

الجانب الصوفي

في الفلسفة الإسلامية

للدكتور إبراهيم بيومي مذكور

- ٣ -

والأستاذية^(١). ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل مجهود في تفهمها وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها. ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا، وهو صانع الدين، في ثوب نشيب ومظهر خلاب. وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الساهر في الفلسفة الإسلامية. وقد يؤخذ علينا أحيانا أننا نحاول تحليل أفكار الفارابي على ضوء ما كتب ابن سينا^(٢)، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان، يوضح كل واحد منهما صاحبه ويتممه. ولئن كان للفارابي فضل السبق، فلا ين سينا فضل البيان والايضاح. ومن ذا الذي يدعى أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي قللنا لم نستغن دائما على تفهمه بمؤلفات أتباعه؟ فأما وما وصل إلينا من كتبه نرسيه، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل. على أن المؤرخ الذي يمتنع أن يبين كيف نشأت فكرة ما، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة نخص بالذكر منها كتاب الإشارات والتنبيهات، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية (نسبة إلى ابن سينا) بقيمة المقد وجوهرة التاج الثمينة وثمره التنوير الكامل. يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى. وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على الأبحاث الصوفية، ويقع في نحو خمسين صفحة نمد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب. فقد أخذ ابن سينا على حسب عادة أفكار الفارابي وقصل القول فيها وعرضها عرضا مسهباً مرتباً. فهو يتحدثنا عن

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

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم فهو بلا جدال ابن سينا. حقا إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه وانتزع مكانته وقفى على شهرته، وأصبحنا ونحن نمزو إلى ابن سينا آراء وأفكارا هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره؛ بيد أن الأول يعترف للثاني بأبوابه عليه، ويفرله بالسبق والأولية، ويدين له بالخضوع

(١) القفطى، أخبار الحكماء، ص ٤١٦ - ابن أبي أصيبعة، ميون الأنباء، ج ٢ ص ٤

(٢) هذا أمر عابث علينا حديثا صديقنا السيوكراوس في مجلة الأبحاث الإسلامية (Rev. des Etudes Isl., 1935, p. 226) وقد أردنا أن نلفت الأنظار إليه

وانصال بالمالم العلوى ؛ هى عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقى إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق ؛ وما الشوق إلا الرغبة الدائمة فى كمال هذا الابتهاج^(١) . « والنفوس البشرية إذا نالت النبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الروبوية والسفالة على درجاتها ، ثم تتلوها النفوس المنموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاسل لراقبها المنكوسة^(٢) » . والوسيلة الأولى والرئيسية لأدراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية فى المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحمل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد وأللاج . ولا سيما وكتابات مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، وبين حقيقة المريد والمارف والمابد ، ويحلل بعض المواظف النفسية كالعشق والشوق التى شغلت كبار متصوفى المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال ابن سينا وفياً لأستاذه فى نظرياته التصوفية كما وفى له فى كل مذهبه الفلسفى ، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التى زعمها الجنيد وأللاج وتقدم لها تقدماً فيه دقة وتمق . فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربّه يحظى فيه الإنسان بضرب من الاشراف لا يصدران عن الله مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعال . وأما الاتحاد المزعوم الذى يقضى بأن يتدمج الخلق فى الخالق فقير مقبول عقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً فى آن واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نمد العقل الفعال فرداً واحداً فى الوقت الذى تقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية المارف فى حين أننا نترف بأشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه . وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل . « قد يقولون إن النفس

« التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات المارفين » و « أمرار الآيات » ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً . وهذا هو القدر الذى جمعه وترجمه مهران الى الفرنسية ونشره تحت عنوان : *Traité mystiques d'Avicenne* . وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا المذهب ولفته السامية التى تترجم عن معان سبقه بها الفارابى يقول : « إن للمارفين مقامات ودرجات يُخصّصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم . فكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستكبرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . المارف 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 . . . المارف هشّ بشّ بسام يجعل الصغير من تواضعه مثل ما يجعل الكبير ، وينبسط من انخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية ؟ . . المارف لا يفتنه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة النكر كما تفتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر . وإذا أمر بالمعروف أمر برفق فاصح لا بمنفٍ مُعَيّر . وإذا جُسم المعروف فرجما غار عليه من غير أهله . المارف شجاع ، وكيف لا وهو بمنزل عن تقيّة الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمنزل عن محبة الباطل ؟ وصفاح ، وكيف لا ونفسه أهون من أن تخرجها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق^(١) »

يصف ابن سينا كأستاذه المراحل التى تقود المرء الى السعادة ويشكلم عن الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذى هو السعادة الحق . « فالمرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم المابد ، والتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً^(٢) لشروق نور الحق فى سره يخص باسم المارف » . وليست السعادة مجرد لذّة جسمية ، بل هى غبطة روحية وسمو معنى

(١) المصدر نفسه ، ١٩٧

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٨

(١) ابن سينا ، الأشارات والنيهايات ، ١٩٨ - ٢٠٦

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٩

اختلافها . وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا أننا أكره
لدى ابن سينا منها عند أستاذه

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلان الدراسة الفلسفية في
الشرق ، فإن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلاها في الغرب . وبما
أن البحث العلمي في الشرق أسبق منه في الغرب فإن أهل الأندلس
مدينون لآخوانهم الشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك
لم يكن بدعاً أن تقتني المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة
الشرقية ، وأن ترى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطى الفارابي
وابن سينا . وكما يسوءنا أننا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء
الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً
بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسي وهو تدبير التوحيد
لم يصادفنا عن طريق عربي ، ولو لم تحتفظ لنا المترجمات العبرية
بأجزائه الهامة ما وقفنا على خبره . ويرجع الفضل في استكشافه
إلى مستشرق إسرائيل من رجال القرن التاسع عشر هو سلون
منك صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ومترجم دلالة الحائرين
إلى الفرنسية . وإذا اعتمدنا على ما نقله (منك) أمكننا أن نقرر
أن نظرية الاتصال الفارابية قد نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة .
وكتابه تدبير التوحيد قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع
الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الانسانية^(١) .
والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمي إلى سيادة النفس العاملة
واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالجملية يجب على المرء أن يسعى
جهده إلى الاتصال بالمعالي المشتركة مع الجمعية أو بمنزلة عنها ،
فإن كانت الجمعية سالحة قاسمها في مختلف شؤونها ، وإن كانت طالحة
لازم الخلوة والانفراد^(٢) . وهنا يبدو ابن باجة متأثراً بالصوفية
المسلمين فوق تأثره بالفارابي ، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط ؛
ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة
أن لم تصل بهم إليها . وكتاب تدبير التوحيد في جملة مستق من
مؤلفات الفارابي وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة
والانفراد فهذا تطلب عليه نزع صوفية بحته

وسهما يمكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء

الناطقة إذا عقلت شيئاً فأنما تعقل ذلك الشيء بانصافها بالعقل
الفعال وهذا حق . قالوا وانصافاً بالعقل الفعال هو أن تصير
هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل
الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء
بين أن يحملوا العقل الفعال متجسداً قد يتصل منه شيء دون
شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكيفية بحيث يصير النفس كاملة واصلة
إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) ، على أن الاحالة في
قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حيناً بتصورونه
قائمة^(٣) . ويضيف ابن سينا إلى هذا : « إن قول القائل إن
شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل
على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعري غير
معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان
متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجوداً^(٤) »

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في
شيء ، وسيلهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارادي فو :
« لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كتاج له ،
وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة
فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، وبالعكس
ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة
في كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد
نظرية اعتنقها ، بل حالاً نفسية^(٥) . ونحن نسلم مع البارون
أن تصوف الفارابي — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة
صادرة من القلب ، وحياة الرجلين تشهد بذلك ، ولكننا نرفض
من الناحية النظرية أن يكون تحت فرق بين تصوف التليذ
وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً
متعادلاً في مذهبيهما ؛ وكل ما هنالك من تباين هو وضوح
ابن سينا وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على

(١) المصدر نفسه ، بصرف ، ص ١٧٩ — ١٨٠

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠

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

Munk, *Mélanges*, p. 410. (١)

Ibid, pp. 398—99. (٢)

مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة ، مبيّنة أن هذا الاتصال في ذاته لا يتناقى مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وضع في هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها^(١) . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرق حتى يتصل بالعقول الفارقة ويستمد منها الفهم والالهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً ؛ والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية الدارك الانسانية ، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الانسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فادعاء باطل . وقول هرام^(٢) . «عل في هذا الذي قدمنّا ما يكفي لاثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوقاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابي وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينبج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً يخالف مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يمتزج المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال ؛ فن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الاسلام بلا استثناء نظرية السعادة . والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية ؛ وابن باجة وابن طفيل يوسمان الجانب العملي ؛ وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل

(تابع)

أبراهيم بيومي مكرم
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

المدرسة الفلسفية الأسبانية وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة ابن طفيل غامضة غموض حياة ابن باجة ، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقه فقد باد منظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظان) التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتمتد هذه الرواية من أطرف ما خلف فلاسفة الاسلام ، وقد ترجمت إلى لغات عدة ، وكانت في غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روينسون كروزو . وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الانسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله . فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالجمعية قط ومع هذا تمكن بعقله الفردي إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه بالنور والمعرفة ، وهذا الشخص هو « حي بن يقظان » الذي ولد في جزيرة قرب خط الاستواء ولم ير أباً ولا أمّاً ، وإنما منجمته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته^(١) . ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث في الظواهر الكونية وسر تنيرها ، وانتبه إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال^(٢) . ولم يزل يبحث ويصل حتى أدرك أن سعادة الانسان وشقاءه راجعان إلى قرب من ربه وبعده عنه . ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور واللائكة هي النظر والتأمل^(٣) . وسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن « حي بن يقظان » يحمل في ثناياه كثيراً من خصائص « التوحيد » التي أشرنا إليه من قبل . وثانياً في لغة « حي » الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال

أما ابن رشد فلم ينبج هذا النحو الخيالي الفرضي ، بل درس

(١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ٣٠ — ٣٤

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ — ٨٦ ، ١٩٣ — ١١٤

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ — ١٥٨

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٧٧ — ٧٨
Munk, Mélanges, p. 437
Ibid., p. 434. (٢).