ابن سينا وسؤال الفلسفة والعرفان

زيدي محمد علي[1]

أولا :إبن سينا، كتابة السيرة، وسيرة الكتابة لديه.

لقد تشكلت شخصية ابن سينا الثقافية في جو مليء بالأحداث السياسية والدينية والثقافية، فعلى المستوى السياسي نشأ إبن سينا في كنف الدولة السامانية، " وكان أبوه عاملا من قبل نوح إبن منصور أمير الدولة على إحدى المدن، وقد عالج إبن سينا في شبابه هذا الأمير"[2]، وقد شهد إبن سينا سقوط هذه الدولة حين استولى "محمود الغزنوي" على بخارى، الذي كلما كانت تتسع أرجاء دولته، كان يستدعي العلماء والفلاسفة، فانتقل إبن سينا إلى خوارزم، حيث بلاط "علي ابن العباس مأمون إبن محمد خوارمشاه"، ورفض الالتحاق ببلاط الغزنويين ،لما أرسل "محمود الغزنوي" في طلبه، وقصد مدينة "جرجان" عند الأمير "قابوس".

نلاحظ أن السياسيين كانوا يتنافسون على استقدام وتقريب النخب العلمية والفلسفية، كما أن إبن سينا تقلد الوزارة عديد المرات بين أمراء دولة بني بويه، إذن الأمر اللافت هو ان "إبن سينا" اقتحم عالم السياسة مبكرا بفضل مهنة الطب،وحكمته الفلسفية منافسا بذلك علماء آخرين.

لا يمكن لعملية الإبداع الفلسفي والعلمي كما تجلت عند "ابن سينا"، إلا أن تكون ضمن جو ثقافي يوفر الحرية والتسامح، ويشجع النظر العقلي والعمل العلمي، لقد انعكس هذا الجو على سيرة إبن سينا نفسه، فهو عاش في كيان سياسي يقرب الحكماء والعلماء، وهذا يدل على الإرادة السياسية عصرئذ في تشجيع العمل الثقافي والعلمي" فالتقسيم السياسي في القرن الرابع الهجري- العاشر الميلادي الذي كان

---

[1] باحث في الفلسفة جامعة وهران

[2] أحمد فؤاد الأهواني: إبن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط:2،(د.ت)،ص:08.

العهد البويهي يتميز به،... تزامن معه تطور شمل النشاطات العلمية والفلسفية التي تحللت من مركزها الأصلي ببغداد وانتشرت عبر العالم الإسلامي، ولا مركزية السلطة تبعتها أيضا لامركزية الرعاية الثقافية"[3].

أيضا نلاحظ هوية ذلك الزمن الثقافي في سيرة إبن سينا، حيث انه تتلمذ على بعض المسيحيين، والمنطقة التي عاش فيها يغلب عليها المذهب الحنفي، الذي يشجع على النظر العقلي والأخذ بالرأي، واشتغل بالفقه الحنفي وناظر فيه،وكان يتعلم حساب الهند، وعلوم اليونان، وكان يسمع لآراء وتصورات المذهب الإسماعلي الشيعي، إذن نستنتج من خلال تشخيص هذه العناصر والمواقع بأن البنية الثقافية للكيان الاجتماعي الذي عاش وارتحل فيه ابن سينا، كانت بنية تسمح بإحترام الأديان وتعدد المذاهب الفقهية والعقدية، رغم حالات الصراع السياسي بين المماليك بين الفينة والأخرى، والتي شهد من خلاله ابن سينا سقوط إمارات ونشوء أخرى، ومغامراته من بلاط إلى بلاط جعلته في كل مرة معرضا للخطر، فسجن لأشهر، وصودرت ممتلكاته وأحرقت بعض كتبه.

أيضا لحظات مهمة في سيرة إبن سينا، ساهمت في تشكل وبلورة تعددية وانفتاح الكتابة الفلسفية لديه، أقصد بها لحظات المناظرات والمراسلات العلمية والفلسفية واللغوية والكلامية والصوفية،والمناظرة عكست لحظات ثقافية منتجة وتنويرية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بشكل كبير. فنسجل تلك المناظرات العلمية بينه وبين "البيروني" حول "ستة عشر مسألة أجاب عنها له، في "الفلك" و"الجزء الذي لا يتجزأ" و"العالم الأخر" وحول البرودة والحرارة وتأثيرها في الأجسام، و"الضوء والأشعة" وغيرها من المسائل"[4].

---

[3] ديميتري غوتاس:الفكر اليوناني والثقافة العربية، حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة وتقديم: د.نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط2003،1، ص:256.

[4] إبن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (م.س)،ص:457.

وأيضا رسائله المتبادلة مع "أبي الحسن العامري" يذكرها إبن أبي أصيبعة رغم تحفظ وشكوك الكثير من المؤرخين والمفكرين حول صحتها، بسبب صغر سن إبن سينا "الذي لم يكن يتيح ذلك المستوى من المناظرة، وهو سن العاشرة، وهي أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة"[5] .

وأيضا " مناظرات في النفس مع أبي علي النيسابوري"[6]، ومقابلته اللغوية مع أبي منصور الجبائي التي أثمرت "مقالة في مخارج الحروف معه"[7]، وكذلك كتابه " لسان العرب"[8] في الأدب واللغة، وأيضا مراسلاته مع الصوفي " أبي سعيد إبن أبي الخير".

إذن هذه المناظرات والمراسلات كانت تدل على الفعل التواصلي الثقافي والفكري عند ابن سينا، وتدل على أيضا قدرته على المحاججة والإقناع، وتدل كذلك على موسوعيته التي تجلت في نصيته المنفتحة على مختلف المواقع الثقافية، واللغة الفلسفية الدقيقة التي نسجت هذه النصوص المختلفة، خاصة وأن هاجس الكتابة الفلسفية لديه هو محاولة مفهمة التصورات المشتغلة في حقول معرفية أخرى، في علم الكلام والتصوف والميتافيزيقا ومبحث النفس إلخ. وهذا من خلال إنفتاح جنس القول الفلسفي لديه على "الإسلام كمنتوج ثقافي وكتجليات حضارية"[9]، وهذا الأمر الذي سيرفضه "ابن رشد" لاحقا، وسيكون أحد أهم الأسباب التي تجعله يوجه نقده لإبن سينا.

إذا ما كان سائدا في عصر " إبن سينا" الثقافي، عبرت عنه سيرته، وما عبرت عنه سيرته، صاغته أجناس الكتابة لديه، أي أن الواقع الثقافي لعصره انتقل وتمثل في شخصه، وانتقلت كذلك تجربة " إبن سينا" في العلم والفلسفة والسياسة والسيرة إلى

---

[5] إبن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (م.س): ص:458.

[6] (م.ن): ص:459.

[7] (م.ن): ص:457.

[8] (م.ن): ص:442.

[9] محمد المصباحي: الوجه الأخر لحداثة إبن رشد، (مرجع سابق)، ص:132.

النص، أي إلى لحظة الكتابة، كتابة نصوصه بمختلف سياقاتها، فإبن سينا كتب في الفلسفة وكتب في المنطق وفي العلوم الطبيعة من طب وفلك ورياضيات ... وكتب ذلك النوع من الكتابة الرمزية في المعرفة الصوفية وهو على وعي بضرورة استراتيجية الكتابة هذه.

لكن لماذا اللجوء إلى الكتابة الرمزية مثلا، من قبل الفيلسوف ابن سينا رغم قدرته على المفهمة وعلى الصياغة اللغوية لتفسير التجربة الإنسانية في المعرفة؟ يقول مثلا بالنسبة لهذه الكتابة الرمزية، وذلك في جوابه على مسألة معنى قول الصوفية " من عرف سر القدر فقد الحد"، يقول " بأنها من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة ولا تعلم إلى مكنونة لما في إظهارها من إفساد العامة"[10].

إذن إبن سينا كان على وعي بشكل الكتابة ضمن السياق الموضوعي الذي تنتمي إليه، وأيضا كان على وعي بمراعاة مستوى المتلقي لكتاباته ونصوصه. كما كتب أيضا شعريا من خلال قصائده المختلفة التي كانت تتضمن دلالات فلسفية عميقة ،بالخصوص قصيدته العينية في النفس، وكتب في تفسير القرآن، وكتب في الفقه والأخلاق، من خلال الكتابين اللذين يذكرهما تلميذه الجوزجاني في سيرته " الحاصل والمحصول" الذي صنفه للفقيه "أبي بكر البرغي" وكذلك "البر والإثم" [11]. كما كتب في علم الكلام وفي أصول العقيدة من خلال رسائله في سر القدر، وفي توحيد والصفات الإلهية، كما كتب في اللغة والأدب، من خلال كتاب " لسان العرب" و"مقالة في مخارج الحروف" [12]، كما كتب في الموسيقى، وفي أحوال النفس في المبدأ والمعاد .

نستقرأ من خلال نصية إبن سينا هذه، أن لحظات الكتابة لديه، وتعدد أجناسها، كانت جزءا مرتبطا بلحظات سيرته وتجربته الإنسانية في الفكر والسياسة والحياة

---

[10] ابن سينا: رسالة في سر القدر، مجموع رسائل، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط1353،1 هـ، ص:2

[11] إبن ابي أصيبعة، عيون الأنباء (م.س)، ص: 457.

[12] (م.ن): ص:457.

بصفة عامة، فقد كان ابن سينا يكتب وهو " على راحلته وربما كتب على جناح السفر أو مختف من عدو، أو حتى وهو محبوس في حبس ما"[13]، كما كان يكتب وهو يدرس ويمليه على تلامذته كما أنه يكمل الكتابة في الليل لعدم فراغه في النهار بسبب اشتغاله بالتدريس والتطبيب والوزارة . وحتى على مستوى القراءة كان لإبن سينا طريقته الخاصة في ذلك كما يذكر تلميذه الجوزجاني قائلا بأنه: " كان من عجائب الشيخ أني صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد، ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم، ودرجته في الفهم" [14] .

ثانيا :ابن سينا بين الفلسفة والعرفان :

إن حالة التباين أو التداخل بين القول الفلسفي والقول العرفاني تعود تاريخيا إلى ما قبل الفلسفة الإسلامية، ولعل أهم لحظة فكرية وتاريخية ساهمت في إثارة النقاش حول تباينهما؛هي لحظة أرسطو، حين صنف القول الفلسفي القائم على المبادئ والمقولات المنطقية المعروفة، المتمثلة في "مبدأ الهوية" و"مبدأ عدم التناقض"، و"مبدأ الثالث المرفوع"، هذه المقولات التي تحكم العقل الفلسفي القائم على البرهنة والاستدلال، وإتباع الطريقة العقلية في تفسير العلاقات السببية ضمن المراتب المحددة من العلة والمعلول، إلا أنه في النظام العرفاني الأمر يختلف، من منطلق عدم الأخذ بعين الاعتبار لهذه المقولات على المستوى المنطقي-المعرفي وعلى المستوى الوجودي، واشتغال آليات ومعطيات أخرى كالحدس والكشف، واللحظة السينوية في الثقافة العربية الإسلامية كانت بالغة الأهمية من حيث استيعابها لكل من العقل الفلسفي والعقل العرفاني.

من هنا نطرح الإشكالية الآتية: على أي مستوى يختلف العقل الفلسفي مع العقل العرفاني؟ هل على المستوى الأفقي، بمعنى تاريخية العقل ذاته؟ بما هو تعدد

---

[13] (م.ن): ص:440.

[14] إبن ابي أصيبعة،عيون الأنباء،(م.س)، ص:442.

للتجارب الإنسانية والثقافية؟ وهنـا يكون الإختلاف إختلافاً إضافياً لعقل آخر له أفقه ومنهجه ؟ أم هو إختلاف على المستوى العمودي؟ عندما يقال بأن العرفان هو ما يتجاوز أو ما فوق العقل؟ أي عقل ذلك الذي يتجاوزه العرفان؟ وهل سلطة العقل الأرسطي المشائي هي من سببت باستحداث هذا الإشكال؟.

أدرج بعض المفكرين العرب المعاصرين القول الفلسفي السينوي، في تاريخ الفلسفة الإسلامية،ضمن التراث اللامعقول،على أساس أن ابن سينا لم يكن وفيا للعقلانية الأرسطية التي أفلت من سلطتها المعرفية في حياته،فـالمرحوم " محمد عابد الجابري"يصفه " بالمكرس الفعلي للفكر الظلامي والخرافي في الإسلام ... "، و" بأنه المدشن الحقيقي لمرحلة الجمود والانحطاط،و " بأنه كرس لأكبر ردة في الفكر العربي الإسلامي نحو لا عقلانية ظلامية قاتلة "،وأن " فلسفة إبن سينا قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة"[15].

فلماذا يتم الحكم بالتصور العقلاني من خلال الكثير من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية، وفق مقياس الحضور الأرسطي فيها؟ هل تاريخ الفلسفة الإسلامية هو تاريخ حضور الأرسطية فيها فقط ؟

إذن مدخلي للإشتغال بنصوص ابن سينا ينطلق من هذا الهاجس الإشكالي التاريخي، فعلى أي أساس يكون الحكم على نصوص ابن سينا الذي استوعب المنظومة الفلسفية الأرسطية واليونانية و "سهل عليه تفهمها أول ما اشتغل بها" – كما يقول- لماذا الحكم على اجتهاداته الفلسفية بأنها المكرسة " للعقل المستقيل" في الثقافة العربية الإسلامية؟ لماذا تلك القراءة المركزية للفلسفة في الإسلام التي ترى بأن كل من خرج على المنظومة المشائية وأصلها الأرسطي يعتبر تصوره " لامعقول"؟؟.

كل هذه التساؤلات وغيرها كانت عاملا دفع بي نحو متابعة الاشتغال بفلسفة " ابن سينا" " والمدرسة السينوية".

---

[15] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط:6،1993،ص:100-148-160-165.

لقد كان" ابن سينا" على وعي بقيمته العلمية، مثلما كان على وعي كذلك بالسلطة المعرفية التي كانت تمثلها الفلسفة المشانية، ونظرتها للوجود والمعرفة والإنسان، كأفق معرفي يصيغ القيمة الإبستمولوجية للنظر العقلي في عصره، وهو التصور الأرسطي الذي ساد لعشرين قرنا تاريخ العقل الإنساني.

لقد استوعب "ابن سينا" المتن الأرسطي بشكل جيد، مساهما في شرحه ولكنه " فضل أن يتعامل معه بوصفه نصا مفتوحا قابلا لكل التأويلات" فكانت قراءته متجاوزة وقال :"حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا "[16]، فقد كان هناك حالة هم لدى ابن سينا بسبب تلك الوثوقية التي كانت سائدة في عصره، وثوقية فلسفية تبناها " المشغوفون بالمشائية"، حتى أنه لم يصبر على ذلك وخالفهم وقال أن الكثير منهم لم يمنح نفسه أية مهلة يراجع فيها آراء اليونانيين، " بحيث لا يشكون فيها ويشكون في النهار الواضح"[17]، ولكنه في الوقت نفسه يعترف بفضل أرسطو " في تنبهه وتمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبها خيرا مما رتبها من هم قبله وفي إدراكه الحق عن كثير من الأشياء وتفطنه للأصول الصحيحة لكثير من العلوم"[18].

من هنا حاول ابن سينا تجاوز المنظومة الأرسطية إلى اجتهادات تمثلت في ضرورة قراءة جديدة تجسدت في نصوصه ضمن كتاب " الفلسفة المشرقية" ،والتي أورد فيها -كما يشير- " الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة - ويقصد بهم أتباع أرسطو المشائين- ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره.... ويضيف ابن سينا : أنه من أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب هذا الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه

[16] إبن سينا: الرسالة الألواحية، تح: محمد سويسي، الشركة التونسية للفنون تونس، 1975، (د،ط)، ص:13.

[17] إبن سينا: منطق المشرقيين تح: شكري النجار، دار الحداثة، بيروت،ط:1 1982،ص:21.

[18] إبن سينا: منطق المشرقيين،(مصدر سابق)،ص19-20

ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن كتاب "اللواحق" فعليه بكتاب " الشفاء""[19].

إذن فالولوج إلى فلسفة ابن سينا يجابه بالكثير من الأسئلة التي تنمُ عن صعوبات منهجية مبدئية تعرض للباحث حول كيفية التعاطي مع النص السينوي، هذا النص الذي يقر بشهادة صاحبه بأن مسارالحق حقان، حق على نهج الحكمة المشرقية، وحق على طريقة الفلسفة المشائية، فبأي منهج يمكن أن نقارب النص السينوي الذي يقر بهذه الإزدواجية؟ وهل نحن فعلا أمام فلسفة تعاني من إزداوجية الحقيقة؟.

إن " منطق المشرقيين" وغيرها من نصوص الحكمة المشرقية،شكلت البناء الميتافيزيقي السينوي الذي حاول مفهمة التجربة الصوفية الإشراقية وصياغتها بلغة فلسفية ضمن فضاء المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية، "فالتجربة العرفانية تدخل مع ابن سينا كما لو في معمل للصياغة بالمفاهيم"[20]، ومن هنا كان ذلك اللقاء بين الفلسفة والعرفان ايجابيا وناجحا وفعالا وذا دلالات رمزية وثقافية كبيرة عند ابن سينا الذي زار الشاعر الصوفي المشهور " أبا سعيد بن أبي الخبير" في طريقه إلى جرجان، وهنا نورد قصة علاقته مع هذا المتصوف الكبير في زمانه، فقد كان بينه وبين ابن سينا صداقة ومراسلات : " وقد اختلى وإياه كما جاء في الأخبار نحو ثلاثة أيام فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه في أبي سعيد فقال : ما أعرفه يراه، وسأل تلاميذ "أبي سعيد" شيخهم عن ابن سينا فقال : ما أراه يعرفه، والرؤية تقابل هنا المعرفة مقابلة الذوق للنظر"[21]، ومن هنا نتساءل هل تجربة ابن سينا واجتهاداته في الحكمة المشرقية وصياغته الدقيقة لمقامات العارفين وأحوالهم، هل ينم ذلك عن معاناة شخصية بالتجربة الصوفية؟ أم ذلك توصيف وخطاب من

---

[19] إبن سينا : الشفاء، تحقيق : فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة (د.ط)، 1952 ص:10.

[20] جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي ؟، دار الساقي، بيروت ط:1 سنة :2002،ص224.

[21] جورج طرابيشي : وحدة العقل العربي الإسلامي،(م.ن): ص225.

طبيعة نظرية أكثر منها ذوقية؟ وما طبيعة العوامل الثقافية التي أدت إلى إنتاج النص الفلسفي السينوي بمنطقة المشرقي المتجاوز لمنطق اليونان؟ كونه يذكر أنه أخذ بعض العلوم من جهة غير اليونانيين؟.

هل يمكن القول بنجاح اللقاء بين الفلسفة والعرفان في المتن السينوي؟وهذا على عكس خلفه " إبن رشد" الذي استبعد فتح الخطاب الفلسفي على التصوف والإشراق وفشل لقائه- إلى حد ما مع الصوفي "إبن عربي"، حين أوقعه في إرباك وحيرة " بإجابة ابن عربي الملتبسة عن سؤال إمكان لقاء الكشف والنظر قائلا : نعم ولا وبين نعم ولا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها"[22]، فانتقد ابن رشد المتصوفة كما انتقد ابن سينا وكان " ابن رشد بنقده هذا وفيا للعقل الأرسطي، أخذاً على عاتقِهِ إعادة شرح الأرسطية " فالنسق السينوي في نظره لم يكن مشروعا لأن المشروعية بعد أرسطو لا يمكن أن تكون إلا داخل المجال الأرسطي،...فالفكر الفلسفي يمتلك مشروعيته فقط متى تعلق بنص أرسطو"[23].

إذن فالمشروع السينوي هو مشروع تجاوز للمشائيين الذين كان ينعتهم بالعامة، والذي كان سائرا على نهجهم مدة ولكنه ارتأى بأن يصنف بناء فلسفيا جديدا" جمعه للذين يقومون منا مقام أنفسنا"[24] ،كما يقول .

وقد كان الاشتغال العلمي العملي لمهنة الطب لدى ابن سينا عاملا مهما في بلورة اجتهاداته الفلسفية من خلال ملاحظاته النقدية وقدرته على استيعاب المستجدات في حياته العملية الشيء الذي ساهم في إرساء المبادئ العلمية في الخطاب الفلسفي السينوي.

لقد استثمر ابن سينا ضمن اجتهاداته المعرفية والفلسفية مقولة " القياس الشعري" الذي يستند إلى تلك المقدمات الرمزية التي تشتغل وتتحرك في القوة النفسية

---

[22] محمد المصباحي: نعم ولا، الفكر المفتح عند ابن عربي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط:1 2012 ص:264.

[23] محمد مصباحي:الوجه الأخر لحداثة ابن رشد، دار الطبعة بيروت، ط1سنة 1998،ص134.

[24] إبن سينا : منطق المشرقيين، مصدر سابق، ص:22.

للمخيلة، والتي لا تخضع للتصديق المنطقي للعقل الهيولاني المادي، وإنما تتحرك على أساس"الفاعلية التأويلية" لفعل " الحدس" بتواصله مع "العقل الفعال"، هذه الحالة العرفانية معلولة بعلية ارتباطها بما يسميه ابن سينا " بالعقل القدسي"، من هنا تتبلور محاولة " ابن سينا" في مفهمة تلك المنطقة النورانية الاشراقية لعالم "الملائكة"، فما دلالة هذه المنطقة النورانية وقوتها الخلاقة لإنفعال النفس العارفة؟ والقابلة لكي تلقي بإشراقها الكشفي على الإنسان العارف؟.وما هي الدلالات والصور المعرفية واللغوية،التي تنتجها تجربة الإنسان الوجودية والتأويلية التي تتمظهر ضمن منطقة العقل القدسي؟

رغم أن المتن السينوي كان متجاوزا للأفق الفلسفي المشائي، إلا أنه كان دائما يوظف اللغة الفلسفية لهذا الأفق المعرفي مستأنسا بها ومطوعا لها في صياغة التجربة الصوفية الإشراقية ،على مستوى الكتابة والتنظير ،كما على مستوى تصوراته حول الوجود والمعرفة والإنسان. وبهذا الاجتهاد الفلسفي " كان ابن سينا سباقا في حل مآزق الفلسفة التي تفطن إليها مبكرا- في الثقافة العربية الإسلامية قبل " محي الدين ابن عربي" وشهاب الدين السهروردي" و " صدر الدين الشيرازي"- ومن بين هذه المآزق مأزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عن طريق تطويقه بالمقولات، ورد المقولات إلى الجوهر وتحويل الجوهر إلى ماهية، الأمر الذي أدى إلى رؤية صورية للعالم، ومأزق آخر تجلى في محاصرة القول بالعقل، خاصة عن طريق الحد والبرهان واعتبار كل الأقوال غير البرهانية لا قيمة معرفية لها"[25].

فما دلالة تلك المنطقة المعرفية والوجودية واللغوية التي أراد أن ينحو إليها الاجتهاد السينوي، وينقل المعطيات الروحية والسيكولوجية والتأويلية للتجربة الصوفية، نحو إنتاج خطاب معرفي فلسفي حول هذه التجربة، لكي تصب داخل "قوالب الوجود المفهومي"؟ وما طبيعة النص الذي استنبتته هذه المنطقة؟ وما هي الإمكانات التأويلية التي ينفتح عليها هذا النص؟

---

[25] محمد المصباحي: نعم ولا، (مرجع سابق)، ص:274.

لقد استمرت السينوية في الربط الوثيق بين الفلسفة والتجربة الصوفية من خلال نصوص بعض المتصوفة، و " السهروردي" وصدر الدين الشيرازي " فيما سمي بمدرسة " الحكمة المتعالية"، فقد كان تصور ابن سينا " الفاصل بين الوجود والماهية عاملا مهما في إحداث " صدر الدين الشيرازي" ثورة حقيقية في ميتافيزيقيا الوجود، بقوله بميتافيزيقيا للوجود تقدمه على الماهية، فلا وجود لماهية ثابتة، فهي تتنوع وتتحرك تبعا لدرجة فعل كثافة وجودها"[26].

إن السينوية اسهمت في فاعلية الاجتهاد الفلسفي في الإسلام، وبذلك فالفلسفة الإسلامية خارج التقويم الأرسطي - الرشدي لم يغلق فيها باب الاجتهاد والإبداع الفلسفي، فكيف يقال أن الفلسفة الإسلامية انتهى عهدها مع ابن رشد؟ " أو لم يسهم ابن رشد نفسه في غلق باب الاجتهاد الفلسفي بفعل عمق ولائه لأرسطو؟ وحينما رفض مبدأ فتح الفلسفة على الفضائين الكلامي والصوفي؟ بل عدم اهتمامه باستثمار البعد الأنطولوجي للنص القرآني بالرغم من دفاعه عن إخوة الشريعة والحكمة؟"[27].

إذن قراءة نصوص كنصوص ابن سينا تنحو بالضرورة منحى تأويليا، لكثير من المتون السينوية الرمزية، هذه الأخيرة التي لا تنحو بالضرورة منحى موضوعيا، لأن الموضوعية العلمية ليست الغاية الوحيدة والسامية بالنسبة للثقافة - كما يرى " أرنست كاسيرار"[28]، أقول الثقافة لأن نصوص " إبن سينا" تشكل خريطة معرفية ورمزية تمتزج فيها كل اشكال المدركات العينية، والتصورات الفلسفية والمعطيات الدينية والقرآنية، وتمثلات المخيلة ولا شعور الكتابة المتسرب من بنية الثقافة وتجربة المعيش واليومي بالإضافة إلى أسفاره ورحلاته، فنصوصه في الحكمة المشرقية وشعريته ونصوصه الرمزية ك " حي بن يقضان " و " سلامان وأبسال" و " رسالة

---

[26] جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي ؟، دار الساقي، بيروت ط:1 سنة :2002،ص224.

[27] محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، (م،س) ص:141.

[28] نقلا عن :عبد القادر فهيم شيباني : فلسفة الأشكال الرمزية، الرابط الإلكتروني: http:/www.philadelphia.edu.jo/philadreview/issue5/nos/15pdf.

الطير" وحتى تأويلاته الفلسفية للتجربة الصوفية وبعض الآيات القرآنية تنخرط كلها ضمن هذه الخريطة الثقافية.

فلأن طبيعة المتن الفلسفي السينوي بهذا الشكل كان اختيارنا المنهجي من أجل هدف محدد هو: توسيع دائرة القاعدة المعرفية والثقافية من أجل تجاوز عائق النمذجة وعائق الثنائيات، وجعل المتن السينوي منفتحا على كل إمكانات القراءة، فأي قراءة تحصر التجربة الإنسانية في نعت واحد لا يعول عليها، بكل بساطة لأن الإنسان متعدد الأبعاد، فالقراءة بما هي مسؤولية عمل شاق، لأنه مدعو إلى حماية المعنى من الانغلاق، وجعل المقروء يعثر على تعدد وجوهه في التأويل وبه"[29]، والتنصيص على انفتاح التأويل ليس استسهالا للقراءة، بل هو من أسس تصورها بما هي مسؤولية، فيما هو أيضا تشديد، من جهة أخرى، على حدود كل قراءة، وعلى خصوبة المنطقة التي تصل القراءة بالمقروء، ومعلوم أن هذه الخصوبة تتقوى كلما كان المقروء منتسبا إلى الأعمال التي يتمنع فيها المعنى على الانغلاق"[30]. إذن هذه هي أهم الموجهات النظرية والمنهجية لمعالجة إشكاليات موضوعنا.

ثالثا : إشكالية العقل بين الفلسفة والعرفان في النص السينوي:

مفهوم العرفان عند ابن سينا:

يقول ابن سينا: " العرفان مبتدأ من تفريق، ونقض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد ثم وقوف،... من أثار العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول، وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله، أثارنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها، غير الخيال، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من

[29] خالد بلقاسم :الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1،2012،ص:6.

[30] خالد بلقاسم : (م.ن)،ص:7

أهل المشاهدة، دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر"[31]، نلاحظ إنطلاقا من هذه الإشارة إدراج ابن سينا لفعل الخيال، كمولد معرفي كاشف للمعرفة العرفانية، إن "العرفان موقف من العالم،موقف نفسي وفكري ووجودي"[32]،وعندما يصف ابن سينا العارف،يصفه كإنسان متحرر من الثنائيات الوجودية والقيمية والإيمانية،من منطلق أنه "فرحان بالحق وبكل شيء،فإنه يرى فيه الحق...وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية؟ فشغل بالحق من كل شيء...فالعارف لا يعنيه التجسس والتحسس،ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر الله في القدر[33].

كما يتحدث ابن سينا في رسالة الطير،بشكل رمزي عن مقامات العرفان،وهي مقامات بنيتها المعرفية قائمة على مبدأ الأشرف،وليس تراتبا سببيا،لأن شهود الحق في الموجودات مرتبط بأشرف المقامات وصولا للحقيقة العرفانية، يقول :"فلما رفع لنا الحجاب،علقت به أفئدتنا ودهشنا دهشا"[34]،إن هذه الأحوال والمشاهدات التي يصرح بها ابن سينا،لا تنتمي بتاتا إلى ذلك النظام من المقولات العقلية الطبيعية،التي تستند إلى واقعية الظواهر وتاريخية معرفتها،إن الزمان الذي تنتمي إليه التجربة العرفانية والتأويل الصوفي السينوي،هو"زمان رؤيوي"،قائم على المشاهدة والكشف،وهذا ما يحاول أن يتعقله ابن سينا بمعزل وبتعال عن الشكل الطبيعي للحوادث والأحوال،فإذا "لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان ،هذه العبارة تلخص جوهر الرؤية العرفانية الصوفية،أعني ما يشكل بعدها الأساس،ولربما الوحيد وهو نوع تعاملها مع الزمان،إن العارف لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية،ديمومة متصلة لا تقبل الرجوع القهقري ولا القفز

---

[31] ابن سينا الإشارات والتنبيهات،، ج4، ط3، (م.س)، ص:96 إلى 99.

[32] محمد عابد الجابري :بنية العقل العربي ،المركز الثقافي العربي ،بيروت،ط:1986،1،ص :260.

[33] ابن سينا :الإشارات والتنبيهات ،(م.س)،ص:101-102-104

[34] ابن سينا :رسالة الطير،ضمن:رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية،تحقيق:ميكائيل بن يحي المهرني،مطبعة بريل، ليدن،1891،ص:36-37.

إلى أمام،بل إن الزمان عنده كالمكان لا يمكن أن يسافر فيه وفي أي إتجاه شاء،إلى أمام أو إلى وراء،ويمكن أن يحضر فيه ويغيب"[35]، إذن مفهوم الزمان عامل محوري في فهم نظرية المعرفة الصوفية وفي موقفها من الحقيقة والعقل والإنسان والوجود والله.

فنظرية المعرفة تشمل ثلاثة مستويات،المعرفة الحسية والمعرفة التجريدية،والمعرفة الحدسية، يقول ابن سينا :"الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد،والشيء قد يكون متخيلا عند غيبته،بتمثل صورته في الباطن،والشيء قد يكون معقولا عندما يتصور"[36].

لقد كان العقل الفلسفي المشائي إبتداء من أرسطو ،قائما على حقيقة البرهان والقياس، كمباديء منطقية مركزية في تفسير الطبيعة والعالم،و قد كان هاجس التفسير يرتكز إلى تلك المبادئ،هذا ماكان يستعصي على القول العرفاني الإحتكام إليه،نظرا لإتساع الرؤية الصوفية حول الوجود والإنسان. من هنا فإن تقسيم إبن سينا للعقول كان تدرجا مقصودا،"فلا يوجد عقل بشري قائم بذاته عند ابن سينا،فقد محق شعاعه بين نور العقل الفعال ونار النفس"[37].إن الرهان حول الموقع المعرفي والأنطولوجي لنظرية العقل عند ابن سينا ،يتحدد بفعل "الحدس"،لكن "القدرة على الحدس متفاوتة بين الناس،فقد تشتد أو تضعف كما أو كيفا،.. لأنه كلما اشتدت بجعل نفسه شديدة الصفاء وشديدة الاتصال بالعقل الفعال، ... عندئذ تسمى هذه الحالة من الاستعداد عقلا قدسيا... وهو أرفع استعدادا ولا تملكه إلا نخبة من الأنبياء والعارفين من الفلاسفة"[38]، حيث أن مستوى المعرفة المتولدة عن العقل القدسي؛ هذا المستوى لا يتحدد بالمبدأ المنطقي للعقل الهيولاني المادي، وإنما يتحدد بنتائج المشاهدة الإشراقية والكشف غير القابلة للحد، ومن هنا

---

[35] محمد عابد الجابري،بنية العقل العربي ،(م.س)،2009،ص:352-353.

[36] ابن سينا :الإشارات والتنبيهات،ج: 2،(م.س)،ص:343 .

[37] محمد المصباحي :من المعرفة إلى العقل ،(م.س) ،ص :54.

[38] محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، (م.س)، ص:57.

فإن هذه" المعرفة النبوية هي فوق المعرفة العلمية للعوالم، لهذا السبب فرق "ابن سينا" بين العقل بالفعل كمرتبة يحق لكل إنسان بلوغها، والعقل القدسي الذي هو المرآة الأكمل للعقول"[39]، والذي هو مفعل عند النبي والفيلسوف والعارف،والتأويل الصوفي والفلسفي الذي قام به ابن سينا في مقاربته للنص القرآني، فعل هذا المنحى المعرفي الصوفي لديه،خاصة حول النفس، والوجود والعقل،يقول ابن سينا :"إن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات، من قواها قوة إستعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا،وهي المشكاة،ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى،فتتهيأ بها،...إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ،..أو بالحدس،فهي زيت أيضا إن كان أقوى من ذلك، فتسمى عقلا بالملكة، وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمالا أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهي نور على نور. وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتراق إلى اكتساب، وهو المصباح، وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضا إلى الملكة، فهو العقل الفعال وهو النار"[40]، هذا النص المهم يمثل مجمل الخريطة المعرفية السينوية المحكمة التي تنسجم فيها قوى المعقولات"الحاضرة في أحوال النفس ،والتي هي قوة من قواها"[41] .

وكذلك إن القوة الشوقية لعشق النفس للجمال ،وقوتها الوهمية نحو تمثل الجميل ،تنحو بالنفس نحو" القوة والشرف في الإرتقاء بالعقل الإنساني في المعرفة الصوفية"

---

[39] Christian Jambet : La logique des Orientaux, Henry Corbain et la science des formes, Edition Seuil, Paris, 1983,P87.

[40] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج2 (م.س)، ص 363 إلى 367.

[41] محمد المصباحي :من المعرفة إلى العقل ،(م.س)،ص :54.

[42]،وهنا تتجلى بشكل كبير *ظهور النفس كفاعلية بين فعل التعقل وفعل التعشق عند ابن سينا* ،أي أن النفس مقوم معرفي فاصل وأساس في تحديد الموقع الأنطولوجي للمعرفة،حسب إستعداد وإرادة وقوة الذات الإنسانية،ومدى فاعليتها نحو الموجودات ،"فالإنسان في رأي ابن سينا ،يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود،وإدراك القوانين الطبيعية،واستغرق في تفهمها، ولا يتم له ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل"[43] .

إن ابن سينـا كان على وعي بالتمييز المنهجي والتمييز اللغوي في تقديم فلسفته لقرائهِ، فهو قد قدم بوضوح وبشكل تعليمي أعماله مقيما " تمييزا أسلوبيا بين كتب وصفية تحليلية تعليمية، تحتوي على مناقشات جميع المواقف الرئيسية لمختلف الفلاسفة المشائين... وبين أعمال أخرى منفتحة على لغة رمزية ومصطلحات اتفاقية من علم الكلام والتصوف" [44].

إذن هذا التمييز تجلى كعمل تأسيسي مع اللحظة السينوية، فلغته الفلسفية إستثمرت الكثير من الخطابات والمعطيات الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية، فكان وعي التجاوز لمركزية اللغة الفلسفية الأرسطية نحو لغة فلسفية أكثر انفتاحا على التمظهرات المعرفية للإسلام كثقافة وكتجربة، يشكل هذا الوعي لديه وعيا تاريخيا بفضل الآليات العلمية والمنهجية التي تجاوزت السياق الابيستيمي للتيار المشائي، واتاحت تصالح اللغة الفلسفية مع مفاهيم واصطلاحات كانت تعد مع أرسطو من خارج جنس القول الفلسفي الحق، وكان الأفق التأويلي العرفاني واعدا مع إبن سينا في تلقيح هذه اللغة الفلسفية الجديدة، هذا العمل الإجتهادي هو تاريخي، لماذا نقول تاريخي؟ من موقع انه خروج عن الأصول الفلسفية لتاريخ الفلسفة ذاتها

---

[42]- Ikbal .la Métaphysique en Perse traduit par : Eva de Vitray-Meyerovitch, Edition Sindibad, Paris, 1980. .p :40.

[43] بونخماير مختار :نظرية الطبيعيات عند ابن سينا ،دار الحداثة ،بيروت،ط1986،1 ،ص:260.

[44] ديمتري غوتاس: دراسة في الفلسفة العربية في القرن العشرين، محاولة في أسطوغرافية الفلسفة العربية، ترجمة سعيد البوسكلاوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 158-1959 .،ص:105

منذ اليونان، فهو أعلن مشروعه هذا برؤيته حول "ضرورة تفريع ما كان يعتبر أصولا عند اليونان"-كما يقول-، هذه الرؤية في جعل الأصول فروعا، ليس أمرا هينا، أو مستسهلا في لحظة مبكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إنما هو مشروع فكري مؤسس "كان نتيجة استعمال عتاد قوي من الأدوات المنطقية والمعرفية والأنطولوجية، وبوعي من ابن سينا بأنه على مشارف فلسفة جديدة".[45]

[45] محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، (م.س)، بيروت، ص179.