سط الكلام فيه ، ولهذا فقد تكلمنا في بحثنا هذا عن

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 الإجتماعي في فلسفة ابن سينا

ونأمل أن نكون قد وُفِّقنا 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 سجنا او منفى بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من مشقة ، ودون محاولة – بالتالي – للقضاء على هذه المشقة ، وذلك لأن الشعور بالشقاء المترتب على شعور المرء بأنه منفي في أصقاع هذا العالم ، يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي ، وأن يكون ذا فكر ممتاز يجعله على اتصال مباشر بالينبوع الأصلي للوجود والحياة ، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطني المذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معا (بدوي، ١٩٤٥م، الصفحات ٤-٥)؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك ، وبقدر هذا الإدراك يكون احساس المرء بالشقاء ، وهذا ما أشار إليه المتنبي بقوله (المتنبي، ١٩٨٣م، صفحة ٥٧١):

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله

وأخو الجهالة في الشقاوة ينعمُ

وهكذا فإنّ سجن الحياة او المنفى الذي يعانيه 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 : " واللهِ لو تَعلمونَ ما أعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قليلًا ولبَكَيتُمْ كثيرًا ، وما تَلَذَّذْتُمْ بالنساءِ على الفُرُشِ ، ولخَرَجْتُمْ إلى الصَّعُدَاتِ تجْأَرونَ إلى اللهِ . لوَدِدْتُ أنِّي كنتُ شجرةً تُعْضَدُ" (المجلسي، ١٩٨٣م، صفحة ١٩٩) ، فالدنيا كما جاء عن الرسول " سجن المؤمن وجنة الكافر" (الريشهري، ٢٠٠١ م، صفحة ١٢٢١) ولكن ليس جميع المؤمنين يشعرون بهذا السجن ، لأنّ المؤمنين ليس كلهم على درجة واحدة من الرقيِّ والنضج الروحيِّ ، ولعلَّ المقصود بكونها سجنا للمؤمن

وجـ نة للـ كافر هو إلتزام المؤمن بالحلال والحرام دون الكافر وإلَّا فإنَّ الكفَّار والمؤمنين قد يـ شتركون بالـ شعور بـ سجن الدنيا ويـ ضيقون به كما انَّ بعض الكفّار وبعض المؤمنين قد لا يشعرون بهذا السجن لغلبة الحياة الحسية عليهم وتدَّني قواهم وملكاتهم العقلية وعدم خروجها من القوة إلى الفعل ، وقد عبر افلاطون عن احساسه بالسجن الفلـ سفي من جهة وغفلة عامة الناس عنه خير تعبير في كثير من كتاباته ولا سيما ا سطورة الكهف التي ظهر أثرها وا ضحا عند كثير من الفلا سفة الذين جاؤوا بعده (عبهول، حضور اسطورة الكهف الافلاطونية في الفلسفة الإسلامية، ٢٠١٦م، صفحة ٢٨١ وما بعدها) ، كما عبر صاحب كليلة ودمنة عن هذا الـ سجن في باب برزويه الطبـ يب تعبيرا لا يـ قلُّ جمالا عن تعبير افلاطون عـ نه حين ضرب مثلا لابن آدم في هذه الحياة فقال ان مثله مـ ثل ر جل أ لجأه الخوف إلى بئر تدلَّى فيـ ها وتعلَّق بغصنين نابتين على شُفرها، فوقعت رجلاه على شيء في طي البئر، فنظر فإذا هو بأربع أفاعٍ قد أطلعن رؤو سهن من أجحِرتهن ، ونظر إلى أسفلها فإذا هو بتنينٍ فاغرٍ فاه نحوه ، ورفع بصره إلى الغصنين فإذا في أصولهما جُرذان أبيضُ وأ سودُ يقر ضانهما دائبَيْن لا يفتُران ، فبينما هو على ذلك يهتمُّ بالحيلة لنفـ سه إذ نظر فإذا قريبٌ منه خلية نحل فيها شيء من عـ سل ، فتطعَّم منه وا شتغل بحلاوته عن التفكر في أمره ، ونسي الحيَات الأربع التي رجلاه عليها ولا يدري متى يثُرن به أو إحداهن ، ولم يذكر أنَّ الجُرذين دائبان في قطع الغـ صنين ، وأنهما إذا قطعاهما وقع في فم التنين فهلك ، فلم يزل لاهيًا ساهيًا حتى هلك ، فـ شبَّهت البئر بالدنيا المملوءة آفاتٍ و شرورًا ومخاوفَ ومتالفَ ، و شبَّهتُ الحيَّات الأربع بالأخلاط الأربعة التي في البدن ، ومتى يَهِجْ منها شيء فهو كالحُمَة من الأفعى والـ سمُّ المميت ، و شبَّهت الغـ صنين بالحياة ، و شبَّهت الجرذين بالليل والنهار ، وقر ضهما دأبهما في إنفاذ الآ جال التي هي حـ صون الحياة ، و شبَّهت التنين بالموت الذي لا بدَّ منه ، والعـ سلُ هذه الحلاوة القليلة التي يصيبها الإنسان فتشغله عن نفسه ، وتُلهيه عن التحيُّل لخلاصه، وتصُدُّه عن سبيل نجاته . (ابن المقفع، د. ت، الصفحات ٩٤–٩٥) وهذ المثل نجد ما يقاربه في موا ضع كثيرة من ر سائل اخوان الـ صفا فمن ذلك ما عبروا عنه في حكاية الزوجين اللذين يعيـ شان في ثقبة ا شبه بمغارة في مزبلة ، وهما مـ شوَّهان ولا يلتفتان الى قبحهما وتـ شوِّههما وبؤ سهما ، فهي تثني عليه وتـ صفه بالجمال والحـ سن كأنه يو سف الـ صديق وتـ سميه ملك الملوك ، وهو يناديها بيا سيدة الن ساء (اخوان الـ صفاء، ١٩٩٩م، صفحة ١٥٦) ، فهما ينعمان في شقائهما ويعجبان بقبحهما ويقبلان على مزبلتهما في شغف وكأنهما في جنة عرضها السموات والأرض في حين انَّ رجلا ثاقب النظر كالمعري قد عانى ثلاثة سجون وقد

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

أراني في الثلاثة من سجوني

فلا تسأل عن الخبر النبيثِ

لفقدي ناظري ولزوم بيتي

وكون النفس في الجسم الخبيثِ

فالمعري الذي يُعد في رأي بعض الباحثين احد اخوان الـ صفاء لم يكتف بذكر معاناته في فقده لناظره ولزومه بيته بل أ ضاف إليهما سجنا فلسفيا وهو كون نفسه في هذا الجـ سد الذي يـ صدها عن كمالها ويقعد بها عن الإنطلاق الى العالم الروحاني الذي يناسبها وتجد راحتها فيه ، وهذا امر غير متاح لكل الناس ولا يـ شعر به منهم الا الواحد بعد الواحد لأن اكثر الناس غرقى في متاهة المادة ولم يحققوا شيئا من الرقي الروحي الذي يـ شعرون معه بحاجتهم الى تجاوز العالم الحسي .

وقد يكون الـ سجن الفلـ سفي منفى كونيا ، تـ شعر به النفس في الغربة في عالم ما تحت فلك القمر او عالم الكون والفساد حيث تعاني النفس من قيد الهيولى وكثافة المادة التي تـ صدها عن عالمها الروحي الذي ينا سبها وهو ما عبر عنه كثير من الفلا سفة والـ شعراء ، وكان الـ شاعر البابلي القديم قد سبقهم الى التعبير عن غربة النفس في هذا المنفى الكوني وظلَّ متفوقا على كثيرين ممن جاءوا بعده وحاولوا التعبير عن هذه الغربة وهذا ما يظهر في قوله : (الكبيسي، ١٩٩٢م، صفحة ٤٠)

نفتنا الآلهة غرباء حتى عن أنفسنا

نجوس مجاهل التأريخ والمستقبل دون كمنجات .د

وقد يكون الـ سجن الفلـ سفي سجنا اجتماعيا وهو ما عبر عنه كثير من الفلا سفة والـ شعراء فهذا المعري يعبر عن غربته في اهل عـ صره فيقول (المعري، سقط الزند، ١٩٩٠م، صفحة ١٠٧، ١٠٨) :

ولما رأيت الجهل في الناس فاشياً

تجاهلتُ حتى ظُنَّ اني جاهلُ

فيا موت زر ان الحياة ذميمةٌ

ويا نفس جدي ان دهرك هازلُ

وقد يكون سجنا اجتماعيا مؤ سـ ساتيا مدر سةً او جامعةً وهذا ما عبر عنه خليل حاوي عندما كان طالبا في جامعة كيمبردج بقوله : (حاوي، ١٩٦١م، الصفحات ٢٤-٢٥)

أنا لستُ منكم طغمة النساكِ

واللحم المقدَّد في خلايا الصومعهْ

لن يستحيلَ دمي إلى مصْلٍ

كذبتُ كذبتُ ،

جرُّوني الى الساحات ، عرُّوني

اخلعوا عني شعار الجامعهْ

وقد مات منتحرا في عام ١٩٨٢ وكان آنذاك يعمل ا ستاذا في احدى الجامعات اللبنانية ، وقيل انه سبق انتحاره هذا عدة محاولات انتحار فاشلة ، ولعلَّ من أهم ا سباب انتحاره هو شعوره بالإغتراب الوجودي في هذا المنفى الكوني من جهة وطغيان المؤسسة واستفحال امرها الى درجة ت سحق المنت سبين إليها وت سلبهم القدرة على الصبر وتحمل أعبائها .

وعلى وفق ما سبق يمكننا القول ان الإنسان في حياته يرزح 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 والتكنلوجيا ، والناس من هذه السجون في ظلمات فوقها ظلمات ، ولعلَّ التحرر من هذه ال سجون المتعددة انما يكون في المعرفة والتساؤل والبحث عن معنى ، وكما قال نيت شة : (فرانكل، ١٩٨٢م، صفحة ١٠٧) اعطني سببا لأعيش وسأتحمل أي سجن مشيرا الى ان المعنى قد يحررنا حتى من أكثر السجون قسوة .

المنفى الكوني في فلسفة ابن سينا :

عبر ابن سينا في شعره ونثره عن احـ سا سه بالمنفى الكوني او ال سقوط في عالم ما تحت فلك القمر ، وتكلم كثيرا عن معاناته فيه و ضيقه به ، فعلى الرغم من من زخارف هذا المنفى التي قد يغترّ بها الأكثرون فإنَّ ابن سينا لا يرى فيه سوى دارٍ ما بها إرم ، او جيفةٍ دوَّدت كما يقول في ق صيدته الميمية (ابن سينا ا.، ديوان ابن سينا، ١٩٦١م، صفحة ٧٥) ، أو خرابٍ بلقعٍ ، 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 والخ صام والهرج (ابن سينا ا.، ر سالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ٩٤) ، وتظل ق صيدته العينية وق ص صه الرمزية من اجمل الذ صوص التي عبر بها ابن سينا عن حاله في هذا المنفى الكوني ، فنجده في ر سالة القدر يقول على ل سان ال سارد الذي يتحدث عن لقائه بحي بن يقظان : "فأقبل عليَّ يقول : مالي أراك زمر النشاط ذابل الورق ممصوص النقي معقول الأسلة ، رائب النفس ، واجم الـسحنة ، بعد عهدي بك ضرمةً تلتهب ، ونبعا تموج ، وإعصارا تعصف ، وشفرةً هذاذة وجوادا غير مكبوح الجـماح ، فكأنما بلي غلايانك يفثأ وعنود عرقك يرقأ" (ابن سينا ا.، في القـ ضاء والقدر، ٢٠٠٤م، صفحة ٤٧) فالسارد يروي هنا خطاب حي بن يقظان له

، وهذا الخطاب هو عبارة عن مقارنة بين حال الـ سارد قبل الوقوع في المنفى و حاله بعد وقوعه في المنفى ، والـ 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 بوصفه فيلسوفا ، 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 الـ 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 حاليْ الـ 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 الدارسين من أجمل اشعاره ، وقد تحدث فيها بأسلوب رمزي عن هبوط النفس من العالم العقلي الى عالم الكون والفساد واقترانها بالجسد حيث رمز للنفس بالورقاء التي تهبط من عالمها الـ سامي الرفيع وتقع في الـ شرك والقفص اللذين يقعدان بها في الحضيض ويصدانها 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 الأرفعِ
ورقاءُ ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ
وصلت على كرهٍ إليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجّعِ
أنفت وما أنست فلمَّا واصلت
ألِفت مجاورة الخـراب البلقعِ
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرعِ
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحتْ
بين المعالم والطلول الخضَّعِ
تبكي إذا ذكرت عهودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنعِ
وتظلُّ ساجعةً على الدمن التي
درستْ بتكرار الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدَّها
قفصٌ عن الأوج الفسيح المربعِ

فهذه الأبيات تعبر عن حال النفس في سجنها ومنفاها الكوني وكيف أُهبطت 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 يصدها عن العوالم البديعة التي تتطلع إليها فيخفت حنينها وتقبل على عالمها الحسيِّ مستأنسةً به ومنصرفةً عما سواه ، ونجد ابن سينا يشير في قصيدته الى ان النفس في نهاية العمر تتخلص من هذا الـ سجن الآ سر

وتـ ستولي عليها بهـجة غامرة وهذا معنى قوله : (الجزائري، ١٩٥٤م، صفحة ١٤)

حتى إذا قـرب المسير الى الحـمى

ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسعِ

سجعتْ وقد كُشف الغطاء فأبصرتْ

ما ليـس يـدرك بالـعـيون الهُجَّـعِ

وغدت تغرِّد فوق ذروة شاهقٍ

والعلم يرفع كل من لم يُرفعِ

كذلك نجد ابن سينا يتـ ساءل عن العلة في هبوط النفس الى هذا الـ سجن أو كما يقول : (الجزائري، ١٩٥٤م، الصفحات ١٤–١٥)

فلأيّ شيءٍ أهبطت من شامخٍ

سامٍ إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أهبطها الإله لحكمةٍ

طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازبٍ

لتعود عالمةً 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 يقـصده ابن سينا في هذه الأبيات فذهب بعضهم الى ان ابن سينا هنا حائر لا يفهم الحكـمة من هبوط النفس حتى انه قد رَدَّ عليه بعض الـ شعراء ، (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 آثاره الأخرى ، وذهب بعضهم الى ان قـ ضية هبوط النفس التي يعرض لها في قـ صيدته 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 تحتملها الأبيات سالفة الذكر ، وهذا هو السر في قوتها وانتـ شارها فلا يـ ستقر الذهن على معنى حتى يفاجئه معنى آخر يدحـ ضه ويعارـ ضه ومن ثم يظلُّ من الصعب ترجيح معنى على آخر .

ولعلّ مما يمكن أن نأخذه على ابن سينا في قـ صيدته هذه انه رمز الى النفس بالورقاء في حين انه خاطب الجـ سد بحرف الكاف في كلمة إليك فقال : (هبطت إليك من المحل الأرفعِ ورقاءُ ....) ، وهذا يعني انه لم يرمز الى الجـ سد بـ شيء آخر مثلما رمز الى النفس بالورقاء وانما خاطبه كما هو في هيأته الواقعية ، وهذا طمس للرمز وإفـ ساد له لأن فيه خروجا من الرمزية الى الكلام المباشر ، لأنه اذا كان نصف الجملة رمزا ونصفها الآخر كلاما مباشرا تستحيل الجملة كلها الى كلام مباشر ، لأن نـ صفها المباـ شر يحدد نـ صفها الرمزي ، وبهذا

تخرج عن دائرة الرمز ، وتقع في الكلام المباشر ، لأن من سمات الرمز أن يستعصي على التحديد وتختلف دلالته من متلقٍ الى آخر ، ولا عذر لابن سينا في هذا انه رَمَزَ للنفس بالورقاء ليشير إلى جلالة خطرها لكونها من المفارقات التي تنتمي إلى عالم آخر اشرف من عالمنا المادي الذي ينتمي له الجسد ، ومن ثم فإنَّ ابن سينا تكلم عن الجسد كلاما مباشرا ولم يجد ما يستدعي ان يرمز له بشيء آخر كما فعل مع النفس بل اشار إليه وعرضه بهيئته الظاهرة المباشرة المألوفة لنا وذلك لضآلة شأنه وقلة خطره فضلا عن كونه فيلسوف النفس لا فيلسوف الجسد كما يقع في اوهام البعض ، وهذا عذرٌ لا يمكننا قبوله ذلك ان الرمز لا يبقى رمزا اذا احتوى على حدٍّ 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 مذهبا ، ومن عزاه الى عرق فقد زلّ ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها الا بتباين اعضاء بل كله لحسنه وجه ، ولجوده يد ، يعفي حسنه آثار كل حسن ، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم " (ابن سينا ا.، رسالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ١٠٥) ، ولا يخفى ان الرمز في هذا الموضع من رسالته وما يأتي بعده قد استحال الى كلام تقريري مباشر ولم يعد رمزا ، فمجرد أن ذكر لفظ الله تعالى في محلّ 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 الألجوري او التمثيل إذ انه في الأكثر يرمي الى ايصال فكرة مجردة بتحويلها الى عالم حسي حي ناطق.

واذا رجعنا الى القصيدة العينية فلعلَّ من الأوفق والأقرب الى الصواب واتساق المعنى أن نقول ان ابن سينا لم يأت بالورقاء رمزا للنفس وانما شبه النفس بالورقاء وحذفت كاف التشبيه للمبالغة (المناوي، ١٩٠٠م، صفحة ٢٨) ، وبهذا فإن القصيدة لم تبن في إطارها العام على الرمز وانما تكلمت بصورة مباشرة عن النفس وانبثقت فيها بعض الرموز هنا وهناك وهذا يجعلها اكثر حيوية وأشد تماسكا ويبعدها عن التهافت والتصنع والتكلف ويزيل عنها ما لحق بها من ضعف بسبب

الفهم الـ سائد الذي جعلها او صالا مقطعة يهدم بع ضها بعضا فنصْفها يرمز ونصْفها يقرر .

وهذه المعاني التي ألمَّ بها ابن سينا في قـ صيدته العينية قد أعادها علينا في ر سالة الطير التي تركت اثرا كبيرا في التراث الفل سفي والعرفاني من بعده ، وجاء فيها انه " برزت طائفة تقتنص فذ صبوا الحبائل ورتَّبوا الـ شرك ، وهيَّأوا الأطعمة ، وتواروا في الحـ شيش ، وأنا في سربة طير ، إذ لحظونا فصفروا مستدعين ... فابتدرنا إليهم مقبلين ، و سقطنا في خلال الحبائل أجمعين ، فإذا الحلق يذ ضمُّ على اعناقنا ، والـ شرك يتـ شبث بأجنحتنا ، والحبـ ائل تتعلق بأرجلنا ، ففزعنا الى الحركة ، فما زادتنا إلّا تعسيرا ، فاستسلمنا للهلاك ، و شغل كل واحد منا ما خـ صه من الكرب عن الإهتمام لأخيه ، وأقبلنا نتبيَّن الحيل في سبيل التخلص زمانا حتى أُنسينا صورة امرنا ، واستأنسنا بالشرك ، واطمأنَّا الى الأقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الـ شبك ، فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الـ شرك ، وبرزت عن اقفاصها تطير ، وفي ارجلها بقايا الحبائل ... فذكرتْني ما كنت أنـ سيته ، ونغـ صت عليَّ ما ألفته ... فناديتهم من وراء القفص : اقربوا مني توقِّفوني على حيلة الراحة ، فقد اعنقني طول المقام ... فذكروا انهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيأسوا ، وأستأْنسوا بالبلوى ، ثمَّ عالجوني ، فنحيت الحبالة عن رقبتي ، والـ شرك عن اجنحتي ، وفتح باب القفص ، وقيل لي اغتنم النجاة ... فنهـ ضت عن القفص اطير" (ابن سينا ا.، رسالة الطير، ٢٠٠٤م، الصفحات ١٠٨–١٠٩) فدلالة الطير هنا هي دلالة الورقاء نفـ سها في القـ صيدة العينية ، فهي في كلا النـ صين رمز الى النفس الناطقة ، الا ان ابن سينا تكلم في القـ صيدة العينية عن طائر مفرد محدد النوع بينما تكلم في رسالة 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 رسالة الطير لم يقع في الآفة التي انطوت عليها القـ صيدة العينية ، فقد كان في عينيته كما ذكرنا سابقا تارة يأتي بالكلام رمزا وأخرى يقع في المبا شرة ، وهذا مالم يفعله في رسالة الطير ، ومن هنا فقد جاء نـ صها متماسكا ومتسقا بخلاف نـ صه الـ شعري الذي لم يسلم من الأضطراب كما ذكرنا ، وقد وُفِّق فيها ابن سينا في التعبير عن هبوط النفس وغربتها في هذا المنفى الكون 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 الـ سارد الذي يسوق القـ صة على لسانه وقد أحيط بمجموعة من الرفقة يطلق عليهم فيما بعد على لسان حي بن يقظان مخاطبا الـ سارد (رفقة الـ سوء) ، وهو قد

رمز بال سارد الى النفس الناطقة ، ورمز برفقة الـ سوء الى القوى البدنية ، ورمز بحي بن يقظان الى العقل الفعال ، ويدور حوار طويل بين حي بن يقظان وبين الـ سارد ، يتناول الكلام فيه أهم الأفكار التي انطوت عليها فل سفة ابن سينا ، فمن الكلام عن النفس الناطقة وعلاقتها بالقوى الـبدنية الى الكلام عن النفس وعلاقتها بـعالم الكون والف ساد ، وكيف يتم التحرر من سيطرة الجـ سم على النفس من جهة والخروج من العالم العنـ صري الى العالم الحقيقي المتمثل في العالم العقلي من جهة أخرى (ابن سينا ا.، ر سالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ٨٦ وما بعدها) ، وتكاد تكون هذه القصة تلخيصاً رمزياً لفلسفة ابن سينا ، ونجد في هذه القصة إ شارات الى ان هذا المنفى الكوني الذي نعانيه انما يتركز في جهة الغرب بينما يكون التحرر من هذا المنفى بالإتجاه الى الـ شرق ، فقد رمز ابن سينا بالغرب الى عالم الهيولى أو المادة ورمز بال شرق الى عالم الـ صور الخال صة والمعقولات (ابن سينا ا.، ر سالة حي بن يقظان، ٢٠٠٤م، صفحة ٩٢) ، وهذه هي الرمزية الجغرافية التي تلقفها عنه السهروردي فيما بعد وظهرت في الكثير من آثاره .

وفي سلامان وابـ سال يـ صور ابن سينا هذا المنفى الكوني وكيف يمكن الإنفلات من قبـ ضـ ته المحكـ مة والخروج الى العالم الحقيقي ، وقد جاءت هذه القـ صة في صيغتين احداهما سيقت على انها مترجمة من اليونانية الى العربية والثانية سيقت على انها من تأليف ابن سينا ، ويبدو لنا ان القـ صة في كلتا صيغتيها من تأليف ابن سينا غير ان الصيغة التي سيقت على انها ثابتة النسبة لابن سينا هي التي تتطابق في معانيها مع ا شارته في النمط التا سع من الإ شارت والتنبيهات دون الأخرى في حين إنّ الـ صيغة الأخرى للقـ صة وإن سيقت على انها مترجمة عن اليونانية وانها غير مطابقة لمراد ابن سينا في هذا المو ضع من الإ شارات والتنبيهات فهذا لا يمنع من كونها من تأليف ابن سينا (عبهول، رمزية المرأة في قصة سلامان وإبـ سال 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 مبا شرة امرأة ، ويسميه سلامان ويستعين بامرأة ترضعه وكان اسمها إبـ سال ، وتتولى تربيته وعندما يبلغ مبلغ الرجال يهيم بها حبا ، ويظل يدور في فلكها ويجعلها محور اهتمامه ولا يفترق عنها الا عندما يرميان نف سيهما في البحر فتهلك إبـ سال 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 ، وإبـ سال رمز الى البدن او القوى البدنية ، وارتمائهما في البحر رمز الى حـ صول الموت حيث يبلى

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 الحـ سي الذي تمثله ابـ سال ويظن ان هذا هو عالمه الحقيقي ولذلك فهو لا يصغي الى نصائح والده وتحذيراته المتواصلة من إبسال ، ولذلك يعمد الملك الى تعليق سلامان وتعليق ابـ سال في قدمه لكي يجعله يـ شعر انه ما دام متعلقا بإبـ سال فإن الكمالات مغلقة في وجهه (ابن سينا ا.، سلامان وإبسال، ١٩٠٨م، صفحة ١٥٨ وما بعدها)، ولعلَّ تعلق سلامان بإبـ سال واذ صرافه اليها يذكرنا بقـ صر الرجل الحكيم والمرأة الرعناء عند اخوان الـ صفاء ، فقد رمز الإخوان في هذه الحكاية الى المعاني نفـ سها التي ألمَّ بها ابن سينا في هذه الصيغة من قصته إذ جاءت المرأة عندهم رمزا الى الجـ سد وجاء الرجل الحكيم رمزا الى النفس ، وكانت الغلبة في هذه الحكاية للمرأة حتى ان الرجل الحكيم نـ سي موطنه الأ صلي و سخر كل وقته في خدمة هذه المرأة مما يعني غلبة القوى البدنية و سيطرتها على النفس (اخوان الـ صفاء، ١٩٩٩م، صفحة ١٨٣) ، وهذه هي المعاني نفـ سها التي تواجهنا في قـ صة ابن سينا في صيغتها سالفة الذكر ، وإن كانت الـ شخـ صيات في هذه الـ صيغة من قـ صة ابن سينا اكثر حيوية وديناميكية من الشخصيتين اللتين ساقهما اخوان الصفا في قصتهما فقد ظلتا جـ امدتين وثابتين وافتقرتا الى النمو والتطور ، ومن الصعب تفسيرهما بغير المعنى الذي ضرب اخوان الصفا قصتهما مثلا له وقد أوضحناه من قبل ، وهذا ما لم تقع فيه قصة ابن سينا في صيغتها هذه فجاءت أحداثها اكثر حيوية وأ شد تـ شويقا مما وجدناه في قـ صة اخوان الـ صفا سالفة الذكر .

أما القصة في صيغتها الثابتة النسبة لابن سينا والتي جاءت مطابقة لمراده في الإ شارات والتنبيهات ، فنجد فيها سلامان وابـ سال أخوين ، حيث جاء سلامان رمزا الى النفس الناطقة ، وجاء ابـ سال رمزا الى العقل النظري ، وجاءت زوجة سلامان رمزا الى النفس الأمارة او القوى الـ بدنية ، و جاءت أختـ ها رمزا الى النفس المطمئنة ، وتجري في القـ صة احداث تـ شير الى ان هذه النفس قد تحررت من سجنها وتمكنت من الطواف في الملكوت الأعلى على الرغم من انها لم تزل في جـ سدها ولم تفارق الحياة (ابن سينا ا.، سلامان وإبسال، ١٩٠٨م، صفحة ١٦٩ وما بعدها) ، فكأنَّ القـ صة في صيغتها هذه تمثل النفس المتحررة التي اصبح بمقدورها الخروج من قيد الهيولى والعروج الى العوالم الحقيقية ، وكأنَّ القـ صة في صيغتها الأولى تعبير عن النفس الغارقة في ظلمات العالم المادي والتي لا تـ ستطيع التحرر من اسره الا بالموت ومفارقة الجسد .

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

والعلم يرفع كلَّ من لم يُرفعِ

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

هذّب النفس بالعلوم لترقى

وخذ الكلَّ فهي للكلّ بيتُ

إنما النفس كالزجاجة والعلـ

ـم ضياء وحكمة الله زيتُ

فإذا أشرقتْ فإنك حيٌّ

وإذا أظلمتْ فإنك ميتُ

فالنفس عن طريق المعرفة تستطيع أن تتحرر من هذا المنفى الكوني وتتصل بعالمها الروحاني وموطنها الأصلي وتخرج قواها وملكاتها من ظلمة القوة الى نور الفعل فتنتقش بالمعارف الحقة وتستأنس بصحبة المبادئ العليا ، ولهذ فهو قد جعل المعرفة مطابقة للعبادة المذكورة في قوله تعالى : " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (الذاريات ، الآية : ٥٦) فالعبادة هي المعرفة أي عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة (ابن سينا ا.، الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ٢٠٠٤م، صفحة ١١) ومن هنا فقد كانت " خير النفوس العارفات ذواتها" (ابن سينا ا.، ١٩٥٧م، صفحة ١١) فهي وحدها المتحررة الخارجة من هذا السجن الظلماني والمنفى الكوني ، وظل ابن سينا في جميع قصصه الرمزية وأشعاره ومؤلفاته الكبيرة ورسائله القصيرة يؤكد على المعاني سالفة الذكر التي تتمثل في انَّ المعرفة هي الطريق الى الخلاص من هذا المنفى والإنفلات الى العالم العقلي الذي صدرت عنه الأنفس .

المنفى الإجتماعي في فلسفة ابن سينا :

ليس النفي 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 اصطدم فكره الحر بالعرف والسلطة ، فوجد نفسه غريبا بين قومه وهذا ما عبر عنه في شعره وقصصه الرمزية فضلا عن مؤلفاته الأخرى فمن ذلك قوله في قصيدته الميمية : (ابن سينا ا.، ديوان ابن سينا، ١٩٦١م، الصفحات ٧٥-٧٧)

جوّلْتُ في هذه الدنيا وزُخرفها

عيني فألفيتُ داراً ما بها إرَمُ

كجيفةٍ دوَّدتْ فالدودُ منشؤُهُ

فيها ومنها له الأرزاء والطَعَمُ

ليسوا وإن نعِموا عيشاً سوى نِعَمٍ

وربّما نعِمتْ في عيشها النِعَمُ
الواجدونَ غنى العادمون نُهى
ليس الذي وجدوا مثل الذي عَدِموا
خُلقتُ فيهم وأيضاً خُلِطْتُ بهم
كُرهاً فليسَ غنى عنهم ولا لَهُمُ
أُسْكِنْتُ بينهمُ كالليث في أَجَمٍ
رأيتَ ليثاً لهُ من جنسهِ أَجَمُ

فهو يعبر في هذه الأبيات عن غربته بين أهل عصره ، وكيف استبدّتَ بهم قواهم الخسيسة فسجنوا في رغائبهم وانصرفوا عن العوالم الفسيحة ، وأقبلوا على العالم الحسيّ ومن ثمّ فدنياهم كجيفة دوَّدت ، 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 "انَّ الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلَّا ببعض ، ولا غنى ببعضها 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 بَعُدتْ الشقة بينه وبينهم ، ولم يشفع في تقاربه منهم انه وإياهم من جنس واحد .

وكأنَّ ابن طفيل قد نظر الى هذه الأبيات وأعادها علينا منثورة في رسالته حي بن يقظان ، ففي رسالة ابن طفيل هذه تواجهنا شخصية حي بن يقظان في جزيرته وهو على صلة بالحيوانات ، ولم يظهر انزعاجه منها ، ونجده بعد ذهابه مع آسال الى جزيرة سلامان وهو في غاية الإستياء من الناس الذين وصفهم بأوصاف لا تختلف عن اوصاف ابن سينا لأبناء عصره ، وهو في آخر الأمر ينفر منهم ولا يصبر 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 انّ 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 . ولعلّ عدم صبر حي بن يقظان على مخالطة الناس في جزيرة سلامان هو لعلمه ان هؤلاء قد انسلخوا من الإنسانية 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)

إذا قلتُ المحالَ رفعتُ صوتي

وإن قلتُ اليقينَ أطلتُ همسي

وهذا يعني ان زمن المدن الفا ضلة قد ولّى ، وإن أق صى ما ي ستطيعه المرء هو أن ينجو بنف سه ، ومن هنا ن شأت فكرة الحكيم المتوحد التي قال بها ابن باجة وجسَّدها 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 وتمثلا بقوله تعالى : "فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنـ شُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا" (الكهف ، الآ ية ١٦) ، ومهما بلغ الأذى الذي وقع على ابن سينا من ابناء ع صره فهو لم يبلغ درجة الجحيم التي أ شار 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 م ضطرا للعودة الى الجزيرة مما يعني ان الآخرين قد ا صبحوا هم الجحيم وانه لا سبيل له الى مخالطتهم ومعا شرتهم ، ولا بدَّ له من فراقهم لأنَّ ما ي صلح له يعدّ افسادا لهم وما يصلح لهم يعدّ سجنا له وصدا لنفسه عن التطلع الى العالم الذي ينا سبها ، وبهذا يتبين ان حي بن يقظان عند ابن طفيل لم ي ستطع ال صبر على سجنه الإجتماعي واضطر الى الرجوع الى جزيرته .

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

عجبا لقومٍ يحـــــــــسدون فضائلي

مـــا بـيـن غـيّابي الى عـذالي

عتبوا على فضلي وذموا حكمتي

واستوحشوا من نقصهم بكمالي

انـي وكـــيـدهـمُ ومـا عـــتـبـوا بـه

كـالطود يحـقـر نـطحة الأوعال

واذا الفتى عرف الرشاد لنفسه

هـانـــت عليه مذمة الـجـهَّـال

وكأنه في هذه الأبيات يشير الى غربته بين الخاصة من اهل ع صره بما فيهم العلماء والفلا سفة لأن هذا الح سد والكيد الذي يذكره في هذه الأبيات لا ي صدر عن عامة الناس وانما عمن ينافـ سه في العلم او في المنا صب الرفيعة والحـ ضوة لدى ا صحاب المالك فهو إذ يتفوق عليم ي سد عليهم الطرق الى م طامحهم فلا يملكون الا ان يرمو نه ح سدا وكيدا ، وإن كان هو نف سه قد عانى من الك ساد والإهمال وهو ما ا شار اليه بقوله : (ابن سينا ا.، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ١٤٠٥ هـ، صفحة هـ)

ولقد عظُمتْ فليس مصرٌ واسعي

لما غلا ثمني عدمتُ المشتري

وقد ذكر في موا ضع متعددة من مؤلفاته ضيقه بعلماء عصره ولا سيما شركائه في صنعة الفلسفة فمن ذلك قوله : " فقد بلينا برفقة منهم عاريّ الفهم كأنهم خ شب م سندة يرون التعمق في النظر بدعة ومخالفة المـ شهور ضلالة كأنهم الحنابلة في كتب الحديث " (ابن سينا ا.، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ١٤٠٥ هـ ـ، صفحة ٣) وقوله : " أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلا سفة ومن همجهم" (ابن سينا ا.، الإ شارات والتنبيهات ج٤، ١٩٦٨م، صفحة ١٦٢) وهذا يعني إن الفلسفة نفسها قد ت ستحيل الى قيد او سجن يقيِّد النفس ويـ صدها عن تحصيل كمالاتها فتبقى محجوبةً بنقائصها عن الحقّ ، ومن ثمَّ فإنَّ هذه النفس تصبح في أمسِّ الحاجة الى فلسفة أخرى تحررها من ا سر تلك الفلـ سفة وتطلقها من قيودها فتنطلق في طريق الحق الذي لا تكفُّ عن السعي إليه رغم انه ليس في ا ستطاعتها نيله أو الإحاطة به ، وهنا يتجلّى السر في الحاجة الى ابن سينا وغيره من الفلاسفة الحقيقيين ، بل إنَّ حاجتهم إليه لا تقلّ عن حاجتهم للـ شمس ، وهذا ما يزداد و ضوحا عند مناقـ شتنا لقوله في قـ صيدته البائية التي ألمَّ بها بالمعاني الـ سابقة : (ابن سينا ا.، ١٩٥٧م، صفحة ١٤)

أُخالطهم ونفسـي في مكانٍ

من العلياء عنهم في حجابِ

ولسـتُ بمن يُلطِّخُهُ خلاطٌ

مـتى اغـبرَّتْ أياةٌ عـن تُرابِ

إذا ما لحْتُ للأبصارِ نالتْ

خيالاً واشـمَأَزَّتْ عن لُبابي

فهو مختلف عن أهل عـ صره ، وهو يخالطهم ولا يناله من مخالطته لهم نقص ، لأن نفسه محتجبة عنهم بالمعالي ومن ثم فهي تحلق بعيدا عنهم كالـشمس التي لا يلطخها الغبار ، ولا يخفى ان المعاني التي ا شار إليها ابن سينا في بائيته هذه او في ميميته سالفة الذكر قد ألمَّ بـها المتنبي في كثير من قـ صائده فمن ذلك قوله : (المتنبي، ١٩٨٣م، صفحة ١٠١)

وَدَهرٌ ناسُهُ ناسٌ صِغارٌ

وَإِن كانَت لَهُم جُثَثٌ ضِخامُ

وَما أَنا مِنهُمُ بِالعَيشِ فيهِم

وَلَكِن مَعدِنُ الذَهَبِ الرَغامُ

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 الجـ سدي بل بعقله وفكره ، ثم يؤكد انه على الرغم من عيـ شه بينهم لا ينتمي إليهم فكريا أو معنويا ، كما ان الذهب وهو المعدن النفيس قد يكون مختلطا بالتراب لكنه يظل متميزا عن غيره بقيمته العالية ، وهذه المعاني هي نفـ سها التي قد أعادها علينا ابن سينا في ابياته

البائية والميمية ، وإذا كان المتنبي قد عبر عن تميزه عن اهل عـ صره بكونه ذهبا وهم تراب ولا تـ ضره مخالطتهم كما لا يضر الذهب إختلاطه بالتراب ، فإنَّ ابن سينا قد عبر عن هذا المعنى نفسه بذكْر الشمس والغبار في بائيته ، وذكْر الأ سد والأجم في ميميته ، وإزدرا ئه 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 ازدرائه لهم وتميزه منهم وغربته عنهم ، غير انّ ما يميز ابن سينا عن المتنبي هو ان ابن سينا يقرّ بأنه وإن اختلط بهؤلاء المحيطين به مكرهاً وعانى منهم ما عانى فهو لا غنى له عن الإختلاط بهم ولا غنى لهم عنه ايضا ، ذلك ان ابن سينا يؤكد من خلال هذه الإ شارة الى ان النفس لا تـ ستطيع تحقيق كمالها وخروج قواها من القوة الى الفعل الا عن طريق العلم المـ صحوب 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 ا شبه بالـ شمس بالقياس الى الغبار ، وهو وإنْ ضرب هذا المثل ليبين لنا ترفعه عنهم وانه مبرأ عن النقص رغم مخالطته لهم ، فانه يـ شير ايـ ضا الى ان وجوده ضروي لهؤلاء الناس لأنه من خلاله ينكـ شف الحق لهم ويُعرَف صاحب العلم الحقيقي من المدَّعين المذين يزعمون انهم من العلماء وهم على بـ اطل سواء علموا بذلك او لم يعلموا ومن هنا كان بمثـ ابة الـ شمس التي تنير الطريق وتخرجهم من الظلمات ، ومن ثم فهو مجبر على مخالطتهم والمعيش بينهم لأن الإنـ صراف عنهم يوقف كمالاته عن النمو ويعيقه عن تلقي الحقائق وخدمتها ، وهذا ما عبر عنه في رسالة حي بن يقظان على لسان حي بن يقظان مخاطبا السارد المذي رمز به الى النفس الناطقة : "لولا تقربي إليه بمخاطبتك منبِّهاً إياك لكان لي به شاغل عنك" ، ولذلك فهو لا يدعو الى اعتزال الناس بل انه يرى انه لا بدَّ له من مخالطتهم من اجل جرِّهم الى جناب الحق من جهة وتقربه من خلالهم الى الحق ، ولو انه حاول الإبتعاد عنهم لواجه ما يرغمه الى العودة إليهم كما أُعيد 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 المذي ينكـ شف له من خلال التفاعل معهم وبذل الوسع في تحـ سين 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 أ شار الى ان الـ شذاذ في المدينة الفا ضلة هم بمثابة المدغل المذي ينبت في الزرع ومن ثم وجب استئصاله لكي لا يفسد الزرع (الفارابي، ١٩٦٤م، صفحة ٨٧) فإن ابن باجة قد ا شار الى انَّ الحكماء

لندرتهم قد أصبحوا في عصره اشبه بالنوابت (ابن باجة، ١٩٩٤م، صفحة ١٢) أو "ال شاذ النادر" (ابن طفيل، ١٩٨٠م، صفحة ٢٣٢) كما يقول ابن طفيل ، مما يعني تو حّدهم وغربتهم في مجتمعاتهم وكما قال أبو العلاء المعري : (المعري، اللزوميات ج١، د. ت، صفحة ٣٢)

أولوا الفضل في أوطانهم غرباءُ

يشذُّ وينأى عنهم القرباءُ

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

وقتٌ يضيعُ وعمرٌ ليت مدتَه

في غير أمته من سالف الأممِ

أتى الزمان بنوه في شبيبته

فسرهم وأتيناه على الهرمِ

فالمتنبي وهو معاصر للفارابي يشير في هذين البيتين الى المعاني نفسها التي ألمَّ بها ابن باجة فيما بعد ، فهو هنا يذكر سرور الناس في الأزمنة الأولى وشقائهم في الأزمنة المتأخرة ، ويعلِّل ذلك بإن المتقدمين جاؤوا الزمان وهو شاب فسرهم وفعل معهم ما يريدون ، وذكر أنه جاء وقد هرم الزمان فلم يحسن المعاملة معه ، ولعله يكني بذلك عن صلاح الأزمنة الأولى لصلاح أهلها وفساد الأزمنة المتأخرة لغلبة الفساد على أهلها ، وهو المعنى المذى ذكره ابن باجة وعبَّر عنه ابن طفيل في قصته ، وورد من قبل على ألسنة الشعراء كقول لبيد ابن ربيعة العامري : (العامري، د. ت، صفحة ٣٤ ، ٣٦)

ذهب الذين يُعاش في أكنافهم

وبقيتُ في خلفٍ كجلد الأجربِ

الخاتمة :

السجن في فلسفة ابن سينا يتجلى في جانبين هما وقوع النفس في عالم ما تحت فلك القمر واقترانها بالجسد من جهة ، واضطرارها للعيش في المجتمع والخضوع للنظام الإجتماعي والأعراف الاجتماعية والتصورات الشائعة عن الكون والحياة من جهة أخرى ، وبهذا فهي ترزح تحت وطأة هذا السجن المركب حيث يتقاذفها هذان السجنان فمن السجن الكوني الى السجن الإجتماعي فهي غارقة في ظلمات فوقها ظلمات ، ولا يتمُّ 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 الفلسفة نفسها قد تسهم في ايقاع النفس في المتاهة وتهيِّئ استسلامها للسجن وصدها عن الحق ، ومن ثم فلا بدَّ من رؤيا فلسفية أخرى تحررها من سجنها وتطلقها من قيودها ، ولعلَّ هذا هو السر في ان ابن سينا

على الرغم من تذمره من ابناء عـ صره و شعوره بغربته بينهم حتى كأنهم من جنس وهو من جنس آخر فإنه لا يدعو الى فراقهم واعتزالهم بل انه يرى انه لا بدَّ له منهم كما انهم لا بدَّ لهم منه ، فلا هو يـ ستطيع الإ ستغناء عنهم ولا هم يقدرون على ذلك ، وكأنه يـ شير بهذا إنه لا سبيل له الى بلوغ الكمالات المتاحة له والتحرر من هذا الـ سجن الا بالتفاعل معهم ومعاناة العيش معهم والـ صبر عليهم ، كما انهم لا يـ ستطيعون الإ ستغناء عنه لأنّ وجوده بينهم قد يحررهم من سيطرة الفلـ سفات الجائرة والمتحجرة ، إذ إنَّ ما ينقدح عليهم منه مهما كان ضئيلا فهو يكفي لأعادتهم لأنفـ سهم والتفكر 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 مخاطبا السارد : ولولا تقربي إليه بمخاطبتك لكان لي به عنك شغل شاغل .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

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

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

ابو العلاء المعري. (د. ت). *اللزوميات ج١*. (امين عبد العزيز الخانجي، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابو العلاء المعري. (د. ت). *اللزوميات ج٢*. 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 وإبسال. 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 ـ). *منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة*. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

ابو علي الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٥٧م). *ديوان ابن سينا*. (محفوظ، حـ سين علي، المحرر) طهران: مطبعة الحيدري.

ابو علي الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٦١م). *ديوان ابن سينا*. (نور المدين عبد القادر، و هنري جاهيه، المحررون) الجزائر: منشورات كلية الطب والـ صيدلة في الجزائر ، مكتبة فراديس.

ابو علي الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (١٩٦٨م). *الإ شارات والتنبيهات ج٤*. (سليمان دنيا، المحرر) القاهرة: دار المعارف بمصر.

ابو علي الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). الكـ شف عن ماهية الـ صلاة وحكمة تـ شريعها. تأليف الكردي، محيي الدين صبري، *جامع الـ بدائع* (الـ صفـ حات ٧–١٨). بيروت: منـ شورت محمد علي بيـ ضون، دار الكتب العلمية.

ابو علي الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). رـ سالة الطير. تأليف محيي الدين صبري الكردي، *جامع البدائع* (الـ صفحات ١٠٧–١١١). بيروت: منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية.

ابو علي الحـ 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 الحـ سين بن عبد الله ابن سينا. (٢٠٠٤م). في القـ ضاء والقدر. تأليف محيي الدين صبري الكردي، و محمد حسن محمد حسن اسماعيل (المحرر)، *جامع البدائع* (الـ صفحات ٤٥–٦٣). بيروت: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

ابو نـ صر الفارابي. (١٩٦٤م). *الـ سيا سة المدنية ، المسمى بمـ بادئ الموجودات* . بيروت : المطبـ عة الكاثوليكية.

اخوان الـ صفاء. (١٩٩٩م). رسائل اخوان الـ صفاء وخلان الوفاء، المجلد ٤. بيروت.

جان بول سارتر. (١٩٦٤م). *جلسة سرية*. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، المحرر) القاهرة: دار المفكر.

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

جواد كاظم عبهول. (١ ٣, ٢٠١٦م). 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 الالغة العربية*. بغداد.

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

طراد الكبيسي. (١٩٩٢م). *كتاب المنزلات*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

عبد الرحمن بدوي. (١٩٤٥م). *الموت والعبقرية*. 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 الشريف الرضي من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب* (المجلد الثانية). (محمد عبده، المحرر) بيروت: منشورات الفجر.

فيكتور فرانكل. (١٩٨٢م). *الإنسان يبحث عن معنى*. (طلعت منصور، المترجمون) الكويت: دار القلم.

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

محمد الريشهري. (٢٠٠١ م). *ميزان الحكمة م٣*. بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد باقر المجلسي. (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.