الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République algérienne démocratique et populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

Université Mohamed Boudiaf de M'sila

كليـــة العلـــوم الإنسانية والإجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كليـــة: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل: 228918291295

عنوان الموضوع

المعرفة الصوفية عند ابن سينا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:

شنافي عاشور

إشراف:

البروفسور/ مسالتي عبد المجيد

السنة الجامعية: 2024/2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République algérienne démocratique et populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

Université Mohamed Boudiaf de M'sila

كليـــة العلـــوم الإنسانية والإجتماعية

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة

Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كليـــة: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل: 228918291295

عنوان الموضوع

المعرفة الصوفية عند ابن سينا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

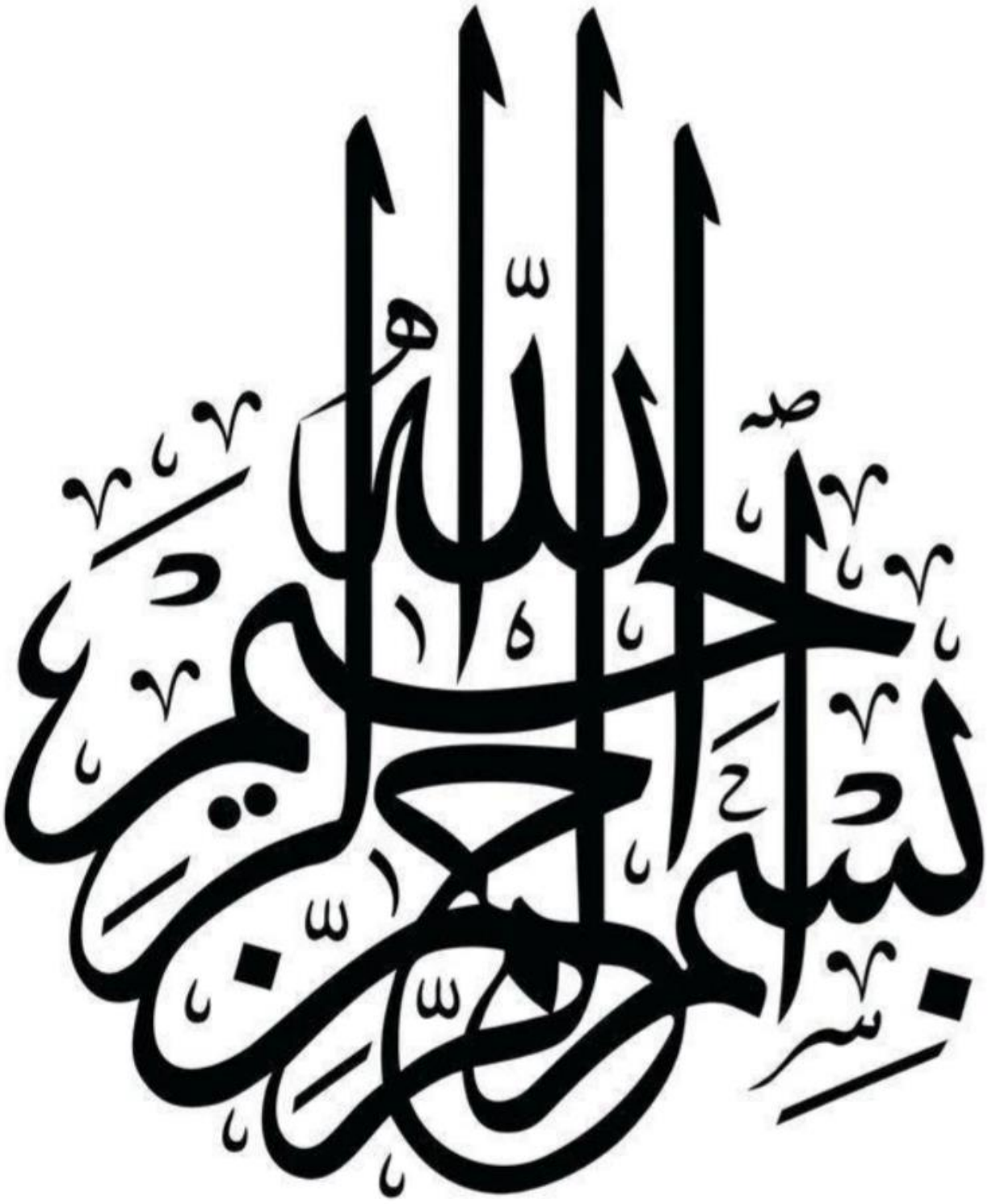
إعداد الطالب :

شنافي عاشور

إشراف:

البروفسور/ مسالتي عبد المجيد

السنة الجامعية: 2024/2023


بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى:

"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا
يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ
لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)"

سورة النور – الآية 35-

الشكر والتقدير للأستاذ القدير: البروفسور/ **مسالتي عبد المجيد**

الى جميع الأساتذة الذين درسونا خلال الموسمين الجامعيين

2024–2023 / 2023–2022

إلى روح والدي الكريمين تغمدهما الله برحمته

إلى زوجتي وأولادي إسلام، بسملة، هديل، زينب وعمر الفاروق، وإخوتي

إلى كل من حياة أكرور، قواو جوهرة ومحمد شرف الدين دغبوج

إلى كل من ساهم في كتابة وإنجاز هذ العمل

أهدي هذا العمل المتواضع

مقدمة

تعددت الدراسات الفلسفية في فكرنا العربي الإسلامي وذلك راجع لخصوبته وتعدد مباحثه وموضوعاته، يعتبر التصوف من بين المواضيع التي نالت اهتمام الفلاسفة، وهو واحد من فروع الفلسفة الإسلامية واهمها نظرا لارتباطه بتاريخ المسلمين وثقافتهم.

والتصوف ينبع من روح العقيدة الإسلامية لأنه يهدف الى سمو العبادة وإخلاصها لله سبحانه وتعالى، ويعتقد الصوفية ان التصوف هو امتثال لتعاليم الشرع من إتيان أوامره والانتهاء عن نواهيه وترك دواعي الشهرة والميل الى التواضع. والمتأمل في فكر الصوفية وسلوكهم يدرك ان التصوف ليس مجرد عبادة وانما هو سلوك واخلاق وتوجيه للنفس الإنسانية نحو الاستقامة وذلك بتطهيرها من ادرانها وغرس الاخلاق الدينية وتوجيه المسلمين وتحديد نمط سلوكهم وحياتهم. ويعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا أحد هؤلاء الفلاسفة المسلمين اللذين خاضوا في هذا الموضوع، وقد اهتم به في أواخر حياته بعد ان صال في عديد الفلسفات وأدرك كنهها وأبعادها متأثرا ببعضها وناقدا أخرى، واستطاع ان يؤسس مذهبا وفلسفة اشراقية تنهل من فلسفات الشرق واليونان لكنه اضفى عليها طابعها الإسلامي ساعيا من وراء ذلك الى الوصول الى الله ونيل السعادة.

والاشكالية الرئيسية في هذا البحث تتمحور حول:

ما طبيعة المعرفة عند ابن سينا؟ وما علاقتها بالتصوف والإشراق؟

وقد تضمنت هذه الإشكالية عدة مشكلات فرعية كانت كالتالي:

- ✓ ما مفهوم التصوف عموما وعند ابن سينا خصوصا؟
- ✓ ما طبيعة التصوف السينوي؟
- ✓ هل التصوف مجود ظاهرة دينية تؤسس لتجربة ذوقية خالصة ام انه ظاهرة عقلية تقوم على مبادئ تأملية تفضي الى أفكار ومعارف؟
- ✓ ما طبيعة المعرفة الاشراقية لدى ابن سينا؟

من الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع شخصية الشيخ الرئيس في حد ذاتها لعلنا ننهل ولو باليسير منها، من موسوعيته ومن ذكائه وزهده. كما كان اختيارنا لهذا الموضوع سبب ميلنا لموضوع التصوف ومحاولة معرفة موقف ابن سينا منه، والاسهامات التي قدمها الشيخ الرئيس، كما ان موضوع التصوف لدى الشيخ الرئيس لم ينل عديد الدراسات مقارنة بالمواضيع الأخرى فأردنا ان نكشف على فلسفته الصوفية وجوانبها الاشراقية وعلاقة هذا المذهب بالمذاهب الأخرى.

تم اعتماد المنهج التاريخي التحليلي نظرا للبعد التاريخي للموضوع ومحاولة معرفة مراحل تطور هذا العلم، ولمعالجة الإشكالية التي طرحت سابقا اتبعنا الخطة التالية:

في المقدمة بينا أهمية الموضوع ودواعي اختياره قمنا بطرح الإشكالية وبينا المنهج المعتمد اثناء الدراسة، كما حددنا خطة البحث وأهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها وختاما أشرنا الى بعض العوائق التي واجهتنا.

- **الفصل الأول**: قمنا بتعريف التصوف الإسلامي وبينا أسباب نشأته الداخلية والخارجية وختمنا هذا الفصل بنشأة وتطور التصوف بداية من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري.
- **الفصل الثاني**: تطرقنا فيه إلى التصوف عند ابن سينا، ثم تناولنا ابن سينا والحكمة المشرقية، عرفنا الاشراق وكذا الفلسفة الاشراقية السينوية، وخصصنا فيها الجانب الاشراقي في الوصول الى الله والجانب الاشراقي في ترقي النفس.
- **الفصل الثالث**: تحدثنا فيه عن المعرفة الاشراقية بأنواعها، ميزنا بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والاشراقية.

وأخيرا تطرقنا الى مدارج العارفين ومراتبهم بدء بالإرادة فالرياضة فالحد او الوقت ثم الوصول الى السكينة وانتهينا في السعادة السينوية.

- **الخاتمة** اشتملت على اهم النتائج المتوصل اليها.
- **المصادر والمراجع المعتمدة:**

- مؤلفات ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، الشفاء، النجاة.
- مرفت عزت بالي: الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا.
- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية.

وبعض المراجع والمقالات.

وأثناء بحثنا واجهتنا بعض العوائق والصعوبات منها:

- صعوبة التعامل مع مصادر ابن سينا خاصة من جانبها اللغوي.
- قلة المراجع المكتوبة وذلك راجع لسيطرة الكتب الالكترونية.
- صعوبة التعامل مع الأسلوب الرمزي الذي يعتمده ابن سينا.

الفصل الأول

البعد التاريخي للتصوف

- **تمهيد**

- **المبحث الأول: مفهوم التصوف ونشأته**
  - **المطلب الأول**: مفهوم التصوف

    أولا: الاشتقاق اللغوي

    ثانيا: المفهوم الاصطلاحي
  - **المطلب الثاني**: نشأة التصوف
- **المبحث الثاني: مصادر التصوف**
  - **المطلب الأول**: المصادر الخارجية

    أولا: المصدر الفارسي

    ثانيا: المصدر الهندي

    ثالثا: المصدر المسيحي

    رابعا: المصدر اليوناني
  - **المطلب الثاني**: المصادر الداخلية

    أولا: القرآن الكريم

    ثانيا: السنة النبوية المطهرة
- **المبحث الثالث: التصوف عند المسلمين**
  - **المطلب الأول**: نشأة التصوف عند المسلمين
  - **المطلب الثاني**: مراحل التصوف عند المسلمين

    أولا: المرحلة الأولى – القرن الأول و الثاني للهجرة

    ثانيا: المرحلة الثانية – القرن الثالث و الرابع للهجرة

    ثالثا: المرحلة الثالثة – القرن السادس و السابع للهجرة
- **خلاصة الفصل**

تمهيد

التصوف نزعة إنسانية ظهرت في كل الثقافات بصور متفاوتة ويعتبر من المواضيع التي نالت اهتمام كثير من العلماء سواء المسلمين منهم أو غيرهم من الثقافات الأخرى وكان الاختلاف في تعريفه أكثر من الاختلاف في أصله واشتقاقه نظرا لطبيعته ذاتها كونه تجربة ذاتية وجدانية تميز كل صوفي على الآخر.

اختلفت التعاريف لنفس المتصوفة الذين عاشوا في نفس الزمان والمكان وهذا لاختلافهم في وصف المقامات والحال والممارسات الصوفية، وعليه فإن التصوف كمصطلح مرّ بمراحل نمو تاريخي متواصل متأثرا بطبيعة المجتمعات والديانات، واكتسب أبعادا ومعاني متعددة حيث ارتبط مفهومه بالزهد أحيانا ثم تحول إلى موقف فردي خاص مرتبطا باللباس وأخيرا أخذ معان متعلقة بالمعرفة والوجود.

المبحث الأول: مفهوم التصوف ونشأته

المطلب الأول: مفهوم التصوف

يعد التصوف من المواضيع التي حظيت بمكانة متميزة في تاريخ المسلمين وثقافاتهم وقد عرف هذا المفهوم الكثير من الدراسات والآراء التي نوقشت حوله، فما هو التصوف؟

أولا: الاشتقاق اللغوي

تطلق كلمة التصوف أو الصوفية في قواميس اللغة العربية على الصوف أو الصفة والمقصود بالصوف التي تنتزع من شعر الحيوانات، قال تعالى: (وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَىَ حِينٍ).[1]

الصافي والصاف والأصوف والصائف يعني ذو الصوف والصواف بائع الصوف. [2]

لذلك اشتق هذا الاسم من خرقة الصوف التي يرتديها الشخص المريد، وأهل الصفة هم جماعة من فقراء وزهاد المسلمين كانوا يلتزمون مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويعتقد البعض أنه مأ خوذ من المصطلح اليوناني فيلسوفي والذي يعني حب الحكمة، أما في اللفظة الإفرنجية فيقصد به الانتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية لان الوجدان يتجاوز حدود المنطق.[3]

يقال التصوف تصفية القلب من موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية [4].

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي

كما اختلفت وجهات النظر في الاشتقاق اللغوي لكلمة تصوف اختلف كذلك في مفهومه الاصطلاحي ومادام المصطلح شائع في جميع الثقافات فإن تعريفه متعدد ومتنوع يصعب الوقوف على تعريف جامع مانع.

---

[1] : سورة النحل، الآية 80.

[2] : صابر طعيمة، **الصوفية معتقدا ومسلكا**، دار علم الكتاب للنشر والتوزيع للرياض ط 1، 1985، ص19.

[3] : دكتور عبد المنعم حنفي، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، ط 3 2000 ،ص 197.

[4] : عبد المنعم حنفي، المرجع نفسه، ص 198.

- هو نزعة انسانية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح، أما علم التصوف فيعني مجموعة المبادئ التي يعتقدها المتصوفة والآداب التي يتأدبون بها في مجتمعاتهم وخلواتهم، يذهب البيروني الى ان التصوف مأخوذ من أصل يوناني صوفيا والتي تعني الحكمة [1].
- وجاء في كتاب التعريفات للجرجاني: "ان التصوف هو علم القلوب الذي يحث في احوال النفس الباطنة ويسعى الى تصفية القلوب والطهر والتجرد ويؤدي الى الاتصال بالعالم العلوي" [2].
- اول تعريف للتصوف نجده لدى معروف الكرخي اذ يقول "التصوف الاخذ بالحقائق والياس مما بأيدي الخلائق" وسمو الصوفية لأنهم في الصف الاول بين يدي الله عزوجل بارتقاء هممهم اليه واقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه[3].
- مذهب ديني روحي فلسفي يقوم على الزهد والورع ومحاسبة النفس ويعتمد على الرياضة النفسية للوصول الى الاتحاد بالله والفناء فيه تعالى[4].

يقول الغزالي: "هو طرح النفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية" [5].

- وذهب الدكتور مصطفى عبد الرازق الى ان كلمة صوفي لا يمكن الا ان تكون منسوبة الى الصوف لأنه لباس خشن ويدوم طويلا وهؤلاء القوم الزهاد وعبادتهم وعدم اقبالهم على ترف الدنيا كانوا لا يلبسون لين الثياب وانما خشنه ليتحمل الأقذار والوسخات اما غيره من الالبسة فيحتاج الى العناية لتنظيفه[6].
- ويذهب العلامة ابن خلدون إلى أن التصوف ظهر في القرن الثاني للهجرة عندما اقبل الناس على الدنيا على الدنيا وجنحوا إلى مخالطتها فانعزل بعض الناس عنها وزهدوا فيها وانكبوا على العبادة هؤلاء هم الصوفية[7].

---

[1] : محمود حمدي زقزوق، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة ط 2 2003، ص 166.

[2] : الجرجاني، **التعريفات**، طبعة حلبي القاهرة 1938، ص 46.

[3] : ابو بكر محمد بن اسحاق الكلابادي، **التعرف لمذهب اهل التصوف**، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 10.

[4] : خليل الجر، لاروس معجم موسوعي للجميع المعجم العربي الحديث، مكتبة الوراق باريس ط 1، ص 302.

[5] : عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، 1991، ط1، ص 172.

[6] : ساعد خميستي، **ابحاث في الفلسفة الاسلامية**، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر، ط 2002، ص 22.

[7] : عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ج 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2001، ص 611.

من خلال تعدد التعريفات لمصطلح التصوف نخلص الى انه مقترن بجملته بالدين والحرص على اتيان الاوامر واجتناب النواهي، كما يتصف منتسبوه بسعة العلم والدين والورع والتقى والصلاح لذلك كانت لهم مكانة خاصة عند الناس.

ان التصوف عبارة عن سلوك، فالصوفية متميزون عن باقي الناس في افعالهم ونشاطهم وهو ايضا مرتبط بالأخلاق، وأيضا هو رياضة روحية وتجربة وجدانية فكان الصوفية اطباء النفوس ومرشدو الاخلاق.

كما تبين ان تعريفات التصوف شخصية فردية مختلفة تبين حال الصوفي لحظة اتصاله مع الله وتختلف من صوفي لآخر في لحظة فردية روحية [1].

للصوفية اتجاهات وآراء، وصنف التصوف الى معتدل ومتطرف وذلك ما دفع بعض رجال الفقه والشريعة الى مناهضته لما بدا لهم فيه من خروج بعض اصحابه وممثليه عن قواعد الدين وروح الشريعة.

المطلب الثاني: نشأة التصوف

نشأ التصوف في الإسلام خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) نتيجة لظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معقدة. بعد توسع الدولة الإسلامية وازدهار المدن وزيادة الثروات، انتشرت مظاهر الترف والفساد، مما أدى إلى شعور بعض المسلمين بالاغتراب عن القيم الروحية والإيمانية الأصيلة التي يدعو إليها الإسلام. دفع هذا الشعور بالاغتراب الكثيرين للبحث عن طريق يعيد لهم الصلة العميقة بالله ويعزز الزهد والتقشف، بعيدًا عن مظاهر الدنيا المادية.

كانت حركة الزهد هي البداية الطبيعية لهذا البحث الروحي، حيث ركز الزهاد على الحياة البسيطة والتقشف والورع، والتأمل في الآخرة بدلاً من الانغماس في ملذات الدنيا. من أبرز هؤلاء الزهاد الحسن البصري، الذي دعا إلى الزهد والورع والتفكر في معاني الحياة والآخرة، ورابعة العدوية، التي جسدت مفهوم المحبة الإلهية المطلقة والتفاني في حب الله.

[1] : مقال عفاف مصباح بلق ، **التصوف الاسلامي مفهومه – نشأته تطوره مصادره**، ص 196.

بمرور الوقت، كان التصوف قد تطور ليصبح حركة روحانية وفلسفية متكاملة. ساهم العديد من المتصوفة والفلاسفة أمثال ابن سينا في بناء قواعد وأسس علم التصوف، مما جعله أكثر تعقيداً وعمقاً. كان هذا التطور نتيجة طبيعية للتفاعل المستمر بين التصوف والفكر الفلسفي والديني المتنوع الذي كان سائدًا في العالم الإسلامي.

ساهمت هذه الظروف والتفاعلات في انتشار التصوف بشكل واسع بين المسلمين، الذين كانوا يتطلعون إلى حياة روحية أكثر ارتباطًا بالله، بعيدًا عن تعقيدات الحياة المادية والسياسية. وقد مهد هذا الانتشار الطريق لظهور شخصيات بارزة مثل ابن سينا، الذي دمج بين الفلسفة والتصوف ليقدم رؤية معرفية وروحية متكاملة.

منذ نشأة الصوفية إلى يومنا هذا حدث في التصوف تشعبات وتغيرات كثيرة وانحرافات عن منهج الأوائل وكثرت أقوالهم في حقيقة التصوف إلى ما يزيد عن ألف قول، وكل قول من هذه الأقوال يشير إلى أهم جانب في التصوف عند قائله سواء بالنظر إلى حاله والخطأ الذي يريد أن يقومه[1].

المبحث الثاني: مصادر التصوف

تضاربت الآراء حول أصل ومصدر التصوف، فالبعض يعتقد انه دخيل على المجتمع الاسلامي وثقافته والبعض الاخر يذهب الى انه نابع من روح الشريعة الإسلامية. فالمستشرقون عموما يذهبون الى ان التصوف دخيل على الدين الاسلامي وان اسمه مقتبس من كلمة اليونانية (theosophy) اي الحكمة الالهية.

قسم التصوف الى قسمين، قسم يقوم على طلب المعرفة وهو من بقايا المدارس اليونانية، وقسم يقوم على تصفية النفس بالعبادة والانقطاع عن الدنيا ومرجعه الهند (النرفانا)[2].

في مقابل ذلك يعتقد ان التصوف غير دخيل على العقيدة الاسلامية لأنه مبثوث في آيات القران الكريم ومتمكن بأصوله في عقائدها الصريحة.

قال الله تعالى: (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) [1]. فالفرار الى الله هو باب النجاة ومكمن السعادة الروحية[2].

[1] : السيد عقيل بن علي المهدلي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الحديث، ط 2، ص 60.

[2] : عباس محمود العقاد، **الفلسفة القرآنية**، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، ط 2014 ص 145.

المطلب الأول: المصادر الخارجية

أولا: المصدر الفارسي

كان للفتح الاسلامي الأثر الكبير على انفتاح المسلمين على الثقافات الاخرى كالفارسية والهندية واليونانية، كما ان الشعوب المعتنقة للدين الاسلامي بقيت محافظة على بعض ثقافاتها ومعتقداتها، ومزجت بينها وبين العقيدة بالأخص الفرس.

يذهب المستشرق ثولك الى القول ان التصوف من مصدر فارسي وأصل مجوسي، والدليل ان الكثير من مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من اقليم خراسان، وبعض مؤسسي الصوفية كانوا من أصل مجوسي امثال معروف الكرخي والبسطامي وغيرهم [3].

ان الفكر الصوفي يحوي الكثير من الافكار الفارسية المصدر مثل فكرة صدور الاشياء جميعا عن الله، ولا وجود للعالم في ذاته والموجود الحقيقي هو الله وغيرها.

ثانيا: المصدر الهندي

يبدو تأثير الديانة الهندية جليا في التصوف الاسلامي مثل نظرية الحلول التي قال بها حكماء الهنود من أصل البراهمة، والتي نجدها في كتابات الحلاج وابن عربي.

إن الكهنة من الهنود كانوا يصلون الى الكمال الروحي عن طريق الانعزال والتأمل ومجاهدة النفس، ومراحل بلوغ النرفانا عندهم هي نفسها الشطحات التي يعتمدها الصوفية.

إضافة الى كون التصوف ظهر في مناطق إلتقاء بين المسلمين والهنود والفرس وخرسان فان الزهد الاسلامي هندي في نزعته واساليبه ففكرة الرضى والسعادة هي من أصل هندي [1].

---

[1] : **سورة الذاريات**، الآية 50.

[2] : عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 146.

[3] : عبد الحي محمد قابيل، في **التصوف الاسلامي نشأته و تطوره**، دار الوفاء للطباع و النشر، الإسكندرية، ط 1 ،2004 ص 114.

ثالثا: المصدر المسيحي

معظم من قاموا بحركة الترجمة كانوا مسحيين، ويذكر مؤرخون ان بعض متصوفو الاسلام كانوا من النصارى ويؤكد بعض المستشرقين امثال نيكلسون[2] على إثر المسيحية في التصوف الاسلامي من خلال التواصل بين العرب والنصارى قبل الاسلام وبعده وان هناك تشابها بين الرهبان المسيحيين في اللباس والاقوال وبين المتصوفة وكذا في السلوك كالخلوة والعزلة والرياضة وكثرة الذكر والصلوات[3] .

ان طائفة البكائيين استلهموا هذا السلوك الصوفي من المسيحيين والكثير من آداب الزهد، وتشترك المسيحية مع افكار المتصوفة من المسلمين في الاعتزال عن العالم وقهر الجسد بالتقشف والانقطاع عن التناسل، حتى ان القرآن الكريم اوضح ان النصارى أقرب الناس مودة الى المسلمين [4].

قال الله تعالى: "لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا ان نصارى ذلك بان منهم قسيسين وانهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين " [5].

رابعا: المصدر اليوناني

يعتبر العصر الذهبي مناخا خصبا لتفاعل الافكار والثقافات على إثر ظاهرة الترجمة وتشجيع الحكام على ذلك، وكان للفكر اليوناني وقع كبير على العلماء والفلاسفة المسلمين فانبهروا بعلومهم وراحوا ينسجون على منوالها فلسفات وعلوم متشابهة، لهذه الاسباب ارجع البعض امثال اوليري ونيكلسون وبراون الى ان التصوف الاسلامي مصدره الافلاطونية المحدثة، لان التصوف يحتاج الى التأمل العقلي والتأويل وهذا ما نجده في الفلسفة اليونانية [6].

---

[1] : عفاف مصباح بلق، المقال السابق، ص 197.

[2] : ابو الوفاء الغينمي التفتزاني، **مدخل الى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للطباع والنشر، القاهرة، مصر، ط2 1976، ص 31.

[3] : عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993، ص 42.

[4] : عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص 30.

[5] : **سورة المائدة**، الآية 81-83.

[6] : أبو الوفاء التفتزاني، مرجع سابق، ص 29.

المطلب الثاني: المصادر الداخلية

أولا: القرآن الكريم

يقول ماسينيون: " ان في القرآن البذور الحقيقة للتصوف عامة وهذه البذور كفيلة وحدها لجعله مستقل عن اي غذاء أجنبي" [1].

يتضمن القرآن الكريم العديد من الآيات تشير الى الاعراض عن الدنيا والتوجه الى الاخرة في قوله تعالى (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ)[2].

دعا القرآن الكريم كمصدر اول للشريعة الاسلامية الى الزهد والاعراض عن متاع الدنيا والاقبال على الاخرة: (قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ) [3]، وآيات تدعو الى التوكل والرضا: (رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ) [4].

ثانيا: السنة النبوية المطهرة

هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وهي تطبيق عملي للقرآن الكريم. كان النبي صلى الله عليه وسلم مصدرا للزهد، زاهدا في زخرف الحياة الدنيا، زاهدا في اكله وشربه وملبسه، وهذا ما جعل الصوفية يستمدون منه مشروعية اعتزالهم.

إن معرفة الله عندهم معرفة الهامية اشراقية، إذ استمدوا تصوفهم من أحاديثه صلى الله عليه وسلم حيث يقول الله عز وجل في الحديث القدسي (أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه) [5].

كما كانت حياة الصحابة والخلفاء الراشدين مصدرا للزهد ومن ثمة التصرف المعتدل.

---

[1] : عرفان عبد الحميد ، **مرجع سابق**، ص 46.

[2] : **سورة الحجرات**، الآية 13.

[3] : **سورة النساء**، الآية 77.

[4] : **سورة التوبة**، الآية 100.

[5] : صحيح البخاري، **كتاب التوحيد**، رقم الحديث 6970.

المبحث الثالث: التصوف عند المسلمين

لقد تطور التصوف الإسلامي من الزهد العملي البسيط والنقي إلى تصوف نظري يجمع بين الجانب العملي والعلمي. ومع مرور الوقت، أصبح التصوف علماً له قواعده ونظرياته ومؤلفاته، وتعددت الشروح حوله، مما جعله طريقاً معترفاً للمعرفة. مر التصوف الإسلامي بثلاث مراحل أساسية والتي سنتناولها فيما يلي.

المطلب الأول: المرحلة الأولى (القرن الأول والثاني للهجرة)

يعتبر التصوف الاسلامي نتيجة لحركة الزهد التي نشأت في القرنيين الاول والثاني للهجرة، وذلك كون القرآن الكريم والسنة النبوية حثا على ذلك، حيث يقول تعالى: " زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عند حسن المآب " [1].

الا ان لفظ التصوف لم يكن وارد في حياته عليه الصلاة والسلام، ولا في عهد الصحابة. حيث تداول مصطلح الصحبة لأنه لم تكن هناك حاجة للتصوف آنذاك على حد تعبير الطوسي، وذلك لقرب الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الخلفاء من بعده.

إن لفظ الصحبة أشرف من أي لفظ آخر، ولم يرد لفظ التصوف بل كان أهله يعرفون بالزهاد، النساك أو البكائيين.

المطلب الثاني: المرحلة الثانية (القرن الثالث والرابع للهجرة)

أصبح الزهد حركة منتظمة في القرنيين الثالث والرابع للهجرة، وبدأت ملامح حركة التصوف تظهر من خلال بعض السلوكيات والمواضيع التي لم تكن موجودة في القرنيين السابقين، كالعشق والخوف والمقامات، المعرفة ومناهجها، والفناء والحب والوجد[2].

[1] : **سورة آل عمران**، الآية 14.

[2] : ابراهيم مذكور، في **الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه**، ج 2، ط 3، دار المعارف، القاهرة ،1976، ص 68.

أصبح التصوف سلوك نفسي وأخلاقي ذلك أن كثرة الفكر يؤدي إلى الوجد أو الهيجان العاطفي الناشئ عن الشوق إلى الاتحاد بالله، كما كان يحدث ذلك لدى العديد من الصوفية [1].

ويمكن ملاحظة نوعين من التصوف في هذه الحقبة الزمنية، تصوف معتدل متمسك بالكتاب والسنة مبتعدا عن الشطحات والمقامات والكرامات الخارقة، وتصوف فلسفي يمزج بين الذوق والنظر العقلي وهذا النوع متأثر بالمحيط الثقافي والفلسفات الشرقية، وهذا ما جعل الناس يثورون عليهم (جمهور اهل السنة)، حيث تعرض بعضهم الى الاضطهاد أمثال الحلاج الذي عذب ثم قتل.

أما في القرن الخامس للهجرة فقد استمر التصوف المعتدل ممثلا من طرف ابو حامد الغزالي الذي ارجع التصوف الى مسلكه الصحيح، وذلك في كتاب احياء علوم الدين الذي يعتبر مصدرا للتصوف السني [2].

المطلب الثالث: المرحلة الثالثة (القرن السادس والسابع للهجرة)

في هذه المرحلة يتعاظم تأثير الفلسفة اليونانية بصفة عامة والثقافات الشرقية بصفة خاصة، وهذا نتيجة لظاهرة الترجمة، وبالتالي فهي مرحلة التصوف الفلسفي بامتياز، إذ كان للأفلاطونية المحدثة بالغ الاثر على المذهب الاشراقي، ومن أبرز المتصوفة في هذه المرحلة السهروردي، وابن عربي القائل بوحدة الوجود. كما ظهر في هذه المرحلة محاولة التوفيق بين العقل (الفلسفة) ونصوص الشرع[3].

[1] : ابراهيم محمد تركي قطوف، **من حدائق الفلسفة الإسلامية**، ط 1، 2006، الاسكندرية دار الوفاء للطباعة والنشر، ص 138.

[2] : حنا الفاخوري و خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية** ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 3 ، 1993 ص 3.

[3] عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، دار الجيل، بيروت، ط 8، 1991، ص 77.

خلاصة الفصل

نستنتج أن التصوف ظاهرة روحية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان، وهو أيضا إثمار للرسالة المحمدية، فجميع المتصوفة المسلمين يعتبرون معراج النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته بأسرار الغيوب الإلهية نموذجا حاول الجميع بلوغه، لكن هذا لا يعني عدم تأثرهم بالفلسفات والثقافات الأخرى. لقد رأينا مدى التشابه في الممارسات الصوفية.

الفصل الثاني

ابن سينا بين التصوف والإشراق

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: طبيعة التصوف السينوي**
  - **المطلب الأول:** موقف ابن سينا من التصوف
  - **المطلب الثاني:** مراحل الطريق الصوفي

    أولا: المرحلة الأولى

    ثانيا: المرحلة الثانية

    ثالثا: المرحلة الثالثة
- **المبحث الثاني: الحكمة المشرقية وعلاقتها بالتصوف**
  - **المطلب الأول:** مفهوم الإشراق
  - **المطلب الثاني:** مميزات الفلسفة الإشراقية
- **المبحث الثالث: الفلسفة الإشراقية السينوية**
  - **المطلب الأول:** الجانب الإشراقي في الوصول إلى الله

    أولا: رأيه في الواجب والممكن

    ثانيا: إثبات واجب الوجود
  - **المطلب الثاني:** الجانب الإشراقي في ترقي النفس
- **خلاصة الفصل**

تمهيد

ابن سينا من أعلام التصوف الإسلامي في أوائل القرن الخامس الهجري، وكان يتبوأ مكانة مرموقة بين رجال التصوف مثل ما كانت له مكانة عالية في الفلسفة والمنطق والطب والفلك والكيمياء وعلم النفس والرياضيات، وغيرها من العلوم. وقد اتخذ من الفلسفة دعامة لمذهبه الصوفي لذلك يرى الباحثون أن مذهبه مذهبا عقليا صرفا، وأن الصوفي هو الفيلسوف المنطقي، ولم يربط التصوف بجانب التعبد فقط بل جعله أسلوبا معرفيا سمي بالإشراق وعليه:

- ما طبيعة المعرفة الإشراقية وما علاقتها بالتصوف؟

المبحث الأول: طبيعة التصوف السينوي

المطلب الأول: موقف ابن سينا من التصوف

يصنف البعض التصوف ضمن العلوم الشرعية، ويصنفه البعض الاخر ضمن الفلسفة (العلوم العقلية) وذلك لمزجه بين الجانب الروحي العقائدي والجانب العقلي التأملي والمتفق عليه هو المفهوم، فأصله العكوف عن العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الحياة وزينتها، والزهد بما فيها من لذة وانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة [1]. ويعتبر ابن سينا [*] من الفلاسفة الذي اهتموا بهذا الموضوع وعاشوه وخاضوا فيه.

لدراسة التصوف عند ابن سينا من الضروري الاشارة الى العائلة الصوفية والتي بلغ عددها الثلاثين. ويرى بعض الدارسين ان التصوف عند الشيخ الرئيس متميز عن غيره لدى الفارابي وبالضبط في ممارسة التجربة الصوفية. واعتقدوا ان ابن سينا كان مجرد دارسا للتصوف، لا ممارسا له وهو عنده جزء من اجزاء الفلسفة [2].

وهنالك من قال عكس ذلك تماما، فالشيخ الرئيس كان يمزج بين التصوف والفلسفة متأثرا بالأفلاطونية المحدثة، والمتصفح لكتاب الاشارات والتنبيهات يجد فيه فصول يتحدث فيها عن التصوف وطرق ممارسته ودرجاته، فنجده يتحدث عن اللذة الباطنية العقلية، وهي اعلى درجة وأعظم من اللذة الحسية. فالذي يصل الى هذه المرتبة سمي عارف وسعيد او صوفي كما ان رسائل ابن سينا ونصوصه في التصوف بلغت من الرمزية والعمق ما بلغته نصوص كبار الصوفية، حيث تكلم عن العشق والشوق ومقامات العارفين واحوالهم واخلاقهم وعن العرفان وعن اسرار الغيب والعلم اللدني ومراتب الوصول الى الحق.[3]

---

[1] : محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلسفة الاسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 ، ص 27

[*] **ابن سينا (980 م – 1037 م)** : هو ابو علي الحسين بن عبدو الله بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، ولد بأفشنة سنة 980 م، أشهر اطباء العرب ومن اعظم فلاسفتهم، يقال أنه حفظ القرآن و الادب العربي في العاشرة من عمره، وتعلم النحو ومبادئ الشريعة، وخاض غمار علم الرياضيات والطبيعيات والمنطق والميتافيزيقا ، ثم درس بعدها الطب على يد عيسى بن يحي حتى هرع اليه الاطباء يستفيدون من معارفه. طلب منه نوح بن منصور امير بخارى ان يشفيه من مرض الم به وبعد ان شفاه فتح له مكتبته، فنهل منها الفيلسوف، كان وزيرا لدى همذان، وبعد موت امير همذان لم يتفق ابن يسنيا مع ابنه فكاتب في السر عدوه أمير اصبهان، فانكشف و أودع في السجن. بعد سنتين هرب الى أصبهان ورافق الامير في اسفاره وحروبه. في همذان عجلته المنية سنة 1037 م. روني الفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1 ، ط1 ، 1992 ، ص29

ترك ابن سينا كتب ومؤلفات عديدة تختلف موضوعاتها من مؤلف إلى آخر، ومن أهمها: الإشارات والتنبيهات، القانون في الطب، الحكمة المشرقية، النجاة، الشفاء، وبعض الرسائل التي تختص بالتصوف كرسالة حي بن يقظان، رسالة الطير، رسالة العشق وغيرها. جورج طرابيش، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاعوتيون، المتصرفون) دار الطليعة، بيروت، ط 3، 2006 ، ص 29.

[2] : محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1997، ص 331.

[3] : بن عيسى خيرة، مقال بعنوان: ابن **سينا يلج باب التصوف نحو التنظير لعرفان عقلي**، جامعة ابي بكر بن بلقايد تلمسان، ص 76.

يميز ابن سينا بين الزاهد والعابد، فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، اما العابد فهو المواظب على العبادات المطيع لأوامر الشرع[1]. اما المتصوف العارف فهو المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره، وعبادته رياضة روحية [2]. وأشار ابن سينا في كتاب الاشارات ان العارف يصل الى مقامه بعد تطويع الارادة والاعتياد على رياضة النفس حتى تنساق النفس الامارة الى النفس المطمئنة.

المطلب الثاني: مراحل الطريق الصوفي

يعرض ابن سينا في رسالة سلامان وابسال مراحل الطريق الصوفي:

أولا: المرحلة الاولى

يكون العارف فيها مريدا، وهذه الدرجة يحققها الصوفي عن طريق الإرادة.

ثانيا: المرحلة الثانية

فيها تتخلص النفس من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها، وذلك بالرياضة النفسية والصوم وسماع الاصوات الهادئة والزهد (فيكون معرضا عن متاع الدنيا وطيباتها)، فاذا تخلصت النفس من البدن واتجهت الى الحب الالهي تحصل لها شروق الانوار الإلهية.

ثالثا: المرحلة الثالثة

فيها يزداد شروق الانوار حتى تصل الى السكينة، ثم تتطور الى مشاهدة الانوار العليا، وتصبح ذاته مرآة الألوهية وتسمى هذه بالوحدة لان مشاهدة ذاته هي مشاهدة الله[3]، وهذا ما يعرف بفكرة الحلول التي نجدها كذلك في افكار الكثير من الصوفية كابن عربي والحلاج، كما نجد هذه الافكار حتى في الفكر الهندي واليوناني وهذا ما يعكس فلسفة النصوص السينوية التي تجمع بين الجانب الروحي الاسلامي والجانب الفلسفي العقلي، وتعكس ايضا مدى تأثر ابن سينا بالفلسفات السابقة وبالأخص اليونانية.

---

[1] : محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص 332.

[2] : أبو العلا المقيتي، مقال بعنوان **الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا**، مجلة دعوة الحق، العدد 98-99.

[3] : ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، شرح نصرالدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص57.

يعتبر تصوف ابن سينا مسار يتبعه الشخص الزاهد العارف ليصل الى الحقيقة والكمال "مشتريا بمتاع الدنيا متاع الاخرة" [1]، حتى يترقى الى السعادة، وهذه المراتب والمراحل التي يذكرها ابن سينا هي ذاتها في الفلسفة الهندية لكنها بمسميات اخرى، كمرتبة الراهب وحارس الغابة والنرفانا.

نخلص الى ان تصوف ابن سينا تصوف نظري إذ لم يكن من اصحاب المشاهدات، والمكاشفات، والشطحات او تجارب ذوقية ولم يمارس حياة المجاهدة، وانما كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر[2].

المبحث الثاني: الحكمة المشرقية وعلاقتها بالتصوف

ان الحديث عن الحكمة المشرقية يدفعنا الى البحث عن المدرسة الاشراقية والتي يعد شهاب الدين السهروردي أحد روادها ومؤسسيها وان كانت جذورها تعود الى افلاطون، وسميت بهذا الاسم لأنهم يعتقدون ان المعرفة انما تحصل على اشراقها على النفس وهذا عن طريق مراحل من الرياضات الروحية [3].

المطلب الأول: مفهوم الإشراق

أولا: المفهوم اللغوي

الإشراق لغة يعني النور والاضاءة، فنقول اشرقت الشمس اي طلعت، حيث جاء في القران الكريم: (وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا)[4]، ونقول أشرق وجه فلان اي تلألأ حسنا وجمالا [5].

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي

مذهب الاشراق هو الذي يقرر ان المعرفة مصدرها الاشراق وهو شكل من اشكال الحدس. اما الفلسفة الاشراقية هي الفلسفة التي قال بها السهروردي ويقصد بالإشراق، اشراق الشمس عند طلوعها، او الظهور الصباحي للأنوار المعقولة التي تظهر للصوفية[6]، أما الاشراق في اصطلاح الحكماء فهو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الانفس الكاملة إذا تجردت عن المواد الجسمية.

---

[1] : **ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، مرجع سابق**، ص59.

[2] : محمد علي ابوا ريان، مرجع سبق ذكره، ص ص331-332.

[3] : علي طالب، **اضواء في طريق الفلسفة**، دار الولاء، بيروت، ط 1، بيروت، لبنان، 2017 ، ص 109.

[4] : **سورة الزمر**، الآية 69.

[5] : جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية و الفرنسية واللاتينية**، ج1، دار الكتب اللبناني، بيروت، 1982 ،ص93.

[6] : جميل صليبا، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص81.

ويمزج ابن سينا من حيث المفهوم بين معنى الحدس والاشراق، فالحدس معرفة عقلية تحدث حركة في النفس تستعين عليها بالتخيل، معتمدة على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة او هو معرفة مطلقة مباشرة تحصل عقب طلب وشوق [1].

الاشراق ينطلق من الروح الانسانية وهي عند ابن سينا مرآة للعقل والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الالهي، والناس متعادلون في هذا الاستعداد، معنى ذلك ان هناك تداخل بين الحدس والاشراق فقوة الحدس تساعد على صفاء الاشراق وصدقه.

ويقصد بالحكمة المشرقية إدراك حقائق العالم عن طريق الارادة والعقل، حيث كلما كان حدسه قويا أدرك حقائق العالم وعلل الظواهر بأدنى تأمل وهذا ما يصطلح عليه الصوفية بالاتحاد[2].

والحكمة المشرقية هي تلك الفلسفة الخاصة بابن سينا والتي يفصح فيها عن فكره الخاص غير ملتزم بالمشائية اليونانية المسيطرة على الفكر العربي الاسلامي.

يقول ابن سينا " أما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أو ما اشتغلنا به ولا يبعد ان يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائيين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائيين"[3].

المطلب الثاني: مميزات الفلسفة الإشراقية

ان المتأمل في فلسفة ابن سينا وخاصة الجانب الاشراقي منها يدرك ان ابن سينا كان له اتجاهان أحدهما مشهور أي ظاهر والاخر مستور، اما الجانب المستور منها فأراد ان يجعل من فلسفته لا تلائم عامة المشائيين فضلا عن جمهور المثقفين، وهذا ما جعله يستخدم الاسلوب الرمزي في عرض بعض آرائه الفلسفية الدقيقة [4].

[1] : مصطفى غالب، **في سبل موسوعة فلسفة ابن سينا**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1991، ص 37.

[2] : مصطفى غالب، مرجع سابق، ص 38.

[3] : ابن سينا، منطق المشرقيين، مطبعة المراد، القاهرة، 1910، ص 03.

[4] : إبراهيم محمد التركي، **مرجع سابق**، ص 244

خاصة ما هو مرتبط بأحوال النفس ودرجاتها في العرفان وهو بهذا يشبه افلاطون الذي اعتمد هو الاخر الاسلوب الرمزي، ويظهر ذلك جليا في محاورة الكهف، والتي كان الهدف منها بيان أهمية العالم المعقول ودوره باعتباره الجوهر، والعالم المحسوس باعتباره العرب، يبدو كذلك تأثر ابن سينا بفرقة اخوان الصفا، فهو يستعمل طريقتهم في التعبير وعلى الاخص الجانب الرمزي، كما لا يمكننا أن نتجاهل مدى تأثر ابن سينا بالفارابي فهو تلميذه وخليفته، حيث أنه يقر للفارابي بالسبق والأولوية، ويدين له بالخضوع والاستاذية. رغم ذلك حتى وإن كان للفارابي الافضلية في السبق فان لابن سينا الفضل في الايضاح والبيان[1]. أما من جاء بعد ابن سينا فنذكر أن ابن طفيل في قصة حي بن يقضان كان ينسج على منوال الشيخ الرئيس وكانت أفكاره شرح للحكمة المشرقية لابن سينا، وعلى هذا فإن الحكمة المشرقية أو الحكمة السيناوية اخذت عن الثقافات الشرقية كالأفلاطونية والاسماعيلية، وإخوان الصفاء وكثير من اراء الشرقيين وفلسفاتهم[2].

الفلسفة المشرقية (الحكمة المشرقية) هي عينها الاشراق وهي تمزج بين التصوف والزهد والتقرب للخالق سبحانه وتعالى والمعرفة من جهة أخرى، وهذه الاخيرة نور يقذفه الله فيشرق على قلب نقي طاهر هو قلب الصوفي، ترتسم المعقولات على قلب الانسان المريد العارف والناس متفاوتون في ذلك، اي في هذا الاستعداد لإشراق نور المعارف العقلية. ويمزج اشراق ابن سينا بين العقل والروح، أي بين الفلسفة والعبادة والزهد، فاذا بلغ الشخص هذه المرتبة أصبح يمتلك معرفة حدسية يكشف بها حقائق العالم وهذا ما يسمى بالحكمة المشرقية. وعليه فان ابن سينا فيلسوف عقلاني في المقام الاول فهو يجمع بين الصرامة العقلية والتصوف [3].

واخيرا فان لابن سينا فلسفته المشرقية المتميزة عن الافكار المشائية الأرسطية والافلاطونية المحدثة، لا مناقضة لها، بل تتجاوزها في طابعها الديني الروحي.

[1] : جعفر ال ياسين، **فلاسفة مسلمون واخوان الصفا الغزالي الشيرازي**، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1987، ص 109.

[2] : مرفت عزت بالي، **الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا**، دار البيان، بيروت، ط1، 1994، ص47.

[3] : مرفت عزت بالي، **مرجع سابق**، ص 97.

المبحث الثالث: الفلسفة الإشراقية السينوية

يعتبر ابن سينا من الفلاسفة الذين حاولوا الجمع بين الفلسفة والدين ولم يشتهر عند الأوروبيين مثلما اشتهر ابن رشد بشرح مذهب أرسطو، إلا أن تأثره بالفلسفة اليونانية خاصة كان أعمق وأبعد، فهو لم يقلد أرسطو حذو النقل بالنقل كما فعل ابن رشد، ولم يقيد نفسه بمذهب واحد، وإنما أخد من جميع المذاهب ما يناسبه، حيث كان يجمع بين علم اليونان وحكمة الشرق، فأقام مذهب سينوي خاص لجميع التيارات والأفكار، ليجمع بين الأفلاطونية والمشائية والأفلاطونية الحديثة والحكمة الفارسية والهندية والبابلية[1].

الحديث عن الفلسفة الإشراقية لابن سينا يجرنا حتما للبحث في فلسفته الإلهية، هذه الفلسفة التي كانت موضوع مناقشات لدى فلاسفة العصور الوسطى، هذه الفلسفة الميتافيزيقية التي تختص في البحث في وجود الله وصفة العلة الأولى للوجود [2].

ويعرف ابن سينا العلم الالهي بأنه العلم الذي تدرس فيه العلل الأولى للوجود المادي والمعقول وما يتعلق بهما، فعلة العلل ومبدأ المبادئ هو الله [3].

المطلب الأول: الجانب الإشراقي في الوصول إلى الله

أولا: رأيه في الواجب والممكن

يقسم ابن سينا الوجود الى قسمين: أحدهما ممكن والآخر واجب وهذه الفكرة اخذها الشيخ الرئيس عن الفارابي، وقد جاء في كتاب النجاة قوله: " لا شك ان هناك وجودا، وهذا الوجود ينقسم الى واجب وممكن، أما الواجب الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، و أما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال و معنى ذلك أن الواجب الوجود هو الضروري للوجود، و الممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، اي لا في وجوده و لا في عدمه" [4].

---

[1] : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص2017

[2] : رجاء أحمد علي، **الفلسفة الإسلامية**، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، ط1، 2012، ص 110.

[3] : مرفت عزت بالي، **مرجع سابق**، ص 382.

[4] : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص 2017.

ومعنى هذا الكلام أن واجب الوجود هو الذي تقتضي طبيعته ان يكون موجودا، فإذا اعتبرنا غير موجود حصل من ذلك استحالة. فيكون هو القوة التي تعطي الأشياء وجودها، فإذا زال حدث امتناع وجود هذه الأشياء[1] فواجب الوجود يكون بذاته واجب أو بغيره، حيث أن واجب الوجود بذاته هو الذي لا تستطيع أن نتصور عدمه، أما واجب الوجود بغيره فهو الذي يكسب وجوده عن مبدأ خارج عن ذاته.

الله مثلا واجب الوجود بذاته، لأنه لا يحتاج الى شيء أخر لكي يكسبه الوجود، ولو أحذنا مثالا ظاهرة الاحتراق فهي واجبة بغيرها لأنها تحتاج الى القوة المحرقة والقوة المحترقة[2] .

ومن هذا فإن حسب رأي الشيخ الرئيس فإن الله سبحانه وتعالى يكون واجب بذاته في حين الموجودات التي وجدت عنه هي ممكنة بذاتها، ويمكن التمييز بين الواجب والممكن كذلك من حيث الضرورة لغيره فالواجب ضروري لغيره وقائم بذاته أما ممكن الوجود فقد يكون علة لغيره، فالموجودات تكون واجبة الوجود وتكون كذلك ممكنة الوجود لأن المعلول واجب بالعلة إلا أنه بذاته ممكن ولما كان الله تعالى هو العلة لوجود الموجودات كانت الموجودات ممكنة بذاتها واجبة بالله [3].

وقد قسم ابن سينا هذه المعاني الى ثلاثة أقسام:

1- الممكن بذاته: وهو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بل يستوي فيه الوجود والعدم.

2- الواجب لغيره الممكن بذاته وهو يشمل جميع الأشياء الموجودة في العالم.

3- الواجب بذاته وهو الله.

معنى ذلك ان الوجود ثلاث مراتب أدناها الممكن بذاته وأعلاها الواجب بذاته. حيث يقول ابن سينا في كتاب الاشارات والتنبيهات " كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنه إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل لها لا محالة طرفا. وإن ظهر انه كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته" [4].

[1] : يوسف فرحات، **الفلسفة الاسلامية وإعلامها**، الناشر: ترادم كسيم جونيف، ط 1، 1986، ص 103.
[2] : جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص 220.
[3] : مصطفى غالب، **فلاسفة من الشرق والغرب**، منشورات حامد، بيروت، ط 1، 1968، ص 72.
[4] : ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مرجع سابق، ص27.

ثانيا: إثبات واجب الوجود

تتعدد وتختلف طرق اثبات وجود الله لدى الفلاسفة طبعا باختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ومعتقداتهم، لكنها تنطلق من منطلق واحد وهو الله باعتباره واجب الوجود والعلة الاولى التي لا عله فوقها ولا تحتاج إلى عله أخرى لوجودها.

ولابن سينا عدة أدلة على إثبات وجود الله أهمها تلك التي تتسند على فكرة واجب الوجود وممكن الوجود، وهناك أدلة اخرى تقوم على العلة الفاعلة والعلة الغائية، ويظهر لنا جليا في هذه الادلة مدى تأثر ابن سينا بالفلسفة الارسطية. ويرى الشيخ الرئيس ان التأمل العقلي في الوجود يؤدي إلى إثبات واجب الوجود[1]. حيث يقول: "واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ، الكل هو ذات ولا يمكن ان يكون متكثرا أو متحيزا أو منقوصا لسبب في ذاته، أو مبنيا في ذاته ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلا على أن يكون فوقه ... هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ... وأول ما يبدع عنه عالم العقل..."[2].ولإثبات وجوده سبحانه وتعالى يقدم لنا الشيخ الرئيس دليلين:

الدليل الاول: يصوغه ابن سينا في صورة منطقية رائعة حيث يقول " كل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجب فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكن فإن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود[3]، أي أن جميع الممكنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود بذاتها وهي العلة الأولى، فالعلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية له.

الدليل الثاني: وهو مرتبط بالغائية، كل موجود وكل متحرك يتحرك لغاية ما والغايات مرتبطة ببعضها البعض لكنها تنتهي إلى غاية واحدة وهذه الغاية لا غاية لها، والتي تعود ثانية الى واجب الوجود وهو الله.

ومعنى ذلك أن الدليل الأول او الثاني ينتهيان في نهاية واحدة وهي أن الواجب الوجود لا وجود فوقه ولا علة له وان الغاية تنتهي في غاية لا غاية لها وهي نفس المقدمة السابقة متعلقة بالواجب الوجود أي الله سبحانه وتعالى. ونخلص كذلك أن كلا الدليلين يسلمان بوجود الشيء المراد اثباته قبل البرهان عليه، إذ يقول ابن سينا

[1] : فتح الله خليف، **فلسفة الاسلام (ابن سينا – الغزلي –الرازي)**، دار الجامعات الاسكندرية، 1976، ص 47.

[2] : برانارد كارادفو، **ابن سينا**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020، ص154/153.

[3] : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص 2032.

في كتاب الشفاء: "واجب الوجود لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء"[1]. ويمكن من هذا أيضا أن نستنتج ان دليل ابن سينا استنتاجي تنازلي من الأعلى واجب الوجود نحو المخلوقات أي الأدنى، الأعلى هو واجب الوجود وهو الله والادنى هو واجب الوجود بغيره أي المخلوقات أو الممكن الوجود الذي يدرك وفق مبدأ الغائية[2].

هذه الأدلة التي يقدمها الشيخ الرئيس يغلب عليها الطابع العقلي المنطقي ولا تخلو من الاستدلالات التي نجدها في فلسفة المعلم الأول أرسطو ولا غرابة في ذلك وابن سينا من أكثر المتأثرين به. ولكن الشيخ الرئيس وبحكم اطلاعه على معظم الفلسفات السابقة والمعاصرة له نجده دائما يتجاوز أفكارهم فقد تجاوز العقلانية الارسطية في إثبات وجود الله بنزعته الصوفية الإشراقية فهو يسلك أيضا طريقا حدسيا حيث يتخذ من النفس وسيلة لإثبات واجب الوجود، ومعرفة الله عنده تتجاوز فيه النفس المحسوس إلى المعقول من أجل أن تحيا حياة التأمل وأن تنسج في النهاية انتشار الاشعة الصادرة عن النور الأسمى، لهذا تصبح النفس الإنسانية مجلوة بلا عيب ينعكس عليها الإشراق الإلهي[3].

ومن صفات واجب الوجود أنه المبدأ الأول ليس له علة وأن ماهيته وانيته شيء واحد، وهو مبرأ من كل امكان لا يتوقف وجوده على غيره، وهو واحد في جميع الوجوه بسيط تام ثابت لا يتغير، وهو أيضا أزلي وأبدي لا حد له. كما أنه حق محض وخير محض وهو عقل وعاقل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق[4]. ومن الضروري الحديث أثناء دراستنا لإثبات وجود الله عند ابن سينا الاشارة الى نظرية الفيض والتي تصنف ضمن الاهيته والتي يرى فيها الدارسون مجرد شرح لما قاله المعلم الثاني الفارابي في هذا الموضوع. فالعلم يفيض عن الله الذي هو واجب الوجود بذاته وهو واحد وعقل لعقل ذاته، وهو علة أولى لكل موجود ممكن بذاته وواجب بغيره حيث قال ابن سينا في كتاب النجاة "ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد .... فالمعلول الاول عقل محض لأنه صورة لا في مادة وهو أول العقول المفارقة "[5].

---

[1] : جميل صليبا، مرجع سابق، ص 224.

[2] : محمد ابراهيم صقر، **مشكلات فلسفية**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص 58.

[3] : مرفت عزت بالي، **مرجع سابق**، ص 399.

[4] : جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص ص 224 – 227.

[5] : جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص 232

المطلب الثاني: الجانب الإشراقي في ترقي النفس

لقد بحث الفلاسفة منذ القديم في امر النفس واختلفوا في طبيعتها، سواء الاغريق منهم او المسلمون فمنهم من اعتبرها جوهر روحاني يبقى بعد الموت وبعضهم قال انها صورة مادية متعلقة بالبدن والبعض وقف وموقفا وسطا بين هذين الرأيين.

ويعد ابن سينا أكثر فلاسفة الاسلام اهتماما بأمر النفس وصنف فيها، وفي معرفتها، ومعرفة احوالها، وجوهريتها وعلاقتها بالبدن وبقائها وصنف فيها عدة رسائل وخصها ببحوث مطولة في كتاب الشفاء، والنجاة، والاشارات والتنبيهات[1]، وعليه ما علاقة الاشراق بترقي النفس؟

يرى ابن سينا على غرار أرسطو وافلاطون ان الانسان مركب من مادة وصورة كغيره من الكائنات وهذا ما يعرف بثنائية الروح والبدن، فالبدن يمثل الجانب المادي، والنفس او الروح -كما يسميها أحيانا- هي الصورة وهذا المفهوم برز بشكل واضح في فلسفة ارسطو، وكذلك في فلسفة الفارابي والتي اخذ منها ابن سينا الكثير من آرائه وافكاره إلا انه تجاوزها ايجازا ووضوحا[2].

ويعتبر الشيخ الرئيس من الفلاسفة الذين قالوا بمغايرة النفس للبدن وأنها جوهر روحاني[3]، فهي جوهر تدرك المعقولات ولا توصف بصفات الجسم تدرك الكليات كما تدرك ذاتها بغير الة جسمانية[4]، واستطاع الشيخ الرئيس عن طريق البرهان والمطابقة ان يبرهن على روحانية النفس في ادراكها للمعقولات لأنه لو كانت متعلقة بالمادي (البدن) لكانت عرضة للخطأ كون البدن من صفاته التحلل والفناء والتعدد، في حين النفس ثابتة وواحدة وباقية فهي لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلا[5].

كما ان افعالها ووظائفها عبارة عن كمالات وهي الكمال الاول لذلك هو يعرفها بقوله: "كمال اول لجسم طبيعي الي له ان يفعل افعال الحياة".

---

[1] : جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص 239

[2] : حامد إبراهيم، **نظرية النفس بين ارسطو وابن سينا**، مجلة جامعية، دمشق، ج 19، 2003، ص 2/1

[3] : محمد كاظم طريحي، **ابن سينا بحث وتحقيق**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2009، ص 132

[4] : محمد خير حسني عرقوسي وحسن ملا عثمان، **الدرسات النفسية عند المسلمين: ابن سينا والنفس الإنسانية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1982، ص 115

[5] : مصطفى غالب، **مرجع سابق**، ص 105

و يستفيض ابن سينا في حديثه عن النفس باستدلالات منطقية متجاوزا جميع من سبقه، كيف لا وهو الفيلسوف والطبيب و الشاعر، فهو لا يعتبر النفس صورة للبدن لأنه يجعل مصيرها تابع لمصير البدن، فهي مستقلة عنه قادرة عن البقاء بمعزل عنه والجسم محتاج اليها لكنها لا تحتاجه، ومتى استقل الجسم عنها تغير واصبح شبحا من الاشباح [1]، في حين ان انفصال النفس عن البدن يجعلها ترتقي الى العالم العلوي فهي جوهر قائم بذاته والاسنان يدرك بالحدس ويشعر ان هناك نفس تحركه وتشاهد الجسم وهو يحس ولكن ما يحركها تلك الارادة او الطاقة الروحية الفعالة في البدن[2].

ويقسم ابن سينا النفس البشرية الى ثلاثة اقسام:

- اما ان تكون كاملة في العلم والعمل
- اما ان تكون ناقصة في العلم والعمل
- واما ان تكون كاملة في احداها ناقصة في الاخرى

وهذا التقسيم وارد في القران الكريم لقوله تعالى: (فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)[3].

ويؤكد الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات والتنبيهات على ان وجود النفس وادراكها امر بديهي لا يحتاج الى برهان، وأوضح الادراكات إدراك الاسنان لذاته فيقول: "ارجع لنفسك وتامل ان كنت صحيحا، بل وعلى بعض احوالك غيرها، بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي ان يكون هذا للمستبصر. حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة الا لعقل او هيئة، وفروض انها على جملة من الوضع والهيأة، لا تبصر أجزائها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومطلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها" [4].

---

[1] : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص 245.

[2] : جميل صليبا، **من افلاطون الى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية**، دار الاندلس، ط 4، ص 103.

[3] : **السورة الواقعة**، الآية 09-11.

[4] : ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مرجع سابق، ص243-245.

اما عن علاقة النفس بالمعرفة ومعرفة الله تعالى ففي هذا الحال يبدو الجانب الاشراقي لابن سينا، وقد ذكرنا سابقا ان معرفة الذات لذاتها بتم مباشرة بطريقة حدسية.

ويرى الشيخ الرئيس ان معرفتنا بالنفس تقودنا الى معرفتنا بالله، والتي هي مصدر السعادة في الدنيا والاخرة، لأنه من عرف نفسه عرف ربه ويستشهد ابن سينا من القران الكريم (نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ)[1] يعني ان ادراكنا لذواتنا يساعدنا على معرفة الله سبحانه وتعالى، والعكس إذا انغمست النفس في ملذات وشهوات البدن نسيت ذاتها ونسيت الله. وقد جاء في شعره:

خير النفوس العارفات ذواتها * * * وحقيق كميات ماهياتها

وبم الذي حلت؟.. ومم تكونت * * * أعضاء بنيتها على هيئاتها

نفس النبات، ونفس حي ركبا * * * هلا كذا سماته كسماتها

يا للرجال لعظم رزء لم تزل * * * منه النفوس تخب في ظلماتها [2]

والنفس الإنسانية تسعى الى الوصول الى سمو المعارف والى معرفة الله سبحانه وتعالى ولتحقيق الاتصال بالعقل الفعال، كان لابد عليها من بذل الجهد وان تسلك سبل الرياضة الاشراقية الصوفية، وذلك من خلال التخلص من ادران البدن وطلبات الحس [3] وكلما استطاعت النفس ان ترتقي في هذا المسلك كلما فاضت عليها الأفعال المنسوبة الى الروح القدسي.

وقد اعتمد ابن سينا الأسلوب الرمزي في رسالة سلمان وابسال وقصة الطير، وفيها يذكر طرق ترقي النفس وارتقائها واكتسابها للعلوم، فيذكر في رسالة سلمان وابسال ان اول درجات العارف هي الإرادة، وفي المرحلة الثانية تسعى النفس للتخلص من العوائق الخارجية وذلك بالرياضة النفسية والصوم وهكذا حتى تتخلص من البدن وتتجه نحو الحب الإلهي[4]. وبالزهد وقمع شوائب المحسوسات تحصيل النفس على ملكة مشاهدة الانوار وتصبح ذاته مرآة للألوهية.

[1] : سورة الحشر، الآية 19.

[2] : محمد خير حسن عرقوسي وحسن ملا عثمان، مرجع سابق، ص 118.

[3] : مرفت عزة بالي، مرجع سابق، ص 325

[4] : ابراهيم محمد تركي، مرجع سابق، ص 241.

شبه ابن سينا الفيلسوف الصوفي في قصة الطير، بالطير التي تطير نفسه من العالم السفلي الى العالم العلوي حتى تتخلص من شوائب البدن، واعتماد رمز الطير لان الطير ان تجاوز للعالم الأرضي المادي، ارتقى للعالم الروحاني العلوي.

وهنا يبدو أثر الفلسفة اليونانية وبالأخص محاورة الكهف لأفلاطون، والتي يميز فيها بين عالم الظلال وعالم الحس، ويظهر كذلك تأثر ابن سينا بفلسفة الفارابي الذي يعتمد هو الاخر هذا الأسلوب الرمزي.

وعلى غرار باقي المتصوفون يحدد لنا ابن سينا بعض الخطوات تسلكها النفس اثناء المجاهدة والرياضة الروحية:

_عليها أولا الاتجاه الى الله عز وجل والابتعاد عن ملذات الدنيا.

_اخضاع النفس الامارة بالسوء المتأثرة بالحس الى النفس المطمئنة.

_اضعاف القوى النزوعية التي تتصل بالجانب المادي.

خلاصة الفصل

ننتهي من خلال عناصر هذا الفصل، إلى أن الشيخ الرئيس ليس ذلك العابد الزاهد المنطوي في صومعة أو معبد وإنما هو الصوفي المعتدل المتعقل، فهو رجل علم وعمل وعبادة. ثم إن تصوفه يقرب العبد بالخالق بالقدر الذي يجعل المعارف تفيض على قلبه إشراقه وعلى قدر ترقي النفس وتجاوزها نزوات البدن، عرفت الخالق أو واجب الوجود وتحقق لها المبتغى وهو إشراق نور العلم والمعرفة.

الفصل الثالث

الإشراق عند ابن سينا

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: نظرية الإشراق عند ابن سينا**
  - **المطلب الأول:** المعرفة الحسية والمعرفة العقلية
  - **المطلب الثاني:** المعرفة الإشراقية
- **المبحث الثاني: مراتب العارفين ودرجاتهم**
  - **المطلب الأول:** الإرادة
  - **المطلب الثاني:** الرياضة
  - **المطلب الثالث:** الوقت
  - **المطلب الرابع:** الوصول التام
- **المبحث الثالث: السعادة السينوية**
  - **المطلب الأول:** السعادة من المنظور الصوفي
  - **المطلب الثاني:** مراتب حصول السعادة
- **خلاصة الفصل**

تمهيد

ما يعرف على شخصية الشيخ الرئيس أنه كان بارعا في مختلف العلوم، فقد اطلع على جلها منذ صغر سنه، فهو طبيب في السابع عشر من عمره وفقيه في سن العشرين، لكن اطلاعه على الفلسفة اليونانية خاصة وولوجه باب التصوف جعل فكره متميز، وقد أخذ هذا الأخير القسط الأوفر في حياته الفكرية، واستطاع أن يمزج بينه وبين النزعة العقلية التي جعلته يحمل روحا إشراقية نورانية مغايرة لغيره من المتصوفة.

فما هي طبيعة المعرفة الإشراقية لدى ابن سينا؟

المبحث الأول: نظرية الإشراق عند ابن سينا

إن البحث في نظرية الإشراق عند الشيخ الرئيس هو بحث في نظرية المعرفة وهو من أقدم المباحث الفلسفية، إذ يتناول مصادر المعرفة وطرقها ووسائلها ومناهجها وقد كان لفلاسفة اليونان السبق في ذلك. وقد شهد النتاج العلمي والتراث الفكري الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية جهودا متميزة في هذا الباب وكان من روادها الكندي والفارابي واخوان الصفا والخوارزمي وغيرهم، فقسم هؤلاء العلوم وصنفوها وبحثوا في وسائل المعرفة وطرقها على غرار ما قال به اليونان، لكن الشيخ الرئيس كان متميزا فكان تقسيمه للعلوم وتصنيفه أوضح وأدق، حيث استطاع أن يعدل آراء الكثير ممن سبقوه وتجاوزها في بعض الأحيان.

إن ما أضافه ابن سينا وما جعله متميزا يتمثل في مزجه بين التصوف والمعرفة، لذلك كانت بدايته الاهتمام بباطن النفس لأنها الأساس في تلقي المعرفة، ثم انتقل للبحث في حقيقة الشريعة، ورأى أنها ليست مجرد إعمال الجوارح وإنما هي رياضة للنفس عن طريق الزهد والعبادة، ومن ثمة الوصول للمعرفة. هذه الأخيرة تحصل بالوحي والإلهام، وإدراك العالم العلوي يحصل بالذوق والشعور.

هذا الشكل من المعرفة الذي منبعه الوحي والإلهام هو ما يسميه الشيخ الرئيس بالإشراق، حيث جعل منه نظرية في المعرفة وسبيلا لتلقي الحكمة.

المطلب الأول: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

المعرفة الحسية هي إدراك ظاهري بواسطة الحواس، وتكون من خلال إدراك باطني عن طريق الحس المشترك والقوى المصورة والمخيلة الواهمة والحافظة، اما المعرفة العقلية فهي القدرة على إدراك المفاهيم الكلية المجردة عن المادة كالرياضيات والالهيات، وإدراك الصور المتلبسة في المادة كمعاني الحرارة والبرودة والاشكال والألوان[1]، ويقسم ابن سينا الحس الانساني الى حس ظاهر واخر باطن، حيث يقول: "والقوة المدركة، أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس، وأما في الباطن فهي الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة والمتوهمة والمتذكرة" [2].

[1] : علي طالب، **مرجع سابق**، ص120.

[2] : ابن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص36.

الادراك الحسي الظاهر حسب الشيخ الرئيس ينطلق من الحواس الخمس الظاهرة، اما الإحساس الباطن فيحدث في الحواس الباطنة. والادراك قد يكون حسيا او عقليا حسب طبيعة المدركات، تنتقل المحسوسات في الادراك الحسي الظاهر الى النفس من العالم الخارجي وذلك عن طريق وسائل الحس الظاهرة التي يرتبها ابن سينا من الابسط الى المركب (اللمس_ الذوق _الشم_ السمع _البصر)، والحس مرتبط حسب ابن سينا بوجود المحسوس ويغيب بغيابه، فهو يأخذ الصورة عن المادة مع اللواحق المادية من الكم والكيف والاين والوضع، ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ. [1]

اما الادراك الحسي الباطن فهو مختلف، فاذا كان من الضروري حضور المحسوس الخارجي في حدوث الإحساس، فان الامر متميز عنه في الادراك الحسي الباطني، فهو قوة تدرك من الداخل ويمكن ان تحصل في غياب المحسوسات كظهور الاحلام اثناء النوم، ففي هذه الحالة تكون الحواس الظاهرة معطلة ويكون عمل التخيل نشيطا [2].

ويكمن الفرق بين الإحساس الباطن والظاهر في طبيعة انفعاليهما، فلا يطبق على الحواس الظاهرة ما يطبق على الحواس الباطنة، إذ أن الحواس الظاهرة ذكرناها سابقا وهي عامة لدى جميع الكائنات، اما الحواس الباطنة تشتمل على خمس قدرات يسميها بالحس المشترك او الفنطاسيا، كالمصورة والمتخيلة والوهم والحافظة او الذاكرة، وهذه القدرات تدرك صور الأشياء لا مادتها[3].

الحس المشترك عبارة عن قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ، تستقبل جميع الصور المنطقية في الحواس الخمس المؤدية اليها [4]، أي الحس الباطن هو المركز الذي يؤول جميع الاحساسات.

الجهاز الادراكي او الملكة الادراكية لدى ابن سينا معقدة ومتداخلة، والتي يعطي فيها للمخيلة الدور الأهم ويحدد هذه القوة الادراكية على هذا النحو:

– قوة الفنطاسيا (الحس المشترك): أشرنا اليها سابقا ودورها استقبال الصورة الخارجية الحاصلة عن طريق الحس.

– الخيال او المصورة: تقوم بحفظ الصور التي انطبعت في الفنطاسيا وتبقى هذه الصور حتى مع غياب المحسوسات. حيث يشبه دورها دور الذاكرة.

[1] : مصطفى غالب، مرجع سابق، ص 126.

[2] : مصطفى غالب، نفس المرجع، ص 133.

[3] : محمود زيدان، **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص103.

[4] : ابن سينا، **الفن السادس من الطبيعيات – كتاب الشفاء**، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1988، ص ص 45 -46.

– القوة المتخيلة: وظيفتها التركيب والتفصيل والتأليف، فقد تؤلف بين ما يحصل عن عالم الحس، او تألف صور خيالية إبداعية كالإنسان المجنح مثلا.

– القوة الوهمية: وهي ما يسميه ابو حامد الغزالي الادراك الحسي، وهي نوع من أنواع الإدراك العقلي يمزج بين الغريزة والتجربة، كإدراك الشاة لخطر الذئب.

– القوة الحافظة او الذاكرة: مقرها التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة.[1]

وعليه هناك صنفان من الادراك الحسي، أحدهما ظاهر او خارجي تنقله الحواس الخمس، وآخر باطني تقوم المخيلة بالدور الأساسي فيه. والمخيلة كما جاء في كتاب الإشارات والتنبيهات، قادرة على محاكاة المعقولات، كما لها القدرة على تمثل الأخلاق والفضائل والمنافع، ولها أهمية أعلى تكمن في استنتاج الحدود الوسطى بين الأفكار التي لها دور يشبه الحدس لكنه حدس صوفي اشراقي يزداد صفاء واشراقا كلما كانت النفس مترفعة عن النزوات والشهوات، وهذه الحالة نجدها عند الأنبياء[2].

اما دور العقل فهو قوة تأخذ الصور اخذا مجردا عن المادة من كل جهة، وتفرزها عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي، والعقل ينزع الصور من المحسوسات الجزئية، ثم ينظمها بحسب المعقولات الأولى[3]. وينتقل العقل من مستوى لآخر حتى يصل الى العقل المستفاد وذلك عن طريق العقل الفعال، الذي بدوره يمكّن من الانتقال من القوة الى الفعل. والعلوم تحصل اما عن طريق التعلم والتجربة او عن طريق الحدس، وهذا الأخير قوي الاستعداد والقبول للمعرفة، كما انه يوجد تفاوت في الحدوس، فهناك من تكون حدوسه كبيرة والبعض حدوسه قليلة [4]، معنى ذلك ان الناس متفاوتون في امتلاك المعرفة، فهناك من تتناقص حدوسه وهناك من تكثر، وهذا الاخير تمتاز نفسه بشدة الصفاء حتى يرتقي الى العقل الفعال فتشرق عليه الصور العقلية اشراقا، وهذه الحالة هي ما تسمى بالعقل القدسي.

---

[1] : مراد واحد، **مجلة دراسات إنسانية واجتماعية**، جامعة وهران 02، العدد 01، تاريخ النشر– 2013\01\16، **مقال بعنوان الابعاد الإيديولوجية للخيال في النص الاشراقي عند ابن سينا**، ص 145.

[2] : مراد واحد، نفس المرجع، ص 146

[3] : جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص 258

[4] : جميل صليبا، **نفس المرجع**، ص 259

وقسم أيضا ابن سينا الادراك العقلي الى مجموعة قوى: قوة عاملة وأخرى عالمة، أي قوة عملية وأخرى نظرية. اما القوة العاملة او العملية، فهي تلك التي لها علاقة بالبدن وهي ذات طبيعة حركية حركيتها مرتبطة بجملة الانفعالات الخاصة بالبدن، وهي التي تؤسس ما سمي بالعقل العملي حيث أنه هو من يسير البدن ويصدر عليه الاحكام بالفعل او الترك. اما القوة النظرية او العالمة، فهي مجردة عن المادة او علائقها، إذ يقول: "هي القوة التي من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فاذا كانت مجردة بذاتها فذاك، وان لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريد إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة"[1]. اذن دور هذه القوة هو تجريد الصورة الكلية المجردة عن المادة، فهي تهتم بحركة الذهن في مجال المعقولات. يقسم الشيخ الرئيس ابن سينا العقل البشري الى خمس مراتب:

-العقل الهيولاني: وهو العقل الموجود بالقوة ولم يصل الى درجة الفعلية، كقوة الطفل على الكتابة.

-العقل الممكن: هو الذي يمكن من اكتساب مهارات بلا وسائط، كمعرفة الطفل للحروف دون معرفة الكتابة.

-العقل المنفعل: العقل الذي يدرك ماهية الموجودات والتي يستعيدها متى شاء.

-العقل المستفاد: هو الذي اكتملت لديه الصور المعقولة حتى أصبح يعقلها ويعلم انه يعقلها.

-العقل القدسي: وهو عقل خاص بالأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين وصلوا الى خالص المعرفة الإلهية، وهي عبارة عن نور يلج الذهن دفعة واحدة (الحدس)[2].

وهذه العقول سلسلة مترابطة فيما بينها من الأدنى الى الأعلى، وان كان كل عقل هو عقل بالقوة بالنسبة لما فوقه، وعقل بالفعل بالنسبة لما دونه، فالعقل الهيولاني صفحة بيضاء يكون استعدادا للمعرفة، فوقه العقل بالملكة وهو صورة له يزيده في اكتسابه للقضايا البديهية، وعند ادراكه هذه المعرفة يصبح عقلا مستفادا و جميع هذه العقول هي في حاجة الى العقل الفعال، فهو اعلى مرتبة واسمى مكانة، وهو لا يتحقق الا لدى عدد قليل من الناس، وهم الذين ترقى حدوسهم لبلوغ الادراك الصوفي والاتصال بالعالم الخارجي وتصبح المعقولات تفيض على العقل لديهم فيضا[3].

[1] : ابن سينا، **النجاة، ق 2 في الطبيعيات، المقالة السادسة من النفس الناطقة، مرجع سابق**، ص 137.

[2] : علي طالب، **مرجع سابق**، ص ص 132- 133.

[3] : محمود قاسم، **في النفس والعقل لدي فلاسفة الاغريق والإسلام**، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط 04، 1969، ص 21.

المطلب الثاني: المعرفة الإشراقية

رأينا سابقا كيف تحصل المعرفة وكيف يميز ابن سينا بين العقول ويحدد مراتبها، ولاحظنا انه انتهى الى ان اعلاها وهو ما سمي بالعقل الفعال او العقل القدسي والذي تفيض عليه المعاني فيضا، بحيث أن هذه المعرفة تسمى بالإشراقية، وهي نوع من الالهام القائم على التصوف، او فيض إلهي او اشراق روحي على صفحة النفس[1].

نشأت الفلسفة الاشراقية في القرن الثاني عشر وكان لها اثر قوي على الفلسفة الإسلامية وبالأخص الفلاسفة الفرس، حيث يرى بعض الاشراقيون ان أفكار ارسطو ومن سار على منهجه ضال فكره كابن سينا، لذلك حاولوا تطوير رؤيتهم للواقع وفق مبدا ان الماهية اهم من الوجود، والمعرفة البديهية اكثر أهمية من المعرفة العلمية، مستخدمين مفهوم النور كونه وسيلة لاستكشاف الروابط بين نور الانوار (الله) وبين خلقه، ويميز ابن سينا بين المعرفة العقلية والاشراقية في كون العقلية تدرك بالقياس والمنطق في حين ان الاشراقية تدرك بالاستشعار والبصيرة الباطنية.

ومثلما رأينا سابقا فان الشيخ الرئيس، يمزج بين الدين والفلسفة معتمدا التأويل الرمزي للقران الكريم فالمعرفة نور والله هو نور السماوات والأرض لذلك نجده يفسر سورة النور في قوله تعالى: (ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ) [2]. على هذا النحو:

- النور هو الخير وهو يفيض بالعلم على قلب العابد الزاهد.
- المشكاة هي العقل الهيولاني وهو استعداد للإدراك.
- المصباح هو العقل المستفاد.
- الزجاجة هي واسطة العقل الفعال بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل.
- شجرة مباركة زيتونة هي القوة الفكرية التي هي مادة الأفعال العقلية [3].

[1] : علي طالب، **مرجع سابق**، ص 133.

[2] : سورة النور، الآية 35.

3 : عبد الحميد خطاب، **مرجع سابق**، ص 126

وهذه المفاهيم نجدها في فلسفة ارسطو وافلاطون والفارابي، لكن الشيخ الرئيس غيّر وأضفى عليها البعد الديني. كما يتميز ابن سينا على الفلاسفة السالف ذكرهم في الطريقة التي يتحصل بها الانسان على المعرفة، والذي يختلف عن انسان ارسطو وافلاطون، فهو ذلك المؤمن العابد الزاهد المتعلق بخالقه سبحان وتعالى، والمعرفة السينوية اما تكون بالفكرة او بالحدس، إذ يقول ابن سينا "فالفكرة حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الامر يطلب بها الحد الوسط او ما تجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما أنبتت"[1].

ويقصد بذلك ان المعرفة عبارة عن فكرة تنتقل من المجهول الى المعلوم بالاعتماد على المخيلة او المعارف المخزونة سابقا، وقد تحصل المعرفة بالحدس وهو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوته وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ التعليم الحدس لان الاشياء تنتهي الى الحدوس [2]، والحدس نوعان حدس دون طلب أي حدس الأمور دون طلب سابق ورغبة وهو الحدس المطلق، وحدس بطلب وشوق [3].

ويظهر جليا ان الحدس السينوي مرتبط بالمعرفة الاشراقية، أي بالتصوف، أي ان المعرفة هي اشراقات على العقل؛ هذا العقل المتعلق بالنفس الزاهدة العابدة، لذلك نجدها ترتقي في مدارج المعرفة كلما جاهدت نزوات الحس، وقد جاء في كتاب النجاة ان الانسان الأكثر حدسا واسرعه وايقنه، هو ذلك الانسان مؤيد النفس بشدة الصفاء[4] وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، فهو الذي يشتعل حدسا أي قبولا لإلهام العقل الفعال، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال.

يتفاوت الناس في الاستعداد لإشراق المعقولات عليهم، فمنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء قوي الحدس واضح الكشف لا يحتاج الى عناء كبير في الاتصال بالعقل الفعال فتراه كأنه يعرف كل شيء وكأنّ فيه روحا قدسية لا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن[5]، ومنهم من يكون حدسه ضعيفا توزعه الحواس. كما ان وظيفة العقل الفعال هو فيضه على النفس الإنسانية النقية الطاهرة الخالية من شوائب الحس ونزوات البدن وهذا لا يحدث لاي انسان بل للحكماء فقط.

1 : **ابن سينا، الاشارات والتنبيهات**، مرجع سابق، ص 393

2 : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق**، ص 271

3 : أيوب ايوب، **الخبرة البشرية الأسطورة التصوف الفلسفة العلم**، دار رام للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ط02، 2007، ص 130

4 : جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق**، ص 272

5 : مصطفى غالب، **في سبيل موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص 38

ويعتقد الشيخ الرئيس ان الاشراق ينطلق من الروح الإنسانية التي يعتبرها مرآة والعقل النظري عقالها، والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترسم الأشياء في المرايا. ويمكن ان نوجز كل ما ذكرناه في قول الشيخ الرئيس، "قد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتعل حدسا أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم الصور التي في العقل الفعال وهذا ضرب من النبوة بل قوة النبوة والأولى ان نسمي هذه القوة قوة قدسية وهي اعلى مراتب القوى الإنسانية فربما يفيض عليها وعلى المخيلة من روح القدس معقول، تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة او كلمات مسموعة[1]."

ومنه فان المعرفة لدى ابن سينا لها اتجاهان اتجاه مشائي وآخر اشراقي، ينهل الشيخ الرئيس أحيانا من فلاسفة اليونان والفارابي، ونجده أحيانا ذلك الفيلسوف الصوفي المتميز وذلك العالم والطبيب الذي يغوص في أعماق النفس الإنسانية مبرزا مكنوناتها ومكوناتها وكيفية اكتسابها للعلم والمعرفة، فهو في فلسفته المشائية يخاطب العامة من الناس وفي فلسفته الاشراقية يخاطب الخاصة والصفوة من الناس.

المبحث الثاني: مراتب العارفين ودرجاتهم

يعرّف ابن سينا العارف بانه "المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره". وهو انسان طلق الوجه، فرح بالحق، مبتسم يسوي بين الناس بعيدا عن التكبر، وغيرها من الصفات المستوحاة من القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم التي تحث على فضائل الاخلاق، حيث أن النبي عليه الصلاة والسلام يعتبر نموذجا للعارف[2].

الانسان العارف هو عابد وزاهد بالضرورة، فهو يرتقي بفكره الى قدس الجبروت نتيجة المجاهدة والزهد والعلم، فتفيض نور المعارف على عقله لأنه يعلي من شان المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، ويفضل المعاد

[1] : ابن سينا، **النجاة، من المنطق والالهيات فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم**، تقديم ماجد فخري، بيروت، 1985، ص 79.

[2] : هادي حسن إبراهيم عبد الله احمد عبد الرزاق، **المعرفة الصوفية بين الفارابي وابن سينا**، دراسة تحليلية نقدية، مجلة كلية الآداب، العدد 31، جويلية 2017، جامعة الانبار، العراق، ص 20.

الروحاني على المعاد الجسماني، كما انه يعلي من شان اللّذات الباطنية واللّذات العقلية على اللّذات الحسية الجسدية[1].

وهذا الانسان الصوفي العارف طبعا لا يصل الى هاته المرتبة وهي الاتصال بالعقل الفعال، أي مرحلة اشراق نور المعارف على عقله، الا بعد عناء ومجاهدة وتامل ومراحل من الضروري اجتيازها، إذ نجد هذه المراحل في الفلسفة الهندية القديمة لكنها بمسميات أخرى، والتي سماها ابن سينا بدرجات حركات العارفين [2]، حيث يقول ابن سينا: «ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم وكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس."

- فماهي هذه المراتب او المراحل التي يجتازها العابد الصوفي حتى يحقق الوصول التام والسعادة الروحية؟

المطلب الأول: الإرادة

هي أولى درجات العارفين وهي ما يعتلي المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفسي الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره الى القدس لينال من روح الاتصال، فمادامت درجته هذه، فهو مريد[3].

هذه الدرجة تترتب عن الايمان اليقيني بوجود الله وغايتها حصول الاتصال، وهي مرحلة عمل وكد وترك الراحة والانعزال والاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق [4].

كما تحصل الإرادة عن خلق العزيمة وقوة الايمان وقبول ما يقوله الائمة الهاديين، وذلك انطلاقا من الايمان المطلق بوجود الله، وتعتبر الإرادة من قوانين علم التصوف وهي على ثلاث درجات: أولها ترك العادات المصحوبة بالمادة، وخلق العزيمة في النفس والاشتغال نحو بلوغ الحق وأخيرا الالتزام واستقامة الآداب التي يتحلى بها العارف.

[1] : محمد عاطف العراقي، **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978، ص 227.

[2] : مرفت عزة بالي، مرجع سابق، ص 308.

[3] : بدوي عبد الرحمان، **الموسوعة الفلسفية – الجزء الأول**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ،1984، ص 65.

[4] : جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 57.

المطلب الثاني: الرياضة

ان نفس المريد تحتاج الى رياضة تكمن في نهي النفس عن هواها، وامرها بطاعة مولاها، ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة، كانت الرياضات مختلفة، فهناك الرياضات العقلية المتعلقة بالتأمل لبلوغ الحكمة، وهناك رياضات سمعية وهي متعلقة بالعبادة الشرعية والغرض من الرياضة حسب الشيخ الرئيس:

– إزالة الموانع الخارجية وتتمثل في تنحية كل شيء ماعدا الله تعالى وذلك عن طريق الزهد.

– إزالة الموانع الداخلية وذلك من خلال تطويع النفس الامارة الى النفس المطمئنة[1]. ونجد ابن سينا يستخدم الالفاظ القرآنية في تقسيم قوى النفس، (ان النفس لأمّارة بالسوء) (يا ايتها النفس المطمئنة).

– تلطيف السر، والسر محل المشاهدة ويعين على ذلك الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يقوم على كريم الصفات لا سلطان الشهوة [2].

المطلب الثالث: الوقت

بعد أن يتجاوز المريد مرحلة الإرادة والرياضة، حيث ينغمس في العبادة والتأمل والتهذيب الروحي، يبدأ في جني ثمار جهده الروحي العميق. خلال هذه المرحلة، تبدأ الأنوار الإلهية في الظهور له، مشيرة إلى إشراقات روحية تكشف له عن نور الحق الإلهي. هذه الأنوار ليست ثابتة، بل تظهر وتختفي، مما يحدث لحظات من اللذة الروحية العميقة التي تتأرجح بين الظهور والاختفاء، والتوهج والخمود. تعرف هذه الحالة عند المتصوفة باسم "الوقت".

الوقت في التصوف هو لحظات من الوعي الروحي المكثف والاتصال بالحقيقة الإلهية، حيث يشعر المريد بأن الحجاب بينه وبين الله قد انكشف لفترة قصيرة، مما يتيح له الاطلاع على جانب من نور الحق. تتسم هذه اللحظات بأنها مفعمة بالفرح الروحي واللذة العميقة، حيث يشعر المريد بفيض من النور الإلهي يغمر قلبه وروحه.

[1] : هادي حسن إبراهيم عبد الله احمد عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 82.

[2] : عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، ط2، ص 279.

هذه الأوقات ليست مستمرة، بل تأتي وتذهب، وتعكس تذبذب الحالة الروحية للمريد. يمكن أن تكون هذه التجارب قصيرة ومكثفة، وأحيانًا تكون متباعدة، لكنها تترك أثرًا عميقًا في نفس المريد. خلال هذه الأوقات، يشعر المريد بزيادة في الفهم الروحي والإدراك الباطني، حيث يرى الحقائق الإلهية بوضوح أكبر.

تعتبر هذه الأوقات محطات مهمة في رحلة المريد الروحية، فهي بمثابة إشارات على الطريق تؤكد له أنه يسير في الاتجاه الصحيح نحو التقرب إلى الله. كما تعزز هذه التجارب الروحية من دافعه لمواصلة السعي الروحي والرياضات، لأنها تمنحه لمحة عن النور واللذة الروحية التي يسعى لتحقيقها بشكل مستمر.

عندما تتكرر هذه الأوقات وتزداد قوتها، يشعر المريد بأنه يدخل في حالات من الوعي الروحي العميق، مما يدفعه لمزيد من الالتزام والمثابرة في سعيه الروحي. هذه التجارب تعزز إيمانه وتقويه، وتجعله أكثر قدرة على تحمل الصعوبات والمشاق التي قد تواجهه في طريق التصوف.

المطلب الرابع: الوصول التام

هي اعلى مراحل العرفان الصوفي ونهاية السلم النوراني واخر درجات الوصول الى الحق، حيث يشعر الصوفي العارف العابد الزاهد بالراحة والسكينة والاطمئنان فينغمس في هذه السعادة ويصبح لا يطيق انقطاع الانوار والاشعاع عنه، لان حصول ذلك يغمسه في الحزن والانقباض. يقول ابن سينا "ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصبح المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا وتحصل له معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة وسيتمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسرانا اسفا."

فمن خلال هذه المراحل نخلص الى ان العرفان يبتدئ بالتفرقة بين ما يشغل السالك عن الله وبين ما يوصله اليه سبحانه وتعالى يلي ذلك النفض لكل ما يشغل عن الحق وترك كل ما يشغل عن الله تعالى مع الذكر الدائم له. ومن الضروري تنزيه نفس العارف عن كل ما يشغلها بغير الله وان يجعل المعرفة لذات الله حتى يبلغ لذة الوصول التام.

المبحث الثالث: السعادة السينوية

موضوع السعادة بجميع أنواعها نال اهتمام الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الفلسفي سواء في الفلسفات القديمة او اليونانية او الإسلامية، والسعادة مطلب انساني يسعى الى تحقيقه والوصول اليه.

- فماهي السعادة عند ابن سينا؟

المطلب الأول: السعادة من المنظور الصوفي

السعادة عند الشيخ الرئيس هي سمو الروح للاتصال بالعقل الفعال، وهي غاية الغايات التي لا غاية بعدها وهي شوق متعال لاستقبال الأنوار الإلهية، وهذه الحالة النفسية ليست متاحة لجميع الناس فلا تصلها إلا الأرواح القدسية التي تطهرت من جميع مفاسد الحياة وانقطعت الى التأمل في صنعة الصانع.

ويتفق ابن سينا في هذا المفهوم مع الفارابي، إذ ان السعادة هي الغاية التي يسعى الى تحصيلها الانسان وان الهداية اليها ازكى معروف وأفضل هداية[1]، يقول ابن سينا "انه قد سبق الى الأوهام العامية، ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وان ما عداها لذات ضعيفة، وان كلها خيالات غير حقيقية" [2].

معنى هذا ان ابن سينا يخالف الراي القائل بان اللذات الحسية هي اقوى اللذات، بل يرى انها مجرد خيالات، فطلب العفة ومراعات الرياسة ومراعاة الحشمة الذ من النكوح والمطعوم.

وهذا الراي نجده لدى كل الصوفية لان التصوف أصلا تجربة ذوقية ذاتية، غايتها بلوغ السعادة الروحية والتي تعتبر اعلى درجات الطمأنينة وأسمى مراتب العشق الإلهي، وهذا المذاق هو الذي تتجلى فيه الأنوار وتفيض المعارف على قلب الانسان العارف حسب ابن سينا[3] .

ان السعادة التي يقصدها هي تلك التي تحصل لذوي الخير والكمال وهم اهل العرفان. والسعادة عبارة عن لذة ولكن وكما أشرنا سابقا، مفهوم اللذة مختلف عند الشيخ الرئيس، فهي غير مرتبطة بالقوى الحيوانية الشهوانية والغضبية التي تمثل في مجملها لذات حيوانية، هي اللذة العقلية التي يكون الادراك فيها خالصا تاما متعلقا بجوهر المعقولات لا بعوارضها[4]، فاذا حصل الشوق حصلت اللذة وإذا حصلت اللذة تحققت السعادة،

[1] : مرفت عزة بالي، **مرجع سابق**، ص 135.

[2] : ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، **مرجع سابق**، ص 07.

[3] : إبراهيم محمد تركي، **مرجع سابق**، ص 21.

[4] : بن عيسى خيرة، **مرجع سابق**، ص 77.

وحصول الشوق يقصد به الشوق الى الحق، فأهل الكمال هم المشتاقين الى الحق. والمشتاقين هم اهل العشق، والعشق الحقيقي هو التلذذ بحضرة الوجود الأول[1] .

المطلب الثاني: مراتب حصول السعادة

يصنف ابن سينا العشق والشوق إلى مراتب:

المرتبة الأولى: هي مرتبة الوجود الأول وهو العاشق لذاته والمعشوق لذاته، وهو اشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا، الذي هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم، فالله عاشق لذاته لان العشق يتبع خيرية المعشوق جماله وادراكه. حيث ان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ماهية المعشوقة، والشوق من لوازم العشق، والعشق الحقيقي يكون لله تعالى[2]، لان المعشوق الحق هو خير الحق، حيث يقول: "ان الخير المطلق معشوقا لها، أعنى لجملة النفوس المتألهة، وهذا العشق فيها غير زائل البتة، وذلك لأنها لا تخلو من حالتي الكمال والاستعداد"[3].

المرحلة الثانية: هي مرتبة الجواهر العقلية القدسية، وأصحابها هم المبتهجون بذواتهم لما فيها من أثر للحق، وكلما كانت الجواهر أقرب من المبدع الأول كانت أكثر كمالا.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة النفوس الناطقة الفلكية، فهي التي اثبت بها ابن سينا العشق والشوق معا، فهي عاشقة لأنها تحمل في ذاتها عشقا غريزيا، وهي مشتاقة بحسب الأذى الذي يصيب هذه النفوس من معشوقها عند استشعارها له، فهؤلاء هم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطا من الكمال، وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيدون، وقد يكون لهم نصيب من الأذى من حيث هم مشتاقين، لان الشوق يولد العذاب، الا انه اذى لذيذ والشوق الذي يحرك نفوسهم عذب.[4]

المرحلة الرابعة: مرحلة النفوس البشرية الناطقة، هذه النفوس هي متوسطة بين عالم الحق وعالم الحس، من بينها نفوس ناقصة غير ملتفتة الى عالم الحق، وهي مغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة على حد تعبير الشيخ الرئيس.

[1] : محمد عاطف العراقي، **مرجع سابق**، ص 213.

[2] : ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مرجع سابق، ص 20.

[3] : ابن سينا، **رسالة في العشق**، مرجع سابق، ص20.

[4] : جميل صليبا، **من افلاطون الى ابن سينا**، مرجع سابق، ص 131-132.

خلاصة القول ان السعادة والابتهاج الحقيقي عند ابن سينا يكون للعقول وليس للنفوس. إذ أن النفوس من حيث هي عاقلة مدركة لا من حيث هي مشاهدة متذوقة. والسعادة التي يبلغها المشتاقون تكون بالمشاهدة العقلية التي لا يبلغها الا العاوف المتنزه.

كما ان السعادة لا تنحصر في اتباع كل لذة، بل في الكمال والخير والتجرد عن المادة وشواغلها، فهي سمو معنوي وغبطة روحية واتصال بالله، وأخيرا هي نقاء وصفاء في القلب وجاهزيته لاستقبال الأنوار

خلاصة الفصل

نستنتج أن هناك قواسم مشتركة بين فلاسفة الإسلام ومتصوفيه، وبالأخص في نظرية المعرفة الإشراقية، ونكاد نجزم القول أن الشيخ الرئيس كان له السبق و الفضل في ظهورها و تطورها، حتى و إن كانت هناك إرهاصات سابقة إلا أن فيلسوفنا أضفى عليها البعد العقلاني الفلسفي مازجا بين الروح و العقل.

ويعتبر الإشراق هو القاسم المشترك بين فلسفته والفلسفات الصوفية الأخرى لذلك نجدهم يشتركون في تفسير النبوة والولاية ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء بنفس مبادئ نظرية المعرفة الإشراقية. لقد أضافت الفلسفة الإشراقية للتصوف طابعا روحانيا عرفانيا جعل من الإشراق معنى واحد.

خاتمة

بعد دراستنا لموضوع المعرفة الصوفية عند الشيخ الرئيس، وبعد التعمق في أفكاره ومناقشتها خلصنا الى النتائج التالية:

- ✓ ابن سينا مفكر موسوعي شملت أفكاره جميع النواحي المعرفية، فقد اهتم بالفلسفة والطب والفقه والمنطق والرياضيات وحتى الموسيقى.

كما ان مذهبه يعتبر أوسع انتاجا في الفكر الفلسفي في الإسلام، اذ حاول ان يمزج بين فلسفته وفلسفة ارسطو واستطاع ان يمثلها أحسن تمثيل، كما اخذ بعض القسمات المتناثرة من فلسفة افلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية، فكان مقلدا أحيانا ومجددا أحيانا أخرى بحيث استطاع في موسوعته الفلسفية الكبرى (الشفاء) ان يقدم اوفر دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى.

ان فلسفته ليست فلسفة عقلية فقط وانما هي فلسفة اشراقية تفيض بالصور والمعاني على العقل الفعال، وتوصل ارتقاء العارفين بالإرادة والرياضة والتأمل الى قمة الحقيقة.

ان تصوف ابن سينا تصوف معتدل فهو يمزج بين العمل والعبادة ويسلك فيه مسلكين التحليل العقلي من جهة والتعبير الرمزي أحيانا أخرى، وهذا ما لحضناه في بعض رسائله الفلسفية كرسالة الطير، وحي بن يقضان، وسلمان وابسال.

- ✓ كما نستنتج البعد الصوفي لفلسفة ابن سينا من خلال اثاره التي تدل على احاطته بآراء الصوفية في القرن العاشر، الا ان تصوفه متميز عن غيره فهو ليس عمليا او قلبيا وانما فلسفيا، ويمكن ملاحظة الالفاظ الصوفية في جميع مؤلفاته والتي تدل على حكمته الاشراقية.

ان ابن سينا وبرغم من بحثه في فكرة وجود الله (واجب الوجود) والتي تعرف بنظرية الوجود فانه لم يقل بفكرة الحلول او الاتحاد مثلما جاء في فلسفة ابن العربي والحلاج، بل كان موقفه دائما وسطي بين الجانب النظري والعملي. كما أنه أسس لعلم الهي يكون واجب الوجود هو العلة الأولى لصدور الأشياء وحقيقتها.

- ✓ وقد اعطى ابن سينا للنفس الإنسانية مكانة عالية وخصها بقصيدة تبين طبيعتها واثبات وجودها وينتهي في كونها جوهر روحي قائم بذاته، ثابتة واحدة خالدة تتميز عن خصائص البدن، وربط ترقي النفس باعتماد الرياضة والمجاهدة الترفع عن مطالب البدن، وهذا من خلال قطع الصلة بالعالم المادي، فاذا تحقق لها ذلك بلغت مرحلة اشراق الانوار.

وعليه فمذهب ابن سينا روحاني يقول باستقلالية التنفس عن البدن وخلودها بعد الموت وقد عمل الكثير من العلماء والفلاسفة على نشر مذهبه كالجوزاني، والنيسبوري، ونصر الدين الطوسي، وصدر الدين الشرازي.

- ✓ أما في نظرية المعرفة فرأينا توجهين أحدهما مشائي واخر اشراقي، الأول نسيج بين فلسفته وفلسفة ارسطو والفارابي، والثاني اشراقي يخص به فئة معينة من الناس وهم الذين يتحلون بمعارف حدسية من اجل اتصالهم بالعقل القدسي دون وسائط وبلوغهم نور الحق، وميز ابن سينا بين العارف والعابد والزاهد وذلك من خلال الطرق التي يعتمدها كل واحد لبلوغ الحق، حيث كلما ارتقى الشخص في العبادة واعتمد الرياضة والمجاهدة ارتقى في سلم الكمال، وبلغ العقل القدسي الى حضرة المولى والابتهاج بإشراقه، ولا شك ان حال الصوفي ومشاهدته للأشياء لا يكون إلا للذين وصلوا الى مرتبة مشاهدة الحال والكرامات والمعجزات التي تحدث للأنبياء والاولياء.

ويعطي ابن سينا جملة من الصفات يتحلى بها المريد، وهو يقتدي بذلك بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والائمة الهاديين، من بين هذه الصفات العلم والحلم والتواضع وكثرة التبسم، طلاقة الوجه والشجاعة والفرح بالحق وعدم خشية الموت وكثرة الصبر.

تحدث الشيخ الرئيس أيضا عن السعادة وبين انها على مراتب وأنواع، فمنها ماهي للبدن ومنها ماهي للنفس ومنها ماهية للنفس والبدن معا، فغاية السعادة هي الاتصال بين العبد وربه، حيث أن الانسان يحظى فيها بضرب من الاشراق وهو نور يصدر عن العقل الفعال، كما أن الابتهاج الحقيقي يكون للمعقول فقط.

اذن تعتبر اراء ابن سينا تعبيرا عن صوفية عقلانية خالصة وعرفان نظري منهجه عقلي، فهو يلتقي مع المتصوفة في الغاية والمبتغى ويختلف عليهم في طريقة بلوغ ذلك، من خلال نسيج فكري تجاوز فيه فلسفات من سبقه.

المصادر والمراجع

- ✓ **القرآن الكريم**
- ✓ **الحديث النبوي الشريف**

قائمة المصادر:

- ✓ ابن سينا، منطق المشرقيين، مطبعة المراد القاهرة، ط 1910.
- ✓ ابن سينا، الفن السادس من الطبيعيات، كتاب الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1988.
- ✓ ابن سينا، النجاة ق 2 في الطبيعيات المقالة السادسة من النفس الناطقة، تقديم ماجد فخري، بيروت، 1985.
- ✓ ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، ط2، 1980.
- ✓ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي وسليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3
- ✓ ابن سينا، النجاة من المنطق والالهيات فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم، تقديم ماجد فخري، بيروت، ط 1985.
- ✓ ابن سينا، رسالة في العشق، مطبعة بريل، لندن، المملكة المتحدة، 1989.

قائمة المراجع:

- ✓ ابراهيم محمد تركي، قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، ط 1، 2006، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية.
- ✓ ابراهيم مذكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج 2، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1976.
- ✓ ابو الوفاء الغينمي التفتزاني، مدخل الى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباع والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1976.
- ✓ ابو بكر محمد بن اسحاق الكلابادي، التعرف لمذهب اهل التصوف، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- ✓ أيوب ايوب، الخبرة البشرية الأسطورة التصوف الفلسفة العلم، دار رام للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ط02، 2007.
- ✓ برانارد كارادفو، ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، ط 2020، المملكة المتحدة.
- ✓ جعفر ال ياسين، فلاسفة مسلمون واخوان الصفا الغزالي الشيرازي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1987.
- ✓ حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت لبنان، ط 3، 1993.
- ✓ رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، ط1، 2012.
- ✓ ساعد خميستي، ابحاث في الفلسفة الاسلامية، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة الجزائر، ط2002.
- ✓ صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، دار علم الكتاب للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1985.
- ✓ صحيح البخاري، كتاب التوحيد.
- ✓ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، ط 2014.
- ✓ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2.
- ✓ عبد الحميد حطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، 1991، ط1.

- ✓ عبد الحي محمد قابيل، في التصوف الاسلامي نشأته وتطوره، دار الوفاء للطباع والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2004.
- ✓ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ج 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001.
- ✓ عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993.
- ✓ علي طالب، اضواء في طريق الفلسفة، دار الولاء، بيروت، ط الأولى، بيروت، 2017.
- ✓ عمر فروخ، التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1981.
- ✓ فتح الله خليف، فلسفة الاسلام (ابن سينا، الغزالي، الرازي)، دار الجامعات، الإسكندرية، 1976.
- ✓ محمد ابراهيم صقر، مشكلات فلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1997.
- ✓ محمد خير حسني عرقوسي وحسن ملا عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين: ابن سينا والنفس الإنسانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1982.
- ✓ محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978.
- ✓ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1997.
- ✓ محمد كاظم طريحي، ابن سينا بحث وتحقيق، دار نينوة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2009.
- ✓ محمود حمدي زقزوق، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 2003.
- ✓ محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989.
- ✓ محمود قاسم، في النفس والعقل لدي فلاسفة الاغريق والإسلام، المكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط4.
- ✓ مرفت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، دار البيان، بيروت، ط1، 1994.
- ✓ مصطفى غالب، فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات حامد، بيروت، ط 1، 1968.
- ✓ يوسف فرحات، الفلسفة الاسلامية وأعلامها، الناشر: ترادم كسيم، جنيف، ط 1، 1986.

قائمة المجلات:

- ✓ مجلة لوقوس، ابن سينا يلج باب التصوف نحو التنظير لعرفان عقلي، جامعة ابي بكر بلقايد، العدد 7و8، 2017.
- ✓ مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، الابعاد الايديولوجية للخيال في النص الاشراقي عند ابن سينا، جامعة وهران 02، المجلد 12، العدد 01، 16\01\2013.
- ✓ المعرفة الصوفية بين الفارابي وابن سينا – دراسة تحليلية نقدية، مجلة كلية الآداب، العدد 31، جويلية 2017، جامعة الانبار، العراق.
- ✓ نظرية النفس بين ارسطو وابن سينا، مجلة جامعية، دمشق، جزء 19، ط 2003.
- ✓ مقال بعنوان التصوف الاسلامي مفهومه، نشأته، تطوره ومصادره.

قائمة المعاجم:

- ✓ لاروس معجم موسوعي للجميع، المعجم العربي الحديث، خليل الجر، مكتبة الوراق باريس ط 1.
- ✓ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دكتور عبد المنعم حنفي، مكتبة مدبولي، ط 3 2000.
- ✓ الجرجاني، التعريفات، طبعة حلبي القاهرة 1938.
- ✓ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، ج1، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط1982.

قائمة الموسوعات:

- ✓ بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- ✓ مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفة ابن سينا، دار ومكتبة الهلال بيروت ط1، 1991.

الفهرس

الشكر والعرفان **3**

الإهداء **4**

مقدمة **5**

الفصل الأول **9**

تمهيد 11

المبحث الأول: مفهوم التصوف ونشأته 12

المطلب الأول: مفهوم التصوف 12

أولا: الاشتقاق اللغوي 12

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي 12

المطلب الثاني: نشأة التصوف 14

المبحث الثاني: مصادر التصوف 15

المطلب الأول: المصادر الخارجية 16

أولا: المصدر الفارسي 16

ثانيا: المصدر الهندي 16

ثالثا: المصدر المسيحي 17

رابعا: المصدر اليوناني 17

المطلب الثاني: المصادر الداخلية 18

أولا: القرآن الكريم 18

ثانيا: السنة النبوية المطهرة 18

المبحث الثالث: التصوف عند المسلمين 19

المطلب الأول: المرحلة الأولى (القرن الأول والثاني للهجرة) 19

المطلب الثاني: المرحلة الثانية (القرن الثالث والرابع للهجرة) 19
المطلب الثالث: المرحلة الثالثة (القرن السادس والسابع للهجرة) 20
خلاصة الفصل 21
الفصل الثاني **23**
تمهيد 24
المبحث الأول: طبيعة التصوف السينوي 25
المطلب الأول: موقف ابن سينا من التصوف 25
المطلب الثاني: مراحل الطريق الصوفي 26
أولا: المرحلة الاولى 26
ثانيا: المرحلة الثانية 26
ثالثا: المرحلة الثالثة 26
المبحث الثاني: الحكمة المشرقية وعلاقتها بالتصوف 27
المطلب الأول: مفهوم الإشراق 27
أولا: المفهوم اللغوي 27
ثانيا: المفهوم الاصطلاحي 27
المطلب الثاني: مميزات الفلسفة الإشراقية 28
المبحث الثالث: الفلسفة الإشراقية السينوية 30
المطلب الأول: الجانب الإشراقي في الوصول إلى الله 30
أولا: رأيه في الواجب والممكن 30
ثانيا: إثبات واجب الوجود 32
المطلب الثاني: الجانب الإشراقي في ترقي النفس 34
خلاصة الفصل 38

الفصل الثالث **40**

تمهيد 41

المبحث الأول: نظرية الإشراق عند ابن سينا 42

المطلب الأول: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية 42

المطلب الثاني: المعرفة الإشراقية 46

المبحث الثاني: مراتب العارفين ودرجاتهم 48

المطلب الأول: الإرادة 49

المطلب الثاني: الرياضة 50

المطلب الثالث: الوقت 50

المطلب الرابع: الوصول التام 51

المبحث الثالث: السعادة السينوية 52

المطلب الأول: السعادة من المنظور الصوفي 52

المطلب الثاني: مراتب حصول السعادة 53

خلاصة الفصل 55

خاتمة **56**

المصادر والمراجع **59**

الفهرس **64**