

مقامات العارفين عند ابن سينا

أ.د. مهدي طه مكي

كلية الآداب/ جامعة بابل

Maqamat al-Arifin at Ibn Sina

Prof.Dr. Mehdi Taha Mekki

College of Arts / Babylon University

doctormahdy@yahoo.com

Abstract

The doctrine of Sufism in the knowledge of his way and has a very, and it means serenity, and the end, it is the knowledge of God Almighty.

And talk about serenity means to prepare the heart of the fairway and his spirit to be the object of Knowledge Scout inspirational.

But how is this setting? It is a set of rules and fees, imposed by the Senate over their hands, and these are the rules and fees Palmqamat conditions.

The place: Fmanah shrine slave between the hands of God Almighty, which is held in acts of worship and Majahdat disruption to God Almighty.

The case: it responds to the meaning of the heart is not deliberately gain Valohawwal divine talents and shrines gains.

Keywords: Atawaih, trust, will, conviction, asceticism.

الملخص

ان التصوف كمذهب في المعرفة له وسيلة وله غاية، أما الوسيلة فهي الصفاء، وأما الغاية فهي معرفة الله عز وجل.

والكلام عن الصفاء يعني اعداد قلب السالك وروحه ليكون محلاً للمعارف الكشفية الالهامية.

أما كيف يكون هذا الاعداد؟ فإنه يكون بمجموعة من القواعد والرسوم، يفرضها الشيوخ على مر يديهم، وتتمثل هذه القواعد

والرسوم بالمقامات والأحوال.

أما المقام: فمعناه مقام العبد بين يد الله عز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والانتقاع الى الله عز وجل.

اما الحال: فإنه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إكتساب فالأحوال مواهب الهيئة والمقامات مكاسب.

الكلمات المفتاحية: التوبة، التوكل، الإرادة، القناعة، الزهد .

التصوف

التصوف: صفاء ومشاهدة⁽¹⁾، فهو كمذهب في المعرفة له وسيلة ينتهي إلى غاية، أما الوسيلة فهي الصفاء، وأما الغاية فهي

المشاهدة، فإن تصفية القلب بقهر الشهوات ومغالبة الهوى هي الوسيلة، أما الغاية فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى.

وإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة "غنوص"، التي معناها بلا

واسطة، والناشئ عن الكشف والشهود⁽²⁾ .

فإن غاية الحياة الصوفية، الوصول إلى مقام المعرفة، الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل

ولا للروية، لأن المتصوفة يعدون علومهم علوماً قلبية ويجردون العقل من أي دور في هذه المعرفة، بل أنه يكاد يكون حاجزاً عنها.

(1) يعود تعريف التصرف، بأنه "صفاء ومشاهدة" إلى (أبو بكر الكتاني ت 322هـ) يذكر ذلك نيكلسون في كتابه: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1956م، ص35.

(2) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص74، 115 ولمزيد من التفاصيل عن معنى "الغنوص" انظر رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، 1983، ج1، ص241 ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، طبعة جديدة، بيروت، دت ص244-245.

فالعقل عندهم: عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله⁽¹⁾. وكما يقول الغزالي: " وإن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"⁽²⁾ ويقول أيضاً " ووراء العقل طور آخر، تفتتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخر، العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات."⁽³⁾

لكن الصوفية لم ينكروا أن يكون العقل أداة لمعرفة العالم الخارجي، ولكنهم أكدوا أنه محدود بمعرفة عالم الحس، فقد قال كبار مشايخهم "البادي من المكونات معروف بنفسه لهجوم العقل عليه، والحق أعز أن تهجم العقول عليه..."⁽⁴⁾.

فللتصوف كما ذكرت وسيلة هي الصفاء أو التصفية، للوصول إلى غاية " هي معرفة الله تعالى"، وهذه التصفية لأي شيء؟ إنها تصفية للقلب، أي إعداد قلب السالك وروحه ليكون محلاً للمعارف الكشفية والإلهامية التي لا يمكن الحصول عليها بدراسة الكتب والتعليم وإنما بالأعمال الصالحة والزهد والجوع والسهر والصمت.⁽⁵⁾

أما كيف يكون هذا الإعداد؟ فإنه يكون بمجموعة من القواعد والرسوم يفرضها الشيوخ على مريديهم، ولهذا لم يكن للطريقة الصوفية صفات ثابتة محدودة. وتتمثل هذه القواعد والرسوم بالمقامات وما يتصل بها من أحوال، والمقام، كما يقول القشيري: " هو مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاسات تكلف... وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا فتاعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإجابة".⁽⁶⁾

أما الحال: فإنه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب... فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترقى عن حاله⁽⁷⁾. أي أم ميزة الحال أنه لا يثبت ولا يستقر، أما المقام فإنه يتميز بثبوته واستقراره، وإن لكل مقام بدء ونهاية⁽⁸⁾.

فإن المرید في مجاهدته وعبادته، لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال، أما أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاماً للمرید، وأما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس، من فرح أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة⁽⁹⁾.

وقبل بيان آراء ابن سينا في العرفان ومقامات العارفين، يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

أولاً: لما كان ابن سينا ليس من أصحاب المقامات والأحوال، كما تدل على ذلك حياته كما رواها هو لنا أو كما رواها لنا تلميذه الجوزجاني، فإن هذا يعني أن عرضه وتحليله لهذه المقامات غير نابع من ممارسته للتجربة الصوفية، بل من دراسته للصوفية وأحوالهم، سواء من سبقه منهم أو ممن عاصره. هذا يعني أن دراسته لهذه المقامات، هي على طريقة أهل النظر وليس على طريقة أهل التصفية، فهو صاحب مذهب في التصوف وليس متصوفاً.

(1) الكلاباذي، أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، ط1، القاهرة، 1969، ص69.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار الكتب الحديثة، طه، 1385، ص112.

(3) المصدر نفسه، ص132، 74 ولا يستعمل الصوفية أسم القلب للدلالة على تلك المضغعة الجائمة في الصدر، بل هو كما يقول الغزالي: لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، الغزالي: أحياء علوم العلوم الدين، دار الحديث، القاهرة، دت، ج3، ص3. وانظر: نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص80.

(4) الكلاباذي: التعرف، ص81 والغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص16-17.

(5) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص19-23-65.

(6) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط2، القاهرة، 1959، ص34.

(7) المصدر نفسه.

(8) الكلاباذي، التعرف، ص106.

(9) ابن خلدون: المقدمة، دار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984، ج2، ص585.

ثانياً: يلاحظ على عرض ابن سينا للمقامات أنه يحاول أن يوفق بين فلسفته العقلانية من جهة والعرفان الصوفي، الذي يقوم على الكشف والإلهام من جهة أخرى. فنجدته يشفع العبادة بالفكر والفكر اللطيف بالعشق العفيف، والإيمان بالبرهان، وكثيراً ما يشير إلى العقل والفكر وقوى الحس الباطن (الخيال والوهم)، وهذا ما لا نجد عند الصوفية أنفسهم.

ثالثاً: يمكن القول أن ابن سينا يتعاطف مع العرفان ومقامات العارفين، أبو عبارة أخرى أنه يتعاطف مع المعرفة الإشرافية بمنحائها الصوفي، وهذا ما يظهر مما يأتي:

1- طبيعة عرضه ودراسته لهذه المقامات، لما امتاز به من عمق ودقة، فضلاً عن محاولته إضفاء نوع من العقلانية على هذه المقامات.

2- الإشارات التي ترد هنا في كتبه ورسائله والتي تحمل في مضمونها منحى صوفي. ومن ذلك ما يرد في رسالة العشق " الفصل السابع من الرسالة" حيث يذهب إلى أن الخير المطلق متجلي لعاشقه، وأن هناك تفاوت في قبولهم لتجليه، واتصالهم به، وإن غاية القربى منه كما يقول: "هو قبول تجليه على الحقيقة، اعني على ألد ما في الإمكان، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية الإتحاد"⁽¹⁾.

فالخير الأول متجلٍ بذاته لجميع الموجودات ولو كان محتجباً عنها، غير متجلٍ لها لما عرف، ولا نيل منه بته ولا يوجد ما يحجب هذا التجلي، إلا المحجوبين أنفسهم لقصور أو نقص في استعدادهم لقبول التجلي، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته، إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلا وهو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون⁽²⁾.

3- أنه يلتقي مع المتصوفة فيما يذهب إليه بخصوص روحانية النفس وتطلعها إلى العالم الأسمى، أثناء إقامتها في عالم الأجساد، متشوقة إلى العود الأبدي، أي التخلص نهائياً من علاقات البدن والعودة إلى موطن النفس الأصلي، وهذه الفكرة جزء من مفردات فلسفته ذات الأصول الأفلوطينية، وهي في نفس الوقت مرحلة من مراحل الطريق الصوفي "طريق السالكين إلى الله".

4- عند الإطلاع على آراء ابن سينا في العرفان والمقامات، يمكن الاستنتاج، بأنه لم يستتكر أو يتتكر للطريق الصوفي القائم على الكشف والذوق كأحد طرق المعرفة، وهذا ما عبر عنه الغزالي خير تعبير في قوله: "وأما النظر وذوو الاعتبار، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه وإفضاؤه إلى هذا المقصد على الندرة. فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستتبوا ثمرته واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر وأن حصل في حال فثباته ابعده منه إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب ... وقالوا لا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار، لما لم ينكشف لسائر العلماء، فعاها أن ينكشف به ذلك بالمجاهدة"⁽³⁾.

وكما يقول "كارادى فو": "أن هؤلاء الفلاسفة عندما احترموا العقل ووضعه فوق كل اعتبار في هذه الحياة آمنوا بعصمته ووصوله إلى المعرفة العليا، ولم يمنعم ذلك من أن يعتقدوا أن فوّه قوة بصيرية تصل عن طريق التنسك إلى أسمى منزلة، وتنتهي بأن تغمر صاحبها في بحار النور الأقدس الذي لا يستعصي عليه انكشاف كل عرفان"⁽⁴⁾.

وتفيدنا هنا الإشارة إلى قول ابن سينا الرائع في الإشارات: "إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك من العامة، وهو أن تتبرئ منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك، بعد جليته، دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وأن أزجحك استنكاره ما يوعاه سمعك، ما لم تبرهن استحالتة لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الأمكان، ما لم يذك عنه قائم البرهان"⁽⁵⁾.

(1) ابن سينا: رسالته في العشق، تحقيق د. حسن عاصي، ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية عند ابن سينا، ط1، بيروت، 1983، ص265.

(2) المصدر نفسه.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص20، وأيضاً طاش كبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ج1، ص68.

(4) نقلاً عن محمد غلاب: المعرفة عن مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966، ص263.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص585.

ونبدأ آراء ابن سينا في العرفان ومقامات العارفين بقوله: "إن للعارفين مقامات ودرجات يخوضون بها في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكانهم وهو في جلايب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها. ويستنكرها من يعرفها، وإذا قرع سمعك فيما يقرعه، أو سرد عليك فيما تسمعه، قصة لسلامان، وابسال، فأعلم أن سلامان مثل ضرب لك وإن "ابسال" مثلاً ضرب لدرجتك في العرفان، إن كنت من أهله..."⁽¹⁾.

أي أن العارفين إذا كانوا في الظاهر متلحفين بلحاف البدن، فهم في الحقيقة خلعوا هذا اللحاف وتجردوا عنه متوجهين إلى عالم القدس. بحيث تجردت نفوسهم عن جميع الشوائب المادية وأن لهم أمور خفية وأمور ظاهرة، أما الخفية منها فأنها تتمثل في مشاهداتهم التي تعجز عن إدراكها الأوهام وتكل عن بيانها الألسن وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت.

وذلك لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار عند الصوفية لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات⁽²⁾.

فإن الصوفية كما يقول الغزالي: "أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"⁽³⁾. أما الأمور الظاهرة: فهي آثار كمال وإكمال، تظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم، التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات⁽⁴⁾.

إلى هنا يبدو لي أن كلام ابن سينا عن العارفين لا يختلف من رأي الصوفية فيهم، لكن ما يلفت الانتباه أو ما يدعو إلى التساؤل، هو قول ابن سينا " إن إبسالاً مثلاً ضرب لدرجتك في العرفان"، خاصة إذا ما أخذنا بتأويل الطوسي (نصير الدين) لهذه العبارة والذي يقوم على: أن المقصود ب(ابسال) هنا هو العقل النظري، الذي حصل على درجة العقل المستفاد وهذا الكلام يذكرنا بنظرية ابن سينا في العقل، وخاصة ما يتعلق بانتقال العقل النظري، من حاله كعقل هيولاني إلى عقل بالملكة إلى عقل مستفاد. وإن الصوفية لا يقولون بمثل هذا الكلام، لأن منهج المعرفة عندهم هو القلب وليس العقل. فالمعرفة كما يقول: "القشيري ت 465هـ": "حياة القلب مع الله تعالى"⁽⁵⁾ وإن العارف هو من توالى عليه العلم بالله، ... وكل عالم بالله تعالى عارف...⁽⁶⁾ فإنهم يشاهدون الله بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده.

وهذا الكلام لا تفسير له، إلا بكونه جزء من ظلال فلسفة ابن سينا على عرضه لمقامات الصوفية ويفرق ابن سينا: بين الزاهد والعابد والعارف ويقول "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم: "الزاهد". والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم "العابد". والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص باسم "العارف". وقد يتركب بعض هذه مع بعض"⁽⁷⁾.

يلاحظ هنا أن ابن سينا يتفق مع الصوفية في تحديده لمعنى الزاهد، ومن ذلك ما يذكره القشيري في هذا الصدد "الزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ولا يتأسف على مفقود منها ... وقيل الزهد: عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف"⁽⁸⁾. وإذا كان ابن سينا قد اتفق مع الصوفية في معنى الزاهد، فإنه يبدو أنه لا يختلف معهم في معنى العابد والعارف. فهو يذكر في رسالته عن الصلاة: "إن الفعل الخاص للنفس الإنساني، هو العلم والإدراك وفائدته كثيرة منها التذكر والتضرع والتعبد، فإن الإنسان إذا عرف ربه بفكره وأدرك

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، د.ت، ج4، ص47-50. وقارن مع أفلوطين: اثولوجيا، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، ط3، الكويت، 1977، ص22 فما بعدها.

(2) الكلاباذي: التعرف، ص105.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، عبد الحليم محمود، ط5، القاهرة، 1385، ص124.

(4) الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات، ج4، ي48-47.

(5) القشيري: الرسالة القشيرية، ص157، وانظر الغزالي: الأحياء، ج3، ص18 فما بعدها.

(6) المصدر نفسه: ص154.

(7) ابن سينا: الإرشادات، ج4، ص58-57.

(8) القشيري: الرسالة القشيرية، ص16.

غيبه بعقله في علمه وأبصر لطفه بذهنه في نطقه يتأمل في حقيقة الخلق فيرى تمام الحق⁽¹⁾ والصلاة هي: التعبد للعلّة الأولى والمعبود الأعظم الأعلى، والتعبد عرفان واجب الوجود... فالعبادة هي المعرفة أي عرفان واجب الوجود⁽²⁾.

على ضوء ذلك يمكن القول: أن حقيقة العبادة عند ابن سينا، هي العلم بوحداية الله ووجوب وجوده، وتنزه ذاته وتقديس صفاته ومن "فعل هذا فقد أخلص وصلى وما ضل وما غوى"⁽³⁾.

والعارف عند ابن سينا هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره⁽⁴⁾...⁽⁵⁾. وإن هذا الرأي في العارف يختلف عن رأي الصوفية فيه، فإن الانصراف بالفكر والعقل غير الانصراف بالقلب أو الروح الذي يقول به الصوفية، فالعارف عند الصوفية كما يقول القشيري هو "من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته... ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالبواب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه..."⁽⁶⁾.

ويشير ابن سينا إلى أن الغرض من الزهد والعبادة عند العارف يختلف عن الغرض منهما عند غير العارف، فهو يقول "الزهد عند غير العارف معاملة، كأنه يشتري بمتاع الدنيا، متاع الآخرة. وعند العارف تنزه ما، عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب. وعند العارف رياضة ما، لهما وقوى نفسه المتهومة والمتخيلة ليجرها بالتعويد من جناب الغرور، إلى جناب الحق. فتصير مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع..."⁽⁷⁾، فإذا كان الزاهد المتعبد غير العارف يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيا، فإن العارف يقصد وجه الله فقط، ويعبده لا رغبة ولا رهبة.

درجات أو مقامات العارفين:

ولا يصل المتصوف إلى حال العارف إلا بعد مروره بعدة مراحل أو مقامات، وأول هذه الدرجات ما يسمونه بالإرادة.

الإرادة: يقول ابن سينا: "إن أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة. وهو ما يعتري المستبصر باليقين أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سيره فهو مريد"⁽⁸⁾. أي أن الإرادة هي أول درجات العارفين ومقاماتهم، ومبدأ هذه الإرادة هو تصور الكمال الذاتي الخاص بالله تعالى، ويكون ذلك أما بالبرهان أو بالإيمان، أي بالاستناد إلى القياس البرهاني أو بالاستناد إلى قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى. رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير، وإن التمسك بهذا التصور لكمال الذات الإلهية، يمثل مبدأ حركة السير إلى العالم القدسي، فإن غايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم⁽⁹⁾. وإن قول ابن سينا إن الإرادة هي أول درجات حركات العارفين هو ما يقول به الصوفية أيضاً، فالإرادة كما يقول القشيري "هي بدء طريق السالكين وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وإنما سميت هذه الصفة أرادة. لأن الإرادة مقدمة كل أمر..."⁽¹⁰⁾ إلا إنهم لا يقولون بالبرهان أو القياس البرهاني كما نجد عند ابن سينا، إذ أن حقيقة الإرادة عندهم "هي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه ولهذا يقال أنها لوعة تهون كل روعة..."⁽¹¹⁾.

(1) ابن سينا: رسالته عن سر الصلاة أو ماهية الصلاة تحقيق: د. حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير واللغة الصوفية، ط1، بيروت، 1983، ص211.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص213.

(4) معنى السر: يقول القشيري: أنها لطيفة مودعة في القالب (الجسد) كالأرواح، وأصول الصوفية تقتضي أنها محل للمحبة، والقلوب محل للمعارف.... ويطلق لفظ السر على ما يكون مصنوعاً وكتوماً بين العبد والحق، سبحانه في الأحوال. الرسالة القشيرية، ص48-49.

(5) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص57-58.

(6) القشيري: الرسالة القشيرية، ص154.

(7) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص59-60.

(8) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص78-79.

(9) الطوسي/ نصير الدين: شرحه للإشارات، ج4، ص77.

(10) القشيري: الرسالة القشيرية، ص101 والكلاباذي: التعرف، ص166، ومقدمة ابن خلدون، ج2، ص585.

(11) القشيري: الرسالة القشيرية، ص101.

الرياضة: إذا كانت أول درجات العارفين هي الإرادة، فإن هذه الدرجة تحتاج إلى الرياضة. لأن الغرض من العرفان هو نيل الكمال الحقيقي، وإن ذلك موقف على حصول الاستعداد، وحصول ذلك الأمر، مشروط بزوال موانع، ومهمة الرياضة تتمثل في إزالة هذه الموانع.

وكما يأتي:

أولاً: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله. وإن الزهد الحقيقي هو الذي يعين على تحقيق هذا الغرض.⁽¹⁾

ثانياً: تطويع النفس الأمانة للنفس مطمئنة لتتجذب قوى التخيل والوهمية إلى المتوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي⁽²⁾. ويقصد ابن سينا بالنفس الأمانة: القوة الحيوانية التي في الإنسان والتي لم تروض وتوجه من قبل القوة العاقلة بحيث تتحرك إلى ما يلائم شهوتها وغضبها اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة.

وإن فائدة الرياضة هنا تتحدد في ترويض القوة الحيوانية بشكل تكون القوة العاقلة هي الموجهة للقوة الحيوانية، بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، وإجبارها على ما يقضيه العقل العملي إلى أن تصبح متمرنة على طاعته.

ويعين على تحقيق ذلك عدة أشياء:

1- العبادة المشفوعة بالفكر: وفائدتها اقتربانها بالفكر، إن العبادة تجعل البدن بكلية متابعاً للنفس، فإن كانت النفس مع ذلك، متوجهة إلى جانب الحق بالفكر، صار الإنسان بكلية مقبلاً على الحق.⁽³⁾

2- الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقّعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول والأوهام⁽⁴⁾. ويفسر الطوسي الغاية من هذه الألحان، بقوله: "أنها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام، لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها"⁽⁵⁾.

3- الكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة، فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.⁽⁶⁾

ثالثاً: تلطيف السر: ويعني تلطيف السر، وتهياته للإشعاع أو الفيض الإلهي، كي ينفعل من الأمور الإلهية أو المبهجة للشوق والوجد بسهولة. يقول ابن سينا: "وإما الغرض الثالث: فيعين عليه: الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة"⁽⁷⁾ أي ما يعين على تلطيف السر شيئين:

أحدهما: الفكر اللطيف: وهو الفكر المعتدل من حيث الكم والكيف، الذي يكون عاملاً مساعداً للنفس لإدراك المطالب بسهولة.⁽⁸⁾

وثانيهما: العشق العفيف: الذي يجعل النفس لينة ذات وجد ورقة منقطعة من الشواغل الدنيوية.⁽⁹⁾

الوجدان والاتصال: يقول ابن سينا: "ثم أنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما عنت له جلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيدة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم (أوقاتاً) وكل وقت يكتنفه وجدان⁽¹⁰⁾: وجد إليه، ووجد عليه. ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشي، إذا أمعن في الإرتياض"⁽¹¹⁾.

(1) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص78-79.

(2) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص79.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص81-82.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ج4، ص83.

(6) المصدر نفسه،

(7) المصدر نفسه، ص84-85.

(8) الطوسي، نصير الدين: شرح الإشارات، ج4، ص84.

(9) المصدر نفسه، ص85.

(10) يقول القشيري في الرسالة ص37 "الوجد ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف، ولهذا قال المشايخ: الوجد والمصادفة والمواجيد ثمرات الأوراد" وانظر الكلاباذي: التعرف، ص134-135.

(11) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص86.

- ويشير ابن سينا هنا إلى أولى درجات الوجدان والاتصال والتي تحصل بعد الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة وتتزايد بتزايد هذا الاستعداد، فعندما تبلغ الإرادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتصال:
- 1- وأول ذلك خلسات من اطلاع نور الحق، كأنها بروق تومض ثم تخدم، وهي التي يسميها المتصوفة أوقاتاً⁽¹⁾. وكل وقت يكتنفه وجدان (وجد إليه ووجد عليه). الأول شوق إلى الوجد والآخر أسف أو حنان إليه بعد انتهائه.
- 2- وأنه إذا أمعن في الارتياض، فأن ذلك يؤدي إلى تزايد خلسات نور الحق عليه، وإن الاتصال بعالم القدس إذا صار ملكة. فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معد له من قبل.
- ويقول ابن سينا "ثم أنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الأرتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء"⁽²⁾.
- 3- ويخرج العارف من سكينته ويضطرب حينما تلوح له بروق أو خلسات من نور الحق. وبشكل يثير انتباه جليسه، والسبب في ذلك: أن الأمر العظيم إذا حدث فجأة فإنه يستفز الإنسان لكون النفس غافلة وغير متأهبة له.
- ويقول ابن سينا في هذا الصدد "ولعله إلى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، فيتنبه جليسه لاستفزازه عن قراره"⁽³⁾.
- 4- وإذا ما توالى "حصول هذه البروق أو الخلسات" أليف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز، لأن النفس قد تتأهب لتلقيه، إذ هي متوقفة لعودته. أي إذا استمر العارف بالرياضة، فإن ذلك يؤدي إلى تكرار الاتصال وزوال ما يصحبه من اضطراب.
- وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "فإذا طالت عليه الرياضة، لم تستفزه غاشية، ... ثم أنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب وقته سكينته، فيصبر المخطوف، مألوفاً والوميض، شهاباً بيناً، وتحصل له معرفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته"⁽⁴⁾.
- 5- "ولعله إلى هذا الحد، إنما تتسنى له هذه المعرفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء"⁽⁵⁾. وتتدرج به الأحوال إلى أن يكون له الاتصال مع الذات الإلهية متى شاء. فإذا كان في الدرجات السابقة لم يكن اتصاله بالملا الأعلى خاضعاً لإرادته، فإنه في هذه الدرجة يتصل متى شاء.
- 6- درجة الوصول التام: يقول ابن سينا "فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلوة، محاذاً بها شطر الحق. ودرت عليه اللذات العلى. وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق. وكان له نظر إلى الحق. ونظر إلى نفسه. وكان بعد متردداً"⁽⁶⁾ أي أن العارف إذا ما استغنى عن الرياضة لوصوله إلى مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق. صار سره خالياً عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة، محاذاً بها شطر الحق بالإرادة، فيمثل فيه أثر الحق وتفيض عليه اللذات الحقيقية. ويبتهج بنفسه لما له من أثر الحق. وله في هذه الحالة نظران نظر إلى الحق المبتهج به. ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق. ويظل متردداً بين النظريين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، حيث يصبح متوجاً بكليته إلى الحق. وهذه هي الدرجة التي يغيب فيها العارف عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلك ولا عارف ولا معروف، وهذا مقام الوقوف والاتصال.

(1) قارن رأي ابن سينا هنا مع الرسالة القشيرية ص 33-34.

(2) ابن سينا: الإرشادات، ج 4، ص 87.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه وانظر محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966، ص 266-267.

(5) ابن سينا: الإشارات، ص 90.

(6) المصدر نفسه، ص 91.

ويقول ابن سينا: "ثم أنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جانب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها"⁽¹⁾، ويقول أيضاً: "والإقبال بالكلية على الحق خلاص"⁽²⁾.

ويجمع ابن سينا جميع مقامات العارفين في قوله "العرفان مبتدئ من تفريق ونفض. وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد ثم وقوف"⁽³⁾. ويعبر ابن سينا في قوله هذا عما هو مشهور بين أهل الذوق، بأن تكميل الناقصين يكون بشيئين: التخليية والتخليية⁽⁴⁾. وربما يعبر عن التخليية بالتزكية.

أما التزكية: فقد عبر عنها ابن سينا في قوله: "تفريق ونفض. وترك ورفض". والسالك إلى الله يبتدئ بالتفريق بين ما يشغله عن الله وبين ما يمهد له السبيل للتوجه إلى الله. ثم نفض لآثار تلك الشواغل والالتفات إلى ذاته تكميلاً لها، بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به. ثم ترك لتوخي الكمال، لأجل ذاته، ثم رفض لذاته بالكلية، فهذه درجات التزكية.⁽⁵⁾

يبدو أن ابن سينا يقصد بالتفريق هنا "المعرفة، فإن السالك يبتدئ بالتفريق أي بالمعرفة، معرفة ما يبعده عن الله وما يقربه منه، ثم ترك كل ما يبعده والأخذ بكل ما يقربه. أي ما يمهد السبيل للتوجه إلى الله، وذلك كما يقول (أبو بكر الكلاباذي ت380هـ) فأول ما يلزمه (يقصد السالك) علم آفات النفس، ومعرفتها، ورياضتها، وتهذيب أخلاقها ... فإذا استقامت النفس على الواجب، وصلحت طباعها، وتأدبت بأداب الله عز وجل: من زم جوارحها، وحفظ أطرافها وجمع حواسها، سهل عليه إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها والفراغ مما لها. وعزوفها عن الدنيا وأعراضها عنها"⁽⁶⁾.

أما التخليية: فقد عبر عنها ابن سينا في قوله: "ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد ثم وقوف" أي أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق، صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل، فصار حينئذ متخلفاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة.⁽⁷⁾

(1) ابن سينا: الإشارات، ج4، ص92.

(2) المصدر نفسه ص95.

(3) المصدر نفسه، ص96-98.

(4) التخليية: تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتخليته بذكر الله، انظر الغزالي: المنفذ من الضلال/ تحقيق عبد الحلیم محمود، ص122.

(5) الطوسي: شرح الإرشادات، ج4، ص97.

(6) الكلاباذي: التعرف، ص105.

(7) الطوسي: شرح الإرشادات، ج4، ص98.