**الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**

**وزارة التعليم العالي والبحث العلمي**

**جامعة ابن خلدون - تيارت-**

**كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية**

**قسم العلوم الإنسانية**

**تخصص فلسفة المنطق و الاتجاهات الفلسفية الكبرى**

**مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة الموسومة بـ:**

# نظرية المعرفة وعلاقتها بالمنطق
# ابن سينا "أنموذجا"

**من إعداد الطالبتين:**

- رحال فاطيمة
- رقيق عتيقة

**إشراف الأستاذ:**

- بهلول عبد القادر

**أعضاء لجنة المناقشة**

أ. **شاذلي هواري** .....رئيسا

أ. **بهلول عبد القادر**.....مشرفا

أ. **راتية حاج** .....مناقشا

**السنة الجامعية:** 1437- 1438هـ/2016- 2017م

بسم الله الرحمن الرحيم

# الشكر

الحمد لله أولا وأخيرا وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه والصلاة والسلام على رسوله المصطفى وعلى آله وصحبه التابعين ورضوان الله عليهم أجمعين.

فأنني أتقدم بجزيل الشكر وأعمق الامتنان إلى" جامعة ابن خلدون " التي منحتنا فرصة الاستزادة من العلم، ونسجت خيوط الأمل لمن يهفو إلى إكمال الدراسات العليا.

كما نشكر كل من قدم لنا نصيحة وفائدة علمية في هذا البحث ولم يبخل علينا بالارشاد والتوجيه الأستاذ المشرف بهلول، والى كافة أساتذة الفلسفة.

وكذا نشكر كل من كانت له يد العون في انجاز هذا البحث من قريب أو بعيد ...

ونسأل الله العلي القدير أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه وأن يهدينا على سواء السبيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وشكرا...

# إهداء

فاطيمة: يطيب لي في هذا المقام أن أهدي ثمرة جهدي ومكللة هذا البحث المتواضع إلى أغلى جوهرة في الوجود إلى معنى الحنان و التفاني وإلى بسمةالحياة وأغلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى ست الحبايب **أمي "مريم** .

أطاب الله وأمدها يد العون في عمرها وإلى والدي العزيز"**أحمد**" وإلى أخواتي وإخواتي "**جنة" زوليخة بن يعقوب وحمزة** . وإلى صديقتي" **رفيق عتيقة**" التي رافقتني طوال هذه السنوات الجامعية كما لا أنسى رفيقي **لخضر لعماري** و رفيقاتي و صديقاتي **خاوية ، سخرية أمينة، أحلام، خديجة، فتيحة، عيشة،أمينة ،احلام ،عيشة ،حياة ،بسمة** ، ولا أنسى أخي **صغير سيد علي** .

عتيقة: الى من كلله الله بالهيبة والوقار..الى من علمني العطاء بدون انتظار..الى من أحمل اسمه بكل افتخار.. أرجوا من الله أن يمد في عمرك لترى ثمارا قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوم أهتدي بها اليوم وفي الغد والى الأبد...(والدي العزيز).

الى ملاكي في الحياة.. الى معنى الحب والى معنى الحنان والتفاني.. إلى بسمة الحياة وسر الوجود الى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي الى أغلى الحبايب..

(أمي الحبيبة)

الى من بوجودهم أكتسب قوة ومحبة اخوتي وأخواتي: واضح، الحاج، محمد، ربيع، ليندة هوارية نور الهدى، مسعودة، الى صديقاتي: خديجة، بدرة، حنان ،كما لا أنسى رفيقي خالد الذي ساعدني و الى كل العائلة الكريمة وخاصة ابنة عمي نورة والى الكتكوت الصغير "**سمير**"

# مقدمة

تعتبر الفلسفة الإسلامية من أهم الحركات الفكرية التي ظهرت في ظل الإسلام إما عن طريق التفلسف في عقيدته وإما بالتوفيق بينه وبين الفلسفات الأخرى وهذا يعني أن الإسلام لم يكتفي بالنقد فقط وإنما دعا إلى استخدام العقل وكان من المنطقي أن تبدأ بتمهيد عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام حيث نوضح فيه أن هذه الفلسفة لم تكن عبثا، ولم تأتي من فراغ لدى المسلمين ولم تكن ترفا عقليا، بل طاقة مبدعة لها حق التوجيه والريادة.

ذلك أن الفلسفة تفكير ونظر وعلم ومعرفة وقد وجه الإسلام المسلمين من أول يوم إلى التفكير وتحصيل المعرفة النافعة ورفع شأن العلم والعلماء، ومن هنا نقول أن الفرنسة عند المسلمين يطلق عليها اسم علم الكلام، وقد تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات وما اكتشفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة، التي تتحدث عن اللذات والصفات والقضاء والقدر، ثم اتسع بالتدريج إطار هذه الأسئلة والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات إلى الإمامة، أما قضية الإمامة تتأثر بالاهتمام العقلي الإسلامي وقتئذ حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين، في هذه الفترة كانت تشهد الدولة ترجمات خاصة فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية وهذه الأخيرة دخلت على المسلمين في أواخر المائة الثانية من الهجرة حيث اجتلبت إلى ديار الإسلام كتب اليونان وغيرهم فكان التأثير بارزا وذلك بعد ظهور الفرق الكلامية وعلى إثرها أثار الجدل وانتشر علم الكلام وكان ظهور هذه الفرق له أهمية في بروز ميدان جديد للفكر الإسلامي هو ميدان الفلسفة والتي تسمى بالفلسفة المشائية، ولم تكن هذه الفلسفة من ابتكار عقول المسلمين وحدهم حيث أن الإسلام قد ضم تحت لوائه شعوبا وقبائل وأجناس، فكان لها جميعا فضل المساهمة في نشأة الفكر الإسلامي، ولم تنقطع صلة الفلسفة الإسلامية بالدين لأنه إذا تأتى الدين والفلسفة صار ذلك أدعى إلى

تمكنه في النفس وبذلك حاولت هذه الفلسفة التوفيق بين العقل والشريعة وبحث عن الصلة بين الخالق والمخلوق والواحد والمتعدد، كما نظرت إلى الوجود بأكمله نظرة كلية تنتج عنها الخوض في مسائل العقل والنفس والزمان والمادة والحياة والمعرفة، لم تقتصر الفلسفة الإسلامية على ما سبق التحمت ميادين العلوم العلمية كالسياسة والطب والكيمياء والفلك والموسيقى، فقد زخر التاريخ العربي بعظماء وفلاسفة وشعراء وأدباء سطروا مجد العرب بحروف من ذهب نقشت على جدران الماضي ووصلت إلينا محملة بعبقرية تنحني أمامها وتروي لنا قصص أقرب إلى الأساطير والروايات في تلك الأعمال العظيمة التي قام بها علماء عظماء أقاموا بها نهضة شملت كافة النواحي الطبية والاجتماعية والفلسفية و الأدبية أنهم هم من علموا أمما سبقت وأمما تلاحقت بعدها ولا تزال إلى الآن تنهج خطاهم في العلم والتقدم والحضارة برز عدد كبير من علماء العرب، أمثال أبو بكر الرازي الخوارزمي، ابن النفيس، جابر بن حيان، ابن سينا، وغيرهم من لمعت أسمائهم في سماء المعرفة والمجد وأضاءت دروب الأجيال على مر السنين، أما الجانب الآخر لأهمية المنطق في العالم الإسلامي، فقد خضع لما خضعت له علوم الأوائل بشكل عام عندما ترجمت إلى العربية بمبادرة حصن رجال السلطة السياسية بذريعة استحالة الجمع بين المأصول والمنقول، وبذلك حاولت هذه الفلسفة التوفيق بين العقل والشرع ، وكان لهذه الفلسفة رجال عظماء فكروا وابتكروا ومن أبرزهم ابن سينا، بحيث كان أول فيلسوف طور لمعالم المنطق وأحدث إرهاصات جديدة في ميدان البحث العلمي والفلسفي متأثرا بالفكر السابق أرسطو وأفلاطون وخاصة المعلم الثاني الفارابي فيما يخص نظريته في المعرفة والإلهيات والطبيعيات، كانت اهتمامات ابن سينا الفكرية والعلمية متعددة الجوانب ومتشعبة النواحي ، لدرجة يمكن على أساسها تصنيفه من الموسوعيين في التراث العربي الإسلامي ،فقد اهتم بقضايا فلسفية تربطها علاقات متداخلة بالمسائل الفكرية والعلمية الأخرى وبديهي أن كل مذهب فلسفي يتضمن في محاوره العامة وخطوطه الخاصة تصورا عاما لنظرية المعرفة، وذلك لكون مسألة نظرية المعرفة سوف تقوم على أساسها ومن خلال

عناصرها التعرف على الحلول التي يقدمها الفيلسوف، وكان لابد من إطار تطبيقي لعلاقة نظرية المعرفة ببعض القضايا الفلسفية الأخرى ،وما يهمنا هنا هو معرفة العلاقة الرابطة بين نظرية ابن سينا في المعرفة و منطقه السينوي، ومن هنا يتبادر في أذهاننا طرح الإشكال التالي:

**– هل استطاع ابن سينا أن يبلور نظرية معرفة تحتكم إلى منطق يستمد ماهيته من المرجعية الإسلامية ؟ ثم ما موقفه من المنطق الأرسطي ؟**

أما أسباب اختيارنا لهذا الموضوع لأمور منها وهو إدراك العلاقة الجوهرية بين المنطق ونظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، وأيضا إبراز مدى أهمية المعرفة السينوية كنقطة انطلاق للتفكير الغربي، وتطويره المعالم التفكير ككل.

و تتجلى أهمية الموضوع في إعادة إحياء معالم التراث الإسلامي بحيث أنه أصبح مهمشا في ظل التطورات التي شهدها العالم الغربي، دون أن يبينوا الفضل والمجهودات التي بذلها فلاسفة وعلماء العالم الإسلامي، كمنطلق خاصة الجانب العلمي منها وهو ما سنشهده مع فيلسوفنا الإسلامي ابن سينا.

وقد اتبعنا في دراستنا لهذا الموضوع المنهج التحليلي النقدي حيث من خلاله قمنا بتحليل النصوص المستعصية، متبعين في ذلك خطة بحث مقسمة إلى ثلاثة فصول، فالفصل الأول معنون بآليات ومنطلقات وهو بدوره يحتوي على مبحثين فأول قمنا بتعريف نظرية المعرفة بذلك تطرقنا إلى عنصرين فالعنصر الأول هو ماهية نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي اليوناني وبتحديد لدى فيلسوفان(أفلاطون ،و أرسطو )، أما العنصر الثاني ففي الفكر الفلسفي الإسلامي وصولا ذلك إلى الفيلسوفين الإسلاميين الفارابي وابن سينا، ثم يأتي المبحث الثاني الذي عرفنا من خلاله المنطق في الفكر الإسلامي وقبل ذلك

تطرقنا إلى مطلع هذا الموروث الجديد في أرض الإسلام ،وثم الأخير من الفصل الأول قمنا بذكر تعريف لشخصية ابن سينا ،أما الفصل الثاني فهو تحت عنوان الدلالات المنطقية لنظرية المعرفة، وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة مباحث، الأول أدرجنا فيه نظرية المعرفة عند ابن سينا، وأهم المصادر التي اعتمدها في المعرفة، والمبحث الثاني تناولنا فيه المنطق السينوي من بداية تأثيره بالمناطقة الذين سبقوه إلى تأسيسه لمنطق جديد أسماه بالمنطق المشرقي، والمبحث الثالث المعنون بعلاقة المنطق بنظرية المعرفة عند ابن سينا، ولدلالة أكثر قمنا بالإشارة إلى الفارابي وذلك لتأثره الكبير به وهذا فقط من باب التشابه المعرفي الكبير بينهما.

أما في ما يخص الفصل الثالث والأخير للموضوع جاء تحت عنوان :الرؤية النقدية لفلسفة ابن سينا وهو يحتوي على مبحثين اثنين، الأول يتمثل في إسهامات ابن سينا في تطوير الفكر الإسلامي في مختلف المجالات والميادين، والمبحث الثاني أسقطنا الضوء على أهم الناقدين لابن سينا كابن رشد الذي عارضه في الكثير من آرائه الفكرية، وابن تيمية الذي بدوره اتهمه بالإلحاد، ووجه له نقدا لاذعا، وكذلك الغزالي الذي كفره كأغلب الفلاسفة المسلمين.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة هي كتب لابن سينا منها كتاب الشفاء وكتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب المنطق وغيرهم من الكتب، وكذلك اعتمدنا في النقد على كتاب ابن تيمية الرد على المنطقين، واعتمدنا على كتاب ابن رشد تهافت التهافت، ولا ننسى كتاب تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام الغزالي وكذلك كتاب فيلسوف العالم كأهم مرجع للمؤلف جعفر آل ياسين الذي أفادنا في تحديد نظرية ابن سينا في المعرفة.

وأهم الصعوبات وكأي بحث مثل باقي البحوث صادفتنا العديد من الصعوبات نذكر منها صعوبة فهم لغة الكاتب لاعتمادنا على المصادر، وكثرة المادة المعرفية مما أدى إلى وجود تشابه معرفي وقلة خبرتنا في التنسيق فيما بينها.

في الأخير توصلنا إلى خاتمة وهي عبارة عن حوصلة شاملة عن الموضوع، وفيها بينا بشكل مختصر الجوانب المعرفية الملمة بالبحث، وهي بمثابة الإجابة عن الإشكالية المطروحة سابقا.

# الفصل الأول: آليات منطلقات

## المبحث الأول : ماهية نظرية المعرفة

- ✓ في الفكر الفلسفي اليوناني
- ✓ في الفكر الفلسفي الاسلامي

## المبحث الثاني :مفهوم المنطق في الفكر الاسلامي

تعد نظرية المعرفة مبحث من المباحث الفلسفة الحديث، ولكن يمكن أن نتلمس البدايات الأولى لهذا المبحث لدى فلاسفة اليونان، بحيث ارتبطت نظرية المعرفة بالمبحث الوجود ومبحث القيم أشد ارتباط، وذلك بصفتها مبحث فلسفي جدا أصيلا الذي يتهم بدراسات أساسيات المعرفة وبيان موضوعاتها وأنواعها ودرجاتها ومصدرها، وتعود بداياتها مع الفيلسوف هرقليطس وانتهاء بالمدرسة السقراطية بحيث عرفت المعرفة عند هرقليطس على الحواس الثلاث البصر والسمع والشم ويرى أنها إدراكها في اليقظة أفضل منها في النوم، أما عند بارمنيدس فقد اتجه للبحث في المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير، لذلك فيرى أنه يجب التميز بين المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس وبين المعرفة العقل أي بين المعرفة الظنية والعقلية فالأولى ليست جديرة تسميتها بالمعرفة ولهذا لم تكن المعرفة بطبيعة الحال بحثا تجريبيا وإنما هي توضيح تصورات أو مفاهيم من هنا نتساءل كيف يمكن أن تعود المعرفة بموضوعتها الثابتة و المتميزة بالنظر في الواقع الحسي المتغير ؟وهنا نلاحظ يتسع مجال الدراسة في ميدان المعرفة بحيث تبلور الفكر الفلسفي ومباحثه ليشمل إمكان قيامها وحدودها وصحتها ومن ثم الطرق الموصلة الى اكتسابها، من هنا وجب علينا أن نتطرق الى ماهية نظرية المعرفة اولا في فلسفة اليونانية وذلك بتسليط الضوء على فيلسوفان ظهرا في تمام نهاية نضوج الفكر الفلسفي اليوناني، وهما أفلاطون و أرسطو وثانيا نتطرق إلى نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية وتبيين التأثر الواضح لدى فلاسفة المسلمين ومن هذا المنطلق نتساءل :

- ما ماهية نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الاسلامي؟
- وهل استمدت حقيقتها من الفكر الفلسفي اليوناني؟

## المبحث الأول : ماهية نظرية المعرفة

ان نظرية المعرفة هي أحد فروع الفلسفة تبحث في أصل البنية والمناهج، وقد عرفها أوكسفورد «على أنها الخبرة والمهارات التي يمكن للشخص أن يكتسبها من خلال الخبرة والتعليم ،والفهم العملي والنظري لموضوع ما، يمكن معرفته في المجال علمي أو بصفة عامة، الحقائق والمعلومات، أو الوعي أو التأقلم المكتسب عن طريق الخبرة بحقيقة موقف ما».

أما جميل صليبا فيرى «على أنها البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية وتميز بعضها من البعض دون الفحص عن صحتها أو فسادها ،وغير المنطق الذي يقتضي علي صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة»[1] .

وقبل تطرق الى مفهوم نظرية المعرفة في الفكر الاسلامي يمكننا الرجوع الى الأبحاث الأفلاطونية في المعرفة، وذلك لأن المسلمين بصفتهم قد تأثروا في بحثهم و تصنيفهم له أي بالفكر اليوناني .مما تسمى بالفلسفة التوقيفية ولهذا كانت معالم نظرية المعرفة بدأت تظهر عند الفلاسفة القدماء ،أي كانت مثبوتة متفرقة في ثنايا الوجود والقيم ،بل لم يكن يجمعها، كتاب واحدا أو دراسة منهجية مستقلة فقد كانت متضمنة في فلسفة أفلاطون [2]

فقد مرت عنده بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى وهي حصر نظرية المعرفة، أولا بأنها ليس شيئا آخر سوى الاحساس ثم بعد ذلك الحكم الصادق وكذلك هي الحكم الصادق الذي يقع على الخاصية المتميزة أو البرهان، لكن عند المسلمين اهتموا بمسائل جديدة كالنظر في حدود المعرفة الانسانية، وقيمة الأدوات التي تحصل بها المعرفة كالحواس والعقل والحدس والذوق.

---

[1] جميل صليبا ، المعجم فلسفي ،بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية ،ج2 ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982، ص 458.

[2] راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، عمان، ط1، 1992، ص 458.

وكما يري أيضاً جميل صليبا : أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف وأقدم صور هذه النظرية بحث فلاسفة عن درجة التشابه بين الشيء الخارجي والأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي ولكن هذه الصور حديثة [1] .

## 1) نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي اليوناني

### أ) نظرية المعرفة عند أفلاطون:

لقد كان السفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهي لذلك مختلفة عند الاشخاص، لأن هذه الحواس وهي مبعث الدراكات لا تتفق عند الناس جميعا، ولكن في مرحلة افلاطون كانت المعرفة في مرحلة النضج وهي تتسم بالطابع الادبي والعمق فكري، فقد أعتبر افلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقا فلسفيا متكاملا شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، الذي عرض فيه للوجود والمعرفة والاخلاق والالوهية والسياسية، والجمال، بعد أن كانت الفلسفة محصورة في نطاق الآراء و النظريات والملاحظات التي لم تصل إلى رتبة المذهب الفلسفي، بيد أن النسق الفلسفي الافلاطوني كان ذا طابع تلفيفي اذا اجمع اصوله من مذاهب متفرقة[2] ، ولذلك قد صاغ المنهج الجدل صياغة فلسفية، الذي ربط فيها المنهج بالمذهب، والجدل هو المنهج الذي يترفع به العقل من الحس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان [3] .

وهذا ما سنلاحظه في نظرية المثل التي تميزت عند افلاطون بأنها تصورات تتعلق دائما بالأخلاق وعلى أنها بمثابة العلل لسؤال الانساني ولم تكن ماهيات مفارقة في عالم آخر يعلو على العالم المحسوس، وهكذا

---

[1] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق، ص 479.

[2] حربي عباس عطتيو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، دت ، ص 360.

[3] المرجع نفسه .ص362

فإن لكل التصورات الاخلاقية والمعنوية مثل خالدة مطلقة لا تعدد ولا تتغير برغم تغير تطبيقاتها. ولعل تأثر افلاطون بمنهج الرياضيات المزدهر في عصره هو الذي يسر له اختراع نظرية المثل، وبعد اطلاعه على أحدث نظريات الحديثة للرياضة، أي يعني هنا انه تأثر بالفكر الشرقي القديم، مما جعله أن يضع منهج الجدل الصاعد والذي كان أساسيا في بناء نظرية المثل لديه, فقد اعتبر أن نظرية المثل هي التي تمثل لنا كيف نشأ العالم، بحيث يرى أن المثل ثابت على الحال لا يتغير وأنه ساكن غير متحرك ولكننا نرى العالم متغيرا ومتحركا فالأشياء ترتقي و تحفظ ولا تستقر على حالها مع أن أصلها هو المثل [1] .

ويقصد هنا أن العالم ينقسم الى قسمين القسم العلوي والقسم السفلي أي أن العالم المحسوس والعالم المثالي وعليه يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس أي أن فهو في الحقيقة يأخذ الاشياء التي تدرك بالحس ويعممها ويسميها ثانية لا تحس، في نظره لا فرق بين الحصان بين والانسان إلا في التخصص. [2]

وهنا نلاحظ أن افلاطون استعمل بعض من القواعد المنطقية في التخصيص الجنس، وبهذا يتخصص أفلاطون ويعتبر أن هناك عالمين عالم المثل وهو العلم الحقيقة وهو الأساس وعالم الطبيعة وهو عالمنا وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان و المكان أما الأول العالم فليس محدود لا بزمان ولا مكان [3] .

وعليه ان العالم الطبيعة هو ينقسم الى قسمين :جسماني وهو تلك الظواهر التي نراها ونحس بها والغير جسماني وهو النفس في رأي أفلاطون، ومن خلال ذلك سوف نستعرض أهم ما قدمه افلاطون وخصوصا عن نظرية المثل ، و يقصد به العالم الجسماني وهو صور العالم المثل، فقد أعتبر أن كل شيء يحاول

---

[1] احمد امين ،زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية القاهرة ،ط2،1935،ص 221.

[2] أحمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص222.

[3] المرجع نفسه، ص164.

أن يحاكي مثله ما استطاع إليه سبيلا، أي أن في الكون حقيقتين نهائيتان وهما الوجود المطلق من الناحية والعدم المطلق من ناحية أخرى وبين هذه وذاك مرحلة متوسطة هي تلك الأشياء والتي تقع تحت حواسنا وهكذا تشارك المادة في عدمها. وهنا نرى أن افلاطون يسير في منطق فلسفي لا غباره ، ولكن حين أراد بعد ذلك أن يوضع كيف انطبعت صور المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء واتخذت أشكالها المعروفة الذي لم يسعفه العقل فلجأ إلى الخير والشعر[1].

أما من جانب النفس وهنا يقصد بها النفس الإنسانية فهي كنفس العالم لها علة حرك حركية ولها إيصال بعالم الحس، وهي تنقسم إلى قسمين: الجزء الأعلى أو أرقى كما يعتبره أفلاطون وبه العقل وهو الذي يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة و هو الابدي لا يفني، أما القسم الثاني وهنا يرى أفلاطون أنه يتجزأ ويفني بدوره ينقسم إلى جزأين.[2]: الجزء الأول شريف و الجزء الثاني وضيع أي في النفس الإنسانية فيرى أن الجزء الشريف هو قيم والفضائل الحميدة مثل الشجاعة و التي قد تصف بها النفس وكل العواطف النبيلة اما الجزء الثاني كل الشهوات يعني به الأزلي. ولكن ألم نتعرف على أن العواطف هي تؤدي بدورها كل ما يسمى بالشهوات وهذا ما لاحظناه من خلاله أن افلاطون قد وقع في شباكها عليه، ولهذا فقد ربط نظريته في أبدية النفس وأزليها بنظرتين في المثل وهما التذكر والتناسخ [3] .

فقد رأى افلاطون أن أي معرفة أما هي ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته في أثناء وجودها في العالم المعقول قبل أن تحل في البدن[4]،أي في العالم المثل العالم الأزلي ومنه فتكون عملية التذكر هي الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون. ويرى أن امام الحس فتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته في

---

[1] أحمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 167.

[2] أحمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع نفسه، ص 168.

[3] المرجع نفسه، ص 169 .

[4] محمد فتحي عبد الله علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الحضارة، دط ، طنطا ،ص 149.

العالم المثالي، أي هنا تنطبع صور من العالم المحسوس وعلى هذا فان نظرية التذكر عند أفلاطون تعد من أهم الأسس التي تقوم عليها لمثالية عنده، ولهذا يبقى التذكر إذ هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو توكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجي.[1]

أما عملية التناسخ فيتلخص في ان النفس كما قدمنا كانت تسبح في عالم المثل صافية سعيدة مفكرة، ثم حلت بالجسم وتعلقت به وهنا نلاحظ أن أصل الفكرة التناسخ هي في الحقيقة كانت تسود في فكر الشرقي القديم وكذلك عند فيثاغورس وهو بدوره أخذ هذه الفكرة من الحضارة المصرية لقديمة ،وأخذ كثير من العلوم بينهم الرياضيات و الهندسة.

فيرى أفلاطون إذا مات الإنسان وكان قد عاش في حياته عيشة طيبة وبأخص راضي نفسه وعليه فإنه سيتذكر كل عالم المثل، بحيث تعود النفس إلى عالم المثل راضية سعيدة وتقيم فيه وقت طويل من الزمن تعود النفس فتحل في إنسان آخر [2].

وهنا نستخلص أن فلسفة أفلاطون في نظرية المعرفة كانت عبارة عن مزيج من الفلسفة الايلية وفلسفة هرقليطس وفلسفة سقراط، بحيث اجتمع في الذهن افلاطون فستحال إلى لون جديد من الفلسفة مطبوع بطابعة وأساسه التفريق بين العقل والحس وعليه يمكن لإنسان أن يصل إلى الحقيقة إلا بنظرية العقل وحده لأن الحواس غاشة وخادعة ، ثم أضاف أفلاطون إلى أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريق يسلكها العقل في التفكير فحسب، بل أنها لتمثيل حقائق الخارجية موجودة بالفعل.

---

[1] محمد فتحي عبد الله علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية ،مرجع سابق، ص.15.

[2] احمد امين ،زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع السابق، ص71.

ب) نظرية المعرفة عند ارسطو :

إن أرسطو أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية، فقد تميز عن أفلاطون بدقة منهج واستقامة البراهين و لإسناده للتجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريبا ومن هنا لقب بالمعلم الأول وصاحب المنطق.

وتعد نظرية أرسطو في المعرفة تمهيدا لنظريته في العلم اليقيني الذي هو العلم الذي يجعل غايته إدراك التصورات الكلية، ولقد كان الهدف العلم عنده هو تحديد التعريفات الخاصة بالأنواع المبينة للماهيات الكلية وغاية والاستدلال أي هو الوصول إلى نتائج يقينية تربط ضرورة بمقدمات يقينية . إن المعرفة التي تقدم المقدمات الأولية هي دائما حدس أو تعقل به تدرك البديهيات و التعريفات [1].

ولهذا كان العلم بما هو أعم ومتسما بالعلوم الجزئية يتناول نواحي معنية محدودة و يدرس المقادير كالرياضيات والطبيعيات تدرس حركة العلم ما بعد الطبيعة ويدرس الوجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهري[2]، فهو يعتبر أن لكل معرفة حقيقة هي معرفة بالعلل ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع: فاعلية غائية مادية صورية، فمثال المنضدة التي أكتب عليها الفاعلية هي النجارة و الغاية منها هي إمكان الكتابة والمادية وهي الخشب، والصورية هي الصورة التي هي عليها وهذه الصورة هي ماهيتها و حقيقتها وأهم هذه العلل العلة الصورية والجوهر هو الموجود الحقيقي، أي أن لكل علة تأخذ علتها من المادة لتعطي صورة حقيقية في الواقع المدروس وأيضا لتأخذ غايتها من المادة وشكلها لتكمل صورتها الحقيقة وجوهرها، وهنا نجد أرسطو قد ركز على دراسة العقل وإمكانياته المعرفية من جانب ومحاولته من جانب أخر وضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقل حتى لا تشتط العقل ولا يبتعد عن مجاله، ومنه كان

(1) امير حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار القباء، القاهرة ،دط، 1998 ، ص 228.

(2) محمد الخطيب ، الفكر الاغريقي ،دار علاء الدين ، دمشق ، ط 1 ،1999، ص 194.

تأسيس أرسطو للمنطق وفضله عن بقية العلوم كما كان بحثه في نظرية المعرفة، بحيث كان المنطق بالنسبة لأرسطو متميز عن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق وكما تصورها، أي باعتبارها علم الوجود، ومن جهة أخرى يجب ملاحظة أنها تتميز بصعوبة كما هي تسميه نظرية المعرفة وهدف أرسطو هنا هو جعل من الميتافيزيقا والمنطق علما نظريا خالصا. [1]

فقد إلتقط أرسطو الخيط من أستاذه أفلاطون لكن بدا له ذلك الكلي الذي يبحث فيه عند أستاذه في العالم مفارق هو العالم المثل، وهنا نلاحظ أن أرسطو قد نقد نظرية المثل فتوجه بنظرة نحو الطبيعة وما فيها، وارتفع في تأمله إلى عالم المثل المجرد فاعتزم أن يهبط إلى الطبيعة مرة الثانية على أن يكون بحثه حسيا محضا، بل حاول أن يكون فلسفته طبيعية عقلية في آن واحد، ومنه سمى العالم المثل بالإنسان الثالث [2].

ومن أهم الأسس التي بنى عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة في العلة، ويرى أن العلة أربعة أنواع العلة المادية، والعلة المحركة، والعلة الصورية ،والعلة الغائية، والحق أن الوجه الحسي من نظرية المعرفة الأرسطية يتظافر مع جانبها العقلي منذ البداية، إذ يرى أن المعرفة أنواع مختلفة فهناك من المعرفة التي تفتح خبرات الحياة وهناك المعرفة التي يستخدمها ولهذا ميز أرسطو بين قوتي العقل منفعة أي القوة والفاعلة أي العقل بالفعل داخل العقل الانساني الفردي[3]؛ وهنا يفسر كيفية الإدراك العقلي حيث يجرد الثاني الصور فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل بين درجتين من الدرجات المعرفة العقلية ويرى ان للمعرفة انواع، وان حواسنا لا تدرك من الشيء الا صفاته ويلي بعد هذه الدرجة من الادراك بما سماه بالحس المشترك[4]، ويعني به المركز الذي

---

[1] مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1995،ص 39.

[2] أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق،ص219.

[3] مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، مرجع سابق، ص24.

[4] المرجع نفسه، ص 95.

يتجمع فيه الادراكات المختلفة وبعد يلي هذه الدرجة في الرقي قوة الخيال أو المخيلة ويعني بها الخيال الخالق المبكر ثم تلي القوة الحافظة وهي كالمتخلية في حفظ الصور إلا أنها تزيد عليها مع حفظ للصور تدرك أنها صور حصلت من الإدراك حسي ماضي ويلي الحافظة الذاكرة والفرق بينهما وإن الصور التي في الحافظة تحضر أمام العقل من غير قصد، أما الذاكرة فهي تحضر الصور باختيار، ويلي القوة العقل والعقل بدوره له ذات درجات أحطهما العقل القابل له القوة على التفكير قبل أن يفكر فعلا، أما أرقي فهو العقل الفاعل العقل المفكر بالفعل [1]،و العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقل له الحواس وهنا العقل شبيه بالصفحة بيضاء التي تخط عليها التجربة الحسية بما تقدمه من خبرات وانطباعات، أما العقل الفعال فهو لا يتأثر ولا يأخذ انطباع حسي من ظروف الحياة ولهذا فمعرفته لا علاقة لها بأخذ العقل المنفعل انطباعاته عن الانطباعات والظروف الحسية ولعل اعتبار أرسطو المنطق علما من بين العلوم الأخرى وذلك لأن هو تلك القوانين العامة و المبادئ الأساسية التي تنعكس على العقل المنفعل، ويمدنا بها العقل ليس الاستنباط وإنما بالحدس المباشر الذي هو فعل العقل النظري وهو نشاط العقل الفعال نفسه، فالمنطق أداة أي علما، وبينما أن العقل هو مبدأ المبادئ أو هو مبدأ العلو فالمبادئ المنطقية للعقل، والتي هي نشاط العقل أي هي المنطق ويعرف على أنه العقل الفعال المجردات غير الموجودة في الخبرة الحسية الخارجية أي الحدسية.

ومن هنا نمكن نستخلص أن ارسطو يعتبر المعرفة الحقيقية الأسمى هي التي تسمو على قيمة الفن أو معرفة حقيقة الفن، لأنها متحررة من المحسوس أكثر ماهي تنبغي الوصول الى طريق تأمل الموضوع إلى العلم و المعرفة وبالتالي هي إدراك المبادئ والعلل، فيرى أن المعرفة الحقيقية هي أولا نظرية وعقلية للعلية، وثانيا المعرفة التي تربط جميع أجزائها بمبدأ واحد وفق درجات ومستويات، وثالثا معرفة ضرورية وأكيدة وجديرة بأن تعلم، وأنها أسمى

[1] أحمد أمين ،زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 141.

من كل الأشياء المعرفة الإلهية لأن موضوعها الموجود السامي، أي مبدأ الموجودات وغايته وهكذا فإن المعرفة الحقيقية هي الحكمة التي تبحث صاحبها عن المعرفة من أجل المعرفة.

## 2) نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي :

فقد عرفت نظرية المعرفة نقلة نوعية في الفلسفة الإسلامية بحيث يرى الفيلسوف الكندي بأنه يمكن الوصول إلى المعرفة عبر طرق الثلاث : الحس والعقل والوحى، وأيضا بأن المعرفة الوحيانة هي أتقن من قسيميها تحصل المعرفة العقلية وإدراك الكليات أي غير الأمور الجزئية والمتغيرة وذلك بواسطة العقل كما يقول:(بوجود القوة تتوسط القوة الحاسة والقوة العاقلة هي القوة المتخيلة أو المتصورة والتي توجد الصور وعبر هذه القوة يتم تعبير الرؤى [1].

ويرى أنها هذه القوى هي في الحقيقة تتعلق بنظرية تقسيم النفس ولكن منها ماله آلية أولي مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ الموضوع لجميع القوى النفسية فقد تأثر الكندي بنظرية تقسيم النفس عند أفلاطون.

– **القوى الحاسة:** آلاتها الحواس الخارجية الخمس وهي التي تدرك صورك المحسوسات أي هيولاها ومادتها وهذه القوة الحاسة المشتركة للحيوان ولا ندرك إلا الصور الجزئية أي اللونية و الشكلية والطعمية والصوتية والرغبة واللمسية .

– **القوة المتوسطة:** منها القوى المصورة بمعنى القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية أي منها توجدنا الصور الشخصية مجردة بالجميع كيفيتها وكمياتها وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة.

– **القوى العاقلة** : وهي التي تدرك صور الأشياء مجردة عن هيولاها أي الأنواع الأجناس ولا تدرك ومعنى ذلك أن الحصول على المعرفة الحسية هي انتقال للعقل من القوة إلى الفعل وذلك عن طريق

[1] حسين معلمي ، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية تر: منصف حامدي ، دار العلاء ، بيروت، ط1،2014،ص25.

إيصال الإنسان بالعقل الفعال تتحصل لأول المعاني الكلية بالأشياء، ومنه فإن هذا التحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي[1]،أما الفارابي هي الصعود من أدنى مراتب الموجودات إلى أعلاها وفي الانتقال بالتالي من الكثرة إلى الوحدة فالأشياء المادية إذا ما أدركها العقل تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يباين وجودها المادي والعقل يكون في الإنسان بالقوة فإن ما أدرك الإنسان بحواسه صور الأجسام الخارجية أصبح العقل عندئذ موجوداً بالفعل.

فهو يقول بالعقل الأول ثم تأتي بعده العقول الثمانية التي يختلف بعضها عن البعض مع كمال كل منها بذاته، فتضاف هذه العقول الثمانية إلى العقل الأول فتصبح العقول التسعة، وهنا هذه العقول التسعة تمثل المرتبة الثانية من المراتب الوجود، وفي المرتبة الثالثة يجيئ العقل الفعال وهو يمثل حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي[2]، ومن ثم يسمى الفارابي العقل بالفعل (عقلا بالملكة) لإنسان كذلك العقل المستفاد وهما أسمى درجات العقل الإنسان وأصحاب العقول المستفيدة فهم الذين يدركون المعاني الكلية فوضعهم الفارابي على رأس مدينة الفاضلة بفضل وضعهم بأقدار الناس على معرفة الخير وهداية الناس المتلقون لفيض العقل بفعل [3] .

من هنا نستخلص أن نظرية المعرفة عند الكندي والفارابي هي في الحقيقة مستوحاة من نظرية المعرفة لدى أفلاطون. فالعقل قوة إمكانية هو توافر المعرفة عند الإنسان، بأخذ شكل استعداد معرفي فطرية فقد جاءت التسمية من تقسيم أرسطو للوجود بالقوة إمكانية الوجود ووجود بالفعل تحقيق الوجود[4]،ومنه يجعل

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون ، دار الطليعة ،بيروت ،ط3،2006،ص582.

[2] رحيم ابو رغيف الموسوي ، الدليل الفلسفي الشامل ،ج2، دار الحجة البيضاء ،د م، ط1، 2010،ص353.

[3] رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، مرجع سابق،ص354.

[4] صبري محمد خليل ، مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الاسلامية، دار الخرطوم ،دم ،د ط، د ت ،ص78.

الفارابي التأمل الفلسفي على الأدق العقلي هو طريق المعرفة والأخلاق وتحقيق السعادة فهو يرى أن العقل سابق على العمل والعمل تابع للعقل وعليه يرى بأن الحاكم على الأفعال من جهة الشر أو الخير هو العقل أو المعرفة العقلية ،فالفارابي يقرر أنه الله عقل قبل أن يكون إرادة، فالخلق يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته وهكذا يكون في مجال السلوك الخلقي" أما نظرية المعرفة عند فليسوفنا الشيخ الرئيس فانه للمعرفة طريقتين : الحس والاستقراء وطريق الفيض والاشراق، فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي ومن فقد حسًا فقد علما، ومن هذه الصور يستخلص الكلي، فهو موجود في أفرادها بالقوة ولا يمكن تحقيقه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة كليا، وليست هذه القوة شيئًا آخر سوء العقل الفعال فهو يمدنا بنور منه أو بضرب من الاشراق نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال، لإذن فالمعرفة حسية التجريبية في أساسها كسمولوجية إشراقية في قمتها[1] .

ويذكر أن معنى الإدراك قد يتضمن نظرية المعرفة لدى ابن سينا ويقسمه إذن الإدراك عبارة عن تمثل شيء عند المشترك فالقسم الأول تمثل في الحقيقة أما الثاني فتمثل الصور الذهنية المثال لذلك الشيء قد يكون محسوسا عند من يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا الإنسان الوجود أيضا لغيره[2]، وإدراك الشيء هو أن يكون حقيقة ممثلة عند لمدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك أو يكون مثال حقيقة مرتسماً في الذات المدرك [3] .

---

[1] إبراهيم مذكور، الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج2، د ط، دت،ص179.

[2] حسن معلمي ، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق،ص26.

[3] مرجع نفسه،ص27.

فقد ذكر ابن سينا في كتبه المتعددة بأن الحس والعقل هما وسيلتان موصولتان إلى الإدراك كما أوضح أن الحس يشمل الحس الباطني إلى جانب الحس الظاهري بالنتيجة، أن المعرفة تتحقق بالحس الذي هو عبارة عن مرتبة أدنى من المرتبة الادراك العقلي[1] . وعليه فإن للعقل الإدراكات متعددة ومختلفة مما يؤدي إلى اجتهاده في تميز بين الأمور الحسنة والقبيحة و الاحكام الكلية التجريبية والتصورات التصديقات، ولكن ما نلاحظه مع أبو حامد الغزالي منحنى جديد ومختلف عما رأيناه سابقا مع الفلاسفة أن نظرية المعرفة عنده هي في الحقيقة الامر نظرية المتصوفة المبينة على المنهج الشك .

وهنا نرى ان الابتداء بالشك للانتهاء باليقين كما في كتابه المنقذ من الضلال حيث يبدأ في الشك الحواس بأدلة منها أن الكوكب نراه بحجم الدينار، بينما البراهين تثبت أنه أكبر من الارض، واذا أمدنا بالحواس بمعلومات ثم جاء العقل فكذبها فمن يدريني أن هناك قوة أعلى من العقل قد يأتي وقت تثبت فيه خطأ الثقة في العقل ثم شك في الشعور لأننا بحكم ونعتقد أثناء الحكم أن ما نراه حقيقة واقعية ثم نستيقظ ونعلم أن ما عشناه كان وهميا، ثم انتقل الى اليقين بالكشف والحدس وبتعبير بنور قذفه الله في قلبه. فقد تبنى الغزالي هذه النظرية ومضمونها أن الحواس والعقل وسائل معرفة ظنية، لهذا نلجأ للكشف كوسيلة للمعرفة اليقينية ومضمون هذا الكشف أنه بالرياضة الرجحة يرق حجاب بين الانسان وخالقه حتى يزول، فيتلقى الانسان المعرفة تلقائية مباشرة من الله بدون بواسطة من الحواس والعقل[2]، ولهذا لقد عبر الغزالي عن الكشف بالقلب كوسيلة للمعرفة، فالقلب عنده ليس الجسم المادي المحسوس الموجود في الانسان، إنما هو (لطيفة روحانية تمثل حقيقة الانسان حسب تعبيره، ويحاول الغزالي توضيح كيفية حدوث المعرفة فيضرب مثالين :

[1] حسن معلمي ، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق،ص37،41

[2] صبري محمد خليل ، مقدمة في علم الكلام التصوف والفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص 71.

الأول : أن القلب كالمرآة والعلم هو انطباع الصور في هذه المرآة فإن القلب غير مجهول فيما لا يستطيع أن ينعكس العلوم، الذي يجهل مرآة القلوب تصدأ هو الشهوات، والذي يجلوه هو الاعراض عن هذه الشهوات.

الثاني : يقول أننا لو افترضنا أن حوض في الارض احتمل ينساق اليه الماء من فوقه بأنها تفتح عليه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أغرر وأصفى، فالقلب مثل الحوض والعلم مثل الماء والحواس مثل الأنهار، لذا يمكن أن يساق العلم بواسطة رفع الحجب عن حتى تنفجر ينابيع العلم من داخل[1] .

وفي الاخير نستطيع أن نستخلص بأن نظرية المعرفة في فلسفة الاسلامية قد مرت بمراحل التي تم اعتراف بها ووجود معرفة عملية وراء المعرقة الحسية والتجريبية، وقد قصرت سائر الفلسفات عن الدراكات كما تخصصت الفلسفة الاسلامية في دراسة أنواع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فالمعرفة الحسية عبارة عن المعرفة السطحية المشتركة بين الانسان والحيوان، بل ربما تكون في الحيوان ،اذن المعرفة الحسية هي التي تقوم بالحواس الظاهرية .

وعليه أن المعرفة الحسية تتعلق بما تقع في رضى الحس وسلطانه، فالإنسان يقف على الاعراض والكيفيات الظاهرية للأجسام كالألوان والروائح والاشكال والليونة والخشونة فهي محدودة بالزمان أي تقف على أشياء المتحققة في الزمان، وأيضًا محددة بالمكان، ومنه أن الإنسان لا يدرك إلا الأشياء الواقعية في أزمنة الحاضرة. أما المعرفة العقلية فهي على نقيض في المعرفة الحسية، إنها معرفة كلية لا جزئية تتعلق بمفاهيم خارجة عن الحس، كما هي غير مقيدة بالزمان والمكان والجهة سواء أكانت معرفة تصورية كالإنسان الكلي أو تقيد كالقوانين التي ينشطها الإنسان من التدبر في الطبيعة[2] .

---

[1] صبري محمد خليل ، مقدمة في علم الكلام التصوف والفلسفة الاسلامية مرجع سابق، ص 72.

[2] جعفر السحباني، المدخل الى العلم والفلسفة والالهيات ،تح: حسن محي العاملي ، دار الاسلامية ، بيروت،ط1،1999،ص200.

## المبحث الثاني : مفهوم المنطق في الفكر الاسلامي

### 1) بدايات مطلع التفكير المنطقي في الفكر الإسلامي:

لم يكن معرفة المسلمين للمنطق قاصر على الترجمة التي نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، وإنما سبق ذلك معرفتهم لها عن طريق الاحتكاك والجدل الذي كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة، التي كانت تدرس بها هذه العلوم، ولاشك أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام ومصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد، وفي ذلك يقول الدكتور البهي :« إن ترجمة الكتب ليست هي الأداة الوحيدة في توصيل المعرفة من جماعة لأخرى، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط في المجالس الحديث الشفوي المتبادل فيها [1]».

لقد كان المنطق عند العرب والمستعربين ضربا من الضروب المعاملة العامة ، ويتميز عن سائر الجوانب من حيث بجموله، واعتباره معيار للعلم ومحكا للنظر وكل من التيارات والمداس الفكرية والفرق الحلقات، وقد استعانت أساليب المنطقية واستخدمت العقل في الدفاع عن الدين ، وفي البحث والكشف في مجال العلم و المعرفة [2].

والعوامل التي كونته أو آثر في تطوره خلال مرحلتيه فتبين أن المرحلة الأولى كان التفكير المنطقي بفطرته بسيطا يكاد يكون عربيا دار في نطاق العقيدة الدينية ومسلمات الاسلام، وكانت قد تكون هذه مرحلة هي مرحلة عزلة أو تهميد لنشأة علم الكلام . وفي المرحلة الثانية نرى تطور المنطق عند حدث الاختلاط الثقافي ويعني بالمرحلة الاولى مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع المنطقي في معالجتها لمسائل الدين

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم و المصطلحات والتصورات ،ج1،عالم الكتب الحديث ،الاردن، ط1، 2013، ص50.

[2] مرجع نفسه، ص50.

والدنيا، وإنما هي هيئة لطراز آخر من التفكير المنطقي، أما المرحلة الثانية بعد ما حدثت حركة الترجمة والنقل[1]:

- فترة النقل والترجمة والجمع و الشرح.
- فترة النقد و التحقيق و الهدم.
- فترة البناء و الإنشاء. [2]

وهكذا كان نقل المنطق اليوناني إلى العرب هو العمل الذي اضطلع به مسيحيون الشام و العراق الناطقون بالسريانية، وكان هذا النقل مشبع بالتصورات والتفسيرات التي أخذها الباحثون السريات من الإسكندرية، وقد بقي هؤلاء الباحثون على قدر طيب من المعرفة باللغة اليونانية والفكر اليوناني في العالم الإسلامي إبان القرن التاسع[3]، ومن أبرز الأسباب التي دعت المسلمين إلى ترجمة كتب اليوناني تفكك وحدة المسلمين في الرأي والاتجاه، وقد يكون طابع الدولة أي العباسية التي قرن عصر الترجمة بقيامها، كذلك من الأسباب العامة للترجمة لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل في تاريخها، وهي الميل من أول الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق، وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة والثقافة القديمة التي ألفتها أذهانهم [4] .

وقد أورد ابن النديم في كتابه الفهرست، ثبتا بكتب أرسطو المنطقية التي ترجمت إلى العربية مع شروح المشائين عليها وتلخيصها لدى فلاسفة المسلمين هم :

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم ، تاريخ المنطق عند العرب، مرجع سابق، ص9.

[2] مرجع نفسه، ص10.

[3] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات والتصورات، مرجع سابق، ص52.

[4] مرجع نفسه، ص54.

-كتاب ق اطيفورياس أي المقولات، قال عنه الفارابي :(هو في قوانين المفردات من المعقولات و الألفاظ الدالة عليها).

-كتاب باري أرميناس أي التفسير و يدعى أيضا "العبارة "وصفه الفارابي بأنه في قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين وشرحه الفارابي، تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس )، وفسره الكندي و الفارابي

- كتاب أنا لوطيقا الثاني ويدعى أنولطيقا أي البرهان قال الفارابي:( فيه القوانين التي تتميز بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة)، وشرحه الكندي والفارابي.

-كتاب طوبيقيا ومعناه المواضع الجدلية أوالجدل، قال الفارابي:( فيه الاقاويل التي تمتحن بها الأقاويل) وللفارابي مختصر لهذا الكتاب وشرحه[1] .

## 2) مفهوم المنطق:

إن كلمة المنطق من حيث الاشتقاق تعني الكلام وتاريخيا لا أحد يعرف من بدأ هذا الاستعمال غير أن ارسطو طاليس هو أول من نظم المنطق بشكله التقليدي ولذلك عادة ما نعتبره كمؤسس على المنطق ومع ذلك فانه لم يستعمل كلمة المنطق في هذه الابحاث، بل كلمة تحليلات حيث قصد تحليل الفكر إلى استدلالات، ومن الاستدلال إلى الأقيسة، ومن القياس إلى العبارات وحدود بغية الوصول إلى اليقين المنشود من هنا نتطرق إلى تعريف بالمفهوم المنطق عند الفلاسفة اليونان والفلاسفة المسلمين [2] .

أصل الكلمة هو نطق ومادة هذه الكلمة تدل على الكلام، فيقال فلان نطق بمعنى تكلم، كما يقال فلان منطقي، بمعنى يجيد صناعة الكلام، فهي لم تستعمل في اللغة العربية إلا للدلالة على معنى الكلام

[1] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، مرجع سابق،ص59.
[2] مرجع نفسه، ص24.

الذي هو ضد الصمت ولما لم يكن ذلك شاملا للمنطق بمعنى "**الآلة** "التي تعصم مراعاتها الذهن من التفكير فقد حاول المناطقة مطلقا على هذا العلم [1].

والمنطق في اللغة العربية هو النطق نطق ينطق نطقا ومنطقا، أي الكلام بصوت وحروف تعرف بها المعاني فالمنطق إذن هو النطق والكلام ومنه **قوله تعالى " وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء"**

و النطق يمكن أن ينطق على نحوين : نطق ظاهري، وهو النطق **اللفظي** أي لأصوات المتقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الأذن، والآخر نطق باطني، وهو النطق الذي بواسطته تدرك الاشياء المعقولة، وبه يتم التفكير والبرهنة والاستدلال [2].

أما من الناحية الاشتقاق اللغوي لكلمة المنطق فقد كانت تدل في أول الامر على الكلام، فالكلمة الانجليزية Logic أو الكلمة الفرنسية Logique اشتقت من الكلمة اليونانية " لوجوس " Logos ومعناها الكلمة ثم أخذت معنى اصطلاحيا وهو ما وراء الكلمة من عمليات عقلية، فإذا كانت " لوجوس " معناها "الكلمة " فهي تدل أيضا على العقل أو الفكر و البرهان، ومن هنا كان من الميسور استخدام اسم صفة منها يدل على الفكر والبرهان و والتفكير العقلي [3] .

وسمي هذا العلم بالمنطق، لأن يطلق على الادراكات الكلية، وعلى القوة العاقلة التي هي محل صور تلك الادراكات اذا هو القانون نعرف عن طريقه الفرق بين الفاسد من الافكار وبين الصحيح منه. [4] لقد عرف المنطق بعدة تعريفات أهمها:

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، مرجع سابق، ص24.

[2] محمد أحمد عبدالقادر ، التفلسف الاسلامي جذوره ومشكلاته ، دار المعرفة الجامعية ،مصر، د ط ،2012،ص124.

[3] عصام زكريا جميل ، المنطق والتفكير الناقد ،دار الميسرة ، عمان ،ط1،2012،ص15.

[4] محمد حسن مهدي بخيت ، مرجع نفسه ،ص15.

وعلى اللفظ الذي يبرر ذلك وهذا العلم به تصيب الادراكات الكلية وتقوي القوة العاقلة وتكمل المنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، وموضوعه البحث في خواص الأحكام ،وهو فن التفكير وهذا هو تعريف أرسطو "على أنه أداة العلم، ويرى أن موضوعه الحقيقة هو العلم نفسه أو صوره العلم" والعلم هنا وإنما يعني المعرفة بالمعني الواسع أو هو الفلسفة أو الفكر الفلسفي الذي كان يرادف مجموعة المعارف البشرية [1] .

وقد أثر تعريف أرسطو للمنطق في العصور الوسطى الاسلامية ومسيحية، فردوا مجموعة من الفلاسفة المسلمين على ذلك :

يعرفه الفارابي: «المنطق بانه صناعة تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد للإنسان نحو طريق الصواب أو نحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه المعقولات » [2] .

فلاحظ مراد وهبه بأن الفارابي قد قارن بين المنطق و النحو فيقول الفارابي «نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة الصناعة النحو إلى اللسان والألفاظ فكل المقولات ثم يقول إن علم النحو، إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما وعلم المنطق قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها » [3] .

أما ابن سينا يقول: «المنطق هو الصناعة بالنظرية التي تعرفنا من أرى الصورة و المواد يكون الحد الصحيح الذي ، ويسمى بالحقيقة حد أو القياس الذي يسمى برهانا » [4] .ويرى ابن سينا ان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا عن الخطأ فهو ليس صوري على الإطلاق وقد أدرك ابن سينا، أن ارسطو كان ماديا في التحليلات الثانية يطبق المنطق الصوري على المادة الفكرة.

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، مرجع سابق،ص16.

[2] مرجع نفسه، ص17.

[3] مراد وهبه ،معجم الفلسفي ،دار إقباء الحديثة ، القاهرة ط5،2007،ص623.

[4] علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو في عصورنا ، مرجع سابق، ص7.

وأنه يبحث في البرهان والجدل بالأغاليط والخطابة والشعر في المادة ولهذا قد فهم ابن سينا طبيعة المنطق الارسطي على أحسن فهم .

ويعرفه ابن سينا أيضا ويقول «المراد من المنطق أن يكون لإنسان، آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل في الفكر »، ويقول «فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات، من أمور حاصلة في الذهن الانسان إلى الامور مستحصلة » [1] .ولكن تعريف المنطق عند إخوان الصفاء يختلف عما يراه ابن سينا«المنطق صنفان منطق اللغوي ومنطق فلسفي، المنطق اللغوي مردود الى المنطق اللفظي وهو أصوات مسموعة لها هجاء وتظهر من اللسان ويبحث في تصاريف الكلام، و ما يدل عليه من المعاني، أما المنطق الفلسفي فهو فمردود إلى الفكري الذي هو أمر روحاني معقول فهو وتصور النفسي معاني الاشياء في ذاتها ، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها وتمييزها لها في فكرتها » [2] .

أما الغزالي فهو يحدد المنطق تعريفه فيقول« القانون الذي يميز الحد والقياس عن غيره، فيتميز العالم اليقيني مما ليس يقينيا وكأن الميزان أو المعيار للعلوم كلها ».[3]، و عليه فإن سامي النشار لاحظ أن هذا التعريف أستخدم فيه كلمة القانون ويعتقد أن المقصود بالقانون الآلة الصناعية لنظرية، ويرى أن الغزالي وصف المنطق بصفته المعيارية أي يضع معاني الصواب والخطأ ، ولهذا فهو فيميز صحيح الحد والقياس.

وبذلك يرى أن الغزالي قد سيطر بهذا التعريف عل المنطق في كتبه و أهمها، تهافت الفلاسفة أي في نظره هو المعيار العلم ومقدمة المستصفى ومحك النظر، ومنه أنه عالج المنطق وهو قانون وآلة، فقد يتميز به صواب الفكر عن خطأ, وعليه فهناك مجموعة من المفكرين العرب قد ساهموا هم أيضا بدورهم تعريف المنطق الارسطي، وقد يفهم من تعريف المنطق لدى العرب أنه قد وقع في المقام الأول على مدخل للفلسفة وعلم

[1] علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو في عصورنا، مرجع سابق، ص16.

[2] مراد وهبه ،معجم الفلسفي ، مرجع سابق، ص623.

[3] علي سامي النشار، مرجع نفسه، ص08.

الكلام . ولعل جرجاني هو أحد المفكرين الذين قد قاموا بالتعريف بالمنطق أيضاً يقول بعد ما علق وشرح القطب على الشمسية يقول : «النطق يطلق على الظاهري وهو المتكلم وعلى الباطني وهو إدراك المعقولات وهذا الفن يعني "المنطق" يقوي الاول ويسك بالثاني مسك السداد، فهذا الفن يتقوى ويظهر كل معنى النطق النفس الانسانية المسماة بالناطقة فاشتق اسم من التعلق »[1]؛ ومنه يستخلص أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ.

وأما ابن خلدون فانه يذكر في تعريفه للمنطق قوله: و«هو القوانين يعرف الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة الماهيات والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل في الادراك، وإنما هو المحصولات بالحواس الخمس وجميع الحيوانات مشتركة الا في هذا الادراك من الناطق غيره، وانما يتميز الانسان منها بالإدراك الكليات هي مجردة من المحسوسات »[2] .

وقد أشار أبو حيان التوحيدي إلى مناظرته يقوله:« ....لان أصحابك المناطقة يزعمون أن المنطق هو العقل وهذا قول مدخول لأن المنطق على وجوه أتم في سهو كما يطلق على الدلالة علم القوانين الضرورية الذهن والعقل أو هو على شكل البسيط الفكر بوجه عام » ،إذن المنطق هو القوانين والفكر فهو لا يبحث في القوانين الفكر الذاتي فحسب بل ويضع أيضا قوانين الواقع الموضوعي. ولهذا نجد ابن منظور يقول : « نطق الناطق ينطق نطقا المنطق والكلام كلام كل شيء منطقه »[3]؛ ومنه قوله تعالى "**علمنا منطق الطير**"[4] .

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم ، تاريخ المنطق عند العرب ، مرجع سابق، ص92.

[2] مرجع نفسه، ص93.

[3] ابن منظور، لسان العرب، دار الصادرة، بيروت، 1968، ص14.

[4] سورة النمل :آية 16.

## 3)موضوع المنطق وأقسامه:

أ) **موضوعه:** إن موضوع المنطق فيه نظريات أساسيتان تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة إدراك المعاني على وجهها، وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق وتميز وبين الصواب والخطأ. فالموضوع علم المنطق عبارة عن المعرف والحجة أي أن سائل المنطق إما تبحث عن المعرفات وهي التعريفات وإما عن الحجج اي الأدلة ولا يختلف إثنان فإن لكل علم شيئين لا يخلو منهما الاول : تعريف سلستين من الامور والآخر الاستدلال على إثبات مجموعة من الاحكام [1] .

وفي ضوء موضوع المنطق أن نتبن منفعته، فهو الذي يعصمنا من الخطأ في الادراك المعاني وتصورها صحيحة بما يقوم لنا من القواعد الحد الحقيقي و التفرقة بين الذاتي والعرضي وبين يقوم الماهية وما يقومها وبعضها أيضًامن الخطأ في التصديق والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسامة فيرسم طرائق[2]، ولهذا درج لمناطقة في دراسته لموضوع المنطق على تقسيمه الى أقسام هي :

التصور : ويعني به الحقيقة الشيء من غير حكم عليه بنفي أو بإثبات، وتناول دارسة الالفاظ ودلالاتها أي ماهياتها وتعريفها.

التصديق : هو تطابق الفكر مع الواقع، والحكم على صدق أوكذبة وتناول دراسة الألفاظ القضايا المنطقية وانواعها .

الاستدلال: هو انتقال عقلي من قضايا عرضي وصفتها إلى أخرى تلزم عنها أي استنتاج محمول يتناول دراسته البراهين بأنواعها [3] .

---

[1] مرتضى المطهري ، المنطق ،تر :حسن علي الهاشمي ، دار الولاء ،لبنان ، ط2،2011،ص 22.

[2] المرجع نفسه،ص58.

[3] عصام زكريا جميل ، المنطق والتفكير الناقد دار المسيرة عمان ،ط1،2012،ص45.

ب) أقسامه :

– المنطق صوري : وهو الإطلاق الأشهر على علم المنطق والمراد به المنطق الذي يبحث في صور الفكر وشكله فقط بدون اهتمام بالموضوعات والمواد، فوظيفة المنطق الصوري هي أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متفق مع ذاته. بحيث لا يتناقض مع القواعد التي وضعها فيبحث فقط في الشروط القواعد التي يحتاج اليها لتركيب ينطلق من مقدمات محدد إلى استنباط نتائج صحيحة بواسطة المقدمات نفسها [1].

–المنطق المادي: وهو يبحث في استقامة المضمون وصحة البيانات المدخلة بحيث توافق الواقع وتحقيق الصواب في نفس الامر، فموضوع المنطق المادي هو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متطابق مع الاشياء [2].

–المنطق المشائي الارسطي : أما المنطق المشائي فهو الذي يمثل على الآراء أرسطو المنطقية وكذلك أرائه هو وأتباعه مشتملاً على كافة التصورات و التعديلات التي تبناها أفراد المدرسة المشائية في كافة عصورها وأطورها وما استقر عليه المنطق في صورته المشتهرة عند الاسلامية سواء عند الفارابي أو ابن سينا [3].

## 4)حياة ابن سينا (فلسفته ،مذهبه مؤلفاته):

فقد ألمع هذا اسم في تاريخ العلم والفكر والفلسفة فهو يعتبر من أكبر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في الفلسفة و الطبيعيات الطب، وهو من الذين دفعوا عجلة الفكر والعلم. وهو الشيخ الرئيس الفيلسوف الطبيب، أرسطو الاسلام و بقرطة، أبو الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا، ولد بقرية خرمثين من قرى بخاري سنة 370هـ ، وكان أبوه من بلغ في الشمال أفغانستان وقد هاجر في طلب رزقه[4]؛ وقد

[1] وائل بن سلطان بن حمزة الحارث ،علاقة العلم الأصول الفقه بعلم المنطق ،المشرف :محمد إبراهيم ،2010،ص61.
[2] مرجع نفسه ، ص 62.
[3] مرجع نفسه ، ص63.
[4] محمد علي أبو زيان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ،دط،د ت، ص:145.

ظهرت على ابن سينا منذ طفولته بواكير الذكاء، فحفظ القران ،وأخذ يدرس الفقه والنحو والبلاغة والمنطق والطبيعة والفلسفة والطب [1].

ولهذا ذكر ابن سينا في إحدى روايته عن نفسه لما وصل اليه كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو لم يجد سبيلا إلى فهمه على الرغم من قراءته له أكثر من أربعين مرة وحتى وقع في يده بالصدفة كتاب للفارابي الذي تم شرح ذلك الكتاب، ومنذ ذلك الوقت تعودت شهرة ابن سينا في لدرجة الخصب انتاجه وسهولة أسلوبه ووضوح عرضه للقضايا، ولذلك قسم إبن سينا الفلسفة، فيرى على أنها تنقسم على قسمين القسم الأول هو آلة أي المنطق ينتفع بها لما يرام تحصيله أما القسم الثاني هذا فرعان أحدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة وهو العلم النظري، والثاني العمل وفق لهذه المعرفة فالأول يسعى إلى معرفة الحق، والثاني يسعى إلى معرفة الخير [2].

إذن نرى أن مذهب الرسمي لابن سينا هو المذهب المشائي القائم على الخط السبل أرسطو وأفلاطون إذا كان يرى البعض أن ابن سينا متأثرا مباشرة بآراء المتكلمين وأن موقفه يختص بالألوهية[3]،والكثيرون أثاروا إلى مسألة التصوف عند ابن سينا، إذ يكمل البناء المشائي لفلسفة صوفية ويرون أنه اقتضها صلة بمذهب الفيض القائل بعقل الفلك أي القمر أو العقل الفعال، والوقع أن الفلسفة الصوفية عند ابن سينا تكشف في اتجاه أفلاطون واضح، فقد وجد أن مسألة المعراج القدسي عند الصوفية قد انطبقت تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الاعلى عند أفلاطون [4] .

[1] محمد رضا الحكيمي ، ابن سينا عبقري ، مؤسسة العلمي ،بيروت،ط1 ،1991،ص 13.

[2] حنا الفاخوري ،خليل جر ،تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ،مرجع سابق ،ص164.

[3] محمد علي ابو زيان ،تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، مرجع سابق، ،ص 404.

[4] مرجع نفسه، ص405.

اما مؤلفاته فقد كان فيلسوفنا أعجب الفلاسفة وأبلغ الكتاب، وذلك على الرغم من أعباء المناصب وشد الرجال الى البلاد القصية، وفي مثار الحروب وثنايا الفتن الاهلية تمكن من وضع كتب كثير[1]:

-كتاب الشفاء : وينقسم الى اربعة اقسام ،المنطق الطبيعيات والرياضيات والالهيات وهو فيه ثمانية عشر مجلد.

-كتاب النجاة: وهو مختصر الشفاء وقد طبع في روما مع كتاب القانون.

-كتاب الاشارات والتنبهات : وهو يلخص أبواب المنطق في عشرة مناهج وسائل الحكمة في عشر أنماط وهذا هو أخر ما ألفه .

-كتاب الحكمة المشرقية : ويصل منه سوى المنطق وقد ذكر السهر وردي الاشراقي أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية أي الإشراق عند ابن سينا [2] .

[1] محمد لطفي جمعة ، تاريخ الفلاسفة الاسلام ،مؤسسة الهنداوي ،دط،دت، ص 73.

[2] محمد علي أبوزيان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مرجع سابق،ص401.

# الفصل الثاني: الدلالات المنطقية لنظرية المعرفة

**المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن سينا**

**المبحث الثاني: المنطق عند ابن سينا**

**المبحث الثالث: علاقة المنطق بالنظرية المعرفة عند ابن سينا**

إن المشكلة الأساس التي تواجه الفلسفة دائما في قضية المعرفة يمكن حصرها في جانبين، أولهما مدى قدرة الإنسان على معرفة العالم وثانيهما طريقة تحصيل المعرفة والأدوات والمصادر البشرية وغير البشرية التي يعتمدها الإنسان في هذا السبيل، ولاشك أن تحديد الاتجاه في القضية الجوهرية للفلسفة أي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي يساعد في تحديد مفهوم الحقيقة التي تتناولها المعرفة فالمذهب السينوي في كلا جانبي القضية فتؤخذ أسسه من مجمل الدراسات التي وضعها في عدة قضايا وخاصة النفس، واهتمامه بالجانب الطبي ونجاحه في تحصيل معرفة طبية عريقة يوضحها في كتابه الشهير القانون في الطب، لم يكن الشيخ الرئيس مفك كمفكري عصره فحسب بل كان عبقرية فذة اقتحمت بملامحها القوية النادرة مسالك الطريق الوعر الذي قادها إلى أعمق جذور الفكر الإنساني، محاولة بذلك استكشاف ما وراء الظواهر من بواطن الأمور التي خفيت حقيقتها على أنظار العامة من الناس ممن استعصى عليهم الوصول إلى إدراك ما ينبغي إدراكه بالمقياس الذي يدركه الإنسان العالم والفيلسوف الحق، وكذلك اهتمامه بالجانب المنطقي فكانت بدايته الأولى تتمثل في مدى تأثره بصانع المنطق أرسطو والمعلم الثاني الفارابي اللذان جعلا المنطق أداة للعلوم الأخرى فالفارابي ربط المنطق بالمختلف المجالات كما سنوضحها لإبراز التأثير الكبير على الشيخ الرئيس وكيف كان يشكل منطلقا لتفكيره العميق، ولم يكتفي ابن سينا بتأثر فقط بل انتقل بعدها إلى تطوير جديد ودراسات أعمق من سابقيه نجدها مذكورة في مؤلفاته ككتاب الشفاء الإشارات والتنبيهات وغيرها من الكتب وفتح مجالات أوسع للفكر الحديث فكان ملاذا للكثير من المفكرين سواء العرب منهم أو العالم الغربي وهذا ما سنسلط الضوء عليه في المباحث الثلاث ،وذلك بتبيين مصادر المعرفة السينوية والمنطق السينوي و إبراز العلاقة الجوهرية بين المنطق السينوي ونظريته في المعرفة وذلك بعد طرحنا لبعض الأسئلة ومنها:

- ما هي مصادر المعرفة عند ابن سينا؟
- وما هي أهم القضايا التي عالجها؟ وما علاقتها بالمنطق؟

هذه الأسئلة أهميتها البالغة لا في تحديد نظرية المعرفة السينوية بذاتها بل تكمن أهميتها الأساسية في أن نوع الإجابة عنها ينتج لنا الطريق إلى تحديد الاتجاه الأساسي لفلسفة ابن سينا ككل.

وعلى هذا الأساس يمكننا التوصل إلى معرفة الإطار الفكري الذي تناوله الشيخ الرئيس وكيف شكل أرضية خصبة للعلوم التجريبية والمنهج الاستقرائي للعالم الغربي والعصر الحديث.

- وهذا ما سنوضحه في الفصل الثاني وذلك بإعطاء نظرة حول نظرية المعرفة عند الشيخ الرئيس ثم معرفة المنطق المشرقي لديه، فابن سينا يحاول أن يعرض المسائل في نسق مرتب ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقق في علمه فهو يجعل من التجربة من الوجهة النظرية على الأقل مكانا عظيما للوصول فيما بعد إلى بيان العلاقة بين نظريته المعرفية والمنطق عنده وهو إبراز لب مضمون الموضوع في هذا الفصل.

## المبحث الأول : نظرية المعرفة لابن سينا

– نظرية المعرفة عند ابن سينا تظهر وكأنها علم للملائكة Angélologieأو أن هذا العلم الأخير هو أساس نظام الكون عند ابن سينا كما يحدده آراءه في علم الأناسة ولا يحتمل بدوره ما نسميه بحدوث الممكن فطالما أن الممكن ما زال ممكنا بالقوة فذلك يعني أن لا قدرة له على الوجود فان تمكن بعض الممكنات من أن يوجد فذلك لان وجوده أصبح واجبا بموجب العلة التي أوجدته، ومن ثمة فلا يمكنه أن لا يوجد وكذلك فان العلة التي أوجدته هي بدورها واجبة الوجود بموجب العلة التي أوجدتها وهكذا دواليك[1].

### 1)مصادر المعرفة السينوية:

يقسم ابن سينا المعرفة إلى:

– معرفة حسية معرفة عقلية و معرفة ذوقية ،وهذا التقسيم الذي ذهب إليه ابن سينا نابع من رأيه في وسائل المعرفة الإنسانية فهو ينادي بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل إدراكا للموجودات فهناك الحواس ثم العقل وأخيرا الحدس أو البصيرة ولما كان ابن سينا فيلسوفا في المقام الأول فانه ركز على جانبي المعرفة الحسي والعقلي أي أنه ركز على ما تنقله إلينا الحواس من لمس وتذوق وشم و سمع وبصر بجانب المعرفة العقلية على البرهان و المنطق العقليين و هذا ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو. وكذلك المعلم الثاني الفارابي لأن ابن سينا تأثر بهما كثيرا وهناك تشابه في بعض آرائه مثلهم.

[1] مرقت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا ،دار الجيل، بيروت، ط ،1994،ص279.

أ) المعرفة الحسية :

وجه ابن سينا كبير اهتمامه إلى الحواس و درسها دراسة مستفيضة من الناحيتين الفيزيولوجية والإدراكية مبينا تركيب كل حاسة على حدا وطرقة إدراكها لموضوعها[1]،يستهل ابن سينا حديثه عن المعرفة الحسية بتقسيم الحس الإنساني إلى حس ظاهر وحس باطن يقول: "والقوة المدركة أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس ،وأما في الباطن فالحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتذكرة و المتوهمة"[2]،ويميز الإحساس إلى إحساس باطني وإحساس ظاهري ويقول في هذا الصدد، كالآتي يقول ابن سينا أيضا عن الإحساس الظاهر: "المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة"[3].

فأول خطوات المعرفة عند الشيخ الرئيس هي الإدراك الحسي الظاهر وهو يعني أن تنتقل إلينا حقائق الأشياء الخارجة عنا عن طريق الحواس، و يقول موضحا أهمية الانفعال الحسي الناتج عن تأثير المحسوس في الحس: "ليس من شروط المحسوس بذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه فانه الحار ما لم يسخن لم يحسن وبالحقيقة فانه لا يحس ما في المحسوس بل ما يحدث منه الحاس، حتى انه إن لم يحدث ذلك لم يحس به"[4]، وفي ما يخص الحواس الباطنة فهو يرى أن الإنسان يدرك الجزئيات الموجودة في الخارج ويحفظ الصور عنده ويتذكرها ويؤلف الفرق بينها بالتخيل ويدرك أيضا المعاني الجزئية وهذه الوظائف الإدراكية تتم بواسطة أعضاء جسمية فهي لذلك في نظر الشيخ الرئيس وظائف حسية[5].

(1) مرقت عزت بالي، مرجع سابق ،ص280.
(2) محمد عثمان نجاتي ،الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق،بيروت،ط3،1980،ص45.
(3) مرجع نفسه، ص 46.
(4) مرجع نفسه،ص84.
(5) مرقت عزت بالي، مرجع سابق،ص282.

هذا الحس المشترك تقترن به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس إليه من صور المحسوسات حتى إذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبها وهذا يسمى الخيال و المصورة وعضوها مقدم الدماغ[1]،وهكذا تبدأ المعرفة الحسية باتصال الحس الظاهر بالعالم المحسوس، حيث ينبغي أن يكون المحسوس موجودا كشرط ضروري للمعرفة الحسية، فالحس لا يدرك ما يدركه أو ينفعل على عضو الحس لا يتم الإحساس لأن الإدراك الحسي هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك و في الإدراك الحسي يكون هناك فعل و انفعال لا محالة ويعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسية أوضح مميزاتها و عيوبها إذ أنها بلا شك تلعب دورا رئيسيا في المعرفة الإنسانية بوجه عام فكل النتائج التي وصل إليها العالم الإنساني الآن قد ارتكزت في المقام الأول على الجانب الحس المادي التجريبي واليك بعض السمات الحية عند فيلسوفنا :

– المعرفة الحسية لا تعطينا إلا معرفة نسبية، أي أنها تدرك الأشياء على غير حقيقتها وذلك لأنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته و لا تدرك إلا المادي فحسب [2].

هكذا تجاوز ابن سينا المعرفة الحسية و اتجه إلى المعرفة العقلية وهو يقدر أهميتها حيث لا ينبغي في رأيه أن نرفضها كلية أو نصدقها كلية.

ب) المعرفة العقلية:

نظرا لسلبيات المعرفة الحسية فقد تجاوزها ابن سينا إلى المعرفة العقلية، فالعقل لديه قدرة على معرفة التصورات واستخلاص الكلي من الجزئي، ولكن هذا لا يلغي القول بأن للعقل حدوده في المعرفة كما للحس أيضا حدوده[3].

---

[1] ابن سينا عيون الحكمة، تح: عبد الرحمان بدوي، دار القلم،بيروت،لبنان،ط2،1980،ص38.

[2] راجع د. فيصل بدر عون، الفلسفة الإسلامية،ص300.

[3] مرقت عزت، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سبق،ص286.

والعقل قد يسمى هيولانيا إما بالمعنى المحدد من حيث أن الهيولي هي مكان المعقولات الأولى التي تدرك بالبديهية والتي عليها تقوم المعقولات الثواني وقد يسمى العقل هيولانيا بالمعنى المطلق على أن الهيولي هي الحامل لكل صورة ممكنة والعقل بالملكة وهو الذي تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه ويجوز اعتباره من ناحية عقلا بالفعل وذلك بالنسبة إلى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية ويدرك كذلك أنه يدركها[1] ،أما العقل بالفعل فلأنه عقل، فالصور المعقولة تكون حاضرة والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل[2].

وهكذا يأتي دور العقل الذي يقيم هذه المعرفة التي نقلتها له الحواس وذلك أن العقل مدين بالكثير مما لديه من آراء وأفكار و تصورات ومقدمات تجريبية للحس والحواس ،ودور العقل هنا هو معرفة القوانين الكلية وتفسير الكثير من مظاهر الطبيعية حوله ويكتشف قوانينها، وبالنسبة للجانب الذوقي فبرغم أنه لم ينكر هذا الجانب في المعرفة ولكن هذه الوسيلة تأتي في المقام الثالث بعد المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

ج) المعرفة الحدسية :

ولما كان للعقل الإنساني حدوده في المعرفة تضبطها شروط معينة للإدراك أعني المقولات كالزمان والمكان والوضع والعلة ولما كان ثمة مدركان لا قبل للعقل بها و يعجز عن إدراك كنهها إذن فلا بد أن يكون هناك ثمة معرفة أسمى منها فالحدس عند ابن سينا هو فعل الذهن يستنبط به ذاته الحد الأوسط والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ تعليم الحدس[3].

- إن الحدس ليس مما يدفعه العقلاء، الحدس هو التفطن للحد الأوسط من القياس بلا تعلم، وإذا تأمل الإنسان فان جميع العلوم جاءت بالحدس، فهذا حدس شيئا و ذلك الآخر تعلم ما حدس هذا وحدس شيئا آخر

[1] مرقت عزت، مرجع سابق ،ص289.

[2] المرجع نفسه ،ص293،294.

[3] ابن سينا، المبدأ والمعاد، وزارة التراث القومي والثقافي ،عمان،دط،1988،ص116.

كذلك حتى بلغ العلم مبلغه، فكل مسألة عليها جائز والنفس القوية فحدس كل مسألة عليها جائز، ليس بعض المسائل أولى من بعض ثم من الأنفس ما هو كثير الحدس ومنه ما هو قليل، وكما أن النقصان في الحدس ينتهي إلى عدم الحدس فيكون واحد من الناس لا سبيل له إلى الحدس شيء وتعلم بل ويكون واحد ممن لا يمكنه أن يعلم شيئا لضعف قوته الذهنية[1]،وهذا الاستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس دائما يتفاوت في الزيادة من له حدس في كل المطلوبات[2]،ولا ننسى قوة الخيال الذي يتميز بها الأنبياء وذلك بسطوع العقل الفعال وإشراقه على نفسه بالمعقولات فبأخذ الخيال تلك المعقولات ويصورها في الحس المشترك، فيكون هذا الإنسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معا[3].

– جملة القول أن المعرفة عند ابن سينا تحصل بأن ينزع الحس عن الأشياء الحسية صورتها وتظل تلك الصورة لها علاقة بالمادة ثم يؤديها إلى الخيال فيبرئها ن المادة تبرئة أشد أما العقل فانه يصل بتجريد المعاني إلى درجة تصبح معها هذه المعاني مجردة تماما عن المادة وعن لواحق المادة، ويظل الحدس والمعرفة الحاصلة عنه هي أسمى أنواع المعارف.

## 2) مراحل المعرفة :

أ) مرحلة الإرادة: وهي في الاصطلاح نهوض القلب إلى طلب الحق، ولكي تصح الإرادة لابد من بذل جهد الواسع و استفراغ الطاقة مع ترك الاختيار والسكون تحت مجاري الأقدار وثبوت العمل مع سقوط الاختيار، وهي كأول مرحلة من مراحل المعرفة[4].

(1) ابن سينا، المبدأ والمعاد، مصدر سابق ،ص116.

(2) مرقت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق،ص294.

(3) ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق،ص119.

(4) مرقت عزت، مرجع سابق،ص312.

ب) مرحلة الرياضة: فإذا تقدم المريد في طريقه الصوفي سلك سبيل الرياضة وهي التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الإنسانية وذلك أن يصير رؤوفا ،عطوفا، رفيقا، وتصفية الجانب الباطني من النفس[1].

ج) مرحلة الحد أو الوقت: تكون النفس قد أعدت تمام الإعداد لتلقي الأنوار العلوية، وتبدأ هذه المرحلة أول الأمر بخلسات كأنها البروق تلمع تعقبها كلمات وتتزايد هذه الحالة بتزايد الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة.

د) مرحلة السكينة أو الوصول التام : و هي آخر درجات السلوك إلى الحق، وهذه المرحلة تنزل على قلب العارف فتبدل عذابه راحة وسكينة وتحول قلقه هدوءا واطمئنان.

## 3) أقسام المعرفة:

يقسمها الشيخ الرئيس إلى طريقين:

أ) طريق طبيعي: وهو طريق الحكماء وفي هذه الطريق يتدرج المرء من المحسوس إلى المعقول حتى يصل بالعقل الفعال المستفاد وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال ومعنى هذا أن الوصول إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا بعد سلسلة من الترقيات في مدرج المعرفة[2]، وهذا الطريق يجتازه المرء تصاعديا للوصول إلى المعرفة نحو الملأ الأعلى، وكلما تقدم المرء لكي يتصل بالعقل الفعال ازداد اتجاهه الاشراقي قوة وتألقا.

ب) طريق الأنبياء: ففي رأي ابن سينا أن الله قد خص بعض عباده بمخيلة قوية، وبوسع صاحب هذه المخيلة أن يلقي نفسه هموم العالم الحسي وتبعاته بحيث تصفو نفسه لنداء العقل الفعال وهكذا فالعقل الفعال فيما يعتقد ابن سينا ليس هو مصير الإنسان فحسب بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل[3].

---

[1] مرقت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق،ص312.

[2] مرجع نفسه،ص306.

[3] مرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتحدث الشيخ الرئيس عن النبوة وكيف خصص الله لهذه الفئة عن غيرها من العباد بما يسميها بالمخيلة، وكيف تساهم هذه الأخيرة في المعرفة بشكل كبير وذلك سطوع العقل الفعال واشراقه على نفسه بالمعقولات ويصورها في الحس المشترك.

## 4)قضايا نظرية المعرفة :

أ) قضية الأولى واجب الوجود(الله) :

– قبل كل شيء يقرر ابن سينا على ما أكده سابقا أن المبدأ الأول هو واجب الوجود بذاته لذا ليست بنا الحاجة إلى البرهنة على وجوده لأنه هو البرهان على كل شيء، وهنا يرفض الاستعانة بدليل الحركة والمحرك الأول الذي تمسكت به الأرسطوطالية من قبل مؤكدا في الوقت ذاته أننا حتما نتأمل فكرة الوجود يمكن عند إذن إثبات الوجود بذاته وواجبا بغيره أو ممكن الوجود فحسب[1].

ونجد فيلسوفنا العالم يؤكد الصورة الفاعلة لله: تلك الفاعلية التي لا تصدر على سبيل الطبع بل هي عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فالله في رأي الحكيم علة تامة يتميز بأنه واجب الوجود وفي كل لحظة من لحظات ادراكات الكائن العاقل[2].

– الله قديم بذات سرمد ليحيط به وقت ولا محل فالعالم كما كان في إرادة الله قديم، يرى ابن سينا بأن الله يعلم كل ما وقع أو يقع في ملكه إذ ليس علمه بالأشياء لأنها حصلت بل هي قد حصلت لأنه علم بها منذ الأزل فكان علمه بها سببا لحصولها [3].

---

(1) جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط1984،1،ص222.

(2) مرجع نفسه،ص224.

(3) ابن سينا ،عيون الحكمة، مصدر سابق،ص337.

فمعرفة الله عند الشيخ الرئيس في مذهبه الصوفي تبدأ بطريقة صوفية حقيقية هي التي تنتهي بصاحبها إلى معرفة الباري جل وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية عبر طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق النور الذي ينعكس في مرآة النفس، إن واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال[1]، ونقول أيضا أن واجب الوجود معقول الذات ليس محسوس الذات البتة لأنه ليس جسم، ولا في مكان، ولا حامل للعوارض التي تحملها الأجسام ولأن ماهيته ليست في مادة فماهيته معقولة بالفعل[2].إن الله في نظر ابن سينا عقل محض يعقل ذاته فإذا كان العقل مبدعا كان من الضروري أن يصدر عن عقل الله لذاته معلول أول هو أيضا عقل و إذا كان الله واحد وجب أن يصدر عن عقله لذاته عقل واحد.

يقول لاشك أن هنا موجودا، وهذا الوجود إذا نظرنا إليه في العقل يقع النظر عن تحقيقه في الخارج فلا يخلو إما أن يكن وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود، أو من غيره فلا يكون واجبا بالضرورة هو مع ذلك غير ممتنع لأن الممتنع لا يوجد فيبقى الممكن أي أن وجوده وعدم وجوده سيان، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح، وهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود أو من غيره فيكون ممكن الوجود[3].

ب . القضية الثانية العالم:

العالم عند ابن سينا كما عند أرسطو إن المادية الأزلية والصورة والعدة هي الأصول الثلاثة التي تصدر عنها كل الأجسام الطبيعية، والعالم مخلوق لم يحدث في زمان يقول في محواه:« إن هذه الكائنات إما أن تكون ممكنة الوجود جميعا، وإما أن تكون جميعا واجبة الوجود » [4] .

---

[1] ابن سينا، المبدأ والمعاد، مصدر سابق،ص2.

[2] المصدر نفسه، ص 6.

[3] د. إبراهيم بسيوني، الفكر و الفلسفة الإسلامية دار الأمين للنشر والتوزيع، الجيزة،ط1997،1،ص171.

[4] ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق،ص334.

وابن سينا من القائلين بقدم العالم وخلقه، فان العالم ممكن بذاته ولكن واجب بغيره لأنه كان في علم الله وما كان في علم الله لابد أن يكون، وليس العالم حادثا في زمان لأن الزمان وجد مع العالم، تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة.

فقد كان الشيخ من المشائيين الذين ترد عندهم حجج لصالح قدم العالم فمن قوله إن الشيء قبل كونه(ظهوره) يجب أن يوجد بالقوة والوجود بالقوة يفترض وجود موضوع محل لها يلزم قدم المادة ومعها العالم وبالتالي والى هذه النتيجة تخلص محاكمته التي يذكر فيها أن حدوث الشيء في الزمان يفترض وجود زمان كان فيه معدوما، في حين أن الزمان نفسه لا يعقل بدون حركة والحركة إنما تكون لشيء متحرك[1].

والعالم إما عقلي وإما عالم حسي وكل عالم فإنما هو بصورته فإذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لأن يكون عالم الكل لأنه يشبه بالعالم العقلي ويشبه بنفسه العالم الحسي فيكون فيه ماهيته كل شيء موجود فان عسر عليه الشيء فإما لأنه في نفسه ضعيف وإما لأنه شديد الظهور فيبهر القوة.

عرفنا فيما سبق موقف ابن سينا من مشكلة العالم، سنرى هنا أن القول بالقدم يستلزم القول بالفيض بمعنى أن القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود الأول إذ أن العالم صادر عن ذات الله صدورا ضروريا قديما.

والسؤال المطروح هنا: كيف يتصور صدور ما هو عرضة للتغير والفساد من علة لا يجوز عليها التغير والفساد؟[2].

فكيفية صدور العالم الممكن عن الله هو السبب الأول الذي لجأ إليه الفارابي وابن سينا إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وسبب آخر واجب الوجود واحد من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه العالم المتكثر مباشرة لكان مدعاة للتعدد والتكثر في ذات الواجب، لذلك لجأ ابن سينا إلى مقولة أفلوطين الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

---

[1] ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق، ص 333.

[2] محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا، دار الدعوة، القاهرة، ط1،1993،ص81.

والمقصد أنه إذا صدر عن الواحد وجود فيجب أن يكون ذلك الوجود واحدا، ولكن العالم متكثر فكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟[1].وهذا ما يستدعي الوقوف عند فكرة الفيض أو الصدور لمعرفة كيف تصدر الكثرة عن الواحد كما يوضحها ابن سينا :

نظرية الفيض تستند إلى ثلاثة مبادئ فالمبدأ الأول هو القول بانقسام الوجود إلى ممكن و واجب فالعالم بأسره ممكن بذاته وواجب بغيره، والله وحده هو الواجب الوجود بذاته، والمبدأ الثاني هو القول الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله واحد من جميع الوجوه فإذا صدر عنه شيء وجب أن يكون هذا الشيء واحد بالعدد، وهذا شبيه بقول أفلوطين في كتاب التاساعيات أن الواحد لا يصدر عنه إلا أقنوم ثان وهو العقل لأن الواحد غير معين أما الأقنوم فهو عقل وموجود ومعقول معا، والمبدأ الثالث هو القول أن التعقل إبداع فتعقل الله للوجود على ما يعقله فإذا عقل شيئا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها[2].

وهكذا يتم صدور الموجودات عن المبدأ الأول فيض ضروريا معقولا، لأنه لا يعقل أن يكون العالم صادرا عن الله على سبيل الطبع من غير أن يكون له معرفة عنه لأن الله عقل يعقل ذاته ويعقل أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه.

ج) القضية الثالثة النفس:

لقد اهتم الفلاسفة منذ أقدم العصور للنفس وعالجوا قضاياها في كتاباتهم وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة فمنهم الماديون الذين أرجعوا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص والروحيون الذين أبعدوها عن عالم المادة ورأوا فيها قوة الالاهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي ومنهم من وقف موقفا وسطا

(1) محمود ماضي ،في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق،ص82.

(2) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب،بيروت،دط،1989،ص232.

فجعلوها مزجا بين الجسم والروح. أو صورة للجسم كما ارتمى ذلك أرسطو وأتباعه، وكذلك بالنسبة للفلاسفة المسلمين كان لهم مواقف مختلفة فمنهم من يقول بروحانية النفس ومنهم من يثبت كونها مادية. ونجد العناية الخاصة مع ابن سينا الذي كان له دور كبير في معرفة النفس وتظهر جلية في مؤلفاته "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" و"بقاء النفس الناطقة" و"رسالة في علم النفس" و "بحث عن قوى النفسية"[1]،وغيرها من شروح لكتب أرسطو مستعينا به في الكشف عن خبايا النفس وكان أقرب فلاسفة العرب إلى الفكر الحديث وبدأ ابن سينا بإثبات وجود النفس بعدة براهين .

وحدة النفس عند ابن سينا: "إنها كمال لجسم طبيعي آلي أو جسم طبيعي ذي حياة" فالجسم الحي يميز غير الحي بنفسه لا ببدنه، فالنفس إذن صورة له أو ماهية والصورة والماهية هي الكمال الذي تتحقق به الذات وكل كمال فهو منقسم إلى قسمين الكمال الذي هو مبدأ الأفاعيل، والأول هو الكمال المؤثر والثاني هو الكمال المستأثر[2].

والنفس عنده كما عند أرسطو" قوى" تتفاوت من النباتية التي تقوم بالتغذية والنمو والتوالد إلى النفس الحيوانية التي تقوم بهذه وبالإرادة معها إلى النفس الإنسانية وهي النفس الناطقة أولها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم واللمس وما إليها مما تحس به وللنفس ملكات باطنه هي المصورة والمفكرة والحافظة والذاكرة.

[1] حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية،ج2،دار الجيل،بيروت،ط3،1993،ص117.

[2] عباس محمود العقاد، ابن سينا، مرجع سابق،ص337.

أما النفس الناطقة فيقسم قواها أيضا إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ،لها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية[1].

فابن سينا في إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي يبطل الشك في الوجود بقوله: "أنا أفكر إذن أنا موجود" ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية عن إثبات وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله فلا تدوم صفة الوجود بمجرد إيجاده بل بكسبها على التجدد والدوام ويرى أن النفس الإنسانية تصدر عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهيأ الجسد متى بلغت مرتبة النفس القدسية من طريق الدراسة أو من طريق الرياضة ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء[2].

والنفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة، والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها، لأن عقلية الشيء هي تجريده عن المادة وان لم يكن مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا[3] .

يبرهن الشيخ الرئيس على وجود النفس انطلاقا من إثبات قوتين للأشياء زائدتين عن الجسمية هما التحريك والإدراك، فإذ تأملنا الأجسام من حولنا وجدنا بعضها ساكنا وبعضها متحركا ولما كانت الأجسام المتحركة بحركات زائدة على الحركات الطبيعية كالهابطة الثقيلة والصاعدة الخفيفة كان لابد لها من علل محركة لها ولابد لهذه العلل أن تكون غير خاصية الجسمية وإلا كانت الأجسام متحركة كلها وهذه العلل هي المسماة "نفوسا أو قوى جسمانية"[4].

---

[1] ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تح: عبد الرحمان بدوي، ج2،دار الجيل، بيروت، دط ،1992،ص137.

[2] عباس محمود العقاد، ابن سينا، مرجع سابق،ص339.

[3] ابن سينا، التعليقات ،تح: عبد الرحمان بدوي، الدار الإسلامية ،دط،بيروت،دت،ص80.

[4] هانري كربان، مرجع سابق،ص201.

وقد استفاد ابن سينا من فلسفتي أفلاطون وأرسطو بأن أفعال الكائن الحي من تغذ، ونمو و إحساس، وحركة لا يمكن أن تصدر عن جسم وحده ومن ثم لابد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذاته غير الجسم وهو النفس ويضع الشيخ الرئيس عدة براهين لإثبات وجود النفس، وسنعطي شرحا مبسطا لكل برهان وهي كالآتي:

– البرهان الطبيعي أو برهان الحركة: يعتمد ابن سينا في برهانه هذا على الحركة، إذ يقسم الحركة الإرادية والحركة القسرية فالحركة الإرادية:

هي الحركة الناجمة عن القوانين الطبيعية التي تحكم الأجسام مثل سقوط الحجر إلى الأرض(مكانه الطبيعي)،أما الحركة القسرية: فهي الحركة الناجمة في الأشياء عن أشياء أخرى، فالإنسان مثلا يمشي على الأرض على الرغم من أن طبيعته الجسدية تقتضي السكون وكذلك الطير يحلق بالسماء مخالفا بذلك قوانين الطبيعة إن هذه الحركة المضادة للطبيعة تقتضي محركا خارجا زائدا على معنى الجسمية وهو النفس[1]،يقول ابن سينا« فبين أن للحركتين علتين وأنهما مختلفتان، إحداهما تسمى الطبيعة وثانيها تسمى نفسا أو قوة نفسانية، فقد صح من الجهة الحركة وجود القوى النفسانية [2]».

– البرهان السيكولوجي:

يعتمد ابن سينا في هذا البرهان على التمييز ما بين أفعال الإنسان وأفعال الحيوان، يمتاز الإنسان عن الحيوان بقدرته على الكلام واستخدام الإشارات والرموز ويمتاز أيضا بأنه يمر بحالات انفعالية، ووجود الانفعالات والإدراك إنما يكون بسبب النفس لأن الإنسان المدرك قوة زائدة على غير المدرك هي النفس ويعدد ظواهر كثيرة منها: الخوف، الرجاء، التعجب، الضحك، الضجر إلى غير ذلك [3].

[1] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص138.

[2] د ،كامل محمود، تاريخ الفلسفة العربية، دار المفكر اللبناني،بيروت،ط1،1990،ص117.

[3] مرجع نفسه، ص118.

- برهان وحدة النفس أو الأنا :

هذا الدليل يقوم على فكرة الأنا، فالأنا لا تعني أي جزء من أجزاء البدن كما وأنه عندما أقول أنا نمت أو أنا مشيت لا يخطر بالبال إغماض العينين أو حركة الأقدام وإنما أنت تشير إلى حقيقة تعبر عن كل شخصيتك يقول ابن سينا في هذا الصدد "إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور فانه يستحضر ذاته، حتى يقول إني فعلت كذا وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه فذات الإنسان مغايرة للبدن"[1].

- برهان الرجل المعلق في الهواء :

يعطي ابن سينا أهمية بالغة على هذا الدليل فهو يورده في صورتين متطابقتين الأولى أوردها في كتبه الشفاء والثانية في الإشارات والتنبيهات بحيث أنه يفترض حالة هي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أي تذكر واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا، فيدرك حالا لذاتية غير ذات[2].

## 5) التصوف السينوي :

عند الوقوف على حقيقة التصوف السينوي وخصائصه وغاياته فنقول أنه يتميز بما تميزت به مذاهب الفلاسفة من أنصار المثالية العقلية التي جعلت من النفس الإنسانية صورة تتطلع دائما وأبدا إلى رحاب العالم الأسمى متشوقة إلى العود الأبدي وعاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة في البدء والمنتهى، وفي هذا التطلع نلحظ عنصرين عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارة وجهتها.

---

[1] كامل محمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع السابق،ص120.

[2] مرجع نفسه،ص121.

وعنصر المنح الذي لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والترجي والقبول الذي يرشده إلى رحاب العالم الأسمى[1].

وكل هذا يحدث بعد أن يشرق بنوره عليه ليضيء له الطريق الذي يؤدي به إلى رحاب العالم الأسمى، وهذه الصورة الصادقة نجدها في رأي الشيخ الرئيس عند العرفاء من الناس لأنها امتزاج بين المنهج العقلي والمحبة الصوفية.

والمتصوفون في رأي ابن سينا على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المحافظ على فروض العبادة، والعارف المتصوف إلى عالم العقول والذي يستبغي الحق من أجل الحق وفي ذلك سعادته، وهو يتتبع طريق العارفين على طريقة أهل التصوف فهم يقهرون نزوات الحسد لتتوفر لهم سبل السعادة الروحية وبينهم المريد الذي يدرب ذاته ملتفتا إلى الحق فتسنح له خلسات من نور الحق[2].

فالمتصوف يبدأ بالانتقال من حالة إلى أخرى حتى يقترب من الله ويصبح في أعلى درجات السلوك عندئذ يتحقق الوصول الذي يراه ابن سينا لا يوصف بالكلام و لا يفقهه إلا أهل المشاهدة.

تصوف ابن سينا مبني على فلسفته الحدسية مكمل لنزعته المشائية بحيث يصبح الحب والنور استمرار العقلي عجز عن إدراك ما وراء الحدود، و كأنما شاء بذلك أن يقفز من المحدود إلى ما وراء المحدود فاستعان على المادة بالروح وعلى المنطق بالشوق وعلى المعرفة العقلية بالحدس فازدوجت بذلك صيغة فلسفته، والظاهرة الصوفية الاشراقية تظهر في ما وضعه من قصص ذات طابع صوفي كرسالة الطير[3].

---

[1] جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع سابق،ص255.

[2] د. يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات،جنيف،دط،1986،ص113.

[3] مرجع نفسه،ص113.

أما في حديثه عن الفئة العارفة فيرى أنهم يتميزون بمقامات ودرجات يختصون بها وهم في حياتهم الدنيا، وأحوالهم تلك تبلغ بهم أحيانا حد المعجزات والكرامات، فيكون زاهدا في متاع الدنيا معرضا عن طيباتها ويكون عابدا صادق، ومواظبا مؤديا صيامه وقيامه على أحسن وجه وأخيرا يبلغ أن يكون عارفا يجهد في الوصول إلى الحق.

وأول هذه الحركات ما يدعونه بالإرادة وهو ما يتعرى المتبصر باليين البرهاني، حتى يؤدي به إلى الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تفنى[1].

وفي ضوء ما أوضحناه وبسطناه سابقا نجد ابن سينا كأنه يؤكد بروحيته الصوفية العارفة في عرفانه العقلي، فكان تصوفه ينبع حقا عن نيته الصادقة المبرأة سواء أدرك الغاية أو ل في متاهات الطريق، ولكنه بقي يبحث عن سعادته هذه وتلك السادة التي لا تتم ولا تزدهر إلا سبيل من تنمية أعمال النفس وأفعالها الصالحة.

## مبحث الثاني: المنطق عند ابن سينا

### 1) نشأة المنطق في الفكر السينوي:

أ) تأثره بسابقيه :

لم يكن المنطق السينوي إنتاجا فكريا خالصا لأن بداياته كانت بتأثره من سابقيه بعد شروح لكتب أرسطو وكذلك أبو نصر الفارابي الذي مهد له الطريق، فقد كان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر تميز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدة والتجديد مع قدرات وملكات فاقت الحد الأعلى لرجال عصره ومفكريه وكان المنطق سبيله اللاحب الذي سلكه الفيلسوف ليؤدي به إلى نحو من التمييز بالطرائق الخاصة بين الاستنتاج والتصحيح واستنتاج الفاسد كي يعصم الذهن من الوقوع في الزلل[2].

---

[1] جعفر آل ياسين، فلاسفة مسلمون، دار الشروق،القاهرة،ط1،1987،ص113،114.

[2] مرجع نفسه،ص107.

وقد ابتكر ابن سينا لمنطق القضايا ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديد لم يسبق إليه الدارسون من قبل رغم شروحهم المطولة لمنطق أرسطو وقد أوضح رؤية أخرى من صورية هذا المنطق سلك إليها بمرحلتين: أولها صورية في تحليلات القياس، والأخرى مادية صورية في تحليل البرهان ولسنا ندعي خلو المنطق الأرسطي من هذه الدلالة ولكن المنطق السينوي أكثر بروزا وظهورا في تطبيق هده الظاهرة[1]،كانت بداية ابن سينا في المنطق اهتمامه بعدة مواضيع كالغاية منه وعلاقته بباقي العلوم وموضوعه ومن دراسة نظرية أرسطو بشكل موسع كمدخل لنطقه السينوي.

ب) موقفه من المنطق:

أثيرت مشكلة حول أن المنطق يعتبر جزءا من الفلسفة أو أنه مقدمة (آلة)لها؟ و قد اختلف القدماء ويروى أن ابن سينا في هذا الصدد متناقض فقد قال باتجاهين الأول أن المنطق يعتبر آلة في العلوم، والاتجاه الآخر يقول فيه أن المنطق جزء من الفلسفة ولكن موقف ابن سينا يمثل مرحلتين :

-أولهما قصد بها الجوانب(الشكلية والصورية)من هذا العلم واعتبرها مدخلا له، والأخرى قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل لبرهاني للقضايا التي تعبر هي بحد ذاتها عن عالم حقيقي ومادي فقرر الفيلسوف عندئذ أن البرهان جزء من الفلسفة لأنه ينهض على أسس هذا العلم في المنهج ولسبيل وموقفه هذا هو تجديد لرأي أستاذه وسلفه الفارابي[2].

وقد اهتم ابن سينا بالحرص على المضمون أكثر من الاهتمام باللفظ ومنطقه لا يخرج في تنظيره و بياناته عن المنهجية التي اختطاها أرسطو طاليس ومن هنا لم نجد الضرورة الملحة للإشارة إلى مواطن الاتفاق أو الاختلاف بين الشيخ الرئيس و صاحب المنطق (أرسطو).

---

[1] جعفر آل ياسين، فلاسفة مسلمون، المرجع السابق،ص108.

[2] مرجع نفسه،ص110.

لقد صرح الشيخ حين باشر التأليف إن الاشتغال بالألفاظ وشرحها لا تنشط له نفسه أما إذا قنع الطلبة لما صح عنده، فان عمله سيكون:

إيداع لباب ما تحققه من أصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المحقق فيما سيكتب. و إضافة ما أدركه بفكره، وحصله بنظره، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها، وفي علم المنطق[1].

هذه العبارات في منتهى الدقة والوضوح تكشف عن حاجة الموروث الفلسفي والعلمي عموما والمنطق إلى زيادة مستزيد قادر، وإذا كان في ذلك ما يعارض الدعوة الكانطية القائلة بأن المنطق دخل الطريق اليقينية للعلم، فهو مغلق مكتمل، فانه في الوقت ذاته لا يوافق وجهة النظر التي تدعو إلى القطيعة التامة مع منطق أرسطو الكلاسيكي لما فيه من عيوب ونقائص، فابن سينا يقول:« ولما افتتحت هذا الكتاب الشفاء ابتدأت بالمنطق وتحريت أن أحاذي ترتيب كتب صاحب المنطق [2]».

## 2) بداية المنطق السينوي:

أ) أقسام المنطق: لم يضف ابن سينا شيئا جديدا إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدها في كتاب إحصاء العلوم للفارابي وهي:

- بحث الألفاظ والمعاني من حيث كليتها وجزئيتها .

- بحث المقولات العشر وهي الجوهر والكم والإضافة و الكيف و الأين ومتى والوضع و الملك و الفعل والانفعال كما نجدها في كتاب "قاطيقورياس" لأرسطو . بحث في العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها في كتاب باري "أرميناس" لأرسطو.

- بحث في القياس وهو كتاب "أنالوطيقا" لأرسطو.

[1] ابن سينا، الشفاء، المدخل، وزارة المعارف العمومية،مصر،دط،1953،ص9.

[2] مصدر نفسه، ص 11.

– بحث في كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك في كتاب "أنالوطيقا الثانية "أي البرهان لأرسطو .

– الجدل ويدرسه أرسطو في كتاب "ديناليكتيك "[1].

– الأقيسة المغالطة ونجدها في كتاب "سوفسيطيقا" لأرسطو.

– الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو في كتاب "ريطوريقا".

– و أخيرا الأشعار ويدرسها أرسطو في كتاب" بيوطيقا ".

– هذه هي أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابي نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة المسلمون وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئا يذكر إلى حصيلة المنطق الأرسطي إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق وتعددت تقسيماتهم لمباحث الألفاظ و كان لها تأثر كبير في الدراسات اللغوية عند العرب[2].

– ويستمر الفيلسوف في حديثه فيتكلم عن العلم من حيث أنه تصور وتصديق، فالتصور هو إدراك للماهية من غير حكم عليها بالنفي أو الإثبات أو بمعنى آخر هو إدراك المفرد إذا كان له اسم فتنطق به أما التصديق فهو تصور مصحوب بحكم سواء كان سالبا أو ايجابيا، ويكتسب بالقياس لذا أكد الشيخ الرئيس أن كل تصديق له تصور ولا عكس فالغاية من هذا العلم أنه يفيد الذهن في معرفة هذين الأمرين عن التصور والتصديق[3]

أما فيما يخص بالقياس في منظور المنطق السينوي نجده بالمثل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي، من حيث الحركة ولا من حيث التطور، بل هو محض مقدمات تعتمد طريقا خاصا في التركيب ولأن القياس سبيله أن

(1) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،طَ2،دت،ص283.
(2) مرجع نفسه،ص471 .
(3) جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع سابق،ص112.

يبدأ مما هو أعم وأشمل أو بالأحرى ما هو كلي وجوهري، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها في هبوطه من الجوهر إلى الجزء ففي البناء القياسي و البرهاني لمنطق القضايا، لابد من وجود مقدمتين على أقل تقدير مع أداة ثالثة هي الحد الأوسط، وهذا الحد يعتبر المفتاح الرئيسي للمقدمتين فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياسي[1].

ب) بعض التعريفات المنطقية للابن سينا:

القياس: هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به ويستفاد لازمة للتصديق بتلك المقدمات وشكلها[2].

الجنس: هو المقول على الكثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما هو، إن اللفظة التي كانت في اللغة اليونانية تدل على معنى الجنس كانت تدل عندهم بحسب الوضع الأول على غير ذلك ثم توغلت بالوضع الثاني إلى المعنى الذي يسمى عند لمنطقيين جنسا.

الفصل: هو الذي يدل على معنى يتميز به الشيء عن أشياء المشتركة في معنى واحد وهو المقول على الكلي في جواب ما هو[3].

النوع:. يقال على الكثيرين في جواب ما هو مثل: الحيوان الذي هو نوع من الجسم فانه يقال عن الإنسان والفرس في جواب ما هو بالشركة.

الخاصة:. هي كلية عرضية مقولة على (أ ب) نوع واحد.

---

[1] جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع السابق،ص121.

[2] ابن سينا، النجاة، مصدر سابق،ص27.

[3] مصدر نفسه،ص4.

العرض العام: هو كلي عرضي يقال على أنواع كثيرة[1].

القضية الحملية:

هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع، أو بعدمه كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب الأول يسمى إيجابا والثاني يسمى سلبا.

قضية الشرطية:

المتصلة هي التي يحكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى تسمى مقدما كقولك: الشمس طالعة فالنهار موجود، أما المنفصلة فهي التي يحكم فيها بتكافؤ القضيتين في العناد والسلب ذلك مثل :إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا[2].

- والقضايا الحملية ثمان:

- شخصية موجبة، كقولك: زيد كاتب.

- شخصية سالبة، كقولك: زيد ليس بكاتب.

- مهملة موجبة، كقولك: إن الإنسان لفي خسر.

- ويقسم جهات القضايا إلى ثلاثة :

الواجب و الممكن و الممتنع، الواجب كقولك: الإنسان حيوان.

والممتنع كقولك: الإنسان حجر والممكن كقولك: الإنسان كاتب.

[1] ابن سينا ،عيون الحكمة، مصدر سابق،ص2.

[2] مصدر نفسه،ص3.

أنواع القياس:

– قياس اقتراني حملي: وهو الذي لا يتعرض للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل يكون فيه بالقوة ومثاله كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ) يلزم منه أن كل (ج) (أ)[1].

– القياس الاستثنائي: و هو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة مثل :إن كانت هذه الحمى، حمى اليوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا، لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج عنها أنها ليست حمى اليوم[2].

ج) القضية الاستثنائية:

– وإذا كان القياس الاستثنائي يتألف من مقدمتين إحداهما شرطة لا محالة وهي المقدمة الكبرى و الأخرى تستثني أحد طرفي المقدمة الكبرى وهي المقدمة الصغرى التي تسمى (المستثناة) أو القضية الاستثنائية فانه يجب عدم الالتفات كما قرر الشيخ الرئيس إلى ما قاله في هذه العبارة: « إن الاستثنائية لا تكون حملية و اعلم أنها تكون ما يكون المقدم والتالي المأخوذ هو أو نقيضه في الاستثناء» [3].

وبالتالي فالتعريف الشائع الذي ينص على أن القياس الاستثنائي هو الذي يتألف من مقدمتين إحداهما قضية شرطية والأخرى قضية حملية استثنائية غير جامع والقول أنه تبعا لابن سينا يتألف القياس الشرطي مثل القياس الاقتراني من مقدمتين قضية شرطية وأخرى حملية تضع أو ترفع المقدم أو تالي الأولى[4].

[1] جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع سابق، ص212.
[2] مرجع نفسه،ص122.
[3] ابن سينا، الشفاء، القياس، مصدر سابق،ص739.
[4] ابن سينا، النجاة، مصدر سابق،ص77.

غير صحيح البتة ذلك لأن القياس الاستثنائي تبعا لابن سينا إذا كان يتألف من شرطية لا محال و استثنائية فان الثانية "يجوز أن تكون حملية وشرطية"[1].

– بناءا على ذلك يبدو واضحا أن الشيخ الرئيس يتجاوز الصورة البسيطة التي وضعها الرواقيون للأقيسة الاستثنائية، وهي صورة لم يخرج منها الواردون بعدهم من المناطقة عنها إذ ليس في كلام الفارابي مثلا جديدا على ما ذكره الرواقيون من قبل اللهم إلا القول أن الشرطي و كذلك يسميه الفارابي لا يتألف عن موجبتين فقط بل عن سالبتين و عن موجبة وسالبة مثال ذلك قولنا :إن لم تطلع الشمس لم يكن النهار، وقولنا إن لم يكن الليل موجودا كان النهار موجودا وكذا قوله في صنف الرفع بالرفع من الشرطي المتصل، أن التالي قد يكون أقاويل متعاندة مثال ذلك :إذا كان الجسم غير المتناهي موجودا فهو إما بسيط وإما مركب ولكن الجسم غير متناهي لا بسيط ولا مركب فليس الجسم غير المتناهي موجودا ولا يبعد أن ابن سينا قد استثمر هذا للتوسع في القضايا الشرطية المركبة وفي المقابل يتضح من كلام الشيخ الرئيس أن القضية الاستثنائية تكون ما يكون المقدم أو التالي المأخوذ فإذا كان المستثنى من جزئي المقدمة الكبرى حمليا كانت المقدمة الصغرى الاستثنائية حملية و مثاله من المتصل ما سلف.

وأما إذا كان المستثنى من جزئي المقدمة الكبرى شرطيا كانت المقدمة الصغرى الاستثنائية شرطية فلذلك إن قال قائل : إن كان إن طلعت الشمس كان النهار طالعا فانهار لازم للشمس ثم أراد أن يستثني المقدم لم يستثني إلا شرطيا[2].

القياس الاستثنائي المتصل: حينما تكون المقدمة الكبرى شرطية متصلة، إما يستثنى عين مقدمها فينتج عين التالي مثال ذلك: إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، ولكن الشمس طالعة فالكواكب خفية.

---

[1] الفارابي، المنطق ،تح: رفيق العجم، دار الشروق،بيروت،لبنان،دط،1985،ص83.

[2] ابن سينا، الشفاء، مصدر سابق،ص397.

وإما يستثني نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم، مثال ذلك: إذا كانت الشمس طالعة، فالكواكب خفية ولكن ليست الكواكب خفية، فليست الشمس طالعة.

– لا يوجد إذن للقياس الاستثنائي المتصل إلا شكلان: الأول حيث تكون النتيجة مثبتة للتالي، وهذه حالة الوضع بالوضع، والثاني حيث تكون النتيجة نافية للمقدم وهذه حالة الرفع بالرفع، ذلك لأن وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج استثناء عين التالي ونقيض المقدم شيئا، إذ لا يلزم من كون الكواكب خفية أن الشمس طالعة أو ليست كذلك ،كما لا يلزم من كون الشمس ليست طالعة أن الكواكب خفية أو ليست الكواكب خفية[1].

القياس الاستثنائي المنفصل:

قسم ابن سينا القياس الاستثنائي على أساس تقسيمه القضية المنفصلة إلى حقيقية وغير حقيقية، وذلك لأنه لما كانت كبرى هذا لقياس قضية شرطية منفصلة، وكانت المنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بـ (إما) منع الجمع والخلو معا، وغير حقيقية وهي التي يراد فيها بـ (إما) إما منع الجمع دون الخلو، وإما منع الخلو دون الجمع قرر الشيخ الرئيس أنه « إذا استثنيت عين واحد منها أنتج نقيض البواقي بحالها منفصلة إن كانت كثيرة، أو نقيض الباقية بحالها، وأما إذا استثنيت نقيض واحد منها أنتج عين البواقي بحالها أو عين الواحد الباقي بحاله» [2].

## 3) المنطق المشرقي لابن سينا :

شعر ابن سينا برغبة عارمة في أن يؤسس لفلسفة عربية إسلامية تتخلص من تأثيرات الأجنبية فقد قال معبرا عن ذلك« حسبنا ما كتب من شروح القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا[3] ».

---

[1] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف ،مصر،دط،1960،ص499.

[2] ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق،ص9.

[3] نقلا عن: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، منشورات المعهد الفرنسي،القاهرةّ،دط،1952،ص5.

وقد كشف في مقدمة الشفاء عن عزمه تأليف كتاب يعبر عن هذه الفلسفة الخاصة به، فابن سينا أنتج اتجاها فلسفيا قائما على مذهب أهل المشرق المخالف للاتجاه الأرسطي في المنطق والطبيعيات و الإلهيات، ولعل الجديد في هذا الاتجاه هي مجموعة أفكار كان منبعها من مدرسة حران التي تقوم على محاولة دمج الدين في الفلسفة على أساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض[1].

يمكننا القول أن من أشار إلى وجود فلسفة مشرقية عد ابن سينا كان يتحدث عن أفكار مشرقية في المجال الفلسفي دون المنطقي من قبيل القول واحد لا تصل إليه بالعقل بل بالتطهر ومواصلة الدعاء وعم إقامة فواصل بين السماء والأرض، القول بالأصل الالاهي للنفس وعدم الفصل بين العلم والفلسفة والدين[2].

فقد حاول ابن سينا نقل اتجاهه المشرقي من المجال الفلسفي إلى المجال المنطقي، وبعد أن خضنا غمار هذا البحث وأبحاث أخرى عن القضايا وأنواعها والقياس، يمكننا القول أن هذا الاتجاه المنطقي الجديد الذي أعلن عنه في كتاب المشرقيين لا يختلف في بنيته عن بقية كتبه وان هذا الاتجاه الجديد يتلخص بكثير من الأفكار الجديدة التي أسهمت في تطوير المنطق إلا أنها في مجملها لا تشكل منطقا جديدا في البنية والموضوع والهدف بل محاولة لتطوير المنطق اليوناني القائم بشقيه الأرسطي والرواقي، دون القدرة على تشكيل منطق جديد في ظل هيمنة أرسطية.

وهكذا نجد الشيخ الرئيس في محاولته لبناء منطق جديد بعد انتقاده لبعض نقاط للمنطق الأرسطي فقد حالت البنية الثقافية للمنطقة العربية الإسلامية المصادرة تماما لصالح المدرسة المنطقية المشائية دون التوصل لمثل هذا المنطق الجديد لدرجة أن الشيخ الرئيس عندما أعلن نظريته المبتكرة في كم المحمول لم يقدمها بوصفها اكتشافا منطقيا مختلفا عن النظريات المنطقية الأرسطية، بل قال" إن العادة جرت بذكرها فلنتأملها ونعرف أحوالها"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي،بيروت،دط،1993،ص141،183.

[2] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،مركز الدراسات الوحدة،بيروت،ط5،دس،ص193.

[3] ابن سينا، العبارة من الشفاء، تح: جورج قنواتي، محمود خضيري، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة،دط،1971،ص53،61

وكذلك الفارابي من قبل توصل إلى نظرية الحمل المنطقي للوجود، فقد عندما توصل إلى نظرية الحمل المنطقي للوجود فقد تحدث عنها بوصفها تقليدا منطقيا يونانيا اختلف المناطقة فيه[1]، وقد كشف ابن سينا عن نظريات جديدة في المنطق إلا أنها تنتمي عمومها لبنية المنطق اليوناني بشقيه الأرسطي والرواقي ولعل أبرز مثال على ذلك هو تناول للقضايا الشرطية من منظور المنطق الحملي ذاته[2].

أوضح ابن سينا أن الوضع المثالي هو عندما يقبض العالم على علاقة بين مصطلحات من شأنها أم تصل به إلى المطلق واليقين العام، كما أوضح ابن سينا أنه هناك طريقتين للوصول إلى المبادئ الأساسية، الطريقة الأرسطية القديمة(الاستقراء)والطريقة الأحدث الفحص والتجربة نقد ابن سينا استقراء أرسطو فقال: إنها لا تؤدي إلى المطلق والعام والمؤكد الذي تهدف إلى الوصول إليه وبدلا منها ،دعا إلى استخدام طريقة التجريب كوسيلة للبحث العلمي، قبل ذلك في كتابه(القانون في الطب) كان ابن سينا أول من وصف طرق الاتفاق والفرق والاختلافات المصاحبة المعروفة بطرق ملة، التي تعتبر بالغة الأهمية في منهج الاستقرائي والعلمي، ومع ذلك خالف ابن سينا طريقة معاصرة البيروني العلمية التي تقول بأن تأتي المسلمات نتيجة الممارسة والعمل التجريبي وأن النظريات تصاغ بعد الاكتشافات حيث وضع ابن سينا إجراءات علمية يطرح فيها الأسئلة العامة والشاملة أولا والتي توجهنا إلى طبيعة العمل التجاري المطلوب، ونظرا للاختلافات بين الأسلوبين فقد وصف البيروني بالعالم الرياضياتي ووصف ابن سينا بأنه فيلسوف خلال مناظرة بين العالمين.

أعطى ابن سينا أهمية إلى الاستقراء الناقص، وأن كثيرا من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الحسي، وان الاستقراء قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وأن كأنه من غير استقراء كما ستتكلم فيه كتاب البرهان.

---

[1] الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ضمن كتاب المجموع، مطبعة السعادة،دط،1907،ص97.

[2] ابن سينا، القياس من الشفاء، مصدر سابق،ص362.

فان الاستقراء من حيث هو استقراء إنما يبين به ما هو بالحقيقة أمر جزئي إلا أن ينقلب الاستقراء قياسا مقسما وذلك الذي بان هو مثل ما نريد أن نبين من أمر النتيجة المسوق إليها الكلام، فان تلك النتيجة بعد استعمال هذا القياس المبني على الاستقراء لا تبين أيضا بالحقيقة من حيث الدعوى الكلية ،كما لم تكن المقدمة أيضا بانت، فحافزها واحد ولا يمنع أن يكونا من حيث الجزئية قد كانا معلومين بسواء[1].

يبدو أن ابن سينا سلك في البرهان من كتاب الشفاء مسلكا فيما يختص بالتجربة يخالف مسلكه في كتبه المتأخرة، وفي طبه بوجه خاص قد ناقش أمر التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة وميز بينها وبين الاستقراء لأن الاستقراء الناقص لا يفيد إلا ظنا غالبا لا يقينا جازما أما التجربة فإنها تتكرر مرارا، فيحكم الذهن حكما يقينيا على الرغم من عدم تجربة جميع الأحوال بل البعض فقط، لأن استمرار الظاهرة ناشئ عن صفة ذاتية[2].

ويوضح الشيخ الرئيس أن هناك طريقين للوصول إلى المبادئ الأساسية، الطريقة الأرسطي القديمة(الاستقراء)والطريقة الأحدث الفحص والتجربة، نقد استقراء أرسطو وقال أنها لا تؤدي إلى المطلق، والعام والمؤكد الذي تهدف إلى الوصول إليه، وبدلا منه دعي إلى استخدام طريقة التجريب كوسيلة للبحث العلمي.

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها في بلوغ اليقين جديد من الناحية المنطقية وقد استفاد ابن سينا من تجارب طبية، والشرط في التجربة لكي تفيد علما كليا أن يكون الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمرا دائما، هذه النزعة التجريبية التي تميز بها ابن سينا لم يقدر لا أن تنمو على يد مناطقة العرب وعلمائه فيما بعد، وعلى العكس كانت أساس المنطق الجديد ابتدءا من عصر النهضة في أوروبا[3].

---

[1] ابن سينا، المنطق، مصدر سابق،ص440.

[2] د. أحمد فؤاد الأهواني، منطق الشفاء لابن سينا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،دم،دط،1994،ص24.

[3] المرجع نفسه،ص27.

لقد أقام الشيخ الرئيس الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدد المجالات، فما كان شاملا لها عده استقراءا كاملا وما كان أقل عدد منها كان ناقصا، لذا نجد أن ابن سينا لم يميز تميزا واضحا بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيسيتين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق رغم أنه يؤمن بالاستقراء الناقص كمرحلة أولية للعلم ولكن ليس دائما من حيث أن المستقرئ في قدرته التوصل إلى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص خاصة إذا استعان بالمبدأ العقلي القبلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص[1].

وعند العود إلى صور علم المنطق في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب نلمس مؤشرات واضحة لأصالته وجدته لأنه سينتهي فيما بعد إلى أن يكون هذا الجديد مصدرا لبعض نزعات المنطق المعاصر، وتلك هبة تغافل عنها الغربيون وانحصرت أفكارهم دونها ناقصة من غير اعتراف بجميل أو إنصاف الحق.

## المبحث الثالث: علاقة المنطق بنظرية المعرفة

قبل أن نبين سياق ونظرة الشيخ الرئيس في العلاقة بين المنطق ونظريته في المعرفة، ونظرا لتأثره الكبير بأستاذه في شتى المجالات و المعارف ومن باب هذا المنطلق ارتأينا أن نقف عند المعلم الثاني الفارابي الذي كان بمثابة مرجعية فكرية لابن سينا الذي استقى معارفه وتأثر بفلسفته كثيرا لنعرف كيف ربط الفارابي المنطق بباقي العلوم بما فيها نظرية المعرفة، ولنبين هذه العلاقة علينا أن نتطرق أولا الى الفارابي.

[1] جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع سابق،ص125.

## 1)الفارابي :

عرف الفارابي بنبوغه في المنطق ويرجع الفضل في ذلك إلى طريقة اشتغاله حيث أنه لم يقتصر على تحليل طرق التفكير بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث في نظريته المعرفة و قال أن النحو قاصر على ضبط لسان العرب وان المنطق نحو يضبط سائر الألسن ويصونها عن الزلل، وقد قسم الفارابي المنطق إلى قسمين التصور والتصديق وأدخل في التصور طائفة الأفكار و التعريفات وفي التصديق الاستدلال والرأي والتصور لا يتحتم في الصدق أو الكذب لأنه يرتكز على الأفكار في أبسط أشكالها وعلى الأمور الواضحة بذاتها، أما التصديق فهو يقول على الاستدلال للانتقال من المعلوم الثابت إلى معرفة المجهولات المشكوك فيها.

لقد استرجع الفارابي صناعة المنطق كاملة، فند جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجميع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم[1]، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاصلة فكان بذلك فيلسوف المسلمين على حقيقته[2].

يربط الفارابي في منظومته الفلسفية بين المنطق والانطولوجيا بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه، ومن دون شك فان الحكمة بهذا المعنى جديرة بأن تحقق وحدة الفكر وهل ينشد الفكر شيئا آخر غير النظام والاتساق والوحدة واليقين فالفارابي يلم نظريته في المعرفة بشتى المجالات نظرا لترابطها ببعض ولا ننسى الجانب المنطقي فيها الذي يمثل الآلة العاصمة من الخطأ وطريق ضروري لكل معرفة.

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق،ص240.

[2] مصدر نفسه ،ص242.

بل أن هذه المعرفة الشاملة بالموجودات كلها في تسلسلها وترابطها وترتيبها جديرة بأن تساعد كذلك على تحقق وحدة المجتمع، بل على تشييد المدينة الفاضلة التي يتصورها الفارابي مرتبطة أجزاءها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع البعض ومرتبة بتقديم البعض وتأخير البعض تصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الوجود التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها[1].

من المؤكد أن علم المنطق يعتبر من الموضوعات الهامة التي شغلت معظم أوقات الفارابي، فاشتغل فيه كعلم مستقل وكتب فيه كثيرا كما نقل كافة النظريات المنطقية اليونانية تامة منظمة مرتبة إلى العرب في كتب صحيحة العبارة ومرشدة على ما أغفله الفلاسفة الين تقدموه[2].

وعلى هذا فقد لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو وذلك لتأثره الكبير به وشرحه لكتبه، وهو كذلك يعرف المنطق كأرسطو ويرى بأنه يقود إلى التفكير الصحيح.

يرى الفارابي أن علم المنطق ليس سوى تفكير الذي يرشد إلى الدروب الخالية من العقبات والبعيدة عن لأخطاء والتي توصل النفس إلى الحقيقة الفعالة في الوجود والموجودات عن طريق التأمل والتفكر بالنتائج والحملات اليقينية البعيدة عن الخطأ، المنسجمة مع الصواب رصا على عدم وقوعنا في التناقضات والمغالطات، وصناعة المنطق تهب العقل مجموعة من القوانين التي ترشده إلى سواء السبيل، وتنقله إلى الحقائق الدقيقة وراء المعقولات[3].

وعلاقة هذه الصناعة(المنطق) بنظرية المعرفة تنجلي في أن المنطق وحده يكسبنا القدرة على التمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أم باطل، والجملة فإنها تكسب القوة أو الكمال الذي ذكرناه وذلك متى عرفنا أصناف

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق،ص246.

[2] مصطفى غالب، الفارابي، دار مكتبة الهلال لطباعة والنشر، بيروت،لبنان،دط،1998،ص36.

[3] المرجع نفسه،ص38.

انقيادات الذهن والأمور التي تسوق الذهن التي بها نعلم طبيعة تلك الأمور هل إلى انقياد هو اليقين أو مقارب لليقين أو دون ذلك[1]،ومن خلال ما يقوله الفارابي يتضح أن القوانين التي يضعها الفكر كفيلة بأن تبين الصواب من الخطأ في الذهن وتقوده إلى المعرفة اليقينية، وعليه فالمنطق تعتبر آلة ضرورية للعلوم.

إن هذه الصناعة (المنطق) ليست تنظر فيها ولا نعرفها من جهة ما هي أحد الموجودات لكن بما هي آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات، فنأخذها كأنها شيء آخر خارجة، وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات فلذلك ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة ولكنها قائمة بنفسها وليست جزء من صناعة أخرى، ولا أنها آلة وجزء معا[2].

والفضل في نبوغ الفارابي في المنطق يرجع إلى طريقة بحثه، فانه لم يقتصر على طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث في نظرية المعرفة، وقال إن النحو قاصر على ضبط لسان العرب وان المنطق نحو يضبط سائر الألسن ويصونها عن الزلل.

## 2)عند ابن سينا :

لقد سبق وأن وقفنا على موضوع المنطق أو بيان أن الغلط كيف يقع فيه ،و كيف يكون جزءا للحكمة وكيف يكون آلة، وأن لا تناقض بين من يجعله جزءا وبين من يجعله آلة فانه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات وكانت الفلسفة واقعة علة ما هو علم بالموجودات كيف كانت ،كان المنطق جزءا من الفلسفة يعرف أحوال الموجودات وطبيعتها أن يعرف كيف يكتسب بها المجهول أو يعين فيه[3].

---

[1] الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تح: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2،2008،ص29.

[2] مصدر نفسه،ص30.

[3] ابن سينا، المنطق ،مصدر سابق،ص240.

فيكون المنطق جزءا يكون أعم من كونه آلة وليس هو جزءا من الشيء الذي هو آلة له فانه ليس جزءا لما هو آلة له، والمنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها قبل إن المنطق ليس محله من العلوم الأخرى محل الخادم، بل محل الرئيس لأنه معيار ومكيال، ولكن الشيخ الرئيس يقول:« إن المنطق إن كان محتاجا إليه في المباحث الفكرية فيجب أن يكون محتاجا إليه في تعلم صناعة المنطق نفسه وأن يكون هذا الكتاب الذي في القياس محتاجا إلى معرفته ليعلم بهما سلف قبله [1]».

فإذن لا غنية عن المنطق لمن أراد أن يستظهر ولا يعول على ملكة غير صناعية ويتبع ابن سينا ارتباط العلوم النظرية فيما بينها من زاوية اشتراكها في المبادئ أو في الموضوعات، أو في المسائل أما اشتراك علمين في موضوع واحد فيكون على وجهين الأول بأن يدرس أحدهما الموضوع من حيث هو عرضة للصحة والمرض واشتراك العلوم في موضوعاتها يفترض ارتباطا معين فيما بينها، بمعنى اعتماد بعضها على الآخر بأن يستمد منها مبادئه وأصوله وهذا يكون على ثلاثة أوجه :

– أن يكون أحد العلمين تحت الآخر فيستفيد العلم السافل مبادئه من العلم العالي كعلم الموسيقى يستفيد مبادئه من علم الحساب والطب من العلم الطبيعي والعلوم كلها من الفلسفة الأولى.

– أن يكون العلمان كلاهما متشاركين في الموضوع لكن أحدهما ينظر في جوهره والثاني في عوارضه وعندئذ يتقاسم الأول بعض مبادئه مع الثاني وذلك كالعلم الطبيعي، الذي يعتمد عليه علم الهيئة.

– أن ينظر العلمان في موضوعين هما نوعان لجنس واحد، أحدهما بسيط والآخر أكثر تركيبا وعندئذ فان العلم الأبسط يفيد الآخر بمبادئه[2] .

[1] ابن سينا، المنطق، مصدر سابق،ص240.

[2] مصدر نفسه،ص152.

وآلة المعرفة ألا وهو علم المنطق الذي هو حقا، الخادم الأمين لسائر الخدم، كانوا مشائيين المشرق يبسطون العلوم في نفس الترتيب المعروف: الطبيعيات، فالرياضيات، فالإلهيات وكانت المنطقيات بمثابة تمهيد لهذه العلوم[1].

فابن سينا يرى أن مهمة المنطق الرئيسية هي أن يكون نموذجا أعلى دقة، وذلك على غرار العلوم الرياضية المذكورة، وأن يكون بالإمكان تطبيقه على العلوم الأخرى التي يحتمل الخطأ فيها كالطبيعيات مثلا.

كان مشائيوا الإسلام كالمعلم الأول أرسطو ينظرون إلى المنطق على أنه أداة(آلة) للمعرفة ومدخل إلى العلوم كلها ولكنهم اعتبروه أيضا بالاتفاق مع الرواقيين علما مستقلا جزءا من الفلسفة وليس في ذلك كما ينوه ابن سينا وأتباعه، أي تناقض في المنطق من حيث دراسة للمجهول يكون علما مستقلا ومن حيث استخدامه في غير ميدانه الخاص يكون آلة (أورغانون)للمعرفة ومعيار صحتها[2]،يقول الشيخ الرئيس:« يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء و بشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدسا يعني قبولا للإلهام العقل الفعال في كل شيء إما دفعة وإما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليدا بل بترتيب يشمل على الحدود الوسطى »[3].

إذ وجدنا ابن سينا عند تأكيده على ضرورة دراسة علم المنطق بالنسبة للفطرة الإنسانية حيث لا يمكن الاستغناء عنه في استعمال الرؤية نجده يستدرك موقفه قائلا: "ألا أن يكون الإنسان مؤيدا من عند الله تعالى ففي عبارة الفيلسوف ما يجعل من الأنبياء بشر لهم من القدرات و الحدوس الذهنية وقوة المتخيلة ما يمكن أن يستغني بها عن فرض كفاية علم المنطق لكل إنسان عاقل، لأن هذه الفئة المختارة من الناس ليست مما يتكرر وجود مثله في كل وقت"[4].

---

[1] ابن سينا ،المنطق، مصدر سابق،ص154.

[2] مصدر نفسه،ص153.

[3] جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، مرجع سابق،ص208.

[4] مرجع السابق،ص209.

وهنا يظهر لنا الفرق و التباين الواضح بين معرفتين متعادلتين معرفة النبي من جهة و معرفة النبي من جهة ومعرفة الفيلسوف من جهة أخرى فالنبي يتميز بأنه يمتلك عقلا نقيا صافيا بطبعته قادرا على الاتصال المباشر بالعقل الفعال بينما الفيلسوف لا يملك هذا النقاء الخالص ومن ثم فالنبي يستلم معارفه دفعة واحدة عن طريق ما يسميه الشيخ الرئيس بالعقل القدسي العقل الذي ينتقي الحقائق الكلية من العقل الأعلى إما بشكل مباشر أو غير مباشر فيكون ذلك وحيا من الله إلى عبده يفيض عليه من العقل الفعال بواسطة الملك.

يرى ابن سينا أن المنطق صالح لأن يكون أداة الفلسفة أو جزء منها فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى موجودين فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة وهي تكون عنده متناولة لكل بحث نظرية ومن كل وجه يكون أيضا هذا عنده جزءا من الفلسفة وآلة لسائر أجزاء الفلسفة[1].

فابن سينا يرى أن المنطق ذو طابع نظري وعملي في آن واحد فهو علم لما يشتمل عليه من قوانين وقواعد ودراسات نظرية وآلة توصل إلى استخلاص المجهول من المعلوم أو بعبارة أخرى هو علم آلي كما يسميه أحيانا وهذا ما يستقر عليه تقريبا رأي كبار فلاسفة الإسلام فالفارابي يقول أن القوانين المنطقية تمتحن بها المعقولات كما تقاس الأجسام بالموازين والمكاييل والغزالي يسمي المنطق تارة علم الآلة وتارة علم الميزان[2].

ولذلك فالمنطق ضروري لأن دراسات الفلسفية كانت تقاس بمقياس الحاجة والفائدة بل وبمقياس الشرع أيضا فحرم بعضها وأبيح البعض الآخر والمنطق خاصة مما أجيز الاشتغال به على الأرجح لما فيه من مزايا ولأنه لا يتعلق بشيء من الدين بشيء من الدين نفيا وإثباتا وربما كان لازما ومما ينبغي تحصيله لأنه يعين على إثبات وجود الله[3].

---

(1) ابن سينا، الشفاء، مصدر سابق،ص53.

(2) مصدر نفسه،ص54.

(3) مصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهكذا فالمنطق وصيل الثقة والارتباط بالعلوم الأخرى بما فيهم نظرية المعرفة، بحيث تتجلى واضحة كما بينا فيما سبق في مختلف العصور بداية من المعلم الأول أرسطو ،وكذلك ما شاهدناه مع الفارابي وتأثيره الكبير على الشيخ الرئيس.

# الفصل الثالث :الرؤية النقدية لتفكير ابن سينا

- ✓ **المبحث الأول:** إسهامات ابن سينا في تطوير الفكر الإسلامي
- ✓ **المبحث الثاني:** المعارضين للفكر السينوي

لكل فيلسوف أو عالم أثره الواضح في مختلف المجالات وشتى العصور، ولفيلسوفنا الشيخ الرئيس أثرا بالغا في العالم الإسلامي والأوروبي وهو صاحب التأثير الأكبر عبر العصور التاريخية في ميدان الطب وعلومه في تاريخ الطب ،وقد تربع على عرش تدريس الطب لعدة قرون في سائر أنحاء العالم وكان موضع اهتمام دارسي الطب وتاريخه لقرون عدة في العالم، وهناك من الفلاسفة الذين تأثروا به مثل السهروردي والرازي، وابن طفيل وغيرهم، وكذلك ما خلفه من تراث فكري عظيم كان منطلقا للنهضة العلمية خاصة في دول الغرب، فقد كان ابن سينا من أعجب العبقريين، وأبلغ الكتاب فانه على الرغم من أسفاره والحروب والفتن الأهلية، تمكن من وضع كتب كثيرة يكفي أحدها لتأسيس مجده ووضعه في مصاف كبار حكماء المشرق، تشهد بفضله وإلمامه بسائر علوم عصره وانكبابه على العمل في أحرج الأحوال، وتميزت إسهاماته في جوانب كثيرة من المعرفة كالرياضيات والمنطق والأخلاق والطبيعيات والفلسفة والطب، إلا أن أبرز انجازاته تظهر في مجال الطب التي نجدها واضحة في كتابه القانون في الطب، وفي جانب آخر نجد النقاد في طرف آخر كابن رشد الذي ما ترك موضوعا إلى وعارضه فيه وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بحيث كان الناقد الأول وبالدرجة الأولى فيما يخص موضوع المنطق، فقد وجه انتقاده إلى المعلم الأول أرسطو وبعدها إلى كل من تناول المنطق بما فيهم ابن سينا واتهمه بالكفر والإلحاد في كتابه الرد على المنطقيين وكذلك نقض المنطق، ولا ننسى الغزالي وموقفه من ابن سينا، ولذلك أردنا أن نبين مدى تأثير ابن سينا وما قدمه من إسهامات في مختلف المجالات ومن جهة أخرى نسلط الضوء على بعض المنتقدين لأفكار الشيخ الرئيس، وهذا ما سنوضحه في الفصل الأخير بإبراز إسهاماته وأهم انجازاته في مختلف المجالات وخاصة الطبية منها في المبحث الأول وانتقل بعدها للمبحث الثاني الذي نتحدث فيه عن معارضين الفكر السينوي وذلك بعد أن طرحنا بعض التساؤلات وهي كالتالي:

-كيف ساهم ابن سينا في تطوير التفكير العربي الإسلامي ؟ وماهي أهم الانتقادات التي وجهت لابن سينا؟.

## المبحث الأول: إسهامات ابن سينا في تطوير الفكر الإسلامي

### 1)تطوير المنهج :

لا شك أن المنهج المعرفي هو الأساس الذي ينطلق منه أي مفكر لبناء رؤيته الكونية عما هو كائن بالنسبة للمبدأ الأول للوجود والعالم الإنساني، والذي تتبلور على أساسه الإيديولوجية العلمية المتعلقة بما ينبغي أن يكون، والتي تنعكس بدورها على السلوك الاختياري، وكذلك الشيخ الرئيس نجده يتخذ طريقا في بحوثه ودراسته فقد كان لابن سينا منهج مغاير لما كان عليه العلماء السابقون وبخاصة علماء وأساطين الفكر اليوناني فقد نزع إلى الاستقلال في الرأي والتحرر من أي فكرة لا يؤدي إليها نظر عقلي وقد أداه ذلك إلى ألا يتقيد بآراء من سبقه بل يبحث ويدرس ويعمل العقل والمنطق والخبرة التي اكتسبها فان أوصلته هذه كلها إلى تلك الآراء الصحيحة أخذ بها وان أوصلته إلى غير ذلك نبذها وتبين فسادها.

وبذلك فان ابن سينا خالف أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من الآراء فلم يتقيد بها، بل أخذ منها ما ينسجم مع تفكيره وزاد على ذلك كله بقوله بأن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس وهم ليسوا معصومين من الخطأ وزلل هو ما لم يجرؤ على التصريح به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان[1].

وأكثر من ذلك أن ابن سينا جعل للتجربة مكانا عظيما ومنزلة سامقة في دراساته وبحوثه وبالأخص الطبية منها وقد توصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ونتائج جديدة مبتكرة في تشخيص الأمراض واكتشاف العلاج

[1] قدري حافظ طوقان، علماء العرب وما أعطوه للحضارة، ص160.

وتحضير الأدوية وفي ذلك يقول ابن سينا «تعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب العلاجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف »[1] .

وان هذا المنهج العلمي الذي يعتمد على التجربة هو الذي جعل ابن سينا ينأى بعلم الطب عن السحر والخرافة والشعوذة، حيث توصل إلى أنه لابد أن يكون لكل مرض سبب.

أما أروع ما يميز هذا المنهج فكان فيما تجلى من اتصال دائم بالله، وترى ذلك في حديثه حين يقول: «فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية، وأرتبها في تلك الظهور ثم نظرت فيما عساها تنتج وراعيت شروط مقدماته حتى تحقق في حقيقة الحق في تلك المسألة، وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى نتج لي المنغلق تيسر المتعسر »[2].

لم يلتزم ابن سينا بشروط صحة الفرض العلمي فحسب، بل نجده قد أضاف كذلك بعض الإرشادات التي ينبغي على الباحث أن يأخذها بعين الاعتبار وهو في مرحلة الفروض وهي:

أن يقوم الباحث بعمل تصنيف لكل ما يصل إليه من شواهد تصنيفا يتفق ونوع المادة موضوع البحث حتى يمكنه بعد ذلك تحليلها ونقدها، ويقرر ابن سينا أن الباحث الناقد هو الذي يحسن تصنيف مشاهداته لكي يتجه بها إلى الوجهة الصحيحة[3].

وبعد أن يقوم الباحث بما سبق ذكره، بما يعني التحليل والنقد ومعرفة ما هو الأصيل منها، يبدأ الشيخ الرئيس بعملية التصنيف لتلك الشواهد:

---

[1] ابن أبي أصيبغة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الوهبة للطباعة والنشر،القاهرة،دط،1882،ص3.

[2] مرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] د،نهلة محمد مصطفى عوكل، أصول المنهج التجريبي الحديث عند مفكري الإسلام،دط،2009،ص17.

نجده يأخذ كل الشواهد التي حصلها ويقوم بعملية تصنيف لها على أساس وضع الشواهد المتماثلة في مجموعات والمتوافقة في مجموعات، أي أن يكون التصنيف على أساس التماثل والتوافق القائم بين وقائع الظواهر الطبيعية وأكبر مثال على هذا الاتجاه في علم النبات والنبتات الطبية على وجه الخصوص، وتعتبر هذه الخطوة مرحلة تمهيدية لوضع نظرية لدى ابن سينا[1].

## 2) ابن سينا سابق لعصره :

– استطاع الشيخ الرئيس ابن سينا بفضل ما من به الله عليه من عقل وعلم وسعة اطلاع والولع الشديد بالمعرفة أن يقدم للإنسانية أعظم الخدمات والاكتشافات والابتكارات التي فاقت عصرها بالقياس إلى إمكانات ذلك العصر ومدى ما وصلت العلوم فيه آنذاك وبالأخص في جانب الطب، فإليه يرجع الفصل في اكتشاف العديد من الأمراض التي مازالت منتشرة حتى الآن إذ أنه أول من كشف عن طفيلة (الانكلستوما) وسماها في كتابه القانون في الطب في الفصل الخامس الخاص بالديدان المعوية، الدودة المستديرة ووصفها بالتفصيل لأول مرة وتحدث عن أعراض المرض الذي تسببه[2].

فقد اعتمد في الطب على الملاحظة في وصفه للعضو المريض وصفا تشريحيا، وفيزيولوجيا واستفاد من هذا الوصف التشريحي في تشخيص المرض، كما أنه أول من وصف الالتهاب السحائي وأول من فرق بين الشلل الناجم عن سبب داخلي في الدماغ والشلل الناتج عن سبب خارجي ووصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة

---

[1] نهلة محمد مصطفى عوكل، مرجع سابق،ص17،18.

[2] ابن سينا، القانون في الطب،ص04.

الدم، مخالفا بذلك ما استقر عليه أساطين الطب اليوناني القديم، فضلا عن أنه أول من فرق بين المغص المعوي والمغص الكلوي[1].

وابن سينا هو الذي أوصى بتغليف الحبوب التي يتعاطاها المريض، وكشف في دقة بالغة عن أعراض حصاة المثانة السريرية، بعد أن أشار إلى اختلافها عن الحصاة الكلوية يقول الدكتور خير الله في كتابه الطب العربي :« ويصعب علينا في هذا العصر أن نضيف شيئا جديدا إلى وصف ابن سينا لأعراض حصى المثانة السريرية »[2].

كما كشف لأول مرة أيضا طرق العدوى لبعض الأمراض المعدية كالجدري والحصبة، وذكر أنها تنتقل عن طريق بعض الكائنات الحية الدقيقة في الماء والجو وقال: "إن الماء يحتوي على حيوانات صغيرة جدا لا ترى بالعين المجردة وهي التي تسبب بعض الأمراض[3].

ويظهر ابن سينا براعة كبيرة ومقدرة فائقة في علم الجراحة، فقد ذكر عدة طرق لإيقاف النزيف سواء بالربط أو إدخال الفتائل، أو بالكي بالنار أو بدواء كاو أو بضغط اللحم فوق العرق كما تحدث عن كيفية التعامل مع السهام واستخراجها من الجروح، وحذر المعالجين من إصابة الشرايين أو الأعصاب عند إخراج السهام من الجروح كما نبه إلى ضرورة أن يكون المعالج على معرفة تامة بالتشريح[4]، و كان أول أحد العلماء المسلمين الذين اهتموا بالعلاج النفسي ويرصد أثر هذا العلاج على الآلام العصبية فقد تناول هذا المجال من الدراسات بشكل معمق.

---

[1] عامر النجار، في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، دار المعارف، ط 1،1998ص133.

[2] ابن سينا، القانون في الطب، المصدر السابق،ص143 .

[3] علي بن عبد الله الدفاع، رواد علم الطب عند العرب المسلمين، دار الفرقان،للنشر،ط،1،1998ص298.

[4] محمود الحاج قاسم، الطب عند العرب والمسلمين، دار السعودية للنشر،جدة،دط،1987،ص118.

فدرس ابن سينا الاضطرابات العصبية وتوصل إلى بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي وكان ابن سينا الاضطرابات العصبية وتوصل إلى بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي وكان يرى أن العوامل النفسية والعقلية لها تأثير كبير على أعضاء الجسم ووظائفها[1].

ولا ننسى أن ابن سينا قد درس وعمل بحوثا في الزمان والمكان والحيز والقوة والفراغ وهكذا اشتكت دراسات ابن سينا في هذا المضمار إضافة إلى دراسات علماء مسلمين آخرين قد ساهمت في التمهيد لبعض معاني علم الديناميكا الحديث وأن ابن سينا مع بقية هؤلاء العلماء المسلمين قد أدركوا القسط الأوفر في المعنى المنصوص عليه في القانون الأول من قوانين نيوتن الثلاثة في الحركة وأوردو على ذلك نصوصا صريحة[2].

ويصح أن يقال أن ابن سينا قد شارك في جميع علوم عصره، فلم يكن في زمانه فرع من فروع الثقافة الإنسانية لم يساهم فيه بقسط وافر ولم يذكر له فيه رأي معدود سئل وهو في الحادية والعشرين أن يؤلف لبعض الطلاب موسوعة موجزة في العلم فألف كتاب "المجموع" وألم فيه بكل علم معروف يومئذ ما عدا الرياضيات ومن العلوم التي ساهم فيها مساهمة الثقات علم الهيئة والرياضيات على اختلافها[3].

واشتغل بالطبيعيات كالظواهر الجوية وعلم طبقات الأرض وما إليه ومن أمثلة تحقيقاته في هذه الأغراض كلامه على الزلزال في الشفاء ،و كذلك فوائد قيمة عن تكوين الجبال والمعادن والحجارة، واجتمعت له ملاحظات عن الظواهر الجوية كالرياح والسحب، وعرف حقيقة النظر وتكلم على زاوية الإبصار وقد كان بعض الأقدمين يحسبون أن النظر إنما يكون بخروج شيء من العين يقع على المنظورات[4].

---

[1] علي بن نايف الحشود ، الحضارة الاسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، ص5.

[2] قدري حافظ طوقان، علماء العرب وما أعطوه للحضارة،ص163.

[3] عباس محمود العقاد، ابن سينا، مرجع سابق،ص69.

[4] مرجع نفسه، ص 70.

فقد أثمرت هذه الدراسات عددا من الاستدلالات التي ثبتت صحتها بعد قرون، كما ابتكر أيضا جهازا لرصد إحداثيات النجوم، وله في ذلك مؤلفات قيمة منها كتاب الأرصاد الكلية، كتاب الأجرام السماوية، رسالة الآلة الرصدية وغيرهم من المؤلفات الغنية بالمعارف العلمية.

ولقد خلف فيلسوف الإسلام تراثا جليلا شغل الفكر الإنساني في كل جيل، وتدارسه العلماء والفلاسفة من بعده الجامعات وليس أدل على مكانته التي تبوأها من ابن خلدون وحلت كتب ابن سينا الفلسفية محل كتب أرسطو عند فلاسفة الأجيال المتلاحقة، وأفردوه له بالبحوث الطوال .

### 3)الشعر في أثواب منطقية :

أدخل ابن سينا التخيل الفني في قوالب المنطق، ومما يدل على هذا اعتباره الشعر بمثابة مقدمات كأنما يشاكل بينه وبين القياس وتمييزه بين التخيل والتصديق فابن سينا يعيد القول المخيل من أقسام المنطق وعبارته في ذلك أن المقدمات المخيلة لواحق و عوارض وكذلك الوزن، ومن التخيل عند ابن سينا:

– أن التخيل أمر خارج عن التصديق، فالتصديق راجع إلى مطابقة الكلام للواقع، أما التخيل فراجع إلى ما للكلام نفسه من هيئة تحدث الانفعال.

– أن التصديقات والتخيلات بمنزلة المادة والصورة مما يترتب عليه حقيقة الشعر الذاتية ليست في مادة المعاني بل في صورتها[1].

ويرى أن الشعر بكونه كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفاة وهو بهذا التعريف يجعل التخيل أولا والوزن ثانيا هما قوام الشعر، أما القافية فهي خاصية الشعر العربي، الشعر كلام مخيل يجد تبريره أو صلته بطبيعة فن الشعر في فلسفته ذلك أن القوة المتخيلة قد تمتعت عند ابن سينا بمكانة خاصة، إذ أن مركزها

---

[1] أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، مكتبة النهضة،مصر،دط،1996،ص511.

المهم في عملية الإدراك ينبع من تسلطها على صور المحسوسات المحفوظة في قوة الخيال التي تعمل فيها بالفصل والتركيب بل إن سلطانها يمتد إلى المعاني الجزئية التي تدركها قوة الوهم وتحتفظ بها قوة التذكر.

ومع ابن سينا انتهى بصورة عامة تطور الفلسفة في الدول العربية في المشرق، إن فلسفته قد درست هنا لفترة طويلة كتمهيد إلى الدين الإسلامي لكنها لم تؤد بعد ذلك إلى تشكل نظرية أو مدرسة فلسفية جديدة مستقلة كتيار فلسفي نتيجة لركود التطور الاجتماعي وللسلفية الحادة في عهده وقد استأنف تطور الفلسفة العربية في اسبانيا المسلمة وفي مراكش بعد ابن سينا[1].

فقد اشتهر ابن سينا في كافة أنحاء المشرق وفي أوروبا وغيرها من أنحاء العالم، ومنه كان تأثيره كبير وواضح في مختلف المجالات.

– عمل ابن سينا من أجل تطوير العلم والمعرفة في عصره تطويرا تقدميا وطمح إلى بحث الاهتمام في نفوس العلماء للغوص في العلوم الطبيعية، وإحياء الفكر العلمي الذي كان منحصرا ضمن أطر العبادة الالاهية ،وعمل ابن سينا من أجل بعث الفلسفة الإغريقية القديمة.

والفكر لاجتماعي واعتمد على فلسفة أرسطوطاليس، واستخدم عناصر الأفلاطونية الحديثة وما إلى ذلك من العلوم الإنسانية[2].

## 4) الفكر التربوي عند ابن سينا :

– لقد أحاط ابن سينا بجميع علوم زمانه، من القرآن إلى التفسير والأدب واللغة والفقه، الحساب الهندسة، المنطق والكلام والفلسفة، وهي موزعة في الآفاق منذ بدأت أنامل الفيلسوف تسجل أفكاره الحكيمة، والحق أن الشيخ

---

[1] أحمد غسان ،ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية، دار قتيبة،دمشق،دط،2000،ص138.

[2] مرجع نفسه، ص 130.

الرئيس تناول في مؤلفاته جوانب متعددة من الفكر التربوي ومصادره والمؤثرات التي كانت تؤثر فيه في ميدان التربية.

– إن آراء ابن سينا التربوية تعطينا الصورة المشرقة للفكر التربوي عند ابن سينا استنادا إلى ما قدمه للإنسان والمجتمع إضافة إلى ما تناوله في مؤلفاته عن التربية، وعن ممارسته العلمية التعليمية من مبادئ وأساليب تربوية تبصر المعلمين بنفسية المتعلمين وبحاجتهم الفردية والاجتماعية، حيث أن دراسة العلوم التربوية تفيد المعلمين الذين يدرسون سائر فروع العلم التي يتضمنها المنهاج الدراسي لأنها تزودهم بطرق ووسائل التعليم الملائمة، وتسهل تحقيق الأهداف العامة والخاصة التي تقوم عليها التربية[1].

ويرى أنه يجب على المعلم أن يستغل ميول الطفل الداخلية من أجل تعليمه وأن هيئ الجو الأخلاقي الذي يجنب الطفل اكتساب الشرور وأن يحميه من قرناء السوء لأن الطفل خالطهم تشرب بأخلاقهم دون أن يرى، يشترط ابن سينا في المعلم أن يكون نقيا وحكيما وخاليا من الأمراض والعاهات الجسمية وذكيا ذا مروءة كما يشترط على الأب أن يكون حكيما في تربية الطفل، وأن يجيد اختيار مرضعته والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يعكر صفاء حياته من أجل إسعاده وحسن تربيته[2].

إن نظرية ابن سينا الفلسفية التربوية تمثل نزوعا إنسانيا عميقا نحو إصلاح الفرد وإصلاح محيطه وتقويم اعوجاجه وسد حاجياته والمحافظة عليه، وعليه وضع بعض الشروط للمعلم وكذلك الأبوين لإنشاء أفراد سليمين فكريا وجسديا.

– ابن سينا عالم جليل من أعلام الإسلام الموسوعيين الذي تنوع فيهم عطاء الله وتعددت في اهتماماته فروع المعرفة والثقافة حتى قيل انه لم يظهر علم من العلوم أو فن من الفنون في عصره إلا وترك فيه مؤلفا أو رسالة، إن

---

[1] د. محمود عبد اللطيف، الفكر التربوي عند ابن سينا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،دمشق،دط،2009،ص4.

[2] مرجع نفسه،ص47.

التربية السينوية تميزت بأنها تناولت حياة الإنسان منذ لحظة ولادته، وهذا يشير إلى اهتمامه بإنسانية الإنسان وإيصالها إلى المستوى المطلوب خلال دراسته لقضايا الفكر الفلسفي، منها ما يتعلق بعلم المنطق وعلم الطبيعة، وعلم النفس وعالج من وجهة نظر الفلسفة التربوية ملامح التربية الملائمة المستقبلية[1].

وقد اعتبر ابن سينا من أغزر فلاسفة العرب، وشهد العديد من المدح والثناء لما أنتجه من علم وفير و انتاجات عظيمة تشهد لها العصور.

وهكذا يمكن القول أن ابن سينا كان أكثر إنتاجا، بل كان رائدا بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى في الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء وفي مختلف الاتجاهات العلمية في المنطق وعلم النفس والموسيقى، فهو رجل موهوب، وعنوان ثقافة ومفكر عالمي يمتاز بذكاء حاد وذاكرة قوية، وعقل خصب[2].

## المبحث الثاني: المعارضين للفكر السينوي

### 1)ابن رشد ونقده لابن سينا:

– لقد حاول ابن رشد الملقب بالشارح الأعظم لفلسفة أرسطو أن يتجاوز الطريق الخطابي والطريق الكلامي الجدلي وصولا إلى الطريق البرهاني ولكنه أغرق في الرد على الحشوية والصوفية والأشعرية، فاستهلك كثيرا من طاقته في الجدل وأضعف برهانه بنفسه في غير موضع ولعل أكثر ما أخذه ابن رشد على ابن سينا هو تأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية وهو ما جره بعد ذلك إلى الدفاع عن بعض أبعاد التجربة الصوفية.

–إذ استعرضنا موقف ابن رشد من الشيخ الرئيس لم يدع فرصة يذكر فيها ابن سينا إلا وينقده وكأنه يحاول أن يبين الأسباب الحقيقية لأخطاء الغزالي لأنه اعتمد على ابن سينا كذلك يريد أن يخلص فلسفة أرسطو من الشوائب التي أحيطت بها يقول ابن رشد (قاصدا ابن سينا) في كتابه التهافت التهافت : «إن الأقاويل

---

[1] محمد عبد اللطيف، الفكر التربوي عند ابن سينا، مرجع سابق،ص49،50.

[2] مرجع نفسه،ص56.

البرهانية في كتب أرسطو ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألغي من المقدمات عامة لا خاصة هكذا ينسب ابن رشد القصور الذي وقع فيه الغزالي ويرده إلى فهم ابن سينا الخاطئ لأرسطو و الذي اعتمد عليه الغزالي» [1] .

فالذي دفع ابن رشد* لنقد الشيخ الرئيس هو وقوع ابن سينا كما يزعم ابن رشد في بعض الأخطاء تتمثل في :

تأثره بمقدمات كمية، تأثره ببعض أبعاد صوفية، وخاصة في كتابه الإشارات وهذا اتفق مع ابن رشد فيه، في نسبته إلى أرسطو آراء لم يقل بها بل قال بها فلاسفة آخرون كأفلوطين[2].

فابن رشد يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل انه خلط أحيانا بين الآراء الأرسطية والآراء الأفلاطونية.

ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها بمنعى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فان الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضا بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي.

– ويشير ابن رشد في كتابه تهافت التهافت إلى أن ابن سينا يقع في خطأ القياس الغائب على الشاهد فمن واجب عنده التمييز بين الفاعل المشخص الذي هو صورة في مادة وبين الفاعل المجرد المفارق للمادة فالفاعل

---

[1] رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار الميسرة للنشر والتوزيع ط 1، 2012 ،ص285.

*هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد المشهور باسم: ابن رشد الحفيد هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضي وفلكي وفيزيائي عربي مسلم.

[2] مرجع نفسه، ص286.

لا يقال عنهما معا إلا باشتراك الاسم وذلك أن الفاعل الأول ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول، والفاعل المقيد يصدر عنه فعل واحد[1] .

وكذلك نقد ابن رشد الشيخ الرئيس في فكرة الفيض، فيذهب ابن رشد إلى أن قول ابن سينا، وغيره من المفكرين بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا الواحد يناقض قولهم أن الذي صدر عنه الواحد الأول شيء منه كثرة لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة، بل أن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف حفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة يعني بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك[2].

– فنظرية الفيض السينوية دحضها ابن رشد دحضا تاما بنقد هادم وعنيف شكك في أصولها ومبادئها تشكيكا ما لبث أن استأصل بياناتها استئصال.

– وقد اعترض ابن رشد كذلك على تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن، واعتبر أنه أول من استنبط عبارة ممكن الوجود من ذاته واجب بغيره، أما هو فقد ميز بين امكانين: الممكن الحقيقي والممكن الذهني. يقول ابن رشد : «وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الوجود فليس معنى خارج النفس بالفعل وذلك أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا أن العدم، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذ لم يرد بالممكن الحقيقي » [3].

– لم يسلم ابن سينا من النقد اللاذع من ابن رشد في أغلب أرائه ويرى أنه لم يحترم أصول الفلسفة ولا الطريقة البرهانية في عرضها إذ لجأ مثله مثل المتكلمين إلى القياس الغائب.

---

[1] د. توفيق سلوم، د. أرثور سعديين، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1،2000،ص267.

[2] د. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية،القاهرة،ط1،2001،ص112.

[3] محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص25.

يقول ابن رشد: «إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين، وقوله دائما وسط بين المشائيين والمتكلمين » [1].

وكذلك كما يقول أيضا في موضع آخر: «وقد غلط ابن سينا في هذا غلطا كثيرا فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات، والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الالاهي بكلامهم » [2].

فان ابن رشد يبين لنا بحسه النقدي أن رد الغزالي في تكفيره للفلاسفة خاطئا لأنه استند على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية، وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأي أرسطو كما ينبغي أن ينقله ويفهمه.

## 2) نقد ابن تيمية لابن سينا :

هاجمه ابن تيمية بقوله أنه ملحد قد الإلحاد في بيت له اتصال بالشيعة الباطنية[3]،ونقده أيضا في طريقته لإثبات واجب الوجود بأنه فسر الممكن بالممكن الذي يكون موجودا تارة ومعدوما تارة أخرى، أما وقد فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره والى محدث مسبوق بالعدم فلا يصبح له إثبات واجب بنفسه أولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه[4] .

كذلك نذكر نقده للمنطقيين حول معرفة الأنبياء والأولياء من علم الوحي والإلهام ما هو خارج عن قياسهم وذلك في كتابه نقض المنطق.

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق،ص318.

[2] مصدر نفسه، ص319.

[3] حسين عاصي، ابن سينا الرجل والأثر، مرجع سابق، ص12.

[4] محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق،ص24.

فيرى أن ما ذكروه بل الفراسة أيضا ومثالها فان أدخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات، لم يمكنهم نفي ما يذكروه، ولم يبق لهم ضابط، وقد ذكر ابن سينا وأتباعه أن القضايا الواجب قبولها التي هي مادة البرهان الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها، ولم يذكروا دليلا على هذا الحصر، ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم ل يكون معلوما وحينئذ فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ[1].

وهو بذلك يعني أنه لا يمكن للفلاسفة أو كبار الطائفة معرفة حقائق عجزت الرسل عن معرفتها و إن أمكن ذلك للخاصة دون العامة فيمكن ذلك للخاصة من الرسل دون عامتهم.

– كذلك ابن سينا وغيره يذكر من التنقص بالصحابة ما ورثه عن أبيه وشيعته القرامطة حتى نجدهم إذا ذكروا في آخر الفلسفة حاجة النوع الإنساني إلى الإمامة عرضوا بقول الرافضة الضلال، لكن أولئك(الرافضة) يصرحون من السبب بأكثر مما يصرح به هؤلاء (الفلاسفة).

ولهذا تجد بين الرافضة والقرامطة والاتحادية اقتران واشتباه، يجمعهم أمور منها الطعن في خيار هذه الأمة، وفيما عليه أهل السنة والجماعة، وفيما استقر من أصول الملة وقواعد الدين، ويدعون باطنا امتازوا به من سواهم [2] .

قد خلط ابن سينا و أمثاله كلامه في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقم كلام في الإلهيات وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء لطريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون أن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر، وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم وان كان مخالفا للحق

---

[1] عبد الباسط بن يوسف الغريب، تقريب وتهذيب نقض المنطق لابن تيمية،دط،دس،ص70.

[2] مرجع نفسه، ص88.

في نفس الأمر وقد يجعلون خاصة النبوة هي تخييل ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم.

أما في ما يخص نقده للمنطقيين بشكل عام بما فيهم الشيخ الرئيس فهو يقول بأنه لا يفيد في شيئ ومجرد تحصيل حاصل ويوضحها في كتابه نقض المنطق كما يلي:

وأيضا لا تجد أحدا من أهل الأرض حقق علما وصار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعتهم بغير صناعة المنطق، وقد صنف في السلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني[1].

فأما أن يكون المنطق وقفهم على حق يهتدون به، فهذا لا يقع بالمنطق ففي الجملة ما يحصل به لبعض الناس من شحذ الذهن، أو رجوع عن الباطل أو تعبير عن حق، فإنما هو لكونه كان في أسوء حال، لا لما في صناعة المنطق من الكمال [2].

نجده يقول: «أما بعد، فاني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئا » [3] .

لم يكتفي ابن تيمية بإصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل سلفه، واعتبر أن الاشتغال به تعليما وتعلما من الأمور المستحدثة في الملة الإسلامية، وليس مما أباحه الشرع، لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياه ، ويعترض على من قال من المتأخرين ان تعلم المنطق فرض على كفاية ويرى أن ذلك يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام وأجهل من دين

---

[1] عبد الباسط بن يوسف، تهذيب وتقريب نقض المنطق، ص168.

[2] مرجع نفسه، ص170.

[3] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، ج1،عالم الكتب الحديث،لأردن،دط،2013،ص105.

وأجهل منه من قال انه فرض على الأعيان، مع أن كثيرا من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم[1].

وهكذا نصل إلى القول بأن ابن تيمية يكفر ابن سينا ويتهمه بالإلحاد لانتسابه للإسماعيليين في كثير من أموره العلمية والعملية ومزجه بشيء من كلام الصوفية وأحدث فلسفة ركبها من كلام سلفه اليونان، وعليه فهو يقف موقفا رافضا وناقدا للأفكار ابن سينا.

وأما المنطق فمن قال أنه فرض كفاية وأن من ليس به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد مشتمل على أمور فاسدة و دعاو باطلة كثيرة لا يتسع هذا الموضوع لاستقصائها[2].

و أيضا لا نجد أحدا من أهل الأرض حقق علما من العلوم وصار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعتهم بغير صناعة المنطق[3].

وكذلك علم الطب والحساب وغير ذلك لا نحد أئمة هذه العلوم يتكلون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل إلا من خلط ذلك بصناعتهم من أهل المنطق.

وعليه فابن تيمية لا يرى بأن المنطق حاجة ضرورية للفكر كما زعم أرسطو وكل من تأثر بفكره من المسلمين كالفارابي وابن سينا، والاستغناء عنه لا يضر بالمعرفة، فمن وصل إلى حقيقة سواء علمية أو غيرها من مختلف المجالات ليس أساسها أو منطلقها متصل بصناعة المنطق.

---

[1] محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، مرجع سابق،ص107.

[2] ابن تيمية ،نقض المنطق، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية،القاهرة،ط1،1951.ص180.

[3] مصدر نفسه،ص185.

ونقده في قضية قدم العالم فقال: وأعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلا بل غاية ما يقررون أنه لابد من دوام فعل الفاعل فبتقدير أن يكون فعله دائما بذاته شيئا بعد شيء يبطل قولهم وتقدير أن يكون كل مفعول محدثا وهو مسبوق مفعول محدث يبطل قولهم[1].

– أما فيما يخص طريقته لإثبات واجب الوجود هي أضعف الطرق وأقلها فائدة وان كان أتباعه كالسهروردي المقتول والرازي وغيرهم يعظمونها فان غايتها إثبات موجود واجب وهذا لا نزاع فيه، وإنما الشأن في كون الواجب مغاير لهذا العالم وهم بنو ذلك على طريقة نفي الصفات، فإنهم ادعوا أن الوجود واجب لا يكون إلا بسلب الصفات لأن إثباتها يقتضي التركيب والواجب لا يكون مركبا وقد تقدم الشبيه على ما في هذا الكلام من الفساد. فابن تيمية يرى ن طريقة ابن سينا في الوجود الواجب لا يفيد إلا إثبات وجود الواجب وأنها لا تفيد أنه مباين للعالم إلا بطريقة نفي الصفات وهي باطلة ولو أصبحت لم تفد إلا إثبات هذا الوجود المطلق، لا تفيد وجودا مباينا للمخلوقات منفصلا عنها، فتفيد إثبات وجود في الذهن أو إثبات وجود مشترك بين الموجودات، لا تفيد إثبات وجود مباين لوجود الممكنات[2].

كما أنكر ابن سينا وغيره بعض الصفات عن واجب الوجود ونفوها لذلك قام ابن تيمية بالرد على نحو هذا الخصوص كما جاء في كتابه الرد على المنطقيين، ناقدا لهذه الفكرة التي قال بها الشيخ الرئيس كالآتي :

– ابن سينا وغيره لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد ولا يرى أفاعلهم، ولا يجيب دعائهم بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولى العالم فيحصل لها بما تهتم به من تجردها عن البدن نوع التجريد حتى تتصرف في هيولى العالم .

---

[1] ابن تيمية، الرسالة الصدفية، تح : حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،دط،2000،ص90.

[2] مصدر نفسه،ص207.

وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم ولا على كل شيء قدير[1]، كذلك ضلال ابن سينا وغيره حيث ما أثبتوه علمه بنفسه(الله)وبلوازم نفسه معينا كالأفلاك وكليا كغيرها، فيلزمهم ما فروا منه من تعدد الصفات وهم يقولون انه عاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذة وغيرها من الصفات مع أنهم ليس لهم قط حجة على نفي الصفات إلا ما تخيلوه من أن هذا التركيب وقد بينا فساده من وجوه كثيرة[2].

## 3)نقد الغزالي لشيخ الرئيس:

يستهل الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة الحديث عن تأثر الفلاسفة المسلمين بالفكر اليوناني الشارحون والمترجمون لكلام أرسطو، لم ينفك كلامهم عن التحريف والتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل من المتفلسفة الإسلامية يقصد بذلك أبو نصر الفارابي وابن سينا.

– فما يقوله في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا، فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاثة مسائل في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد.

إذ رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة نجد أن الغزالي يجادل ابن سينا والفارابي ويهاجمهما في المسائل التي يخالفان فيها رأي الأشاعرة وماذا كان يلزمهما أحيانا قليلة مذهب المعتزلة فهو يسكت تماما عن مذهب الشيعة بقسميها الاثنا عشرية والاسماعلية مع أنهم يخافون الفلاسفة في بعض القضايا[3].

– ويرى أن فلسفة ابن سينا كانت ذا علاقة عضوية بالفلسفة الاسماعلية وأن الغزالي لم يقتصر على بيان تهافت وتناقض الفلاسفة بسبب عدم التزامهم شروط البرهان بل لقد ذهب إلى إصدار فتوى فقهية في حقهم

---

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق،ص506.

[2] مصدر نفسه، ص508.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق،ص284.

فكفرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة أخرى كما هو معروف ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة أخرى كما هو معروف إذا أضفنا هذا إلى ذاك معروف إذا أضفنا هذا إلى ذاك اتضح لن كيف أن تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية مظهران لرد فعل واحد رد فعل سياسي ضد الحركة الاسماعلية[1].

رد الغزالي أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل إذ لولا الثقة في أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة، أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائما أن يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطبع لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة، ولما كان الله تعقل أمورا كثيرة فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة، يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق غير موجود بذاته فلا يستطيع أن يمنح وجودا ليس له بذات[2].

ونلاحظ كذلك تفسير الغزالي لنفيه أو معارضته لشيخ الرئيس في صدور الكل عن الواحد وان صح التعبير عن نظريته في الفيض والصدور، في قوله أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل، ولا سبب له سوى العلم بالكل، لو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل، وفي هذا خالفك إخوانك فإنهم قالوا ذاته تعالى يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم به[3].

فقد استنكر الغزالي آراء فلاسفة اليونان وبعض فلاسفة المسلمين السابقين له خصوصا ابن سينا والفارابي، وركز نقده في مجال ما وراء الطبيعة، وسعى في كتابه تهافت الفلاسفة إلى دحض كل رأي من آراء ابن سينا وهناك انتقادات كثيرة وجهها الغزالي للفلاسفة بما فيهم لشيخ الرئيس في عدة أمور فقد كان لا يفوت أمرا إلا

---

[1] مصدر نفسه، ص285.

[2] ابو حامد الغزالي ،تهافت الفلاسفة ،تح :سليمان دنيا ، القاهرة ،ط 4،1911،ص94.

[3] مصدر نفسه، ص201.

وفحصه ودققه وانتقده فهو كفر الفلاسفة لكون الفلسفة تتعارض والدين و يرى أن الحقائق والمعرفة تكون من الله أي بالإلهام لا بالعقل أو الحواس أو مصادر أخرى وذلك بالثقة في أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة.

وفي قضية قدم العالم، فيقول الغزالي في إثباته لحدوث العالم مخاطبا الفارابي وابن سينا:" لم تنكرون على من يقول: « إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى غاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراد فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟» [1].

وبعدها ينتقل الغزالي إلى الجواب على ما تقدم من أفكار فيقول أيضا:

«استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط، أو من غير حد أوسط، فان ادعيتم حدا أوسط هو الطريق النظري فلا بد من إظهاره، وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم » [2].

فهو يعترض مع الفلاسفة المسلمين ولا سيما الفارابي وابن سينا، ولما كانوا قد تأملوه مليا فيما قالت الفلاسفة القدامى، فإنهم قد حكموا بأنه ليس فقط الله هو قديم، بل العالم أيضا هو بالضرورة قديم، أي أن العالم هو أيضا تصح فيه صفة كونه لم يكن قط مسبوقا بعدم يكفر الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال الفلاسفة على اختلاف أصنافهم فهو يقسمهم إلى الدهريون و الطبيعيون والإلهيون وهذا الصنف الأخير نجد تأثيره الكبير في فلاسفة الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا كما يذكرهما الغزالي في كتابه كالآتي:

---

[1] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق،ص21.

[2] مصدر نفسه، ص21.

الإلهيون ويقصد بهم سقراط وأفلاطون و أرسطو طاليس الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم، ناقدين الفرق التي سبقتهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم وبدعتهم، بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا

والفارابي وأمثالهما، على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط [1].

ويقسم علومهم إلى ستة أقسام رياضية منها ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ويتحدث عن هم في سطور وما يهمنا الآن تحدثه عن الجانب المنطقي وما نجده واضح في هذه السطور:

وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما بالتصور وسبيل معرفته الحد ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الالهية، فهذه الآفة أيضا متطرقة إليه[2].

ومنه يتضح أن الغزالي يقوم بتكفير الفلاسفة، وينقد منطقهم لأنه يرى أن لا سبيل لاستعمال المنطق في الأمور الدينية، لأن استخدامها طريق إلى الكفر، وذلك لأن الشروط الموضوعة لهذا المنطق لا تتفق مع المعالم الدينية ولهذا من يعتمد هذه الصناعة في الأمور الدينية ينتهي سبيله إلى الكفر، وهذا ما أدرجه الغزالي وأوضحه في كتابه المنقذ من الضلال.

---

[1] ابو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص5.

[2] مصدر السابق،ص7.

# خاتمة

وفي الأخير نصل إلى القول أن ابن سينا كان عالما وفيلسوفا وطبيبا وشاعر، كما لقب بالشيخ الرئيس فقد عرف في عصره بأمير الأطباء وأرسطو الإسلام نظرا لتأثره لشديد بأرسطو طاليس وكذلك بمعلمه الفارابي وكان سابقا لعصره في مجالات فكرية عديدة ولم يصرفه اشتغاله بالعلم عن المشاركة في حياة العامة في عصره ،بحيث تعايش مع مشكلات مجتمعه وتفاعل مع ما يموج به منتجات فكرية وشارك في صنع نهضته العلمية والحضارية وكما المعروف أن ما ذهب إليه ابن سينا يعد أوسع إنتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام، فقد مزج بين فلسفة أرسطو الذي مثلها خير تمثيل وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون وهذا ما تجلت في موسوعتيه الفلسفية الكبرى "الشفاء ". وخلال العصر الوسطى وخصوصا في الفترة الازدهار بحيث التألق العلم الفكر، فكان تأثيره أعمق و أبعد في تاريخ الفلسفة وبخصوص بالعلم اليوناني أي بحكمة الشرق فساقته هذه القدرة على الجمع و التوفيق ومزج والتألق إلى إقامة صرح فلسفي عظيم .

وما يهمنا هنا من خلال دراستنا لهذه الشخصية العريقة هو أن نظريته في المعرفة ترتبط أشد الارتباط بالمنطق وكما لاحظنا أن الشيخ الرئيس في دراسته لنظرية المعرفة اهتم بمصادرها وقضايا انشغاله بها ،ولهذا اوضح في رأيه بالذات نظرية التعريف التي شرحها وخالفها فيها أرسطو، فكانت تطبيقا للنظرية وهي الاعتماد على الجزئيات و المميزات بدل الكليات والصفات الذاتية للأشياء ، فهو أيضا يقر بوجود ثلاثة مصادر للمعرفة، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية التي تعتبر أرقى وأعلى المصادر يقينا، أما القضايا التي تدرسها نظرية المعرفة فهي قضية واجب الوجود، والقضية الثانية العالم والتي ينتهي بها، مثل أرسطو بحيث يقول بقدم العالم والقضية الثالثة وهي النفس، وهكذا يكون ابن سينا قد بين نظرته في الجانب المعرفي لهذه القضايا، ونخص بذكر اهتمامه الكبير بالمنطق والتحديد في الفترة الأولى من حياته

اهتم بالمنطق الأرسطي وفيما بعد تجاوز هذا المنطق وأعطاه صبغة جديدة وهو ما يعرف بالمنطق السينوي ومنطق الاستقرائي(التجريبي) واستعمله في دراساته المختلفة.

فقد جعل منه أداة الفلسفة ووسيلة لها ، واعتبره أنه أول طريق من طرق المعرفة في نظره هو المنطق بحيث يرى المنطق من الضرورة البدء يه لدراسة الفلسفة مباحثها الفلسفية ،وأعتبر آلة لجميع العلوم وخادماً لها ومعيار و مكيال ،بل وجعل منه منهجا ، وهو يرى أن المنهج هو الطريق الواضح او النمط أي ضرب من البسيط التي تتوصل ومنطلق ضروري لكل تفكير ،بحيث لا يمكن الاستغناء عنه لاحتوائه على مبادئ أولية يجب مراعاتها في مختلف المجلات خاصة المعرفة منها، هذا المنطق الذي سيكون نقطة انطلاق للعصر الحديث، فابن سينا له الفضل في إرساء قوانين جديدة للمنطق حضي فيما بعد بتقدير كبير .

فقد تميز المنطق السينوي على المنطق الأرسطي فستطاع الجمع بين العقل التجربة للوصول إلى الحقيقة ولهذا أعتبر أن المنطق القديم هو نظرية الاستدلال القياس الذي مجرد صورياً، أما بالنسبة لابن سينا فالمنطق هو البرهان أي القياس ذو المقامات خاصة العلوم اليقينية، ويعد القياس هو تلك الممثلات المحسوسات والمجريات والتوترات والأولويات و الوهميات المشهورات و المسلمات و المقولات و الشبيهات المظنونات كلية ،فهي ضرورية لمبادئ البرهان لأنها يقينية ولهذا أعتبر المنطق العرب مختلف عن المنطق الأرسطي ، وخاصة في الميدان دراسة النفس البشرية و الميدان الطب و التجريب .

وقد أثارت شهرة ابن سينا ومكانته العلمية والعديد من إسهاماته العلمية وانجازاته الهائلة في مجال الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والموسيقى وغيرها حسد بعض معاصريه وغيرتهم عليه، ووجدوا في نزعته العقلية وآرائه الجديدة في الطب والعلوم والمنطق مدخلا للطعن واتهامه بالإلحاد والزندقة، فابن رشد وجه له

نقدا لاذعا بحيث رأى أنه لم يشرح كتب أرسطو كما ينبغي، وأخطأ في تفسيرها، وخلط بين آرائه (أي أرسطو) وآراء أفلاطون أما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد اتهمه بالإلحاد، وكذلك نقد منطقه باعتبار أنه من أصول يونانية ومحتواه وثني، فقد كفرهم ابن تيمية أقصد بالذكر فلاسفة اليونان وكل من تأثر بفكره من الفلاسفة المسلمين، فهو يرفض منطق المشائيين رفضا تاما.

و كذلك حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فهو له نصيب آخر في نقده لابن سينا، فهو كفر جميع الفلاسفة بما فيهم الشيخ الرئيس، هذا كله لا ينقص من قيمة ابن سينا لأنه شهد مقابل كل هذا تقديرا كبيرا وشهادات عظمى على مدر السنين وفي مختلف العصور والبلدان سواء كان في العالم الإسلامي أو العالم الغربي، وذلك لإنجازاته العظيمة في مختلف المجالات.

# قائمة المصادر والمراجع:

❖ **قائمة المصادر** :


**1.** ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف،مصر،دط،1960.

**2.** ابن سينا، التعليقات، تح: عبد الرحمان بدوي، الدار الإسلامية، بيروت، دط، دت.

**3.** ابن سينا، الشفاء، وزارة المعارف العمومية،مصر،دط،1953.

**4.** ابن سينا، العبارة من الشفاء ،تح: جورج قنواتي، محمود خضيري، الهيئة العامة لشؤون المطابع،القاهرة،دط،1971.

**5.** ابن سينا، المبدأ والمعاد، وزارة التراث القومي والثقافي،عمان،دط،1988

**6.** ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تح: عبد الرحمان بدوي،ج2،دار الجيل، بيروت دط،1992.

**7.** ابن سينا، عيون الحكمة، تح: عبد الرحمان بدوي، دار ابن تيمية، نقض المنطق، تح: محمد حامد الفقي، القاهرة، ط(1)،1951.


❖ **قائمة المراجع**:


1. . مرتضى الطهري، المنطق، تر: حسن علي الهاشمي،دار الولاء، لبنان، ط (2) ،2011.

2. إبراهيم بيسوني، الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للنشر والتوزيع، الجيزة ط(1)،1997.

3. إبراهيم مذكور، الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيقه ،ج2،القاهرة،دط،1947.

4. ابن أبي أصيبغة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الوهبة للطباعة والنشر، القاهرة، دط 1882.

5. ابن تيمية، الرد على المنطقيين ،تح : عبد الصمد شرف الدين، مؤسسة الريان، بيروت ط(1) 2005.

6. ابن تيمية، الرسالة الصدفية، تح: حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت دط،2000.

7. ابن تيمية، نقض المنطق، تح: محمد حامد الفقي، القاهرة، ط (1)،1951.

8. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دط، دت.

9. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح :سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط(4) ،1119.

10. أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، مكتبة النهضة ،مصر ،دط 1996 .

11. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة ط(2)، 1935.

12. أحمد عبد القادر، التفلسف الإسلامي جذوره ومشاكله، دار المعرفة الجامعية، مصر ،دط 2012.

13. أحمد غسان، ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية، دار قتيبة ،دمشق ،دط 2000.

14. أحمد فؤاد الأهواني، منطق الشفاء لابن سينا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،دط،1994.

15. أرثور سعدين، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، ط(1)،2000.

16. جعفر آل ياسين، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، ط(1)،1978 .

17. جعفر آل ياسين، فيلسوف العالم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط(1)، 1984.

18. جعفر السحا بني حسن محي العاملي، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، دار الإسلامية بيروت، ط(1)،1990.

19. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب،بيروت،دط،1989.

20. حاج عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الرياض ط(1)،1992.

21. حامد الطاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، دط، القاهرة، دت.

22. حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، تر: منصف حامدي، دار الولاء، بيروت، ط(1)،2013 .

23. حسين عاصي، ابن سينا الرجل والأثر، دار الفكر العربي، بيروت، ط(1) 1990 .

24. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية،ج2،دار الجيل، بيروت ط(3)، 1993.

25. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية،ج3، دار الجيل، دط، دس.

26. د. كمال محمود، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت ط(1) 1990 .

27. رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار الميسرة للنشر والتوزيع، ط(1) 2012.

28. رحنا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، ط(3)،2007.

29. عباس محمود العقاد، ابن سينا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر دط،2013 .

30. عبد الباسط بن يوسف الغريب، تقريب وتهذيب نقض المنطق لابن تيمية، دط،دت.

31. عصام زكريا جميل، منطق التفكير الناقد، دار الميسرة، عمان، ط(1)،2012.

32. علي بن عبد الله الدفاع، رواد علم الطب عند العرب والمسلمين، دار الفرقان للنشر ط(1) 1998.

33. علي سامي النشار، المنطق الأرسطي منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، دط، 2000.

34. عمار النجار، في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، دار المعارف، ط(1) 1998.

35. الفارابي، الأسئلة الفلسفية والأجوبة عنها ضمن كتاب المجموع، مطبعة السعادة،دط،1907.

36. الفارابي، المنطق، تح: رفيق العجم، دار المشرق،بيروت،دط،1985.

37. قدري حافظ طوقان، علماء العرب وما أعطوه للحضارة.

38. محمد حسن مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب الحديثة الأردن، ط(1)،2011.

39. محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات،ج1،عالم الكتب الحديثة الأردن، ط(1)،2013.

40. محمد رضا الحكيمة، ابن سينا عبقري، مؤسسة علمي، بيروت، ط(1)، دت.

41. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت ،ط (5)، دت.

42. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(6)، 1993.

43. محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق بيروت، ط(3) 1980.

44. محمد عزيز نظمي، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة الشباب الجامعية إسكندرية، دط 1983.

45. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط(6)، 1986.

46. محمد فتحي عبد الله، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة طنطا دط، دت.

47. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي،دط،دت.

48. محمود عبد اللطيف، الفكر التربوي عند ابن سينا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق، دط،2009 .

49. محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا، دار الدعوة، القاهرة، ط(1)، 1993.

50. مرقت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، ط(1) 1994.

51. مصطفى غالب، الفارابي، دار مكتبة الهلال لطباعة والنشر، بيروت،1998 .

52. هانري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر:نصير مرواح،حسن قبيسي،عويدات للنشر والطباعة، ط(3) ،2004

**53.** يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها،الشركة الشرقية للمطبوعات جينيف ط(1)،1986.

❖ **الموسوعات والمعاجم :**

1. جلال الدين بن سعيد، مفاتيح معجم المصطلحات، الشواهد الفلسفية، دار الجنوب، دط دت.

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982.

3. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ( الفلاسفة المناطقة المتكلمون اللاهوتيون (المتصوفون) دار الطليعة، ط(3)، بيروت، دت.

4. رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ج2 ، دار الحجة البيضاء، ط(1)،2010.

5. مراد وهبة، معجم فلسفي، دار قباء الحديثة، ط(5)، القاهرة،2007.

6. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للتوزيع والنشر، عمان، الأردن، ط(1) 2009.

7. معين زياد، الموسوعة الفلسفية العربية،ج1،ط(1)،1986.

❖ **الرسائل والأطروحات الجامعية :**

1. وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، دراسة تاريخية تحليلية، رسالة ماجستير، إشراف محمد علي ابراهيم، جامعة القرى، كلية الشريعة، المملكة العربية السعودية،2010.

❖ **المواقع الإلكترونية :**

-https://ar.wikipedia.org/wiki/ ابن سينا

# الملاحق

صورة للشيخ رئيس ابن سينا [1]

[1]–الموقع الإلكتروني: 14-05-2017 18:15. ابن سينا https://ar.wikipedia/wiki/ .

بسم الله الرحمن الرحيم
وبعد حمد الله والثناء عليه والصلوة على رسوله محمد وآله فان
هذه الكتب التي صنعناها في الطب التي الاول منها هو في الاحكام
الكلية من الطب والثاني منها هو هذا الكتاب المجموع في الادوية
المفردة وقسمنا هذا الكتاب مقالتين الاول منهما في
القوانين الطبيعية التي يجب ان يعرف من امر الطب في قوى الادوية
الجزوية اما الاول فقسمناها الى ستة فصول ا في تعرف الامزجة
الادوية المفردة ب في تعريف امزجة الادوية المفرده بالتجربة
ج في تعريف امزجة الادوية المفردة بالقياس د في تعريف
افعال قوي الادوية المفردة ه في احكام تعرض الادوية
في حادج ف في التقاط الادوية وادخارها واما الثانية
فان جعلت الادوية المفردة فيها الواحا ا الاسماء الادوية
المفردة وتعريف ماهياتها ب لاختيار الجيد منها ج لذكر
كيفياتها وطبايعها د لخواص افعالها واحوالها الكلية
مثل التحليل ومثل الانضاج والتعريه والتحدير وما اشبه ذلك
من الافعال التي ذكرناها في المقالة الاول وخواص احواد كانت
لها وجعلت لكل واحد منها كتابه نصبغ
حتى يسهل التقاطه ه في افعالها
التي يتعلق بالزنه وعلمت على كل شيء

بقع

قدم نسخة لـ ابن سينا الصفحة الثانية من "قانون في الطب" من عام 1030 ميلادية [2]

[2]–الموقع الإلكتروني: 14–05–2017 18:15. ابن سينا https://ar.wikipedia/wiki/ .

# فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات :

**شكر**.....02

**إهداء**.....03

**مقدمة** .....05

**الفصل الأول: آليات ومنطلقات**

**المبحث الأول: ماهية نظرية المعرفة**.....12

1-في الفكر الفلسفي اليوناني.....13

2- في الفكر الفلسفي الاسلامي.....20

**المبحث الثاني: مفهوم المنطق في الفكر الاسلامي**.....25

1-بدايات التفكير المنطقي في الاسلام.....25

2-مفهوم المنطق.....27

3- موضوع المنطق وأقسامه.....32

4-حياة ابن سينا (فلسفته، مذهبه، مؤلفاته).....33

**الفصل الثاني: الدلالات المنطقية لنظرية المعرفة**

**المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن سينا**.....39

1- مصادر المعرفة السينوية.....39

2- مراحل المعرفة .....43

2-أقسام المعرفة.....44

3-قضايا المعرفة .....45

4- التصوف السينوي .....53

**المبحث الثاني : المنطق في عند ابن سينا** .....54

1-نشأة المنطق في الفكر السينوي.....54

2-بداية المنطق السينوي.....56

3- المنطق المشرقي .....62

**المبحث الثالث :علاقة المنطق بنظرية المعرفة** .....66

1-عند الفارابي .....67

2- ابن سينا .....69

**الفصل الثالث : الرؤية النقدية لتفكير ابن سينا**

**المبحث الأول: اسهامات ابن سينا في تطوير الفكر الاسلامي**.....75

1-تطوير المنهج.....75

2- ابن سينا سابق لعصره.....78

3-الشعر في أثواب منطقية.....81

4- الفكر التربوي عند ابن سينا.....82

**المبحث الثاني: المعارضين للفكر ابن سينا**.....84

فهرس الموضوعات :

1-ابن رشد ونقده لابن سينا.....84

2-نقد ابن تيمية لابن سينا.....87

3-نقد الغزالي لابن سينا.....92

**خاتمة**.....96

**قائمة المصادروالمراجع**.....100

**الملاحق**.....106

**فهرس الموضوعات**.....109