# (ابن سينا) يَلِجُ بَابَ التَّصَوُّفِ نَحْوَ التَّنظير لِعِرْفَانٍ عَقْلِي.

## قراءة في نصوص «ابن سينا» في التّصوف.

بن عيسى خيرة / جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان .

**الملّخص بالعربية:**

إن هذا البحث لا يهدف إلى تحليل مضمون الخطابين الفلسفي والصّوفي بقدر ما هو تأكيد على إمكانية النظر من خلالهما في زاوية واحدة نظرة مشتركة تسمح لنا بالارتفاع إلى مستوى آخر ،أو بالأحرى مجاوز،وتخرج بالخطاب الصّوفي من كونه ظاهرة دينية تؤسس فقط لتجربة ذوقية خالصة،لأن هذا الاعتقاد الأخير قد يحذف الكثير من النصوص المشهورة ويخرجها من دائرة التصوف،فقط لأنها كانت تؤسس له ؛أي التصوف على أنه ظاهرة عقلية تقوم على مبادئ تأملية،وبدل أن ينفتح الخطاب الصوفي على مضمون النص وغاياته،انحصر في أغلب الأحيان على الدراسة التاريخية التي تهتم بسلوك المتصوف وتجاربه الذوقية وأحواله أكثر من نصوصه.

**الكلمات المفتاحية:** ابن سينا ،الخطاب الفلسفي، الخطاب الصوفي، اللغة الرمزية، الكمال، الحقيقة، التأمل، العرفان.

**Abstract :**

This dissertation does not aim to analyze the content of philosophical and mystic discourse as much as they emphasize on the possibility that put them under the lenses through one angle a common view that allows us to rise to another level, or goes beyond it and resulted Sufi discourse as a religious phenomenon which found the experience of the pure taste, because this latter belief deletes a lot of famous texts and leads them out of the mysticism circle, since it considered it a mental phenomenon based on the behavioral contemplative principles, and instead of dealing with the content of the text and its objectives, it was confined mostly to the historical study concerned with the behavior of the mystic his taste experiences and his conditions more than his texts.

**words Key:**IBN SINA,Philosophical and sufi discourse ,Mystis discours,

mind-taste experience,Mental contemplation, text ,truth ,happiness, gnosis.

**نص المقال:**

إن الكلام عن»ابن سينا»والتصوف يثير الكثير من الجدل والاختلاف ويفضي إلى آراء ومواقف متعارضة فيما بينها،بعضها يصنفه ضمن طائفة الصوفية،وبعضها الآخر يعتبره فيلسوفا خالصا،ولعل الذي زاد الأمر صعوبة وتعقيدا هو ما يستوجبه التصوف من سلوك زهد وعبادة ومجاهدة للنفس بقمعها عن ملذات الدنيا وصرفها عن الخلق رغبة

في تحقيق اتصالها بالحق،ولم يُذكر في سيرة ابن سينا سواء فيما يرويه هو عن نفسه أو ما يروى عنه أنه كان سالكا زاهدا عابدا،وكانت هذه حجة قاطعة في رأي من يُخرجه من دائرة الصوفية.

هذا وتعظم المفارقة عندما نعلم أن»ابن سينا»كتب في التصوف وله رسائل ونصوص بلغت من الرمزية والعمق ما بلغته نصوص كبار الصوفية،بل إنه تكلم فيها عن العشق والشوق ومقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم وعن العرفان وأسرار الغيب والعلم اللَّدني ومراتب الوصول إلى الحق،وأشهر ذلك ما ورد في كتاب»الإشارات والتنبيهات»*الذي تضمن فصلا مهما في التصوف،قسمه إلى أنماط ثلاث،أولها في البهجة والسعادة والثاني في مقامات العارفين والثالث في أسرار الغيب،وكانت هذه النصوص بمثابة تنظير من"ابن سينا" لمذهب جديد في التصوف وتأسيس لمنهج مغاير في المعرفة قمته المعاينة العقلية لعالم الحق،وفي ذلك يقول "السراج الطوسي"في شرحه على الإشارات والتنبيهات وبالتحديد النمط التاسع منه :"وقد ذكر الفاضل الشارح أن في هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب،فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده"[2].

إن هذه المواقف كانت سببا في صعوبة تحديد طبيعة انتماء"ابن سينا"إلى طائفة الصّوفية كما سبق وأشرنا،وتوجهنا في هذا المقال لن يكون على ذلك النحو،لأن"ابن سينا"نظر لعلوم الصوفية وهذا لا جدال فيه ونصوصه تؤكد ذلك،أما أنه كان سالكا زاهدا من طائفة الصوفية أم لا فهذا أمر آخر كمن نظر للسياسة ولم يكن ممارسا لها،وهو أمر لا يمنع من محاولة البحث في مبادئ النّظرية العرفانية التي صاغها،والتي انطلق فيها من مرتكزات التجربة الصّوفية لينظر لمذهب عرفاني عقلي غايته القصوى مشاهدة الحق مشاهدة عقلية خالصة تستوجب السلوك العملي الذي هو سلوك شوق وعشق وتنزه وتكبر ورياضة لكن بلذة عقلية..

وبذلك يكون"ابن سينا"قد أخرج التصوف من كونه ظاهرة دينية تقوم على تجربة ذوقية قلبية فقط،إلى كونه ظاهرة عقلية تستدعي طريقين أحدهما عملي والآخر نظري،وهو ما أكسب نصوصه في التصوف أهمية بالغة وخصوصية فريدة من حيث طبيعة تنظيره للتصوف،أو كما يقول "السراج الطوسي":"ترتيبه لعلوم الصوفية"،وعلى أساس هذا ما هي معالم المنهج العرفاني عند ابن سينا؟ما طبيعة المعرفة التي هي غاية النفس المشتاقة المستعدة للكمال؟ و الأهم من ذلك كله كيف سينظر ابن سينا لمنهج عرفاني عقلي على مبادئ التجربة الذوقية ذاتها؟وهل هذه الأخيرة وهي المشهورة عند الصوفية السالكين هي نفسها في نظرية ابن سينا العرفانية أم تختلف عنها؟

بداية لقد كانت النفس قمة الهرم الذي وضع من خلالها "ابن سينا" تنظيره للتصوف،فمن خلالها بين مراتب المعرفة من علاقتها بالبدن إلى اتصالها بالحق،وتكلم كذلك عن مقامات العارفين من بداية الاتصال إلى تمامه حيث تصير النفس عالما عقليا معاينا لعالم الحق،ويظهر ذلك في كتاب الإشارات والتنبيهات الذي سنعتمد عليه كمصدر أساسي في الكلام عن مذهب "ابن سينا" في التصوف،كما سنعتمد الترتيب نفسه الذي وضعه في الكتاب لتدرجه في عرض الأفكار وربطها ببعضها البعض،وسندعم ذلك كله بما ورد في رسائله المشهورة في التصوف كرسالة العشق خاصة ورسائل أخرى.

**أولا / البهجة والسعادة:**

يبدأ"ابن سينا"النمط الثامن من كتاب"الإشارات والتنبيهات"كلامه عن البهجة والسعادة ثم يتدرج بعد ذلك إلى

الحديث عن العرفان ومقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم ومراتب العشق و الشوق بحسب مراتب الموجودات.

إن السعادة و البهجة التي يقصدها هي تلك التي تَحْصل لذوي"الخير و الكمال" و هم أهل العرفان،و لما كانت السعادة شعور بلذة ما،فإن "ابن سينا" سَيُفَصِلُ في مفهوم **اللّذة** للوصول إلى مقصوده،فهي-أي اللّذة- قد تكون **حسية** وهي المشهورة والمأثورة عند العامة من الناس،وما سواها في نظرهم هو لذات ضعيفة،وتعلوها لذات **باطنية** غير مدركة بالحواس أعلى من سابقتها وأقوى منها،وفي ذلك يستدل"ابن سينا"بمجموعة الأمثلة منها قوله:"فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه"[3]،وهذه لذات باطنية لا توجد عند الإنسان فقط بل هي كذلك عند الحيوان ،إذ يقول:"المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها"[4].

وهناك لذة أخرى تعلوا اللذة الباطنية وتترأسها،وهي غير مرتبطة بالقوى الحيوانية الشهوانية والغضبية والباطنية التي تمثل في مجملها لذات حيوانية لها كمالات تقابلها و إدراكات متفاوتة بحسبها،وهي»اللّذة العقلية»التي يكون الإدراك فيها خالصا تاما متعلقا بجوهر المعقولات لا بعوارضها،وغير محدود أو متناه،والطريق إلى ذلك في نص»ابن سينا»هو وجود الذوق الذي من دونه لا يمكن أن يحصل الشوق إلى الحق،لذلك نجده يصف أهل الكمال بـ»المشتاقين إلى الحق».

أما ألائك المنغمسون في المحسوسات فإن نفوسهم لا تتطلع إلى المعقولات، ومن ثمة ينعدم الذوق عندهم،فلا يشتاقون إلى الكمال لغياب الاستعداد له،إذ أن البدن هو العائق الذي يمنع النفس من ذلك،فإذا زال اشتد شوق العاشق،ويضرب «ابن سينا» مثلا على ذلك في كتابه»عيون الحكمة»بقوله:»...وكالذي به الجوع المسمى بوليموس**فإنه جائع ولا يحس بألم الجوع،فإذا زال العائق يشتد به إحساسه فكذلك فَقْدُ النفس الناطق بملاحظة كماله من مؤلمات جوهره،لأن فَقْدَ كل قوة فعلها الخاص لها من مؤلماتها إذ كانت تدرك الفقد"[6]،ومن هنا يظهر بأن الذين يتطلعون إلى الحق هم الخاصة فقط وليس العامة من الناس،بل لهم أخلاقهم وأحوالهم ودرجاتهم وهم العرفاء.

**ثانيا-العارف في مذهب ابن سينا:** يتكلم ابن سينا بكثير من التفصيل والعمق وبأسلوب غامض ولغة صوفية رمزية خالصة لا تقل في جماليتها وإشاراتها عما ألفناه و سمعناه من كبار الصوفية،إذ يقول:"العارفون المتنـزهون إذا وُضع عنهم دون مقارنة البدن،وانْفَكوا عن الشواغل،خَلُصُوا إلى عالم القدس والسعادة و انْتَقَشُوا بالكمال الأعلى وحَصَلَتْ لهم اللذة العليا"[7]،فالعارف إذا انعزل كلية عن كل ما يشغله عن الحق بما في ذلك البدن،وصل إلى السعادة الحقيقية التي هي اللّذة العقلية العليا،فاللّذات الحسية البدنية وإن كانت تبدو عند البعض من أعظم اللّذات فهي في الحقيقة مجرد أوهام،لذلك كان على العارف حسب "ابن سينا" أن ينتهج طريقين،أحدهما **نظري** و آخر **عملي**.

أما الأول؛أي النظري فهو الذي يرتقى فيه العارف عن تصور الأشياء الجزئية إلى المبادئ العليا المفارقة إلى الجوهر الكلي وهنا يستكمل قوته النظرية،في حين يتمثل الطريق **العملي** في التنـزه عن مطالب البدن،وبهذا فقط يمكنه أن يدرك اللّذة العليا وهي:" أن تَتَمَثَلَ فيه جلية الحقّ الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه،ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والإجرام السماوية ثم بعد ذلك تمثلا لا يُـمَايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل" [8]،وهذه هي المرحلة التي يصل فيها العارف المتنـزه إلى إدراك الحق الأول الذي من خلاله يتعقل

الوجود كله لدرجة تماثل الذات العاقلة مع ما تتعقله.

وللعارف حسب"ابن سينا"أن يُعَايِنَ عالم القدس ونفسه في البدن،إذا انصرف إلى التأمل في ذات الحق،"بل المنغمسون في تأمل الجبروت،المعرضون عن الشواغل،يصيبون وهم في الأبدان،من هذه اللّذة،حظًّا وافرًا،قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء"[9]، هذا ويختلف العارف عند"ابن سينا"عن الزاهد أو العابد، فزهده غير زهد الزاهد وعبادته غير عبادة العابد،وهو ما سنلخصه فيما يلي :

**-1 الزاهد و العابد :**

أما العارف فهو في المقام الأول والأعلى عن غيره من العابد والزاهد،و هو الذي يَسْتَبْصِّرُ عالم الحق والجبروت،ويشاهد ما خفي عن العامة التي لا تعرف ذلك فَتَسْتَنْكِرُ ما يعظمه أهل العلم به،وهو"الـمُنْصرف بفكره إلى قدس الجبروت مُستديمًا لشُروق نور الحق في سِرِهِ"[10].

أما اختلافه عن الزاهد والعابد فيكون من حيث **طبيعة الزهد والعبادة** التي ينشغل بها،لأنه يتوجه في كل أحواله وأخلاقه وسلوكاته **إلى الحق** غير راغب في ثواب ولا خائف من عقاب،إذ يقول"ابن سينا:"الزهد عند غير العارف معاملة ما،كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة،وعند العارف تنـزه ما عما يشتغل سره عن الحق،و تكبر على كل شيء غير الحق،و العبادة عند غير العارف معاملة ما،كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب،وعند العارف رياضة ما لِهِمَمِهِ وقوى نفسه المتوهمة والمتخلية ليجرها بالتعويد على جناب الغرور إلى جناب الحق فَتَصِير مُسَالِمَةً للسِّر الباطن،حينما يَسْتَجْلِي الحق لا تنازعه"[11].

فزهد الزاهد إذا غير زهد العارف،وعبادة العابد غير عبادة العارف،لأن هذا الأخير لا يرجو ثوابا،بل يرجو شروق نور الحق في سره،لذالك كان مرغوبه وشوقه مختلفا،فكانت سلوكاته وأحواله من بداية توجهه إلى الحق إلى مرتبة الوصول إليه كذلك مختلفة،وهكذا يكون كل من الزهد والعبادة والعرفان أحوال طلاب الحق قد تجتمع في الشخص الواحد وقد تنفرد،وفي ذلك تمييز لمطلوب العارف لأنه لا يرجو سوى الحق،وهو ما يسترسل"ابن سينا"في الكلام عنه،نلخصه فيما يلي.

**-2درجات أحوال العارفين:**

**أ-الإرادة:**وهي أولى درجات السالكين إلى الحق فهي"أول حركة للنفس إلى الاستكمال بالفضائل"[12]،ومن حصَّلها كان **مريدا**،وهي ليست إرادة عادية،بل هي **تصديق ويقين** بالحق يدفع صاحبه إلى طلبه،وتحقيق الاتصال به،إذ يعرفها"ابن سينا"بقوله:هي"ما يعتري المُسْتَبْصِرَ باليقين البرهاني،أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى،فيحرك سيره إلى القدس لينال من رَوْحِ الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد"[13]،فهذه المرحلة ما هي إلا حركة أولى فقط تستوجب مرحلة ثانية يتدرج بها المريد إلى غايته ومرغوبه،وهي التي يسميها "ابن سينا" بـ (**الرياضة**).

**ب- الرياضة** : يتجه العارف في هذه الدرجة إلى إزالة كل ما يعيق طريقه في الوصول إلى الكمال وهي تستلزم ثلاث أغراض أساسية لا يمكن أن تستقيم إلا بها مجتمعة.

يتمثل **الغرض الأول** في:"تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار"[14]،وحسب شرح"السراج الطوسي"فإن القصد

منه هو"**إزالة الموانع الخارجية**"[15]،وذلك يكون بالزهد الحقيقي،وهو زهد العارف الذي يتكبر فيه عن كل ما سوى الحق،وهو تنـزه و ليس معاملة ترجو الثواب والأجر وتخاف من العقاب.

أما **الغرض الثاني** يحدده"ابن سينا" في **إزالة الموانع الداخلية** التي تعيق تحصيل الكمال،وذلك بإخضاع النفس الأمارة للنفس المطمئنة حتى يتوجه العارف بكليته إلى الحق منصرفا عن كل ما سواه،وفيها يتجرد من كل ما يفسد عليه انجذابه،وهذا الغرض يستلزم عبادة العارف التي تكون مقترنة بالفكر فيُقبل العارف على الحق دون غيره.

في حين يكمن **الغرض الثالث** في:"**تلطيف السر للتنبه**"[16]،أي استعداد العارف لبلوغ مراده،وهي مرتبة الحصول على الكمال الذي يرجوه،وفيها يكون قد أشرف على مرحلة الارتقاء إلى مقامات أعلى،وهذا الغرض الثالث تُعِينُ عليه أمور يجمعها"ابن سينا"في قوله:"الفكر اللّطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة"[17]،أما الأول؛أي"الفكر اللّطيف"فهو انصراف الفكر عن الانشغال بغير الحق،و"العشق العفيف"يقول فيه"السراج الطوسي"في شرحه على قول"ابن سينا"كلاما بليغا نورده فيما يلي:"وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة،منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه،جاعلة جميع الهموم همًا واحدًا"[18].

إن المريد إذا بلغ حدًا من الإرادة والرياضة"عَنَّتْ له خلسات من إطلاع نور الحق عليه،لذيذة،كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه"[19]،و هنا يكون العارف قد بلغ أول مرتبة من مراتب الاتصال التي فيها يُحَصِّلُ مكاشفة غير مكتملة مع الله،وهذه المرتبة هي التي تسمى بـ"**الوقت**"،وكلما زاد استعداد المريد إلى تحصيل الكمال كلما ترقى من مقام إلى آخر أعلى منه،وهو ما يذكره"ابن سينا" بالترتيب،إذ أن أول مقام أو درجة من درجات الاتصال هي الوقت -كما سبق و أشرنا- ثم تليها مقامات أخرى ينكشف فيها نور الحق إلى درجة الاتصال التام والكمال النهائي ،وهو ما سنحاول إيجازه فيما يلي وفق ما يذكره"ابن سينا"في درجات وجدان العارفين.

**-3 درجات وجدان العارفين :**

**أ-أول الاتصال:**يتمثل فيما يسميه "ابن سينا"بـ"**الوقت**"،وهو الذي يَحْصل بعد تمام درجات حركات العارفين وأحوالهم من إرادة ورياضة،ويزداد بازدياد الاستعداد لتحصيل الكمال،وفيه يشرق نور الحق على العارف **إشراقا طفيفا** غير بارز كوميض البرق،ويبدأ الاتصال ثم يزداد الانكشاف كلما زاد العارف في **الإرتياض**،هذا الأخير عندما يشتد يصبح ملكة عند العارف،فينتقل به إلى درجة أعلى يصفها"ابن سينا"بقوله:"ينقلب له وقته **سكينة**،فيصير المخطوف مألوفًا،والوميض شهابًا بينًا"[20]،وهذه هي الدرجة الثانية التي يزداد فيها الاتصال وهي كالتالي:

**ب-ازدياد الاتصال**:ما كان وميض برق خاطف غير مستقر على العارف في سره في درجة"**الوقت**"،سيتحول إلى نور ظاهر مألوف،وبعدما كان العارف يأسف ويبتهج من ظهور ومضات نور الحق،فإن اتصاله به سيزداد لكن دون أن يكتمل،وهي الدرجة التي ينقلب فيها الوقت **سكينة*****،ليصل إلى درجة التمكن التي يلتبس فيها الأمر على العارف بين حصول الاتصال من عدمه إذ"ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به.فإذا تغلغل في هذه المعارفة،قل ظهوره عليه،فكان هو- وهو غائب- حاضرا- ،وهو ظاعن -**** مقيما-"[23]،فاتصاله بالحق يتيسر له أحيانا فيبتهج بلقائه،لكنه وبعد تدرجه في ذلك سيحقق الاتصال متى شاء،وهنا يستقر حال اتصال العارف بالحق،ليرتقي إلى آخر مرتبة وهي مقام الاتصال التام.

**ج- تمام الاتصال:**يكون هذا المقام على **ثلاث درجات**،وهي:"حصول الاتصال مع عدم المشيئة،واستقراره مع عدم الرياضة،وثبوته مع عدم ملاحظة النفس"[24]،إذ يرتقي فيه العارف إلى عالم الحق دون إعداد أو رياضة لأنه قد نال مرغوبه،وفيه يفقد كل اتصال مع غير الحق،ولا يشعر بنفسه إلا بكونها مبتهجة به،إذ"إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط،وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة،لا من حيث هي بزينتها"[25]،وهذا هو **الابتهاج التام بالحق**.

هذا هو الترتيب الذي وضعه"ابن سينا"في"الإشارات والتنبيهات"لأحوال حركات العارفين ووجدانهم،من مقامات بداية التوجه إلى الحق إلى مقام الوصول التام،لينتقل بعد ذلك إلى مفهوم **العرفان** الذي صاغه لنا بإشارات ورموز بليغة غامضة،سألخصها مستعينة في ذلك بالشرح الذي وضعه"السراج الطوسي"على نصوص"ابن سينا"،لكن وقبل التطرق إلى هذه المسألة سنتكلم عن أخلاق العارفين وأحوالهم التي يذكرها "ابن سينا" في آخر الكتاب،و بما أننا في باب العارف فقد ارتأينا أن نلخص قوله في ذلك ثم نعود إلى التكلم على العرفان،وغرضنا هو تسهيل استيعاب أفكار"ابن سينا"و ترتيبها.

**-4أخلاق العارف وأحواله:** يقول "ابن سينا"**:** "العارف هشٌّ بَشٌّ،بسام، يبجل الصغير من تواضعه،كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه"[26]،فهذه من صفات العارف،في أنه بشوش الوجه كثير التبسم يتساوى في نظره الخلْق فلا فرق بينهم عنده،وقد شرح"السراج الطوسي"حالة العارف في هشاشته وتسويته بين الخلْق بأنها نابعة من خُلق "**الرضا**" الذي هو إنكار لما سوى الله والتوجه كليه إليه،لأنه غايته ومبتغاه.

إذ أن العارف في حال توجهه إلى الحق لا يستطيع تحمل الشواغل التي تصرفه عن اتصاله به،كزوال استعداده لذلك،أو أي شاغل آخر كالبدن أو النفس الأمارة ،وهو ما يجعله حائرا واقفا منتظرا على باب الحق غير واصل،سائما كارها لكل تلك الشواغل التي صرفت نظره عنه،وهذا **قبل الوصول**.

لكنه **عند الوصول** سيغيب عن كل شيء إلا الحق،وستزول حيرته و انتظاره لأن استعداده لذلك يكون قويا لا يسمح معه بأي شاغل،وحينها فقط يكون مبتهجا بحالته التي يكون فيها"**أهش خلق الله ببهجته**"[27]،ومن أخلاقه كذلك أنه غير مكترث بأخبار غيره وترقب حركاتهم وأفعالهم،ولا يغضب من منكر لإطلاعه على حكمة الله وقدرته،ويأمر بالمعروف ناصحا باللَّتي هي أحسن.

إن العارف**:**"شجاع...وجواد...وصفاح للذنوب...ونسَّاء للأحقاد"[28]،وهو كذلك لأنه منصرف عن كل ما سوى الله،ومتجه بكليته إليه،فكيف تستولي عليه الشواغل التي لا يكترث بها،كما أن العارفين ليسوا سواء لأنهم يختلفون في هممهم و خواطرهم.

يختم ابن سينا هذا الفصل **برفع التكليف** عن العارفين لأنهم ربما قد ينبهرون بما يستبصرون ويشاهدون،فيزيغون عن الشريعة وهو ما يسمى شطحا *****عند الصوفية ،فيقول:"والعارف ربما ذَهَل فيما يصار به إليه،فغفل عن كل شيء،فهو في حكم من لا يكلف وكيف التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله،و لمن احترج بخطيئته إن لم يعقل التكليف"[30]،فمن انكشف له نور الحق واستبصر غاب كلية عما سوى الله،وهو غير آثم لأنه غير عاقل أو واع بالشريعة في حال انصرافه عنها،فهو غافل عنها،ومن لم يطلع على أسرار الحق من غير العارفين فهو متعجب منهم منكر لهم.

يقول ابن سينا إن هذا "**الفن**" ليس من إمكان عامة الناس،بل هو خاص بالعارفين المنصرفين إلى جبروت الحق

والمستعدين إلى ذلك استعدادا ليس بالاكتساب أو التعلم بل بحسب الفطرة،أو كما يقول:"ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة المغفل،عبرة للمحصل،فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه،لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له"[31].

**ثالثا: العــرفان :**

يقول"ابن سينا":"العرفان مبتدئ من:تفريق. ونفض.وترك.ورفض.ممعن في جمعٍ.هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثم وقوف"[32].

إن أول مراتب العرفان من خلال تعداد مقامات العارفين أعلاه هو"**التفريق**"أي الفصل بين ذات العارف وبين ما يشغلها عن ذات الحق،ثم تليها مرتبة"**النفض**"أي إزالة جميع تلك الشواغل"كالغبار عن الثوب"[33]،والتخلص من كل ما يشغل عن جناب الحق،أما"**الترك**"فهو الانقطاع عن ما سوى الله رغبة في الكمال لأجل ذاته لا لغاية مرجوة من ورائه،والمرتبة الرابعة والتي يسميها ابن سينا"**بالرفض**"هي التي تغيب فيها ذات العارف بالكلية عنه،و لا يرى سوى ذات الحق.

فإذا بلغ العارف هذه المرتبة الأخيرة وغاب عن نفسه"صار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة"[34]،وعندها يصل العارف إلى أعلى مراتب العرفان التي يسميها بـ **"الوقوف"**،وهو معنى قوله أن العارف بعد تمام الدرجات السابقة ينتهي"**إلى الواحد**"******،ويشرح "السراج الطوسي" هذا المعنى بقوله:"وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف"[36].

إن هذا المقام ؛أي"**الوقوف**" وإن كان في أعلى مراتب العرفان فهو ليس آخرها،بل هناك مقامات أخرى آثر"ابن سينا"عدم التكلم عنها،أو بالأحرى الاختصار فيها، لأنها تفوق مستوى اللّغة،ومن أراد أن يعرف ذلك عليه أن يكون من أهل العرفان المشاهدين المعاينين للحق،أو كما يقول:"...ومن أحب أن يتعرفها،فليتدرج إلى أن يصير:من أهل المشاهدة دون المشافهة.ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر"[37]،فمن كان من أهل العرفان الواصلين يكون غائبا بالكلية عن ما سوى الحق،ولا يكون له وجود ذاتي إلا وجود الحق،وهو في ذلك لا يستطيع أن يذكر حاله أو يُفهمها لغيره،لأنه لا يُشاهد الحق بالحواس بل يُعانيه في سِرِهِ،وما كان كذلك لا يمكن للّغة أن تعبر عنه.

لقد كان هذا مختصر إشارات وتنبيهات"ابن سينا"التي أردها في النمط الثامن والتاسع حول البهجة والسعادة والعارفين درجاتهم و مقاماتهم وأحوالهم في سلوك طريق الحق،وحول العرفان ،لكن تنظيره لم يكتمل بعد لأنه بقي أن نشير إلى مفهومين أساسيين لا يستقيم سلوك العارف من دونهما،ولنقل إنهما الرابط الجامع بين الخلقّ والحقّ،وهما **"العشق"**و"**الشوق** اللّذين أفاض"ابن سينا"كثيرا في الكلام عنهما،وإضافة إلى ما أورده في كتاب"الإشارات والتنبيهات" نجده قد خصص رسالة كاملة في ذلك كان عنوانها "رسالة في العشق"،فما علاقة العشق بالشوق ؟وكيف سيكون العشق أساسا لكل سلوكات العارف الراغب في معاينة عالم الحقّ؟.

**رابعا: العشق و الشوق:**

بداية يفرق ابن سينا بين العشق و الشوق،إذ يثبت الأول للذات الإلهية وينفي الثاني عنها،لأن الشوق من خصائص

الموجودات المشتاقة إلى الحق،وهو في هذا يقول:"فالعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما،والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج"[38]،والابتهاج هنا كما يشرحه "السراج الطوسي"هو **"التلذذ".**

إن الموجود الأول هو الكمال المطلق فهو"الغاية في الخيرية،فهو الغاية في المعشوقية. والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته،أعني بذلك ذاته تعالى إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نبله و إدراكه"[39]،فالعشق الحقيقي هو التلذذ بحضرة الوجود الأول،و لكل الموجودات عشق غريزي تشتاق وتتوق به إلى معشوقها،لذلك لا يمكن أن يحدث شوق ما دون أن يكون هناك معشوق،على أن الشوق لا يُحَصِّل من الابتهاج والتلذذ إلا بعضا من معشوقه،فهو غير كامل البتة،لذلك يأتي في المرتبة الثانية بعد العشق،"فكل مشتاق:فإنه قد نال شيئًا ما،وفاته شيء ما"[40].

إن هذا القصد الأخير سيظهر بوضوح عندما نتعرف على **مراتب العشق و الشوق** التي يصنفها "ابن سينا" بحسب مراتب الموجودات،وهي على النحو التالي:

**المرتبة الأولى** هي مرتبة"**الوجود الأول**"وهو العاشق لذاته والمعشوق لذاته،وهو الذي تتشوق إليه النفس بحسب استعدادها،وهو لا يتشوق إلى شيء،مادام الشوق حركة ناقصة غير تامة فمحال أن يكون من صفات الأول لأنه:"عاشق لذاته معشوق لذاته عُشق من غيره أولم يعشق،ولكنه ليس لا يُعشق من غيره.بل هو معشوق لذاته من ذاته.ومن أشياء كثيرة غيره"[41].

أما **المرتبة الثانية** فهي مرتبة"**الجواهر العقلية القدسية**"،وهؤلاء نفى عنهم"ابن سينا" الشوق،لأنهم"المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به"[42]،وتلذذهم؛أي ابتهاجهم ليس تتمة للابتهاج بل هو تمام إدراكهم للحق،وانصرافهم عن إدراك ذواتهم وغيرها من الموجودات،وهذا قول"ابن سينا":"إذ هي عاقلة له أبدًا، وعاشقة له لما تعقله منه أبدًا،ومتشبهة به لما يعقله منه أبدًا،ومتشبهة به لما يعشقة منه أبدًا"[43].

بعد هاتين المرتبتين السابقتين،تأتي مرتبة "**النفوس الناطقة الفلكية**"،التي أثبت لها "ابن سينا"العشق والشوق معا،فهي **عاشقة** لأنها تحمل في ذاتها عشقا غريزيا يقودها إلى إدراك الوجود الأول وإلى استكمال وجودها بالخير المطلق،لذلك كان العشق ملازما لها في حالة كمالها،فهي متصفة بالكمال في وجودها عكس النفوس البشرية.

أما من ناحية أنها **مشتاقة**،فبحسب الأذى الذي يصيب هذه النفوس من معشوقها عند استشعارها له،وإن كان ذلك تلذُذًا في الآن نفسه،وهذا التلذذ والأذى هما **عقليان** يشبههما"ابن سينا"بأذى الحكة والدغدغة"،وإن كانت هذه الأخيرة حسية فإن ما يصيب المشتاقين هو أذى عقلي خالص يتحد مع اللذة غير متباين أو متعاقب معها.

آخر مرتبة هي مرتبة **"النفوس البشرية الناطقة"**،التي يكون لها شوق غريزي ما دام هناك استعداد إلى إدراك المعقولات،والتي بإدراكها تحقق كمالها،وهي كذلك لها"عشقا غريزيا في ذاتها للحقّ المطلق أولا،ولسائر المعقولات ثانيا وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل،فإذن المعشوق الحق للنفوس البشرية و الملائكية هو الخير المحض"[44]،وهذه النفوس هي متوسطة بين عالم الحق وعالم الحس،من بينها نفوس ناقصة غير ملتفتة إلى عالم الحق،يصفها"ابن سينا"بقوله:"المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة،التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة"[45].

إن ما سبق هو تلخيص لمذهب ابن سينا في التصوف، فقد نظَّر فيه كما سبق وأشرنا لعلوم الصوفية، وأفرد

فيه ترتيبا لمقامات العارفين وأحوالهم وأخلاقهم،وتكلم كذلك عن العرفان والشوق والعشق بلغة مليئة بالرموز والإشارات،ولولا شرح السراج الطوسي على"الإشارات والتنبيهات"لما كان بإمكاننا الإمساك بمقصود "ابن سينا".

إن التصوف عند أصحابه من أهل الطريقة كما يسميهم"الغزالي"هو تجربة ذوقية وانقطاع عن الخلق وعبادة وزهد لتحقيق المكاشفة والاستبصار،فهو" ترك الاختيار. وقيل :بذل المجهود والأُنس بالمعبود. وقيل حفظ حواشيك من مراعاة أنفاسك. وقيل:الإعراض عن الاعتراض. وقيل:هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرغ عن الدنيا. وقيل الصبر تحت الأمر والنهي"[46].

أما التصوف عند ابن سينا هو منهج عقلي تأملي يسلكه العارفون"المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل"[47]،فتجربة العارف هي عقلية تأملية تستوجب السلوك العملي،لذلك هي تعلو على أن تكون مجرد تجربة ذوقية عملية فقط.

إن ما قاله"ابن سينا"عن أحوال العارفين ودرجات حركاتهم من الإرادة إلى الرياضة،يبين منهجه بشكل جلي،فإذا كانت الرياضة مثلا عند المتصوفة مجاهدة النفس بابتعادها عن ما يشغلها عن الله و"تهذيب الأخلاق النفسية،فإن تهذيبها تمخيطها (أي تخفيفها)عن خلطات الطبع ونزعاته"[48]، وذلك هو طريق عملي يسلكه المريد لتحقيق الاتصال بالله دون سواه،فإن الرياضة عند"ابن سينا"لا تختلف عن هذا القصد وإنما تزيد عليه،لأنها فيما يقول:"تنحية مادون الحق عن مستّن الإيثار،وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة وتلطيف السر للتنبيه"[49]،ومعنى ذلك كما أشرنا سابقا أن الغرض من الرياضة هو بلوغ الكمال والصفاء حتى تستطيع النفس تحقيق الاتصال،وذلك لا يمكن إلا بالتخلص من كل الشواغل الخارجية والداخلية،وتهيئة النفس على ذلك ليس سلوكا عمليا فقط،بل بزهد وعبادة العارف اللّتين يكون الفكر مقترنا بهما،فيتجه العارف بكليته إلى الحق ولا ينشغل عن التأمل العقلي في جبروته بالأمور البدنية،وهذا فقط مثال يمكن أن نميز من خلاله منهج"ابن سينا"عن منهج الصوفية في بلوغ مرتبة الاتصال والكمال التام.

إن آراء"ابن سينا"تعبر عن صوفية عقلانية خالصة وعرفان نظري منهجه عقلي يستوجب السلوك العملي،هذا الأخير الذي اعتبره المتصوفة أول باب من أبواب ولوج حضرة الحق،وفي هذا يلتقي ابن سينا مع المتصوفة في الغاية و المبتغى و يختلف عنهم في طريقة بلوغ ذلك،لأن العارف السينوي يصل عن طريق التكامل بين السلوك العملي والنظري، أما الأول فبتغلب النفس على جميع الشواغل البدنية لأن السلوك المسترشد بإمرة العقل يقتضي في ذاته التوجه إلى العالم الإلهي و تحصيل العلم به،أما الثاني؛أي النظري فهو لا يستوجب العمل بل غايته تحقيق المعرفة،وبها تستطيع النفس أن تتجرد من عالم المادة وأن تصبح جوهرا عقليا عارفا بالأشياء وعالما بها أو كما يقول:"أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل"[50]،في حين أن المتصوف السالك يصل عن طريق الوجدان والذوق منتهجا سلوكا عمليا.

يتضح هذا القصد أكثر من خلال ما يقوله"ابن سينا"في مشاهدة الحق،فالسعادة التي يبلغها المشتاقون تكون بالمشاهدة العقلية،وهي حصول اللّذة العقلية،التي لا يبلغها إلا"العارف المتنـزه"؛أي الكامل في القوتين العملية والنظرية،"والعارفون المتنـزهون،إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن،وانفكوا عن الشواغل،خلصوا إلى عالم القدس والسعادة،وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللّذة العليا"[51].

أما المتصوفة يعتبرون أن صاحب المشاهدة:"تستولي أنوار التجلي على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق،فكما أن الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها،واتصالها إذا قدرت تصير في ضوء النهار،فكذلك القلب إذا دام به دام التجلي منع نهاره فلا ليل"[52].

إن الهدف من هذا الكلام هو تأكيد مذهب"ابن سينا"في التصوف،أو لنقل تنظيره لعلوم الصوفية وتأسيسه لعرفان نظري عقلي،وهذا من ناحية،أما من ناحية ثانية لا تقل أهمية هي أن كلامه عن النفس سيشمل هذا المذهب،فكل المقامات والدرجات التي تكلمنا عنها سترتبط بها.

إذ أن النفس في أعلى مراتبها من التأمل تستطيع أن تتطلع إلى عالم الحق وتبلغ أعلى مراتب اتصالها وعرفانها، إذ"للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نقضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس"[53]،ولم يتكلم ابن سينا عن هذا المستوى الذي تبلغه النفس الإنسانية في"الإشارات والتنبيهات"فقط،بل في كل رسائله الرمزية،وربما نتذكر هنا ما يحدث للنفس في القصيدة العينية عند نهاية رحلتها وعودتها إلى محلها الأرفع ،فيُكشف عنها الغطاء وتَعْرِفُ وتُشاهد،وفي ذلك يقول"ابن سينا":

سَجَعَتْ وقد كُشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يُدرّكُ بالعيونِ الهُجّـع [54]

كما رمز كذلك لحدود المعرفة التي تبلغها النفس الإنسانية المسترشدة بنور العقل في رسالة حي بن يقضان بالفئة التي بلغت أعلى مراتب الاتصال وشاهدت الحق و انتقشت بنوره، فيقول"...من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمرة،ولربهما هاجر إليه أفراد من الناس فيلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمهم،فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون".[55]فالمعرفة عند ابن سينا هي معرفة الحق،أو المعرفة التي لا تحدث إلا عندما ينقطع الاتصال بعالم المادة و الحس والاتصال كلية بعالم القدس، وهنا يحصل الكمال العقلي،فكمال" الجوهر العاقل، أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يحصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجردا عن الشوب...ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير فيه الجوهر العقلي بالفعل"[56].

وتكمن بذلك قمة مذهب"ابن سينا"العرفاني في بلوغ الجوهر العقلي السعادة والبهجة التي تحصل عند إدراك الكمال"لأهل الخير"فتكون كمالا لهم،وهي السعادة التي ينالها المشتاقون إلى الكمال الواصلون إليه بإدراكهم العقلي له،وذلك يحصل في أعلى مرتبة عندما يَتَعَقَلُ الـمُدْرِكُ الحقّ بقدر استطاعته،وعندما يزول كل تمايز بينه و بين ما يتعقله،فيدرك المعقولات كلها إدراكا يقينيا فيُحَصِل من الكمال ومن اللّذة العقلية ما يجعله في مرتبة عالية،إذ أن مَنْحَاهُ هو الكمال الخيري وإدراكه من حيث هو كذلك،فلا يمكن أن تتم السعادة دون هذا الإدراك الذي فيه يغيب فيها العارف "عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط،وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها"[57].

**الهوامش والإحالات:**

1 - هو الكتاب الذي ألفه ابن سينا في آخر حياته،قسمه إلى عشرة أنهج وعشرة أنماط ،تكلم في الأولى عن المنطق وأغراضه،أما الثانية تكلم فيها عن الفلسفة** الطبيعية والإلهية والتصوف،وكلها كانت مقسمة إلى إشارات وتنبيهات،كان لهذا الكتاب شروح أهمها لفخر الدين الرازي،وشرح نصير الدين الطوسي وهذا الأخير هو الذي اعتمدنا عليه ،في هذه الدراسة.

2 - ابن سينا الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطرسي،تحقيق سليمان دنيا،القسم الرابع،دار المعارف،القاهرة دون الطبعة وتاريخ، الثالثة،ص47،أما الشارح الذي يقصده السراج الطوسي في قوله هو فخر الدين الرازي.

3 - المصدر السابق، ص08.

4 - نفسه ،ص09

**قال الرازي في شرحه لبوليموس:"وهو الإنسان الذي يختل مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة"أنظر:ابن سينا،عيون الحكمة،تحقيق عبد الرحمن بدوي،أنظر الهامش،ص60.

6 - ابن سينا،عيون الحكمة،تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي،وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم بيروت،،الطبعة الثانية1998،ص60.

7 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع ،ص32.

8 - نفسه،ص ص22-23.

9 - نفسه ،ص33.

10 - نفسه ، ص58.

11 -نفسه ،ص59.

12 -ابن سينا،رسالة في كلمات الصوفية،نشر وتحقيق حسن عاصي،ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،الطبعة الأولى،1982،ص176.

13 -ابن سينا،الإشارات والتنبيهات،الجزء الرابع، ص78.

14 -نفسه،ص79.

15 -نفسه،ص76،أنظر الشرح.

16 -نفسه،ص80.

17 -نفسه ،ص ص84-85.

18 -نفسه،ص55،أنظر الشرح.

19 -نفسه،ص86.

20 - نفسه،ص88.

**يعرف ابن سينا"السكينة"في رسالته "كلمات الصوفية"بقوله:"خلسة لذيذة تثبت زمانا، أو خلسات متتالية لا تنقطع حينا من الزمان، وهي حالة شريفة،ومن اللوائح،والسكينة تشتق جميع الأحوال الشريفة،والسكينة هي السحاب الثقال،قال تعالى:"هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين"، فإذا حصلت ملكة السكينة سهل الأمر"أنظر ابن سينا،رسالة شريفة للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في كلمات الصوفية،تحقيق حسن عاصي،ص178.

***ظعن: سار، والمعنى:أنه قبل هذا المقام،كان بحيث يظهر عليه:أثر الابتهاج عند الذهاب.أنظر شرح السراج الطوسي على الإشارات والتنبيهات الجزء الرابع ،ص89.

23 -ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، الجزء الرابع، ،ص89.

24 -نفسه ،ص94.

25 -نفسه،ص92.

26 -نفسه،ص101.

27 -نفسه،ص103.

28 - نفسه ،ص106

*****في كتاب" اللّمع "يعرف "السراج الطوسي"الشطح بقوله: "ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه ، يقال شطح الماء في النهر،فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنواره،شطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فُهُومِ سامعيها إلا من كان من أهلها،فسمي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحا".أنظر السراج الطوسي ابن نصر،كتاب اللُّمع،حققه وقدم له عبد الحليم محمود،طه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة دون طبعة، 1960،ص ص454-453،ويعرفه الجرجاني في كتابه التعريفات في الصفحة (102)بقوله:"عِبارةٌ عن كلمةٍ عليها رائحة رُعُونَةٍ ودعوىً وهو من زَلّاتِ المحقّقين ،فَإنّه دعوى بحقٍّ يُفْصِحُ بها العارف من غير إذنٍ إلهيّ بطريق يُشْعِرُ بالنباهَةِ".

30 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع ،ص109.

31 - نقسه، ص، 110.

32 - نفسه، الصفحات: 96-97-98..

33 - نفسه ص 97.أنظر الشرح.

34 - نفسه ،ص 98.

******يشرح السراج الطوسي هذا القول بـما يلي:"إذ لا وجودا ذاتيا لغيره.فلا صفات مغايرة للذات.ولا ذات موضوعة بالصفات،بل الكل شيء واحد:كما قال عز من قائل[إنما الله إله واحد](سورة النساء الآية 171) ،فهو لا شيء غيره ،وهذا معنى قوله "منته إلى الواحد"أنظر ابن سينا ،الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع ،ص99، (الشرح).

36 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع ،ص 99.

37 - نفسه ،ص100.

38 - نفسه ،ص41.

39 - ابن سينا، رسالة في العشق، نشر وتحقيق حسن عاصي، ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى1982،ص247.

40 -ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع،ص41.

41 - نفسه، ص42.

42 - نفسه، ص43.

43 - ابن سينا، رسالة في العشق، ص268.

44 - المصدر نفسه، ص264.

45 - ابن سينا الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، ص45.

46 - الجرجاني،كتاب التعريفات ،تعريفات مصطلحات (علوم قرآن- فقه لغة – فلسفة - تصوف – مكاييل – موازين – مقاييس)،تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمان المرعشلي،دار التنافس،بيروت، الطبعة الأولى2003 ،ص123.

47 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، ص33.

48 - الجرجاني، كتاب التعريفات،ص183.

49 - ابن سينا الإشارات و التنبيهات، الجزء الرابع، ص ص79-80.

50 - ابن سينا، النجاة، ص481.

51 - ابن سينا الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع ،ص32.

52 القشيري، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبي طلحة، الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنشر و التوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003، ص49.

53 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، ص47.

54 - ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ،المطبعة الوهيبية الطبعة الأولى، 1882، ص 10.

55 -ابن سينا، حي بن يقضان، ضمن كتاب جامع البدائع للكردي، مذكور سابقا، ص113.

56 - ابن سينا، الإشارات و تنبيهات، الجزء الرابع، ص23.

57 - نفسه، ص92.