



النظرات الفلسفية في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية عند ابن سينا

سهام أحمد الإرييع

قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأسمرية الإسلامية، زليتن، ليبيا

ملخص البحث:

هدف البحث إلى مناقشة أفكار ابن سينا من منظور عقلائي وصوفي، وكيف جمع بين التفكير العلمي الوضعي المستند إلى مشاهدة الواقع المحسوس وبين التأمل الفلسفي المستند إلى النظر العقلي المجرد، وكيف سعى إلى إيجاد مبرر للفلسفة والتصوف في جيلة النفس الإنسانية ذاتها، لا في عامل أو باعث خارجي، ذلك أن جوهر النفس الناطقة هو التعقل وإدراك الأشياء على حقيقتها، لذلك يصبح هو المعرفة الحقة، وبمقدار ما تعرف النفس من الحقيقة الوجودية يكون كمالها وقربها من العالم المعقول ومضاهاتها إياه، وقد كان المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي، ومن أهم نتائجه أن النفس عند ابن سينا إذا بلغت أقصى درجات الكمال تكون مهياة لتلقي المعرفة الذوقية عن الله، وأن غاية رحلة النفس عنده هي التركيز على بواطن الذات العارفة، ومعرفة أوثق للنفس ليصبح صاحبها متوازنا ولا تعود النفس غريبة عن ذاتها وتصبح سيدة أفعالها وتصل إلى الكمال الأخلاقي، ومع تأثر ابن سينا بفلسفة أفلاطون وأرسطو في هذا الجانب، إلا أن آرائه في الأغلب مأخوذة من الدين الإسلامي كونه فيلسوفا مسلما.

الكلمات المفتاحية: النظرات الفلسفية، مجاهدة النفس، الوصول إلى الله، المعرفة الذوقية، ابن سينا.

مقدمة:

لقد أخذت النفس الإنسانية أهمية كبيرة في فلسفة ابن سينا فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة، فقد أوضح في كتابه القانون قوى النفس وصلتها بالجسم، وسمى موسوعته الفلسفية الشفاء، ويقصد به شفاء النفس، وعرض فيها أهم آرائه في النفس ولخصها في كتابه النجاة، ونظرا لتشعب موضوع النفس وكثرة مؤلفات ابن سينا فيه، فإننا خصصنا الحديث في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية عنده حيث إن هذا الجانب من فلسفته لا يتعارض فيه الجانب العقلي مع الجانب الصوفي أو يتخلل فيه عن التزامه بالمبادئ الأساسية التي استقى منها تصوفه، فابن سينا كان أحد الفلاسفة الذين جربوا الأحوال الصوفية عن طريق النظر الفلسفي والتأمل العقلي، فقد كان فيلسوفا من أول أمره إلى آخره، وله مذهب في التصوف هو جزء متمم لمذهبه في طبيعة الوجود بوجه عام، وطبيعة النفس الإنسانية بوجه خاص، وهذا

ما نود ايضاحه في هذه الدراسة من خلال عرضنا للنظرات الفلسفية في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية وفي تفسيره للكرامات الصوفية وتحليله لها تحليلًا عقليًا اعتمد فيه على البرهان والتجربة وفي تفسير الوجود.

1. مشكلة البحث:

بيان أن الجانب العقلي من فلسفة ابن سينا لا يتعارض مع مذهبه الصوفي، أو يتخلى فيه عن التزامه بالمبادئ الأساسية التي استقى منها تصوفه .

2. أسئلة البحث:

هل كانت مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية عند ابن سينا ذات بعد صوفي فقط أم أن لابن سينا نظرات فلسفية متداخلة مع مذهبه الصوفي العرفاني، وكيف كانت هذه النظرات الفلسفية أساسًا لمذهبه الصوفي في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية.

3. أهداف البحث:

يهدف البحث إلى مناقشة أفكار ابن سينا من منظور عقلائي وصوفي، حيث إنهما لا يتعارضان، وكيف جمع بين التفكير العلمي الوضعي المستند إلى مشاهدة الواقع المحسوس وبين التأمل الفلسفي المستند إلى النظر العقلي المجرد وكيف كانت له مع كل هذا لحظات من الإشراق الصوفي ينعم فيها بلذة المعرفة الذوقية والسعادة الروحية.

4. أهمية البحث:

بيان أن آراء ابن سينا الدينية الرئيسية في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية تطبق لمبادئ فلسفية يدين بها ويؤمن بصدقها وآراؤه الفلسفية امتداد لهذه المبادئ الفلسفية ذاتها.

وأنه مخلص أشد الإخلاص لمذهبه الفلسفي ويخضع له آراءه كلها في الدين والتصوف والأخلاق على حد سواء .

5. أسباب اختيار الموضوع:

معرفة الأساس الذي بنى عليه ابن سينا آراءه في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية فهو ليس الأساس الذي اعتمد عليه الصوفية ولكنه أساس عقلي فلسفي، كذلك بيان أن لابن سينا مذهبًا في التصوف هو جزء متمم لمذهبه في طبيعة الوجود بوجه عام، وطبيعة النفس الإنسانية بوجه خاص.

6. المنهج المتبع في البحث:

انتهج هذا البحث المنهج التحليلي لدراسات ابن سينا الفلسفية والصوفية وذلك ابتغاء استنتاج آرائه في مجاهدة النفس والمعرفة الذوقية وبيان الطابع الفلسفي تأثيره فيها من خلال نظرة ابن سينا لها.

7. هيكلية البحث:

قسم هذا البحث إلى مقدمة ومبحثين: المبحث الأول: النظرات الفلسفية في مجاهدة النفس، والمبحث الثاني: النظرات الفلسفة في المعرفة الذوقية، ثم كانت أهم نتائج البحث، ثم قائمة بأهم المصادر والمراجع

المبحث الأول: النظرات الفلسفية في مجاهدة النفس:

المجاهدة شرط أساسي من شروط السلوك في طريق التصوف (فمن ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة ، أو يكشف له عن شيء منها إلا بلزوم المجاهدة ، فهو في غلط⁽¹⁾).

والمجاهدة نوعان: رياضات عملية ظاهرة كالصوم والصمت والتأمل والخلوة والعزلة . وباطنة روحية وهي تكون في رياضة النفس وتطهيرها من صفاتها التي كلها شر⁽²⁾ لذلك فالمجاهدة تكمن في محاربة أهواء النفس وشهواتها ، والتعلق بالله ونبذ كل ما عداه ، ولا يصل الإنسان إلى هذا التعلق إلا بموهبة من الله بالرغم من كونه غريزة في النفس تحملها على النزوع إلى أصلها أو الاتصال به، لذلك يصف ابن سينا النفس بالحمامة التي فقدت أليفها وهي دوما تحن للالتقاء به إذ يقول: هبطت إليك من المحل الأرفع وراق ذات تعزز و تمنع وهذا ما يرنو إليه ابن سينا في قصصه الرمزية ، فهي قضايا عميقة تهدف إلى مغزى تربوي أخلاقي صوفي ، وغاية تهذيبية تسمو بنفس القارئ ، وتجعله على بصيرة من أمره في هذه الدنيا، فيقبل على ما ينفعه ، ويتعد عما يضره ، ويكون حذرا على الدوام ، ويعرف حقيقة نفسه النورانية السجينة في قفص الجسد المادي ، ليهتدي إلى سواء السبيل .

فالمجاهدة في اللغة هي المحاربة ، وفي الشرع: هي محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع⁽³⁾. ولذلك وجب على السالك مجاهدة نفسه حتى تصل إلى هذه المرتبة.

¹ - أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري - الرسالة القشيرية - بولاق - 1957 م - مكتبة محمد علي صبيح - 1284 هـ - ص 63.

² - حنا الفاخوري - خليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية - ص 321 .

³ - علي محمد سيد الشريف الجرجاني - معجم التعريفات - تحقيق محمد الصديق المنشاوي - دار الفضيلة - القاهرة - د. ط - 2000م - ص 171 .

1- الإرادة:

يذهب ابن سينا إلى القول بأن (أول درجات العارفين هي الإرادة)⁽¹⁾ والإرادة (ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاء العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال)⁽²⁾، ولا يتم ذلك إلا بالرياضات العملية والروحية، وذلك بنهي النفس عن هواها والأمر بطاعة مولاه .

وهذه الإرادة في الوصول إلى معرفة الله معرفة قلبية يراها ابن سينا من الواجب أن تكون منزهة عن أي غرض آخر، فلا تكون لرغبة في ثواب أو طمعا في الجنة ولا خوفا من عقاب أو رهبة من نار ، إنما يتوجه بها السالك ابتغاء وجه الله ولا شيء سواه ⁽³⁾. وفي ذلك يقول: (العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبد له، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو الموهوب منه هو الداعي وفيه المطلوب) ⁽⁴⁾.

والإنسان في رأي ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك القوانين الطبيعية واستغرق في تفهمها ، ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة و العقل ⁽⁵⁾.

والإرادة عند ابن سينا تعد أول درجات المريدين .

2- الرياضة:

كان ابن سينا يرى أن (الرياضة الحقّة) هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال الروحي بالله، وليست الرياضة الحقّة إلا نظاما من الزهد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلك مما كان يعدّه الصوفية وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الاتحاد والروحانيات ⁽⁶⁾. وبذلك أدرك ابن سينا بعرفانيته سعادة العقل والنفس، فالنظر الصوفي لديه (نيل لوصول ما ، هو عند المدرك كمال وخير)⁽⁷⁾.

¹ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ج4- ص 82 .

² - نفس المصدر - ج4- ص 76، وانظر أيضا: الرازي - لباب الإشارات والتنبيهات - ص 188 .

³ - كوكب عامر - التصوف عند ابن سينا - ص 157 .

⁴ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص 810-812 .

⁵ - قدري حافظ طوقان - مقام العقل عند العرب - دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - د.ط- د.ت - ص 129.

⁶ - أبو العلا عفيفي - التصوف عند ابن سينا - ص 422 .

⁷ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص 2 .

والرياضة: هي إعداد النفس الناطقة للاتصال بعالمها العلوي ببلوغها درجة من الصفاء تستطيع بها ذلك الاتصال⁽¹⁾. وهي منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول، ومساعدتها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه ملكة لها⁽²⁾.

يقول ابن سينا: (فما دامت درجته هذه فهو مريد، ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة)⁽³⁾، أي أن أول درجات المجاهدة - مجاهدة النفس - هي الإرادة ثم الرياضة .

ويذكر ابن سينا أغراض الرياضة وكيف تتم هذه الأغراض على النحو التالي:

- الغرض الأول:

(تحية ما دون الحق عن مستن الإيثار) بمعنى تحية كل شيء عن اهتمامه وفكره ما عدا الله تعالى، فيكون كل اهتمامه موجه إلى الله وينصرف عما يشغله عنه تعالى، وما يساعد على ذلك الزهد الحقيقي⁽⁴⁾، والزهد حالة من حالات النفس أو موقف خاص لها إزاء كل ما هو سوى الله، وهو التوجه التام نحو الحق، وتفرغ القلب من كل ما يشغله⁽⁵⁾. ومعناه عدم تعلق النفس الناطقة بأي شيء من الأمور الدنيوية الزائلة التي ليس في تعلقها بالنفس إلا إشباع للشهوات وابتعاد عن الكمال الحقيقي وهو الاتصال بالله، فيجب أن يكون التعلق بالله تعلقاً كاملاً لا تشوبه شائبة.

فالزاهد يكون معرضاً عن متاع الدنيا، قلبه خاشع متعلق بالله لا يرجو سواه، هدفه رضاه، ليس في قلبه مكان إلا له سبحانه وتعالى. ويقول ابن سينا: (والله وإياك في تخلص النفس الناطقة شوائب المعرض للزوال)⁽⁶⁾، وهذا يعني أن التحقق بالزهد ليس بالأمر السهل.

الغرض الثاني:

تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة حتى تتجه قوى التخيل والوهم إلى ما هو أعلى (الأمر القدسي) وتتصرف عن ما هو أدنى (الأمور الحسية) حيث إن الإنسان باستخدامه للعقل يتمكن من إدراك السعادة، وذلك لأن العقل هو الذي يميز بين الخير والشر فيعمل الفضيلة ويبتعد عن الرذيلة.

¹ - أبو العلا عفيفي - التصوف عند ابن سينا ص 422 .

² - محمد عاطف العراقي - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة - ط4 - 1978م ص 229

³ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص 280 .

⁴ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - 280.

⁵ - أبو العلا عفيفي - التصوف عند ابن سينا ص 418 .

⁶ - ابن سينا - رسالة الحزن - مخطوطة مجموعة بدار الكتب المصرية ((200 مجاميع)) ل 4 .

ولما رأى ابن سينا أن كل كائن إنما يسعى إلى اللذة فقد رأى اللذة العقلية هي التي يجب أن يسعى إليها الإنسان لأنها أكمل اللذات وأفضلها على خلاف اللذات المادية الزائلة التي تشبه لذة البهائم .

فاللذة البهيمية التي تقود الإنسان إلى الشهوات تمنعه من الاتجاه إلى الله ، وإن خير النفوس هي التي تتحرر من المادة وتتطلع إلى الملاء الأعلى، فتدرك من السعادة ما لا تدركه النفوس المتعلقة بالشهوات الحسية .

ويبحث ابن سينا في الفضيلة ، ويعدد الفضائل فيقول: (فإن المعنى بأمر نفسه المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه المؤثر لها أن تسير بأفضل السير، فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية ، ما يجب عليه تكبيل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها من كتب إحصاء العلوم وتكبيل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التي بإزائها ، أما العفة فالإشهوة والشجاعة إلى الغضب والحكمة إلى التمييز والعدالة إليها مجموعة نحو استكمال كل واحد لفضيلتها)⁽¹⁾.

وبذلك يجب على الإنسان أن يفرق بين اللذات الحسية واللذة العقلية، وهما اللذتان اللتان يسعى الإنسان جاهدا في هذه الدنيا للفوز بهما ، فابن سينا يحث على طلب اللذة العقلية لأنها أشرف وأبقى من اللذات الجسدية، يقول ابن سينا: (اللذة تكون بالمشاهدة، والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة ، وتستعمل قوة واحدة دون سائرهما)⁽²⁾.

(فالسعادة ليست مجرد لذة جسمية وإنما هي الاتجاه الدائم إلى الله تعالى والشوق إليه ، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لنور الحق الذي يغمر كل شيء)⁽³⁾.

¹ - ابن سينا - رسالة الأخلاق - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ط1-ص3 .

وانظر: أفلاطون- الجمهورية - ص420-445. هنا نلاحظ أثر أفلاطون واضحا عند تقسيم ابن سينا للفضائل.

انظر أيضا: شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو - ضمن كتاب أرسطو عند العرب - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة المطبوعات - ط2 - 1978م - ص 41 .

² - ابن سينا - كتاب المباحثات - ضمن أرسطو عند العرب - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - ط2 - 1978م - ص172 .

³ - ناجي التكريتي - مقالة ((الفلسفة الخلقية عند ابن سينا)) - مجلة المورد - بغداد - المجلد الأول - العددان 3-4 - سنة 1392هـ - 1972م - ص72 .

إذ يختلف الطريق الذي يصفه ابن سينا للعاشق الإلهي عن وصف أفلاطون ، فهو عنده التأمل والبحث والدراسة وحب الحكمة، ومن ناحية ثانية فطريق تصوفه لا يختلف عن أستاذه الفارابي⁽¹⁾ فغايتها واحدة ووسيلتها واحدة ، فابن سينا كالفارابي عنده أن النظر العقلي يأتي بالدرجة الأولى في الوصول إلى الحضرة الإلهية ، أما الأعمال البدنية فتأتي في الدرجة الثانية ، لذلك يرى ابن سينا أن النفس (تكون منصرفة إلى التوهّمات المناسبة للأمر السفلي)⁽²⁾ وقد سمّاها الله بالنفس الأمارة بالسوء ، قال تعالى: ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾⁽³⁾.

وهذه النفس لا تكون طاهرة ونقية ، بل تحمل الخبث والرذائل ، وذلك لأنها تدعن لرغبات وشهوات الجسد، وترويضها لا يكون إلا بإخضاعها لقوة العقل ، فتصبح هذه النفس طائفة مطمئنة قريبة من ربها ، موعدها الجنة كما وعدت، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ * ارجعي إلى ربك راضية مرضية * فادخلي في عبادي * وادخلي جنتي ﴾⁽⁴⁾.

وهذا الكلام يطبقه ابن سينا في بعض قصصه، فعند حديثه عن قصة (حي بن يقظان) نجده ينظر إلى العقل وهو أسمى من الغرائز والشهوات ، وأن (حي بن يقظان) هو العقل عند ابن سينا الذي يصور في القصة كأن جماعة تطلعوا إلى نزهة، ويقصد بهذه الجماعة الغرائز والشهوات الإنسانية، إلى أن يلتقوا بالعقل الذي يروونه مهيباً محافظاً على جوهره لأنه لا يتأثر بمرور السنين، وهو هذا العقل الفعال أو حي بن يقظان عند ابن سينا . وبذلك يستطيع الإنسان السيطرة على أهوائه ورغباته بالتأمل والاطلاع حتى يستطيع أن يدرك السعادة الكاملة بعد مفارقة البدن ، حيث يدرك العلة الأولى ، لأن العقل الإنساني الذي يتحرر من الشهوات الحسية يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال الذي يهدي النفوس إلى الله .

وقد ذكر ذلك ابن سينا في رسالة (حي بن يقظان) عند حديثه عن رفقة السوء إذ يقول: (وهذا الذي عن يمينك أھوج إذا انزعج هائج لم يقمعه النصح ولم يبطأئنه الرفق، كأنه نار في حطب أو سيل في صلب أو قرم مغتلم أو سبع ثائر ، وهذا الذي عن يسارك فقذر شره قرم شبق⁽⁵⁾ لا يملأ بطنه إلا التراب)⁽¹⁾.

¹ - انظر: الفارابي - تحصيل السعادة - حيدر آباد الدكن - ص 2-36 .

² - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - النمط الثامن ص 821 .

³ - سورة يوسف - الآية 52 .

⁴ - سورة الفجر - الآيات 27-30 .

⁵ - القرم: بالتحريك شدة الشهوة إلى اللحم، وفي المحكم: قرم يقرم قرماً فهو قرم اشتهاه. أنظر: ابن منظور - لسان العرب - مادة قرم. والشبق: وشدة الشهوة، ويقال: رجل شبق، وامرأة شبق، أنظر: الأزهرى، محمد بن أحمد - الهروي أبو المنصور - تهذيب اللغة - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 1 - 2001م - مادة شبق.

(وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك ، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال ، فإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك)⁽²⁾.

الجدير بالذكر أن الله قد ميز الإنسان بالعقل دون سائر المخلوقات ، فنستطيع من خلاله التمييز بين طريق الخير والشر ، يقول تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽³⁾ أي الخير والشر، وأن الإنسان بإمكانه السيطرة على رغباته وشهوته وتجنب الرذائل كافة بتغليب جانب العقل على سائر لذاته (فطريق الوصول إلى خير النفس هو التحكم في البدن والإعراض عنه، وعدم الاستجابة التامة لشهوته دون ضابط)⁽⁴⁾، إذا فالغرض الثاني من الرياضة هو تحويل التخييلات والتوهمات الإنسانية إلى تخيلات وتوهمات مناسبة للأمور القدسية ، وصرفها عن التخييلات والتوهمات المناسبة للأمور السفلى⁽⁵⁾ ، وما يعين المرید على أن يسوس نفسه حتى يتغلب جانب الخير فيه علي جانب الشر - عند ابن سينا - ثلاثة أشياء وهي كالآتي:-

1- العبادة المشفوعة بالفكرة⁽⁶⁾:

أي العبادة التي تقترن بالفكر ، وهي عبادة العارفين ، تقوم على التفكير في الله، وعندما تكون النفس متعلقة بالله ومتوجهة إليه يكون البدن تابعاً للنفس وليس مجرد آلة تؤدي الحركات المطلوبة شرعا في العبادات كالسجود والركوع في الصلاة، فالواجب على السالك هنا الخشوع والخضوع في العبادة حتى تتحقق السعادة لا الشقاء، كما يقول تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽⁷⁾ .

وتأدية العبادات يجب أن تتعلق النفس بها مع الجسد لا مجرد حركات بدنية لأداء غرض . يقول ابن سينا عن انصراف فكر الإنسان في العبادات: (ما عقلوه ولا شاهدوه، فكيف يؤمنون)⁽⁸⁾. ويقول: (والخروج عن الإسلام المجازي أي عن الرسوم الشرعية الخارجية التي لا يكون لها باطن بحيث لم يصل إلى درجة

¹⁻ ((حي بن يقظان)) لابن سينا - وابن طفيل والسهورودي- تحقيق أحمد أمين - مطبعة الخانجي- القاهرة - 1958م - ص 33 .

²⁻ ابن سينا - رسالة حي بن يقظان - نشر مهرون - طبع الهند -1889م .

³⁻ سورة البلد- الآية 10.

⁴⁻ منى أحمد محمد أبو زيد - مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة في فكر ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ط 1 - 1411هـ - 1991 م - ص 181 .

⁵⁻ ابن سينا -الإشارات والتنبيهات- ج 4- ص 822

⁶⁻ ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ج 4 - ص 823 .

⁷⁻ سورة الماعون - الآية 4- 5 .

⁸⁻ ابن سينا - الرسالة الإرشادية - مخطوط بدار الكتب المصرية - رقم (344- مجاميع) ورقة رقم 96 .

التذوق والمشاهدة والشهود الذي هو حياة الأمور الشرعية الظاهرة كأنه جسد بلا روح ، فلا يكون إسلاماً حقيقياً⁽¹⁾.

ولقد أشار ابن سينا إلى ذلك في رسالته عن ماهية الصلاة حيث يميز بين المعنى الظاهري (وهو الرياضي) للصلاة والمعنى الحقيقي لها (وهو الباطني)، فالمعنى الظاهري الرياضي هو ما يرتبط بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود ، والمقصود هو متابعة جسم الإنسان لروحه حتى يفترق الإنسان عن الحيوان ، فإله قد كلف بها إنساناً عاقلاً بالغاً لكي يتشبه جسمه بروحه ، من التضرع إلى خالقه تعالى ، حتى يفارق البهائم . (فإن البهائم متروكة عن الخطاب، لا تخضع للثواب والعقاب والحساب ، وأما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لامتناه الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية)⁽²⁾.

أما المعنى الحقيقي الباطني فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني ، وهو مناجاة الله بالنفس الناطقة والمتعبدة الصافية ، لأن المناجاة لا تكون بالحس فقط بل وبالقلب أيضاً. أما الواحد المنزه الحق لا يمكن للإنسان المشكل المعين أن يناجيه بجسمه دون قلبه لأن من عادة الجسم ألا يناجي ولا يأنس إلا بمن نراه ونشير إليه⁽³⁾.

ويذكر ابن سينا في رسالة العشق (التفكير والتأمل) إذ يرى انصياح النفس الأمانة بالسوء إلى النفس المطمئنة يتم عن طريق (تطويع النفس الحيوانية وإخضاعها هي وقواها للنفس الناطقة عن طريق التأمل والنظر والفكر ، بحيث ترتفع أعمال النفس الحيوانية إلى مستوى عقلي شريف، فإذا قام بها العارف لا يقصد منها لذة بهيمية ، بل يقصد ما يتحقق منها من معنى شريف أو فكرة تدركها النفس الناطقة فيها ، فهو إن أكل أو شرب أو خالط النساء لا يفعل ذلك إشباعاً لشهوتي الفم والفرج - فإن ذلك من شأن النفس الحيوانية - وإنما يأكل ويشرب ويخالط النساء للإبقاء على البدن الذي هو أداة النفس الناطقة ومحافظة على الحياة ، عليه أن يعمل على ذلك كله باعتدال نطقي وعقلي⁽⁴⁾.

وبذلك ينصاع الجسد للنفس، وذلك بالتفكير والتأمل العقلي، وتصبح النفس الأمانة بالسوء منصاعة إلى النفس المطمئنة الموعودة بجنة ربها، يرى ابن سينا أن الإنسان في الدنيا تصحبه رفقة سوء هي الأهواء والشهوات، وهي تتصارع في الإنسان مع العقل يقول، في ذلك: (إن هذا الذي عن يمينك أهوج والذي عن يسارك قدر شره لا يملأ بطنه إلا التراب)⁽⁵⁾ ويقصد بالذي عن يمينك القوة الغضبية، والذي عن يسارك

¹ - نفس المصدر - نفس الورقة.

² - ابن سينا - رسالة في ماهية الصلاة - ضمن جامع البدائع ص 36 .

³ - نفس المصدر - ص 10 .

⁴ - ابن سينا - رسالة في العشق - طبعة ليدن ص 15 .

⁵ - ابن سينا - حي بن يقظان - تحقيق: أحمد أمين - ص 44

القوة الشهوانية، ويقول: (وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل عليهم قيادتك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة، وسمهم سوم الاعتدال فإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك)⁽¹⁾.

2- **الألحان:** - إذ إن النفس الناطقة تقبل عليها إعجابا بالتأليفات المتسقة والنسب المنسجمة التي تقع من المسمع على قلب السامع،⁽²⁾ يرى ابن سينا أن السماع الصوفي يرقق القلب ويهذب النفس كسماع القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والأبيات المنظومة، فالسماع ينبه القلب على معاني المسموع، يقول ابن سينا: (الألحان المستخدمة لقوى النفس لما لحن به من كلام موقع القبول من الأوهام)⁽³⁾.

3- **نفس الكلام الواعظ:** أي الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس، وهذا الكلام ينبه النفس بحيث يجعلها غالبية على القوى الحيوانية⁽⁴⁾.

- الغرض الثالث:

- تطهير السر للتنبيه و نيل الكمال: وهو تهيئة الاستعداد في القلب (أو السر) بتهيئته لأن تتمثل فيه الصور العقلية في يسر وسرعة، وأن ينشغل بالأمور الإلهية، وهو تطهير للنفس وتنقيتها ، وتهيئة القلب للمعرفة الذوقية يقول ابن سينا: (طهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعي والعلم الإلهي ، بهاذين يتم الطهارة والتوجه للميعاد)⁽⁵⁾.

وما يعين على هذا الغرض أمران هما:

أ- الفكر اللطيف.

ب- العشق العفيف⁽⁶⁾ لله . "الحب الإلهي"

أ- **الفكر اللطيف:**

وهو استدامة النظر والتأمل في أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة عن الإدراك العقلي⁽⁷⁾.

¹-المصدر السابق-نفس الصفحة.

²- عاطف العراقي - ثورة العقل في الفلسفة العربية - ص 231 .

³- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ج4- ص824 .

⁴- عاطف العراقي - ثورة العقل في الفلسفة العربية - ص231 .

⁵- ابن سينا - رسالة العهد - ص201 .

⁶- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ط9 - ص820 ، وما بعدها ، وأيضا: شرح الطوسي على الإشارات - ص823 ، وما بعدها .

⁷- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - طبعة ليدن - النمط التاسع - ص 14 ، وما بعدها

أي أن ذلك يتم بترك ماديّات الحياة وشواغلها وشهواتها ولذاتها لأنها فانية ، وهي رذائل لا توصل النفس إلى مبتغاها الحقيقي وهو الاتصال الروحي بالله ، وذلك لا يتم إلا عن طريق الإدراك العقلي، يقول ابن سينا: (ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره وباطن كل اعتبار وظاهره، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه وقدمها موقوفة على المثل بين يديه ، مسافرا بعقله إلى الملكوت الأعلى، وفيه من آيات ربه الكبرى (1).

ب- العشق العفيف لله:

والعشق العفيف لله من شأنه أن يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل البدنية (2). فالعشق الحقيقي لله لا يترك خاطراً من أمور الدنيا يلوح لقلب العاشق إلا محاه ، يقول ابن سينا: (ولا يترك (المريد) الحضرة تلوح بمقتضى شهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة لجوهرها الزكي إلا فسخه ونسخه ، ومحاه ومحقه ، ولا يدع فكرة في نسخه نفسه وتخيالاتها لا تتعاطى إلا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت) (3).

ومن هنا فالانصراف بالفكر تأمل ونظر ، والانصراف بالقلب شهود وحضور (4).

3- الأوقات:

(وإذا بلغت الرياضة حدا ما ، اعترضت العارف خلسات، كأنها البروق تلمع ثم تخدم عنه، وهذا ما يسمونه بالأوقات) (5).

وكل وقت يكتنفه وجدان ليسا من نوع واحد ، أي لا يتساويان، إذ الوجد الأول يعد حزنا لاستبطاء الوقت ، والثاني يعد أسفاً على فوات الوقت . يقول ابن سينا: (ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيدة كأنها بروق تومض ، ثم تخدم عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتا ، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض (6).

¹ - ابن سينا - من رسالة لسعيد ابن الخير - انظر مقدمة منطق المشرقيين-تحقيق: محب الدين الحسيني عبد الفتاح - تصحيح المكتبة السلفية مطبعة المريد-1320هـ-1910م ص5 .

² - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - طبعة ليدن ص14 ، وما بعدها .

³ - ابن سينا - رسالة العهد - ص 206 .

⁴ - فيصل بدير عون - نظرية المعرفة عند ابن سينا - مطبعة سعيد رأفت - القاهرة - 1977م - ص285 - وما بعدها

⁵ - يرى نصير الدين الطوسي أن الصوفية قد لاحظوا في تسميتها بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لي مع الله وقت لا يستغني عنه ملك مقرب ولا نبي مرسل))

⁶ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص 828 .

وهكذا تؤدي الأوقات بما يكتنفها من الوجد إلى هذه الحالة ، وما زال العارف يعيش هذه الأحوال⁽¹⁾ والمقامات⁽²⁾ حتى يتقرب من الله ، فيغيب عن نفسه ويصبح في أعلى درجات السلوك والوجد، عندئذ يتحقق الوصول الذي لا يوصف بكلام البشر ولا يفقهه غير أهل المشاهدة⁽³⁾.

والظاهرة الصوفية الإشرافية هذه تظهر فيما وضعه ابن سينا من قصص ذات طابع صوفي منها: (سلامان وأبسال) و(قصة الطير) ، فنرى مثلاً في قصة الطير حكاية سرب من الطير وقع في شرك الصيادين ، فأطبق الشرك على الأجنحة وعلقت بالحبائل الأرجل ، ثم تمكنت جماعة الطير من إخراج الرؤوس والأجنحة وبرزت تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبائل . وكان إن أفلت واحد منها فطار حتى بلغ جبل الإله فانطلق إلى مدينة الملك الأعظم ومازال يخرج من صحن ويلج في صحن ، حتى رفعت الحجب التي تفصله عن سيد الجبروت ، ورآه في روعة بهائه⁽⁴⁾.

يبدو واضحاً أن ابن سينا يستخدم في قصته الرموز والاستعارات ليؤدي فكرة صوفية ، وذلك في الصراع القائم بين الشرك المادي وحبائله، أي الجسد والنفس المتشوقة إلى الملاء الأوسع حيث الحرية والحق والسعادة العقلية، ولم يقل بالمحو والفناء ولكنه حاول إظهار الطريق المؤدي إلى النور .

إن النفس السينوية تعيش تجربة حقيقتها ، ولا تكتفي بأنها تبرهنها حساً وتجريداً ، أو انطباعاً لصورة فوقية تنهال عليها ، فهي تنتقل من عالم البرهان إلى عالم الشهادة . وهذا ما يفسر توقعها إلى إدراك الحق بعدما استهدت إلى طريق مرشدها (حي بن يقظان) فالنفس إذا ما تحررت من شواغل البدن تبصر ما لا يدرك بالعين المجردة ، وتسمى سيدة معارفها وأفعالها بالإرادة والرياضة حيث تبدأ بالظهور خلجات من نور الحق إلى أن يشمل الحق كل مرئي . بذلك يكون ابن سينا قد صور تحرر النفس من داخلها⁽⁵⁾ ١.

¹ -الأحوال: الحال في اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو لا، فاذا دام وصار ملكاً يسمى مقاما. أنظر: الجرجاني- معجم التعريفات- ص72-73.

² -المقامات: المقام هو مقام العبد بين يدي الله تعالى فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات. أنظر: أبو الوفا الغنيمي التتازاني- مدخل إلى التصوف الإسلامي- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ط3-1979م- ص29.

³ -يوسف فرحات - الفلسفة الإسلامية وأعلامها - الشركة الشرقية للمطبوعات - جينيف - ط1 - 1986م - ص112 .

⁴ - ابن سينا - رسالة الطير - ضمن رسائل: الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية - الجزء الثاني - تحقيق: ميكائيل بن يحيى المهرن - طبع ليدن - المحروسة - 1891 م .

⁵ - د. عباس العزاوي- مقالة ((ابن سينا وأثره في التصوف)) ضمن الكتاب التذكاري لذكرى ابن سينا - ص254 .

4- الوصول إلى الله:

إن الذي يصل إلى غاية الطريق الصوفي وهي معرفة الله عز وجل معرفة كشفية قلبية ويسميه ابن سينا بالعارف، ويقول: (العارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره)⁽¹⁾، إن المعرفة الذوقية تكون نتيجة الإرادة والرياضات العملية والروحية، فإذا بلغت بالسالك الإرادة والرياضة حداً ما كان له نصيب من التجليات الإلهية، يقول ابن سينا: (فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق، وكان له نظرة إلى الحق ونظرة إلى نفسه وكان بعد متردداً ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط...وهنا يحل الوصال)⁽²⁾، فإذا تم الوصال ينعم الله على قلب السالك المعرفة الذوقية ويقول ابن سينا أيضاً: (من أحب أن يتعرفها "أي المعرفة القلبية" فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر)⁽³⁾.

وهذه الدرجة هي أكمل الدرجات لأنها تمثل قمة الاتصال بالله، أو الوصول النهائي، أما بقية الدرجات فهي أقل منها درجة وهذا معنى قوله: (إن الإقبال بالكلية على الحق خلاص)⁽⁴⁾.

وهكذا ترتقي النفس الإنسانية من عالم الطبيعة الضيق إلى فضاء العالم الأوسع، وتستوفي بذلك حقها من الكمال، وتستعيد السعادة القصوى، وإذا كان هناك نفوس لا تحصل على كمالاتها المطلوبة فإن ذلك لا يرجع إلى مفوض الخيرات بل يرجع إلى قابلها⁽⁵⁾.

المبحث الثاني: النظرات الفلسفية في المعرفة الذوقية⁽⁶⁾:

إن تكامل المعرفة عند ابن سينا لا يتم إلا بالمعارف الثلاثة الحسية والعقلية والذوقية فهي مرتبطة فيما بينها، فالإتجاه الحسي لا وجود له إلا بالعقل، والعقل يبدأ بدوره في معرفته معتمداً على الحس، والعقل في أقصى درجاته، وهو دائماً يسعى إليها، إنما ينتهي إلى المعرفة الذوقية أو الإشراقية، بل إن سعيه من البداية هو بلوغ هذه الدرجة وهذا يعني أن المعرفة الذوقية إنما هي استكمال لبيان وجهة نظره في المعرفة، ولبيان طبيعة المعرفة الذوقية وأهميتها عنده نجد أنه ذكر أثناء تناوله للعقل البشري أن له

¹- ابن سينا -الإشارات والتنبيهات- النمط الثامن - ص 800.

²- المصدر السابق- النمط التاسع - ص 833-834.

³- المصدر السابق- ص 884.

⁴- نفس المصدر - ص 837.

⁵- جميل صليبا - مقالة ((نظرية الخير عن ابن سينا)) - ضمن الكتاب التذكاري لذكرى ابن سينا - ص 198.

⁶ - المعرفة الذوقية: الذوق في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره. أنظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني-تحقيق: محمد الصديق المنشاوي- معجم التعريفات- دار الفضيلة- القاهرة- 2000م - ط- ص 93.

أربع درجات هي على الترتيب: العقل الهولاني -العقل بالملكة-العقل بالفعل_ العقل المستفاد، وهنا نلاحظ أن أول درجات العقل هي درجة الهولانية والعقل بالقوة¹، أن أقصى مرتبة يمكن للعقل البشري بلوغها هي العقل المستفاد، أي أن العقل البشري ينتقل من حالة الجهل إلى حالة العلم، من درجة الاستعداد إلى درجة التحصيل أي من حالة القوة إلى حالة الفعل وهو بطبيعة الحال لا يملك أن ينقل نفسه من الدرجة الثانية (التحصيل) لأن الشيء لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة، بل ينقله غيره وهنا يأتي دور العقل الفعال⁽¹⁾، فهو المخرج للنفس البشرية من حالة المعرفة بالقوة إلى كونها عالمة بالفعل، أي أن المعرفة تتم للمرء باتصاله بالعقل الفعال، وللاتصال شروط ينبغي أن تتوافر في النفس حتى يتم هذا الاتصال، ولو كان الاتصال يتم هكذا وبدون مجاهدة من النفس لقوى البدن لتساوي الكل في المعرفة، وهنا يتداخل طريق المعرفة العقلية مع طريق المعرفة الذوقية⁽²⁾.

فالمعرفة لها طريقين عند ابن سينا الأول: وهو الطريق الطبيعي للمعرفة وفيه تحصل النفس على صور المحسوسات عن طريق التجريد، والثاني: هو حصول العقل على المعقولات عن طريق العقل الفعال وهو مستمد من الأفلاطونية المحدث⁽³⁾ ويوضح المنحى الصوفي أو الذوقي عنده، وهذا يعني أن حصول المعقولات للنفس يتم إما عن طريق العقل وإما عن طريق المخيلة⁽⁴⁾، والطريق الأول هو طريق التأمل والبحث والتفكير حيث تبدأ النفس في المعرفة ابتداء من الإدراك الحسي بدرجاته مارة بالعقل الهولاني فالملكة، فالعقل بالفعل، حتى نصل إلى العقل المستفاد حيث هنا تتصل بالعقل الفعال الذي يمنحها صور المعقولات⁽⁵⁾.

¹ -العقل الفعال: وهو العقل العاشر، يقوم بوظيفة إشراقية بالنسبة إلى عقل الانسان، فالإنسان ينتزع الصور التي يجدها متحدة مع المادة في ذهنه، وبواسطة الإشراق الملقى مع العقلا العاشر يصبح قادرا على أن يرفعها ثانية إلى مستوى كلي، وعلى هذا الوجه فالكليات موجودة في العقل "الملكي" ومن ثم تهبط إلى علم المادة لتصبح صورا مادية، وتتخصص فقط لترتفع ثانية في ذهن الانسان من خلال إشراق الملاك إلى مستوى الكلي وعليه فالعقل العاشر ليس أداة خلق فحسب بل هو وسيلة إشراق أيضا. أنظر: جميل صليبا- تاريخ الفلسفة العربية-ص261، وحديثه عن باقي العقول.

² -إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج1، القاهرة، دار المعارف، 1976م، ص72 وما بعدها.

³ -الأفلاطونية المحدث: هي تسمية لآراء مجموعة من الفلاسفة والمفكرين اليونانيين تمتد بين 250ق.م إلى 550م، وهذه الآراء تحاول إعطاء تفسير للكون والانسان والحياة لتلبية طموح الانسان من النواحي الدينية والأخلاقية والعقلية، وهي تختلف اختلافا جوهريا مع آراء أفلاطون اليوناني، وقد أثرت في بعض آراء المسلمين ولا تزال تؤثر في كثير من الطرق الصوفية في العالم الإسلامي. أنظر: جورج طرابيشي- معجم الفلاسفة- ص81.

⁴ -المخيلة: المخيلات هي قضايا يتخيل فيها، فتتأثر النفس منها قبضا وبسطا، أنظر: الجرجاني- معجم التعريفات- ص173.

⁵ -فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص78 وما بعدها.

نعم يستطيع الانسان عن طريق النظر والتأمل أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة وبالدراسة والبحث ترتقي نفسه إلى العقل المستفاد حيث تتقبل نور الأنوار، وليست النفوس كلها قادرة على هذا الاتصال، وإنما تسمو الأرواح النفسية التي تستطيع أن تخترق حجاب الغيب وتترك عالم النور. أما اتصال المخيلة بالعقل الفعال كما يذكر أننا نعلم علما يقينيا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجود، فيجب إذن أن يكون فينا قوة تفعل ذلك بها وهذه القوة هي المتخيلة، وهذه القوة تشغل عن فعلها بسبب أمور:

1. قد تصرف المتخيلة ومعها المصورة عن فعلها حالة اشتغال المرء بالحواس الظاهرة.
2. قد تصرف قوة التخيل عن فعلها إذا استعملتها النفس الناطقة واستولت عليها موجهة إياها صوب موضوع فكرها.

3. أن تستولي النفس الناطقة على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك⁽¹⁾ معها في تركيب الصور وتحليلها.

4. قد تصرفها النفس الناطقة عن فعلها بصرفها عن التخيلات التي لا تطابق الموجودات من خارج، إذن المتخيلة قد تتوقف عن فعلها وذلك لسيطرة القوة الناطقة عليها أو لمجاراتها الحس والمحسوسات وعلى ذلك يقول ابن سينا: ولهذا كثيرا ما يرى الإنسان المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحا قائمة، كما يراها حال السلامة بالحقيقة ويسمع أصواتا كذلك، فإذا تدارك التمييز أو العقل شيئا من ذلك وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه اضمحلت تلك الصور والخيالات⁽²⁾.

وعلى ذلك يقول: في طبيعيات النجاة إن كان الإنسان مستعدا استعدادا قويا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد حدسا وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس لدرجة لا يحتاج فيها أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأنه يعرف كل شيء في نفسه، ويضيف: "يجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلا قدسيا"⁽³⁾، وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم"⁽⁴⁾ ويتفق ابن سينا مع الفارابي بالقول بأن

¹ -الحس المشترك: هو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، فالحواس الخمسة الظاهرة كالجوايس لها، فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها . ومحلها مقدم التجويف الأول من الدماغ، كأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار. أنظر: الجرجاني - معجم التعريفات -ص77.

² - محمد فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية، 1974م، ص93.

³ -العقل القدسي: وهو أعلى مراتب العقل الفعال.

⁴ -ابن سينا، النجاة، القاهرة، 1938م، ص167 نقلا عن فيصل بدير عون، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص277.

أصحاب المخيلة القوية هم الأنبياء والتي عن طريقها يشاهدون في يقظتهم ما يمكن أن يحدث في المستقبل وما هو حادث مما لا يراه المحيطون بهم⁽¹⁾. والمخيلة لها درجات عند ابن سينا تتدرج من الضعف إلى القوة وتتوقف درجة ادراكها وفقا لقوة كل نوع، إلا أن درجات قوة المخيلة وإن كان قد ذكرها بوجه خاص عند حديثه عن النبوة إلا أنه لم يبين ولم يذكر أن هذه القوة خاصة بالأنبياء إذ هي قوة عامة لدى كل نفس ناطقة وخالصة القول أن نظرية الاتصال عند ابن سينا تكون إما عن طريق العقل وإما بواسطة المتخيلة، وفي كلتا الحالتين فإن النفس تحصل على معقولاتها من العقول المفارقة وبالتحديد من العقل الفعال ذلك أن غاية الاتصال واحدة بمعنى أن الاتصال سواء تم بالعقل أو بالمخيلة فإنه في الحالتين يقصد منه الوصول إلى العقل الفعال وتلقي الفيض الإلهي منه.

نتائج البحث:

1. صرح ابن سينا بثلاث مصادر للمعرفة هي المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية أو الاشرائية، وتعتبر الحواس هي قاعدة المعرفة، من هنا تأتي أهمية الادراك الحسي ثم يأتي دور العقل حيث أن المعرفة الحسية غير كافية للوصول إلى الحقيقة فيأتي دور العقل، ومع قيمة وأهمية المعرفة العقلية إلا أنها غير كافية أيضا حيث أن هناك نوع ثالث من المعرفة وهي الاشرائية أو الحدسية وتشترك المعارف الثلاث في وصول الانسان لإدراك المعرفة، اعني الحقيقة.

2. إن خلط الفلسفة بالدين أو اخضاع الدين للعقل مزج النظريات الفلسفية بتيار صوفي عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال بالعقل الفعال، وقد كان لهذه النظرية أثرها الكبير في جميع الدوائر الفلسفية العقلية والذوقية، صوفية وغير صوفية عدد من اعتمدوا في نظرياتهم على العقل وحده أو على الذوق وحده أو جمعوا بين العقل والذوق معا.

3. وتبدو النظرات الفلسفية واضحة عند ابن سينا في أن النفس إذا بلغت اقصى درجات الكمال تكون مهية لتلقي التجليات الإلهية والمعرفة الذوقية عن الله بتوسط العقل الفعال. ومع أن ابن سينا لا يقول بفيض المعرفة الذوقية على قلب العارف من الله مباشرة ويجعل العقل الفعال واسطة بين الحق سبحانه وقلب الصوفي الواصل إلى حضرة الحق إلا أنه يسميها معرفة إلهية ذوقية من لدن الله تعالى، لأنها أولا وقبل كل شيء معرفة إشرائية بالمعنى الصوفي.

4. وإذا كان ابن سينا لم يقل بصدور تلك المعرفة الإشرائية عن الله مباشرة فإن ذلك يتمشى تمشيا منطقيا مع ما ذهب إليه من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا، فكانت نتيجة طبيعية أن تكون المعرفة الذوقية عنده لا تصدر عن الله مباشرة بل بتوسط العقل الفعال، ومن هنا فقد أضاف بعدا إشرائيا إلى البعد العقلي

¹ - فيصل بدير عون، نظرية المعرفة، ص278.

لذلك فالمعرفة الذوقية عنده ليست هي المعرفة العقلية إذ أن هناك خيط دقيق يفصل بين المعرفة العقلية الصرفة وبين المعرفة الذوقية التي تسمو على المعرفة العقلية وترتفع إلى مستوى الروحانيات بفيضها عن الله بواسطة العقل الفعال على حد تعبير ابن سينا. وبهذا أضاف ابن سينا إلى المعرفة الصوفية بعدا فلسفيا وإلى المعرفة العقلية بعدا إشراقيا صوفيا .

5. تأثر ابن سينا بآراء أفلاطون وآراء أرسطو في النفس، كما تأثر بآراء أفلوطين، ولكن كان لابن سينا آراؤه في النفس الممتزجة بتعاليم دينية إسلامية لكونه فيلسوفا مسلما، وله آراء مختلفة عن آراء فلاسفة اليونان في الكثير من الأحيان. قسم ابن سينا النفس إلى طوائف وهي: العالمة الفاضلة، والعالمة الفاسقة، والناقصة، والأنفس البلهاء، وهذه الأنفس منطبعة حتى في قصصه الرمزية ومذكورة ولكن تحت رموز معينة. استعان ابن سينا في ذكره للبراهين على أن النفس جوهر مغاير للبدن بالملاحظات الدقيقة والنظر الثاقب لإدراك ما بين النفس والجسم من تباين جوهري، وكشف عن هذا التباين بأسلوب بسيط مستخدما في ذلك منهج التأمل الذاتي الذي يستخدم في التحليل النفسي، والذي يعرف في علم النفس (بالاستبطان)، وأوضح العلاقة بين النفس والبدن.

6. تأثر ابن سينا بأرسطو في مسألة تعريف النفس وتقسيمها إلى نفوس . وكيف تصل في رحلتها إلى المعارف الخالصة بصحبة الحواس والغرائز والشهوات، لتنتهي الرحلة بالاهتداء بالحقائق العليا بعد محاربة النفس للشهوات وسيطرة العقل على باقي قوى النفس .

7. غاية رحلة النفس عند ابن سينا هي تركيز الوعي على بواطن الذات العارفة، ومعرفة أوثق للنفس ليصبح صاحبها متوازنا ولا تعود النفس غريبة عن ذاتها، وتصبح سيدة أفعالها وتصل إلى الكمال الأخلاقي .

8. إن هدف العارفين من حياتهم الروحية هو بعينه الهدف الذي حدده الفلاسفة الذين حققوا رسالتهم على الوجه الأكمل _ في نظره _ ووصلوا إلى منتهى غاياتهم.

9. يخضع ابن سينا الكشف والذوق والحياة الصوفية كلها إلى مقاييس الفلسفة والمنطق ويرى أن الحق فيه هو ما تقرر هذه المقاييس.

10. تستند نظريته في الحياة الصوفية إلى نظريته في طبيعة النفس الإنسانية، والمنزلة التي يحلها الإنسان من العالم الروحي.

11. اتصال النفس بالعالم العقلي هي نظرية تمتد خيوطها إلى مذهب ابن سينا الميتافيزيقي في طبيعة العالم الروحي ولكنها في صورتها النهائية نسيج كامل محكم من هذه الأفكار الميتافيزيقية (وهي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبعض التصورات الأرسطية) وما اضافته لهذه النظرية من أفكار سيكولوجية وصوفية

تظهر فيها براعته وعمقه وابتكاره وهي التفاصيل التي اضفاها على هذه الفلسفة أثناء تحليله و تعليله لها، وربط كل ذلك في وحدة منطقية متماسكة .

12. حاول ابن سينا من خلال هذه النظرات أن يجد مبررا للفلسفة والتصوف في جيلة النفس الإنسانية ذاتها، لا في عامل أو باعث خارجي، ذلك أن جوهر النفس الناطقة هو التعقل وإدراك الأشياء على حقيقتها، وإدراك الأشياء على حقيقتها هو المعرفة الحقّة، وبمقدار ما تعرف النفس من الحقيقة الوجودية يكون كمالها وقربها من العالم المعقول ومضاهاتها إياه، فالذي تسعى الفلسفة إلى تحقيقه هو بعينه الذي تطلبه النفس بفطرتها، إذا الفلسفة هي الطريق الموصل إلى الاتصال بالعالم المعقول في نظره.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

1. ابن سينا، أبو علي الحسين:
- أ. الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تقديم وتحقيق: سليمان دنيان دار المعارف، ط2، مصر، 1968م.
- ب. رسالة الحزن، مخطوط مجموعة بدار الكتب المصرية، 200 مجاميع، ل4.
- ج. رسالة الأخلاق، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية، القاهرة، 1326هـ، 1908م.
- د. رسالة الطير، ضمن أسرار الحكمة المشرقية، ج2، ت: ميكائيل بن يحي المهرن، طبع ليدن، المحروسة، 1891م.
- هـ. رسالة في ماهية الصلاة، ضمن جامع البدائع، نشر: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1325هـ، 1917م.
- و. رسالة في العشق، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ترجمة: حنين بن إسحاق، دار العرب القاهرة، ط2، 1238هـ.
- ز. رسالة في العهد، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية، القاهرة، 1326هـ، 1908م.
- ح. رسالة إلى سعيد ابن أبي الخير، ضمن منطق المشرقيين، ت: محب الدين الحسية عبد الفتاح، تصحيح: المكتبة السلفية، مطبعة المريد، 1320هـ، 1910م.
- ط. الرسالة الإرشادية، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 344، مجاميع، ورقة رقم 96.
- ي. رسالة حي بن يقظان، نشر مهرا، طبع بالهند، 1889م.
- ك. رسالة حي بن يقظان، ضمن حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1958م.
- ل. النجاة، القاهرة، 1938م.
- م. المباحثات، ضمن أرسطو عند العرب، ت: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978م.
- ن. رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، جمع وتحقيق: عبد الأمير الاعسم، بيروت، ط2، 1413هـ، 1993م.
2. الفارابي، أبي نصر محمد، تحصيل السعادة، تقديم وشرح: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 1995م.

3. الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا، لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مطبعة نفرتيتي، مصر، القاهرة، 1986م.

ثانياً: المراجع:

1. أفلاطون، كتاب أثولوجيا، ضمن أرسطو عند العرب، ت: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، 1978م.
2. (أبو زيد)، منى أحمد محمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ، 1991م.
3. (التكريتي)، ناجي، مقالة: الفلسفة الخلقية عند ابن سينا، مجلة المورد، بغداد، م1، العددان: 3، 4 سنة 1392هـ، 1972م.
4. (التقازاني)، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979م.
5. (الجرجاني)، علي بن محمد الشريف، معجم التعريفات، ت: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط، د. ت.
6. (خليف)، محمد فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية، 1974م.
7. (الأزهري)، محمد بن أحمد، والهروي أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
8. (صليبا)، جميل، مقالة: نظرية الخير عند ابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، 1952م.
9. (طوفان)، بقدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، د. ت.
10. (العزاوي)، عباس، مقالة: ابن سينا وأثره في التصوف، ضمن الكتاب التذكاري لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، 1952م.
11. (عون)، فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، مطبعة سعيد رأفت، القاهرة، 1877م.
12. (عامر)، كوكب مصطفى عامر، التصوف عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، مصر، القاهرة، 1982م.
13. (عفيفي)، أبو العلا، التصوف عند ابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، 1952م.
14. (العراقي)، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978م.
15. (فرحات)، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف، 1986م.
16. (الفاخوري)، حنا، (الجر) خليل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط3، 1993م.
17. (القشيري)، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، بولاق، مكتبة محمد صبيح، 1284هـ، 1957م.

Philosophical theories on self-fighting and taste knowledge according to Ibn Sina

Siham Ahmed Al-Araiba

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Alasmarya Islamic University, Zliten, Libya

s.alariba@asmarya.edu.ly

Abstract

The aim of the research is to discuss Ibn Sina's ideas from a rational and mystical perspective, and how he combined positive scientific thinking based on witnessing tangible reality with philosophical contemplation based on abstract mental consideration, and how he sought to find a justification for philosophy and mysticism in the human soul itself, not in a factor or motive. It is external, because the essence of the rational soul is prudence and awareness of things as they are, so it becomes true knowledge, and to the extent that the soul knows the existential truth, its perfection and its proximity to the reasonable world and its emulation of it. It is that the soul according to Ibn Sina, if it reaches the highest levels of perfection, is prepared to receive the taste knowledge about God, and that the purpose of the soul's journey with him is to focus on the innermost knowledge of the self, and a closer knowledge of the soul so that its owner becomes balanced and the soul is no longer alien to itself and becomes the master of its actions and reaches moral perfection. Although Ibn Sina was influenced by the philosophy of Plato and Aristotle in this aspect, his views are mostly taken from the Islamic religion because he is a Muslim philosopher.

Keywords: philosophical views, self-striving, reaching God, tasteful knowledge, Ibn Sina