



النفس عند المتصوفة (السهروردي انموذجاً)

أ. م. د. علي فالح علي *

قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة بغداد
alifalih@coart.uobaghdad.edu.iq

المستخلص:

التصوف، ذلك الشريان النابض في جسد الثقافة الإسلامية، يُستحضر في أي موضوع يُطرح في سماء هذه الثقافة، حتى تلك التي تُعد بعيدة عن فضاءاته المعهودة كالمنطق وعلم الكلام على سبيل المثال، إذ لا تخلو الموضوعات التي تتناولها أرباب الفكر في العالم الإسلامي من غير أن يدلو التصوف بدلوه في تلك الموضوعات، ولا يُستثنى من ذلك بطبيعة الحال موضوع النفس، وكيف يُستثنى والنفس تعد عماد التجربة الصوفية، والكيان الوثيق الذي تدور حوله مجمل المسارات التي يجري على خطاها المتصوفة، حتى أن أشهر حدود التصوف هو استبطن الحالة الدينية لدى الإنسان، وما تلك إلا منازعات النفس مع محيطها والغور في اعماقها لاستجلاب كنهها الذي توارت عنه بفضل العوالم التي جاورتها في حياتها الظاهرية فيسعى بحثنا المتواضع هذا إلى الوقوف على أهم الآراء التي طُرحت في مجال التصوف فيما يخص موضوع النفس لما فيه من أهمية كبيرة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمذهب العام الذي تميّز به التصوف معرجاً على شخصية مهمة من الشخصيات الصوفية والتي كان لها باعاً طويلاً في سماء التصوف. ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي: لم تغب النفس من الموضوعات التي عالجتها الفلسفة اليونانية في سابق عهدها، ولكنها تناثرت في خضم الموضوعات العديدة آنذاك بسبب التركيز على موضوع الوجود الذي أخذ الحيز الأكبر ضمن فلسفاتهم. وكان لامبادوقليس Empedocles الفضل في طرح رؤية فلسفية لموضوع النفس استطاع من خلالها التأسيس لنظرية صوفية ألفت بظلالها على الرؤية الصوفية في الإسلام إذ يجد توافق واضح بين الرؤيتين.

الكلمات المفتاحية: فلسفة، النفس، تصوف، السهروردي

تاريخ الاستلام: 2024/10/14

تاريخ قبول البحث: 2024/11/13

تاريخ النشر: 2025/03/30

المقدمة

التصوف، ذلك الشريان النابض في جسد الثقافة الإسلامية، يُستحضر في أي موضوع يُطرح في سماء هذه الثقافة، حتى تلك التي تُعد بعيدة عن فضاءاته المعهودة كالمنطق وعلم الكلام على سبيل المثال، إذ لا تخلو الموضوعات التي تناولها أرباب الفكر في العالم الإسلامي من غير أن يدلو التصوف بدلوه في تلك الموضوعات، ولا يُستثنى من ذلك بطبيعة الحال موضوع النفس، وكيف يُستثنى والنفس تعد عماد التجربة الصوفية، والكيان الوثيق الذي تدور حوله مجمل المسارات التي يجري على خطاها المتصوفة، حتى أن أشهر حدود التصوف هو استبطن الحالة الدينية لدى الإنسان، وما تلك إلا منازل النفس مع محيطها والغور في أعماقها لاستجلاب كنهها الذي توارت عنه بفضل العوالم التي جاورتها في حياتها الظاهرية فيسعى بحثنا المتواضع هذا إلى الوقوف على أهم الآراء التي طُرحت في مجال التصوف فيما يخص موضوع النفس لما فيه من أهمية كبيرة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمذهب العام الذي تميّز به التصوف.

وجرياً على مجمل الموضوعات التي تناولتها الفلسفة، لا محيص لنا إلا بالوقوف على البواكير الأولى التي لموضوع النفس واقصد بذلك حلولها في الساحة اليونانية، وكيفية معالجة فلاسفة الاغريق لها، فارتأيت الوقوف وباختصار شديد على أهم الآراء الخاصة بالنفس عندهم، لما لهذه الآراء من أثر كبير على الفلسفة الصوفية بشكل عام وبموضوع النفس بشكل خاص، ومعرجاً، بطبيعة الحال على عملاقي الفلسفة في اليونان، افلاطون وارسطو، في حين تناولت النفس عند المتصوفة المسلمين مستهلاً ذلك بأهم التعريفات التي أوردها المتصوفة في معاجمهم وأهم ما جاءوا به في هذا الامر لا سيما عند أهم رجالاتهم كالبيضاوي ومن بعده قطب التصوف الإسلامي، الحلاج، خاتماً البحث بشخصية السهروردي، ذلك الفيلسوف المتصوف الذي استطاع أن يثبت وجوده وبقوة في الموضوعات العديدة ومنها موضوع النفس، فللسهروردي حضوراً قوياً في أغلب الموضوعات التي تناولتها الفلسفة، واستطاع بفلسفته الاشرافية من الخروج لنا برؤية فلسفية صوفية تختلف عن ما جاء به فلاسفة الإسلام والمتصوفة على السواء، أملاً أن ينال بحثنا هذا قبولا لدى القارئ الكريم، ومن الله التوفيق.

اطلالة على النفس عند اليونان

يعد كل من افلاطون وأرسطو من أشهر الفلاسفة اليونان الذين بحثوا في موضوع النفس وبصورة مفصلة في أكثر من مورد من مؤلفاتهم، حتى لقد خصص أرسطو للنفس مؤلفاً ضخماً في هذا الموضوع، وحضور موضوع النفس في فلسفة هؤلاء يبين لنا من انها كانت تُبحث قبل ذلك من قبل فلاسفة الاغريق، وان كانت على شكل تساؤلات تطرح أثناء الحديث عن الوجود والموجودات، فعند العودة لتاريخ الفلسفة، لا نجد في بواكيرها الأولى مباحث مخصصة لها في طروحات الفلاسفة الأوائل، سوى بعض الشذرات التي نجدها هنا وهناك، ويعود ذلك لانشغال الفلاسفة بموضوع الوجود الذي احتل مجمل فلسفتهم، فمبحث الانطولوجيا كان الشغل الشاغل لفلاسفة أيونيا والفلاسفة الذين جاؤوا بعدهم إلى أن وصلت الفلسفة إلى عصرها الذهبي المتمثل بفيلسوف أثينا، سقراط، ومن بعده افلاطون وارسطو.

لكن هذا لا يعني خلو المشهد الفلسفي عند الاغريق من الحديث عن مسارات، عُدَّت فيما بعد، البذرة الأولى لتمكين التصوف من ناصية الدراسات المرتبطة بالنفس، وأخص بالذكر هنا الفيلسوف المغمور (امبادوقليس) الذي سنمر عليه لاحقاً أثناء البحث.

ولا يُعرف على وجه الخصوص متى بدأ هذا المفهوم بالتداول في أروقة الدراسات الفكرية عند اليونان، لكننا نجد الشاعر الأغريقي (هوميروس) كان قد أشار لها في قصيدته الشهيرة (الأوديسا) حينما قال ((والنفس هواء لطيف متحد بالجسد، متشكل بشكله ينطلق بالموت شبهاً دقيقاً لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على العمل، فهو يألم لذلك ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار)) (كرم، 1946، 3) ليميز بذلك بينها وبين المادة، الجسد، التي حلت به، ورغم قتامة مصيرها في النص المذكور، لم يحدد هوميروس مبدأها الأول وكيفية اتحادها مع المادة، كذلك ان مصيرها السوداوي الكئيب يوحي لنا بان العوالم الأخرى التي تختلف عن العالم المعاش عوالم لا تترتب عليها أفعال الانسان ان كان سوياً ام غير سوي، فالأمر سيان بالنسبة للنفوس التي ستلجأ الى تلك المملكة. وهوميروس برؤيته السوداوية كان قد خالف ما ذهبت اليه النحلة الأورفية، فهذه الجماعة كانت قد رأت ان النفس تنتقل من جسد الى آخر، بفعل التناسخ، لتتطهر من ذنوبها التي اقترفتها في هذه الحياة حتى تلتحق بعالم الالهة السماوي، (يُنظر، الخطيب، 1999، 71)

أما بعد ظهور الفلسفة بصورتها الرسمية عند فلاسفة أيونيا في القرن السادس قبل الميلاد، فلا نجد عند الفيلسوف الأول (طاليس الملطي) (Thales) إشارة للنفس عند حديثه عن أصل الوجود وكذلك الأمر بالنسبة لتلميذه (أنكسمندريس) (Anaximander) إلا اننا نجد ذلك عند ثالث المدرسة الأيونية (انكسيمنس) (Anaximenes) ويأتي ذلك في سياق فلسفته العامة، فبعد أن قال طاليس بـ(الماء) أصلاً للأشياء وقال أنكسمندريس بـ (اللانهائي) جاء انكسيمنس ليقول بـ (الهواء) أصلاً للوجود، ومن ذلك يشرع هذا الفيلسوف بتحليل كافة الموجودات وعلاقتها بالهواء الذي أنشأها ومنها النفس، والنفس عنده ليست تلك اللطيفة التي تحل بالبدن، كما هو معهود، بل هي أوسع من ذلك، حتى ان هناك من يراها هي التي قصدها انكسيمنس بالهواء الذي هو مبدأ العالم لما له من خاصية تختلف في كثافته عن الماء الذي قال به طاليس من قبل (يُنظر، زكي نجيب محمود وأحمد أمين، 2018، 29)

أما أول محاولة فلسفية عميقة تتحدث عن النفس، فنجدها عند الفيلسوف اليوناني (امبادوقليس) ونقول عميقة، لما لها من أبعاد ألفت بظلالها على مجمل الفلاسفة المثاليين والمتصوفة على حدٍ سواء، حيث عدّ، من أوائل الفلاسفة الملهمين الذين استمد منهم المتصوفة فلسفتهم، ولا يُستثنى عن ذلك شهاب الدين السهروردي الذي عدّه هو وفيثاغورس وافلاطون في طليعة الحكماء الكبار كما سنرى لاحقاً.

وتأتي أهمية هذا الفيلسوف، امبادوقليس، من خلال ما طرحه من آراء تتعلق بالنفس وبالعوالم المرتبطة بها، ذلك ان آرائه في هذا الشأن تتوافق تماماً مع ما يذهب اليه معاشر الصوفية، فامبادوقليس ونظراً لمذهبه الفلسفي، القائم على المحبة والكره، يرى ((ان الحقيقة لا تُبصر بالعين ولا تُسمع بالاذن ولا تدرك بالعقل، بل هي الهام يفوق الجميع باعتباره نهاية شوط المعرفة وحقائق الكون المطلقة)) (آل ياسين، 1971، 85) أما النفس، التي هي مدار بحثنا، فيذهب امبادوقليس الى ((ان النفس كائن سماوي هبط الى الأرض لاقترافه الخطيئة، فوضع في سجن وهو البدن)) (آل ياسين، 1971، 85) ومن

هنا أمكننا ان نلمس سبب التبجيل الذي حظي به هذا الفيلسوف لدى المتصوفة، حيث لا تبتعد كثيراً هذه الرؤية عن ما يذهب اليه المتصوفة في رؤيتهم للنفس*.

ولكننا نجد ان هناك من عالج موضوع النفس وطبيعتها، معالجة تختلف عن الذي أورده امبادوقليس، وذلك في فلسفة المدرسة الطبيعية الثانية، وأقصد بها المدرسة الذرية التي تزعمها لوقيبوس Leucippus وكذلك ديموقريطس الذي يعد بحق فيلسوف المادة الأول في تاريخ الفلسفة، حتى لقد وصفه زعيم البلاشفة (البنين) فيما بعد بأنه ((أعمق وأذكى رجل في العصر القديم، وهو موجد الذرية المادية)) (آل ياسين، 1971، 167) ورؤية ديموقريطس Democritus للنفس تختلف تماماً عما ذهب اليه امبادوقليس، فقط استبعد العنصر اللامادي نهائياً عنها وفسرها تفسيراً مادياً بحثاً متماشياً بذلك مع فلسفته المادية البحتة، تجرى مجرى باقي العناصر اللطيفة كالنار، على سبيل المثال، إذ يقول ((ولما كان كل شيء في الكون مؤلفاً من ذرات تختلف شكلاً وحجماً، كانت النار كأى شيء آخر مركبة من ذرات، إلا أنها ناعمة مستديرة، والنفس الإنسانية ليست إلا قبساً نارياً يتكون كذلك من ذرات ناعمة مستديرة، إلا أنها أنقى من النار المعروفة ماءً وأشد صفاءً، فإذا أدركها الموت تفرقت ذراتها)) (زكي نجيب محمود وأحمد أمين، 2018، 56)

نأتي الان الى أهم الفلاسفة الذين بحثوا في النفس في الفلسفة اليونانية، ويأتي في طليعة هؤلاء (أفلاطون) العالم الرباني كما يصفه شهاب الدين السهروردي، وقبل أفلاطون أشار استاذة (سقراط) الى النفس باعتبارها ملكة تتبلور وظيفتها على معرفة الأشياء وتوجيه الانسان لأن يعيش حياة الفضيلة والتي من خلالها يحقق الخير ويتعد عن الشر (ينظر متى، 1971، 131) أما افلاطون فراح بالنفس الى أبعد الحدود حيث تناولها من جميع جوانبها، ويكاد لا تخلو محاوره من محاورات افلاطون العديدة في تناول النفس ومبدأها وطبيعتها ومصيرها، والذي يهمننا من معالجة افلاطون للنفس هو الأثر البالغ الذي تأثر به معاصر المتصوفة في الإسلام وبالأخص صاحبنا السهروردي.

يعرف افلاطون النفس بأنها ((العنصر الجوهرى في الانسان، وانها ذات مستقلة فلا يدخل البدن في تعريفها، ولا يُعد جزءاً من ماهيتها)) (قاسم، 1949، 32) أما مصيرها فيذهب افلاطون الى انها خالدة وميزة خلودها متأنية من منشأها الذي سبق الجسد الذي حلت فيه، إذ يرى افلاطون في محاوره (طيماسوس)* ان النفس لم تُخلق مع الجسم بل صنعها الله - أو الصانع - قبله وغدت في ذلك العالم، عالم المثل، رداً من الزمن قبل حلولها في الجسد، أما مصيرها فيذكر افلاطون في محاوره (مينون) من انها خالدة وانها تختفي بالموت وان قدر لها العودة مرة أخرى، بالتناسخ، الا انها لا تفنى أبداً (قرني، 1993، 223).

ان الذي يهمننا من طرح الافلاطوني هو ما تركه من أثر في فلسفة النفس عند الصوفية فيما بعد من ناحية الخلاص أو الزهد والنقش الذي عدّوه طريقاً لذلك الخلاص أو طريقاً للاتصال بالعالم الروحي الذي هو العالم الأصلي لها، فالنفس عند افلاطون جوهر روحي أما تشويهاها فهو ناجم عن اتصالها بالبدن ولا تتحرر من هذا التشويه الا بمفارقتها لهذا البدن، وما الشعور بالالام والرغبات الغير متحققة الا بسبب هذا الاتصال المؤقت بالبدن، فهذه الآلام لا ترجع بالحقيقة الى طبيعتها الاصلية بل ترجع كونها رهينة هذا السجن المتصلة به (قاسم، 1949، 33) والكلام يطول في تناول افلاطون للنفس الا اننا اقتصرنا فيما يتعلق بالرؤية التي ألقّت بظلالها على ما ذهب اليه المتصوفة والسهروردي في هذا الامر.

أما أرسطو وتبعاً لفلسفته التي خالف بها استاذة في أغلب الموضوعات فأخذ بالنفس برؤية أخرى تختلف عن الرؤية الافلاطونية، ففلسفة ارسطو، وكما هو معهود، قد تخلت عن تلك المثالية المفرطة التي اتسمت بها فلسفة استاذة، إذ لم يعد للماهيات حضوراً قوياً مع فلسفة أرسطو وهذا ما ينطبق على موضوع النفس وان مايز بينها وبين البدن.

في كتابه (النفس) يُعرّف أرسطو النفس بانها ((كمال أولي لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)) (أرسطو، 1949، 42) وعلى هذا الأساس فتكون طبيعة يشترك فيها الانسان والحيوان بل وحتى النبات، ما دامت الحياة هي التي تضيف للجسم أهليته لأمتلاك النفس، وكلمة (بالقوة) الواردة في التعريف الارسطي تعطي معنى يختلف تماماً عن التصور الافلاطوني، ذلك ان القوة تختلف عن الفعل، والفعل هنا سيتحدد بناءً على اكتمال القوى العقلية لهذا الكائن أو ذاك، بل وحتى الانسان ذاته، وبعبارة أخرى ستكون كمالاً لذلك الجسم المكمل له، ويكون ذلك بمجاعة الحياة والتعامل معها بتعقل، وبذلك لم تعد النفس تلك اللطيفة التي حلت بذلك البدن، السجن، كما هو الحال عند افلاطون، بل هي تلك الملكة التي ترنو بعملها الدؤوب لتحقيق كمالها. ومن هنا كان للمتصوفة موقفاً سلبياً للطرح الأرسطي المتعلق بالنفس، ذلك انه خالف ذلك التصور الذي يرى فيها عنصراً الهياً قادماً من عالم سماوي يصبو الى الالتحاق بذلك العالم بالزهد والتقشف.

الصوفية والنفس

في الصفحات الماضية استعرضنا، وبشكل مقتضب، أهم المذاهب الفلسفية التي تناولت موضوع النفس، وقد توخينا ايرادها بشكل مختصر، لما لها من علاقة وطيدة وأثر لا مجال لاستبعاده، على النفس في فلسفة المتصوفة، فعلى الرغم من كون الشريعة المتمثلة بنصوصها المقدسة وسلوكيات أصحابها، لها الأثر البالغ في التصور الصوفي للنفس، على الأقل من ناحية التأويل الصوفي للنص المقدس، ذلك ان هناك اختلاف واضح بين ما يفهمه الصوفية من الالفاظ والمصطلحات وبين ما يفهمه أرباب العلوم الأخرى، كالفلاسفة وغيرهم ويكون ذلك بسبب ((ان هذه الالفاظ لا تُعرف عن طريق منطق العقل والنظر، بقدر ما تُفهم عن طريق الذوق والكشف، ولا يتأتى ذلك الا لسالك يداوم على مخالفة الاهواء وتجنب الاثام والبعد عن الشهوات)) (الشرقاوي، 1987، 7) الا ان الطروحات التي سبقت الدين لا تبتعد كثيراً عن ما ذهب اليه المتصوفة في هذا الشأن، والحقيقة ان الرؤى المتعلقة بالنفس، والتي استمد الصوفية منها فلسفتهم، لا تقتصر فقط على تلك التي انتجها اليونان في مذهبهم، بل يسرى هذا الامر حتى على الآراء التي انتجتها الحضارات القديمة، فللحضارات الشرقية دوراً كبيراً في صقل المنظومة الصوفية لكبار الصوفية كالبسطامي والحلاج وكذلك السهروردي، كيف لا وقد نشأوا وعاشوا جزءاً كبيراً من حياتهم في بلاد كانت بالأساس المهد الأول لتلك الحضارات لا سيما الفارسية منها، اذا ما علمنا، في ذات الوقت، ان اساطين التصوف المشار اليهم، ينحدرون من أصول زرادشتية، ولا يتورع السهروردي في الكثير من مؤلفاته من الإشارة اليهم بوصفهم حكماء زمانهم، كما سنرى ذلك لاحقاً، وخير دليل على ذلك ان مدرسة نيسابور الصوفية والتي عرفت بالمدرسة (الملامتية) قد تسربت اليها معظم اركان مذهبهم القائم على (الفتوة والملامة) من المصادر الفارسية المجوسية وكذلك الهندية (عفيفي، ب ت، 91) الا ان اقتصارنا على اليونان يأتي من جهة كونها مرتبطة بالمسارات الفلسفية التي القت بظلالها على الفلسفة الإسلامية بصورة عامة، والتي يعد التصوف احد روافدها.*

وكما هو معلوم، يُعد القرآن الكريم، من اهم المصادر التي استلهم منه المتصوفة معتقداهم، ومن ضمنها بطبيعة الحال، موضوع النفس، فلقد وردت مفردة (النفس) في العديد من المواطن في النص المقدس، وعلى اشكال مختلفة تبعاً

للموضع الذي يتكلم به الله تعالى عن الموضوع، فالدلالة اللغوية حاضرة وبصورة جلية في ورود المصطلح، ذلك ان النفس لم ترد على مستوى واحد في الآيات القرآنية، بل بمستويات تحددها المسارات اللغوية والقصدية للموطن المعين، والمتتبع لتلك الايات سيجد بالنتيجة ان النفس الواردة في أغلب تلك الايات تتطوي على فكرة تجعلها تمثل كيان الانسان وماهيته، فلها - أي النفس - الدور الأكبر، إن لم يكن الوحيد، الذي سيحدد طريق الانسان في حياته **

يتفق الصوفية على ان النفس لها خصوصية تختلف عن الجسد التي ارتبطت به من حيث خلودها، فهي تلك اللطيفة التي اودعها الله في الانسان، والتي لها صفة البقاء على عكس الجسد الفاني، وتأتي النفس في مقدمة المصطلحات التي تناولها المتصوفة في أدبياتهم، وتتبري أهميتها، من كونها الجامعة لقوى الانسان من غضب وشهوة وانفعال وكذلك من محبة وعشق وهيام، وبالتالي هي التي ستحدد مصيره، كما ورد ذلك في القرآن، اذا ما روضها وسلك بها طريق الحق، لذلك قسم المتصوفة النفس الى اقسام تترتب بحسب طباعها المرتبطة بتلك القوى الحاوية لها، فهناك النفس الامارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس مطمئنة، التي هي أعلى مراتب النفوس، كما يشير بذلك الشيخ عبد القادر الجيلاني بقوله ((النفس الامارة وهي النفس الخاضعة لمقتضيات الطبيعة البشرية الشهوانية، فتتهكم بالذات دون مبالاة بالاوامر والنواهي والنفس مطمئنة هي النفس التي تسكن الى الحق وتطمئن به)) (الجيلاني، 1993، 43) وقد كان الحلاج قد توسع في هذا التقسيم حينما ذهب الى ان النفوس تتدرج دلالتها حسب طبيعتها إذ يقول ((النفس مطمئنة هي النفس الواحدة، والنفس الشاكرة هي النفس المرحومة، والنفس الخاصة هي النفس العارفة، والنفس العاقلة هي النفس الراضية، والنفس الأمارة هي النفس الجاهلة)) (الحلاج، 2002، 155)

والنفس تكمل، مع البدن، ذلك الكائن المسمى انسان، إذ يرى الصوفية ((ان اسم الانسان انما هو واقع على النفس والبدن، فأما البدن فهو هذا الجسد المرئي المؤلف من اللحم والدم والعروق والعصب وما شاكلها، وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة ومتغيرة فاسدة، وأما النفس فانها جوهره سماوية روحانية حية خفيفة غير فاسدة علامة درّاة لصور الأشياء)) (العجم، 1999، 970) لكن هذه الميزة التي تمتاز بها النفس على البدن لا تبقى على وتيرة واحدة اذا ما صبت نحو شهواتها ولذاتها، لذا وجب عليها الانصياع للتخلق بأخلاق التصوف، فهي كالمرآة تنعكس عليها تلك الصور التي تصبو اليها تبعاً لطبيعتها، فهناك المرآة الصدئة التي لا تدرك صور الأشياء على حقيقتها وبالتالي ستزداد صدئاً لانشغالها بملذات الدنيا، أما اذا عرفت عن غرور الدنيا وحطامها وانحازت الى طبيعتها الأولى، ((فان المرآة اذا كانت مستوية الشكل، مجلوة الوجه، تتراءى فيها صور الأشياء على حقيقتها.. فهكذا حال النفس فانها اذا كانت عالمة ولم تتراكم عليها الجهالات فانها تتراءى في ذاتها صور الأشياء الروحانية التي في عالمها فتدركها النفس بحقائقها)) (العجم، 1999، 970) هذا وقد جاء في الأثر الصوفي في وصف المتصوف بأنه ((الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر)) أي الصوفي من صفت نفسه من كدورات البشرية فتحرّر من ربة الاستعباد المادي، وهو من شغل فكره وقلبه بالله وقطع علائقه بالناس، وزهد في القيم المادية في هذه الحياة. (ينظر، عفيفي، ب ت،

ولا بد من القول ان هذه الرؤية للنفس لا تقتصر على المتصوفة فحسب، بل ان معظم التيارات الإسلامية لا تبتعد كثيراً عنها، فيشترك الصوفية في رؤيتهم هذه مع الفقهاء وعلماء الكلام وحتى البسطاء من المسلمين، لكن ما يميزهم عن الآخرين هو الغوص في أعماق النصوص واستبطان تلك المسحة الربانية التي أودعها الله في هذا الوجود، فعلاقة النفس بمبدأها تختلف عندهم عن الآخرين، شأنها شأن مجمل الموضوعات التي أدلوا بدلوهم فيها، حتى ذهبوا بعيداً في تفسيرهم لهذه العلاقة، مما جعلهم في مرمى سهام النقد والتكفير الذي سايرهم في أغلب محطات تاريخهم.

أشرنا سابقاً الى ان هناك العديد من الايات القرآنية تحدد طور النفس ومسيرتها في الحياة، لكن النفس لم ترد، في ذات الوقت، في القرآن على نمط واحد، فقد وردت في بعض الايات بشكل آخر حين يتحدث عن المنشأ الأول لها، اذ نجد، على سبيل المثال في سورة الانعام قوله تعالى ((وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۖ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ)) (الانعام، 98) وكذلك قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)) (النساء، 1) أما أهم تلك الايات فهي تلك التي يتحدث الله به عن نفسه بقوله ((يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ۚ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ)) (آل عمران، 30) ليربط بذلك الصوفية من كونها نفحة ربانية تمثل الله في مخلوقاته والتي يعد الانسان أكرمها ليجسد بذلك ظل الله على أرضه، فالخلق الأول أو النفس الأولى ماهي الا روحٌ من الله بثها في المادة ومنها تم انوجاد باقي النفوس البشرية، فهي بالنتيجة روحه، فلا تباين بينها وبين خالقها، ومن هنا اتاحت هذه القضية وشرعنت للصوفية ادعائهم الاتحاد والحلول الذي نادى به كبار رجالاتهم. وفي هذا السياق يناجي الحلاج ربه الذي ذابت نفس الحلاج فيه حتى لقد عدّه الناس هو الحق لما وصل اليه من الفناء في الذات الإلهية، فيقول ((يا إله الالهة ويا رب الارباب ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم، رُدِّ إِلَيَّ نَفْسِي لئلا يفتتن بي عبادك)) (الحلاج، 2002، 249)

ويأتي (أبو يزيد البسطامي) في مقدمة المتصوفة الذين يذهبون هذا المذهب، ويجسّد هذه الرؤية بأقواله، أوشطحاته، التي ما فتئ يجريها على لسانه، منها ان الله قد انساه نفسه البشرية ليلتحق بالنفس الإلهية التي أضحت نفسه وذاته هو، حتى لقد عُرِض عليه الخلق بأجمعهم وكأنه هو الله (ينظر، البسطامي، 2004، 50) وفي موضع آخر يتحدث البسطامي عن تجربة عاشها في طريق خراسان حيث يقول ((خرجت الى طريق خراسان، فجلست وجعلت على نفسي وآليت عليها أن لا أقوم حتى يوجه إليّ الحق من يُعرفني نفسي، فبقيت ثلاثة أيام بلياليها قاعداً، فشهدتُ فيه حالاً، فأخرجت يدي وأومأت الى الجمل فغاص برجليه الى الأرض اليابسة)) (البسطامي، 2004، 52) ولكن الحلاج يذهب الى أبعد مما ذهب اليه البسطامي في هذا الشأن، فهو وحسب مذهبه المتمادي في الآراء الغريبة، يستثمر النصوص الدينية ليسحبها نحو ساحته المتطرفة، والتي منها قوله تعالى ((وفي أنفسكم أفلا تبصرون)) (الذاريات، 21) التي مفادها - حسب تفسيره - ان النفوس المودعة في أبدان البشر ما هي الا نفس الله، ولكن لا يُتاح للجميع الاطلاع عليها أو معرفتها، بل فقط للذين استطاعوا العروج نحو دواخلهم، اما الذين أعرضوا عن ذلك فقد حُرِموا من اكتشاف هذه الحقيقة التي احتشمت عنهم (ينظر، الحلاج، 2002، 147)

والنفس، عند البسطامي، ما هي الا نفس الله التي متى ما طوعها الانسان وجاهدها بالمعرفة عادت سيرتها الأولى ورجعت لأصلها، وفي ذلك يقول البسطامي - نيابة عن الخالق - ((ليت الخلق عرفوني، فكفاهم من ذلك معرفتهم بأنفسهم)) (البسطامي، 2004، 53) وفي تجربته الصوفية التي دامت ثلاثين سنة يتحدث البسطامي عن هذا الحال فيقول ((منذ ثلاثين سنة الحق مرآتي، فصرت اليوم مرآة نفسي، لأنني لست اليوم من كنته)) (البسطامي، 2004، 54) فهو هنا قد تجاوز مرحلة النفس البشرية، أو الجانب البشري من النفس، لتبقى فقط النفس الإلهية، أو الروح الإلهية، التي تجسدت به، ولا بد لنا هنا من الإشارة الى ان النفس والروح لا تعطي معنى واحد، ذلك ان النفس مرتبطة بشهواتها الدنيوية أكثر من صلتها بالعالم اللامادي، على العكس من الروح التي تبقى هائمة بعالمها الروحي الذي أتت منه، فالروح برأيي، ما هي الا كناية عن النفس ولكن بصورتها الإلهية التي تسمو على كل لذة دنيوية مادية، حتى لقد نادى المتصوفة بأن ((النفس عندهم ليست اسماً مرادفاً للإنسان في جملته ولا روحه، ولا مجموع الحياة الروحية فيه، وانما المقصود بها النفس الحيوانية التي هي مركز الشهوة والهوى ومنبع الشر والالم)) (عفيفي، ب ت، 134)

ويشير البسطامي في إحدى - شطحاته - الى معنى قريب من هذا الكلام في معرض حديثه عن المعرفة، أذ يقول ((النفس تنظر الى الدنيا، والروح تنظر الى العقبى، والمعرفة تنظر الى المولى، فمن غلبت نفسه عليه فهو من الهالكين، ومن غلبت روحه عليه فهو من المجتهدين، ومن غلبت معرفته عليه فهو من المتقين)) (البسطامي، 2004، 59) ذلك ان النفس وبطباعها المعهودة لا تنظر الا لما يشبع رغباتها وشهواتها وان كانت قصيرة، ذلك ان الانسان متى ما ارتبطت الحاجة بنفسه انصاعت الى طبيعتها المجبولة على الاخلاص للمتع الدنيوية، وهذا ما حدا بمتصوف بغداد (الحارث المحاسبي) الى تأليف كتابه الشهير (الرعاية لحقوق الله) والذي ألفه نتيجة ذلك الصراع القائم بين النفس والروح، مستنداً على الآية القرآنية التي تُقسّمُ بالنفس اللوامة، فقد مثلت تجربته الصوفية صراعاً محموماً بين النفس والروح، وكان من نتائج هذا الصراع ((أخضع على أثرها النفس لسلطان الوعي الروحي، وثبتت الروح كمال سيطرتها على النفس بارغامها على ما لم تكن تألفه وما كانت تأنف منه)) (المحاسبي، ب ت، 18)

وقد أشار الحلاج في معرض تفسيره لآية الأمانة الواردة في القرآن الكريم*، الى ان السماوات والأرض ظنّت إن حمل الأمانة مناط بالنفوس، فهربت عندما عُرضت عليها هذه الأمانة، في حين ان الانسان قبل العرض ووافق على حملها، ولكن ليس بالنفس بل بالقلب، ذلك ان قلوب المؤمنين - المتصوفة - قادرة على ذلك، فقال الانسان عند ذلك ((أنا أقبلها فإن القلب موضع نظر الحق واطلاعه، فإذا اطاق ذلك يطيق حمل الأمانة، فان الأمانة حدث واطلاع الحق وتجليه لم تطفها الجبال، أطاقتها القلوب)) (الحلاج، 2002، 139). فالتصوف هو (الفناء عن النفس جملة عن صفاتها ورغباتها وشهواتها والمراد بالنفس هنا النفس الحيوانية، واذا فنى الصوفي عن نفسه بهذا المعنى، بقي بحبه لربه)) (عفيفي، ب ت، 43) اما الروح فليس من طباعها الحياة الدنيا ولذاتها فهي دائمة الحنين لعالمها البعيد جداً عن مآرب الحياة، وبين ذين وذين يتصارع الانسان بين اللذة والعشق الابدي ويصور ذلك البسطامي بقوله ((وبالله أتقدم، وبنفسي أتأخر)) (البسطامي، 2004، 62) وكذلك قوله عندما سُئل، ((بِمَ نلت ما نلت ؟ فقال - البسطامي - اني انسلخت من نفسي، كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت في ذاتي، فاذا انا هو)) (النشار، 1977، 51) وفي هذا الشأن يقول الحلاج، عند تفسيره للآية

القرآنية ((ربنا ظلمنا أنفسنا)) (الأعراف، 23) ان الظلم الوارد في هذه الآية للأنفس ((هو الاشتغال بغيره عنه)) (الحلاج، 2002، 117) ومن هنا كانت نفوس المؤمنين بضاعة اشتراها الله لأخلاصهم له وعدم اشتغالهم بغير الله فهي أشبه بالآنية وفقاً لقوله تعالى ((ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم)) (ينظر، الحلاج، 2002، 121)

ونختم فقرتنا هذه بمتصوف استطاع ان يصوغ التصوف بمسحة فلسفية تركت فيما بعد أثر بالغ على الفكر، وذلك عن طريق نظريته التي لاقت صدى واسع في أوساط الفكر الصوفي والفلسفي على حد سواء، وأقصد بها نظرية (وحدة الوجود) والذي يهمننا من هذه النظرية هو ما يتعلق بموضوع بحثنا في ضوء نظريته هذه. حيث قدّم لنا (ابن عربي) في مستهل كتابه الشهير (فصوص الحكمة) عرضاً وافياً للنفس، أو الروح، والحكمة الإلهية التي من أجلها خلق الله النفس وأخرجها من العدم الى الوجود، فهو، وعلى وفق مذهبه الصوفي القائم على وحدة الوجود، يشير الى ان الله كان قد خلق الوجود، الخالي من الروح، في بداية الخلق، إذ يقول ((لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماءه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت ان يرى عينه، ويظهر به سره، : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة، فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور)) (ابن عربي، ب ت، 48، 49)

لكن هذا الوجود كان ينقصه الوضوح كما هو حال المرأة الغير مجلوة، لذلك بثّ الله فيه الروح، أو النفس ان صح التعبير، فيقول ((وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم وجود شبح مسوي لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا الا ويقبل روحاً الهياً عبّر عنه بالنفخ فيه.... فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة)) (ابن عربي، ب ت، 49) وعليه فان النفس أو النفوس التي خلقها الله من هذه النفس الواحدة كما ورد ذلك في القرآن الكريم*، ما هي الا نفس الله، ((فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا، واذا شهدنا شهدنا أنفسه)) (ابن عربي، ب ت، 53)

النفس عند السهورودي

يعد السهورودي بتصوفه مرحلة متطورة من مراحل التصوف في الإسلام، ذلك ان (أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهورودي) يمثل تلك الانتقال التي من خلالها استطاع التصوف ان يستوعب ويصهر العديد من الموضوعات الفلسفية ويضمها تحت عباءة التصوف، بعد ان كانت تلك الموضوعات محط نفور من قبل ارباب التصوف، ويعود سبب ذلك للمناهج العقلية، بل وحتى الحسية، التي دأب الفلاسفة على انتهاجها في التصدي لموضوعات الفكر، والتي يرى المتصوفة في هذه المناهج قصوراً يحول بين الانسان وبين الحقيقة التي يصبون اليها**

وقد كانت لطروحات (الامام أبو حامد الغزالي) أثراً كبيراً في اتساع الهوة بين التصوف والفلسفة والذي يكاد كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) وكذلك كتابه الأشهر (المنقذ من الضلال) أن يكون طلاقاً نهائياً بين التصوف والفلسفة، حتى جاء (السهورودي المقتول)** ليصاهر ما بين الفلسفة والتصوف بفلسفته الاشراقية فاتحاً بذلك باباً للتصوف للشروع في الخوض بمجمل المباحث الفلسفية من وجود ومعرفة، وبانثاء، في ذات الوقت، في الفلسفة روحاً جعلها تتغلب على الانساق المغلقة التي وسمت بها، ((فقد أنارت أعمال السهورودي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه)) (كوربان، 1998، 303) لذلك عُدّ السهورودي صاحب مشروع متكامل لأحياء الفلسفة بعد ان أخذت

بالأقول نتيجة هياكلها الخالية من الروحانية وبفعل هجمات المناوئين الذين رأوا فيها دعوى صريحة للمروق عن الشريعة، فأراد السهروردي ومن سار على هديه من ((أن يحرروا الحكمة من الجدل العقيم الذي أعتم به المشائيون والمتكلمون)) (كوربان، 1998، 307).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أراد السهروردي أن يكون للتصوف حضوراً قوياً في المنظومة الإسلامية، يُشار إليه بوصفه مجالاً فكرياً وثقافياً لا مجال لتجاوزه أثناء الإبحار في معظم المسائل الفلسفية التي تطرح للبحث، فالتصوف عُرف بنزعه الاستقلالية البعيدة عن الخوض المباحث العقلية التي احتوتها الفلسفة، إذ وُسم معظم مدارسه بتلك النزعة التي تركز إلى الابتعاد عن الخوض في المسائل الفكرية، وإيثار الحياة الانعزالية، باعتبارها ملاذاً لطمانينة النفس وخلصها. صحيح أن رجالات التصوف الكبار، قبل السهروردي، قد خاضوا في الكثير من الموضوعات التي تناولتها الفلسفة كالإسقاطي والحلاج والشبلي وغيرهم، إلا أن معالجتهم لتلك الموضوعات لم تصدر إلا من منبع صوفي بحث ولم ينهلوا علومهم إلا من عين دينية صافية تُجل المعرفة القلبية ولا تساوم على رؤيتها، وهذا ما لم نلاحظه عند السهروردي الذي نراه قد جاب معظم المدارس الفلسفية والصوفية معاً، فالمتتبع لمسيرة حياته، رغم قصرها، يجدها مفعمة بالترحال في أروقة المعرفة، حتى أنه قد ترجم العديد من المؤلفات الفلسفية والمنطقية من الفارسية إلى العربية أثناء مكوثه في مدينة (أصفهان) التي كانت تعد معقل من معاقل الفلسفة المشائية آنذاك (ينظر، بدوي، 1978، 98)*

ونأتي الآن إلى موضوع النفس عنده، فقد تناول السهروردي موضوع النفس في أكثر من مورد في مؤلفاته العديدة سواء تلك المحسوبة على التصوف البحث أم تلك التي طرح من خلالها التصوف بلباس الفلسفة، لذا نجد حضور النفس عنده على مستويات مختلفة، يأتي في مقدمتها المستوى الرمزي، الذي نجده في رسائله القصيرة كرسالة (الغربة الغربية) ورسالة (أصوات اجنحة جبرائيل).

ففي رسالة (الغربة الغربية) والتي تعد من بواكير مؤلفاته الصوفية، يحاول السهروردي تبيان رحلة النفس في هذا العالم، وكيفية خلاصها بصورة رمزية متخمة بالآيات القرآنية التي جاءت على شكل توظيف للنص المقدس على غير مراميه الأصلية، فقد صور لنا السهروردي في رسالته هذه، قصة هبوط النفس من عالمها الأول إلى عالم المادة، على غرار ما طرحه ابن سينا من قبل في قصيدته العينية التي أشرنا إليها سابقاً في هذا البحث، وعند هبوطها تعلقت بما شاهدته من علوم جزئية وعوالم مادية من شهوات وغرائز كادت أن تنسيها أصلها التي جاءت منه، لولا أنها تداركت ماهيتها من خلال تلك النفحة الربانية والمدد الإلهي الذي وجهها لطريقها الصحيح، وضرورة تحريرها من السجن - البدن - التي حلت فيه، لذا نجد السهروردي هنا لا يبتعد كثيراً عن الرؤية الصوفية المعهودة في تصوراته للنفس الإنسانية التي ما فتأت تذكر ذلك العالم الذي أتت منه وشوقها المستمر للعودة إليه (ينظر، السهروردي، 2018) وهو بذلك مثل التصور الصوفي في أبهى صورته من خلال هذه الرسالة.

أما في رسالته الأخرى - أصوات جناح جبرائيل - نرى السهروردي قد غاص في أغوار المعرفة الصوفية بصورة أوسع من تلك التي نجدها في رسالة الغربة الغربية، حيث نجد شيخ الإشراق قد استغرق كلياً في تلك الرحالات الممتعة في الأدب الصوفي والتي يصورون من خلالها محطات النفس الإنسانية وشغفها المستمر في كشف الحُجب

والاسرار التي تتوارى خلفها وصولاً الى ذلك العالم التي تتكشف فيها الحقيقة ويتراءى الموضوع على غير ما هو معهود، وكل ذلك يكون عن طريق اشراق الانوار الإلهية على الموضوع.

في حوار ممتع يجري بين السهورودي وأحد الشيوخ - العشرة - المبجلين، يقول الشيخ الموقر - بعد ان طلب منه السهورودي تعلم كلام الله - ((ان المسافة عظيمة، ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك ان تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى)) (السهورودي، 2010، 25) ليتضح لنا منذ الوهلة الأولى لهذا النص ان السهورودي أراد ان يفصح بأن النفس الإنسانية ما دامت عالقة في الجسد المادي لا يمكن لها ان تتعلم شيئاً من المفاتيح الربانية للولوج الى انواره الدائمة الاشراق، فالجسد يحول بينها وبين تلك الاسرار، لذا يوضح السهورودي، على لسان الشيخ المهاب - العقل الفعال - في هذه الرسالة الرمزية، من ان النفس لا بد لها من ادراك تلك الاسرار، على بعد المسافة، من خلال الوقوف على مغاليق الحروف التي تؤدي لفه كلام الله تعالى.

وتتبري النفس بوضوح في هذه الرسالة من حيث انها تمثل النفحة الإلهية التي نفثها الله في روح القدس ومنها بُثت أرواح البشر، وعليه تُمثل النفس الإنسانية تلك اللطيفة التي تنتمي الى ذلك العالم الذي منه يستلهم الانسان الحقائق الكلية المغايرة لما تشاهده في العالم الأرضي، والشيخ الوقور لم يغلق الطريق على السهورودي عندما أراد ان يعلمه كلام الله، بقدر ما أراد من الشيخ الانتماء الى الأصل الذي جاءت منه هذه النفس، وبعد المسافة ليس الا تعلق هذه النفس عندما واصلت المسير وهوت نحو العالم المادي الذي باعد المسافة عن أصلها، وقد كان ابن سينا من قبل قد أشار في قصيدته العينية الى هذا الأمر حينما قال في أحد ابیات القصيدة :

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

الا ان اعمق طرح للسهورودي في موضوع النفس نجده في رسالة حررها شيخ الاشراق باللغة الفارسية عنوانها (يزدان شناخت) والتي تعني (معرفة الله) حيث تناول السهورودي فيها موضوع النفس من جميع نواحيها، بدءاً من تقسيماتها الأربعة مروراً بحال النفس بعد انفصالها عن المادة - الجسم - ومصيرها في ذلك العالم الروحي وعلاقتها بالبدن قبل مفارقتها، وانتهاءً بإقامة الدليل على روحانيتها وتمايزها عن المادة.

في الصفحات القليلة السابقة عرضنا رؤية السهورودي للنفس على الطريقة الرمزية في الرسائل المشار اليها، أما في أمهات الكتب التي ألفها السهورودي فلم يغيب النفس فيها، ولكن الطرح يختلف عن الرسائل اذ نجده يعالجها معالجة فلسفية تتواءم مع المسار العام لمذهبه الصوفي الاشراقي.

لقد ذكرنا سابقاً ان السهورودي كان قد بجل بعض الفلاسفة اليونان دون غيرهم، ففي مقدمة كتابه الأشهر (حكمة الاشراق) يشير الى هؤلاء بكونهم أصحاب الفضل في تحرير هذا الكتاب الذي يعد خلاصة مذهب الفلسفي الصوفي (ينظر، السهورودي، 2010، 2) والسبب يعود بطبيعة الحال للخط المثالي الذي تميّز به ولما يوافق الرؤية الصوفية في الحياة، في مقابل البرهانيين من أمثال ارسطو والمشائين من بعده، فيقول في كتاب آخر ((واعلم ان الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الإباء هرمس وقبله اغاثاديمون وايضاً مثل فيثاغورس* وانباذقلس وعظيم الحكمة افلاطون كانوا اعظم قدراً وأجل شأناً من كل مبرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين)) (السهورودي، 1945، 111) فيرى السهورودي في كتابه (التلويحات اللوحية والعرشية) ان النفس تتمايز كلياً عن البدن

الذي تحل فيه، وأول الاختلافات هو طبيعتها من حيث مصيرها، اذ يقول ((واعلم ان النفس باقية بعد البدن لبقاء علتها الفايضة لوجودها)) (السهورودي، 1945، 79) ف ((النفس لا حامل لها، وان اخذ في النفس أمر ما كالصورة فنعمد الكلام الى المجرد عن المادة الذي هو الأصل فلا بدّ وأن تبقى)) (السهورودي، 1945، 80-81)

وهذا تصريح بارتباط النفس مع المفيض الأول لها، حيث ربط السهورودي بقائها وخلودها بخلود المبدأ الذي أتت منه، الا ان هذا لا يعني برائتها بعد حلولها بالبدن، اذ انها ستتحمّل العواقب التي اقترفها البدن الذي حلت فيه، حتى انه يشير الى ان النفس لما اشتدت علاقتها بالبدن نسيت اصلها فأمست تشير الى البدن وكأنه هي، فيقول في ذلك ((لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة اشارت الى البدن ب (أنا) حتى اكثر النفوس نسيت انفسها وظنت ان هويتها هي البدن)) (السهورودي، 1945، 502) كيف لا وهي المحركة له دون العقل كما يرى هو ذلك، ويأتي هذا من كونها المسؤولة عن رسم الخارطة الكلية لحياة الانسان فهي التي ((تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود)) (السهورودي، 1945، 71) ((فلكل نفس طاهرة - كما يقول السهورودي - تتصل بنوعها تتلذذ بالمفارقات، والأنفس الخبيثة المتلطخة تتألم بالاتصال (كلما دخلت أمة لعنت اختها)) (السهورودي، 1945، 89).

ولا بد هنا من الإشارة الى ان السهورودي قد خاض هنا في موضوع كلامي يعد من أهم الأسس التي ارتكز عليها هذا العلم في الإسلام، ألا وهو موضوع الجبر والتفويض والمخير والمسير، فقد أورد سؤال على لسان محدثيه مفاده ان النفس لم تكن لتتركب المعاصي لولا انها قد أذعنت للقضاء والقدر الذي رُسم لها في ذلك العالم الذي هبطت منه، ليُجيب عن ذلك بقوله ((العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمننقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فساقطها الاتفاقات القدريّة الى اقتراف شهوات وارتكاب جهالات ففارقت متلطّخة، رُدّ اليها اعمالها، فتأذت بما معها، كالمتألم بمرضه لنهمة سابقة سابقة اليه)) (السهورودي، 1945، 79) ولكن السهورودي يحيل هذا للأزل أو المبدأ الأول الذي هيأ لها ارتكاب المعاصي واجتنابها فالنفس لم تفعل الحسن أو القبيح من كونها اطلعت على جزئيات الحياة بل من خلال حضور الموضوع للنفس من عالمها الأول، حيث يقول ((والكل بالقدر الذي هو القضاء الأول الوحداني)) (السهورودي، 1945، 79) وهنا تنبيري النظرة الافلاطونية بوضوح من خلال تذكر النفس لتلك الكليات التي شاهدها في عالمها الذي أتت منه، فمتى ما تجردت من المادة التي علقت بها ف((لو كان تجردها اكثر لكان الادراك لذاتها أكثر وأشدّ)) (السهورودي، 1945، 72) ويشير الى ذلك مناجياً الخالق في الاثم الذي اقترفته النفس بتعلقها بالمادة ونسيانها ذلك العالم الطاهر بقوله ((يا منجي الهلكى ويا غياث من استغاث : ان ذاتاً هبطت فاعتربت وتذكرت فاضطربت فسارعت فمُنعت فهل الى وصول من سبيل ؟)) (السهورودي، 1945، 107)

وهذا التعلق هو ما أدى بها لأن تغور في الجدليات والمقولات المادية، وهنا يأخذ السهورودي على ارباب المنطق من المشائين الإسلاميين من كونه قد حطوا من شأن النفس التي تنتمي لذلك العالم السامي واستدرجوها واخضعوها للجدليات التي لا طائل من ورائها، حتى انهم، مع اعترافهم بوجودها، قد مالوا بها نحو الدراسات التي تحتل عدم وجودها، اذ يقول ((والنفس ذُلت لقيام البرهان على حدوثها)) (السهورودي، 1945، 186) وهذا ما ينافي بطبيعتها اذ ((ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة درّاة)) (السهورودي، 1945، 186)

وقبل ان نختتم حديثنا عن النفس عند السهروردي لا بد لنا ان نذكر انه قدم عدة ادلة على بقاء النفس وعدم فنائها كحال البدن الذي حلت به قادمة من العالم الاخر، فيقول ((النفس جوهر غير منقطع، مباين عن البدن، وعلته الفيضة باقية وليس له مع البدن الا علاقة شوقية، والعلاقة إضافية، ومن اضعف الاعراض الإضافية، فاذا بطل البدن ينقطع - تنقطع - تلك العلاقة، فلو بطلت النفس ببطلان الإضافة لكان الجوهر يتقوم وجوده بأضعف الاعراض التي هي الإضافة، وهو محال)) (السهروودي، 1945، 496) وهذا واضح حيث يربط السهروردي العلاقة بين النفس والبدن بعلاقة الإضافة، وهي احدى المقولات الارسطية، ويعدّها السهروردي بأنها من أضعف الاعراض، وبما ان النفس جوهر أصيل ينتمي لعالم نوراني له مدرّكاته الاصلية، فمحال أن تتقوم هذه النفحة الإلهية بعرض الإضافة التي هي من أضعف الحلقات التي ممكن أن تكون العلاقة ما بين النفس والبدن، وعليه لا يمكن أن تفني النفس بفناء ذلك العرض التي يربطها بالبدن.

أما دليله الاخر على عدم فنائها فهو ((اذا كان المعطى لوجودها باقياً وليس لها مكان ومحل ليكون لها مضاد ومُزاحم يبطلها بضرب من تضاد، والجوهر المباين الذي ليس بعلة فاعلية مطلقة للشيء تفيض وجوده، لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر، فالنفس باقية)) (السهروودي، 1945، 496) ومفاده ان الجوهر النفساني لا يمكن ان يزاحمه شيء آخر ليهوى لعالم ما تحت فلك القمر، وهذا ما يدل على جوهرية النفس التي تنتمي للعالم الإلهي الباقي.

هكذا بدا لنا السهروردي وطروحاته الخاصة بالنفس والذي لم يحد بمجمل هذا الطروحات عن النسق العام للتصوف، ولكن ما ميّزه عن البقية بأنه قلب هذه الرؤى الصوفية بقوالب فلسفية تتواءم مع الخط الجديد في عالم التصوف، وأقصد به الفلسفة الاشراقية التي فتح بها السهروردي لتيار فلسفي صوفي أصيل سيكون له بصماته الواضحة في الفلسفة الإسلامية من بعده.

الخاتمة

مما سبق من بحثنا هذا نستخلص النقاط التالية :

- 1- لم تغب النفس من الموضوعات التي عالجتها الفلسفة اليونانية في سابق عهدها، ولكنها تناثرت في خضم الموضوعات العديدة آنذاك بسبب التركيز على موضوع الوجود الذي أخذ الحيز الأكبر ضمن فلسفاتهم.
- 2- كان لامبادوقليس الفضل في طرح رؤية فلسفية لموضوع النفس استطاع من خلالها التأصيل لنظرية صوفية ألقت بظلالها على الرؤية الصوفية في الإسلام اذ وجد توافق واضح بين الرؤيتين.
- 3- اختلفت الفلاسفة اليونان في رؤيتهم للنفس شأنها شأن الكثير من الموضوعات التي اختلفوا فيها، ويأتي ذلك بطبيعة الحال لاختلاف مذاهبهم الفلسفية، وهذا ما لاحظناه واضحاً في تعريف المدرسة الذرية لها.
- 4- موضوع النفس من أهم الموضوعات التي بحثها كل من افلاطون وأرسطو، اذ كان حضورها جلياً في أبحاث كل منهما وان اختلفت الرؤى حولها.
- 5- يعد الفيلسوف اليوناني أفلاطون الملهم الأكبر لأغلب المتصوفة المسلمين، ذلك لما طرحه من آراء حول النفس، توائمت بشكل كبير مع ما طرحه متصوفة الإسلام في هذا الشأن.
- 6- عرّف الصوفية في الإسلام النفس تعريفاً مغايراً تماماً لتعريف فلاسفة الإسلام لها، حيث تناولوها من باب مركزيتها وجاهزيتها للارتقاء بالإنسان نحو عوالم روحانية تتعالى على العالم المادي الموجودة فيه.

- 7- تقع على النفس، في النص المقدس الإسلامي، المسؤولية العظمى من المصير الذي سيلاقيه الانسان في النهاية، وهذا ما وجدناه في الكثير من الايات الكريمة التي تتحدث عن النفس.
- 8- تعد النفس في الابدديات الصوفية المحور الأساس الذي تدور حوله مجمل العمليات المرتبطة بالسلوك الصوفي، فهي المحرك الرئيس الذي منه سيتضح للإنسان خلاصة طريقه الصوفي.
- 9- ينظر الصوفي للنفس لا على انها كباقي الموجودات التي خلقها الله من العدم المحض، بل ينظرون للنفس على انها امتداد روحي للاله، وعليه لا يمكن ان تكون فانية بفناء الأشياء،
- 10- هذه الميزة التي ذكرناها في النقطة السابقة، جعل المتصوفة منها منفذاً ووسيلة للشروع بتمجيد الانسان والارتقاء به لأعلى درجات القداسة لما يمتلكه من نفحة الهية متمثلة بالنفس.
- 11- فرق البعض من الصوفية في الإسلام ما بين النفس وبين الروح، حيث اعتبروا النفس مصدراً للشور بينما عدّوا الروح أمراً من الاله وبالتالي تكون أشرف وأسمى من النفس.
- 12- عالج السهروردي موضوع النفس من جوانب عدة وبحثها في أكثر من مورد في مؤلفاته العديدة، سواء على صعيد الرسائل الرمزية التي تحمل في طياتها رؤاه الصوفية، أو في تلك المؤلفات التي تضمنت فلسفته الاشراقية.
- 13- استطاع شهاب الدين السهروردي من صهر الفلسفة والتصوف في الموضوعات العديدة التي بحثها، وتأتي النفس من ضمن هذه الموضوعات.
- 14- في رسائله الرمزية صورّ لنا السهروردي رحلة النفس نحو خلاصها في قالب ممتع بيّن من خلاله العوائق التي تحول بين النفس ومراها النهائي الذي هو معانقة السيد والخلود في ذلك العالم الرباني.
- 15- النفس عند السهروردي هي رهينة المادة في هذا العالم، ولا سبيل لها بالخلاص الا من خلال مناكفتها لهذا العالم الغريب عنها والتي حلت به مرغمة، جاهدة الانعتاق منه والالتحاق بعالمها الأول.
- 16- يعتبر السهروردي ان النفس قد خُذعت في بعض مدرقاتها بالمقولات التي حثّم بها ارسطو السير وفقها في العالم، وقد تعلقت النفس بهذه المقولات ناسية بذلك المنطق الصحيح - المنطق الاشراقي - الذي يزيح جانباً المنطق الصوري الذي درج المشائين السير على خطاه.

Abstract

The soul according to Sufis (Al-Suhrawardi is an example)

By Ali Falih Ali

Sufism, which is described as the pulsating artery in the body of Islamic culture, has emerged from every subject that is situated within the framework of this culture, even those considered far removed from its usual areas, such as logic and theology.

The issues that are discussed regarding thought in the Islamic world are not without evidence that Sufism plays a decisive role in these issues. The subject of the soul is not necessarily excluded from this.

It is not possible for a person, especially in specialized scientific studies, to separate Sufism from the soul, because the soul is the criterion of Sufi experience and the most reliable link around which all the directions taken by Sufism revolve. The best-known limit of Sufism is the internalization of the religious condition of man .

Even the most famous limits of Sufism are the internalization of the religious state in man, and these are nothing but the conflicts of the soul with its surroundings. Sufism delves into the depths of the human soul and extracts its essence that has been hidden from it due to the worlds that have surrounded it in its apparent life. Our research seeks to identify the most important opinions that have been put forward in the field of Sufism regarding the subject of the soul, because of its great importance that is closely linked to the general doctrine by which Sufism is distinguished.

Among the findings of the study are: The soul was not absent from the topics that Greek philosophy dealt with in its previous era, but it was scattered among the many topics at that time due to the focus on the topic of existence, which took the largest space within their philosophies. Empedocles was credited with proposing a philosophical vision of the subject of the soul through which he was able to establish a Sufi theory that cast its shadow on the Sufi vision in Islam, as there was clearly a clear agreement between the two visions.

Keywords: philosophy, psychology, Sufism, Al-Suhrawardi

الهوامش

- * - ونستحضر هنا الفيلسوف الإسلامي (ابن سينا) في قصيدته العينية لما لها من صلة وثيقة بهذا الطرح حيث يذهب ابن سينا كيفية هبوط النفس من عالمها الأول ومجاورتها للعالم المادي، وقد صورها في قصيدة شهيرة عُرِفَتْ بالقصيدة العينية والذي يقول في مطلعها
- هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كُرهِ اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
- * - يذكر افلاطون في محاوره طيماوس ((ان الله علت كلمته، لم يصنع الروح بعد الجسم، بل صنعها قبله وسابقة له في الأصل والامتياز لتكون حاكمة له)) (افلاطون، 1994، 384).

* - لا أدعي هنا تأثير متصوفة الإسلام بالحضارة والأديان الفارسية القديمة، ولا بالفلسفة اليونانية، بقدر ما أعتقد ان متصوفة الإسلام وجدوا في تلك الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان وقدماء الفرس، وكذلك الهند، ما يتوافق مع الرؤى التي طرحوها في مجال التصوف، فالتصوف الإسلامي يمثل منظومة مستقلة وكياناً خاصاً استلهم من العوامل الإسلامية - المتمثلة في النص المقدس والاحاديث والسيرة النبوية وحياة المسلمون الأوائل - ما يسد به حاجاته الفكرية، وان التقى في بعض مساراته مع فلسفة وتصوف الآخرين، صحيح ان هناك مؤثرات خارجية

استطاعت الى حد ما في توجيه التصوف الإسلامي في رسم معالمه، الا ان هذه المؤثرات تبقى في خانة التلاقي في التعاطي مع ما طرح من موضوعات في المنظومة الصوفية الإسلامية.

** - وردت النفس في القرآن الكريم على ما يربو من ثلاثين آية، نتحدث في أغلبها عن كونها المسؤولة الأولى والأخيرة عن مصير الانسان وما سيلقاه في الآخرة ان كان ثواب أو عقاب، ومن هذه الايات نذكر ((وَأَنقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ)) (البقرة، 281)

((فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ)) (آل عمران، 25)

((هَٰذَا لَكُمُ الْبَيْتُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ)) (يونس، 30)

((لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)) (إبراهيم، 51).

* آية الأمانة هي قوله تعالى في القرآن الكريم هي ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)) (الأحزاب، 72)

* - يتحدث ابن عربي عن آدم (ع) فيقول ((قد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة، فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها النوع الإنساني، وهو قوله تعالى > يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء <)) (ابن عربي، ب ت، 56)

** - لقد مثل التصوف منذ نشأته تجربة حية في مواجهة التيارات الفكرية السائدة في الساحة الإسلامية، لا سيما التيار الكلامي المتمثل بالمعتزلة، ذلك التيار الذي رفع لواء العقل في التصدي لجُلّ الموضوعات الدينية المطروحة آنذاك، وكذلك مثل التصوف جبهة في مواجهة الفلاسفة المسلمين الذين انساقوا تحت طائل المقولات العقلية والمسار المنطقي الذي اختطه ارسطو من قبل، إذ وجد التصوف ان هذه التيارات لا تلبي تلك الحاجة الملحة للروح وهيامها بالعوالم التي لا تتدرج تحتها هذه المقولات، لذلك عُدّ التصوف غريباً تقليدياً للتيارات الفكرية الرائجة في الساحة الإسلامية.

** - يطلق على شهاب الدين السهروردي لقب (المقتول) لتمييزه عن باقي الشخصيات الصوفية التي حملت ذات الاسم، منهم (الشيخ عمر السهروردي) صاحب كتاب (عوارف المعارف) و(الشيخ أبو النجيب السهروردي) صاحب كتاب (آداب المريدين) ولقب بالمقتول كونه قد قُتل في حلب بتهمة الزندقة على يد الظاهر ابن الناصر صلاح الدين في حادثة مشهورة.

* - وقد يكون سبب اضطلاع السهروردي بهذا الامر وتمييزه عن باقي أقرانه، من الصوفية، هو انه يمثل مرحلة متطورة من مراحل التصوف، إذ لا يخفى على احد من ان التصوف مرّ بمراحل وادوار تختلف أحداها عن الأخرى، فهو قد عاش في القرن السادس الميلادي مما يعني ان الساحة الفكرية الإسلامية على العموم والتصوف على الخصوص قد مرّت بالكثير من المنعطفات والمؤثرات حتى وصلت للفترة التي عاشها، ليستوعب بذلك الكثير من المذاهب والمدارس التي ظهرت في الساحة الإسلامية، كذلك ان اساطين التصوف المسلمين في الإسلام لم يعهدوا تلك المباحكات الفكرية التي شغلت مفكري الإسلام، بفضل ازدهار حركة الترجمة التي وصلت ذروتها في القرن الثالث والرابع الهجريين، ولم يطلعوا على علوم الأوائل من فلاسفة اليونان، كما نجد ذلك عند السهروردي، فضلاً عن الدور الكبير والمؤثر الذي لعبه الامام الغزالي بمؤلفاته المتأخرة والتي أدت الى نفور العامة من المسلمين من الفلسفة باعتبارها طريق من طرق الابتداع.

* - على الرغم من كون السهروردي قد اعلی من شأن فيثاغورس وعده في مصاف الفلاسفة الحكماء، الا ان السهروردي خالف فيثاغورس في موضوع مهم وهو موضوع التناسخ، وهو أحد أهم أعمدة الفلسفة الفيثاغورية، حيث قدم السهروردي أدلة على بطلان تناسخ الأرواح، منها ما ذهب اليه في كتابه (المشارع والمطارات) والذي يقول فيه ((ان البدن لمزاجه يستعد لنفس من الواهب، فاذا انتقلت اليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان، مستجدة ومستنسخة متصادة متدافعة، وهو محال)) (السهروردي، 1945، 499 - 500) اما دليله الثاني في امتناع التناسخ فيقول السهروردي ((ان النقل ان كان بالنزول عن الانسان، فظاهر ان اعداد الحيوانات تزيد على الانسان، والنبات على الابدان الحيوان بشيء لا ينقيس، فيفضل ذوات النفوس على النفوس، وهو محال، وان كان الصعود الى الانسان فالنفوس المتنقلة تفضل على الابدان فتتمانع)) (السهروردي، 1945، 500) وفي كتابه (التلويحات اللوحية والعرشية) يخصص السهروردي باباً أسماه (الحجة في امتناع التناسخ) يورد فيه عدة أدلة على ذلك، يلخصها السهروردي في بداية الفصل بقوله ((ان البدن اذا حصل له مزاج استحق من الواهب نفساً فاذا قارنته النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان، ولا يعلم الانسان لبدنه الا نفساً واحدة لا غير)) (السهروردي، 1945، 81)

قائمة المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- آل ياسين، جعفر (1971)، فلاسفة يونانيون، مطبعة الارشاد، ط1، بغداد.
- 3- ابن عربي، محي الدين (ب ت)، فصوص الحكمة، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت لبنان.
- 4- أرسطوطاليس (1949)، كتاب النفس، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، راجعه على اليونانية جورج قنواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط1.
- 5- افلاطون (1994)، المحاورات الكاملة، مجلد 5، ترجمة شوقي داود تماراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- 6- بدوي، عبد الرحمن (1978)، شخصيات قلقة في الاسلام، دراسات ألف بينها وترجمها وكالة المطبوعات، ط3، الكويت.
- 7- البسطامي، أبو يزيد (2004)، المجموعة الصوفية الكاملة، المدى للنشر، ط1، دمشق.
- 8- الجيلاني، عبد القادر (1993)، سر الاسرار ومظهر الانوار، تحقيق خالد محمد ومحمد غسان، دار السنابل، ط1، دمشق سوريا.
- 9- الحلاج، الحسين بن منصور (2002)، كتاب التفسير، ضمن كتاب الحلاج المجموعة الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر، مصر.
- 10- الحلاج، الحسين بن منصور (2002)، كتاب نصوص الولاية، ضمن كتاب الحلاج المجموعة الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر، مصر.
- 11- الحلاج، الحسين بن منصور (2002)، كتاب الطواسين، ضمن كتاب الحلاج المجموعة الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر، مصر.
- 12- الخطيب، محمد (1999)، الفكر اليوناني، دار علاء الدين للنشر، ط1، دمشق.
- 13- السهورودي (2010)، رسالة أصوات أجنحة جبرئيل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون، ط1، باريس.
- 14- السهورودي (1945)، التلوينات اللوحية والعرشية، مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، مجلد الأول، مطبعة المعارف، استانبول.
- 15- السهورودي، حكمة الاشراق (2010)، مراجعة وتقديم انعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، بيروت.
- 16- السهورودي، شهاب الدين (2018)، قصة الغربة الغربية، موسوعة مصنفات السهورودي، تحقيق محسن عقيل، دار روافد، ط1، بيروت.
- 17- السهورودي، (1945)المشارع والمطارات، مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، مجلد الأول، مطبعة المعارف، استانبول.
- 18- السهورودي (1945)، المقاومات، مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، مجلد الأول، مطبعة المعارف، استانبول.
- 19- الشرقاوي، حسن (1987)، معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للطباعة والنشر، ط1، مصر.
- 20- العجم، رفيق (1999)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ناشرون للنشر، ط1، لبنان.
- 21- عفيفي، أبو العلا (ب ت)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت.
- 22- قاسم، محمود (1949)، النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، مصر.
- 23- قرني، عزت (1993)، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، ذات السلاسل، ط1، الكويت.
- 24- كرم، يوسف (1946)، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف للترجمة والنشر، ط2، مصر.
- 25- كوربان، هنري (1998)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، ط2، بيروت لبنان.
- 26- متي، كريم (1971)، الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد، العراق.
- 27- المحاسبي، الحارث بن أسد (ب ت)، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر احمد عطا، دار الكتب العلمية، ط4، بيروت لبنان.
- 28- محمود، زكي نجيب و أمين، أحمد (2018)، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
- 29- النشار، علي سامي (1977)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، دار المعارف، ط8، القاهرة.