الجانب الصوفي
في الفلسفة الاسلامية
للدكتور ابراهيم بيومي مدكور

— ٣ —

تمتاز فلسفة الفارابي بظاهرتين رئيسيتين : نزعة روحية نامية ، واتجاه صوفي واضح . والمذهب الروحي والتصوف يقتربان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة . وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الاسلام بدرجات مختلفة . وقد نفذ التصوف الفارابي على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى التاريخ الحديث . وبما أنا أسلفنا القول في شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان مصادرها الأرسطية والأفلوطينية فانه يجدر بنا الآن أن نلقي نظرة على الأثر الذي أحدثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين ؛ وكي تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أي حد تأثر كبار فلاسفة الاسلام بآراء الفارابي التصوفية ، كما تأثروا بأبحاثه الأخرى ؛ ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب اليه صوفية المسلمين المتأخرون . وحبذا لو استطعنا أخيرا أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين . وبالجملة سنتابع هذه النظرية في خطواتها المتتالية إلى أن نسلمها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها العام

إذا كان في فلاسفة الاسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم فهو بلا جدال ابن سينا . حقا إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه وانتزع مكانته وقفى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره ؛ بيد أن الأول يعترف للثاني بأياديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالخضوع والأستاذية [١] . ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل مجهود في تفهمها وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها . ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا ، وهو صناع اليدين ، في ثوب قشيب ومظهر خلاب . وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية ، فان ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الاسلامية . وقد يؤخذ علينا أحياناً أنا نحاول تحليل أفكار الفارابي على ضوء ما كتب ابن سينا [٢] ، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان ، يوضح كل واحد منهما صاحبه ويتممه . ولئن كان للفارابي فضل السبق ، فلابن سينا فضل البيان والايضاح . ومن ذا الذي يدعي أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فلعلنا لم نستمن دائماً على تفهمه بمؤلفات أتباعه ؛ فأما وما وصل الينا من كتبه نزر يسير ، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذي يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي التصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة نخص بالذكر منها كتاب الاشارات والتنبيهات ، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية (نسبة الى ابن سينا) بتيمة العقد وجوهرة التاج الثمينة وثمرة النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على الأبحاث التصوفية ، ويقع في نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الاسلامية في هذا الباب . فقد أخذ ابن سينا على حسب عادته أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً مرتباً . فهو يحدثنا عن

(١) القفطي ، أخبار الحكماء ، ص ٤١٦ — ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٤

(٢) هذا أمر عابه علينا حديثاً صديقنا المسيو كراوس في مجلة الأبحاث الاسلامية (Rev. des Etudes Isl., 1935, p. 226) وقد أردنا أن نلفت الأنظار اليه

« التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات العارفين » و « أسرار الآيات » ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً. وهذا هو القدر الذى جمعه وترجمه مهرن الى الفرنسية ونشره تحت عنوان : Traités mystiques d'Avicenne وها كم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التى تترجم عن معان سبقه بها الفارابى يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يُخَصّون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس. ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها، ونحن نقصها عليك . . . العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط؛ لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة ... العارف هشّ بشّ بسّام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شىء فانه يرى فيه الحق. وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية ؟ . . العارف لا يغنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر. وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مُعَيِّر. وإذا جُسِم المعروف فربما غار عليه من غير أهله. العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت ؟ وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفّاح، وكيف لا ونفسه أهون من أن تحرجها زلة بشر ؟ وغفّار للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق[1] »

يصف ابن سينا كأستاذه المراحل التى تقود المرء الى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة، ثم عن العرفان الذى هو السعادة الحق. « فالمعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخص باسم العابد، والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً[2] لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف ». وليست السعادة مجرد لذة جسمية، بل هى غبطة روحية وسمو معنوى واتصال بالعالم العلوى ؛ هى عشق وشوق مستمران، وما العشق الحقيقى إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق ؛ وما الشوق إلا الرغبة الدائمة فى كمال هذا الابتهاج[1] . « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق، اللهم إلا فى الحياة الأخرى. وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم تتلوها النفوس المنغوسة فى عالم الطبيعة المنحوسة، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة[2] » . والوسيلة الأولى والرئيسية لادراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل. وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية ففى المرتبة الثانية، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج. ولاسيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية. فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد، ويحلل بعض العواطف النفسية كالعشق والشوق التى شغلت كبار متصوفى المسلمين. غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال ابن سينا وفياً لأستاذه فى نظرياته التصوفية كما وفى له فى كل مذهبه الفلسفى، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التى زعمها الجنيد والحلاج ونقده لها نقداً فيه دقة وتعمق. فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه يحظى فيه الانسان بضرب من الاشراق لا يصدران عن الله مباشرة، بل بواسطة العقل الفعال. وأما الاتحاد المزعوم الذى يقضى بأن يندمج الخلق فى الخالق فغير مقبول عقلاً، لأنه يستلزم أن يكون الشىء واحداً ومتعدداً فى آن واحد. ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً فى الوقت الذى نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف فى حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه. وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل . « قد يقولون إن النفس

(١) ابن سينا، الأشارات والتنبيهات، ١٩٨ — ٢٠٦

(٢) المصدر نفسه، ١٩٩

(١) المصدر نفسه، ١٩٧

(٢) المصدر نفسه، ١٩٨

الناطقة إذا عقلت شيئاً فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متحيزاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث يُصيّر النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الغرضين باطل) ، على أن الاحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة [1] » . ويضيف ابن سينا إلى هذا : « إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار وحداً آخر ، قول شعري غير معقول ، فانه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا [2] »

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء ، وسيلتهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارا دي فو : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كتاج له ، وهو متميز تماما من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحا موضوعياً ، وبالعكس ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها ، بل حالا نفسية [3] » . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجلين تشهد بذلك ، ولكنا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمت فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلا في مذهبيهما ؛ وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على اختلافها . وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لدى ابن سينا منها عند أستاذه

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلي الدراسة الفلسفية في الشرق ، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في الغرب . وبما أن البحث العلمي في الشرق أسبق منه في الغرب فان أهل الأندلس مدينون لاخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك لم يكن بدعاً أن تقتفي المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطى الفارابي وابن سينا . وكم يسوءنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير ، فان معظم كتبه قد باد ، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسي وهو تدبير المتوحد لم يصلنا عن طريق عربي ، ولو لم تحتفظ لنا المترجمات العبرية بأجزائه الهامة ما وقفنا على خبره . ويرجع الفضل في استكشافه الى مستشرق إسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون منك صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ومترجم دلالة الحائرين الى الفرنسية . وإذا اعتمدنا على ما نقله (منك) أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية قد نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه تدبير المتوحد قائم على إثبات أن الانسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الانسانية [1] . والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمي الى سيادة النفس العاملة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالجملة يجب على المرء أن يسعى جهده الى الاتصال بالعالم العلوي مشتركا مع الجمعية أو منعزلاً عنها ، فان كانت الجمعية صالحة قاسمها في مختلف شؤونها ، وان كانت طالحة لازم الخلوة والانفراد [2] . وهنا يبدو ابن باجه متأثراً بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي ، فان الأخير لم يدع الى الوحدة قط ؛ ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد الى السعادة ان لم تصل بهم إليها . وكتاب تدبير المتوحد في جملته مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء

(١) المصدر نفسه ، بتصرف ، ص ١٧٩ — ١٨٠

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠

(٣) Carra de Vaux, Eucyc. de l'Islam, II. p. 58.

(١) Munk, Mélanges, p. 410.

(٢) Ibid, pp. 398—99.

المدرسة الفلسفية الأسبانية وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة ابن طفيل غامضة غموض حياة ابن باجة ، ومؤلفاته ليست أعظم حظا من مؤلفات سابقه فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة (حى بن يقظان) التى وصلت الينا تشتمل على مذهبه عامة فى أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد هذه الرواية من أطرف ما خلف فلاسفة الاسلام ، وقد ترجمت الى لغات عدة ، وكانت فى غالب الظن نموذجا نسج على منواله روبنسون كروزو . وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الانسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله . فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالجمعية قط ومع هذا تمكن بعقله الفردى إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التى أفاضت عليه بالنور والمعرفة ، وهذا الشخص هو « حى بن يقظان » الذى ولد فى جزيرة قرب خط الاستواء ولم ير أباً ولا أماً ، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته[1] . ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث فى الظواهر الكونية وسر تغيرها ، وانتهى إلى أن وراءها أسبابا خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال[2] . ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الانسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه وبعده عنه . ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة هى النظر والتأمل[3] . وسواء أكان هذا الفرض مقبولا أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين فانه يبين لنا أولا كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فان « حى بن يقظان » يحمل فى ثنايه كثيراً من خصائص « التوحيد » الذى أشرنا إليه من قبل . وثانياً فى لغة « حى » الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الخيالى الفرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة ، مبيناً أن هذا الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وضع فى هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها[1] . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فاذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والالهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح اليه جميعاً ؛ والطريق الموصلة اليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الانسانية ، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب اليه المتصوفة من أن الانسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فادعاء باطل وقول هراء[2] . وعل فى هذا الذى قدمنا ما يكفى لاثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوفا — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً فى نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكوّن لنفسه مذهباً مستقلاً يخالف مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما فى المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتا أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال ؛ فمن الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الاسلام بلا استثناء نظرية السعادة . والفارابى وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية ؛ وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملى ؛ وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل

(يتبع)

ابراهيم بيومى مدكور
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ٣٠ — ٣٤
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ — ٨٦ ، ١١٣ — ١١٤
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ — ١٥٨

(١) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٧٧ — ٧٨
Munk, Mélanges, p. 437
(٢) Ibid, p. 454.