المعرفة الصوفية بين الفارابي وابن سينا

دراسة تحليلية نقدية

الأستاذ المساعد الدكتور هادي عبيد حسن،

والأستاذ المساعد الدكتور إبراهيم رجب عبد الله

، والأستاذ المساعد الدكتور احمد عبد الرزاق

جامعة الأنبار/ كلية العلوم الإسلامية/ قسم العقيدة والدعوة

ملخص باللغة العربية

إن الوصول إلى الله هو الغاية التي تتطلع إليها جهود الصوفية مهما تعددت طرقهم ومناهجهم وسبلهم، واختلفت أحوالهم ومقاماتهم فالهدف في النهاية هو أن يكون فيها الصوفي في علاقة مباشرة مع الله، ولا يكون الوصول إلى الله إلا بالمعرفة الصوفية بأوسع معانيها فهي مرحلة الانسجام مع الذات لتلافي التناقضات التي يعيشها الإنسان في الواقع بعد عناء سفر طويل وشاق، تحمل فيه السالكون وعورة الطريق، وقسوة النفس الأمارة بالسوء فجعلوها مطمئنة، ونار الشهوة والغضب فأطفأووها بنور المعرفة، وتناولنا في هذا البحث ماهية المعرفة الصوفية عند الفارابي وابن سينا وقمنا بدراسة تحليلية نقدية وضحنا فيها أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، قسمنا البحث بعد المقدمة والتمهيد على ثلاثة فصول وهي: -

- الفصل الأول: المعرفة الصوفية عند الفارابي.
- الفصل الثاني: المعرفة الصوفية عند ابن سينا.
- الفصل الثالث: الدراسة التحليلية والنقدية، وبعد ذلك أهم النتائج التي توصلنا لها.

Sufism knowledge
Between Al-Faraby and Ibn Sina
((A critical and Analytical Studying))

Submitted by Dr. Hadi U. Hassan & Dr .Ibrahim Rjab
Al-Anbar University / Al-Anbar – Iraq

Abstract:Whatever is their ways , sufism knowledge is the main goal of the sufis . It is the period of agreement and harmony after along time .They carried many threats of Satan's wildness and constantly urging spirit . They obtain victory on Satan's wildness and turned the spirit to the right way by the brightness of worshipping.

The researcher deals with this subject (Sufism knowledge between Al-Faraby and Ibn Sina A critical and Analytical studying) , and we divided it into

Introduction , preface and three chapters :

The preface gives a brief summary about their lives.

- Chapter one : Al-faraby and sufism knoledge.
- Chapter two : Ibn Sina and sufism knoledge.
- Chapter three : A critical and analytical studying.
- Then the researcher bgives the most important results of the study..

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، وصل على سيدنا محمد ﷺ وعلى اله وصحبه وسلم.

إن التصوف الإسلامي بما يرسمه من رياضات ومجاهدات، إنما يهدف إلى غاية سامية تتمثل في الوصول بالقلب إلى درجة المعرفة.

والمعرفة هنا تنبع من معدن الوحدانية، ووحدة الشهود، في الفكر الصوفي الإسلامي بل هذه الموضوعات مجتمعة الوحدانية، المعرفة، وحدة الشهود (المشاهدة) تشكل بناءً واحداً متماسكا، يقول الشيخ الخراز:(أبو سعيد احمد بن عيسى ت٢٨٦هـ):"إذا أراد الله تعالى أن يوالي عبدا من عبيده فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ الذكر فتح باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وادخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هوى، فحينئذ صار العبد زمنا فانيا، فوقع في حفظه سبحانه وبرئ من دعوى نفسه"[١]، هنا درجات لسلم الرقي الروحي في عالم الأحوال بدأت بفتح باب الذكر وانتهت برفع الحجب حيث الكشف والمشاهدة، حيث المعرفة الصوفية.

وعليه فإن المعرفة الصوفية والوصول إلى الحقيقة ومعرفة الله والتقرب إليه هي الغاية التي تتطلع إليها جهود الصوفية مهما تعددت طرقهم، واختلفت أحوالهم، فالمعرفة الصوفية هي مرحلة الانسجام بعد عناء سفر طويل، تحمل فيه السالكون وعورة الطريق، وقسوة النفس الأمارة بالسوء فجعلوها مطمئنة، ونار الشهوة فأطفئوها بنور المعرفة.

وما اشتهر به الفارابي وابن سينا إنما هو الجانب الفلسفي والمنطقي، أما الجانب الصوفي عندهما ذلك الجانب الذي يبعد عن دائرتي المنطق والفلسفة فليس مشهوراً عنهما بعد... مما دعانا إلى أن نخصص في هذا البحث الجانب المعرفي الصوفي عند الفارابي وابن سينا؛ لنبرز بقدر المستطاع أهم النواحي الصوفية في فكرهما.

ولا ندعي إننا أول من كتب في هذا الموضوع، بل هناك من تناول هذا الجانب أهمهما ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود[٢]، والذي تناول في موضوعاته التصوف عند ابن سينا، ومنها ما كتبه الدكتور إبراهيم بيومي

---

[١] **عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، (ت٤٦٥هـ)**، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، **(د.ت)**، ٤١٩/٢.

[٢] ينظر: كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م، ص٣٨٤-٣٨٥.

مدكور[١]، والذي تناول فيه تصوف الفارابي وتصوف ابن سينا، والدكتور أبو العلا عفيفي[٢]، غير أن هذه الكتابات لم تركز على المعرفة الصوفية بشكل واف، ولذلك وبقدر المستطاع سنسلط الضوء على هذا الموضوع بشكل أساسي.

لقد امتازت الفلسفة الاسلامية وكما هو معلوم التوفيق بين الدين والفلسفة وإذا كان الدين كما يقسم عند الصوفية إلى ظاهر الشرع (وهي الإحكام الشرعية) والى باطن الشرع (وهو الجانب الروحي أو الصوفي والأخلاقي)[٣]، فمن الطبيعي أن يركز بعض الفلاسفة على الجانب الروحي للتوفيق بين الدين والفلسفة .

وإذا كان التصوف بالمعنى الديني طريقة الإيمان والعبادة والأذكار والزهد، فالتصوف بالمعنى الفلسفي هو مرحلة ما بعد النظر والتفكير العقلي المنطقي فضلا عن السيطرة على قوتي النفس الشهوانية والغضبية للاتصال بالعقل الفعال، ويطلق على هذا التصوف الفلسفي بالعرفان أو الإشراق .

ويشترك التصوف الديني بالتصوف الفلسفي بمسائل عدة، أبرزها الارتقاء بالجانب الروحي وكبح جماح الشهوات والتحلي بالفضائل، وكذلك في الهدف وهو الوصول إلى الحقيقة عن طريق الكشف والمشاهدة والفناء .

ولهذه المشتركات وغيرها الكثير نجد أن الفارابي وابن سينا قد اقتربا من منهج التصوف بالمعنى الديني في الوصف والتحليل، واستعمال الألفاظ والمصطلحات، لا بل أن بعض هذه الألفاظ والمفاهيم والنظريات التي انتشرت في دائرة الفكر الصوفي كان من نتاجهما، فكان لهما الأثر الكبير عند كبار الصوفية .

أما من ناحية تناول الموضوع فبعد المقدمة عن حياة كل من الفارابي وابن سينا بشكل مختصر.

قسمنا البحث على ثلاثة فصول.

فكان الفصل الأول: المعرفة الصوفية عند الفارابي، والفصل الثاني: المعرفة الصوفية عند ابن سينا، وفي الفصل الثالث: قمنا بدراسة تحليلية نقدية، وختمنا البحث بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

---

[١] ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م، ٤٦/١-٤٩.

[٢] ينظر: الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، الكتاب الذهبي للمهرجان الفي لذكرى ابن سينا، بغداد، ١٩٥٢م، ص٣٩٩ .

[٣] ينظر : **أبو العلا عفيفي**، التصوف ثورة روحية في الإسلام ، دار الشعب، بيروت، ص١١١ .

تمهيد :

عاش الفارابي، وابن سينا في عصر يعد من أزهى عصور الدولة الإسلامية، ولاسيما في مجال الفكر والثقافة، إذ صنفت أرقى وأعظم المؤلفات في شتى أنواع العلوم.

ومن العلوم التي انتشرت في ذلك العصر الفلسفة والمنطق اللذان نبغ فيهما الفارابي وابن سينا[١]، وكذلك العلوم الدينية والإنسانية والطبية والرياضية.... وعلى الرغم من بلوغ الأمر في بغداد سنة ٢٢٧هـ في فرض الابتعاد عن الاشتغال في الفلسفة ومنع نسخ كتب الفلسفة[٢]، لما فيها من تعارض مع الشرع، طفق بعض الفلاسفة يوفقون بين الدين والفلسفة لبيان عدم التعارض بينهما، وأول من قام بعملية التوفيق فيلسوف العرب الكندي (ت٢٥٢هـ)[٣]، ثم جاء الفارابي وابن سينا فسارا على المنهج التوفيقي ذاته.

خصائص المعرفة الصوفية :

التصوف هو معراج روحي في مقامات يهدف الصوفي من خلال رحلته الوصول إلى معرفة يقينية ثابتة لا يزحزحها شك، وطرق الوصول لهذه المعرفة تتخذ أشكالاً عدة، وكما يقول ابن خلدون ((الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق وإن كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره والواردات والمواهب، والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والبدايات والنهايات والقوة والضعف وسبيل سلوكهم غير متفق))[٤]، والصوفي السالك في ألتماس الحقيقة لابد أن يتخذ لنفسه شيخاً عالماً عابدا عالماً بعيوب النفس ومطلع على خفايا الآفات وتكون كلمته هي كالقانون للمريد[٥]، ولا يزال الصوفي السالك يرقى من مقام إلى مقام ابتداء بالتوبة وانتهاء بالمشاهدة فيعبر جميع المقامات مكملاً نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه حتى يصير المريد عارفاً بفضل النور الذي يقذفه الله في قلبه،

---

(١) ينظر: **دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٣٥٨-٣٦٠.

(٢) ينظر: **حمودة غرابة**، ابن سينا بين الدين والفلسفة، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢م ص٢٩.

(٣) ينظر: **حسام محي الدين الآلوسي**، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت الطبعة الأولى، ص٢٩ .

(٤) **ابن خلدون**، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت، اسطنبول، ١٩٥٧، ص٨٧ .

(٥) **أبو حامد الغزالي**، أيها الولد، تحقيق جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية، بغداد، ص٣٧ .

وتختلف المقامات والأحوال عند الصوفية إذ كانت في في بدايات الفكر الصوفي بسيطة لا تتجاوز العشرة لكنها تضاعفت بتطور الفكر الصوفي حتى وصلت إلى مائة مقام وألف حال[١].

ونستطيع من الناحية المنهجية في هذا الموضوع أن نقسم الصوفية إلى:

١- الصوفية العاملين: الذين اعتقدوا إن الوصول إلى المعرفة تكون بأتباع السلوك والالتزام بمجموعة من القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها (بالطريقة)، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها وجعلوا انكشاف الحقائق هو ثمرة التوافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك من جهة وبين الالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق متابعة الرسول ﷺ من جهة أخرى[٢].

وأساس المنهج الصوفي في المعرفة عندهم هو التأمل الباطني والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية وغيرها من السبل التي ينهجها الصوفي للوصول إلى اليقين ومشاهدة الحقائق.

فالمعرفة الصوفية قائمة على الحدس أو الإلهام أو الكشف البعيدة أو المتجاوزة للمعرفة الحسية والمعرفة العقلية ويكون ذلك عن طريق المقامات التي يصل إليها الصوفي من خلال المجاهدة والرياضة فيحصل الصوفي على اشراقات لا طاقة للعقل أن يصل اليها بالاستدلال والبرهان أو التجربة والاختبار الحسي، وتكون هذه المعرفة الحدسية معرفة يقينية صادقة ثابتة[٣].

ويذكر ابن رشد ان طرق المعرفة عند الصوفية شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية[٤]، وانتهى الصوفي إلى القول بأن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك ما لا يستطع العقل إدراكه، فالمعرفة الصوفية، الكشفية الإلهامية في منهجها تتم عن طريق عملية التطهير من

---

[١] **عرفان عبد الحميد فتاح**، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٥٠ .

[٢] **السهروردي، شهاب الدين عمر بن محمد**، عوارف المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ، ص١٥٣.

[٣] **عرفان عبد الحميد فتاح**، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،دار الجيل– بيروت، الطبعة الأولى،١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٥٥ وما بعدها.

[٤] ابن رشد، كشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مدخل ومقدمة حمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص١١٧.

الذنوب والتوبة مجاهدة النفس ومحو الصفات الذميمة وقطع العلائق كلها والإقبال على الله تعالى فيعطيه من العلوم والأسرار والمعارف الربانية[١].

٢- الصوفية النظريين :

أما خصائص المعرفة الصوفية للمتصوفة الفلاسفة أو الفلاسفة المتصوفين فأن الإشراق والوصول إلى حقائق الأشياء يكون عن طريق الرياضة العقلية وكما يقول السهروردي« منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية»[٢]، فهو مبني في جملته على النظر الفلسفي والبحث وترويض النفس لتجاوز حدود العالم المحسوس للوصول الى الحقائق واسرار، وذلك بالتجرد من الماديات والتفرغ للبحث والنظر فتنكشف جميع الحقائق للنفس وتصبح في عالم الحق أو عالم العقل.

وذكر الكندي عن النفس أنها جوهر بسيط من جوهر الله وهي نور من نوره فإذا فارقت البدن انكشفت لها الحقائق وأصبحت شبيهة بالله وأن التمسك بالملذات يمنع معرفة حقائق الأشياء الشريفة، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها كما تظهر في المرآة المصقولة وأنها إذا فارقت البدن تحقق لذة كبيرة[٣].

ويرى الفارابي أن السعادة تتحقق عن طريق معرفة حقائق الأشياء وذلك بالتجرد من الملذات الحسية الدنيوية فيقول: « إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فأجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحين إذن تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فإن مت فويل لك، وان سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٤].

ووافقهم ابن سينا فجعل الإشراق ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي، والمجاهدة الدائمة للتخلص من حجب المادة، فقال بأن الإنسان : « إذا كان

---

[١] ينظر: على سبيل المثال، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م، ١٦/٣ وما بعدها.

[٢] السهروردي، شهاب الدين عمر،عوارف المعارف، مرجع سابق ص١٥٣.

[٣] **الكندي** ، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في القول بالنفس، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي – مصر ، ١٩٥٠م، ص٢٧٤.

[٤] **الفارابي**، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق عماد نبيل، دار الفارابي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص٧.

كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح أنجذب الى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى»[١].

ونرى هنا انه على الرغم من ان الفلاسفة المتصوفة، جعلوا المعرفة الصوفية تتم من خلال النظر العقلي، والاستدلال النظري، إلا أنهم في نهاية المطاف جعلوا هذه المعرفة طوراً فوق طور العقل متجاوزة كل حدوده ومنطقة وآليات تفكيره واعتمدوا الحدس والمكاشفة والوجدان.

وعلى الرغم من تمييزنا بين المعرفة الصوفية عند العاملين والنظريين، ألا أننا نلمس هناك التداخل الكبير بينهما بحيث تضيع أحيانا رسوم كل منهما في الآخر وذلك من خلال الجمع بين النظر والعمل عند كثير من متصوفة الإسلام والتجارب الذوقية والكشفية للفلاسفة ونخص بالذكر هنا الفارابي وابن سينا موضوع بحثنا وكما سنوضحه في هذه صفحات.

نشأة التصوف عند الفارابي وابن سينا .

ناقش الباحثون نشأة التصوف الإسلامي والعوامل التي أثرت فيه باستفاضة، ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا الموضوع[٢]، وإنما سنركز على العوامل التي أسهمت في تبلور الفكر الصوفي عند الفارابي وابن سينا وهي بحسب اعتقادنا أمور عدة لعل أهمها :

١- القرآن والسنة النبوية .

في القرآن الكريم - وفي أكثر من آية- يخاطب الله القلب على أساس أنه هو الذي يملك سلطة الحواس، منها قوله تعالى: وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ [٣]، ووقت أن تأتي المعرفة من القلب وعن طريقه، فهي حدسية بصرية، كما أن في القرآن آيات تدعو إلى العمل الأخروي، وتحذر من الانغماس في الماديات، وترسم منهج استغفار السحر، وتهجد الليل[٤]، وأمام هذا يتحرك الوجدان، لاسيما مع عقلية تفهم معظم المدلولات القرآنية، كعقلية الفارابي وابن سينا.

---

[١] **ابن سينا**، النجاة، طبعة دار السعادة، القاهرة، ط٢، ١٩٣٨، ص٩٣.

[٢] ينظر:على سبيل المثال، التصوف ثورة روحية في الإسلام، عفيفي، أبو العلا، مرجع سابق، ص٥٤-٨٠.

[٣] سورة الذاريات ، آية ١٨ .

[٤] وللمزيد بشأن هذا الموضوع ينظر: **هادي عبيد حسن**، الدنيا عند بديع الزمان النورسي وارتباطها بعقيدة الآخرة «رؤية معاصرة»، مجلة جامعة الانبار للعلوم الإسلامية، العدد٢٤، أيلول ٢٠١٥، ص٣٤٢-٣٤٥، وص٣٥١-٣٥٤.

ليس هذا فحسب، بل إن السنة المطهرة مليئة بالأحاديث التي تدعو إلى تفضيل الآجلة على العاجلة، وكذلك الدعوة للإقامة في الدنيا على أنها دار ممر لا غاية ومستقر[١].

٢- طبيعة البحث في التصوف .

الفارابي وابن سينا كلاهما كان مولعا بالوقوف على كل ما في بيئتهما من علم ومعرفة، وبالتالي فقد وقفا على التصوف الذي كان منتشرًا في عصرهما في شتى الأصقاع الإسلامية، ولا سيما في خراسان إذ كانت بيئة للتصوف الإسلامي شيوخا ومريدين ومدارس وطرقا[٢]، وهي من أزهى عصور التصوف تأليفًا وتقعيدًا وتعقيدا، ومثل هذا لا بد أن يترك بصماته الواضحة على الفكر الصوفي لدى الرجلين، فسرعان ما تحولا إلى ساحته، إذ للتصوف طبيعة تتغلغل في أعماق النفوس لتستولي على القلوب، بحثاً وتحليلاً بل ورؤية أيضاً. لذا فلا غرابة أن نجد الفارابي قد عاش زاهدا لا يحفل بأمر مسكن، أو مكسب، وكان يستطيع أن يستمتع بما لذ وطاب من الطعام والشراب وقت إقامته في بلاط سيف الدولة الحمداني[٣]، مفضلا التأمل والتفكر والنظر العقلي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه لم يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش[٤].

وقد وجد الفارابي وابن سينا ضالتهما في التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال المنهج الذوقي الإشراقي في المعرفة عند الهرمسية التي ظهرت في القرن الثاني الميلادي وهي مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية والحكمة الفارسية والأساطير اليونانية والديانات الشرقية فكانوا يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق الفضيلة والسعادة وخلاص النفس الإنسانية وكانوا يعتمدون على تهيئة روحية وإرشاد روحي للتطهر من أدران المادة والجسد في هذه الحياة[٥]،

---

(١) من هذه الأحاديث **"كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ"** و**"الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ"**، ينظر:مسند أحمد بن حنبل، تحقيق أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٢٤/٢، ٣٢٣/٢.

(٢) ينظر: **علي عبد الفتاح المغربي**، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية،مكتبة وهبة، الطبعة الاولى١٤١٥هـ/١٩٩٥م، مصر، ص١٦٨-١٦٩.

(٣) ينظر:**محمد غلاب**، من أماجد مفكري المسلمين الفارابي وابن سينا، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،١٩٦١م، ص ٣٤.

(٤) ينظر:**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، المصدر السابق، ص٦٠٤.

(٥) للمزيد بشأن تأثر الفارابي وابن سينا بالهرمسية ينظر عفيفي، أبو العلا، الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، سنة ١٩٥٢ الجامعة العربية، ص٤٤٥، ٤٤٩/ بلدي، نجيب، تمهيد لتاريخ مدرسة الأسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ص١١٥،١١٤،٩٨/ أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الإشراقي، دار المعارف، ط١، ١٩٧٢، ص١٦١،١٢٧.

فاقتبس الفارابي وابن سينا هذه الآراء وشذبوها محاولين إدخالها إلى الفكر والمجتمع الإسلامي بما لا يتعارض ـ على الأقل في نظرهم ـ مع روح الإسلام وروح العصر، وكذلك الأفكار الأفلاطونية المحدثة التي تسربت مع ما تسرب من أفكار ونظريات فلسفية أخرى إلى دوائر الفكر الإسلامي وامتزجت بعناصره الأخرى، وكثير من نظريات الصوفية في الكشف والشهود والمعرفة وهبوط النفس إلى هذا العالم والعقل الأول والفيوضات ذات طابع أفلوطيني امتزج بعناصر ذات طابع ديني إسلامي[١] .

كما أن العرفان الشيعي ــ وهو مذهب فكري هدفه تفسير الوجود ومعرفة الله والعالم والإنسان عن طريق الذوق والإشراق والمشاهدة [٢] عند بعض فرق الشيعة التي نشأ ابن سينا على تعاليمها دوره الفعال في تصوفه الفلسفي [٣]. وكانت آراء أخوان الصفا وخلان الوفا ــ وهي جمعية سرية ذات تعاليم باطنية تأسست بعد منتصف القرن الرابع الهجري وتبنت الكثير من آراء المذهب الإسماعيلي فضلا عن جمعهم بين الحكمة والشريعة بمعنى أنهم جمعوا في رسائلهم بين حكمة جميع الأمم وبين الديانات المختلفة السماوية والوضعية فنراهم يجلون سقراط وأفلاطون وزرادشت كما يجلون جميع الأنبياء وكذلك علي بن أبي طالب وأبنائه وكان من رأيهم أن الشريعة تصلح لعوام الناس بينما الحكمة العميقة لا تصلح إلا للخاصة منهم [٤]ــ قد مهدت للكثير من آراء الفارابي وابن سينا الفلسفية وما يتعلق بموضوع بحثنا هنا نذكر منها على سبيل المثال نظرية كون العالم إنسانا كبيراً والإنسان عالماً صغيراً وقد وظف الفارابي وابن سينا هذه النظرية من خلال نظرية الفيض التي هي أساس منظومتهما الفلسفية إذ بنوا وفقاً لهذه النظرية رؤيتهم في المعرفة والوجود وعلاقة الله بهذا العالم وبالإنسان، وكذلك آرائهم في النفس الإنسانية وقواها وأقسامها وأن النفس المفكرة هي التي تعرف الحق من الباطل وتوصل إلى العلم والمعرفة وهي لباب الحياة [٥] .

---

[١] ينظر: **أبو العلا عفيفي**، التصوف ثورة روحية في الإسلام، مرجع سابق، ص٧٥.

[٢] **مرتضى مطهري**، العرفان، ترجمة عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ط٢، ٢٠٠٢، ص١٥.

[٣] ينظر: **هنري كوربان**، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت،١٩٦٦،ج١، ص ١٩٨.

[٤] ينظر: ولمعرفة المزيد بشأن **أخوان الصفا** ينظر على سبيل المثال رسائل أخوان الصفا، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٥٧، الرسالة الثانية والرابعة من المجلد الرابع.

[٥] ينظر: **مرفت عزت بالي**، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٣٧وما بعدها.

٣- الاستعداد النفسي لديهما.

إن نفسي الفارابي وابن سينا كانت مهيأة تهيؤا كاملا لقبول التصوف، فالفارابي بعد بلوغه أشده سن الأربعين، ترك الدنيا وزينتها طائعا مختارا، ملبيا نداء نفسه التي عزفت عن المادة، وتطلعت إلى عالم البحث ومجالات التأمل والفكر، متسلحة بالزهد والتقشف، ونفس كهذه وطبيعة من هذا النوع، لابد أن تجد في رحاب التصوف الهادئة الفسيحة ضالتها المنشودة، وما يحقق غايتها ويروي ظمأها الروحي[١] .

أما ابن سينا فقد أدرك تقصيره، وشعر بتفريط في حق نفسه وسئم الماديات، ولم يجد في سياسات الدنيا إلا الهموم والنكبات، ولم يخرج من دنيا الناس إلا بالحقد والمخاصمات، وأقبل هو الأخر في آخر أيامه طائعا مختارا على العبادة، وانخرط في سلك التصوف النظري العلمي، وبدا قلبه يستشرف الملا الأعلى ويسجل خطرات هذا القلب، ليخرج إلى دنيا الناس كتابا فيه لطائف وإشارات لا تأتي إلا من ناظر، وما كان لهذا أن يحدث لولا وجود النفس المهيأة لقبول التصوف ومقاماته وأحواله [٢] .

٤- طبيعة البحث في الفلسفة «الميتافيزيقية».

نرى أن الفارابي وابن سينا -كمفكرين مسلمين- لم يجدا في التفكير العقلي في الفلسفة الميتافيزيقية ضالتهما في الوصول إلى الحقيقة التي ينشدانها، لا سيما في جانب الإلهيات والسمعيات، فكانت النتيجة الطبيعية لهذا أنهما تجاوزا المنهج الفلسفي وأقبلا على عالم التصوف، حيث المنهج الذوقي الكشفي وهو منهج لا يخضع لقواعد وقوانين العقل والمنطق، وإن حاولا أن يعقلنا هذا المنهج بما يملكانه من أدوات أو على الأقل أن يوفقا بين العقل والذوق، ونلمس هذه المسألة في فكر ابن سينا الصوفي بشكل واضح[٣].

---

[١] ينظر: **محمد غلاب**، من أمجاد مفكري المسلمين الفارابي وابن سينا، مرجع سابق، ص ٣٤.

[٢] ينظر: **عاطف العراقي**، ثورة العقل في الفلسفة العربية، طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م، ص١٦٥ وما بعدها.

[٣] ينظر: **المصدر نفسه** ، ص١٦٥ وما بعدها.

الفصل الأول
المعرفة الصوفية عند الفارابي

إن الجانب الذي نتكلم فيه هنا إنما هو المعرفة من زاويتها الصوفية عند الفارابي وابن سينا، وعليه فلن نتطرق هنا إلى المعرفة الفلسفية إلا بقدر ما يحتاج إليه لتوضيح المعرفة الصوفية.

أولاً: الفارابي جعل المعرفة الصوفية الإلهامية وثيقة الصلة بنظرية السعادة .

عرف الفارابي السعادة قائلا: "هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبداً إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال"[١].

ثم بين أن تحقيق السعادة للنفس الإنسانية يكون بالفيض من العقل الفعال على النفس الناطقة «القوة النظرية» أو على المخيلة «القوة الحدسية الإلهامية»، يقول:"فإن الذي ينال القوة الناطقة عن العقل الفعال هو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر، قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما، تعطيه أحيانا المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية"[٢].

وعلى هذا فإن الفارابي قد أدخل المعرفة عن طريق النفس المخيلة التي نفهمها بأنها معرفة حدسية إلهامية ضمن نظرية السعادة.

ثانياً: مراتب المعرفة الإلهامية .

تكلم الفارابي عن مراتب المعرفة الإلهامية التي هي أعم من المعرفة الصوفية؛ لأن المعرفة الإلهامية تشتمل على معرفة الأنبياء، والمعرفة الصوفية تقتصر على معرفة الأولياء، لكن الفارابي يجعل المخيلة وسيلة لإدراك المعرفة الصوفية، وأيضا تبعا لقوة المخيلة أو ضعفها تتحدد درجة هذه المعرفة، ولذلك ينبغي أن نبين مراتب المخيلة عند الفارابي وهي كالآتي:

المرتبة الأولى: هي للأنبياء وفيها تبلغ المخيلة نهاية كمالها فتتصل وهي في اليقظة بالعقل الفعال، وتقبل منه الجزئيات كما هي، بمحاكاتها محسوسات وتقبل المعقولات وتراها وترى سائر المعقولات المفارقة، والأجرام السماوية.

---

[١] **الفارابي** ، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، القاهرة (د.ت)، ص٦١.
[٢] **الفارابي** ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٦٢.

كل هذا بلا توسط رؤية بل بالمعرفة المباشرة وهي كما يقول الفارابي:"ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة، والمستقبلة، أو محاكاتها من المحسوسات ويقبل محاكات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية"[١].

المرتبة الثانية: أقل من المرتبة الأولى، وفهمنا أن هذه المرتبة وما بعدها خاصة بالأولياء، ومن ثم فهي بداية مراتب المعرفة الصوفية الإلهية، فيها يقل كمال المخيلة فترى ما سبق في المرتبة الأولى، بعضه في اليقظة وبعضه في المنام وفي هذا يقول الفارابي: "ومن هذا من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في منامه"[٢].

المرتبة الثالثة: يقول الفارابي عن أصحابها: "ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء، ولكن لا يراها ببصره"[٣].

المرتبة الرابعة: يقول فيها:"ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط"[٤]، وعليه فإن هذه المراتب بدأت بأولاها وهي مشاهدة كمالاتها يقظة وانتهت بأخراها وهي مشاهدة كمالاتها نوما فقط، وبهذا يكون الفارابي قد جعل المخيلة وسيلة لأدراك المعرفة الصوفية، وأيضاً تبعا لقوة المخيلة أو ضعفها تتحدد درجة هذه المعرفة.

ثالثاً: المعرفة الصوفية في حال الفناء.

الفارابي بعد أن عرض نظرية العوالم المرتبة من الأعلى فالأدنى هكذا عالم الربوبية، فعالم الأمر، فعالم الخلق، يقول:"ثم يدور على المبدأ وهناك أفق عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر، ويأتونه كل فردا"[٥]، فالفارابي بين أن كل شيء يعود مرة أخرى من الأدنى إلى الأعلى، وعالم الخلق هو الانطلاقة التي يلتفت منها إلى عالم الأمر، والإتيان الفردي لعله يقصد به إتيان الروح بنفسها المطمئنة إلى بارئها من خلال الفناء. والطريق إلى الفناء بما فيه من دهشة من جراء ما تطلع عليه النفس المطمئنة من كشوفات يحتاج إلى نفاذ من

---

[١] **المصدر نفسه** ، ص٦٩.
[٢] **المصدر نفسه**، ص ٦٩ .
[٣] **المصدر نفسه**، ص ٦٩-٧٠ .
[٤] **الفارابي**، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٠ .
[٥] **الفارابي** ، رسالة في فصوص الحكم، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م، ص٦٠.

المادة وتخلص منها، يقول: "أنفذ إلى الأحدية، تدهش إلى الأبدية"[١]، "أي أنك إذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك، وتوجهت بسرائرك إليه، رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة إليه، وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته، فتحصل لك الدهشة، وهي فناؤك عن نفسك، وبقاؤك بذاته تقدست"[٢].

ويعطينا الفارابي ثلاثة أمثلة توضيحية يبين من خلالها أن كشف الحجاب عن كل شيء يبين عن حقيقته، وكذلك إذا كشف الغطاء المادي عن البصيرة، يقول: "ما حال الممرور، إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج؟ ومن به جوع إذا استفرغ عن معدته الأذى؟ والخدر إذا سرت قوة الحس في جارحته؟ أليس الأول يستلذ الحلو استلذاذا؟ أليس الثاني يقلقه الجوع إقلاقا؟ أليس الثالث ينهكه الألم إنهاكا؟ كذلك إذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد"[٣].

وهكذا نلمس أن الفارابي قد مازج في رؤيته الصوفية الاشراقية بين نظريته في الوجود وفقاً لجدل تنازل تنظيم من خلاله الموجودات من الأعلى إلى الأدنى وبين نظريته في المعرفة، وفقا لجدل صاعد تنتظم فيه المعرفة من الأدنى وصولاً إلى الأعلى .

ونجده هنا يمزج بين المصطلحات الفلسفية بالنصوص الدينية ونرى أنه بمنهجه هذا يحاول مخاطبة جميع فئات الناس بغض النظر عن خلفياتهم الثقافية.

رابعاً: التجرد المادي طريق إلى قمة المعرفة الصوفية والإلهامية .

بيّن الفارابي أن رفع غطاء المادة، ونزع لباسها من البدن، التجرد يصل بالإنسان إلى درجة يخيل للإنسان فيها أنه ليس في بدنه، ويخيل له ايضا أنه في رحاب الملكوت حيث عالم الأمر، وهناك يصل إلى معرفة لا تدانيها معرفة أخرى، إذ إن هذه المعرفة لم تسجل قبل ذلك في حاسة سمع أو بصر، بل لم ترد قبلا ولو بورود عابر خلال خواطر القلوب، ويرى الفارابي أن كل من يصل إلى هذه المكانة أن يتخذ له عند الحق عهدا، يقول الفارابي:"أن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشر... وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت، فترى مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر،

---

[١] **المصدر نفسه**، ص٦٠.

[٢] **بدر الدين الحلبي**، نصوص من الكلم على الكتاب فصوص الحكم للفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٢٢٥هـ، ص١٢٦.

[٣] **الفارابي** ، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٦١.

فاتخذ لك عند الحق عهدا إلى أن تأتيه فردا"[١]، أي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا، بأن يبقيك ويديمك على هذه الحالة وتمتثل أوامره، وتجتنب منهياته؛ لأن هذا سبب لتجردك.

ومن ناحية أخرى فإن الفارابي بين أن هذا العرفان الإلهامي عن طريق التجلي على المخيلة، يمثل درجة الكمال المعرفي للنفس المطمئنة فيقول:"إن النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها فمعرفاتها للحق الأول، وهي برية قدسية، على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى"[٢]، ونتيجة لهذا التجلي من الحق سبحانه على النفس المطمئنة يقع للنفس بطلان عن ذاتها، ووقت انتهاء الكشف والعود إلى الصحو تحتقر النفس المطمئنة ذاتها؛ لاشتمالها على الماديات، وتتأفف منها، ولذلك يقول:"والنفس المطمئنة ستخالط معنى اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق، وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها: أف"[٣].

خامسا: الظهور والبطون .

موضوع الظهور والبطون عند الفارابي يبين أن للأول سبحانه ظهور بذاته المقدسة، ويقع له بطون عند الأرواح التي يتجلى الحق عليها، بسبب شدة ظهور الأول، وضعف إدراك هذه الأرواح مهما بلغت كمالها ثم يقع ظهور ثان للأول بآثاره آياته.

يربط الفارابي هذا الموضوع بالمعرفة الإلهامية الكائنة في حال الفناء مبينا أن النفس في حال فنائها بعد ارتفاعها عن صفات البشرية، يحدث لها بطون من شدة تجلي الأول عليها من خلاله تتلذذ هذه النفس بإدراكها عدم إدراكها الأول، يقول الفارابي:"وهو باطن لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فخفي وهو ظاهر من حيث أن الآثار تنسب إلى صفاته وتجب عن ذاته... فهو باطن باعتبار ما، لا من جهة حاجب وظاهر باعتبار ما، ومن جهة أنك إذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية، وقلع عرقك عن مغرس الجسمية، فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا تدرك، فالتذت بأن تدرك أن لا تدرك فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه إلى ظهوره، فيظهر لك العالم الأعلى، وعالم الربوبية عن الافق الاسفل، وعالم البشرية"[٤].

---

[١] **الفارابي** ، فصوص الحكم، مصدر سابق، ٦١.
[٢] **المصدر نفسه** ، ص٦١.
[٣] **المصدر نفسه**، ص ٦١.
[٤] **الفارابي** ، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٧٢.

وعليه فإن النفس كما قلنا أخذت من الظهور الثاني للأول سبحانه منطلقا نحو الاتصال به فوصلت إلى مرحلة بطون بعد ما وصلت إلى حالة فيها دهشت بمشاهدة أنوار الحق، فسعدت النفس بإدراكها عدم إدراكها الأول لحسنه وشدة بهائه.

ونرى أن لهذه الرؤية الفلسفية للتصوف الأثر الكبير على الفكر الصوفي فيما بعد وأن كانت بحد ذاتها مقاربة من فكرة الفناء الصوفي عند أبي يزيد البسطامي(ت٢٦١هـ)، والحلول عند الحلاج(ت٣٠٩هـ) في قوله:"أنا الحق"[١] عند غياب الأنية إلا أنها برأينا تمثل إرهاصات لنظريات عدة تجلت فيما بعد في الفكر الصوفي حتى بلغت أوجها عند ابن عربي(ت٦٣٨هـ) في قوله بوحدة الوجود على اعتبار أن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد لكنه متكثر بالحس الذي لا يدرك إلا الجزئيات[٢]، وكذلك في الوحدة المطلقة عند ابن سبعين في قوله إن ليس في الوجود إلا الله وكل ما عداه وهم باطل[٣].

على الرغم من أن الفارابي وكذلك ابن سينا في نظريتهم في الاتصال يحافظان على التفرقة والتميز بين وجود الله اللامتناهي وبين وجود العارف(الإنسان المتناهي) ولا يمكن أن يتماها الوجود الجزئي الناقص في الوجود الكلي الكامل .

---

[١] **أبو المغيث الحسين بن المنصور الحلاج**، الطواسين المناجيات، منشورات الأمد، بغداد، ص٤٩.

[٢] **ابن عربي**، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٦م، ص٧٩وص١٩٤.

[٣] **ابن سبعين**، الرسائل، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر،١٩٦٥م، ص١٩٦وص٢٧٧.

الفصل الثاني
المعرفة الصوفية عند ابن سينا

نالت المعرفة الصوفية عند ابن سينا حظا وافرا من العناية وبرزت بصورة واضحة في بعض مؤلفاته منها على سبيل المثال الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتابه الإشارات والتنبيهات الذي يمثل أكمل وأنضج ما كتبه ابن سينا في هذا المجال. فانطلق نحو بيان بهجة العارفين وسعادتهم مبتدئا بتعريف العشق، والشوق قائلاً: "العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة شيء ما، والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج..."[١]، ثم وضع العارفين في أولى مراتب النفوس البشرية من حيث الاتصال بالملأ الأعلى، وهي الدرجة الثالثة في ترتيب الموجودات مطلقا من حيث البهجة والسعادة، وإنها درجة العشاق المشتاقين التي سبق بيانها، ووقت كلامه في مقامات العارفين بين أن لهم مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم.

ولبيان المعرفة الصوفية عند ابن سينا يكون علينا بيان طرق تعريف العارف وصفاته، ثم بيان مراحل العرفان عند ابن سينا.

أولاً: تعريف العارف وصفاته .

عرف ابن سينا العارف بأنه:"المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديما لشروق نور الحق في سره"[٢]، وبين أن الزهد عند العارف هو: "تنزه ما، عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة .... عند العارف رياضة ما، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق... فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس"[٣].

ثم تكلم ابن سينا في نفسية العارفين في أدق أحوالهم وصفاتهم، وأن العارف بطبيعته طلق الوجه، فرح بالحق، مبتسم، يسوى بين الناس، بعيدا عن التكبر يقول:"هش، بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه... والجميع عنده سواسية"[٤]، كما أن العارف لا يهتم بأخبار الناس، وتعريف سيرهم، ولديه رفق في إرشاده

---

(١) **ابن سينا**، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٠م، ٤١/٤.

(٢) **ابن سينا**، الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ٥٨/٤.

(٣) **المصدر نفسه**، ٥٩/٤-٦٠.

(٤) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٠١/٤.

ونصحه: "فهو لا يعنيه التجسس، ... وأما إذا أمر بمعروف أمر برفق ناصح"[١].

والعارف جسور لا يخاف الموت، كريم يجود بما له، يحب الصفح عن الزلات ولا يحمل في قلبه ضغينة من احد: "فهو شجاع ... جواد ... صفاح للذنوب... نساء للأحقاد"[٢].

وواضح أن هذه الصفات كلها تتبع من مقام الرضا الذي يجعل صاحبه قانعا، لا يخاف شيئا، ولا يستعجل شيئا، ولا يحزنه فوات شيء.

ونرى أن هذه الصفات بلا شك أنها مستوحاة من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تحث على فضائل الأخلاق وهو في أوصافه هذه يجد النبي محمداً ﷺ أنموذجا للعارف، فقد ذكر أحد الصحابة عنه ﷺ"ما رأيت أحدًا أكثر تبسمًا منه"[٣] وقال ﷺ " لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ حَقَّ كَبِيرِنَا"[٤]، وغيرها الكثير من الأحاديث التي تبين حسن وكمال خلقه ﷺ .

وتكلم ابن سينا أيضا على صفات ترتبط بالأحوال الوقتية للعارفين، فالعارف له أوقات ينفر فيها بشدة من أدنى شاغل خارجي، وذلك وقت اتجاهه بقلبه إلى الله ﷻ وله أوقات أخرى يرى فيها فرحا مبتهجا لا يعكر صفوه شيء:"العارف له أحوال لا يتحمل فيها الهمس من الحفيف... وهي أوقات انزعاجه بسره إلى الحق... فأما عند الوصول فهو... أهش خلق الله ببهجته"[٥]، ويصف لنا أبن سينا في رسالته حي بن يقظان حال المتشوق للوصول بلغة أدبية رمزية لطيفة فيقول:"إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود وسبيله عليك لمسدود، أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حينا وتخالط هؤلاء حينا، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني حتى يأتي لك

---

[١] **المصدر نفسه**، ١٠٤/٤-١٠٥.
[٢] **المصدر نفسه**، ١٠٦/٤.
[٣] **الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي**، الجامع الصحيح سنن الترمذي، حققه وصححه، عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٦١/٥.
[٤] **الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري**، المستدرك على الصحيحين، تحقيق:مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٩٩٠،١م، ١٣١/١.
[٥] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٠٢/٤-١٠٣.

أن تتولى براءتك منهم"[١]، وقريب من ذلك وصف ابن طفيل لحي بن يقظان ما يصيبه من سرور وألم بحسب قربه وبعده من ذلك المقام الكريم[٢].

والعارف في بعض أحواله يستوي عنده قشف الحياة وترفها، وربما آثر الخشن وهذا وقت خفضه لكل ما عدا الحق، وله أوقات أخرى يرى فيها آخذاً من كل شيء أحسنه، وأكرمه، وذلك وقت استحضاره أن الله جميل يحب كل جميل، وأيضاً لما ترك من أثر للجمال القدسي يقول ابن سينا:"وربما استوى عند العارف القشف، والترف بل ربما آثر القشف... وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق، وربما أصغى إلى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته... وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة... وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف في وقتين"[٣].

والعارف ربما تعتريه حالة استغراق تغفله عن كل شيء حوله، فلا ينتبه لما سوى الحق، ويكون في حكم من لا يكلف:"والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف"[٤].

وهنا نجد ابن سينا يشير إلى مسألة مهمة جداً في سلوك وصفات الصوفية فإلى جانب ما عُرف عن التصوف من زهد وتقشف وترك زينة الحياة من ملبس ومأكل وطيب ...الخ، نجده يضيف بان التمتع بزينة الحياة الدنيا لا يتعارض مع منهج التصوف ويشر عن هذا السلوك تحت باب الجمال والتحلي به، ونرى أن هذه الرؤية تفسر لنا سلوكه وتصرفاته التي تصل أحيانا إلى حد الترف .

---

(١) **ابن سينا**، حي بن يقظان، منشورة في ضمن كتاب، حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهرودري، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف ، مصر، من دون تاريخ، ص٤٥.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٢١.

(٣) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٠٧/٤-١٠٨.

(٤) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٠٩/٤ . لعل مقصده بها أن العارف قد أصبحت العبادات والتكاليف الشرعية عشقه ومناه فلا يحتاج إلى أمر تكليفي، وهذا بناء على ما به في معنى زهد العارف وتعريفه ومعنى = العبادة عنده، إما أن كان المقصد إسقاط التكاليف فهذا لا يمكن القول به؛ لأنه ربما كانت لهذه الرؤية أثراً في بعض المتصوفة من يرى سقوط التكليف عند الوصول إلى اليقين.

ثانياً: مراحل العرفان .

هي لب المعرفة الصوفية عند ابن سينا، ففيها بين لنا المراحل التي يسلكها العارف حتى يصل إلى قمة السعادة، حيث الوصول التام وهي أربعة مراحل كالآتي:

١- الإرادة .

وهي درجة تترتب على الإيمان اليقيني بوجود الله جل جلاله والغاية منها التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال يقول:"أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين ألبرهاني، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سيره إلى القدس، لينال من روح الاتصال"[١].

٢- الرياضة .

إن نفس المريد تحتاج إلى رياضة تمكن في نهي النفس عن هواها، وأمرها بطاعة مولاها ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة، كانت الرياضات مختلفة كذلك، فمنها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية، وهذه الرياضة لها أغراض ثلاثة أشار إليها ابن سينا بقوله:"ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض"[٢].

أ-إزالة الموانع الخارجية وتتمثل في تنحية كل شيء ما عدا الله تعالى عن طريق العارف ولهذا قال:"تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار"[٣]، والسبيل إلى هذا زهد العارفين.

ب- إزالة الموانع الداخلية ويتمثل في:"تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيل والوهم، إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي؛ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي"[٤]، والسبيل إلى هذا عبادة العارفين.

ونجد ابن سينا هنا يستخدم الألفاظ القرآنية في تقسيمه لقوى النفس في قوله تعالى:" إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ "[٥]، وقوله تعالى:"يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ

---

[١] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ٧٦/٤-٧٨.
[٢] **المصدر نفسه**،، ٧٨/٤.
[٣] **المصدر نفسه**، ٧٩/٤ .
[٤] **المصدر نفسه**، ٧٩/٤ .
[٥] **سورة يوسف**، من الآية ٥٣ .

الْمُطْمَئِنَّةُ"[١] بينما نجده في تقسيمه للنفس في كتبه الأخرى يستعمل تقسيمات الفلاسفة لها إلى غاذية وغضبية وعاقلة[٢]، ولعل هذه الرؤية تصب في ضمن محاولاته للتوفيق بين العقل والنقل، وتأثير ابن سينا في المفكرين عامة واضح جدا في نظريته في النفس وقواها وأقسامها وقد أفاد ابن حزم والغزالي على سبيل المثال في تقسيمهما للنفس وفقاً لتقسيم الفارابي وابن سينا لها فتابعوا مزجهم بين التقسيم الفلسفي لها والتقسيم القرآني فنجدهما يقسمون قوى النفس إلى شهوانية وغضبية وعاقلة متابعين التقسيم الفلسفي لها كما قسموها إلى مطمئنة ولوامة وأمارة بالسوء[٣].

ج- تلطيف السر لنيل الكمال حتى يتجاوب منفعلا عن الأوامر الإلهية المبهجة والموجدة للشوق، والوجد بسهولة، والسبيل الى هذا الفكر اللطيف والعشق العفيف، وهو الذي تثيره النفس صفات المعشوق السامية، لا ذلك الذي تثيره الشهوة يقول ابن سينا:"والثالث تلطف السر للتنبيه... يعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف"[٤].

٣- الأوقات.

بعد خوض المريد لدرجة الإرادة والرياضة، يبدأ في جني أولى الثمرات فتظهر له أنوار إلهية في هيئة بروق تظهر ثم تخبو، وتسمى أوقاتا وكل وقت يقع بين وجدين:

أولهما: حزنا على استبطاء الوقت، وثانيهما: أسفا على فوات الوقت.

وبكثرة ارتياض العارف وتوغله في ذلك تصبح الأوقات له، حتى في غير أوقات الارتياض، فيصير الاتصال بجناب القدس ميسورا بعدما تكون نفس العارف قد أعدت لتلقي الأنوار الإلهية والإلهامات العلوية، وانتقلت من الشوق المعذب إلى السكينة المريحة، حيث اتصال النفس البشرية بجناب القدس، يقول ابن سينا:"ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه، وهو

---

[١] **سورة الفجر**، أية ٢٧ .

[٢] ينظر:**ابن سينا**، الإشارات والتنبيهات، ٤/٨٢-٨٣ .

[٣] للمزيد بشأن هذا الموضوع ينظر:**ابن حزم الأندلسي**، رسائل ابن حزم، تحقيق:أحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ ١٩٨٧م، ١/٣٤٠-٣٤١و٣/٢٢١، **أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد الطوسي**، ميزان العمل، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة بيروت، ص٦٨، وقاسم، محمود، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، ص١١٤و١١٨و١٢٧.

[٤] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ٤/٨٠-٨٥.

المسمى عندهم أوقاتا، وكل وقت يكتنفه وجدان:وجد إليه، ووجد عليه... ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفا، والوميض شهابا بينا، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران آسفا"[١].

٤- الوصول التام .

وهو أعلى مراحل العرفان الصوفي، ونهاية السلم النوراني، وهذا قمة درجات العارفين يقول ابن سينا:"ثم انه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها، وهناك يحق الوصول"[٢].

وبعد أن بين ابن سينا مراحل العرفان عرضها بصورة مجملة طريفة، بيّن من خلالها ما تقدم، ولكن بإيجاز، فهم منه أن العرفان يبتدئ بالتفرقة بين ما يشغل السالك عن الله، وبين ما يوصله إليه سبحانه، يلي هذا النفض لكل ما يشغل عن الحق سبحانه كما ينفض المرء النقع عن ثيابه، وترك لكل ما يشغل عن الله تعالى، مع الذكر الدائم له سبحانه ورفض لكل ما سوى الحق، بعدما اشتد أنس السالك بالله سبحانه يقول ابن سينا:"العرفان مبتدئ من تفريق ونفض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منتهي إلى الواحد، ثم وقوف"[٣].

ونرى أن هذه الرؤية الصوفية الفلسفية لعلاقة الذات بالصفات مقاربة لرؤية الفكر الكلامي لا سيما الاعتزالي والاشعري في هذه المسالة عند بعض رجالاتهم في قولهم بنظرية الأحوال، ويقصدون بالحال هي كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود مجرد اعتبار ذهني أو تصور عقلي[٤].

ويصل ابن سينا في تنزيه نفس العارف عن أدنى اشتغال بغير الله، مبينا أن من طلب معرفة الله لذاتها لا لذات الله فقد أشرك مع الله غيره، ومن جعل المعرفة وسيلة لذات الله فقد خاض لجة الوصول يقول:"من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول"[٥]، فهنا ابن سينا يفرق بين الوسيلة والهدف الوسيلة هي المعرفة، والهدف هو الله فيجب إلا يخلط بينهما؛ لان ذلك يعد شركاً في نظره.

---

[١] **الإشارات والتنبيهات** ، مصدر سابق، ٨٦/٤-٨٨.
[٢] **المصدر نفسه**، ٩٢/٤-٩٣.
[٣] **المصدر نفسه**، ٩٦/٤-٩٨.
[٤] ينظر: **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ٣١٩/١.
[٥] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ٩٨/٤-٩٩.

وفي هذا النص وأمثاله نجد أثر رمزية وإشارات الصوفية واضحة جدا في كتابات ابن سينا فنجد أثر الحلاج هنا على سبيل المثال واضحا عندما يتكلم عن معرفة الحق إذ يقول:"ومن قال عرفته بوجودي، فقديمان لا يكونان ومن قال عرفته حين جهلته، والجهل حجاب والمعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها... ومن قال عرفته بالحقيقة فقد جعل وجوده أعظم من وجود المعروف"[١]، ونلمس هنا أن ابن سينا يشارك الصوفية السابقين واللاحقين بأسلوبه الرمزي بل ونلمس أثره على اللاحقين عليه من كبار الفلاسفة والمتصوفة لدرجة تسمية عناوين رسائلهم بعناوين رسائل ابن سينا مثال ذلك رسالة حي بن يقظان لابن طفيل(ت٥٨١هـ) وللسهروردي(٥٨٧هـ) المقتول.

وأخيرا يتكلم ابن سينا عن الكرامات قائلا:"فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيداً، مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء، أو كرامة من الأولياء"[٢]، وبهذا يدل على أن ابن سينا تناول العارف من جميع زواياه تعريفا، وصفات، ومنهجا، ومقامات ودرجات، وكرامات.

موقف ابن سينا من خوارق العادات .

علل ابن سينا الخوارق التي تظهر على أيد العارفين إلى .

١- الإمساك عن الغذاء مدة طويلة من الزمن.
٢- القدرة على القيام بأفعال شاقة ليست في مقدور الآخرين.
٣- الإخبار عن الغيب.
٤- التصرف بالطبيعة وقلب العادة، وما إلى ذلك[٣].
٥- فهو عد الخوارق لدى الصوفية مبيناً آياتهم وكراماتهم، فانه قد عمد إلى تعليلها وتحليلها علمياً ونفسياً.

يقول ابن سينا في الصنف الأول وهم الذين يمسكون عن الغذاء مدة طويلة:"إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء[٤] له، مدة غير معتادة، فاسجع بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة"[٥].

---

[١] **الحلاج**، الطواسين المناجيات، مصدر سابق، ص ٧١- ٧٣.
[٢] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٥٦/٤.
[٣] ينظر: **فخر الدين الرازي**، شرح الإشارات، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ، ص١٢٤.
[٤] ما رزأت ماله:ما نقصت وارتزأ الشيء:انتقص، ومنه الرزيئة، وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً؛ لارتياظه على قلة المئونة، ولقلة رغبته في الشهيات الحسية، **نصير الدين الطوسي**، شرح الإشارات حل مشكلات الإشارات، ، بهامش الإشارات والتنبيهات، تحقيق **د. سليمان دنيا**، دار المعارف، ط٣، ١١١/٤.
[٥] **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١١١/٤.

وأما الصنف الثاني الذين لهم قدرة على أفعال ليست في مقدور الآخرين فيقول:"إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلا، في اعتبار مذاهب الطبيعة"[١].

فهذا واضح أنه يتحدث عن السر في أن العارف يتمكن ويقدر على فعل الأمور الشاقة، ولذلك عنون لها الإمام الرازي:"المسألة الثانية: في سبب التمكن من الأفعال الشاقة"[٢].

أما الصنف الثالث فهم الذين يخبرون عن الغيب، فيقول فيهم:"وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ببشرى، أو نذر، فصدق، ولا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة"[٣]، وفي هذا أيضا تمهيد بين عن السر في تمكين العارف من معرفة الغيب[٤].

أما الصنف الرابع وهم الذين لهم تصرف بالطبيعة وقلب العادة[٥]، وما إلى ذلك فيقول:"ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال:أن عارفا استسقى للناس، فسقوا، أو استشفى لهم، فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء، والموتان، والسيل، والطوفان أو خشع لبعضهم سبع، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تعجل، فان لأمثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة"[٦].

وفي كلام ابن سينا هذا يفهم انه جاء اعتراضا على رفاقه وأهل صنعته من الفلاسفة السائرين وفقاً للمنطق الأرسطي الذين ينكرون الخوارق والمعجزات، جاء ذلك في صورة توضيحية يقدمها لأقرانه قائلا:"إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة، هو أن تنبري منكرا لكل شيء، فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك، بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار

---

(١) **المصدر نفسه**، ١١٦/٤.

(٢) **شرح الإشارات**، مصدر سابق، ص١٢٦.

(٣) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١١٩/٤.

(٤) ينظر:**عبد الحليم محمود**، التفكير الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ص٤٣٧.

(٥) قوله بقلب العادة يتضمن موافقته للأشاعرة في إنكارهم للعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب وإذا كان هذا القول يتنافى مع آرائه كفيلسوف فهو يتسق مع فكره كمتصوف إذ أن هذا القول يعني تفرد وإطلاق القدرة الإلهية في الكون، ولمزيد النظر بشأن موضوع العادة عند الأشاعرة ينظر: على سبيل المثال، **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢،١٩٨٥/١٠٩.

(٦) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ١٥٠/٤.

ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان، واعلم أن في الطبيعة عجائب، والقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب"[١]، وبتسفيهه لآراء المنكرين لهذه الخوارق وتلك الكرامات، يحظى بإعجاب الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي[٢]، وبهذا يتجاوز ابن سينا الموقف الفلسفي في تقسيم الموجودات إلى مستحيلة وممكنة وواجبة فيصبح بعض المستحيل في نظر الفلاسفة ممكنا من منظور صوفي.

وإن كان كلام ابن سينا يحتاج إلى تفصيل في أمر المعجزات وحصولها للنبي، فهو يرى إن المعجزات كسبية فيقول:"وتزيد تزكيته لنفسه في هذا، المعنى زيادة في مقتضى جبلته، فتبلغ المبلغ الأقصى"[٣].

---

[١] **المصدر نفسه**، ١٥٩/٤-١٦٠.

[٢] ينظر:**فخر الدين الرازي**، شرح الإشارات، المصدر السابق، ص١٤٣، و**نصير الدين الطوسي**، شرح الإشارات حل مشكلات الإشارات، مصدر سابق، ١٤٣/٤.

[٣] **ابن سينا**:الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ١٥٦/٤.

الفصل الثالث
الدراسة التحليلية والنقدية

بعد عرضنا المعرفة الصوفية لدى الفارابي وابن سينا آن لنا أن نبين نقاط التحليلية عندهما فيما يأتي:

١- الارتباط والنوع .

ارتبطت هذه المعرفة الصوفية بالله عندهم، عن طريق العقل الفعال[١]، آخر العقول في نظرية الصدور"الفيض"[٢]، عندهم أو إن العقل الفعال هو الذي يخرج ما بالمخيلة أحدى قوى النفس من حدس هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، ومن ناحية نوعها فهي وهبية؛ لأنها جاءت عن الحدس والمخيلة، لا عن طريق العقل النظري أو القوة العاقلة، فعند الفارابي تأملي نظري أولا وبدني ثانياً، وبهذا يكون ابن سينا في هذه النقطة أقرب منهجاً إلى الصوفية من الفارابي، فضلا عما انفرد به ابن سينا عن الفارابي في تبيان مقامات العارفين، وفي كراماتهم.

---

[١] العقل الفعال عند الفارابي وعند ابن سينا:جوهر بسيط مجرد من المادة وعلائقها، المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، ونسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الأبصار من القوة إلى الفعل. ينظر:**الغزالي**: معيار العلم في فن المنطق، مصدر سابق، ص٢٨٩، **ود.إبراهيم مدكور**: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص١٢٠- ١٢١.

[٢] نظرية الفيض هي النظرية التي تبين كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول وخلاصتها أن الله يعقل ذاته وعقله لذاته علة صدور العالم عنه، فهو لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته ولا عرض يطرأ عليه ولا حركة يستفيد بها حالا لم تكن له ويفيض عن الله العقل الأول وهو جوهر غير منقسم أصلا وهو واحد أيضاً إلا انه لا يخلو من التركيب؛ لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره وهو يعقل الله فيلزم عنه صدور عقل ثان وإذا عقل ذاته لزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس هذا عند الفارابي، وعند ابن سينا فانه إذا عقل ذاته صدر عنه جرم الفلك الأقصى وصورته أي أن الصدور عند عقل يعقل العقل الذي قبله فيصدر عنه عقل آخر وصولا إلى العقل العاشر (الفعال) الذي يصدر عنه هذا العالم ويكون هذا العقل حلقة وصل بين العالم العلوي والعالم السفلي وهو الذي يزود العقل الإنساني بالمعرفة، ينظر:**الفارابي**، آراء أهل المدينة الفاضلة،مصدر سابق ص٣٨-٤٠، **وابن سينا**، الشفاء مصدر سابق، ص٢٧٣-٢٧٨ .

٢- يقينية المعرفة .

المعرفة الصوفية تؤسس على الحدسية البصرية ومعطيات هذه المعرفة ترتفع عن الشك والظن، وتصل إلى درجة اليقين، قال بعض علماء الصوفية: اليقين هو العلم المستودع في القلوب[١]، يشير إلى أنه غير مكتسب وهذا اليقين المعرفي ينبعث من المكاشفة، فالمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء للريب[٢].

ويقول الجنيد البغدادي[٣]:"اليقين هو استقرار العلم الذي لا ينقلب، ولا يحول، ولا يتغير في القلب"[٤]، وعلى هذا فان هذه المعرفة تستمد يقينها من المصدر الذي أتت منه وهو هبة الله وفضله ومعلوم أن الهبة والفضل لا يأتيان إلا لقلب سكونه كله لله ﷻ.

ونفهم من كلام الفارابي وابن سينا - حين أسسا هذا النوع من معرفة العارفين على المخيلة - فنرى في بعض كلام ابن سينا خاصة ما يفيد أن هذا النوع من المعرفة أقوى من المعرفة الآتية عن طريق القوة النظرية أو البرهان، إذ قال في أثناء كلامه عن المعرفة الكائنة في النبوة وهي معرفة إلهامية:"فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدسا أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوة النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوة الإنسانية"[٥]، لذا لا غرابة أن نجد الغزالي بعد أن شك

---

[١] ينظر: **علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ)**، التعريفات، حققه وضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٢٥٩.

[٢] ينظر :**أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي(ت٥٠٥هـ)**، أحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٩/١.

[٣] الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم صوفي، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد (ت ٢٩٧هـ)، كان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير، عرف الجنيد بالخزاز لأنه كان يعمل الخز، هو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، عده العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، من كلامه طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به، ينظر:**الزركلي**، الإعلام، المصدر السابق، ١٤١/٢.

[٤] **عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري**، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ٣١٩/١.

[٥] **النجاة**، طبعة السعادة، القاهرة، ١٣٣١هـ، ص٢٧٣-٢٧٤.

في المحسوسات والمعقولات عاد الى يقينية المعرفة من خلال (الحدس) النور الذي قذفه الله في قلبه[١] .

وعلى الرغم من كل ما تقدم يبقى التصوف عند الفارابي، وابن سينا تصوفاً فلسفياً، قد لا يصلح لعامة الناس شأنه شأن الفلسفة وإنما هو للخاصة فقط.

إلا أن هذا التصوف في نظرنا يعد منطقة وسطى للتوفيق بين الدين من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى، وهو في الوقت ذاته تجاوز للمعرفة الدينية المبنية على الوحي في تلقي المعارف الغيبية المقتصرة على الأنبياء وعلى المعرفة الفلسفية المبنية على العقل .

فطبيعة موضوعات التصوف وبخاصة الاتصال بالله، والقرب منه، والفناء عن إرادة سواه وعن شهود سواه في حالات استغراق الصوفي، وهذه كلها لا تفيد فيها الفلسفة ولا يحقق الفيلسوف بأدواته ومناهجه نتائج تذكر فضلا عن الاضطراب الذي يصاحب المحاولة ذاتها[٢]، ولذلك وقع كل من الفارابي وابن سينا في خلط الذوق بالنظر الفلسفي، وكان ما كان لها من أثر في معتقداتهم المتصلة بالنبوة والولاية وغيرها[٣]، ونرى أن أي محاولة لفلسفة التصوف ستكون قاصرة عن إيصال الحقيقة، وذلك لاختلاف المناهج المتبعة بينهما، فالفلسفة تستعمل العقل أداة لصياغة الأفكار والمفاهيم والنظريات بينما التصوف يعتمد على الذوق والمشاهدة والحدس وكلها تجارب شخصية تختلف من متصوف إلى آخر، بل تختلف عند المتصوف الواحد بحسب الأحوال والمقامات التي يمر بها .

وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة وموضوعية، فعلينا أن نميز بين التصوف من جهة وبين فلسفة التصوف من جهة أخرى، وأن ننظر إلى أن الفارابي، وابن سينا قدما فلسفة للتصوف أكثر من كونهما عاشا التجربة الصوفية ذاتها .

---

[١] **أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي**، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية/ بيروت لبنان، تحقيق، محمد محمد جابر، ص٧-٩ .

[٢] ينظر: **أبو العلا عفيفي**، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ١٩٧٩م، ص١١٢.

[٣] ينظر: **احمد محمود صبحي**، التصوف، المصدر سابق، ص٧٨.

تصوف الفارابي وابن سينا

أولاً: الفارابي .

للوقوف على تصوف الفارابي لا يجد انه كان مظهرا عارضا في فلسفته، فقد كان ينشد عقلا إلى المعرفة والى التصوف الفلسفي من خلال قضايا النفس والسعادة والأخلاق، فضلا عن ذلك فإن حياة الفارابي كانت بوجه الإجمال حياة عزلة وزهد وتقشف، لكن تصوفه لم يكن تصوفاً ذوقيا تجريبيا بالمعنى المعروف والسائد مع أئمة التصوف.

والتصوف عند الفارابي لم يكن تصوفاً روحياً بل كان تصوفاً عقلياً نظرياً وموضوعه هو العقل الفعال، الذي يقود إلى درجة من الكمال والتأهب، فيصبح العقل قادرا على تلقي المعرفة المطلقة والمعقولات المحضة، أي انه يقوم على أساس عقلي ويتجلى ذلك في المنظومة الفيضية، إذ تفيض الصور والمعقولات على العقل الإنساني من عالم الإلوهية، وفقاً لنظرية الفيض، وهذه الصور التي يتلقاها الإنسان لم تكن في مادة فهي مجردة عن الحس أي لم يكن مصدرها الحواس، وإنما هو استغراق في التأمل العقلي حتى يصير إلى الإشراق وهذا ما قاله الفارابي عند حديثه عن الروح الإنسانية:"وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقلها بطبع، ولم يعرض بجهة صاقلها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة، والغضب، والحس، والتخيل[١]، فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر، لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا"[٢]، وهذه المعرفة تحصل لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات، وتنزهت عن الانفعالات ولم تستسلم لأوهام الحواس، فتصبح كالمرايا الصقيلة التي لم تفسد أو تشوه بشيء.

يتبين لنا أن فلسفة الفارابي بمجملها العام، خاصة ما يتعلق بالجانب الميتافيزيقي المعرفي، تقوم على نظريته في العقول، ولكن هذه المعرفة لا تكون لأي إنسان كان، بل للإنسان الذي بلغ مرتبة العقل المستفاد، وهذه الرتبة لا تنال إلا بمزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس، ومن هنا ارتبط التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية.

---

[١] وهذه العبارة فيها إشارة إلى مجاهدة شهوات النفس، وفيها شحنة صوفية إذا جاز التعبير.

[٢] **الفارابي**، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٧٠، ويراجع ص٤٨وص٥٣ المصدر نفسه.

وبذلك يكون تصوف الفارابي نظرياً عقلياً وليس تصوفا بالمفهوم السائد عند المتصوفة لأنه مرتبط بالأساس بقضيتي الكمال في معرفة وكمال النفس البشرية ، ويقوم على الدراسة والإعمال الفكرية حتى يرقى إلى الارتباط ما بين الإنسان وطهارة النفس والعقل الفعال.

ثانياً: ابن سينا .

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته فهو بلا جدال ابن سينا، ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره، وابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية.

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في مؤلفات عدة، فقد أخذ ابن سينا -بحسب عادته- أفكار الفارابي وفصل القول فيها، وعرضها عرضاً مسهباً مرتباً، كما بينا ذلك في مقامات العارفين وأسرار الآيات والكرامات.

قد يجد القارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن الرابع الهجري أمثال الجنيد والحلاج، ولا سيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية، فهو يردد كلمة الزهد والوجد والقوت، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد، ويحلل بعض العواطف النفسية كالعشق والشوق التي شغلت بال كبار متصوفي المسلمين.

غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال ابن سينا وفياً لأستاذه في نظرياته الصوفية كما كان وفيا له في كل مذهبه الفلسفي، فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء، وسيلتهما 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"[١].

ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي على عكس ابن سينا يعبر عن عاطفة صادرة من القلب، وحياة الرجلين تشهد بذلك، ولكنا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ، كلاهما يعتمد على أساس واحد، ويشغل مكاناً متعادلاً في مذهبيهما؛ وكل ما هنالك من

[١] **إبراهيم بيومي مدكور**، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، يصدرها أحمد حسن الزيات باشا، العدد١٦٩، ١٩٣٦م، ص١٧.

تباين هو وضوح ابن سينا وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على اختلافها، وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لدى ابن سينا منها عند أستاذه[١].

إن المنهج الذي سجله أو اختطه ابن سينا في تصوفه، يمثل منهجية للباحث في سلوك الصوفي، والتعامل مع التجربة الصوفية بأدوات الباحث الاجتماعي في العصر الحديث، إذ نرى الاجتماعيين المعاصرين يدرسون الحالات الاجتماعية المختلفة، ويرفعون واقعها ويحللونها تحليلات علمية توحي بقدر أقرب إلى اليقين بحقيقتها ومعايشتها، فهو يوظف العلم والفكر في منهجيته الراصدة للتجربة الصوفية، وهو من الأهمية بمكان.

وهذا ما أكده كثير من الباحثين، يقول الدكتور أبو ريان:"وكان موقفه موقف الباحث الذي يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوي بنارها فيتضوع ريحها عليه وينال منها حظا"[٢]، ويقول في موضع آخر:"وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحدا منهم"[٣].

ويقول الدكتور عبد الحليم محمود:"إن ابن سينا يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم، انه مسجل لظاهرة رآها في بعض معاصريه، وسمع عنها كثيرا، وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين، وقرأ عن أحوالهم أيضا"[٤]، وهذا شأن كثير من الدارسين والباحثين في مجال التصوف في العصر الحديث.

ويصف كل من خليل الجر وحنا الفاخوري دراسة ابن سينا للتصوف بأنها دراسة فنية، وتحليل رائع للتجربة الصوفية فيقول:"فتصوف ابن سينا نظري، وما جاء في كتاب الإشارات والتنبيهات ليس في اعتقادنا سوى مجرد تحليل للتصوف، وهو بدون ريب تحليل رائع"[٥]، بل لقد كان يمثل طريقة تعليمية منظمة كل من يدرس بها[٦].

---

(١) **المصدر نفسه**، ص١٨.

(٢) **محمد علي أبو ريان**، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠م، ص٤٦١.

(٣) **المصدر نفسه**، ص٥٨.

(٤) **عبد الحليم محمود** ، التفكير الفلسفي في الإسلام، المصدر السابق، ص٣٨٥.

(٥) **حنا الفاخوري، وخليل الجر**، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٢م، ٢١٧/٢.

(٦) ينظر: **إبراهيم مدكور**، ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، المصدر السابق، ٤٩/١.

فتصوفه تصوف لاهوتي فلسفي حاول صاحبه أن يعلل ويشرح تلك الظاهرة بمنهج عقلي وعلمي .

وبهذا المعنى يعد متصوفاً، فهو قد فهم بلا ريب التصوف فهما صحيحا، وعرضه في قوة وبراعة، وكان في رسمه للتصوف مثل أقطابه الكبار كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود:إنه التصوف بحسب ما رسمه ابن سينا، ولكن ابن سينا في رسمه له لم يحد عن طريق التصوف البحت:تصوف الجنيد وغيره من الأئمة العارفين، وليس لابن سينا في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع؛ إذ ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا، إنما هو في هذا العرض البارع؛ هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده، على حد تعبير الإمام الرازي[١] .

وعلى الرغم من كل ما ذُكر آنفاً فأننا لا نستبعد أن ابن سينا عاش التجربة الصوفية واعتقد بالآراء التي أوردها عنهم بمعنى أن مهمته في التصوف لم تكن مهمة الباحث العلمي والاجتماعي الوصفي والمتفلسف للتصوف فحسب، والأدلة على ذلك كثيرة .

منها مثلاً رسالة الطير والغربة الغربية فهما قصتان رمزيتان تبينان كيفية الخلاص من أردان المادة وشهوات النفس للارتقاء إلى العالم الروحاني الخالص والوصول إلى معرفة الله والتلذذ بهذه المعرفة والقرب والاتحاد بالذات الإلهية وتحقيق السعادة القصوى، ولا يعقل أن فيلسوفاً كابن سينا ينشد السعادة ويجدها في التصوف فلا يسلكه.

وبرأينا أن رسالة الطير وقصيدته العينية التي تقرر أسبقية النفس على الجسد ومن ثم تعلقها بحبائله وشهواته ومناداته بكيفية التخلص منه للعودة إلى عالمها الروحاني تعكس لنا صورة واضحة وكافية للاتجاه الصوفي لديه الذي تبناه بعد ارتقائه من عالمه الفلسفي، وهذا يفسر لنا أيضاً تعارض آرائه في النفس إذ نجده يقول في بعض كتبه باستحالة وجود النفس قبل الجسد[٢]، بينما نجده في قصيدته العينية يقر بأسبقيتها عليه في قوله

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع[٣] .

---

[١] ينظر:**د.عبد الحليم محمود**، التفكير الفلسفي في الإسلام، المصدر السابق، ص٣٨٤.

[٢] **ابن سينا**، النجاة ، طبعة الثانية ١٩٣٨م، ص١٨٤-١٨٥ .

[٣] ينظر: نص القصيدة في كتاب تيسير شيخ الأرض، **ابن سينا**، دار الشرق الجديد، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٦٢م، ص٢٥١.

فنرى أن رأيه الأول فيها موافقاً لأرسطو والمشاءين[١]، بينما رأيه الثاني فهو قريب من أفلاطون وأفلوطين واغلب الصوفية[٢] .

أما قول أحد الباحثين بأن ابن سينا لم يعش التجربة الصوفية:"لأنه لم يحدثنا عن أية مكاشفة أو تجربة روحية عاشها، كما لم نقف على أي من هذا أو تلك، خلال تناولنا لسيرته واستعراضنا آثاره"[٣] .

فنقول أولاً:إن عدم العلم بالشيء لا ينفي وجوده، وثانياً:إن ابن سينا بمنهجيته الفلسفية صاغ لنا أسس ومفاهيم ونظريات التصوف قواعد كلية بعد تجريدها من حالاتها وأمثلتها الجزئية، فبقيت منهجية الفيلسوف طاغية عليه حتى في تصوفه، وعلى الرغم من ذلك فان رسالة الطير بأسلوبها الرمزي الصوفي ما هي إلا تجربة صوفية ومعاناة ذاتية كابدها ابن سينا وعاش لحظاتها ومن ثم صاغها بهذا الأسلوب الرائع الراقي، ونجد حضور ابن سينا شخصه في هذه الرسالة ويطير مع الطير في معارجه[٤] .

وقد أثرت هذه القصة في كثير من كبار المتصوفة من بعده منها رسالة الطير للغزالي التي تروي لنا كيفية وصول الذات الإنسانية إلى الحقيقة من طريق التجربة الروحية الذاتية بأسلوب صوفي رمزي[٥]، وبذلك نجد الغزالي ألد أعداء ابن سينا وأشهر ناقديه لا سيما ما يتعلق بنظريته في الفيض والقول بعقلانية الكواكب وهي جزء رئيس من منظومة ابن سينا الفلسفية والصوفية إذ عدها الغزالي مجرد تحكمات وتخمينات وإنها ظلمات فوق ظلمات لا يصدق بها عاقل[٦]، نجده يوظف الكثير من آراء ابن سينا بعد تهذيبها وتطويعها بما

---

(١) **أرسطو**، في النفس، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٢٩ .

(٢) ينظر:**أفلاطون**، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٢٣، **عبد الرحمن بدوي** ، أفلوطين عند العرب، مرجع سابق، ص١٨وما بعدها.

(٣)**حسن عاصي**، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص٧١-٧٢، **أبو ريان، محمد علي**، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص٤٦٢.

(٤) وملخص القصة أن ابن سينا انطلق مع مجموعة من الطيور فسجنت في الأقفاص لكنها استطاعت أن تهرب وقامت برحلة شاقة مع بقاء حلقة تطوق أعناقها، فأكملت رحلة شاقة مكونة من ثمانية شواهق لتشتكي للملك الأعظم وعندما وصلوا بلاطه وتم كشف الحجب عنهم تعلقت قلوبهم به ونسوا شكواهم فكل كمال بالحقيقة حاصل له وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه. ينظر:**ابن سينا**، رسالة الطير، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، طبع في مدينة ليدن، بمطبعة بريل،١٨٩١م، ص٤٢-٤٨ .

(٥) ينظر: **أبو حامد الغزالي**، رسالة الطير، منشورة في ضمن الجواهر من رسائل الإمام الغزالي، القاهرة،١٩٣٤م، ص١٤٣-١٥١.

(٦) ينظر: **أبو حامد الغزالي**، تهافت الفلاسفة، طبعة بويج، من دون تاريخ، ص١١٦.

يتناسب مع التصوف بالمعنى المقبول في المنظومة الدينية السائدة في المجتمع الإسلامي لحد كبير.

وكذلك الحال فيما يتعلق برسالة منطق الطير لفريد الدين العطار(ت٦٢٧هـ) التي تتناول موضوع عروج النفس في المدارج المختلفة ووصولها إلى حد الكمال والاتحاد والوحدة مع الله وبأسلوب رمزي أيضاً لكن العطار أفاض وأسهب في الوصف وضرب الأمثال فكانت رسالة ضخمة جداً مقارنة برسالتي ابن سينا والغزالي[١] .

كما نجد لابن سينا تجارب صوفية يذكر بها أحواله ومشاهداته يقول فيها:"ثم أني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب: فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام"[٢] .

وثالثاً:نرى انه كما فهم الدين فهماً فلسفياً وميز بين فهم العامة له وبين فهم الخاصة، كذلك فهم التصوف فهماً فلسفياً يختلف عن التصوف الديني لذا فكانت تجربته الصوفية تجربة بأسلوب فلسفي.

فالتصوف عند ابن سينا هو درجة عالية من النظر وإعمال البصيرة حتى تنكشف للعقل الحقائق الإلهية، هذا النظر يجب مصاحبته بالعمل، وبهما معا إي بالنظر والعمل يصل المرء إلى الحكمة الحقة التي تحدث عنها عند تعريف الفلسفة، فانتهى إلى القول بأنها:"حكمة عملية... مستفادة من جهة الشريعة الإلهية... ونظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا"[٣].

---

[١] ينظر: **فريد الدين العطار**، منطق الطير، ترجمة وتقديم د.بديع محمد جمعة، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى،٢٠١٤م، ص١٨٠ وما بعدها.

[٢] **الإشارات والتنبيهات** ، مرجع سابق، ١٤٩/٤ .

[٣] **ابن سينا**، عيون الحكمة، تحقيق:د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث الذي عرضنا فيه موضوع المعرفة الصوفية عند الفارابي وابن سينا آن لنا أن نبين أبرز النقاط التي توصلنا إليها وهي:

١- عند معالجة موضوع تأثير التصوف لدى الفارابي وابن سينا، ينبغي النظر بجدية إلى الأخلاق الإسلامية، فان ما أثر عن الفارابي من تأمل ونظر، وزهد وتقشف ينبغي إرجاعه وربطه مباشرة بما حث عليه الدين الإسلامي من دعوة لهذه الفضائل النظرية والعملية، إذ إن الرجل عاش في كنف الحضارة العربية الاسلامية .

٢- مع عدم إنكارنا بتأثره بالفلسفة والأخلاق اليونانية، ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة لكنه حاول التوفيق بينهما وبين الشريعة، وكذلك الحال مع ابن سينا .

٣- حاول الفارابي وابن سينا في دراستهما للتصوف أن يمزجا بين الطريق الصوفي والطريق الفلسفي، بل جعلوا من المعرفة الصوفية الاشراقية مرحلة فوق المعرفة العقلية، وهذا ما ظهر جليا عند ابن سينا في معالجته ربط قضية المعجزة والنبوة ومزجه بين التصوف والفلسفة، إلا أن ابن سينا بإثباته خوارق العادات يكون قد خالف آراء أقرانه من الفلاسفة المنكرين لها.

٤- إذا اعتبرنا التصوف تجربة روحية ومعاناة ذاتية، فان ما يعرف بالتصوف عند ابن سينا لا يكون تصوفا، وبالتالي فابن سينا ليس متصوفا، أما إذا قبلنا بوجود ضروب من التصوف منها العقلي أو الفلسفي فتصوف ابن سينا يدخل عندئذ ضمن دائرة التصوف الفلسفي أو العقلي هذا، وبذلك يكون ابن سينا متصوفا عقليا وفلسفيا.

٥- فالتصوف عند ابن سينا هو درجة عالية من النظر وإعمال البصيرة حتى تنكشف للعقل الحقائق الإلهية، هذا النظر يجب مصاحبته بالعمل، وبهما معا إي بالنظر والعمل يصل المرء إلى الحكمة الحقة.

٦- باختصار نستطيع القول أن الفارابي وابن سينا لو لم يكونا مقتنعين بالتصوف والمنهج الصوفي كأحد طرق المعرفة بل أسمى هذه الطرق لما عرضوه بمنهجية الإقرار والموافقة عليه لا سيما وأنه يتعارض مع المنهج الفلسفي العقلي المعروف عنهما، إلا أنهما عدَّاه مرحلة ما بعد العقل والمنطق وبذلك حاولا التوفيق بينه وبين الفلسفة بل حاولا فلسفة

التصوف، وبرأينا أنهما نجحا في ذلك لدرجة ما بدلالة لما لهما من انتشار لآرائهما أو توظيفها وتطويعها لدى المتصوفة الفلاسفة من أمثال الغزالي والسهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين وعبد الرحمن ألجامي وغيرهم الكثير .

٧- وان كان ثمة توصيات في خاتمة البحث فإنها تتمثل أن تكون هناك دراسة مستفيضة في العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب إليه صوفية المسلمين المتأخرون، وحبذا لو كانت هناك دراسة توازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر

بعد القرآن الكريم .

١- **إبراهيم بيومي مدكور**، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، يصدرها أحمد حسن الزيات باشا، العدد١٦٩، ١٩٣٦م.

٢- **إبراهيم مدكور:**المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣- **إبراهيم مدكور**، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م.

٤- **أبو العباس احمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين ابن أبي اصيبعة**، عيون الإنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا ، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٥- **أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)**، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٦- **أبو نصر الفارابي**، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، القاهرة (د.ت).

٧- **أبو نصر الفارابي**، رسالة في فصوص الحكم، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م.

٨- **أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي المعروف بابن النديم(ت٤٣٨هـ)**، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٩- **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ)**، أحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، (د.ت).

١٠- **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ)**، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان.

١١- **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ)**، رسالة الطير، منشورة في ضمن الجواهر من رسائل الإمام الغزالي، القاهرة،١٩٣٤م .

١٢- **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ)**، تهافت الفلاسفة، طبعة بويج، من دون تاريخ .

١٣- **أبو العلا عفيفي**، الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، الكتاب الذهبي للمهرجان ألفي لذكرى ابن سينا، بغداد، ١٩٥٢م .

١٤- **ابن خلدون**، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت، اسطنبول، ١٩٥٧.

١٥- **ابن سينا**، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٠م.

١٦- **ابن سينا**، النجاة، طبعة دار السعادة، القاهرة،١٣٣١هـ و ط٢،١٩٣٨.

١٧- **ابن سينا**، عيون الحكمة، تحقيق:د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، بيروت، ١٩٨٦م.

١٨- **ابن سينا**، تيسير شيخ الأرض، دار الشرق الجديد، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٦٢م .

١٩- **ابن سينا**، رسالة الطير، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، طبع في مدينة ليدن، بمطبعة بريل،١٨٩١م .

٢٠- **ابن رشد**، كشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة مدخل ومقدمة حمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.

٢١- **ابن عربي**، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٦م .

٢٢- **ابن سبعين**، الرسائل، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر،١٩٦٥م .

٢٣- **أخوان الصفا وخلان الوفا**، رسائل أخوان الصفا، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٥٧

٢٤- **أرسطو**، في النفس، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م .

٢٥- **بدر الدين الحلبي**، نصوص من الكلم على الكتاب فصوص الحكم للفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٢٢٥هـ.

٢٦- **حسام محي الدين الآلوسي**، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٧- **حسن عاصي**، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٨- **حمودة غرابة**، ابن سينا بين الدين والفلسفة، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٢٩- **حنا الفاخوري وخليل الجر**، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٢م.

٣٠- **خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)**، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م.

٣١- **دي بور**، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣٢- **شهاب الدين عمر بن محمد، السهروردي**، عوارف المعارف، الطبعة الاولى، ١٣٥٨هـ.

٣٣- **عاطف العراقي**، ثورة العقل في الفلسفة العربية، طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٤- **عبد الحليم محمود**، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٣٥- **عبد الرحمن بدوي:**أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م .

٣٦- **عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري(ت٤٦٥هـ)**، الرسالة القشيرية تحقيق:الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة .

٣٧- **عرفان عبد الحميد فتاح**، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

٣٨- **علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ)**، التعريفات، حققه وضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣٩- **الغزالي** ، أيها الولد، تحقيق جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية، بغداد.

٤٠- **الفارابي**، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق عماد نبيل، دار الفارابي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

٤١- **فخر الدين الرازي**، شرح الإشارات، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ.

٤٢- **فريد الدين العطار**، منطق الطير، ترجمة وتقديم د.بديع محمد جمعة، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى،٢٠١٤م .

٤٣- **الكندي**، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي في القول بالنفس، تحقيق عبد الهادي ابو ريده، دار الفكر العربي – مصر ، ١٩٥٠م.

٤٤- **محمد جلال أبو الفتوح**، المذهب الإشراقي، دار المعارف، ط١، ١٩٧٢.

٤٥- **محمد علي أبو ريان**، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

٤٦- **محمد غلاب**، من أماجد مفكري المسلمين الفارابي وابن سينا، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦١م.

٤٧- **محمود عبد المعطي بركات**، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد في كلية أصول الدين، القاهرة، ١٩٨٠م.

٤٨- **مرتضى مطهري**، العرفان، ترجمة عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ط٢،٢٠٠٢.

٤٩- **مرفت عزت بالي**، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا ، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٣٧وما بعدها.

٥٠- **علي عبد الفتاح المغربي**، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، مكتبة وهبة، الطبعة الاولى١٤١٥هـ/١٩٩٥م، مصر، ص١٦٨-١٦٩.

٥١- **معن زياد**، الفكر الصوفي عند ابن سينا، مجموعة أبحاث ندوة ١٨كانون الثاني١٩٨٠، بيروت، لبنان، مؤسسة نوفل، ط١.

٥٢- **نجيب بلدي**، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢.

٥٣- **نصير الدين الطوسي**، شرح الإشارات حل مشكلات الإشارات، بهامش الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، ١٩٦٠م.

٥٤- **هادي عبيد حسن**، الدنيا عند بديع الزمان النورسي وارتباطها بعقيدة الآخرة «رؤية معاصرة»، مجلة جامعة الانبار للعلوم الإسلامية، العدد٢٤، أيلول ٢٠١٥م.

٥٥- **هادي عبيد حسن**، قضايا النبوة بين ابن سينا وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي «عرض ونقد»، جامعة القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، ٢٠١٦م.

٥٦- **هنري كوربان**، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت، ١٩٦٦.

٥٧- **ياقوت بن عبد الله الحموي شهاب الدين أبو عبد الله (ت٦٢٦هـ)**، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.