

الفصل الثالث

التصوف الإسلامي وموقف ابن سينا (نقد اتجاهاته تعبيراً عن ثورة العقل)

ويتضمن هذا الفصل الأقسام والأجزاء الآتية :

القسم الأول : تمهيد : التصوف . . . طريقاً وجدانياً قليلاً . . . لاعقلياً برهانياً

أولاً : اعتماد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة)

ثانياً : المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي

ثالثاً : مسلك الزهاد وللصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي (الغزالي)

القسم الثاني : موقف ابن سينا من التصوف

أولاً : تمهيد :

ثانياً : رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهها عقلياً .

ثالثاً : اللذة الباطنة واللذة الحسية .

رابعاً : العارفين : مقاماتهم وصفاتهم .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) .

سادساً : أخلاق العارفين وأحوالهم (صلورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي

نظري) :

سابعاً : العارفين وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود) .

ثامناً : خاتمة .

oboeikandi.com

تقديم

ذهبتنا في كتابنا « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » ومن خلال عرضنا للمنهج العقل للتجديدي الذي ندعو إليه ، أن هذا المنهج يختلف اختلافاً رئيسياً عن المسلك للكلامي للحدل ، وعن المسلك الصوفي .

وفي الفصل الذي عقدناه في هذا الكتاب ، كتاب ثورة العقل ، عن مصادر المعرفة عند مفكري وفلاسفة العرب ، تبين لنا كيف أن المعرفة عند المتكلمين تعد معرفة غير يقينية لأنها لا ترقى إلى مستوى البرهان .

وفي هذا الفصل الأخير من فصول كتابنا ، سنشير إشارة موجزة إلى التصوف الإسلامي ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان موقف ابن سينا ، وذلك حتى تكتمل جوانب الصورة ، أي لكي يبين لنا بصورة تطبيقية كيف يختلف الطريق العقل عن الطريق الصوفي ، سواء تمثل هذا الطريق عند زهاد وعباد ، أو عند متصوفة :

ونعتقد أننا بنقلنا هذين الطريقين ، الطريق الحدل وللطريق الصوف ، نكون معبرين من جانبنا وبصورة ما من الصور العديدة عن ثورة العقل في الفلسفة العربية .

نقول هذا لأننا نعلم علم اليقين أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنفوذ إلى أعماق أحماق العقل . إنه التقدم الكامن في قاع العقل الحصيبي : وكلما تحركنا شرقاً نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو خطوات نحو إرساء دعائم البرهان واليقين : وإذا اجتهدنا حقاً وصدق في سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد استطعنا على الأقل التمييز بين عالم المعقول وعالم اللامعقول .

oboeikendal.com

القسم الأول : تمهيد

التصوف . . . طريقاً وجدانياً قلبياً . . . لاعقلياً برهانياً

أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل ، لأنه محدث ، والمحدث لا يدل ، إلا على مثله :

وقال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : الله :

قال : فما بال العقل ؟ .

قال : العقل عاجز ، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . « لما خلق الله العقل قال : من أنا ؟

فسكت ، فكحله بنور الوحدانية ، فقال : أنت الله » : فلم يكن للعقل أن يعرف

الله إلا بالله :

[الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٣ ، المراج الطومى : اللمع ص ٦٣]

اليقين^(١) : أصل جميع الأحوال ، وإليه تنتهى جميع الأحوال ، وهو آخر الأحوال ، وباطن جميع الأحوال . وجميع الأحوال ظاهراً اليقين : ونهاية اليقين : تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب ونهاية اليقين : الاستبصار ، وحلاوة المناجاة ، وصفاء النظر إلى الله تعالى ، بمشاهدة القلوب بمقائق اليقين ، بإزالة العلل ومعارضة التهم .

[المراج الطومى : اللمع : باب أحوال اليقين ص ١٠٣ - ١٠٤]

(١) اليقين هنا بالمعنى الصريح لا بالمعنى الفلسفى البرهانى .

oboeikendi.com

أولاً - إعتقاد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) :

« المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يسمى باسم العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .

[ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٢ ص ٧٩٩ - ٨٠٠]

oboeikendi.com

أولاً - إعتقاد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) :

يعتمد التصوف على العبادة والزهد وخاصة في نشأته الأولى . نقول هذا إذا أرجعنا نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي بصفة خاصة .

ولعل إعتقاد التصوف على الزهد والعبادة يتضح من أقوال ابن خلدون في بداية الفصل الذي يعقده عن التصوف في مقدمته .

فهو يرى أن هذا العلم - أي التصوف - من علوم الشريعة الحادثة في الملة - وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية . وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف . فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(١) .

ولعلنا لو تأملنا بعض تعريفات ، « التصوف » لأدركنا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي لا النظري ، أي جانب الزهد والعبادة .

فإذا رجعنا إلى الكلاباذي في كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف »^(٢) وإلى السراج الطوسي في كتابه « اللمع »^(٣) ؛ وجدنا الكثير من هذه التعريفات التي نستدل منها على ما نقول . ومن هذه التعريفات :

سميت الصوفية صوفيه لصفاه أسرارها :

الصوفي من صفا قلبه لله

الصوفي من صفت لله ماملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته .

الصوفي من صفا من الكدر وامتلاً من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب

والمدر .

التصوف : تصفية القلب عن موافقة البرية ومقارعة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات

(١) مجلد ٣ ص ١٠٦٢ .

(٢) ص ٢١ وما بعدها .

(٣) ص ٤٥ وما بعدها .

البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول (ص) في الشريعة .

التصوف أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء .

التصوف : الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق ذني .

هذه التعريفات « للصوفي » و « للتصوف » تدلنا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي ، أى ذلك الجانب الذى يتمثل في الزهد والعبادة . مفترقاً بذلك عن المسلك النظرى الفلسفى . ولعلنا لو رجعنا إلى « الرسالة القشيرية » لأبى القاسم عبد الكريم القشيرى^(١) ، وإلى « التعرف للمذهب أهل التصوف » للكلاّباذى^(٢) ، لوجدناهما يذكران الكثير من معانى الزهد عند كثير من الزهاد والمتصوفة ، وذلك في الباب الذى خصصاه عن الزهد .

فمن معانيه :

- ١ - أن ترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها .
 - ٢ - النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر في عينك ؛ فيسهل عليك الإعراض عنها .
 - ٣ - عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف .
 - ٤ - الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر .
 - ٥ - الزهد هو خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من الطمع .
 - ٦ - الزهد أن تزهد فيما سوى الله تعالى ؛
 - ٧ - الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها .
 - ٨ - الزهد في الدنيا ترك ما فيها على من فيها .
- هذه الجوانب المتعلقة بالزهد والعبادة ، قد تفسر لنا ما أطلق على الصوفية من أسماء^(٣) . فيسمون « بالجوعية » ، لأنهم إنما يتناولون من الطعام قدر ما يقيم الصكائب للضرورة ؛ كما قال النبي (ص) ، « بحسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه » .

ويسمون « فقراء » لتخليهم عن الأملاك .

ويسمون أيضاً « نورية » ، إذ أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها ، صفى الله

(١) ص ٥٥ .

(٢) ص ٩٣ وما بعدها . وراجع أيضاً الفصل الذى كتبه الدكتور أبو الوفا التفتازانى في كتابه « ملخل إلى التصوف الإسلامى عن منابر الزهد » ص ٨٣ وما بعدها .

(٣) الكلاّباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢١ وما بعدها .

سره ونور قلبه . قال النبي (ص) : إذا دخل النور في القلب انشرح واتسع . قيل وما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : التجافي عن دار الغرور ، والإثابة إلى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل نزوله . فأخبر النبي (ص) أن من تجافى عن الدنيا نور الله قلبه . وقال حارثه حين سأله النبي (ص) : ما حقيقة إيمانك ؟ قال : عزفت بنفسى عن الدنيا ، فأظلمات نهارى وأسهرت ليلى ، وكأنى أنظر إلى عرش ربي بارزاً ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون ، وإلى أهل النار يتعادون . فأخبر أنه لما عرف عن الدنيا . نور الله قلبه . فكان ما غاب منه بمزلة بما يشاهده .

هذه الأسماء كلها . إن دلنا على شيء ، فلإنما تدلنا — كما ذكرنا منذ قليل — على ارتباط التصوف بالجانب العملى ، الذى يتمثل فى الزهد والعبادة وغيرهما من أشياء تدور فى فلكهما .

رد التصوف إلى مصدره الإسلامى

الرسول (ص)



الصحابة



التابعون



أتباع التابعين



الزهاد والعباد



المتصوفة

[شكل رقم ٦]

معنى هذا أن التصوف فى بدايته ، كان يتسم بالزهد^(١) ، أى ترجع نشأته فى الإسلام

(١) يقول القشيري فى باب عنوان : فى ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل فى سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة : إن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ، إذ لا فضيلة فوقها ، فتقبل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة ، التابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن يملهم ، أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب ، فتقبل لخواص الناس من لم شدة عناية بأمر الدين ، الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعى أن فهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة ، المراعىين أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظين قلوبهم عن طوارق التقلبة ، باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابرة الماتنين من الهجرة (راجع الشكل التوضيحي رقم ٦) .

إلى حركة الزهد ، وذلك قبل أن تطغى عليه اتجاهات جديدة ، تتمثل في الدراسات النظرية والكلام في وحدة الوجود والحلول والاتحاد والفناء والبقاء وغير ذلك من جوانب .

يقول نيكولسون^(١) في معرض دراسته لأصل التصوف ونشأته الأولى وتطوره : لقد احتفظت حركة الزهد العظيمة بطابعها الإسلامي إلى حد كبير ، بالرغم من أن فيها بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام وربما كان من أهم صفاتها الإحساس اللدني العميق والشعور الفامر بالضعف الإنساني والخوف الشديد من الله والتفويض التام له والخضوع لإرادته .

وهذا الزهد والإقبال على العبادة . يجعل المتصوفة يختصون بمواجد وأحوال ومقامات ، لا توجد لغيرهم ممن لم يسلك طريقهم .

يوضح ذلك ما يذهب إليه ابن خلدون في مقدمته^(٢) . فهو يرى أنهم حين اختصوا بذهب الزهد والاتقار عن الخلق ، والإقبال على العبادة ، اختصوا بمواجد مدركة لهم ، إذ أن الإنسان بما هو إنسان ، إنما يتميز عن سائر الحيوان ، بالإدراك . وهذا الإدراك يعد على نوعين : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر ، وأمثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال ، وهي التي يميز بها الإنسان ، وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة ، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به ، والكسل عن الإعياء . وكذلك المرید في مجاهدته وعبادته ، لا بد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حال ، هي نتيجة لتلك المجاهدة . وتلك الحالة : إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد ، وإيمان لا تكون عبادة ، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك (انظر شكل رقم ٧) .

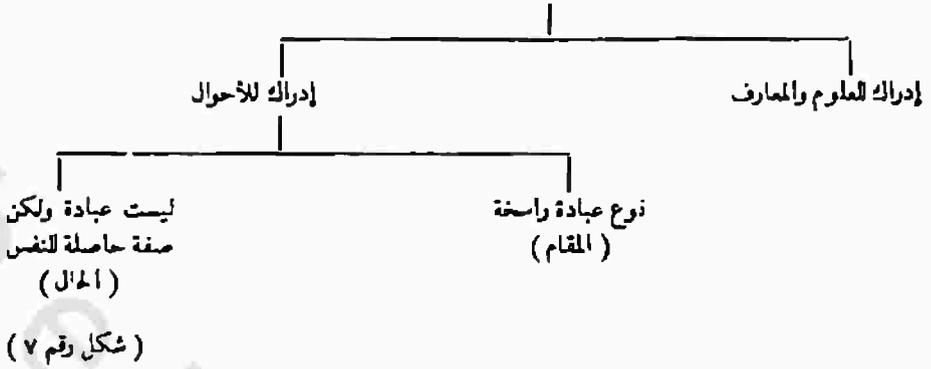
= وواضح في عبارة القشيري ، أنه يرد التصوف إلى جانبه اللدني ، بمعنى أن الصوفية يعظمون الشريعة ويتبعون السنة .

فهو يقول في نهاية هذا الباب : إن الغرض من ذكر هؤلاء الشيوخ ، أي شيوخ الصوفية ، إنما هو التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة ، متصنفون بسلك طرق الرياضة ، مقيمون على متابعة السنة ، غير مخلين بشيء من آداب الديانة متفقون على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى ، كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى فيما يدعيه ، مفتوناً ، هلك في نفسه ، وأهلك من اغتربه وركن إلى أباطيله (الرسالة القشيرية ص ٧ وما بعدها) .

(١) ص ٦٩ من الترجمة العربية للدكتور أبو العلاء في كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه .

(٢) جزء ٣ ص ١٠٦٢ وما بعدها .

نوعا الإدراك



هذه المقامات - فيما يرى ابن خلدون - لا يزال المرید يترقى فيها من مقام إلى مقام ، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة . قال النبي (ص) : من مات يشهد أن لا إله إلا الله ، دخل الجنة . المرید لا بد له من الترقى في هذه الأطوار . وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وينشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان . وإذ وقع تقصير في النتيجة أو خلل ، فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله ، وكذلك في الخواطر النفسية والواردات القلبية .

وهذا هو السبب في أن المرید يحتاج إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله ، وينظر في خفايا نفسه ، نظراً لأن حصول النتائج عن الأعمال يعد ضرورياً ، كما أن قصورها من الخلل فيها كذلك .

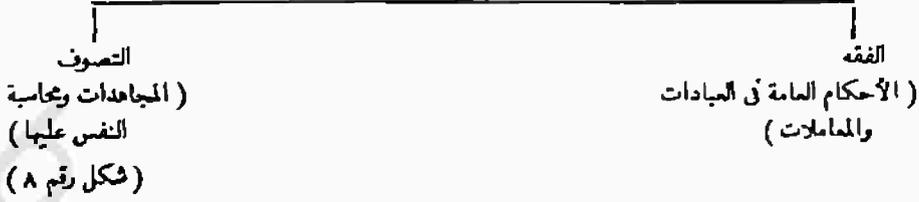
فظهر إذن أن أصل طريقتهم كلها يدور حول محاسبة النفس على الأفعال والتروك ، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاماً ، ويترقى منها إلى غيرها .

هذا بالإضافة إلى أن لهم آداب مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة . فإذا عرض في المعاني ما هو غير متعارف ، اصطلاحاً على التعبير عنه بلفظ يتيمر فهمه منه .

ولعل هذا يبرر اختصاص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه ، بحيث إن علم الشريعة أصبح على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهي الأحكام العامة في العبادات والعبادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم

في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ؟ (انظر شكل رقم ٨) .

علم الشريعة



هذا ما يذهب إليه ابن خلدون^(١) . وفريد الآن التأكيد على جانب الزهد والعبادة، أي هذا الجانب العملي ، وذلك من خلال ما ارتآه بعض الزهاد والصوفية ، حتى فصل من ذلك إلى المقابلة بين طريق عملي قلبي وجداني ، وطريق فلسفي نظري برهاني نرى أنه يعد معبراً عن المعرفة اليقينية . معبراً عن الثورة العقلية .

من هؤلاء الحسن البصري . فقد روى الجاحظ من كلامه ما يلي : رحم الله عبداً كسب طيباً وأنفق قصداً وقدم فضلاً . وجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله ، وضعوها حيث أمر الله ... ألا إن هذا الموت قد أضر بالدنيا ففضحها . فلا والله ما وجد ذلوب فيها فرحاً . فإياكم وهذه السبل المتفرقة التي جماعها الضلالة وميعادها النار . أدركت من صدر هذه الأمة قوماً كانوا إذا جنهم الليل ، قيام على أطرافهم ، يفرشون خلدودهم ، تجرى دموعهم على خلدودهم ، يتاجون مولاهم في فكاك رقابهم . إذا عملوا الحسنة سرتهم ، وسألوا الله أن يتقبلها منهم . وإذا عملوا سيئة ساءتهم وسألوا الله أن يغفر لهم . يا ابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك ، فليس ها هنا شيء يغنيك . وإن كان يغنيك ما يكفيك ، فالقليل من الدنيا يكفيك . يا ابن دم لا تقل شيئاً من الحق رياء ولا تركه حياء .

يبد أننا نود أن نشير إلى أن القرآن الكريم إذا كان يبين قلة شأن الحياة الدنيا إذا قارناها بالحياة الأخرى ، وذلك في قوله تعالى : « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان . وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

نقول إذا كان القرآن الكريم يبين لنا قلة شأن الحياة الدنيا ، فإنه يدعو أيضاً إلى التمتع بالحياة ولكن باعتدال لا بإسراف . وذلك في قوله تعالى : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج

(١) المقدمة : جزء ٣ ص ١٠٦٢ وما بعدها .

لعباده والطيبات من الرزق . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . وقوله تعالى : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

ومن هؤلاء أيضاً إبراهيم بن أدهم . إذ نجد في أقواله دعوة إلى الزهد والعبادة ، وما يرتبط بهما من جوانب عملية .

فهو مثلاً يقول : لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات .

أولها : يغلغ باب النعمة ويفتح باب الشدة .

ثانيها : يغلغ باب العز ويفتح باب الذل .

ثالثها : يغلغ باب الراحة ويفتح باب الجهد .

رابعها : يغلغ باب النوم ويفتح باب السهر .

خامسها : يغلغ باب الغنى ويفتح باب الفقر .

سادسها : يغلغ باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

وهذه العقبات وكيف يتجاوزها السالك للطريق الصوفي ، لا نجدها عند إبراهيم بن أدهم ، فحسب ، بل نجدها عند أكثر الزهاد والعباد ، أي في تلك التعاليم والأقوال التي أثرت عنهم ، والتي نجد فيها التزاماً بالزهد والعبادة .

والواقع أن الكثير من أقوال إبراهيم بن أدهم ، نقرأ كأننا نقرأ ، فيها دعوة إلى الزهد والبعد عن الدنيا . هذا يتضح لنا تماماً إذا رجعنا إلى طبقات المناوي ، حيث يورد لنا هذه الأقوال :

منها : إنما حجبت القلوب عن الله لكونها أحب ما أبغضه . فالت للدنيا وتركت العمل لدار فيها حياة الأبد .

وقوله أيضاً : نرقع دنيانا بتمزيق دنينا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

ولا يخفى علينا أن إبراهيم بن أدهم ، يحاول الرجوع ، عسلكه هذا في الزهد إلى الحياة الروحية في الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن الزهد عنده ، لا يعنى الزهد في الطعام والشراب فقط . بل الزهد في كل شيء حسب ما كان أو معنوياً .

فهو يقول : ما صدق الله عبد أحب الشهرة بعلم أو عمل أو كرم .

كما يتمثل أيضاً في قوله لأحد الرجال : إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً ، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغب فيهما . وفرغ قلبك منهما ، واقبل بوجهك على الله ؛ يقبل بوجهه عليك ويلطف بك .

هذه الأقوال التي جاءت معبرة عن الزهد والعبادة ، نلاحظ فيها بطبيعة الحال الاعتزاز بالمسلك العملي وتفضيله على الجانب النظري .

فهو مثلاً يقول : اطلبوا العلم للعمل . فإن أكثر الناس قد غلطوا ؛ حتى صار علمهم كالجبال وعلمهم كالذر .

كما يقول : أنقل الأعمال في الميزان ، أنقلها على الأبدان ، وفي العمل وفي الأجر ، ومن لم يعمل رحل من الدنيا إلى الآخرة صفر اليدين .

معنى هذا أن العبرة عند إبراهيم بن أدهم أسلماً بالعمل ، وليس بالادعاء والتظاهر . والكلام . لقد لجأ إليه أهل البصرة وهو يمر في أسواقهم يوماً وقال له : يا أبا إسحق : إن الله تعالى يقول في كتابه : « ادعوني أستجب لكم » . ونحن ندعوه منذ دهر ، فلا يستجيب لنا . فقال إبراهيم بن أدهم : يا أهل البصرة ماتت قلوبكم في عشرة أشياء :

- ١ - عرفتم الله ولم تؤدوا حقه .
- ٢ - قرأتم كتاب الله ولم تعملوا به .
- ٣ - ادعيتم حب رسول الله وتركتم سنته .
- ٤ - ادعيتم عداوة الشيطان وواقتموه .
- ٥ - قلتم : نحب الجنة ولم تعملوا لها .
- ٦ - قلتم : نخاف النار ورهتم أنفسكم بها .
- ٧ - قلتم : إن الموت حق ولم تستعدوا له .
- ٨ - اشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم .
- ٩ - أكلمتم نعمة ربكم ولم تشكروها .
- ١٠ - دفنتم موتاكم ولم تعتبروا بها .

وما يقال عن إبراهيم بن أدهم ، يقال أيضاً عن رابعة المدنية . إنها إذا كانت تتحدث عن الحب الإلهي^(١) ، فإنها اتخذت سبيلاً إلى ذلك ، العبادة وقيام الليل . فهي ترضى وتدعو وتقرأ بعض آيات القرآن وتذكر الموت . فعبدت التي كانت تخدم رابعة تقول عنها : كانت رابعة تصلى الليل كله : فإذا طلع الفجر هتجت في مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر

(١) من هذه الأبيات :

أحبك حين : حب الهوى	وحياً لأنك أهل لذاكا
وأما الذي هو حب الهوى	تشغل بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحبيب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك له	ولكن لك الحمد في ذا وفاكا

الضجر فكنت أسمعها تقول إذا وثبت من مرقدها ذلك وهي فزعة : يا نفس كم تنامين ، وإلى كم تقومين ، يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور . قالت : فكان هذا دأبها دهرها حتى ماتت .

كما جاء في كتاب طبقات الأولياء لعبد الرؤوف المناوي ، أنها كانت تصلى ألف ركعة في اليوم والليلة : فقيل لها : ما تطلين بهذا ؟ قالت : لا أريد به ثواباً ، وإنما أفعله لكي يسرّ رسول الله يوم القيامة ، فيقول للأنبياء : انظروا إلى امرأة من أمتي هذا عملها .

وزود أن نشير إلى أن هناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، التي تدعو إلى قيام الليل والعبادة وتحث على الفكر والذكر .

منها قوله تعالى : تتجافى جنوبهم عن المضاجع .

وقوله تعالى : فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آتاه الليل فسيح وأطراف النهار لعلك ترضى . ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لفتنتهم فيه ، ورزق ربك خير وأبى . وأمرأهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى .

وقوله تعالى : واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً .

ويقول الرسول (ص) : عليكم بقيام الليل فإنه مرضاة لربكم وهو دأب الصالحين قبلكم وسنهاة عن الإثم وملغاة للوزر ومُدْهِبٌ كيد الشيطان ومَطْطَرْدَةٌ للداء عن الجسد .

من هؤلاء أيضاً معروف الكرخي . إن تعريفه للتصوف بأنه الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق ، إذا كنا نجد فيه - كما يقول نيكولسون - وسيلة للمعرفة ، إلا أن هذا لا يعني ابتعاده عن الجانب العملي للدين .

والواقع أن له الكثير من الأقوال التي تدعو إلى الزهد في الدنيا والتركيز على الجانب العملي فهو يقول : إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عليه باب الجدل .

وهذا الزهد يعتبره الكرخي شيئاً معيئاً للعارفين والأولياء على الطاعة ، إذ لولا إخراج حب الدنيا من قلوب العارفين ما قدروا على فعل الطاعات ، ولو كان من حب الدنيا ذرة في قلوبهم لما صحت لهم سجدة .

ومن هنا نفهم معنى إجابته حين سئل : ما علامة الأولياء ؟ فقال : ثلاثة : همومهم لله وشغلهم فيه وفرارهم إليه .

وإذا كنا نجد معروفاً الكرخي . داعياً إلى الزهد والعبادة ومركزاً على الجانب العملي ، ذلك الجانب الذي يهتم به الزهاد والمتصوفة اهتماماً كبيراً ، فإننا نجد هذه الجوانب أيضاً عند أبي سليمان الداراني وعند بشر الحافي .

إن سليمان الداراني يدعونا إلى الزهد . ويعرف الزهد بأنه ترك ما يشغل عن الله تعالى . كما يبين لنا مزايا ترك الأمور الدنيوية والزهد فيها والاتجاه إلى الله . إنه يكشف عن ذلك من خلال كثير من الأقوال ، منها :

- ١ - إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة .
 - ٢ - لكل شيء صدأ وصدأ نور القلب ، شيع البطن .
 - ٣ - عليك بالجوع ، فإنه مذلة للنفس ورقة للقلب ، ويورث العلم السهاوى .
- وبشر الحافي هو الآخر ، يدعونا إلى الزهد . إنه يعتقد أن الزهد وما يجرى مجراه يسر الطريق إلى الله . فهو يقول : عائق الفقر وتوسد الصبر وعادى الهوى وخالف الشهوات وضيق الدنيا عليك كحلقة خام فهذا يطيب السير إلى الله .

بل إن نزعة الزهد الغالبة عليه . واضحة في تقسيمه لفقراء ثلاثة أقسام :

- ١ - فقير لا يسأل ، وإن أعطى لا يأخذ : فذاك من الروحانيين . إذا سأل الله أعطاه وإن أقسم على الله أبر بقسمه .
- ٢ - فقير لا يسأل ، وإن أعطى قبل ، فذاك من أوسط القوم . عتقده التوكل والسكون إلى الله ، وهو ممن توضع له الموائد في حظيرة القدس .
- ٣ - فقير اعتقد الصبر ومدافعة الوقت ، فإذا طرقت الحاجة ، خرج لإخوانه وقلبه إلى الله بالسؤال ، فكفارة مسأله صدقه في السؤال .

نتهى من هذا حكه إلى القول بأن التصوف إذا كان يمثل طريقاً وجدانياً قليياً ، فإن ما قلناه عن اعتماد الزهاد والعباد على الجانب العملي . يمثل هذا الطريق الوجداني القلبي . لا الطريق الفلسفي النظري البرهاني .

ثانياً - المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي :

معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو نحل به القلوب من صفاء الأذكار :

يقول الجنيد : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم .

ويقول أبو سليمان الداراني : إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح .

وهذا الذي قال أبو سليمان يحتمل معنيين :

أحدهما : أنه أراد بذلك : استراحت الجوارح من المجاهدات والمكابدات من :

الأعمال : إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة والعوارض المنعومة التي

تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى .

ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك : أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير

وطنه حتى يستلذها بقلبه ويمجد حلاوتها ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذي كان يجده قبل

ذلك .

(أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ص ٦٦ - ٦٧)

oboeikendi.com

ثانياً - المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي :

آن لنا بعد أن بينا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي ، ذلك الجانب الذي يتمثل في الزهد والعبادة ، أن ننتقل إلى الإشارة إلى بعض المصطلحات الصوفية ، متخذين منها مثلاً ودليلاً على أنها تعد تعبيراً عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي .

إن كل طائفة من العلماء - كما يقول القشيري^(١) - لم ألفاظ يستعملونها وينفردون بها عن سواهم ، وقد اتفقوا عليها بغية تقريب الفهم على الفهم على المخاطبين أو التسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم .

وما يقال عن كل طائفة ، يقال على المتصوفة . إنهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قاصدين من ذلك ، الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجماع والستر على من يابنهم في طريقتهم ، حتى تكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها^(٢) . إذ أن حقائقهم قد وصلوا إليها لا بالطريق الكسبي النظري ، بل هي تعد معانٍ أودعها الله تعالى قلوبهم ، بحيث يفضلون لغة الرمز والإشارة على اللغة الحسية^(٣) .

١ - الحال والمقام :

إذا رجعنا إلى ما كتبه المتصوفة ، وما كتب من مؤلفات عن المصطلحات التي يستعملونها ، وجدنا أنهم يستعملون لفظة « الحال » ولفظة « المقام » .

وهم يرون أن معنى الأحوال ، هو ما يحمل بالقلوب من صفاء الأذكار . إنه نازلة تنزل

(١) الرسالة القشيرية ص ٣١ « باب في تفسير ألفاظ تدرج بين هذه الطائفة وبين ما يشكل

منها .

(٢) يروي الكلاباذي أن بعض المتكلمين قالوا لأبي العباس بن عطاء : ما بالكُم أيها المتصوفة قد اشتقتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين ، وخبرتم عن اللسان المعتاد ، هل هذا إلا طلب للتصويه أو ستر لمرار المنعِب ؟ فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك إلا لغرقتنا عليه ، لعزته علينا ، كيلا يشرها غير طائفتنا . (التعرف لمنعِب أهل التصوف ص ٨٨ - ٨٩) .

(٣) يقول الكلاباذي : إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات (التعرف لمنعِب أهل التصوف ص ٨٧) .

بالقلوب فلا تدوم . أى أنه معنى يرد على القلب من غير تعمد من صاحبه . ومن هنا كانت الأحوال من قبيل المواهب^(١) .

هذا يدلنا على أن الأحوال ترتبط بالجانب القلبي لا الجانب النظري . إذ أن الصوفية يركزون على الجانب القلبي حتى تستريح الجوارح . بمعنى أن الإنسان إذا اشتغل بحفظ قلبه ، فإن الجوارح تستريح من المجاهدات والمكابدات من الأعمال . أو يتمكن الإنسان من هذه المجاهدات والأعمال والعبادات حتى يستلذها قلبه ويجد حلاوة فيها ويسقط عنه التعب^(٢) .

هذا عن « الحال » . أما « المقام » ، فإنه يشير إلى نوع من الكسب أو الثبات . ولكنه كسب لا يعد فيها نرى داخلاً في المجال العقلي من قريب أو من بعيد . إن معناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل^(٣) .

ويستدل المتصوفة ببعض الآيات القرآنية ويرون أنها تعنى ما يقصدونه بالمقام . كقوله تعالى : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد »^(٤) . وقوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم »^(٥) .

ويؤيد أن تشير إلى أن هناك فرقاً بين الحال والمقام . يعبر عن ذلك الفشيرى^(٦) ، فيقول : الحال عند القوم . معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبه أو احتياج . فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله .

بيننا حتى الآن ما يذكره بعض المتصوفة عن الفرق بين الأحوال والمقامات وقد قصدنا من ذلك كما أشرنا أكثر من مرة إلى أن هذه الأحوال والمقامات . إن دللتنا على شيء ، فإنما ندلنا كيف أن مبتدأها ومنتهاها إنما يتمثل في الجانب العملي الوجداني القلبي وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى ، ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية (راجع الفصل الأول من هذا الكتاب) .

(١) السراج الطوسى : الملع ص ٦٦ - ٦٧ ، وأيضاً : الرسالة الفشيرية ص ٣٢ .

(٢) السراج الطوسى : الملع ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) السراج الطوسى : الملع ص ٦٥ .

(٤) سورة إبراهيم آية ١٤ .

(٥) سورة الصافات آية ١٦٤ .

(٦) الرسالة الفشيرية ص ٣٢ .

وإذا كان بعض الزهاد والمتصوفة قد ذكروا الكثير من المقامات والأحوال ، فإننا نود الآن الإشارة إلى بعض المقامات والأحوال ، حتى يكون ذلك من جانبنا تأكيداً على ما قلناه عن الحال والمقام ، وكيف أن لهما جذورها العملية . ويعبران قلباً وقالياً عن جانب وجداني .

٢ - مقام التوبة :

يرى المتصوفة أن التوبة تعد أول مقام من مقامات المتقاعين إلى الله تعالى . ونجد لديهم الكثير من الأقوال التي تبين لنا معنى التوبة ، ومنها :

١ - الرجوع من كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم .

٢ - عدم نسيان الذنب .

٣ - توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون من الغفلة .

٤ - التوبة أن تتوب من ذكر كل شيء سوى الله عز وجل^(١) :

٣ - مقام التوكل :

إذا كان الزهاد والعباد والمتصوفة قد أفاضوا في معنى التوبة ، وطبقوا هذا على مسلك حياتهم ، بمعنى أننا نجد عند بعضهم رجوعاً عن طريق يظنون أنه لا يتفق وطريق الزهد ، إلى طريق يعتقدون أنه الطريق الأسلم والأصوب . فإنهم أيضاً قد تحدثوا وأكثروا الحديث عن معنى التوكل . إن لهم العديد من الأقوال التي تكشف عن حقيقة التوكل .

وهم يذكرون الكثير من الآيات القرآنية التي تدعو إلى التوكل . كقوله تعالى : « على الله فليتوكل المتوكلون »^(٢) ، وقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »^(٣) ، وقوله تعالى :

« وتوكل على الحي الذي لا يموت وكنى به »^(٤) ، وقوله تعالى : « وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم » : وقوله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه »^(٥) .

(١) الكلاباذي : التعرف لمنهجب أهل الصوف ص ٩٢ - ٩٣ وأيضاً النعم السراج الطوسي ص ٦٨ - ٦٩ . ويرى أبو سعيد الخراز في كتابه «الصدق» ، أن أول التوبة : الندم على ما كان من التصريط في أمر الله ونبيه والمزمنة على ترك العود في شيء مما يكره الله ودوام الاستغفار ورد كل مظلمة للعباد من ماله والاعتراف لله تعالى ولهم ولزوم الخوف والحزن .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٢ .

(٣) سورة المائدة آية ١١ .

(٤) سورة الفرقان آية ٥٨ .

(٥) سورة الطلاق آية ٢ .

قلنا إن الزهاد والمتصوفة قد تمدثوا طويلاً عن التوكل . ومن أقوالهم التي يكشفون بها عن معنى التوكل .

- التوكل : ترك تدبير النفس والانحلال من الحول والقوة .
- التوكل : رد العيش إلى يوم واحد وإسقاط هم غد .
- التوكل : الثقة بالوعد .
- التوكل : الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد .
- التوكل : الإيواء إلى الله وحده في جميع الأحوال .
- التوكل : اعتماد القلب على الله تعالى^(١) .

٤ - مقام الرضا :

إذا كان المتصوفة قد تكلموا عن مقام التوكل ، فإنهم تكلموا أيضاً عن مقام الرضا ، إذ أن التوكل يقتضى الرضا^(٢) .

ومن أقوالهم في الرضا :

الرضا : رفع الاختيار .

الرضا : سكون القلب بمر القضاء .

الرضا : نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد ، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل ، فيرضى به ويترك السخط^(٣) .

(١) السراج الطوسي : اللع ص ٧٨ - ٧٩ . وأيضاً الكلاباذي : التعرف للمحب أهل التصوف

ص ١٠٠ - ١٠١

(٢) السراج الطوسي : اللع ص ٧٩ .

(٣) الكلاباذي : التعرف للمحب أهل التصوف ص ١٠٢ - ١٠٣ ، وأيضاً : السراج الطوسي :

اللع ص ٨٠ - ٨١ . ونود أن نشير إلى أن الزهاد والمتصوفة لم يكتفوا بتعريف التوكل والرضا وبيان حقيقة كل منهما ، بل إن لها الكثير من الأقوال التي إذا حملناها وجدنا أنها تدلنا على زعمهم بالتوكل والرضا .

فإبراهيم بن أدهم يقول في دعائه الذي أورده أبو طالب المكي في كتابه : قوت القلوب : بسم الله الحميد المجيد الوفيح الوديد الفعال في خلقه ما يريد . أصبحت باقه مؤثماً وبلقائه مصدقاً وبجبهته معترفاً ومن ذنبي مستغفراً ولربوبية الله خاضعاً ولسوى الله عز وجل في الإلهية جاحداً وإلى الله فقيراً وعلى الله متوكلاً وإلى الله منياً .

ومعروف الكرخي هو الآخر ، يدعو إلى التوكل ، فيقول توكل على الله حتى يكون هو مملكك ومؤنسك وموضع شكوكك ، وأن الناس لا ينفعونك ولا يضرؤنك .

ويذكر الصوفية بعض الآيات القرآنية للاستدلال بها على أن الرضا يعد مقاماً شريفاً .
منها قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »^(١) . وقوله تعالى : « ورضوان من الله أكبر »^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن كلاً من مقام التوكل ومقام الرضا ، يدلان على أن المتصوفة يؤمنون بالقضاء والقدر أى الإيمان بالجبر وعدم التسليم بحرية الإرادة^(٣) . وهذا ما سوف نجده عند ابن سينا فى رسالته فى القدر وفى رسائل أخرى له ؛ ولكن بصورة فيها بعض الاختلاف وأكثر شمولاً وعمقاً .

هذا عن مقام الرضا . وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى التفرقة بين المقامات والأحوال .
ومحدثنا بليليجاز عن بعض المقامات ، قاصدين من ذلك إلى بيان كيف أنها تعبر أساساً عن معنى عمل وجداني فلننا تشير الآن إشارة موجزة إلى بعض الأحوال ، حتى نكتدل جوانب الصورة ، أى لكى يتبين لنا أن الكثير من المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام أو تعلق منها بالحال ، إنما تعبر عن هذا الجانب العملي الوجداني القلبي أساساً .

٥ - حال المحبة :

عبر الزهاد والصوفية من خلال أقوال كثيرة تركوها لنا عن هذا الحال ، حال المحبة ،
ومعانيه العديدة^(٤) . .

وهم يذكرون بعض الآيات القرآنية التى تفيد معنى المحبة . منها قوله تعالى : « فسوف
يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »^(٥) . وقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم
الله »^(٦) .

وقوله تعالى : « يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله »^(٧) .

(١) سورة المائدة آية ١١٩ .

(٢) سورة التوبة آية ٧٢ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، يقال إن أبا سليمان الداراني يرى أن عمل العاقل إذا كان من الله ، فإنه لا مبرر للإعجاب بالعمل . ويقول : كيف يعجب عاقل بعمله ، وإنما عمله عطية من الله ونعمة منه عليه شكرها . وهذا قد أدى به بالتالى إلى نقد التقديرية ، حين قال : إنما يعجب بعمله التقديرية ، الذين يزعمون أنهم يعملون أعمالهم ، أما الذى يرى أنه مستعمل ، فبأى شيء يعجب .

(٤) ذكر الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمنهبط أهل التصوف » الكثير من معاني المحبة

ص ١٠٩ - ١١١ .

(٥) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٦) سورة آل عمران آية ٣١ .

(٧) سورة البقرة آية ١٦٥ .

ويرى الطوسي في كتابه «اللمع»^(١) ، وهو بصدد دراسته لحال المحبة ، أن أهل المحبة على ثلاثة أحوال :

(١) الحال الأول من المحبة ، محبة العامة . ويتولد هذا الحال من إحسان الله تعالى إلى الناس وعطفه عليهم . يبرر ذلك ما يروى عن الرسول (ص) أنه قال : « جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها » .

ولكن ما شرط هذا الحال ؟

يرى الصوفية أن شرط هذا الحال من المحبة ، صفاء الود مع دوام الذكر ، إذ أن من أحب شيئاً أكثر من ذكره .

ويقولون عن هذا النوع من المحبة عدة أقوال ، منها :

مواقفه القلوب لله ، والتزام الموافقة ، واتباع الرسول (ص) مع دوام الولع به والشغف به بذكر الله تعالى ووجود حلوة المناجاة لله عز وجل .

ومنها شغف القلوب بالثناء على المحبوب وإثبات طاعته والمواقفة له ، كما قال القائل :

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

(ب) النوع الثاني من المحبة يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته . وهذا النوع من المحبة ، هو حب الصادقين والمتحققين .

أما عن شروط هذا النوع ، فهي : هتك الأستار وكشف الأسرار ، وهي أيضاً نحو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات .

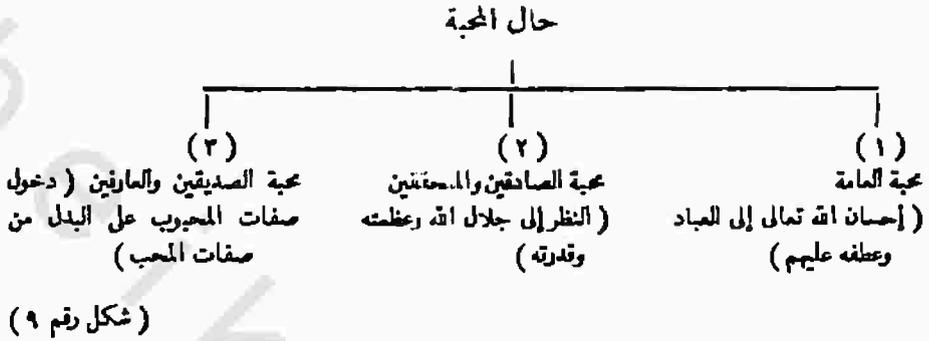
ويقول أبو سعيد الخراز عن هذا النوع : طوبى لمن شرب كأساً من محبته ، وذاق نعيماً من مناجاة الجليل وقربه بما وجد من اللذات بحبه ، فلقى قلبه حباً وطار بالله طرباً وهام إليه اشتياًقاً :

(ج) النوع الثالث والأخير من المحبة ، فهو محبة الصديقين والعارفين . وهذا النوع من المحبة يتولد من نظر العارفين ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة ، فكذلك أحبوه بلا علة .

وإذا كنا قد ذكرنا قول أبي سعيد الخراز عن النوع الثاني ، فإتينا نود أن نذكر ما يقوله كل من إدى النون المصبرى ، وإبختيد ، عن النوع الثالث .

يرى ذو النون المصبرى أن حب الله الصافي الذي لا كدرة فيه يشمل في سقوط المحبة عن القلب والبحوارح حتى لا يكون فيها المحبة ، وتكون الأشياء بالله والله ، فذلك المحب لله .

ويعبر الجنيّد عن هذا النوع من المحبة بقوله : إنه عبارة عن دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب . وهذا معنى قوله : « حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت عينه التي يبصر بها وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها . (انظر شكل رقم ٩)
٦ - حال اليقين :



٦ - حال اليقين :

هذا عن حال المحبة ، وزود أن نشير قبل أن ننهى حديثنا عن بعض النماذج للمقامات والأحوال ، إلى حال اليقين ، إذ أن ذلك يدلنا تمام الدلالة على أن اليقين بمعناه الصوفي ، غير اليقين بمعناه الفلسفي البرهاني .

نقول إن اليقين بمعناه الصوفي يعد مخالفاً لليقين بمعناه العقلي^(١) . إذ أننا لو رجعنا على سبيل المثال إلى كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للمكلا باذى^(٢) ، وجدنا شاهداً على ذلك وخير شاهد .

فاليقين عند المتصوفة يعني المشاهدة . كما أنهم يذهبون - على حد تعبير ذي النون : إلى أن كل ما رآته العيون نسب إلى العلم ، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين وهذا القول يعني التعارض بين الطريق الحسي النظري والطريق القلبي الصوفي : كما أنهم أيضاً يرون أن اليقين هو عين القلب .

وقد اهتم الصوفية بهذا الحال اهتماماً كبيراً ، إذ أنه عندهم ، أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي جميع الأحوال ، بحيث إن جميع الأحوال غير هذا الحال تمدد معبرة عن ظاهر اليقين .

وهم يرون أن نهاية اليقين تتمثل في تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك ، كما تتمثل

(١) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب .

(٢) ص ١٠٣ .

في الاستبصار وحلاوة المناجاة وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بمحاثات اليقين^(١) كما يدلنا على ذلك قوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين »^(٢)

وإذا كان الصوفية يذكرون في معرض أقوالهم عن حال اليقين ، بعض الآيات القرآنية ، كلك الآية التي ذكرناها منذ قليل ، فإنهم يذكرون أيضاً بعض الأحاديث النبوية منها قول الرسول (ص) : سلوا الله تعالى العفو والعافية واليقين في الدنيا والآخرة . ويرى الصوفية أن العبد إذا استكمل محاثات اليقين ، صار البلاء عنده نعمة ، والرخاء مصيبة .

وإذا كنا قد ذكرنا ونحن بصدد بيان الفرق بين اليقين البرهاني واليقين الصوفي ، أن اليقين عند المتصوفة ، يعنى المشاهدة أو المكاشفة فإننا نود أن نشير إلى أنهم يرون أن المكاشفة على ثلاثة أوجه ، هى مكاشفة العيون بالأبصار يوم القيامة ومكاشفة القلوب بمحاثات الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد ، ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبيا بالمعجزات ولغيرهم والإجابات .

كما يقسم الصوفية أهل اليقين إلى ثلاثة أقسام أو أحوال :

(١) الأصغر وهم المريدون والعموم (العلوم) . وهذا الحال هو أول اليقين . إذ أنه يعنى الثقة بما في يد الله تعالى والياس مما في أيدي الناس ، أو كما يعبر عن ذلك الجنيدي في قوله : إن اليقين ارتضاع الشك . كما يقولون أيضاً : إن العبد إذا وجد الرضا بما قسم الله له ، فقد تكامل فيه اليقين .

(ب) الأوساط ، وهم الخصوص . واليقين بالنسبة لهم يتمثل في زوال المعارضات على دوام الأوقات إذ أنهم يرون أن العبد إذا تحقق باليقين . فقد ترحل من يقين إلى يقين حتى يصبر اليقين له وطناً .

(ح) الأكبر ، وهم خصوص الخصوص . ويقولون عن هذا النوع إنه تحقيق الإنبات لله عز وجل بكل صفاته . ويقولون عنه أيضاً : لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع عنه كل سبب حال بينه وبين الله تعالى ، من العرش إلى الثرى ، حتى يكون الله لا غير ، وبحيث يؤثره تعالى على كل شيء سواه^(٣) . (انظر شكل ١٠)

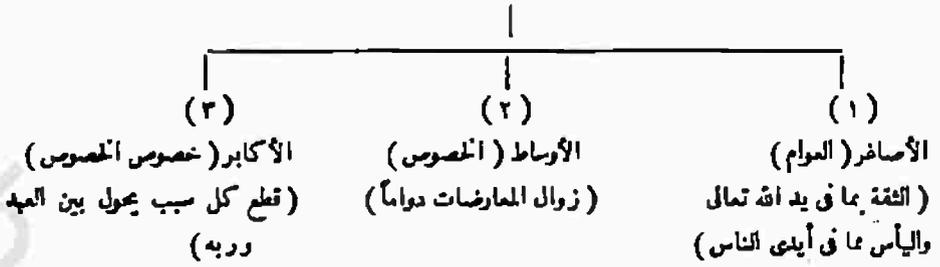
(١) السراج الطوسي : اللع ص ١٠٢ وما بعدها .

(٢) سورة الفاريات آية ٢٠ .

(٣) السراج الطوسي : اللع ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ ، وأيضاً : الكلاباذي : التصرف

للمعب أهل التصوف ص ١٠٣ .

حال اليقين



(شكل رقم ١٠)

ونود أن نشير في ختام دراستنا لبعض الباذج من هذه المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام ، أو ما تعلق منها بالحال ، إلى أن هذه المصطلحات تعبر عن نمط من الفكر ، بعد نمطاً قليياً وجدانياً ، لا نمطاً فلسفياً برهانياً .

ولعل الدارس لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب ، يدرك ذلك تمام الإدراك . نقول هذا ونمضد أنه لا مفر من القول به ، ونحن نكشف اليوم عن أسس معينة محددة ، نتخذ منها أساساً لثورة العقل في مجال الفلسفة العربية .

oboeikandi.com

ثالثاً - مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي (الغزالي) :

« إنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة . وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء . ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم . مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

(الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٣١)

« فرأيت رجلاً من أهل العلم - الغزالي - قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ، ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل غمار العمال ، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب وسوس الشيطان ، ثم شابهها بأراء الفلاسفة ورموز الحلاج » .

(أبو الوليد الطرطوشي في رسالة إلى ابن مظفر - طبات الشافية الكبرى للسبكي جزء ٤

ص ١٢٢) .

oboeikendal.com

لأننا - مسالك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي : (الغزالي) :

بيننا فيما سبق كيف أن التصوف يعتمد أساساً على الجانب العملي ، جانب الزهد والعبادة ، وما يتعلّق بهما من جوانب ، وهذا الجانب ، جانب الزهد ، والعبادة ، يعمل في طياته انفراداً عن المسلك النظري الفلسفي .

ثم درسنا بعض النماذج من المصطلحات الصوفية . وكان قصدنا من ذلك . بيان كيف كانت هذه المصطلحات الصوفية تعبيراً عن جانب وجداني أساساً . بحيث أن المتصوفة إذا تحدّثوا مثلاً عن اليقين . فإن هذا اليقين لا يعنى اليقين الفلسفي البرهاني من قريب أو من بعيد . ولكنه يقين القلوب المشاهدة ، يقين المكاشفة .

نقول هذا منبهين إلى أننا يجب ألا نخدع بمجرد اللفظة ؛ بل يجب أن نبحث عن مدلول اللفظة . لفظة اليقين يستعملها المتصوفة . وهذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كابن رشد مثلاً . ولكن لاصنة إطلاقاً بين اليقين بالمعنى الأول ، اليقين الصوفي ، واليقين بالمعنى الثاني ، اليقين الفلسفي النظري البرهاني . إنهما يتناقضان مع بعضهما البعض تناقضاً ما بعده تناقض .

وما يقال عن هذه اللفظة . يقال عن ألفاظ كثيرة . منها مثلاً لفظة العلم . الغزالي يستعمل هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة فإذا وجد أشباه الدارسين للفلسفة أن لفظة العلم مستعملة عند كل من الغزالي والعلماء والفلاسفة . ظنوا أن لفظة العلم عند الغزالي تستعمل بنفس المعنى الذي نيجده عند العلماء والفلاسفة . جاهلين أو متجاهلين ، أن اللفظة إذا كانت واحدة عند الغزالي والعلماء والفلاسفة . إلا أنها تعنى عند الغزالي العلم بالأمور الإلهية أساساً ، أي العلوم الفقهية . في حين أنها عند الفلاسفة والعلماء لا تقتصر على الجوانب الإلهية . بل تضيف إليها جوانب إنسانية ومادية . بحيث تصبح نظرتهم إلى العلم - أكثر شمولاً واتساعاً .

ونريد الآن أن ندرس بإيجاز شديد . نموذجاً واحداً من النماذج التي تمثل لنا المسلك الصوفي ، وهذا النموذج اخترنا مثلاً له ، الغزالي المفكرى الأشعري الصوفي .

ولن نقف وقفة طويلة عند تحليل كل الجوانب الصوفية عند هذا المتصوف ، لأن قصدنا - كما ذكرنا أكثر مرة - ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، سواء التصوف على وجه العموم ، أو التصوف عند واحد أو أكثر من المتصوفة ، بل كل قصدنا هو بيان الفرق والفرق الدقيق بين جانب وجداني قلبي عبر عنه متصوفة ومنهم الغزالي . وبين مسلك فلسفي برهاني عقلي ، عبر عنه فلاسفة ، حتى يكون ذلك تطبيقاً لما ذكره في الفصل الأول عن مقدمات البرهان وشروط

هذه المقدمات ، والفرق بين هذه المقدمات اليقينية ، والمقدمات غير اليقينية .

وإذا فرقنا بين جانب وجانب ، بين نوع من المقدمات ونوع آخر ، فقد استطعنا - فيما يبدو لنا - التعبير بصورة من الصور عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنها ثورة من الداخل ، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التي تركها لنا نفر من المفكرين ، فلاسفة كانوا أو متصوفة أو متكلمين ، وتأخذ بعد تحليل هذه الأفكار في تحديد اتجاه صاحبها ، وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذلك من الاتجاهات .

ومن هنا فإن الاتجاه يهتما بالدرجة الأولى أكثر من مجموعة الأفكار التي تركها لنا المفكر . ولا يعني هذا بطبيعة الحال ، تافلاً عن هذه الأفكار ، بل كل ما تقصده هو عدم الوقوف فحسب عند هذه الأفكار ، بل لا بد من الصعود من هذه الأفكار إلى تحديد اتجاه صاحبها ، ومعرفة إلى أي مدى كان ملتزماً بالعقل وبخصائص الفكر الفلسفي . ومن هنا لم تكن كما قلنا ثورة من الخارج ، بل ثورة من الداخل .

ونظراً لأن قصدنا لم يكن أساساً الالتزام بالإطار التاريخي ، فإننا نعتد أنه لا ضير من عرض مسلك الغزالي قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالي يعد داخلاً في الإطار الذي حددناه لهذا القسم الأول من أقسام هذا الفصل ، وهو الإطار الذي تبين من خلاله كيف كان التصوف طريقاً عملياً وجدانياً لا فلسفياً نظرياً . أما القسم الثاني من هذا الفصل فيدور حول نقد موقف ابن سينا تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن للتصوف عند ابن سينا - كما سنرى - جذوره الفلسفية .

قلنا إن الغزالي يفضل الاتجاه الصوفي على الاتجاه الفلسفي . وبوجه عام يمكن القول بأن من يتخذ من التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة ، يصبح عادة علواً للفلسفة إلى درجة كبيرة جداً ؛ أي أن الغزالي عندما أصبح صوفياً ، فإنه قد حاول إثبات عجز العقل من أساسه^(١) .

بل إنه في تقسيمه للعلوم الفلسفية ، يقسمها إلى قسمة دينية . فقسم يجب التفكير به وقسم يجب التبذير به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً^(٢) .

كما أن الغزالي حين يعلن كفر الفلاسفة ، يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابي الذي

E. Renan : Averroes et 'averroïsme P. 89.

(١)

وانظر أيضاً كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٩ - ٥٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٠١ .

نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له ، بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهاني الدقيق .

خذ على ذلك أيها القارئ نموذجاً واحداً يتمثل في عبارة للغزالي في كتابه « نهايت الفلاسفة فهو يقول : وإنما مصدر كفرهم ، سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم . . . وهم مع رزانة وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم ، طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخرطاً في سلوكهم ، وترفعاً عن مسابرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء^(١) .

يهاجم الغزالي إذن الفلاسفة ، ولا يوافق على السير في الاتجاه الفلسفي ، وهو إذا كان قد نقد الطريق الفلسفي ، فإنه نقد قبل ذلك علم الكلام . فهو يقول : ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة^(٢) .

وإذا كان الغزالي قد هاجم الفلاسفة (الاتجاه العقلي) ونقد المتكلمين (الاتجاه الجدلي)^(٣) فلماذا ماذا يتبني أمامه ؟ .

لقد لجأ إلى دنيا التصوف ، مرتجياً في أحضانه . فهو يقول : ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل . كان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتزهر عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخليبة القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله^(٤) .

ويشئ الغزالي على المنصوفة وطرقتهم ثناءً كبيراً . إنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . إن سيرتهم أحسن السير . إن أخلاقهم أزكى الأخلاق . إن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . إن طريقة الصوفية ، أول شروطها

(١) ص ٦٠ .

(٢) المتخذ من الضلال ص ٩٠ . ونود أن نشر إلى أن الغزالي برضه نقده لعلم الكلام ، فإن هذا

النقد يعد نقداً في الظاهر فقط ، إذ أن الغزالي قد غلبت عليه إل حد كبير جداً النزعة الأشعرية .

(٣) نقد الغزالي أيضاً الباطنية ، وهم من غلاة الشيعة الإسماعيلية ، ويرون أنهم أصحاب التعليم

المختصون بالاتباع من الإمام المصوم . ولم نمرض لنقد الغزالي للباطنية نظراً لأنه ليس متعلقاً بما نتحدث عنه الآن من الفرق بين الطريق البرهاني والفلسفي والطريق الوجداني القلبي .

(٤) المتخذ من الضلال ص ١٢٥ .

تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، يلجأ
وأخرها الفناء بالكلية في الله^(١) .

بل إن الغزالي في سبيل الدفاع عن رأيه في أن المعرفة الصوفية تعد أسمى معرفة يلجأ إلى
المغالطة متجاهلاً حقائق كثيرة .

فآراء الفلاسفة لا تعجبه . وإذا سأله لماذا أيها الشيخ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعرض مع
بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس فيها خلاف .

والمفكر ، بل الفرد العادي ، حين يقرأ هذا الرأي من جانب الغزالي يبدى دهشته من
إنسان يطالبنا بصب التفكير في قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً أن الفلسفة ما وجدت إلا لتكون
بجناً عن الحقيقة ، وخلافاً حول أدلة العقول .

حدث هذا منذ نشأت الفلسفة وسيظل هذا حالها إلى أبد الأبدين . وليس من المعقول
إطلاقاً ونحن نتحدث الآن من جانبنا تعبيراً عن ثورة العقل ، أن نتغافل عن هذه الآراء
المتعددة والحسنة والعميقة التي أدل بها الفلاسفة في معرض بحثهم عن الحقيقة ، ونصفي إلى
دعوة يدعوننا إليها الغزالي الذي يعلم تماماً أن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار تعد حالة
فردية لا يمكن أن يحدث بالنسبة لها اتفاق بين كل أفراد البشر .

دليل هذا أن هذه المشاهدات تحدث عنها مجموعة من الكرامات التي يختص بها الصوفية ،
فهل الكرامات ثابتة بإجماع الناس ؟ لقد حاول الغزالي جهده الدفاع عنها مرجعاً إياها إلى هذه
المشاهدات القلبية والمكاشفات الروحانية . ومن هذه الأوجه من الدفاع ما كتبه في فصل من
إحياء علوم الدين عنوانه : بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب
المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد^(٢) . ولكن هل من الضروري أن يكون تأويل الغزالي
لشواهد الشرع تأويلاً صحيحاً سليماً .

هذا بالإضافة إلى أنه حين يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ،
يلجأ إلى مثال يعد خاطئاً إلى أكبر حد ، كما سنرى الآن .

ففي كتاب إحياء علوم الدين^(٣) ، يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب :

(١) المنقذ من الضلال ص ١٢٧ وما بعدها . وراجع أيضاً الفصل الذي كبه الدكتور أبو الوفا
التفتازاني في كتابه : «مدخل إلى التصوف الإسلامي» عن الغزالي والتصوف السني ص ١٨٢ وما بعدها .

(٢) جزء ٣ ص ٢٢ وما بعدها .

(٣) جزء ٢ ص ١٤-١٥ .

١ - المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض .

٢- المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .

٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

إلى هنا فلا ضير على الغزالي ولا لوم عليه ، في أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة . فقد كان ذلك متوقفاً منه - كما سبق أن ذكرنا - بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة على غير ما هو شائع في أقوال الباحثين . بل لم يكن لديه الحس الفلسفي في بعض جوانب تفكيره فكتابه مقاصد الفلاسفة يعتمد فيه على ابن سينا اعتماداً يقرب من النقل عنه في بعض الأحيان . وكتابه تهافت الفلاسفة لم يؤلفه إلا لكي يعترض ويهدم ، كما يقول هو نفسه^(١) فهل هذا القول يصح صدوره عن فرد من الواجب عليه الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي قيل أن يكتب حرفاً واحداً في الفلسفة ويسمى كتابه ه تهافت الفلاسفة . إن هذا القول الذي قال به الغزالي أو هذا القصد من جانبه : يعد - فيما يرى ابن رشد^(٢) - قصداً لا يليق به . بل بالذين في غاية الشر .

قلنا إن الغزالي لا ضير عليه في أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة القلبية ، ولكن أين الخطأ والمغالطة في بيانه لمراتب الإيمان ؟

لنكتشف أولاً عن هذه المراتب على ضوء ما يقوله الغزالي عن طريق مثال يضربه هو من جانبه .

إن يرى أن تصديقك بكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات :

١ - الأولى أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول ، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن ببحره بمجرد السماع ، وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة^(٣) .

٢ - الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به على كونه في الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينتك بكونه في الدار أقوى من تصديقك

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٨٨ .

(٣) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٥ .

بمجرد السماع . فإنه إذا قيل لك إنه في الدار ثم سمعت صوته ازدادت به يقيناً ، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت في حال مشاهدة الصورة ، فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص .

٣ - الثالثة : أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده^(١) .

ويرفع الغزالي المرتبة الثالثة على المرتبة الأولى والمرتبة الثانية . فيقول : إن هذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية وهي تشبه معرفة المقربين والصدّيقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة ، فينطوى في إيمانهم إيمان العوام (المرتبة الأولى) والمتكلمين (المرتبة الثانية) ، ويميزون بمزية بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ^(٢) .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الغزالي يلجأ في هذا التقسيم إلى المغالطة ، فإن دليلاً على ذلك أنه في رفعه للمرتبة الثالثة وهي مرتبة المتصوفة ، يستدل على ذلك بأننا قد شاهدنا زيدا في الدار . وواضح أن المشاهدة بمعناها الحسي تختلف اختلافاً تاماً عن المشاهدة بمعناها القلبي الصوفي .

قلنا إن الغزالي قد فضل الجانب القلبي العملي على الجانب العقلي النظري^(٣) . ويميز بين طريق الإلهام وطريق التعلم - ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند هذا المجال ، حتى نتبين مسلك الغزالي .

لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين ، وجدناه وهو بصدد دراسته للمعرفة . يبين لنا موقف القلب بالقياس إلى العلوم العقلية والدينية والنبوية والأخروية ، ثم ينتقل من ذلك إلى بيان الفرق بين الإلهام والتعلم ، أي التفرقة بين طريق الصوفية في استكشاف الحق ، وطريق النظار .

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

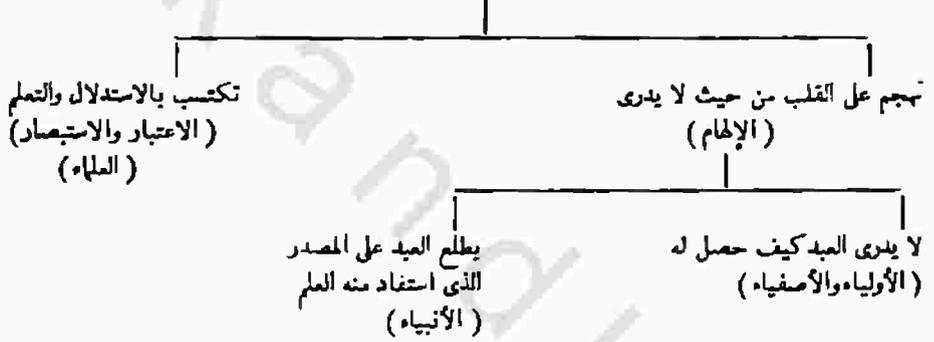
(٢) المصدر السابق ص ١٥ .

(٣) يقول الغزالي في المنقذ من الضلال (ص ١٢٧): فقد علمت يقيناً أنهم أرباب لأحوال لأصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته . ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالتعلم ، بل بالفكر والسلوك . وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكتها ، في لتفتيش عن صنى العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وبالأيام الآخرة فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان ، كانت رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرو ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها . وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجاني عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والحرب من الشواغل والملايق .

فهو يذهب إلى أن العلوم التي ليست ضرورية^(١) ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، تختلف الحال في حصولها ، إذ أنها تارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً . والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . والواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد يتقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والأول يسمى إلهاماً ونقشاً في الروح . والثاني يسمى حياً ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . أما العلوم التي تكتسب بطريق الاستدلال ، فيختص بها العلماء^(٢) (انظر شكل رقم ١١) .

أقسام العلوم وكيفية حدوثها

(في رأى الغزالي)



(شكل رقم ١١)

وبعد أن يفرق لنا الغزالي تفرقه مبدئية بين الإلهام بقسميه (الأنبياء والأولياء) وبين طريق الاستدلال (طريق العلماء) ، يبين لنا بمثال ، كيف تتجلى حقائق العلوم في القلب .

إنه يرى أن هذا التجلي يشبه انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرأتين ، تارة يزال باليد ، وتارة أخرى يزول بهبوب الرياح التي تحركه .

(١) بقصد بها الغزالي الأشياء غير البديهية . فالبدهي أو الضروري يعد فيما يرى الغزالي مفطوراً في النفس ولا يدري العبد متى حصل له ذلك العلم . كالعالم بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد . والشئ لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معنوياً معاً (إحياء علوم الدين - الجزء الثالث ص ١٥ - ١٦) .

(٢) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٧ - ١٨ .

وبالمثل فقد تهب رياح الألفاظ وتتكشف الحجب عن أعين القلوب ، بحيث ينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ .

وهذا التجلي يكون تارة عند المنام ، بحيث يعلم عن طريقة ما يكون في المستقبل ، وتمازج ارتفاع الحجاب بالموت ، بحيث ينكشف الغطاء . وتارة يكون في اليقظة ، إذ يرتفع الحجاب بلطف حتى من الله تعالى ، فيلمع في القلوب شيء من غرائب العلم ، تارة يكون كالبرق الخاطف ، وتارة أخرى يكون على التوالي إلى حد ما ، ولكن دوامه يكون غاية في الندور .
وبهذا نستطيع القول بأن الإلهام لا يختلف عن الاكتساب إلا من حيث زوال الحجاب ، إذ أن زوال الحجاب في حالة الإلهام لا يكون باختيار العبد :

كما لا يختلف الوحي عن الإلهام إلا فيما يتعلق بمشاهدة المفيد للعلم ، إذ أن العلم يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة وإن كنا لا نراها . وإليه الإشارة بقوله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء) .
هذا ما يقدم به الغزالي لتبرير ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية ، وتفصيلهم للجانب العملي لا الجانب النظري .

فهو يقول : فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنقه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المدمومة ، وقطع العلائق ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى (١) .

ثم يبين لنا الغزالي أحوال السالك لهذا الطريق الصوفي ، وما يحدث له وذلك في عبارات أدبية وصفية .

فهو يذهب إلى أن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ؛ فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف سر الملكوت ، وتلاأت في القلب حقائق الأمور الإلهية (٢) .

ولكن ما هو واجب العبد حتى يصل إلى هذه الحالة ؟

إن واجب العبد ، الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة لصداقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . إذ أن الأنبياء والأولياء

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبصر من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له .

ويرى الغزالي أن الصوفية قد زعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الانتصار على الفرائض ، ويجلس فارغ القلب مجموع الهمة ، ولا يفرق فكرة بقراءة قرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى ، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة ، قائلاً بلسانه : الله ، الله ، على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ثم يصبر عليه إلى أن يمحي أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب عليه ، إلى أن يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهبأة الكلمة ، بحيث يبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضرأ فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهي إلى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحالة يدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو بما فعله صار متعرضاً لنفحات رحمة الله ، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

وعند ذلك إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهوات نفسه ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، نلعم لواضع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر . وإن عاد فقد يثبت وقد يكون محتفظاً ، وإن ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول^(١) .

واضح من هذا كله ، كيف أن الغزالي يفضل الطريق الوجداني القلبي عن الطريق النظري الفلسفي ، وإذا كان يضيف إلى هذا الطريق الوجداني العملي بعداً علمياً نظرياً ، فإن هذا البعد كان عنده غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى إلى حد كبير جداً ، إن لم يكن تماماً وسط هذا الوصف الأدبي البلاغي لحالة السالك في هذا الطريق .

ونحن مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة من جانب الغزالي إلا أنها محاولة ليست داخلية - في المجال الفلسفي العقلائي من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يلتقى وصفه لهذه التجربة الروحية ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية والتي لا يصل إلى جذورها الحقيقية وأبعادها الدفينة إلا كل سالك للطريق الفلسفي البرهاني .

وقديماً نهبنا ابن رشد إلى أن هذه التجربة لا تعدو أن تكون تجربة ذاتية ، لا تصل إلى مستوى الموضوعية ، تجربة فردية ، ولا تصل إلى حدود الإطار الكلي .

قلنا هذا ونحن بصدد تحليل عنصر عنصر من العناصر التي سبق لنا دراستها ، ونؤكد على القول به الآن ، ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالي ، شريحة تعبر عن فكر وجداني قلبي ، ونبين موقف العقل منها ، حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

وإذا كنا قد انتبهنا من دراسة هذه الشريحة ، وبيننا موقف العقل لزامها ، فقد آن الأوان لأن نتقل تحت مظلة العقل دواماً ، إلى شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال ، لنكشف ما فيها عن أوجه الصواب وأوجه الخطأ ، سنقف عندها وقفة أطول ، وهذه الشريحة هي موضوع القسم الثاني من هذا الفصل .

القسم الثاني : موقف ابن سينا من التصوف

(نقد اتجاهه تعبيراً عن ثورة العقل)

« أما الصوفية فطرتهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أضحى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجرئها من العوارض للشهوانية » .

(ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩)

obpøikændl.com

أولاً : تمهيد

« هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك ، وذلك كاجتماع القوى الثلاث ، وغير ذلك من الأمور التي أعطيت أسبابها في كتاب الحس والمحسوس . ووجه شبهها بما ما يعترى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان ، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العاوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان »

(ابن رشد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٩٥)

oboeikendal.com

أولاً - تمهيد :

درسنا في القسم الأول من هذا الفصل ، بعض جوانب التصوف دراسة غاية في الإيجاز ، وكان قصدنا من ذلك بيان اختلاف المملك الصوف الوجداني عن المملك العقلي البرهاني حتى نصعد من ذلك إلى ثورة العقل .

كما كان قصدنا أيضاً التمهيد لبيان موقف ابن سينا ، إذ سنرى كيف أن ابن سينا يعرض في أقسام من تصوفه لبعض الرموز والاصطلاحات والموضوعات التي ترتبط من قريب أو من بعيد بالتصوف الإسلامي على وجه العموم ، كالتمييز بين الطريق الإلهامي الروحي والطريق النظري المجرد ، والتمييز بين الزهد والعبادة عند غير العارف ، والزهد والعبادة عند العارف ، وكيف أن مسلك الزهاد والصوفية هو الذي يؤدي بهم إلى حلول عجائب وغرائب تصدر عنهم دون غيرهم من أفراد البشر .

إنه حين يعلن في مجال من مجال تصوفه أن اللذة الباطنة أعلى من اللذة الحسية الظاهرة، فإن هذا يستند - كما سبق أن رأينا - إلى جنوره في التصوف ، بل يستند إلى جنوره له في حياة الزهاد والعباد .

وحيث يبين لنا المقامات والصفات والأخلاق التي نجدها عند العارفين دون سواهم، فإن هذا الجانب عنده يستند إلى حد كبير إلى الدراسات الصوفية قبله

وهكذا وجدنا أنه من اللازم ومن الضروري ، أن نشير إشارات سريعة موجزة إلى مجموعة من النقاط تمثلت في بيان كيف - يعتمد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) ، وتمثلت في عرض بعض المصطلحات الصوفية وكيف تعبر جانب قلبي وجداني لا عن جانب فلسفي برهاني . كما تمثلت أيضاً في دراستنا لمسلك بعض الزهاد والعباد والصوفية ، وكيف كان هذا المسلك تعبيراً عن الجانب الوجداني لا الجانب الفلسفي النظري .

هذا كله سيؤدي بنا - كما سنرى - إلى فهم موقف ابن سينا من التصوف من بعض الزوايا ، كما سيوضح ويرر نقدنا لموقف ابن سينا ، لأننا حين نتحدث اليوم عن ثورة العقل في الفلسفة العربية ، نجد أنه من أوجب واجباتنا توجيه سهام النقد إلى مواقف سينية ابتعدت عن الجانب العقلاني ابتعاداً تاماً تارة ، وابتعاداً شبه تام تارة أخرى .

إننا وقد رأينا أن كلمة العقل من أعلى الكلمات وأسمائها وأشرفها ، وأن اتباع المملك العقلاني يؤدي بنا إلى تجديد النظر إلى الفلسفة العربية ومشكلاتها العديدة بصورة أو بأخرى ، كما سيكون

في اتباعه احتراماً لشروط وخصائص التفكير الفلسفي . نقول بعد أن رأينا ذلك كله . فلا بد أن نبين مواطن القوة والضعف عند ابن سينا في موقفه من التصوف .

نود أن نشير إلى أننا سنجمع في دراستنا لموقفه هذا بين الطابع الموضوعي ، والطابع الذاتي . ستكون منصفين له غاية الإنصاف بأن نعرض لموقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه في هذا المجال وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، ثم بعد العرض والتحليل ، سوجه مجموعة من أوجه النقد للعديد من آرائه سواء من حيث الإطار العام ، أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد سيكون معبراً إلى حد كبير عن بعد ذاتي من جانبنا حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين . وهذا للأسف الشديد ما نجده عند مجموعة من الدارسين حشروا حشراً في إطار المشتغلين بالفلسفة وأرادوا للفلسفة أن تصبح بهذه الصورة التي تذكر من بعض الزوايا بقصص وروايات كالتالي نجلدها في ألف ليلة وليلة .

ونحب أننا بذلك نكون معبرين عن ثورة العقل ، إذ سير القارئ كيف أن نقدنا يرتكز على تمسكنا بالعقل وإعلاء كلمة فوق كل كلمته حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة التفكير التي لا تداينها ولا تقرب منها عظمة أخرى .

كما سيدرك القارئ تماماً أننا إذا كنا اليوم نعلن عن ثورة للعقل في مجال الفلسفة العربية ، فإن تلك الثورة — كما بينا في تصديرنا لهذا الكتاب — تعد ثورة من الداخل ، لا ثورة من الخارج . نعم ثورة من الداخل ، لأنها تكشف أولاً عن موقف الفيلسوف أو المفكر بأمانة موضوعية وبعدها يجيء النقد داخلياً لا خارجياً ، وليست ثورة من الخارج تعبر إلى حد كبير عن موقف الرفض التام المطلق .

فرق وافر كبير بين موقفين : موقف يحمل في طياته ثورة داخلية يكون لها جذورها وأسسها ، وعلى أساس هذه الجذور يظل الأسس ، نقيم مختلف الآراء التي تركها لنا فلاسفة الترموا بخصائص محددة وشروط معينة للتفكير الفلسفي ، وعلى أساس هذه الخصائص وتلك الشروط ، نستطيع أن نحدد الفرق بين فكر فلسفي وفكر غير فلسفي .

فرق بين هذا الموقف ، وموقف آخر يعبر — كما قلنا — عن موقف الرفض والهجوم لأسباب قد نجد أكثر أسباباً غير علمية .

هذه الثورة الداخلية لا تكون إلا بعد دراسة المشكلات التي يبحث فيها المفكرون والفلاسفة . وغير خاف على أحد أن تلك الثورة بغيتها الإصلاح الفكري وقصدها التجديد وإعادة بناء فكرنا الفلسفي العربي حتى نعود مرة أخرى إلى عمود الفلسفة كما أرادها أصحابها أن تكون . لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين .

أما الثورة من الخارج ، فإننا لا نرتضيها لأنفسنا ، فما ترك لنا فلاسفتنا ومفكرنا أمانة في أعناقنا ، ولهذا يكون من الخطأ أن نعلن الثورة من الخارج لأنها تعد تعبيراً عن موقف الرفض ، دون أن تقدم لنا في كثير من الحالات مبررات لذلك ، بل إن بعض المبررات عندها ، قد تمثل موقف التعصب تارة والسخرية تارة أخرى وهي مواقف لا نوافق عليها من جانبنا لأنها غير فلسفية وغير علمية :

نعم ارتضينا لأنفسنا إحداث ثورة عقلانية من الداخل . داخل الفكر الفلسفي العربي ذاته ، ولم نرتض تلك الثورة الخارجية ، للأسباب العديدة التي قدمناها منذ قليل .

وإذا كنا قد عبرنا عن هذه الثورة العقلانية في عديد من موضوعات هذا الكتاب ، فإننا نعبر عنها الآن ونحن بصدد دراسة موقف ابن سينا من التصوف .

لعلنا قد أطلنا بعض الشيء في حديثنا عن هذا المجال . ولكن قارئنا العزيز سيدرك أن هذا التمهيد من جانبنا سيكون ضوءاً ومرشداً ، على أساسه سندرس ونقيم موقف ابن سينا تماماً كما فعلنا في الفصل الأول والفصل الثاني .

وعلى هذا الأساس الذي نلتزم به من جانبنا . نستطيع القول بأننا سنسلك في دراسة هذا المجال من مجالات الفكر السنيوى مسلماً يفيدنا في المقارنة بين اتجاه واتجاه ، المقارنة بين موقف وموقف آخر ، بين التزام بطريق العقل والبرهان ، والتزام بطريق القلب والوجدان ؟

وعلى هذا الأساس أيضاً سننظر إلى تصوف ابن سينا وما قيل حوله من آراء . تلك الآراء التي تعددت حوله تصوفه . هل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة في مذهبه ؟ هل تصوفه يعد تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يعبر ما كتبه في مجال التصوف عن نوع من التوبة أو الرجوع من الفكر الفلسفي إلى الفكر الصوفي ؟ هل يعد تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعد القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات معبراً عن تصوف حقيقى لدى ابن سينا . أم أنه لا يخرج عن كونه مجرد كتاب ألف في التصوف ، وليس من الضروري أن يكون مؤلف الكتاب صوفياً ؟ هل يعد تصوفه تعبيراً وتديلاً من جانبه على إفلاس العقل ، بحيث يكبرن الحل هو الارتقاء في أحضان القلب والوجدان ؟ هل تصوفه ليس صادراً عن عاطفة قلبية ، بل إنه كونه بالعقل البارد ؟ هل تتناسب عباراته وأقواله عن التصوف والتي عبرت - كما سنرى - عن درجة كبرى من شفاية الروح وصفاء القلب والوجدان ، هل تتفق وتتناسب مع حياته التي عاشها ، والتي كان يفسها في بعض جوانبها ثقل الجسد وظلام المادة كما يقال ؟ إلى آخر التساؤلات والمشكلات التي أثيرت حول موقفه من التصوف .

ولكننا - كما قلنا - سوف لا نلتزم التزاماً رئيسياً بذلك كله . بل سيكون الأساس عندنا

في دراستنا لموقفه هو : متى كان ابن سينا معبراً في هذه الفكرة أو تلك عن العقل ومتى كان معبراً في فكرة أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقل :

وقد تعرّض هذا الطريق الذي نسلكه اليوم في دراسة موقف ابن سينا كثرة من المصاعب . ولا يخالغنا الشك في أن قارئنا سيشعر بذلك . ولكن كان من الضروري أن نسلك هذا الطريق دون غيره لأننا نعتقد من جانبنا أن سلوك هذا الطريق يعد تعبيراً بصورة أو أكثر من صورة عن ثورة العقل . بمعنى أنه يوجد فرق بين من يقصد دراسة الفكر الصوفي السينوي حتى يقدم إجابة عن تساؤل أو أكثر من التساؤلات التي أثّرت حول تصوفه ، وبين من يريد دراسة الفكر السينوي في هذا المجال ، لكي يعبر - بعد نقد موقفه - عن ثورة العقل في مجال الفلسفة العربية . نقول إن سلوك هذا المسلك الثاني يعد من أوجب الواجبات علينا ، لأننا مادامنا بصدد التعبير عن ثورة العقل ، فلا بد أن يترتب على ذلك التنبيه على أن هذا العنصر أو ذلك من عناصر فلسفة ابن سينا ، لا نجد فيها التزاماً بالعقل وخصائصه واحتراماً للبرهان ومبادئه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التي تدور حول هذا المجال من مجالات الفكر السينوي ، فإن الخلاف في الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف . هذا ما تدعونا إليه الفلسفة ، وهذا أيضاً ما تلزمنا به شروط وخصائص الفكر الفلسفي .

ثانياً - رسالته وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهها عقلياً

« أما كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يستفتح بها ويطلع معه غريب عليها ، فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زبلة . وأما الرعاع والمضغفة ومن ليس من أهل الحقيقة والحوثمة ، فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفتحة بها مما يعرضها لذلك العرض ، والاحتياط في التأخير ، إلى أن يتبع جامع التدبير » .
(ابن سينا : رسائل)

« إني قد مخضت لك في هذه « الإشارات » عن زبلة الحق . وأقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم . فصنه عن الجاهلين والمبتدلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم » :
(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : خاتمة ووصية)

Orderikandi.com

ثانياً - رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا انجماً عقلياً

بيننا فيما سبق ، الطريق الذي سنسلكه في دراسة موقف ابن سينا من التصوف . ونود الآن - قبل دراسة موقفه - أن نعرض لأهم كتبه ورسائله^(١) التي نجد في بعض موضوعاتها أو كلها بعض

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب مؤلفات ابن سينا (ص ٢٦٨ وما بعدها) الذي وضعه الأب جورج قنواقي لمعرفة بعض التفاصيل حول الكتب والرسائل الصوفية التي تنسب لابن سينا . وهذه الكتب والرسائل طبقاً لما يذكره الأب قنواقي - هي :

- ١ - إجابة الدعاء وكيفية الزيارة
- ٢ - الأحاديث المروية
- ٣ - الإشارات والتشبهات
- ٤ - حث الذكر
- ٥ - رسالة في ماهية الحزن
- ٦ - حكمة الموت
- ٧ - حى بن يقظان
- ٨ - خطبة الشيخ (نصائح دينية)
- ٩ - الخلوة
- ١٠ - الدعاء
- ١١ - رفع النغم والحلم
- ١٢ - دفع الهم عند وقوع الموت
- ١٣ - الزهد
- ١٤ - السعادة والشقاوة الدائمة في النفوس
- ١٥ - الصلاة وماهيتها
- ١٦ - الطير
- ١٧ - رسالة في المشق
- ١٨ - العلم اللدني
- ١٩ - المهدي
- ٢٠ - الفردوس في ماهية الإنسان
- ٢١ - فوائد ونكت
- ٢٢ - قصة سليمان وأبسال
- ٢٣ - رسالة في كلمات الصوفية
- ٢٤ - مخاطبات الأرواح بعد مفارقة الأشباح

الدلالات الصوفية ، منبهين منذ البداية إلى أنه ليس من الضروري الذهاب إلى أن ابن سينا كان يقصد عن عمد خلع هذه الدلالات الصوفية :

نقول هذا لأننا لسنا من أنصار المبالغة في التأويل وخاصة حين لا نجد مبرراً للتأويل . ولسنا من أنصار الجري وراء تفسيرات متعسفة خاطئة لفلسفة هذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة العرب . ولكن كل قصدنا مجرد التنبيه على أن هذا الرأي أو ذلك من آراء ابن سينا قد يحمل في طياته بعداً صوفياً .

٢٥- في بيان المعجزات والكرامات

٢٦- المواعظ

٢٧- مواقع الإلهام

٢٨- الموت والحياة

٢٩- الورد الأعظم

٩ - كتاب الإشارات والتنبيهات^(١) :

الأمطاط التي يبحث فيها ابن سينا في مجال التصوف في هذا الكتاب ، أمطاط ثلاثة ، هي النمط الثامن والنمط التاسع والنمط العاشر .

موضوع النمط الثامن ، البهجة والسعادة ، ويتضمن هذا النمط تسعة عشر فصلاً . وموضوع النمط التاسع ، مقامات العارفين ، ويحتوى على سبعة وعشرين فصلاً . وموضوع النمط العاشر والأخير ، أسرار الآيات ، ويعنى بها العجائب والفرائب التي تحدث عن العارفين الأولياء ، ويندرج تحت هذا النمط ثنتاً وثلاثين فصلاً .

يؤيد أن نشير إلى أن كتاب الإشارات والتنبيهات إذا كان ينقسم إلى قسم منطقي وقسم طبيعي وقسم إلهي وقسم صوفي ، إلا أن ذلك لا يعنى أن الأفكار الصوفية ، تعد موجودة داخل القسم الصوفي حسب ، إذ أن أن المدارس للقسم الطبيعي والقسم الإلهي ، يعد بعض الأفكار والاتجاهات الصوفية متناثرة هنا وهناك ، وخاصة في القسم الإلهي من هذا الكتاب .

قول هذا حتى لا يحسب القارئ أن كل آراء ابن سينا في مجال التصوف ، إنما تعد محصورة داخل القسم الصوفي ، بل إن له - كما ذكرنا منذ قليل - بعض الأفكار الصوفية في أقسام أخرى من كتاب الإشارات والتنبيهات ، تماماً كما نقول إننا نجد بعض الأفكار الصوفية في القسم الإلهي من كتاب «الشفاء» .

ونظراً لأننا سنعول إلى حد كبير في تحليل موقف ابن سينا من التصوف ، على كتابه هذا ، أي كتاب الإشارات والتنبيهات^(٢) ، فإننا نكتفي بما ذكرناه الآن عن هذا الكتاب .

(١) راجع دراستنا لهذا المؤلف ، في كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٨ وما بعدها
(٢) يقول الدكتور إبراهيم مذكور عن هذا الكتاب : إنه بين المؤلفات السينوية ، يثمة العقد ووجوه التاج الثمينة وثمرة النضوج الكامل يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعميره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية . ويقع في نحو خمسين صفحة تعتمد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الجلب فقيد أخذ ابن سينا على حسب عاداته أفكار الفلرازي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً سهياً مرتباً . فهو يخلصنا عن «التجريد» و«البهجة والسعادة» و«مقامات العارفين» و«أسرار الآيات» ، ويشرح نظرية الاتصال شرساً مستفيضاً (في الفلسفة الإسلامية : «منهج وتطبيق» ص ٤٩ - ٥٠)

٢ - رسالة في ماهية العشق (١) Amour :

تتضمن هذه الرسالة ستة فصول ، بالإضافة إلى فصل سابع يهد الخاتمة لهذه الرسالة :
والمصطلح المتى هي :

- ١ - في ذكر سرىان العشق في كل واحد من الموجودات ؛
- ٢ - في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة غير الحية ؛
- ٣ - في ذكر وجود العشق في الموجودات ذوات القوى المغذية من جهة قواها المغذية .
- ٤ - في ذكر وجود العشق في الجواهر الروحانية من حيث لها قواها الحيوانية .
- ٥ - في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان ؛
- ٦ - في ذكر عشق النفوس الإلهية (٢) .

ونود أن نشير إلى أننا نجد خلافاً بين الباحثين حول حقيقة هذه الرسالة ، هل يفصل فيها بن سينا أمر العشق كشيء نفساني ، أم أنها رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهمه المتصوفة .
وإذا درسنا فصول هذه الرسالة ، تبين لنا أن الكثير من الموضوعات الموجودة بين ثناياها ، لا تخرج عن الموضوعات التي يبحثها ابن سينا في الفلسفة العامة ، طالما أنه يبحث في سرىان العشق في الكائنات .

يبد أن هذا لا يمنع من القول بأن لها صلة بالناحية الصوفية ، وإن كانت صلة ليست مباشرة ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن سينا في القسم الخاص بالتصوف في كتابه « الإشارات والتنبيهات » يشير إلى بعض الجوانب التي تتعلق نوعاً من التعلق بموضوع هذه الرسالة ، وخاصة حين يشير في الإشارات إلى الفرق بين مرحلة الشوق ومرحلة العشق كما سنرى ذلك في موضعه حين دراسة موقفه من التصوف :

وبوجه عام يمكن القول بأن ابن سينا يرى أن الموجودات تعد ثمرة من ثمرات عشقها للخير الأسمى وشوقها إليه (٣) :

(١) نشرها مهن mehren ضمن مجموعة رسائل صوفية لابن سينا (لندن عام ١٨٨٩ م) .
(٢) راجع إشاراتنا المتقدمة إلى هذه الرسالة في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٢٤ وما بعدها ، وفي كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٠ - ٢٥١ . وراجع أيضاً :
Louis garet : La Connaissance mystique Chez Ibn Sina
et Ses Présupposés philosophiques.

(٣) يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي : لعل اتحاد العاشق والمعشوق عند الصوفية هو أقوى ما يظهر فيه قبول تجل الخير المطلق المعشوق ، وأقصى ما يطمح إليه العاشق في عشقه الغير المطلق وقربه =

هذا بالإضافة إلى أن الخير المطلق يتجلى لعاشقه . وهذا العاشق يقبل على المعشوق ويتصل به ، بحيث تكون الموجودات كلها بسيطة كانت أو مركبة ، عليا كانت أو دنيا تجمعها حركة العشق .

أما لو اقتصرنا على المستوى الطبيعي الصرف . فإننا نجد أنه من المبالغة تحميل هذه الرسالة الكثير من الدلالات الصوفية :

نقول هذا لأن ابن سينا حين دراسته للعلاقة بين المادة والصورة ، يشير إلى مسألة الشوق ، شوق الهوى للصورة . فهذه القطعة من الحجر مثلاً مادامت موجودة فهي مركبة من هوى وصورة ، والهوى تترع دواصاً إلى الصورة، إنها دائمة العشق لها ولا يمكن أن تتجرد عن الصورة . إنها لو تخلت عن صورتها ، بادرت إلى استبدالها بصورة أخرى .

وما يقال عن قطعة الحجر ، يقال على كل الموجودات سواء كانت حية أو غير حية ، أى أن الهوى عاشقة للصورة ، والصورة عاشقة لما وضعها الطبيعية ولكمالاتها، والأعراض عاشقة لموضوعها الذى تقوم به وهكذا^(١) :

ولا نريد أن نفيض في دراسة هذا الموضوع . نظراً لأن العناصر الصوفية في هذه الرسالة — كما سبق أن ذكرنا — تعد عناصر قليلة . وابن سينا نفسه حين كان يصدد دراسة موضوع العلاقة بين المادة والصورة في كتابه « الشفاء » ، ومناقشة هذه المسألة ، مسألة الشوق أو العشق ، قال إن هذه الأشياء يعسر عليه فهمها ، إذ هي أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة ، وعسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم^(٢) .

ويبدو لنا أن المبالغة في تفضيل الصورة على المادة من جانب ابن سينا قد أدى إلى القول بمسألة الشوق أو العشق . صحيح أن أرسطو يعلى من شأن الصورة على المادة وخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار نقده مثلاً لأنطيفون المادى ، ولكننا نجد عند ابن سينا مبالغة كبيرة في هذا المجال .

منه واتصاله به ، وذلك بأن الصوفية إنما يقبلون تجل الخير المطلق على الحقيقة أى على أكل ما في إمكانهم . ومن هنا يقال في لغة الصوفية إن الله تجل لهم أو تجل عليهم ، في حين أنه احتجب عن سواهم . والحقيقة أن ذات الخير المطلق لا تحتجب أبداً ، وإنما هي متجلية دائماً ومتجلية بذاتها، غير أن بعض الثورات قد قصر عن قبول تجليها ، فقيل إن الذات الإلهية قد احتجبت عن تلك الثورات ، وليس الحجاب في ذات الله ، وإنما هو في ذات المحجوبين عن إدراكه ، القاصرين عن قبول تجلياته (مقالة العشق بمجلة الكتاب — مجلد ١١ — جزء ٤ ص ٤٥١)

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٢٥ .

(٢) الشفاء — الإلهيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٩ .

ومن المرجح أن ذلك كان من جانبه نتيجة لإضافته أبعاداً أفلوطينية^(١)، وأبعاداً دينية، بالإضافة إلى تأثيره بالفارابي^(٢). إنه - أي بن سينا - بالغ في تفضيل الصورة على المادة، ونظر إلى المادة على أنها شيء لا محدد، وإلى الصورة على أنها التي تعطي التحديد للمادة، ومن هنا اتصفت بصفات الجوهرية والكمال. وهذا قد يسر له إثبات خلود النفس باعتبارها صورة مفارقة للجسد بعد الموت:

(١) التوضيح الفروق بين نظرة أرسطو إلى المادة والصورة ونظرة أفلوطين ومقارنتها بأراء ابن سينا

يمكن الرجوع إلى كتاب : Duhem : Le système du monde II P. 454

(٢) راجع الجزء الخامس بطبيعة واجب الوجود وصفاته عند الفارابي (الفصل الثاني من هنا

الكتاب) وخاصة فكرة الملتق والممشوق.

٣- رسالة العروس (١) :

هذه الرسالة لا تتضمن إلا القليل جداً من العناصر التي ترتبط بموقف ابن سينا من التصوف .

ويجد فيها إشارة إلى بعض الموضوعات التي يبحث ابن سينا فيها باستقاضة في كتابه «الإشارات والتنبيهات» .

فهو على سبيل المثال ، حين يبحث في هذه الرسالة في ترتيب الموجودات ، ويتحدث عن العقل الفعال ، وعن النفس القلمية ، يريد من ذلك كله إثبات النبوة .

فهو يرى أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، من له النفس القلمية النبوية .

ويخرج ابن سينا من ذلك إلى القول بضرورة وجود السنن من جهة أقوى الناس عقلاً وأزكاهم نفساً ، لا يهيم في الدنيا إلا الضروريات ، ولا يتروخى الرياضة فيما يفعل ، بل يفعل ابتغاء لمرضاة الله ، ويكلم الناس على قدر عقولهم ويفهمهم أمر المبدأ أو المعاد ، مفرقاً بين معاد الأنفس الشريرة ومعاد الأنفس المقدسة (٢) . وهذه كلها موضوعات سبلسها ابن سينا على نحو أكثر تفصيلاً في القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات كما سنرى حين عرض موقفه من التصوف .

(١) راجع ما كتبناه بشأن الاختلافات حول تسمية هذه الرسالة ، في كتابنا : مذاهب فلاسفة

المشرق ص ٢٥١

(٢) رسالة العروس - تحقيق شارل كوكس بمجلة الكتاب - مجلد ١١ - عدد ٤ ص ٢٩٨ -

٤ - رسالة في النبوات وتأويل رموزهم :

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب الصوفية ، وإن كانت جوانب قليلة للغاية ؛ وهذه الجوانب ترتبط ببعض الموضوعات التي يبحثها في القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات .
 وسنشير إليها حين عرض موقف ابن سينا من التصوف ، والذي يتعلق ببيان وجه الحاجة إلى النبي .

٥- الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية :

لا نجد في هذه الرسالة أفكاراً صوفية ، إلا الفكرة الخاصة بالعشق عشق ما هو أدنى لما هو

أعلى :

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول هي :

١ - ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها .

٢ - الدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها .

٣ - الغرض من هذه الحروف .

٦- رسالة في علم الأخلاق :

هذه الرسالة التي يعرض فيها ابن سينا لمعاني كثير من الفضائل الخلقية كالقناعة والعفة والسخاء ، وإذا كانت تدلنا على استفادة ابن سينا من أفلاطون وأرسطو ، إلا أنه يضيف إلى هذه الاستفادة أبعاداً دينية . ثم سنجدّه يشير إلى هذه الفضائل بأبعادها الفلسفية والدينية ، في كتابه الإشارات والتنبيهات ، وخاصة حين حديثه عن درجات العارفين وتمييزه بين الزاهد والعابد العارف ، والزاهد العابد غير العارف .

ويقول ابن سينا في مفتتح هذه الرسالة : إن المعنى بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتركوها بنفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه . . . يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غايه كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصلها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التي بإزائها^(١).

٧ - رسالة في العهد :

هذه الرسالة كسابقتها - أى رسالة في علم الأخلاق - تتضمن تحليلاً موجزاً لبعض الفضائل التي يغلب عليها الجانب الخلقى . وابن سينا يشير إلى هذه الفضائل بصورة أو بأخرى في القسم الصوفى من كتابه « الإشارات والتنبيهات » كما سئرى ذلك في موضعه .

ويقول ابن سينا في أول هذه الرسالة : إنه أى ابن سينا - عاهد الله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل ، عالماً من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة ، وتحصيل كما لها من جهة العلم والحكمة . ثم يقبل على هذه النفس المترية بكاملها الذاتي فتحرسها عن التلطح بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية ، التي إذا ثبتت في النفس ؛ كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير محالط ولا مشاوب وإنما يندمها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب ^(١) .

(١) رسالة في العهد ص ١٤٢ ضمن « نبع رسائل في الحكمة والطبيعات » .

٨- رسالة حى بن يقظان ^(١) :

نستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض المدلولات الصوفية ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار - كما سنشير بعد ذلك - أنها تعتمد من بعض الوجوه على أسطورة قديمة ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال ^(٢) .

ويرى دى بور أن شخصية حى بن يقظان الرمزية ، تبين صعود النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم .

ويظهر حى بن يقظان لابن سينا شيخاً بهى الطلعة قد أوغل في السن ولكنه لا يظهر عليه الضعف والشيب ، ويتطوع بهدياته إلى السبيل .

وقد حاول ابن سينا - كما تحكى القصة - معرفة الأرض والسموات بمحاسن الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامها طريقان : طريق إلى المقرب ويعنى به طريق المادة والشروط طريق إلى المشرق ويعنى به طريق الصور المعقولة التي لا تلامسها المادة . ويقود حى بن يقظان ابن سينا في هذا الطريق ، ويردان معاً شرعة الحكمة الإلهية ، حيث الحسن والذور والسر الأزلى .

فحى بن يقظان يعد هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ، وهو الذى يؤثر في العقل الإنساني ^(٣) .

قلنا إن ابن سينا يعتمد من وجه الوجوه ، في رسالة حى بن يقظان ، على قصة سلامان وأبسال ، وهى التى ترجع إلى العصر اليونانى المتأخر .

ويشير ابن سينا - كما سنرى حين دراسة موقفه من التصوف في مفتتح النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات ، وموضوعه - كما قلنا - مقامات العارفين - إلى هذه الأسطورة ، فيقول : وإذا قرع سمعك فيما يقرعه . وسرد عليك فيما سمعه : قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن

(١) نشرها مهن mehren مع شرح لها ، بالإضافة إلى مجموعة رسائل أخرى لابن سينا ، كرسالته في العشق ورسالته في القدر وغيرها (طبعة ليدن - عام ١٨٨٩ م)

(٢) ترجمها حنين بن إسحق عن اليونانية ونشرت ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات من ص ١٥٨ حتى ص ١٦٨

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠٥-٢٠٦ من الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبورينة .

سلامان مثل ضرب لك، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان، إن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت^(١).

(١) ص ٧٩٠ - ٧٩٣ ويعطينا نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٧٩٧ - ٧٩٨) ، عدة تأويلات للرموز الموجودة في هذه القصة . فيقول : إن « سلامان مثل للنفس الناطقة » وأبسالاً للعقل النظري المترقى إلى أن حصل عقلاً مستقلاً ، وهو درجتها في العرفان ، إن كانت ترقى إلى الكمال « وامرأة سلامان القوة البدنية الأمانة بالشهوة والغضب المتحددة بالنفس صائرة شخصاً من الناس . « وعشها أبسال » ، ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الغائية « وإياؤه » ، انجذاب العقل إلى عالمه . « وأختها التي ملكتها » ، القوة العملية المسماة بالعقل العملي ، المطيح للعقل النظري ، وهو النفس المطمئنة . « وتليسا نفسها بدل أختها » ، تسويل النفس الأمانة ، مطالبها الخسيسة وترويضها على أنها مصالح حقيقية . « والبرق اللاحق من النسيم المظلم » هي الخطفة الإلهية التي تسبح في أثناء الاشتغال بالأمر الغائية وهي جذبة من جذبات الحق . « وإزواجه المرأة » ، إعراض العقل عن الهوى « وفتحه البلاد لأخيه » ، اطلاع النفس بالقوة النظرية على المعبروت والملكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهي وتغلبتها بالقوة العملية على حسن تديرها في مصالح دينها وفي نظم أمور المنازل والمدن ، ولذلك ساء « بأول ذي قرنين » ، فإنه لقب لمن كاد يملك الخانقين . « ورفض الجيش له » ، انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ، وتفوق تلك القوى لعدم التفاتها إليها « وتدفئته بلبين الوحش » إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم « واختلال حال سلامان لفقده أبسالاً » ، اضطراب النفس عند إهمالها بتديرها شيئاً بما تحبها . « ورجوعه إلى أخيه » ، التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تديره البدن . « والطابع » ، هو القوة الذهنية المشتعلة عند طلب الانتقام . « والظلم » ، هو القوة الشهوية الجاذبة لنا يحتاج إليه البدن « وتواطؤهم على هلاك أبسال » ، إشارة إلى اضمحلال العقل في أزدل العمر ، مع استعمال النفس الأمانة لإيها ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والمجزم . « وإهلاك سلامان لإيها » ، ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غايتها . « واعتزال الملك وتفويضه إلى غيره » ، انقطاع تديره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

هذا ما يقول نصير الدين الطوسي ونجد ما يشبهه تماماً عند ذي مور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص ٢٠٦ - ٢٠٧ من الترجمة العربية . فتأويلات الرموز كالاتي :

سلامان = النفس الناطقة

أبسال = العقل النظري (درجة العرفان بالنسبة للنفس)

زوجة سلامان = القوة البدنية الأمانة بالشهوة .

إياه أبسال = انجذاب العقل إلى عالمه

الاستعانة بأختها = القوة العملية التي تسمى العقل المطيح للعقل النظري

تليسا نفسها بدل أختها = تسويل النفس الأمانة

برق البهاء = الخطفة الإلهية : وهي جذبة من جذبات الحق .

٩- رسالة في دفع الغم من الموت:

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب التي تتصل من قريب و من بعيد بالتصوف وهي جوانب موجزة ، سنجد لها أكثر من إشارة في كتاب ابن سينا « الإشارات والتنبيهات » .
من هذه الجوانب التي نجدها في هذه الرسالة^(١) ، أقوال ابن سينا عن سعادة النفس الخيرة العارفة ، والتي تتمثل في اتحادها بالعقل الفعال ، وإن كان اتحاداً ليس تاماً بطبيعة الحال . أما النفوس الأخرى فصيرها الشقاء الأبدي . ومن هنا يكون عزاء النفوس الصافية متمثلاً في أملها في الخلود . أي أن هذا الأمل في الخلود سيكون معيناً لهذه النفوس على نسيان الحياة الدنيا بما فيها من آلام .

ومن هذه الجوانب أيضاً ، وصفه للعارفين - وهو يصدد بيان أخلاقهم وأحوالهم - بالشجاعة لأنهم بمعزل عن تقية الموت .

ويحدد ابن سينا في رسالته ، هذه المخاوف ، مخاوف الموت ، فيما يلي :

- ١ - لا يدري الإنسان ماهية الموت على الحقيقة .
- ٢ - لا يعلم الإنسان مصير نفسه .
- ٣ - الظن بأنه إذا تحلل جسده ، فقد بطلت نفسه واندرت .
- ٤ - الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها .
- ٥ - الظن بأن للموت ألماً عظيماً ، غير ألم الأمراض التي سبقت موته وأدت إلى موته .
- ٦ - اعتقاده بأن عقوبة ستترل به بعد الموت .
- ٧ - الأسف على ما تركه من المال والولد^(٢) .

وبعد أن يحدد ابن سينا مخاوف الموت ، يذهب إلى أن هذه المخاوف تعد باطلة . وهو في دفعه لبعض هذه المخاوف يعتمد - كما سنرى - على ما يقرره في كتبه النفسية ، حول جوهر الإنسان ، وكيف أن هذا الجوهر (النفس) يعد شيئاً متميزاً عن البدن الإنساني ، وكيف ترتب على ذلك اعتقاده أساساً بالمعاد الروحاني .

هذا بالإضافة إلى أننا لا نعلم حساً صوفياً عنده وهو يصدد اعتراضه لي هذه المخاوف ، ويتمثل ذلك إلى حد ما في تسليحه بالقضاء والقدر .

(١) نشرها مهرن Mehren مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية .

(٢) ص ٤٩ وما بعدها من نشرة مهرن .

قلنا إن ابن سينا يدفع مخاوف الموت ، ويرى أنها مخاوف لا مبرر لها . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند دفعه لهذه المخاوف (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٢)

أسباب الخوف من الموت وبيان بطلانها

دفع سبب الخوف	سبب الخوف
الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها	١ جهل ماهية الموت
النفس تبقى في راحة سرمدية ولذة أبدية	٢ الإنسان لا يعلم مصير نفسه
	٣ الظن بأن تحلل الجسد يعنى تحلل النفس
	٤ الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها
الألم بالإدراك والإدراك للحى لا للميت لأنه فقد نفسه	٥ ألم الموت
الخوف من الذنوب لا من الموت ويجب عليه الابتعاد عن الذنوب	٦ خوفه من العقوبة بعد الموت
الحزن لأجل شيء مكروه ، ولو بقي الناس على ما هم عليه لما وسعهم الأرض .	٧ الأسف على ما تركه من مال وولد

(شكل رقم ١٢)

فإذا كان الخوف من الموت راجعاً إلى أن الإنسان لا يدري ماهية الموت على الحقيقة ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها ، أى الأعضاء التى من مجموعها يتكون البدن . وإذا فسد البدن ، فليس معنى ذلك فساد النفس .

يقول ابن سينا محاولاً إثبات ذلك ومستفيداً من براهينه على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها^(١) وأنت إذا تأملت الجوهر الجسماني الذى هو أخس من ذلك الجوهر الكريم ، وجدته غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر ، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض ، فتبطل خواص شيء منه وأعراضه ، فأما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه . وأما الجوهر الروحاني الذى لا يقبل استحالة ولا تغيراً في ذاته ، وإنما يقبل كالاته وتعامات صورته ، فكيف يتصور فيه العدم والتلاشي^(٢) .

(١) راجع براهين ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها في كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ١٧٢ إلى ص ١٨٠ .
(٢) رسالة في دفع الغم من الموت ص ٥٠ .

وإذا قيل إن سبب الخوف من الموت يرجع إلى أن الإنسان لا يدري مصير نفسه ويخشى من تحللها ، فإن ابن سينا يرى أن النفس تبقى في راحة سرمدية ولذة أبدية ، إذ أن هذا الموت يعد كمالاً للإنسان ، لأن حد الإنسان هو أنه حيوان حتى تاطق مانت ، ومن هنا يكون الموت تماماً له وكماً لا ، وبه يصير إلى أفضه الأعلى .

ولا ينسى ابن سينا - مستشهداً في ذلك برأى الحكماء - أن يقسم الحياة إلى قسمين : حياة إرادية وحياة طبيعية . ويقسم الموت إلى قسمين : موت إرادي وموت طبيعي^(١) (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٣) .

أما إذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى ألم الموت العظيم ، إذ هو ألم أكبر من ألم الأمراض التي سبقت الموت وأدت إليه ، فإن ابن سينا يرى أن هذا يعد ظناً كاذباً ، لأن الألم إنما يرجع إلى الإدراك ، والإدراك للحى ، والحياة . ترجع إلى النفس ، فإذا فقد الإنسان نفسه ، فإنه لا يتألم طالما أن جسمه ليس فيه أثر للنفس^(٢) .

وإذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى الخوف من العقاب ، فإن ابن سينا يرى أن هذا لا يعد خوفاً من الموت ، بل خوفاً من العقاب على الذنوب ، ويجب على الإنسان الابتعاد عن الذنوب ، وأن يفعل الحسنات دائماً حتى يتخلص من هذا الخوف : بمعنى أن الإنسان الذي يفعل ذنباً في حياته ، هو الذي يخاف من الموت ، أما الإنسان الذي يفعل الحسنات ، فإنه يقدم على الموت غير هباب ولا وجل .

يقول ابن سينا . أما من يخاف الموت لأجل العقاب ، فليس يخاف الموت ، بل يخاف العقاب ، والعقاب إنما يكون على شيء باق منه بعد الموت ، وهو لا محالة يعترف بذنوب له وبأفعال سيئة يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل ، يعاقب على السيئات لا على الحسنات . فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت . ومن خاف عقوبة على ذنب وجب عليه أن يعترف بذلك الذنب ويحتسبه^(٣) .

بقي إرجاع خوف الناس من الموت ، إلى حزنهم على ما تركوه من مال وولد . وابن سينا - شأنه في ذلك شأن ما فعله بالنسبة لإبطال مخاوف الموت السابقة - يحاول أن يبطل هذا السبب .

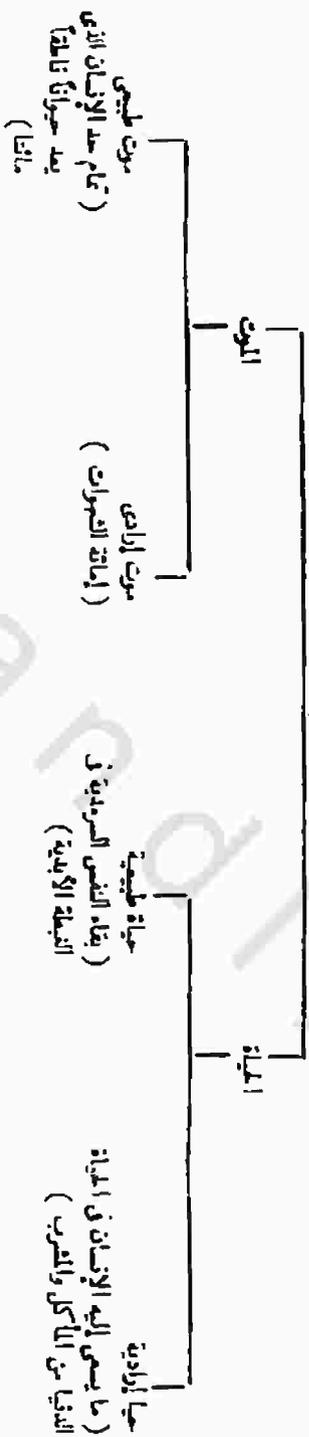
فهو يذهب إلى أن الإنسان من الموجودات الكائنة الفاسدة ، وكل كائن فاسد لا محالة ،

(١) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٢ - ٥٤ .

أقسام الحياة والموت (عند ابن سينا)



(شكل رقم ١٣)

بمحيث إن من أحب أن لا يفسد ، فقد أحب أن لا يكون^(١) .

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بأنه من الأفضل بقاء الإنسان دوماً ، فإن هذا يؤدي إلى إلى أن الأرض سوف لا تستوعب الناس إن مساحة الأرض محدودة ، ومن هنا فهم لا تستوعب الناس حتى لو كانوا قياماً وتراصين . فكيف الحال إذن بالنسبة للناس في حالة سعيهم على الأرض . إن هذه الأرض ليس فيها الآن موضع لقدم ، حدث هذا في مدة يسيرة ، فكيف إذن يكون الحال لو امتد الزمن وتضاعف الناس على هذه المساحة الأرضية المحدودة ؛ إن من يشتهي الحياة الأبدية ، ويكره الموت ، ويظن أن هذا ممكن ؛ فإنه قد وصل إلى حد كبير من الجهل والغباء^(٢) .

يقول ابن سينا مبرراً موت الإنسان وبطلاً لخوفه من الموت : إن الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير المحكم ، هو الصواب الذي لا معدل عنه ، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية فالخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته ، بل هو الخائف من جوده وعظائه . فالموت إذن ليس بردي ، وإنما الردي هو الخوف منه ، فإن الذي يخاف منه هو الجاحد به وبذاته^(٣) .

وهكذا يرد ابن سينا على المخاوف التي تقال حول الموت . ولعلنا - كما أشرنا - نلاحظ حساً صوفياً عند ابن سينا في هذا المجال ، وارتباطاً بين ما يذكره في هذه الرسالة ، وما يذكره في كتاب الإشارات والتنبيهات حين حديثه عن أخلاق العارفين .

يبد أننا نلاحظ - في معرض نقد ابن سينا - أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت - . إنه يكتفي بعرض مخاوف الموت ثم سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض لمليها بطريقة تتعد إلى حد كبير عما ينبغي أن يلتزم به الفيلسوف إن ابن سينا يعتمد بفكرة مسبقة ، هي أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا وجد أفكاراً تعارض تماماً هذه الفكرة المسبقة ، لم يكلف نفسه الوقوف وقفة أطول عند هذه الأفكار ، لأنه بناء على الاعتقاد بهذه الفكرة ، يسارع بالرد على غيرها من أفكار تتناقى معها .

نقول أيضاً ، إن الحس الغائى الصوفى قد غلب عليه ، بل سيطر عليه سيطرة شبه تامة . وأنا هنا لست في مجال نقد أو معارضة لهذا الحس الصوفى الغائى في حد ذاته ، ولكنني أتقد

(١) المصدر السابق ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

استخدامه بهذه الطريقة ، بحيث إن بحثه في مجال الموت قد اصطبغ اصطبغاً شبيه تام بهذا الحس الغائى الصوفى ، ولو كان ابن سينا ملتزماً بما ينبغي على الفيلسوف ، ملتزماً بخصوص الفكر الفلسفى ، لتوقف طويلاً قبل أن يسارع بدفع مخاوف الموت ودفعه لهذه المخاوف تابع من إيمانه بالتساؤل وتغليب الخير على الشر وغيرها من أفكار واتجاهات .

هذا بالإضافة إلى استخدامه عبارات خطائية تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطائية — كما رأينا في الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أنه بذل جهداً في هذه الرسالة ، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية ، نحو تبديد مخاوف الموت. ودليلنا على ذلك ، أنه برغم ما بذله ، فإن مشكلة الموت ما زالت من المشكلات التى يبحث لها الإنسان عن حل ، تماماً كما نبحث في مشكلة الحياة .

إننا لا نطالب ابن سينا بمحل قاطع لهذه المشكلة ، فهذا ليس من طبيعة الفلسفة والفلسف ، ولكن فرق وفرق كبير بين أن نتقدم خطوة نحو البحث في مشكلة الموت ، وبين أن تعالج المشكلة بهذه الصورة السينوية .

١٠ - رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها :

هذه الرسالة تعد إجابة عن سؤال سأله لابن سينا ، أبو سعيد بن أبي الخير إنه يسأله عن سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان^(١) .

ونستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض الدلالات الصوفية . وإذا تساءلنا عن وجه التشابه بين محتويات هذه الرسالة ، وبين أى نمط من أنماط الإشارات والتنبيهات ، باعتباره أهم كتبه في هذا المجال ، مجال التصوف . قلنا إن هذه الرسالة تشبه من بعض الوجوه ما يتحدثنا ابن سينا عنه في النمط العاشر ، من بيان لأسرار الآيات ، أى الأفعال الغريبة والكرامات التى تحدث عن العارفين دون غيرهم ، وكيف أننا نجد تأثيرات من العالم العلوى في العالم السفلى ، وتحدث عن هذه التأثيرات مجموعة من الأفعال على يد بعض الناس دون غيرهم من بقية أفراد البشر .

وابن سينا في هذه الرسالة يتحدث عن تأثير النفوس التى غادرت الأبدان بعد الموت ، في نفوس أخرى في هذا العالم ، نقول إن العقول السماوية تؤثر في عالمنا الأرضى . ومن هنا نجد - فيما يرى ابن سينا - فائدة للدعاء والزيارة .

ففي الدعاء والزيارة اتصال بين نفوس فارقت أبدانها ونفوس غير مفارقه ، بغية جلب خير أو دفع ضرر . وفي الزيارة أيضاً ، كزيارة بيت الله حيث تجتمع العقائد ، نجد حِكْمًا عجيبة في خلاص النفوس من عذابها ، وإعراضاً عن متاع الدنيا وطياتها ، وانصرافاً للفكر إلى قدس الجبروت ، والاستدامة بشروق نور الله تعالى في السر^(٢) .

(١) ص ٤٤ - ٤٥ من نشرة مهرن mehren .

(٢) رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها من ص ٤٥ حتى ص ٤٨ .

١١- رسالة في ماهية الصلاة^(١) :

هذه الرسالة تتضمن بعض الجوانب التي ترتبط من قريب أو من بعيد بما نجده في رسالته النفسانية والإلهية ، وأيضاً رسالته التي حللناها منذ قليل ، وهي رسالته في دفع الغم من الموت ، حين حديثه عن سعادة النفس وشقاؤها ، وعن المعاد الروحاني .

إنه يذهب إلى أن سعادة النفس الخيرة تتمثل في اتحادها بالعقل الفعال ، وإن كان اتحاداً ليس تاماً . أما النفوس الأخرى فحفظها الشقاء الأبدى . وكما نقول إن ضعف الجسم يترتب عليه المرض ، فكذلك نقول إن العذاب يعد نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٢) .

كما نجد نوعاً من الارتباط بين ما يبحثه ابن سينا في هذه الرسالة ، وبين حديثه في الإشارات والتنبيهات عن مقامات العارفين وأحوالهم ودرجاتهم .

وتنقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول . يتحدث ابن سينا في الفصل الأول عن ماهية الصلاة :
ويبين في الفصل الثاني ، كيف أن الصلاة تنقسم إلى ظاهر وباطن ، ويدرس في الفصل الثالث كيفية تعلق كل قسم من هذين القسمين ، بصنف من الناس .

قلنا إن موضوع الفصل الأول البحث في ماهية الصلاة . فابن سينا يبين لنا أن فعل النفس الإنسانية الناطقة يعد أشرف الأفعال ، لأنها أشرف الأرواح ، ففعلها هو التأمل في الصنائع والتفكير في البدائع^(٣) . وهذا الفعل ، أي فعل النفس الإنسانية الناطقة يختلف عن أفعال النفس النباتية والنفس الحيوانية .

ويرى ابن سينا أن الصلاة هي تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية ، والتعب الدائم للحق المطلق طلباً للشواب السرمدي ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) الصلاة عماد الدين . والدين يعد تصفية للنفس الإنسانية عن الهواجس الشيطانية والبشرية والإعراض عن الأعراض الدنيوية .

معنى هذا أن ابن سينا إذا كان يرى في الصلاة تشبهاً من جانب النفس الناطقة بالأجرام الفلكية ، فإن مرد ذلك أن هذه الأجرام السماوية والجوهر العلوية تعد أتم المخلوقات لبعدها عن الفساد والتغير . وإذا كان الدين يصنى النفس من الشوائب ، والصلاة عماد هذا الدين ، فإن

(١) نشرها مهرن mheren ضمن مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٢٨ إلى ص ٤٣ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠٥ من الترجمة العربية .

(٣) رسالة في ماهية الصلاة ص ٣٢ - ٣٣ .

في الصلاة اقتراباً من الكمال ، كما تكون الأجرام الفلكية مقربة من الكمال .

ويبدو لنا أن هذه الفكرة من جانب ابن سينا تشبه من بعض الزوايا ، فكرة الكندي التي يعبر عنها من خلال رسالته في « سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » فالأجرام العلوية تطيع الله كما نطيعه نحن أفراد البشر عن طريق الصلاة والصيام وغيرهما من عبادات . ويختم ابن سينا الفصل الأول من رسالته ، مبيناً حقيقة الصلاة ، ومعبراً عن ذلك بلغة صوفية إلى حد كبير .

فهو يقول : « إن العبادة هي معرفة واجب الوجود ، وعلمه بالسر الصافي ، والقلب النقي ، والنفس الفارغة : فإذا حقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوجدانية ووجوب وجوده وتزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلواته . وأعني بالإخلاص ، أن يعلم صفات الله بوجه لا يئس للكثرة فيه مشرع ، ولا للإضافة فيه مترع . فن فعل وصلّى هذا ؛ فقد أخلص وما غوى . ومن لم يفعل ؛ فقد أفرى وكذب وعصى ^(١) . »

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا في هذا الفصل حقيقة الصلاة ، فإنه حين يتقل من هذا الفصل الأول إلى الفصل الثاني ، يبين لنا كيف أن الصلاة تنقسم إلى قسم ظاهر وقسم باطن . إن القسم الظاهر هو القسم الرياضي والقسم الباطن هو القسم الحقيقي .

ويبدو لنا ابن سينا في هذه الفقرة مفرقاً بين ظاهر الشرع وباطن الشرع ، وهي تلك الفقرة التي نجدها عند بعض المتصوفة (راجع القسم الأول من هذا الفصل) .

فهو يرى أن الظاهر هو الأمور به شرعاً والمطلوب وضعاً ، ألزمه الشارع وكلف الإنسان به وجماع صلاة ، فإن هذه الصلاة تمد قاعلة الإيمان . ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) لا إيمان لمن لا صلاة له . كما أن هذه الصلاة تعد أشرف الطاعات ومرتبتها أعلى من سائر العبادات ^(٢) .

وإذا كان هذا القسم من الصلاة يعد قسماً معبراً عن الظاهر والرياضي ، فإن سبب ذلك أنه يرتبط بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود . والهدف منها متابعة روح الإنسان لجسمه حتى يفترق الإنسان عن الحيوان . فإله قد كلف بها إنساناً عاقلاً بالغاً لكي يشبه جسمه بروحه ، من التضرع إلى خالقه تعالى ، حتى يفارق البهائم . فإن البهائم متروكة عن الخطاب ، لا تخضع للثواب والعقاب والحساب . وأما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لا مثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية ^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦ .

يقول ابن سينا إن الشارع قد علم أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل ، فلا بد لهم من من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية ، فسلك طريقه ومهد قاعدة ترتبط بظواهر الإنسان وبها يفترق الإنسان عن التشبه بالبهائم^(١) .

هذا عن القسم الأول ، وهو القسم الظاهر . أما القسم الثاني ، فهو الباطن الحقيقي . إنه مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأمانى .

إن ههنا القسم يجرى بجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية . إنه يتمثل في مناجاة الرب .

ونود أن نشير إلى أن المناجاة التي يقصدها ابن سينا ، ليست مناجاة بالأعضاء الجسمية ولا بالألكن الحسية ، ولكنها تضرع إلى الرب بالنفس الناطقة العاملة العارفة بوحداية الله الحق من غير إشارة بجهة .

ويدافع ابن سينا عن ذهابه إلى أن هذه المناجاة ليست بالأعضاء الحسية ، بالقول بأن المناجاة الحسية لا تصلح إلا بالنسبة لمن يحيط به مكان ويطراً عليه زمان . أما الواحد المتزه الذي لا يحيط به مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا يشار إليه بجهة من الجهات ، ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات ، فتأنيده لا تكون مناجاة حسية لأنه غائب عن الحس غير مرئي . ومن عادة الجسم أن لا يتأجى ولا يجالس إلا من يراه ويشير إليه . فحيث تكون المناجاة الحسية مع الغائب محالة ، ولا بد أن تكون مناجاة نفسية .

يقول ابن سينا : إن مناجاته تعالى بالظواهر بحسب المظنون والموهومات أمحل المحالات . وقول النبي (ص) إن المصلى يتأجى ربه ، محمول على عرفان النفوس المجردة الحالية الفارغة عن حوادث الزمان وجهات المكان . فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية ، ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمية . فبين أن الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية ، ولتعبد المحض هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية^(٢) .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الفرق بين القسم الظاهري والقسم الباطني ، ورفع من شأن القسم الباطني على القسم الظاهري ، فإنه يرى أن لكل قسم فريقاً من الناس .

ولكن كيف توصل إلى ذلك ؟

إنه يذهب إلى أن الإنسان متفاوت بحسب تأثير قوى الأرواح المركبة فيه . فن غلب عليه

(١) المصدر السابق ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ - ٣٨ . وإذا كان ابن سينا يعلى القسم الباطني على القسم الظاهري ، فإنه يستدل على ذلك بقوله تعالى : إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، وراقة يعلم ما تصنعون .

طبعه الحيوانى فإنه عاشق للبدن . ويجب نظامه وتربيته وصحته وأكله وشربه ولبسه وجلب منفعة ودفع مضرته . وهذا الصنف يعد من عداد الحيوانات . إن أيامه مستغرقة فى الاهتمام ببدنه ، وأوقاته موقوفة على مصالح شخصه . إنه غافل عن الخالق ، جاهل بالحق ، ولا يجوز له أن يتهاون بأوامر الشرع حتى يفيض الله عليه بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويوصله إلى منتهى أمله^(١) .

أما الصنف الثانى ، فهو من غلبت عليه قواه الروحانية ، وسيطرت عليه النفس الناطقة ، وتجرد عن الاشتغال بالأشياء الدنيوية وهذا الصنف هم أصحاب التعبد الروحاني^(٢) . وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن ماهية الصلاة ومعناها ، وكيف تنقسم الصلاة إلى ظاهر وباطن ، وتعلق كل قسم بصنف من الناس .

(١) المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

١٢ - رسالة الطير :

هذه الرسالة بتشبيهاها ورمورها تذكرنا من بعض الجوانب بقصة حى بن يقطان لابن سينا .

ولا تخلو هذه الرسالة من بعض الدلالات الصوفية ولكنها دلالات لا يعبر ابن سينا عنها بوضوح ، ولذلك قد تختلف التأويلات بشأنها .

وعلى كل فإننا نجد فيها دعوة إلى التخلص من قيود المادة سعياً وراء الروح وهذا التخلص مما هو مادى (الأدنى) إلى ما هو روحى (الأعلى) هو ما يسعى إليه الصوفية بمجاهداتهم وعن طريق المقامات التى برتقون فيها من مقام إلى مقام .

يبد أنه من التصف تأويل هذه الرسالة فى كثير من جوانبها تأويلاً صوفياً ، نظراً لأنها غير مقطوعة الصلة ببعض الجوانب الفلسفية الرئيسية عند ابن سينا . إنه إذا كان يفضل الروح على الجسد الذى يعد سجناً للروح ، فإننا نجد هذا الموقف من جانبه حين يتحدث عن مجالات إلهية ومجالات نفسية فى مؤلفاته العديدة . ولكن الأثر الأنفلاطونى يعد موجوداً فى هذه الرسالة أكثر من رسائل أخرى له فيها الأثر الأرسطى .

وكل ما نريد قوله هو أن المعانى والرموز الصوفية موجودة فى ثنايا هذه الرسالة ، وإن كان من الصعب تأويل كل الرسالة تأويلاً صوفياً^(١) .

(١) نشرها مهران schren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٣٢ إلى ص ٤٨ وراجع تمليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . على هذه الرسالة ومقارنتها برسالة الطير للقرائى ، وذلك فى حواشى ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام « لدى بورمن ص ٢٢٤ إلى ص ٢٢٨ وراجع أيضاً .

١٣ - رسالة في القدر^(١) :

هذه الرسالة لا تخلو هي الأخرى من بعض الدلالات الصوفية . بل إن هذه الدلالات في هذه الرسالة تعد أكثر بروزاً مما نجده في رسائل أخرى له كرسالة العروس ورسالة العشق وغيرها .

والموضوع الرئيسي الذى يبحثه ابن سينا في هذه الرسالة - كما يدل على ذلك عنوانها - هو موضوع القضاء والقدر .

وإذا كنا قد قلنا بأن ابن سينا يتجه في هذه الرسالة اتجاهًا صوفيًا ، فإن سبب ذلك أنه يسلم بالقضاء والقدر ، ويتجه اتجاهًا جبريًا ، وهو الاتجاه الذى نجده عند الزهاد والعباد والمتصوفة . إنهم لا يوافقون على القول بحرية الإرادة عند الإنسان ، قائلين إن كل ما فى الكون من كائنات ، ومن أفعال لهذه الكائنات ، إنما ينسب إلى الله تعالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان يتجه في هذه الرسالة نحو القول بالجبر والتسليم بالقضاء والقدر ، فإن هذا الاتجاه من جانبه يعد مخالفًا لكثير من الآراء التى نجدها في مجالات فلسفية عديدة بحث فيها ولا نجد فيها هذا الاتجاه .

فدراسته مثلاً للعلاقة بين الأسباب والمسببات ، وقوله بعقل أربع هي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية ، هذا المجال من الدراسة عنده يعد مجالاً يتجه فيه ابن سينا اتجاهًا عقلياً إلى حد كبير وذلك غير اتجاهه في هذه الرسالة وغيرها من رسائل تصم بالسمعة الصوفية .

قلنا إن ابن سينا يؤيد في هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير . ولكن المقدمات التى أدت به إلى هذا القول : غير المقدمات التى أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهًا جبريًا برغم قولهم بفكرة الكسب التى فيما نرى من جانبنا أنها فكرة جبرية .

صحيح أن النتيجة التى وصل إليها ابن سينا تعد مطابقة إلى حد كبير مع النتيجة التى وصل إليها الأشاعرة . ولكن المقدمات عنده تختلف عن المقدمات عند الأشاعرة . إن الحس الصوفى عنده يعد مقلمة أدت به إلى نتيجة تتمثل فى نسبة كل شيء إلى الله تعالى . والحس الجلىلى

(١) نشرها مهران mehren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ١ إلى ص ٢٥ . وانظر أيضاً تحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبوريلة لهذه الرسالة ، وذلك فى حواشى ترجمة لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور من ص ٢١٢ إلى ص ٢٢٤ .

الدينى بعد مقدمة أدت بالأشاعرة إلى القول بالجبر أو هكذا يظنون .

وفى هذه الرسالة نجد شخصيات ثلاثة يدور بينهم الحوار شخصية المتكلم ، وهو متكلم معترى لا أشعرى ، نظراً لأنه يقول بالاختيار ويرى أن القدر لا سلطان له إلا على عدد من الأسباب مضبوط . إذ لو كان القدر مصدر أفعالنا ، لما وعدنا الله بالثواب وتوعدنا بالعقاب ، كما أنه يتخذ من العقل مرشداً له وهادياً ؛ ومن هنا فإن هذه الشخصية التى نجدها فى هذه الرسالة تعد كما قلنا شخصية معبرة عن الرأى الاعترالى فى موضوع القضاء والقدر لا عن الرأى الأشعرى . والشخصية الثانية هى شخصية ابن سينا . أما الشخصية الثالثة فهى شخصية حى بن يقظان ، وابن سينا يعبر عن آرائه من خلال شخصية حى بن يقظان .

oboeikendi.com

ثالثاً : اللذة الباطنة الحسية

« العارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا * .
(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤)

ويتضمن هذا الجزء العناصر والنقاط الآتية :

- ١ - تمهيد .
- ٢ - اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية .
- ٣ - الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال .
- ٤ - نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا من خلال منظور عقلاني .

opbeikend1.com

ثالثاً - اللذة الباطنة واللذة الحسية :

١ - تمهيد :

اتفق لنا فيما سبق كيف أن بعض مؤلفات ابن سينا تتضمن جذوراً وجوانب صوفية . هذا إذا نظرنا إلى التصوف لا على أنه تجربة روحية عاطفية عاشها صاحبها ، بل على أنه تعبير بصورة من الصور عن جانب وجداني غير عقلي . بمعنى أن حياة ابن سينا المغرقة في اللذات الحسية والشهوات ، بالإضافة إلى مشاغله السياسية والاجتماعية العديدة^(١) ، لم تتيح له الفرصة لأن يعيش كما ينبغي أن يعيش الزاهد العابد . ولا أن يجي كما يجي المتصوف الذي يمر بالأحوال والمقامات .

قد يقال إن ابن سينا قد ارتضى التصوف طريقاً له في نهاية حياته ، بدليل الجزء الذي كتبه في الإشارات والتنبيهات ، والذي يعد - كما يذهب كثير من المصنفين لكتبه آخر كتبه .

ولكن هذا القول لا نرتضيه ولا نوافق عليه ، طالما أننا نجد بعض الجذور الصوفية في فلسفته والتي عبر عنها في كتب أخرى غير كتاب الإشارات والتنبيهات ، ومنها كتب متقدمة . وكل ما في الأمر أن الجزء الذي كتبه في آخر مؤلفاته يعد - كما سبق أن ذكرنا - أو في وأدق ما كتبه عن الجانب الصوفي . وإذا كنا قد نبهنا أكثر من مرة إلى أن التصوف عنده ليس كتصوف الكثيرين ممن أقاموا تصوفهم على أسس راسخة من الزهد والعبادة ، فإن هذا يؤكد لنا أن هذا الجزء الذي كتبه في الإشارات والتنبيهات لا يعنى تحولاً رئيسياً من منهج فلسفي إلى منهج صوفي .

معنى هذا كله أن المشكلة الرئيسية التي يجب أن ندير بحثنا حولها حين دراسة فكر ابن سينا ، وبخاصة أننا بصدد الحديث عن ثورة العقل في الفلسفة العربية . هي كالاتي : هل كان ابن سينا في هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي بحثها معبراً عن منهج عقلي فلسفي أم معبراً عن منهج صوفي قلبي وجداني ؟ متى كان ابن سينا ملتزماً بالمنهج العقلاني ومتى كان متخلياً عن هذا المنهج إلى منهج آخر ؟

قلنا هذا فيما سبق ونكرر على القول به لأنه سيبتين لنا عند ابن سينا نوعاً من التزاوج بين بعد فلسفي وبعد صوفي . قد نجد عنده فكرة فلسفية لها جذورها الصوفية : وقد نجد عنده فكرة

(١) راجع في تفصيلات حياة ابن سينا، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١ - ٣٧ .

صوفية ترتبط من قريب أو من بعيد بالبعد الفلسفي . ومهمتنا الآن الفصل والكشف عن كل فكرة من الأفكار وهل لها بعدها الفلسفي أم كان لها بعدها الصوفي . وما سيسهل مهمتنا إلى حد ما في القيام بهذا الفصل والكشف أن خصائص الفكر الفلسفي يختلف عن خصائص الفكر الصوفي :

وإذا كنا نركز دراستنا الآن على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فإن سبب ذلك - كما سبق أن أشرنا أكثر من مرة - أنه أوفى ما كتبه في هذا المجال ، كما يمثل بلورة لكثير من المبادئ والجنود التي سبق أن عبر عن بعضها بصورة متناثرة في مؤلفات ورسائل أخرى له ، وسبق أن أشرنا إليها (راجع تالياً من هذا الفصل) .

٢ - اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية :

يبدأ ابن سينا بحثه للجانب الصوفي في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ، بالنمط الثامن وموضوعه « البهجة والسعادة » ، فيرى أن العوام قد يرون أن اللذات القوية هي اللذات الحسية ، بحيث تكون ما عداها من لذات ، لذات ضعيفه ، أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة .

ويرد ابن سينا على هذا الزعم ، بأن يبين لهذا الفريق من الناس بأننا قد نترك لذة حسية ، في سبيل لذة أخرى غير حسية ومن أمثلة ذلك :

١ - لاعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له نوع من الطعام فيرفضه مفضلاً اللذة التي يجدها في لعب الشطرنج .

٢ - طالب العفة والرئاسة قد يؤثر الحشمة على المتكoch والمطموم .

٣ - الكريم قد يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة ، على لذة التمتع به .

٤ - كبير النفس ينظر باستخفاف إلى الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك في سبيل المحافظة على ماء الوجه . بل إنه قد يهجم على العدو متعرضاً للخطر ، نظراً لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت . فهذه اللذة أفضل عنده من لذة الحياة .

ومن هذه الأمثلة وغيرها يتهى ابن سينا إلى القول بأن اللذات الباطنة تعد أعلى وأسمى من اللذات الحسية^(١) .

ونستطيع اعتماداً على شرح الطوسي^(٢) لهذا الجانب ، وضعه في صورة قياسية كالآتي :

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ص ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ . ويقول ابن سينا في القسم الإلهي من كتاب الشفاء (ص ٤٢٧) : « وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يملك ، وعرضت عليك شهوة ، وغيرت بين الظفرين ، استخففت بالشهوة ، إذا كنت كريم النفس . والأنفس العامية أيضاً ، فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الفرامات والألام القادحة بسبب انتضاح أو خجل أو تعبير أو سوء حالة . وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر في وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ، ويصير لها على المكروهات الطبيعية . فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء . فكيف في الأمور البهية العالية ؟ ألا إن النفس الحسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قبل من المآذير . ه .

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١ ص ٧٥٠ - ٧٥١ .

الفرد قد يؤثر لذة غير حسية على لذة حسية (مقدمة صغرى)
كل ما هو آثر عند شخص فهو ألد بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيد (مقدمة
كبيرة) .

..: اللذة غير الحسية (الباطنة) أعلى من اللذة الحسية (النتيجة)

ولم يقتصر ابن سينا على إثبات ذلك بالنسبة لكائنات الناطق فقط . أى الإنسان ، بل إنه
يدلل عليه بالنسبة للحيوانات العجم . فهو يرى مثلاً أن كلاب الصيد قد تؤثر اللذة^(١) الوهمية
التي تالها حين تتوقع لإكرام صاحبها لها ، على لذة الأكل برغم جوعها .

والمرضعة من الحيوانات قد تفضل أولادها على نفسها . بل إنها قد تخاطر للدفاع عن أولادها
وحمايتهم أعظم من مخاطرتها للدفاع عن نفسها^(٢) .

وإذا قال قائل بأننا لو وصلنا إلى حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فإننا لا نجد
سعادة لنا ، فإن ابن سينا يرى في معرض الرد على هذا القول ، أن القائل بهذا يجب أن يبصّر
ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التي للملائكة وما فوقها ألد وأبهج من حال الأنعام ، بل
كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها^(٣) .

وبهذا يدل ابن سينا بعد ضرب أمثلة من أفعال الحيوانات الناطقة وغير الناطقة على أن
اللذات الباطنة أعظم من اللذات الحسية الظاهرة .

وإذا كانت هذه اللذات الباطنة لذات غير عقلية ، فكيف الحال إذن في اللذات العقلية ؟
إن هذه اللذات العقلية أفضل وأعظم من اللذات الأخرى .

يقول ابن سينا في آخر الفصل الأول من النمط الثامن : إذا كانت اللذات الباطنة أعظم
من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية^(٤) .

(١) يعرف ابن سينا اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو
كذلك . ويعرف الألم بأنه إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر (الإشارات والتنبيهات ط ٨
ف ٣ ص ٧٥٣ - ٧٥٤) .

(٢) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

(٣) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥٢ .

(٤) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

٣ - الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال :

نود الآن الإشارة إلى بعض الأمور التي تنهض دليلاً على ما قلناه من أننا نجد في تصوف ابن سينا تأثيراً بأبعاد فلسفية ، وتأثيراً في أفكاره الفلسفية بأبعاد صوفية ، أي ذلك الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي .

(١) حين يبرهن ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة^(١) وخاصة في دليل الإنسان المعلق في الفضاء نراه يميز تمييزاً حاسماً قاطعاً بين النفس والجسد ، ويثبت وظائف للنفس لا يستطيع الجسم أن يقوم بها . وهذه التفرقة الحاسمة بين نفس وجسد في معرض تدليله على جوهرية النفس يذكّرنا بتفرقة بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية . فإذا كانت النفس أعلى وأسمى من الجسد ، فإنه نتج له القول بأن اللذات الباطنية العقلية أسمى من اللذات الظاهرة الحسية .

(ب) إذا كان تفصيلاً للصورة على المادة وللنفس على الجسد نذيراً بما انتهى إليه في تصوفه ، فإن نظريته في المعرفة كانت كذلك أيضاً^(٢) .

إننا لو قارنا بين مختلف كتبه ورسائله في هذا المجال ، وجدنا آراء متعارضة في بعض جوانبها وهذه الآراء تتجه نحو تفسير المعرفة تفسيراً حسيّاً عقليّاً تارة وتفسيراً إشراقياً تارة أخرى إنه تارة يفسر عمل العقل باعتماده على الحواس ، أي استخلاص الكلّيات بتجربتها من الجزئيات التي تتركها الحواس . وتارة ينسب إلى العقل الفعال وهو خارج عن القوى العقلية ، إدراك هذه الكلّيات وتفسير عملها ، بمعنى أن تصور الكلّي يكون راجعاً إلى العقل الفعال أكثر من رجوعه إلى قوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني .

إنه يذهب في طبيعيات « الشفاء » وفي رسالته في « أحوال النفس » إلى أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العمل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج .

وهو يرى أن هذا العقل تكون نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا ، فإذا كانت الشمس تبصر بذاتها بالفعل ، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً ، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا .

(١) راجع تفصيلات هذا الموضوع في كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع في هذا المجال كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق» ص ١٨٣ وما بعدها تحت عنوان

« قوى النفس الإنسانية والمقول التي توجد لها » .

بل إنه في بعض الفصول من القسم الطبيعي من كتاب الإشارات والتنبيهات ، شبه عمل العقول وخاصة العقل الفعال ، تشبيهات تعد قريبة إلى حد ما من التشبيهات الصوفية ، مشيراً إلى الآية القرآنية : « الله نور السموات والأرض . مثل نوره كشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة . الزجاج ككأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها بضيء . ولو لم تمسه نار نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شيء عليم .

دليل هذا قول ابن سينا : « ومن قواها - أى النفس الإنسانية - ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل . فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة . ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتأثر بها لاكتساب التواني : إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفاً ، أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلاً بالملكة ، وهى الزجاجية والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها بضيء ولو لم تمسه نار . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال : أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهى نور على نور . وأما القوة : فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المقروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً . وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار^(١) .

ويمكن اعتماداً على رسالة ابن سينا « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم^(٢) » وأمثالهم « وعلى شروح نصير الدين الطوسي^(٣) » على الإشارات والتنبيهات ، توضيح ذلك عن طريق الشكل

(١) الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي - الفصل العاشر من ص ٢٦٣ حتى ص ٢٦٧ .

(٢) ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) يرى نصير الدين الطوسي في ممرض شرحه (ص ٣٦٦ وما بعدها) ، على هذه الفكرة ، أن هذه الفكرة لما كانت مطابقة لقول الله تعالى ، وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فإن ابن سينا قد فسر مراتب العقل بما تشير إليه الآية القرآنية على النحو التالي :

١ - « المشكاة » شبيهة بـ « العقل الهيولاني » ، لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور - لا على التساوي لاختلاف السطح والثقب فيها .

٢ - « الزجاجية » شبيهة بـ « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول .

٣ - « الشجرة الزيتونة » شبيهة بـ « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

٤ - « الزيت » شبيه بـ « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

الآتي (انظر شكل رقم ١٤) الذي نجد فيه ما يقابل الكلمة القرآنية (الطابع الصوفي) من مصطلح فلسفي في نظرية ابن سينا في المعرفة .

الكلمة القرآنية والمصطلح الفلسفي

(عند ابن سينا)

العقل الفعّال	_____	النار
العقل بالفعل	_____	المصباح
العقل المستفاد	_____	نور على نور
القوة القدسية	_____	يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار
الحدس	_____	الزيت
الفكرة	_____	الشجرة الزيتونة
العقل بالملكة	_____	الزجاجة
العقل الهولاني	_____	المشكاة

(شكل رقم ١٤)

- ٥ - والى « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار » ، شبه « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل .
- ٦ - « نور على نور » « بالعقل المستفاد » ، فإن الصورة الممقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر
- ٧ - « المصباح » شبه « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتبه
- ٨ - « النار » « بالعقل الفعّال » لأن المصابيح تشتعل منها .

٤ - نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا في خلال منظور عقلاني :

نود قبل أن نتقل من دراستنا لهذا المجال من التصوف السينوي ، إلى البحث في مجال آخر من مجالات هذا التصوف ، أن نقول في معرض نقد ابن سينا ، إنه كان يجلس به عدم انفصل بهذه الصورة بين نفس وجسد ، أو بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية .

ولكنها فكرة الأفضل والأشرف التي تمسك بها فلاسفة العرب والتي أدت بهم إلى نتائج خاطئة إلى أكبر حد .

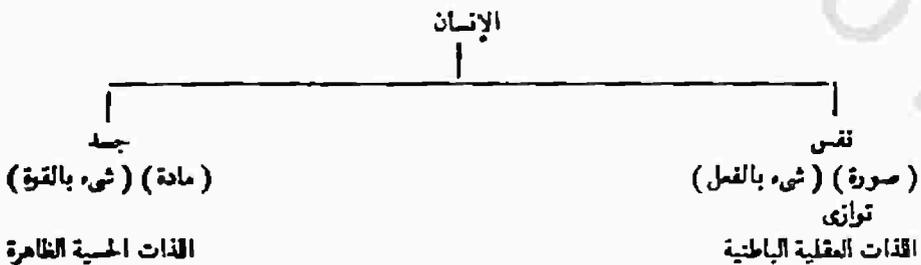
لهم إذا وجدوا شيئين أ ، ب كانوا يصرون على مفاضلة واحد منهما على الآخر ، بدلا من القول بالتكامل بينهما .

ولكن ما الفائدة التي نجنيها من ضرورة القول بفكرة الأفضل والأشرف والتي تقدم لنا تصورا كيفية لا تحديداً كميًا . ما فائدة الاستناد إليها في مجال المقارنة بين النفس والجسد أو في مجال اللذات الحسية واللذات العقلية .

إن ابن سينا كان بإمكانه الابتعاد عن هذه التفرقة الحاسمة والتي قد لا تتيح مجالاً للالتقاء بين أ (نفس مثلا) ، ب (جسد مثلا) ، والقول بدلا من ذلك بفكرة التكامل والتعاون والاتصال .

ولكنها التفرقة بين الصورة والمادة ، هذه التفرقة هي التي أدت به إلى ما أدت . الصورة أسمى من المادة لأن الصورة تمثل الشيء بالفعل والمادة تمثل الشيء بالقوة . وما هو بالفعل أفضل مما هو بالقوة ، فيتبع إذن أن الصورة عنده أفضل من المادة ، وهذه المادة هي التي تتحرك شوقاً نحو الصورة . وإذا كانت النفس توازي الصورة بالنسبة للكائنات الحية ، فلا بد في رأيه من القول بأفضلية النفس على البدن ، وهذه الأفضلية هي نفسها التي طبقها في معرض مقارنة بين لذات عقلية باطنة ولذات حسية ظاهرة (راجع شكل رقم ١٥) .

اللذات للعقلية والحسية وارتباطها بالنفس والجسد



(شكل رقم ١٥)

رابعاً - العارفين : مقاماتهم وصفاتهم

« العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ، لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه . هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوسيلة إلى شيء غيره هو الغاية ، وهو المطلوب ذاته . »

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٥ ص ٨١٠ - ٨١٥)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- ١ - تمهيد .
- ٢ - العارفين المنتزهون وخلصهم إلى عالم القدس .
- ٣ - مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق .
- ٤ - الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين .
- ٥ - الصفرقة بين الزاهد والعابد والعارف .
- ٦ - الصلة بين فعل الزاهد والعابد ، وإثبات النبوة .
- ٧ - قصد العارف أفضل من قصد غير العارف .

رابعاً – العارفين : مقاماتهم وصفاتهم :

(١) تمهيد :

بيناً فيما سبق كيف أن ابن سينا قد ذهب إلى النمط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات إلى أن اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية الظاهرة مقدماً على ذلك بعض الأدلة سواء من السلوك الإنساني أو السلوك الحيواني . كما كشفنا عن مدى الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال من مجالات دراسته للتصوف . وأخيراً اقتصرنا على توجيه النقد إلى فكرة واحدة من الأفكار التي ترى من جانبنا أنها تعد الأساس لتفرقة هذه بين اللذات الباطنة العقلية واللذات الحسية ، وهي فكرة الأفضل والأشرف .

ونريد الآن أن نتقل من دراستنا لهذا المجال ، إلى مجال آخر من المجالات التي بحث فيها ابن سينا ، وهذا المجال يتركز حول دراسة مقامات العارفين وصفاتهم .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بحث في النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات في مقامات العارفين ، محدداً الصفات التي يتصفون بها ، ومبيناً لنا الفروق بين الزاهد والعابد والعارف ، إلا أن حديثه في هذا المجال لا يبدأ بالنمط التاسع ، بل يبدأ ببعض الفصول الأخيرة من النمط الثامن ، وهي فصول ستة تبدأ من الفصل الرابع عشر وتنتهي بالفصل التاسع عشر .

لهذا نجد أنه من المناسب الإشارة بإيجاز شديد إلى موضوع هذه الفصول ، إذ تعتبر كما ذكرنا مقدمات يبدأ بعدها في دراسة مقامات العارفين والصفات التي يتصفون بها .

ونستطيع أن نبلور المجالات التي بحث فيها ابن سينا قبل حديثه عن هذه المقامات والصفات ، والتي تعد كما ذكرنا مجموعة من المقدمات ، حول موضوعين هما : ما يحدث للعارفين المنتزهين حالة تخلصهم من أدران البدن ، وأيضاً : مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكري العشق والشوق .

٢ - العارفين المتزهون وخلصهم إلى عالم القدس :

نستطيع القول بأن هذا الموضوع ، والموضوع الذى يليه ، يعتبران حلقة الاتصال بين ما سبق أن بحثه ابن سينا (اللذات العقلية والحسية) ، وبين ما سيبحث فيه بعد ذلك وهو مقامات العارفين وصفاتهم .

فابن سينا يرى أن العارفين المتزهين^(١) ، إذا تخلصوا من أدران البدن ومن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وحصلت لهم اللذة العليا^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يرى أن هذه اللذة لاتعد مقصورة على حالة ما بعد الموت ، بل إنها قد توجد والنفس في البدن ، أى والإنسان على قيد الحياة . إذ أن من يستغرقون في تأمل الجبروت ، ويعرضون عن الشواغل الدنيوية ، يكون نصيبهم من هذه اللذة نصيباً كبيراً للدرجة أنه يشغلهم عن كل شئ .

ولعل هذا سبب قول ابن سينا عنهم ، بأنهم خلصوا إلى عالم القدس . إذ كان هذا القول - فيما يرى الطوسى^(٣) - يعنى أن العارفين كانوا على علم به ، فصاروا بعد الموت ذوى عيان له ، بمعنى أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى عالم القدس أثناء الحياة ، فإن هذا لا يعد ذهاباً كلياً ، أما بعد الموت فإنه يعد ذهاباً بالكلية ، بحيث تحدث لهم اللذة العليا .

وإذا كان ابن سينا - كما سبق أن ذكرنا - قد دلت على أن اللذات الباطنة أفضل من اللذات الحسية الظاهرة ، فإنه في هذا المجال ، وهو في معرض القول بأن العارفين تحدث لهم اللذة حتى قبل الموت ، بدلت على ذلك ، بأن بعض النفوس إذا سمعت ذكراً روحانياً ، أصابها الوجد واللذة والفرح .

يقول ابن سينا : والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يغلظها مباشرة الأمور الأرضية الجسدية ، إذا سمعت ذكراً روحانياً ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشياً غاش شائق لا يعرف

(١) يرى الطوسى أن ابن سينا يقصد من لفظه « العارف » ، الكامل بحسب القوة النظرية ، ويقصد « بالمتزه » ، الكامل بحسب القوة العملية ، فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلاقات الجسدية . (شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات ص ٧٧٤ - ٧٧٥) .

(٢) الإشارات والتنبيهات (القسم الصوفى) ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤ - ٧٧٥ . وراجع أيضاً

كتاب الدكتور إبراهيم بيوى مذكور « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) شرح الطوسى ص ٧٧٥ .

صبيه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة ، وقد جرب هذا تجريباً شديداً^(١)

وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن اللذة التي تتحدث للعارفين المترهين في حالة ذهابهم إلى عالم للقدم والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلي (قبل الموت) .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٨ ص ٧٧٦ .

٣ - مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق :

ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا ، قبل بحثه في مقامات العارفين وصفاتهم ، يدرس موضوعين في الفصول الستة الأخيرة من النقط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات .
وإذا كنا قد درسنا الموضوع الأول منها ، فإننا نتقل الآن إلى دراسة الموضوع الثاني من هذين الموضوعين .

ونود أن نشير إلى أن حديث ابن سينا عن مراتب الجواهر العاقلة^(١) يرتبط ارتباطاً رئيسياً بما نجده في رسالته في «العشق» والتي لا تخلو - كما سبق أن ذكرنا - من بعض الدلالات الصوفية يذهب ابن سينا إلى أن الجواهر العقلية مرتبة في خمس مراتب هي :

١ - المرتبة الأولى : مرتبة الله تعالى ، الواجب الأول . يقول ابن سينا : « أجل مبهج بشيء ، هو الأول ، بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً ، الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم ، وهما منبعها الشر^(٢) .

وإذا كان ابن سينا يرتب هذه الجواهر على أساس فكرتي العشق والشوق ، فإنه يرى أن هذه المرتبة الأولى مرتبة عشق لا شوق . (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٦) .

وهو يميز بين العشق والشوق . فالشوق يعد حركة نحو الكمال ، أي نحو الابتهاج . ولما كان الله كاملاً ، لا يغيب عنه شيء ، فإنه تعالى منزّه عن الشوق . أما العشق فإنه يعد معبراً عن الكمال .

يقول ابن سينا : كل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما ، وأما العشق فعنى آخر . والأول عاشق لذاته معشوق لذاته ، عشق من غيره أو لم يعشق^(٣) .

ونود أن نشير إلى أن هذه اللفظة ، لفظة العشق ، عشق الله لذاته ، أخذها ابن سينا عن الفارابي ، حين كان يتحدث عن صفات واجب الوجود (راجع ثالثاً من الفصل الثاني) .

(١) نود أن نشير إلى أن ابن سينا قبل أن يبين لنا ترتيب الجواهر العاقلة ، يتحدث عن الخلود : وعلى أي نحو سيكون . وآراؤه في هذا المجال لا تخرج عن كتبه ورسائله الأساسية التي درس فيها هذا الموضوع كرسالة الأضحوية في أمر المعاد (راجع في ذلك كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٧٨٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٣ - ٧٨٤ . ونود أن نشير إلى أن فكرة الشوق لها بعض الجذور الأرسطية ، فالمادة تشتاق الصورة . والعالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل .

مراتب الجواهر العقلية

(من خلال فكرق العشق والشوق)

مرتبة عشق لا شوق	_____	(١) الأول تعال
مرتبة عشق لا شوق	_____	(٢) العقول
النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية		(٣)

في الحياة الدنيا	في الحياة الأخرى
(عشق وشوق)	(عشق فقط)
(٤) النفوس الناطقة المتوسطة	مرتبة عشق وشوق
(٥) النفوس الناطقة الناقصة	مرتبة عشق وشوق
(شكل رقم ١٦)	

يلاحظ ما يلي :

- ١ - العشق أسمى من الشوق
- ٢ - العشق لكل المراتب (المراتب الخمس)
- ٣ - الشوق لبعض المراتب (المرتبة الثالثة (في الحياة الدنيا فقط) والمرتبة الرابعة والمرتبة الخامسة)

هذا بالإضافة إلى أنها مستخدمة عند بعض المتصوفة . وهذا ما أشار إليه الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا ^(١) ، حين قال إن ابن سينا لم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ ، لفظ العشق ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ، لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء ^(٢) ، والمحققين من أهل الذوق .

٢ - المرتبة الثانية : مرتبة العقول .

هذه المرتبة لا تحالظها القوة ، ولذلك فهي مرتبة عشق لا شوق .

يقول ابن سينا عن هذه المرتبة الثانية ، بعد حديثه عن المرتبة الأولى (الله تعالى) : « وينلوه - أي الله تعالى - المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية للقدسية . فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القديسين ، شوق ^(٣) .

(١) ص ٧٨٤ .

(٢) يرجع أنه يقصد بالإلهيين الحكماء ، الغارابي أساساً كما سبق أن أشرنا .

(٣) الإشارات والتنبيهات - ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٥ .

٣ - المرتبة الثالثة : مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية :

هذه المرتبة مرتبة عشق وشوق معاً . أى أنها لا تخلص عن علاقة الشوق الذى يعد أقل مرتبة من العشق ، إلا إذا فارقت هذه النفوس الإنسانية الحياة الدنيا إلى الحياة الأخرى .

ففي الحياة الأخرى تكون عاشقة لا مشتاقة . يقول ابن سينا : والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علامة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى^(١) .

٤ - المرتبة الرابعة :

هذه المرتبة هي مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة . وهي مرتبة عشق وشوق .

٥ - المرتبة الخامسة :

هذه المرتبة هي مرتبة النفوس الناطقة الناقصة . وهي مرتبة عشق وشوق .

هذا هو ما نجد في الفصول الأخيرة من النمط الثامن : حديث عن لذات العارفين المنتزهين ، سواء في هذه الحياة الدنيا التي نعيشها ، أو في الحياة الأخرى . ودراسة لمراتب الجواهر العقلية من خلال فكرته عن العشق والشوق ، وكيف أن العشق يسرى في كل الموجودات كاملها وناقصها ، الموجود منها بالفعل من كل وجه ، والموجود منها بحيث تخالطه القوة . أما الشوق فلا نستطيع أن نقول بوجوده إلا ليمض هذه المراتب لا كلها ، إذ أنه يعبر عن انتقال من قوة إلى فعل ، من نقصان إلى كمال . ولما كنا لا نجد ذلك في المرتبة الأولى والمرتبة الثانية ، فإن هذا ما يجعل الشوق مقصوراً على مراتب معينة دون أخرى ، وهي المراتب الثلاث الباقية .

ونود قبل أن نتقل إلى دراسة مقامات العارفين وصفاتهم ، نود أن نشير ، على سبيل نقد من جانبنا لابن سينا ، إلى أننا نلاحظ أن أفكاره في هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق ، تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف المحقق المدقق ، إنه يخلط بين أفكار كمية وتصورات كيفية . إنه يخلع على الوجود ثوباً جميلاً براقاً ، ثوباً كيفياً ، ولكنه للأسف الشديد يخلع عنه ثوباً دقيقاً محمداً ، ثوباً كمياً .

الثوب الأول هو ما يسمى إليه الفنان الأديب ، ويهرب منه الفيلسوف . وخاصة إذا كان

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٦ .

فيلسوفاً عقلياً . والثوب الثأى هو ما يهرب منه الأديب الفنان ، ولكن يسعى إليه بكل قوته ،
الفيلسوف الذى ينظر إلى العالم نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

نقول بهذا ولا مفر من القول به ، ونحن نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية .
أما إذا لم نتميز بين إطار وإطار ، بين ثوب وثوب ، فسوف نظل فى حالة سبات عميق ، ولن
تنهى حالة السبات ، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكاً ، ويكون معبراً عن العقل ،
ويجمل فى طياته التجديد .

٤ - الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين :

إذا كان ابن سينا قد درس موضوعين هما : العارفون المنزهون وخلصهم إلى عالم القدس ، ومراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتي العشق والشوق ، وكان هذان الموضوعان - كما سبق أن أشرنا - يمثلان المقدمات لما يدرسه ابن سينا بعد ذلك ، من مقامات للعارفين وصفات لهم ، فإن دراسة لمقامات العارفين وصفاتهم ، يمكننا تقسيمها إلى عناصر عديدة ، عديدة ، أوطا يتمثل في الكشف عن الأمور الظاهرة والأمور الخفية لهؤلاء العارفين .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يدرس هذا المجال وغيره من مجالات متصلة بمقامات العارفين وصفاتهم ، في النمط التاسع من أنماط الإشارات والتنبيهات ، وهو يعد من أهم أنماط القسم الصوفي في هذا الكتاب . إذ نجد في هذا النمط دراسة للتصوف والصوفية من خلال وجهة نظر ابن سينا ، بمعنى أنه يعرض لنا في هذا النمط لعلوم الصوفية بصورة تفصيلية دفاعية إلى حد حد كبير .

آن لنا بعد هذا التقديم ، أن نذكر الأمور الخفية والظاهرة التي ينسبها ابن سينا للعارفين ، وأيضاً تفرقة بين الزاهد والعابد والعارف ، وغير ذلك من جوانب .

يذهب ابن سينا إلى أن العارفين لهم مقامات ودرجات يمحسون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، « فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس »^(١) ، أي أنهم إذا كانوا في الظاهر مرتدين ملابس البدن ، إلا أن ملابسهم هذه وكأنها خلعت عنهم ، بحيث تجردت نفوسهم الكاملة عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس .

ويبين لنا ابن سينا أن هؤلاء العارفين أمور خفية وأمور ظاهرة^(٢) . الأمور الخفية تتمثل في مشاهداتهم لأشياء تعجز عن إدراكها الأوهام ، ويعجز اللسان عن وصفها . وإبتهاجاتهم بهذه الأشياء التي لا تراها عين ولا تسمعها أذن . وقد يكون هذا هو المراد من قوله تعالى : فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين .

هذا عن الأمور الخفية ، أما الأمور الظاهرة ، فتتمثل في أقوالهم وأفعالهم ، ومنها الكرامات .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١ ص ٧٨٩ د

(٢) يشير ابن سينا في آخر الفصل الأول من النمط التاسع وهو بصدد القول بالأمور الخفية

والأمور الظاهرة بالنسبة للصوفية (راجع «ثانياً» من هذا الفصل).

وهذه الأمور يستكرها البعض ، وينظر إليها بإكبار وتعظيم من يعرفها ويقف عليها (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٧) .



٥ - التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف :

إذا كان ابن سينا قد أشار مجرد إشارة إلى الأمور الظاهرة والأمور الخفية بالنسبة للعارفين ، فإن سبب ذلك أنه سيحدثنا بالتفصيل عن هذه الأمور في النقط العاشر والأخير من أنماط الإشارات والتنبهات وموضوعه « أسرار الآيات » .

وهو في هذا المجال من مجال دراسته للتصوف ، يفرق لنا بين الزاهد والعابد والعارف ، نظراً لأن هذه الأحوال (الزهد والعبادة والمعرفة) قد توجد في الأفراد كل على حدة ، وقد توجه مجتمعاً في فرد واحد .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ^(١) ، أى يمثل حال الإعراض عن كل شيء ما عدا الحق تعالى ، وخاصة الإعراض عن الأشياء التي تشغله عن زهده .

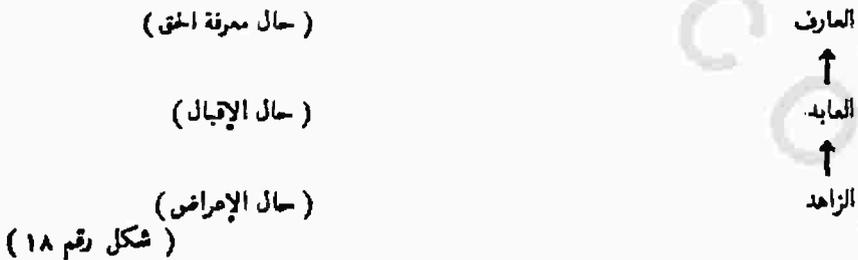
أما العابد ، فهو الذى يواظب على فعل العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما ^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن الزاهد يمثل حال الإعراض ، والعابد يمثل حال الإقبال . بمعنى أن طالب الحق يلزم له في البداية الإعراض ، أى الإعراض عن الأمور الدنيوية التي تشغله عن الله تعالى . ثم يحمي . بعد ذلك حال الإقبال ، وهو موقف العابد الذى يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الله تعالى .

هذا عن حال الإعراض (الزهد) ، وحال الإقبال (العبادة) . فإذا وجد العابد ، الحق ، فإن أول درجات وجدانه هي المعرفة ، وهذا ما يعنيه بعينه ابن سينا بالعارف .

يقول ابن سينا : إن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره ^(٣) (راجع الشكل رقم ١٨) .

أحوال طلاب الحق



(١) الإشارات والتنبهات ت ف ٢ ص ٧٩٩ .

(٢) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

(٣) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

وإذا كان ابن سينا قد أشار إلى أن هذه الأحوال الثلاثة (الزهد والعبادة والمعرفة) قد يتزكّب بعضها من بعض . بمعنى أننا قد نجد زاهداً ، وقد نجد زاهداً عابداً ، وقد نجد زاهداً عابداً عارفاً ، فإنه كان من الضروري له أن يبين لنا الفرق بين الزهد والعبادة عند غير العارفين ، والزهد والعبادة عند العارفين .

فالزهد والعبادة عند غير العارفين يعدان نوعاً من المعاملة . إنه في حالة الزهد . كمن يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وفي حالة العبادة كمن يعمل في الحياة الدنيا ، نظير أجره يأخذها في الحياة الأخرى ، وتتمثل هذه الأجرة في الثواب^(١) .

أما بالنسبة للعارفين ، فإن الزهد عنده يعد تنزهاً عما يشغل نفسه عن الحق وتكبراً على كل شيء غير الحق . والعبادة عنده تعد رياضة لإرادته بحيث يبعدها عن الحياة الدنيا ويوجهها إلى جناب الحق^(٢) . (راجع الشكل رقم ١٩) .

موقف غير العارفين والعارفين من الزهد والعبادة

العارف	غير العارف	الزهد
التنزه عما يشغله عن الحق	شراء متاع الدنيا بمتاع الآخرة	
رياضة لقرى نفسه وإرادته حتى يصل إلى معرفة الحق	العمل في الدنيا لأجل الأجر والثواب في الآخرة	العبادة

(شكل رقم ١٩)

(١) المصدر السابق ط ٩ ف ٣ ص ٨٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ٣ ف ٣ ص ٨٠١ - ٨٠٢ .

٦ - الصلة بين فعل الزاهد والعابد وإثبات النبوة :

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الزهد والعبادة يقوم بهما - كما سبق أن ذكرنا - غير العارف ، لا كسب الأجر والثواب في الآخرة ، كان لا بد لابن سينا من إثبات النبوة والشريعة حتى يوجد تبريراً لترك الشيء العاجل (الحياة الدنيا) في سبيل شيء آجل (الحياة الأخرى) .

فهو في رسالته « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم » وأمثالهم ، يبين لنا كيف أن كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، ولما كان النبي أفضل من غيره ، فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي يفضلها .

كما يصل ابن سينا إلى معنى « الفاضل » عن طريق مجموعة من التفسيرات لفكرته في تفاضل الأسباب (راجع الشكل التوضيحي رقم ٢٠) .

ويأخذ ابن سينا في الدفاع عن فكرته هذه ، فيرى أن الإنسان لا يمكن أن يستقل بمفرده في أمور معاشه لأنه يحتاج إلى الغذاء والملبس والسكن والسلاح سواء لنفسه أو لأولاده . وهذه أشياء لا يقوم بها صانع واحد ، بل جماعة يتعاونون ويتشاركون في فعلها ، ويعطى الواحد منهم عمله للآخر على سبيل التبادل . فإذن الإنسان يحتاج إلى غيره . وهذا معنى القول بأن الإنسان ملئ بطبعه .

وإذا كان اجتماع الناس على التعاون يتطلب المعاملة والعدل ، منعاً للغضب والظلم ، فلا بد من وجود شريعة تنظم هذه الجوانب . والشريعة لا بد لها من واضع أو شارع . ولكن منعاً للتنازع بين الناس في وضع الشرع ، فلا بد من امتياز الشارع بميزة معينة ، حتى يطيعه بقية الناس .

هذه الميزة تتمثل في المعجزات سواء كانت قولاً أو فعلاً . فإذن لا بد من وجود نبي ذو معجزة .

وإذا كان العوام وضعفاء العقول قد يقدمون على مخالفة الشر ، كان لا بد من وجود الثواب للمحسن والعقاب للمسيء جزاء من عند الله . ولكي يثبت معرفة الثواب والعقاب في أذهان الناس ، فلا بد من وجود عبادات تعد تذكيراً مقروناً بالتكرار كالصلاة مثلاً .

من هنا كانت دعوة النبي إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبل الله تعالى ، وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد في الآخرة ، وإلى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق وجلاله ، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى تستمر الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع الإنساني .

إذا كان هذا بعد نفعاً عظيماً دنيوياً (النفع العاجل) ، فإن العناية الإلهية قد شاعت أن تضيف إليه أجراً جزيلاً أخروياً (النفع الآجل) .

ومن هنا نفهم السبب في زهد غير العارف وعبادة غير العارف . إنهما زهد وعبادة يتمثلان في التضحية بمتاع الدنيا لأجل متاع الآخرة .

أما بالنسبة للعارفين ، فإننا نجد أنه قد أضيف إليهم بجانب النفع العاجل والأجر العاجل كما لا حقيقياً بالنسبة لهم . ويتمثل هذا الكمال - كما سبق أن ذكرنا - في اطلاعهم على نور الحق وفي ابتهاجهم بهجة لا مثيل لها .

يقول ابن سينا مبرراً وجود الشرع ، ومبيناً ضرورته بالنسبة للعارف وغير العارف :
 « لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشركة آخر من بني جنسه ، وبمعاوضة^(١) ومعارضة^(٢) تجريان بينهما ، يفزع كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لآزدهم على الواحد كثير . وكان مما يتمسر إن أمكن وجوب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع مُميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير . فوجب معرفة : المجازي والشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير . حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره^(٣) .

(١) المعاوضة : أن يعطى كل واحد صاحبه في عمله بإزاء ما يأخذه منه ، في عمله (الطوبى : شرح الإشارات ص ٨٠٣) .

(٢) المعاوضة : أن يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر (الطوبى : شرح الإشارات ص ٨٠٣) .

(٣) الإشارات والتشبيات ط ٩ ف ٤ ص ٨٠٢ وما بعدها .

٧ - قصد العارف أفضل من قصد غير العارف :

إذا كان ابن سينا يعلى من درجة العارف على درجة غير العارف ، فإن السبب في ذلك أننا نجد فرقاً وفرقاً كبيراً بين من يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وهذا هو قصد غير العارف ، ومن يكون قصده وجه الله فحسب (العارف) .

ولعل رغبة ابن سينا في تأكيد هذا المعنى هي التي أدت به إلى عقد الفصل الخامس والفصل السادس من الخط التاسع ، ليتحدث فيهما عن غرض العارف فيما يقصده ، وذلك قبل أن يكشف لنا عن درجات حركات العارفين .

فالعارف يريد الله تعالى ، الحق الأول ، لا لشيء غيره ، وتعبده له وحده ، لأنه يستحق العبادة ، لا لرغبة أورهة .

وهذا القصد يختلف عن قصد غير العارف الذي يجعل الله تعالى واسطة في تحصيل شيء آخر كالرغبة في الثواب أو الرهبة من العقاب . إن هذا القصد الأخير يصدر عن فرد لم يطعم لذة الهجة ، ولذلك نراه يعبد الله تعالى ويطيحه ، حتى يبعث في الآخرة لمطعم شيء ومشرب شيء ومتكحح بهي على حد تعبير ابن سينا .

إن مثل غير العارف إلى العارف ، مثل الصبيان بالقياس إلى المخنكين . إن الصبيان حينما غفلوا عن الطيبات التي يحرص عليها البالغون ، واقتصرُوا على طيبات اللعب ، أصبحوا يتعجبون من المخنكين ، أهل الجلد^(١) .

هذا بالإضافة إلى أن زهد غير العارف يعد زهداً عن كره ، صحيح أنه في صورة الزهاد ، إلا أنه أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية . إذ أن التارك لشيء ما من أجل إضعاف هذا الشيء ، هو أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بذل جهده في التمييز بين درجات الزهاد والعباد من جهة ، ودرجات العارفين من جهة أخرى ، فإن هذا كان تابعاً أساساً من قوله بالمعاد الروحاني لا المعاد الجسماني .

نوضح ذلك بالقول بأن إذا كان يقول بالمعاد النفساني لا الجسماني ، فإن سبب ذلك اعتقاده بأن الحكماء الإلهيين رغبتهم في إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية . إن هذه السعادة الروحية لا تعادها لذة أخرى بأي حال من الأحوال^(٢) .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٦ ص ٨١٦ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧ ، وراجع أيضاً ، كتاب

مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٦ وما بعدها .

خامساً : درجات حركات العارفين

(تعبیرها عن وجد لا عن عقل)

« العرفان مبتدئ من : تفریق ورفض وترك ورفض . ممن في جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١٩ ص ٨٣٨ - ٨٤٠)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- ١ - الإرادة :
- ٢ - الرياضة :
- ٣ - الأوقات .
- ٤ - الوصول التام .
- ٥ - نقد موقفه بنظرة عقلية .

oboeikendi.com

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) :

١ - الإرادة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن سينا بين زهد وعبادة غير العارف وزهد وعبادة العارف . وكيف وصل من ذلك إلى رفع مرتبة العارف على مرتبة غير العارف . وهذا الرفع من جانبه إنما يستند - فيما يبدو لنا - إلى آراء له في موضوعات فلسفية شتى .

إنه يعلى من شأن الصورة على المادة . إنه يرفع مرتبة النفس على مرتبة الجسم . إنه يعلى من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية . إنه يفضل المعاد الروحاني على المعاد الجسماني ، بل لا يعترف إلا بالمعاد الروحاني فقط . إنه أيضاً - كما سبق أن بينا - يعلى من شأن اللذات الباطنة والذات العقلية على اللذات الحسية الظاهرة الجسدية .

وإذا انتهى ابن سينا إلى تأكيد القول بأن العارف أعلى من غير العارف ، يكون حديثه قد انتهى أو كاد عن الزهد والعبادة عند غير العارف ، أما بالنسبة للعارف فيسقط حديث ابن سينا عنه مستمراً بلا انقطاع حتى آخر كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

وهذا يتضح تماماً إذا اعتبرنا كتاب الإشارات والتنبيهات عمدة كتبه في هذا المجال ، مجال التصوف . إنه في الفصول الثلاثة والعشرين من النخط التاسع ، أي ابتداء من الفصل الخامس حتى الفصل السابع والعشرين ، وكذلك النخط العاشر بأكمله والذي يتضمن - كما سبق أن ذكرنا - ثنتا وثلاثين فصلاً ، يبحث في أمور خاصة بالعارف ، لأن بهم بالعارف أكثر من اهتمامه بغير العارف . ولعل سبب ذلك أن لتصوفه جذوراً فلسفية لا جذوراً سنية .

وابن سينا قبل أن يبين لنا أخلاق العارفين ، يعقد عدة فصول في النخط التاسع يتحدث فيها عن درجات حركات العارفين . وسنشير الآن إلى هذا الموضوع إشارة موجزة ، من خلال عدة عناصر تمثل في الإرادة ، والرياضة ، والأوقات ، والوصول التام ، وذلك قبل أن نتقل إلى الحديث عن أخلاق العارفين .

يذهب ابن سينا إلى أن أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة . ومبدأ هذه الإرادة تصور الكمال الخاص بالله تعالى والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض ، سواء كان هذا التصديق عن طريق القياس البرهاني أو كان عن طريق قبول ما يقوله الأئمة المهادين إلى الله تعالى^(١) .

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٧ ص ٨١٨ وما بعدها ، وأيضاً : شرح نصير

الدين الطوسي على الإشارات ص ٨١٩ .

وهذه الإرادة تعد نتيجة مترتبة على الإيمان اليقين بوجود الله ، والغاية منها التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال . وهذه للدرجة ، درجة الإرادة ، هي درجة المرید .

يقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات ، معبراً عن هذه الدرجة التي تعدد كما قلنا أول درجات العارفين (درجة المرید) : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم بالإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفسى إلى العقد الإيماني ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال : فما دامت درجته هذه ، فهو مرید^(١) .

هنا عن الإرادة التي تعد أول درجات المریدين . ونكتفي بما ذكرناه عنها الآن ، لأننا سنعود إليها حين نقد موقف ابن سينا في هذا المجال ، حين ذهب إلى أن الإرادة ترتب على الإيمان بوجود الله سواء كان عن طريق البرهان أو كان عن طريق الإقناع والحطابة .

٢ - الرياضة :

فلنا إن أول درجات العارفين كما يذهب ابن سينا ، هي الإرادة ، وهي درجة المرید . والمرید يحتاج إلى الرياضة^(١) ، وهذه رياضة العارفين .

والرياضة الخاصة بالعارفين تعد - فيما يرى الطوسي في معرض شرحه على الإشارات والتنبيهات^(٢) - أدق أصناف^(٣) الرياضيات السمعية ، لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير ، وكل ما سواه شاغل عنه .

وإذا كانت رياضيات العارفين تتمثل في منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الإقبال عليه والإنقطاع دونه ملكة لها ، فإن للرياضة أغراض

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ .

(٢) ص ٨٢٢ .

(٣) يحلل الطوسي مائة الرياضة وأنواعها في شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٨٢١ وما بعدها) ، فيقول :

رياضة البهائم : منها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرئض وإجبارها على ما يرتضيه لتتروا على طاعته . والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان ، إذا لم يكن لها ، إلى طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة هيبة غير مرتاحة . تدعوها شهوتها تارة ، ورفضها تارة ، اللتان تثيرها الخيلة والمترومة بسبب ما تتذكرانه تارة ، وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة ، تارة إلى ملامتها فتحرك حركات مختلفة حيوانية بسبب تلك الدواعي . وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادها . فتكون هي أمانة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ . والمقلية مؤتمرة عن كره واضطربة . أما إذا راضت القوة العاقلة ، بمنعها عن التخيلات والوهومات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العمل ، إلى أن تصير متمرنة على طاعة ، متأدية في خدمته ، تأتمر بأمرها وتقتضى بنيتها ، كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، وبإيق القوى بأسرها مؤتمرة مستسلمة لها . وبين الحالتين حالات تلتفت ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى ، تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لومة .

وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمانة واللومة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السبب في التنزيل الإلهي .

فإذن رياضة النفس ، نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولايها .

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضيات مختلفة : منها الرياضيات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ، ومنها الرياضيات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية .

ثلاثة ، كما يوجد ما يعين على الوصول إلى واحد واحد من هذه الأغراض ، كما سنوضح ذلك فيما يلي (راجع الشكل رقم ٢١) .



١ - الغرض الأول :

تنحية كل شيء ما عدا الله تعالى عن طريق العارف . وواضح أن هذا الغرض يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية .
وإذا كنا قد قلنا بأن لكل غرض أشياء تعين على تحقيقه ، فإن ما يعين على تحقيق الغرض الأول ، الزهد زهداً حقيقياً^(١) .

٢ - الغرض الثاني :

تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ، حتى تتجه قوى التخيل والوهم إلى ما هو أعلى (الأمر القدسي) وتنصرف عن ما هو أدنى (الأمور الحسية) .
وإذا كان الغرض الأول - كما سبق أن ذكرنا - يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية ، فإن هذا الغرض الثاني يتجه إلى القضاء على الموانع الداخلية ، أي تلك الدواعي الحيوانية .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢١ ، وأيضاً : شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٢١ وما بعدها .

وهذا الغرض - كما هو الحال في الغرض الأول - له أشياء تعينه على الوجود ، وتمثل
فيها يلي :

(١) العبادة التي تقتن بالفكر ، أي عبادة العارفين . والفائدة من اقترانها بالفكر ،
أنها تجعل بدن العابد كله متابعا للنفس ، وإذا كانت نفس العارف متوجهة إلى الله ، فإنه بناء
على ذلك ، يكون الإنسان ، بدنه ونفسه ، وبكليته متوجهاً ومقبلاً على الحق تعالى ، وإذا لم
يتحقق ذلك كله ، ستكون العبادة سبباً للشقاء لا السعادة ، كما يقول تعالى : « فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون » .

معنى هذا أن العبادة الخاصة بالعارفين - كما سبق أن أشرنا - تعد نوعاً من أنواع الرياضة
لهمم العبد العارف وقوى نفسه حتى تبعد عن جانب الغرور وتتجه إلى جانب الحق .
ولعلنا نلاحظ أن أقوال ابن سينا عن العبادة الخاصة بالعارفين ، ترتبط بما يذكره في
رسالته عن ماهية الصلاة ، حين يميز بين المعنى الظاهري للصلاة والمعنى الحقيقي للصلاة ، وهذا
المعنى الحقيقي هو الخاص بالعارفين (راجع ثانياً من القسم الثاني من هذا الفصل) .

(ب) الألحان : إذ أن النفس الناطقة تقبل عليها إعجاباً بالتأليفات المتسقة والنسب
المنسجمة التي تقع في الصوت .

(ج) نفس الكلام الواعظ : أي الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه
الإقناع وسكون النفس .

وهذا الكلام ينبه النفس بحيث يجعلها غالبة على القوى الحيوانية ، وخاصة إذا اقترن
بأمور أربعة .

واحد منها يعود إلى القائل ، ككونه ذكياً ، إذ أن ذلك يعد شهادة تؤكد صدقة ، كما أن
وعظ من لا يتعظ لا ينتجع ، لأن فعله يكذب قوله .

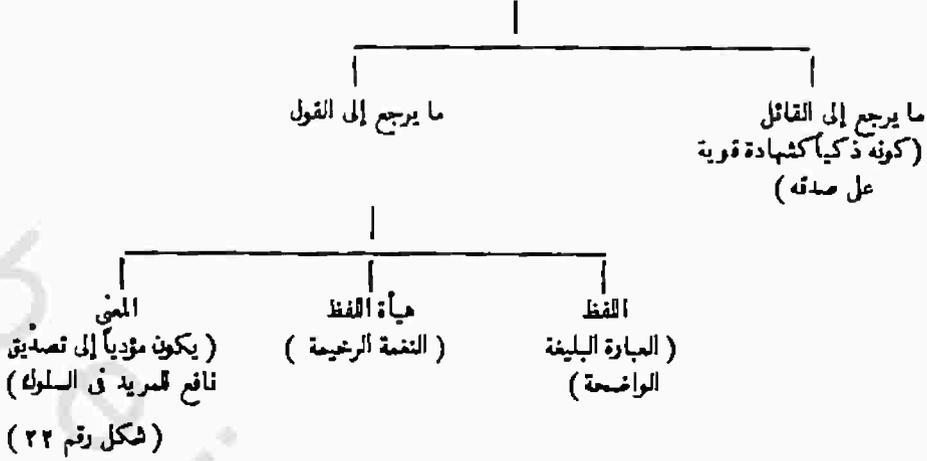
أما الأمور الثلاثة الباقية فتعود إلى القول . واحد يعود إلى اللفظ ، إذ يجب أن يكون اللفظ
بعبارة بليغة واضحة على قدر المعنى . وواحد يعود إلى هيئة اللفظ ، أي يجب أن يكون بلغة
رشيمة . وواحد يعود إلى المعنى ، أي يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة
(راجع الشكل رقم ٢٢) .

٣ - الغرض الثالث :

تلطيف السر لنيل الكمال :

إذا كان الغرض الأول كما ذكرنا يؤدي إلى إزالة الموانع الخارجية ، والغرض الثاني يؤدي إلى

شروط الكلام الواعظ



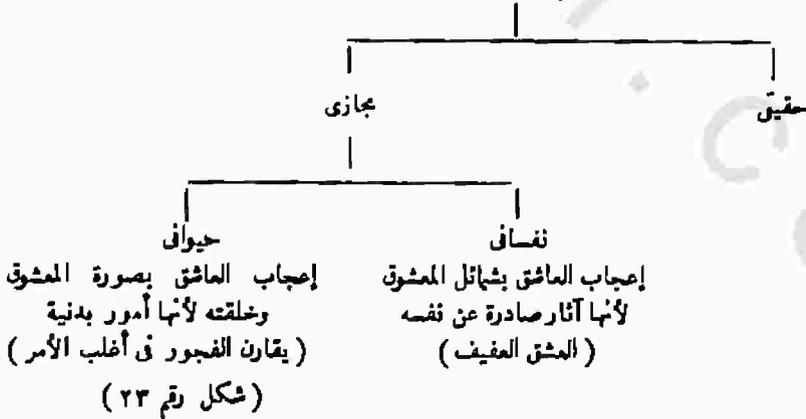
إزالة الموانع الداخلية ، فإن هذا الغرض الثالث ، عبارة عن تهيئة السر حتى يتفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

وإذا كان لكل من الغرض الأول والغرض الثاني ، أشياء تعين عليهما ، فإن مما يعين على الغرض الثالث ما يلي :

(أ) الفكر اللطيف : وهو يعنى أن يكون معتدلاً في الكيف والكم وفي أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي .

(ب) العشق العفيف^(١) . (راجع الشكل رقم ٢٣) .

أقسام العشق الإنساني



(١) ابن سينا : الإشارات وانتبهيات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ وما بعدها ، وأيضاً : شرح الطوسي

عل الإشارات ص ٨٢٣ وما بعدها .

٣ - الأوقات :

هذا عن الرياضة بأغراضها الثلاثة ، وما يعين على تحقيق غرض منها . وهي كما قلنا يحتاج إليها المرید .

وإذا بلغت الرياضة حدّاً ما ، اعترضت العارف خلسات ، كأنها البروق تلمع ، ثم تتخذ عنه ، وهذا ما يسمونه بالأوقات ^(١) .

وكل وقت يكتنفه وجدان ليسا من نوع واحد ، أى لا يتساريان . إذ الوجد الأول يعد حزناً لاستبطاء الوقت ، والثاني يعد أسفاً على فوات الوقت .

يقول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات بعد تحليله لإرادة العارف ، والتي تعد أول درجة من درجات العارفين ، وما يحتاج إليه الإرادة من رياضة : « ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما ؛ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيدة كأنها بروق تومض ، ثم تتخذ عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتاً وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن في الارتياض » ^(٢) .

وهكذا تؤدي الأوقات بما يكتنفها من الوجد إلى هذه الحالة ، وما زال العارف يتوغل في هذه الأحوال والمقامات حتى يصبر الاتصال بجناب القدس ملكة له ، وبحيث أنه قد يحصل في غير حالة الارتياض ^(٣) .

(١) يرى نصير الدين الطوسي أن الصوفية قد لاحظوا في تسميتها بالوقت ، قول النبي (ص) : « لي مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ولا نبي مرسل » .

(٢) ط ٩ ف ٨٢٨ ٩ .

(٣) ط ٩ ف ١٠ ص ٨٢٩ .

٤ - الوصول التام :

هذا عن الأوقات ، أما إذا تمت الرياضة الروحية للعارف ، واستغنى عنها نظراً لأنه وصل إلى مطلوبه ومبتغاه ، وهو الاتصال بالحق دائماً ، فإنه يترتب على ذلك أن يصير سره الخاني عن كل شيء ما عدا الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة ، محاذياً بها شطر الحق بالإرادة ، وتفيض عليه اللذات الحقيقية . وبعد أن كان في مقام التردد بين الحق من جهة ، وذاته من جهة أخرى ، يصبح متوجهاً بكلية إلى الحق . وإذا كان يلاحظ النفس ، فإنه يلحظها مجازاً أو عرضاً ، لا حقيقة ، لأنه مستغرق في الحق . ثم يقرب عن نفسه بحيث لا يلحظ إلا جناب القدس فحسب . وهذه تعد آخر درجة من درجات السلوك إلى الحق ، أي درجة الوصول التام .

يقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات : « . . . فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد مترداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس . وإن لحظ نفسه فن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يحق الوصول^(١) . »

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن هذه الدرجة ، درجة الوصول التام ، تعد آخر درجات السلوك إلى الحق ، فإنه قد نبه على نقصان جميع الدرجات التي دونها بالقياس إلى هذه الدرجة ، بحيث إن الخلاص من هذا النقصان في جميع الدرجات إنما يكون بالوصول . وهذا معنى قول ابن سينا : « إن الإقبال بالكلية على الحق خلاص »^(٢) .

(١) ط ٩ ف ١٦ ، ١٧ ص ٨٣٢ - ٨٣٤ - ٨٣٥ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ١٨ ص ٨٢٧ .

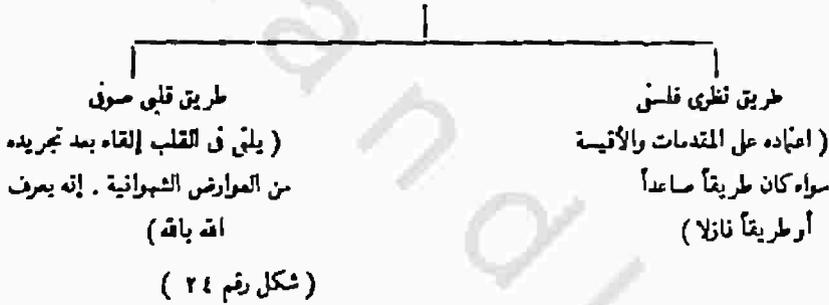
٥ - نقد موقفه بنظرة عقلية :

نود أن نشير في مجال نقدنا لابن سينا فيما يخص بدراسته للدرجات لحركات العارفين إلى أمرين :

١ - إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الإرادة ترتب على الإيمان بوجود الله ، سواء عن طريق القياس البرهاني ، أو عن الطريق الخطأ الإقناعي (الديني) ، فإن هذا يعد خطأ من جانبه .

إذ أن المتصوفة يتقنون البرهان الفلسفي كطريق للاستدلال على وجود الله ، لأنه طريق نظري . فهم يرون أن العقل عاجز ، والعاجز لا يوصلنا إلى الاعتقاد بوجود الله الكامل . كما أن الفلاسفة يتقنون المسلك العملي القلبي كطريق للاستدلال على وجود الله . (انظر شكل رقم ٢٤) .

الاستدلال على وجود الله



ونريد الآن أن نقف وقفه قصيرة عند هذا الجانب ، ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل في مجال الفلسفة العربية .

إن ابن رشد مثلاً^(١) حين يتقدم أدلة من سبقه على وجود الله ، يقف عند الطريق الصوفي ، ويبين لنا أن طرقهم (الصوفية) لا تعد طرقاً نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ، إذ أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها بما يعترضها من عوارض شهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب .

وهم - فيما يقول ابن رشد - يستدلون على ذلك بآيات شرعية مثل قوله تعالى : « واتقوا الله

(١) ساهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩ ، وأيضاً : التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد

ويعلمكم الله ، ، ومثل قوله تعالى : « إن تقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لهديتهم سبلنا » .

يبد أن هذه الطريقة - فيما يذهب ابن رشد في معرض نقده لها - لو سلمنا بوجودها . فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . بمعنى أنها طريقة خاصة بصاحب التجربة النوقية نفسه دون ما عداه . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لأدى هذا إلى إبطال الطريق النظرى .

هذا بالإضافة إلى أننا - فيما يذهب ابن رشد - لو تأملنا القرآن ، وجدناه دعاء إلى النظر والاعتبار والتأمل في جنبات الكون . صحيح أن إمامة الشهوات قد تكون شرطاً في صحة النظر ، كما نقول إن الصحة قد تعد شرطاً في هذا المجال ، ولكن ليست إمامة الشهوات هي التي تؤدي إلى المعرفة بذاتها . وإذا كان الشرع قد حث على العمل ، فليس معنى هذا أن الطريق العملى كاف بنفسه كما يظن الصوفية ، بل إنه عامل مساعد في هذا المجال ، المجال النظرى .

٢ - لو بحثنا عن اتجاهه عقلى في أكثر ما يقوله ابن سينا ، بل في كل ما يقوله عن درجات حركات العارفين . من أوطأ (الإرادة) إلى آخرها (الإقبال بالكلية على الله تعالى) لم نجد عنده هذا الانحياز . إنه برغم ما بذله من جهد كبير في التعبير عن هذه الدرجات ، لم يقدم لنا تفسيراً ولا تأويلاً ولا تبريراً عقلياً لهذه الدرجات .

وقد يكون عمره في ذلك أنه يتحدث عن مجال قلبى وجدانى ، لا يخضع للعقل ومقولته (١) . ولكننا نود أن نشير إلى أنه كان لزاماً عليه أن يعرض للموقفين معاً .

لقد كان من واجبه حين التعبير عن هذه الدرجات ، وكأنها حقائق موضوعية مقررّة ، أن يبين لنا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، إن صح هذا التعبير .

وهذا الوجه الآخر هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ؟

(١) يقول نصير الدين الطوسى في شرحه على الإشارات والتنبيهات : « أعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة ، لأن العبارات موضوعة للمعانى التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتكلمون بها ثم يفهمونها تلميحاً أو تلميحاً . أما التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه ، فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة . وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام ، والمجهولات لا تدرك بالحالات ، والاختيلات لا تدرك بالحواس ، كذلك ما من شأنه أن يمانع بين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين ، فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلب بالبرهان (ص ٨٤٢ - ٨٤٣) .

ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً عن اللغة العقلية .
ولم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفي .
نقول هذا ولا مناص من القول به ، إذا أردنا التعبير عن ثورة العقل وانتفاضته في مجال
فكرنا الفلسفي العربي .

oboeikendi.com

سادساً – أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي نظري) :

« إن هذه الطريقة – طريقة الصوفية – ، وإن سلمنا وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبية على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إمامة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعليم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جعلها حثاً ، أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظر ، فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه . »

(ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩) .

oboeikendal.com

سادساً - أخلاق العارفين وأحوالهم (صلورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي نظري) :

عرضنا في الجزء السالف لدرجات حركات العارفين ، من المبتدى حتى المنتهى . وتقدينا موقف ابن سينا في هذا المجال سواء من حيث الإطار العام لأفكاره ، وهذا هو ما يهمننا بصفة خاصة ، أو من حيث بعض الأفكار التي نجدناها عنده وهو يحدثنا عن هذه الدرجات ، درجة تلوها درجة .

وقبل أن نتقل إلى دراسة آخر أعماط كتابه « الإشارات والتنبيهات » وهو النمط العاشر ، والذي يدور كما قلنا حول أسرار الآيات ، نشير إشارات موجزة إلى أخلاق العارفين وأحوالهم ، اعتماداً إلى حد كبير على ما يذكره لنا ابن سينا في الفصول الأخيرة من النمط التاسع ، والتي تبلغ سبعة فصول ، ابتداء من الفصل الحادى والعشرين حتى الفصل السابع والعشرين .

وهذه هي أهم الصفات الخلقية ، والأحوال ، التي يرى ابن سينا أنها تنطبق على العارفين :

١ - العارف طلق الوجه ، طيب ، كثير التبسم ، يحترم الصغير والكبير ، وينبسط من الشخص الحامل ، تماماً كما ينبسط من الفرد المشهور .

إنه طلق الوجه لأنه فرح بالحق ، وكل شيء فإنما يرى فيه الحق . إنه يسوى بين الناس لأن الجميع عنده سواسية^(١) .

وهذه الأوصاف تعد أثراً لخلق واحد ، يسميه الصوفية بالرضا . وهذا الخلق لا يجعل صاحبه ينكر شيئاً ، ولا يخاف من هجوم شيء ، ولا يحزن على قوات شيء^(٢) .

٢ - العارف له أحوال لا يحتمل فيها أن يحس بأى شاغل يرد عليه من الخارج ، سواء كان هذا الشاغل ضعيفاً أو قوياً . وهذه الأحوال تعرض له حين يكون في الأوقات التي يتوجه فيها بقلبه إلى الله تعالى ، إذا ظهر في هذه الأوقات حجاب قبل أن يصل إلى الله تعالى .

وهذا هو السبب في سأمته من كل وارد عليه غير الله تعالى ، وفي مله عن كل ما يشغله عنه

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢١ ص ٨٤٣ .

(٢) يقول نصير الدين الطوسي : إلى هذا الخلق - الرضا - أشار أعر من قائل : « ورضوان من الله أكبر » ، ومنه تبين تأويل قولهم : « خازن الجنة ملك إسمه رضوان » (ص ٨٤٤) . وراجع أيضاً في هذه المعاني ، كتاب اللع للسراج الطوسي : باب مقام الرضا وصفة أهله ص ٨٠ - ٨١ .

تعالى . أما عند انصراف السامة والملل ، ووصوله إلى مبتغاه ، فإنه يكون في ذلك الوقت طلق الوجه طيباً نتيجة لهذه البهجة^(١) .

٣ - العارف - نظراً لأنه مقبل على حاله منصرف عن غيره - لا يهتم بتفحص أحوال الناس ولا معرفة أخبارهم . كما تعتريه الرحمة حين يشاهد منكراً لأنه يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره . وإذا أمر بالمعروف كان رقيقاً شغوفاً لا عنيفاً معيماً .

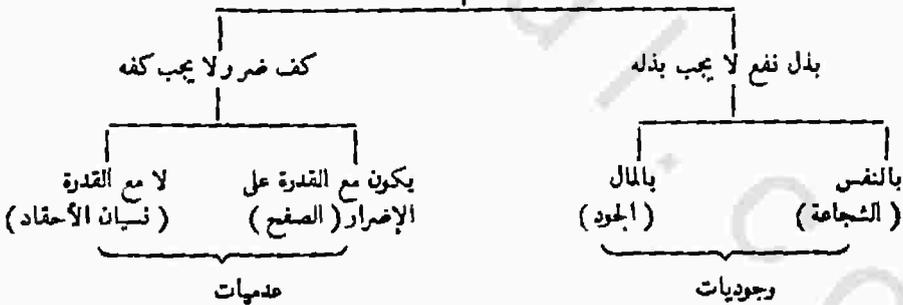
يقول ابن سينا معيماً عن هذه المعاني كلها : « العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة . فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ولا بعنف معيماً »^(٢) .

٤ - إذا كان العارف لا يخشى الموت ، فهو إذن شجاع . وإذا كان لا يجب الباطل ، فهو جواد . وإذا كانت نفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ، فهو صفاح للذنوب . وإذا كان يذكر الحق دوماً ، فهو إذن ينسى الأحقاد ، وغافل عنها^(٣) .

وهذه الأخلاق التي يتصف بها العارف ترتبط بعضها ببعض ، كما يشير إلى ذلك شارحه نصير الدين الطوسي ، من خلال تحليله لصفة الكرم . (راجع الشكل رقم ٢٥) .

أخلاق العارفين

(صفة الكرم)



(شكل رقم ٢٥)

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٢ ص ٨٤٤ - ٨٤٥ . وراجع أيضاً : شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٤٥ - ٨٤٦ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٣ ، ص ٨٤٦ - ٨٤٧ . وانظر أيضاً شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٤٧ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٤ ص ٨٤٨ .

٥ - من صفات العارف أنه قد يستوى عنده الكشف والتعرف ، بل ربما آثر الأول . وقد يستوى عنده أيضاً غير المتطيب مع المتطيب ، بل ربما آثر غير المتطيب . وقد يميل إلى الزينة ، ويحب من كل جنس أكرمه . إنه يطلب البهاء في كل شيء ، لأن البهاء قريب من العناية الأولى ، ولأنه أيضاً مناسب للأمر القدسي^(١) .

٦ - صفة أخرى يذكرها ابن سينا للعارف ، وهي أن العارف قد يصيبه الذهول عن هذا العالم وذلك حين اتصاله بعالم القدس ، بحيث يكون غافلاً عن كل ما في هذا العالم ، ويصلو عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في هذه الحالة لا يكون آتماً لأنه في حكم من لا يكلف^(٢) .

يقول ابن سينا : والعارف ربما ذهل فيها يضار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف . وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولن اجترع بخطيبته إن لم يعقل التكليف^(٣) .

هذه صفات يذكرها ابن سينا مبيناً بها أخلاق العارفين وأحوالهم . وهي - فيما يبدو لنا - تعد أدخل في المجال الخلقى الوعظي الإرشادي لا المجال الفلسفي .

بالإضافة إلى أنه من النادر : بل قد يكون من المستحيل ، توفرها مجتمعة في فرد من الأفراد ، لأن في بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية .

ويقين أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأنه أولاً وأخيراً فرد من أفراد البشر .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يقوله ابن سينا في آخر النقط التاسع من أنماط الإشارات ، قد يدلنا على أن الكمال الذي يتحدث عنه ابن سينا لا يحصل بمجرد الاكساب ، بل يحتاج إلى جوهر مناسب له بالقطرة .

فهو يقول في آخر فصل من فصول النقط التاسع : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ، ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمفعل ، عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٥ ص ٨٤٩ - ٨٥٠ .

(٢) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات ص ٨٥١ - ٨٥٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٧ ص ٨٥١ - ٨٥٢ .

oboeikendi.com

سابعاً : العارفين وغرائب الأفعال

(عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

« ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب .
وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً : استسقى للناس فسقوا أو استسقى لهم فشقوا أو دعا عليهم فحسف
بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . ودعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسييل والظوفان . أو خشع
لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر . أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ،
فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢) .

oboeikendi.com

سابعاً – العارفين وغرائب الأفعال (علم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

١ – تقديم :

قلنا إن النمط العاشر يعد آخر أنماط الإشارات والتنبيهات . ويخصص ابن سينا هذا النمط للبحث في أسرار الآيات . أي تلك العجائب والغرائب وخوارق العادات التي تنسب للعارفين . إنه بعد أن حدثنا عن درجات حركات العارفين ، وعن أخلاقهم وأحوالهم ، وهذا ما وجدناه في النمط التاسع ، يحدثنا الآن عن غرائب تصدر عنهم .

والقارئ لهذا النمط وما يتضمنه من نسبة أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ، ومن دفاع عن أشياء لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها الفيلسوف العقلاني ، أو العالم ، كلمة واحدة ، يلاحظ أن ابن سينا يتعد رويداً رويداً ، بل يتعد في بعض الأحيان على سبيل القفزة والطفرة . أقول يتعد عن مجال المعقول إلى مجالات أخرى متناسياً دراساته عن العلل مثلاً وبحوثه عن الجوانب العلمية ، بل والمجالات المليية التي درسهما في كتابه « القانون » ، دراسة عميقة يحكمها العقل لا الوجد ، وتسودها التجربة العلمية لا السحر .

قلنا إن ابن سينا يكشف لنا في هذا النمط عن مجموعة من الأشياء الغريبة وخوارق العادات التي تصدر عن العارفين . وسنبين الآن أبرزها وأهمها .

ونود أن نشير في البداية إلى أننا نختلف مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جندياً في أكثر ما يذكره وخلصه في المجالات التي يتعد فيها عن المنطق والعلم ، يتعد فيها عن التلازم بين الأسباب ومسبباتها ، يتعد فيها عن تقديم سبب علمي وعقلاني لكل ظاهرة من ظواهر الوجود ، وكل حادثة من حوادث الكون .

حق لابن سينا أن يتكلم ويفيض في كلامه ما شاءت له الإضافة ، ولكن واجب عليه أن يقدم تفسيراً يتفق وأسباب الوجود والمعرفة . فإذا ابتعد ابن سينا في بعض المجالات التي يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً جزئياً أو ابتعاداً كلياً ، فنحن حقا أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل .

٢ - غرائب الأفعال :

(١) يذهب ابن سينا إلى أنه لو بلغك أن أحد العارفين قد أمسك عن قوته ، وبرغم قلة هذا القوت ، مدة غير معتادة ، فصدق بذلك ، واعتبر هذه الحالة من مذاهب الطبيعة المشهورة^(١) .

ويبين لنا ابن سينا سبب حدوث ذلك ، فيرى أن الإمساك عن القوت قد يعرض لوجود عوارض غريبة ، سواء كانت عوارض بدنية كالأعراض الحارة أو عوارض نفسانية كالخوف ، ومن هنا يكون الإمساك عن القوت ، لوجود هذه العوارض الغريبة ، ليس مستبعداً بل موجوداً .

يقول ابن سينا في الفصل الثاني من النقط العاشر من كتابه الإشارات والتنبيهات : تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك . وهو مع ذلك محفوظ الحياة^(٢) .

(ب) إذا كان ابن سينا قد أبان عن خاصية أولى من الخصائص الغريبة والعجيبة للعارف ، فإنه ينتقل إلى خاصية أخرى للعارف .

وتتمثل هذه الخاصية في أن العارف قد يقدر على حركة أو فعل لا يقدر عليهما غيره من الناس .

وهو يفسر ذلك بأن الإنسان وهو في حالته العادية له حد معين من القوة . وإذا عرض له خوف أو حزن ، فقد يؤديان إلى انحطاط قوته عن حدودها العادية ، وقد تعرض له على العكس من ذلك حياة ما تزدى إلى مضاعفة قوته ، كما نرى ذلك في حالة الغضب أو المنافسة أو في حالة السكر المعتدل أو عند الفرح المطرب^(٣) .

وقياساً على ذلك ، يكون من الصحيح . فيما يرى ابن سينا - القول بأن العارف لو حدث له هزة أو غشيته هزة ، فإن قواه تشتعل حمية ، وخاصته إذا وضعنا في الاعتبار أن فرح العارف

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ١ ص ٨٥٣ .

(٢) ص ٨٥٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ص ٨٥٨ وما بعدها وأيضاً

Louisgardet : La Connaissance mystique Chez Imsina et ses présupposés philosophiques
P. 49 52.

بهبجة الحق ، أعظم من فرح غيره من بقية أفراد البشر العاديين . وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن الحالة التي تعرض له وتحركه ، اعتزازاً بالحق ، أشد من غيرها من الحالات التي تعرض لبقية الناس^(١) .

يقول ابن سينا : إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد نجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة^(٢) .

(>) إذا كان ابن سينا قد ذكر فعلين من غرائب الأفعال التي تنسب للعارفين ، فإنه يذكر بعد ذلك فعلاً ثالثاً من الأفعال الغريبة التي تحدث عن العارفين ، وهو الإخبار عن الغيب .

فهو يقول : إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب ، فأصاب متقدماً يبشرى أو نذير ، فصدق ولا تتعسر عليك الإيمان به ، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة^(٣) .

وهو يحاول الدفاع عن الظاهرة الغريبة بأساليب متعددة ، وذلك حين يذكر لنا أن الإنسان قد يطلع على الغيب في حالة المنام . وإذا كان ذلك يحدث في حالة النوم ، فلا مانع من حدوثه في حال اليقظة .

وهو يرى - في معرض الدفاع عن قوله هذا - أن التجربة والقياس يشهدان على ذلك . وهو يبدأ بالتجربة ، ويرى أن التجربة تثبت بأمرين : واحد منهما يطلق عليه السامع ، وهو حدوثه للغير ، وثانيهما يطلق عليه التعارف ، وهو حدوثه للفرد ذاته .

فهو يقول : أما التجربة : فالسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه ، تجارب ألهمته التصديق . اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر^(٤) .

وواضح أن هذا القول من جانب ابن سينا لا يستند إلى التجربة ولا إلى العقل ، ولا أخرى كيف يحاول ابن سينا الزعم بأن التجربة تدل على قوله هذا . إنه قول من جانبه لا يتفق ومبادئ

(١) الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٨٦٠ - ٨٦١ . ويذكر الطوسي في معرض شرحه (ص ٨٦١) الكلام المنسوب إلى الإمام علي رضي الله عنه : « والله ما قلتم باب خير بقوة جسدانية ؛ ولكن قلتم بقوة ربانية » .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ص ٨٥٨ .

(٣) المصدر السابق ط ١٠ ف ٥ ص ٨٦١ .

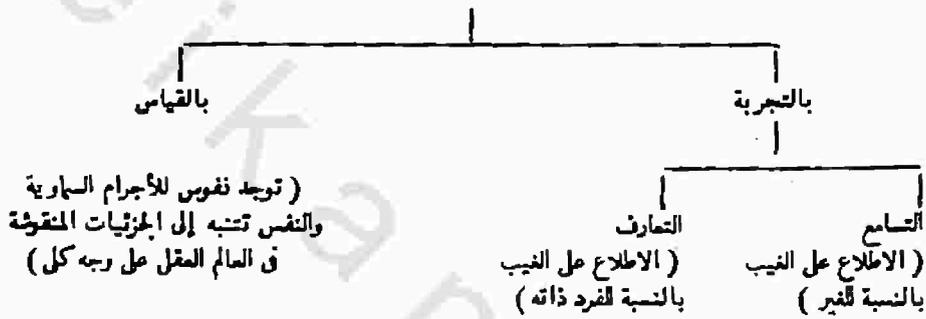
(٤) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٨ ص ٨٦٢ .

التجربة وبيادى الحس والعلم ، ولهذا كان قولاً مازال في حاجة إلى إثبات ، أى أنه مجرد زعم من جانبه ليس له سند من التجربة .

وإذا كان ابن سينا يزعم أن التجربة تدل على ذلك ، فإنه لم يكتنف بذلك ، بل يقول إن القياس يدل على ذلك أيضاً^(١) .

وهو يدل على ذلك بالذهاب إلى أن صور الجزئيات الكائنة منقوشة في العالم العقلي على وجه كلى . وإذا كانت النفس الإنسانية تنبئ إلى هذا ، فإن سبب ذلك أن الأجرام السماوية لها نفوس ولها إدراكات جزئية . (راجع شكل رقم ٢٦) .

الاطلاع على الغيب



(شكل رقم ٢٦)

معنى هذا أنه يدل على حدوث ظاهرة إدراك الغيب في حالة اليقظة وفي حالة النوم بوجود نفوس للأجرام السماوية .

ونود أن نشير إلى أن التجربة إذا كانت لا تؤيد هذا الزعم من جانبه . كما سبق أن أشرنا منذ قليل في معرض نقده ، فإن القياس أيضاً ، فيما يبدو لنا ، لا يؤيد هذا الزعم من جانبه . فأين المقدمات الصادقة للقياس حتى تكون النتيجة صادقة .

وإذا كان ابن سينا يرى أن هذه الحالة ، وهى الاطلاع على الغيب في حالة النوم وفي حالة اليقظة . فإنه لكى يؤكد على ذلك ، يقول إن الشواغل الحسية إذا قلت ، فإنه يمكن أن تجد النفس فرصاً للاتصال بالعالم القدمى ، وهذه الفرص تتمثل في فترات النفس ، بحيث إن النفس يتنفس عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث في حالة النوم نظراً لأنه يشغل الحس ، أو في حال المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف التخيل . وإذا ضعف التخيل هداً وسكن ، بحيث تصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدمى .

(١) المصدر السابق ط ١٠ ف ٩ ص ٨٦٣ و١ بعدها .

معنى هذا أن أمور الغيب قد تحدث في حالة النوم وفي حالة المرض ، نظراً لأن النفس في هاتين الحالتين ، تكون متفرغة إلى حد كبير ، بحيث يسهل عليها الاتصال بعالم القدمس .

يقول ابن سينا في الفصل الثامن عشر من النمط العاشر : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات ، تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدمس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك ، وهذا في حال النوم ، أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل^(١) .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الآيات التي تنسب إلى العارفين ، مثل الإمساك عن القوت ، والقدرة على أفعال لا يقدر عليها بقية أفراد البشر ، والاطلاع على الغيب ، ودافع عن هذه الآيات ، مبيناً لنا كيف تحدث ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى بيان سائر الأفعال التي تسمى بمخوارق العادات .

فقد يبلغنا عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، مثل أن يدعو عارف ما على أناس فيتحقق دعاؤه عليهم . أو يدعو لهم ، فنجد دعوته لهم قد تحققت ، أو ينحس الأسد لبعض العارفين .

وهذه الأخبار يرى ابن سينا أنه يحسن بالنسبة لنا ألا نتعجل بتكذيبها ، بل نتوقف ، إذ لها أسباب في أسرار الطبيعة .

وهو يرى أن هذا ليس بعيد ، إذ من الممكن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ، وتكون تلك النفوس نظراً لقوتها الكبرى . كأنها مدبرة لأكثر أجسام العالم^(٢) .

وواضح أن القول بذلك يعد ابتعاداً تاماً عن التسليم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . إنه قول من جانب ابن سينا لا يستند إلى مقدمات ضرورية محددة ، بل يعد من جانبه إيماناً بالطرفة ، إيماناً باللامعقول ، وتضحية من أجله بالمعقول .

وهكذا يبين لنا ابن سينا أسباب ومبادئ حوادث يقول إنها تحدث في هذا العالم ، وتميز بالغرابة . فنها ما يرجع إلى حالة نفسانية كما هو الحال في السحر والإصابة بالعين . ومنها ما يرجع إلى خواص الأجسام العنصرية ، بمعنى أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الخواص ثابتة ، كما هو الحال في المعجزات والكرامات . ومنها ما يرجع إلى أجرام سماوية . بشرط أن

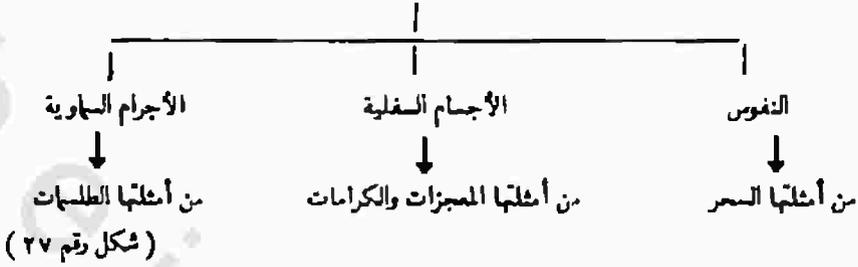
(١) ص ٨٧٨ - ٨٧٩ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢ وما بعدها ، وأيضاً شرح الطوسي عل

الإشارات ص ٨٩٢ وما بعدها .

تكون الأجسام الأرضية قابلة ومستعدة لهذا التأثير من جانب الأجرام السماوية^(١) (راجع الشكل رقم ٢٧) .

أسباب خوارق العادات وأنواعها



كما ينصحنا ابن سينا بألا نتسرع وننكر هذه العجائب والغرائب وخوارق العادات ، بحيث نقول إن من يسلم بهذه العجائب إنما هو من العامة . كما يجب عدم التسرع بتصديق هذه الغرائب ، بل نتوقف حتى ظهور الدليل على ذلك . بمعنى أن نقول إن حدوث هذه العجائب والغرائب إنما هو من قبيل الشيء الممكن حتى يقوم على ذلك برهان .

يقول ابن سينا ناصحاً لنا فيما يزعم : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جلبيته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينه . بل عليك الاعتصام بجبل التوقف . وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ، ما لم تبرهن استحالته لك ؛ فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجتماعات على غرائب^(٢) .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٣٠ ص ٩٠ - ٩٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ١٠ ف ٣١ ص ٩٠١ - ٩٠٢ .

ثامناً - خاتمة :

لعلنا قد لاحظنا بعد عرض موقف ابن سينا في هذا المجال . كيف كان متخلباً عن العقل إلى درجة كبيرة إننا سرعان ما نجد قائلًا بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، حتى إن القارئ يحال أن أقواله لا بد أن تكون معقولة ، طالما أنها مرتبة في صورة قياسية . ولكن لو دققنا لوجدنا أن هذه المقدمات تعد مقدمات غير صادقة ، ومن هنا كانت النتائج التي يربتها ابن سينا عليها ، نتائج خاطئة بلورها .

ومن الأمور التي نعجب لها أشد العجب ، أن ابن سينا لم يلتزم في هذا المجال بما سبق أن قرره واتخذة ركيزة له وأساساً أقام عليه فلسفته في كثير من مجالاتها .
أين حديثه عن مقدمات البرهان . والفرقة بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ؟

ما وجه استفادته من دراسته للعقل الأربع . وقوله إن العلاقة بين العليل ومعلولها لا بد أن تكون علاقة ضرورية ؟ ما وجه التناسب بين ذلك . وبين حديثه عن السحر والإصابة بالمعنى ، في النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات ؟

إننا نقدر جهد ابن سينا الكبير ، ولكن فرق وفرق كبير . بين تقدير الجهد وبين التسليم والموافقة على آرائه واتجاهاته في هذا المجال . نقول هذا لأننا نعلم أننا لن نتقدم خطوة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية . إلا إذا نفذنا إلى أعماق العقل . فالتقدم كامن في قاع العقل الحصيد . وكلما تحركنا شوقاً نحو العقل . كلما تقدمنا خطوة أو خطوات في سبيل إرساء دعائم اليقين . وإذا اجهدنا حقاً في سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد انحصر عالم اللامعقول .

ومن الأمور التي نجد أنه من الضروري أن ننبه عليها . أننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا في هذا المجال ، وبين آراء كلامية سبق لابن سينا أن نبهنا إلى مواضع الخطأ فيها .

فاتجاهه اتجاهاً جبرياً يتلاقى واتجاه المتكلمين من الأشاعرة . وميله في آخر النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات إلى نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يتلاقى من بعض الوجوه مع رأي الأشاعرة . صحيح أن المقدمات ليست واحدة ، ولكن النتيجة واحدة إلى حد كبير . فأين إذن أقواله في مجال الجدول ومجال البرهان ، وتفرقة بينهما تفرقة حاشمة وإعلانه أن الجدول لا يرقى إلى مستوى البرهان .

إن هذا إن دلنا على شيء . فإنما يدلنا على أن ابن رشد كان على صواب في قوله بأن في

بعض أفكار ابن سينا جذوراً كلامية . وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد قال بذلك مركزاً على مجال رئيسي وهو قول ابن سينا بدليل الممكن والواجب ، وكيف استقى ابن سينا كثيراً من عناصره من مقدمات كلامية ؛ فنقول إذا كان ابن رشد قد ركز على هذا المجال ، فإن الدارس الذي يتخذ من العقل هادياً له ومرشداً ، من واجبه التنبيه إلى مجالات أخرى لها جنورها الكلامية . وقد اتضح لنا أوجه التلاقق بين بعض أقوال ابن سينا في المجال الذي نحن بصدد الحديث عنه ، وبين تماذج من أفكار الأشاعرة .

نقول بهذا لأننا كنا نتظر من ابن سينا الالتزام التام بما سبق أن قاله عن الجدل (علم الكلام) في دراساته المنطقية والفلسفية . ولكنه في الوقت الذي يتقد فيه المقدمات الجدلية الكلامية ، نراه متخلياً عما أعلنه ، وغير ملتزم به ، ومدخلاً هذه المقدمات الجدلية في بعض آرائه سواء كان يغلب عليها الاتجاه الصوفي أو الاتجاه الفلسفي .

أخيراً نقول بأن ابن سينا إذا كان من حقه أن يدافع عن آرائه واتجاهاته ؛ فإن من حقنا — مع اعترافنا بأن بعض ما كتبه ابن سينا في مجال التصوف يملأ القلب سكينه والنفس طمأنينة — نقول أن من حقنا أن ننقد رأياً أو أكثر من رأى ؛ إيماناً منا بالعقل ، وكيف أنه قادر على التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ولكنها — كما قلنا — ليست ثورة من الخارج ، تطوف حول الشيء ، هي غريبة عنه ، ولكنها ثورة من الداخل ، ثورة تضرب بجذورها في أعماق العقل ، متخذة منه هادياً لها ومرشداً .

مصادر الدراسة

أولاً - المصادر العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة :

عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دارانفكريبيروت سنة ١٩٥٧ م .

٢ - ابن الآبار :

التكملة لكتاب الصلة - طبعة مدريد ١٨٦٨ م

٣ - ابن الأثير :

(أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكرم بن عبد الواحد الشيباني) :
الكامل جزء ٩ - القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٤ - ابن الخطيب السلماني :

(لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الإسلامية تحقيق ليفي بروقتسال - دار المكشوف -
بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ م .

٥ - ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري) : فتاوى في التفسير والحديث
والأصول والعقائد - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

وابن الصلاح من الذين يهاجمون المنطق والفلسفة ويقف موقف لا عقلانياً غاية في
الغرابة وفتواه ضد الفلسفة مليئة بالعبارات الخطابية التي إذا فنشت عن مدلول لها ، لما وجدت
إلا مبالغة وتحويلاً

٦ - ابن العبري :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطيب الملقب) : تاريخ مختصر الدول - طبعة
الأب أنطون صالحاني اليسوعي - الطبعة الثانية - بيروت - دار المشرق - عام ١٩٥٨ م

٧ - ابن العماد :

شذرات الذهب - جزء ٤ سنة ١٣٥٠ هـ - نشر مكتبة القدس - القاهرة .

٨ - ابن القفطى :

(جمال الدين أبى الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ .

٩ - ابن المرزبان :

(بهمنياز) : مابد الطبيعة - مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١٠ - ابن المرزبان :

(بهمنياز) : مراتب الموجودات - مطبعة كردستان العامة سنة ١٣٢٩ هـ .

١١ - ابن النديم :

الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .

١٢ - ابن باجة :

تدبير المتوحد The guide for the Solitary بعد هذا الكتاب أهم كتب ابن باجة على وجه الإطلاق . وسنكشف عن أهميته الكبرى فى دراسة لنا عن ابن باجة ، نرجوا أن تظهر قريباً .

وقد لخص سلمون مونك S. munk فى كتابه Melanges de la philosophie

Juive et Arabe

الأفكار الموجودة فى هذا الكتاب . ونشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ م . ونشر آسين بلاثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الأسبانية . ثم نشره الدكتور ماجد فخري مع رسائل أخرى للدكتور ماجد فخري مع مجموعة لابن باجة - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

١٣ - ابن باجة :

رسالة فى اتصال العقل الفعال بالإنسان - نشرها آسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية عام ١٩٤٢ م (مجلس الأندلس) ثم نشرها الدكتور أحمد نؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - الطبعة الأولى - عام ١٩٥٠ م - مكتبة النهضة المصرية - ثم حققها الدكتور ماجد فخري مع مجموعة رسائل ابن باجة الإلهية - بيروت دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م

١٤ - ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

- ١٥ - ابن تيمية :
دره تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ١٦ - ابن تيمية :
الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباي سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .
- ١٧ - ابن تيمية :
مناهج السنة النبوية - الطبعة الأولى جزء ١ ، جزء ٢ سنة ١٣٢١ هـ ، جزء ٣ ، جزء ٤ سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق .
- ١٨ - ابن جلجل :
(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والحكام - تحقيق فؤاد سيد - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م
- ١٩ - ابن حزم :
(أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
- ٢٠ - ابن حزم :
(أبو محمد علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية .
- ٢١ - ابن حيان :
(جابر) : مختار رسائل جابر بن حيان - نشرة بول كراوس - القاهرة - سنة ١٣٥٤ هـ .
- ٢٢ - ابن حيان :
(جابر) : مصنفات في علم الكيمياء - نشرة هولبارد - باريس سنة ١٩٢٨ م .
- ٢٣ - ابن خاقان :
(الفتح) فلاند العقبان في محاسن الأعيان .
- ٢٤ - ابن خلدون :
المقدمة - تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ م - لجنة البيان العربي - القاهرة .

٢٥ - ابن خلدون :

تاريخ ابن خلدون « المبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر - القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

٢٦ - ابن خلكان :

(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر) : وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ م .

٢٧ - ابن سبعين :

رسائل - حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة ١٩٦٥ م - الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٨ - ابن سبعين :

(عبد الحق) : نصوص نشرها L. massignon في Recueil de textes inédits Concernant l'histoire de la mystique Musul-mane - Paris 1928.

٢٩ - ابن سعد :

الطبقات الكبرى - القاهرة - لجنة نشر الثقافة الإسلامية - سنة ١٣٥٨ هـ .

٣٠ - ابن سوار :

(أبو الخير الحسن البغدادي) : مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب (الأفلاطونية الحديثة عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م .

٣١ - ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات (القسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي والقسم الخاص بالتصوف) - طبعة القاهرة - سنة ١٩٥٧ م - دار المعارف .

٣٢ - ابن سينا :

الشفاء . (القسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي)^(١)

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف الهام في كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨ وما بعدها . وراجع أيضاً ما كتبناه في مجلة تراث الإنسانيّة عند هذا الكتاب (مجلد ٨ عدد ١) عام ١٩٧٠م في ص ٣٦ إلى ص ٦٧ .

٣٣ - ابن سينا

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - طبعة القاهرة - سنة ١٩٣٨ (١) م

٣٤ - ابن سينا :

عيون الحكمة - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة ١٩٥٤ م - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .

٣٥ - ابن سينا :

المباحثات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .

٣٦ - ابن سينا :

رسالة في الحدود - تحقيق جواشون - القاهرة - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣ م .

٣٧ - ابن سينا :

رسالة في إثبات النبوات ونأويل رموزهم وأمثالهم (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) - القاهرة عام ١٣٢٦ هـ . ١٩٠٨ م .

٣٨ - ابن سينا :

رسالة في علم الأخلاق (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) - القاهرة - ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م .

٣٩ - ابن سينا :

القيض الإلهي - طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ هـ .

٤٠ - ابن سينا :

الرسالة التيروزية في معاني الحروف الهجائية - طبعت - ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» عام ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م .

(١) لمعرفة تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وكل كتب ابن سينا الأخرى التي ذكرناها في هذه القائمة يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من الباب الأول من كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨ وما بعدها ، وأيضاً كتابنا «مذاهب فلاسفة المشرق» ص ٢٤٨ وما بعدها .

٤١ - ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق - نشرة أحمد آتش مع ترجمة إلى اللغة التركية - استانبول - عام ١٩٥٣ م - مطبعة إبراهيم خروز .

٤٢ - ابن سينا :

رسالة العروس - حققها شارل كونس (مجلة الكتاب - عدد خاص عن ابن سينا - مجلد ١١ - جزء ٤ - أبريل سنة ١٩٥٢ م) - دار المعارف بمصر .

٤٣ - ابن سينا :

الحجج العشرة في جوهرية النفس الناطقة - طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٤ هـ .

٤٤ - ابن سينا :

رسالة في أحوال النفس - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني عام ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٤٥ - ابن سينا :

رسالة في القوى النفسانية - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني عام ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية

٤٦ - ابن سينا :

رسالة في معرفة النفس الناطقة - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

٤٧ - ابن سينا :

رسالة أضحية في أمر المعاد - طبعة سليمان دنيا - القاهرة سنة ١٩٤٩ م

٤٨ - ابن سينا :

أقسام العلوم العقلية - طبعت ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » .

٤٩ - ابن سينا :

رسالة في العهد - طبعت ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات »

٥٠ - ابن سينا :

رسالة حى بن يقظان . نشرها مهرن mehren مع شرح لها - طبعة ليدن - عام

٥١ - ابن سينا :

رسالة في دفع الغم في الموت - نشرها مهرن مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية - ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٢ - ابن سينا :

رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها - نشرها مهرن مع مجموعة - ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٣ - ابن سينا :

رسالة في ماهية الصلاة - نشرها مهرن مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية - ليدن - عام ١٨٨٩ م .

٥٤ - ابن سينا :

رسالة الطير - نشرها مهرن - طبعة ليدن عام ١٨٨٩ م

٥٥ - ابن سينا :

رسالة في القدر - نشرها مهرن مع مجموعة الرسائل الصوفية لابن سينا - ليدن - عام ١٨٨٩ م .

٥٦ - ابن صاعد الأندلسي :

(صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم - تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة ١٩١٢ م .

٥٧ - ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال . نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥ م .

٥٨ - ابن رشد :

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - نشرة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥٩ - ابن رشد :

تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م . ويعد هذا الكتاب من أشهر كتب ابن رشد التي رد فيها على حملة الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة .

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد لمعرفة التفاصيل الخاصة بكتب

ابن رشد ص ٣٢٥ وما بعدها . وأيضاً مقالنا بمجلة الفكر المعاصر بعنوان « محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد - عدد نوفمبر عام ١٩٦٩ م .

٦٠ - ابن رشد :

هل يتصل بالعقل المهيولاني ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع « تلخيص كتاب النفس لابن رشد » - القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٦١ - ابن رشد :

تلخيص كتاب النفس - تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٦٢ - ابن رشد :

تلخيص كتاب الحس والحسوس - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة - سنة ١٩٥٤ م .

٦٣ - ابن رشد :

تفسير ما بعد الطبيعة^(١) . من أهم كتب ابن رشد . وقد استفدنا منه في نقاط عديدة - تحقيق الأب موريس بويج في ثلاث مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢ - بيروت - المطبعة الكاثوليكية .

٦٤ - ابن رشد :

تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م - القاهرة .

٦٥ - ابن رشد :

كتاب السماع الطبيعي - طبعة جيلدر آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م .

٦٦ - ابن رشد :

تلخيص كتاب المقولات - تحقيق الأب موريس بويج المطبعة الكاثوليكية بيروت - سنة ١٩٣١ م

٦٧ - ابن رشد :

تلخيص كتاب البرهان مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية . وقد اعتمدت على هذا الكتاب اعتماداً كبيراً وخاصة في الفصل الأول .

٦٨ - ابن طفيل :

حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .

(١) واجع ما كتبناه عن هذا التفسير البالغ الأهمية في مقالتنا بمجلة تراث الإنسانية العدد الرابع من المجلد الرابع من ص ٣٥٤ إلى ص ٣٨١ - القاهرة عام ١٩٧١ م .

وهذا الكتاب في غي عن التعريف وهم برغم صغره ، إلا أنه يتضمن العديد من الآراء الفلسفية التي تكشف عن رأى ابن طفيل في مجالات فكرية شتى .

٦٩ - ابن طملوس :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق - تحقيق ميخائيل آسين بلاتيوس . الجزء الأول - المطبعة الأبيرقه - مدريد ١٩١٦ م
وهذا الكتاب لا غنى عنه في التعرف على الحياة الفكرية عند المسلمين في بلاد الأندلس . وموقف الفقهاء من العلوم المختلفة . وهذه الجوانب يعرض لها ابن طملوس في مقدمة كتابه .

٧٠ - ابن عربى :

(محي الدين) الفتوحات المكية . وقد صدر تحقيق دقيق لبعض أجزاء هذا الكتاب قام به صديقنا الدكتور عثمان مجي ومراجعة الدكتور إبراهيم بيوى مذكور . القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٧١ - ابن عربى :

فصوص الحكمة - تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى مع مقدمات غاية في العمق . القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧٢ - ابن فرحون المدنى :

كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - الطبعة الأولى - سنة ١٣٢٩ هـ - مطبعة المعادة - القاهرة .

٧٣ - ابن قطلويغا :

(أبو العدل زين الدين قاسم) : تاج التراجم في طبقات الحنفية - مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٢ م .

٧٤ - ابن مسكوية^(١) :

(أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق - طبعة القاهرة سنة ١٢٨٩ هـ .

٧٥ - ابن مسكوية :

نخارب الأمم وتعاقب الأمم .

٧٦ - ابن مسكوية :

الموامل ولشوامل - نشرة أحمد أمين والسيد صقر - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر -

(١) الصحيح هو مسكويه وقد أدرجناه في هذا الموضع نظراً لأن الأشهر هو ابن مسكويه .

سنة ١٩٥١ م - يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأسئلة سألها أبو حيان التوحيدى وأجاب عنها مسكويه. وتتناول هذه الأسئلة مجموعة من المباحث التى يتعلق بعضها بالفلسفة مثل العلل والزمان والمكان.

٧٧ - ابن ميمون (موسى):

رد موسى القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى - صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف - نص موجود بالمجلد الخامس - الجزء الأول من مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - سنة ١٩٣٧.

٧٨ - أبو البركات:

(هبة الله على بن ملكا البغدادى): المعتبر فى الحكمة (للقسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى) - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن. وهذا الكتاب غاية فى العمق وخاصة فى القسمين الطبيعى والإلهى. وهذا العمق نفتقده عند مفكرين حشروا فى إطار تاريخ الفلسفة حشراً ويهتم بهم أشباه الدارسين للفلسفة.

٧٩ - أبو البقاء:

الكليات - طبع بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ

٨٠ - أبو الفدا:

(عماد الدين): البداية والنهاية فى التاريخ - القاهرة - مطبعة السعادة.

٨١ - أبو ريدة:

(دكتور محمد عبد الهادى): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م.

٨٢ - إخوان الصفا:

رسائل - طبعة بيروت - دار صادر سنة ١٩٥٧ - فى أربعة مجلدات.

٨٣ - أفلوطين:

أثولوجيا أرسطوطاليس. إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو، فإنه فى الحقيقة يعد أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين، وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى. ولهذا كان هذا المصدر يعد مصدراً أفلوطينياً، وقد أشرنا إليه أكثر من مرة ونحن بصدد دراسة فلسفة الفارابى فى الفصل الثانى من هذا الكتاب. وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتاب وقدم له بمقدمة طويلة فى كتابه «أفلوطين عند العرب» القاهرة - دار النهضة العربية الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م.

٨٤ - أفلوطين:

التاسعة الرابعة - ترجمها وقدم لها بمقدمة مستفيضة الدكتور فؤاد زكريا القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠م. وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم.

٨٥ - إقبال:

(دكتور محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٥م. كتاب بلغ من العمق والشمول مبلغاً كبيراً. وقد استفدنا منه كثيراً برغم اختلافنا مع الدكتور إقبال فى نقاط عديدة، ومنها نقاط جوهرية.

٨٦ - الإسفرايينى:

(أبو المظفر): التصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. نشرة محمد زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجى - القاهرة - سنة ١٩٥٥م.

٨٧ - الأشعري:

(أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين - طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠م. يعد هذا الكتاب من الكتب الرئيسية فى معرفة آراء الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرها. وهو يعرض لآراء الخصوم عرضاً موضوعياً.

٨٨ - الأشعري:

(أبو الحسن على بن إسماعيل): الإبانة عن أصول الديانة-القاهرة-إدارة المطبعة المفيضة.

٨٩ - الأشعري:

(أبو الحسن على بن إسماعيل): اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة الدكتور حمودة غرابية - القاهرة - مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

٩٠ - الأفروديسى:

(الإسكندر): مقالة فى أن المكون إذا استحال، استحال فى ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس، وهى شرح لقول أرسطو فى الكون والفساد. أن الشئ المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً. حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م.

٩١ - الأفغانى:

(جمال الدين): الرد على الدهريين - نقلها من الفارسية إلى العربية الشيخ محمد عبده، وقدم لها الدكتور عثمان أمين - القاهرة - مكتبة الخانجي - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م.

٩٢ - الأنصارى:

(عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن الدباغ): مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب - تحقيق هـ. ريتز - دار صادر - سنة ١٩٥٩م.

٩٣ - الإيجى:

(عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلىبى. والإيجى يتجه اتجاهًا أشعريًا، وكتابة هذا من الكتب التى لا غنى عنها فى معرفة الآراء الكلامية.

٩٤ - الباجورى:

حاشية على متن السلم للأخضرى.

٩٥ - الباقلانى:

(أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد - تحقيق الأب رتشرى مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧م.

٩٦ - البطلبوسى:

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد): الحداثق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة - نشره محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - القاهرة سنة ١٩٤٦م.

٩٧ - البغدادى:

(عبد القاهى): الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم، بيروت - دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٣م.

٩٨ - البغدادى:

(عبد اللطيف بن يوسف): من كتاب فى علم ما بعد الطبيعة - منشور ضمن «أفلوطين عند العرب» تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م.

٩٩ - البيرونى:

(أبو الريحان محمد بن أحمد): الآثار الباقية عن القرون الخالية - تحقيق الدكتور إدوارد سخاو - ليدزج سنة ١٩٢٣م.

١٠٠ - البيروني:

(أبو الريحان محمد بن أحمد): تحقيق ما للهند من مقولة.

١٠١ - البيهقي:

تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد علي - مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق - مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

١٠٢ - التفزازاني:

(دكتور أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي - القاهرة - دار الثقافة سنة ١٩٧٤م.

١٠٣ - التفزازاني:

(دكتور أبو الوفا الغنيمي): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - بيروت - ١٩٧٣م.

١٠٤ - التفزازاني:

(سعد الدين): شرح العقائد النسفية المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩١٣م.

١٠٥ - التهانوي:

(محمد علي الفاروقي): كشاف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والثاني قام بتحقيقهما الدكتور لطفى عبد البديع. أما الطبعة القديمة فهي طبعة كلكتا. وقد ظهرت الطبعة القديمة سنة ١٨٩٢م.

١٠٦ - التوحيدى:

(أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٢م.

١٠٧ - التوحيدى:

(أبو حيان): المقاييسات - نشرة حسن السندوبى - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩م - المكتبة التجارية - القاهرة.

١٠٨ - الجر:

(دكتور خليل وحنا الفاخوري): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت - جزء أول سنة ١٩٥٧م، جزء ثان ١٩٥٨م.

- ١٠٩ - الجرجاني :
التعريفات - طبعة القاهرة.
- ١١٠ - الجرجاني :
(السيد الشريف على بن محمد) : حاشية على تحرير القواعد المنطقية - القاهرة -
مصطفى الحلبي سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١١١ - الجوزية :
(ابن قيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - القاهرة.
- ١١٢ - الجوزية :
(ابن قيم) : إغائة اللهفان من مصاديد الشيطان - القاهرة سنة ١٩٦١م.
- ١١٣ - الجويني :
(أبو المعاني) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور يوسف موسى ، وعلى عبد النعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م.
- ١١٤ - الجيلاني :
(على بن فضل الله) : توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الأثنى عشرية - تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.
- ١١٥ - الحبابي :
(دكتور محمد عزيز) : الشخصانية الإسلامية - دار المعارف - القاهرة.
- ١١٦ - الحبابي :
(دكتور محمد عزيز) : من الحريات إلى التحرر - دار المعارف - القاهرة.
- ١١٧ - الحلاج :
(أبو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون - باريس - مكتبة بول جتير - سنة ١٩١٣ - وقد أعادت طبع هذا الكتاب مكتبة المثنى ببغداد.
- وقد استفدنا من هذا الكتاب استفادة كبيرة. ونرى من جانبنا أنه من أعمق وأهم الكتب في مجال التصوف.
- ١١٨ - الخياط :
- (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - تحقيق الدكتور نيبيرج - القاهرة - سنة ١٩٢٥م.
- ١١٩ - الداني :
- (أبو الصلت) : تقويم الذهن - طبع بالنشيا - المكتبة الأبيرقه - مدريد سنة ١٩٤٥م.

١٢٠ - الدوائى:

(الجلال): العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتمى ومحمد عبده - الطبعة الأولى -
المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ - القاهرة.

١٢١ - الرازى:

(أبو بكر محمد بن زكريا): رسائل فلسفية - بيروت - دار الآفاق الجديدة سنة
١٩٧٣م.

١٢٢ - الرازى:

(فخرى الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة - المطبعة الخيرية
- سنة ١٣٢٥هـ (فى جزأين). وقد اعتمدنا على هذا الشرح اعتماداً كبيراً فى الفصل
الثالث من هذا الكتاب.

١٢٣ - الرازى:

(فخر الدين): المباحث المشرقية (فى جزأين) - حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ -
١٩٢٤م. ويعتبر هذا الكتاب من أهم وأعمق كتب الرازى. وقد استفدنا منه الكثير.

١٢٤ - الرازى:

(فخر الدين): الأربعون فى أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ - حيدر آباد
الدكن.

١٢٥ - الرازى:

(قطب الدين محمود بن محمد): تحرير القواعد المنطقية - القاهرة - مصطفى
الحلبى - الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

١٢٦ - الزركلى:

الأعلام - الطبعة الثالثة.

١٢٧ - الساوى:

(زين الدين عمر بن سهلان): البصائر النصيرية فى علم المنطق - تحقيق الشيخ
محمد عبده - القاهرة.

١٢٨ - السبكى:

(تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين): طبقات الشافعية الكبرى - الطبعة
الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة - سنة ١٣٢٤هـ

١٢٩ - السجستاني:

(أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ - دار المشرق - بيروت - لبنان.

١٣٠ - السجستاني:

(أبو يعقوب): كتاب الينابيع - تحقيق مصطفى غالب - المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م.

١٣١ - السلمى:

طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريفة - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩ م.

١٣٢ - السنوسى:

(محمد بن يوسف): المقدمة فى أصول الدين - نشرة لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨ م مع الترجمة إلى الفرنسية.

١٣٣ - السيوطى:

(جلال الدين): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - تحقيق الدكتور على سامى النشار، وسعاد على عبد الرازق - القاهرة - مجمع البحوث الإسلامية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٧٠ م.

وهذا الكتاب من الكتب التى تشن حملة ضد الفلسفة وعلم المنطق. ونحن نختلف مع مؤلفة شكلاً وموضوعاً، إذ أنه لا يستند إلى أى أساس فلسفى فى هجومه على الفلسفة والمنطق.

١٣٤ - الشهرزورى:

(شمس الدين محمد بن أحمد): نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٣٦٩).

١٣٥ - الشهرستاني:

(محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل - نشرة محمد سيد كيلانى - طبعة القاهرة - مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م.

١٣٦ - الشهرستاني:

(محمد بن عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م.

١٣٧ - الصنعاني:

(محمد بن إبراهيم): ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - طبعة القاهرة سنة ١٩٣١م.

وهذا الكتاب من المصادر التي تنادى بتفضيل الأساليب القرآنية على الاتجاه الفلسفي اليوناني.

١٣٨ - الشيرازي:

(صدر الدين): الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة حجرية في أربعة مجلدات.

١٣٩ - الطوسي:

(السراج): اللع في التصوف - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

١٤٠ - الطوسي:

(نصير الدين): شرح الإشارات والتنبيهات - نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ. وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا، وقد استفدنا منه كثيراً في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

١٤١ - الطويل:

(دكتور توفيق): العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي - القاهرة - دار النهضة العربية - سنة ١٩٦٨م.

١٤٢ - العراقي:

(عاطف): الميتافيزيقا في فلسفة ابن رشد - دار المعارف.

١٤٣ - العراقي:

(عاطف): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف.

١٤٤ - العراقي:

(عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (دار الرشد).

١٤٥ - العراقي:

(عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.

١٤٦ - العراقي:

(عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١م.

١٤٧ - العراقي :

(عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦م - الطبعة الخامسة.

١٤٨ - العراقي :

(عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٤م الطبعة الثالثة.

١٤٩ - الغزالي :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م - دار المعارف بمصر.

١٥٠ - الغزالي :

(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية.

١٥١ - الغزالي :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية.

١٥٢ - الغزالي :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال - القاهرة - ١٩٥٥م.

١٥٣ - الغزالي :

(أبو حامد) : معيار العلم - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م - دار المعارف بمصر.

١٥٤ - الغزالي :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م - المطبعة المحمودية التجارية.

١٥٥ - الغزالي :

(أبو حامد) : المستصفي من علم الأصول - جزءان سنة ١٣٢٢هـ . ١٣٢٤هـ - الطبعة الأولى - مطبعة بولاق - القاهرة.

١٥٦ - الغزالي :

(أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .

١٥٧ - الغزالي :

(أبو حامد) : محك النظر فى المنطق - طبعة القاهرة.

١٥٨ - الغزالي :

(أبو حامد) : إجماع العوام عن علم الكلام - سنة ١٣٥١هـ - الطبعة المنيرية - القاهرة.

١٥٩ - الغزالي :

(أبو حامد) : المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى - تحقيق الدكتور فضل شحادة - دار المشرق - بيروت .

١٦٠ - الفارابى :

(أبو نصر) : مقالة فى معانى العقل - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م - مطبعة السعادة القاهرة. وقد نشرها ديتريش بليدن عام ١٨٩٠م . كما نشرها الأب موريس بويج عام ١٩٣٨م (بيروت - المطبعة الكاثوليكية). وقد اعتمدنا على طبعة القاهرة.

١٦١ - الفارابى :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة . طبع بليدن عام ١٨٩٥م . وطبع أيضًا بالقاهرة عام ١٩٤٨م. وقد اعتمدنا على هذه الطبعة (مكتبة الحسين التجارية). وقد ترجمه إلى الفرنسية :

R.P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala.

بعنوان :

idées Des habitants de la Cité vertueuse

(القاهرة - المعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية). كما حققه وقدم له الدكتور البير نصرى نادر - دار المشرق - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨م.

١٦٢ - الفارابى :

(أبو نصر) : فصول منتزعة - تحقيق الدكتور فوزى مبرى نجار - بيروت - دار المشرق - سنة ١٩٦٨.

١٦٣ - الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق - تحقيق الدكتور محسن مهدى - بيروت سنة ١٩٦٨.

١٦٤ - الفارابي :

(أبو نص) : فصوص الحكم - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م (ضمن كتاب المجموع للفارابي) - القاهرة - مطبعة السعادة.

١٦٥ - الفارابي :

(أبو نص) : شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة - نشره وقدم له كوتش ، وستانلى مارو - دار المشرق - بيروت.

١٦٦ - الفارابي :

(أبو نص) : كتاب الخطابة - تحقيق لنگاد Langhade ، وغرنياشى Grignaschi - بيروت - دار المشرق.

١٦٧ - الفارابي :

(أبو نص) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) - حققه الدكتور فوزى مبرى نجار تحقيقاً دقيقاً ممتازاً - بيروت - المطبعة الكاثوليكية - سنة ١٩٦٤م.

١٦٨ - الفارابي :

(أبو نص) : الجمع بين رأبي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة - سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م.

١٦٩ - الفارابي :

(أبو نص) : عيون المسائل - القاهرة - مطبعة السعادة - سنة ١٣٢٥هـ - سنة ١٩٠٧م.

١٧٠ - الفارابي :

(أبو نص) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

١٧١ - الفارابي :

(أبو نص) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار المشرق - بيروت.

وهذا الكتاب يعد كتاباً غاية في العمق والدقة، بل يعد إلى حد كبير جداً أهم ما تركه لنا الفارابي. وتحقيق الدكتور محسن مهدي لهذا الكتاب يعد تحقيقاً غاية في الدقة، وقد قدم بذلك خدمة كبرى للباحثين في فلسفة الفارابي.

١٧٢ - الفارابي :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار مجلة شعر - بيروت - سنة ١٩٦١م.

١٧٣ - القشيري :

الرسالة القشيرية في علم التصوف - القاهرة - مكتبة صبيح.

١٧٤ - الكاتبي :

(نجم الدين عمر بن علي القزويني) : شرح الرسالة الشمسية - القاهرة - مصطفى الحلبي - سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

١٧٥ - الكلاباذي :

(أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف - طبعة القاهرة - عيسى الحلبي - سنة ١٩٦٠م.

١٧٦ - الكندي :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الأول سنة ١٩٥٠م. وقد حقق هذه الرسالة أيضا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني^(١) ونشرت بالقاهرة - دار إحياء الكتب العربية.

١٧٧ - الكندي :

رسالة في الفاعل الحق الأول التام^(٢).

١٧٨ - الكندي :

رسالة في الجواهر الخمسة.

١٧٩ - الكندي :

رسالة في حدود الأشياء ورسومها.

(١) توفي في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ١٩٧٠م. ويشاء القدر أن تكون وفاته بعاصمة الجزائر في الوقت الذي كنت فيه معارفاً للتدريس بجامعة قسنطينة بالجزائر.

(٢) هذه الرسالة وما سيتلوها، حققها الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة، وقد لها بمقدمات ممتازة ونشرت هذه الرسائل في جرائد (رسائل الكندي الفلسفية).

١٨٠ - الكندي :

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.

١٨١ - المراكشي :

(عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م -
المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة.

١٨٢ - القرى :

(أحمد) : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب - الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢هـ -
القاهرة - المطبعة الأزهرية المصرية.

١٨٣ - المكي :

(أبو طالب) : قوت القلوب - طبعة القاهرة (مصطفى الحلبي) في جزأين سنة -
١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

١٨٤ - اللطى :

(أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء
والبدع طبعة مكتبة المعارف ببيروت سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٨٥ - النفري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المواقف - تحقيق آرثر يوحنا آربري -
القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م.

١٨٦ - النفري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المخاطبات - تحقيق آرثر يوحنا آربري
القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م.

١٨٧ - النيسابوري :

(أبو رشيد) : المسائل في الخلاف بين البصريين والبنغاديين في علم الكلام في
الجوهر. ويكشف هذا الكتاب عن كثير من المسائل المتعلقة بآراء المعتزلة في الجوهر على
وجه الخصوص، وفي الفلسفة الطبيعية على وجه العموم.

١٨٨ - اليعقوبي :

(أحمد بن أبي يعقوب بن وهب) : تاريخ اليعقوبي - المكتبة المرتضوية في النجف -
سنة ١٣٥٨هـ

١٨٩ - آملى :

(سيد حيدر) : جامع الأسرار ومنيع الأنوار. تحقيق هنرى كوربان وعثمان يحيى - طهران سنة ١٩٦٩م.

١٩٠ - أمين :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية.

١٩١ - أمين :

(دكتور عثمان) : محمد عبده رائد الفكر المصرى - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥م.

١٩٢ - أورسيل :

(بول ماسون) : الفلسفة فى المشرق - الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى - القاهرة - دار المعارف سنة ١٩٤٥م.

١٩٣ - بالنثيا :

تاريخ الفكر الأندلسى - الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

١٩٤ - بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٥م.

١٩٥ - برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥م.

١٩٦ - برقلس :

الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) - حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية -

سنة ١٩٥٥م

١٩٧ - بريترزل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ضمن (كتاب مذهب الذرة عند المسلمين) - القاهرة - سنة ١٩٤٦م - مكتبة النهضة المصرية.

١٩٨ - بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م.

١٩٩ - ثامسطيوس :

شرح مقالة اللام - الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين - تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٧م.

٢٠٠ - جولدتسيهر :

مذاهب التفسير الإسلامي - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - القاهرة - مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥م.

٢٠١ - جولدتسيهر :

(إجنس) : العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبدالقادر ، عبد العزيز عبدالحق - القاهرة - دار الكاتب المصري - سنة ١٩٤٦م.

٢٠٢ - حسين :

(دكتور طه) : من بعيد - القاهرة - المطبعة الرحمانية - سنة ١٩٣٥م.
يعد هذا الكتاب من الكتب الهامة لأستاذنا طه حسين ، ويكفي ما فيه من تفتح عقلي ورد على هؤلاء المتحجرين الذي يضيئون على النظر العقلي. وفيه دعوة أيضاً للتفرقة بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى.

٢٠٣ - حلمي :

(دكتور مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهي - القاهرة - دار المعارف بمصر - سنة ١٩٧١.

٢٠٤ - خليفة :

(حاجي) : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا - جامعة استامبول - مجلد ١ سنة ١٩٤١م - مجلد ٢ سنة ١٩٤٣.

٢٠٥ - دي بور :

تاريخ الفلسفة في الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٠٦ - دى فو :

(كارا): مادة الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٢ عدد ٩ - الترجمة العربية.

٢٠٧ - رجب :

(دكتور محمود): الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الإسكندرية - منشأة المعارف.

٢٠٨ - رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة فى أزمة الإنسان) - القاهرة - دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٤م.

ويعد هذا الكتاب أول كتاب يعالج هذا الموضوع باللغة العربية وقد قدم مؤلفه للباحثين والمتخصصين فى هذا المجال نموذجاً للدراسة الفلسفية الدقيقة.

٢٠٩ - ريشنباخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر.

٢١٠ - زايد :

(سعيد) : الفارابى - القاهرة - دار المعارف.

٢١١ - سارتون :

(جورج) : تاريخ العلم - الترجمة العربية فى عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم بيومى مذكور - القاهرة - دار المعارف.

٢١٢ - طوقان :

(قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك - الطبعة الثانية - سنة ١٩٥٤م - جامعة الدول العربية - الإدارة الثقافية.

٢١٣ - عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مذكور . وقد صدر فى عدة مجلدات.

وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تبحر فى الفكر الاعتزالى. ولا يستغنى عنه الدارس فى هذا المجال من قريب أو من بعيد.

٢١٤ - عبد الرازق :

(مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٤٤م.

٢١٥ - عبد الرازق :

(مصطفى) : الدين والوحي والإسلام - القاهرة.

٢١٦ - عبد الرازق :

(مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثاني - القاهرة.

٢١٧ - عفيفي :

(دكتور أبو العلا) : التصوف (الثورة الروحية في الإسلام) - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣م.

٢١٨ - عفيفي :

(دكتور أبو العلا) : نظريات الإسلاميين في الكلمة The Logos - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ٢ - جزء ١.

٢١٩ - على :

(دكتور على جواد) : تاريخ العرب قبل الإسلام - (فى عدة مجلدات) - بغداد - المجمع العلمي العراقي - سنة ١٩٥٧م.

٢٢٠ - قنواتي :

(الأب جورج) : مؤلفات ابن سينا - القاهرة - دار المعارف سنة ١٩٥٠م.

٢٢١ - ليبيب :

(مصطفى) : الكيمياء عند العرب - القاهرة - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - سنة ١٩٦٧م.

٢٢٢ - لوكا شيفتش :

(يان) : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث - الترجمة العربية للدكتور عبد الحميد صبره - الإسكندرية - منشأة المعارف - سنة ١٩٦١م.

٢٢٣ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشروق سنة ١٩٧١م.

٢٢٤ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه (ترجمان الأشواق)
- مقالة بالكتاب التذكارى لمحيى الدين بن عربى فى الذكرى الثوية الثامنة لميلاده -
القاهرة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - سنة ١٩٦٩م.

٢٢٥ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : قشور ولباب - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية سنة
١٩٥٧م. ويتضمن هذا الكتاب العديد من الدراسات الهامة. ومنها (ثورة فى الفلسفة)
أسطورة المتافيزيقا، (الفكر العربى المعاصر).

٢٢٦ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : خرافة الميتافيزيقا - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة
١٩٥٣م.

٢٢٧ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : المعقول واللامعقول - القاهرة.

٢٢٨ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - القاهرة -
دار المعارف.

٢٢٩ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية (القسم الخاص
بالفلسفة) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠م - الطبعة
الأولى.

٢٣٠ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومى، دكتور خليل الجر، دكتور فريد جبر، دكتور عادل
العوا، دكتور البير نصرى ناد، دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام -
أشرفت على إخراجها هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة
١٩٦٢م.

٢٣١ - مكاوى :

(دكتور عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية . كتاب يعرض
لكثير من أفكار الفلاسفة ومذاهبهم قديماً وحديثاً فى أسلوب دقيق عميق.

٢٣٢ - منتصر :

(دكتور عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه - القاهرة - دار المعارف - سنة ١٩٦٦م.

٢٣٣ - موسى :

(دكتور جلال) : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية - بيروت - دار الكتاب اللبنانى - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م.

٢٣٤ - نكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون - الطبعة الأولى - مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن (٣ أجزاء) سنة ١٣٢٩هـ.

٢٣٥ - هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م.

٢٣٦ - هويدى :

(دكتور يحيى) : منطق البرهان - القاهرة - مكتبة القاهرة الحديثة.

ثانياً : المصادر غير العربية :

- 1 — **Afnan** (Solcil m) : Avicenna, his life and works - London george allen - unwin, 1958.
 - 2 — **Allard** (m) : Le Rationalisme d'Averroés d'après une etude sur la Creation. Bulletin d'études orientales de l'institut Français de Damas.
 - 4 — **Amid** (m) : Essai sur la psychologie d'Avicenna. genever université de genève, Faculté des lettres - 1940.
 - 5 — **Anawati et L. gardet** : Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية في ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » وقام بهذه الترجمة الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .
- 6 — **Arberry** (A.J.) : Avicenna on theology - london - Murray. 1951.
 - 7 — **Arberry** (A.J.) : The legacy of Persia - Edited by Arberry, oxford-London, 1953.
- ولهذا الكتاب الذي أشرف عليه آربري ، ترجمة عربية أشرف عليها وراجمها الدكتور يحيى الخشاب - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - سنة ١٩٥٩ م .
- 8 — **Aristotle** : Metaphysics⁽¹⁾. A revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford. 1924 - two volumes.
 - 9 — **Aristotle** : De Anima - English translation by J.H - Smith - vol III⁽²⁾ 1963.
 - 10 — **Aristotle** : The logic of Aristotle - English translation 1963. London - Oxford.
 - 11 — **Aristotle** : physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. gaye, under the editorship of D. Ross. London - Oxford vol II, 1962.

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة ، وعن تفصيلات حول كتب أرسطو ، وذلك في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » وفي كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .
 (٢) هو رقم المجلد في الترجمة الإنجليزية التي صدرت تحت إشراف د. روس

وتوجد ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب ومجموعة من الشروح عليها وهي شروح ابن السمع
صنى بن يونس وأبو الفرج الطيب . وقام بتحقيق هذه الترجمة مع الشروح الدكتور عبد الرحمن
بدوى - القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م (في مجلدين) .
كما قام أحمد لطفى السيد بترجمة جزء من كتاب الطبيعة مع مقدمات بارثلمى سانتهيلير
- القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٣٥ م .

12 — **Aristotle : The Ethics - English translation.**

وتوجد ترجمة عربية لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو قام بها أحمد لطفى السيد
- القاهرة - سنة ١٩٢٤ م .

13 — **Armstrong : An introduction to Ancient philosophy - London.**
Methuen. 1949.

14 — **Arnold (Thomas and alfred guillaume) : The legacy of Islam**
London, 1960.

وقد تُرجم قسم من هذا الكتاب إلى اللغة العربية بلجنة الجامعيين لنشر العالم - القاهرة سنة
١٩٣٦ م وترجم قسم الإلهيات والفلسفة من هذا الكتاب الدكتور توفيق الطويل .

15 — **Avicenna Dânesht - Nâmé.**

يمثل هذا الكتاب عرضاً لفلسفة ابن سينا باللغة الفارسية ؛ وقد طبع هذا الكتاب سنة ١٣٠٩ هـ
في حيدر آباد الدكن . ثم أعيد طبع قسم المنطق والإلهيات عام ١٣١٥ هـ بطهران - .
وقد قامت وزارة المعارف بإيران بنشر هذا الكتاب بمناسبة العيد الأثنى لابن سينا . ثم قامت
منظمة اليونسكو بترجمته إلى اللغة الفرنسية في جزأين . الجزء الأول يتضمن الميثاقين والمنطق
وهشمل الجزء الثانى الطبيعيات والرياضيات ، وذلك بعنوان :

Le livre de science. Traduit par Mohammad Achena et Henri
Massé. Paris 1955.

10 — **Bailey (Cyril) : The greek atomists and Epicures.** axford-London.
1928.

17 — **Barnes (E.W) : Scientific theory and religion (The world descri-
bed by science and its spiritual interpretation).** London - Cambri-
dge university press. 1933

18 — **Bergson (H) : Creative Evolution.** English translation by Arthur
Mitchell. New - York. 1944.

19 — **Boer (T.J.de) : Art "philosophy" in Encyclopaedia of Religion
and Ethics vol 9.**

- 20 — **Boutroux** (Emile) : Historical Studies in Philosophy - English translation by Fred Rothwell. London-Macmillan - 1912.
- 21 — **Brehier** (E.) : La philosophie du Moyen age. paris - 1949.
- 22 — **Burnet** (J) : greek philosophy. Thales to plato - London - Macmillan, 1943.
- 23 — **Cajori** (F) : A history of physics - New - York - 1929.
- 24 — **Collingwood** (R.J) : The idea of Nature. London, 1945. Oxford university press.
- 25 — **Collingwood** (R.J) : An Essay on Metaphysics - London - Oxford, 1952.
- 26 — **Corbin** (Henri) : Avicenna and the visionary recital - English translation by W.R. Trask. London - Routledge - Kegan paul - 1960.
- 27 — **Corbin** (Henri) : Histoire de la philosophie Islmique. vol I, Des origines jusqué A la mort d'averroés
- وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها نصير مروة وحسن قيسى ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر - بيروت - لبنان ١٩٦٦ م .
- وزود أن نشير إلى أن كوربان بلجياً إلى تأويل بعض الأفكار عند بعض الفلاسفة العرب تأويلاً قد لا نتفق معه عليه ، كما يدخل في تاريخه للفلسفة شخصيات تنسب إلى الفلسفة من بعيد .
- وسنعرض لاختلافنا مع كوربان في هذه الجوانب ، في كتابنا الذي تقوم به الآن بإعداده عن تاريخ فلاسفة العرب .
- 28 — **Crump** (g, and E. jacob) : The legacy of Middle ages. 1938.
- وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب - القاهرة - مؤسسة سجل العرب - سنة ١٩٥٥ .
- وقد ترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكي نجيب محمود .
- 29 — **Dugat** (g) : Hisotire des philosophies et des théologiens musulmans. paris. Maisonneave.
- 30 — **Duhem** (P) : Le Systéme du monde. Histoiredes doctrines cosmogiques de platon à Copernic. Tome I et IV. paris. Hermann. 1954.
- 31 — **Fakhry** (Dr Majid) : Islamicoccasionalism and its critique by Averroes and Aquinas. : London 1958.
- 32 — **gardet** (L) : La pensée religieuse d'Avicenna - Paris - Librairie philosophique - vrin 1951.
- 33 — **gardet** (L): La Connaissance mystique Chez Ibn Sina et ses pré-supposés philosophiques. Caire 1952

- 34 — **gauthier** (L) : Ibn Rochd (Averroës). Paris 1948.
- 35 — **gauthier** (L) : La theorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapport de la religion et de la philosophie. Paris 1909.
- 36 — **gauthier** (L) : Etudes sur la philosophie d'Averroës Concernant son rapport avec Celled' Avicenna et de gazali-Paris-universitaires de France. 1948.
- 37 — **georr** (Dr Khalil) : Les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro - Arabes. Beyrouth - Institut Français de Damas - 1948.
- 38 — **gilson** (E) : History of Christian philosophy in the Middle Ages - 1955.
- 39 — **goblot** (Edmond) : Le Système des sciences paris 1922.
- 40 — **goichon** (Mlle. A.M.) : La philosophie d'Avicenna et son influence en Europe Medievale - Paris 1944.
- 41 — **goichon** (A.M.) : L'évolution philosophique d'Avicenna - Revue Philosophique. Juillet et Sep 1948.
- 42 — **goichon** (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ - Paris 1933.
- 43 — **goichon** (A.M.) : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (avicenna). Paris 1938.
- 44 — **gomperz** (T) : The greek Thinkers - English translation by laurie Magnus. London 1949.
- 45 — **Hamelin** (O) : Le système d'Aristote. Paris 1931.
- 46 — **Haureau** (B) : Histoire de la philosophie Scolastique. Paris
- 47 — **Hernandez** (Miguel Cruz) : La Metafisica de Avicenna. universided de granade. 1949.
- 48 — **Hernandez** (M.C.) : Histoire de la pilosofia Espanola. filosofia Hispano Musulmana. Tomo I - Madrid, 1957.
- 49 — **Hourani** (Albert) : Arabic thought in the liberal age Oxford-London - 1962.
- 50 — **Inge** (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.
- 51 — **Jaeger** (W) : Aristotle - Fundamentals of the history of his devel- English translation by Richard Robinson - London - Oxford. 1962.
- 52 — **Kraus** (paul) : plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'Institut d'Egypte. tome XXIII, session 1940 - 1941. Le Caire - Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientalc. 1941.

- 53 — **Lecky (W.E.H.)** : History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe. London - 1946.
- 54 — **Lodge (R.C.)** : The philosophy of Plato. London - Routledge - Kegan Paul. 1956.
- 55 — **Macdonald** : Development of Muslim Theology - New - York. 1903.
- 56 — **Madkour (Dr Ibrahim)** : La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane. Paris 1934.
- كتاب غاية في الدقة والعمق ، يعالج فلسفة الفارابي وتأثيرها فيمن جاء بعده بأصالة وسهجة . ولا يستغنى الدارس لفلسفة الفارابي عن هذا الكتاب من قريب أو من بعيد .
- 57 — **Madkour (Dr Ibrahim)** : L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe. Second édition - Librairie philosophique. vrin - Paris. 1969.
- 58 — **Mahdi (Dr Muhsin)** : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of middle Eastern Studies Reprinted journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 9, october 1967.
- 59 — **Maimonides** : The guide for the perplexed. English translation
- 60 — **Massignon (M.L.)** : La philosophie orientale d'Ibn Sinâ, et son alphabet philosophique (Mémorial Avicenna IV, publications de l'institut Français d'Archéologie orientale de Caire, 1954.
- 61 — **Mehren (A.F.)** : Etudes Sur la philosophie d'Averroes Concernant Son rapport avec Celle d'Avicenna et gazzali.
- 62 — **Mellone (S.H.)** : Western Christian Thought in the Middle ages London.
- 63 — **Mieli (Aldo)** : La Science Arabe et son rôle dans l'Evolution scientifique mondiale - Leiden 1966.
- ولهذا للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى . القاهرة - دار القلم (سنة ١٩٦٢ م .
- 64 — **Montgomery (Watl)** : Free will and predestination in Early Islam London 1942.
- 66 — **Munk (S)** : Mélanges de Philosophie juive et Arabe. Paris 1951
- 66 — **O'leary (De lacy)** : Arabic thought and its place in history. 195. London - Kegan - Paul.

الكتاب ترجمة عربية للدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمي - وزارة الثقافة - القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

67 — **O'leary** (De lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London - Routledge - Kegan paul 1948.

الكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكى على - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٦٢ م .

68 — **Oursel** (paul Masson) : Comparative philosophy - London- Kegan Paul 1962.

69 — **Plato** : "plato Cosmology" : The Timaeus of plato. English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan-Paul 1956.

70 — **Plato**: The Republic. English translation by A.D. Lindsay-London. 1948.

وقام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٨ م .

71 — **Quadri** (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, des origines à Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Hurct. Paris 1960.

72 — **Radhakrishnan** : History of philosophy Eastern and Western, London - Allen - unuin, vol I 1962, vol II 1963.

73 — **Renan** (E) : Averroés et l'Averroisme. Paris. 1949.

74 — **Robin** (L) : La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristate - Paris 1908.

75 — **Rousselot** (X) : Etudes sur la philosophie dans le Moyen age Paris.

76 — **Ross** (W.D) : Aristotle. oxford - London. 1953.

77 — **Russell** (B) : History of Western philosophy. London 1961.

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية) - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

78 — **Russell** (B) : The Analysis of Matter. London 1927.

79 — **Russell** (B) : The Analysis of Mind. London. 1951.

80 — **Russell** (B) : Human Knowledge. its scope and limits - London, 1951.

81 — **Saliba** (Dr éemil) : Etude sur la Metaphysique d'Avicenna-Paris 1927.

- 82 — **Sarton** (g) : Introduction to the history of science
- 83 — **Sharif** (M M) : A history of Muslim Philosophy Two volumes 1963
- 84 — **Stace** (W T) : Time and Eternity (An Essay in the philosophy of Religion). Princeton university press. 1952.
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور زكريا إبراهيم - وقدم لها الدكتور أحمد فزاد الأهواني - بيروت - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧ م .
- 85 — **Taylor** (A.E) : Plato, the man and his work-London methuen 1952.
- 86 — **Taylor** (A.E.) : A Commentary on plato's Timaeus - London.
- 87 — **Taylor** (H.O.) : The Mediaeval Mind. Two volumes. Harvard 1962.
- 88 — **Vaux** (Carra de) : Les penseurs de l'Islam - France - geuthner. Tome II et IV 1920 - 1923.
- 89 — **Vaux** (Carra de) : Avicenna. Paris- Alcan 1900.
- 90 — **Walzer** (R.R.) : Articles "Avicenna" and "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol Iè, 1964. London.
- 91 — **Webb** (C.C.J) : god and personaiity - London - george allen-unwin - 1934.
- 92 — **Wensinck** (A.J) : The Muslim Creed. London - Cambridge.
- 93 — **Whittaker** : Neo-Platonists - London - Cambridge.
- 94 — **Wulf** (Maurice de) : History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London - Longmans - green - 1935.
- 95 — **Yahia** (osman) : Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Tome I et Tome II. Damas, Institut Français de Damas - 1964.

oboeikendi.com

للمؤلف

- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة .
- الفلسفة الطبيعية - عند ابن سينا - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية
- مذاهب فلاسفة المشرق - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الحادية عشرة
- تحديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة
- ثورة العقل فى الفلسفة العربية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السابعة
- المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثالثة
- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة
- الفلسفة الإسلامية - دار المعارف
- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - القاهرة - دار قباء - الطبعة الثانية
- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - القاهرة - دار الرشد
- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب - القاهرة - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم
- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية - القاهرة - معهد الدراسات الإسلامية
- الأصول والفروع لإبن حزم - تحقيق بالاشتراك - دار النهضة العربية
- الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده - تحقيق ودراسة نقدية - الطبعة الثانية - دار قباء - القاهرة
- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده - تحقيق وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الدكتور توفيق الطويل رائدًا للفلسفة الخلقية - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الدكتور أبو الوفا التفتازانى - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - دار الهداية - القاهرة
- الشيخ مصطفى عبد الرازق - كتاب تذكارى - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - إشراف وتصدير

- الشيخ محمد عبده - كتاب تذكاري - إشراف وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- محمد إقبال وقضية التجديد (ضمن كتاب عن محمد إقبال) - القاهرة - مكتبة مدبولي .
- تصدير لكتاب الدكتور عثمان أمين (محمد عبده رائد الفكر المصرى) - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة .
- دراسات فى الكتب التذكارية التى صدرت عن : د. ابراهيم مذكور، و د. عثمان أمين ، وأحمد لطفى السيد ، و د. شوقي ضيف ، والشيخ محمد عبده ، و د. توفيق الطويل ، و د. زكى نجيب محمود ، و د. على سامى النشار ، والفيلسوف ابن رشد ، ويوسف كرم ، و د. محمد عبد الهادى أبو ريدة .

ويصدر قريباً للمؤلف :

- هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة ؟
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة
- نحن والتراث .
- ابن باجة فيلسوفاً مقترئاً
- ثقافة النور وخرافة الظلام
- ابن رشد (فى ذكرى مرور ثمانية قرون على وفاته)
- الفلسفة العربية (مدخل جديد)

رقم الإيداع	١٩٩٩/٤٩٦٦
الترقيم الدولى	ISBN 977-02-5789-3

١/٩٩/٦

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)