أثر الفكر الصوفي في فلسفة ابن سينا الروحانية

الباحث / محمد عبد الجليل عبد الصادق الوشاحى
باحث دكتوراه قسم الفلسفه تخصص فلسفة إسلامية
كلية الاداب والعلوم الانسانيه جامعة قناة السويس بالاسماعلية

ملخص البحث باللغة العربية

يمثل التصوف بشكل عام نزعة إنسانية ظهرت في كل الثقافات بصورة متفاوتة، وهي في جوهرها تعبير عن إشباع الجانب الروحي، والزهد في متع الحياة الفانية والرغبة في التعالي عن الشهوات المادية والعقلية، بهدف الارتقاء في سلم الصفاء الروحي والوصول إلى السعادة. أما التصوف عند ابن سينا فهو منهج عقلي تأملي يسلكه العارفون"المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل.استطاع ابن سينا أن يؤلف من نسيجه الفكري اطرادا وانسجاما يبرزان للعيان في نزعته الروحانية التي تمثل لمسته الأخيرة على الأفلاطونية الجديدة التي اتخذها مذهبا خاصا وكتب في التصوف وله رسائل ونصوص بلغت من الرمزية والعمق ما بلغته نصوص كبار الصوفية أخرج ابن سينا التصوف من كونه ظاهرة دينية تقوم على تجربة ذوقية قلبية فقط، إلى كونه ظاهرة عقلية تستدعي طريقين أحدهما عملي والآخر نظري، وهو ما أكسب نصوصه في التصوف أهمية بالغة وخصوصية فريدة من حيث طبيعة تنظيره للتصوف.

ملخص البحث باللغة الإنجليزية

Sufism in general represents a human tendency that appeared in all cultures in varying ways. In essence, it is an expression of satisfying the spiritual side, asceticism in the pleasures of mortal life, and the desire to transcend material and mental desires, with the aim of moving up the ladder of spiritual purity and access to happiness.As for Sufism, according to Ibn Sina, it is a mental, contemplative approach followed by the immersed, who are immersed in the contemplation of tyranny, who turn away from preoccupations Ibn Sina was able to compose from his intellectual fabric a regularity and

harmony that stand out clearly in his spiritual tendency, which represents his final touch on the The New Platonic School that he adopted as a special doctrine. On a hearty taste experience only, to being a mental phenomenon that calls for two paths, one practical and the other theoretical, which is what earned his texts on Sufism great importance and unique privacy in terms of the nature of his theorizing of Sufism.

أثر الفكر الصوفي في فلسفة ابن سينا الروحانية

يمثل التصوف بشكل عام نزعة إنسانية ظهرت في كل الثقافات بصورة متفاوتة، وهي في جوهرها تعبير عن إشباع الجانب الروحي، والزهد في متع الحياة الفانية والرغبة في التعالي عن الشهوات المادية والعقلية، بهدف الارتقاء في سلم الصفاء الروحي والوصول إلى السعادة.

فجاء اهتمام ابن سينا بالتصوف في أواخر حياته، وقد تجلى هذا الاهتمام وتبلور في كتاب" الإشارات والتنبيهات"، وهو من أنفس مؤلفاته وأجلها، ويمثل ثمرة نضجه الكامل، كما ظهر في عدد من مصنفاته الباكرة وأبحاثه النظرية، وبعض كتاباته الموغلة في الرمزية كقصة "حي بن يقظان" و"رسالة في العشق" و"رسالة الطير" و"رسالة في ماهية الصلاة" و"رسالة في القدر" فمن هذه المؤلفات، يمكن الوقوف على هذا الجانب إلهام من فلسفته، كما أن رسائله السابقة، وفي قصيدته العينية في النفس واستطاع ابن سينا أن يؤلف منها نسيجه الفكري كما أن في تفكيره اطرادا وانسجاما يبرزان للعيان في نزعته الروحانية التي تمثل لمسته الاخيرة على الأفلاطونية الجديدة المتعارفة التي اتخذها مذهبا خاصا(١).

إن الكلام عن ‘‘ابن سينا ’’والتصوف يثير الكثير من الجدل والاختلاف ويفضي إلى آراء ومواقف متعارضة فيما بينها، بعضها يصنفه ضمن طائفة الصوفية، وبعضها الآخر يعتبره فيلسوفا خالصا، ولعل الذي زاد الأمر صعوبة وتعقيدا هو ما يستوجب التصوف من سلوك زهد وعبادة ومجاهدة للنفس بقمعها عن ملذات الدنيا وصرفها عن الخلق رغبة في تحقيق اتصالها بالحق، ولم يُذكر في سيرة ابن سينا سواء فيما يرويه هو عن نفسه أو ما يروى عنه أنه كان سالكا زاهدا عابدا، وكانت هذه حجة قاطعة في رأي من يُخرجه من دائرة الصوفية، هذا وتعظم المفارقة عندما نعلم أن ‘‘ابن

سينا ‘‘كتب في التصوف وله رسائل ونصوص بلغت من الرمزية والعمق ما بلغته نصوص كبار الصوفية، بل إنه تكلم فيها عن العشق والشوق ومقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم وعن العرفان وأسرار الغيب والعلم اللَّدني ومراتب الوصول إلى الحق، وأشهر ذلك ما ورد في كتاب"الإشارت والتنبيهات ‘‘الذي تضمن فصلا مهما في التصوف، قسمه إلى أنماط ثلاث، أولها في البهجة والسعادة والثاني في مقامات العارفين والثالث في أسرار الغيب، وكانت هذه النصوص بمثابة تنظير من ‘‘ابن سينا" لمذهب جديد في التصوف وتأسيس لمنهج مغاير في المعرفة قمته المعاينة العقلية لعالم الحق، وفي ذلك يقول ‘‘السراج الطوسي ‘‘في شرحه على الإشارات والتنبيهات وبالتحديد النمط التاسع منه: ‘‘وقد ذكر الفاضل الشارح أن في هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده"(٢)، إن هذه المواقف كانت سببا في صعوبة تحديد طبيعة انتماء ‘‘ابن سينا" إلى طائفة الصّوفية وهذا لا جدال فيه ونصوصه تؤكد ذلك، أما أنه كان سالكا زاهدا من طائفة الصوفية أم لا فهذا أمر آخر كمن نظر للسياسة ولم يكن ممارسا لها، وهو أمر لا يمنع من محاولة البحث في مبادئ النّظرية الروحانية التي صاغها، والتي انطلق فيها من مرتكزات التجربة الصّوفية لينظر لمذهب روحاني عقلي غايته القصوى مشاهدة الحق مشاهدة عقلية خالصة تستوجب السلوك العملي الذي هو سلوك شوق وعشق وتنزه وتكبر ورياضة لكن بلذة عقلية، وبذلك يكون ‘‘ابن سينا ‘‘قد أخرج التصوف من كونه ظاهرة دينية تقوم على تجربة ذوقية قلبية فقط، إلى كونه ظاهرة عقلية تستدعي طريقين أحدهما عملي والآخر نظري، وهو ما أكسب نصوصه في التصوف أهمية بالغة وخصوصية فريدة من حيث طبيعة تنظيره للتصوف، أو كما يقول ‘‘السراج الطوسي": ترتيبه لعلوم الصوفية"، وعلى أساس هذا ما هي معالم المنهج الروحاني عند ابن سينا؟ ما طبيعة المعرفة التي هي غاية النفس المشتاقة المستعدة للكمال؟ والأهم من ذلك كله كيف سينظر ابن سينا لمنهج روحاني عقلي على مبادئ التجربة الذوقية ذاتها؟ وهل هذه الأخيرة وهي المشهورة عند الصوفية السالكين هي نفسها في نظرية ابن سينا الروحانية أم تختلف عنها؟ بداية لقد كانت النفس قمة الهرم الذي وضع من خلالها ‘‘ابن سينا" تنظيره للتصوف، فمن خلالها بين مراتب المعرفة من علاقتها بالبدن إلى اتصالها بالحق، وتكلم كذلك عن مقامات العارفين من بداية الاتصال إلى تمامه حيث تصير النفس عالما عقليا معاينا لعالم الحق ويظهر ذلك في كتاب الإشارات والتنبيهات الذي سنعتمد عليه كمصدر أساسٍ في الكلام عن مذهب ‘‘ابن سينا" في التصوف، كما سنعتمد الترتيب نفسه

الذي وضعه في الكتاب لتدرجه في عرض الأفكار وربطها ببعضها البعض، وسندعم ذلك كله بما ورد في رسائله المشهورة في التصوف كرسالة العشق خاصة ورسائل أخرى.

أما التصوف عند ابن سينا فهو منهج عقلي تأملي يسلكه العارفون"المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل"، فتجربة العارف هي عقلية تأملية تستوجب السلوك العملي، لذلك هي تعلو على أن تكون مجرد تجربة ذوقية عملية فقط"(٣)، وصدرابن سينا في مذهبه الصوفي عن مبدأ المعرفة الإلهية، فقرر بدءا أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصاحبها إلى معرفة الباري جل وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية عبر طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق النور الذى ينعكس في مرآة النفس، ولقد تأكد هذا المعنى أيضا عند قطب الدين الشيرازي، فالمعرفة الإلهية عنده لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية والبحث النظري والتفكير المجرد، بل لابد لاكتسابها من ''سوانح نورانية يلقيها النافث القدس في روع المتأله"ويقول السهرودى"فإذا ما تجردنا من الملذات الجسمية تجلى لنا نور إلهي، لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا منزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور، ومصدر النفوس على اختلافها ويسمى الروح المقدسة، وبلغة الفلاسفة العقل الفعال"(٤)، ويقول في ذلك د محمد غلاب ''إن النفس البشرية عند ابن سينا في جميع حالات المعرفة العقلية، لا تكون على اتصال إلا بالعقل الفعال، غير أن هذا الاتصال يظل ناقصا، لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة بروابط المادة، مثقلة بغوامش الحس، ومنها نستخلص من هذا كله ليكون الاتصال كاملا، فإذا تغلغلت في العالم العقلي كله، وكشفت عنها حجبه، وتمزقت دونها أستاره، وطلع عليها نهاره، حين ذاك تحيا هذه النفس حياة العالم العقلي النفسي، وتتلقى مثله إشعاع النور الذى هو منبع كل نور، وهو الصادر عن الموجود الأول الذى هو الكامل من كل وجه، والذى عنه انبثق كل ما عداه وهو المستغنى عن كل ما عداه"(٥)، وبدأ ''ابن سينا ''النمط الثامن من كتاب"الإشارت والتنبيهات ''كلامه عن البهجة والسعادة ثم يتدرج بعد ذلك إلى الحديث عن العرفان ومقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم ومراتب العشق والشوق بحسب مراتب الموجودات.

طريق السعادة الروحانية في مذهب ابن سينا

إن السعادة و البهجة التي يقصدها هي تلك التي تَحْصل لذوي ''الخير و الكمال" و هم أهل العرفان، و لما كانت السعادة شعور بلذة ما، فإن ''ابن سينا" سَيُفَصِلُ في مفهوم اللّذة للوصول إلى مقصودها، فهي أي اللّذة قد تكون حسية وهي المشهورة والمأثورة عند

العامة من الناس، وما سواها في نظرهم هو لذات ضعيفة، وتعلوها لذات باطنية غير مدركة بالحواس أعلى من سابقتها وأقوى منها، وفي ذلك يستدل ''ابن سينا ''بمجموعة الأمثلة منها قوله: ''فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه"، وهذه لذات باطنية لا توجد عند الإنسان فقط بل هي كذلك عند الحيوان، إذ يقول: ''المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها"(٦)،وهناك لذة أخرى تعلوها اللذة الباطنية وتترأسها، وهي غير مرتبطة بالقوى الحيوانية الشهوانية والغضبية والباطنية التي تمثل في مجملها لذات حيوانية لها كمالات تقابلها وإدراكات متفاوتة بحسبها، وهي ''اللّذة العقلية ''التي يكون الإدراك فيها خالصا تاما متعلقا بجوهر المعقولات لا بعوارضها، وغير محدود أو متناه، والطريق إلى ذلك في نص ''ابن سينا ''هو وجود الذوق الذي من دونه لا يمكن أن يحصل الشوق إلى الحق، لذلك نجده يصف أهل الكمال بـ ''المشتاقين إلى الحق"

أما أولئك المنغمسون في المحسوسات فإن نفوسهم لا تتطلع إلى المعقولات، ومن ثمة ينعدم الذوق عندهم فلا يشتاقون إلى الكمال لغياب الاستعداد له، إذ إن البدن هو العائق الذي يمنع النفس من ذلك، فإذا زال اشتد شوق العاشق، ويضرب ''ابن سينا" مثلا على ذلك في كتابه ''عيون الحكمة ''بقوله فإنه جائع ولا يحس بألم الجوع، فإذا زال العائق يشتد به إحساسه فكذلك فَقْدُ النفس الناطق بملاحظة كماله من مؤلمات جوهره، لأن فَقْدَ كل قوة فعلها الخاص لها من مؤلمتها إذ كانت تدرك الفقد"، ومن هنا يظهر بأن الذين يتطلعون إلى الحق هم الخاصة فقط وليس العامة من الناس، بل لهم أخلاقهم وأحوالهم ودرجاتهم وهم العارفون(٧).

ويتكلم ابن سينا بكثير من التفصيل والعمق وبأسلوب غامض ولغة صوفية رمزية خالصة لا تقل في جماليتها وإشاراتها عما سمعناه من كبار الصوفية، إذ يقول عن: ''العارفون المتنزهون إذا وُضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خَلُصُوا إلى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالكمال الأعلى وحَصَلَتْ لهم اللذة العليا"، فالعارف إذا انعزل كلية عن كل ما يشغله عن الحق بما في ذلك البدن، وصل إلى السعادة الحقيقية التي هي اللّذة العقلية العليا، فاللّذات الحسية البدنية وإن كانت تبدو عند البعض من أعظم اللّذات فهي في الحقيقة مجرد أوهام، لذلك كان على العارف حسب ''ابن سينا" أن ينتهج طريقين أحدهما نظري و آخر عملي.

أما الطريق النظري فهو الذي يرتقى فيه العارف عن تصور الأشياء الجزئية إلى المبادئ العليا المفارقة إلى الجوهر الكلي وهنا يستكمل قوته النظرية، في حين يتمثل الطريق العملي في التنزه عن مطالب البدن وبهذا فقط يمكنه أن يدرك اللّذة العليا وهي:" أن تَتَمَثَلَ فيه جلية الحقّ الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم بعد ذلك تمثلا لا يُمَايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ''،وهذه هي المرحلة التي يصل فيها العارف المتنزه إلى إدراك الحق الأول الذي من خلاله يتعقل الوجود كله لدرجة تماثل الذات العاقلة مع ما تتعقله، وللعارف حسب ''ابن سينا ''أن يُعَايِنَ عالم القدس ونفسه في البدن، إذا انصرف إلى التأمل في ذات الحق ''بل المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل، يصيبون وهم في الأبدان، من هذه اللّذة، حظًا وافرًا، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء"، هذا ويختلف العارف عند ''ابن سينا ''عن الزاهد أو العابد فزهده غير زهد الزاهد وعبادته غير عبادة العابد، وهو ما سنوضحه فيما يلي(٨)، ويميز ابن سينا في فلسفته الروحانية بين الزاهد والعابد فيقول الزاهد هو ''المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها"، اما العابد فيقول عنه ابن سينا بأنه ''المواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما"(٩)،أما العارف فهو في المقام الأول والأعلى عن غيره من العابد والزاهد ''وهو الذي يَسْتَبْصِّرُ عالم الحق والجبروت، ويشاهد ما خفي عن العامة التي لا تعرف ذلك فَتَسْتَنْكِرُ ما يعظمه أهل العلم به ''،وهو ''المُنْصرف بفكره إلى قدس الجبروت مُستديمًا لشُروق نور الحق في سِرِهِ" فهو يحب الله لذاته لا لرغبة أو رهبة، ويقول موضحا هذا المعنى" العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط، ولأنه يستحق العبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه، هو الداعي، وفيه المغلوب، ويكون الحق ليس لغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية، وهو المطلوب دونه"(١٠)، أما اختلافه عن الزاهد والعابد فيكون من حيث طبيعة الزهد والعبادة التي ينشغل بها، لأنه يتوجه في كل أحواله وأخلاقه وسلوكياته إلى الحق غير راغب في ثواب ولا خائف من عقاب، إذ يقول ''ابن سينا: ''الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشتغل سره عن الحق، و تكبر على كل شيء غير الحق، و العبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضة ما لهِمَمِهِ وقوى نفسه المتوهمة والمتخلية ليجرها بالتعويد على جناب الغرور إلى جناب الحق فَتَصِير

مُسَالِمَةً للسِّر الباطن، حينما يَسْتَجْلِي الحق لا تنازعه"(١١) فزهد الزاهد إذاً غير زهد العارف، وعبادة العابد غير عبادة العارف، لأن هذا الأخير لا يرجو ثوابا، بل يرجو شروق نور الحق في سره، لذلك كان مرغوبه وشوقه مختلفا، فكانت سلوكياته وأحواله من بداية توجهه إلى الحق إلى مرتبة الوصول إليه كذلك مختلفة، وهكذا يكون كل من الزهد والعبادة والعرفان أحوال طلاب الحق قد تجتمع في الشخص الواحد وقد تنفرد، وفي ذلك تمييز لمطلوب العارف لأنه لا يرجو سوى الحق، وهو ما يسترسل ''ابن سينا ''في الكلام عنه، نوضحه فيما يلي ويتناوله في فلسفته الروحانية أحوال العارفين من خلال حديثه عن الارادة والمعرفة ودرجات التصوف،والإرادة هي أولى درجات السالكين إلى الحق فهي ''أول حركة للنفس إلى الاستكمال بالفضائل"(**١٢**) ومن حصَّلها كان مريدا، وهي ليست إرادة عادية، بل هي تصديق ويقين بالحق يدفع صاحبه إلى طلبه، وتحقيق الاتصال به، إذ يعرفها ''ابن سينا "بقوله:هي" ما يعتري المِسْتَبْصِرَ باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيحرك سيره إلى القدس لينال من رَوْحِ الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد"، فهذه المرحلة ما هي إلا حركة أولى فقط تستوجب مرحلة ثانية يتدرج بها المريد إلى غايته ومرغوبه، وهي التي يسميها ''ابن سينا" بـ (الرياضة)،وفي حال الرياضة: يتجه العارف في هذه الدرجة إلى إزالة كل ما يعيق طريقه في الوصول إلى الكمال وهي تستلزم ثلاثة أغراض أساسية لا يمكن أن تستقيم إلا بها مجتمعة، ويتمثل الغرض الأول في ''تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار"(١٣)، وحسب شرح ''السراج الطوسي ''فإن القصد منه هو ''إزالة الموانع الخارجية"، وذلك يكون بالزهد الحقيقي، وهو زهد العارف الذي يتكبر فيه عن كل ما سوى الحق، وهو تنزه وليس معاملة ترجو الثواب والأجر وتخاف من العقاب، أما الغرض الثاني فيحدده ''ابن سينا" في إزالة الموانع الداخلية التي تعيق تحصيل الكمال، وذلك بإخضاع النفس الأمارة للنفس المطمئنة حتى يتوجه العارف بكليته إلى الحق منصرفا عن كل ما سواه، وفيها يتجرد من كل ما يفسد عليه انجذابه، وهذا الغرض يستلزم عبادة العارف التي تكون مقترنة بالفكر فيُقبل العارف على الحق دون غيره، في حين يكمن الغرض الثالث في: ''تلطيف السر للتنبه"، أي استعداد العارف لبلوغ مراده، وهي مرتبة الحصول على الكمال الذي يرجوه، وفيها يكون قد أشرف على مرحلة الارتقاء إلى مقامات أعلى وهذا الغرض الثالث تُعِينُ عليه أمور يجمعها ''ابن سينا ''في قوله: ''الفكر اللّطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة"، أما الأول أي ''الفكر اللّطيف ''فهو انصراف الفكر عن الانشغال بغير الحق،و"العشق العفيف ''يقول فيه ''السراج الطوسي ''في شرحه على قول ''ابن

سينا ‘‘كلاما بليغا نورده فيما يلي: ‘‘وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة، منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه، جاعلة جميع الهموم همًا واحدًا"،إن المريد إذا بلغ حدًا من الإرادة والرياضة ‘‘عَنَّتْ له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه"، و هنا يكون العارف قد بلغ أول مرتبة من مراتب الاتصال التي فيها يُحَصِّلُ مكاشفة غير مكتملة مع الله، وهذه المرتبة هي التي تسمى بـ"الوقت"، وكلما زاد استعداد المريد إلى تحصيل الكمال كلما ترقى من مقام إلى آخر أعلى منه، وهو ما يذكره ‘‘ابن سينا" بالترتيب.

درجات وجدان العارفين

أول الاتصال: يتمثل فيما يسميه ‘‘ابن سينا" بـ "الوقت"، وهو الذي يَحْصل بعد تمام درجات حركات العارفين وأحوالهم من إرادة ورياضة ويزداد بازدياد الاستعداد لتحصيل الكمال وفيه يشرق نور الحق على العارف إشراقا طفيفا غير بارز كوميض البرق ويبدأ الاتصال ثم يزداد الانكشاف كلما زاد العارف في الإرتياض، هذا الأخير عندما يشتد يصبح ملكة عند العارف فينتقل به إلى درجة أعلى يصفها ‘‘ابن سينا "بقوله:" ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابًا بينًا"(١٤)،وهذه هي الدرجة الثانية التي يزداد فيها الاتصال وهي كالتالي:

ازدياد الاتصال: ما كان وميض برق خاطف غير مستقر على العارف في سره في درجة ‘‘الوقت" سيتحول إلى نور ظاهر مألوف، وبعدما كان العارف يأسف ويبتهج من ظهور ومضات نور الحق، فإن اتصاله به سيزداد لكن دون أن يكتمل، وهي الدرجة التي ينقلب فيها الوقت سكينة(١٥)، ليصل إلى درجة التمكن التي يلتبس فيها الأمر على العارف بين حصول الاتصال من عدمه فإذا تغلغل في هذه المعارفة،قل ظهوره عليه، فكان هو وهو غائب حاضرا،وهو ظاعن(١٦) مقيما-"،فاتصاله بالحق يتيسر له أحيانا فيبتهج بلقائه، لكنه وبعد تدرجه في ذلك سيحقق الاتصال متى شاء،وهنا يستقر حال اتصال العارف بالحق،ليرتقي إلى آخرمرتبة وهي مقام الاتصال التام، وتمام الاتصال: يكون هذا المقام على ثلاث درجات وهي: ‘‘حصول الاتصال مع عدم المشيئة، واستقراره مع عدم الرياضة، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس"، إذ يرتقي فيه العارف إلى عالم الحق دون إعداد أو رياضة لأنه قد نال مرغوبه، وفيه يفقد كل اتصال مع غير الحق، ولا يشعر بنفسه إلا بكونها مبتهجة به، إذ ‘‘إنه ليغيب عن نفسه

فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها"، وهذا هو الابتهاج التام بالحق.

هذا هو الترتيب الذي وضعه ''ابن سينا"في"الإشارت والتنبيهات ''لأحوال حركات العارفين ووجدانهم، من مقامات بداية التوجه إلى الحق إلى مقام الوصول التام، لينتقل بعد ذلك إلى مفهوم العرفان الذي صاغه لنا بإشارات ورموز بليغة غامضة، موضحا ذلك بالشرح الذي وضعه ''السراج الطوسي ''على نصوص ''ابن سينا كما يتناول ابن سينا في فلسفته الروحانية سمات أخلاق العارفين ويصف أحوالهم فيقول ''العارف هشٌّ بَشٌّ، بسام، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه"(١٧) فهذه من صفات العارف، في أنه بشوش الوجه كثير التبسم يتساوى في نظره الخلْق فلا فرق بينهم عنده، وقد شرح ''السراج الطوسي ''حالة العارف في هشاشته وتسويته بين الخلْق بأنها نابعة من خُلق ''الرضا" الذي هو إنكار لما سوى الله والتوجه كليه إليه، لأن غايته ومبتغاه إذ إن العارف في حال توجهه إلى الحق لا يستطيع تحمل الشواغل التي تصرفه عن اتصاله به، كزوال استعداده لذلك، أو أي شاغل آخر كالبدن أو النفس الأمارة، وهو ما يجعله حائرا واقفا منتظرا على باب الحق غير واصل، سائما كارها لكل تلك الشواغل التي صرفت نظره عنه، وهذا قبل الوصول لكنه عند الوصول سيغيب عن كل شيء إلا الحق وستزول حيرته و انتظاره لأن استعداده لذلك يكون قويا لا يسمح معه بأي شاغل، وحينها فقط يكون مبتهجا بحالته التي يكون فيها ''أهش خلق الله ببهجته"، ومن أخلاقه كذلك أنه غير مكترث بأخبار غيره وترقب حركاتهم وأفعالهم، ولا يغضب من منكرلإطلاعه على رحمة الله وقدرته، ويأمر بالمعروف ناصحا بالتي هي أحسن فالعارف: ''شجاع، وجواد، وصفاح للذنوب، ونسَّاء للأحقاد"، وهو كذلك لأنه منصرف عن كل ما سوى الله ومتجه بكليته إليه، فكيف تستولي عليه الشواغل التي لا يكترث بها، كما أن العارفين ليسوا سواء لأنهم يختلفون في هممهم و خواطرهم يختم ابن سينا قوله برفع التكليف عن العارفين لأنهم ربما قد ينبهرون بما يستبصرون ويشاهدون، فيزيغون عن الشريعة وهو ما يسمى شطحا(١٨).

''والعارف ربما ذَهَل فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف وكيف التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن احترق بخطيئته إن لم يعقل التكليف"، فمن انكشف له نور الحق واستبصر غاب كلية عما سوى الله، وهو غير آثم لأنه غير عاقل أو واع بالشريعة في حال انصرافه عنها، فهو غافل عنها ومن لم يطلع على أسرار الحق من غير العارفين

فهو متعجب منهم منكر لهم، ويقول ابن سينا إن هذا ‘‘الفن" ليس من إمكان عامة الناس، بل هو خاص بالعارفين المنصرفين إلى جبروت الحق والمستعدين إلى ذلك استعدادا ليس بالاكتساب أو التعلم بل بحسب الفطرة، أو كما يقول: ‘‘ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة المغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له"،ويحدد ابن سينا حقيقة العرفان ووظيفته كمقام من أهم مقامات الطريق الروحاني فيقول: ‘‘العرفان مبتدئ من: تفريق، ونفض، وترك، ورفض ممعن في جمعٍ هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثم وقوف" إن أول مراتب العرفان من خلال تعداد مقامات العارفين أعلاه هو"التفريق"أي الفصل بين ذات العارف وبين ما يشغلها عن ذات الحق، ثم تليها مرتبة"النفض"أي إزالة جميع تلك الشواغل ‘‘كالغبار عن الثوب"، والتخلص من كل ما يشغل عن جناب الحق، أما"الترك"فهو الانقطاع عن ما سوى الله رغبة في الكمال لأجل ذاته لا لغاية مرجوة من ورائه، والمرتبة الرابعة والتي يسميها ابن سينا"بالرفض"هي التي تغيب فيها ذات العارف بالكلية عنه، و لا يرى سوى ذات الحق فإذا بلغ العارف هذه المرتبة الأخيرة وغاب عن نفسه ‘‘صار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة"،وعندها يصل العارف إلى أعلى مراتب العرفان التي يسميها بـ ‘‘الوقوف" وهو معنى قوله إن العارف بعد تمام الدرجات السابقة ينتهي" إلى الواحد"(١٩)، ويشرح ‘‘السراج الطوسي" هذا المعنى بقوله: ‘‘وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف"،إن هذا المقام، أي ‘‘الوقوف" وإن كان في أعلى مراتب العرفان فهو ليس آخرها، بل هناك مقامات أخرى آثر ‘‘ابن سينا ‘‘عدم التكلم عنها، أو بالأحرى الاختصار فيها، لأنها تفوق مستوى اللّغة ومن أراد أن يعرف ذلك عليه أن يكون من أهل العرفان المشاهدين المعاينين للحق، أو كما يقول:" ومن أحب أن يعرفها، فليتدرج إلى أن يصير: من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر"، فمن كان من أهل العرفان الواصلين يكون غائبا بالكلية عن ما سوى الحق، ولا يكون له وجود ذاتي إلا وجود الحق، وهو في ذلك لا يستطيع أن يذكر حاله أو يُفهمها لغيره، لأنه لا يُشاهد الحق بالحواس بل يُعانيه في سِرِهِ، وما كان كذلك لا يمكن للّغة أن تعبر عنه، لقد كان هذا مختصر إشارات وتنبيهات ‘‘ابن سينا ‘‘التي أوردها في النمط الثامن والتاسع حول البهجة والسعادة والعارفين درجاتهم و مقاماتهم وأحوالهم في سلوك طريق الحق، وحول العرفان، لكن تنظيره لم يكتمل بعد لأنه بقي أن نشير إلى مفهومين أساسيين

لا يستقيم سلوك العارف من دونهما، ولنقل إنهما الرابط الجامع بين الخلقّ والحقّ، وهما " العشق "و" الشوق اللّذان أفاض ''ابن سينا ''كثيرا في الكلام عنهما، وإضافة إلى ما أورده في كتاب"الإشارت والتنبيهات" نجده قد خصص رسالة كاملة في ذلك كان عنوانها ''رسالة في العشق"، فما علاقة العشق بالشوق ؟وكيف سيكون العشق أساسا لكل سلوكيات العارف الراغب في معاينة عالم الحقّ؟

تظهر روحانية ابن سينا حين يفرق ابن سينا بين العشق والشوق، إذ يثبت الأول للذات الإلهية وينفي الثاني عنها، لأن الشوق من خصائص الموجودات المشتاقة إلى الحق، وهو في هذا يقول: ''فالعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج"(٢٠)،والابتهاج هنا كما يشرحه ''السراج الطوسي"هو"التلذذ"إن الموجود الأول هو الكمال المطلق فهو ''الغاية في الخيرية، فهو الغاية في المعشوقية، والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته، أعني بذلك ذاته تعالى إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نبله وإدراكه"(٢١)،فالعشق الحقيقي هو التلذذ بحضرة الوجود الأول، ولكل الموجودات عشق غريزي تشتاق وتتوق به إلى معشوقها، لذلك لا يمكن أن يحدث شوق ما دون أن يكون هناك معشوق، على أن الشوق لا يُحَصِّل من الابتهاج والتلذذ إلا بعضا من معشوقه، فهو غير كامل البتة لذلك يأتي في المرتبة الثانية بعد العشق ''فكل مشتاق: فإنه قد نال شيئًا ما وفاته شيء ما"،إن هذا القصد الأخير سيظهر بوضوح عندما نتعرف على مراتب العشق والشوق التي يصنفها ''ابن سينا" بحسب مراتب الموجودات، وهي على النحو التالي:المرتبة الأولى هي مرتبة ''الوجود الأول ''وهو العاشق لذاته والمعشوق لذاته، وهو الذي تتشوق إليه النفس بحسب استعدادها، وهو لا يتشوق إلى شيء، مادام الشوق حركة ناقصة غير تامة فمحال أن يكون من صفات الأول لأنه: ''عاشق لذاته معشوق لذاته عُشق من غيره أولم يعشق، ولكنه ليس لا يُعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره ''

المرتبة الثانية فهي مرتبة ''الجواهر العقلية القدسية"، وهؤلاء نفي عنهم ''ابن سينا" الشوق، لأنهم ''المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به"(**٢٢**)، وتلذذهم، أي ابتهاجهم ليس تتمة للابتهاج بل هو تمام إدراكهم للحق، وانصرافهم عن إدراك ذواتهم وغيرها من الموجودات، وهذا قول ''ابن سينا": إذ هي عاقلة له أبدًا، وعاشقة له لما تعقله منه أبدا ومتشبهة به لما يعقله منه أبدًا، ومتشبهة به لما يعشقه منه أبدًا

المرتبة الثالثة ''النفوس الناطقة الفلكية"، التي أثبت لها ''ابن سينا ''العشق والشوق معا، فهي عاشقة لأنها تحمل في ذاتها عشقا غريزيا يقودها إلى إدراك الوجود الأول وإلى استكمال وجودها بالخير المطلق، لذلك كان العشق ملازما لها في حالة كمالها، فهي متصفة بالكمال في وجودها عكس النفوس البشرية،أما من ناحية أنها مشتاقة، فبحسب الأذى الذي يصيب هذه النفوس من معشوقها عند استشعارها له، وإن ذلك تلذُّذًا في الآن نفسه، وهذا التلذذ والأذى هما عقليان يشبههما ''ابن سينا ''بأذى الحكة والدغدغة"، وإن كانت هذه الأخيرة حسية فإن ما يصيب المشتاقين هو أذى عقلي خالص يتحد مع اللذة غيرمتباين أو متعاقب معها.

المرتبة الرابعة وهي مرتبة ''النفوس البشرية الناطقة"، التي يكون لها شوق غريزي ما دام هناك استعداد إلى إدراك المعقولات، والتي بإدراكها تحقق كمالها، وهي كذلك لها ''عشقاً غريزياً في ذاتها للحقّ المطلق أولا، ولسائر المعقولات ثانيا وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل، فإذن المعشوق الحق للنفوس البشرية والملائكية هو الخير المحض"(**٢٣**)،وهذه النفوس هي متوسطة بين عالم الحق وعالم الحس من بينها نفوس ناقصة غير ملتفته إلى عالم الحق، يصفها ''ابن سينا ''بقوله":المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة"(٢٤)، إن ما سبق هو توضيح العلاقة ابن سينا بالتصوف، فقد نظَّر فيه كما سبق وأشرنا لعلوم الصوفية، وأفرد فيه ترتيبا لمقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم، وتكلم كذلك عن العرفان والشوق والعشق بلغة مليئة بالرموز والإشارات، ولولا شرح السراج الطوسي على " الإشارت والتنبيهات ''لما كان بإمكاننا الإمساك بمقصود ''ابن سينا" إن التصوف عند أصحابه من أهل الطريقة كما يسميهم"الغزالي"هو تجربة ذوقية وانقطاع عن الخلق وعبادة وزهد لتحقيق المكاشفة والاستبصار، فهو" ترك الاختيار، وقيل: بذل المجهود والأُنس بالمعبود وقيل حفظ حواشيك من مراعاة أنفاسك، وقيل: الإعراض عن الاعتراض، وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل الصبر تحت الأمر والنهي"،إن ما قاله ''ابن سينا ''عن أحوال العارفين ودرجات حركاتهم من الإرادة إلى الرياضة، يبين منهجه بشكل جلي في فلسفته الروحانية، فإذا كانت الرياضة مثلا عند المتصوفة مجاهدة النفس بابتعادها عما يشغلها عن الله و"تهذيب الأخلاق النفسية، فإن تهذيبها تمخيطها (أي تخفيفها) عن خلطات الطبع ونزعاته"(٢٥)،وذلك هو طريق عملي يسلكه المريد لتحقيق الاتصال بالله دون سواه، فإن الرياضة عند ''ابن سينا ''لا تختلف عن هذا القصد وإنما تزيد عليه، لأنها فيما يقول":تنحية ما دون الحق عن مسنّ الإيثار، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة

وتلطيف السر للتنبيه"(٢٦)، ومعنى ذلك كما أشرنا سابقا أن الغرض من الرياضة هو بلوغ الكمال والصفاء حتى تستطيع النفس تحقيق الاتصال، وذلك لا يمكن إلا بالتخلص من كل الشواغل الخارجية والداخلية، وتهيئة النفس على ذلك ليس سلوكا عمليا فقط، بل بزهد وعبادة العارف اللّتين يكون الفكر مقترنا بهما، فيتجه العارف بكليته إلى الحق ولا ينشغل عن التأمل العقلي في جبروته بالأمور البدنية، وهذا فقط مثال يمكن أن نميز من خلاله منهج ''ابن سينا ''عن منهج الصوفية في بلوغ مرتبة الاتصال والكمال التام.

إن آراء ''ابن سينا ''تعبر عن صوفية عقلانية خالصة وعرفان نظري منهجه عقلي يستوجب السلوك العملي، هذا الأخير الذي اعتبره المتصوفة أول باب من أبواب ولوج حضرة الحق، وفي هذا يلتقي ابن سينا مع المتصوفة في الغاية و المبتغى و يختلف عنهم في طريقة بلوغ ذلك، لأن العارف السينوي يصل عن طريق التكامل بين السلوك العملي والنظري، أما الأول فبتغلب النفس على جميع الشواغل البدنية لأن السلوك المسترشد بإمرة العقل يقتضي في ذاته التوجه إلى العالم الإلهي و تحصيل العلم به، أما الثاني أي النظري فهو لا يستوجب العمل بل غايته تحقيق المعرفة، وبها تستطيع النفس أن تتجرد من عالم المادة وأن تصبح جوهرا عقليا عارفا بالأشياء وعالما بها أو كما يقول: ''أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل"(٢٧)، في حين أن المتصوف السالك يصل عن طريق الوجدان والذوق سلوكا عمليا، يتضح هذا القصد أكثر من خلال ما يقوله ''ابن سينا ''في مشاهدة الحق، فالسعادة التي يبلغها المشتاقون تكون بالمشاهدة العقلية، وهي حصول اللّذة العقلية، التي لا يبلغها إلا ''العارف المتنزه"، أي الكامل في القوتين العملية والنظرية ''والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللّذة العليا"(٢٨)،أما المتصوفة فيعتبرون أن صاحب المشاهدة: ''تستولي أنوار التجلي على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق، فكما أن الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها، واتصالها إذا قدرت تصير في ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دام التجلي منع نهاره فلا ليل"(٢٩)، إن الهدف من هذا الكلام هو تأكيد مذهب ''ابن سينا ''في التصوف الروحاني، أو لنقل تنظيره لعلوم الصوفية وتأسيسه لعرفان نظري عقلي، وهذا من ناحية، أما من ناحية ثانية لا تقل أهمية هي أن كلامه عن النفس سيشمل هذا المذهب، فكل المقامات والدرجات التي تكلمنا عنها سترتبط بها إذ إن النفس في أعلى مراتبها من التأمل تستطيع

أن تتطلع إلى عالم الحق وتبلغ أعلى مراتب اتصالها وعرفانها، إذ ‘‘للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نقضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس"(٣٠)

ولم يتكلم ابن سينا عن هذا المستوى الذي تبلغه النفس الإنسانية في الإشارات والتنبيهات" فقط، بل في كل رسائله الرمزية وربما نتذكر هنا ما يحدث للنفس في القصيدة العينية عند نهاية رحلتها وعودتها إلى محلها الأرفع، فيُكشف عنها الغطاء وتَعْرِفُ وتُشاهد، وفي ذلك يقول ‘‘ابن سينا"

سَجَعَتْ وقد كُشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يُدرّكُ بالعيونِ الهُجّع (٣١)

كما رمز كذلك لحدود المعرفة التي تبلغها النفس الإنسانية المسترشدة بنور العقل في رسالة حي بن يقضان بالفئة التي بلغت أعلى مراتب الاتصال وشاهدت الحق وانتقشت بنوره، فيقول ‘‘من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمرة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمهم، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون"(٣٢)، فالمعرفة عند ابن سينا هي معرفة الحق، أو المعرفة التي لا تحدث إلا عندما ينقطع الاتصال بعالم المادة والحس والاتصال كلية بعالم القدس، وهنا يحصل الكمال العقلي، فكمال "الجوهر العاقل، أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يحصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجردا عن الشوب ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير فيه الجوهر العقلي بالفعل" وتكمن بذلك قمة مذهب ‘‘ابن سينا ‘‘لعرفاني في بلوغ الجوهر العقلي السعادة والبهجة التي تحصل عند إدراك الكمال ‘‘لأهل الخير ‘‘فتكون كمالا لهم، وهي السعادة التي ينالها المشتاقون إلى الكمال الواصلون إليه بإدراكهم العقلي له، وذلك يحصل في أعلى مرتبة عندما يَتَعَقَّلُ المُدْرِكُ الحقّ بقدر استطاعته، وعندما يزول كل تمايز بينه و بين ما يتعقله، فيدرك المعقولات كلها إدراكا يقينيا فيُحَصِل من الكمال ومن اللّذة العقلية ما يجعله في مرتبة عالية إذ أن مَنْحَاهُ هو الكمال الخيري وإدراكه من حيث هو كذلك، فلا يمكن أن تتم السعادة دون هذا الإدراك الذي فيه يغيب فيها العارف ‘‘عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها"(٣٣)، ونشير إلى أن ابن سينا ليس من أصحاب المقامات والأحوال، كما تدل على ذلك حياته كما رواها هو لنا أو كما رواها لنا تلميذه الجوزجاني، فان هذا يعني أن عرضه وتحليله لهذه المقامات غير نابع من ممارسته للتجربة الصوفية بل من دراسته للصوفية وأحوالهم سواء من سبقه

منهم أو من عاصره، هذا يعنى أن دراسته لهذه المقامات، هي على طريقة اهل النظر وليس على طريقة أهل التصفية، فهو صاحب مذهب في التصوف وليس متصوفا، ويلاحظ على عرض ابن سينا للمقامات أنه يحاول أن يوفق بين فلسفته العقلانية من جهة والروحاني الصوفي الذى يقوم على الكشف والالهام من جهة أخرى، فنجده يشفع العبادة بالفكر والفكر اللطيف بالعشق العفيف، والايمان بالبرهان، وكثيرا ما يشير إلى العقل والفكر وقوى الحس الباطن (الخيال والوهم) وهذا ما لا نجده عند الصوفية انفسهم ويمكن القول أن ابن سينا يتعاطف مع العرفان ومقامات العارفين، أو بعبارة أخرى أنه يتعاطف مع المعرفة الروحانية بمنحاها الصوفي، ويظهر ذلك في طبيعة عرضه ودراسته لهذه المقامات لما امتاز به من عمق ودقة وأيضا في محاولة منه في اضافة نوع من العقلانية على هذه المقامات وأيضا بعض الإشارات التي تظهر في كتبه ورسائله والتي تحمل في مضمونها اتجاهًا صوفيًا، حيث يقول في ذلك قوله في رسالة العشق الفصل السابع من الرسالة أن الخير المطلق متجلٍ لعاشقه وأن هناك تفاوت في قبولهم لتجليه واتصالهم به وأن غاية القربى منه فيقول ‘‘هو قبول تجليه على الحقيقة، أعنى على ألذ ما في الامكان، وهو المعنى الذى يسميه الصوفية الاتحاد" فالخير الأول متجلى بذاته لجميع الموجودات ولو كان محتجبا عنها، غير متجلٍ لها لما عرف، ولا نيل منه بته ولا يوجد ما يحجب هذا التجلي، الا المحجوبين أنفسهم لقصور أو نقص في استعدادهم لقبول التجلي، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته، إذ لا معنى له بذاته إلا وهو صريح بذاته كما أوضحه الإلهيون(٣٤)، ويلتقى ابن سينا مع الصوفية فيما يذهب اليه بخصوص روحانية النفس وتطلعها إلى العالم الأسمى، أثناء إقامتها في عالم الأجساد متشوقة إلى العود الأبدي، أي التخلص نهائيا من علاقات البدن والعودة إلى موطن النفس الأصلي وهذه الفكرة جزء من مفردات فلسفته ذات الأصول الأفلاطونية، وهي في نفس الوقت مرحلة من مراحل الطريق الصوفي ‘‘طريق السالكين إلى الله ’’وعند الاطلاع على آراء ابن سينا في العرفان والمقامات، يمكن الاستنتاج، بأنه لم يستنكر أو يتنكر للطريق الصوفي القائم على الكشف والذوق كأحد طرق المعرفة وهذا ما عبر عنه الغزالي خير تعبير بقوله"واما النظار وذوو الاعتبار، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وامكانه وافضاؤه إلى هذا المقصد على الندرة، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمعتذر وإن حصل في حال فثباته أبعد منه إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب وقالوا لابد أولا من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك من الانتظار، لما لم ينكشف لسائر العلماء، فعساه أن ينكشف به ذلك بالمجاهدة"(٣٥).

قائمة المصادر والمراجع

(١) ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، ص٢٠٨
(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الرابع،،ص٤٧
(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٣٣
(٤) السهر ودى، هياكل النور، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر،١٣٣٥ه، ص ٢٨، وانظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هويدات للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص ٣١٠
(٥) محمد غلاب، التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، طبعة ١٩٥٦م، ص١٠٧
(٦) ابن سينا الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٨،٩
(٧) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى، ص٦٠
(٨) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (الإلهيات)، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٣٣
(٩) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٥٧،٥٨
(١٠) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (الإلهيات)، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٨١٠ الي ٨١٥
(١١) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى، ص٢٢،٣٢،٣٣، ٥٨،٥٩،٦٠
(١٢) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، رسالة في كلمات الصوفية، ص١٧٦
(١٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء ٤، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٧٨
(١٤) ابن سينا الاشارات والتنبيهات، الجزء ٤، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٧٩ الي ٨٨
(١٥) يعرف ابن سينا السكينة في رسالته "كلمات صوفية "بقوله(خلسة لذيذة تثبت زمانا، او خلسات متتالية لا تنقطع حينا من الزمان، وهي حالة شريفة، ومن اللوائح والسكينة تشتق جميع الاحوال الشريفة والسكينة هي السحاب الثقال مثل قوله تعالى هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٤] سورة الفتح,٤[،فاذا حصلت ملكة السكينة سهل الامر، حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، رسالة في كلمات الصوفية، ص ١٧٨
(١٦) ظعن (سار والمعنى انه قبل هذا المقام، كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب)، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء ٤، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٨٩
(١٧) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء٤، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٩٢، ٩٤، ١٠١

([١٨]) في كتاب (اللّمع) يعرف السراج الطوسي الشطح بقوله (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه، يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد علي قلبه من سطوة أنواره، شطح ذلك علي لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة علي فُهُوم سامعيها إلا من كان من أهلها، فسمي ذلك علي لسان أهل الاصطلاح شطحا). الطوسي أبو نصر السراج، كتاب اللُّمع، حققه وقدم له عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠، ص٤٥٣،٤٥٤، ويعرفه الجرجاني في كتابه التعريفات ص(١٠٢) بقوله (عِبارةٌ عن كلمةٍ عليها رائحة رُعُونَةٍ ودعوىً وهو من زَلاّتِ المحقّقين، فَإنّه دعوى بحقٍّ يُفْصِحُ بها العارف من غير إذنٍ إلهيّ بطريق يُشْعِرُ بالنباهَةِ)

([١٩]) يشرح الطوسي فيقول (اذ لا وجودا ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة بالصفات بل الكل شيء واحد كما قال الله تعالى[إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥ ١٧١]سورة النساء,١٧١ فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته إلى الواحد، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء٤، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا ص ٩٦ الي ٩٩

([٢٠]) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الجزء٤، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٤١، ٩٩، ١٠٠

([٢١]) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، رسالة في العشق، ص٢٤٧

([٢٢]) ابن سينا الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا،ص ٤١ الي ٤٣

([٢٣]) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، رسالة في العشق، ص٢٦٤،٢٦٨

([٢٤]) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٤٥

([٢٥]) الجرجاني، التعريفات، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمان المرعشلي، ص١٢٣، ١٨٣

([٢٦]) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٧٩،٨٠

([٢٧]) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ص٤٨١

([٢٨]) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٤٧

([٢٩]) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك أبي طلحة، الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة،٢٠٠٣م،ص٤٩

([٣٠]) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص٤٧

([٣١]) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، ص ١٠

([٣٢]) محى الدين صبري الكردي، كتاب جامع البدائع، حي بن يقظان لابن سينا، مطبعة السعادة، مصر، ١٩١٧م، ص ١١٣

([٣٣]) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ص ٢٣،٩٢

([٣٤]) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية عند ابن سينا، رسالة في العشق، ص٢٦٥

([٣٥]) ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء ٣، ص ٢٠، وايضاأحمد بن مصطفي الشهير طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، الجزء١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص٦٨