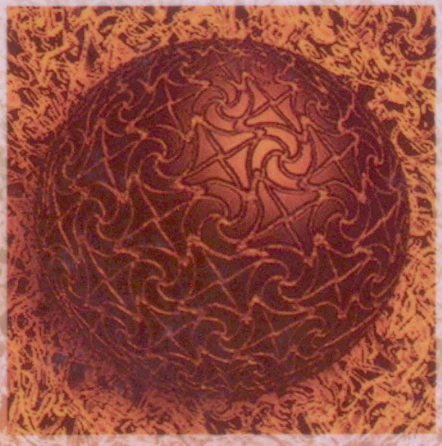
فلسفة وتصوف

المعرفة الصوفية

دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة

د. ناجي حسين جودة



دار الهادي

فلسفة وتصوف

سلسلة كتاب دوري يصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

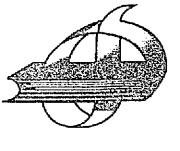
د. عبدالجبار الرفاعي

المعرفة الصوفية

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المركز الإسلامي الثقافي
مكتبة سماحة آية الله العظمى
السيد محمد حسين فضل الله العامة
الرقم .....

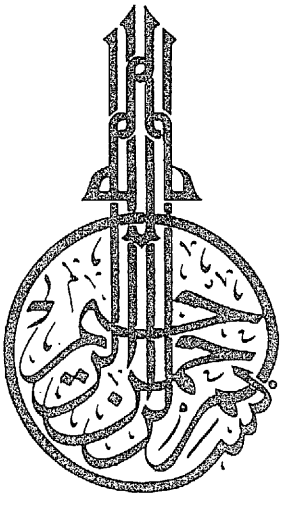
المعرفة الصوفية

دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة

د. ناجي حسين جودة

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد



مقدمة

جملة ايضاحات اود تقديمها في صدر الطبعة الثانية لهذا الكتاب الذي ان كنت اطمح فاطمح ان يكون مساهمة جادة في قراءة الامكان المعرفي للفلسفة الاسلامية خاصة في المجال الصوفي. يستند هذا الكتاب الى قراءة تحليلية للتراث الصوفي الرئيس وهو بمثابة «تحقيق» فلسفي اجري بحثاً وتفتيشاً عن شرعية المعرفة الصوفية في دائرة الجدل الانساني القديم الحديث. خاصة في دائرة الفكر الاسلامي فكان ان بدأنا بالامكان المعرفي العام في الفلسفة الاسلامية ثم الامكان المعرفي في دائرة التصوف الاسلامي ثم تقديم اعادة تقويم نقدية تقدم فحصاً للامكان المنطقي لوجود معرفة صوفية وما تقدمه من ايضاح لتجربة انسانية دينية ثرية في حدود الاسلام ديناً ورؤية مع الحفاظ على الانفتاح الفلسفي للحجاج العقلي في اطار الفكر الانساني وما يقدمه من خدمات تخلصنا من منزلقين، المنزلق الاول الذي نطمح ان نكون بعيدين عنه هو الحنق الاديولوجي للذين يعدون العرفان الصوفي اكذوبة، والمنزلق الثاني الذي ابتعدنا عنه هو لغة الاحتفال الكهنوتي بالتصوف الذي لا يميز بين الصواب والخطأ، ان هذا الكتاب محاولة اكاديمية نقدية تعتمد التحليل ومقاربة العلم في دراسة التجربة الصوفية ضمن معرفيات الفكر الفلسفي الاسلامي، ويستند منهجياً الى وحدة بنية الفكر الاسلامي هذه الوحدة التي تظهر جلية في عقيدة ومبدأ التوحيد الذي يتحكم بكل الاجتهاد الفلسفي للمفكرين المسلمين. وليس التصوف بالرغم من كل المخاصمات الا جزء من تلك المسارات التي عملت على تكريس ذلك المبدأ الذي يشكل الاساس ونقطة البدء لكل تفكير فلسفي اسلامي. واخيراً اترك للقارئ الكريم حق الحكم على هذه المحاولة العلمية بحدود قناعتي على الاقل. ولا يسعني وانا اختم هذا التصدير الا ان اشكر مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ممثلاً برئيسه المفكر العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي الذي دأب في البحث عن فضاء فلسفي ارحب للفكر الاسلامي يستوعب المختلف وينفتح عليه.

المؤلف ـ بغداد ٢٠٠٥

المدخل

«ان محاولة تصور العالم عقلياً كوحدة جامعة، قد تطورت ابتداء من خلال الاتحاد أو النزاع بين دافعين إنسانيين مختلفين جداً، الأول: يدفع الإنسان بقوة نحو التصوف والآخر: يدفعه بقوة نحو العلم...ولقد حقق البعض شهرته وصيته من خلال أحد هذين الدافعين دون الآخر. ولكن الأعظم من الاثنين معاً هم أولئك الفلاسفة الذين شعروا بالحاجة للجمع بين الدافعين: العلم والتصوف، فكانت محاولتهم لإيجاد تناغم بين هذين الدافعين هي ما شكّل محور حياتهم. وهم الفلاسفة الأكثر شهرة وتأثيراً...». برتراند رسل ـ (التصوف والمنطق) Russell, B: Mysticism and Logic, P:9.

إن نزوع الإنسان نحو التصوف مرتبط ولا شك بمحاولته الأولى للحصول على فهم شمولي موحد للكون ككل، وسواء أكانت نظرة الإنسان إلى الكون تعتمد العلم أم النظرة الفلسفية، فقد كان الدافع نحو التصوف يظهر دائماً باعتباره عنصراً يدخل في بناء وتشكيل موقف الفيلسوف، وان محاولة إيجاد التناغم بينه وبين العلم كانت تقف دائماً وراء المحاولات الفلسفية الكبرى في التأريخ كما هي الحال عند هيراقليطس وافلاطون...

ولا شك ان المباحث الفلسفية في مشكلة المعرفة لا تخلو من الإشارة إلى مسألة المعرفة الصوفية، ومن المؤكد ان البحث في نظرية المعرفة ـ وهي من مباحث الفلسفة الحديثة الأكثر إثارة ـ ينتهي بالباحث إلى تساؤلات تتعلق بحدود وإمكانات العقل النظري في المعرفة، ومن هنا تثير قضية المعرفة الصوفية مسألة حدود المعرفة الإنسانية ومدى فعالية طرق

المعرفة المتعارف عليها من حس وعقل في تقديم فهم شامل للكون والإنسان. وهنا تثار تساؤلات فلسفية عديدة حول قيمة اعتراضات المتصوفة على وسائل المعرفة المعهودة، وفي المقابل تثار تساؤلات حول قيمة ومشروعية المعرفة الصوفية التي تشكل أهم مميزات التصوف.

لقد درجت البحوث السابقة على تناول الجانب التاريخي والأدبي في دراسة التصوف دون ايلأ الأهمية الكافية لدراسة الجانب النظري في المعرفة الصوفية، الذي لم يأخذ سوى حيز ضيق في مؤلفات الباحثين التي اتسمت بالتعميم والابتسار، مبتعدة عن التحليلات النقدية التفصيلية لموضوع المعرفة الصوفية، معولة على انتقادات متسرعة ومختصرة في معظم الأحيان... ولهذا كانت مهمة هذا الكتاب توكيد الجانب النظري تحليلاً ونقداً في الفصلين الثاني والثالث. علماً ان الهدف العام للبحث هو استخلاص سمات عامة مشتركة للمعرفة الصوفية يلتقي عندها جميع المتصوفة وذلك بالاستناد إلى نصوصهم وآرائهم نفسها، وهذا الأمر تطلب اطلاعاً واسعاً على آراء المتصوفة، كل على حدة مع فرز ما هو مشترك وعام بين هذه الآراء، متوخين الالتزام بالطابع الفلسفي للبحث باعتباره جزءاً من موضوعات نظرية المعرفة، مما ألزم البحث بضرورة دراسة نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لتحديد الإطار المعرفي العام الذي نشأت ونمت فيه المعرفة الصوفية. وهذا ما لم نجده في كتب مستقلة، حيث عنيت معظم المؤلفات بدراسة نظرية المعرفة عند كل مفكر بشكل مستقل كما هي الحال في كتاب د. محمد غلاب (المعرفة عند مفكري المسلمين) وكتاب د.محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد)، وبذلك كانت مهمة الفصل الأول تقديم سمات عامة لنظرية المعرفة في الفلسفة العربية الإسلامية على أساس موضوعات و مشكلات المعرفة

وليس على أساس أسماء الأعلام والمشاهير من المفكرين، ولهذا جاءت الدراسة لتشكل مدخلاً لدراسات أكثر تخصصاً وتفصيلاً لمسألة المعرفة في تراثنا الفكري الفلسفي.

وقد عنيت بوجه خاص بأن لا يكون النقد مقيداً بوجهة نظر فلسفية مسبقة أو بنوازع عاطفية ذاتية تبغي التأييد أو التفنيد لهذا الموقف أو ذاك في المعرفة الصوفية، فحاولت التزام الموضوعية قدر استطاعتي متوخياً دراسة الانتقادات قديمها وحديثها مؤكداً على الوجهتين الفلسفية والعلمية في نقد المعرفة الصوفية، مستبعداً تلك الأفكار والآراء التي تصدر عن الأهواء والنزعات الشخصية والتي لا تتصف بالموضوعية ولا تصمد أمام الحجة المنطقية الفلسفية، مع الحرص على إبراز أصالة وريادة مفكرينا في نقد المعرفة الصوفية مؤكدين ذلك بالنصوص الثابتة التي تؤكد ريادتهم في النقد الفلسفي والعلمي للمعرفة الصوفية.

ان البحث في موضوع الكتاب واجه صعوبات عديدة أبرزها:

١ـ ان مصادر التصوف الأصلية كاللمع لأبي نصر السراج والرسالة القشيرية وعوارف المعارف للشيخ عمر السهروردي وغيرها، لم تؤرخ لموضوع المعرفة الصوفية بشكل مستقل، فكانت آراء المتصوفة في المعرفة مبثوثة بين السطور، لهذا كان فصل النصوص المتعلقة بالمعرفة عن نصوص المضوعات الأخرى أمراً لازماً.

٢ـ ان الآراء النقدية في تراثنا الفكري وفي مؤلفات المعاصرين لم توجد في كتب متخصصة مستقلة تعنى بالمعرفة الصوفية و بنقدها، مما جعل البحث أمام مهمة شبه جديدة هي جمع و تحليل الآراء النقدية المبثوثة في كتب متنوعة في مادتها، منها الفلسفية و الكلامية والأصولية إضافة إلى مؤلفات المعاصرين.

لم يعن المتصوفة بإعطاء ردود نظرية تفصيلية على آراء النقاد، مما جعل البحث ملزماً بوضع آراء المتصوفة في شكل ردود على آراء النقاد، وهذا الشكل من المقابلة و المقارنة فرض التزام المزيد من الدقة والتمحيص و الحذر.

٤ ـ ان موضوع البحث ذو صفة نظرية واضحة ولم يحدد بفترة زمنية محددة، مما جعل مادة البحث تغطي فترة زمنية تمتد من القرن الثالث الهجري حتى العصر الحديث، وهذا الأمر تطلب اطلاعاً عريضاً واسعاً على آراء المتصوفة والفلاسفة مع العمل على إيجاد الربط النظري بينها سواء في المعرفة الصوفية أم في نقد تلك المعرفة، هذا من جهة، و من جهة أخرى كان لاتساع الفترة الزمنية صعوبات نظرية، فمن المعروف ان الخروج بتعميمات فلسفية نظرية بالاستناد إلى تفصيلات واسعة هو مهمة شاقة ومحفوفة بالمزالق.

ولقد قسمت الكتاب على ثلاثة فصول:

ـ يتناول الفصل الأول: الموضوعات والقضايا المتعلقة بالمعرفة العقلية والحسية في تراثنا الفلسفي، عملت، فيه على استعراض آراء مفكرينا في موضوعات المعرفة بما يسهم في تقديم نظرة شاملة ومكثفة عن مسألة المعرفة في الفلسفة العربية الإسلامية وبما يجعل الدراسة مستوفية لبحث مسألة نقد المعرفة الصوفية ضمن الإطار النظري العام لنظرية المعرفة في تراثنا الفكري، وبذلك تناولت نشوء النزعات العقلية الكلامية والفلسفية وتعريف العقل، والموقف من الشكاك والمنطق، والصلة بين العقل والشرع عند الفلاسفة والمتكلمين وخصائص الاتجاه العقلي في الفلسفة العربية الإسلامية، وتناولت موضوع المعرفة الحسية مبرزاً فيه أصالة وريادة مفكرينا في البحث العلمي التجريبي، وموثوقية المعرفة الحسية والحواس

وخصائص المعرفة الحسية كما تصورها الفلاسفة والمفكرون العرب المسلمون عموماً.

ـ وقد تناول الفصل الثاني في المبحث الأول منه نشأة المعرفة الصوفية والتمييز بين المفاهيم المتداولة عند المتصوفة مثل: القلب والروح والسر والنفس، ونقد الصوفية للعقل النظري إضافة إلى مناقشة الطريق الصوفي باعتباره الوسيلة إلى المكاشفة والمشاهدة والتجلي، أما المبحث الثاني فيتناول الخصائص العامة للتجربة الصوفية خارج حدود الزمان والمكان المعينين مبيناً أبرز هذه الخصائص التي يلتقي عندها المتصوفة جميعاً.

ـ أما الفصل الثالث: فيتناول نقد المعرفة الصوفية، وبينت الدراسة فيه موقف الصوفية أولاً من النقد، ثم التمييز الاصطلاحي بين مفهومي الحدس والإلهام لشيوع الخلط بينهما في مؤلفات الدارسين والباحثين، ثم موضوع نقد العقل النظري في الفلسفة وعلاقة ذلك بالمعرفة الصوفية، ثم تناولت النقد المعرفي بشقيه السلبي والإيجابي للمعرفة الصوفية، والنقد النفسي العلمي في تراثنا الفكري وفي الفكر المعاصر، مبرزاً في كل ذلك أصالة وريادة مفكرينا العرب المسلمين التي تؤكدها النصوص الموثقة، ثم تناولت بالمناقشة مفهوم «التجربة» الصوفية، واستعرضت آراء الفيلسوف رسل النقدية في التصوف، وتناولت بالتحليل النقدي طبيعة وخصائص الطريق الصوفي. وانتهى الفصل بخلاصة تضمنت أبرز مصادر النقد واتجاهاته وبعد ذلك وضعت خاتمة تضمنت مجموعة استنتاجات... وليس لنا ان ندعي الكمال فإنه لله تعالى وحده، نحمده ونشكره على توفيقه لنا وتيسيره أمرنا في إنجاز هذا البحث ونسأله المغفرة وتمام النعم.

الفصل الاول

مدخل إلى نظرية المعرفة في الفلسفة العربية الإسلامية

١ ـ تعريف عام:

نظرية المعرفة ـ Epistemiligy: «وهي أحد فروع الفلسفة، تبحث في أصل وبنية ومناهج المعرفة»[١]، ومن موضوعاتها الإجابة عن أسئلة مثل: كيف نعرف؟ وهل لمعرفتنا حدود (إمكان المعرفة)؟ وما درجة موثوقية المعرفة؟، فهي إجمالاً تفسر المعرفة، يقول د. زكي نجيب محمود: نظرية «المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أياً ما كانت الحقيقة المعروفة»[٢]، وبهذا يمكن القول ان موضوع نظرية المعرفة هوالمعرفة ذاتها وليس ما تتناوله المعرفة من مواضيع من حيث ان المعرفة قد يكون موضوعها وجود الله تعالى وليس وجود الأشياء والعالم فقط، ولكن هذا لا يعني الفصل المطلق بين المعرفة بصفتها موضوعاً وبين موضوعات المعرفة نفسها إلا بقدر ما يتعلق الأمر بنظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً متخصصاً ان لم يكن مستقلاً.

ان هذا الأمر يأخذ أهميته في تحديد مباحث نظرية المعرفة، فهي لا تبحث فقط في وسائل معرفتنا للعالم الخارجي، من حس وعقل، بل هي تبحث في الاتجاهات الشكية والصوفية والحدسية أيضاً.

ومعروف ان نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً متخصصاً لم تعالج إلا في الفلسفة الحديثة، مع ان موضوعاتها ومباحثها واتجاهاتها الرئيسية العامة قد بحثت قديماً في تاريخ الفلسفة، إلا انها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى مثل مباحث (النفس) و(الميتافيزيقيا) و(المنطق) كما هي الحال في الفلسفة اليونانية عند افلاطون وأرسطووغيرهما، فعلى سبيل المثال ان نظرية المعرفة عند افلاطون شديدة الإرتباط بنظريته في المثل[٣].

ن تبلور مبحث الابيستمولوجيا في الفلسفة الحديثة اقترن بأسماء من رسموا العقلية والتجريبية والنقدية، وأسماء فلاسفة أعطوه تلك الأهمية الفائقة، واختلفت الآراء في واضع أسس الابيستمولوجيا، فذهب بعضهم إلى ان العصر الذهبي لنظرية المعرفة يبدأ من ديكارت[٤](١٥٩٥م ـ ١٦٥٠م)، في حين يرى آخرون ان جون لوك (١٦٣٢م ـ ١٧٠٤م) هوالواضع الحقيقي لنظرية المعرفة[٥]. وتجد من يقول «إن ـ الميلاد الرسمي ـ لنظرية المعرفة كان مع ظهور المشروع الكنطي لنقد العقل»[٦].

ورغم هذه الاختلافات فانه يمكن القول بأن الجميع على اتفاق في ان منشأ الابيستمولوجيا بصفته مبحثاً متخصصاً كان في الفلسفة الحديثة وان «تحليل (المعرفة) الإنسانية من شتى نواحيها يوشك ان يكون هوالشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم»[٧].

وقبل التطرق إلى الاتجاهات الرئيسية في نظرية المعرفة، لابد من التنويه إلى ان موقف الفيلسوف الابيستمولوجي لا ينفصل عن مذهبه العام في الوجود وطبيعته؟ يقول د. محمد غلاب «يتأسس رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس تأسساً ذاتياً، فإذا كان فيلسوفاً مادياً لا يؤمن البتة بما بعد الطبيعة» كانت المعرفة الحسية عنده هي المصدر الوحيد للمعرفة[٨]، وفي الإطار العام للاتجاه الفلسفي تكون العلاقة أشد وضوحاً عند الفيلسوف بين موقفه في المعرفة وفلسفته في الوجود، «إذ ان المعرفة ـ كما يقال في الفلسفة ـ تتناسب مع الوجود، أوهي صورة منه بعبارة أدق»[٩].

ان موقف الفيلسوف الحديث أوالمعاصر، في نظرية المعرفة أصبح أحد المعايير الرئيسية لتصنيف التيارات الفلسفية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لا سيما ان الفلسفة الحديثة «تبحث الوجود من خلال نظرية

المعرفة»[10]، منذ تناول جون لوك مشكلة الجوهر ونقد جورج باركلي لهذا المفهوم على أساس من تحليله للمعرفة، وبحث ديفيد هيوم في مبدأ السببية من خلال تحليل المعرفة الحسية، وتناول كانت (١٧٢٤م ـ ١٨٠٤م) لمفهوم «الشيء بذاته» وعدم قابليته للمعرفة.

ان أهم الاتجاهات الرئيسة في نظرية المعرفة هي:

١ ـ المذهب العقلي: ويقوم هذا المذهب على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول، وان العقل هوالمصدر للمعرفة الحقيقية، وهوقوة فطرية في الإنسان.

٢ـ المذهب التجريبي: ويقوم على ان العقل يولد صفحة بيضاءTabularasa وان ليس في العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولاً، وهذه هي قاعدة التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة.

٣ ـ المذهب النقدي: ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هوالعقل والحس معاً، فبعض المعارف قبلية سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان والمكان والعلية، وبعضها لاحقة على التجربة، وان المعرفة تنتج عن اجتماع عاملين أحدهما صوري يرجع إلى العقل والآخر تجريبي يرجع إلى الحس[11].

هذه المذاهب الثلاثة هي الاتجاهات الرئيسية في تاريخ الفلسفة، ولكن توجد إلى جانبها الاتجاهات الحدسية والصوفية التي تنضوي تحت ما اصطلح عليه بـ: ConnaissanceImmediate أي المعرفة المباشرة أو اللحظية المفاجئة، وهي المعرفة التي تنتفي فيها الواسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف[12]، وإضافة إلى هذا الاشتراك في صفة الطابع المباشر بين المعرفة الصوفية والحدسية، نجد برغسون يردد موقف الصوفية في

استبعاد الحس والعقل النظري بصفتها وسائل للاستدلال على معرفة الله تعالى، فيقول: «ان الحدس هوالسبيل الوحيد لمعرفة المطلق»[١٣]. ويرون انه بالحدس «ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها عن طريق سواه، وهوبهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام[١٤]، ومع كل نقاط التشابه الظاهري إلا ان المعرفة الصوفية شيء والحدس شيء آخر وهوما سيأتي إيضاحه في الفصل الثالث.

وإلى جانب الاتجاه الصوفي والحدسي يوجد اتجاه (الشكاك) وهو«مذهب فلسفي يزعم انه لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية، وقد عرف في مراحل التاريخ عند شكاك اليونان قديماً»[١٥].

وهذا الاتجاه يختلف عن (الشك) بصفته منهجاً في التفكير يوصل إلى اليقين، لأنه يقوم على الشك في إمكانّ المعرفة وأدواتها للتوصل إلى معرفة صادقة يمكن الركون إليها، وبهذا يمكن تمييز اتجاهين في نظرية المعرفة إلى جانب الاتجاهات الرئيسة الثلاثة، فتكون الاتجاهات: المذهب العقلي والمذهب التجريبي والمذهب النقدي والمذهب الصوفي والحدسي والمذهب الشكي.

٢ ـ نظرية المعرفة في الفكر العربي الإسلامي:

يقول د. إبراهيم مدكور، ان الفلسفة الإسلامية بحثت «نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً، ففرقت بين النفس والعقل، والفطري والمكتسب، والصواب والخطأ، والظن واليقين»[١٦]، وإذا أراد باحث ما ان يحدد صورة عامة لنظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فلابد ان يتناولها ليس في كتب الفلاسفة فحسب، بل وفي كتب المتكلمين والأصوليين أيضاً، فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد بحثوها ـ متأثرين بفلاسفة اليونان ـ ضمن مباحثهم في النفس والميتافيزيقا والمنطق، فان المتكلمين والأصوليين قد

أفردوا لها مباحث مستقلة تبوأت مكان الصدارة في كتبهم منذ كتاب التمهيد للباقلاني (ت ٤٠٣هـ) الذي خصص مباحثه الأولى للعلم وحده وأقسامه، كما ان رسالة الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٥هـ) في العقل هي أقدم تاريخاً من رسالتي الكندي (ت ٢٥٢ ـ ٢٥٦هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) اللتين خصصتا لشرح آراء أرسطوفي العقل. علماً ان الفكر الفلسفي العربي الإسلامي تداخلت فيه وامتزجت عناصر علم الكلام والفلسفة منذ البواكير الأولى للفلسفة مشخصة في الفيلسوف العربي المسلم الكندي وعلاقته بالمعتزلة صلة وتفلسفاً[١٧]. وتجب الإشارة إلى ان مشكلة المعرفة كانت تظهر أيضاً عبر الحوار الذي كان قائماً ومتشعباً وأحياناً حاداً بين اتجاهات الفلسفة والكلام والتصوف وداخل هذه الاتجاهات نفسها.

وتجد من المتكلمين من خصص مجلداً ضخماً للمعرفة كالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) الذي خصص الجزء الثاني عشر من موسوعة المغني للنظر والمعارف، كما نجد من بين المتأخرين الايجي (ت ٧٥٦هـ) في مواقفه، قد تناول موضوع المعرفة وأنواع المعارف وحد العلم وإمكان المعرفة، فكان سفراً كبيراً أعطى صورة عامة عن مواقف مفكري الإسلام من مشكلة المعرفة. لقد بحث مفكروالإسلام جميع المباحث المعروفة في نظرية المعرفة مثل إمكان المعرفة والشك والشكاك الذين صار الرد عليهم باباً ثابتاً في كتب علم الكلام، ومصادر المعرفة، وفي الموضوع الأخير تميز الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بإضافة مصدر جديد للمعرفة الإنسانية وهو(الخبر)، فأصبح المتكلمون والأصوليون يكررون عبارتهم المأثورة في مقدمات كتبهم: أسباب النظر عندنا ثلاثة، النظر (العقل)، والعيان (الحس)، والخبر الصادق.

ان إضافة هذا المصدر نتجت عن ارتباط البحث الفلسفي الفكري

بالدين، فأرادوا به تثبيت وتفسير صحة المعرفة بالنقل، فالخبر لم يفسروا به تناقل الكتاب العزيز والسنة فحسب وانما فسروا به أيضاً المعلومات الواردة عن طريق السمع المتواتر عن أحوال البلدان الأخرى التي لم نعاينها ومع هذا نثق بالأخبار المتواترة عنها، كذلك المعلومات التاريخية عن أحوال الأمم والممالك السالفة التي وردت عن طريق الخبر وجرى التصديق بها، وبهذا تجد ان الخبر بصفته مصدراً للمعرفة إلى جانب العقل والحس، وهوالمختص بمعرفة أحوال تاريخية وفكرية سالفة وجغرافية أيضاً، أرادوا به مصدراً عاماً ومقبولاً للمعرفة لدى الجميع وليس خاصاً بحفظ الكتاب العزيز والسنة، بل يكون تناقل الكتاب والسنة عن طريق مصدر معرفي معترف به ومتفق عليه، وفصلوا في أنواع الأخبار فمنها الأخبار المتواترة ومنها أخبار الآحاد، والخبر المتواتر هوالموثوق به عندهم والذي لا خلاف عليه، وهوما ينقل عن جماعة متباينة زماناً ومكاناً ويستحيل تواطؤهم على الكذب.

تتميز اتجاهات الإسلاميين في نظرية المعرفة بخصائص منها ـ مثلاً ـ: ان مشكلة العلاقة بين العقل والشرع كانت إحدى أبرز المسائل التي عالجها مفكروالإسلام، واتفقوا مبدئياً على ان لا تناقض بين العقل والوحي. فيستطيع المرء ان يضع تصنيفاً لمواقف مفكرينا في نظرية المعرفة على أساس مواقفهم من العلاقة بين العقل والوحي، فيتميز المعتزلة باعتبارهم أصحاب اتجاه عقلي فسر الوحي بالعقل ويقابلهم أهل النص الذين أنكروا النظر العقلي في دائرة مباحث أصول الدين النظرية، ويتميز الأشاعرة بموقفهم الوسط الذي يوفق بين العقل والوحي، وتظهر نزعة التوفيق عند الفلاسفة الذين واجهوا مشكلة التباين بين ما تأثروا به من ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية ومعطيات وحقائق الوحي.

ولكن في التصنيف على أساس الاتجاهات المعروفة في نظرية المعرفة، نجد تداخلاً بين الاتجاه العقلي والاتجاه الصوفي عند فلاسفة الفيض، الذين لعبت نظريتهم في الفيض «دوراً كبير الأهمية في توجيه الفلسفة الإسلامية توجيهاً حاسماً نحونوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص»[١٨]. ويتميز عنهم ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) الذي يمثل المذهب العقلي[١٩] بشكل أدق من غيره من الفلاسفة المسلمين، لأن حله لمشكلة انتقال العقل من حال القوة إلى الفعل لم يكن على أساس القول بوجود عقل فعال خارج النفس تفيض عنه المعارف بل على أساس ما سمّاه د. محمود قاسم بـ(الحدس العقلي)[٢٠] عند ابن رشد. كما ان المعرفة الحسية تبوأت مكانة هامة عند المتكلمين حيث عدها بعضهم ضمن المعارف الضرورية[٢١] التي لا خلاف حولها، والملاحظ ان قول مفكري الإسلام بالعقل بصفته مصدراً مهماً للمعرفة لم يبن على أساس إهمال المعرفة الحسية، فالفلاسفة المسلمون بتأثير ارسطووالنزعة التجريبية العامة للفكر العربي الإسلامي، لم ينقضوا ما للمعرفة الحسية من دور في المعرفة الإنسانية بالتلازم مع العقل بصفته مصدراً للقضايا والأحكام العامة في المعرفة، وان الاتجاه الغالب عند المتكلمين والفلاسفة هواعتبار العقل والحس مصدرين للمعرفة، يقول الكندي ان «العلم أجمع انما هوللحس والعقل وما جانسهما وما عمهما»[٢٢]. ونجد في الموقف من المعرفة العلمية انهم فطنوا«إلى خصائص المعرفة العلمية وتميزها عن المعرفة الفلسفية...»[٢٣]، وضمن هذا السياق نجد الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) يفصل ـ ضمن نقده للفلسفة ـ العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية عن المباحث الإلهية الميتافيزيقية عند الفلاسفة فجاء نقده مركزاً على ميتافيزيقا الفلسفة وشدد في دفاعه عن العلوم الصورية التي لم يجد أي تعارض بينها وبين الإسلام.

أما فيما يتعلق بالمصطلح فقد استعمل مفكروالعرب المسلمين ألفاظ (المعرفة) و(النظر) و(العلم) بمعلن متمايزة أحياناً ومترادفة في أحيان أخرى، فالصوفية مثلاً اختصوا لأنفسهم لفظ (المعرفة) أولفظ (العرفان) تعبيراً عن المعرفة الكشفية الذوقية عندهم، لكن هذا لم يمنع الفلاسفة والمتكلمين من استخدام لفظ المعرفة تعبيراً عن المعرفة الإنسانية بوجه عام، وفي هذا يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار، «ان النظر بالقلب (يقصد به العقل الذي محله القلب) له أسماء، من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر،والرؤية وغيرها»[٢٤] و«ان المعرفة والدراية والعلم نظائر»[٢٥]، ويؤكد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) هذا المعنى قائلاً: «العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد»[٢٦].

ان نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي استوعبت عامة الاتجاهات والمباحث الرئيسة في نظرية المعرفة، وتجد من الغنى والتنوع في تناول مشكلة المعرفة ما يصعب معه تحديد ملامح وسمات عامة مشتركة لاتجاهاتها عند المسلمين ومع هذا أريد للفصل الأول ان يعكس نظرة موجزة وشاملة عن تناولهم لمشكلة المعرفة تصلح لأن تكون تمهيداً لدراسة أكثر تفصيلاً وتخصصاً في نظرية المعرفة ليس عند الفلاسفة فحسب بل عند المتكلمين خاصة والأصوليين أيضاً.

ان كلمة د.محمد غلاب يمكن تعميمها لتشمل المتكلمين واتجاهاتهم إلى جانب الفلاسفة، إذ يقول، ان «أعلام الفكر الإسلامي قد استطاعوا ان يعينوا محيطات المعرفة المختلفة، وان يبينوا حدودها، فعرفوا كيف يوفقون بين هذه المتعارضات ويجمعون تلك العقول المتباينة في إطار واحد»[٢٧].

المبحث الأول

المعرفة العقلية

القرآن الكريم والنظر العقلي:

من نافلة القول التأكيد على ان الكتاب العزيز دعا إلى النظر العقلي وإلى اعتماد العقل، فالكتاب يزخر بالآيات التي تدعوإلى النظر العقلي، بل وتأمر به: فقد جاء في الكتاب ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: من الآية ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: من الآية ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (آل عمران: من الآية ١٩١).

ونص الكتاب العزيز على إبطال التقليد لما فيه من إسقاط منفعة العقل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

والأمثلة كثيرة من الكتاب العزيز على ذلك، والثابت ان ثمة قناعة مؤكدة وعامة عند علماء المسلمين مفادها ان أسس الدين وحقائقه مؤيدة بالعقل[٢٨]، علماً ان دعوة الكتاب العزيز إلى النظر العقلي قد اعتمدها ودافع عنها كثير من المفكرين منهم القاضي عبد الجبار وابن رشد[٢٩]، يقول أبوريده وهومن المعاصرين، لا ينبغي «ان يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل، على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه، وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية، من شأنها ان توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة»[٣٠].

ولم يثبت في الفكر العربي الإسلامي إلزام العقل الإنساني بنظريات دون أخرى ـ فكما يقر المستشرق الفرنسي هنري كوربان«فليس في الإسلام جمود عقائدي ولا سلطة جبرية»[٣١] تحدد العقائد، بل ان إثارة النزعة العقلية تعود بجانب أساسي منها إلى القرآن الكريم[٣٢]،أوكما يقول أبوريده: لم «يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين، لأن القرآن... يستحث العقل على التفكير استحثاثاً شديداً[٣٣]. هذا وان الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هوأول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين[٣٤]، وفي مثل هذا المناخ الذي يوفره الكتاب العزيز كان من الطبيعي ان تكون الحضارة العربية الإسلامية هي الوريث الشرعي لمنجزات الفكر الإنساني في الفلسفة والعلوم. ولابد من تأكيد حقيقة هي: مع ان ظهور النزعة العقلية على شكل اتجاهات كلامية أولى سواء عند الجبرية أم القدرية كان يرجع إلى عوامل منها التصدي لمشاكل فعلية واجهت المجتمع العربي الإسلامي، إلا ان الملاحظ ان نقاشاتهم دارت حول موضوعات تتصل مباشرة بالقرآن الكريم مثل (الصفات الإلهية) و(الجبر والاختيار) وتدور في أحد أهم أسسها حول العلاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين الإنسان وتصورها حسب فهم خاص للنص القرآني، ولعل في هذا الحوار بين واحد من القدرية وآخر من الجبرية ما يعبر عن تلك الحقيقة: «وقف غيلان على ربيعة وقال: (أأنت الذي تزعم ان الله يحب ان يعصى؟)، فقال ربيعة: (أأنت الذي تزعم ان الله يعصى قسراً؟)»[٣٥].

هذا ولم يكن ظهور المعتزلة منفصلاً عنه الاتجاهات الكلامية من قدرية وجبرية[٣٦]، ففي هذه الاتجاهات الكلامية، الأصول الأولى للاعتزال، فهي واصلت قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية، وعن الجبرية والقدرية ورثت القول بنفي الصفات وخلق المعارف وإيجاب المعارف بالعقل.

ولقد نشأت المعتزلة في خضم التصدي لخصوم الإسلام من الفرق المعروفة بالثنوية والسمنية والديصانية وغيرها من التي كانت تعج بها البلدان المفتوحة، وفي الصراع الفكري مع هذه الفرق لا يمكن الاكتفاء بالأدلة السمعية المتواترة، لذا اعتمد النظر العقلي في محاججتهم، لا سيما ان البلدان المفتوحة كانت حافلة بتراث فكري عقدي لا يستهان به فضلاً عن تمرسها بأساليب الفلسفة، لذا كان لزاماً على المسلمين اعتماد النظر العقلي وبراهينه في خوض هذا الصراع الفكري[٣٧]، وهذه الظروف كانت من العوامل المهمة التي دفعت المعتزلة إلى تعظيم العقل الإنساني وإطلاق دوره في تفسير الوحي.

هكذا تجد الإسلام كتاباً وسنة كان المحور الأساسي لنشوء النزعة العقلية من خلال:

١ ـ دعوة الكتاب العزيز إلى النظر العقلي.

٢ ـ عمل المسلمين على تبرير وجهات نظرهم المختلفة على أساس الفهم الخاص للنص القرآني.

٣ ـ الدفاع عن الإسلام بوجه خصومه من الديانات والعقائد الأخرى إبان الفتوحات العربية الإسلامية وما اقتضاه ذلك من اعتماد أساليب وحجج النظر العقلي الفلسفي.

تعريف (العقل):

١ ـ العقل لغة: جاء في لسان العرب «أصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال أعقله عقلاً، وهوحبل تثنى به يد البعير إلى ركبته فتشد به»[٣٨] و«سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه»[٣٩] وجمعه عقول[٤٠].

ولاحظ بعض المفكرين المسلمين المعنى اللغوي ـ في سياق تعريفهم

للعقل ـ فيقول الحارث بن أسد المحاسبي «والعرب انما سمت الفهم عقلاً، لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته، كما (تقول: ان) البعير قد عقل»[41]، وأشار ابن حزم الظاهري إلى ان العقل لغة يفيد «المنع»[42]، وتحفظ أبوالبركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) على تعريب المصطلح اليوناني المقابل، لكلمة «عقل» العربية، باعتبار ان معنى اللفظ العربي لا يعادل إلا مفهوم العقل العملي عند اليونان الذين أرادوا بمصطلحهم معاني أخرى[43]، ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ـ في هذا السياق ـ «والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه، فأين هذا من هذا»[44].

٢ ـ العقل ـ اصطلاحاً:

ان وضع تعريف محدد للعقل الإنساني أمر تكتنفه المصاعب حتى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لاسيما ان العقل ـ في المفهوم الفلسفي ـ يعكس الخلاف بين التيارات الفلسفية سواء في مبحث الوجود أم المعرفة.

والعقل ـ Reason ـ بوجه عام ما يميز به الصواب من الخطأ، ويطلق على اسمي العمليات الذهنية لاسيما البرهنة والاستدلال، وقد يراد به أيضاً المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً[45]. وهذه المعاني الاصطلاحية تجدها موزعة في الفكر الفلسفي العربي عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين، فيذكر الفارابي عدة تعاريف للعقل بحسب كتب ارسطو، ويقول: ان العقل عند الجمهور يقابل ما سماه ارسطو (التعقّل)[46]، ولكن الفارابي يعرفه في موضع آخر «وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع... فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل صور المعقولات»[47]، ويختصر الكندي مفهوم الفلاسفة المشائيين للعقل بتعريفه للعقل بأنه «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[48]. ويطلق الفلاسفة على العقل الإنساني وهوفي حال الوجود بالقوة كما هي حال الطفل، اسم (العقل الهيولاني) للدلالة

على خلوه مع استعداده لتقبل صور المعقولات كما تتقبل الهيولى الصور المادية[٤٩]، ويقول التهانوي ملخصاً تعريف الفلاسفة للعقل: «هوالجوهر المجرد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسماً ولا جسمانياً...»[٥٠]، ويتأكد مثل هذا التعريف ـ الذي سبقت الإشارة إليه في تعريف الكندي ـ عند الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) أيضاً: إذ يقول: «العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته»[٥١]، ويقول ابن رشد معززاً هذا الاتجاه في تعريف العقل، ان العقل ليس قوة جسمية كالحس وإلا لما استطاع ان يدرك غير صورة عقلية واحدة في وقت واحد، ولا يستخدم أي عضوجسماني وبهذا يتميز من الحس[٥٢].

وثمة تعاريف فرعية للعقل تؤكد دوره المعرفي، فإن ابن رشد ـ مثلاً ـ في معرض رده على نقد الغزالي... يقول: «العقل ليس هوشيئاً... ـ أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة، وترتيبها»[٥٣] وأسبابها، ويقول أبونصر الفارابي: «العقل ليس هوشيئاً غير التجارب، ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً»[٥٤] والتجارب ـ في التعريف ـ يقصد بها تطبيق الأحكام الكلية العقلية في الجوانب العملية الإنسانية.

ان تعريف العقل ـ عند الفلاسفة ـ يستدعي الإشارة لقسميه النظري والعملي، علماً ان مراتب العقل، العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد، تتفرع عن العقل النظري[٥٥]، وبإيجاز شديد يمكننا القول ان وظيفة العقل النظري هي المعرفة النظرية، أما العقل العملي فإن وظيفته توجيه الجانب العملي والأخلاقي، وهوالذي يدبر علاقة العقل النظري بالبدن[٥٦]، وعلى أساس هذين العقلين تنقسم العلوم إلى نظرية مثل الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا)، والطبيعيات والرياضيات، وإلى عملية وهي العلوم السياسية، والأخلاقية.

وهذه القسمة الثنائية للعقل إلى نظري وعملي قديمة وترجع إلى الفلسفة اليونانية وعززها ـ في العصور الحديثة ـ (كانت) في كتابيه نقد العقل النظري (الخالص)، ونقد العقل العملي[٥٧].

ان هذه الأشكال المتنوعة للعقل الإنساني لا تعني سوى درجات في سلم المعرفة العقلية، وهي لا تلغي وحدة العقل عند الفيلسوف الذي يعتقد «ان وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا، أوإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً»[٥٨].

ومن المفيد ان نؤشر حقيقة ثابتة عند الفلاسفة المسلمين، وهي رفضهم لوجود ما يسمى بـ(العقل الكلي) خارج النفس، وتصوراتها، ورفضوا معه وجوداً ما يسمى بـ(النفس الكلية) خارج تصورات النفس، ويستخدمون مصطلح (عقل الكل) تأكيداً لرفضهم وجود ما يسمى بالعقل الكلي[٥٩]. ويذكر ابن رشد ان ابن باجه (ت ٥٣٣هـ) أنكر البدعة القائلة: ان العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة لجميع البشر[٦٠].

ان تعريف العقل عند المتكلمين والأصوليين يأخذ منحى مختلفاً، فنجد المحاسبي يعرف العقل بقوله: «انه غريزة، والمعرفة عنه تكون»[٦١]، وهذا التعريف يرد في شرح الكوكب المنير منسوباً للإمام الشافعي فينسب له تعريف العقل على انه «آلة التمييز (وهوغريزة)»[٦٢]، وقيل ان الإمام أحمد بن حنبل قال: ان «العقل غريزة»[٦٣]، ولقد وجد تعريف المحاسبي هذا أصداء إيجابية عند إمام الحرمين الجويني الذي يقول عن موضوع تعريف العقل: «وما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي»[٦٤]، وعند الإمام الغزالي أيضاً، وكذلك عند سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد، وابن تيمية في الرد على المنطقيين، ويستخدمه الشاعر عبد الله بن المعتز في نثره[٦٥]، كل ذلك يدل على قوة تأثير هذا التعريف للعقل، التعريف الذي

أخذ صيغ أخرى مقاربة فيعرف التفتازاني العقل انه قوة للنفس بها تستعد لاستحصال العلوم والإدراكات، ويستخدم إمام الحرمين الجويني لفظة (صفة) بدلاً من (غريزة) فيذهب إلى ان العقل صفة تهيأ للمتصف بها في حال ثباتها التوصل إلى إدراك العلوم والنظر في المعقولات[٦٦].

ان التعريف الأكثر شيوعاً في دوائر الكلام هواعتبار العقل بعض العلوم أوالمبادئ الضرورية، مثال على ذلك تعريف الباقلاني: «انه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً[٦٧]، وأيضاً تعريف القاضي عبد الجبار: «اعلم ان العقل هوعبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال»[٦٨].

ويتبنى هذا التعريف ابن الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) الذي يعرف العقل: «هوبعض العلوم الضرورية»[٦٩]، ويذهب الفخر الرازي أبعد من هذا فيرى ان العقل «يذكر ويراد به العلوم الضرورية»[٧٠]، وهذا يفسر رأيه في ان المعرفة تحدث (لزوماً)، الذي يورده التهانوي[٧١]، وقد ردوا على هذا التعريف بقولهم ان الأعمى أوالأصم قد يخلومن بعض الضروريات ومع هذا لا يفقد صفة العاقل.

ان تعريف العقل بأنه بعض العلوم أوالمبادئ الضرورية اليقينية هوالتعريف الذي اشتهر عن المتكلمين، بدلالة مناقشة الفارابي لصحة تبنيهم لهذا التعريف في رسالة العقل[٧٢]، وتعريف المتكلمين هذا يمت بصلة إلى التقسيم المأثور عن المتكلمين للمعارف إلى ضرورية ومكتسبة، وهوالتقسيم الذي لا يخلومنه معظم كتب علم الكلام.

فالعقل عبر المعارف الضرورية يحصل على المقدمات اليقينية التي لا تحتاج إلى برهان بل هي مبادئ المعرفة والعلم.

ولأجل استكمال النظرة العامة عن تعريف العقل، تجدر الإشارة إلى ان مصطلح (الذهن) يستخدم أحياناً ويراد به (العقل) من حيث انه قوة معدة لاكتساب الآراء، وأحياناً بمعان تختلف تجعل للذهن صلة بالمعرفة الحسية[٧٣].

٣ ـ مكانة العقل:

لقد تبوأ العقل مقاماً رفيعاً عند الإسلاميين عامة، يقول الفخر الرازي: ((ان فضيلة الإنسان وكماله لا يظهر إلا بالعلوم والمعارف))[٧٤]، وقال القاضي المعتزلي عبد الجبار عن العقل: ((انه المعتمد في المعارف))[٧٥]، وعبر د. عبد الستار الراوي عن مكانة العقل عند المعتزلة قائلاً: ((كان العقل المسلمة الأولى في فكر الاعتزال،لامعنى للعقل إذا لم يكن حراً،فحرره المعتزلة))[٧٦]، كما ان أبا بكر الرازي الطبيب الذي اعتمد العقل مرجعاً لمعالجة أمراض النفس في رسالته (الطب الروحاني) قال فيه: انه أعظم نعم الله عندنا وعلينا ان لا نجعله وهوالحاكم محكوماً وان لا نجعله وهوالمتبوع تابعاً[٧٧]، وجاء عند أبي حيان التوحيدي: ((والكلام في العقل مطرب جداً))[٧٨]، واختلفوا في محل العقل في الجسم الإنساني فقال بعضهم: انه في الدماغ، وقال آخرون: انه في القلب متأولين قوله تعالى:﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (قّ: من الآية٣٧)، وتعبيراً عن هذا الاختلاف يقول الجرجاني: ((قيل محله الرأس، وقيل محله القلب))[٧٩]، لكنهم اتفقوا على ان العقل والفكر خاصية تميز الإنسان عن سائر الحيوان والجماد، فيرى الفارابي، انه بالعقل الإنساني وهومشترك للجميع يكون الإنسان إنساناً[٨٠]، والفكر هوالخاصية البشرية عند ابن خلدون وكذلك الفخر الرازي[٨١].

العقل والشرع ـ عند المتكلمين والأصوليين:

الشرع في اللغة «عبارة عن البيان والإظهار»[٨٢]، والشريعة هي: «الطريق في الدين»[٨٣] منها قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة: من الآية٤٨)، «وقال ابن عباس: شرعة ومنهاجاً سبيلاً وسنة»[٨٤].

ان المقدمة الثابتة مفكري الإسلام في مسألة العقل والشرع هي ان لا تناقض بينهما، لذا عمل الجميع على مختلف مباحثهم (كلام، أصول، فلسفة، تصوف) على إظهار وحدة العقل والنقل وإزالة أي تعارض بين آرائهم ومذاهبهم العقلية ـ على اختلافها ـ وبين الشرع.

ان هذه المسألة أخذت أهمية ملحوظة مع ظهور الجبرية والقدرية ـ وهما تمثلان أوائل الفكر الكلامي[٨٥] ـ بسبب من ان كل واحد من هذين الاتجاهين كان لا يعدم حجة من القرآن الكريم[٨٦] من خلال تناولهم الانتقائي لآياته الكريمة، وبقدر تعلق الأمر بالعقل فإن قاعدة إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع تنسب إلى الجهم بن صفوان وتفسيرها: ان العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وحسن وفساد وقبح... قبل ورود السمع[٨٧]، وإذا لم يكن ثمة انسجام وتلازم بين جبرية الجهم الخالصة وبين إيجابه للمعارف بالعقل قبل ورود السمع باعتبار ان القول بفاعلية العقل الإنساني يترتب عليها إرادة إنسانية ومسؤولية أخلاقية وعملية ـ فإن ذلك التلازم المطلوب يظهر عند المعتزلة القائلين بـ(الاستطاعة) والتي جعلوها ناتجة وملازمة لمبدئهم في إيجاب المعارف بالعقل وصلاحية الأخير على التحسين والتقبيح العقليين قبل ورود السمع. ولقد روى المعتزلة ان واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) هوالذي دلّ الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) على استخدام الدليل العقلي للبرهنة على وجود الله تعالى لما عجز الجهم عن رد حجة السمنية ـ في حواره معهم ـ إذ سألوه: من أين تسنى لك معرفة

خالقك وأنت لم تتحسسه بمشاعرك (بحواسك) الخمس[٨٨]. ومن الناحية التاريخية لمسألة الصلة بين العقل والشرع يمكن تشخيص لحظات حاسمة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصدد معالجة هذه المسألة، أبرزها:

١ ـ انفصال واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة[٨٩]، كان إيذاناً بظهور مدرسة الاعتزال، التي أعطت للعقل دوراً أكبر في النظر إلى الشرع بلغ حداً أصبح العقل معه قادراً لوحده على تقرير دوافع وأفعال الإنسان التي يستحق عليها الثواب والعقاب.

ولقد اشتهرت المعتزلة بقاعدتها النظرية ((معرفة الله واجبة عقلاً))[٩٠]، وليس ورود السمع هو الذي يحكم الإنسان ويتم بموجبه التكليف بالواجبات العقلية والاعتقادية، انما الإنسان مكلف عقلاً ما دام النظر العقلي فعلاً مقدوراً للعبد.

ان إعطاء المعتزلة هذه المكانة للعقل في علاقته مع الشرع ارتباط بجملة ظروف واقعية منها ان الرد على خصوم الإسلام في البلدان المفتوحة المتمرسين في أساليب البحث والحوار الفلسفي، دفع المعتزلة إلى التعرف على الفلسفة وأبحاثها بدافع الاستعانة بمناهجها وأدلتها للدفاع عن الإسلام، فمنهم النظام (ت٢٢١ـ٢٣١هـ) الذي عرف عنه انه ((طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة))[٩١]، ولكن هذا لا يعني انهم اتخذوا موقف الرضا من الفلسفة، بل عملوا على الرد عليها ونقض منطقها، وبلغ الأمر عند بعض المعتزلة انهم استهجنوا ونفروا من أحدهم لأنه دنّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل[٩٢].

لقد عد بعض الباحثين ظهور الاعتزال امتداداً لتدين الحسن البصري فذهبوا إلى القول: انه لم تواصل فرقة غير المعتزلة تشديد المعاصي الذي كان يستعمله الحسن البصري، باعتبار انها تلقت وأدامت تدين البصري من

وجهة نظر القدرية[٩٣]. بمعنى ان القدرية على أساس زاوية النظر هذه طريقة لتعظيم مسؤولية الإنسان عن ذنوبه أمام الله سبحانه.

إلا ان العلاقة بين العقل والشرع تطورت إلى حالات حادة على حساب ظاهر الشرع[٩٤]، مهدت ـ بدورها ـ لظهور مدرسة أخرى من رحم الاعتزال، كانت رد فعل عليه، هي مدرسة الأشاعرة.

٢ ـ ان اللحظة التاريخية الحاسمة في تاريخ مشكلة العلاقة بين العقل والشرع كانت انفصال أبي الحسن الأشعري عن المعتزلة وفي مسجد بالبصرة أيضاً، ارتقى الأشعري كرسياً ليعلن على رؤوس الأشهاد تخليه عن الاعتزال وعزمه على الرد عليه وقبله كل واصل بن عطاء قد التزم اسطوانة من اسطوانات المسجد ليقرر أصلاً من أصول الاعتزال الخمسة.

وتروى ـ في موضوع انفصال الأشعري ـ مناظرة شهيرة جداً[٩٥] بينه وبين الجبائي، وهذه المناظرة حول رعاية الأصلح للعبد من أحكام الله على عباده والمناظرة تمثل روح مذهب الأشعري[٩٦]، إذ من خلال المحاورة اثبت الأشعري ان العقل لا يستطيع ان يدرك جميع أحكام الشرع فهولا يقدر ان يحيط علماً بالحكمة الإلهية، وفي هذا قال ابن خلدون معبراً عن رأي الأشاعرة في العقل: «انك لا تطمع ان تزن به (بالعقل) أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»[٩٧].

وقد رفض الأشعري ـ بالتلازم مع تحديده لدور العقل الإنساني وتأكيد القدرة الإلهية المطلقة ـ مبدأ الاستطاعة الاعتزالي واستبدله بنظرية الكسب التي يوجزها الأشعري: «والحق عندي ان معنى الاكتساب هوان يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته»[٩٨]، وقالت الأشاعرة بأسبقية السمع على العقل في تكليف الإنسان بواجباته العقلية والاعتقادية وما

يترتب عليها من عقاب وثواب[٩٩]، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: من الآية ١٥). هكذا أعاد الأشعري العلاقة بين العقل والشرع إلى موقف وسط لا يلغي فيه العقل ولا يتجاوز به على حقائق الشرع وظاهره، حتى شبه موقفه هذا بالمنزلة بين منزلتي أصحاب العقل وأصحاب النص[١٠٠]. يقول بينيس: كان لحل الأشاعرة لمشكلة «العلاقة بين العلم والوحي» الدور الكبير في انه صار مذهب جمهور المسلمين[١٠١]، وان المقياس الأعلى عند الأشاعرة هوالقول بالقدرة الإلهية المطلقة[١٠٢]، وعلى هذا الأساس كان إنكارهم للسببية وتحديدهم لدور العقل في أمور الشرع، وفي هذا الشأن يقول ابن خلدون: «التوحيد هوالعجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره»[١٠٣]. ان هذا الموقف الوسط الذي يستجيب لطموحات العقل المؤمن، وينسجم مع منهج التوسط والاعتدال الذي أقام الإسلام بناءه العام عليه قد اكسب مدرسة الأشاعرة مرونة ظاهرة مكنتها من استيعاب مختلف أعلام الفكر العربي الإسلامي منهم: المتكلم، والفقيه الأصولي، والفيلسوف، والصوفي، والمؤرخ[١٠٤].

ولقد مثل الزهاد الصوفية الصنف السادس من المدرسة الأشعرية[١٠٥]، وهكذا فانك تجد المعتزلة أشد هجوماً على التصوف من الأشاعرة بسبب من موقف كل منهما من مشكلة العلاقة بين العقل والشرع.

٣ ـ ظهور التيار الصوفي، إذا كان ظهور الأشاعرة رد فعل على إطلاق المعتزلة للعقل ودوره في تفسير الوحي وأحكامه، فان التصوف في بواكيره الأولى ظهر رد فعل على عقلانية المعتزلة الشديدة وظاهرية الفقهاء وتأكيداً للجانب الروحي في الإنسان، وهذا هوموضوع بحث الفصل الثاني.

٤ ـ ظهور التيار الفلسفي: وهوما سنفصل فيه بفقرة لاحقة.

ان هذه اللحظات الأربع تعد حاسمة في تاريخ معالجة الفكر العربي الإسلامي لمشكلة الصلة بين العقل والوحي، ولكن المشكلة في حدود الكلام والأصول أخذت اتجاهين أساسيين:

١ ـ الاتجاه الأول: ينظر إلى العقل والشرع باعتبارهما في توافق تام وإذا حصل تعارض وجب تأويل المنقول ليوافق أحكام العقل، ويعبر عن هذا الاتجاه المعتزلة ومتأخرة الأشاعرة عامة كالغزالي والفخر الرازي الذي يرى في حال توهم تعارض بين النقل والعقل لزوم الرجوع إلى الدلائل العقلية والعمل بمقتضاها ولا يجوز القدح في الدلائل العقلية فذلك قدح بالنقل أيضاً[١٠٦]، ويذكر الايجي مؤكداً ذلك، عند اعتماد الدليل النقلي: «لابد من العلم بعدم (ـ وجود ـ) المعارض العقلي، إذ لووجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً»[١٠٧].

٢ ـ الاتجاه الثاني: يحدد العقل ويقيده في مجال الشرع ويجعل العقل تابعاً والنص الظاهر متبوعاً، ويعبر عن هذا الاتجاه النص التالي، «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط ان يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[١٠٨]، وبتعبير آخر عن العلاقة يرون: ان العقل «انما ينظر من وراء الشرع»[١٠٩]، ومنهم الظاهرية الذين أبطلوا القياس[١١٠]، ذلك لأن العقل «ليس بشارع»[١١١]، فان من الأحكام «ما لا يدرك لولا خطاب الشرع إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام»[١١٢].

ان أساس الشرع الذي هومعرفة الله تعالى يتم عقلاً باتفاق عام يشمل الأشاعرة والمعتزلة، وكذلك الفلاسفة[١١٣].

وتجدر الإشارة هنا لإيضاح موقف الأشاعرة الذين حددوا دور العقل

في أمور الشرع، إلى انهم انطلقوا من «ان إعطاء الأهمية المطلقة للعقل لا يفضي إلى دعم الدين، كما زعم المعتزلة»[114]، كما «ان الإيمان بالغيب مبدأ أساسي في الحياة الدينية»[115]، وهو أمر يتجاوز حدود العقل، يقول أبوريده: «ان أقوال المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلقية لا يجعل للنبوة معنى»[116]. ان من أهم المسائل التي عكست قضية العلاقة بين العقل والوحي هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي يمكن إيجازها بالسؤال التالي:

س: هل أحكام الله سبحانه لا تعرف إلا بواسطة رسله أم يمكن للعقل ان يستقل بإدراكها، وإذا أمكن للعقل ذلك دون وساطة رسول فهل يترتب على إدراكه تكليف ومن ثم ثواب وعقاب في الآجل ومدح وذم في العاجل؟ ان الحلول الأساسية المعروفة لهذه المسألة هي:

١ ـ الحل المعتزلي: وهوالقائل بالتحسين والتقبيح العقليين، وان الإنسان مكلف قبل بعثة الرسل بالنظر في معرفة الله تعالى وبالائتمار بأوامر العقل ونواهيه، في ما ينبغي ان يفعله وان يجتنبه على أساس من ان القبح والحسن صفات ذاتية للأفعال والأشياء، وان معرفة الله تعلى واجبة عقلاً، عدا العبادات والشعائر الدينية فلا يحاسب عليها إلا بعد ورود السمع.

٢ ـ الحل الأشعري: وهوقول الأشعرية، وعليه جمهور الأصوليين وخلاصته: ان العقل لا يستقل بإدراك أحكام الله سبحانه قبل ورود السمع، وإذا توصل العقل إلى معرفة الله تعالى قبل ورود السمع فلا يوجب هذا تكليفاً، كما ان قبح الأفعال وحسنها ليس في ذاتها، انما حسب تقرير الشرع، وبالتالي فلا ثواب ولا عقاب ولا تكليف قبل بعثة الرسل مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: من الآية ١٥).

٣ ـ الحل الماتريدي: وهوقول أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) وعليه الماتريدية من أتباعه، وخلاصته: ان للأفعال حسناً وقبحاً يستطيع العقل إدراكهما في معظم الأفعال بناء على صفات الأفعال وما يترتب عليها من مصالح ومفاسد، ولكن لا يلزم عن كون الفعل حسناً حسب إدراك العقل ان يأمر به الشرع وكذلك ان كان قبيحاً لا يلزم ان ينهي عنه الشرع، لأن العقل الإنساني قاصر مهما نضج، ولا يترتب على إدراك العقل هذا، تكليف ولا ثواب ولا عقاب بموجب قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: من الآية ١٥)، وهكذا يلاحظ ان قول الماتريدي يقترب في بعض مقدماته من المعتزلة، لكنه في النتائج يتفق مع قول الأشاعرة[١١٧].

ولكن ـ ما تقدم ـ لا يعني ان ثمة خلافاً في حقيقة ان السمع بعد وروده هوأساس الأحكام عند الجميع، علماً ان من المعتزلة من أنكر حجة الإجماع والقياس[١١٨]، ومنهم من أطلق حرية العقل في النظر إلى النص الشرعي ـ وكمثال على ذلك: يروى ان الجبائي عرض عليه حديثان بنفس الإسناد قبل أحدهما وأنكر الآخر، ولم يعتمد مقياس الإسناد المتواتر في القبول أوالرفض انما اعتمد نظره العقلي[١١٩].

وقد تكون أمثال هذه الشواهد هي التي دفعت المستشرق الهولندي دي بور إلى ان يقرر ان كثيراً من المتعزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على النصوص[١٢٠].

ان علاقة التوافق بين العقل والشرع تجد أصولها في الكتاب الكريم، فلا يخلومن مجانبة الصواب ما قاله كارادي فو: «وقد وكدت وحدانية الله بلا برهان في نص القرآن»[١٢١]، بسبب من انه قد اشتهر في تاريخ الفكر العربي الإسلامي استخدام المتكلمين لما اصطلح عليه بـ (دليل التمانع)

توكيداً لوحدانية الله، وهوالدليل الذي استند إلى آيات كريمة منها قوله تعالى: ﴿لَوكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: من الآية ٢٢)، وهي الآيات الكريمة التي استند عليها ابن رشد لتقرير أدلة وبراهين وحدانية الله سبحانه[١٢٢].

وتجدر الإشارة إلى ان التأويل، نشأ لجملة أسباب منها محاولة التوفيق بين معطيات النظر العقلي الفلسفي وحقائق الشرع، لذا فان درجة الميل إلى التأويل العقلي تعكس مدى اعتماد العقل في النظر إلى أمور الشرع، وفي هذا يلاحظ ان المعتزلة كانوا أكثر استعمالاً للتأويل[١٢٣] من الأشاعرة.

وبغض النظر عن حقائق مثل إسهام التأويل في نشوء الاختلافات[١٢٤]، أواستخدامه لتبرير معطيات فلسفية مترجمة، فلابد من مشاركة الغزالي القول «وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهومضطر إليه»[١٢٥]، بسبب من ضرورة إظهار التوافق بين المعقول والمنقول أولتيسير استيعاب العقل الإنساني لحقائق الشرع الإلهية لذا نجد «ان كل فريق وان بالغ في ملازمة الظواهر فهومضطر إلى التأويل»[١٢٦]، ولكن الغزالي لم يترك الباب مفتوحاً فاشترط في التأويل ان «لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها»[١٢٧].

وفي سياق الصلة بين العقل والشرع، يلاحظ ان نقد الفلسفة من قبل مفكري الإسلام لم تنجم عنه وصاية دينية جبرية على العلوم[١٢٨]، فلقد كان هدف النقد مبحث (الإلهيات) أو(الميتافيزيقا) الذي فيه«أكثر أغاليطهم»[١٢٩] كما يقول الغزالي، ولا يستثنى من هذا ابن تيمية وهوالأصولي المحافظ، فرغم نقضه للمنطق الصوري وحملته الشديدة على الفلسفة، يشير إلى ان الأمر لا يتعلق أساساً بالعلوم الرياضية والطبيعية(كالطب مثلاً)[١٣٠].

ان هذا يمكن ان يعد وبكل وضوح فصلاً بين ميتافيزيقا الفلسفة وبين العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية، كما حدده الغزالي وطبع به الفكر

العربي الإسلامي الذي لم يعرف عنه انه فرض وصاية جبرية لاهوتية على العلم والعلماء.

وتجب الإشارة إلى ان هذه الأبعاد المتفاوتة للحوار والمناقشة في طبيعة العلاقة بين العقل والشرع لم تنطلق ابتداء من موقف مناقضة الشرع، بل جرت وباستمرار ضمن إطار بنية الفكر العربي الإسلامي وبالإخلاص لقواعده الأساسية. لقد كان الجميع من حيث الدافع يسعى إلى صيغة أفضل في تصور وجه العلاقة بين العقل والشرع، فمثلاً: ان واصل بن عطاء تخرج من مجلس الحسن البصري، والأشعري خرج من رحم الاعتزال ليقرر صيغة أخرى في صلة العقل بالشرع، وكان الكندي الفيلسوف على صلة طيبة مع المعتزلة.

كما ان ابن رشد دافع بإخلاص لا غبار عليه عن إسلامه بصفته فيلسوفاً، وذلك في كتبه: فصل المقال ومناهج الأدلة وغيرها.

ان مقدماتهم تكاد تكون واحدة، تؤشر وحدة الفكر العربي الإسلامي وقناعته الثابتة بوحدة الحقيقة وان لا تناقض بين العقل والوحي.

العقل والشرع ـ عند الفلاسفة:

ان الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة المسلمون نزعتهم في التوفيق بين الفلسفة والدين هومبدأ وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية[١٣١]، وقد أثبت الباحثون خطأ ما ينسب إلى ابن رشد من قوله بالحقيقة المزدوجة[١٣٢].

ان إرساء ذلك المبدأ يعود إلى الكندي رائد الفلسفة الإسلامية، ففي معرض دفاعه عن الفلسفة يذهب إلى ان فيها «علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة...، واقتناء هذه جميعاً هوالذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه»[١٣٣]، وتابع الفلاسفة الذين جاءوا بعده هذا المسار فيقول الفارابي ضمن هذا السياق: «واما الغاية التي يقصد إليها في تعلم

الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى))[١٣٤]. ومع ذلك فالعلاقة أخذت طابع التعقيد لأسباب، أهمها:

١ ـ الاختلاف والتمايز في طبيعة المنهج، فمنهج الدين مبني أصالة على الإيمان والتسليم بما جاء به الوحي عن الله تعالى. واما الفلسفة فمنهجها عقلي صرف قوامه المنطق والاستدلال الحر، فضلاً عن ان الدين ((صنعة إلهية)) والفلسفة ((ابتكار إنساني))[١٣٥]. ولقد انتبه إلى هذا التمايز مؤرخوالفكر المسلمون[١٣٦].

٢ ـ ان الفلسفة الإسلامية مؤسسة في أصولها على قواعد ارسطية ممزوجة بشروح مفكري الافلاطونية المحدثة[١٣٧]، لاسيما عند الفارابي وابن سينا، وهذا ما قصده محمد إقبال من قوله: انهم نظروا إلى الإسلام من خلال معطيات الفلسفة اليونانية[١٣٨].

ونتج عن ذلك تعارض في قضايا تتصل بقواعد الشرع كتلك التي كفرهم بها الغزالي (قدم العالم، العلم الإلهي بالكليات دون الجزئيات، إنكار البعث الجسدي)[١٣٩]. وبغض النظر عن نزعة التكفير التي كانت سائدة ـ والتي تأثر بها الفلاسفة أنفسهم فكادوا ان يكفروا خصومهم[١٤٠] ـ فان هؤلاء الفلاسفة بذلوا جهداً فلسفياً مخلصاً وجاداً للتوفيق بين الدين والفلسفة بلغ ذروته عند ابن رشد في مؤلفاته الشخصية المعروفة.

ويمكننا تحديد ملامح عامة وموجزة لمسألة العقل والوحي عند الفلاسفة من خلال:

ـ نزعة التوفيق عند الفلاسفة: ان هذه النزعة برزت في نقاط التعارض بين معطيات الفلسفة وحقائق الدين، فاعتمدوا التوفيق منهجاً للوصول إلى ما يبتغون، فعالج الفارابي ـ مثلاً ـ وتابعه ابن سينا، موضوع النبوة على أساس انها نتاج لصلة عقلية خاصة بين المخيلة الإنسانية وبين العقل الفعال[١٤١]،

وبهذا أحلوا مفهومهم هذا بديلاً عن مبدأ الاصطفاء الإلهي في الشرع، ومحاولة منهم لتجاوز هذه المشكلة اعتبروا العقل الفعال ونفوس الأفلاك ملائكة[١٤٢]، ويمكن ان تدرج ضمن هذه النزعة محاولة ابن رشد في التوفيق بين قول الفلاسفة بقدم العالم وبين ما جاء في الكتاب الكريم[١٤٣].

ان ذلك لا يلغي وجود الدافع الحقيقي للتوفيق بين الفلسفة والشرع، فمثلاً ان فكرة «العقل الفعال» التي تعد ركناً أساسياً عند فلاسفة الفيض، كان لأخذهم بها دوافع، لعل أهمها[١٤٤]:

١ ـ اعتبارهم العقل الفعال ـ متابعة للفيضيين عامة ـ وسيطاً بين الإله المتعال الذي لا يلحق به التغير، وبين عالم الكون والفساد المتغير دائماً.

٢ ـ حرصهم على الإبقاء على المسافة الفارقة الفاصلة بين الله تعالى والإنسان، والتي تؤكد عليها الشواهد القرآنية كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: من الآية ١١)، وقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَيُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُواللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٠٣). علماً ان تجاوز هذه المسافة الفارقة الفاصلة يعد واحداً من أسس التصوف وخصائصه، وهوما سيأتي تفصيله في الفصل الثاني.

ـ التأويل الفلسفي: يقول بينيس: «نشأ الميل إلى استعمال فنون التأويل لتقريب الحقائق التي جاء بها الوحي من الحقائق الفلسفية وللقول بأنهما في الحقيقة شيء واحد»[١٤٥]. ان هذا التعليل لاستعمال التأويل ينطبق إلى درجة بعيدة على الفلاسفة الفيضيين الذين أرادوا عبر التأويل ان يكسبوا نظرياتهم الفلسفية شرعية دينية، ومن أمثلة ذلك استخدام ابن سينا «لحديث العقل» ـ وهوحديث ضعيف ـ لتبرير نظرية الفيض أوالصدور[١٤٦]، وتجد مثالاً آخر عند ابن سينا أيضاً، وهوتأويله لقوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ

الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور:٣٥)، يتأولها على انها تعني (نظرية العقول) المعروفة[١٤٧]. والحق ان هذا النوع من التأويل يكون ذا طابع قصدي قائم على الدفاع عن معطيات فلسفية محددة من خلال البحث عما يمكن تأويله من الكتاب الكريم ليلائمها.

ان وجهة نظر ابن سينا في التأويل قائمة على اعتبار ظاهر الشرع رموزاً وإيماءات فيذكر «ان المشترط على النبي ان يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء»[١٤٨]. ان هذا النوع من التأويل الرمزي يمكن إدراجه ضمن ما اصطلح عليه بـ(التأويل الرمزي الإشاري) والذي شاع وانتشر ـ من بعد ـ في دائرة التصوف[١٤٩]، ولكن إلى جانب هذا النمط من التأويل، نجد عند الكندي وابن رشد، نظرية في التأويل العقلي، تقوم على أساس العلاقة بين التأويل وطبيعة اللغة، والبداية كانت عند الكندي الذي رأى ان جميع الكتاب والسنة يمكن ان يعلم بالمقاييس العقلية[١٥٠].

ان التأويل عند الكندي يستمد شرعيته من حقيقة ما يوجد في اللغة من تشابه الأسماء، والتصريف، والاشتقاقات التي هي كثيرة في اللغة العربية وتوجد في كل لغة[١٥١]. ويتأكد كل ذلك عند ابن رشد الذي عرض نظرية متكاملة في التأويل العقلي، بالاستناد إلى طبيعة اللغة أيضاً، وهذا ما يمكن ملاحظته في تعريف ابن رشد للتأويل الذي هو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز،من تسمية الشيء بشبيهه أو(بسببه)أو لاحقه أو مقارنه»[١٥٢]. ومن خلال مقارنة هذا التعريف بتعريف ابن حزم الظاهري للتأويل ـ الذي هو: «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر

فان كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهوحق، وان كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه...»[١٥٣]، تجد ان تعريف ابن رشد يقرب التأويل إلى ظاهر الشرع ويجوزه ضمن حدود اللغة بدرجة أوضح من تعريف ابن حزم الظاهري ـ والرأي والمقارنة بحدود تعريفهما للتأويل ـ.

ويمكن إيجاز خصائص نظرية ابن رشد في التأويل التي تجد جذورها عند الكندي ـ وهي مؤشر واضح لتصورهما للعلاقة بين العقل والشرع ـ فيما يلي:

ـ ان البحث الفلسفي لا يخالف الشرع، وان خالف ظاهره فان «ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[١٥٤] بما يثبت مطابقة الشرع لما ورد به البرهان.

ـ لا يختص بالتأويل اليقيني غير الفلاسفة (البرهانيين) فهم المعنيون بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: من الآية٧)[١٥٥]، ويمنع أهل الجدل (المتكلمون) من ممارسة التأويل لأن تأويلهم يؤدي إلى الكفر والاختلاف، ويكتفي لمنع الجمهور من التأويل الوقوف معهم عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ﴾ (آل عمران: من الآية٧)[١٥٦].

ـ ان الكتاب العزيز جاء لمخاطبة الناس على مختلف مراتبهم[١٥٧]، والجميع فلاسفة ومتكلمين وجمهور يجدون ما ينشدونه في الكتاب العزيز من أدلة تلائم تفكيرهم وتكفي لإقناعهم، وهذا من دلائل إعجازه[١٥٨].

ـ ان هناك أموراً تعد من قواعد الشرع وأصوله وهي لا تقبل الخطأ لا في الاعتقاد ولا في التأويل مثل: «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[١٥٩].

لقد استندت نظرية ابن رشد في التأويل إلى آيات قرآنية معينة دعم من خلالها مفهومه للتأويل، حيث قام بتأويل تلك الآيات الكريمة بما

ينسجم ونظريته في التأويل ولا يتسع مجال البحث للتفصيل بها[١٦٠].

ـ الوضع التاريخي للفلسفة في الإسلام ـ نظرة موجزة ـ: سبقت الإشارة إلى ان الصلة بين البحث الفلسفي باعتباره منهجاً وأساليب نظر وبين العلوم الشرعية، تعود إلى فترة نشوء علم الكلام وحاجة المتكلمين للأساليب الفلسفية في الرد على اتباع عقائد البلدان المفتوحة من الذين يمتلكون تراثاً وتمرساً في الفكر الفلسفي[١٦١]. ويلخص التفتازاني العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام في قوله: «لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا... حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين»[١٦٢].علماً ان بعضهم قد وجد ان الأصالة الفلسفية العربية تظهر في علم الكلام[١٦٣] خاصة، وذهب بعض آخر إلى إدخال علم أصول الفقه ضمن الفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع باعتباره «لم يخل من أثر الفلسفة»[١٦٤].

ان تحديداً أكثر دقة للمآل التاريخي للفلسفة ـ بمعناها التقليدي ـ يستلزم التطرق إلى تقدير نتائج وآثار النقد العميق والقوي الذي وجهه الغزالي إليها.

لقد كان واحداً من أهم أسباب نجاح نقد الغزالي للفلسفة ـ إلى جانب منهجيته وعمقه ـ هوانه أظهر بوضوح نقاط التقاطع بين اجتهادات الفلاسفة ومقاصد الشرع، فضلاً عن انه سجل أصالة فلسفية عبر عنها رينان بقوله: ان الغزالي يمثل روح المدرسة العربية الأكثر إبداعاً[١٦٥].

ويبقى السؤال: ما هودور نقد الغزالي في تقرير مصير الفلسفة؟

لقد ذهب بعضهم إلى القول بأن ذلك النقد وجه ضربة قاضية أجهزت

على الفلسفة في العالم الإسلامي[١٦٦] واعتقد آخرون ان الفلسفة واصلت سيرها دون ان تعبأ[١٦٧] بنقد الغزالي أوتتأثر به. والحق ان المغالاة في كلا الرأيين واضحة وتمنع من تشخيص حقيقة الأمر وهي ان نقد الغزالي قد أفقد الفلسفة نفوذها الذي كانت تتمتع به أوكان (النقد) بمثابة أفول عصرها الذهبي، فضلاً عن هبوط سمعة الفلاسفة ومكانتهم ـ من الناحية الاجتماعية ـ لتعارضهم مع الشرع كما أثبت الغزالي ذلك بوضوح، ناهيك عن ان هذا النقد المنهجي العميق قد فتح الباب واسعاً لنقد الفلسفة[١٦٨].

ولكن من جهة أخرى فان ظاهرة وجود فلاسفة وتفلسف في المشرق والمغرب لم تنقطع، وتاريخ الفلسفة وجد امتداداً له في أسماء أعلام اشتغلوا بالفلسفة من أمثال أبي البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) والسهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والايجي (ت ٧٥٦هـ) وغيرهم.

بل ان ذلك النقد كان دافعاً أصيلاً لاقتراب الفلاسفة صوب الشرع ومحاولة إعادة صياغة العلاقة بين الفلسفة والدين لتقديم صيغة أصيلة مثلما جرى الأمر على يد ابن رشد، لاسيما ان الفلسفة في بدايتها قد سجلت ـ على يد الكندي ـ اقتراب أصيلاً من الشرع، يقول فالترز عن الكندي: من الثابت انه قبل المذهب الاعتزالي بدون تحفظ لكنه أعطاه أسساً فلسفية[١٦٩]، كما ان الكندي في مبحث الوجود قال: «بالخلق من عدم محض، بإرادة إلهية»[١٧٠]، ناهيك عن انه أعطى الأفضلية للوحي على المباحث العقلية[١٧١]، كل ذلك يؤكد حقيقة ان الفلسفة على يد رائدها الكندي سجلت اقتراباً أصيلاً من الشرع وقواعده، وانها في ذروتها عند ابن رشد سجلت جهداً فلسفياً ذا منهج مدروس لحل إشكالات العلاقة بين العقل والشرع في الفلسفة. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن

الكندي وابن رشد يمثلان إمكانية تواصل واتصال بين الفلسفة والدين[١٧٢]، بل يرى د. محمود قاسم: ان الكندي وابن رشد أقرب للشرع من المتكلمين أنفسهم[١٧٣].

ومع ذلك فالصراع ما برح مستمراً بين الفلاسفة وخصوم الفلسفة أحياناً بأشكال عنيفة (كفتاوى التحريم) وأحياناً بأشكال نقدية منهجية كما هي الحال عند ابن تيمية الذي اشتهر بنقد منطق الفلسفة وله تأليف في الرد على ابن رشد[١٧٤].

نظرية العقل عند الفلاسفة:

يعد ـ دي. بور ـ نظرية العقل من مميزات الفلسفة الإسلامية ويقول: انها لم تشهد تغيراً كبيراً عما كانت عليه عند عرض الكندي لها[١٧٥]. وقبل التطرق بإيجاز إلى هذه النظرية، تجب الإشارة إلى انها نظرية يكتنفها الغموض والتعقيد كما يقول أبوريده[١٧٦]، وهي تعود ـ في أصولها ـ إلى ارسطو، والكيفية التي فهمت بها آراؤه في العقل من قبل شراحه من اتباع الافلاطونية المحدثة، ولا سيما الاسكندر الافروديسي (ت ٢٠٥م) صاحب أول رسالة في العقل[١٧٧]. وتتفرع عن هذه المشكلة مسألة اتصال العقل المادي أوالهيولاني بالعقل الفعال التي نشأت في سياق حل المشكلة التي تركها ارسطودون ان يعطي لها جواباً حاسماً ـ «وتلك المشكلة هي: كيف يمكن ان يصبح العقل المادي، أوالهيولاني عقلا الفعل؟»[١٧٨].

وعن هذه المشكلة نشأ القول عند الشراح ـ بالعقل الفعال، فعدوا العقل بالفعل عند ارسطوعقلاً فعالاً وأغدقوا عليه صفات تسموبه على عالم المادة وتبرئه من الفناء[١٧٩]، وعلى أساس الموقف من هذه المشكلة وحسب فهمهم لآراء ارسطووشراحه، انقسم الفلاسفة المسلمون إلى:

ـ القائلون بوجود عقل فعال خارج النفس في سلسلة الأفلاك وعنه

تفيض المعقولات، وهوبالنسبة للعقل المادي كالشمس للبصر، والعقل الفعال هو((سبب وجود الأنفس الأرضية))[١٨٠] وهذا الاتجاه اعتقده وصار إليه فلاسفة الفيض كالفارابي وابن سينا وغيرهما.

ـ الاتجاه الثاني يمثله ابن رشد الذي أخذ بنظرية ارسطوالقائلة بأن المعرفة تصعد من أسفل إلى أعلى وانها ترجع إلى الأمور الحسية والنشاط العقلي للنفس الإنسانية[١٨١].

وبالرغم من وجود خصائص تميز هذا الفيلسوف عن ذاك في موضوع نظرية العقل ـ كمثال على ذلك قول الكندي بـ((العقل الظاهر))[١٨٢]، وهوما تميز به دون غيره من الفلاسفة ـ إلا انه يمكن إيجاز المشترك ـ عندهم في نظرية العقل على النحوالتالي وبما يبين مراتب العقل:

ـ العقل بالقوة: وهويعني استعداداً محضاً لتقبل صور المعقولات ـ كما هي الحال عند الطفل ـ

ـ العقل بالفعل: وهوالعقل الإنساني وقد حصلت فيه المعقولات أوالكليات العقلية.

ـ العقل المستفاد: يمثل أعلى مراحل المعرفة العقلية في العقل الإنساني بعد اتصاله بالعقل الفعال.

ـ ان تحول العقل من حال القوة إلى الفعل ـ أي ممارسته لوظيفته المعرفية ـ يكون بواسطة عقل هوبالفعل أبداً لأن كل ((ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته، لأنه لوكان بذاته كان أبداً بالفعل، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً))[١٨٣]، وكل ما كان بالقوة فانما يخرج إلى الفعل بشيء آخر هوبالفعل أبداً[١٨٤]، ان تفسير الكندي هذا هونفسه الذي استخدمه الآخرون لتفسير دور العقل الفعال في نقل العقل الإنساني من حال القوة إلى حال الفعل.

ان أياً من هذه العقول ـ عدا العقل الفعال ـ لا تمثل سوى العقل الإنساني في مراتبه المتدرجة وهي لا تلغي وحدة العقل عندهم، هذه الوحدة التي تظهر في شعورنا بأنفسنا أوفي ان العقل يعي ذاته على انه يعقل أوان أنفسنا تعلم انها تعلم حسب تعبير ابن مسكويه[١٨٥].

ان القول بوجود عقل فعال يقع خارج النفس وتصدر عنه المعارف بالفيض ـ الذي يستثني منه ابن رشد[١٨٦] ـ لا يفسر لوحده حصول المعرفة الإنسانية عند الفيضيين، لأن التجريد العقلي لا يتم بفيض عن العقل الفعال فحسب، بل أيضاً من خلال إعانة المعرفة الحسية (وحواسها الظاهرة والباطنة)، تؤكد ذلك العديد من نصوص الفلاسفة التي تفسر التجريد العقلي على انه عملية معرفية تبدأ بالحس صعوداً نحوتهيئة العقل الإنساني وإعداده لتقبل فيض المعقولات[١٨٧]. وهذا الأمر يجد تلخيصه في الحكم الثابت والمعروف عن فلاسفة الفيض المسلمين من انهم يبدأون عقليين وينتهون فيضيين[١٨٨]، والسبب يكمن في أصولهم الفلسفية التي اتصفت بالتأثر المزدوج بنظرية المعرفة الارسطية الممزوجة بنظرية المعرفة عند فلاسفة الافلاطونية المحدثة[١٨٩]. لقد نتج عن موضوع الاتصال بالعقل الفعال نوع من التصوف اصطلح عليه بـ(التصوف العقلي أوالنظري) عند الفلاسفة الفيضيين، لا سيما عند الفارابي وابن سينا، يقول رينان مشخصاً صلة تفاعلية بين التصوف ونظريات العقل الفعال: «لا يمكن ان يشك في ان التصوف...، ذونصيب في تكوين نظريات الاتصال بالعقل الفعال»[١٩٠]، أما كوربان فيقول بوضوح أكثر، اننا إذا سلمنا بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشري والعقل الفعال، فان (الاتصال) بمجرده هوأيضاً تجربة صوفية[١٩١]، جاء ذلك في معرض حديثه عن الفارابي الذي بني تصوفه على أساس عقلي[١٩٢].

ونجد في تاريخ الفلسفة الصوفية تمييزاً بين النوع أعلاه من التصوف النظري وبين التصوف العملي المتعارف عليه[١٩٣]، علماً ان الصلة الفلسفية بين المتصوفة والفلاسفة غير منقطعة، فيرى دي بور، «ان ما أخذه أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام»[١٩٤].

الموقف من المنطق:

لقد بدأ التعرف على المنطق من خلال حركة ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية إلى العربية، والتعريف المشهور للمنطق ـ عند الإسلاميين هوانه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[١٩٥].

لقد عدوا المنطق ـ آلة للعلوم لأنه ليس مقصوداً لذاته، فسمّاه الفارابي (رئيس العلوم)، لنفاذ حكمه فيها، وكان ابن سينا يسميه (خادم العلوم)[١٩٦]، إلا انه لم يعد المنطق عند جميعهم آلة، فهناك من عدّه جزءاً من الحكمة أوالفلسفة وليس آلة للفكر فقط[١٩٧]، وهذا الرأي يرجع للرواقية التي اعتبرت المنطق جزءاً من الفلسفة[١٩٨] وليس آلة.

لقد تعارف المفكرون العرب المسلمون على حقيقة: ان ارسطوهومؤلف وجامع علم المنطق[١٩٩]، وبفضل ذلك أخذ لقب (المعلم الأول)، اما المعلم الثاني فهوالفارابي، لما كان عليه من دراية في المنطق وهو«الذي جعل في مطلع القرن العاشر (الميلادي) من دراسة منطق ارسطوعنصراً ضرورياً في الثقافة الإسلامية»[٢٠٠]، وتحديداً ثقافة الفلاسفة، وقد كان للعرب فضلهم في شرح وحفظ النصوص المنطقية اليونانية، يقول بلانشي، ان «عدداً كبيراً من النصوص وصلنا عن طريق العرب فهؤلاء كما نعلم حملوا إلى الغرب حضارتهم التي شهدت مرحلة ازدهار...»[٢٠١]، يضاف إلى ذلك أسبقية الفكر العربي الإسلامي في نقد المنطق الارسطي، ويمكننا تناول الموقف العام من المنطق من خلال:

موقف القبول: وهوبالتحديد موقف الفلاسفة وبعض كبار مفكري الإسلام كالغزالي وابن حزم الأندلسي، وقد تجد أثراً مبكراً للمنطق القياسي على بعض المتكلمين، فالنظّام ـ مثلاً ـ الذي أنكر حجة الإجماع والقياس الفقهي، نجده لا ينكر القياس المنطقي بل يعده الطريق الوحيد لمعرفة غير المحسوس، فهويقول: «... واما غير المحسوس فقديم وإعراض وليس طريق العلم بها الخبر، وانما يعلمان بالقياس والنظر دون الحسن والخبر»[٢٠٢]، وهويعيب على المتكلم ان «لا يعرف القياس ويعطيه حقه»[٢٠٣]، وشأنه في إنكار القياس الفقهي وإباحة القياس المنطقي شأن ابن حزم الأندلسي الظاهري الذي استجاب للمنطق وقياسه مع انه أنكر القياس الفقهي، كما نجد من صف المتكلمين، الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) الذي استخدم ـ كما يقول دي بور ـ «إشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة»[٢٠٤]، وعرف «بولعه بالأقيسة المنطقية»[٢٠٥]، إلا ان تبني المنطق والتأليف فيه كان على يد الفلاسفة المسلمين، وكان لهم جهدهم في الدراسات المنطقية، فالجديد ـ عند الفارابي ـ مثلاً «هوتلك المقارنات الجيدة التي عقدها بين المنطق وبين النحو...»[٢٠٦] علماً ان مسألة العلاقة بين المنطق وبين اللغة أثيرت بأشكال أخرى في المناظرة التي جرت بين السيرافي وأبي بشر متي ابن يونس[٢٠٧].

يقول كارادي فو ـ متحدثاً عن وظيفة المنطق عند ابن سينا ـ لا تقوم «وظيفة المنطق على كشف الحقيقة، فهذا من شأن خصائص الحواس والذهن الفعالة، واما شأن المنطق فيتجلى في وضع قوانين لممارسة هذه الخصائص»[٢٠٨] التي توصل إلى الحقيقة.

لم يقتصر موقف قبول المنطق على الفلاسفة، بل تعداه ليشمل دائرتي الكلام وأصول الفقه، فتجد ان الغزالي اعتبر المنطقيات من العلوم التي لا

تتناقض مع الدين لأنه ليس «في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي، والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية»[٢٠٩]، وان المنطقيات «من جنس ما ذكره المتكلمون، وأهل النظر في الأدلة، وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات»[٢١٠].

يرى د. النشار ـ وهوفي هذا يكرر رأي ابن تيمية ـ ان الغزالي هوالذي أدخل المنطق إلى علم أصول الفقه حين كتب مقدمة منطقية لكتابه (المستصفى من علم الأصول)، ألزم فيها الأصولي بدراسة المنطق والعمل به[٢١١]، وقبل ذلك كان النظار المسلمين على مختلف اتجاهاتهم الكلامية والفقهية يرفضون المنطق اليوناني، وقد تأثر العديد من الأصوليين بموقف الغزالي هذا حتى عدوا معرفة المنطق شرطاً من شروط الاجتهاد[٢١٢].

ان دوافع قبول الغزالي للمنطق الارسطي تؤكد نزعته المنهجية ومن أبرز هذه الدوافع:

أ ـ التمييز بين مسائل الفلسفة التي تتقاطع مع الدين، وبين المنطقيات التي «لا يتعلق شيء منها بالدين، نفياً وإثباتاً، بل هوالنظر في طرق الأدلة والمقاييس»[٢١٣].

ب ـ ان الغزالي الذي خاض وشهد غمار محاورات ومناظرات فكرية عميقة وقوية ومتنوعة، كان يعي ان الحاجة شديدة لقواعد منهجية محددة وموحدة تلزم الأطراف المتحاورة والمختلفة.

ج ـ يمثل الغزالي أحد المحاولات الكبرى للبحث عن اليقين في تاريخ الفكر، لذا فمن الطبيعي ان يتقبل ويدافع عن كل ما يساعد على ترصين منهج التفكير الإنساني ويوصله إلى الصحيح.

علماً ان الغزالي ليس أول من تأثر بالمنطق من غير الفلاسفة وبالتالي فليس صحيحاً القول بخلوعلم الكلام والأصول قبل الغزالي من تأثير

المنطق، فقد سبقت الإشارة إلى تأثر النظام بالقياس المنطقي، وان ابن حزم الظاهري لم يجد بأساً في قبول المنطق اليوناني، وقد حاول إضفاء الطابع الإسلامي عليه[٢١٤] وألف فيه كتابه (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه)، علماً ان النشار نفسه تحدث عن تأثير محدود للمنطق الارسطي على إمام الحرمين الجويني[٢١٥]. كما ان من المتأخرين من توغل فأرجع القياس الفقهي إلى القياس المنطقي وقيل في ذلك: «اعلم ان القياس الشرعي راجع في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي المؤلف من المقدمتين»[٢١٦]، وان القياس الفقهي «لازم فيه ما يلزم في العقلي»[٢١٧].

ان هذا القبول الواسع للمنطق اليوناني عند المفكرين المتأخرين من غير الفلاسفة يعزيه ابن خلدون مؤكداً موقف الغزالي إلى تفريق المسلمين بين المنطق والعلوم الفلسفية ذلك ان المنطق قانون ومعيار للأدلة فقط[٢١٨].

موقف الرفض: ويتميز في هذا الموقف اتجاهان هما:

أ ـ موقف التحريم والتكفير دون تقديم نقد منهجي للمنطق، وأشهر ممثليه من الفقهاء ابن الصلاح الذي نادى بتحريم المنطق الذي هو: «مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع»[٢١٩]، والشعار الشهير لهذا الاتجاه: ـ من تمنطق فقد تزندق ـ وهذا الاتجاه قيض له ان يستمر حتى بعد النقد المنهجي للمنطق الذي قام به ابن تيمية، وليس لابن تيمية ـ كما يقول د. النشار ـ أثر فيه[٢٢٠].

ومن المبالغات الظاهرة اعتبار هذا الاتجاه تعبيراً عن النزعة التجريبية للفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وانما هوامتداد للاتجاه القائم على قطع الصلة بين المباحث العقلية وبين المباحث النقلية والرفض المطلق لكل جهد إنساني غريب عن البيئة الإسلامية الخالصة، واعتباره محاولة للتواصل مع ما لا يمكن التواصل معه!!.

ب ـ موقف النقد المنهجي: ان أشهر ممثلي هذا الاتجاه هوابن تيمية، ولكن هذا الاتجاه النقدي له جذوره في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فمن أوائل الذين عملوا على نقض المنطق اليوناني أبوالعباس الناشئ (ت ٢٩٣هـ)وهومن المعتزلةوشاعر معروف ـ وله كتب كثيرة في نقض المنطق[٢٢١] ـ حسبما يذكر ابن المرتضى ـ وقد استشهد به السيرافي في مناظرته لأبي بشر متي بن يونس[٢٢٢]، وذكره ابن حزم الأندلسي[٢٢٣]، ومن آرائه الكلامية التي يوردها ابن تيمية، ان الصفات الإلهية ((حقيقة في الخالق، ومجاز في المخلوق))[٢٢٤].

وفي مجال نقض المنطق أيضاً تروى المحاورة الشهيرة بين السيرافي وأبي بشر متي بن يونس، ويذكر لنا التوحيدي طرفا من محاورة بين الجبائي وابي بشر متي بن يونس يسخر فيها الأول من المنطق[٢٢٥]. كما ان ابن تيمية يستشهد بكتاب (الدقائق) للباقلاني[٢٢٦]، ويظهر انه (الكتاب) اختص بنقد الفلسفة والمنطق.

لكن كل ذلك لم يبلغ الذروة التي بلغها النقد المنهجي الذي قدمه ابن تيمية للمنطق الارسطي. هذا النقد الذي بناه على أسس تجريبية وسبق به كل من روجرز بيكون وسميه فرنسيس بيكون، وجون ستيورات مل[٢٢٧]. بستة قرون وهم رواد النزعة التجريبية في الفلسفة الحديثة. لقد طرح ابن تيمية أفكار نقدية تجدها عند المعاصرين مثل: كارناب وبرتراند رسل حسبما أثبت د. عزمي إسلام بالمقارنة والمقابلة بين النصوص[٢٢٨]. ان من وجوه حيوية هذا النقد، رفضه لمبدأ الاقتصار على مقدمتين في القياس المنطقي، واعتبار ان ذلك ليس شرطاً لازماً[٢٢٩]، فضلاً عن نقده لفكرة الماهية الثابتة، وإثباته استحالة وضع التعريف (= الحد) على أساس الماهيات والأجناس والأنواع التي ليس لها وجود متعين في الخارج[٢٣٠].

والملفت للنظر ان ابن تيمية مع نقده للمنطق ـ الذي استثناه الغزالي ـ إلا انه يواصل ما بدأه الغزالي من عزل العلوم الرياضية وغالب الطبيعية عن الميتافيزيقا فيرى ابن تيمية، ان العلوم الرياضية مستقلة من غير التفات إلى صناعة المنطق، وان علماء الطبيعيات والرياضيات لم يستعينوا بشيء من المنطق في علومهم فمثلاً ان الطب وجد مصداقه في التجارب[٢٣١]. وأما علم ما بعد الطبيعة ـ حسب قول ابن تيمية ـ فغالبه علم بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية وليس على أكثره قياس منطقي[٢٣٢]. ان ارتباط المنطق بالفلسفة، كان أحد الدوافع في تقرير موقف الرفض والنقد للمنطق الارسطي، يقول ابن خلدون، ان سبب رفضهم لصناعة المنطق هو«لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك»[٢٣٣]، لقد وجد نقد ابن تيمية امتداده عند ابن قيم الجوزية، كما نجد أثره عند جلال الدين السيوطي، وغيرهما. ولكن هؤلاء لم يبلغوا ولم يواصلوا مستوى المنهج التجريبي ذي النزعة الاسمية[٢٣٤] وهوما تميز به ابن تيمية الذي لم يكد يرى غير الجزئي المحسوس في العالم الخارجي. غير ان التأثير المثمر كان في فكر ابن خلدون، الذي ذهب بعض الباحثين[٢٣٥]، إلى تشخيص وجود تأثير لابن تيمية ـ في نقده للمنطق ـ عليه، وان هذا التأثير أوالتأثر كان من جملة الأسباب التي أسهمت في بناء فكر ابن خلدون بصفته رائد لعلم الاجتماع والتاريخ بسبب تأثره بالنزعة التجريبية لابن تيمية، ولعل في نص ابن خلدون التالي ما يسند الرأي المذكور، يقول: «ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع (ـ يقصد التجريد ـ) وبعدها عن المحسوس»[٢٣٦]. إذا كان النقد المنهجي للمنطق الصوري يعكس النزعة التجريبية للفكر العربي الإسلامي، فان قبول المنطق والتأليف فيه كان يعبر عن الاتجاه العقلي في هذا الفكر.

الشك والشكاك:

يجري في الفلسفة التمييز بين ثلاثة أنواع من الشك[٢٣٧] وهي:

ـ الشك المنهجي: وهو لتخليص العقل من تأثير وسطوة الأحكام المسبقة، واشتهر في الفلسفة الحديثة عند رينيه ديكارت لاسيما في مؤلفه (مقال عن المنهج)، وهذا الشك يعد من النظر العقلي ويراد به الوصول إلى اليقين.

ـ الشك بمعتقدات اتفق الناس على توارثها والتسليم بها، وهو على وجه العموم شك في العقائد الشائعة والمتوارثة.

ـ الشك الابستمولوجي: وموضوعه المعرفة، ويعني الشك في إمكان المعرفة للوصول إلى الحقائق، ويعني أيضاً عدم الركون إلى وجود أداة معرفية تمكن صاحبها من اكتساب علم صحيح. وان أدوات المعرفة من حس وعقل لا تكفل لنا الوصول إلى اليقين، وأصحاب هذا النوع عرفوا بـ(الشكاك) وجذورهم السوفسطائية الذين حصروا المعرفة بالحس وانتهوا إلى إنكار وجود حقائق عامة أوأحكام مشتركة، ويجمل الغزالي شكية السوفسطائية بإنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة[٢٣٨].

أ ـ الشك منهجاً:

وتجد جذور هذا الشك ـ في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ـ عند المعتزلة، فينقل الجاحظ عن أستاذه النظّام قوله: «لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»[٢٣٩]، إذن الشك ـ عند النظام ـ يسبق ويؤدي إلى اليقين، وهويشكل النقلة بين الرأي ونقيضه. ونجد الجاحظ يؤكد على تعلم منهج الشك الذي له خصائصه، وحالاته التي يتوجب فيها استخدامه، يقول

أبوعثمان: «وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين،...، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً»[٢٤٠] ـ وللشك درجاته ـ عندهم ـ كما يفهم من قول الجاحظ: «اعلم ان الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على ان اليقين طبقات في القوة والضعف»[٢٤١].

ولقد جعل الجبائيان الشك جزاء واجباً من النظر العقلي، يقول أبوهاشم الجبائي: أول الواجبات الشك[٢٤٢]، وينقل القاضي عبد الجبار عن الجبائيين ما يؤكد رأيهما في الربط الوثيق بين الشك والنظر العقلي، يقول القاضي المعتزلي: «ومن حق النظر ان لا يصح إلا مع الشك في المدلول، عند شيخينا»[٢٤٣]. ان منهجية الشك وجدت امتدادها وتكاملها عند أبي حامد الغزالي الذي يقول موجباً الشك بصفته منهجاً في النظر: «فمن لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة»[٢٤٤].

لقد كان الشك المنهجي من السمات الثابتة والمميزة لمنهج الغزالي[٢٤٥]، وتجدر الإشارة إلى ان الشك عند الغزالي من حيث كونه منهجاً ينتهي إلى يقين لا يلابسه شك.

ب ـ الشك في العقائد الشائعة:

القول بهذا النوع من الشك عند المفكرين المسلمين يرتبط باتفاقهم الذي يكاد يكون عاماً، على إبطال التقليد[٢٤٦] كطريق للمعرفة، وإيجاب النظر العقلي والاستدلال ليكون طريقاً لتقرير المواقف.

يعتقد الإشاعرة ـ حسبما يذكر ابن حزم الأندلسي ـ انه: «لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق»[٢٤٧]، فلابد للمرء من التزام النظر العقلي الذي إليه مفزع الكل ـ كما يقول أبومنصور الماتريدي[٢٤٨] ـ عند الاختلاف والتباين والاشتباه. ان إبطال التقليد قائم على ان التقليد: «هوقبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة وبينة... وما هذا حاله لا يجوز

ان يكون طريقاً للعلم»[٢٤٩] حسب تعبير القاضي المعتزلي. وتأسيساً على هذا الموقف العام من رد التقليد والقول بإبطاله فانا نجد المفكرين العرب المسلمين قد شددوا في إنكار تقليد المعلم أوالشيخ فلا يجوز ان تقوم المعرفة على إسقاط الإرادة وحرية النظر العقلي، أو على علاقة بين مقلد ومقلد، فليس للمعرفة إلا أداتها المعروفة وهي النظر والاستدلال.

لذا فان الإيمان على أساس توارث العقائد غير مقبول، يقول الغزالي في سياق حديث له: «ولولم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق»[٢٥٠].

ان هذا النوع المقبول من الشك والمؤدي إلى التصديق بالوحي عن طريق النظر، هوالذي يحرر العقل من أسار التقليد ويطلق حرية النظر، وقد بلغ اتجاه إبطال التقليد، درجة تكفير المقلدين، يقول د. فتح الله خليف: «لقد ذهب الأشعري والأشعرية إلى حد تكفير المقلد»[٢٥١]، حتى قالوا: ليس مؤمناً من لم يستدل.

ان هذا التقليد القائم على إسقاط الإرادة والنظر العقلي نجده عند المتصوفة الذين أوجبوا الطاعة المطلقة للشيخ، وهذا موضوع بحث الفصل الثاني. والحق ان إبطال التقليد وبالنتيجة عدم قبول الإيمان القائم على التقليد، ومحاولة إلزام الجمهور بالنظر العقلي، يعد ميزة من مميزات الفكر العربي الإسلامي.

ج ـ الشك الابستمولوجي:

يعرف أصحاب هذا النوع بـ(الشكاك) وخلاصته «مذهب فلسفي يزعم انه لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية»[٢٥٢]، ومن صور هذا الشك القول بأن للرأي ولنقيضه من الأدلة ما يمنع ترجيح أوإثبات صحة

أحدهما، وهوما يسمى بـ(تكافؤ الأدلة) الذي يعني إنكار وجود حقائق وأحكام عامة مشتركة ومن ثم تعليق الأحكام.

وقد عرف المسلمون حجج الشكاك، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أوالفلسفة من عرض لآرائهم بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التي ذكرت آرائهم[٢٥٣]، ويظهر ان آراء (الشكاك) لم تكن منحصرة بما وصل إلى الفلاسفة الإسلاميين عبر الترجمة، بل كان لهذه الآراء وجود حقيقي في الأوساط الفكرية داخل المجتمع العربي الإسلامي، تدل على ذلك شواهد عديدة، من بينها إشارة الجاحظ إلى ان أحد المعتزلة ذهب إلى تعميم الشك في جميع الأمور وقال ان الآراء تعرف بالأرجحية (بالأغلب)[٢٥٤]، وأيضاً ما قاله التوحيدي عن الذين «صاروا يقولون بتكافؤ الأدلة، متجاهرين ومتساترين»[٢٥٥]، ويقطع بوجودهم الحقيقي ان الرد عليهم صار باباً ثابتاً في كتب المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية وفي كتب الفلاسفة أيضاً. وقد كان للفكرين المسلمين معهم مناظرات انتصروا فيها للعقل ولإمكاناته المعرفية[٢٥٦]، ومن بينها محاوراتهم مع السمنية الذين حصروا المعرفة بالحواس الخمس وأنكروا العقل[٢٥٧]، علماً ان الغزالي اعتبر القائلين بإيجاب التقليد ضمن السوفسطائية باعتبارهم يسقطون العقل، ويحذر الغزالي من غفلة الناس عنهم، يقول أبوحامد، انا «نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية، والناس غافلون عنهم، فكل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر سوفسطائي في الزجر عن النظر»[٢٥٨].

ويستطرد الغزالي قائلاً: «لا مستند لهم إلا ان العقول لا ثقة بها والاختلافات فيها كثيرة، فسلوك» طريق التقليد أولى[٢٥٩] ولهذا يلاحظ ان الدفاع عن العقل ضد الشكاك شمل إبطال التقليد والرد على موجبية ممن قالوا بأن المعرفة لا تتم بالنظر انما تتلقى من معلم وقد ردوا عليهم، لوان

العقل لا يكفي لاحتاج المعلم نفسه إلى معلم آخر[٢٦٠]. ان الاتجاهات الرئيسة للشكاك أوالسوفسطائية ـ والملاحظ هنا ان مفكري الإسلام استخدموا مصطلحي الشكاك والسوفسطائية للدلالة على معنى واحد في أكثر الأحيان ـ يلخصها التفتازاني في شرح العقائد بقوله: ((فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم انها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أوعرضاً فعرض... وهم العندية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية))[٢٦١] لقد أتخذ الرد على الشكاك أشكالاً عدة منها:

ـ الامتناع عن مناظرتهم لأنهم لا يعترفون بإمكان النظر العقلي في الوصول إلى معرفة حقيقية، وان المناظرة تتضمن اعترافاً ضمنياً بالإمكان المعرفي للنظر العقلي، وفي هذا الصدد يقول الغزالي متسائلاً: ((وإلا فالسوفسطائي كيف يناظر؟ ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر))[٢٦٢]، ويعالج الايجي هذا الامتناع من زاوية أخرى بقوله: ((والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لإفادة المجهول بالمعلوم...، والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول))[٢٦٣]، ان هذه الشدة والإجماع في الرد على الشكاك والتي وصلت إلى درجة تكفيرهم ـ ذلك ان الشك ارتباط بالإلحاد عند مؤسسيه والقائلين به ـ أفقدتهم إمكانية الاستمرارية أوالتواصل الفاعل في الثقافة العربية الإسلامية، وينقل لنا القاضي عبد الجبار شكل محاورة المتقدمين مع الشكاك ـ وهويؤكد أيضاً على عدم مناظرتهم ـ ((وإن كان في المتقدمين من ناقضهم بأن قال: أبعلم قلتم؟ انه لا علم ولا حقيقة! فإن قالوا: نعم، ثبتوا العلم. وان قالوا: لا، لم يستحقوا جواباً، وان أظهروا الشك، قيل لهم: أتعلمون انكم شاكون أم لا، على سبيل ما تقدم))[٢٦٤].

ـ الصيغة الأخرى في الرد على الشكاك، كانت في الدفاع عن إمكان العقل في تحصيل المعرفة، لاسيما ان الشكاك لا مستند لهم ـ كما مر بنا من قول الغزالي ـ إلا ان العقول لا ثقة بها.

وضمن هذه الصيغة يقول الماتريدي: «مع ما ليس لمن ينكر النظر على دفعه دليل سوى النظر، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه»[٢٦٥]، ويرد القاضي المعتزلي على حجة إسقاط العقل لما فيه من اختلافات وتضاد بقوله: «ولسنا ننكر ان يخطئ بعض العقلاء في النظر، إلا انه ينفصل عن النظر الصحيح»[٢٦٦]، لأن من الاستدلال ـ كما يقول ابن حزم الأندلسي ـ «ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال ـ صحيحاً مرتباً ترتيباً قويماً»[٢٦٧].

وان الآراء الخاطئة والمواقف الفاسدة لا تؤثر على اعتمادنا العقل آلة للنظر مثلما «لا يؤثر صغر اليد والأصابع في صحة الكتابة»[٢٦٨]، ويميز القاضي المعتزلي بين النقص الناجم عن الآراء العقلية الخاطئة وهو النقص الذي لا ينال من أهلية العقل ولا يخرجه عن صفته كآلة للنظر، وبين النقص الذي يخرج العقل عن صفته[٢٦٩]، ـ (مثل الجنون) ـ فضلاً عن ان الرأيين المتضادين ـ كما يقول ابن حزم ـ «ولا يجوز ان يكونا صحيحين معاً البتة، لأن الشيء لا يكون حقاً باطلاً في وقت واحد من وجه واحد»[٢٧٠]، وفي الجملة الأخيرة من نص ابن حزم استخدام واضح للقانون المنطقي، (عدم التناقض). ان وظيفة النظر هي الانطلاق من الشك لحل إشكالاته والتباساته والوصول إلى الصحيح وليس العكس، لأن الغاية من النظر «ان يطلب به انكشاف حال الملتبس، فلوولد الشك، لكان بالضد من ذلك»[٢٧١].

لقد كان للفلاسفة دورهم في الرد على الشكاك، فقد عالج الفارابي مسألة القول بتكافؤ الأدلة منكراً إياه في مجال العلوم والقضايا التي تبنى على الأمور التي توجد ضرورة أولا توجد ضرورة، وأجازه في الأمور

الممكنة التي مبنى القول فيها على المشهورات والظنون الحسنة[٢٧٢].

وتجد ـ عنده ـ رداً مفصلاً على الشكاك الذين أنكروا موثوقية المعرفة الإنسانية من الذين يلزم عن آرائهم «ان لا يصح قول يقال أصلاً، وان يصح جميع ما يقال، وان لا يكون في الكون محال أصلاً»[٢٧٣].

ان من الطبيعي ان لا نجد عند الفلاسفة المسلمين اتجاهاً سفسطائياً أوشكياً لأنهم قد تأثروا بافلاطون وارسطواللذين كانا من ألد خصوم السفسطائية.

خصائص الاتجاه العقلي في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي:

للمذهب العقلي في تاريخ الفلسفة خصائصه العامة[٢٧٤]، والتي تنطبق على المذهب العقلي في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فضلاً عن مميزات هذا الفكر التي أضفت عليه خصوصيته المعروفة.

ومن كل ما تقدم من فقرات هذا البحث ـ وعلى أساس ما هومعروف من خصائص المذهب العقلي، يمكننا إيجاز أهم الخصائص العامة المشتركة للمعرفة العقلية عند المسلمين على الشكل الآتي:

ـ ان الفكر الفلسفي العربي عبر مراحل تطوره لم يصرح بثنائية بين العقل والوحي لا تقبل الجمع كما هي الحال في الفكر الأوربي الوسيط[٢٧٥]، ولعل في نص ابن رشد ما يعبر عن ذلك، يقول أبوالوليد: «وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل... يخالطها ومن سلم انه يمكن ان تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط، فانه يلزم ضرورة ان تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[٢٧٦].

ـ يلاحظ ـ بغض النظر عن تعريفاتهم المختلفة للعقل ـ اتفاقهم على ان (العقل) وجد في الإنسان بالفطرة والطبع، هبة من الله تعالى ميز بها الإنسان عن سائر الحيوان، والعقل وسيلة المعرفة الذي به تعقل المعقولات وتحاز

العلوم والصناعات، وبالعقل تتم معرفة الله تعالى وهي أسمى المعارف، يقول الايجي: «ان معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهوواجب»[٢٧٧].

ان العقل عند الفلاسفة ـ (القائلين بالعقل النظري والعملي) ـ وعند المعتزلة ـ (القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين) ـ يجمع بين الوظيفتين المعرفية النظرية والأخلاقية.

ـ توجد في العقل مبادئ عقلية تتميز بالضرورة والشمول، ولا تحتاج إلى برهان، وهي التي تشكل مبادئ العلم أوالنظر وتسمى البديهيات، والبديهي هوما يثبته «مجرد العقل»[٢٧٨] مثل ان الكل أعظم من الجزء، كما ان البديهي «هوالذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب»[٢٧٩].

وان هذه المبادئ هي «المقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل الفطرة والطبع»[٢٨٠]، «ولا يجوز في أي حال من الأحوال ان تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادئ»[٢٨١].

ـ من خصائص المذهب العقلي القول بمبدأ السببية بوصفه دليلاً على الطابع المعقول للعالم[٢٨٢]، وهذه الخصيصة تنطبق في تراثنا على الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين ذلك لأن مذهب الفلاسفة «في تلازم الأسباب الطبيعية، هوالذي صرح به المعتزلة»[٢٨٣]. يقول ابن رشد: ان من «رفع الأسباب فقد رفع العقل»[٢٨٤]، وإلى مثل هذا الربط بين المعرفة ومبدأ السببية ذهب الفلاسفة الآخرون[٢٨٥] ولقد صرح رينان ان الغزالي استهل هجومه على المذهب العقلي بنقد مبدأ السببية[٢٨٦]، وهنا تجدر الإشارة إلى ان نقد مبدأ السببية لم يكن إلغاءاً للعقل والعلم، انما كان الدافع الأهم لهذا النقد هوتوكيد القدرة الإلهية المطلقة باعتبار ان مبدأ السببية يجعل العالم مكتفياً بذاته، ويضعف ارتباط الإنسان بخالقه[٢٨٧].

ـ يلاحظ ان ثمة اتفاقاً عاماً بين غالبية الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين، على اعتبار (الكليات) مجردات ذهنية أوعقلية[٢٨٨]، وليس لها وجود حقيقي متعين في العالم الخارجي، وهذا ما عبّر عنه ـ فيما بعد ـ بالنزعة الاسمية في الفكر الأوربي الوسيط.

ـ لقد رفض مفكروالإسلام عقيدة التناسخ[٢٨٩]، وبالتالي ما يترتب عليها من مفاهيم في نظرية المعرفة، وقد أعلن البغدادي استغرابه من تناقض قول السمنية بالتناسخ الذي لا يعلم بالحواس مع تحديدهم المعرفة بالحواس الخمس فقط[٢٩٠]، ويشبه ذلك ما ألزمهم به الجهم بن صفوان في معرض رده على السمنية حول الدليل على وجود الله سبحانه[٢٩١].

ـ ان فكرة الاتصال بالعقل الفعال عند الفلاسفة قد أضعفت إلى حد كبير الاتجاه العقلي عند الفلاسفة، وكانت أساساً لما اصطلح عليه بـ (التصوف النظري) عند الفلاسفة وفسحت المجال أمام النزعات الأسطورية والخرافية التي بلغت ذروتها عند متأخرة فلاسفة الإشراق عامة.

المبحث الثاني

المعرفة الحسية

الحواس:

لم يقتصر مفكرونا على استخدام لفظ (الحواس) للتعبير عن الحواس الخمس، بل استخدموا ـ للعبارة عنها ـ لفظي المشاعر[٢٩٢]، والجواس[٢٩٣]، مع شيوع استخدام لفظ الحواس.

وقصدوا بها الحواس الخمسة الظاهرة، وتعريف الحاسة Sense في المعجم الفلسفي هوانها: ((قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه وما يطرأ على جسمه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي: البصر والشم والذوق واللمس والسمع))[٢٩٤].

وقد ثبتت دوائر المتكلمين والأصوليين عند القول بالحواس الخمس بناء على ان أهل اللغة لا يعرفون إلا هذه الحواس الخمس، والمتكلمون لا يثبتون غيرها، اما الحواس الباطنة فانها من مخترعات الفلاسفة ـ كما يقول التهانوي[٢٩٥]، ويؤكد ذلك البغدادي بقوله: ((الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية))[٢٩٦].

وبحدود الحس الظاهر، فان الفلاسفة لم يقولوا بغير الحواس الخمس الظاهرة باستثناء ابن سينا ـ الذي لم يقل بحاسة سادسة غير الحواس الخمس ـ إلا انه عاد فقسّم حاسة اللمس إلى أربع قوى[٢٩٧]، فاعتقد بناء على ذلك بإمكانية ان تعد الحواس الخمس ثماني حواس.

ويقول د. البير نصري نادر: ان المعتزلة اتفقت على إنكار وجود حاسة سادسة عدا الجاحظ الذي قال: انها ان وجدت فلا بد ان تكون من جنس الحواس الخمس[٢٩٨] علماً ان إنكار المعتزلة هذا يرتبط بنفيهم لرؤية الله

تعالى في اليوم الآخر، ومع هذا تجد في أصول البغدادي ان النظام قال بوجود حاسة أخرى إلى جانب الحواس الخمس[٢٩٩]، وان هناك من عد حاسة الذوق ضمن حاسة اللمس[٣٠٠]، فتكون الحواس ـ عندهم ـ أربعة، ومن المتكلمين من أضاف حاسة سادسة ليرى الإنسان بواسطتها الله سبحانه في اليوم الآخر[٣٠١] وثمة من أنكر الحواس وتميزها عن البدن وهم من الذين اعتبروا الإنسان هوهذا البدن المحسوس ليس إلا[٣٠٢]، فقيل ان ليس هناك «إلا السميع البصير الذائق الشام اللامس، وليس هاهنا سمع وبصر وحاسة شم وحاسة يكون بها اللمس غير الجسد»[٣٠٣]، وهذا على النقيض مما ذهب إليه أبوالهذيل العلاف ومعمر من المعتزلة إذ هما «ثبتا الحواس الخمس أعراضاً غير البدن»[٣٠٤].

ومع انك قد تجد من الفلاسفة والمتكلمين من يقطع في القول بعدم وجود حواس أخرى غير الخمس الظاهرة، فلعل في قول التهانوي ما يغني عن المداخلات والتفصيل إذ يقول: «اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الأمر حاسة أخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الأكمه لا يعلم قوة الإبصار»[٣٠٥].

أما الحواس الباطنة والتي قال بها الفلاسفة متأثرين بارسطو، فقد انكرها المتكلمون والأصوليون[٣٠٦] الذين لا يثبتون غير الحواس الخمس، وباعتبار ان الحواس الباطنة لا تقوم «دلائلها على الأصول الإسلامية»[٣٠٧].

ولقد قام مفكرونا بالتعريف والتفصيل في عمل الحواس وخصائص كل حاسة[٣٠٨]، واختلفوا في ذلك، فعلى سبيل المثال ذهب أكثر المتكلمين إلى ان الإبصار يتم بواسطة شعاع يخرج من العين صوب الجسم المرئي، وهذا الرأي يعود إلى افلاطون في حين ذهب معظم الفلاسفة بتأثير ارسطي

إلى ان الإبصار يتم من خلال انعكاس صورة المرئي في العين من خلال توسط الهواء أوالوسط المشف[٣٠٩].

ان الأكثر أهمية هنا هوتأكيدهم على ان «الحواس آلات الإدراك»[٣١٠]، وان الحس في تكوين العلم يأخذ دور الآلة إلى جانب العقل المدرك[٣١١]، يقول الجرجاني: «الإحساس إدراك الشيء بأحد الحواس»[٣١٢]، ويؤكد النظام: ان الحواس هي مصادر المعرفة بالعالم الخارجي ومكوناته المحسوسة في قوله: «ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين...»[٣١٣]. ان تعريف الحواس يقودنا إلى تعريف الإحساس، الذي يلخصه التهانوي بقوله: الإحساس هوإدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة... بالحواس الظاهرة[٣١٤]، وان تجديد مفهوم الإحساس يستلزم تحديد شروطه، فلكي يتم الإحساس فلابد من شروط ثلاثة هي: «حضور المادة، واكتناف الهيئات (ـ الكيف والكم والأين والوضع ـ) وكون المدرك جزئياً...»[٣١٥]، ولقد توصل محمد عثمان نجاتي إلى ان ظاهرة الإحساس عند ابن سينا تستلزم اشتراك ثلاثة عناصر ضرورية لا غنى عن أي واحد منها وهي: المحسوس الخارجي وانفعال الحس، والوسط[٣١٦]، وهوفي ذكر العنصر الأخير قد جانب الصواب بعض الشيء لأن ابن سينا لا يختلف عن سائر الفلاسفة المتأثرين بارسطو، في القول بأن ثمة حواس لا تحتاج في عملها إلى وسط بينها وبين المحسوس ومنها حاسة اللمس التي تتحسس محسوسها بالتماس ذلك ان أعصاب حاسة اللمس «تدرك ما تمسه»[٣١٧]، وتجد هذا عند الفارابي الذي يرى ان حاسة اللمس تعمل «بسبب ملاق مؤثر»[٣١٨]، وتشترك معها في هذه الخاصية حاسة الذوق، وتنفرد ـ عند ابن رشد ـ حواس البصر والسمع والشم في حاجتها إلى متوسط[٣١٩] لإتمام عملية الإحساس.

إذن ليس الوسط عنصراً ضرورياً في ظاهرة الإحساس عند الفلاسفة ومن بينهم ابن سينا، وهكذا يكون قول التهانوي أقرب إلى تحديد عناصر ظاهرة الإحساس الضرورية وبالاستناد إليه، يمكن تحديد الشروط الضرورية للإحساس الظاهر عند الفلاسفة على الوجه الآتي:

- وجود المحسوس مع لواحقه (الكم والكيف والأين والوضع).
- الحاسة السليمة غير المصابة بمعيق يمنعها من التحسس.
- انعقاد صلة التأثير والتأثر بين الحاسة والمحسوس - وهذا يشترط «حضور المادة» حسب تعبير التهانوي الآنف الذكر - ويؤكده قول الفارابي: «تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا»[٣٢٠]، وقول ابن سينا ان الصورة الحسية «انما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة»[٣٢١].

لقد ميز المتكلمون - شأنهم شأن الفلاسفة - بين إدراك كل حاسة من إدراكات الحواس الخمس التي تختلف أنواعها وحقائقها[٣٢٢].وتجد عندهم تمييزاً مهماً - كما هي الحال عند المعتزلة - بين تأثير المحسوسات على الحواس وبين المعرفة الحسية التي لا تقوم بدون هذا التأثير[٣٢٣]، وتجد مثل ذلك عند ابن سينا الذي ميز بين المحسوس الأول الذي يرتسم في آلة الحس، وبين الإدراك الذي هو ليس لوناً فيبصر ولا صوتاً فيسمع، انما يدرك بالفعل العقلي[٣٢٤]. ان الحواس ضرورية ولا يتم بدونها أي إحساس ظاهر وقد رفض ابن سينا ما ذهب إليه قوم من الأوائل من ان المحسوسات قد يجوز ان تحس بها النفس بلا آلات لأن الصورة المدركة يستحيل ان تستثبت بغير آلة طبيعية (جسدانية)[٣٢٥].

وقد تناول الفلاسفة موضوع الحواس - متأثرين بافلاطون وارسطو - ضمن مباحثهم عن النفس الحيوانية باعتبار ان الحواس ليست خاصة بنا بل

تشمل جميع الحيوان[٣٢٦]، ويسمي الفارابي الإدراك الحسي بـ «الإدراك الحيواني»[٣٢٧]. ومع هذا نجد من تكلم عن الفروق بين الحواس الإنسانية وعملها وبين الحواس الحيوانية وعملها[٣٢٨] ـ كما ان ابن خلدون لاحظ ان المدركات الحسية عند الحيوان متفرقة وان الربط بينها من خاصية الفكر الذي هو ميزة الإنسان عن الحيوان[٣٢٩]. وضمن سياق التمييز بين الإدراك الحسي عند الإنسان عنه عند الحيوان، يقول القاضي عبد الجبار، لا تتميز المدركات الحسية للبهائم حسب تميزها للعقلاء[٣٣٠].

ترتيب الحواس:

لقد خاض الفلاسفة والمتكلمون في موضوع ترتيب الحواس والمفاضلة بينها، ومع انه لا يرد تبرير واضح لاعتماد هذا الترتيب أوذاك لها إلا انهم ناقشوا أفضلية بعض الحواس على بعض وأسباب التفضيل بما لا يدع مجالاً للشك في أسباب تقديم ترتيب على آخر فتجد في الفكر العربي الإسلامي، لا سيما عند الفلاسفة شكلين لترتيب الحواس:

أ ـ الترتيب الأول: ويأخذ الشكل التالي: البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس، وهذا الترتيب يظهر في سياق تناول الحواس عند الإنسان وعلى أساس علاقتها بالمعرفة الإنسانية، فالفلاسفة في هذا الترتيب يجعلون الأفضلية لحاستي البصر والسمع، يقول ابن رشد: «وكل حاسة من هذه الحواس هي الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له في ذلك الجنس، وبخاصة السمع والبصر. ولهذا يقول ارسطوان الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلاً وأجود إدراكاً»[٣٣١]، وقبله الكندي اعتبر البصر والسمع حسين شريفين بهما نحصل على العلوم وننال الفضائل. أما حواس الذوق والشم واللمس فالفائدة الأساسية منهما هي لنموالجسم[٣٣٢].

ويذكر البغدادي اختلاف المفكرين في الفاضل من حاستي البصر

والسمع[٣٣٣]، ويستفاد من قوله انهم لم يختلفوا في تقديم حاستي البصر والسمع على الحواس الأخرى انما اختلفوا في تقديم إحداهما على الأخرى.

ب ـ الترتيب الثاني: وهويعاكس تماماً الترتيب الأول ويتخذ الشكل التالي: اللمس، الذوق، الشم، السمع، البصر، وهذا الترتيب يقوم على أساس مدى فائدة الحواس في حفظ الحياة الحيوانية، يوضح ذلك على لسان الفلاسفة قول ابن رشد: «ان القوى الحسية: منها ما هي ضرورية في وجود الحيوان، ومنها ما هي موجودة لمكان الأفضل»[٣٣٤]. والضرورية هي حاسة اللمس ويضاف إليها الذوق، لأن الجسم الحيواني يميز بواسطة اللمس الأشياء التي تحفظ بدنه أوتفسده من الخارج، وبواسطة الذوق يميز الطعام الملائم من غير الملائم. يقول ابن سينا: «ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنه ما له بعضها دون بعض، أما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان[٣٣٥]. ويقول أيضاً:ان اللمس«أول الحواس ولا بد منه لكل حيوان أرضي»[٣٣٦].

والحق ان هذين النوعين من الترتيب ما هما إلا شكلان لترتيب عكسي ـ توجد أصوله عند ارسطو[٣٣٧] ـ يقول الأول منه على أساس اعتبار الحواس آلات معرفة، والثاني على ان الحواس آلات حياة. ومن ثم فان ما ذهب إليه محمد عثمان نجاتي من تبرير لهذه الأشكال من الترتيب عند ابن سينا وعند ارسطو، يجانب الصواب، إذ أرجعهما إلى عوامل أخرى[٣٣٨]. وقد يصادفك تفسير آخر للترتيب الثاني مرده إلى قياس درجة مباشرة أوتماس المحسوس للحاسة باعتبار ان اللمس والذوق أكثر ملابسة للمحسوسات من غيرهما، وان الحواس الثلاث: الشم، السمع، البصر تحتاج إلى متوسط لإتمام عملية الإحساس.

ومع ما تقدم من بيان لوجود التفاضل والتفضيل بين الحواس، فقد أشار الجويني إلى ان هناك من يعتقد ان الحواس ((كلها في درجة واحدة))[٣٣٩] وأيده فيما ذهب إليه الغزالي فقال ((ومما ذكر في هذا ان الحواس على مرتبة واحدة))[٣٤٠].

الحواس الباطنة:

تعود نظرية الحواس الباطنة إلى ارسطو[٣٤١] وهي من جملة المؤثرات الفلسفية اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية، ونجد ملخصاً لها عند الفخر الرازي بعد ان تناولها قبله الفلاسفة المسلمون، فبعد ان يذكر الفخر الرازي تقسيم القوى المدركة إلى الظاهرة كالحواس الخمس وإلى القوى المدركة الباطنة، يفصل في الأخيرة التي تنقسم بدورها إلى قوى مدركة وأخرى متصرفة ((فأما المدركة فأما ان تكون مدركة لصور المحسوسات، وهي القوى التي تجتمع فيها صور المحسوسات الخمسة وهي المسماة عندهم بالحس المشترك، وأما ان تكون مدركة للمعاني الجزئية التي لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات، وهومثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو، وهذه القوى هي المسماة بالوهم، ثم لكل من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هوالخيال، وخزانة الوهم هي الحافظة، والمجموع أربعة وأما المتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى، وهي المسماة بالقوة المفكرة فهذه هي الحواس الباطنة))[٣٤٢].

والقوة المفكرة كما يقول الفارابي: ((انما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فان استعملها الوهم سميت متخيلة))[٣٤٣].

ان نظرية الحواس الباطنة أخذت حيزاً أوسع من الشرح والتفصيل عند ابن سينا فهومن بين الفلاسفة ((يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس

الباطنة»[٣٤٤]، علماً ان جذورها ـ في الفلسفة الإسلامية ـ تمتد إلى الكندي والفارابي، والنظرية عند الكندي لا تخلومن غموض وتداخل سواء في استخدام المفاهيم أوفي التمييز بين وظائف الحواس الباطنة، وهذا يعود لأسباب لعل أهمها عدم نضوج المصطلح الفلسفي في عصره، وعدم اكتمال التعرف على ارسطوالذي ترجع إليه أصول هذه النظرية.

فالكندي مثلاً، يستخدم مفردات التوهم والتخيل والصورة للتعبير عن معنى واحد تتداخل معه ولا تتميز وظائف الحواس الباطنة، فهويقول: «التوهم ـ هوالفنطاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال: الفنطاسيا وهوالتخيل، وهوحضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها»[٣٤٥]، هذا التداخل والترادف تجده ـ أيضاً ـ في مواضع أخرى، فهويذكر (القوة المصورة)، ويقابلها باللفظ اليوناني (الفنطاسيا)[٣٤٦] الذي ترجمه إلى التوهم والتخيل كما سبقت الإشارة، وهويعطي للقوة المصورة وظيفة تركيب الصور الحسية، وهي وظيفة المتخيلة التي تسمى المفكرة إذا استعملها العقل ـ كما ورد آنفاً ـ اما المصورة عند الفارابي وابن سينا فتقوم بدور خزانة الحس المشترك[٣٤٧] ـ وتسمى أيضاً الخيال ـ كما هي الحال عند الفخر الرازي والايجي[٣٤٨] صدوراً عن ابن سينا الذي يستخدم لفظ (الخيال) و(المصورة) بمعنى واحد[٣٤٩]. وهكذا تجد ان مفردات (المصورة) و(التخيل) و(التوهم) ويقابلها جميعاً اللفظ اليوناني (الفنطاسيا)، تؤدي ـ عند الكندي ـ وظيفة مشتركة، ولا تتمايز بشكل واضح.

لم تخل هذه النظرية عند الفارابي من الغموض والاختلاف ولكن بدرجة أقل مما هي عليه عند الكندي، فهوفي كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، يذكر حاستين داخليتين فقط هما الحس المشترك والمتخيلة[٣٥٠] ووضع مكانهما في القلب، ونسب للمتخيلة إلى جانب وظيفتها في تحليل

وتركيب صور المحسوسات، وظيفة خزن أوحفظ صور المحسوسات، وهي وظيفة (المصورة) عند الفارابي نفسه في كتابه: فصوص الحكم[٣٥١] الذي ذكر فيه الحواس الباطنة على نحوما سيرد عند ابن سينا، وجعل مكانها في الدماغ لا في القلب[٣٥٢]، وقد أجمل الفارابي الحواس الباطنة في مؤلف آخر بأنها «المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة»[٣٥٣]. وقد فصل الفارابي في وظيفة الحس المشترك في أحد رسائله، وحدد وظيفتها في انها ترأس الحواس الخمس وسماها أيضاً الحاسة الرئيسة، وتجتمع عندها احساسات هذه الحواس الخمس لتكوين الصورة الحسية[٣٥٤]، ويقول الايجي قاصداً وظيفة الحس المشترك، اننا نستطيع بواسطتها ان نحكم بأن هذا الملموس هوهذا الملون[٣٥٥]، وهذا ما قصده الفارابي أيضاً من ان عند الحس المشترك تجتمع احساسات الحواس الخمس لتكون صورة الشيء الحسية.

وكما قال دي بور، فان ابن سينا فصّل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنية، فهي تأخذ وضوحها واستقرار مصطلحاتها عنده، حتى ان تلخيص الفخر الرازي ـ الآنف الذكر ـ والايجي في مواقفه يعكس وضع هذه النظرية عند ابن سينا، وبالتالي فان ما تقدم من كلام الفخر الرازي يغنينا عن الدخول في تفاصيل هذه النظرية عند ابن سينا[٣٥٦]. علماً انك تجد عند ابن رشد نقداً لما جاء عند ابن سينا من ان القوة الوهمية أوالوهم هي التي تدرك المعاني الجزئية اللامحسوسة في الأشياء، إذ يرى ابن رشد ان الظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة هي التي تقضي على ان الذئب عدو، وليس قوة الوهم، وبالتالي فلا حاجة لإدخال قوة غير المتخيلة[٣٥٧]. مع العلم ان هذه الوظيفة لقوة الوهم ليست إبداعاً خالصاً لابن سينا، انما تعود إلى الفارابي الذي ذكر ان قوة الوهم «تدرك من المحسوس ما لا يحس»[٣٥٨].

وبعد هذه النظرة الموجزة عن تاريخ تطور هذه النظرية عند فلاسفتنا، من المهم الإشارة إلى تميز عمل الحواس الباطنة عن الظاهرة، ان الحواس الباطنة تعطينا إدراكاً لصورة المحسوس بصفاته مجتمعة ـ من لون ولمس ورائحة وطعم... ـ بواسطة الحس المشترك[٣٥٩]، وان هذه الصورة الحسية تحفظ وتخزن مع غيبة محسوساتها وتتعرض للتركيب والتفصيل بما يفسر إمكان تخيل إنسان بجناحين أوغير ذلك من الصور المتخيلة التي ليس لها ما يقابلها في عالم الواقع، كما اننا بالحواس الباطنة ندرك المعاني الجزئية اللامحسوسة في الأشياء المحسوسة مثل: ان الذئب عدو، وان بعض الحيوان أليف، وان الطفل معطوف عليه.

وهكذا يتألف الإدراك الحسي ـ عند الفلاسفة ـ من الإحساس الظاهر والإحساس الباطن وصلة الربط هي الحس المشترك الذي يصل الحواس الخمس الظاهرة بالحواس الباطنة،فهو((الحد المشترك بين الباطن والظاهر))[٣٦٠] من الحواس، وهو((الحاكم على الحواس الخمس))[٣٦١].

تتبوأ الحواس الباطنة مكانة التوسط بين الحواس الظاهرة والعقل، يعبر عن ذلك الفارابي في قوله عن المتخيلة وهي من الحواس الباطنة: ((القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة))[٣٦٢]. ان تبوأ الحواس الباطنة لهذه المكانة المتوسطة ينتج ـ فلسفياً ـ عن الهوة المعرفية بين المحسوس والمعقول التي تجدها واضحة في قول الفارابي: ((ليس من شأن المحسوس من حيث هومحسوس ان يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هومعقول ان يحس))[٣٦٣]، وبالتالي فان الحواس الباطنة هي القوى المتوسطة بين ((القوتين العظيمتين المتباعدتين: الحسية والعقلية))[٣٦٤].

ونتيجة لذلك فان احساسات الحواس الخمس الظاهرة ليست هي الموضوع المباشر للمعرفة العقلية، تجد هذا واضحاً في قول الفارابي: ((وقد

يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك ان بينها وسائط))[٣٦٥] وهي الحواس الباطنة.

وينتهي الأمر ـ عند الفارابي وابن سينا وغيرهما ـ إلى الفيض حيث يشرق العقل الفعال على هذه المعارف الجزئية فيحصل العقل على المعقولات، لأن هذه المعارف تقوم بإعداد النفس الناطقة لتقبل الفيض المعرفي عن العقل الفعال[٣٦٦]، وضمن هذا السياق يقول دي بور مستعرضاً فلسفة الفارابي، انه ((في ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية))[٣٦٧]، وقد لخص التهانوي موقف فلاسفة الفيض هذا بقوله: ((ان الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض))[٣٦٨].

ولكن ابن رشد الذي يقول عن الصور المدركة بالحواس الباطنة انها ((كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية))[٣٦٩]، وبالتالي يعطي لعمل الحواس الباطنة مكان التوسط بين الحس والعقل كما هو الأمر عند الفلاسفة الآخرين، يدخل هذا التوسط ضمن سياق التدرج المعرفي من المحسوس إلى المعقول، وليس كإعداد للنفس لقبول فيض العقل الفعال[٣٧٠].

اما موقف المتكلمين الرافض لهذه النظرية فقد جاءت الإشارة إليه فيما سبق من صفحات. ولقد تحدثوا عن الوجدانيات والتي هي ((مدركة بالحواس الباطنة))[٣٧١] حسب تعريف الجرجاني لها، ويقول الايجي عنها انها ((قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير))[٣٧٢]، إذ هي بقدر ما تكون احساسات داخلية فهي إذن ذاتية وبالنتيجة غير مشتركة ولا ملزمة ان نقد الايجي هذا يشابه نقد سعد الدين التفتازاني وابن خلدون للمعرفة الصوفية الإلهامية باعتبارها ذاتية ولا تصلح طريقاً عاماً للمعرفة وهذا ما سيتوضح في الفصل الثالث.

المعرفة الحسية ـ عند الفلاسفة:

إضافة إلى ما تقدم فان الفلاسفة اعتبروا المعرفة الحسية تشكل واحداً من مصدرين للمعرفة هما الحس والعقل، يقول الفارابي: ((علم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس))[٣٧٣]، والمتخيلة ـ كما تقدم ـ جزء من الحواس الباطنة، ومثل هذا تجده عند ابن رشد الذي صنف المدركات إلى صنفين؛ صنف مدرك بالحواس وصنف مدرك بالعقل[٣٧٤]، وقبلهما قال الكندي: ((العلم أجمع انما هوللحس والعقل وما جانسهما...))[٣٧٥].

ان المعرفة الحسية ـ عندهم ـ تختص بالجزئيات، اما معرفة الكليات، فهي وظيفة العقل، يقول الايجي مؤكداً هذا التمييز: ((قال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة))[٣٧٦]، وهذا الاتجاه هوالغالب على الفلاسفة المسلمين، فقد يوجد من يقول ان العقل يدرك الجزئيات كأبي البركات البغدادي[٣٧٧]، إلا انه لا يشكل اتجاهاً عاماً مؤثراً في موقفه هذا، يقول الفارابي: ((الحواس آلات الإدراك وإدراك الحواس انما يكون للجزئيات...))[٣٧٨]، ويسبقه الكندي في تقرير هذه الحقيقة في قوله: ((الأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، واما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس...، بل تحت قوة...، هي المسماة العقل الإنساني))[٣٧٩]. وكذلك الأمر عند ابن رشد الذي يرى: ان العلم بالجزئيات هوللحس والعلم بالكليات للعقل[٣٨٠].

وهكذا تنقل لنا الحواس معرفة العالم الخارجي، عالم الجزئيات المحسوسة، ولكن من جهة أخرى فان الحس ضروري ولا غنى عنه لتكامل المعرفة بالعقل، تؤكد ذلك عبارة ارسطو: (من فقد حساً فقد علماً)، التي صارت مثلاً مشهوراً عند الفلاسفة والمتكلمين[٣٨١]، ويصيغ ابن رشد

معنى عبارة ارسطو، إذ يرى اننا مضطرون للحصول على المعقولات ان نحس أولاً ثم نتخيل وعندئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما[٣٨٢] ذلك لأن «كل حاسة من هذه الحواس في الإنسان هي الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له في ذلك الجنس»[٣٨٣].

وقد تجد عند فلاسفة الفيض كالفارابي وابن سينا نصوصاً عن التجريد العقلي لمعطيات المعرفة الحسية أقرب إلى ارسطومنها إلى الافلاطونية المحدثة، فيقول الفارابي ـ مثلاً ـ: ان التصور بالعقل هوان يحسن الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارج النفس ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء[٣٨٤]. ان إعطاء هذه المكانة للحواس في المعرفة حتى عند الفلاسفة الفيضيين انما يعود في أحد أسبابه إلى تأثرهم بارسطوالذي يقول: «لا يستطيع العقل ان يفهم شيئاً أوان يستفيد علماً إذا لم يحس...»[٣٨٥].

المعرفة الحسية عند المتكلمين:

لا يخفى على الباحثين ان الحس هوأحد مصادر ثلاثة للمعرفة عند المتكلمين والأصوليين، فأسباب العلم ـ عندهم ـ ثلاثة هي؛ «الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل»[٣٨٦]. ومعروف ان الخبر الصادق يصلنا عن طريق حاسة السمع ويصدقه العقل المؤمن. وقد تبوأت المعرفة الحسية مكانة هامة عند المتكلمين حتى ان المعتزلة «أثاروا فيها بعض الصعوبات التي لا تزال قائمة حتى يومنا»[٣٨٧]. يؤكد الفخر الرازي هذه المكانة بقوله: «لولا هذه الحواس لما تمكنت النفس من تحصيل المعارف البديهية ولا النظرية، ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً»[٣٨٨]، وبهذا القول تصبح المعرفة الحسية طريقاً لإظهار بديهيات العقل ومبادئه التي لم تأت اكتساباً بواسطة الحس، إلا ان جدواها من الناحية المعرفية لا تتحقق إلا عبر المعرفة الحسية للعالم الخارجي، هذه المعرفة التي تدرك «من جهة

الحواس الخمس))[٣٨٩]. ان هذه المعرفة تبلغ درجة عالية من الموثوقية حتى ان الأشعري قدمها على المعرفة العقلية باعتبارها أصلاً للأخيرة[٣٩٠]، ويصرح الباقلاني مكرساً هذه الموثوقية كل ((علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهوعلم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياب به))[٣٩١]، ويقول القاضي المعتزلي ان علوم الحس أصل لعلوم العقل[٣٩٢]، ويلخص د. البير نصري نادر موقف المعتزلة فيقول: ((تعتبر المعتزلة المعرفة الحسية المرحلة الأولى للعلم، وتليها المعرفة العقلية))[٣٩٣]، إذن المعرفة الحسية تشكل عندهم نقطة البدء في المعرفة الإنسانية ومن خلالها نتحسس صدق وضرورة بديهيات ومبادئ العقل. وقد أدخلت المعرفة الحسية ضمن المعارف الضرورية، فعند الايجي تشمل الأخيرة الحسيات والبديهيات ـ والمعترفون بهما أكثر من القادحين[٣٩٤].

ان اعتبار الحس ضمن المعارف الضرورية تجده ـ على سبيل المثال ـ عند الباقلاني وابن حزم الأندلسي اللذين ذهبا إلى ان مصادر العلم الضرورية هي: الحواس الخمس والبديهيات، ويسمي ابن حزم البديهيات (الإدراك السادس) إلى جانب ادراكات الحواس الخمس[٣٩٥]، ويفسر التفتازاني أسباب إدراج الحس ضمن المعارف الضرورية عند بعضهم، وضمن المعارف المكتسبة عند بعضهم الآخر، فيرى: ان عد الحس ضمن المعارف الضرورية يرجع إلى انه يحصل بدون استدلال يعني بدون فكر أونظر في دليل، اما الذين عدوا الحس معرفة مكتسبة، فقد استندوا إلى ان المعرفة بالحواس تعتمد مباشرة الأسباب بالاختيار ـ كالإصغاء وتقليب الحدقة[٣٩٦].

ان الحواس عندهم ـ لا تغني عن العقل وبديهياته وان كانت أصلاً لأن ((العقل هوالمعيار على الحواس))[٣٩٧]، وثمة ما لا يدرك ((إلا بالعقل))[٣٩٨]

كحقائق الأشياء ويقول ابن تيمية ـ الذي يعد أكثر مفكري الإسلام تجريبية ـ مؤكداً ان الحس لا يغني عن العقل، إذا «اجتمع الحس والعقل ـ كاجتماع البصر والعقل ـ أمكن ان يدرك الحقائق الموجودة المعينة ويعقل حكمها العام»[٣٩٩].

ولعل واحدة من أفضل صيغ التعبير عن صلة التلازم بين الحس والعقل في موضوع التجريد العقلي ما قاله ابن خلدون في معرض نقده للفلسفة، وبالتحديد مباحث الميتافيزيقا أوالإلهيات فيها، يقول ابن خلدون: ان «تجريد المعقولات عن الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا بالحس فننتزع منه الكليات. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية، حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها»[٤٠٠].

المعرفة التجريبية:

لقد ميزوا بين مستويات متعددة للمعرفة الحسية، فهناك المشاهدات وأرادوا بهذا اللفظ ما يصطلح عليه في الفلسفة الحديثة بالاحساسات ـ Sensations، يؤكد هذا تعريف الايجي للمشاهدات بأنها: «ما يحكم به العقل بمجرد الحس»[٤٠١]، ويعدها من المقدمات القطعية للمعرفة، ولفظ المشاهدة وان استخدم للدلالة على ما يدرك بحاسة البصر فانه في الأصل استخدم للدلالة على الإدراك بهذه الحواس[٤٠٢]، ومن أمثلة أصناف المشاهدات: إحساسنا بشروق الشمس، وحرارة النار، وبرودة الثلج، وهم قد ميزوا مفهوم (التجربة) والمجربات عن المشاهدات الحسية.

ان «المجربات: ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار»[٤٠٣]، وهي تستلزم تكرار المشاهدات الحسية كثيراً، وتؤشر تدخل الإنسان وتعقله للمعرفة الحسية، إذ «ان لفظ ـ التجربة ـ يستعمل فيما جرّبه الإنسان بـ (عقله وحسه)، وان لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا انه إذا طلعت

الشمس انتشر الضوء في الآفاق وإذا غابت أظلم الليل»[٤٠٤].

يقول التهانوي ـ ضمن سياق تأكيد تدخل الإنسان وتعقله في التجربة الحسية ـ «ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الإنسان حتى يعرف بواسطته المطلوب»[٤٠٥]، لأن التجربة تتعلق بفعل المجرب»[٤٠٦] كما يقول ابن تيمية، وهكذا تجد ان التجربة حسب هذا المفهوم تعني في أحد معانيها (الخبرة).

والمجربات ترد ضمن المقدمات القطعية للمعرفة، ويشترك في هذا الفلاسفة، فمن بين ما نحصل عليه ـ حسب رأي ابن سينا ـ من المعرفة الحسية، المقدمات التجريبية والتي تكون نتائجها المعرفية حاصلة عن حس وقياس، عن حس بسبب تكرار المشاهدة الحسية لأمر واحد متشابه، وعن قياس بسبب ان تكرار حدوث نفس النتائج لا يحصل اتفاقاً وإلا لما حصل دائماً أوفي الأغلب[٤٠٧]، وابن سينا يؤكد هذا الرأي ـ مستخدماً لغة المنطق ـ فيقول:((ان تحصيل المقدمات التجريبية هوان نجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع ما»[٤٠٨]، وهذا يوضح العلاقة الوثيقة بين الاستقراء والمجربات فالأخيرة تفيد الأول، ويعتمد الأول نتائجها وكلاهما يبدأ من الجزئي صعوداً نحوالحكم العقلي المجرد.

ان من الخصائص الثابتة للتجربة انها تقع ضمن حدود المحسوس، فهي «انما تقع على أمور معينة محسوسة»[٤٠٩]، وان السبب الذي يجعل من المجربات انها تفيد علماً هوتكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، مما يعني السببية عند ابن تيمية[٤١٠]، وهي تقتضي اشتراك العقل الإنساني في تقرير نتائجها المعرفية، والعقل لا يجزم بنتائج المجربات إلا بعد تكرار المشاهدات الحسية مراراً كثيرة[٤١١].

ان للتجربة الحسية نتائج علمية، يعبر عن ذلك ابن سينا بقوله: «وتعهدت المرضى، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة

ما لا يوصف»[٤١٢]، ويرى البغدادي ان علوم الطب والحرف والصنائع تحصّل عن طريق التجارب[٤١٣]، وهذه الآراء توضح التشابه بين مفهوم (التجربة) و(الخبرة) العملية، وهذا ما يؤكده ابن خلدون مؤشراً استفادة العلوم من التجربة، إذ يجزم: «والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد... فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً»[٤١٤].

ان ما تقدم من سطور عن النتائج العلمية للتجربة الحسية أريد به توضيح دقة التمييز ـ عند مفكرينا ـ بين مختلف مستويات المعرفة الحسية، إذ انهم ميزوا أيضاً وبوضوح بين (التجربة ـ Experience) وبين (التجربة المختبرية ـ Experiment)، فلقد سبق العلماء العرب المسلمون أوربا في استخدام التجارب المختبرية[٤١٥] والاهتمام بها، يقول روزنتال ـ متحدثاً عن نظرة علمائنا إلى التجربة «كانوا ينظرون إلى التجربة والملاحظة في حقول العلم على انها أمور نافعة من حيث انسجامها أوتلاؤمها مع العلم كله، أومن حيث انها أساس يقوم عليه نظام شامل»[٤١٦].

وطالما ان الحديث في حدود المعرفة التجريبية، فقد تصادف الباحثين عبارات توهم القارئ بالاستنتاج، بأن من المفكرين العرب المسلمين من قال بمفهوم: (العقل صفحة بيضاء ـ Tabularasa)، الذي ظهر في المذهب التجريبي في الفلسفة الحديثة، ومن هذه العبارات قول الفخر الرازي: «خلقت (النفس) في مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء لكنها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة»[٤١٧]، أوعبارة ابن حزم الأندلسي «ان الإنسان يخرج إلى الدنيا ليس عاقلاً، لا معرفة له بشيء»[٤١٨]، أوما ذهب إليه ابن خلدون من ان الإنسان في حالته الأولى «هيولا فقط، لجهله بجميع المعارف»[٤١٩]. عندما تقرأ هذه النصوص للوهلة الأولى وبشكل منفصل عن الموقف الفلسفي العام للمفكر المعني فانها توهم القارئ بانها تعني إنكار

القول بوجود مبادئ عقلية وبديهية، وان الحواس الخمس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وبالنتيجة فان العقل صفحة بيضاء تسطر عليها التجربة ما تخطه من معارف. والحق ان الأمر ليس كذلك، لأنهم بأقوالهم تلك قصدوا معنى الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل:٧٨)، بمعنى انهم أرادوا تقرير وتثبيت القول بأن مبادئ العقل وبديهياته ليست مركوزة هكذا في الطبيعة الإنسانية، فهي ليست جزءاً من البدن الإنساني،انما هي فضل من الله تعالى ميز به البشر عن سائر الحيوان[٤٢٠]، ويزيد الأمر وضوحاً ما قاله ابن خلدون «لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، انما هي أشياء يلقيها الله في الفكر»[٤٢١]، ويقول أيضاً «ان (الفكر) هومعنى (الأفئدة)[٤٢٢] في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: من الآية٩). وهذا ما تجده أيضاً عند الفخر الرازي وابن حزم الأندلسي فكلاهما يقر بالمبادئ العقلية، يتوضح ذلك في قول الفخر الرازي نفسه: ان النفس خلقت خالية عن معرفة أكثر ـ ولم يقل ـ كل الأشياء، اما ابن حزم فانه يعد العلم بالبديهيات إدراكاً سادساً[٤٢٣] بمستوى إدراكات الحواس الخمس التي لا يشك في صحتها، غير ان هذه البديهيات ـ عنده ـ تظهر مع نموالطفل وظهور قابليته على التمييز. وهكذا فليس الأمر إنكاراً لمبادئ العقل وبديهياته، انما اعتبارها أشياء يلقيها الله سبحانه في الفكر.

لم تقم أهمية المعرفة الحسية والتجريبية ـ عند مفكرينا ـ على أساس إسقاط العقل النظري، ولقد ارتبط التناقض العقدي مع بعض العقائد، بالعمل على نقض مذاهبها في المعرفة، فمثلاً ارتبط إبطال مذهب السمنية في قدم العالم مع نقض مذهبها في المعرفة الذي يقوم على الاعتراف بما

تدركه الحواس الخمس فقط، وهويتناقض مع دعواها في التناسخ الذي لا يعلم بالحواس[٤٢٤]، ومثل هذا كان مع المنامية التي ادعت ان «الإنسان هوالحواس الخمس، وانها أجسام، وانه لا شيء غير الحواس»[٤٢٥] وكذلك كان الحال مع الديصانية التي لم تميز بين محسوسات وعمل الحواس الخمس، فزعمت ان «اللون هوالطعم، وهوالرائحة، وهوالصوت[٤٢٦]، باعتبار ان الحواس لا تحس سوى النور الذي يظهر تارة في شكل بصري وأخرى في شكل سمعي أوغيرهما، إذ ان «سمع النور هوبصره، وهوذائقه، وهوشامه»[٤٢٧]، وان الظلام موات لا حس فيه. وهكذا فانك لا تجد مفكراً له شأن وأثر يزعم ان الأداة الوحيدة للمعرفة هي الحواس الخمس. اما النزعة التجريبية للفلسفة العربية الإسلامية فانها تتأكد في اعتماد الطريقة التجريبية في العلم، وفي نقد الميتافيزيقا، إضافة إلى النقد المنهجي للمنطق الصوري على أساس من إظهار أهمية المعرفة الحسية والتجريبية. تلك هي وجوه النزعة التجريبية للفكر الفلسفي العربي الإسلامي.

مشكلة الشك في الحواس:

ترجع مشكلة الشك في مصداقية الحواس بصفتها مصدراً للمعرفة في أصولها إلى الفلسفة اليونانية عند افلاطون، ثم جاءت مدارس الشكاك[٤٢٨] على اختلافها لتقرر ان المعرفة الإنسانية انطباعات تنقلها الحواس وتتباين من شخص إلى آخر وفي الشخص الواحد أيضاً، ومن هنا ظهرت دعواهم بأن المعارف كلها حسية اعتبارية ذاتية.

ان من أهم الحجج التي قام على أساسها الشك في الحواس مفادها ان ما يحدث من حالات خداع الحواس أوالإيهام الحسي، تجعل من غير الصحيح القول بأن الحواس مصدر موثوق به في المعرفة، وهوما دعى في تاريخ الفلسفة بـ (البرهان من الوهم ـ ArgumentFromillusion)[٤٢٩]، وهي

حجة تقوم على أساس «ان الشك في البعض يبرر الشك في الكل»[٤٣٠]، وقد انصب اهتمام مفكرينا للرد على الشاكين بالحواس على معالجة مشكلة خداع الحواس الذي رويت فيه الحكايات والأشعار[٤٣١] مما يدل على مبلغ الاهتمام بهذه المشكلة إضافة إلى شيوعها، فقد عملوا على تفسير حالات خداع الحواس وإبطال الاستناد عليها في تعميم الشك في الحواس، ويمكن تقسيم ردودهم على الشكل الآتي:

ـ يلاحظ في هذا الشك اعتماده على حالات استثنائية وشاذة، وهذا ما لاحظه مفكرونا، إذ ان بعض حالات خداع الحواس تعود إلى حالات مرضية مثل ما يشاهده «قوم من المرضى الممرورين»[٤٣٢] حسب قول ابن سينا، وينتقد التفتازاني ـ تعميم الشك في الحواس على أساس تلك الحالات الخاصة ـ قائلاً: «قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط»[٤٣٣]، ويشاركهم القاضي المعتزلي بقوله: «الحواس انما لا تضبط الوارد عليها عند لبس، ولولا ذلك لصح ما تقوله السوفسطائية (ـ يقصد الشاكين في الحواس ـ)»[٤٣٤]. وتجد مثل هذا عند الماتريدي الذي يرى: ان علم الحس لا يختلف إلا باختلاف أحوال الحواس، فبالحاسة يعلم خلاف الحقيقة عند حدوث آفة (معيق مرضي أوعرضي) يمنع الحواس من الحصول على إحساسات صحيحة[٤٣٥]. ولهذا يشدد المدافعون عن موثوقية المعرفة الحسية من انهم عندما يقولون: ان الحواس مصدر للمعرفة انما يقصدون الحواس السليمة للإنسان وهوفي حالته الطبيعية السوية[٤٣٦]، وهوما شدد عليه التفتازاني من قبل، فهولا يذكر مفردة (الحواس) مجردة، انما يذكرها بصيغة (الحواس السليمة) ومؤكداً على (سلامة الآلات)[٤٣٧].

ـ تتخذ بعض ردودهم اتجاهاً يمكن صياغته على الشكل التالي: اننا

بالحس نعرف خطأ حالات خداع الحس، فمثلاً ان المريض (الممرور) الذي يجد الحلو مراً، إذا انكشفت عنه حالته المرضية يستلذ الحلو وتسري فيه قوة الحس[٤٣٨]، وتكلم القاضي المعتزلي عن مثال السراب الذي نتوهمه ماء، ولاحظ ان الحس لم يخطأ انما اخطأ المعتقد في اعتقاده لا سيما ان الحس لا يكون أمره كذلك عندما نشاهد الماء، أي بمعنى ان عناصر الحس بالماء لم تنطبق تماماً على تحسس السراب ماء، فاللمس لم يحس السراب ماء وكذلك حاسة الذوق لم تتذوقه ماء «وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء»[٤٣٩].

ويؤكد هذا الاتجاه ما ذهب إليه الماتريدي من ان ما يحدث للحواس من آفات (معوقات) «كله معلوم بالحواس»[٤٤٠]، نفسها، ان هذه الوجهة في تفسير حالات الوهم تعني ان المعرفة الحسية تقوم بواسطة الحواس بالكشف عن حالات خداع الحواس، وبالنتيجة فلا طعن ـ إذن ـ في المعرفة بالحواس.

ـ الوجهة الأخرى في الرد على الشك بالحواس هي إرجاع هذه الحالات المخادعة إلى أخطاء في تصورات المدرك سواء أخطاء في أداء العقل لوظيفته، أوفي ما يحدث من تهيؤات وتخيلات عن طريق قوى التخيل والتوهم عند الإنسان، أي ان الحواس الخمس الظاهرة ليست هي مصدر هذه الحالات المخادعة كما انها غير مسؤولة عنها.

ويمكن إدراج ما يقوله الفارابي عن المتخيلة ضمن هذا الشكل، فالمتخيلة التي تقوم بفصل وتركيب الصور المحسوسة تعطي تركيبات وتفصيلات بعضها موافقة للمحسوس، وبعضها مخالفة للمحسوس[٤٤١]، وقد أرجع النظام غلط الحس إلى المخيلة، فالحس ـ عنده ـ لا يغلط أبداً[٤٤٢]، وكذلك ابن سينا أرجع تلك الحالات الخاطئة إلى التخيل والتوهم وليس

إلى الحواس الخمس الظاهرة[٤٤٣]. ولعل إيجاز ما تقدم نجده عند القاضي عبد الجبار، إذ يقول: «ان الإدراك في الحقيقة لم يخطأ، وانما أخطأ المدرك في الاعتقاد»[٤٤٤]، ذلك لأن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أوفاسداً، فذلك من باب العقليات وليس من باب الإدراك[٤٤٥].

ونجد عند ابن سينا إشارة تلفت النظر مفادها: ان الحكم الخاطئ على ما يرد عن طريق الحواس، وان كانت أجزاؤه تتألف من جنس المحسوس إلا انه في ذاته غير محسوس[٤٤٦]، فمثلاً على ذلك انك إذا رأيت شيئاً أصفر ويشبه العسل وقلت انه حلو، فان حكمك لا يعتمد على تأثير مباشر على حاسة الذوق وانما يعتمد على اقتران ذهني، بمعنى ان الحكم الخاطئ لم تكوّنه الحواس الخمس مجتمعة، فمثلاً، ان حاسة اللمس لم تشترك في تقرير الانكسار الوهمي للملعقة في قدح الماء، مثلما ان حاستي الذوق واللمس لم تتحسسا الماء في وهم السراب.

وتجدر الإشارة إلى ان هناك من الشكاك من أنكر ان تكون الاحساسات صوراً عن المحسوسات، وانما هي ـ في رأيهم ـ انفعالات للحواس فقط، وقد بينوا فساد هذا الرأي بدلالة اختلاف تأثيرات محسوسات الحاسة الواحدة، فهناك خاصية للشيء المذاق تجعله حلواً، وخاصية أخرى لمحسوس آخر تجعله مراً وهما من نفس الجنس محسوسات حاسة الذوق[٤٤٧]، كما ان لكل حاسة محسوساتها التي لا تحسها الحاسة الأخرى[٤٤٨]. اما حجة الشكاك التي هي: ان اختلاف الإحساس بالمحسوس الواحد يدل على ان الإحساس انفعال ذاتي للحاسة ولا حقيقة له، فان ابن حزم الأندلسي يرد عليها بقوله: «يشهد الحس... بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس انما هولآفة في حس الحاس له لا في المحسوس»[٤٤٩].

ان مسألة الشك في الحواس لم تفض حتى عند نقاد المعرفة الحسية من الفلاسفة والمفكرين كالجويني والغزالي إلى إسقاط الحواس بصفتها مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية، انما إلى تأخير ترتيبها بعد العقل، لأنها عرضة للآفات والتخيلات كما يقول الجويني ويشاركه الغزالي -[٤٤٩]، فهي إذن أداة للمعرفة - عند نقادها من المسلمين - لكنها أداة قاصرة لوحدها.

خصائص المعرفة الحسية:

ان الحواس إحدى مصادر ثلاثة للمعرفة عند المتكلمين وهي:الحواس (العيان)، والعقل (النظر)، والخبر الصادق، وهي عند الفلاسفة أحد مصدرين اثنين هما العقل والحس باعتبار ان الخبر الصادق يصل إلينا عن طريق السمع ويصدقه العقل ضمن الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر[٤٥٠].

ان المعرفة الحسية تتضمن مستويات متعددة من المشاهدات الحسية، والتجربة وكذلك التجربة المختبرية في العلوم. وقد تميز العلماء العرب المسلمون باعتمادهم الطريقة التجريبية في البحث والتقصي.

المعرفة الحسية تختص بمعرفة الجزئي، يعبر عن هذه الحقيقة - عندهم - قول التهانوي «اعلم ان الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً»[٤٥٢]، ومع هذا فان العقل يعتمد على معطيات المعرفة الحسية في تقرير أدلة وبراهين الاستدلال على الله تعالى سواء في دليل الحدوث عند المتكلمين أوفي دليل التناسق والنظام عند الفلاسفة، يقول الكندي «ان في الظاهرات للحواس،...، لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول،...، لمن كانت حواسه الآلية موصولة (ب) أضواء عقله»[٤٥٣]، وهذا أحد أهم نقاط الاختلاف مع المتصوفة الذين لا يجدون في ذلك جدوى، لأن المسألة الأكثر أهمية - عندهم - ليست الاستدلال على الله تعالى انما تثبيت صلة المخلوق بالله

سبحانه والتي عبر إنجازها ستلغي الحاجة إلى الاستدلال وتستبعده، وهذا ما سيأتي إيضاحه في الفصل القادم.

ولعلنا نجد في نص الفارابي ـ وان كان لا يعد نموذجاً للمفكر المدافع والواثق بالمعرفة الحسية فهذا النموذج تجده في صفوف المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ـ ما يعبر عن مكانة المعرفة الحسية عند المتكلمين والفلاسفة، إذ يقول: «انما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات وهي أحسن المعلومات، بالإحساس الذي هوأحسن الإدراكات، وبأحسن القوى المدركة وهي الحواس»[٤٥٤].

الهوامش:

---

[١] - Runes, D. D. (Ed) Dictionary, of philosophy, Littlefield, Adams, Co. Totowa, New jersey, ١٩٧٧, p. ٩٤.

ثمة اختلاف في تحديد وظيفة ودلالة الابيستمولوجيا بين المصطلح الفلسفي الفرنسي والمصطلح الانكليزي حول ذلك الخلاف انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١٩٧١م، مادة (ابيستمولوجيا).

[٢] - محمود، د. زكي نجيب، نظرية المعرفة، مكتبة الانجلوالمصرية، طبعة القاهرة ١٩٦٩م، ص٨.

[٣] - بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ج١، ص١٥٧ (مادة افلاطون).

[٤] - زكريا، د. فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي الإنسان، مكتبة النهضة المصرية، ط. القاهرة، ١٩٦٢م، ص٨

[٥] - الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٧، القاهرة ١٩٧٩، ص٣٤٩. وانظر أيضاً: ميد، هنتر، الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها ت. د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، ط. القاهرة ١٩٦٩، ص١٧٥.

[٦] - العالي، عبد السلام بنعبد وسالم يفوت، درس الابيستمولوجيا أونظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، ط٢، بغداد، ١٩٨٦م، ص١١.

[٧] - زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص٥.

[٨] - غلاب، د. محمد، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والنشر، ط. القاهرة، ١٩٦٦م، ص٢٢٠.

[٩] - قاسم، د. محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، مكتبة الانجلوالمصرية، ط. القاهرة، د. ت، ص٦، ٧.

[١٠] - الطويل، أسس الفلسفة، ص٨٨.

[١١] - حول المذاهب الثلاث (أعلاه) انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، المدخل إلى معاني الفلسفة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦م، ص١٠٤، فما بعد. وللمزيد انظر:

الطويل، أسس الفلسفة، ص٣٤١ فما بعد وزكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص٥٢ فما بعد، ص٦٣ فما بعد، ص٧٤ فما بعد.

[١٢] ـ مدكور، د. إبراهيم بيومي، المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص١٨٧.

[١٣] ـ المصدر السابق، ص٧٠.

[١٤] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص٦٩، ٧٠.

[١٥] ـ مدكور، المصدر السابق، ص٨ (مادة ارتيابية)، وانظر للمزيد حول الشك والشكاك: بدون، د. عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، القاهرة، ١٩٥٩، ص٦٩ فما بعد حتى ص ٨٥ وأيضاً: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص١٦ فما بعد (الشك والشكاك). وانظر: الطويل، أسس الفلسفة، ص٣٠٠ فما بعد. وزكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص١٠٤ فما بعد.

[١٦] ـ مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر،ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص٢٠.

[١٧] ـ العوا، د. عادل، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص٧٩. وللمزيد حول صلة الكندي بالمعتزلة، انظر: أبوريده، د. محمد عبد الهادي، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، ط. مصر ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ج١، ص٢٧ فما بعد.

[١٨] ـ د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص٥.

[١٩] ـ المصدر السابق، ص١٠.

[٢٠] ـ المصدر السابق، ص١٢.

[٢١] ـ الايجي، القاضي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٤ (في إثبات العلوم الضرورية).

[٢٢] ـ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية،تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده،ج١،ص٣٠٢.

[٢٣] ـ الطويل، أسس الفلسفة، ص١٣٩.

[٢٤] ـ عبد الجبار، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص٤٥.

[٢٥] ـ المصدر السابق، ص٤٦.

[٢٦] ـ ابن حزم، الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة بالاوفسيت مكتبة المثنى، بغداد، ج٥، م٢، ص١٠٩.

[٢٧] ـ د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص١٩٦.

هوامش المبحث الاول:

[٢٨] ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، علم الكلام أوفلسفة الدين، ضمن ـ حضارة العراق، ج٦، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، ص٢٥٤.

[٢٩] ـ عبد الجبار، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المُغْني، ج١٢ (في النظر والمعارف) تحقيق د. إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط. القاهرة، د. ت، ص١٦٦ فما بعد. وانظر أيضاً: ابن رشد أبوالوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: د. محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٨١، ص٢٢ فما بعد.

[٣٠] ـ انظر: دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: د. محمد عبد الهادي أبوريده، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، القاهرة، د. ت، ص٦٩، (هامش المترجم).

[٣١] ـ كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج١، ت: نصير مروة، وحسن قبيسي منشورات عويدات، ط١، بيروت، ١٩٦٦، ص٤٠.

[٣٢] ـ فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٣٣.

[٣٣] ـ أبوريده، د. محمد عبد الهادي، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٣٤.

[٣٤] ـ عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. القاهرة،١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م، ص١٢٣. وللمزيد حول موقف الكتاب العزيز من النظر العقلي انظر: آراء د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص١٢١ فما بعد. وللمزيد انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية...، ص٣٣ فما بعد.

[٣٥] ـ ابن نباته المصري، جمال الدين محمد، شرح العيون شرح رسالته ابن زيدون، المطبعة الأزهرية، المصرية، ط١، مصر ١٣٠٥هـ ج٢، ص٥٢.

[٣٦] ـ انظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٦٣. وحول الصلة بين المعتزلة وبين القدرية والجبرية انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص٩٦، إذ يعتبر البغدادي، واصل بن عطاء وريث معبد الجهني وغيلان الدمشقي وهما من القدرية، وانظر حول الصلة بين المعتزلة والجهم بن صفوان (وهومن الجبرية). بينيس، د. س، مذهب الذرة عند المسلمين، ت: د. محمد عبد الهادي أبوريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ص١٢٢ فما بعد. وانظر: كارادي فو، البارون،ابن سينا،ت:عادل زعيتر،دار بيروت،طبعة بيروت، ١٩٧٠م،ص٣١ ـ ٣٢.

[٣٧] ـ انظر:نيبرج، مقدمة كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي، تحقيق مع مقدمة: د. نيبرج، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م،ص٥٨. وانظر أيضاً: أبوريده، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية،ص٣٤ ـ ٣٥.

[٣٨] ـ ابن منظور، لسان العرب، م١١، دار صادر، بيروت ١٣٧٥هـ/ ١٩٦٥م، ص٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦١ (مادة: عقل).

[٣٩] ـ المصدر السابق.

[٤٠] ـ المصدر السابق.

[٤١] ـ المحاسبي، الحارث بن أسد، المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب، والعقل، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة ١٩٦٩، ص٢٤١(رسالة العقل).

[٤٢] ـ ابن حزم الظاهر، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د. ت، ج١، ص٤٦.

[٤٣] ـ انظر: البغدادي، أبوالبركات، المعتبر في المحكمة، ط. حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ، ج٢، ص٤٠٩.

[٤٤] ـ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة، بمباي، ط١، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، ص٢٧٦. ويقول الشريف الجرجاني (والعقل مأخوذ عن عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح انه جوهر مجرد...)، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٩، ص١٥٧.

[٤٥] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص ١٢٠.

[٤٦] ـ الفارابي، أبونصر، مقالة في معاني العقل ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، نشرة ديتربصي، طبعة ليدن ١٨٨٩م، ص ٣٩، ٤٠.

[٤٧] ـ الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. البيرنصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩م، ص ٨٢

[٤٨] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ج ٤، ص ١٦٥.

[٤٩] ـ المصدر السابق،ص ٣٢٢. وانظر: الجرجاني، التعريفات: «وانما نسب الى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها»،ص ١٥٧.

[٥٠] ـ التهانوي، الشيخ المولوي محمد، كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت ١٩٦٦م، ج ٤، ص ١٠٢٧.

[٥١] ـ الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٧.

[٥٢] ـ انظر: قاسم، د. محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص ٢٢٤.

[٥٣] ـ ابن رشد، أبوالوليد محمد، تهافت التهافت، ق ٢، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٧١م، ص ٥٢٦.

[٥٤] ـ الفارابي، كتاب الجمع، الثمرة المرضية...، ص ٢١. وانظر: مثل هذا التعريف عند الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه،المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط ١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م، ص ٣٦٨.

[٥٥] ـ ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص ٢٤١.

[٥٦] ـ انظر: نادر، د. البير نصري، ابن سينا والنفس البشرية (النصوص الفلسفية)، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦٨.

[٥٧] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص ١٢٠.

[٥٨] ـ دي، بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٦٢.

[٥٩] ـ انظر: الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، رسائل الحدود لكل من الخوارزمي

الكاتب، ص٢٠٩ ـ ٢١٠. وابن سينا، ص٢٤٢. والغزالي، ص٢٨٧. وانظر أيضاً: الغزالي، أبو حامد،معيار العلم،تحقيق:د.سليمان دنيا،دار المعارف،القاهرة،ط١٩٦٩،٢م،ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

[٦٠] ـ انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل...، ص٢١١.

[٦١] ـ المحاسبي، المسائل في اعمال... (رسالة العقل)، ص٢٣٩. وحول تعريف المحاسبي واثاره انظر السبكي، تاج الدين أبي نصر، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوومحمود محمد الطناجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، مصر ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص٢٨١، ٢٨٣، ج٢.

[٦٢] ـ انظر: الفتوحي الحنبلي، تقي الدين أبي البقاء، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م، ص٢٣ ـ ٢٤.

[٦٣] ـ المصدر السابق، الصفحات نفسها.

[٦٤] ـ السبكي، طبقات الشافعية، ج٢، ص٢٨٣.

[٦٥] ـ انظر: العسكري، أبوهلال، كتاب الأوائل، حققه وعلق عليه: محمد السيد الوكيل، مطبعة دار أمل، طنجة، د. ت، ص٣١٠ (حول التعريف عند عبد الله المعتز)، وانظر: الجويني، إمام الحرمين أبوالمعالي، البرهان، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، قطر ١٣٩٩هـ، ج١، ص١١٢ ـ ١١٣. وانظر: الغزالي، أبوحامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بلا مكان، د. ت، ص٤٥. وانظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت، ص٤١. انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٩٦، ٢٧٦.

[٦٦] ـ انظر: تعريف التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٤١. وانظر: تعريف الجويني، البرهان، ص١١٢ ـ ١١٣.

[٦٧] ـ انظر: الغزالي، رسالة الحدود، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢٨٣.

[٦٨] ـ عبد الجبار القاضي، ابن الحسن، المغْني في أبواب التوحيد والعدل، ج١١، (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحابي، القاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص٣٧٥.

[٦٩] - ابن الفراء الحنبلي، أبويعلى محمد، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤م، ص١٠١.

[٧٠] - الرازي، فخر الدين، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، د. ت، ص٧٨.

[٧١] - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص٤٩٣.

[٧٢] - الفارابي، مقالة في معاني العقل، الثمرة المرضية، ص٤٢. وللمزيد حول تعريف العقل بأنه بعض العلوم الضرورية انظر: شرح الكواكب المنيرة، ص٢٤. وانظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، بلا مكان، ج٢، ص١٥٤ - ١٥٥.

[٧٣] - حول المقابلة بين لفظتي (الذهن) و(العقل) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج٢، ص٥١٧. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٥٧. «وقيل العقل والنفس والذهن واحدة...».

[٧٤] - الرازي، فخر الدين، كتاب النفس والروح، ص٩٥.

[٧٥] - عبد الجبار القاضي، المُغْني، ج١٢، ص١٦١.

[٧٦] - الراوي، د. عبد الستار، ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٢، ١٩٨٦م، ص٥.

[٧٧] - الرازي الطبيب، أبوبكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، رسالة الطب الروحاني، ص١٧ - ١٨.

[٧٨] - التوحيدي، أبوحيان، المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٨م، ص٢٢٢.

[٧٩] - الجرجاني، التعريفات، ص١٥٧. وحول الاختلاف على محل العقل في الجسم انظر: شرح الكوكب المنير، ص٢٤ - ٢٥. والايجي، المواقف، ص١٤٨. والفخر الرازي، كتاب النفس والروح، ص٥٤ فما بعد.

[٨٠] - الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٣. ويقصد الفارابي العقل الهيولاني الذي هو مشترك عند الجميع وهو (الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل)، ص١٠٣.

[٨١] ـ ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١، ١٩٨٤م، ج٢، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩. وانظر: الفخر الرازي، كتاب النفس والروح، ص٤، ٩٥.

[٨٢] ـ الجرجاني، التعريفات، ص١٣٢.

[٨٣] ـ المصدر السابق.

[٨٤] ـ ابن منظور، لسان العرب، م٨، ص١٧٦ (مادة: شرع).

[٨٥] ـ Wensinck, A. J. The Muslim Creed, Cambridge, 1932, p 53 يقول فنسنك النقاش بين الجبرية والقدرية (كان فاتحة عهد العقلانية في الإسلام) المصدر المذكور، نقلاً عن زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص١٥.

[٨٦] ـ انظر: أمثلة من الآيات القرآنية الكريمة التي تستند عليها القدرية والجبرية، جار الله، زهدي حسن، المعتزلة، منشورات النادي العربي، مطبعة مصر، القاهرة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ص٨٧، ٨٨، ٩١، ٩٧، ٩٩. وانظر أيضاً: زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، ص١٤ ـ ١٥.

[٨٧] ـ النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٦٢. ويذهب الشهرستاني إلى التقاء الجهم مع المعتزلة في هذه القاعدة النظرية، انظر الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلوالمصرية، القاهرة، ط٢، د. ت، ج١، ص٨١.

[٨٨] ـ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد ـ فلزر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، ص٣٤.

[٨٩] ـ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٢. وانظر أيضاً: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣.

[٩٠] ـ الايجي، المواقف، ص٣١.

[٩١] ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٦.

[٩٢] ـ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١١٩.

[٩٣] ـ انظر: مقدمة سوسنة ديفلد ـ فلزر لكتاب طبقات المعتزلة، ص١.

[٩٤] ـ انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٦٥.

[٩٥] - عن انفصال الأشعري والمحاورة انظر: الملل والنحل ج١،ص٨٥ وانظر أيضاً: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٦.

[٩٦] - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٩٠.

[٩٧] - ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٥٩.

[٩٨] - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٩٩.

[٩٩] - الايجي، المواقف، ص٢٨، ٣١.

[١٠٠] - العوا، د. عادل، الكلام والفلسفة، ص٤٦.

[١٠١] - بينيس، د. س، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ت: د. محمد عبد الهادي أبوريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ص١.

[١٠٢] - المصدر السابق، ص٢.

[١٠٣] - ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٥٩.

[١٠٤] - من أعلام المدرسة الأشعرية، من هومتصوف ومتفلسف ومتكلم وفقيه أمثال الباقلاني، إمام الحرمين الجويني، عبد القاهر البغدادي، أبوالقاسم القشيري، وأبوحامد الغزالي، وسيف الدين الآمدي، والفخر الرازي، انظر: عادل العوا، الكلام والفلسفة، ص٤٦ - ٤٧. للتعرف على أسماء أعلام الأشاعرة.

[١٠٥] - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٠٢.

[١٠٦] - انظر: الرازي، فخر الدين، أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، ص١٧٢.

[١٠٧] - الايجي، المواقف، ص ٤٠.

[١٠٨] - الشاطبي، أبوإسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دارز، المكتبة التجارية الكبرى،مصر،د.ت،ج١،٨٧. وانظر:ابن حزم،الإحكام في أصول الأحكام،ج١،ص٥٢.

[١٠٩] - الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٣٨.

[١١٠] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج١،ص٢٧، ٤٠، ٤١. وانظر: الشاطبي، المرافقات، ج١،ص٨٨

[١١١] - الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٣٥.

[١١٢] ـ التفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، دار العهد الجديد للطباعة، مصر، د. ت، ج١، ص١٦.

[١١٣] ـ قاسم، د. محمود، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ضمن نشرة كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مكتبة الانجلوالمصرية، ط٣، القاهرة ١٩٦٩، ص١١.

[١١٤] ـ كوربان،تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٨٣.

[١١٥] ـ المصدر السابق.

[١١٦] ـ أبوريده، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، هامش ص٥٢. وقد سبقه إلى ذلك الشهرستاني الذي صرح ان الجبائيان «أثبتا شريعة عقلية»، الملل والنحل، ج١، ص٧٤.

[١١٧] ـ انظر: زيدان، د. عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، دار النذير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بغداد، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص٥٨ فما بعد، عرض موجز لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وللمزيد حول المواقف من هذه المسألة انظر: الباقلاني، أبوبكر محمد بن الطيب، كتاب التمهيد، نشرة مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م، ص٢٨٦ فما بعد، وص٣٢٥ فما بعد. وراجع عبد الجبار القاضي، المغْني، ج١١ (التكليف) وهوخاص بعرض رأي المعتزلة في هذه المسألة، وانظر: الملل والنحل، ج١، ص٤٨، ٩٣. وانظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٧ فما بعد، وانظر: الايجي، المواقف، ص٣١ فما بعد، وص٣٧٦، فما بعد، وانظر: الغزالي، أبوحامد، المنخول من تعليقات الأصول، ص٨، ٦٢. وانظر: مؤلفه، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، مصر، ١٣٢٢هـ ج١، ص٥٥ فما بعد.

[١١٨] ـ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٤. إنكار النظام لحجة الإجماع والقياس. وانظر أيضاً: الغزالي، أبوحامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، بلا مكان، ص١٩٦. إنكار النظام لحجة الإجماع.

[١١٩] ـ انظر: الرواية كاملة مع نص الأحاديث عند ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٨١

[١٢٠] ـ انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٠٥. ويقول الأشعري، (والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن، وهولا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً

إلى معرفة الشؤون الإلهية)، ص١١٨. نفس المصدر.

[١٢١] ـ كارادي فو، ابن سينا، ص١٦.

[١٢٢] ـ انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد)، المكتبة المحمودية التجارية، ط. مصر، المطبعة الرحمانية، د. ت، ص٤٩ ـ ٥٠. وانظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٦٢ ـ ٦٣. وانظر للمزيد: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، ص٤٢ ـ ٤٣. ولاحظ هامش رقم (١)، ص٤٣ حول دليل التمانع واعتماده عند مفكري الإسلام مثل الجويني إمام الحرمين، والشهرستاني، والفخر الرازي.

[١٢٣] ـ انظر: الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص١٨٥. وانظر: ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، ص٦٣.

[١٢٤] ـ انظر: ابن رشد، فصل المقال...، ص٦٢.

[١٢٥] ـ الغزالي، فيصل التفرقة...، ص١٨٤.

[١٢٦] ـ المصدر السابق، ص١٨٦.

[١٢٧] ـ المصدر السابق، ص١٩٠، وانظر: ص١٩١.

[١٢٨] ـ انظر: الموقف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية، عند الغزالي، أبوحامد، المنقذ من الضلال، تحقيق مع أبحاث في التصوف: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت، ص١١٣، ١١٥، ١١٧، وانظر: هامش الشيخ عبد الله دراز في كتاب، الموافقات للشاطبي، ص٦١.

[١٢٩] ـ الغزالي، المنقذ، ص١١٧.

[١٣٠] ـ ابن تيمية، نقض المنطق، صححه: محمد حامد الفقي،مطبعة السنة المحمدية، ط١، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ص٩٦، ١٦٦.

[١٣١] ـ انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، المدخل إلى معاني الفلسفة، ص٩٦. وانظر للمؤلف نفسه: علم الكلام أوفلسفة الدين، حضارة العراق، ص٢٥٤ فما بعد.

[١٣٢] ـ انظر: فالترز، ريتشاد، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ت: محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨م، ص٧٢. وانظر ايضا: فخري، د. ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص١٣٨.

[١٣٣] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٠٤.

[١٣٤] ـ الفارابي، فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة، الثمرة المرضية...، ص٥٣.

[١٣٥] ـ د. عرفان عبد الحميد، المدخل إلى معاني الفلسفة، ص ٣٠ فما بعد.

[١٣٦] ـ انظر: في الاختلاف بين الفلسفة والعلوم الشرعية، ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦٧١ فما بعد، وانظر أيضاً: زاده، طاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج١، تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبوالنور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت، ص٣١١، ج١.

[١٣٧] ـ انظر: غلاب، د. محمد، المعرفة عند المفكرين المسلمين، ص١٩٥.

[١٣٨] ـ انظر: إقبال، د. محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٩، ولاحظ ص٨

[١٣٩] ـ انظر: الغزالي، أبوحامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٢، القاهرة، د. ت، ص٢٩٣ فما بعد.

[١٤٠] ـ انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص١٠٤. وانظر: ابن رشد، فصل المقال، ص٦١.

[١٤١] ـ انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٩٢، ١٠٤. وانظر أيضاً: ابن سينا، إثبات النبوات، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت ١٩٦٨م، ص٤٧. وانظر: مقدمة المحقق، ص٢٧ ـ ٢٨.

[١٤٢] ـ انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ق٢، ص٧٤٧، ٧٧٦. ويقول ابن رشد معلقاً على اعتبار العقل الفعال ملاكاً وكذلك نفوس الأفلاك: ان قصدهم هومطابقة ما أدى إليه البرهان، وما أتى به الشرع، ص٧٤٧. ق٢، تهافت التهافت.

[١٤٣] ـ انظر: محاولة ابن رشد في فصل المقال...، ص٤٢ ـ ٤٣.

[١٤٤] ـ انظر حول هذه الدوافع: فخري، د.ماجد،دراسات في الفكر العربي،دار النهار،ط٢، بيروت، ١٩٧٧م، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.

[١٤٥] ـ بينيس، مذهب الذرة، ص١.

[١٤٦] ـ انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، منشورة عند نادر، البير نصري، ابن سينا والنفس البشرية، ص٣٥، ولاحظ هامش المحقق، نفس الصفحة.

[١٤٧] ـ انظر ذلك في: إثبات النبوات،ص٤٩ فما بعد، وللمزيد حول نماذج من هذا التأويل الرمزي انظر: جولد تسهر، اجنتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ت: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ص٢٠٦، ٢٧٧ فما بعد، ومواضع أخرى، وانظر أيضاً: البهي، محمد، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٢٩١ فما بعد (عند الفارابي وابن سينا).

[١٤٨] ـ ابن سينا، إثبات النبوات، ص٤٨.

[١٤٩] ـ انظر: حول هذا التأويل: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٦٦ فما بعد.

[١٥٠] ـ انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٤٤.

[١٥١] ـ انظر: المصدر السابق، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

[١٥٢] ـ ابن رشد، فصل المقال...، ص٣٢.

[١٥٣] ـ ابن حزم الظاهري، الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٣٩.

[١٥٤] ـ ابن رشد، فصل المقال...، ص٣٣.

[١٥٥] ـ انظر: ابن رشد، فصل المقال، ص٥٨، ٥٩. ومناهج الأدلة (ضمن فلسفة ابن رشد)، ص٧٢ ـ ٧٣.

[١٥٦] ـ المصدر السابق.

[١٥٧] ـ انظر: ابن رشد، فصل المقال...، ص٥٥ ـ ٥٦.

[١٥٨] ـ فصل المقال...، ص٦٥.

[١٥٩] ـ ابن رشد، فصل المقال، ص٤٥.

[١٦٠] ـ انظر: الآيات الكريمة المعتمدة عند ابن رشد في عرض نظريته في التأويل في موضعها، فصل المقال...، الصفحات مع الهوامش ص٣١، ٣٤، ٤٩، ٥٩، ٦٢.

[١٦١] ـ نيبرج، مقدمة كتاب الانتصار...، ص٥٤ ـ ٥٥. وانظر: جار الله، زهدي حسن، المعتزلة، ص٤٦ فما بعد.

[١٦٢] ـ شرح العقائد النسفية، ص١٧. وانظر: مقدمة ابن خلدون، ج٢، ص٥٦٦ ـ ٥٦٧.

[١٦٣] ـ رينان، ارنست، ابن رشد والرشدية، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية،

القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٠٦.

[١٦٤] ـ عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية...، ص٧٥.

[١٦٥] ـ رينان، ابن رشد والرشدية، ص١١٢.

[١٦٦] ـ انظر: Van Den Bergh, Simon: Averroes Tahafut Al-Tahafut, Oxford, 1954, Vol. I, p. Xi (introduction).

[١٦٧] ـ انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٨٣ (مادة الغزالي).

[١٦٨] ـ فتاح،د.عرفان عبد الحميد،علم الكلام أو فلسفة الدين (حضارة العراق)،ص٢٧٢، ٢٧٤.

[١٦٩] ـ انظر: Walzer, Richard: Creek into Arabic, Oxford, 1963 P. 13.

[١٧٠] ـ الآلوسي، د. حسام، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٥٧.

[١٧١] ـ انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

[١٧٢] ـ انظر: د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص١٣٩.

[١٧٣] ـ انظر: قاسم، د. محمود، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٣م، ص١٣٣.

[١٧٤] ـ انظر: ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، مصدر سابق، الذي يضم مؤلفات لابن رشد ومعها الرد على فلسفة ابن رشد، تأليف تقي الدين بن تيمية، ص١٢٨ فما بعد.

[١٧٥] ـ انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة...، ص١٨٥.

[١٧٦] ـ انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة...، هامش المترجم، ص١٨٧.

[١٧٧] ـ انظر: فخري، د. ماجد، ارسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨م، ص٧٠ فما بعد (عرض لموضوع نظرية العقل)، وللمزيد انظر: غلاب، محمد، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٩٢ فما بعد، وانظر أيضاً: آراء جيلسون وتعليقات أبي ريدة عليها في: مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، ص٣١٤ فما بعد.

[١٧٨] ـ محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص١١.

[١٧٩] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٢٠.

[١٨٠] ـ الفارابي، عيون المسائل، الثمرة المرضية...، ص٥٩.

[١٨١] ـ هذه القسمة إلى اتجاهين في نظرية العقل مقتبس عن قاسم، د. محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص٩ ـ ١٠.

[١٨٢] ـ انظر: الكندي، رسالة العقل، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، دار صادر، بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص٤. وانظر: رأي وتعريف جيلسون للعقل الظاهر عند الكندي وتعليقات أبي ريده في: رسائل الكندي الفلسفية، ص٣٢٧، ٣٥٠، ٣٥١.

[١٨٣] ـ انظر: الكندي، رسالة العقل، رسائل فلسفية، ص٣، وانظر أيضاً: أبي ريده، رسائل الكندي الفلسفية، ص٣١٣، ٣٢٨.

[١٨٤] ـ المصدر السابق.

[١٨٥] ـ انظر: دي. بور، تاريخ الفلسفة...، ص ٢٤٠، ٢٦٢.

[١٨٦] ـ انظر: قاسم، د. محمود، في النفس والعقل...، ص١٠٦، ١٠٧، ٢٨٣ ومواضع أخرى. وانظر: كتابه نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص١٢ والكتاب مخصص لتأكيد ان ابن رشد ليس فيلسوفاً فيضياً. وانظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٦٢ فما بعد، ص٧٢ فما بعد.

[١٨٧] ـ انظر: الفارابي، في جواب مسائل سئل عنها...، الثمرة المرضية، ص ٩٦ ـ ٩٧. وانظر أيضاً: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٩٥. وانظر أيضاً: ابن سينا والنفس البشرية (قدمها وعلق عليها: د. البير نصري نادر)، ص٤٨، ٨٥ وانظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ ـ النفس، تحقيق: د. جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١٩٧، ٢٠٨. وانظر: الإشارة إلى المعرفة الحسية عند دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢١٦، ٢١٧.

[١٨٨] ـ انظر: د. عرفان عبد الحميد، علم الكلام أوفلسفة الدين (حضارة العراق)، ص٢٦٣، ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

[١٨٩] ـ انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل...، ص١٩٧. وانظر: غلاب المعرفة عند مفكري المسلمين، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

[١٩٠] ـ رينان، ابن رشد والرشدية، ص ١١٠.

[١٩١] ـ كوربان، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

[١٩٢] ـ التكريتي، د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٧٩م، ص١٩٤.

[١٩٣] ـ د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص٢٠ فما بعد (الفوارق بين التصوف النظري والعملي).

[١٩٤] ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٣٠.

[١٩٥] ـ الجرجاني، التعريفات، ص٢٥١. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٣٤. وهوالتعريف الذي يذكره ابن تيمية، نقض المنطق ص١٥٧.

[١٩٦] ـ انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١،ص٣٣، وانظر: تصنيف المنطق بين العلوم عند: الآلوسي، د. حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص٢١٢.

[١٩٧] ـ انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦١٦. وانظر أيضاً: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٣٨.

[١٩٨] ـ انظر: الآلوسي، د. حسام، دراسات في الفكر...، ص٢١٢.

[١٩٩] ـ انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٧١، ١٧٨. وانظر: السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، د. ت، ص٤ ـ ٥. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج١، ص٣٥.

[٢٠٠] ـ بلانشي، روبير، المنطق وتاريخه، ت: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص١٩٦.

[٢٠١] ـ بلانشي، المنطق وتاريخه، ص١٩٥.

[٢٠٢] ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢٥.

[٢٠٣] ـ الجاحظ، أبوعثمان، كتاب الحيوان، ج٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، منشورات محمد الداية، بيروت، ط٣، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص١٢. وانظر: أبوريده، د. محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ص٢٤ ـ ٢٥. يقول أبوريده «ويظهر ان النظام لم يكن له

اعتراض على القياس المنطقي»، ص٢٥، المصدر نفسه.

[٢٠٤] ـ دي. بور، تاريخ الفلسفة...، ص٥٦.

[٢٠٥] ـ الوردي، د. علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٢م، ص٣٣. وانظر: ص٤٩.

[٢٠٦] ـ إسلام، د. عزمي، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٥م، ص١٢.

[٢٠٧] ـ انظر: المناظرة كاملة عند: التوحيدي، أبوحيان، الامتاع والمؤانسة، صححه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ج١، ص١٠٧ فما بعد.

[٢٠٨] ـ كارادي فو، ابن سينا، ص١٦٠.

[٢٠٩] ـ الغزالي، المنقذ...، ص١١٥، ١١٦، ١١٧.

[٢١٠] ـ المصدر السابق، ص١١٦.

[٢١١] ـ انظر: النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، اسكندرية ١٩٦٦م، ص١٦٩. فما بعد، ص١٧٦، ١٧٩ فما بعد، ويستنتج النشار خلوعلم الكلام والأصول قبل الغزالي من تأثير المنطق، وهذا النقد في الحقيقة وجهه ابن تيمية إلى الغزالي، انظر: الرد على المنطقيين، ص١٤ ـ ١٥، ص١٩٤.وانظر:كتاب جهد القريحة،تلخيص السيوطي ضمن كتابه:صون المنطق والكلام،ص٢٨٦.

[٢١٢] ـ انظر: السيوطي، صون المنطق والكلام...، ص١، وانظر: مقدمة الدكتور النشار، ص هـ وانظر أيضاً: النشار مناهج البحث...، ص١٨٢.

[٢١٣] ـ الغزالي، المنقذ...، ص١١٦.

[٢١٤] ـ راجع كتاب ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق وتقديم: د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. وانظر: النشار، مناهج البحث...، ص١٠٠. وانظر أيضاً: عزمي إسلام، دراسات في المنطق، ص١٣. وجاء في صدر كتاب ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٦ العبارة التالية: «قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق»، ومن الأمور الملفتة للنظر عند ابن حزم انه ذهب إلى ان أكثر الالتباسات

والاختلافات والأغلاط تأتي من التباس الألفاظ واختلاف معانيها، لذا يرى من المهم تحديد الألفاظ ومعانيها بدقة قبل الخوض في المسائل المعنية، انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٣٤. وانظر إشارته إلى غموض الألفاظ: التقريب لحد المنطق، ص٨.

[٢١٥] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص٧٦ ـ ٧٧.

[٢١٦] ـ انظر: الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير...، ص٢٧٣.

[٢١٧] ـ المصدر السابق.

[٢١٨] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٦٥ ـ ٥٦٦.

[٢١٩] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص١٨٣، ١٨٥. وانظر أيضاً: عزمي إسلام، دراسات في المنطق، ص١٣. وانظر: الطويل، د. توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٨م، ص١٢١ ـ ١٢٢.

[٢٢٠] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص٣٠٤.

[٢٢١] ـ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٩٢ ـ ٩٣.

[٢٢٢] ـ انظر: تلخيص السيوطي للمناظرة (التي ترد كاملة في الامتاع والمؤانسة)، صون المنطق والكلام...، ص١٩٨ (يرد ذكر أبي العباس الناشئ فيها).

[٢٢٣] ـ يذكره ابن حزم الأندلسي باستنكار وهذا طبيعي لتباين الموقف من المنطق، ولكن يمكن ملاحظة ان أحد أصحاب ابن حزم قد تأثر بآراء أبي العباس الناشئ فألح في أسئلته لابن حزم، انظر: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ص٤٣، علماً ان ابن حزم يعود ليرد على أحد آراء الناشئ النقدية في موضوع القضية المنطقية، انظر: المصدر السابق نفسه، ص١٣٣.

[٢٢٤] ـ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٥٦. وانظر: ترجمة أبوالعباس الناشئ عند القفطي، الوزير جمال الدين، أنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٢، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، القاهرة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

[٢٢٥] ـ انظر: التوحيدي، أبوحيان مع مسكويه، الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ص٢٦٥ ـ ٢٦٦.

[٢٢٦] ـ انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٥٨، ١٩٦.

[٢٢٧] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص٢٣٦، ٣٨٣، ٣٨٤. وانظر: إسلام، د. عزمي، دراسات في المنطق، ص١٦، ١٧، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٥، ٣٨، ٤٠.

[٢٢٨] ـ المصدر السابق.

[٢٢٩] ـ انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٠، ١٨٧ (ولاحظ في هذه الصفحات استفادة ابن تيمية من المتكلمين الذين سبقوه إلى نقد المنطق)، وانظر أيضاً: د. عزمي إسلام، دراسات في المنطق، ص٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨.

[٢٣٠] ـ انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٨٤، ١٨٧. (رأي ابن تيمية في تعريف (الحد) عند النظار المسلمين، ولاحظ الرد على المنطقيين، ص١٥. وانظر: ابن تيمية، جهد القريحة، تلخيص السيوطي، ضمن صون المنطق والكلام...، ص٢١٤ ـ ٢١٥ (ربط واضح بين نقد فكرة الماهية الثابتة وبناء الحد (التعريف) عليها). وانظر: النشار، مناهج البحث...، ص١٩٠ فما بعد، وانظر: عزمي إسلام، دراسات في المنطق، ص٣٠ ـ ٣١.

[٢٣١] ـ انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٦٦ ـ ١٦٧. ويقول ابن تيمية (موضحاً اعتقاده بوجود صلة بين مبحث الإلهيات وبين المنطق في الفلسفة)، لم يكن نقد المنطق «من همتي، لأن همتي كانت فيما كتبته عليهم من الإلهيات وتبين لي ان كثيراً مما ذكروه في المنطق هومن أصول فساد قولهم في الإلهيات»، جهد القريحة، السيوطي، صون المنطق والكلام، ص٢٠٢.

[٢٣٢] ـ ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٦٧. وانظر: جهد القريحة...، ص٢٤٢.

[٢٣٣] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٦٥.

[٢٣٤] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص٢٧٧، ٢٨٩.

[٢٣٥] ـ انظر: د. علي الوردي، منطق ابن خلدون...، ص٦٧ ـ ٦٨. وانظر أيضاً: المكي، د. عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون،مطابع رويال،الإسكندرية،١٩٧٠م،ص٣٩ ـ ٤٠.

[٢٣٦] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٧٠٦.

[٢٣٧] ـ انظر: حول أنواع الشك الثلاثة: الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة...،ص٣٠٠ ـ ٣٠٣.

[٢٣٨] ـ انظر: الغزالي، معيار العلم...، ص٢١٨. والنص لا يؤشر إجمالاً صريحاً لشكية السوفسطائية (كما مبين أعلاه) انما يستفاد منه ذلك، والمفيد هوربط الغزالي بين السفسطة،

والقول بتكافؤ الأدلة، وهوأحد صور الشكاك.

[٢٣٩] ـ الجاحظ، كتاب الحيوان، ج٦، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، منشورات محمد الدايه، ط٣، بيروت ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص٣٥ ـ ٣٦.

[٢٤٠] ـ المصدر السابق، ج٦، ص٣٥.

[٢٤١] ـ المصدر السابق، ج٦، ص٣٥.

[٢٤٢] ـ وانظر: البيجوري، شيخ الإسلام إبراهيم: شرح البيجوري على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، القسم الأول، تصحيح وتعليق: حسين عبد الرحيم مكي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص٣٤.

[٢٤٣] ـ القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص١١.

[٢٤٤] ـ الغزالي، أبوحامد: ميزان العمل، ص٤٠٩.

[٢٤٥] ـ انظر: تفصيل ذلك: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٢، الجزءان ٣ ـ ٤، ذي الحجة ١٤٠١هـ/ تشرين أول ١٩٨١م، ص٥٨٨ ـ ٥٨٩، ان الغزالي اعتبر الشك أول درجة في المعرفة التي تتدرج عبر درجات متصاعدة لتبلغ اليقين، وهذه الدرجات هي: الشك، الظن، الاعتقاد، اليقين. انظر: إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت، د. ت، ص٧٢ ـ ٧٣.

[٢٤٦] ـ انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية...، ص٣٥ مع التركيز على الهامش رقم (٤) في ص٣٥ ـ ٣٦. وانظر: خليف د. فتح الله مقدمة كتاب التوحيد، ص٢٦ فما بعد.

[٢٤٧] ـ ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل...، ج٤، ص٤١.

[٢٤٨] ـ انظر: الماتريدي، أبومنصور، محمد: كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م، ص١٠.

[٢٤٩] ـ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦١.

[٢٥٠] ـ الغزالي، ميزان العمل، ص٤٠٩.

[٢٥١] ـ خليف، د. فتح الله، مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص٢٦.

[٢٥٢] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص٨ (ارتيابية).

[٢٥٣] ـ انظر: النشار، مناهج البحث...، ص١١.

[٢٥٤] ـ انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، ج٦، ص٣٧. والجاحظ يمتنع عن ذكر اسمه علماً ان الجاحظ تحدث عن فرقة من أهل التجاهل (الشكاك). انظر: القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص٤٧.

[٢٥٥] ـ التوحيد، أبوحيان، المقابسات، ص٢٢٧ (في هذه الصفحة إشارات أخرى لوجود الشكية).

ملاحظة: لا ريب ان السوفسطائية والشكاك لم تصل آرائهم فحسب ـ عبر الترجمة ـ بل وصلت ردود فلاسفة اليونان عليهم أيضاً، كافلاطون وارسطو، ومثلما كانت السوفسطائية والشكية ذات سمعة سيئة في الفلسفة اليونانية، كذلك كان الحال في الفلسفة الإسلامية.

[٢٥٦] ـ انظر: محاورة أبي القاسم البلخي مع السوفسطائي التي يهزأ فيها البلخي من الأخيرة، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٨٩

[٢٥٧] ـ انظر: محاورة الجهم بن صفوان مع السمنية، عند عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م، ص٢٤٠. وانظر نفس المحاورة عند ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٤.

[٢٥٨] ـ الغزالي، معيار العلم، ص٢٤١.

[٢٥٩] ـ المصدر السابق.

[٢٦٠] ـ انظر: الايجي، المواقف، ص٢٦ ـ ٢٧.

[٢٦١] ـ شرح العقائد النسفية، ص٢٣.

[٢٦٢] ـ الغزالي، معيار العلم، ص٢٤١.

[٢٦٣] ـ الايجي، المواقف، ص١٢. وانظر نفس الحجة عند التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٢٥.

[٢٦٤] ـ المغْني، ج١٢، ص٤١. وقابل النص مع ما يرد على لسان ابن شبيب عند الماتريدي، التوحيد، ص١٥٣.

[٢٦٥] ـ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص١٠.

[٢٦٦] ـ عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص١٥١.

[٢٦٧] ـ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١٥.

[٢٦٨] ـ عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص١٥٢.

[٢٦٩] ـ المصدر السابق.

[٢٧٠] ـ ابن حزم، الإحكام في أصول...، ص١٥.

[٢٧١] ـ عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص١١٦.

[٢٧٢] ـ انظر: الفارابي، في جواب مسائل سئل عنها...، الثمرة المرضية، ص٩٦.

[٢٧٣] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٧ ـ ١٤٨. انظر للمزيد في الرد على الشكاك والدفاع عن العقل: الماتريدي، التوحيد، ص١٣٥ فما بعد، وص١٥٣ فما بعد. وانظر أيضاً: القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص٤١. فما بعد، وص٤٨ فما بعد، وص١٥٠ فما بعد، وانظر: البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة استانبول، ط١، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م، ص٦، ٧. وانظر: كتابه، الفرق بين الفرق، ص٣٤٦.وانظر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٢٣ فما بعد، وانظر: الجويني إمام الحرمين، البرهان، ص١١٣ فما بعد، وانظر أيضاً: ابن حزم الأندلسي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١٤ فما بعد. وانظر: الغزالي، معيار العلم، ص٢١٨. فما بعد، وانظر: الايجي، المواقف، ص٢٠ ـ ٢١. ودفاعه عن العقل، ص٢٦ ـ ٢٧. ونجد في عموم كتب الكلام باباً في الرد على السوفسطائية أوالشكاك أوبعنوان (إثبات العلم) أو(في الدفاع عن النظر).

[٢٧٤] ـ انظر: تلك الخصائص عند الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، ص٣٤١ فما بعد، وانظر أيضاً: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، المدخل إلى معاني الفلسفة، ص١٠٥.

[٢٧٥] ـ انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، علم الكلام أوفلسفة الدين (حضارة العراق)، ج٦، ص٢٥٣ فما بعد.

[٢٧٦] ـ ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٨٦٩.

[٢٧٧] ـ الايجي، المواقف، ص٢٩.

[٢٧٨] ـ المصدر السابق، ص١١.

[٢٧٩] ـ الجرجاني، التعريفات، ص٤٤، ويضيف الجرجاني «المبادئ هي التي لا تحتاج إلى البرهان»، ص٢٠٧، التعريفات أيضاً.

[٢٨٠] ـ الفارابي، مقالة في معاني العقل، الثمرة المرضية، ص ٤٠.

[٢٨١] ـ نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج٢، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥١م، ص٤٨.

[٢٨٢] ـ رايشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ت: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٩م، ص١٤٩.

[٢٨٣] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٩٥.

[٢٨٤] ـ ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٧٨٥.

[٢٨٥] ـ انظر: رأي الكندي في السببية... عند: الآلوسي،د.حسام،فلسفة الكندي...، ص٢٥-٢٦. وانظر: ربط الفارابي بين السببية والمعرفة، فصوص الحكم ـ الثمرة المرضية ـ ص٦٨. ويقول الفارابي: ان العلم اليقيني «هوعلم ما هوالشيء وسبب وجوده»، الفارابي، رسالة في أعضاء الإنسان، ضمن رسائل فلسفية...، تحقيق: بدوي، ص٤٤. وللمزيد حول السببية عند ابن رشد انظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية...، ص١٧٠ فما بعد، وعن مبدأ السببية عند المعتزلة انظر: نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة ج١، مطبعة دار نشر الثقافة، الأسكندرية، ١٩٥٠م، ص١٤٨ فما بعد، ص١٧٩ فما بعد.

[٢٨٦] ـ رينان، ابن رشد والرشدية، ص١١٢.

[٢٨٧] ـ وهذا ما لاحظه الفارابي، وهومن القائلين بمبدأ السببية. واضطر معه للقول بوجود أمور اتفاقية ليس لها أسباب معلومة، انظر: فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، الثمرة المرضية، ص١٠٦

[٢٨٨] ـ يقول الايجي: «قال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها». انظر: المواقف، ص١٤٨. وقال أيضاً: «ان المجرد لا وجود له «يقصد في العالم الخارجي عن: المواقف،ص ٦٠. ويقول ابن رشد» ان الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان «عن تهافت التهافت، ق٢، ص٤٨٣. ويقول سيف الدين الآمدي: «واما الكلي فعبارة عن معنى...» كتاب المبين، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٣١٨. ويقول التفتازاني: «لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي...» عن شرح العقائد النسفية، ص٥٧. وانظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٨٧. وقد اشتهر ابن تيمية بموقفه وتشديده على ان

الكليات موجودات ذهنية لا واقعية.

[٢٨٩] ـ انظر: الفارابي، عيون المسائل، الثمرة المرضية، ص٦٤. وانظر: ابن سينا، النفس (الشفاء) تحقيق: قنواتي وسعيد زايد، ص٢٠٧، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٥٣ فما بعد.

[٢٩٠] ـ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٥٣، ٢٥٤.

[٢٩١] ـ انظر: المحاورة حسب رواية الإمام أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، حققه وقدم له: محمد فهرشقفه، مكتبة ابن الهيثم، حماه، د. ت، ص٢٩ ـ ٣٠.

هوامش المبحث الثاني:

[٢٩٢] ـ استخدام لفظ المشاعر يرد كثيراً في كتب الفلاسفة والمتكلمين، انظر مثلاً: الايجي، المواقف، ص٢٣٥. وانظر: الفارابي، فصوص الحكم...، الثمرة المرضية، ص٧٣.

[٢٩٣] ـ انظر: الخوارزمي الكتاب، رسالة الحدود، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢١٢ ولاحظ هامش المحقق، والجواس جمع جاسة.

[٢٩٤] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص٦٥ (حاسة).

[٢٩٥] ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص٣٠٢.

[٢٩٦] ـ البغدادي، أصول الدين، ص٩.

[٢٩٧] ـ انظر: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٥، ولاحظ ص٥٦.

[٢٩٨] ـ انظر: نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص٢٩.

[٢٩٩] ـ انظر: البغدادي، أصول الدين، ص١٠. وانظر: رأي «عباد بن سليمان» عند الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٠ ـ ٣١.

[٣٠٠] ـ انظر: البغدادي، أصول الدين، ص١٠.

[٣٠١] ـ انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣١. وانظر: رأي الجاحظ ص٣٢ ـ ٣٣ المصدر نفسه.

[٣٠٢] ـ انظر: في المفكرين الذين تصوروا النفس جسماً مادياً، فتاح، د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية...، ص٩٩ فما بعد.

[٣٠٣] ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٠.

[٣٠٤] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠.

[٣٠٥] ـ التهانوي، كشاف...، ج٢، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

[٣٠٦] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٣.

[٣٠٧] ـ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٣١. ولاحظ ص٣٠.

[٣٠٨] ـ انظر: في عمل وخصائص الحواس، ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٤، ٥٥، ٥٦. وانظر: الايجي، المواقف، ص٢٣٥ فما بعد، والبغدادي، أصول الدين، ص٩، ١٠. وانظر: الشهرستاني، أبوالفتح محمد، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: الفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت، ص٣٥٠ فما بعد. وللمزيد انظر: الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٣ ـ ٧٤. وانظر أيضاً: ابن رشد، الحاس والمحسوس، تلخيص ابن رشد، ضمن نشرة كتاب ارسطوطاليس، في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٠م، ص١٩٢ فما بعد.

[٣٠٩] ـ انظر: ابن سينا، النفس، تحقيق: قنواني وسعيد زايد، ص١٠٢ ـ ١٠٣ فما بعد، وانظر: ابن رشد، تلخيص الحاس والمحسوس، ص٢٠١، وانظر: الايجي، المواقف، ص٢٣٥ فما بعد، وللمزيد انظر: معالجة الفارابي للرأيين، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، الثمرة المرضية، ص١٣ فما بعد.

[٣١٠] ـ الفارابي، الجمع...، الثمرة المرضية، ص٢٠.

[٣١١] ـ انظر: التفتازاني، شرح العقائد...، ص٢٩.

[٣١٢] ـ الجرجاني، التعريفات، ص١١.

[٣١٣] ـ مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣١.

[٣١٤] ـ انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج٢، ص٣٠٧.

[٣١٥] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٧.

[٣١٦] ـ انظر: نجاتي، محمد عثمان، الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦١م، ص٤٩.

[٣١٧] ـ ابن سينا والنفس البشرية، (جمع وتقديم: د. البير نصري نادر)، ص٥٥.

[٣١٨] ـ الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٣.

[٣١٩] ـ انظر: ابن رشد،تلخيص الحاس والمحسوس،ص١٩٥.وانظر:السطر الأخير،ص١٩٤.

[٣٢٠] ـ الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة...، ص٨١.

[٣٢١] ـ ابن سينا والنفس البشرية، ص٧٣.

[٣٢٢] ـ انظر: الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

[٣٢٣] ـ انظر:نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص١٦.

[٣٢٤] ـ انظر: ابن سينا، النفس ـ الشفاء، ص٥٧.

[٣٢٥] ـ المصدر السابق، ص٥٥.

[٣٢٦] ـ انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص١٠٦.

[٣٢٧] ـ الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٣.

[٣٢٨] ـ انظر: ابن رشد، تلخيص الحاس والمحسوس، ص٢٠٦.

[٣٢٩] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩.

[٣٣٠] ـ انظر: المغْني، ج١٢، ص١٦١.

[٣٣١] ـ ابن رشد، تلخيص الحاس والمحسوس...، ص٢٠٧

[٣٣٢] ـ انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

[٣٣٣] ـ انظر: البغدادي، أصول الدين...، ص١٠. وانظر أيضاً: الجويني، البرهان...، ص١٣٤. ويلاحظ ان الصوفية أنفسهم قد تأثروا بهذا الترتيب في عملهم على تعطيل الحواس أثناء الخلوة والذكر وغيره من أساليب الطريق الصوفي فالصوفي مجد الدين البغدادي في كتابه تحفة البررة، ينصح المريد بأن يعمل على «تعطيل حاسة البصر التي هي أقوى الحواس شغلاً وحاسة السمع التي هي تتلوها في الشغل» انظر: الكبرى، نجم الدين، كتاب فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق: د. فريتزماير، المانيا، ١٩٥٧م، ص٢٨٦.

ملاحظة: انظر اعتماد ترتيب الحواس على الشكل الأول في: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٤ ـ ٥٥. وانظر: الايجي، المواقف، ص٢٣٥ فما بعد.

[٣٣٤] ـ ابن رشد، تلخيص الحاس والمحسوس، ص١٩٢. ولاحظ ص١٩٣، حول الحواس الضرورية في حفظ حياة الحيوان.

[٣٣٥] ـ ابن سينا والنفس البشرية، ص٦٠.

[٣٣٦] ـ انظر: ابن سينا، النفس ـ الشفاء، ص٥٨.

[٣٣٧] ـ انظر: ترتيب الحواس بشكليه عند ارسطوفي: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، القاهرة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ص١٦٠ ـ ١٦١.

[٣٣٨] ـ انظر: نجاتي،محمد عثمان، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٧٩، ٨٠، ٨١ فما بعد.

[٣٣٩] ـ الجويني، البرهان،ص١٣٤.

[٣٤٠] ـ الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص٤٨.

[٣٤١] ـ انظر: نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٣٥.

[٣٤٢] ـ الرازي، فخر الدين، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٧٧. وانظر للمزيد: تلخيص الايجي لهذه النظرية في: المواقف، ص٢٣٨ فما بعد.

[٣٤٣] ـ الفارابي، فصوص ـ الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٤ ـ ويقول الايجي أيضاً: «وهذه القوى ـ المتخيلة ـ إذا استعملها العقل سميت مفكرة»، المواقف، ص٢٤٠. وانظر: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٩.

[٣٤٤] ـ دي. بور، تاريخ الفلسفة...، ص٢٦٠.

[٣٤٥] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص١٦٧.

[٣٤٦] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٩٥ فما بعد.

[٣٤٧] ـ انظر: الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٣ ـ ٧٤. وانظر: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٩.

[٣٤٨] ـ انظر: الفخر الرازي، كتاب النفس والروح...، ص٧٧. وانظر ملخص الايجي لنظرية المواقف، ص٢٣٨ فما بعد. وقد اقتبسنا نص الرازي فيما سبق من سطور المتن.

[٣٤٩] ـ انظر: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٩.

[٣٥٠] ـ انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٠، ٧١، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٣. ولاحظ نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

[٣٥١] ـ انظر: الفارابي، فصوص الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٣ ـ ٧٤.

[٣٥٢] ـ المصدر السابق، ص٧٣ ـ ٧٤.

[٣٥٣] ـ الفارابي، عيون المسائل، الثمرة المرضية...، ص٦٣.

[٣٥٤] ـ انظر:الفارابي،رسالة في أعضاءالحيوان..ضمن(رسائل فلسفية ـ بدوي)،ص٨١ ـ ٨٢.

[٣٥٥] ـ انظر: الايجي، المواقف، ص٢٣٨. وانظر أيضاً: التهانوي، ج٢، ص٣٠٤.

[٣٥٦] ـ انظر: عرض ابن سينا لهذه النظرية في: ابن سينا والنفس البشرية، ص٥٨ ـ ٥٩.

[٣٥٧] ـ انظر: نقد ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٨١٩، ولاحظ ص٨١٨.

[٣٥٨] ـ الفارابي، فصوص الحكم ـ الثمرة المرضية، ص٧٤.

[٣٥٩] ـ ان لفظ (الحس المشترك) كما ورد في المتن يدل على إحدى الحواس الباطنة ووظيفته قد تم شرحها في المتن، ولهذا يجب تمييزه عن مصطلح الحس المشترك Common Sense = المعارف العامة أوالشائعة وهومصطلح شاع في الفلسفة التجريبية الانكليزية، وعند جورج مور من المعاصرين الانكليز.

[٣٦٠] ـ الفارابي، فصوص الحكم ـ الثمرة المرضية، ص٧٥.

[٣٦١] ـ ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٨٣٨.

[٣٦٢] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة،ص ٨٨ وانظر: مقدمة المحقق، ص١٦. وانظر: إشارة دي بور إلى مكان التوسط للحواس الباطنة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٨٥ (عند الكندي) وص ٢٦٠ (عند ابن سينا).

[٣٦٣] ـ الفارابي، فصوص ـ الحكم، الثمرة المرضية، ص٧٦.

[٣٦٤] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٩٤.

[٣٦٥] ـ الفارابي، في جواب مسائل سئل عنها... ـ الثمرة المرضية، ص٩٧.

[٣٦٦] ـ انظر: ابن سينا، النفس...، ص٢٠٨. يقول ابن سينا: ان «القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال...، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها... على معنى ان مطالتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال. فان الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحوقبول الفيض، ص٢٠٨.

[٣٦٧] ـ دي. بور، تاريخ الفلسفة...، ص٢١٦.

[٣٦٨] ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج٢، ص٣٠٥.

[٣٦٩] ـ ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٧٥٢.

[٣٧٠] ـ انظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية...، ص٦٢ ـ ٦٣ فما بعد. وانظر: د.

محمود قاسم، في النفس والعقل...، ص١٢٤، ٢٧٥، ٢٧٧.

[٣٧١] ـ الجرجاني، التعريفات، ص ٢٧٠ (وجدانيات).

[٣٧٢] ـ الايجي، المواقف، ص١٤.

[٣٧٣] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٣.

[٣٧٤] ـ انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ق٢، ص٥٥٣.

[٣٧٥] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص٣٠٢.

[٣٧٦] ـ الايجي، المواقف، ص١٤٨.

[٣٧٧] ـ انظر: البغدادي، أبوالبركات، الكتاب المعتبر في الحكمة، ج٢،ص٤١٣ فما بعد.

[٣٧٨] ـ الفارابي، كتاب الجمع... ـ الثمرة المرضية، ص ٢٠.

[٣٧٩] ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص١٠٧.

[٣٨٠] ـ انظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٦٤.

[٣٨١] ـ انظر: ورود هذه العبارة عند الايجي، المواقف، ص١٦. والفخر الرازي،كتاب النفس والروح...، ص ٨٠ وانظر: الفارابي، كتاب الجمع... ـ الثمرة المرضية، ص ٢٠، وترد عند غيرهم.

[٣٨٢] ـ انظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية...، ص٦٤.

[٣٨٣] ـ ابن رشد، تلخيص الحاس والمحسوس...، ص٢٠٧.

[٣٨٤] ـ انظر: الفارابي، في جواب مسائل سئل عنها... ـ الثمرة المرضية، ص٩٦. وانظر مثل هذه النصوص الخاصة بالتجريد العقلي للمعرفة الحسية،ابن سينا،النفس،ص٥١-٥٢،ص١٩٧.

[٣٨٥] ـ ارسطوطاليس، في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م، ص٧٩.

[٣٨٦] ـ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٢٩.

[٣٨٧] ـ نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص١١.

[٣٨٨] ـ الرازي، فخر الدين، كتاب النفس والروح...، ص ٨٠.

[٣٨٩] ـ البغدادي، أصول الدين، ص٩.

[٣٩٠] ـ انظر: الجويني، البرهان، ص١٣٥. وانظر أيضاً: البغدادي، أصول الدين، ص ١٠.

[٣٩١] ـ الباقلاني، التمهيد، ص٩.

[٣٩٢] ـ القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص٥٨.

[٣٩٣] ـ نادر، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص٣٦.

[٣٩٤] ـ انظر: الايجي، المواقف، ص١٤.

[٣٩٥] ـ انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل...، ج١، ص٥، وانظر: الباقلاني، التمهيد، ص٩ ـ ١٠. حيث يذهب إلى ان العلم الضروري بالمعلوم يأتي من ستة طرق هي الحواس الخمس والضرب السادس هو(ضرورة تخترع في النفس ابتداءاً) أي البديهيات، ص٩ ـ ١٠، التمهيد.

[٣٩٦] ـ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٤٤.

[٣٩٧] ـ القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٢، ص١٦٣.

[٣٩٨] ـ الجويني، البرهان، ص١٣٦.

[٣٩٩] ـ ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٠٣.

[٤٠٠] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦٧٤.

[٤٠١] ـ الايجي، المواقف، ص٣٨.

[٤٠٢] ـ انظر: عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص٥١.

[٤٠٣] ـ الايجي،المواقف، ص٣٨. تعريف المجربات عند الجرجاني، التعريفات، ص٢١٣. وانظر: تعريف المجربات عند الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين ـ المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٣٤٢.

[٤٠٤] ـ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٩٤.

[٤٠٥] ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج٢، ص٣٠١. (يرد هذا النص في سياق مقارنة يعقدها التهانوي بين الحدسيات والتجريبيات).

[٤٠٦] ـ ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٠٢.

[٤٠٧] ـ انظر: ابن سينا، والنفس البشرية، ص٨٤ ـ ٨٥

[٤٠٨] ـ انظر: ابن سينا، النفس...، ص١٩٧.

[٤٠٩] ـ ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٠٢.

[٤١٠] ـ انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٩٥. وانظر: ص٩٤ (عن موقف ابن تيمية من مبدأ السببية).

[٤١١] ـ انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات...، ج٢، ص٣٠١.

[٤١٢] ـ انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ص٤٣٨.

[٤١٣] ـ انظر: البغدادي، أصول الدين، ص١٤.

[٤١٤] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥١٨.

[٤١٥] ـ راجع:خليل، د. ياسين، التجربة المختبرية في التراث العلمي العربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٧، ج٢، حزيران ١٩٨٦م، ص١٢١ ـ ١٥٠.

[٤١٦] ـ روزنتال، فرانتز، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ت: د. أنيس فريجة، دار الثقافة، بيروت ١٩٦١م، ص١٧٥.

[٤١٧] ـ الفخر الرازي، كتاب النفس والروح...، ص٧٩.

[٤١٨] ـ ابن حزم، الفصل...، ج٥، ص١٠٨.

[٤١٩] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٧٤.

[٤٢٠] ـ انظر: ورود هذه الآية الكريمة عند ابن حزم، الفصل...، ج٥، ص١٠٨ وعند ابن خلدون، المقدمة،، ج٢، ص٥١٩. وانظر: ص٥٢٠ ـ ٥٢١.

[٤٢١] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٥٧.

[٤٢٢] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٥٢١.

[٤٢٣] ابن حزم، الفصل ـ ج١، ص٥.

[٤٢٤] ـ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤. وانظر كتابه: أصول الدين، ص١٠ ـ ١١. ولاحظ محاورة الجهم بن صفوان مع السمنية حسب رواية الإمام أحمد بن حنبل في كتابه: الرد على الزنادقة والجهمية، ص٢٩ ـ ٣٠.

[٤٢٥] ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٠.

[٤٢٦] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٨.

[٤٢٧] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠.

[٤٢٨] ـ انظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص٧٥ ـ ٧٦. وانظر حول حجج القادحين في الحسيات: الايجي، المواقف، ص١٤ ـ ١٥.

[٤٢٩] ـ بخصوص هذا البرهان، انظر:

Ency, of Philosophy, The macmillan Company and the Free Press, New York, 1967, Vol. 4 Art: illusion, P: 130-133.

[٤٣٠] ـ زكريا، د. فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي...، ص٤٧.

[٤٣١] ـ انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبي الغيث المسجم في شرح لامية العجم، المطبعة الأزهرية المصرية، مصر ١٣٠٥هـ ج١، ص٨٦ ـ ٨٧ (بهامشه شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته المصري).

[٤٣٢] ـ انظر: نجاتي، محمد عثمان، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٧٣.

[٤٣٣] ـ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٢٤ ـ ٢٥.

[٤٣٤] ـ عبد الجبار القاضي، المغْني، ج١٢، ص١٦١.

[٤٣٥] ـ انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص١٥٤.

[٤٣٦] ـ انظر: زكريا، د. فؤاد، نظرية المعرفة...، ص٤٩.

[٤٣٧] ـ انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٢٩، ٤١، ٤٥، ويقول البغدادي في معرض رده على السمنية: ان العلم «بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة»، أصول الدين، ص١١.

[٤٣٨] ـ انظر: الفارابي، فصوص الحكم ـ الثمرة المرضية، ص٧٠ ـ ٧١.

[٤٣٩] ـ عبد الجبار، القاضي، المغْني، ج١٢، ص٤٥.

[٤٤٠] ـ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص١٥٤.

[٤٤١] ـ انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ٧١ ـ ٧٢، ولاحظ ص٧٠.

[٤٤٢] ـ انظر: نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص٣٢.

[٤٤٣] ـ انظر: نجاتي، محمد عثمان، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٧١.

[٤٤٤] ـ عبد الجبار، القاضي، المغْني، ج١٢، ص٤٥.

[٤٤٥] ـ المصدر السابق، ص٥٥ ـ ٥٦.

٤٤٦ـ انظر:نجاتي،الإدراك الحسي عندابن سينا،ص ١٧٢.(عن نص لابن سينا يورده المؤلف).

٤٤٧ـ انظر: ابن سينا، النفس...، ص ٥٤.

٤٤٨ـ انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٣٢.

٤٤٩ـ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل...، ج ١، ص ٨

٤٥٠ـ انظر: الجويني، البرهان، ص ١٣٢. وانظر أيضاً: الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص ٤٦.

٤٥١ـ انظر: ابن سينا والنفس البشرية، ص ٨٥ ولاحظ ابن سينا، النفس...، ص ١٩٧.

٤٥٢ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ٣٠٥.

٤٥٣ ـ رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١٤. وانظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤ فما بعد. ولاحظ ص ٩٠ فما بعد.

٤٥٤ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٢.

الفصل الثاني

المعرفة الصوفية

المبحث الأول

المعرفة عند الصوفية

١ـ تمهيد:

تبوأ موضوع المعرفة الصوفية مكانة ملحوظة في تاريخ الفلسفة قبل سقراط لاسيما عند الفيثاغورية بتأثير العقائد الاورفية وعند افلاطون فيما بعد. كما انها شغلت حيزاً معروفاً من اهتمامات أشهر الفلاسفة المعاصرين أمثال هنري برغسون ووليم جيمس.

وحينما يصرح الباحث المتخصص ـ نيكلسون بأن «التصوف ليس فلسفة، ولا علم لاهوت»[١]، فانه يقصد أساساً التأكيد على استقلال التجربة الصوفية عن العقل الفلسفي والتسليم الديني، إذ ان التصوف في حقيقة الأمر يرتبط في أحد طرفيه بالفلسفة وفي الطرف الآخر باللاهوت، ومن جهة الارتباط الأول فان أبرز عناصره هو موضوع «المعرفة الصوفية» الذي يسجل الصوفية من خلاله موقفاً استثنائياً في نظرية المعرفة، ويتحدد من خلاله موقفهم من مشكلة الوجود. وهو أكثر مواضيع التصوف أهمية لأنه غاية التصوف كله، وأحد أقدم تعاريف التصوف الإسلامي قام على أساس إبراز جانب المعرفة فيه، إذ يقول معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق[٢].

ان موضوع البحث لم يتحدد بفترة تاريخية معينة، ولكن أمام وجود أشكال متنوعة للتصوف عند فلاسفة الفيض، وعند الإشراقيين من مدرسة السهروردي الحلبي (ت ٥٨٧هـ) وعند فلاسفة المتصوفة المتأخرين مثل ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٧هـ) أمام تلك الأشكال.

التزم البحث المصادر الأساسية التي قام على أساسها التصوف وهي

أهم وأقدم المصادر مثل (اللمع، التعرف، الرسالة القشيرية، عوارف المعارف، بعض مؤلفات الغزالي)، مع إمكانية الاقتباس من غيرها بقدر ما يسهم في تثبيت سمات مشتركة للمعرفة الصوفية. علماً ان الموضوع عند أي من هؤلاء الأعلام جدير لوحده ببحث مستقل، فمثلاً ان ابن عربي - لوحده - يعد «مدرسة في التصوف الثيوسوفي»[٣].

ان البحث قام على أساس تحليل (التصوف) إلى وسيلة هي الطريق الصوفي وغاية هي المعرفة أو الكشف والمشاهدة، انطلاقاً من منهجية ابن خلدون الذي وجد «ان التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومشاهدة...»[٤] والتي أكدها عدد من الباحثين المتخصصين[٥]. لقد عرف في بحوث التصوف ان لفظ (المعرفة) اختص به المتصوفة للتعبير عن أذواقهم، وهنا يجدر التأكيد على ان ذلك لم يكن بإطلاق، بل تجد أحد المتصوفة قد عد اللفظ دالاً على المعرفة الحسية إذ يقول: «المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها والعلم علم الأشياء بحقائقها»[٦]. ومع هذا فان اللفظ كان هو السائد في مراجع التصوف ومصادره. ومن صعوبات البحث ان مؤلفات وأقوال المتصوفة تزخر بالرمز، والرمز من حيث هو رمز له قابلية لتأويلات شتى، لذا شدد المتخصصون على وجوب الحذر، فيقول عفيفي «كان لزاماً على الناظر في أقوال الصوفية ان يكون على حذر في فهمهما وتأويلها والحكم عليها، وإلا صرفها إلى غير معانيها»[٧] وقديماً أنشد أحد المتصوفة:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وان سكتوا هيهات منك اتصاله[٨].

٢ ـ نظرة تاريخية:

لم يظهر التصوف فجأة بلا مقدمات سبقته، حتى يقال انه صدى لمؤثرات خارجية، بل تطور عبر الزهد الصادر عن الكتاب والسنة إلى زهد

فيه سرف وتطرف ومغالاة كما هو الشأن عند النساك والجوعية والقراء والبكاؤون. والأخير كان «مقدمة اتجاه مهد بدوره وتطور إلى التصوف»[٩]. والفترة الزمنية التي شهدت تحول الزهد إلى التصوف تحدد مع نهاية المائة الثانية للهجرة كما يتفق أغلب الباحثين على هذا الأمر بالاستناد إلى القشيري[١٠] (ت ٤١٨هـ) وشواهد تاريخية أخرى.

وهذه هي نفس الفترة بإضافة مطلع القرن الثالث الهجري، التي ظهرت فيها الأقوال الأولى في المعرفة الصوفية، حتى ان مشاهير الزهاد من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) وداود الطائي (ت ١٦٥هـ) وغيرهما يتبوءون مكانة «وسطاً بين الزهد والمعرفة أو الثيوسوفيا»[١١]. ولقد كان معروف الكرخي وأبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) وذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) هم أول من تكلم في المعرفة، حتى قيل ان تصوف الكرخي «كان في جوهره وسيلة للمعرفة...»[١٢]. وهكذا تجد التلازم واضحاً بين تطور الزهد إلى تصوف وبين نشوء وظهور المعرفة الصوفية التي هي من أهم خصائص هذا التحول.

ولقد كان القرن الثالث الهجري باتفاق عموم الباحثين هو العصر الذهبي للتصوف بصفته مذهباً في المعرفة، حتى بلغ درجة عالية من الاكتمال على يد أعلامه المشهورين، «بحيث يمكن القول بأنهم لم يتركوا للصوفية من بعد إلا الإفاضة والتفسير»[١٣]، كما قال أحد الباحثين، ومع ان رأيه لا يخلو من مبالغة ظاهرة إلا انه يؤكد الحقيقة الثابتة عن دور ذلك العصر في بناء الموقف الصوفي في المعرفة، وبغية الوصول إلى نتيجة معينة من المهم تثبيت الحقائق الآتية:

١ ـ ان ظهور وتطور التصوف لم يكن قفزياً مفاجئاً، بل عبر تطور تدرجي طويل تداخلت فيه عوامل متعددة.

٢ ـ ان التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لثقافة معينة، وانما كل ثقافة روحية كبرى تقدم من التصوف الصورة التي تلائمها[١٤].

٣ ـ ان المذهب المعرفي للمتصوفة ظهر في بادئ أمره على شكل أقوال متناثرة ((مجردة عن الأدلة عارية عن الحجج...))[١٥]، غير ان نمو التصوف وبالعلاقة المتناقضة مع الاتجاهات المعرفية الأخرى جعل للمعرفة الصوفية أدلتها وحججها النظرية والشرعية.

ان كل الحقائق التي ذكرت أعلاه لا تبيح مصادرة التصوف باعتباره صدى لأثر أجنبي، كما يذهب عدد من المستشرقين بل يتطرف باحث عربي ليقول ان التصوف ((في أصله وفي لفظه ومعناه ومتقدمه ومتأخره استيراد أجنبي...))[١٦].

كما ان النشؤ التدرجي للمعرفة الصوفية لم يكن بمعزل عن تأثير الثقافات الأجنبية لاسيما الافلاطونية المحدثة والغنوص كما يتفق أشهر الباحثين أمثال اجنتس جولد زيهر، ورينولد الن نيكلسون، واسين بلاثيوس ود. أبو العلا عفيفي. ولكن معظم المستشرقين يذهبون إلى ان المعرفة الصوفية هي الترجمة العربية للغنوص اليوناني، ومستندهم ان ذا النون المصري والذي يعد عندهم المؤسس الأول لمذهب المعرفة الصوفية، الذي قسم أنواع المعارف إلى:

١ ـ معرفة نقلية لعامة المسلمين.

٢ ـ معرفة نظرية خاصة بالفلاسفة والعلماء.

٣ ـ معرفة خاصة بالمتصوفة الذين يرون الله سبحانه بقلوبهم[١٧].

قد عاش (ومعه أيضاً أبو سليمان الداراني) في مصر والشام، حيث النفوذ الفلسفي الواضح للافلاطونية المحدثة[١٨]، ولكن قد سبق الاثيني إلى الكلام في المعرفة صوفي مشهور هو معروف الكرخي ـ كما مر بنا ـ وكان

موطنه العراق، وإلى جانبه الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) الذي كانت له آراء معروفة في العقل والمعرفة وهو من أوائل المتصوفة وكان موطنه العراق أيضاً وله كتاب (الرعاية لحقوق الله) وهو من التآليف الأولى في التصوف. كما ان إبراهيم بن أدهم قد تكلم عن عقبات ست على السالك ان يجتازها ليصل إلى غايته، وهي تشبه المقامات فقال: «اعلم انك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات...»[١٩].

كل ما تقدم لا يقصد منه إنكار الأثر الافلاطوني المحدث والغنوصي، وانما نقض منهج التأثير والتأثر القائم على اعتبار الفكرة استعارة والذي تشبث به بعض المستشرقين[٢٠]، وهو منهج وحيد الجانب يتعامل مع الظواهر الروحية والفكرية وكأنها مواد مسجلة باسم ثقافة معينة، فالمنهج نفسه طبق على الفلسفة بل طبق أيضاً حتى على علم الكلام عند بعض المستشرقين.

ان ما ينطبق على التصوف وبضمنه المعرفة هو ان ثمة عوامل متعددة ـ مجتمعة ـ أنتجت هذه الظاهرة[٢١]. ويعزود. عرفان بداية المنهج إلى «التماس المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي، فأحال هذا التأويل المسرف... الصوفية إلى دائرة الغنوص الواسعة وإلى الفكر الافلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية ذات النزعة الروحية»[٢٢].

وفي أقوال هنري كوربان ـ وان كان يعمم المعرفة الصوفية على دوائر واسعة ـ ما يؤكد حقيقة النمو الداخلي للمعرفة الصوفية إذ يقول، لقد «توصل (ـ التصوف ـ) في تفاصيله إلى تنمية تقنية... روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم (العرفان)»[٢٣].

كما ان التصوف ـ عبر تطوره ـ أخرج متصوفة فلاسفة مثل ابن عربي وغيره، كان عنوان فلسفتهم الأشهر هو (وحدة الوجود)، التي حذر منها السراج والقشيري وغيرهما، إذ قالوا: ان الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة

بلا جمع تعطيل، وقصدوا بذلك التأكيد على عدم الخروج بتعميمات فلسفية لحالة الصوفي الشعورية في درجة الجمع أو الفناء وأكد الغزالي على هذا إذ صرح بأن محاولة التعبير لغة أو لفظاً عن المقام النهائي للعارف يؤدي إلى خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه فـ «يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ»[٢٤]. ولهذا قيل بأن فلسفة المتصوفة ناتجة عن محاولة العقل النظري، لتفسير التجربة الصوفية الشعورية الوجدانية[٢٥]، وهو ما يذكرنا ـ برأي برتراند رسل الذي قال ـ مع اختلاف في المقاصد والغايات في معرض كلامه عن فلسفة افلوطين: تتولد النظريات الميتافيزيقية عن الغبطة أو الحزن إذا صحبهما التفكير في الكون...»[٢٦].

ان الصلة بين التصوف والفلسفة ـ تاريخاً ـ لم تكن حادة التناقض، والسبب الرئيس في هذا هو الدور الذي لعبته نظرية الاتصال عند فلاسفة الفيض منذ الفارابي حيث ظهر عندهم نزوع صوفي في تفسير مصادر المعرفة[٢٧].

وثمة حكاية توضح إلى حد كبير هذا التواصل بين التصوف وفلاسفة الفيض؛ إذ لما سئل ابن سينا عن رأيه في صديقه الصوفي قال: «ما أعرفه يراه» ولما سئل الصوفي عن رأيه بصديقه الفيلسوف اجاب: «ما اراه يعرفه»[٢٨] ، ومع هذا فليس الأمر كذلك مع ابن رشد الفيلسوف العقلي وهو من نقاد المعرفة الصوفية، إذ يخبرنا ابن عربي ان ابن رشد سأله مرة مستفسراً ومستذكراً: هل ما عنده من معارف يتطابق مع نتائج الكشف الصوفي، فأجابه ابن عربي بـ (نعم لا)[٢٩].

وهكذا أصبح اتفاق المتصوفة مع ابن سينا الفيضي ذي النزعة الإشراقية تضاداً مع ابن رشد العقلي ذي النزعة النقدية. ولكن اشراقية السهروردي

الحلبي التي كان للفلاسفة تأثير واضح فيها كما يقرر أبو ريان: «تأثير الفارابي وابن سينا واضح كل الوضوح في كتابات السهروردي...»[٣٠]، والذي كان للتصوف العملي أثره الواضح فيها أيضاً[٣١].

يمكن ان تعد هذه الإشراقية ومن زاوية الصلة التاريخية بين التصوف والفلسفة ـ مظهراً واضحاً للاتصال بين التصوف العملي والنزوع الصوفي في الفلسفة الفيضية وبالتحديد في موضوع مصادر المعرفة التي يعد الإشراق أحد أشكال المعرفة الصوفية، حتى ان أبا ريان يقول: «أما الذوق الصوفي فهو الإشراق وهو الفيض وهو العرفان...»[٣٢] معبراً عن وحدة المصدر المعرفي الممثل في الإلهام. وهكذا تكون اشراقية السهروردي الحلبي منضوية في دائرة التصوف الفلسفي أكثر من إشراقية ابن سينا التي تمثل نزوعاً صوفياً في شخصيته التي «تنتسب إلى محيط الفلسفة أكثر من انتسابها إلى المحيط التصوفي»[٣٣].

ان التصوف ازدهر بصفته مذهباً في المعرفة، وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري ـ التآليف الأولى للمتصوفة[٣٤]، مثل تأليف الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) وأبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) وغيرهما.

كما ان انحطاط التصوف في العصور المتأخرة وتحوله إلى حالات من الطفيلية والتسول ارتبط ـ كما يقول رينولد نيكلسون ـ بصوفية «أساءوا إلى التصوف وكرامته...، وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة»[٣٥].

وهكذا يكون ازدهار التصوف وانحطاطه متعلقاً بالأهمية التي يعطيها طلاب التصوف لموضوع المعرفة أو التجربة الصوفية بطابعها الذاتي الشديد الفردانية.

تبقى قضية غاية في التعقيد وهي العلاقة بين التصوف ـ والشرع، وهي

لا تتعلق بموضوع بحثنا كثيراً، إلا انه تجدر الإشارة إلى حقيقة مهمة تدخل في موضوع تقويم التصوف بصفته مذهباً في المعرفة، باعتباره اتجاهاً عاماً إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام مع إخراجه من قائمة الفرق والمذاهب. وهي ان التصوف بصفته مذهباً في المعرفة، إلى جانب الطابع الفردي الوجداني للتجربة الصوفية لا يجعل التصوف ضمن قائمة الفرق والمذاهب، وقد دعم بعض الباحثين هذه الحقيقة، إذ يقول الطنجي: «لم يعرف ـ التصوف ـ في تاريخه الطويل بين المسلمين، خاضعاً للمذاهب الفقهية»[٣٦] كما «وليست الصوفية فرقة، ولم يكن لهم مذهب مرسوم في العقائد»[٣٧].

ومع ان المتصوفة قاموا بجهود كبيرة في التأويل الرمزي، إلا انهم في هذا قاموا بما قام به بعض الفلاسفة[٣٨] من محاولة لإسباغ الشرعية على مقاصدهم حتى لا تتعارض مع الشرع، ونتج عن هذا منهج في التأويل الرمزي الإشاري منذ أيام السلمي صاحب حقائق التفسير وحتى ابن عربي الذي وضع تأويلاً صوفياً للنص الشرعي خالف فيه جميع التفاسير الأخرى واعتبر فيه ألفاظ القرآن الكريم رموزاً.

ولكن كان من حسن حظ التصوف ان يلتمس الغزالي فيه اليقين بعد رحلته الطويلة في الفكر فنهض الغزالي بجهده لحل إشكالات العلاقة بين المتصوفة والشرع حتى قال أحد الباحثين: «كان الغزالي أول من جل مشكلة الظاهر والباطن...»[٣٩] وفي موضوع المعرفة الإلهامية، قدم الغزالي عدداً من الشواهد الشرعية أدلة على صحة وشرعية المعرفة الصوفية[٤٠].

٣ ـ نقد العقل:

اشتهر عن الصوفية تقسيمهم المعرفة إلى درجات ثلاث هي: علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين ـ وهي ألفاظ مستمدة من القرآن الكريم[٤١]،

أدناها علم اليقين، وهو ما يكون عن طريق النظر والاستدلال، وأرقاها حق اليقين «وهو ان يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان»[٤٢]، حسب تعبير الجنيد، وعين اليقين هو درجة دنيا ضمن المعرفة الصوفية، وهذا واضح في قولهم: «علم اليقين حال التفرقة، وعين اليقين حال الجمع، وحق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد»[٤٣]، وبالتالي فان الفرق الأساس هو بين علم اليقين القائم على النظر والاستدلال أو بلغة أخرى ما يقوم على قسمة الذات والموضوع (= حال التفرقة)، وبين حق اليقين ـ وعين اليقين درجة أدنى منه ـ ضمن المعرفة الصوفية القائمة على المباشرة وإلغاء التفرقة في مقام الجمع وجمع الجمع.

ان المعرفة الصوفية تقلب مبدأ الاستدلال العقلي الذي يقوم على الاستدلال بالكون على المكون من خلال الاتصال الصوفي المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة فالصوفي هو من اهتدى «إلى المكون، ثم عرف الكون بالمكون»[٤٤]، لذا تجد الصوفي يتجاوز مناهج النقل والعقل معاً. إذ عندهم الناس «اما أصحاب النقل والأثر، وأما أرباب العقل والفكر... (ـ والمتصوفة ـ) ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور،...، فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال»[٤٥]. ولكن هل يخلو العقل تماماً من إمكان معرفة المطلق القديم؟

ان الصوفي لا يرى في مسألة الوجود مشكلة فلسفية، وهو يدين العقل، لأن العقل لا يعطينا شاء أم أبى سوى التنزيه المطلق الذي يفضي إلى التعطيل فيجعل من الألوهية مبدأ ميتافيزيقيا مجرداً من الفاعلية المطلقة ومحكوم بأداء فعل معين أو أفعال محددة. ومن أدلة المذهب العقلي مثلاً، حجة تسلسل العلل إلى علة نهائية أولى، وهذه الحجة يرفضها الصوفية ويصفها ابن عربي على لسان الحلاج بأنها «قولة جاهل»[٤٦]. ويوضح ابن

عربي النقد الصوفي للعقل في قوله: ان العقول «تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات»[٤٧] ذلك انه للعقول «حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري»[٤٨].

ان العقل يستدل على وجود الحق سبحانه، لكنه لا يستطيع إخضاع الوجود الإلهي لمنطقه وأحكامه ومقولاته، ولأن العقل يتجاوز حدوده فتراه يقيد الفاعلية الإلهية بالسلوب الوصفية التي يقيد المطلق بها، فيعود مجرداً من إمكاناته المطلقة. وهذا ما كان حاضراً في وعي أعلام الصوفية الأوائل، إذ يقول النووي: «العقل عاجز، ولا يدل إلا على عاجز مثله»[٤٩]، كما ان العقل لا يستطيع ان يتجاوز حدود المحدثات ـ أو عالم الحدوث والتغير ـ لذا فهو لا يستطيع حل مشكلة صلة الله تعالى بالعالم دون ان يضفي على الذات الإلهية صفة من صفات الحدوث «لأنه (ـ العقل ـ) محدث، والمحدث لا يدل إلا على مثله»[٥٠].

لذا رفض الصوفية منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين، وقال أحدهم: «كيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير؟!»[٥١]. وبهذا تقرر عند الصوفية ان الدليل على الله سبحانه هو الله وحده، وان «المعتزلة نزهوا الله تعالى من حيث العقل فأخطأوا...»[٥٢].

ان أعلام المتصوفة إذ يقررون محدودية العقل في المعرفة، فهم في هذا لا يصدرون عن نقص في تحصيل الثقافة العقلية، ولا عن ضعف في معرفة أساليب التفكير المنهجي المنطقي[٥٣]، وانما عن تجربة روحية أوصلتهم إلى تقرير عجز المذهب العقلي في إعطاء حل حاسم لمشكلة الوجود، وخير نموذج لما تقدم هو أبو حامد الغزالي الذي صرح: «... اني لما فرغت من علم الفلسفة، وتحصيله،...، وتزييف ما يزيف منه، علمت ان

ذلك غير واف بكمال الغرض، وان العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات»[٥٤]. وهذا ما ينطبق على أعلام المتصوفة الآخرين، وليس في الأمر غرابة، إذ ان السراج في واحد من أقدم المراجع العربية عن التصوف يقول: «علم الحقائق ثمرة العلوم كلها، ونهاية جميع العلوم»[٥٥].

ان محدودية العقل ـ عند المتصوفة ـ ترتبط بفكرتهم عن التوحيد، فهم كما يؤكد نيكلسون «اعتبروا التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها»[٥٦]، إذ انهم اعتبروا إخضاع آحدية الوجود الإلهي للعقل فيه إخلال بالتوحيد، وتجد هذا واضحاً فيما قاله الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ): ان من أركان التوحيد، وهي سبعة: «... تنزيه القديم عن إدراك المحدث له،...، وتبرئته عن القياس»[٥٧]، فأصبح القول بعجز العقل جزءاً من المبدأ الصوفي في ـ التوحيد الخالص ـ وذلك ـ حسب مذهبهم ـ لأن العقل باعتباره أداة في المعرفة يقوم على قسمة الذات والموضوع، وفي ذلك ثنائية يصبح معها التوحيد تقريراً للذات الموحدة وليس حقيقة القديم سبحانه كما هي، وفي هذا إخلال بجوهر التوحيد، لذا «ينسب الصوفي كل معرفة بالله إلى الله نفسه، لأن الله تعالى هو الذي يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والاثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف»[٥٨]، إضافة إلى ان ما يقرره العقل «هو مبدأ ميتافيزيقي وليس إلها على الحقيقة»[٥٩]، كما يقول د. عفيفي. وفي أقوال الشبلي (ت ٣٣٤هـ) ما يلخص مبدأهم في التوحيد الذي لا يتحقق إلا في مقام الفناء الصوفي، وبإلغاء الإحساس بالتفرقة، إذ يعتقد ان «... من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن،...، وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم»[٦٠].

أي ان العقل في أقصى طاقته المعرفية ينتج صورة محدثة مصنوعة لا تمثل أحدية القديم كما هو ـ لذا وجدوا ان التوحيد الحقيقي هو في معرفة تلغي أصالة المسافة بين الإنسان وربه سبحانه، حيث يتأحد الذات والموضوع، العارف والمعروف، فتتأكد الأحدية الإلهية حقاً وفعلاً ـ حسب رأيهم.

ويمكن تبويب وتلخيص أسباب عجز العقل عن معرفة الحقائق المطلقة على ما يراه الصوفية على النحو الآتي:

١ ـ ان الحواس هي مصادر المعرفة العقلية، والذوات الروحانية غير محسوسة، فمن أين يتأتى للعقل ان يدرك ما لا يحس، وهو في تجريده للمعقولات يعتمد المحسوسات. يقول أحد شراح أقوال ابن عربي «العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين»[٦١]، وكما يقول ابن عربي نفسه: «فلم تبرح هذه القوة (ـ قوة الفكر ـ) كيفما كان إدراكها عن الحس البتة. وقد بطل تعلق الحس بالله ـ سبحانه ـ عندنا»[٦٢].

٢ ـ ليس ثمة دليل حاسم يدعونا لأن نوافق الآخرين على ان العقل ومعه الحواس الخمس هي الوسائل النهائية للمعرفة، وبالتالي «فكل ما (لا) تقبل عقولهم فذلك باطل»[٦٣]، أو كما يقول الغزالي «فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل، فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته!»[٦٤]، بل يحسم الغزالي تساؤله هذا بقوله: «ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أخر، العقل معزول عنها»[٦٥].

٣ ـ العقل لا يعطي يقيناً، لأنه يولد متناقضات «فأصحاب العقول... ما اجتمعوا على شيء»[٦٦]، «ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر ان

يسكن أو يستريح، ولاسيما في معرفة الله تعالى))[٦٧]، أي بعبارة أخرى ان العقل لايحسم التناقض بين الآراء العقلية المتضادة لان((الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له))[٦٨].

٤ ـ العقل جزء من الإنسان المخلوق المحدث، وهو محدث مثله و((لا يعرف القديمَ المحدثُ الفاني))[٦٩]، كما ان هذا المحدث خاضع لشروط الزمان والمكان وبالنتيجة ((كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له...، أم كيف يكون مكيفاً من كيف الكيف، أم كيف يكون محيثاً من حيث الحيث فسماه حيثاً))[٧٠]. ويضيف الجنيد إلى ما قاله النووي (ت ٢٩٥هـ) من قائمة أسباب عجز العقل:((لأن المخلوق مسبوق،والمسبوق،غير محيط بالسابق))[٧١].

٥ ـ ان الصلة بين الخلق والحق سبحانه تتصف عندهم بالمحبة الإلهية و((المحبة ليست من تعليم الخلق، انما هي من مواهب الحق))[٧٢]، ويفسر السهروردي ذلك عبر قوله: ((فالجمال الأزلي الإلهي منكشف للأرواح غير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم، لأن العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله سبحانه إلا إلى مجرد الوجود))[٧٣].

٦ ـ ولقد وجد المتصوفة دليلاً شرعياً فيما تأولوه من لفظ القلب في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (قّ: من الآية٣٧) ليؤكدوا ان المقصود بها هو(صاحب القلب في الحقيقة)[٧٤]،يقول ابن عربي: ان الله سبحانه قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ((ولم يقل لمن كان له عقل، فان العقل قيد...))[٧٥].

وتجدر الإشارة إلى ان أعلام المتصوفة لم ينكروا ان يكون العقل أداة لمعرفة العالم الخارجي المحسوس ولكنهم أكدوا انه محدود بمعرفة عالم الحس كما مر بنا وان الصوفي في حاجة للمعارف العقلية لتشكيل الإطار الخارجي للمعرفة الصوفية ((فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب،

وان كان محتاجاً إليها...»[٧٦]، وقد أدركوا ان حججهم لا تجدي كثيراً مع من لا يسلم بغير وجود العالم المحسوس، لذا تجد السراج لا يرفض الحجج العقلية ضد هؤلاء، إذ يقول: «علم القياس والنظر... وهو علم الجدل وإثبات الحجة على أهل البدع والضلالة»[٧٧]، ويصف الغزالي المتكلمين بأنهم «حراس هذا القشر (ـ كلمة التوحيد ـ) عن تشويش المبتدعة»[٧٨]. وفي إطار الفلسفة الصوفية فان الإشراقي «في حاجة إلى دراسة الفلسفة للدفاع عن موقفه»[٧٩].

على أية حال فقد انتهى الصوفية ـ شأنهم في ذلك شأن رواد التجربة الروحية في كل آن وزمان ـ إلى القول بأن البصيرة الكاشفة بوسعها ان تدرك وفي لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه[٨٠]. وقد استفاد الصوفية من اختلاف المتكلمين في محل العقل في الجسم الإنساني أهو القلب أم الدماغ؟ ليقرروا ان «اختلافهم في ذلك لعدم استقرار العقل على نسق واحد، وانجذابه إلى البار تارة وإلى العاق أخرى...، فإذا رؤي في تدبير العاق قيل مسكنه الدماغ، وإذا رؤي في تدبير البار قيل مسكنه القلب»[٨١]، وبهذا يكون (العقل) الذي محله (القلب) ليس أداة للنظر والاستدلال وانما «لسان الروح وترجمان البصيرة»[٨٢]، وينسجم مع ذلك قولهم: «العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة»[٨٣]، وقولهم أيضاً «للعقل ألف اسم ولكل اسم منه ألف اسم وأول كل اسم منه ترك الدنيا»[٨٤].

وهكذا يصبح العقل بمعناه الإيجابي ـ عندهم ـ أداة لتثبيت الصوفي في طريقه وتجربته وليس للنظر والاستدلال، بل ولإعلان عجز العقل عن إدراك ما يدرك عن طريق التجربة الصوفية فان «من لم يحترز بعقله، من عقله، لعقله، هلك بعقله»[٨٥]، وان «العقل ما يبعدك عن مواطن الشبهات»[٨٦].

وبهذا يشكل (العقل) الإطار الخارجي الواقي للمعرفة التي «تأتي من

وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود»[٨٧]، أي المعرفة الصوفية التي مصدرها الإلهام (= عين الجود)، وتستلزم بذل المجهود الذي لا يعني سوى سلوك طريق تصفية النفس وتهيئة القلب بجلوه كما تجلى المرآة، لكي يكون مهبطاً للمعارف الذوقية الكشفية. إذ «ان أصل المعرفة موهبة»[٨٨]. ولتأكيد هذا المفهوم الإيجابي (للعقل) الذي يقصي وظيفته الأساسية في النظر والاستدلال، فقد استفاد بعض المتصوفة[٨٩] من تعريف المحاسبي للعقل بأنه: غريزة لا تنطوي على مبادئ عقلية يقينية اصطلح عليها المتكلمون بـ العلوم الضرورية أو بعض العلوم الضرورية[٩٠] ـ فيصبح (العقل) ـ «وكأنه نور يقذف في القلب»[٩١]، أو ما سبق من نص ورد للسهروردي من ان (العقل) يصبح لسان الروح أو ترجمان البصيرة ـ التي هي أداة المعرفة الذوقية.

٣ ـ مصطلحات معرفية:

يستخدم المتصوفة مصطلحات ـ القلب والروح والسر ـ للدلالة على أداة المعرفة الكشفية، ويوضح غموضها ما قاله باحث متخصص، اننا سنضرب «في أعماق اللجة، ان نحن عرضنا لمناقشة هذه المصطلحات، وصلة كل منها بغيره»[٩٢]، ومع هذا فقد حاول ذلك الباحث وغيره من الباحثين تقديم إيضاح لمقاصد الصوفية من هذه المصطلحات التي لا تخضع لإدراك العقل شأنها شأن المعرفة التي تؤديها.

وهناك مصطلح آخر هو النفس، وجدت من الضروري إضافته لما له من علاقة مباشرة بالمعرفة الصوفية، وطريق (التطهر) المؤدي إليها، ولأجل الوصول إلى إيضاح مقاصدهم من هذه المصطلحات، فخير مدخل لذلك هو التطرق وباختصار إلى نظرة الصوفية للإنسان.

يذهب الصوفية ـ وهم في هذا يلتقون مع الأفلاطونية ـ إلى ان في

الإنسان قوتين، الأولى تشده إلى أعلى حيث الحقائق المطلقة، والثانية تجذبه إلى أسفل إلى عالم الزوال والتغير، ويقول عمر السهروردي قاصداً ذلك المعنى: «الروح الإنساني العلوي السماوي من عالم الأمر، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق»[٩٣]، وتجد مثل هذا في اللمع «الروح روحان: روح به حياة الخلق، وروح به ضياء القلب»[٩٤].

وإذن فان الروح العلوي ورد من عالم الأمر الذي ينتمي إليه أصالة ـ ويستخدم السهروردي كلمة ـ ورود ـ التي تقابل ـ هبوط الروح ـ عند الافلاطونية، يقول السهروردي: «... ولورود الروح الإنساني العلوي على هذا الروح...»[٩٥]، الحيواني صار الجوهر الإنساني محلاً للنطق والإلهام، وهي في شوق للعودة، أو الاتصال بموطنها الأصلي، لذا فان لهذه الأرواح المودعة في الأجسام «ترق في حال النوم، ومفارقة للبدن، ثم رجوع إليه»[٩٦]، وهذا كله يقوم على أساس أسبقية الروح على البدن التي اعتقد بها المتصوفة[٩٧]، فمنهم الذين قالوا بوجود روح قديمة في الإنسان إلى جانب نفسه المخلوقة، ومنهم الذين رفضوا ذلك وقالوا ـ التزاماً بالشرع ـ بخلق الأرواح ولكن مع ذلك قالوا بأن خلقها سابق على خلق البدن وبقوا ضمن السياق العام لأسبقية الروح على البدن، ومن أقوالهم «خلق الله الأرواح قبل الأجساد»[٩٨].

وعلى أساس تلك الأسبقية يتأسس المبدأ الصوفي في وجود إمكان معرفي فوق طبيعي عند الإنسان في حال القوة، ولا ينتقل إلى الفعل والتحقق إلا بالتزام الطريق الصوفي وتطهير القلب تماماً. وأساس هذا الإمكان المعرفي هو ان الروح العلوي هو من عالم الأنوار الإلهية، ولو استطاع الإنسان ان يقطع صلته باشتراطات النفس الحيوانية والبدن، لتمكن ان يستعيد صلته بذلك العالم فيغدوا مهبطاً للإلهام والكشف، والشعور

بذلك يشكل جوهر الاغتراب الصوفي، حيث يجد الصوفي نفسه ملقى في عالم ليس عالمه ومفارقاً لعالمه الأصلي. وان العائق الذي يحول دون حصول هذه المعارف، هو (الروح الحيواني) أو (النفس) و«يراد به المعنى المجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان... وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف»[٩٩]. ولأن صلة النفس لا تنفك بالبدن فهي تمثل غرائزه وشهواته، لذا اعتقد بعض الباحثين ان النفس تكاد تطابق معنى الجسد عند المتصوفة[١٠٠]، وعلى أية حال فان النفس تمثل انشداد الإنسان إلى عالم الحس والزوال، لذا يقول الصوفي: «... النفس أعظم حجاب...»[١٠١]، وبالتالي فان وظيفة قواعد التنظيم والتسليك الصوفي، كسر وقهر هذه النفس لإزالة الحجاب بينه وبين عالم الكشف والإلهام «فكلما يدفن العبد نفسه أرضاً أرضاً، سما قلبه سماء سماء...»[١٠٢]. أما القلب فهو يشكل عنصر التقاء الروح والنفس ـ عند عمر السهروردي القائل: «وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره نفساً، وتكون من سكون الروح إلى النفس القلب...»[١٠٣]. فالقلب بقدر صلته بالروح العلوي فهو أداة ومهبط الإلهام الصوفي، وبقدر صلته بالنفس فانه تعلوه الكدورات نتيجة الآثام والشهوات والمعاصي التي مصدرها النفس مما يحجب عنه الرؤية الصوفية، واشتهر عند الصوفية تشبيه هذه الكدورات بالصدأ والغبار الذي يعلو المرآة (= القلب) مما لا تتمكن معه على عكس الصور، وبقدر جلاء القلب وصفائه وإزالة تأثير النفس عليه فانه يصبح مرآة العارف، لذا قالوا: «للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلى له مولاه»[١٠٤]، أو كما يوضح الغزالي «لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها»[١٠٥]. يقول نيكلسون: القلب «وان اتصل على نحو غامض بسميه الجسد، ليس شيئاً من لحم ودم. وطبيعته عقلية، أكثر منها عاطفية، على

نقيض كلمة (Heart) في الانجليزية»[١٠٦]، وهذا الغموض في الصلة: بين القلب ـ أداة المعرفة، والقلب ـ العضو الفسلجي، والذي أشار إليه أكثر من باحث، قد أشار إليه الغزالي قبلاً في قوله: القلب «هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق،...، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته»[١٠٧]، ولكن الغزالي رغم امتناعه عن شرح وجه العلاقة لأسباب يذكرها، إلا انه يشبه تلك العلاقة بتعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات[١٠٨] ويشير أيضاً وبشكل عرضي إلى ان العلاقة بين هذه اللطيفة وبين القلب الجسدي «... وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها...»[١٠٩]، يشاركه السهروردي، ففي سياق كلامه يصرح «وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية،...»[١١٠]، ويؤكد ذلك صوفي آخر في قوله: «القلب مضغة لحم، والمراد ما فيها»[١١١]، وهكذا يصير القلب الجسدي وكأنه حامل أو محل قلب ـ الكشف والإلهام الصوفي، وفي ذلك ما يلقي ضوءاً على تلك العلاقة الغامضة بينهما والتي أشار إليها الصوفية وبعض الباحثين.

وترى عند الصوفية ألفاظ أخرى مثل: السر وعين القلب والبصيرة، وغيرها من الألفاظ التي تدل على أداة المعرفة الصوفية، وقد ميز بعض المتصوفة بين تلك المصطلحات منطلقين من تجربتهم الفردية وثقافتهم الخاصة مما أنتج اختلافاً في استخدام هذه الألفاظ، ومن أقوالهم «المشاهدة للقلوب، والمكاشفة للأسرار، والمعاينة للبصائر»[١١٢]، وأيضاً: الأسرار «محل المشاهدة، كما ان الأرواح محل المحبة، والقلوب محل للمعارف»[١١٣]، وقال القشيري: «وعند القوم... السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب»[١١٤]، «وقالوا: السر محل المشاهدة والروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة»[١١٥]، ومثل هذا كثير، ولكن اللفظ الذي يكثر

تردده عندهم هو (القلب) حتى أصبح مصطلحاً جامعاً لكل تلك الألفاظ المترادفة باعتراف الصوفية أنفسهم، إذ يقول أحدهم: «ان اسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها»[116]، وعند الكلاباذي مثل ذلك «والباطن شيء واحد، وهو القلب والظاهر أشياء مختلفة»[117].

وتعليقاً على اختلاف الألفاظ قيل: «والظاهر انها أسماء لحقيقة واحدة وهي اللطيفة الإنسانية، لكنها تختلف باعتبارات مختلفة»[118]، وهكذا يصبح لفظ (القلب) هو الدال على أداة المعرفة الصوفية كاسم جامع إلى جانب الروح، ومن الناحية المعرفية لا يمكن التمييز بين القلب والروح كما يقول نيكلسون: «وأما القلب والروح ـ... ـ فهما الأداتان الروحيتان في حياة الصوفي وان كنا لا نستطيع ان نميز أحدهما من الآخر تمييزاً واضحاً»[119]، علماً انه قد مر بنا إشارات السهروردي إلى علاقة القلب بالروح والنفس.

أما المطالبة بتحديد واضح ـ يفهمه العقل ـ لمعنى (القلب)، فان المتصوفة أنفسهم لم يوصلوا للآخرين مثل هذا، بل أحدهم يشكو «... الناس يقولون القلب! القلب! وانا أحب ان أرى رجلاً يصف لي، ايش القلب، وكيف القلب، فلا أرى»[120]. وكل ما يمكن قوله هو ان القلب يعرف ما يعجز العقل عن معرفته، وينقل د. عفيفي[121] ـ مصطلحاً أجنبياً يراد منه التعبير عن (الحاسة) الصوفية، إذ يصفونها بأنها ـ الحاسة المتعالية الكونية ـ Cosmic Transcendental sense ـ، وهي حاسة لم يخبر عن وجودها إلا أصحاب التجربة الصوفية، وهي متعالية عن وعي العقل وإدراك الحواس الخمس، وهي كونية لأنها تدرك الحقائق الكونية المطلقة، «وهي وان كانت موجودة في كل إنسان بالقوة، فانها لا توجد في كل إنسان بالفعل»[122]، انما يتحقق استخدامها لمن قطع الطريق الصوفي وأصبح مهبطاً للإلهام وأنوار المعارف.

وهكـذا يحـدد المتصـوفة نظـرتهم للإنسـان ومكـوناته، متأثـرين بالافلاطونية[١٢٣]، ونظرتها إلى الإنسان. ان الأساس النظري للمعرفة الصوفية قائم على فكرة الوجود السابق للروح على البدن وقد «اعتمد الصوفية عموماً فكرة الوجود السابق للروح على البدن، فكان لها في فكرهم وتراثهم أثر واضح»[١٢٤]، وبالنتيجة فان الروح تستمد إمكانها المعرفي الإلهامي من صلتها السابقة بعالم الأنوار والإشراق والحقائق الكاملة، وتحقيق هذا الإمكان بمحاولة الصوفي الابتعاد عن عالم البدن والحس، فالروح حسب المبدأ الصوفي «حبيسة في البدن وهو لها كالقفص والمغار وهي تسعى من أجل الخلاص للتحرر من وثاقه وتصل إلى عالم الحقيقة»[١٢٥].

والحق ان هذه المبادئ لازمة لكل معرفة صوفية سواء اتخذت اسم (الكشف)، أو (العرفان) أو (الإشراق) أو أي اسم تفرضه الثقافة التي تنتمي إليها، ذلك لأن هذه المعرفة تعتمد أصلاً على مجاوزة العقلانية ـ Transrationaism وهي «نزعة تدفع الإنسان إلى التسليم بعالم خفي لا يصل إليه العلم ولا العقل»[١٢٦].

٥ ـ الطريق الصوفي:

لقد اتخذ الطريق الصوفي عناوين مختلفة مثل ـ السفر والسلوك والمعراج الروحي[١٢٧] والطريقة، والذي يناظر ما يصطلح عليه في التصوفات الأخرى بـ (طريق التطهر ـ The Purgative Way)، وهو لازم للمتصوفة، إذ يقول نيكلسون: «وصف المتصوفة كل جنس ونحلة: تقدم الحياة الروحية بأنه (رحلة...)»[١٢٨]، وطريق التطهر الروحي هذا ذو تكوين ثنائي، إذ هو يتألف من المقامات والأحوال، وهما يشتركان بصفة انهما سلسلة من الحالات النفسية الشعورية، ولكن المقام هو «مما يتوصل إليه بنوع

تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاسات تكلف»[١٢٩]، أي ان المقامات مثل مقام الصبر والتوكل والإخلاص والتوبة، هي نتيجة وثمرة للمجاهدة الصوفية التي تعمل على استيفاء شروط ومواصفات المقام المعني ليتثبت السالك فيه ويكون صفته حتى ينتقل إلى مقام غيره، والسالك «لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[١٣٠]، وهكذا فان المريد وبما يشبه المعراج الروحي «يترقى من مقام إلى مقام، إلى ان ينتهي إلى التوحيد والمعرفة»[١٣١].

أما الأحوال والتي تأخذ شكل أزواج متضادة مثل القبض والبسط، والخوف والرجاء، فهي: «معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب...»[١٣٢]، أو كما يقول الجنيد: «الحال نازلة، تنزل بالعبد في الحين، ولا تلبث به على الدوام»[١٣٣]، وهم يميزون المقام عن الحال من حيث المصدر «فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب»[١٣٤]، لأن الأحوال «... تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»[١٣٥]، كما ان المقام يتميز باستقراره وله مواصفات وشروط معلومة فان «لكل مقام بدء ونهاية... ولكل مقام علم»[١٣٦] وميزة الحال انه لا يثبت ولا يستقر «فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره»[١٣٧].

وتجد عند المتصوفة ألفاظاً مثل: اللوائح، والطوالع، واللوامع، والطوارق، وهذه «الألفاظ متقاربة المعنى»[١٣٨]، ويقرر القشيري انها «من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب»[١٣٩]، وهي أيضاً مواهب ترد على شكل معان أو أنوار خاطفة، وهي وان عملوا على تمييز بعضها عن بعض لكنها إجمالاً وكما يؤكد السهروردي: «ألفاظ متقاربة المعنى... والمقصود ان هذه الأسماء كلها مبادئ الحال ومقدماته، وإذا صح الحال استوعب هذه الأسماء كلها ومعانيها»[١٤٠].

ومع تمييزهم للمقامات عن الأحوال، إلا انك تجد عندهم إشارات إلى تداخلهما «فالأحوال مواجيد، والمقامات طرق المواجيد»[١٤١]، أو «في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب»[١٤٢].

لقد اقتصر السراج على ذكر (٧) مقامات و(١٠) أحوال كما هو معروف لدى الباحثين، وهي: مقامات التوبة والورع والزهد، والفقر والصبر والتوكل والرضا... والأحوال: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. ولكنها تطورت وتضاعفت كثيراً عما كانت عليه في بداية النمو الداخلي للتصوف[١٤٣]، فقد أورد الهروي الأنصاري (ت ٤٨٠هـ) فيما بعد (١٠٠) مقام في كتابه منازل السائرين وقسمها على أقسام كتابه العشرة، لكل قسم منها عشرة مقامات.

يقول بلاثيوس: «تعقدت النظرية ـ نظرية المقامات والأحوال ـ وأثرت بتحليلات نفسية جديدة، تزداد دقة وعمقاً. ولكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً...»[١٤٤]، وهنا تجدر الإشارة إلى ان اختلاف عدد وأشكال المقامات والأحوال لا يعود إلى العامل التاريخي الزمني فقط، بدلالة ان السراج وهو صاحب واحد من أقدم المراجع الصوفية قد ذكر عناصر قليلة جداً من جهة ولكنه من جهة أخرى قال: «وأجوبة الشيوخ في المقامات تكثر وكذلك في الأحوال»[١٤٥]، مما يدل على ان العدد الذي أورده السراج لم يكن عددا حصر فيه كل المقامات المعروفة في عصره، وثمة سبب آخر يضاف، الى العامل السابق وهو الطابع الفردي للتجربة الصوفية الذي ينتج تصورا مختلفا من صوفي الى آخر عن عدد وانواع المقامات والأحوال، والطابع الفردي يحرص عليه المتصوفة، لذا شدد الصوفي في نصيحته «عبر بلسانك عن حالك، ولا

تكن بكلامك حاكياً أحوال غيرك»[١٤٦]، وقديماً قال أحدهم: «الطريق إلى الله تعالى بعدد الخلق»[١٤٧]، وهو ما قرره ابن خلدون فيما بعد: «ان الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»[١٤٨]، وبهذا تشكل الصفة الفردية للتجربة الصوفية إلى جانب خضوعها للتغير بتأثير العامل التاريخي الزمني، العاملين الرئيسيين في اختلاف وتطور نظرية المقامات والأحوال.

تشكل (التوبة) بداية الطريق، أو خطوته الأولى، وهي المقام الأول في كل سلسلة مقامات، فهي أول «مقام من مقامات الطالبين»[١٤٩]، ومن أقوالهم «التوبة أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات»[١٥٠]، ويقول نيكلسون ان التوبة هي المصطلح العربي الإسلامي المقابل لكلمة Conversion[١٥١] والسالك ـ عند المتصوفة ـ يلد مرتين: الأولى ولادته الطبيعية، والثانية ولادته المعنوية التي تبدأ مع التوبة «فبالولادة الأولى يصير له ارتباط بعالم الملك، وبهذه الولادة يصير له ارتباط بالملكوت»[١٥٢].

ان التوبة ـ عندهم ـ تعني مفارقة النفس الحيوانية والعالم الحسي فهم «لا يقصدون بها الإقلاع عن الذنوب،...، وانما يقصدون بها شيئاً آخر أبعد وأعمق من هذا كله،...، وهو التجرد عن النفس أو التخلص من النفس»[١٥٣].

لقد تقرر ـ عندهم ـ ان الطريق وسيلة للمعرفة، لأنه قائم أساساً على مجاهدة النفس وتصفيتها، التي هي أعظم حجاب ويحول دون الكشف، يقول الغزالي ـ مخاطباً السالك المريد: إذا «لم تقتل النفس بصدق المجاهدة، فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة»[١٥٤]، ولهذا أيضاً وجد الصوفية ان أول علم يلزم الصوفي هو معرفة النفس بغية التمييز بين الخواطر التي مصدرها الإلهام وبين الوساوس والهواجس، وأيضاً لغرض التمكن من قهر النفس وإبعاد تأثيرها وسطوتها من حياة السالك. ولذلك قالوا: ان أول ما

يلـزم السـالك: «علـم آفـات الـنفس، ومعـرفتها، ورياضـتها، وتهـذيب أخلاقها...»[١٥٥]، ومن هنا كثرت التعاريف الأخلاقية للتصوف، حتى يتراءى للسامع من تردد المعنى الأخلاقي كأن التصوف هو الخلق... وأدوات السالك لقطع الطريق كثيرة، ولكن الغزالي يوجزها ـ بالإضافة للذكر ـ في «الخلوة والصمت، والجوع، والسهر»[١٥٦]، ويؤشر الغزالي العوائد المعرفية والذوقية لهذه الاساليب الزهدية فهي تزيد مرآة القلب جلاء وصفاء، وتعمل على تنقية القلب وتهيئته محلاً لانعكاس أنوار المعارف. ولكن أهم الأساليب إطلاق هو (الذكر) الذي أحلوه «من طريقتهم أعظم محل»[١٥٧] وهو يستلزم حشداً تاماً لجميع القوى وتركيزها في (الذكر) مع اجتناب أفكار العقل وتساؤلاته ـ ليصل الذاكر في استغراقه حد الغيبة عن الإحساس بالأشياء، ومن هنا قرر الغزالي ان «الذكر باب الكشف»[١٥٨]، وهذا ما قصده الجنيد لما سألوه عن مصدر علمه فأجاب: «من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة، وأومأ إلى درجة في داره»[١٥٩]، وهذا ما دفع د. عفيفي وغيره من الباحثين ليقرروا، ان الذكر «وسيلة لاستثارة حالة الوجد وحصول الإشراق»[١٦٠].

وإلى جانب (الذكر) عرف المتصوفة السماع وسيلة لاستحضار حالة الوجد والجذب، وبعض آرائهم في السماع توضح علاقته بالمعارف الإلهامية، وذلك لأن السماع يربط الروح ـ حسب رأيهم ـ بالعالم الأصلي الذي أتت منه، وهذه النظرية تعود في جذورها إلى فيثاغورس وافلاطون ـ كما يؤكد نيكلسون ـ الذي وجدها عند شعراء الصوفية ومفادها «ان السماع، يوقظ في الروح ذكرى الألحان السماوية التي كانت تسمعها قبل الوجود»[١٦١]، ولكن نجد السهروردي ـ يذهب إلى مثل ذلك ولكن على أساس من التأويل للنص القرآني فهو يقول: من «أدلة السماع ما روي ان

الله تعالى خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُم﴾ (الأعراف: من الآية ١٧٢)، واستفرغت عذوبة سماع ذلك الكلام الأرواح... فبذلك كانت تطرب وتتحرك كلما سمعت أمراً مطرباً، لأنه يذكرها بالسماع الأول...»[١٦٢]. ولكن - مع كل ما تقدم - لا يمكن القول ان المعرفة الصوفية نتاج آلي أو تراكم جمعي للطريق الصوفي، فهي لا تقوم بالنسبة للطريق مقام النتائج بالنسبة للمقدمات في المنطق، إذ انها في الأصل معرفة إلهامية ومواهب، والطريق من حيث هو وسيلة فهو يعمل على تنقية القلب وصفائه من خلال تصفية النفس والمجاهدة والمراقبة»[١٦٣]، لتبقى المعرفة أولاً وآخراً عطاء ربانياً خالصاً.

ان الطريق - كما يوجزه الغزالي - يعود «إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار فقط»[١٦٤]، «فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة... والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار»[١٦٥]، إذن وظيفة الطريق الصوفي هي إعداد قلب السالك وروحه ليكون محلاً للمعارف الكشفية والإلهامية التي لا يحصل عليها بدراسة الكتب والتعلم. والمعرفة هي غاية الطريق والهدف منه لكن السالك قد «لا يصل إلى غاية الطريق البتة، لأن الوصول إلى الله أمر لا ينال بالكسب بل هو هبة يهبها الله - سبحانه - لمن يشاء»[١٦٦]. وإذا كان الطريق لا يفضي - حتماً - إلى المعرفة، إلا ان الحصول على المعرفة يستلزم - ضرورة - سلوك طريق التطهر «فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الإدراك وقوة الإشراق، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورة لازمة لقنص لوائح المعرفة وبارقات الفيض الإلهي»[١٦٧].

ولقد تقرر - عند الصوفية - ان السالك الذي لم يواصل سلوك الطريق وخرج عن التصوف هو ممن لم تحصل له المعارف الإلهامية اليقينية وإلا

لما خرج عن الطريق، وقد بلغ مقام اليقين، ويؤكد ذلك قول ذي النون المصري (ت ٣٤٥هـ) «ما رجع من رجع إلا من الطريق، وما وصل إليه أحد فرجع عنه»[١٦٨]. أما موضوع تتلمذ المريد على يد شيخ أو أستاذ[١٦٩] يلقي عليه خرقة الصوفية وله على تلميذه حق الطاعة المطلقة، فقد صار مبدأ سائد في دائرة التصوف، ولكن مع ذلك لم يخل تاريخ التصوف من نزاع عنيف حول إمكانية الاستغناء عن الشيخ، وهذا النزاع ـ الذي حصل عند صوفية الأندلس ـ كان دافعاً لأن يؤلف ابن خلدون في المسألة رسالته المعروفة (شفاء السائل)[١٧٠].

وهكذا ينتهي الطريق الذي بدأ بالتوبة ـ إلى المشاهدة والكشف حيث يتأحد الصوفي ويفنى عن الإحساس بنفسه وبعالم الأشياء الزائلة وتلغى قسمة الذات والموضوع في المعارف العقلية والحسية، فالصوفية سلكوا طريقهم «رياضة لنفوسهم، حتى أخرجوها عن المعلومات، وحملوها على مفارقة المعارف، كي يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة»[١٧١].

٦ ـ المكاشفة ـ المشاهدة ـ التجلي:

ان السالك لا يصل «إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات»[١٧٢]، وهذه المعرفة ـ التي تشترط سلوك الطريق الصوفي ـ عبروا عنها بألفاظ متنوعة مثل: المكاشفة، والتجلي، والإشراق، وهي معارف لا تستوعبها اللغة الطبيعية «لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد»[١٧٣]، كما ان أحوال العارف فوق متناول العقل إذ «لا تدرك أحوال هذا الموحّد بالنظر والقياس»[١٧٤]، واتفق بعض الباحثين مع المتصوفة على ان هذه المعارف «ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ»[١٧٥]. وقد اقتبست تعريفات مختصرة لأشهر هذه الألفاظ

التي وصفوا بها معارفهم:

المكاشفة: وهي «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين»[١٧٦]، وقالوا «مكاشفات العيون بالأبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال»[١٧٧]، ويميز ابن عربي المكاشفة بأنها: «... إدراك معنوي، وهي مختصة بالمعاني أبداً»[١٧٨]، وهي المعاني الممثلة للحقائق الإلهية، في مقابل المشاهدة التي «تتصور على انها رؤية واضحة وتجريبية»[١٧٩].

ويصف القشيري ظروف المكاشفة «وربما أرادوا بالمكاشفة ما يقرب مما يراه الرائي بين اليقظة والنوم»[١٨٠]، ويضيف ابن خلدون إلى ما تقدم «وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها»[١٨١].

المشاهدة: ويعطيها الجنيد صفة (حق اليقين) «وهو ان يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق»[١٨٢]، وتجد عند ابن عربي تفصيلاً في معاني المشاهدة، حيث تكون «المشاهدة المباشرة النابتة للألوهية التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين: أحدهما تسمى المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي، والثانية تسمى المشاهدة (المحرقة) وموضوعها صفات الجلال الإلهي»[١٨٣]، ويرى السراج ان المشاهدات الصوفية ليست حسية بصرية[١٨٤].

التجلي: هو: «إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه»[١٨٥]، ويجده القشيري مرتبة أدنى في المعرفة الذوقية، إذ هو يحصل للمريدين «واما التجلي فإشراق أنوار الحق على قلوب المريدين»[١٨٦].

الإشراق: وهذا اللفظ دار حوله جدل ونقاش كثير فيما يتعلق بدلالاته الفلسفية والتاريخية[١٨٧]، ومن حيث هو لفظ دال على معرفة، فتجد ـ عند

الإشراقيين ـ ثمة أشكال متعددة من الإشراقات تختلف في درجة قوة وسطوع الأنوار فيها، والزمن الذي تستغرقه هذه الأنوار وترتيبها عند السالكين المبتدئين منهم والمتقدمين[١٨٨].

ويعلق كوربان على لفظ (الإشراق): «وكما ان هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق للنجم، كذلك فانه يعني في سماء الروح (المثالية) لحظة تجلي المعرفة»[١٨٩]، وهكذا تجد التشابه واضحاً بين هذه الألفاظ التي تدل على ان المتصوفة أدخلوا «لوناً جديداً من المعارف التي تقوم على الإلهام أو (الكشف) أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق...»[١٩٠]، وقد قال بعض المتصوفة بتفضيل المكاشفة على المشاهدة من حيث المستوى المعرفي وقال السراج وهو يؤشر تقاربهما «والمكاشفة والمشاهدة تتقاربان في المعنى، إلا ان الكشف أتم في المعنى[١٩١]، ومثل هذا صرح به ابن عربي «والمكاشفة عندنا أتم، من المشاهدة إلا ـ (ـ انه ـ) لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم وهي لا تصح فلذلك قلنا المكاشفة أتم...»[١٩٢]، وقبله أكد القشيري ذلك قائلاً: «فالمكاشفة أتم من المشاهدة»[١٩٣]، ولكن مثل هذا لا يمكن تعميمه على المتصوفة كلهم، إذ ان الجنيد عرّف حق اليقين[١٩٤] ـ بالمشاهدة ـ كما مر بنا، وكذلك يفعل السهروردي: «... والمشاهدة لأهل الحق: أي حق اليقين»[١٩٥]، أي ان المشاهدة أرقى وأعلى من المكاشفة، لأنها تحوز مرتبة حق اليقين وهي أعلى درجات المعرفة الصوفية ـ كما مر بنا سابقاً ـ ويؤكد هذا جولدتسهر: «... وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهي (حق اليقين)»[١٩٦]، مع وجود هذا التفاوت في التفضيل لا يمكن الركون إلى تمييزات قاطعة بين معاني هذه الألفاظ وما تدل عليه من المعارف، ولا سيما ان ثمة عدداً غير قليل من النصوص يؤشر بوضوح التطابق بين معاني

هذه الألفاظ المختلفة، وهذه نماذج من تلك النصوص: «وأما الذوق فهو كالمشاهدة»[١٩٧]، «اليقين هو المشاهدة»[١٩٨]، «قال سهل: اليقين: المكاشفة»[١٩٩]، «ومشاهدات الأسرار مكاشفات القلوب»[٢٠٠]، وحتى التجلي الذي ذكر القشيري انه يحصل للمريدين ـ كما مر بنا ـ تجده عند ابن عربي: «محتواه هو نفس محتوى المكاشفة...»[٢٠١]. ان ماتقدم من تأشير لتشابه المعاني واختلاف الألفاظ لا يلغي ان تكون لتلك الألفاظ تمييزات محددة عند هذا المتصوف أو ذاك، ولكن هذه الفوارق لا تعني الكثير في محاولة تقديم وصف خارجي ـ يستوعبه العقل ـ لهذه المعرفة غير العقلية، من قبل أي باحث هو خارج نطاق تلك التجربة الصوفية.

ونلمس عند المتصوفة ان هذه المعارف تنثال على القلب في ظروف متنوعة كالرؤى في المنام، أو في حال ما بين اليقظة والنوم، وتأخذ شكل سماع (الهاتف) الذي كثيراً ما يتكرر على انه مصدر للإلهام وكسبب للتحول من الحياة الاعتيادية إلى الطريق الصوفي.

والمعارف تأخذ أشكال متنوعة كالأنوار الخاطفة «والكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف والمنام وغير ذلك...»[٢٠٢]، ويصف الغزالي طريقة حصول الكشف الصوفي: «ويكون ذلك ـ الكشف ـ تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل... وينكشف أيضاً في اليقظة...، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف، وأخرى على التوالي إلى حد ما...»[٢٠٣].

ان الصوفي يذهب إلى انه بالذوق يحصل على معرفة مطلقة، فمن الكشف ما إذا «صفا بالكلية تظهر ـ عنده ـ العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات»[٢٠٤]، إذن هي معرفة لا تخضع لشروط الزمان والمكان

وتبنى على أساس تصور العالم من خلال مفهوم «الكينونة المطلقة» أي ـ ليس هناك خلق مستمر ولا متجدد ـ وغيرها من المفاهيم الكلامية أو الفلسفية عن الكون.

ومما يتزود به الصوفي ويثبت به تحققه في الكشف والإلهام هو ما اصطلحوا عليه بـ (الفراسة)، هي قوة خارقة (= التخاطر في المصطلح الحديث ـ Telepathy)، وهي تدل ـ حسب رأيهم ـ على إمكان معرفة ما يدور في أذهان الآخرين دون وساطة من حس أو عقل وعلى إمكان التنبؤ أيضاً، وجعلها الجنيد صفة للعارف الذي وصفه بأنه «من نطق عن سرك وأنت ساكت»[٢٠٥].

هذه المعرفة تنعكس في القلب كما تنعكس صور الأشياء في المرآة الصقيلة، وتشبيه القلب بالمرآة يكثر استخدامه في أقوال المتصوفة ومصادر التصوف، ويستفاد من هذا التشبيه أمران: أحدهما ان صقل هذه المرآة مما علاها من صدأ وغبار (=) تصفية النفس من نوازعها وشهواتها وهي وظيفة الطريق الصوفي، وأما انعكاس الصور في المرآة فهو يعادل الإلهام الذي لا يكتسب بالنظر والاستدلال والحس.

أما الغاية النهائية التي هي كمال المعرفة فهي «ان يدرك الصوفي ذوقاً وحدة العارف والمعروف»[٢٠٦]، وقد عبر المتصوفة عن هذه الحال بألفاظ مجازية متنوعة متقاربة المعنى مثل الفناء، والوجد، والجذب، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر[٢٠٧]، والاصطلام، كل منهم يستخدم التعبير الذي يلائم خصوصيته ولكن اللفظ المفضل والسائد هو (الفناء) في الحق ـ ويقول جولد تسهر موضحاً العلاقة بين هذه الألفاظ والمعرفة الصوفية، «ويطلق الصوفية على هذه الحالة لفظ (الفناء) أو (المحو) أو (الاستهلاك) وهي حالة يتعذر تعريفها...، ويرون انها تتجلى كمعرفة لدنية تتجاوز قيود

المنطق وأغلاله»[٢٠٨]. ان لفظ الفناء وما يشابهه من ألفاظ مجازية كالاصطلام والمحو، يمكن إيجاز معناها في غيبة الصوفي عن الإحساس بالذات وبأشياء العالم ويكون حاضراً في حال الشهود، حيث تنهال عليه الأنوار الإلهية في لحظات الإشراق الخاطفة، ومع ان فكرة الفناء تطورت إلى نظرية ميتافيزيقية في (وحدة الوجود) أو الفناء الوجودي نتيجة لتفلسف بعض المتصوفة وخروجهم بنتائج وتعميمات فلسفية عن حالة الصوفي الشعورية في حال الفناء والغيبة. وهو ماسنتعرض له باختصار لاحقا. ومع ذلك فان الفناء عند الصوفية الأوائل يوجز في إزالة الإحساس بالعالم وبالذات وبالتأحد مع الأنوار والإشراقات الإلهية التي تفيض عليه، ومن أقوالهم للتعبير عن ذلك «أنا بلا أنا»[٢٠٩]، إذ يكون في تماس مع حقائق الأزل والأبد لا تعنيه نفسه ولا يحس بها ولا بالعالم ـ حسب أقوالهم التي منها قول الشبلي لما سئل «متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفني الشواهد ـ = الخلق[٢١٠] ـ وذهب الحواس، واضمحل الإحساس»[٢١١]، فلا يبقى مع هذه المشاهدة أو المكاشفة في أرقى درجاتها ما يحتمل الإشارة «إلى طرف من التفرقة»[٢١٢]، والتفرقة إشارة إلى الإحساس بالهوة الميتافيزيقية بين الوجود الإلهي ووجود العالم المخلوق، وفي نظرية المعرفة القسمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، لذا قال أحدهم: «مدارج العلوم بالوسائط، ومدارج الحقائق بالمكاشفة»[٢١٣].

وفي تلك الحال يكون العقل خارجاً، حيث تعطل وظيفته النظرية والنقدية ويزال مع الحجب التي تزال في مقام الجمع وجمع الجمع، بل أكثر من ذلك ان يكون (الخرس) أحد علامات هذه التجربة، تعبر عن كل ذلك نصوصهم، ان من علامات العارف «الخرس بحيث انه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر»[٢١٤]، أو «من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع»[٢١٥]،

وتسقط أسئلة العقل إذ ان ((من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه: لِمَ، وكيف))[٢١٦]، ((وسئل بعض الصوفية عن حقيقة الوصول، فقال: ذهاب العقول))[٢١٧].

ولكن هذه الأحوال المعرفية من المكاشفة والمشاهدة المصحوبة بالفناء، والغيبة لا تدوم لأن دوامها فوق الطاقة الإنسانية المحدودة، إذ يعقبها الاحتجاب أو الستر ويعود الصوفي إلى حالته الطبيعية وإحساسه بالفرق بين الوجود الإلهي ووجود العالم وتمييز الأشياء، يقول القشيري ((لولا انه يستر عليهم ما يكاشفهم، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة، ولكنه كما يظهر لهم، يستر عليهم))[٢١٨].

أما المحبة الإلهية فهي الوجه الآخر للمعرفة الصوفية، أو هي ثمرة هذه المعرفة وفي قول الشبلي ما يفصح عن ذلك: ((علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه))[٢١٩].

ويبقى مع كل ما تقدم أمر يشدد عليه المتصوفة ويشاركهم فيه باحثون، وهو ان علوم المكاشفة أو الإلهام هي مما لا يمكن ترجمته إلى جمل ومفاهيم عقلية ومنطقية، ويقول الغزالي: ((وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب...))[٢٢٠]، أو كما يقول ايكهارت: ((انها معرفة لا يجدي في شرحها كل ما علمه العلماء معتمدين فيه على عقولهم...))[٢٢١]، وكيف يكون للعقل نفوذ - إذا سلمنا مع المتصوفة بأن ((للعارفين خزائن أودعوها علوم غريبة وأنباء عجيبة يتكلمون فيها بلسان الأبدية ويخبرون عنها بعبارة الأزلية، وهي من العلم المجهول))[٢٢٢].

المبحث الثاني

خصائص التجربة الصوفية

٧ ـ مدخل:

لقد شغف عدد من الباحثين بمحاولة وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية، ومنهم من حاول جمع أكبر عدد ممكن من تعريفات المتصوفة ـ أنفسهم ـ للمصطلح ليخرج بتعريف مفرد ومتكامل، ولكن دون جدوى[٢٢٣].

ان سؤالاً من قبيل: هل يمكن وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية؟ قد أجيب عليه بالنفي ومن قبل الصوفية أنفسهم، ولهذه الإجابة السلبية عدة أسباب أهمها:

أولاً: الطابع الفردي للتجربة الصوفية، فهي تجربة وجدانية فردية جوانية وهي بهذا الاعتبار لا تخضع للتعريف المنطقي الذي يراد له ان يكون جامعاً مانعاً، بل تبدو التجارب الصوفية وكأنها جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب من أنها تجربة الإنسان المتفرد «...The exprience of asingular person»[٢٢٤]، لهذا فان المتصوف الذي يطرح تعريفه للتصوف، ينطلق من تجربته الروحية الفردية مما لا يجعل تعريفه متطابقاً أو متماثلاً لتعريف غيره، وبهذا المعنى ـ صرح القشيري «وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له»[٢٢٥]، وتؤكد ذلك كثرة تعريفاتهم للتصوف[٢٢٦] واختلافها.

ثانياً: ان التجربة الصوفية تمر بسلم (= الطريق الصوفي) تطهري نام ومتصاعد تختلف بداياته عن أواسطه وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوفة عاشوا اختلافاً في الزمان والمكان والثقافة، ولكنهم

تطابقوا في المقام والحال الذي هم فيه، وقد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معاً في الزمان والمكان ولكنهم اختلفوا في المقامات[٢٢٧] والحال والمواجيد.

ثالثاً: ان هذه التجربة باعتبارها معاناة وجودية عميقة ومعقدة، تبتعد ـ بطبيعتها هذه ـ عن الإحاطة ومن ثم التعريف لذا قيل لا يمكن لتعريف واحد ان يغطي كل ملامح التجربة الصوفية[٢٢٨] « no single definition will covereverey aspeot of Mysticism».

كما ان التجربة الصوفية من علاماتها تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام ويدخل ضمن هذا تعريفها لأن التعبير عنه انما يتم بالكلام. لذا قال أحدهم «لو أراد الصادق ان يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه»[٢٢٩]. وفي غمار الكشف الصوفي تخرس «... العبارات عند ذلك، فلا بيان، ولا نطق»[٢٣٠]، بل عدوا العجز عن التعبير علامة على صدق وعمق التجربة فقيل: «علامة تجلي الحق للأسرار هو ان لا يشهد السر ما يتسلط عليه التعبير ويحويه الفهم، فمن عبر أو فهم فهو صاحب استدلال لا ناظر إجلال»[٢٣١]، وهو ما وصفه وليم جيمس بـ «الاستعصاء عن التعبير»[٢٣٢].

ومن هنا برزت ظاهرة اللجوء إلى اللغة الرمزية عند المتصوفة علهم بها يفصحون عن محتوى ومضمون ما يشهدون.

رابعاً: التصوف ـ شأنه شأن أي مصطلح، خضع لعملية نمو تاريخي مستمر تبعاً لتأثره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأولي للمصطلح واكتسابه لمعان جديدة وإسقاطه لمعان قديمة كانت جزءاً من معنى ومدلول المصطلح، فمثلاً ـ كان التصوف ـ على مستوى الحضارة العربية الإسلامية ـ يدل ـ كلفظ ـ على الإيغال في الزهد، ثم صار يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية عامة ومن ثم اكتسب

صفة موقف خاص في المعرفة والوجود وهكذا تدرج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة[٢٣٣]، والثابت المؤكد ان التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى حتى يقال انه صدى لمؤثرات أجنبية، انما عرفته عموم الحضارات الكبرى في التاريخ مثل الحضارة الهندية والصينية واليونانية، كما عرفته حضارتنا العربية الإسلامية وهو يأخذ دائماً الخصائص التي تنسجم مع انتسابه لهذا الإطار الحضاري الروحي أو ذاك. إلى جانب جملة من الخصائص والعناصر المشتركة للتصوف خارج الشروط والأطر البيئية والروحية المعنية.

وقد وجد المتصوفة في هذه العناصر المشتركة دليلاً على صدق وصحة التجربة الصوفية، وفيما يأتي أهم هذه الخصائص نوردها بإيجاز وإجمال:

حالات ما قبل التجربة الصوفية:

وتسبق ـ التجربة ـ عادة وتمهد لها، حالة من التأزم النفسي الشديد، يكون مصحوباً بالاضطراب والتوتر الشديد وعدم الراحة والقلق والتشتت الذهني، وخوار في القوى لا يستطيع معه الإنسان ان يستمر ـ كما في السابق ـ في أداء حياته التقليدية اليومية، مثلما حدث لأكابر الصوفية من أمثال الغزالي[٢٣٤]، ومن هذه الزاوية يصبح التصوف خياراً روحياً «فالصوفية...، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة»[٢٣٥] ويندفع الإنسان في هذا الخيار الروحي الفردي ليبدأ طريقاً يقابل تجربة الشعور بالاغتراب: «away of the experience alienation counteracting»[٢٣٦]، لا من حيث محاولة البحث عن حالة جديدة في العلاقة مع عالم التغير والكثرة والزوال، انما لمفارقته ـ عبر اغتراب اختياري ـ صوب تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع

عالم الحقيقة الكونية المطلقة، وقد اصطلح على حالات ما قبل التجربة في التصوف الأجنبي بـ(Dark Nights of the soul)[٢٣٧] ـ الليالي المظلمة للروح ـ وهي تمثل قمة التأزم النفسي ونهايته التي تبعد الطريق صوب التأحد الصوفي.

ومن الحالات المصاحبة لما قبل التجربة الصوفية، ظهور دافع في شكل النداء أو الهاتف الغيبي، أو الصوت الخفي[٢٣٨]، وهذا النداء يدفع المرء نحو اختيار التصوف، ومن جهة أخرى يصحب هذه الحالات ذهاب الثقة بالمعقولات والمحسوسات وينزع الإنسان إلى التماس ((الهدوء العقلي في حالة الجذب والوجد حينما يخفق المنطق))[٢٣٩]. وفي نداء باسكال ما يعبر عن هذا الموقف المعرفي السلبي من العقل والحس: ((تواضع، أيها العقل العاجز! واسكتي، أيتها الطبيعة الهزيلة! وتعلمي ان الإنسان يجاوز الإنسانية، مجاوزة لا متناهية!... أصغي لله...[٢٤٠]، ومن هذه الزاوية يكون التصوف إيماناً بنوع ثالث من المعرفة[٢٤١] Belief in athird kind of knowledge غير المعارف الأخرى الحسية والاستدلالية ويعقب اعتمال هذه الأحوال الروحية، انتقال روحي جذري، ويظهر في شكل مفاجئ سريع، أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ[٢٤٢]، ويصطلح على هذا التحول بـ(التوبة) ـ Conversion ـ والذي ينتج عنه الإحساس ((بالميلاد مرة ثانية))[٢٤٣] وهي ولادة معنوية جديدة تشكل نقطة البدء في الحياة الصوفية الجديدة، التي هي طريق روحي تطهري قائم على قطع صلات الصوفي المختلفة بالعالم وإضعاف ذاتيته حد التضاؤل والفناء في مقام التأحد الصوفي الذي يعطيه الكشف واليقين، ويدفعه في هذا الطريق نزوع الحب الالهي الذي يعقب ويلغي حالة الاضطراب والتشتت الذهني ليستبدلها بالصفاء الروحي، هذا الحب الذي وصفه برغسون بأنه ((ليس...

امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل... ان هذا الحب هو أصل العاطفة، وأصل العقل»[٢٤٤].

اختصار المسافة بين العالمين:

يرى الفلاسفة المؤلهون ان ثمة هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي المتعالي المطلق وبين عالم التغير والزوال، وان هذه الهوة لا يمكن للإنسان اختصارها ولا عبورها ويشاركهم في هذا علماء العقائد الدينية الذين ذهبوا إلى مثل ذلك الفصل الواسع والواضح الذي لا يقطع بين عالم الإنسان الأرضي الخاطئ وبين عالم الوجود الإلهي المنزّه[٢٤٥].

وخلافاً لأولئك قال المتصوفة بإمكانية اختصار أو عبور هذه المسافة الميتافيزيقية بين العالمين وقالوا أيضاً بإمكانية إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك وهو شرط جوهري لحصول المعرفة الذوقية المباشرة للحقيقة الكونية المطلقة التي لاتعرف بوسائل الحس والعقل. ان هذا الاجتياز أو العبور يتم على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، وهو ما يصطلح عليه بـ(الفناء الإرادي) و(الفناء الشهودي) وهو لا يقوم على أساس عدم وجود الفرق والتمييز بين العالمين، انما يقوم على تجاوز الصوفي للإحساس بالفرق وبالكثرة وبالذات.

ان إمكانية عبور هذا الفاصل عند المتصوفة قائم على أساس تصورهم للألوهية ذات الفعالية المطلقة والشاخصة أبداً، وليست المحددة والمؤطرة ـ كما هي الحال ـ في ميتافيزيقا الفلاسفة، حيث (الإله) حسب التصور الارسطي عاجز عن الاتصال بالعالم[٢٤٦]، ولا يعدو ان يكون علة أولى لا فعل لها سوى قطع تسلسل العلل بعلة لا علة لها، أما تصور المتصوفة فقائم على ان «البعد اللانهائي بين الإنسان والله ـ سبحانه ـ»[٢٤٧] لا يمحوه لتحقيق الاتصال سوى النور الإلهي، أي تصبح الفعالية المطلقة للألوهية غير مقيدة

بتصورات العقل للمطلق التي تفضي إلى التعطيل كما يرى الصوفية الذين صرحوا: (وكل تفرقة بلا جمع تعطيل)[٢٤٨].

وهكذا يعتبر المتصوفة القول بالفاصل الذي لا يقطع، تجريد الألوهية من قدرتها المطلقة وقدرتها على التجلي والاتصال وتدبير الإنسان والعالم. كما ان الكثرة ومظاهر التعدد في العالم المحسوس ليست سوى تجليات أو نسب وإضافات تؤكد القدرة الإلهية المطلقة وتظهر صفاتها، وهم لا يتصورون العالم إلا من حيث ان العدم مصدره ومآله، لأن «العالم وجود من بين طرفي عدم،...، كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً، ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوم...»[٢٤٩]، وهو ما يسميه السراج في موضع آخر بـ «تلاشي المحدث إذا قورن بالقديم»[٢٥٠].

والاتصال الصوفي ليس بين الحق تعالى وبين الذوات والجواهر[٢٥١]، انما المراد والمقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والإشراقات والفيوضات التي هي تجليات للصفات الإلهية، وان الصوفي لا يألوا جهداً ـ ملتزماً شروط ووسائل السلوك الصوفي ـ لأجل فناء وعيه وشعوره بالأشياء وبالذات، إذ غاية الخلوة والصمت والجوع والسهر والذكر المركز وسائر أسباب التطهر الروحي انما هي اضمحلال وتضاؤل الإحساس بالذات وبالعالم لتهيئة الطريق نحو الإشراق والكشف وسطوع الأنوار الإلهية، وهو ما يقابل مصطلح ـ Mystical Night والذي يعني ان الممارسة الصوفية تكمن في فصل الإحساسات الطبيعية للإدراك وإيصاد الباب أمام الانطباعات الحسية والعواطف التي تأتي من الخارج لدفع حالة التأمل الصوفي إلى الاستنارة الداخلية[٢٥٢]، بغية اختصار المسافة عبر إلغاء سطوة الإحساس بالعالم وبانتماء الذات إليه. وقد أهملنا الإلغاء الوجودي للمسافة الفاصلة بين عالم الحقائق الإلهية الكلية وبين عالم التغير والحس، والذي

انتهى إليه فلاسفة وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة ـ مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ـ باعتباره نظرية ميتافيزيقية لم تختص بفلاسفة الصوفية وحدهم، وقد تم فيها إدخال العقل النظري ليعمم المعطيات الشعورية للتجربة الصوفية مما نتج عنه مذهب ميتافيزيقي في الانطولوجيا وليس تجربة روحية وجدانية فردية، وقديماً قال المتصوفة: «فكل جمع بلا تفرقة زندقة»[٢٥٣]، أي ان العقل النظري النقدي يتدخل[٢٥٤] ليجعل من الحالة الشعورية للصوفي في مقام التأحد والفناء موقفاً ميتافيزيقياً أو نتائج فلسفية عامة، وهو ما يأباه العديد من المتصوفة والباحثين الذين أقاموا تمييزاً بين أنواع من الفناء والتأحد.

فقد ميزوا بين غيبة الإحساس بالشيء وبين وجود الشيء المعني، يقول عين القضاة الهمذاني في كتابه (شكوى الغريب): «انهم لا يعنون بالتلاشي عدم الشيء في ذاته بل اختفاؤه بالنسبة لمدركه» ص٢٨ وهذا نص صريح في التمييز بين التأحد الشهودي والقول بالإلغاء الوجودي للفرق بين الذات والموضوع.

التأحد: ويعد التأحد أو الاتصال «أخص الملامح المشتركة بين التصوفات الإنسانية المعروفة ويعبر عنه بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق...»[٢٥٥].

ويقوم التأحد على أساس من تجاوز مظاهر الكثرة والتعدد في العالم المحسوس فالصوفي قبل التأحد يرى ويلمس الفرق والتمييز بين الأشياء والمظاهر المختلفة والمتعددة، إلا انه ينزع إلى التماس الحقيقة عبر تجاوز هذه المظاهر الحسية وتخطي ارتباط الذات بها وبالآخرين مرتكزاً على اعتقاد راسخ بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة، قاصداً التأحد مع هذه الحقيقة، وهو ما يشكل هدف المتصوفة عموماً.

The goal of Mysticism is the union with the divine or »[٢٥٦] Sacred«.

ان التأحد الذي يصاغ بألفاظ: (الفناء) و(الجمع) و(الذهاب) في التصوف الإسلامي لا يختلف في جوهره عن مفهوم التأحد في التصوفات الأخرى، يقول أحد المتصوفة «الفناء هو التلاشي في الحق»[٢٥٧]، والجمع «اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق، فمتى شاهد غيره فما جمع»[٢٥٨]، وقال الشبلي ـ معبراً عن معنى التأحد ـ «لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو»[٢٥٩]، ويعبر الجنيد عن ذروة التأحد، حيث لا أنا تشير إلى (الهو)، إذ ليس ثمة شعور بغير الواحد مع غيبة الإحساس بالأنا، فلا تعود هناك (أنا) ولا إشارة: «هو» وهذا واضح في قوله: «غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهب (ـ بذهاب ـ) هو»[٢٦٠]. كل ذلك يؤكد التعريف المشترك لتأحد الصوفي The Mystic union[٢٦١] ان التأحد يشترط لتحققه قطع الصلة الشعورية والحسية بالعالم والغير بالتزامن مع تضاؤل واضمحلال الذاتية، وقد جاء في تعاريف التصوف والصوفي ما يوضح ذلك، إذ قالوا: «الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق»[٢٦٢]، والتصوف «هو العصمة عن رؤية الكون»[٢٦٣]، وقد وجد الصوفية في (الأنا) حاجزاً ينبغي إزالته فالصوفي يصرح ان (الأنا) «أضر الأشياء عليّ،...»[٢٦٤]، وهكذا يكون فناء الشعور والإحساس بالذاتية شرط وأساس للتأحد الصوفي، إذ «ان الذاتية نفسها تذوب ولذا يختفي التأمل الذاتي في الوجود اللامحدود وينمحي بالكلية الوجود الخاص في الوجود الحقيقي الشامل»[٢٦٥]، ولتحقيق ذلك اشترط المتصوفة المسلمون على الصوفي السالك: «إسقاط الياءات»[٢٦٦]، أي لا يقول: لي، ومني، وبي، وإليّ. وفي مرتبة التأحد يختفي الإحساس بالكثرة والتعدد ولا يعود المتصوف يشعر بغير الحقيقة الكونية الواحدة

وهي تظهر عبر التجليات والأنوار الإلهية، وهو ما يعبر عنه الشبلي ـ مستخدماً التشبيه ـ في قوله: بأن المتصوف في مرتبة التأحد ـ ((مثل مجنون بني عامر: كان إذا نظر إلى الوحش يقول: ليلى، وان نظر إلى الجبال يقول: ليلى!، وان نظر إلى الناس يقول ليلى!، حتى إذا قيل له: ما اسمك وما حالك يقول: ليلى))[٢٦٧].

ومرتبة التأحد عند المتصوفة ـ حسب وصف وليم جيمس ـ ((يظهر فيها العالم... في غاية الانسجام والاتساق الإلهي، ويملأ ذلك المعنى قلوبهم، فلا يبقى فيها محل لسؤال، ولا يجدون شيئاً شاذاً يمكن ان يسأل عنه ويقال لماذا هو هذا دون ذاك... فيملأ الشعور بوجود الله النفس، فلا يدع مجالاً للعقل ان يشك أو يسأل))[٢٦٨].

فالصوفي ـ في تجربة التأحد ـ يشعر بوحدة تختفي فيها الكثرة العقلية والحسية... ولكن الصوفي هنا ـ وهو مما يجب التنويه إليه ـ لا ينكر الوجود الحسي العيني لمظاهر الكثرة والتعدد انما يفقد شعوره وإحساسه بهما في غمرة تجربته الصوفية[٢٦٩]، وهو سيعود بعد تجربة التأحد ليقر بالفرق والتمييز بين الأشياء ورؤية الكثرة والتعدد في العالم ـ وهو ما يصطلح عليه بمقام الفرق الثاني أو الصحو الثاني وهو مقام الفرق بعد الجمع والذي يعود فيه الصوفي لمزاولة حياته وتمييز الأشياء[٢٧٠].

ولكن الصوفي لا يعود كما كان قبل تجربة التأحد، بل يعود بذات متعالية -Transindental-ego، ذات مزودة بتجربة جوانية توحد فيها مع الحقيقة الكونية المطلقة، لذا فهي وان ميزت وأبصرت الأشياء المتكثرة والمتعددة إلا ان هذه الأشياء تبدو لها على شكل تجليات ومجالي للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد، فهذه الذات المتعالية صارت بعد ـ التأحد ـ ترى الأشياء بدلائل

التوحيد، وهكذا تصبح الخبرة الوجدانية الصوفية التي نتجت عن التأحد، هي الزاوية التي تحدد رؤية الصوفي للأشياء وللآخرين وللذات. وهذا ما قصده وليم جيمس في ما ذهب إليه من ان قناعة التوحيد «تكمن ـ بادئ ذي بدء ـ في خبرات شخصية باطنية»[٢٧١]، وهو ما عبر عنه د. عثمان يحيى بصيغة «ان التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق، من خلال الدموع والآلام، لمبدأ الوحدانية، وهو جهاد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة»[٢٧٢]. ان مقام الفرق بعد الجمع أو بعد التأحد والذي «هو مقام العارف المحقق»[٢٧٣]، يرث كل خبرات ونتائج الطريق الصوفي وقمته في التأحد أو الفناء.

اللغة الرمزية: تعد (الرمزية) وهي لغة المتصوفة أحد الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني، وتجد في مصادر التصوف العربي الإسلامي ثروة نظرية كبيرة في تناول هذا الموضوع. ويمكن تلخيص أهم دوافع اللجوء إلى الرمز على النحو الآتي:

١ـ الطبيعة الجوانية والفردية للتجربة والتي تجعلها عصية على التعريف[٢٧٤]، والإيصال، إذ ان هذه الطبيعة غير العقلية وغير الحسية تدفع الصوفي إلى استخدام الرمزية في التعبير ويغلب عليها اعتماد لغة الحب الإلهي التي تثير الخيال والوجدان[٢٧٥]، وفي هذا تشترك التجربة الصوفية مع التجربة الفنية، حيث يستخدمان معاً الرمز لا اللفظ المباشر في معناه في التعبير عن مجالات تظهر فيها مشاعر وحالات وجدانية «يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم»[٢٧٦].

ويعود استخدام الصوفي للغة الحب إلى انها أقوى أساليب التعبير اللغوي عن الصلات الفردية والشخصية العميقة، إضافة إلى إمكانياتها على إثارة الوجدان والخيال ولا يجوز للغير ان يقوم بتأويل عبارات الحب

الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ[٢٧٧].

٢ ـ ويعود الدافع الآخر إلى قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ انها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة[٢٧٨]. في حين ان المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس ولا المعقول، وقريباً من معاني هذا الدافع قال الصوفي «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»[٢٧٩]، «وقيل: العارف فوق ما يقول...»[٢٨٠]، وقرر الغزالي ذلك الأمر أيضاً، إذ قصد تبيان عدم استيعاب اللغة الوضعية للمعاني التي تنطوي عليها تجربة التأحد الصوفي في قوله: لا يحاول «معبر ان يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه»[٢٨١].

٣ ـ يضاف إلى ما تقدم دافع آخر مفاده تجنب الصوفية لاتهامات الخصوم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا على رموز وألفاظ لا يفقه معناها غيرهم «قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم...»[٢٨٢]، وعلى هذا الاعتبار اصطلح في التصوف الأجنبي على تسمية لغتهم ـ منظورة من هذا الدافع ـ باللغة الخفية Esoteric language[٢٨٣] وتعريف السراج للرمز يعطي ذات القصد: «و (الرمز) معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[٢٨٤].

ان من الملاحظات المهمة حول طبيعة (الرمز) الصوفي، هي لجوء الصوفي اضطراراً إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة وغير معهودة. وهذا ما وضحه الغزالي في قوله «اعلم ان عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس،... وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس»[٢٨٥]، وهو ما ثبته ـ فيما بعد ـ الباحثون سمة ملازمة لطبيعة الرمز الصوفي[٢٨٦].

ان هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئاً آخر، وهكذا يكون الرمز: خفاءاً وظهوراً معاً وفي آن واحد[٢٨٧]. فهو على نقيض الرمز المنطقي الرياضي الذي أريد له ان يضبط الدلالة ويقصي بعيداً أية إمكانية أو مرونة للتأويل أو التفسير الذي قد تحتمله العبارات اللغوية الاعتيادية.

وإلى جانب اللجوء إلى التعبير الرمزي هناك توكيد على الصمت والتزامه باعتبار ان المعرفة الصوفية ذوقية وتشترط مباشرة التجربة الروحية وليست هي من العلوم التي تحصل بالتعليم والدراسة، لذا فإن المريد ليس أمامه غير سلوك الطريق الصوفي سبيلاً لهذه المعرفة[٢٨٨].

وتجد للصمت دوافعه الأخرى التي تتلخص في ان الصوفي لا يجد في الكون ما يستحق الكلام عنه لأنه ليس حقيقياً في ذاته انما هو قائم بالحق والحق سبحانه تقصر عنه الأقوال، وهذا ما عناه الصوفي لما سئل عن سبب صمته فأجاب «يا هذا، الكون توهّم في الحقيقة، ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له! والحق تقصر عنه الأقوال دونه! فما وجه الكلام؟»[٢٨٩].

والصمت ـ عندهم ـ من علامات صدق وعمق التجربة الصوفية، فمن أقوالهم فيه «المعرفة إلى السكوت أقرب منها إلى الكلام»[٢٩٠] و«الكلام يشغل القلب... (ـ و ـ) الصمت يلقح العقل...»[٢٩١]، علماً ان صمت الصوفي يختلف عن صمت الزاهد في ان الأخير تعبير عن حالة عزوف عن الدنيا وفرار من الذنوب التي يجلبها اللسان، بينما الأول ينطوي على حالة معرفية عصية على التعبير ولا تستوعبها اللغة الوضعية.

ان لجوء الصوفية إلى الصمت تحكمه الحالات أو الدوافع التي ذكرت وليس فقط افتقاد المزاج الفني ولغته في التعبير، وهو المزاج واللغة اللذان اعتبر الدكتور عفيفي امتلاكهما أو فقدانهما سبباً لانقسام الصوفية إلى «طائفة التزمت الصمت وأخرى نطقت رمزاً»[٢٩٢]. وحالة الجذب أو الوجد (= الفناء أو التأحد) التي تستلزم الصمت، هي الحالة التي يكون فيها النطق بالشطح مبرراً باعتبار ان صاحبها غائب عن الإحساس والشعور بنفسه وبالعالم، يقول السراج «و ـ الشطح ـ كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا ان يكون صاحبه مستلباً»[٢٩٣].

الهوامش:

---

[١] ـ نيكلسون، رينولد، ـ ا ـ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص١٠٤.

[٢] ـ القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤، ص٥٥٢.

[٣] ـ عفيفي، أبو العلا، ابن عربي في دراساتي، ضمن (الكتاب التذكاري ـ ابن عربي)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص٢٥.

[٤] ـ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق مع مقدمة: محمد بن تاويت الطبخي، اسطنبول، ١٩٥٧م، ص٧٠.

[٥] ـ انظر: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص١٢٤ ـ ١٢٥. وانظر ما قبلها.

[٦] ـ الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، قدم له وحققه: محمود أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص٨٢. ولاحظ هامش المحقق رقم (١)، وتجد مثل هذا الرأي عند أبي حيان التوحيدي الذي يرى ان لفظ (المعرفة) أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية وان لفظ (العلم) اخص بالمعقولات

والمعاني الكلية./المقابسات/ ص٢٩١، ولغرض المقارنة والاستزادة راجع الفصل الأول/ص٨ ويبدو ان الرأي القاضي بتفضيل استخدام لفظ (العلم) مقتبس من القرآن الكريم حيث (العليم) من أسماء الله الحسنى الدالة على العلم الإلهي وهذا يجعل لفظة (العلم) ترد بمعنى أشمل وأعلى من لفظ (المعرفة).

[٧] ـ د. عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص٧ (التذكاري). وقديماً قال أبو حيان التوحيدي: «ما أحوجنا إلى عالم منطيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة الصوفية» البصائر والذخائر، م٢، ص١٧٩.

[٨] ـ السراج، أبو نصر، اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمودوطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص٤١٤.

[٩] ـ د. عرفان، الفلسفة الصوفية، ص٥٢.

[١٠] ـ المصدر السابق، ص٦٣ فما بعد.

[١١] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص٤.

[١٢] ـ المصدر السابق، ص٥. وانظر ما بعده حول أول الصوفية القائلين بالمعرفة.

[١٣] ـ بسيوني، د. إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٢٧٤. ويقول د. توفيق الطويل «بدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس،وتحصيل المعرفة»،فلسفةالأخلاقالصوفيةعندابن عربي(الكتاب التذكاري)،ص١٥٩.

[١٤] ـ غلاب،د. محمد، التصوف المقارن، مكتبة النهضة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٣.

[١٥] ـ د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص٤٨.

[١٦] ـ هلا، د. إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، ط١، القاهرة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص٣٢. وانظر: ص١٧.

[١٧] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧.

[١٨] ـ نيكلسون، المصدر السابق، ص٧٣ ـ ٧٤.

[١٩] ـ الرسالة القشيرية، ج١، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٦٥. وانظر تتمة النص في ص٦٦. ولقد كان لهذا النص تأثيره وصداه عند المتصوفة حيث نقرأ عند ابن عجيبة «اعلم انك لا تصل منازل

القربات، حتى تقطع ست عقبات...» اقرأ النص حتى آخره لتتعرف على تفصيلات العقبات عند: ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، المطبعة الجمالية، مصر، ط٢، ج١، ص١٢، وانظر استخدام لفظ (عقبة) بدلاً من (مقام) في كتاب التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، تحقيق: ادولف فور، الرباط، ١٩٥٨، ص٣٢٢، ومواضع أخرى من الكتاب ـ مما يوضح ان نظرية المقامات من حيث المعنى وليس اللفظ (أعني لفظ المقامات) تعود في جذورها إلى إبراهيم بن أدهم مما يعطي لتساؤل نيكلسون حول أهمية نص إبراهيم بن أدهم حول العقبات الست أهمية أكبر باعتباره من المقدمات الأولى لنشوء نظرية المقامات الصوفية فلا يكون معه ذو النون المصري هو أول من تكلم بالمقامات كما هو شائع في البحوث الخاصة بالتصوف الإسلامي نقلاً عن ابن الجوزي وغيره.

[٢٠] ـ غلاب، التصوف المقارن، ص١٣.

[٢١] ـ يقول نيكلسون: (برهن البحث الحديث على ان أصل الصوفية لا يمكن ان يرد الى سبب واحد محدود)، الصوفية في الإسلام، ت: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، ط. مصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م، ص١١.

[٢٢] ـ د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣٩.

[٢٣] ـ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٣.

[٢٤] ـ الغزالي،المنقذ، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

[٢٥] ـ عفيف، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط١، الأسكندرية، ١٩٦٣م، ص١٤.

[٢٦] ـ رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ت: د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة ١٩٦٧م، ص٤٥٢.

[٢٧] ـ انظر: الفصل الأول، المبحث الأول، نظرية العقل، وللمزيد راجع: محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي القاهرة ط١، ١٩٦٦م ـ ١٩٦٧م، ص ٤٢١ فما بعد.

[٢٨] غلاب، التصوف المقارن، ص١٠٤ (لايذكر المصدر).

[٢٩] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، م١، دار صادر، بيروت، د. ت، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

[٣٠] ـ أبو ريان، د. محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٩، ص٢٨.

[٣١] ـ المصدر السابق، ص٢٩٤ ـ ٢٩٥. ولاحظ إشارة المؤلف إلى تأثره بالحلاج وأبي طالب المكي، ص٣٠٢.

[٣٢] ـ المصدر السابق، ص٢٦٩.

[٣٣] ـ غلاب، التصوف المقارن، ص١٠٣.

[٣٤] ـ انظر: الكلاباذي، التعرف، ص٤٢ فما بعد، فيمن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل، ومن ملاحظة وفيات أغلب الأعلام الذين قاموا بالتأليف يستنتج ان العقود الأخيرة من القرن الثالث للهجرة شهدت التآليف الأولى للمتصوفة.

[٣٥] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٦٥.

[٣٦] ـ انظر: مقدمة الطنجي. محمد بن تاويت، لشفاء السائل، ص كج.

[٣٧] ـ نيكلسون، الصوفية في الاسلام ، ص٣٢.

[٣٨] ـ حول التأويل الرمزي الإشاري، انظر للمزيد: جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٠٣ فما بعد، وانظر: د. عرفان، الفلسفة الصوفية، ص٦٦ فما بعد.

[٣٩] ـ محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٢٠١.

[٤٠] ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص٢٣ فما بعد.

[٤١] ـ انظر: سورة الواقعة: ٩٥، وسورة التكاثر: ٥، ٧.

[٤٢] ـ السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٦٦م، ص٥٢٨. وحول التقسيم المذكور انظر: القشيرية، ج١، ص٣٠١، وعوارف المعارف أيضاً، ص٤٠.

[٤٣] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٨.

[٤٤] ـ المصدر السابق، ص٤٥٦.

[٤٥] ـ القشيرية، ج٢، ص٧٣١ ـ ٧٣٢.

[٤٦] ـ يحيى، د. عثمان، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي

(التذكاري ـ ابن عربي)، ص٢٥٧.

[٤٧] ـ ابن عربي، رسائل ابن العربي، ج١، طبعة حيدر آباد (الدكن الهند) ١٩٤٨م، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص٢.

[٤٨] ـ المصدر السابق، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص٣.

[٤٩] ـ اللمع، ص٦٣.

[٥٠] ـ التعرف، ص٧٨.

[٥١] ـ القشيرية، ج١، ص١٧٦.

[٥٢] ـ المصدر السابق، ص١٩٥.

[٥٣] ـ وإلى جانب الغزالي يقف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) الذي كان (إلى جانب إلمامه الواسع بالعلوم النقلية...، ضالعاً في المنطق، وقد بدأ حياته متكلماً...، وانتهى به الأمر إلى التصوف)، ص٣، كتاب التعريفات نبذة عن حياة المؤلف وهو صاحب أشهر شرح لمواقف الايجي الذي هو موسوعة فكرية واسعة عن علم الكلام والفلسفة.

[٥٤] ـ الغزالي، المنقذ، ص١٣٠.

[٥٥] ـ اللمع، ص٤٥٧.

[٥٦] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١١٧.

[٥٧] ـ التعرف، ص١٦٠.

[٥٨] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي...، ص١١٦.

[٥٩] ـ عفيفي (التصوف ـ الثورة الروحية)، ص٢٥٣.

[٦٠] ـ القشيرية، ج٢، ص٥٨٦ ـ ٥٨٧.

[٦١] ـ د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية (تعليقات ابن سودكين)، (التذكاري)، ص٢٤٧.

[٦٢] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، م١، ص٩٤، د. ت، وانظر: ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٦٧٤ ـ ٦٧٥.

[٦٣] ـ الترمذي، محمد بن علي الحكيم، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: د. نقولا هير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٨م، بلا مكان، ص٩٢.

[٦٤] ـ الغزالي، المنقذ، ص٩٢.

[٦٥] ـ المصدر السابق، ص١٤٨ ـ ١٤٩.

[٦٦] ـ ابن عربي، رسائل ابن العربي، ج١، ط. حيدر آباد الدكن (الهند) ١٩٤٨م، كتاب الجلالة، ١١.

[٦٧] ـ المصدر السابق، ج١، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص٤.

[٦٨] ـ عفيفي، التصوف...، ص١٥٦.

[٦٩] ـ التعرف، ص٨٠ (شطر من بيت شعر لأحد المتصوفة).

[٧٠] ـ اللمع، ص٥٨.

[٧١] ـ التعرف، ص١٥٨.

[٧٢] ـ السلمي، أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف، ط٢، القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص٨٩.

[٧٣] ـ عوارف المعارف، ص١٨٣. ويقول في نفس الصفحة: (فللكمال ـ الإلهي ـ جمال لا يدرك بالحواس ولا يستنبط بالقياس).

[٧٤] ـ الترمذي، بيان الفرق، ص٩٣.

[٧٥] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، نشرة عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص١٢٢.

[٧٦] ـ إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٧، ولاحظ ما بعد النص.

[٧٧] ـ اللمع، ص٤٥٦.

[٧٨] ـ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج١، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، د. ت، ص٣٣.

[٧٩] ـ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٣٠٣.

[٨٠] ـ د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الصوفية، ص١٤٤.

[٨١] ـ عوارف المعارف، ص٤٥١. وحول معنى لفظ العاق والبار في النص انظر الأسطر الأخيرة من ص٤٥٠.

[٨٢] ـ عوارف المعارف، ص٤٥٤.

[٨٣] ـ السلمي، ص٤٣٨.

[٨٤] ـ عوارف المعارف، ص٣٥.

[٨٥] ـ السلمي، ص٢٣٩.

[٨٦] ـ القشيرية، ج١، ص٢٠٥، الهامش.

[٨٧] ـ اللمع، ص٥٦.

[٨٨] ـ اللمع، ص٦٣.

[٨٩] ـ عوارف المعارف، ص٤٥٦. وانظر إحياء علوم الدين، ج١، ص٨٥.

[٩٠] ـ انظر: فقرة تعريف العقل، المبحث ١ الفصل الأول حول تعريف المحاسبي والتعاريف الأخرى للعقل، ولاحظ اختلاف المتكلمين حول محل العقل في الجسم.

[٩١] ـ إحياء، ج١، ص٨٥.

[٩٢] ـ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص٧٠.

[٩٣] ـ عوارف المعارف، ص٤٤٩.

[٩٤] ـ اللمع، ص٢٩٣.

[٩٥] ـ عوارف المعارف، ص٤٤٩ ـ ٤٥٠. ويقول الجرجاني (الروح الإنساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر بعجز العقول عن إدراك كنهه...)، التعريفات، ص١١٧.

[٩٦] ـ القشيرية، ج١، ص٣٠٨.

[٩٧] ـ حول عقيدة أسبقية الروح على البدن، انظر: د. عرفان عبد الحميد نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٩٠ فما بعد، وخاصة عند الصوفية، انظر: ص٩٨ فما بعد.

[٩٨] ـ التعرف، ص٨٣.

[٩٩] ـ الغزالي، إحياء، ج٣، ص٤.

[١٠٠] ـ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص٤٣. وانظر عفيفي، التصوف، ص١٥١. ولكن عند القشيري ما يفيد غير ذلك إذ يقول «وعند القوم: ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود، ولا القالب الموضوع (ـ الجسم ـ)...» القشيرية ج١، ص٣٠٥.

[١٠١] ـ السلمي، ص٤٧٢.

[١٠٢] ـ اللمع، ص٢٩٩.

[103] ـ عوارف المعارف، ص ٤٥٠.

[104] ـ السلمي، ص ٣١٧.

[105] ـ إحياء، ج ٣، ص ١٣.

[106] ـ نيكلسون، الصوفية...، ص ٧٠.

[107] ـ إحياء، ج ٣، ص ٣.

[108] ـ إحياء، ج ٣، ص ٣.

[109] ـ إحياء، ج ٣، ص ٥.

[110] ـ عوارف المعارف، ص ٤٥٠.

[111] ـ بيان الفرق، ص ٨٢.

[112] ـ القشيرية، ج ١، ص ١٨٥ ـ الهامش.

[113] ـ القشيرية، ج ١، ص ٣٠٩.

[114] ـ القشيرية، ج ١، ص ٣٠٩.

[115] ـ عوارف المعارف، ص ٤٥٤.

[116] ـ بيان الفرق، ص ٣٣.

[117] ـ التعرف، ص ٩٦.

[118] ـ القشيرية ج ١، هامش ص ٣٠٩. واستعمال الألفاظ المختلفة للدلالة على معنى واحد أو متقارب شائع في الأدب الصوفي فنقرأ عند نجم الدين كبرى «فالنفس والقلب والروح عبارات عن (...) شيء واحد...»، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص ١٧٠ وانظر للمزيد ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ج ١، ص ٢٠.

[119] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي...، ص ٨٠.

[120] ـ السلمي، ص ٢٣٥.

[121] ـ د. عفيفي، التصوف، ص ٢٠.

[122] ـ المصدر السابق، ص ٢١.

[123] ـ حول أثر الافلاطونية في التصوف، انظر: التكريتي، د. ناجي عباس، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية، ص ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥ فما بعد.

[١٢٤] ـ د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص٩٨.

[١٢٥] ـ د.عرفان، المصدر السابق، ص٩٨.

[١٢٦] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٧١.

[١٢٧] ـ انظر حول تشبيه الصوفية لطريقهم بالمعراج الروحي، التصوف، عفيفي، ص١٣٨ فما بعد، وعفيفي (التذكاري) ـ ابن عربي دراساتي، ص٢٠ فما بعد.

[١٢٨] ـ نيكلسون، الصوفية، ص٣٣.

[١٢٩] ـ القشيرية،ج١، ص٢٣٤.

[١٣٠] ـ المصدر السابق.

[١٣١] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٨٥.

[١٣٢] ـ القشيرية، ج١، ص٢٣٦.

[١٣٣] ـ اللمع، ص٤٩٠، وانظر: ص٦٦.

[١٣٤] ـ القشيرية، ج١، ص٢٣٦. وانظر: عوارف المعارف، ص٤٧٠، : «ان المقامات مكاسب، والأحوال مواهب».

[١٣٥] ـ المصدر السابق.

[١٣٦] ـ التعرف، ص١٠٦.

[١٣٧] ـ عوارف المعارف، ص٤٦٩.

[١٣٨] ـ القشيرية، ج١، ص٢٨٢.

[١٣٩] ـ المصدر السابق، ص٢٨٢.

[١٤٠] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٩.

[١٤١] ـ المصدر السابق، ص٤٧٠.

[١٤٢] ـ المصدر السابق، ص٤٧٠.

[١٤٣] ـ د. عرفان نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣٥.

[١٤٤] ـ بلاثيوس، اسين. ابن عربي حياته ومذهبه، ت: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت ١٩٧٩م، ص١٩١.

[١٤٥] ـ اللمع، ص٦٧.

[١٤٦] ـ السلمي، ص٣٦٧.

[١٤٧] ـ المصدر السابق. ص٤٧٢.

[١٤٨] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٨٧. وجاء عند الكبرى، نجم الدين (ت ٦١٨هـ) في كتابه فوائح الجمال...: «الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»، ص٢٨٥.

[١٤٩] ـ القشيرية، ج١، ص٣١٢.

[١٥٠] ـ عوارف المعارف، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦.

[١٥١] ـ نيكلسون، الصوفية، ص٣٤ ـ ٣٥.

[١٥٢] ـ عوارف المعارف، ص٨٥.

[١٥٣] ـ عفيفي، التصوف، ص٢٣.

[١٥٤] ـ الغزالي، أبو حامد، أيها الولد، مع ترجمة إلى الفرنسية توفيق الصباغ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩م، ط٢، ص٢٧. مع مقدمة بقلم جورج شيرر، ترجمة عمر فروخ.

[١٥٥] ـ التعرف، ص١٠٥.

[١٥٦] ـ إحياء، ج٣، ص٧٦.

[١٥٧] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص٧٩.

[١٥٨] ـ إحياء، ج٣، ص١٢. وانظر: تلخيص الغزالي لطريقة الذكر: إحياء، ج٣، ص٧٧. وانظر: ص١٩ س٢٦ فما بعد.

[١٥٩] ـ القشيرية، ج١، ص ١٣٥.

[١٦٠] ـ عفيفي، التصوف، ص٢٦٣.

[١٦١] ـ نيكلسون، الصوفية، ص٦٧.

[١٦٢] ـ الشعراني ـ الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج٢ (جزءان)، دار إحياء التراث العربي، بغداد ١٩٨٤، ص١٧٩.

[١٦٣] ـ المراقبة: عرفها الصوفية: «مراعاة السر بملاحظة الغيب مع كل لحظة ولفظة» ص ٥٢٣. القشيرية، ج١، وفي ص٥٢٢، نفس المصدر والجزء: «والمراقبة: تؤديك إلى طرق الحقائق»، ويقول نيكلسون بأنها «نوعاً من تركيز الفكر» ص٥٣، الصوفية في الإسلام،

والمراقبة ـ بهذه المعاني ـ وسيلة لاقتناص اللمحات الخاطفة من معارف وأنوار الكشف والإلهام.

[١٦٤] ـ إحياء، ج٣، ص٢٠.

[١٦٥] ـ المصدر السابق، ص١٩.

[١٦٦] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص٧٩.

[١٦٧] ـ أبو ريان،أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٨٨.

[١٦٨] ـ عوارف المعارف، ص٥١٧.

[١٦٩] ـ حول العلاقة بين الشيخ والمريد وارتداء الخرقة انظر: عوارف المعارف، ص٩٥ فما بعد، وحول تطور هذه العلاقة انظر: د. عرفان نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١.

[١٧٠] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤.

[١٧١] ـ القشيرية، ج٢، ص٥٧٠.

[١٧٢] ـ اللمع،ص٤٣٦.

[١٧٣] ـ التعرف، ص١٠٥.

[١٧٤] ـ بيان الفرق، ص٩١.

[١٧٥] ـ نيكلسون، في التصوف...، ص٩٧.

[١٧٦] ـ اللمع، ص٤٢٢. وللمزيد انظر: الجرجاني، التعريفات: «المكاشفة وهي حضور لا ينعت بالبيان» ص٢٤٥. وانظر: ص٢٩١، و«التجلي ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»، ص٥٣. وانظر: ٢٩٠. و«المشاهدة تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد...»، ص٢٢٩. وانظر: ص٢٩١، التعريفات، أيضاً.

[١٧٧] ـ المصدر السابق.

[١٧٨] ـ بلاثيوس، ابن عربي، ص٢١٣.

[١٧٩] ـ بلاثيوس، ص٢١٨.

[١٨٠] ـ القشيرية، ج١، ص٥٠٢.

[١٨١] ـ ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٥٨٧.

[١٨٢] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٨.

[١٨٣] ـ بلاثيوس، ص٢١٨.

[١٨٤] ـ انظر: السراج، اللمع، ص٥٤٤، ٥٤٥.

[١٨٥] ـ اللمع، ص٤٣٩.

[١٨٦] ـ القشيري، أبو القاسم، أربع رسائل في التصوف، تحقيق وتقديم، د. قاسم السامرائي مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص٥٣.

[١٨٧] ـ انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص٢١٣ فما بعد حول مصطلح (الإشراق) وللمزيد راجع: بحث نللينو، كرلو الفونسو المترجم ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية، مصر، د. ت، ص٢٤٥ فما بعد.

[١٨٨] ـ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

[١٨٩] ـ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٠٩.

[١٩٠] ـ د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣٧.

[١٩١] ـ اللمع، ص٤١٢.

[١٩٢] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، م٢، ص٤٩٦.

[١٩٣] ـ القشيري، أربع رسائل في التصوف، ص٥٤.

[١٩٤] ـ انظر تعريف الجنيد لحق اليقين في عوارف المعارف، ص٥٢٨، وهو نص سبق اقتباسه.

[١٩٥] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٩.

[١٩٦] ـ جولد تسهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ت: د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط٢، د. ت، ص١٦٩.

[١٩٧] ـ المنقذ، ص١٥٢.

[١٩٨] ـ السلمي،ص١٨٣، وانظر نفس العبارة: في التعرف، ص١٢٣. واللمع، ص١٠٣.

[١٩٩] ـ التعرف، ص١٢٣. وانظر نفس العبارة، اللمع، ص١٠٢.

[٢٠٠] ـ التعرف،ص١٢٩.

[٢٠١] ـ بلاثيوس،ص٢١٤.

[٢٠٢] ـ عوارف المعارف، ص٩٨.

[٢٠٣] ـ إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٩.

[٢٠٤] ـ بلاثيوس، ابن عربي...، ص٢١٤.

[٢٠٥] ـ السلمي، ص١٥٧. وانظر: حول الفراسة: القشيرية، ج٢، ص ٤٨٠ فما بعد، ويقول نيكلسون،ان العارف تزوده معارفه الكشفية«...بقوة خارقة، هي(الفراسة)» الصوفية، ص٥٥.

[٢٠٦] ـ عفيفي، التصوف، ص٢٦٩.

[٢٠٧] ـ نيكلسون، الصوفية...، ص٦٣، ويعلق «ومن الإرهاق الذي ليس تحته طائل، ان نختبر في تفصيل تعاريف هذه الاصطلاحات»، ص٦٣. وانظر للمزيد: عفيفي، التصوف...، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

[٢٠٨] ـ جولدتسهر، العقيدة والشريعة، ص١٦٢.

[٢٠٩] ـ اللمع، ص٤٣٧.

[٢١٠] ـ (الشواهد: الخلق)، عن التعرف، ص١٦٩.

[٢١١] ـ اللمع،ص٥٧.

[٢١٢] ـ القشيرية،ج١،ص ٢٨٠.

[٢١٣] ـ السلمي، ص ٤٣٠.

[٢١٤] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٨٦.

[٢١٥] ـ القشيرية، ج٢، ص٦٠٣.

[٢١٦] ـ القشيرية، ج١، ص٥٤.

[٢١٧] ـ اللمع، ص٢٨٧.

[٢١٨] ـ القشيرية، ج١، ص٢٧٦.

[٢١٩] ـ اللمع، ص٥٧.

[٢٢٠] ـ إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٠.

[٢٢١] ـ نيكلسون، في التصوف، ص١٢٩. ايكهارت، ١٢٦٠م ـ ١٣٢٧م، متصوف ألماني،

انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٢١١ (مادة: ايكهرت ـ السيد ـ).

[٢٢٢] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٤.

[٢٢٣] ـ انظر: محاولة نيكلسون في كتابيه: في التصوف الإسلامي، ص١، ص٢٧ فما بعد. والصوفية في الإسلام، ص٢٩ فما بعد، وانظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١١٥ فما بعد، وراجع بحثه (خصائص التجربة الصوفية)، ص٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨. المنشور في مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، السنة ١٩/ حزيران ـ تموز/ ١٩٨٦م، العددان ١٩٤، ١٩٥، شوال ـ ذي القعدة/ ١٤٠٦هـ.

[٢٢٤] ـ The New Ency, Britannica, London, ١٩٧٤, Vol. ١٢, Art: "mysticism" by (s. k. g) p. ٧٩٢.

[٢٢٥] ـ القشيرية، ج٢، ص٥٥١.

[٢٢٦] ـ بلغت التعاريف حتى عصر الشيخ عبد القاهر السهروردي حسب قوله «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول»، عوارف المعارف، ص٥٧.

[٢٢٧] ـ وهذا هو محتوى تشخيص ابن خلدون. انظر: شفاء السائل، ص٨٧، ٨٩.

[٢٢٨] ـ Ency.Brit. Vol, ١٢. Art Mysticism. P. ٧٨٦.

[٢٢٩] ـ القشيرية، ج٢، ص٤٤٩.

[٢٣٠] ـ القشيرية، ج١، ص٣٧٨.

[٢٣١] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٦.

[٢٣٢] ـ james (wailliam),«TheVarieties of Religious Experience»p.٣٨٠-٣٨١.

[٢٣٣] ـ د. محمد غلاب، التصوف المقارن، ص١٠ «ان المحدثين قد نقلوا التصوف إلى عدة تصورات أخر...».

[٢٣٤] ـ انظر: الغزالي، المنقذ...، ص١٤٢ ـ ١٤٣. لاحظ وصف الغزالي لأزمته الروحية التي انتهت إلى اختيار الطريق الصوفي.

[٢٣٥] ـ برغسون، هنري: منبعا الأخلاق والدين، ت: سامي الدوربي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط٢ بيروت ١٩٨٤، ص٢٢٦.

[٢٣٦] ـ انظر: Ency, Brit. Vol. 12, p. 786.

[٢٣٧] ـ Gaynor, F. (Edited): Diotionary of Mysticism, U.S.A, ١٩٧٣, p. ٤٤.

ويصطلح عليه أحياناً بـ (Dark Silence) انظر: Happold. F.C. "Mysticism". Astudy and Anthology, Penguin Books. London, ١٩٧٩, p. ٥٢.

[٢٣٨] ـ كان سماع (الهاتف) الغيبي سبباً في تحول إبراهيم بن أدهم ـ انظر: السلمي، ص٢٧. وعن هذا النداء يخبرنا الغزالي، المنقذ، ص١٤٢، (فصارت شهوات الدنيا تجاذبني... ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل، الرحيل...». وانظر حول هذا الصوت الخفي: Hoppold, op. Cit, p 52.

[٢٣٩] ـ جيمس، وليم، العقل والدين، ت: د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص٤٦.

[٢٤٠] ـ بلدي، نجيب، باسكال، دار المعارف، مصر، د. ت، ص٢١١. (ملحق نصوص مختارة).

[٢٤١] ـ Ency, Brit. Op. Cit., Vol. ١٢, p. ٧٨٧.

[٢٤٢] ـ د. عرفان عبد الحميد، خصائص التجربة الصوفية، ص٧٣. مجلة الرسالة الإسلامية، مصدر سابق. ولاحظ مثلاً ان تحول إبراهيم بن أدهم كان تغيراً مفاجئاً سريعاً اثر حادثة وسماع صوت الهاتف الغيبي، في حين ان تحول الغزالي لم يكن سريعاً، بل تدريجي واستغرق فترة من الزمن ذكرها الغزالي بأنها (٦) أشهر. انظر: المنقذ، ص١٤٢. يقول الشيخ أبو مدين قاصداً المعنى نفسه «رأيت من قطعها في سبعين عاماً بان قطع كل عقبة في عشرة أعوام ورأيت من قطعها كلها في ساعة واحدة [كإبراهيم بن أدهم الذي قطعها في ساعة واحدة] وجاءه التوفيق من الله تعالى» ص٣٢٢، التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى (ت ٦٢٧هـ)، تحقيق: أدولف فور، الرباط، ١٩٥٨.

[٢٤٣] ـ تعبير استخدمه وليم جيمس في أحد رسائله. انظر: بيري، رالف بيرتون، أفكار وشخصية وليام جيمس، ت: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٣٥٠. وقد استخدم متصوفتنا لفظ (الولادة المعنوية) انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص٨٥.

[٢٤٤] ـ هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص٢٤٥.

[٢٤٥] ـ Ency, of the Socil Sciences, Art: Mysticism, the Macmillan Company, New York ١٩٥٤, Vol. XI, p. ١٧٦.

[٢٤٦] ـ هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص٢٥٢. وانظر تعليق ابن عربي على مذهب ارسطو الذي يورده على لسان الحلاج، الفصل الأول، المبحث الأول، فقرة نقد العقل.

[٢٤٧] ـ نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص١١٨.

[٢٤٨] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٤.

[٢٤٩] ـ اللمع، ص٤١٦.

[٢٥٠] ـ اللمع، ص٣٢.

[٢٥١] ـ د. عرفان عبد الحميد فتاح، الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، ص٦٠٢.

[٢٥٢] ـ Dictionary of Mysticism, OP. Cit., "Mystical Night" p. ١١٩.

[٢٥٣] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٤. وانظر: تحذير الغزالي من القول بالحلول والاتحاد في المنقذ، ص١٤٥ ـ ١٤٦. وحول الأنواع الثلاثة للفناء أو التأحد: الإرادي، الشهودي، الوجودي، انظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٥٩ فما بعد. وأيضاً: د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي (ضمن الكتاب التذكاري ـ ابن عربي) ص٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، وحول مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، انظر: بحوث د. أبو العلا عفيفي (التذكاري ابن عربي)، ولدى د. محمد غلاب وجهة نظر تذهب إلى ان ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود. انظر بحثه: المعرفة عند ابن عربي (التذكاري)، ص٢٠٢ فما بعد، وهو بهذا يعلن تخليه عن موقفه السابق في كتابه: التصوف المقارن، ص١١٧ فما بعد، وحول الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، انظر كتاباً خاصاً بهذا الموضوع، شرف، محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م، ولمزيد الاطلاع على وحدة الوجود عند المتصوفة راجع: آراء د. عبد الحليم محمود في: أبحاث في التصوف (ضمن نشرة كتاب الغزالي) المنقذ من الضلال، ص٢٩٥ فما بعد.

[٢٥٤] ـ ومما يؤكد دور العقل النظري في بناء نظرية وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة وهو ما يلفت النظر أيضاً لجدته وأصالته، ما قام به بعض متصوفة هذا المذهب لدعم آرائهم من تحليل لمحتوى المعرفة الإنسانية وتحديد الموقف الانطولوجي من خلال الموقف الابستمولوجي وهو ما صار له في وقت لاحق شأن كبير في الفلسفة الحديثة منذ محاولة جورج باركلي الشهيرة. فقد أرجع أولئك المتصوفة الكثرة الحسية والعقلية إلى تنوع إدراكات المدرك البشري، واشترطوا لوجود المدرك وجود المدرك، حيث يقول ابن خلدون، ملخصاً آرائهم: (وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام...) ص٥٨٩ المقدمة، ق٢. وأيضاً: (وكذا الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي)، ص٥٩١، المقدمة، ق٢، واقرأ النص حتى آخره لتلاحظ رد ابن خلدون عليهم.

[٢٥٥] ـ Stace, Walter: Teaching of Mystcism, Pub; by the New American Lib, P.٢٤. عن د. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، ص٢٨ ـ ٢٩.

[٢٥٦] ـ Ency, Brit, Op. Cit., Vol. ١٢, p. ٧٨٦.

[٢٥٧] ـ عوارف المعارف، ص٥٢٠.

[٢٥٨] ـ المصدر السابق، ص٥٢٤.

[٢٥٩] ـ القشيرية، ج١، ص٢٧٥.

[٢٦٠] ـ رسائل الجنيد، حررها وصححها علي حسين عبد القادر، لندن ١٩٦٢، ص٥٧.

[٢٦١] ـ Dictionary of Mysticism, p. ١٩٢. (union)

وهذا هو النص الانكليزي للتعريف كما ورد في قاموس التصوف: «The Mystic union is the state in which the self merges into the Absolute Life, and becomes on with it».

[٢٦٢] ـ القشيرية، ج٢،ص٥٥٤.

[٢٦٣] ـ المصدر السابق.

[٢٦٤] ـ رسائل الجنيد، ص٣١.

[٢٦٥] ـ Stace: Teaching of Mysticism, Op. Cit., P. ٢٥.

والنص بالأصل لوليم جيمس.

[٢٦٦] ـ اللمع، ص٥٤. وأيضاً: القشيرية، ج٢، ص٥٨٧.

[٢٦٧] ـ اللمع، ص٤٦٦. وانظر، ص٤٣٧.

[٢٦٨] ـ العقل والدين، وليم جيمس، ت: محمود حب الله، ص٤٦.

[٢٦٩] ـ عدا أصحاب مذهب الوحدة المطلقة ووحدة الوجود وهو ما سبقت الإشارة إليه في الفقرة السابقة (اختصار المسافة...).

[٢٧٠] ـ جاء في: عوارف المعارف: ص٥٢٥، (فإذا عاد إلى شيء من اعماله عاد إلى التفرقة) وأيضاً (فمن أفرد المكون جمع ومن نظر إلى الكون فرق...) وقال في نفس الصفحة: (الجمع حكم الروح، والتفرقة حكم القالب ـ الجسم ـ)، وهو لا ينكر ان تكون (نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق)، القشيرية، ج١، ص٢٦٢.

[٢٧١] ـ أفكار وشخصية وليام جيمس، ص٣٤٩.

[٢٧٢] ـ د. عثمان يحيى (التذكاري ـ ابن عربي)، ٢٣٣.

[٢٧٣] ـ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٩٢.

[٢٧٤] ـ انظر: مدخل المبحث الثاني حول الطبيعة الفردانية الجوانية للتجربة الصوفية وما تفرضه من حالات الاستعصاء عن التفسير والإيصال.

[٢٧٥] ـ عفيفي، التصوف، ٢٤٨.

[٢٧٦] ـ د. زكي نجيب محمود، طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن (التذكاري ـ ابن عربي)، ص٦٩. وحول الصلة بين التجربتين الصوفية والفنية، انظر إشارة د. عفيفي، التصوف...، ص٢٥٠، وحول استخدام الصوفية للشعر يقول نيكلسون، في التصوف وتاريخه، ص٩٠، ان الصوفية (لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر) ومن الشعراء المشهورين الذين هم في نفس الوقت من كبار الصوفية نذكر ابن الفارض المشهور بتائيته، وجلال الدين الرومي صاحب المثنوي، وابن عربي صاحب ترجمان الأشواق.

[٢٧٧] ـ انظر: نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٩٠. وأيضاً: عفيفي، التصوف، ص٢٤٩. ولكن تجد ان د. زكي نجيب محمود ـ فيما يتعلق بابن عربي ـ يميل إلى انه قصد في البدء الغزل الظاهر في ديوانه ترجمان الأشواق، فابن عربي «قد قصد أول ما قصد إلى المعنى الغزلي الظاهر في كثير من قصائده ثم صرف الظاهر إلى الباطن»، ص١٠٤ (التذكاري) في حين نجد ان نيكلسون يبرر الفرق الواسع بين شروحات ابن عربي لقصائده تلك، وبين معانيها الظاهرة بقوله بأن ذلك يدل (... على ان الشاعر الصوفي نفسه قد لا يوفق أحياناً إلى شرح مقصده من ابياته)، ص٩٦. في التصوف وتاريخه، باعتبار انها شروحات تستخدم اللغة الوضعية للتعبير عن حالات ومعان لا تستوعبها هذه اللغة التي يحاول من خلالها الشاعر تبيان مقاصده.

[٢٧٨] ـ يقول ابن خلدون ان محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي (متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات انما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، ومتخيل، أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح...)، ص٥٥، شفاء السائل. وانظر أيضاً: مقدمته، ق٢، ص٥٩٦. وانظر حول قصور اللغة العادية بسبب كونها لغة حسية لا تستطيع التعبير عما هو غير حسي Happold: Op. Cit., p 68.

[٢٧٩] ـ اللمع، ص٢٩٦.

[٢٨٠] ـ القشيرية، ج٢، ص٦٠٧.

[٢٨١] ـ المنقذ، ص١٤٥.

[٢٨٢] ـ القشيرية، ج١، ص٢٢٩.

[٢٨٣] ـ Dictionary of Mysticism, Op. Cit., p. ٥٨.

ولاحظ ان التعريف الذي يورده القاموس الأجنبي يتطابق مع ما ذهب إليه القشيري في موضوع دوافع اللجوء إلى اللغة الرمزية.

[٢٨٤] ـ اللمع، ص٤١٤ وتجد عند الكلاباذي: ان الصوفي يلجأ إلى ألفاظ رمزية غير مفهومة حتى ينسب (إلى الهذيان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره)، ص١٠٧. التعرف ولاحظ تساؤل خصوم المتصوفة في نفس الصفحة ورد الصوفي عليهم.

[٢٨٥] ـ إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢٠.

[٢٨٦] ـ يقول نيكلسون: (والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول...، قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس)، ص١٠١ . الصوفية في الإسلام، ويقول د. زكي نجيب محمود: ان عملية التعبير الرمزي هذه تتجه (من حالة وجدانية داخلية، إلى شيء محس في دنيا الأشياء الخارجية)، ص٦٩، (التذكاري ـ ابن عربي).

[٢٨٧] ـ Happold: Op. Cit., p. ٦٨.

[٢٨٨] ـ انظر جواب الغزالي لسؤال الطالب في (أيها الولد)، ص٢٧، ٢٨. ووصف الغزالي الصوفية (انهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال)، ص١٤١. المنقذ من الضلال.

[٢٨٩] ـ التعرف، ص١٦٧. علماً ان النص يعود إلى عصر الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، أي قبل ظهور وحدة الوجود بقرون، والكلاباذي ليس ممن يقر هذا المذهب، لذا لا يصح حمله على معاني وحدة الوجود رغم ان ظاهر اللفظ يوهم بذلك.

[٢٩٠] ـ إحياء علوم الدين، ج١، ص٧١. (والقول لأبي سليمان الداراني وهو من أوائل المتصوفة (ت ٢١٥هـ). ويقول عين القضاة الهمذاني: «الحكمة... ميراث الصمت»، شكوى الغريب، ص١٨.

[٢٩١] ـ إحياء علوم الدين، ج٣، ص٧٦.

[٢٩٢] ـ عفيفي، التصوف، ص٢٥٠.

[٢٩٣] ـ اللمع، ص٤٢٢. وحول ظاهرة الشطح انظر: اللمع، ص٤٥٣ ـ ٤٥٤. والإحياء (الغزالي)، ج١، ص٣٦. وللمزيد انظر: بدوي، د. عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، ط٢ الكويت ١٩٧٦م، ص٩ فما بعد.

ملاحظة: للمزيد حول خصائص التجربة الصوفية انظر: بحث د. عرفان عبد الحميد، خصائص التجربة الصوفية، ص٦٥ فما بعد. مجلة الرسالة الإسلامية، حزيران ـ تموز ١٩٨٦، السنة ١٩، العددان ١٩٤، ١٩٥. وانظر أيضاً: لنفس المؤلف: الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، ص٥٩٢ فما بعد.

الفصل الثالث

نقد المعرفة الصوفية

التمهيد:

لأجل حصر موضوع نقد المعرفة الصوفية ضمن مجال وأساليب البحث الفلسفي، لابد من تأكيد جملة أمور وملاحظات مهمة، ينبغي مراعاتها عند إجراء النقد. وهي:

١ ـ حرص المفكرون الذين بحثوا في التجربة الصوفية على استمداد مادة بحثهم من تجارب وأقوال كبار الصوفية[١]، وهذا لا يضمن الإنصاف والموضوعية فحسب، وانما يحقق فوائد أخرى، إذ يجنب النقد مزالق من قبيل القول: ان نقص الثقافة العقلية أو الفلسفية والجهل هو من أسباب الزعم بوجود المعرفة الصوفية، ويضمن إيلاء أهمية وجدية لدراسة التجربة الصوفية، هذه التجربة التي شكلت مآلاً لمفكرين كبار من ذوي الشأن في تاريخ الفكر البشري، أمثال الغزالي، والشريف الجرجاني، وابن عربي من مفكرينا، واوغسطين، وايكهارت الألماني، وباسكال من المفكرين الغربيين، بل تجد من الفلاسفة المعاصرين من أظهر نزوعاً صوفياً في تحوله الفلسفي عن مواقف مضادة تماماً للاتجاهات الفكرية والعقائدية التي ينمو في ظلها التصوف، وكمثال على ذلك الفيلسوف الروسي بردياثيف[٢] والفرنسي روجيه غارودي، ناهيك عن انحياز وليم جيمس وهنري برغسون واميل بوترو إلى جانب المدافعين عن التجربة الصوفية، كما ان استمداد مادة النقد من تجارب كبار الصوفية يفيد في التقليل من شأن الخوارق والكرامات المرؤى التي كانوا لا يعولون عليها كثيراً. علماً ان تاريخ الفلسفة لم يخل من فلاسفة كبار تكلموا بإيجاب عن الإلهام ولم ينكروه[٣].

٢ ـ يجدر التأكيد ان النقد استبعد القول بأن التجربة الصوفية باعتبارها اختياراً ترجع ابتداءاً إلى عجز في وسائل الفرد المادية لأن ضمن مشاهير المتصوفة من كانوا على حظ وافر من المال والنفوذ[٤]، هذا وان التجربة الصوفية ليست خياراً لنمط من العيش يضمن استمرارية الحياة بشكل آخر على وجه التقييد إذ ـ كما يقول بوترو ـ «يمكن ان نعيش بالغريزة وحدها، أو بالروتين، أو بالمحاكاة، وقد يمكن ان نعيش بالعقل المجرد، وبالعلم»[٥].

٣ ـ ولضمان موضوعية النقد الفلسفي لابد من إسقاط حالات الأدعياء الكاذبين التي لا تصلح مقياساً لصدق التجربة الصوفية، يقول نيكلسون «من المسلم به ان بين كل أرباب نحلة أدعياء كاذبين... وقد كان بين الصوفية كثير من الزنادقة، والمجان، ومدمني الخمور، فجروا قالة السوء على الأخوان الأطهار»[٦].

كما ان حالات الادعاء الكاذب لا تبرر شطب تجارب كبار الصوفية وبالتالي اعتبار المعرفة الصوفية محض ادعاء باطل، ويمكن تناول حالات الادعاء هذه بالنقد من وجهة أخرى كما سيتبين لاحقاً.

٤ ـ ان موضوع النقد هو الجانب العرفاني في تجربة التصوف ولا ينصرف إلى أساليب الزهد، وهذا يستلزم ضرورة التمييز بين الزاهد والعابد والعارف (المتصوف) مثلما فعل ابن سينا[٧]، وليس المراد من هذا الفصل والتمييز القول بأن الزهد مقطوع الصلة بالتصوف تاريخاً ونشؤاً غير ان ذلك ليس موضوع البحث.

٥ ـ لقد عمل البحث على عزل النقد المعرفي والنفسي الذي قام به مفكرونا عن طابعه الفقهي الملازم له بهدف إبقاء البحث ضمن مداره الفلسفي مما كشف عن جانب مشرق في تراثنا الفكري وهو تنبّه مفكرينا إلى الوجهتين المعرفية والنفسية في نقد التجربة الصوفية، وهما نفس

وجهتي النقد المعاصر، علماً ان البحث اكتفى بالنصوص المتعلقة بالتصوف بعد عزلها عما يتعلق بالدين في مؤلفات الفلاسفة الأوربيين. فعلى سبيل المثال ان: وليم جيمس يوحد بين المركز الديني للوحي والتجربة الصوفية[٨]، وهذا شأن معظم الفلاسفة الأوربيين الذين يجعلون (الوحي) Revelation شكلاً من أشكال التجربة الصوفية على عكس وجهة تراثنا الفكري والفلسفي الذي فصل بوضوح بين (الوحي) و (الإلهام) Illumination وهي الوجهة التي اعتمدها هذا البحث أيضاً.

المبحث الأول

موضوعات النقد المعرفي

موقف الصوفية من النقد:

اتخذ المتصوفة بوجه عام موقفاً سلبياً من النقد الذي وجهه المخالفون لهم، وقالوا، ان معارفهم التي هي فوق طور العقل ـ لا تخضع لأحكام العقل المنطقي وأساليبه النقدية يصرح ابن عربي: ان طريق (الكشف والشهود لا تحتمل المجادلة والرد على قائله)[9] ونصحوا تلاميذهم بالابتعاد عن النقاد فقالوا: إذا «رأيت منتقداً عليه ـ التصوف ـ ففر منه فرارك من الأسد، واهجره»[10]. ويصيغ بوترو اعتراض الصوفي على النقد بالعبارة التالية: ان «الظاهرة الصوفية تجربة، وهي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها، ولن يعرفها أحد إلا صاحبها نفسه الذي جربها، ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج، وجميع العلامات الخارجية التي نزعم بوساطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها»[11]. ويلاحظ ان هذا الموقف السلبي الذي وصفه أحد النقاد بـ(فرار الصوفية من النقد)[12]، يكون مصحوباً في العادة بامتناع المتصوفة عن الدخول في مناظرات عقلية مع النقاد، فيروي ان الجنيد البغدادي مر على «قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث...، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[13]، ومن تبريرات المتصوفة قول ابن عربي، ان «الأمر أعظم من ان يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجوداً فمن المحال ان يطمئن ويسكن»[14] وواضح ان الكلمات الأخيرة من النص تعني نزعة العقل النقدية التي لا تبقي يقيناً نطمئن أو نركن إليه ـ حسب رأيهم ـ وأيضاً لأن إيمان المتكلم القائم على

البراهين والحجج يمكن ان يتأثر بالاعتراضات وليس هكذا الإيمان النفسي الذي مركزه القلب[١٥]. لقد ألزم المتصوفة تلاميذهم بعدم إبداء أي اعتراض[١٦]، وشددوا على التلميذ المريد ان لا يضمر في دخيلته اعتراضاً على شيخه فضلاً عن ان يبديه.

وهذا لا يفضي إلا إلى صورة متطرفة من التقليد وكبت ملكة الحوار والتساؤل عند التلميذ بل يصادر حريته من حيث هو كائن يفكر.

ان هذا الموقف السلبي من النقد لم يمنع النقاد قديماً ولا حديثاً من توجيه النقد والقيام بتحليل وفحص التجربة الصوفية بمقاييس الفكر النظري والعلم فليس أمام النقاد خيار آخر، كما ليس من مسوغ كاف يجعل أي تجربة إنسانية بمعزل عن الحوار النقدي.

ونجد من جهة أخرى ان الأمر لا يخلو من الصعوبات لأن وظيفة النقد هي التأثير ورغم ان بعض السالكين اتخذ موقفاً مغايراً للتصوف عقب انقلابه عليه[١٧]، إلا ان التأثير الذي يسعى إليه الناقد لا يتم في أكثر الأحيان. يقول بوترو: «لا ريب انه من العسير ان لم يكن من المستحيل، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر مادمنا لا نستطيع النظر إليها إلا من وجهة نظر ذوقية بحتة. إذ كيف نثبت لمن يحس الحرية انه لا يحسها؟ وكيف ننازع شخصاً في حقه بأن يقول انه يحس الاتصال ـ الصوفي ـ[١٨] ذلك لأنهم «يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمو على كل استدلال، ألا وهو التجربة»[١٩].

ويعبر أحد المتصوفة عن عدم جدوى نقد التجربة الصوفية بقوله: «ان الشخص الذي وصل إلى هذه المعرفة لا يعنيه ـ في قليل أو كثير ـ ما يثور حولها من جدل ونقاش»[٢٠]. ويرتبط بهذه السلبية سمة أخرى للتجربة الصوفية وهي عجز المتصوفة عن ان يجعلوا تجربتهم في متناول العقل

النظري وهم يدركون هذا ويقرونه وهو من دوافع استخدام الرمزية في التعبير[٢١] وفي هذا الشأن يخاطبهم أحد النقاد: «أتفقهون... دلائل تلك الرموز، أم لا تفقهونها؟ فان تكن الأولى، فأبينوا لأتباعكم، لتطمئن قلوبهم بالمعرفة، ولتزداد في نقدكم إنصافاً، وان تكن الأخرى، فانها دين الببغاء تردد ما لا تعي»[٢٢]. وهذا السؤال لا يجد له جواباً كافياً لأن الرمزية الصوفية في ذاتها تعكس عجز المتصوفة عن إيصال حقيقة وجدانهم بلغة مفهومة[٢٣]، ولأسباب مر بنا ذكرها.

الإلهام والحدس (تعريف ومقارنة):

من الأخطاء الشائعة حديثاً في المصطلح الفلسفي العربي استخدام لفظة (حدس) في التعبير عن الكشف الصوفي بدلاً من (الإلهام) وهو اللفظ الذي استخدمه المتصوفة[٢٤] وغير المتصوفة للدلالة على المعرفة الصوفية في تاريخ المصطلح الفلسفي العربي. ولتبيان الخطأ والصواب نتطرق إلى معناهما في لغة العرب واصطلاحهم.

١ ـ الإلهام:

لغة: جاء في لسان العرب: «اللهم: الابتلاع»[٢٥]، «وألهمه الله خيراً: لقنه إياه. واستلهمه إياه: سأله ان يلهمه إياه والإلهام: ما يلقى في الروع»[٢٦].

أما اصطلاحاً: فقد عرفه الجرجاني بقوله: الالهام: «ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة»[٢٧].

والإلهام عند سعد الدين التفتازاني هو (المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض»[٢٨]، أما عند ابن حزم الأندلسي فهو: «علم يقع في النفوس، بلا دليل، ولا استدلال، ولا إقناع، ولا تقليد»[٢٩]، وجاء في دائرة المعارف

الإسلامية، ان الإلهام «يختلف عن العلم العقلي، فهو لا يكتسب بالتأمل والنظر ولكنه ينزل فجأة على الملهم من غير ان يعرف كيف نزل عليه ومتى ولماذا. فهو فيض من الله»[٣٠]، ومن التعريفات الحديثة للمعرفة الصوفية والتي تتساوق مع التعريفات السابقة، تعريف نيكلسون الذي ورد في جملة اعتراضية، يقول نيكلسون عن الكشف الصوفي: انه العلم «بخفايا عالم الغيب المجهول. الذي ينكشف في رؤيا جذبية»[٣١]، وتجد عند عفيفي التعريف الآتي: «فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة»[٣٢]، ويعرف د. توفيق الطويل، الغيب الذي هو موضوع المعرفة الصوفية «هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس، ولا تقتضيه بداهة العقل، ويقع العلم به دون مقدمات أو أسباب تفضي إليه، ومن غير استدلال منطقي ينتهي إلى معرفته، ودون ان يثبت عنه خبر صادق»[٣٣].

ان ما يمكن استخلاصه من تعريفات الجرجاني والتفتازاني ودائرة المعارف وعفيفي هو ان الإلهام معرفة تلقي بطريق الفيض، والإلقاء يعني المصدر الإلهي للمعرفة الذي تفيض عنه هذه المعارف لتلقي في الروع أو القلب أو البصيرة أو ما شئت من ألفاظ المتصوفة.

وهذه الخلاصة لا تتعارض مع ما ورد من تعريفات أخرى. فالتعريفات جميعاً تشترك في توكيد الطبيعة الماورائية للإلهام ـ بقدر تعلق الأمر بمزاعم المتصوفة ـ ومما يلفت النظر في معظم تلك التعريفات هو تكرار لفظة «فيض» فيها، واستخدام هذا اللفظ يذكرنا بنظرية الاتصال مع العقل الفعال عند فلاسفة الفيض حيث المعقولات هي أيضاً فيض ولكن بتوسط العقل الفعال وليس مباشرة، كما هي عند الصوفي الذي يقول: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي»[٣٤]. وهذا يؤكد ما سبقت الإشارة إليه عن النزوع الصوفي عند فلاسفة الفيض من الفلاسفة المسلمين.

ان الإلهام الصوفي يتعلق بعالم الأنوار الإلهية، عالم الغيب المجهول، الذي لا تتم معرفته إلا إلهاماً أي عن طريق (التلقي) من علو تمثله الصفات الإلهية وتجلياتها وإشراقاتها وبما يزود الصوفي بمعرفة أسرار الكينونة أو الوجود. ولقد استخدم المتصوفة للتعبير عن تلك المعرفة ألفاظاً أخرى إلى جانب (الإلهام)، منها (الإشراق) و (الشهود)، و(التجلي)، و(المكاشفة) وهي مترادفات تعبر عن معنى مشترك هو العرفان الصوفي كما مر بنا في الفصل السابق، ولم يعرف عنهم ولا عن خصومهم استخدام لفظ (الحدس) للتعبير عن المعرفة الصوفية مع انه كان معروفاً ومتداولاً في المصطلح العربي أيام ابن سينا والغزالي والجرجاني ومن عاصرهم وجاء بعدهم. وهو ما لم ينتبه إليه بعض المحدثين من الباحثين في التصوف فأشاعوا خلطاً في المفاهيم وذلك عبر استخدامهم لفظ (الحدس) بدلالة صوفية وليس ذلك من دلالاته[٣٥] في لغة العرب ولا في اصطلاحات القوم، كما سيتبين:

٢ ـ الحدس:

لغة: سوف نقتصر في إيراد معنى واحد للفظ (الحدس) في لغة العرب، وهو المعنى الذي يبرر ويسند الاستخدام الاصطلاحي الفلسفي العربي للفظ (حدس)، جاء في لسان العرب ـ في سياق معان متعددة للفظ (حدس) ـ: ((قال الأزهري الحدس في السير سرعة ومضي على غير طريقة مستمرة))[٣٦]. وسنوضح الصلة بين الحدس في اللغة والاصطلاح لاحقاً.

اصطلاحاً: استخدم ابن سينا لفظ (الحدس) بمعنى: الإدراك دفعة واحدة في كتابه (التعليقات) الذي جاء فيه: ((الحدس بالوسط (ـ الحد الأوسط في القضية المنطقية ـ) لا يكون بفكر، فانه يسنح للذهن دفعة واحدة))[٣٧] وورد في كتابه (النجاة)، ان الحدس: ((سرعة الانتقال من معلوم

إلى مجهول»[٣٨]. وقد ثبت هذا الاستعمال الاصطلاحي في كتب الاصطلاحات والتعريفات، فلقد عرف الجرجاني (الحدس) بقوله، «سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب»[٣٩] و (الحدسيات) هي «ما لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى واسطة»[٤٠] وشاركه التهانوي الذي قال: الحدس «في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار»[٤١] وقيل: «هو تمثل الحد الأوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس»[٤٢]، وقد تناول التهانوي الوجه اللغوي لهذا الاستعمال الاصطلاحي فقال: الحدس «بالفتح وسكون الدال المهملة... مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة في السير، ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب...»[٤٣]، وقول التهانوي هذا يتطابق مع ما أوردناه سابقاً عن (الحدس) في لغة العرب، وهكذا يتبين المبرر اللغوي الذي اعتمده ابن سينا في استخدام (الحدس) فلسفياً[٤٤]. ويتبين أيضاً ان الحدس ـ في المصطلح العربي ـ هو الإدراك المباشر السريع لموضوعات عقلية وحسية، ومما يؤكد ذلك، التشابه بين ما ورد عند د. مدكور في المعجم الفلسفي وما ورد عند الجرجاني في التعريفات. يقول مدكور ان مصطلح (حدس) يقابله مصطلح انتقالي ـ Discursive ـ والأخير هو «وصف للتفكير الاستدلالي وفيه ينتقل الذهن في خطوات من مبادئ إلى نتائج تترتب عليها (ويقابل الحدس)[٤٥]، الذي هو انتقال مباشر سريع من المبادئ إلى النتائج وهو ما نجده عند الجرجاني الذي يقول: «الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر»[٤٦]، وبإيراد تعريف الجرجاني لـ (الفكر) تتضح أهمية هذه المقابلة التي تؤكد المعنى الاصطلاحي للفظ (حدس) كما أوردناه آنفاً، يقول الجرجاني: «الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي ـ لتؤدي ـ إلى مجهول»[٤٧]، وهكذا يكون

الحدس هو الإدراك المباشر السريع بالعقل وبالحس دون أية دلالة صوفية ـ حسبما تأكد لنا خلال قراءته اصطلاحاً ولغة ـ وبالتالي فان المعرفة الإلهامية الصوفية لست من (الحدس) في شيء.

بقي ان نعرف مصدر هذا الخطأ الشائع، ان مصدره هو ترجمة كلمة ـ Intuition ـ الانكليزية إلى كلمة (حدس) العربية وتبع ذلك النقل الحرفي لاستعمالات المصطلح الأوروبي وتحميلها لمصطلح (حدس) والـ (Intuition) لها دلالات متعددة وتغطي حالات متباينة، من بينها الاتصال الصوفي[٤٨]، وليس هكذا كلمة (حدس) العربية التي ليس من مدلولاتها الاصطلاحية الثابتة في تاريخ الفلسفة الإسلامية أية دلالة صوفية، علماً ان من بين مدلولات مصطلح (Intuition) واستعمالاته يوجد Intuition Sensible والذي ترجمه د. مدكور إلى (الحدس الحسي) وأيضاً Intuition rationnelle وترجمه إلى (الحدس العقلي)[٤٩]، وصحيح ان المصطلح الأجنبي في معناه الواسع العريض يعني (الإدراك المباشر)[٥٠] ولكن احتواءه على عدد كبير من الاستعمالات المختلفة في تاريخ الفلسفة الأوروبية ومن بينها استعماله بمدلول صوفي، لا يبيح لنا ترجمة إلى لفظ (حدس) وهو مصطلح محدد الاستعمال ولا ينطوي على دلالة صوفية في تاريخ المصطلح الفلسفي العربي، أي لا يجوز لنا ان تنقل الدلالة الصوفية للمصطلح الأوروبي إلى لفظة (حدس) العربية التي لا يتضمنها ولقد اعترض أحد الباحثين على ترجمة المصطلح الأوروبي المذكور إلى لفظ (الحدس) واقترح بديلاً هو لفظ (البداهة) في معرض حديثه عن الاستعمال الديكارتي للمصطلح[٥١]، ولا يعنينا مناقشة المصطلح الأوروبي، انما خلاصة القول ان (الحدس) في استعمالات لغة العرب لا يدل على الإلهام الصوفي، علماً ان من بين الألفاظ التي يستخدمها الأوروبيون للتعبير

الصوفية الكاشفة كلمة « Insight » التي تترجم إلى البصيرة الكاشفة أو الإشراق أحياناً وقد استعملها برتراند رسل في معرض حديثه عن خصائص التصوف[٥٢] في مؤلفه (التصوف والمنطق).

نقد العقل وعلاقته بالمعرفة الصوفية:

لقد تقرر عند (كانت) كما تقرر قبله عند الغزالي، عجز المذهب العقلي عن حل المسألة الميتافيزيقية[٥٣]، كما ان «العقل» تعرض ـ من حيث إمكانه المعرفي ـ لنقد اشترك فيه آخرون ممن اتفقوا على ان العقل النظري النقدي عاجز عن إعطاء إجابات حاسمة لعدد من المشكلات الفلسفية لا سيما المسائل الميتافيزيقية.

والسؤال هو: هل ان (نقد العقل) يؤدي ضرورة إلى تبني المعرفة الصوفية؟ بلا شك ان الأمر لم يكن كذلك عند (كانت) وعند غيره من نقاد العقل النظري الذين لم ينته الأمر بهم إلى التصوف، ذلك لأن نقد العقل قد يفضي إلى الاكتفاء بتحديده بمعطيات الحس والتجربة العلمية فحسب أو الى الشكية واللاأدرية، مثلما قد يؤدي عند آخرين إلى سلوك الطريق الصوفي.

يقول رسل: ان فلاسفة التحليل المنطقي «يعترفون صراحة بأن العقل البشري يعجز عن إيجاد إجابات حازمة عن كثير من المسائل ذات الأهمية القصوى للإنسان، ولكنهم يرفضون الاقتناع بأن هناك وسيلة للمعرفة (أسمى) نستطيع ان نكشف بها عن الحقائق التي تخفى على العلم وعلى العقل»[٥٤]، يؤكد ذلك كارل بوبر الذي يعترف ضمناً بأن للعقل حدوداً لكنه يصرح: «أنظم إلى جانب العقل بكل جوارحي، حتى انني حينما أحس ان التعقل قد جاوز حدوده أظل مؤيداً له، مؤمناً بأن المبالغة في هذا الاتجاه لا تؤذي حقاً إذا هي قورنت بالمبالغة في الاتجاه الآخر»[٥٥] ومع ان هذا

الموقف بناه الفيلسوف على أساس قلة تكاليف أو خسائر المبالغة في هذا الاتجاه دون ذاك، إلا ان هذه الشواهد تقرر ان نقد (العقل) لا يتأسس عليه ضرورة تبني التجربة الصوفية.

لقد أكد (كانت) في (النقائض) ان العقل النظري لا يستطيع لوحده ان يعطي حلاً حاسماً لمشكلة الوجود، ومن الفلسفات المعاصرة اتجاهات عملت على إقصاء الميتافيزيقا من مجال البحث الفلسفي، على أية حال فان نقد العقل النظري بمعنى عدم استطاعته حل المشكلة الميتافيزيقية حلاً حاسماً يترك ولا شك فراغاً (معرفياً) ـ أعني تساؤلات أو أسئلة بلا أجوبة شافية ـ وهو الفراغ الذي اقترحت التجريبية المنطقية إلغاءه عبر إهمال قضايا الميتافيزيقا وإبعادها عن وظائف الفلسفة، ومع ذلك فان هذا الفراغ يترك الباب مشرعاً لدخول (الاعتقاد) و(التجربة الصوفية) كحلول وجدانية حاسمة برغم ما يثيره ذلك من اعتراضات بعض الفلاسفة.

إلا انه يلقى موافقة عند آخرين، يقول باسكال: «آخر خطوة للعقل ان يعترف بوجود عدد لا متناه من الأمور التي تفوقه»[٥٦]، ونجد مونتاني قد جعل نقده الشكي لإمكان العقل على المعرفة، أساساً لاعتقاده اللاهوتي، فهو بعد ان يواصل نقد الشكاك لمعارف العقل والحواس يقول: «وهكذا نريد، بتبجحنا، ان نخضع الألوهية لمنطقنا، ومن هنا تنبع الأوهام والأخطاء التي تملأ العالم[٥٧]، ومثل ذلك فعل المتصوفة الذين جعلوا نقد العقل مبرراً لسلوك الطريق الصوفي لبلوغ المعرفة الكشفية الذوقية فليس صحيحاً ـ عندهم ـ ان كل ما لا تدركه العقول باطل وخرافة[٥٨]، ومثل هذا صرح به مونتاني الذي يقول: «من الادعاء الجنوني ان نصم بالمستحيل كل ما لا نراه يوافق تفكيرنا»[٥٩]، أو كما يقول د. توفيق الطويل: «من الحق ان يقال ان الظاهرة قد يستقيم وجودها مع الجهل بتفسيرها والقصور عن تعليلها»[٦٠]،

ويقصد في قوله هذا الظاهرة الصوفية وبما تحويه من ظاهرة التنبؤ بالغيب وجعل وليم جيمس قصور العقل عن تفسير الظاهرة الصوفية تفسيراً مقبولاً أساساً أو مبرراً للقول بصدق وصحة التجربة الصوفية يقول بوترو: «ولم يستطع أبداً المذهب العقلي فيما يقول وليم جيمس ان يفسر تفسيراً مقبولاً هذا الشعور (ـ الصوفي ـ) بالوجود، مع غياب أي شيء معطي بالحواس... وهذا كله يدفعنا إلى التسليم بوجود حاسة أخرى في الإنسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية»[٦١]، ومن المؤكد ان الكلمات الأخيرة من هذا النص تثير مجدداً مسألة طالما أثارها الشكاك واستفاد منها المتصوفة وتبناها د. بدوي الذي تساءل في معرض دفاعه عن الصوفية «من أدرانا ان العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة»[٦٢] ـ وهي مسألة أثارها الغزالي في (المنقذ) في نص اقتبسناه في الفصل السابق ـ فقرة نقد العقل عند المتصوفة ـ، ويقول مونتاني معبراً عن موقف الشكاك «لقد صغنا حقيقتنا بناء على معطيات حواسنا الخمس، ولكن ربما كنا نحتاج إلى معطيات ثمانية أو عشرة حواس لكي نبلغ الحقيقة الكاملة»[٦٣]، باعتبار ان من الكائنات الحية من ينجز أو يمارس علاقته بالعلم المحيط من خلال حاستين وبعضها أكثر وبالتالي فما الذي يجعلنا نجزم بأن الحواس الخمس ـ والتي هي مصادر العقل النظري ـ هي الحد النهائي لوسائل المعرفة الصحيحة والكاملة وبالنتيجة ما الذي يجعل أخبار الصوفية عن (البصيرة الكاشفة) أو (القلب) ـ كأدوات لمعرفة صوفية متعالية ـ أخباراً كاذبة ـ بافتراض ان الصوفي يتساءل ـ، فإذا قلنا لهم بأنه لم يقدم لعقولنا من الأدلة الكافية أو الثابتة على وجود هذه «الحاسة الأخرى»، أجابونا بأنكم اعتمدتم في حكمكم هذا على معطيات الحواس الخمس، وهذه «الحاسة» متعالية على إدراك هذه الحواس وعلى إدراك العقل الذي يعتمد معطيات تلك الحواس.

وبرغم ان تساؤل د. بدوي السابق الذكر يعني ضمناً إمكان وجود أدوات أخرى للمعرفة الإنسانية غير العقل إلا انه يقترح «الاستعانة بهذه الملكة ـ ملكة الكشف الصوفي ـ استعانة موقوتة إلى حين يستطيع العقل ان يفسرها التفسير العلمي العقلي»[٦٤]، وانه لا يوجد ضير في الاستزادة من معارف هذه الملكة «حيثما يعجز العقل العلمي عن التفسير والإدراك»[٦٥]، وهكذا يصبح عجز العقل ـ مجدداً ـ وما يتركه هذا العجز من فراغ معرفي، مبرراً لأن تشغل المعرفة الصوفية هذا الفراغ ولكنه اشغال مؤقت حسب رأي د. بدوي إلى حين يستطيع العقل فيه ان يخضع هذه المعرفة لمنطقه، وهكذا عاد العقل هو الأداة الحاكمة على المعرفة الإنسانية ان لم يكن الآن ـ بسبب عجز في وسائله الحاضرة ـ ففي المستقبل ـ حيث تتطور وسائله، وبالتالي ليس ثمة مبرر أو فائدة لاستناد د. بدوي إلى السؤال الذي طرحه المتصوفة والشكاك الذي هو: من أدرانا ان العقل هو الوسيلة الوحيدة أو النهائية للمعرفة، ما دام د. بدوي يعيد للعقل نفوذه على كل الظواهر ان لم يكن الآن ففي المستقبل، إلا انه اقترح الاستعانة بهذه الملكة الصوفية مؤقتاً وحيثما يعجز العقل عن التفسير والإدراك، غير ان الأمر ليس بهذه السهولة المتصورة لاسيما وانه هو نفسه يقول ان معارف هذه الملكة غالباً «ما تختلط بالهذيان والأوهام، ومبتدعات الخيال وأماني التفكير»[٦٦]، إذن كيف نستعين بمعرفة تختلط بها ـ في الغالب ـ الأوهام والخيالات والأماني؟ وكيف نفصل بين الوهمي والخيالي ـ الذي هو الغالب ـ وبين الخالص الصادق من هذه المعرفة وليس لدينا من ذخيرة للقيام بهذا الفصل سوى أقوال الصوفية أنفسهم وهي صادرة عن (ملكة غامضة لا حدود لها ولا ضوابط)[٦٧] كما يصفها د. بدوي نفسه.

بلا شك ان الموقف لا يخلو من الغموض والتناقض، إذ لا يمكن ان

نبقى «عقليين» حتى النهاية ونقترح الاعتماد المؤقت على المعرفة الصوفية بل نثير تساؤلاً يحمل في طياته القول بإمكان وجود أدوات أخرى للمعرفة غير ما نعرف من حواس وعقل. وهو نفس التساؤل الذي أثاره د. توفيق الطويل مع تحوير زاد الأمر تعقيداً، إذ يقول «من الإنصاف ان نقول ان العقل ليس كل ما لدى الإنسان من أدوات المعرفة، وان كان في رأينا أكملها جميعاً»[٦٨]، وقول كهذا يثير تساؤلات من قبيل، إذا سلمنا بإمكان وجود أدوات أخرى للمعرفة غير مكتشفة تماماً من قبل الجميع حتى الآن (عدا الصوفية)، نكون عندئذ قد سلمنا فقط بـ(إمكان) وجود وليس (وجود) متحقق معروف مما يعني ان هذه الأدوات بالنسبة لنا (مجاهيل) أو على الأقل لا نعرف تماماً حدودها المعرفية وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتسنى لنا ان نعقد مقارنة بينها وبين العقل لنقرر ان العقل (أكملها جميعاً) ـ كما يفعل د. توفيق الطويل. ان هذه الالتباسات ليس لها مصدر سوى محاولة التوفيق بين إعلان التمسك التام بالعقل النظري النقدي من جهة وبين قناعات قلقة بالتجربة الصوفية لا تريد ان تؤسس على اعتراف صريح بمحدودية أو عجز العقل النظري النقدي.

ومما يثير الصعوبات أيضاً، وضع المسألة بصيغة المفاضلة بين العقل النظري وبين (الإلهام الصوفي)، وهو أمر لم يرض به كبار الصوفية الذين لم ينكروا ان يكون العقل والحس طريقين لتحصيل المعرفة العلمية التجريبية وما يتعلق بعالم الظواهر المحسوسة انما الذي أنكروه ان يكون العقل هو الأداة الوحيدة للمعرفة الإنسانية أو هو الأداة لمعرفة عالم الوجود الإلهي[٦٩]، وهو العاجز عن حل المسألة الميتافيزيقية ـ علماً ان المتصوفة لم يصرحوا بأن معرفتهم أو تجربتهم كافية لإقناع الفيلسوف المنكر (للاعتقاد أو الإيمان أصلاً، وفي هذا يقول برغسون مدافعاً «اننا نعترف ان التجربة

الصوفية لا تستطيع وحدها ان تأتي للفيلسوف باليقين النهائي. ولن تكون مقنعة تمام الإقناع»[٧٠] علماً ان الغزالي وفي كتابه المنقذ الذي دافع فيه عن خياره الصوفي لم يقرر إنهاء حاجة المعرفة الإنسانية للحس والعقل بدلالة موقفه الإيجابي من مباحث المنطقيات، والطبيعيات ـ إلى حد ما ـ والرياضيات في الفلسفة آنذاك، بل جل أهدافه تتركز في ان العقل النظري ليس من شأنه البحث في الميتافيزيقا فهو عاجز عن البت في الأمور الإلهية بل ان مبحث العقل الفلسفي، الميتافيزيقا، يعد حجاباً ـ حسب رأي المتصوفة ـ بين الروح الإنساني وبين الله سبحانه.

وضمن هذا السياق يقول جاك ماريتان «لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه ان يحل العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية، أو ان يستغنى عنها»[٧١]، ومن المؤكد ان هذا الموقف لن ينال قبول أصحاب الفلسفات الواقعية والتجريبية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية فارغة من المعنى وحاول بعضهم ان يقيم الأخلاق على أسس تجريبية ونسبية[٧٢]، ولكن ذلك لا ينطبق على لودفيج فيتجنشتاين المعروف بدوره الفلسفي الكبير في نشوء الاتجاه التجريبي المنطقي، لأنه أظهر نزوعاً صوفياً، وعد ما هو صوفي مما لا يمكن التعبير عنه[٧٣]، ان نزوعه الصوفي هذا أثار تعليق برتراند رسل فقال: «هناك شيء أكثر طرافة...، ألا وهو اتجاه فيتجنشتاين نحو ما هو صوفي»[٧٤]، وحتى كارل بوبر المتشدد من بين التجريبيين المناطقة نراه يتكلم عن «قدرة غامضة لا تنطبق البتة على العقل»[٧٥] تقف وراء إبداع الأعلام والمشاهير لمذاهبهم وتياراتهم الكبرى في التاريخ.

ان هذا الموقف الناجم عن إثارة العلاقة بين نقد العقل وبين المعرفة الصوفية لا يخلو من التعقيد الذي لا يعود إلى تعقيدات نظرية المعرفة وموضوعاتها فقط، انما أيضاً يرجع إلى وجود نزعتين أو دافعين في

الإنسان أحدهما الدافع أو النزعة العلمية والآخر هو الدافع أو النزعة الصوفية، كما يقول برتراند رسل[٧٦]، والحق ان نقد العقل الفلسفي الميتافيزيقي (النظري) والإقرار بحدود معرفية للعقل ومن ثم عدم قدرته على حل مشكلات الميتافيزيقا لا يترك فراغاً معرفياً ـ كما أسلفنا القول ـ فحسب بل يوفر حرية ما لا يحدد في ظلها، الموقف المعرفي للإنسان ـ ان كان متصوفاً أو لم يكن ـ في ضوء الحجج والبراهين، بل تتدخل في تحديده عوامل أخرى، كالوضع النفسي للفرد مثلاً وإذا سلمنا بذلك يكون لكلمات د. توفيق الطويل معنى مفيداً في دراسة نقدية متأنية للتجربة الصوفية، ويقول د. توفيق «ان من الخطأ البين ان ينتهي الإنسان من قصور العقل عن التفسير والتعليل، إلى القطع بالإنكار أو الجزم بالتأييد»[٧٧].

النقد المعرفي («أ»):

تجد اتجاهاً نقدياً معرفياً خلاصته، خلو المعرفة الصوفية من الصدق تماماً واعتبارها مجرد ادعاء باطل وكذب، ويهمل برغسون اعتراضات هذا الاتجاه واصفاً إياها بـ «تلك الاعتراضات الساخطة التي يوجهها أولئك الذين لا يرون في الصوفية إلا تدجيلاً»[٧٨] والحق ان الأمر ليس بهذه السهولة فالذين عدوا المعرفة الصوفية باطلاً وطريق الصوفية بطالة، طرحوا عدداً من الاعتراضات لا يمكن إهمالها لما تنطوي عليه من قيمة نظرية واشتهر في تبني هذا الموقف ـ في تراثنا ـ على وجه الخصوص المعتزلة والظاهرية ومعهم بعض علماء الأصول.

يقول ماسينيون: ان بين ما قام عليه التصوف هو «ان علم القلوب يفيض على النفس (معرفة) «...، وقد أنكر المعتزلة ذلك وقنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية»[٧٩]، أما موقف الأصوليين السلبي فتلخصه العبارة التالية، الإلهام «ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق»[٨٠]، وقالوا: «لو

ثبتت العلوم بالإلهام، لم يبق للنظر معنى»[٨١]، كما ان المعتزلة رفضوا ان يكون الزهد علامة صدق ـ فلكل اتجاه ومذهب زهاده ـ كما يقول القاضي عبد الجبار: «ليس الزهد... من امارات الحق»[٨٢].

ولقد كرس القاضي المعتزلي مساحة كبيرة من الجزء الخامس عشر من موسوعة المغني لنقد التصوف، وتركز نقده على موضوع الكرامات والخوارق، ولقد انصب نقد القاضي على الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الذي «كان يزعم انه الإله، أو الإله قد اتحد به»[٨٣].

وواضح انه يقصد عبارة الحلاج الشهيرة (أنا الحق) التي تعد من شطحات الصوفية ولكن عبارة القاضي عن زعم الحلاج ترمي إلى رفض قول الصوفية بـ(الفناء) أو (التأحد) إجمالاً. وذهب إلى اعتبار ما يحكى عن الحلاج يدخل ضمن التمويه والتخييل[٨٤]، أي بكلمات أخرى، خداع وتضليل وهو ما يتنافى مع العقل الذي يعده المعتزلة الطريق الوحيد لمعرفة الله سبحانه، يقول القاضي المعتزلي: «معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل»[٨٥].

أما موقف الظاهرية السلبي فيرجع إلى تمسكهم بظاهر النص مما يجعلهم في تناقض مع المتصوفة الذين شغفوا بالتأويل واستخلاص المعاني الرمزية الباطنة.

وليس غرضنا تقديم استعراض تاريخي لهذا الاتجاه النقدي، انما استخلاص الاعتراضات الجديرة بالاهتمام من الناحية النقدية مع دعمها بنصوص نقدية معاصرة.

يستند ابن حزم الأندلسي إلى ملاحظة ظاهرة الاختلاف والتباين في أقوال المتصوفة عن الموضوع الواحد، مما يعده تناقضاً تسقط معه مصداقية هذه المعرفة الإلهامية، يقول ابن حزم، ان «المدعين للإلهام... لا

يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاماً...، فصح بلا شك انهم كذبة»[٨٦].

وحجة تناقض المتصوفة، تكرست لنفس الغرض النقدي، عند نقاد معاصرين يقول أحد النقاد: «... هذه الحدة في توتر التناقض صبغة الصوفية دائماً في منطقها المخبول[٨٧] وان المتصوفة «تتباين عندهم قيم الأشياء»[٨٨]، ويواصل ابن حزم نقده ذاهباً إلى ان الفصل في هذه الاختلافات إضافة إلى تشخيصها لا يقوم به غير العقل ومن ثم يعود حاكماً «يميز الحق منها من الباطل»[٨٩].

ويؤاخذ ابن حزم على المعرفة الإلهامية، فقد أنهى الدليل الذي نقطع أو نفصل به بين الملهم حقاً وبين غير الملهم، يقول الأندلسي الظاهري «ويقال لمن قال بالإلهام ما الفرق بينك وبين من ادعى انه ألهم بطلان قولك فلا سبيل له إلى الانفصال عنه...»[٩٠] وهذا الاعتراض النقدي يثير مسألة خلو المعرفة الصوفية من الضوابط والحدود التي تقطع الطريق على الادعاء وهو ما سنتناوله لاحقاً. ويمكن تلخيص هذا الاعتراض على المعرفة الإلهامية بـ (غياب الدليل) بدلالة قول ابن حزم «الإلهام دعوى مجردة من الدليل»[٩١].

واستخدام هؤلاء النقاد حجة ميتافيزيقية، استدلوا بها على استحالة اتصال الإنسان بلحمه ودمه وماديته بعالم الألوهية المنزهة، يقول ابن الجوزي، ان الله سبحانه «خلق الذوات مشاكلة لأن أصولها مشاكلة فهي تتأنس وتتألم بأصولها العنصرية (ـ مكوناتها الأصلية ـ) وتراكيبها المثلية في الأشكال الحدثية (ـ المحدثة ـ). فمن هاهنا جاء التلاؤم والميل... وعلى قدر التقارب في الصورة يتأكد الأنس، والواحد منا يأنس بالماء لأن فيه ماء... فأين المشاركة للخالق والمخلوق حتى يحصل الميل إليه والعشق والشوق.

وما الذي بين الطين والماء وبين خالق السماء من المناسبة))[٩٢]، إذن ((فما يدعيه عشاق الصوفية... انما هو وهم))[٩٣]. وإلى مثل هذا الاعتراض ذهب المعتزلة والظاهرية، يقول ماسينيون: ان المعتزلة والظاهرية اعترضوا على الحب الإلهي عند المتصوفة ((لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول))[٩٤]، ومع ان العديد من المتصوفة أنكروا (القول بالحلول)، إلا ان الاعتراضات التي أوردناها تقوم أساساً على نفي أي إمكان للاتصال الصوفي أي استحالة عبور الهوة الميتافيزيقية بين عالم الوجود الإلهي المنزه وبين عالم الوجود الإنساني والمادي، ومن ثم فليس أمام الناس غير طريقة العقل والنقل وما عداهما تخليط[٩٥]. علماً ان المعتزلة نفت التقرب من الألوهية المنزهة على نقيض ما ذهبت إليه الصوفية من ان الله سبحانه وتعالى يكاشف ويتجلى ويشاهد القلب أنوار وتجليات صفاته يقول القاضي المعتزلي ((واعلم، ان التقرب مأخوذ في المعنى من القرب، فحقيقة ذلك لا تجوز على الله تعالى. وانما يصح ذلك في الأجسام التي يصح عليها القرب والبعد))[٩٦] ولكي نحصل على فهم أوضح للآراء النقدية السابقة نورد ملاحظات يمكن ان تشكل ردوداً على هذه الآراء.

لم ينكر المتصوفة وجود التباين والاختلاف في أقوالهم ـ وهو ما عده النقاد تناقضاً كما مر بنا ـ لكنهم أرجعوه لأمرين؛ أولهما: انهم ينهلون من معرفة ليس لها حدود وليس لتذوقها نهاية، يوضح ذلك قول أبي سعيد الأعرابي (ت ٣٤٠هـ) ((كانوا يقولون)) جم ((وصورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر، وكذلك صورة الفناء فكانوا يتفقون في الأسماء ويختلفون في معناها، لأن ما تحت الاسم غير محصور لأنها من المعارف، وكذلك علم المعرفة غير محصور لا نهاية له ولا لوجوده ولا لذوقه))[٩٧]،

وثانيهما (وهو يوضح التعليل السابق) ـ انهم أرجعوا الاختلاف إلى اختلاف المقامات والأحوال فبما «ان طريق المتصوف كانت دائماً طريقاً شخصية فردية، فقد كان من المعقول ألا نجد متصوفين قد مرت بهما تجارب واحدة. من أجل ذلك نرى المتصوفين المختلفين، إذا ذكروا المقامات والأحوال يختلفون اختلافاً كبيراً»[٩٨].

أما غياب الدليل الذي يترتب عليه إمكان الادعاء الكاذب، فقد عانى منه المتصوفة أنفسهم، لذا نص بعضهم على اعتبار كلام السالكين في الفناء أو الجمع دليل على خلوهم منه لأن ذلك مما «لا يدرك بالوصف»[٩٩]، وسنتعرض إلى حالات الادعاء الكاذب في فقرة لاحقة.

أما قول النقاد، ان الإلهام الصوفي دعوى مجردة من الدليل ولو أخذ بها لما ثبت صواب ولا أبطل خطأ، فهذا يدفعنا إلى تذكر ان كبار الصوفية لم يقصدوا ان يجعلوا معارفهم تشريعاً ولا إلزاماً لغيرهم، انما الأمر يتعلق أصلاً وقبل كل شيء ـ حسب رأيهم ـ في بلوغ التأحد الصوفي الذي تصبح المعرفة الإلهامية نتاجاً له وليس غايته.

أما بخصوص الاعتراضات ذات الطبيعة الفلسفية الميتافيزيقية التي تؤكد وجود هوة ميتافيزيقية لا يمكن اختصارها ولا عبورها ـ بين الله تعالى ـ وبين الإنسان والعالم. فلا بد من التذكير ان مفهوم ـ الإنسان ـ عند الصوفية [١٠٠] يختلف عن مفهوم النقاد، كما ان مفهومهم للألوهية يختلف عن التنزيه الميتافيزيقي الذي يتخذ صيغة الوصف بـ(السلوب)، ونجد في تساؤلات د. عثمان يحيى ما يعبر باختصار عن فهم المتصوفة للألوهية.

يتساءل د. عثمان يحيى «أليس وجود الحق مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق؟ فكيف يمتنع عليه ـ تعالى ـ تجليه الذاتي من خلال صفاته وكمالاته اللامتناهية؟، أو تجليه الخارجي الفائق من وراء حجاب الحروف

والكلمات البشرية؟...»[101] ويضيف برغسون «والصوفي...، لا تهمه كذلك الصعوبات التي ركمتها الفلسفة حول الصفات الميتافيزيقية للإله. فما له ولهذه التحديدات، وليست إلا سلباً، ولا يمكن ان يعبر عنها إلا بالسلب انه يرى ما هو الله ولا يرى ما ليس هو»[102]. والحق ان هذا الاعتراض والرد عليه يوضح التباين بين الأسس النظرية للاتجاه العقلي الميتافيزيقي كلامياً كان أو فلسفياً وبين الأساس النظري للمتصوف الذي يعتقد ان «التوحيد المدرك بالدليل العقلي لا يعول عليه»[103].

النقد المعرفي («ب»):

تجد فلاسفة ومفكرين ممن اعتمدوا التفلسف النظري وما كانوا من المتصوفة ومع هذا سلموا بوجود المعرفة الصوفية. ومن هؤلاء الفخر الرازي الذي لقب المتصوفة بـ «أصحاب الحقيقة»[104] واعتبرهم «خير فرق الآدميين»[105]، ومن المعاصرين د. بدوي الذي وجد في تجارب الصوفية «رموزاً وعلامات و تجارب روحية باطنة»[106]، وليس بعيداً عن هذا ما قاله د. توفيق الطويل «وحسب الإنسان في بعض الحالات ـ التي يعجز فيها العقل ـ وحي قلبه، فربما كان هذا أصدق من لجاجة العقل وجموح تأملاته»[107]، وينضم إلى جانبهم نقاد سلموا بوجود التجربة الصوفية واتخذ نقدهم لها وجهة أخرى نعرضه على الشكل الآتي:

يوجد عند ابن رشد والتفتازاني صاحب شرح العقائد نقد متشابه في نتائجه مع ان الأول فيلسوف والثاني أصولي، فكلاهما سلم بوجود التجربة الصوفية ولكنهما سجلا الانتقادات الآتية:

١ ـ ان طريق التطهر والتجرد الصوفي ليس طريقاً نظرياً لعامة الناس، يقول ابن رشد «ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا (ـ بـ) وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة

بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً والقرآن كله انما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر»[١٠٨] ويشاركه التفتازاني الذي يقول «ان الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق»[١٠٩].

٢ ـ ان المعرفة الإلهامية ذات الطابع الفردي الجواني لا تكون نتائجها ملزمة للغير فالإلهام ـ كما يقول التفتازاني ـ لا «يصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شك انه قد يحصل به العلم»[١١٠]، ذلك لأن طرق المتصوفة ـ كما يقول ابن رشد «ليست طرقاً نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة»[١١١].

٣ ـ يذهب ابن رشد إلى ان إماتة الشهوات شرط لضمان صحة النظر من حيث هي تعين على التركيز والانتباه والبحث الصحيح المنزه عن الأهواء والأغراض الشخصية، ولكن إماتة الشهوات ليست (هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطاً فيها كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة (ـ منتجة ـ) له)[١١٢] ويجدر بنا ان نستذكر رأي المتصوفة الذي مر بنا في الفصل السابق، فهم لم يقولوا ان الطريق الصوفي يوصل ضرورة إلى المعرفة الصوفية التي يقصدونها مع انه لازم للوصول إليها، ويؤكد هذا د. توفيق الطويل حيث يقول: «ان من الإنصاف ان نقول انهم ـ المتصوفة ـ لم يدعوا ان التجرد يؤدي إلى العلم بالغيب في كل حالة»[١١٣]، ومع هذا لابد من الموافقة على ان طريق المتصوفة غير مضمونة النتائج.

الموقف النقدي عند ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية:

لقد اشتهر ابن تيمية بصفته ناقداً للتصوف، والذي يهم البحث تبيانه، ان ابن تيمية لم يرفض التصوف جملة وتفصيلاً. ولتوكيد ذلك ندرج الحقائق الآتية:

ـ لقد ميز ابن تيمية التأحد الشهودي (الفناء عن شهود السوى) الذي لا يقوم على إلغاء الفرق بين عالم الألوهية وعالم المادة والتغير والكثرة وهو

ما عرف به ـ حسب رأي ابن تيمية نفسه ـ معروف الكرخي والجنيد البغدادي وسهل بن عبد الله فالجنيد أكد «انه لابد من شهود الفرق الثاني»[١١٤]، أي ان التأحد هنا قائم على الغيبة عن الشعور وعدم الإحساس بعالم الكثرة والتعدد وليس على إلغائه إذ يعود الصوفي العارف إلى تأكيد هذا التمييز بين العالمين في مقام الفرق الثاني بعد الجمع أو الفناء الشهودي، وهذا التمييز قد أصله ابن قيم الجوزية الذي عد مقام الفرق بعد الجمع مقام صاحب التمييز والفرقان[١١٥].

ـ ان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لم ينكرا وجود الإلهام ـ وهذا ينسجم مع موقفهم في الملاحظة السابقة ـ انما ميزا بين الإلهام المتوافق مع الشرع وبين ما يمكن ان يوجد من «مكاشفات وتصرفات شيطانية»[١١٦] عند الكهان والسحرة. وعلى هذا الأساس يكون رأي د. توفيق الطويل هو الأقرب للصواب من رأي الشيخ مصطفى عبد الرزاق ورأي الأول:

ان ابن تيمية كان يسلم بالإلهام الصحيح عند بعض أهل الذوق والمكاشفة[١١٧]. ورأي الثاني: «وليس يرى ـ ابن تيمية ـ للمعرفة طريقاً غير الوحي والعقل، اما الكشف الصوفي فهو ينكره ويرده بالدليل العقلي وبالدليل السمعي معاً»[١١٨].

ـ لقد تركز نقد ابن تيمية وتلميذه على مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي وغيره من الذين كان مذهبهم في الفناء هو «الفناء عن وجود السوى»[١١٩] وهو «فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود»[١٢٠] وذلك يؤكد رأي ماسينيون من ان الأصوليين صبوا «جام غضبهم على مريدي ابن عربي لقولهم بالوحدة»[١٢١]، وللفائدة ندرج النص الآتي لابن عربي، الذي قد يوضح ما ذهب إليه، يقول ابن عربي: «ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله فكل هو وبه ومنه وإليه ولو احتجب عن العالم طرفة عين

لفني العالم دفعة واحدة»[١٢٢]، هذا وان نقد ابن تيمية لم يخل من آراء أدرجناها ضمن النقد النفسي في فقرة لاحقة.

نقد ابن خلدون للمعرفة الصوفية:

قدم ابن خلدون تحليلاً نقدياً للتصوف درس فيه التطور التاريخي لظاهرة التصوف وعلاقته بالشرع[١٢٣]، اما عن المعرفة الصوفية، فان ابن خلدون يعلن وبصريح القول بإمكان حصول هذه المعرفة ويقدم تعليلاً لحصولها، والنصوص الخلدونية الآتية تبين ما تقدم:

يقول ابن خلدون «وسبب هذا الكشف ـ الصوفي ـ ان الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه...[١٢٤]، ولا يزال ـ الكشف ـ في نمو وتزيد، إلى ان يصير شهوداً بعد ان كان علماً، ويكشف حجاب الحس...، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي»[١٢٥]، «وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم»[١٢٦]. وإذا كان هذا موقف ابن خلدون فترى أي نقد يمكن ان يقدم؟ يتميز نقد ابن خلدون في انه يتخذ وجهتين أساسيتين:

ـ الوجهة الأولى: ان هذه المعرفة وجدانية جوانية، ومن ثم فان الإنسان لكي يصدق فيها ينبغي ان تحصل له مثل هذه الأذواق الوجدانية، يقول ابن خلدون: «وأما العلم الإلهامي فيكاد ان يكون التصديق به وجدانياً»[١٢٧]، ويلزم عن هذه الطبيعة الوجدانية للكشف الصوفي فقدان أهمية أو تأثير البرهان النظري سواء في النقد أو الدفاع فليس «البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات»[١٢٨]، ويوضح ذلك نص آخر يقول فيه «لما انه (ـ الكشف الصوفي ـ) وجداني عندهم وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه... فينبغي ان لا نتعرض لكلامهم في ذلك،

ونتركه»[١٢٩]. وبالنتيجة فان ابن خلدون اقترح على النقاد أو غير المتصوفة التزام الصمت إزاء هذه المعرفة لأنها وجدانية لا ينفع معها الرد، كما ان فاقد الوجدان لا يمكنه ان يتقبل بالدليل النظري معرفة وجدانية جوانية وهو بمعزل عن تذوق هذه الكشوف الصوفية.

ان موقف ابن خلدون ينسجم مع ما للتجربة الصوفية من خصائص من أهمها الطابع الفردي الجواني لهذه التجربة وقد مر بنا موضوع الخصائص في الفصل السابق.

ويجدر بنا طرح تساؤل مهم يثيره موقف ابن خلدون وهو: إذا كان التصديق بهذه المعرفة وجدانياً وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه، فكيف تسنى لابن خلدون ذلك التصديق الجازم بالمعرفة الصوفية؟ ترى هل تصوف فترة من حياته؟ أم انه قضى ردحاً من الزمن غير يسير في ربط الصوفية أثناء ترحاله من المغرب إلى المشرق؟ ان الأمر يتعلق بدراسة المنحى الشخصي لحياة ابن خلدون وهذا ليس موضوع البحث.

ـ الوجهة الثانية في النقد الخلدوني تقوم على أساس فهمه الفلسفي للغة، فاللغة عنده وضعية اصطلاحية، يقول: اللغات تواضع واصطلاح، فلا تواضع إلا للمعروف المتعاهد»[١٣٠] ذلك «لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات انما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، ومتخيل، أو معقول تعرفه الكافة»[١٣١] وبما ان الكشف الصوفي قائم على معرفة عالم الملكوت «ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك (ـ عالم الحس واللغة الوضعية الاصطلاحية ـ)»[١٣٢]، إذن فالتعبير عن هذه المعرفة التي تكشف حقائق العلويات التي هي فوق الحس والعقل، أمر غير ممكن ذلك لأن اللغات «لا تعطي دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات»[١٣٣]، بل يذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك إذ

لا يجيز استخدام المجاز اللغوي في التعبير عن هذه المعرفة الكشفية يقول: «ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز، إذ التجوز انما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك»[١٣٤]. وبهذا يعلن ابن خلدون عدم وجود أي إمكان للتعبير اللغوي عن المعرفة الصوفية وهو برفضه استخدام المجاز اللغوي لا يجيز لهم أسلوب الرمزية في التعبير عن كشوفاتهم.

وهكذا يخلص ابن خلدون إلى الاعتراض على أولئك المتصوفة الذين «عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات»[١٣٥]، ويقرر ان «الخوض في علم المكاشفة،... ضرب من البطالة»[١٣٦]، وهكذا ينتهي الموقف النقدي الخلدوني إلى إلزام طرفي القضية أعني المتصوفة ونقادهم بالصمت، وهو موقف ينسجم مع آراء بعض المتصوفة، يقول أبو سعيد الأعرابي «المعرفة كلها الاعتراف بالجهل»[١٣٧]، وقريباً من النقد الخلدوني بوجهته الأولى، يقول كارادي فو ان المعرفة هي «مما لا يمكن غير توكيده فقط»[١٣٨]، دون إمكان البرهنة عليه.

المبحث الثاني

النقد النفسي وموضوعات أخر

النقد النفسي (في تراثنا الفكري):

تجد في تراثنا الفكري شذرات مما يمكن ان تبوبه ضمن النقد النفسي للمعرفة الصوفية، وهي جديرة بالاهتمام والبحث لما لها من قيمة علمية في الربط بين الرياضات الصوفية وما ينتج عنها من آثار نفسية، واعتماد ذلك الربط في تفسير ما عده المتصوفة (معرفة) على انه خيالات فاسدة ووساوس.

لقد أرجع ابن الجوزي رؤى وإلهامات الصوفية إلى تأثير الخلوة والجوع والسهر وغيرها من أساليب المجاهدة الروحية التي تشكل جوهر الطريق الصوفي، على المخيلة الإنسانية، فيقول ان الصوفي «إذا تغشى بثوبه، وغمض عينيه، تخايل هذه الأشياء لأن في الدماغ ثلاث قوى: قوة يكون بها التخيل، وقوة يكون بها الفكرة، وقوة يكون بها الذكر... فان أطرق الإنسان، وغمض عينيه، جال الفكر والتخيل، فيرى خيالات فيظنها ما ذكر من حضرة جلال الربوبية إلى غير ذلك، نعوذ بالله من هذه الوساوس والخيالات الفاسدة»[١٣٩]، ويدعم رأيه هذا بأنه ليس لدى الصوفي دليل على ان ما يحدث له هو إلهامات وليس وساوس وخيالات، يقول «ومن أين له (ان يتثبت) ان الذي يسمعه نداء الحق وان الذي يشاهده جلال الربوبية، وما يؤمنه ان يكون ما يجده من الوساوس والخيالات الفاسدة»[١٤٠]، ويضيف إلى ذلك عاملاً عضوياً يتعلق بنوعية الطعام وقلته، فان «الغذاء الرديء يخرج إلى الوساوس والجنون»[١٤١]، كما ان التقلل منه يؤدي إلى

الماليخوليا[١٤٢]، هكذا يعد الصوفي الوسوسة إلهاماً فيصرح - كما يقول ابن الجوزي عن لسانه: «حدثني قلبي عن ربي»[١٤٣]. ويؤكد آراءه هذه بشواهد عن بعض السالكين ممن أصيبوا بالجنون يقول «رأينا من هؤلاء قوماً أخرجهم الأمر إلى الجنون»[١٤٤]. ويخلص ابن الجوزي إلى ان أحوال الصوفية عموماً هي من «الهواجس والعوارض الطبيعية...»[١٤٥].

ومن تلك الشذرات ما قاله شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) في معرض اعتذاره عن ابن عربي الذي اختلفت فيه الآراء فعده بعضهم ملحداً وعده آخرون تقياً ورعاً، يقول الذهبي «كان (ابن عربي) رجلاً قد تصوف وانعزل، وجاع وسهر حتى فسدت مخيلته، فصار يرى بخياله أشياء يظنها حقيقة ولا وجود لها»[١٤٦]. ولا أرى ان النص يحتاج إلى إيضاح لقيمته من حيث كونه نقداً نفسياً لتجربة ابن عربي الصوفية، وكذلك ارجع الشوكاني إلهامات الصوفية إلى اختلال في المخيلة وظنون باطنة[١٤٧].

كما ان ابن تيمية الذي ميز بين الوحدة الشهودية والوحدة الوجودية، ورفض الأخيرة ولم ينكر الأولى، نراه يشير ناقداً حالة التوهم النفسي عند بعض السالكين فيقول: «هؤلاء قد لا يتعمدون الكذب، ولكن يخيل لهم أشياء تكون في نفوسهم ويظنونها في الخارج»[١٤٨].

ان هذه النصوص والتي نجدها بكثرة عند ابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس، تأخذ قيمتها ليس فقط في الجانب السيكولوجي وانما أيضاً في تخلصها من النقد المتحامل الذي يتهم الصوفية بالكذب.

ورد الكلام عن (الجنون) عند المتصوفة في ما نقلناه من نصوص عن ابن الجوزي والذهبي مما يثير موضوع العلاقة بين التصوف والجنون في تراثنا الفكري، ولعل فيما سنقدمه من استعراض شبه تاريخي لتصور هذه العلاقة في تراثنا، فائدة في الإلمام بجوانب مهمة في دراسة التصوف.

ان سالكي الطريق الصوفي ممن أصيبوا بالجنون تميزوا عن بقية المجانين في انهم لقبوا بـ (عقلاء المجانين)[١٤٩]، ويقدم ابن تيمية تفسيراً للجنون الصوفي لا أظن ان المتصوفة يعترضون عليه، إذ يقول: «ومن هؤلاء من يقوى عليه الوارد حتى يصير مجنوناً، اما بسبب خلط يغلب، واما بغير ذلك، ومن هؤلاء عقلاء المجانين الذين يعدون في النساك»[١٥٠].

ان لقب (عقلاء المجانين) ينطوي على دلالة تميز بها مجانين المتصوفة، وهي ان جنونهم لا يصادر حكمتهم تماماً ذلك ان الحكمة قد تظهر في فلتات ألسنتهم ولعل ذلك يوضح المثل السائر: خذ الحكمة من أفواه المجانين. ولنتجاوز ذلك إلى تبيان نظرة المتصوفة إلى مجانينهم وإلى الجنون الصوفي، يقول الترمذي ان الصوفي العارف هو «كالمجنون عند الناس»[١٥١]، لأن أحواله لا تدرك بالنظر والقياس، علماً ان الشبلي تمسك بـ (جنونه) الصوفي لما خاطب يوماً أصحابه: «ألست عندكم مجنوناً وأنتم أصحاء؟ زاد الله في جنوني وزاد صحتكم!»[١٥٢]، كما ان واحداً من عقلاء المجانين سأل ذا النون المصري عن أسباب المعرفة الصوفية فأجابه الصوفي الشهير «أنت الذي يقتبس من علمك»[١٥٣] وكأنه كان يتمثل المثل السائر الذي تقدم ذكره.

ومن تصريحات بعضهم - وهي بيت القصيد - في المعرفة الصوفية، ما لا يقل ظاهره شأناً عن أقوال عقلاء المتصوفة ان جاز التعبير.

أنشد أحدهم:

لئن لم ترك العين فقد أبصرك القلب[١٥٤]

وصرح آخر:

واريت أمري بالجنون عن الورى كيما أكون بواحدي مشغول

يا من تعجب في الأنام لمنطقي ماذا أقول، ومنطقي مجهول[١٥٥]

وثالث يناجي فيقول:

ربي «ألا سقيتني كأس محبتك، وكشفت عن قلبي أغطية الجهل، حتى أرقى بأجنحة الشوق إليك»[١٥٦].

وكان بعضهم يقول: «أنا مجنون الجوارح لا مجنون القلب»[١٥٧]. وكان من هؤلاء من يرفض ان يعده الآخرون مجنوناً بالمدلول الشائع لكلمة مجنون ـ باعتباره فاقد الرشد والصواب ـ[١٥٨] لم يكن غرضنا مما تقدم سوى استعراض جانب من الآراء والشواهد على الصلة بين التصوف والجنون، فان مما لا ينكره المتصوفة ان الطريق الصوفي قد يؤدي إلى الجنون بمعنى اختلال التوازن النفسي والاجتماعي عند الفرد، لكنهم رفضوا اعتبار استغراقهم في حال التأحد والفناء نوعاً من الجنون، وقد مر بنا قول الترمذي من ان الناس يعتبرون العارف مجنوناً لأن أحواله لا تدرك بالنظر والقياس وهما جل ما يملك الناس من أدوات المعرفة.

ولقد ذهب عدد من علماء النفس إلى ان منشأ العبقرية والجنون مشترك وهو الصراع داخل النفس بين الخاص الفردي وبين العام الاجتماعي السائد[١٥٩] ويرى برغسون ان الأحوال النفسية والذهنية للعباقرة تكون مصحوبة بالاضطرابات، وهذا حال كبار الصوفية أيضاً وبالتالي فليس ثمة ضير[١٦٠].

منهج النقد النفسي الحديث:

ان ما سبقت الإشارة إليه من شذرات النقد النفسي في تراثنا الفكري، صار منهجاً نقدياً يعتمده العديد من الباحثين في علم النفس، لتفسير أحوال الصوفية على انها أحوال مرضية، نفسية، وعلى أساس هذا المنهج وضعت تعريفات للتصوف منها على سبيل المثال: «التصوف تفكير مضطرب لا عقلاني...»[١٦١]، أو «التصوف حالة مرضية واضطراب عصابي...»[١٦٢]، وقد

صدرت مؤلفات اعتمدت هذا الاتجاه النقدي مثل كتاب «من الغم إلى الوجد»[١٦٣] الذي أشار إليه برغسون، وكتاب «مشكلات الحياة الصوفية»[١٦٤] للفرنسي (روجيه باستيد).

ان ما يمكن تلخيصه من قواعد هذا المنهج النقدي وأسسه هو ما يأتي:

ـ ان المقدمة الأساسية لهذا المنهج النقدي هي افتراض ان الصوفي شخص مريض «وكل من يظفر عن مزاج هذا الشخص وأفكاره المكتسبة وتجاربه الشخصية وأحواله، بمعرفة كافية فلن يجد في اعتقاداته وإلهاماته والرؤى التي يراها أي جديد أو معجز، ذلك ان الأمور التي تبدو للإنسان فائقة على الطبيعة، انما تصدر رغماً عنه من أغوار ذاكرته»[١٦٥].

وهكذا تغدو النداءات الخفية والمشاهدات الروحية ـ عند المتصوفة ـ «ضرورياً عادية من الهذيان»[١٦٦]، وانها غير حقيقية وليست إلا من أعماق النفس[١٦٧] واتساقاً مع منهج النقد النفسي تكون المشاهدات الصوفية معادلة للهلوسات والأخيرة في اصطلاحات علم النفس، «عبارة عن مدركات حسية زائفة لا وجود لها»[١٦٨] ونداءات الحق الخفية تعد من ضمن حالات الذهان، والذهاني هو الذي «يسمع أصواتاً تهبط على أذنه دون غيره من الناس، كذلك من الممكن ان يرى أشباحاً وذبذبات وموجات لا يراها غيره»[١٦٩].

ـ أما القاعدة المنهجية الأخرى للنقد النفسي فهي التشابه بين أعراض الحياة العاطفية المريضة وبين مظاهر الحياة الروحية للصوفي، فالدرجة العليا في الحياة الصوفية هو الوجد Ecstasy أو عاطفة الاتصال المباشر بالله سبحانه.

وإذا نظرنا إلى هذه الحال من الخارج لاحظنا انها تنطوي على:

١ ـ تركيز الانتباه في فكرة واحدة (= الذكر المركز).

٢ ـ الغيبة وهي محو الشخصية أو تحويلها.

وفي الوقت نفسه يكون الجهاز العصبي في حالة شاذة، إذ يتميز بتوقف الإحساس والحركة توقفاً قد يكون تاماً والوجد ليس ظاهرة منعزلة، وانما هي نهاية فترة من البسط تتناوب مع فترة من القبض وبالمقابل فان من خصائص العاطفة ان تركز جميع قوى النفس في موضوع واحد. وقانون الحياة العاطفية نفسه هو التناوب بين الهياج والانقباض، وتلاحظ ظواهر مماثلة لمظاهر الصوفية في حالات عصبية معينة[١٧٠]. علماً ان المدافعين عن التجربة الصوفية اعترفوا بوجود ذلك التشابه الظاهري الخارجي ولكنه لا يعني عندهم تشابهاً في المحتوى، فمن بين أنواع الغيبوبات «توجد غيبوبة فيزيولوجية، وأخرى تشنجية وأخرى هستيرية، وأخيراً هناك غيبوبة صوفية يمكن ان يكون لها مظاهر خارجية مشابهة لمظاهر الغيبوبات السالفة، ولكن ليس بينها في أعماقها أية علاقة مشتركة»[١٧١].

ـ ومن الشواهد التي اعتمدها النقاد لدعم مذهبهم النقدي، ظهور حالات جنون بين المريدين وتلاميذ المتصوفة، ففقدوا معها صلتهم الطبيعية مع المجتمع والبيئة وأصبحوا لا يزاولون حياتهم باعتياد. وهذا ما دفع برغسون إلى القول بأنه قد «تقلد الصوفية، ويكون هناك جنون صوفي، ولكن ذلك لا يعني ان الصوفية نفسها جنون»[١٧٢]. ويستند النقاد أيضاً إلى وجود اضطرابات نفسية وأوهام تصاحب الحياة الروحية الصوفية، وهي التي لم ينكر المتصوفة وجودها انما حذروا تلاميذهم منها كما سيتبين لاحقاً، ويبرر برغسون هذا التلازم والتصاحب بين الاضطرابات النفسية وتقلب الصوفي في مقاماته وأحواله بقوله: «وانا لنلاحظ مثل هذه الاضطرابات في سائر الأشكال الأخرى للعبقرية، ولا سيما لدى الموسيقيين، فما يجب ان نرى فيها إلا أعراضاً زائلة، وكما ان هذه الأعراض ليست من الموسيقى في شيء، فكذلك تلك الحالات ليست من

الصوفية في شيء»[١٧٣]. والحق ان الأمر لا يمكن حله بسهولة عبر اعتماد المقارنة بين الصوفي والموسيقي العبقري، فالمقارنة قد تكون تبريراً ولكنها لا تشكل حلاً واضحاً لاسيما ان برغسون نفسه يعترف بانه «من الصعب ان يفرق بين غير العادي وبين المرضي»[١٧٤]، هذا وان الموسيقى تهدف إلى قيمة جمالية فنية محسوسة وليس إلى قيمة معرفية كما هي الحال في التجربة الصوفية التي يريد الصوفي من معاناته لها الاتصال بعالم الأنوار الإلهية مع الاعتراف بأن أقوال وأشعار الصوفية تنطوي على قيمة فنية يقربها العديد من النقاد مع رفضهم لوجود تجربة عرفانية صوفية، علماً ان برغسون دعا وليم جيمس في إحدى رسائله للأخير إلى أهمية متابعة «البحث الخاص بالقيمة المعرفية الصرف للحالات الشاذة»[١٧٥].

ويجدر بنا التأكيد ان تمييز النقد النفسي في تراثنا الفكري وعند بعض المعاصرين من الباحثين، والذي لا ينطلق من نظرة إلحادية، عن النقد النفسي عند بعض الباحثين الأوروبيين الذي ينطلق من نظرة إلحادية ليفسر التدين والتصوف على حد سواء تفسيراً سيكولوجياً علماً ان من الباحثين النفسانيين من اعتبر «الوعي بالعالم أي إدراك العالم إدراكاً فلسفياً... علامة من علامات الذهان العقلي...»[١٧٦]، ومن اعتبر منهم التدين «علامة من علامات الجنون»[١٧٧]، وهكذا يكونون قد كرسوا البحث النفسي لتوكيد مقدمات فلسفية محددة. ان النتيجة الأخيرة التي يخلص إليها النقد النفسي هو اعتبار إلهامات الصوفية وما عده المتصوفة أحوالاً فائقة على الطبيعة هي ذكريات ومبدعات النفس البشرية، «كانت حالات للشعور أسدل عليها ستار النسيان طبقاً لقوانين علم النفس العام، وعنها نشأ كائن نفسي لا يتعرف الشعور عليه»[١٧٨].

ملاحظات عن النقد النفسي:

لم يتعامل كل الباحثين في علم النفس مع التجربة الصوفية على أساس اعتبارها نوعاً من الأمراض النفسية، فهناك آخرون لهم شهرتهم في مجال علم النفس دافعوا عن التجربة الصوفية باعتبارها تجربة روحية إنسانية متميزة، ومنهم وليم جيمس الذي كان عالماً نفسانياً شهيراً وقام بدراسة أحوال الصوفية ضمن نشاطه العلمي في جمعية البحوث النفسية وانتهى فيها إلى «وجود مناطق خفية من الشعور يمكن للإنسان عن طريقها معرفة عالم غير منظور»[١٧٩]، كما ان هنري دلاكروا (١٨٧٥م ـ ١٩٣٧م) الذي تركزت دراساته النفسية على موضوعين: نفسانية التصوف ونفسانية الفن، ومن آرائه ان «الصوفي هو من يعتقد انه يدرك الإلهي مباشرة، ويشعر باطنياً بالحضور الإلهي»[١٨٠]. والتصوف ـ عنده ـ: «انتصاف للوجدان Intuition من المعرفة المنطقية»[١٨١].

ـ يقول برغسون، ان كبار المتصوفة هم «أول من حذروا أتباعهم من الرؤى التي قد تكون وهماً خالصاً»[١٨٢]، وملاحظة برغسون هذه تنطبق وبكل وضوح على المتصوفة المسلمين، الذين ميزوا ومنذ وقت مبكر بين العوارض النفسية وبين الأحوال الصوفية، قال أحدهم: «الأحوال كالبروق، فإذا تثبتت فهو حديث النفس وملازمة الطبع»[١٨٣]، ويقول السهروردي (الشيخ عمر) في تمييز الأحوال العاطفية النفسية (الهياج والانقباض)، عن أحوال الصوفية (القبض والبسط) محذراً السالك المريد: «وانما هو هم يعتريه فيظنه قبضاً، واهتزاز نفساني ونشاط طبيعي يظنه بسطاً»[١٨٤]، وهذا يعني انهم لاحظوا مبكراً ما مر بنا من وجود تشابه بين أحوال عاطفية نفسية وبين أحوال الصوفية فحذروا مما يحدثه ذلك من خلط وإيهام عند السالك. واشتهر عندهم التمييز بين الهواجس والوساوس Hallucination

(ومصدرهما الشيطان والنفس) وبين الخواطر Telepathy التي تعد كشفاً وإلهاماً[١٨٥]. وندرج أدناه أقوال ابن عربي التي يخاطب بها السالك المريد والتي تفيد التحذير من الخيالات الفاسدة وانحرافات المزاج والأوهام وما يحدثه الإفراط في الجوع من تأثيرات سيئة على حالة المريد النفسية، وبما يشكل نظاماً في المأكل والمشرب. يقول ابن عربي: «لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم»[١٨٦]، وتحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة... وتحفظ في غذائك واجتهد ان يكون دسماً ولكن من غير حيوان فانه أحسن واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط والزم طريق اعتدال المزاج فان المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل»[١٨٧]، «وان سبقت لك مشروبات فاشرب الماء منها وان لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن...»[١٨٨]، ويؤكد ان: «الوارد الذي يرد من تغير المزاج لا يعول عليه»[١٨٩] و«الوارد عند انحراف المزاج لا يعول عليه، وان كان صحيحاً فان الصحة فيه أمر عارضي نادر»[١٩٠].

ـ ان المفهوم النظري عن النفس البشرية يختلف عند الصوفية عنه عند منهج النقد النفسي الحديث فالنقد النفسي يقوم على أساس اعتبار النفس البشرية مجموعة عواطف وأمزجة وآراء تشكلت على أساس تأثير البيئة والتكوين الاجتماعي للفرد وانه ليس لدى الإنسان إلا ذكريات الطفولة وهي أقدم ما يحمل في حين مر بنا ان الصوفية تقوم على أساس مغاير لذلك[١٩١].

ـ وتجد من الباحثين من لا ينكر أثر الدوافع النفسية في النزوع إلى التصوف، يقول ماسينيون: «ان منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير... (ـ التي ـ) تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان لنفسه، وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف...»[١٩٢] الصوفي، ويقول د. كامل الشيبي ان

التصوف نزعة «إنسانية تنبعث من الحساسية الشديدة والعاطفة الرقيقة وعوامل أخرى نفسية واجتماعية»[١٩٣].

وعلى أساس خبرة الصوفي في مقاومة أهواء وشهوات النفس لأجل اجتياز حواجزها صوب تحقيق التأحد الصوفي، يعد الصوفي العارف خبيراً في النفس البشرية، وهذا ما عناه ماسينيون في قوله: ان منهج الاستبطان ـ (طريق التطهر الروحي) ـ يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين[١٩٤] ووافقه د. بدوي الذي يجد ان «الأهمية الاجتماعية للتصوف الإسلامي»:... جاءت من قيمته الطبية النفسية المفترضة»[١٩٥]، وهكذا تنقلنا آراء الباحثين الشديدة التناقض من اعتبار الصوفي شخصاً مريضاً يحتاج علاجاً نفسياً إلى طبيب نفساني يعالج المرضى.

يقول برغسون: «إذا نظرنا إلى النهاية من التطور الداخلي لكبار الصوفيين تساءلنا كيف أمكن ان يشبهوا بمرضى...»[١٩٦]، ولقد مر بنا نقد ابن الجوزي للظاهرة الصوفية وكلامه عن الخيالات الفاسدة والعوارض النفسية والجنون باعتبارها تمثل حقيقة الأحوال الصوفية، إلا ان الرجل وقف متعجباً أمام اختيار الغزالي لطريق الصوفية ومرد تعجبه لما كان عليه الغزالي من ثقافة عريضة وعميقة، يقول ابن الجوزي «ولقد عجبت لأبي حامد الغزالي الفقيه كيف نزل مع القوم من رتبة الفقه إلى مذاهبهم»[١٩٧]. ان ذلك التعجب يعكس بلا شك الصعوبات الكبيرة التي تقف في طريق تطبيق النقد النفسي على شخصية فكرية كبيرة تعي تماماً ماذا تقول وماذا تفعل! كشخصية أبي حامد الغزالي.

ان اعتماد تجارب كبار الصوفية ـ كما يفعل برغسون ـ دليلاً للرد على تشبيه الصوفية بالمرضى، ليس كافياً إلا انه بلا شك يجعلنا نتأنى في إبداء الرأي بنتائج النقد النفسي إذ ليس كل صوفي هو شخص مختل عقلياً، وان

كانت شدة وقسوة أساليب الطريق الصوفي وما يتطلبه من انكفاء على الذات، قد ساقت بعض السالكين نحو الجنون.

هل الحال الصوفي ((تجربة))؟:

لقد شاع في مؤلفات كثير من الباحثين استخدام عبارة (التجربة الصوفية)، وهذا الانتشار يعود إلى وليم جيمس الذي استخدم لفظ التجربة بدلالة صوفية في كتابه (The Varieties of Religious Experience) تنوع التجربة الدينية، والسؤال هو هل يصح إطلاق مصطلح (تجربة) على أحوال الصوفي أو هل أحوال الصوفي تجربة؟. لقد اعترض بعض النقاد على استخدام ذلك اللفظ وطرحوا جملة اعتراضات:

ـ ان التجربة العلمية ((تنتهي إلى إثبات ان هذا الشيء موجود لا انه يظهر لي فقط. وقولنا موجود يعني ان التجربة تخضع لإدراك كل كائن وهب الحس والذكاء العاديين ويلحظ الظاهرة في الشروط التي تظهر لنا في الحاضر))[١٩٨]. وهذا يتضمن انتقاداً للكشف الصوفي باعتباره طريقاً استثنائياً وجدانياً فردياً لا يمكن للآخرين التثبت منه ـ ومثل هذا مر بنا في استعراض نقد ابن رشد للمعرفة الصوفية ـ إلا ان الاعتراض يرمي بعد ذلك إلى تقرير انه ((لكي يمكن القول بوجود تجربة حقيقية لا مجرد إحساس، فلابد ان يكون في الفكرة التي يدركها الشخص ما يقابل ما نسميه بالموضوعية))[١٩٩]، والتصوف قائم أصلاً على الاعتقاد وليس على الموضوعية التي تشكل أساساً للتجربة العلمية والحسية.

ـ ((لكي نقول عن تجربة حتى لو كانت ذاتية انها تجربة ـ لا بالمعنى العملي فقط بل الفلسفي أيضاً ـ فيجب ان نميز على الأقل من الناحية المثالية بين الشخص الموجود الذي ينفعل بانفعالات معينة وبين الشخص العارف الذي يقرر تقريراً غير شخصي بوجود هذه الانفعالات))[٢٠٠]، كما ان

الصوفي «حين يستغرق كلية في الإحساس بالاتصال مع اللامتناهي لا يميز قط بين الواقعي والوهمي. أتكون نفس انفعالاته في مثل هذه الظروف حقيقية، أو انها ليست إلا تلك الانفعالات المزعومة المصنوعة الكاذبة موضوعياً،... فحال الصوفي أبعد من ان يكون تجربة، إذ لنا ان نتساءل أيكون في حالة من أحوال الشعور مادام الاستغراق الصوفي يميل إلى إلغاء الشعور؟»[٢٠١].

لا ريب ان كلمات النص الأخيرة تلغي ان يكون للصوفي ذاكرة يتذكر بواسطتها ما كان عليه من حال الجمع بعد عودته إلى حال التمييز والفرق. ان الأهم من ذلك هو: ان الاعتراض الأول يثير مشكلتين، الأولى: تتعلق بإمكان نقل معطيات التأحد الصوفي إلى الآخرين وليس هكذا التجربة العلمية والحسية التي هي مما يمكن التثبت من نتائجه مباشرة من قبل الآخرين.

والمشكلة الثانية: هي ان الاعتقاد يقع في أساس أحوال الصوفي في حين الموضوعية تقع في أساس التجربة العلمية.

وفيما يخص الاعتراض الأول الذي سبق ان أثاره ابن رشد في رأيه: ان التصوف ليس طريقاً عامة، وابن خلدون أسس على الطابع الوجداني الفردي، للكشف الصوفي نقده السابق ذكره، وهو ينسجم مع خصائص المعرفة الصوفية التي تعتمد (الذوق)، أو (المباشرة)، طريقاً لامتلاكها. ومع ذلك قام عدد من المفكرين بالرد على هذا الاعتراض ومنهم برغسون الذي يقول: «يقولون ان تجربة هؤلاء الصوفيين الكبار تجربة شخصية، استثنائية، فلا يمكن ان يتثبت منها عامة الناس، ولذلك فهي لا تقاس بالتجربة العلمية، ولا تستطيع ان تحل المشكلات»[٢٠٢]، ويستخدم برغسون في الرد على هذا الاعتراض مثال الاستكشاف الجغرافي في العلم، إذ يرى

ان الرحالة فلان هو أول من عرف وجود مجاهل أفريقيا، ومع هذا صدقناه دون ان نعرف عنها سوى أخبار الرحالة نفسه، وإذ يتصور برغسون رد النقاد عليه، بان الآخرين كان يمكنهم التثبت من ذلك إذا شارك آخرون مع الرحالة مواصلة مكتشفاته الجغرافية، فانه (برغسون) يدعو الآخرين إلى الجرأة في مرافقة المتصوف عبر سلوك الطريق ذاته لنتعرف ونتثبت من حقيقة الأمر[٢٠٣]. ومن المهم ان نتذكر هنا ان التصوف ليس اختياراً تحدده أغراض الحصول على معارف فحسب، انما تسبقه وتقرره مجموعة حالات سبق ان تم تناولها في الفصل السابق.

وقد تحدث بعض الباحثين عن إمكانية نقل الشعور الصوفي إلى غير الصوفية من خلال التأثير الوجداني الذي تحدثه كلمات الصوفية، فتحدث وليم جيمس عن حصول هذا التأثير عليه، يقول «على الرغم من انني خال إلى هذا الحد من الوعي الإلهي... في معناه الأكثر مباشرة والأقوى، إلا ان هناك شيئاً في أعماقي يستجيب عندما أسمع نطقاً وتلفظاً وترويحاً صادرة من هذه الناحية من لدن الآخرين... ثمة شيء يقول لي: «هنالك يمكن الحق...»»[٢٠٤]. كما ان وليم جيمس تكلم عن الفايروس الصوفي الشائع في نفوس الناس فالنزعة نحو التصوف «جرثومة شائعة جداً ومشتركة بين الناس»[٢٠٥]، ويؤكد برغسون ما ذهب إليه جيمس، إذ قال: «المتصوف إذا تكلم، لقي في أعماق معظم الناس صدى خفيفاً لا يدرك...»[٢٠٦]، ويرى د. عفيفي، انه ليس «من المستحيل نقل الشعور الصوفي عن طريق الرمزية»[٢٠٧]، «إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر، لا تمس العقل إلا من حيث تثير فيه الخيال والوجدان، ولكنها تمس القلب مساً مباشراً، ويعمق أثرها وتتضح معانيها مع التكرار»[٢٠٨]. وهكذا دار كلام المدافعين حول نقطتين هما وجود النزوع الصوفي في النفس الإنسانية، والتأثير الوجداني لأقوال المتصوفة

على غير المتصوفة[٢٠٩]، وهذا التأثير يشبه إلى حد بعيد التأثير الذي تحدثه بعض القصائد الشعرية والأعمال الفنية ـ علماً ان التصوف اشتهر فيه استخدام الشعر في التعبير عن المواجيد الصوفية ـ لكن هذا التأثير لا ينطبق على الجميع، بل يتطلب مواصفات معينة في (المتأثر) من قبيل التذوق الجمالي والحساسية أو الرقة في تكوينه النفسي لكي يتم التأثير.

الاعتراض الأول أثار مشكلة ثانية مفادها ان التجربة لكي تكون تجربة لابد ان تؤسس على الموضوعية وليس هكذا حال «التجربة الصوفية» المؤسسة على الاعتقاد ابتداءاً.

يوضح لنا بوترو رد جيمس على هذا الاعتراض في قوله: «ان فكرة الموضوعية التي تتميز بها التجربة المحسوسة والتجربة العلمية تنطوي من قبل على شيء من الاعتقاد الأولي، لأن مقولة الوجود الفعالة المستقلة عن كل عنصر شخصي هي في نهاية المطاف اعتقاد، والاعتقاد أو الإيمان داخل في صميم كل معرفة»[٢١٠]. بمعنى ان موضوعية العالم المحسوس (التي جعلها النقاد أساساً موضوعياً للتجربة العلمية)، هي في الحقيقة لم تبن على برهان مستقل عن عنصر الشخص. أو كما يقول رسل: «وليست هناك استحالة منطقية في افتراض ان الحياة بأجمعها حلم نبدع فيه بأنفسنا جميع الأشياء التي تتمثل أمامنا»[٢١١]، وهذا يوضح عنصر الاعتقاد أو التسليم في فكرة موضوعية العالم المحسوس كأساس للتجربة العلمية والحسية، ان الأمر لا يتعلق بإنكار وجود العالم انما بأن وجود العالم باستقلال عن الشخص هي مسلمة أو مبدأ قائم على التسليم أو الاتفاق بين العقول، يقول بوانكاريه «ما هو موضوعي يجب ان يكون مشتركاً بين عدد كبير من العقول،وبالتالي يجب ان يكون قابلاً لأن ينقل من أحدها إلى الأخرى»[٢١٢]، وتجد عند المتصوفة ـ برغم الفارق ـ حجة مشابهة وهي أشهر أو أقوى

حججهم تلك هي حجة الاتفاق العام «اتفاق المتصوفة فيما بينهم»[٢١٣]، أي الاتفاق في الغايات والأساليب «رغم اختلاف ديارهم وأجناسهم وأديانهم»[٢١٤]، ولا نقصد ان اتفاق المتصوفة العام يضفي موضوعية على التجربة الصوفية كتلك الموضوعية التي تحدث عنها بوانكاريه آنفاً، لأن الموضوعي ـ هناك ـ هو ما ليس متفقاً عليه فقط بين العقول، انما هو قابل لأن ينقل ويمحص من عقل إلى آخر أيضاً، ولسنا بصدد المقارنة بين اتفاق المتصوفة العام على وجود معرفة صوفية وبين اشتراك العقول ـ كما يقول بوانكاريه ـ كأساس لمبدأ (الموضوعي)... انما خلاصة القول ان الاتفاق العام بين متصوفة الدنيا خارج حدود المكان والزمان المعينين، هذا الاتفاق الذي يؤكد تشابهاً في الأساليب (= سلوك طريق تطهري متصاعد) والغايات (= التأحد والفناء الصوفي والإشراق بمختلف الصيغ التي تتشابه)، يضفي أهمية وجدية على أقوال وآراء الصوفية، هذه الأهمية والجدية المبنية على أساس اتفاق المتصوفة العام تؤكد مصداقية تجارب كبار الصوفية الذين كان من بينهم فلاسفة ومفكرون سابقون... وكل ذلك يجعل هذه المصداقية في مقابل (موضوعية) التجربة العلمية دعامة لاعتبار ما يعانيه الصوفي تجربة روحية تعبر عما خبر الصوفي وباشر من أحوال وأذواق في وجدانه العميق.

ويقول بوترو في معرض تناوله للاعتراض الثاني: «وهنا تتكشف المشكلة الدقيقة التي تقوم في أساس هذه المناقشة: ألا توجد تجربة أخرى غير تلك التي تفترض ثنائية الشخص والموضوع؟ وهذه التجربة التي تختص بالشعور المتميز والعلم أليست مشتقة وصناعية بالنسبة للتجربة التي تكون هي والحياة والواقع شيئاً واحداً حقاً، والتي هي التجربة الأولية الصحيحة؟»[٢١٥]، ويقول في موضع آخر: ان ثمة إحساساً يسود جميع

المفكرين هو ان العلم ليس تمثيلاً كاملاً للموجود انما طريقة معينة لإدراكه[٢١٦]. وهذا يفيد (إمكان) وجود طرق أخرى تدرك الوجود من زوايا أخرى لا تهمل خبرة الشخص وتجربته.

لقد مرت بنا حجج الشكاك التي من بينها قولهم ان ليس ثمة ما يثبت قطعاً: ان الحواس الخمس هي المصادر النهائية للمعرفة، وان ليس بالإمكان وجود حواس أخرى ـ لقد سبق استعراض ذلك ـ هذه الحجة هي التي تقف وراء موقف بوترو الذي يرجح ان تجربة الحواس الخمس ليست هي التجربة الأخيرة أو النهائية، يقول اميل بوترو: «ويلوح انه ليس هناك كبير نزاع في إمكان وجود تجربة أوسع مدى أو مختلفة عن التجربة القائمة على الحواس الخمس التي نستعملها في الوقت الحاضر»[٢١٧].

يضاف إلى ما تقدم ان افتقاد المنهج الذي نستطيع ان نفسر بواسطته ظاهرة ما لا يلغي وجود هذه الظاهرة فليس كل ما لا تدركه عقولنا خرافة، يدل على ذلك تاريخ العلم نفسه فما كان خرافة أصبح لاحقاً هو الحقيقة وما ينطبق على العلم الطبيعي يمكن ان يشمل الإنسان نفسه ـ يقول جان باري: «ان الوقائع هي الوقائع، وانه ليس بسبب عدم إمكانيتنا تفسيرها يجب ان نتخلى عنها»[٢١٨].

بقي ان نذكر حقيقة ان وليم جيمس طبق ووسع مفهومه البراجماتي عن التجربة ليشمل أحوال الصوفية أيضاً[٢١٩]، فعند وليم جيمس «المبدأ هو الفائدة، فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو (الحق)»[٢٢٠]، «والاعتقاد والعاطفة لها قيمة إذا أيدتها التجربة، أي إذا كان ما يحدث يحقق ما تنطوي عليه من رجاء... فالحكم على الشجرة عند وليم جيمس من ثمارها»[٢٢١]، علماً ان وليم جيمس دافع «عن حق الإنسان في اعتقاد ما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه، وحقه في الإيمان ببعض الفروض»[٢٢٢] أو المسائل «التي لا يمكن

بطبيعتها ان يفصل فيها على أساس عقلي»[٢٢٣]. ان لفظ (تجربة) بدلالة صوفية يفيد معنى التجربة الروحية أي مباشرة ومعاناة أحوال وأذواق وجدانية يعدها الصوفي معارف ويعتبرها الناقد النفسي أوهاماً. انها تجربة تشبه إلى حد كبير، الأزمة الروحية التي حدثت للفيلسوف الفرنسي باسكال والتي انتهى منها إلى الانقطاع إلى الله سبحانه لأنه كان ينشد ـ حسب نصه ـ «رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب لا رب الفلاسفة»[٢٢٤].

نقد برتراند رسل للتصوف:

ان إفراد فقرة لموقف رسل النقدي من التصوف يرجع إلى أمرين، أولهما: انه من أشهر فلاسفة القرن العشرين والثاني يعود إلى ان رسل وهو غير متصوف قد درس التجربة الصوفية ضمن كتابه (التصوف والمنطق).

يقول رسل: ان الفلسفة الصوفية في كل العصور وفي كل أجزاء العالم، تتميز بمجموعة معتقدات مشتركة معينة، أهمها:

١ ـ الاعتقاد بالبصيرة الكاشفة (Insight) في مقابل المعرفة التحليلية الاستدلالية العقلية، وهذه البصيرة هي الطريق إلى حكمة مفاجئة ثرية وعميقة وصادقة تقابلها المعرفة العلمية غير المعصومة من الخطأ والتي تعتمد أصلاً على الحواس، وجميع من كابد وعانى التجربة الروحية الجوانية خبر في وقت ما عدم حقيقية موضوعات الحس المشترك (Commone Sense). وهذا هو الجانب السلبي من المعرفة الصوفية، أعني الشك في المعارف العامة المشتركة، ومن ثم البحث عن حكمة أسمى...

٢ ـ الخاصية الثانية هي الاعتقاد بالوحدة ورفض الاعتراف بالقسمة والتناقض في الوجود. أي ان ما يشاهد من كثرة محسوسة ومعقولة ليس حقيقياً بل وهم خالص، لأن الأصل بالوجود هو الوحدة ـ وهنا يحيلنا رسل إلى فلسفة بارمنيدس في الوجود ـ.

٣ ـ رفض الاعتراف بقسمة الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل، وهذا يتأتى ضرورة عن الخاصية السابقة التي تقضي برفض الكثرة والتنوع والتضاد في الوجود المحسوس الخارجي، ويستشهد رسل بأبيات للشاعر جلال الدين الرومي: الماضي والحاضر حجاب يمنع الواصلين من مشاهدة الحق[٢٢٥].

٤ ـ رفض الاعتراض بقسمة الأعمال والأفعال إلى خير وشر لا بمعنى التسوية بينهما وان الخير والشر بل على اعتبار ان الشر وهم وظاهر لا حقيقة[٢٢٦].

ومع ان هذه الخصائص تهمل خاصية هامة هي خاصية استعمال المتصوفة للأسلوب الرمزي في التعبير، إضافة إلى ان الخصائص الثانية والثالثة (الاعتقاد بالوحدة، ورفض قسمة الزمان الذي يعبر عنه متصوفتنا بأن الصوفي: ابن وقته، هي نتائج لتجربة (التأحد) والتي مر ذكرها في مبحث الخصائص. ان رسل تناول موضوع المعتقدات العامة للفلسفات الصوفية، وكان موضوع البحث هو التجربة العرفانية الصوفية للفرد بما تحتويه من خصائص عامة مشتركة. وبعد استعراضه لتلك المعتقدات، يحدد رسل موقفه النقدي، قائلاً: بقدر تعلق الأمر بالموضوعات أو المعتقدات آنفة الذكر والتي تنامت وتطورت ضمن التصوف، أرى انها خاطئة بالنسبة لي، ومع ذلك فإنني أعتقد وبقدر من الحذر ان عنصراً من الحكمة يمكن ان نتعلمه ونصل إليه عن طريق الصوفية، ولا يمكن ان نحصل عليه أو نتحقق منه عن غير ذلك الطريق، وإذا كان هذا الأمر حكماً صائباً وسليماً، فان التصوف يتخذ صورة موقف من الحياة ولا ينبغي له ان يتحول إلى عقيدة عن الوجود[٢٢٧].

ان رسل يرفض التصوف من حيث كونه طريقاً إلى معرفة صادقة سامية مطلقة تعتمد البصيرة الكاشفة أداة، وهو يرفض التصوف بصفته

عقيدة في الوجود لا ترى غير الله تعالى وبكل صفاته الإلهية التي يصبح عالم الكثرة، والتنوع والتضاد عبارة عن توكيدات لها وتجليات وبالنتيجة تصبح الكثرة مظاهر للحقيقة المطلقة الشاملة.

ومع هذا الموقف النقدي يصرح رسل بقدر من الحذر بأن في التصوف عنصراً من الحكمة يقبله ويكون على أساسه التصوف موقفاً من الحياة وليس عقيدة في الوجود والمعرفة، ولا نحتاج إلى أدلة لنقول ان رسل يقصد بذلك العنصر من الحكمة الجانب الأخلاقي الروحي والجمالي الشاعري الذي يثري موقف الفرد من الحياة ويذكيه بالحلم والشاعرية ـ وهو العنصر الذي لا نحصل عليه ـ كما يقول رسل ـ عن طريق آخر غير طريق الصوفية.

والقدر من الحذر الذي التزمه رسل ينصب على انه لا يعني بالجانب الأخلاقي الروحي الاقتناع بالمعتقد الذي يعد الشر وهماً وظاهراً لا حقيقة ـ وهو ما رفضه رسل ضمن المعتقدات الصوفية الأربعة التي قال عنها انها خاطئة وتجانب الصواب.

ان رسل يقصد الحاجة إلى العنصر العاطفي الشاعري الذي يشكل قوة دفع كبيرة في انفتاح الفرد على الحياة، فهو يقول: ان المواجيد العاطفية الثرية عند المتصوفة هي الموحية المولدة في الإنسان أفضل ما فيه[٢٢٨]، مع انه يرفض النتائج الميتافيزيقية لهذه المواجيد... ولفهم أكثر نتذكر ان رسل وصف الميل الصوفي في شخصية فيتجنشتاين بالطرافة[٢٢٩] وهو وصف يغلب عليه التحبيذ وليس النقد، ثم ألم يقل هو نفسه ان الأكثر شهرة ومكانة بين الفلاسفة هم أولئك الذين شعروا بالحاجة إلى الجمع بين الدافعين أو النزعتين العلمية والصوفية في الإنسان والتعديل بينهما، الأمر الذي جعل من حياتهم وجعل من الفلسفة شيئاً أعظم وأسمى من العلم

واللاهوت على حد سواء، وأفضل النماذج على أولئك افلاطون وهيراقليطس[٢٣٠]. وهكذا يبين لنا رسل ان الشخصية الفلسفية المثلى هي التي تنطوي بالإضافة إلى النزوع العلمي على نزوع صوفي يشكل عنصراً في تركيب موقفها من الحياة.

وليس النموذج المثال عند برتراند رسل ذلك الذي يبني شهرته على النزعة العلمية مثل (ديفيد هيوم) ولا الذي يبني شهرته على نزعة مخاصمة صارمة لمنهج العلم التجريبي مقرونة بالاتجاه نحو التصوف العميق مثل (بليك)[٢٣١]. انما هم أولئك الذين يجمعون في شخصيتهم النزوعين الصوفي والعلمي ويعدلون بينهما. ويبقى رسل رافضاً للتصوف بصفته طريقاً في المعرفة ومذهباً في الوجود.

نقد الطريق الصوفي:

لقد مر ان التجربة الصوفية تقوم على قسمين، الأول: هو الوسيلة المتمثل في سلوك الطريق الصوفي، والثاني: وهو الغاية ويتمثل في إشراق الأنوار والكشف، أو في التأحد الصوفي.

لقد ذكر الغزالي ان ـ من أسماهم ـ بالنظار ذوي الاعتبار قد سلموا بوجود المعرفة الصوفية الإلهامية، إلا انهم «استوعروا هذا الطريق واستبطؤوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه»[٢٣٢]، ويمكن إيراد مجموعة من الملاحظات النقدية حول الطريق الصوفي:

١ ـ ان شروط هذه الطريق التي أجملوها بـ (قطع العلائق) هي شروط شديدة وقاسية «وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن»[٢٣٣]، لأن «محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر»[٢٣٤]، ومما يتفق عليه الجميع ان الطريق قد أدى بالبعض إلى الجنون وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

وإذا سلمنا مع الغزالي بأن ما «من عضو من الأعضاء ولا حاسة من الحواس إلا ويمكن الاستعانة به على طريق الوصول إلى الله تعالى»[٢٣٥]، نكون قد أقررنا بأن الطريق الصوفي يحتاج إلى تركيز شديد واستعداد نفسي عال جداً وهو ما لا يتوفر إلا للقلة من الذين اختاروا التصوف بعد أزمة روحية وفكرية شخصية عميقة[٢٣٦]، وهنا يقال انه لا يوجد «صوفي واحد،...، قد طالب بأن يعم التصوف الناس... لأنه يرى التصوف من شأن خاصة الخاصة»[٢٣٧]، ولكن الأمر لم يكن كذلك دائماً لاسيما بعد تحول التصوف من طبيعته بصفته خياراً للفرد تحكمه عوامل نفسية وفكرية، إلى أخوة دينية تقيدها قواعد التسليك والتنظيم الصارمة.

٢ ـ ان الطريق الصوفي باعتباره وسيلة إلى غاية غير مضمون النتائج، إذ انه لا يفضي حتماً إلى المعرفة التي هي بالأصل إلهامات ومواهب، إذن هو ليس طريقاً يركن إليه للحصول على حلول معرفية لمشكلات نظرية.

٣ ـ من العوامل الأساسية في نشوء الطرق الصوفية نذكر عاملين، أولهما: تثبيت العلاقة بين المريد والشيخ على أساس الطاعة التامة، فان «من لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً»[٢٣٨]، وصاحب ظهور وتعميم الطرق الصوفية (= تعميم التصوف) «القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون انه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان»[٢٣٩].

كل ذلك يؤشر خروج التصوف عن طابعه الفردي الوجداني باعتباره طريق الفرد المتصوف إلى الله تعالى، إلى طابع جديد يقوم على تلقي العلم من شيخ مطاع وليس على المريد سوى التقليد وارتداء الخرقة، مما فتح الباب واسعاً لظهور الأدعياء وطلاب الشهرة والكسل والبطالة، يقول ابن الجوزي «لبس مثل هذه المرقعات أشهى عند خلق كثير من الديباج وبها

يشتهر صاحبها انه من الزهاد»[٢٤٠]، ويضيف «رأينا جمهور المتأخرين منهم مستريحين في الأربطة من كد المعاش متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص يطلبون الدنيا»[٢٤١].

٤ ـ ان انتشار حالات الادعاء الكاذب دفع عدداً من الباحثين إلى تأكيد التمييز بين «أصحاب الحقيقة»[٢٤٢] وهم أهل المعرفة وبين أدعياء التصوف «وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر...»[٢٤٣]، يقول د. بدوي «وآفة التصوف هي آفة كل علم إنساني،...، فكما ان آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل واطراح المقصود، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير... كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس»[٢٤٤].

وليس الأمر في حقيقته يتعلق بنتائج عرضية أو جانبية لعلم من العلوم، انما يرتبط بجملة عوامل منها ظهور الطرق الصوفية ـ كما بينا في النقطة السابقة ـ وإلى عامل آخر هو ان هذه المعرفة الصوفية ذاتها ليس فيها من الضوابط والحدود التي تفصل المدعي المتشدق بعبارات وإشارات القوم عن الصوفي الصادق في تجربته، أو تصلح معياراً للتحقق والتثبت، حتى ان أوائل المتصوفة لم يجدوا غير التحذير وسيلة للرد على الأدعياء، يقول ذو النون المصري محذراً المريد: «إياك ان تكون للمعرفة مدعياً أو بالزهد محترفاً... كل مدع محجوب بدعواه عن شهود الحق»[٢٤٥]، ونصح ابن عربي المتصوفة بعدم الكلام عن المعارف التي يملكون منعاً للإدعاء، وهذا قوله: «وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق... فان من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال انا من أهوى ومن أهوى أنا فلهذا نستره ونكتمه»[٢٤٦]. ولقد قام الغزالي بتحديد واضح لإمكان الإدعاء باستغلال الطبيعة الجوانية الوجدانية للتجربة الصوفية في معرض حديثه عن

المتشدقين بعبارات الشطح والحب الإلهي، إذ يقول الغزالي عنهم: مهما «أنكر عليهم ذلك لم يعجزوا عن ان يقولوا: هذا إنكار مصدره العلم والجدال، والعلم حجاب، والجدل عمل النفس، وهذا الحديث لا يلوح إلا من الباطن بمكاشفة نور الحق»[٢٤٧]، بصفته خياراً فردياً.

ان الطريق الصوفي كخيار فردي ينتج عما أسميناه (حالات ما قبل التأحد) هو أمر ينسجم مع خصائص التجربة الصوفية، ولكن ذلك الطريق باعتباره مجموعة رسوم ومظاهر وطقوس تتم في ظل طاعة مطلقة لشيخ الطريقة، أمر لا ينسجم مع الطابع الفردي الوجداني للتصوف بأي حال من الأحوال.

مصادر واتجاهات النقد ((خلاصة)):

ـ لقد اعتمد البحث في عرض موضوع (المعرفة الصوفية) على مصادر التصوف الأصلية مع الاستعانة بالدراسات والبحوث الحديثة، وحاول تقديم عرض موضوعي لآراء المتصوفة في المعرفة. وهكذا كان الأمر أيضاً في موضوع (نقد المعرفة الصوفية) الذي كانت مصادره الآراء النقدية المبثوثة في سطور كتب المفكرين العرب المسلمين من فلاسفة ومتكلمين أصوليين، ولم نعثر على كتاب تراثي متخصص في نقد المعرفة الصوفية (ولا نقصد التصوف بشكل عام)، وفي غمرة البحث تم العثور على آراء نقدية لها قيمة نافذة حتى يومنا هذا.

ـ ان الموضوع الذي استأثر باهتمام النقاد قديماً وحديثاً في الفكر العربي الإسلامي هو نقد التصوف من زاوية الشرع، ولكن هذا النقد تضمن آراء نقدية قيمة في موضوع المعرفة الإلهامية عرضنا لها في هذا الفصل مع محاولتنا عزل الطابع الفقهي الأصولي عن هذه الآراء النقدية النظرية التزاماً بالطابع الفلسفي للبحث وموضوعه.

ـ لم نجد نقداً ـ (بحدود إمكاناتنا في البحث) ـ نظرياً عند الفلاسفة للمعرفة الصوفية عند ابن رشد، وهذا أمر ليس بغريب فيما يتعلق بالفلاسفة الفيضيين لما في فلسفتهم من نزوع صوفي واضح يظهر في نظرية الاتصال بالعقل الفعال التي تفسر المعرفة على أساسها تفسيراً إشراقياً فيضياً، وظهر هذا النزوع صريحاً عند ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات). ولم ندخله ضمن صلب البحث وتم الاكتفاء بالإشارات القصيرة إليه بسبب من خصائصه النظرية وارتباطه بنظرية الاتصال بالعقل الفعال.

ـ ان موضوع المعرفة الكشفية الصوفية أمر يهم الفلسفة ـ كما يقول كارادي فو ـ ويتعلق بنظرية المعرفة[٢٤٨]، وقد استأثر فعلاً باهتمام أشهر الفلاسفة المحدثين أمثال وليم جيمس، واميل بوترو، وهنري برغسون، وبرتراند رسل. وتطرق إلى إبداء الرأي فيه العديد من الباحثين العرب المعاصرين، ذلك لأن التصوف لم يفقد حيويته وتأثيره على مر العصور.

أما اتجاهات النقد العامة فيمكن تبويبها على الشكل الآتي:

١ ـ النقد المعرفي السلبي: وهو النقد الذي يرفض وجود هذه المعرفة أصلاً ويعتبرها دعوى باطلة ومحض ادعاء كاذب، ويعتمد على مجموعة حجج منها حجة تناقض واختلاف الصوفية، وحجة غياب الدليل وغيرها مما عرضنا له في ما سبق من فقرات البحث وهو اتجاه يرفض التصوف جملة وتفصيلاً.

٢ ـ النقد المعرفي الإيجابي: وهو اتجاه نقدي يسلم بوجود التجربة الصوفية ولا ينكر إمكان حدوثها ولكنه يقرر ان ليس للتجربة الصوفية قيمة معرفية عامة. ويمثله من مفكرينا الأقدمين ابن رشد، وابن خلدون، والتفتازاني وآخرون.

٣ ـ النقد الفقهي الأصولي: وهو اتجاه استبعدناه لأنه لا يتعلق بصلب

موضوع البحث بل يعنى بإثبات وجود تعارض بين التصوف والشرع[٢٤٩].

يقول ابن الجوزي معبراً عن هذا الاتجاه: التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد ويدل على الفرق بينهما، ان الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف[٢٥٠]، وقاموا بنقد بعض المتصوفة من الذين زعموا: «ان النبوة لم تنقطع»[٢٥١]، وتجدر الإشارة هنا إلى ان كبار الصوفية ومنهم الغزالي أكدوا الفروق بين الإلهام والوحي وهي فروق ثبتت في تاريخ التصوف الإسلامي، إذ ان الإلهام يختلف «عن الوحي في ان الملك الذي يأتي بالوحي قد يراه النبي، وان الوحي يأتي برسالة يجب ان تبلغ للناس كافة، في حين ان الإلهام يكون لإرشاد الملهم فقط...»[٢٥٢].

ولا يفوتنا ان نذكر ان نزعة التكفير التي عمت الجميع ـ وقد تطرقنا إلى الإشارة إليها في الفصل الأول ـ قد شملت المتصوفة أيضاً، يقول ابن عربي، ان المخالفين للشرع «هم أصحاب علم الرسوم (يقصد الفقهاء) وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام»[٢٥٣].

٤ ـ النقد النفسي: وهو اتجاه يدرس التصوف على أساس انه ظاهرة مرضية تصيب النفس الإنسانية، ويقوم على أساس «ان الظاهرة (الصوفية) لا تشتمل على شيء لا يمكن تفسيره بقوانين علم النفس العادي»[٢٥٤]. وهذا الاتجاه لا يشمل جميع علماء النفس الذين ذهب بعضهم إلى عكس ذلك، أمثال وليم جيمس وهنري دي لاكروا.

بقي ان نقول: ان التجربة الصوفية التي لا تنتج عنها معارف ملزمة، تقوم حجة على الغير، تبقى تمتلك أحقيتها في الوجود، بصفتها جزء من الوجدان الإنساني، لتمثل حالة قصوى من النزوع الروحي في التأمل الديني، وتشهد على انها أمر من بين أمور نتعرف عليها ولكن لا نحيط بها علماً.

الهوامش:

---

[1] ـ انظر: برغسون هنري، منبعا الأخلاق والدين، ص٢٥٤. يقول برغسون: «ان كبار الصوفيين، وهم وحدهم من كنا نعني، كانوا بوجه العموم رجالاً عاملين أو نساء عاملات. وكان لهم عقل فوق العقول». كما ان وليم جيمس قد درس «... بوجه خاص أحوال كبار الصوفية...» انظر: بوترو. اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: د. أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، بلا مكان، ص٢٦٤. وبوترو نفسه استخدم في جملة اعتراضية عبارة «... تبعاً لمذهب كبار الصوفية...»، المصدر السابق، العلم والدين، ص١٤٥.

[2] ـ حول برديائيف (١٨٧٤م ـ ١٩٤٨م) انظر: بدوي،موسوعة الفلسفة،ج١،ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

[3] ـ انظر: افلاطون، فايدروس، ت. وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، طبعة القاهرة، ١٩٦٩م، ص٦٦، ٦٧، ٦٨. وانظر: الإشارة إلى الرواقي كونتوس عند الطويل، د. توفيق التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، ط. مصر، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ص٦١ ـ ٦٢. وقيل «في فترات معينة من تاريخ الفكر استطاع (الإلهام) ان يحل محل العقل واستطاع الذين يقولون به ان يجعلوه أساساً لنظرية المعرفة، انظر: زايد سعيد، مقال التصوف والمعرفة، مجلة (المجلة)، ١٩٥٩م، العدد ٣٦، القاهرة، ص٤٨.

[4] ـ انظر: قائمة بأسماء المتصوفة المشاهير من أبناء الملوك والأغنياء، شويمان، أحمد صبري،التصوف في نظر الإسلام،مطبعة عطايا،باب الخلق،ط.مصر،١٣٦٤هـ ،ص٣٦٩ ـ٣٧٠.

[5] ـ بوترو، العلم والدين...، ص٢٩٣.

[6] ـ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص١٠٢. هذا وقد اعترف ابن الجوزي بوجود حالات الادعاء الكاذب في قوله «وقد اندس في الصوفية أهل الإباحة...»، تلبيس إبليس، حققه وخرج أحاديثه: خير الدين علي، دار الوعي العربي، ط. بيروت، د. ت، ص٤١١.

[7] ـ حول التمييز بين معاني الزاهد والعابد والعارف عند ابن سينا انظر: محمود، عبد الحليم، التصوف عند ابن سينا (دراسة لنصوص الإشارات)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د. ت، ص٥٠. وانظر أيضاً: دائرة المعارف الإسلامية، ت: محمد ثابت الفندي وآخرون، م٥، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، مادة تصوف، بقلم مصطفى عبد الرزاق، ص٢٧٩.

[٨] ـ انظر: كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة، ١٩٧٣م، ص٤٣١.

[٩] ـ رسائل ابن عربي، ج١، كتاب الفناء في المشاهدة، ص٨.

[١٠] ـ الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المطبعة الجمالية، ط٢، مصر، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، ج١، ص٨ نقلاً «عن الوكيل، عبد الرحمن، هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، ط٣، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، ص١٧٦.

[١١] ـ بوترو، العلم والدين، ص١٥٢.

[١٢] ـ الوكيل، عبد الرحمن، هذه هي الصوفية، ص١٧٦.

[١٣] ـ ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٥٦٧ ولم يرض ابن خلدون بموقف الجنيد فقال عنه ناقداً: «لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية»، ولاحظ أيضاً عزوف الصوفية عن دخول المناظرات مع المتكلمين في الحكاية التي يرويها ابن عربي عن أحد المتصوفة وبعض المتكلمين ـ رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة ص٨.

[١٤] ـ رسائل ابن عربي، ج١، رسالة الشيخ للإمام الرازي، ص٣.

[١٥] ـ انظر: كولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص١٧٢.

[١٦] ـ انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣١، وانظر: هامش رقم (٢) ص١٣١ ـ ١٣٢، وجاء في الرسالة القشيرية، ان من صفات المريد الصادق «ان لا يكون له بقلبه اعتراض على شيخه» ص٧٣٦، القشيرية، ج٢، وقالوا «يجب على المريد ان يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً» ص٧٣٥، القشيرية، ج٢، وللمزيد انظر: نقد الايجي للقائلين بأن المعرفة لا تتم إلا على يد معلم، المواقف، ص٢٦.

[١٧] ـ وعلى سبيل المثال ان مؤلف كتاب «هذه هي الصوفية» هو صوفي سابق لاحظ ص ١٥ من الكتاب المذكور، علماً ان المتصوفة بوروا تغير بعض المريدين بأنهم لم يبلغوا مقام المعرفة لأن الذي يعرف لن يعود عن الطريق الصوفي ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق.

[١٨] ـ بوترو، العلم والدين، ص١٤٥.

[١٩] ـ المصدر السابق، ص٢٣٩.

[٢٠] ـ د. عبد الحليم محمود، أبحاث في التصوف ضمن نشرته لكتاب الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٣٧٥.

[٢١] ـ انظر: الفصل الثاني، المبحث ٢، فقرة اللغة الرمزية.

[٢٢] ـ الوكيل، هذه هي الصوفية، ص ٧١.

[٢٣] ـ لقد سبق ان تناولنا هذا الموضوع ضمن فقرة اللغة الرمزية في الفصل الثاني، المبحث الثاني، وللتأكيد ندرج قول بوترو: «ولا نزاع ان المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم وقيمة وجدانهم»، العلم والدين، ص ٢٤٩.

[٢٤] ـ لقد وصف الغزالي المعارف الصوفية بالمعارف الإلهامية، انظر: إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٨ ـ ١٩، كما ان ابن عربي لقب الصوفية بـ «أهل الإلهام» في عنوان رسالته الموسومة «كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام»، وانظر رسائل ابن عربي، ج ١، الفهرس، وأكد الجرجاني اختصاص المتصوفة بهذا اللفظ، في قوله: «وهو ـ الإلهام ـ ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين، التعريفات، ص ٣٥، أما استخدامه عند غير الصوفية فانظر تعريفات التفتازاني وابن حزم الأندلسي في المتن ومثل ذلك كثير في كتب الأصوليين.

[٢٥] ـ ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار صادر، ١٩٥٦م/ ١٣٧٥هـ، م ١٢، مادة (لهم)، ص ٥٥٤، وص ٥٥٥.

[٢٦] ـ المصدر السابق.

[٢٧] ـ الجرجاني، التعريفات، ص ٣٥.

[٢٨] ـ شرح العقائد النفسية، ص ٤٥.

[٢٩] ـ الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٣٨ ان تعريف ابن حزم وهو من أشد خصوم التصوف، يتسع ليشمل معاني متعددة توضح ذلك بقية النص «... وهو ـ الإلهام ـ لا يكون إلا: اما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضاً كنسج العنكبوت وبناء النحل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك، أو أول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لنا كعلمنا ان الكل أكثر من الجزء وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل»، ويلاحظ ان ابن حزم يقصر ما يقبله من الإلهام على «فعل الطبيعة» كما هو واضح في النص، وعلى أول معرفة النفس ويقصد بديهيات العقل وغالباً ما يعبر ابن حزم بلفظ «أوائل العقل» أو

بديهة العقل» انظر ص٣٤ (تعريف العلم) وص١٧ من نفس المصدر، وراجع كتابه الفصل. أما «الإلهام الصوفي» فهو باطل عند ابن حزم كما توضح كلمات النص الأخيرة وهو ما سيأتي تبيانه في فقرات لاحقة من هذا الفصل.

[٣٠] ـ دائرة المعارف الإسلامية، م٢، مادة (إلهام) بقلم د. ب. ماكدونالد، ص٦٠٠.

[٣١] ـ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص١٠١.

[٣٢] ـ عفيفي، التصوف...، ص٢٤٨.

[٣٣] ـ د. الطويل، التنبؤ بالغيب، مفكري الإسلام، ص٩.

[٣٤] ـ القشيرية، ج٢، ص٦٠٦ والقول لذي النون المصري.

[٣٥] ـ استخدام لفظة (حدس) بدلالة صوفية شائع في كتب المحدثين انظر مثلاً: أبي ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٦٨.

[٣٦] ـ ابن منظور، لسان العرب، م٦، ص٤٧، مادة (حدس).

[٣٧] ـ بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، ص٤٥٨، اعتماداً على، ابن سينا، التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٤١.

[٣٨] ـ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٤٥٨، معتمداً على: ابن سينا، النجاة، القاهرة، ١٩٣٨م، ص٨٧ وللمزيد من الاستفادة، انظر: مذكور، المعجم الفلسفي، ص٧٠ مادة (حدس).

[٣٩] ـ الجرجاني، التعريفات، ص٨٦.

[٤٠] ـ المصدر السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

[٤١] ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص٣٠٠.

[٤٢] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠١.

[٤٣] ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

[٤٤] ـ لقد ذهب بدوي إلى ان استعمال ابن سينا للفظ (حدس) بهذا المعنى الذي قدمه (ـ يقصد ما أوردناه من نصوص عن التعليقات والنجاة ـ) لا وجه له من اللغة العربية» موسوعة الفلسفة، ج١، مادة (حدس) ص٤٥٨، وبدوي استند إلى بعض دلالات (حدس) في (لسان العرب) ولم ينتبه إلى النص الذي اقتبسناه عن (لسان العرب) أيضاً وإلى ما يطابقه عند التهانوي كما ورد أعلاه. علماً ان الحدس لا يستخدم في إدراك الحد الأوسط المنطقي ـ

عند مفكرينا ـ بل يشمل موضوعات حسية مثل إدراك ان القمر يستمد نوره من الشمس بدلالة تغير أشكال استنارته، انظر هذه الأمثلة عند ابن سينا أو الجرجاني أو التهانوي في نفس الصفحات التي اقتبست عنها النصوص في المصادر الوارد ذكرها. وللمزيد من تعاريف الحدس، انظر تعريف الحدسيات عند الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٣٤٢.

[٤٥] ـ مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٤.

[٤٦] ـ الجرجاني، التعريفات، ص٨٦.

[٤٧] ـ المصدر السابق، ص١٧٦، وانظر نفس المقابلة بين الحدس والفكر، التهانوي، كشاف...، ج٢، ص٣٠١.

[٤٨] ـ انظر حول هذه الاستعمالات والمدلولات المتباينة لمصطلح Ency; of :Intuition philosophy, New York. 1967, Vol-4, Art "Intuition" by Rorty, P. 204.

ملاحظة: علماً ان الكثير من المتصوفة الأجانب المعاصرين وجدوا ان لفظ (Intuition) لا يعبر عن مصدر المعرفة الصوفية، انظر: ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص١٨٤.

[٤٩] ـ مدكور ـ المعجم الفلسفي ـ ص٦٩.

[٥٠] ـ Ency; of philosophy, Vol. 4, p. 204.

[٥١] ـ انظر الترجمة العربية لكتاب ديكارت ـ مقال عن المنهج ترجمة وتقديم: محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م، مقدمة المترجم، هامش (١) ص نب ـ نج.

[٥٢] ـ Russell. B. "Mysticism and Logic", Penguin, Books, London, 1954, p. 16.

ملاحظة: ان الاستعمال الخاطئ الذي تناولناه هو في الحقيقة خطأ شائع وثابت في مؤلفات الكثير من الباحثين العرب مما لا يمكن اقتلاعه ولكن مع هذا فانه يحدث تشويشاً بين الحدس الذي هو إدراك عقلي أو حسي سريع ومباشر لموضوعات نظرية أو حسية وبين المعرفة الصوفية التي هي فوق عقلية وفوق حسية ـ كما يقول المتصوفة ـ إضافة إلى

القطع الذي يحدثه هذا الاستعمال بين مصطلحنا الفلسفي في تراثنا الفكري وبين مصطلحنا الحديث.

[٥٣] ـ انظر: اقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١١.

[٥٤] ـ انظر: كوخ، ادريين، آراء فلسفة في أزمة العصر، ت: محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م، فصل برتراند رسل (التعقل الفلسفي في عالم يتغير)، ص٣٢٦.

[٥٥] ـ المصدر السابق: ص٢٨٧، وكارل بوبر كما تصفه المؤلفة ـ من رواد فلسفة العلم وهو في الأصل من جماعة فينا الشهيرة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ويقصد بالاتجاه الآخر في النص أعلاه (اللاعقل) وضمنه التصوف والحدس البرجسوني، انظر: ص٢٨٦.

[٥٦] ـ بوترو، العلم والدين، ص٢٠٦ (لا يذكر المصدر).

[٥٧] ـ كريسون، اندريه، مونتاني، ت: نبيه صقر،منشورات عويدات،بيروت،ط٣، ١٩٨٢م، ص٩٨ـ٩٩.وحول النقدالارتيابي لمعارف العقل والحس،انظر:المصدر نفسه،ص٣٢ فما بعد.

[٥٨] ـ راجع الفصل الثاني، المبحث الأول، فقرة (نقد العقل) عند المتصوفة.

[٥٩] ـ كريسون، مونتاني، ص٤٩، ويقول مونتاني: «لا يجوز لنا ان نحصر قدرة الله في نطاق لغتنا الضيقة»، ص٩٧، نفس المصدر، وهذا يذكرنا بحجج المتصوفة في قصور اللغة الاعتيادية في استيعاب أحوالهم ومعارفهم، انظر: فقرة اللغة الرمزية المبحث الثاني الفصل الثاني.

[٦٠] ـ الطويل، توفيق، التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، ص١٦٩.

[٦١] ـ بوترو، العلم والدين، ص٢٤٣، وهو يضاد موقف رسل في نص سبق التطرق إليه في المتن يعترف فيه بعجز العقل لكنه لا يسلم بوجود معرفة (أسمى) من العقل والعلم.

[٦٢] ـ بدوي، د. عبد الرحمن، بحثه: أبو مدين وابن عربي، (الكتاب التذكاري، ابن عربي)، ص١١٦.

[٦٣] ـ كريسون، مونتاني، ص٣٦ ـ ٣٧.

[٦٤] ـ بدوي، ابن عربي (الكتاب التذكاري)، ص١١٧.

[٦٥] ـ المصدر السابق، ص١١٧.

[٦٦] ـ بدوي، المصدر السابق، ص١١٦.

[٦٧] ـ بدوي، المصدر السابق، ص١١٦.

[٦٨] ـ د. توفيق الطويل، التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، ص١٦٩ ـ ١٧٠.

[٦٩] ـ انظر: د. عبد الحليم محمود، أبحاث في التصوف، المنقذ من الضلال، ص٣٦٨، وانظر: ص٣١٧ فما بعد.

[٧٠] ـ برغسون، منبعا...، ص٢٥٧.

[٧١] ـ كوخ، آراء فلسفة في أزمة العصر، ص٢٠٧.

[٧٢] ـ انظر على سبيل المثال آراء هانز رايشنباخ في المشكلة الأخلاقية في كتابه نشأة الفلسفة العلمية، ت: فؤاد زكريا، ص٢٤١ فما بعد.

[٧٣] ـ فيتجنشتاين، لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، ت: د. عزمي إسلام، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م. يقول فيتنجشتاين «ان حل لغز الحياة في المكان والزمان، انما يوجد خارج الزمان والمكان. (وهذه ليست مشكلات مما يجب حلها في العلم الطبيعي)، ص١٦١، رسالة.. ويقول ايضا)) ((والشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي))، ص ١٦٢، رسالة، وايضا «الواقع ان ما لا يمكن التعبير عنه موجود. وهذا يظهر نفسه (ـ يتجلى بنفسه ـ)، (انظر: المعنى ص٢٣١)، رسالة... ـ وهو الجانب الصوفي»، ص١٦٣، رسالة منطقية فلسفية أيضاً.

[٧٤] ـ رسل، برتراند، مقدمة رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، ص٥٠.

[٧٥] ـ كوخ، آراء فلسفية...، ص٢٨٦.

[٧٦] ـ Russille: Mysticism and Logic, p. 9.

علماً ان رسل ذكر هذين الدافعين أو النزعتين في معرض تصنيفه لشهرة الفلاسفة وقد كرسنا ذلك لأغراض غير تلك (في البحث) كما هو موضح أعلاه.

[٧٧] ـ التنبؤ بالغيب، ص١٦٩.

ملاحظة: يرى د. زكي نجيب محمود في معرض دراسته للمعقول واللامعقول (والتصوف ضمن الأخير) في تراثنا الفكري ـ وفي سياق نقده للمعرفة الصوفية عند الغزالي: «ألا نقبل من تراثهم إلا المعقول وحده، لأنه دون اللامعقول ـ هو الذي يجاوز حدود مكانه وزمانه،

فما قد قبله العقل يوماً، فانه يقبله كل يوم واما ما أرضى اللاعقل فينا يوماً فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف». المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص٤٦٤، وليس موضوع ملاحظتنا منهج الأستاذ د. زكي نجيب محمود في دراسة التراث الفكري، انما القاعدة المنهجية التي انتهى إليها النص أعلاه (انظر ما تحته خط)، وهي لا تنال موافقة الكثير من الفلاسفة والعلماء ذلك لأنها بنيت على أساس مطلقية المعرفة العقلية خارج الزمان والمكان وإنكار إمكانية حدوث الخطأ والتعديل والإلغاء والتطوير عليها، فما قد قبله العقل يوماً ليس بالضرورة ان يقبله كل يوم يشهد على ذلك تاريخ العلم والفلسفة، ثم ألم ينته الكثير من الفلاسفة والعلماء إلى نسبية المعرفة، ولا يمكن ان يدعي المطلقية خارج الزمان والمكان غير اللامعقول الصوفي نفسه وليس العكس.

[٧٨] ـ منبعا...، ص٢٥٦.

[٧٩] ـ دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، بقلم ماسينيون، ص٢٦٩.

[٨٠] ـ شرح العقائد النسفية، ص٤٥ ـ ٤٦، والنص أصلاً لعمر النسفي وليس للتفتازاني الذي سنتعرض لرأيه في الفقرة اللاحقة. علماً ان تلك العبارة تردد في بعض مقدمات كتب المتكلمين والأصوليين: الإلهام ليس من أسباب النظر عند أهل الحق.

[٨١] ـ انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٤١، والنص لأبي بكر القفال الشافعي (ت ٣٦٥هـ) منقول عن إرشاد الفحول للشوكاني، ص٣٣٣ (لم يذكر الطبعة والتاريخ).

[٨٢] ـ القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦١.

[٨٣] ـ القاضي عبد الجبار، المغْني، ج١٥ (التنبؤ والمعجزات)، تحقيق: د. محمود الخضيري ود. محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص٢٧٠.

[٨٤] ـ انظر المصدر السابق، ص٢٦٩.

[٨٥] ـ شرح الأصول الخمسة، ص٨٨، وراجع الفصل الأول، المبحث ١، حول آراء المعتزلة العقلية.

[٨٦] ـ ابن حزم، الإحكام في أصول...، ج١، ص١٧.

[٨٧] ـ الوكيل، عبد الرحمن، هذه هي الصوفية، ص٢١.

[٨٨] ـ المصدر السابق، ص١٠٨.

[٨٩] ـ الإحكام في أصول...، ج١، ص١٨. ويقول د. زكي نجيب محمود وهو من النقاد المعاصرين بما يطابق اعتراضات ابن حزم الأندلسي «ان الغريزة، أو البصيرة، أو الوجدان،...، قد يرى على لحظات الزمن المختلفة ما ينقض بعضه بعضاً أي انه قد يرى اليوم أمراً ثم يرى نقيضه غداً، ومن ثم يجيء دور العقل الذي لا غنى عنه، وهو ان يحلل ويختبر ويحقق ليرفض ـ من تلك المتناقضات ـ ما ينبغي رفضه ويستبقي ما يجدر به ان يبقى...»، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص٣٨٢، وهو في ذلك يستند إلى آراء برتراند رسل، انظر: ما قبل النص.

[٩٠] ـ ابن حزم، الإحكام...، ج١، ص١٧.

[٩١] ـ المصدر السابق، ج١، ص١٧.

[٩٢] ـ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

[٩٣] ـ المصدر السابق، ص٢٧٥.

[٩٤] ـ دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، بقلم ماسينيون، ص٢٦٩.

[٩٥] ـ انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٢٤٤، وابن الجوزي يورد نص القشيري ـ وهو نص اقتبسناه في الفصل الثاني ـ الذي يقسم فيه القشيري الناس إلى أهل العقل والنظر وإلى أهل النقل والأثر ويتميز عنهم الصوفية الذين هم أهل الاتصال ويرد عليه ابن الجوزي بأنه ليس ثمة غير المستدل وان كلام القشيري تخليط ـ انظر نفس الصفحة، أما نص القشيري فانظر الرسالة القشيرية، ج٢، ص٧٣٢، علماً ان ابن الجوزي اعتبر «المكاشفة من الحديث الفارغ»، تلبيس...، ص٢٤٤.

[٩٦] ـ المغْني، ج١٢، ص١٨٨، علماً ان القاضي المعتزلي يؤكد رفض أي إلهام في المعرفة الإنسانية، أي بمعنى خلو العقل الإنساني من أي معارف موهوبة له من الخارج عن طريق الإلهام وهو ينقد رأي أبي عثمان الجاحظ الذي يعتبر المعارف ضرورية أي تحصل بالطبع والاضطرار، فيرى القاضي المعتزلي ان أبا عثمان (الجاحظ) لا يمكن ان يفصل بين رأيه ورأي أصحاب الإلهام «من حيث كانت المعرفة طبعاً واضطراراً»... تكون حاله في

ذلك كحال القائل بالإلهام» المغْني، ج١٢، ص٣٣١، وانظر نقده للقائلين بالإلهام ـ الذي لا يحصره بالمتصوفة، في المغْني، ج١٢، ص٣٤٣ فما بعد.

[٩٧] ـ الذهبي، شمس الدين (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، ج٣، دار إحياء التراث العربي، ط٤، بيروت ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ص٨٥٣.

[٩٨] ـ مقدمة جورج شيرر ـ لمؤلف الغزالي أيها الولد، ت: د. عمر فروخ ـ ص يح وانظر: ما بعده ويقول ابن عربي «ان الحق وان كان واحداً فإن له إلينا وجوهاً كثيرة... فليس الحق من كونه رباً عندك حكمه كحكمة من كونه مهيمناً وكذلك جميع الأسماء»، رسائل ابن عربي ج١، رسالته للفخر الرازي، ص٥.

[٩٩] ـ الذهبي، تذكرة الحفاظ ج٣، ص٨٥٣، ويقول الأعرابي أيضاً: ان «المعرفة كلها الاعتراف بالجهل»، ص٨٥٢، المصدر السابق، وراجع الفصل الثاني المبحث الثاني، فقرة اللغة الرمزية، حول حالات الصمت والاستعصاء من التعبير عند الصوفية.

[١٠٠] ـ انظر: الفصل الثاني، المبحث ١، فقرة مصطلحات معرفية، حول مفهوم الإنسان عند الصوفية.

[١٠١] ـ يحيى، د. عثمان، (الكتاب التذكاري ـ ابن عربي)، ص٢٣٨.

[١٠٢] ـ منبعا...، ص٢٦١، وانظر للمقارنة من حيث التشابه فقرة نقد العقل، المبحث الأول، فصل٢، ويقول ابن عربي «فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد...»، رسائل ابن عربي، ج١، رسالة الشيخ للفخر الرازي، ص٢.

[١٠٣] ـ ابن عربي، رسائل ابن عربي، ج١، رسالة لا يعول عليه، ص١٢، ومثل هذا المعنى تجده في فقرة نقد العقل عند المتصوفة، المبحث الأول، الفصل الثاني.

[١٠٤] ـ الرازي، فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م، ص٧٢.

[١٠٥] ـ المصدر السابق، ص٧٣.

علماً ان الفخر الرازي كان على صلة طيبة مع المتصوفة وقد حاول ابن عربي إقناعه بسلوك الطريق الصوفي وترك اشتغاله بالعلوم النظرية انظر: رسائل ابن عربي، ج١، رسالة ابن عربي

للفخر الرازي، ص٤، ص٦.

[١٠٦] ـ الكتاب التذكاري (ابن عربي)، ص١١٥.

[١٠٧] ـ الطويل، د. توفيق، التنبؤ بالغيب، ص١٧٠، ولقد مر استعراض وتحليل آراء د. الطويل ود. بدوي عن المعرفة الصوفية وعلاقتها بنقد العقل وللمزيد تأمل: ص١٧٠ من المصدر نفسه.

[١٠٨] ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٤٤، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد الذي يضم أيضاً فصل المقال والرد على فلسفة ابن رشد الحفيد لابن تيمية.

[١٠٩] ـ التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص٤٦.

[١١٠] ـ المصدر السابق، ص٤٦ (والنص السابق مع هذا النص يشكلان نصاً واحداً جزأناه لغرض التفصيل).

[١١١] ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٤٤.

[١١٢] ـ ابن رشد، المصدر السابق، ص٤٥.

[١١٣] ـ الطويل، التنبؤ، ص٢٣.

[١١٤] ـ ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، ص١٠٤.

[١١٥] ـ انظر: ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، مدارج السالكين بين منازل «إياك نعبد وإياك نستعين»، ج١، تحقيق: محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، القاهرة، ص١٥٦.

[١١٦] ـ ابن تيمية، الفرقان...، ص٤٤ وانظر: موقف تلميذه ابن قيم الجوزية من الإلهام فهو لا ينكره انما يميز فيه ما يتوافق مع الشرع وما لا يتوافق ـ في كتابه مدارج السالكين، ص٤٤ فما بعد، علماً ان ابن خلدون يقول بما يشبه رأي ابن تيمية (في المتن أعلاه)، ان «الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع، وان لم يكن هناك استقامة (ـ التزام أخلاقي وشرعي ـ)» وهو يقصد الكهان والسحرة، انظر: المقدمة، ق٢، ص٥٨٧.

[١١٧] ـ انظر: الطويل، التنبؤ، ص٥٣.

[١١٨] ـ ورد رأي الشيخ مصطفى عبد الرزاق في المصدر السابق، التنبؤ، ص٥٤، وراجعه

في كتابه (فيلسوف العرب والمعلم الثاني)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤، ص ١٢١، وللمزيد حول موقف ابن تيمية من التصوف، راجع، الطبلاوي د. محمود سعد، التصوف في تراث ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مصر، ١٩٨٤م.

[١١٩] ـ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص١٥٤، وانظر: نقد ابن تيمية لمذهب وحدة الوجود في كتابه، الفرقان، ص٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢.

[١٢٠] ـ المصدر السابق.

[١٢١] ـ دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، بقلم ماسينيون، ص٢٦٩.

[١٢٢] ـ رسائل ابن عربي، ج١، رسالة الأنوار، ص١ ـ ٢ وقد سبقت الإشارة في الفصل السابق، ضمن هوامش المبحث الثاني إلى ان هناك من الباحثين من أنكر نسبة ابن عربي إلى الوحدة المطلقة، أمثال د. محمد غلاب.

[١٢٣] ـ انظر في ذلك: فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نقد ابن خلدون للتصوف مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، السنة ١٧، العددان ١٧٠ ـ ١٧١، ١٩٨٤م، ص١١٧ فما بعد.

[١٢٤] ـ ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٥٨٦.

[١٢٥] ـ المصدر السابق، ق٢، ص٥٨٦ـ٥٨٧.

[١٢٦] ـ المصدر السابق أيضاً، ق٢، ص٥٨٧ ويقول ابن خلدون «فاما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد...، فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة»، «واما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات...، فأمر صحيح غير منكر»، ص٥٩٥ المقدمة، ق٢، وابن خلدون يعذرهم في شطحاتهم تلك ـ حسبما يقول «انهم أهل غيبة عن الحس»، انظر ص٥٩٦، المقدمة، ق٢.

[١٢٧] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٢٢ ـ ٢٣.

[١٢٨] ـ ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٥٨٨.

[١٢٩] ـ المصدر السابق، ق٢، ص٥٩٦.

[١٣٠] ـ عن شفاء السائل، ص٥٥ وهما في الحقيقة نص واحد تمت تجزئته، وهو مقتبس في الفصل السابق.

[١٣١] ـ المصدر السابق.

[١٣٢] ـ شفاء السائل، ص٥٥.

[١٣٣] ـ ابن خلدون، المقدمة، ق٢، ص٥٩٦.

[١٣٤] ـ ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٥.

[١٣٥] ـ المصدر السابق، ص٥٧.

[١٣٦] ـ المصدر السابق، ص٦٩.

[١٣٧] ـ الذهبي، تذكرة الحفاظ ص٨٥٢، ج٣.

[١٣٨] ـ كارادي فو، البارون، الغزالي، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، بلا مكان ١٩٥٩م، ص١٨١.

[١٣٩] ـ تلبيس إبليس، ص٣٢٣.

[١٤٠] ـ المصدر السابق، ص٣٢٣.

[١٤١] ـ المصدر السابق، ص٢٤١.

[١٤٢] ـ أيضاً، ص٣٢٣.

[١٤٣] ـ أيضاً، ص٣٦١.

[١٤٤] ـ تلبيس إبليس، ص٢٤١.

[١٤٥] ـ المصدر السابق، ص٢٥٧. وهو يعلق على رأي الصوفية بأن (السماع) يثير عندهم حالة الجذب أو الوجد ـ كما مر بنا في الفصل السابق ـ المبحث الأول ـ بأن ما يثيره السماع يرجع إلى «هوى باطن تمكن منه (من الصوفي) وغلبة طبع»، تلبيس...، ص٢٧٦. وقد تنبه الصوفية إلى إمكانية الخلط بين أوهام الطرب عند السماع وبين حال الوجد الصوفي، تجد مثلاً على ذلك عند ابن عربي الذي يقول: «السماع إذا لم يوجد في الإيقاع وفي غير الإيقاع لا يعول عليه»، انظر رسائل ابن عربي، ج١، رسالة لا يعول عليه، ص١٦.

[١٤٦] ـ السيوطي، جلال الدين، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م، بإشراف الناشر ولجنة من العلماء، ص٩٩. علماً ان نص الذهبي الوارد في: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، م٣، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، ط١، مصر مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ص١٠٨، هو: «وما عندي ان محيي الدين قد تعمد كذباً لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف وجنون».

[١٤٧] ـ لقد أرجع الشوكاني إلهامات الصوفية إلى «ظن باطن وتخيل مختل»، انظر كتابه: قطر الولي على حديث الولي، ص٢٣٩، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، ط مصر، ١٩٦٩م، نقلناه عن د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٦٣.

[١٤٨] ـ ابن تيمية، الفرقان...، ص١٠٣ ومن النقاد العرب المعاصرين، د. إبراهيم هلال، الذي أرجع أحوال الصوفية إلى «أسباب مرضية بعضها نفسي، وبعضها عضوي، انظر كتابه: التصوف الإسلامي...، ص٢٦٠. وهو يستند إلى آراء باحث فرنسي اسمه (روجيه باستيد) له كتاب بعنوان (مشكلات الحياة الصوفية)، انظر الصفحة نفسها من المصدر المذكور، وذهب إلى مثل هذا النقد النفسي د. زكي نجيب محمود الذي يقرر «ان المتصوف رجل يحلم في يقظته» و«انه لا ينجز شيئاً لا لنفسه ولا لغيره» انظر كتابه: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص٣٩١. وهو يعقد فصلاً يبين فيه ان رؤى الصوفية شديدة الشبه برؤى الحالمين وانها أحلام يقظة، انظر ص٣٩١ فما بعد، وهو يرى الاكتفاء بالنظرة الفنية للتراث الصوفي لتكون المعايير في الحكم عليه هي المعايير التي نحكم بها على قصائد الشعر، انظر: ص٣٨٨، المصدر المذكور، ومن تداعياته الذاتية قوله: «أحس خفقة القلب كلما قرأت للمتصوفة أو لغيرهم ممن يبشرون بالقيم نفسها وكأنما هي الخفقة التي تحفزني ان ألبي إلى الدعوة زهد في الدنيا وانصراف عنها»، ص٤٣٤، المصدر المذكور، وهو يعزي هذه الخفقة إلى ظروف تربيته ونشأته وهو التفسير الذي يستعبده عالم النفس والفيلسوف وليم جيمس في معرض كلامه عن تأثره الوجداني بكلام الصوفية، انظر: بيري رالف، أفكار شخصية وليم جيمس، ص٣٦٧ (السطر الثاني والثالث).

[١٤٩] ـ اختص مجانين المتصوفة والزهاد بهذا اللقب وترجم لهم في كتب الطبقات تحت هذا اللقب، انظر ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٣، تحقيق: محمود فاخوري دار الوعي بحلب، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ج٣، ١٩٨٦، ص١٩٥. وانظر: الشعراني، أبو المواهب، الطبقات الكبرى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ج١، ص٦٨، (ترجمة بهلول المجنون وسعدون المجنون)، ولاحظ نص ابن تيمية أعلاه، كما ان مؤلف (عقلاء المجانين) ميز بين الجنون (عند الشباب والمتصابين والسكارى) ص٢٩ فما بعد، وبين ادعاء الجنون، ص٣٢، وبين (عقلاء المجانين) الذين هم من المتصوفة والزهاد،

ص٤٧ فما بعد، انظر في كل ذلك: أبا القاسم، الحسن بن محمد بن الحبيب (ت ٤٠٦هـ)، عقلاء المجانين، تقديم وتعليق: محمد بحر العلوم، ط٢، النجف، المكتبة الحيدرية ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٨م.

[١٥٠] ـ ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية، المجموعة الثالثة، مؤسسة الشرق للطباعة والنشر، تحقيق وتعليق: محمد عبد الله السمان، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص١٩.

[١٥١] ـ الترمذي، بيان الفرق، ص٩١.

[١٥٢] ـ عقلاء المجانين، ص٢٦. وقد سئل أحدهم: «متى عرفته؟ قال: منذ سموني مجنوناً»، ص٨٣، التعرف، الكلاباذي.

[١٥٣] ـ عقلاء المجانين، ص٦٧. وكان كبار الصوفية أمثال ذي النون المصري، والجنيد البغدادي على صلات واسعة مع عقلاء المجانين ويدخلون في محاورات معهم، ويروون أخبارهم وحكاياتهم، انظر في ذلك فيما يخص الجنيد البغدادي: ص١٦٢، ص١٦٣، ص ١٧٣. وانظر فيما بعد يخص ذا النون المصري بصفته راوية لهم وصاحباً ومحاوراً في الصفحات: ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٨٩، ٩٠، ١٢١، ١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٥. من كتاب (عقلاء المجانين) مصدر سابق، ومن الفلاسفة الفارابي الذي ميز بين عوارض الخيالات التي يفسد بها مزاج الإنسان «وتفسد تخاييله، فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود. وهؤلاء الممرورون والمجانين»، وبين عوارض في المزاج لها قيمة معرفية نتيجة لارتباطها بالعقل الفعال، يقول: «وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال...»، وانظر النصين في ص٩٥، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي.

[١٥٤] ـ عقلاء المجانين، ص١٦٤.

[١٥٥] ـ المصدر السابق، ص٣٢.

[١٥٦] ـ أيضاً: ص٦٦ ـ ٦٧.

[١٥٧] ـ أيضاً، ص٣٢ ـ ٦٦.

[١٥٨] ـ أيضاً، ص٦٦، ٨٦. وقد رد أحدهم قائلاً: «مهلاً انما المجنون من عرفه، ثم عصاه»، ص ٨٨ المصدر السابق.

ص ٨٨ المصدر السابق.

[١٥٩] ـ انظر: سويف، مصطفى، الأسس النفسية للإبداع الفني، دار المعارف، مصر ١٩٥١م، ص١١٧. وانظر: ص١١٨، ١٢٣، ١٢٤.

[١٦٠] ـ انظر: برغسون، منبعا...، ص٢٤١، ص٢٥٥.

[١٦١] ـ انظر هذه التعريفات: د. عرفان عبد الحميد خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، ص٦٦، ٦٧.

[١٦٢] ـ المصدر السابق.

[١٦٣] ـ هذا الكتاب أشار إليه برغسون في: منبعا...، ص٢٤٠، وانظر هامش الصفحة، مؤلفه بيير جانيه.

[١٦٤] ـ هذا الكتاب ترجم الكثير من نصوص، د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٦٠، ٢٦١ فما بعد، وقد استفدنا من ترجمته لنصوص الكتاب.

[١٦٥] ـ بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص١٤٨.

[١٦٦] ـ آراء يوردها الباحث الفرنسي روجيه باستيد، مترجمة عن د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٦٠.

[١٦٧] ـ المصدر السابق.

[١٦٨] ـ شرف، محمد جلال، ود. عبد الرحمن محمد عيسوي، سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م، ص٩٥.

[١٦٩] ـ المصدر السابق، ص٩٥ ـ ٩٦. علماً ان المؤلف لا يقيم المقابلات أعلاه في المتن، انما اقتبسنا منه تعريف (الهلوسات) وحالة (الذهاني) في علم النفس الحديث.

[١٧٠] ـ انظر: بوترو، اميل، العلم والدين...، ص١٤٦، ١٤٨. ان هؤلاء النقاد يؤكدون وينطلقون من التشابه بين حالات مرضية معينة وبين أحوال الصوفية. انظر أيضاً: د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي...، يستعرض آراء روجيه باستيد في إقامة المقارنة بالتماثل بين أمراض عصبية نفسية وبين حالات الصوفية، ص٢٦٢.

[١٧١] ـ انظر: غلاب، د. محمد، التصوف المقارن، ص١٢٣ ـ ١٢٤، والرأي بالأصل لباحث أوروبي، ترجمة المؤلف.

[١٧٢] ـ برغسون، منبعا...، ص ٢٤٠.

[١٧٣] ـ المصدر السابق، ص ٢٤١. ان برغسون يعتمد مقارنة الموقف السلبي من الموسيقى الذي لا يرى فيها غير ضوضاء وبين الموقف السلبي من التجربة الصوفية الذي لا يرى فيها إلا تدجيلاً، ص ٢٥٦. المصدر نفسه ليدعم رأيه الإيجابي في التجربة الصوفية ويسقط الموقف السلبي منها.

[١٧٤] ـ المصدر السابق، ص ٢٤٠.

[١٧٥] ـ انظر: بيري، رالف، أفكار وشخصية وليم جيمس، ص ٤٨٠.

[١٧٦] ـ شرف، محمد جلال، سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، ص ١٧٤، هي ليست آراء المؤلف انما هي آراء ترجمها واستعرضها ولم يتبناها.

[١٧٧] ـ المصدر السابق.

[١٧٨] ـ بوترو، اميل، العلم والدين...، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

[١٧٩] ـ زيدان، محمود، وليم جيمس، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٨، ص ٣٢، وانظر: ص ٣١ ـ ٣٢، حول نشاط وليم جيمس بصفته عالم نفس في جمعية البحوث النفسية.

[١٨٠] ـ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٧٨، مادة (دلاكروا).

[١٨١] ـ المصدر السابق.

[١٨٢] ـ برغسون، منبعا...، ص ٢٤٠.

[١٨٣] ـ الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٧٦.

[١٨٤] ـ عوارف المعارف، ص ١٥٨.

[١٨٥] ـ انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠١. (تعريف الخاطر)، ومثله كثير في مصادر التصوف الأصلية.

[١٨٦] ـ رسائل ابن عربي، ج ١، رسالة الأنوار، ص ٥.

[١٨٧] ـ رسائل ابن عربي، ج ١، رسالة الأنوار، ص ٦.

[١٨٨] ـ المصدر السابق، رسالة الأنوار، ص ٨، وانظر: ص ٩ للمزيد.

[١٨٩] ـ المصدر السابق، رسالة لا يعول عليه، ص ٢.

[١٩٠] ـ المصدر السابق، رسالة لا يعول عليه، ص ٤.

[١٩١] ـ راجع: مفهوم الإنسان عند الصوفية، الفصل الثاني، المبحث الأول، فقرة مصطلحات معرفية.

[١٩٢] ـ دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، بقلم ماسينيون، ص٢٦٨. وانظر فقرة: حالات ما قبل التأحد، الفصل الثاني.

[١٩٣] ـ الشيبي، د. كامل مصطفى رأي في اشتقاق كلمة صوفي، بحث مستل من مجلة كلية الآداب، سنة ١٩٦٢، ص٢٣.

[١٩٤] ـ انظر: Massignor: Essai Sur Les origines du Iexique technique de la Mystique Musulmane P. 16, Sqq. Paris, 1954.

نقلاً عن بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، ط٢، الكويت، ١٩٧٨م، ص٢٣.

[١٩٥] ـ بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص٢٣.

[١٩٦] ـ برغسون، منبعا...، ص٣٢٩.

[١٩٧] ـ تلبيس إبليس، ص٢٣٨.

[١٩٨] ـ بوترو، العلم والدين، ص٢٦٣.

[١٩٩] ـ المصدر السابق، ص٢٦٦.

[٢٠٠] ـ المصدر السابق، ص٢٦٥، وهي آراء يعرضها بوترو عن النقاد.

[٢٠١] ـ المصدر السابق.

[٢٠٢] ـ برغسون، منبعا...، ص٢٥٥ وانظر فيما بعد.

[٢٠٣] ـ المصدر السابق.

[٢٠٤] ـ بيري، رالف بارتون، وليام جيمس، أفكار وشخصية، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

[٢٠٥] ـ المصدر السابق، ص٣٦٧.

[٢٠٦] ـ برغسون، منبعا...، ص٢٢٧.

[٢٠٧] ـ عفيفي، التصوف...، ص٢٤٩. ويقول عفيفي بما يشبه كلام جيمس، هامش٢ أعلاه «ان إمكان نقل هذا الشعور إلى غير الصوفية دليل على ان بذور التصوف كامنة في قرار النفس الانسانية»، ص٢٤٩، أيضاً: المصدر السابق الذكر.

[٢٠٨] ـ عفيفي، التصوف...، ص٢٤٨.

[٢٠٩] ـ الحق ان الاعتراف بوجود التأثر الوجداني وجد عند بعض النقاد انظر: نص للدكتور زكي نجيب محمود، هامش سابق ولكن الأمر لا يصل إلى فهم معاني هذه الرموز لاسيما ان اللجوء للرمزية من دوافعه عجز الصوفي عن إيصال معاني مواجيده ومشاعره بالوجود الإلهي ـ انظر فقرة اللغة الرمزية ـ الفصل الثاني المبحث الثاني، وعلى أساس من ذلك ذهب بعض الباحثين ومنهم الأستاذ أحمد أمين إلى القول «لا يفهم الصوفي إلا الصوفي، بل قد لا يفهم الصوفي الصوفي إذا سلك كل منهما مسلكاً خاصاً أو كان الصوفي... في مقام بعيد عن مقام الأول»، أمين، أحمد، الرمز في الأدب الصوفي، مجلة الرسالة القاهرة، العدد ١٣١، ١٩٣٦، ص٥. وبصدد عدم إمكان تعميم التجربة الصوفية على عموم الناس يرى برغسون، لو «كان كل الناس أو كثير من الناس يستطيعون ان يرقوا إلى هذه المرتبة العالية التي يعرج إليها هذا الإنسان الممتاز، لما كانت الطبيعة قد توقفت عند النوع الإنساني، لأن هذا الإنسان هو في الواقع فوق الإنسان. وهذا ما يقال في سائر العبقرية الأخرى فهي جميعاً نادرة»، ص٢٧٧. منبعا...، أي ان التصوف ـ كما قال السراج قديماً ـ «وقل من تراه يشتغل بهذا العلم (ـ التصوف ـ)... لأن هذا علم الخصوص...». اللمع، ص٣٣.

[٢١٠] ـ بوترو، العلم والدين...، ص٢٦٧.

[٢١١] ـ رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، ت: محمد عماد الدين إسماعيل وعطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، ط١، مصر، ١٩٤٧م، ص٢٢. علماً ان رسل يكمل النص بأن ليس ثمة سبب حقيقي يجعل العالم حلماً وان لم تكن استحالة منطقية، وقصدنا هو إيضاح ـ ان رسل يتفق مع جيمس في غياب البراهين المنطقية القاطعة التي تجعلنا نسقط حجة الشكاك تماماً والتي هي: ما الذي يثبت لنا اننا لسنا نحلم دائماً؟ انظر مونتاني: ص٣٣، مصدر سابق.

[٢١٢] ـ بوانكاري، هنري، قيمة العلم، ت: الميلودي شغموم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص١٥٨.

[٢١٣] ـ برغسون، منبعا...، ص٢٥٦.

[٢١٤] ـ عفيفي، التصوف...، ص١١.

[٢١٥] ـ بوترو، العلم...، ص٢٦٥.

[٢١٦] ـ انظر: المصدر السابق، ص ١٩٠. النص يفيد: تركيز العلم على مبدأ العلاقة في إدراك الوجود وإهمال (الشخص) أو العنصر، وهذه طريقة معينة لإدراك الموجود وليس تمثيلاً كاملاً له، وينتج عن هذا الرأي إمكان وجود تجربة يتوحد فيها الذات والموضوع.

[٢١٧] ـ بوترو، العلم...، ص٢٦٦.

[٢١٨] ـ باري، جان: الباراسيكولوجية الجديدة... غدا، ت: سعد هادي سليمان، مراجعة: د. نزار صبري، الدار العربية، بغداد ١٩٧٨م، ص١٣. وعن حياة المؤلف انظر: ص٣ فما بعد، من المصدر المذكور. وهذه الحجة سبق ان طرحها د. توفيق الطويل، التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، ص١٦٩. (وهو نص مقتبس في فقرة نقد العقل وعلاقته بالمعرفة الصوفية).

[٢١٩] ـ يقول جيمس: ان قناعة التوحيد «تكمن ـ بادئ ذي بدء ـ في خبرات شخصية باطنية»، بيري، وليام جيمس، مصدر سابق، ص٣٤٩. وهذا ينسجم مع مفهومه البراجماتي المذكور أعلاه.

[٢٢٠] ـ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، مادة جيمس (وليم)، ص٤٤٨.

[٢٢١] ـ بوترو، العلم...، ص٢٤٧.

[٢٢٢] ـ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، مادة جيمس (وليم) ص ٤٥٠.

[٢٢٣] ـ المصدر السابق.

[٢٢٤] ـ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، مادة باسكال، ص٣٥٤.

[٢٢٥] ـ نقل براتراند رسل هذا البيت الشعري عن: المثنوي، الترجمة الألمانية لونفليد، طبعة ترومنير، ١٨٨٧م، ص٣٤.

[٢٢٦] ـ حول هذه الخصائص الأربعة للفلسفة الصوفية، انظر:

Russell, B. Mysticism: and Logic. Pp. 15, 16, 17.

[٢٢٧] ـ أنظر: R. B. Mysticism and Logic, p. 18.

[٢٢٨] ـ انظر: R, B, Op. Cit., p. 18.

[٢٢٩] ـ انظر: مقدمة رسل، رسالة منطقية فلسفية، ص ٥٠، مصدر سابق.

[٢٣٠] ـ انظر: R. B, Mysticism and Logic, p. 9.

[٢٣١] ـ انظر: R. B, Op. Cit., p. 9.

يقول برتراند رسل ان ثمة من بنى شهرته على العلم وحده مثل هيوم وهناك من بناها على مخاصمة منهج العلم التجريبي والاتجاه صوب الإلهام الصوفي العميق، مثل بليك، إلا ان الأكثر شهرة وتأثيراً ومكانة هم الذين جمعوا بين الدافعين العلمي والصوفي مثل افلاطون وهيراقليطس.

ملاحظة: (بليك) هو الشاعر الانكليزي، وليم بليك (١٧٥٧م ـ ١٨٢٧م) الذي يعد (الأب الروحي للحركة الرومانسية في الشعر الانكليزي) ويوصف بالشاعر... الرؤوي المتصوف «انظر كلم، د. ج، وليم بليك، ت: د. عبد الواحد لؤلؤة بغداد ١٩٨٢م، دار الرشيد للنشر، ص٥ (كلمة المترجم).

[٢٣٢] ـ إحياء علوم الدين، ج٣، ص٢٠.

[٢٣٣] ـ المصدر السابق، ج٣، ص٢٠.

[٢٣٤] ـ المصدر السابق، ج٣، ص٢٠. وهي آراء النقاد أوردها الغزالي عن لسانهم.

[٢٣٥] ـ المصدر السابق، ج٣، ص٩.

[٢٣٦] ـ انظر: حالات ما قبل التجربة، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

[٢٣٧] ـ بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، تصدير عام، الصفحة الثانية،وانظر اللمع،ص٣٣. (وقل من تراه يشتغل بهذا العلم...).

[٢٣٨] ـ القشيرية، ج٢، ص٧٣٥.

[٢٣٩] ـ ابن خلدون، المقدمة،ج٢، ص٥٩٢.

[٢٤٠] ـ تلبيس إبليس، ص٢٠٩.

[٢٤١] ـ المصدر السابق، ص١٩٥.

[٢٤٢] ـ الرازي، فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٢، وانظر: كولدزيهر، العقيدة والشريعة، ص١٦٧.

[٢٤٣] ـ المصدر السابق.

[٢٤٤] ـ بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي...، تصدير عام، الصفحة الأولى.

[٢٤٥] ـ الشعراني، الطبقات الكبرى، ج١، ص٧٠.

[٢٤٦] ـ رسائل ابن عربي، ج١، كتاب الفناء في المشاهدة، ص٣.

[٢٤٧] ـ الإحياء، ج١، ص٣٦.

[٢٤٨] ـ انظر: كارادي فو، الغزالي، ص١٨١.

[٢٤٩] ـ انظر في هذا النقد: بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي...، فصول نقد المتكلمين، نقد الفقهاء (من شتى المذاهب والفرق)، ص٦٣ فما بعد.

[٢٥٠] ـ انظر: تلبيس إبليس، ص١٨٥، وقد اتهم الفقهاء أبا عبد الرحمن السلمي وهو من كبار الصوفية بوضع الأحاديث، فقال بعضهم: «كان السلمي غير ثقة، وكان يضع للصوفية الأحاديث»، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٣، ص١٠٤٦. وانظر: تلبيس إبليس، ص١٨٤.

[٢٥١] ـ انظر: ابن تيمية، الفرقان...، ص١٠٣.

[٢٥٢] ـ دائرة المعارف الإسلامية، مادة (إلهام)، بقلم ماكدونالد، ص٦٠٠.

[٢٥٣] ـ رسائل ابن عربي، ج١، كتاب الفناء في المشاهدة، ص٧.

[٢٥٤] ـ بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص١٤٧.

الخاتمة

ان أهم الاستنتاجات التي تم تأكيدها خلال البحث وتم تناولها في فصول الكتاب، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

١ ـ ان مسألة المعرفة تبوأت منزلة هامة وفائقة في الفلسفة العربية الإسلامية وناقش الإسلاميون من خلالها أهم الموضوعات ذات الصلة بنظرية المعرفة مثل الحس والعقل والحدس والإلهام وإمكان وحدود المعرفة وموثوقية المعرفة العقلية والحسية وآراء الشكاك والقيمة المعرفية للتجربة الحسية والعلمية، كما ان مشكلة المعرفة قد تناولها المفكرون العرب المسلمون تحت تأثير عوامل عديدة أهمها:

أ ـ مناقشة العلاقة بين العقل والشرع من قبل الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين.

ب ـ الحوارات النظرية بين اتجاهات الفكر العربي الإسلامي نفسها من فلسفة وعلم كلام واصول وتصوف، والتي دارت حول قضايا المعرفة.

ج ـ ارتباط التناقض العقدي مع العقائد والثقافات الأجنبية بمشكلة المعرفة، كالتناقض مع السمنية التي أنكرت المعرفة العقلية والديصانية والمنانية واتجاهات الشكاك الإلحادية.

٢ ـ ان بحث موضوع المعرفة الصوفية ونقدها هو جزء من نظرية المعرفة في الفلسفة، من حيث انه ذو صلة مباشرة بموضوع حدود وإمكان المعرفة، وبموضوع نقد العقل النظري، إلى جانب صلته بموضوع مشكلة الوجود والصلة بين الإنسان والله سبحانه، وان إسهام النقد العلمي النفسي الأساسي هو في الكشف عن حالات المرضى والأدعياء التي تظهر عند تلاميذ المتصوفة ولكنها تواجه صعوبات جمة في تطبيقها على حالات

مفكرين كبار انتقلوا إلى التصوف بعد تجربة فلسفية عميقة أمثال أبي حامد الغزالي، أو كانوا يمتلكون ثقافة فكرية واسعة أمثال ابن عربي والشريف الجرجاني.

٣ ـ لا يمكن إعطاء رأي نظري حاسم ونهائي في موضوع المعرفة الصوفية يخضعها لمنطق العقل وأحكامه النقدية بسبب من طبيعتها الوجدانية الشعورية وخاصية الرمزية في التعبير عنها، مما يجعل نقد ابن خلدون هو الأقرب للصواب، ولكن من جهة أخرى فإن هذه المعرفة لا تمتلك أي قيمة نظرية معرفية عامة أو إلزامية، فهي ليست حجة على الغير وللأسباب نفسها أي طبيعتها الوجدانية الذاتية وعدم خضوعها لإمكانات اللغة الاعتيادية في التعبير. وبالتالي فهي لا تستطيع ان تحل محل الحس والعقل ولا تمتلك فعاليتهما باعتبارها وسائل عامة للمعرفة وهو أمر لا يدعيه كبار المتصوفة.

٤ ـ ان خلو المعرفة الصوفية من الضوابط والحدود التي تجعل من الممكن التيقن من صدقها وفرز ما هو وهمي وكاذب عنها، يفتح الباب أمام حالات الوهم والادعاء الكاذب، ومع ذلك فان هذه الحالات لا تجيز ولا تبرر شطب تجارب كبار الصوفية، لكنها تؤشر خلو المعرفة الذوقية الكشفية من الدليل والضوابط.

٥ ـ ينطوي تراثنا الفكري على آراء نقدية ذات طبيعة فلسفية نظرية وعلمية نفسية ما زالت تمتلك حيوية نافذة حتى يومنا هذا كآراء ابن حزم الأندلسي وابن خلدون وابن رشد إضافة إلى شذرات النقد النفسي، وهو مما تم تناوله في الفصل الثالث.

٦ ـ ان نشوء المعرفة الصوفية لم يكن مفاجئاً بل كان نشوءا تدرجياً وارتبط بمجمل تطور الفكر الفلسفي والنزعة الروحية في تراثنا الفكري، لذا فانه ليس من الصحيح أبداً القول بان المعرفة الصوفية هي الترجمة

العربية للغنوص اليوناني، لاسيما ان المعرفة الصوفية لم تنشأ على يد ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ) فحسب، بل سبقه إلى القول بها معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) وكان للحارث ابن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) آراءه المدونة في تصفية النفس والمعرفة والتصوف عموماً. وهما من الذين لم يعرف عنهم تأثر ثابت بالافلاطونية المحدثة، علماً ان إرجاع التصوف لمؤثرات أجنبية هو جزء من منهج استشراقي واحد اعتبر الفلسفة العربية صدى من أصداء الفلسفة اليونانية وليس التصوف فقط، بل تجاوزهما إلى علم الكلام أيضاً. وكان هدفه هو الزعم بأن الحضارة العربية الإسلامية خالية من الإبداع الفكري والروحي. وإذا كان التصوف، لاسيما بعد نشوء الطرق الصوفية وانتشارها قد مثل انحطاطاً في الثقافة العقلية، فانه لا يقف سبباً وراء فترات الانحطاط الفكري، بل ظهر وعبر عصر ازدهاره لاسيما في القرن الثالث الهجري ـ عن الجانب الروحي في حضارتنا العربية الإسلامية.

٧ ـ لقد كان للتصوف الإسلامي خصائصه التي أكدت تميزه عن التصوفات الإنسانية الأخرى، ومن بين أهم هذه الخصائص هي حرص أعلامه الكبار على تمييز وفصل الإلهام الصوفي عن الوحي النبوي، وانه لا يمتلك صلاحية ان يكون تشريعاً وكان ذلك جزء من محاولتهم الدؤوبة على ربط التصوف بالشرع وإزالة أي تعارض بينهما، ومن جهة أخرى كان للتصوف العربي الإسلامي دوره في إثراء الأدب الإنساني.

وختاماً لابد من التأكيد على ضرورة التمييز بين دراسة التصوف والمعرفة الصوفية عبر عصور ازدهاره على أيدي أعلامه المشاهير أمثال الجنيد البغدادي، والسراج والقشيري والغزالي وابن عربي، وبين دراسة التصوف في عصور انحطاطه التي كانت جزءاً من ظروف الاغتراب الثقافي في فترة غياب العناية بالثقافة العربية الإسلامية.

المصادر والمراجع

أ ـ قائمة المصادر العربية:

- الآلوسي، د. حسام محي الدين:

- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨٥م.

- الآمدي، سيف الدين (ت ٦٣١هـ):

- كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب: (المصطلح الفلسفي عند العرب)، مكتبة الفكر العربي، ط ١ بغداد، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.

- ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ):

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

- ابن تيمية الحراني (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) (ت ٧٢٨هـ):

- جهد القريحة في تجريد النصيحة، تلخيص جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ضمن كتاب: (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، ط ١ القاهرة، د. ت.

- رسالة الصوفية والفقراء، تحقيق: محمد عبد الله السمان ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية، المجموعة الثالثة، مؤسسة الشرق للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

- الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الكتبي، المطبعة القيمة،

ط ١، بمباي، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
- نقض المنطق، صححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط ١، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٦هـ).
- تلبيس إبليس، حققه وخرج أحاديثه: خير الدين علي، دار الوعي العربي، بيروت، د. ت.
- صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، ط ١ دار الوعي بحلب، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ج ٣.
ـ ابن حزم الأندلسي الظاهري، أبو محمد علي (ت ٤٥٦هـ):
- الإحكام في أصول الأحكام، طبع على نسخة أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د. ت، ج ١.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق وتقديم د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة بالاوفسيت مكتبة المثنى، بغداد، د. ت (٥ أجزاء في مجلدين).
ـ ابن حنبل، الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ):
- الرد على الزنادقة والجهمية، حققه وقدم له محمد فهر شقفه مكتبة ابن الهيثم، حماه، د. ت.
- ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ):
- المقدمة، الدار التونسية للنشر، ط ١ تونس، ١٩٨٤م، ج ٢.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت

الطنجي، استانبول، ١٩٥٧م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد (ت ٥٩٥هـ):

- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ط٢ القاهرة ١٩٧١م، ق٢.

- تلخيص الحاس والمحسوس، ضمن كتاب: (في النفس) لارسطو، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت، ١٩٨٠م.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ بيروت، ١٩٨١م.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن كتاب: (فلسفة ابن رشد)، المطبعة الرحمانية، مصر، د. ت.

- ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ):

- إثبات النبوات، تحقيق وتقديم ميشال مرموره، دار النهار بيروت، ١٩٦٨م.

- الحدود، دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب: (المصطلح الفلسفي عند العرب)، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.

- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن كتاب: (ابن سينا والنفس البشرية) نصوص جمعها وقدم لها: د. البير نصري نادر، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠م.

- الشفاء - الطبيعيات ٦ - النفس، تحقيق: د. جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

- ابن عربي، محي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ):
- رسائل ابن عربي، طبعة حيدر آباد الدكن (الهند) ١٩٤٨م، ج١.
- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د. ت (عدة أجزاء).
- فصوص الحكم، نشرة عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت،د.ت،ج١.
- ابن الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ):
- كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٤م.
- ابن القيم الجوزيه (ت ٧٥١هـ):
- مدارج السالكين بين منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م. ج١.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ):
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م (مواد متفرقة).
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠هـ):
- طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
- ابن نباته المصري، جمال الدين (ت ٧٦٨هـ):
- سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، المطبعة الأزهرية المصرية،ط١ مصر، ١٣٠٥هـ، ج٢.
- أبو ريان، د. محمد علي:
- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الانجلو المصرية، ط١ القاهرة، ١٩٥٩م.
- أبو ريده، د. محمد عبد الهادي:
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف

والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.
- مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- أبو القاسم، الحسن بن محمد بن الحبيب (ت ٤٠٦هـ):
- عقلاء المجانين، تقديم وتعليق: محمد بحر العلوم، ط٢، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
- ارسطو طاليس:
- في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، ١٩٨٠م.
- إسلام، د. عزمي:
- دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، دار السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٥م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٢٣هـ):
- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط٢، دار الحداثة، بلا مكان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، (جزءان في مجلد واحد).
- الأعسم، د. عبد الأمير:
- المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد ١٩٨٥م.
- افلاطون:
- فايدورس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٩م.
- إقبال، د. محمد:
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، ت: عباس محمود مطبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥م.
- أمين، أحمد:
- الرمز في الأدب الصوفي،مجلة (الرسالة)،القاهرة العدد١٣١، ١٩٣٦م.
- الايجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمن (ت ٧٥٦هـ):
- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ١٩٧٩م.
- باري، جان:
- الباراسيكولوجية الجديدة غدا، ت: سعد هادي سليمان، الدار العربية، بغداد، ١٩٨٧م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ):
- التمهيد، نشرة مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.
- بدوي، د. عبد الرحمن:
- أبو مدين وابن عربي ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- تاريخ التصوف الإسلامي،وكالة المطبوعات،ط٢،الكويت١٩٧٨،ج١.
- خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، القاهرة ١٩٥٩م.
- رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٣م.
- شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط٢، الكويت، ١٩٧٦، ج١.
- موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ بيروت، ١٩٨٤م، (جزءان).
- برغسون، هنري:
- منبعا الأخلاق والدين، ت: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط٢ بيروت ١٩٨٤م.

- بسيوني، د. إبراهيم:
- نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر القاهرة، ١٩٦٩م.
- البغدادي، أبو البركات هبة الله (ت ٥٤٧هـ):
- كتاب المعتبر في الحكمة، طبعة حيدر آباد الدكن، (الهند)، ١٣٨٥هـ، ج ٢.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ):
- أصول الدين، مطبعة الدولة، ط ١ استانبول، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها، دار الآفاق الجديدة، ط ٢ بيروت، ١٩٧٩م.
- بلاثيوس، آسين:
- ابن عربي، حياته ومذهبه، ت: د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.
- بلانشي، روبير:
- المنطق وتاريخه، ت: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١ بيروت، ١٩٨٠م.
- بلدي، نجيب:
- باسكال، دار المعارف، مصر، د. ت.
- البهي، محمد:
- الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م.
- بوانكاري، هنري:
- قيمة العلم، ت: الميلودي شغموم، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١ بيروت، ١٩٨٢م.
- بوترو، اميل:

- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: د. أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا مكان ١٩٧٣م.
- البيجوري، شيخ الإسلام إبراهيم:
- شرح البيجوري على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- بيري، رالف بيرتون:
- أفكار وشخصية وليم جيمس، ت: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- بينيس، د. س:
- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ت: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.
- الترمذي، محمد بن علي الحكيم (ت ٢٨٥هـ):
- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق د. نقولا هير، دار إحياء الكتب العربية، بلا مكان، ١٩٥٨م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ):
- شرح التلويح على التوضيح، دار العهد الجديد للطباعة، ط١، مصر، د. ت، ج١.
- شرح العقائد النسفية، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت.
- التكريتي، د. ناجي عباس:
- الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط١ بيروت، ١٩٧٩م.

- التهانوي، الشيخ المولوي محمد علي (ت بعد ١١٥٨هـ):
- كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياطة للكتب والنشر بيروت، ١٩٦٦م (عدة أجزاء).
- التوحيدي، أبو حيان (ت ٤٠٠هـ):
- الأمتاع والمؤانسة، صححه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ج١.
- المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠م.
- الهوامل والشوامل (بالاشتراك مع مسكويه)، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ):
- كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، منشورات محمد الداية، ط٣، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م (ج٥، ج٦).
- جار الله، زهدي حسن:
- المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
- الجرجاني، علي بن محمد: (ت ٨١٦ هـ):
- التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.
- الجنيد، أبو القاسم بن محمد البغدادي (ت ٢٩٧هـ):
- رسائل الجنيد،حررها وصححها علي حسن عبد القادر لندن،١٩٦٢م.
- جولد تسهر، اجنتس:
- العقيدة والشريعة في الإسلام، ت: د. محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، ط٢ مصر، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت.

- مذاهب التفسير الإسلامي، ت: د. عبد الحليم النجار مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ):
- البرهان، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، ط١ قطر، ١٣٩٩هـ، ج١.
- جيمس وليم:
- العقل والدين، ت: د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.
- الخضيري، محمود محمد:
- مقدمة ترجمته لكتاب (مقال عن المنهج) لرينيه ديكارت، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م.
- خليل، د. ياسين:
- التجربة المختبرية في التراث العلمي العربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٧، ج٢، حزيران ١٩٨٦م.
- الخوارزمي الكاتب، محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧هـ):
- الحدود الفلسفية، تحقيق ودراسة: د. عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب (المصطلح الفلسفي عند العرب)، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.
- دي بور، ت. ج:
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، القاهرة، د. ت.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ):
- تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، ط٤ بيروت ١٣٧٧هـ/

١٩٥٨م، ج٣.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، ط١ مصر، ١٣٢٥هـ المجلد٣.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا (ت ٣١١هـ - ٣٢٠):
- رسالة الطب الروحاني ضمن (رسائل فلسفية مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة)، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، بيروت، ١٩٧٩م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ):
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، د. ت.
- أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.
- كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، د. ت.
- الراوي، د. عبد الستار عز الدين:
- ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، بغداد ١٩٨٦م.
- رايشنباخ، هانز:
- نشأة الفلسفة العلمية، ت: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ بيروت، ١٩٧٩م.
- رسل، برتراند:
- تاريخ الفلسفة الغربية، ت: د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٧، ج٢.
- مشاكل الفلسفة، ت: محمد عماد الدين إسماعيل وعطية محمود

هنا، مطبعة دار الشرق، مصر، ١٩٤٧م.
- مقدمة كتاب (رسالة منطقية فلسفية) لفيتنجشتاين، ت: د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.
- روزنتال، فرانتز:
- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ت: د. أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦١م.
- رينان، ارنست:
- ابن رشد والرشدية، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.
- زادة، طاش كبرى (أحمد بن مصطفى) (ت ٩٦٨هـ):
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة القاهرة،د.ت،ج١.
- زايد، سعيد:
- التصوف والمعرفة، مجلة (المجلة)، القاهرة، العدد (٣٦)، ١٩٥٩م.
زكريا، د. فؤاد:
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- زيدان، د. عبد الكريم:
- الوجيز في أصول الفقه، دار النذير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ بغداد، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- زيدان، محمود:
- وليم جيمس، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٨م.
- زينة، حسني:

- العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨.
- السبكي، تاجر الدين أبو نصر (ت ٧٧١هـ):
- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.
- السراج، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ):
- اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (ت ٤١٢هـ):
- طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف ط٢ القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله (ت ٦٣٢هـ):
- عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط١ بيروت، ١٩٦٦م.
- سويف، مصطفى:
- الأسس النفسية للإبداع الفني، دار المعارف، مصر، ١٩٥١م.
- السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ):
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، د. ت.
- طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية،ط١،بيروت،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الشاطبي، أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ):
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ت.
- شرف محمد جلال:
- سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام (بالاشتراك مع د.

عبد الرحمن محمد عيسوي)، منشأة المعارف، الأسكندرية، ١٩٧٢م.
- شرف محمد ياسر:
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر بغداد، ١٩٨١م.
- الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن محمد (ت ٩٧٣هـ):
- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، دار إحياء التراث العربي، بغداد، ١٩٨٤م (جزءان ١ و ٢ في مجلد واحد).
- الطبقات الكبرى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١ مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م (جزءان في مجلد واحد).
ـ الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن محمد ت٥٤٨هـ.
ـ الملل والنحل،تخريج محمد فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، القاهرة، د.ت، جزءان في مجلد واحد
- نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ):
- قطر الولي علي حديث الولي، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٩م.
- شويمان، أحمد صبري:
- التصوف في نظر الإسلام، مطبعة عطايا بباب الخلق، مصر، ١٣٦٤هـ.
- الشيبي، د. كامل مصطفى:
- رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٢م، (مستلة).
- شيرر، جورج:
- مقدمة رسالة (أيها الولد) للغزالي، ت: د. عمر فروخ، اللجنة الدولية لترجمة الروائح، بيروت، ١٩٥٩م.

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت ٧٦٤هـ):
- الغيث المسجم في شرح لامية العجم، المطبعة الأزهرية المصرية، مصر، ١٣٠٥هـ، ج١.
- الطبلاوي، د. محمود سعد:
- التصوف في تراث ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٤م.
- الطويل، د. توفيق:
- أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٧ القاهرة، ١٩٧٩م.
- التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٨م.
- العالي، عبد السلام بنعبد:
- درس الابستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢ بغداد، ١٩٨٦م (بالاشتراك مع سالم يفوت).
- عبد الجبار، القاضي أبو الحسن بن أحمد (ت ٤١٥هـ):
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١ القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
- فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م.
- المغْني في أبواب العدل والتوحيد، ج١١ (التكليف) تحقيق: محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

- المغْني، ج١٥ (التنبؤ والمعجزات)، تحقيق: د. محمود الخضيري ود. محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
- المغْني، ج١٢ (في النظر والمعارف)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
- عبد الرازق، مصطفى:
- مادة (التصوف) في دائرة المعارف الإسلامية) م٥/ ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.
- العراقي، د. محمد عاطف:
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت ٣٩٥هـ):
- كتاب الأوائل، حققه وعلق عليه: محمد السيد الوكيل، مطبعة دار أمل، طنجة. د. ت.
- عفيفي، د. أبو العلا:
- ابن عربي في دراساتي، ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط١، الاسكندرية، ١٩٦٣م.
- العوا، د. عادل:
- الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- عيسوي، د. عبد الرحمن محمد:

- سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م (بالاشتراك مع د. محمد جلال شرف).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد (ت ٥٠٥هـ):
- إحياء علوم الدين،دارالمعرفة للطباعة والنشر، بيروت د.ت(ج١،ج٣).
- أيها الولد، ضمن الكتاب الترجمة الفرنسية للرسالة، توفيق الصباغ، مع مقدمة بقلم جورج شيرر، ت. د. عمر فروخ اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩م.
- تهافت الفلاسفة،تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف ط٢،القاهرة،د. ت.
- الحدود، ضمن كتاب (المصطلح الفلسفي عند العرب) دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي بغداد، ١٩٨٥م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط١، بلا مكان ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، القاهرة، ١٣٢٢هـ ،ج١.
- معيار العلم، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٦٩م.
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بلا مكان،د.ت.
- المنقذ من الضلال، وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.
- كلم، د. ج:
- وليم بليك، ت: د. عبد الواحد لؤلؤة،دار الرشيد للنشر،بغداد،١٩٨٢م.

- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٥٢هـ - ٢٥٦هـ):
- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مصر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠، ج١.
- رسالة العقل ضمن (رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- كوخ، ادريين:
- آراء فلسفية في أزمة العصر، ت: محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.
كوربان، هنري:
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروه وحسن قبيسي منشورات عويدات، ط١، بيروت، ١٩٦٦م، ج١.
كولينز، جيمس:
- الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة، ١٩٧٣م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد (ت ٣٣٣هـ):
- كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم، د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.
- ماسينيون، لويس:
- مادة (تصوف) في (دائرة المعارف الإسلامية) ت: محمد ثابت الفندي وآخرين، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، المجلد٢.
ـ ماكدونالد.
ـ مادة الهام في: دائرة المعارف الاسلامية، ت: محمد ثابت الفندي وآخرين، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٣م، المجلد ٢.

- المحاسبي، الحارث بن أسد (ت ٢٤٥هـ):
- المسائل في اعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.
- محمود، د. زكي نجيب:
- طرقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الإشراق) ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- نظرية المعرفة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- محمود، د. عبد الحليم:
- أبحاث في التصوف ضمن كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي تحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.
- التصوف عند ابن سينا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د. ت.
- محمود، د. عبد القادر:
- الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة، ١٩٦٦م/ ١٩٦٧م.
- مدكور، د. إبراهيم بيومي:
- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨م، ج١.
- المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- المكي، د. عبد الرزاق:

- الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، مطابع رويال، الإسكندرية ١٩٧٠م.
- ميد، هنتر:
- الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ت: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩م.
- نادر، د. البير نصري:
- ابن سينا والنفس البشرية (النصوص الفلسفية)، جمعها وقدم لها: د. البير نصري نادر، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠م.
- فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ١٩٥٠م، ج١.
- فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥١م، ج٢.
- نجاتي، محمد عثمان:
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٤م.
- نللينو، كرلو الفونسو:
- محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ألف بينها وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٤٠م.
- نيبرج:
- مقدمة كتاب (الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد) لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط، تحقيق مع مقدمة: د. نيبرج، دار الكتب

المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.
- نيكلسون، رينولد ألن:
- الصوفية في الإسلام، ت: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت: د. أبو العلا عفيفي، لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
- مسكويه، أحمد بن محمد (ت ٤٢١هـ):
- الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م. (بالاشتراك مع أبي حيان التوحيدي).
- هلال، د. إبراهيم:
- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، ط١، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- الوردي، د. علي:
- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م.
- الوكيل، عبد الرحمن:
- هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، ط٣، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
- يحيى، د. عثمان:
- نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

- يفوت، سالم:
- درس الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، بغداد، ١٩٨٦م. (بالاشتراك مع عبد السلام بنعبد العالي).
- غلاب، د. محمد:
- التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المعرفة عند ابن عربي ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والنشر القاهرة، ١٩٦٦م.
- الفارابي، أبو نصر محمد (ت ٣٣٩هـ):
- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.
- الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، المصحح: ديتريصي، طبعة ليدن، ١٨٨٩م، بضمنها الرسائل التالية: عيون المسائل، فصوص الحكم، في جواب مسائل سئل عنها فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مقالة في معاني العقل.
- رسالة في أعضاء الانسان ضمن كتاب (رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٥٨م.
ـ رسالة في أعضاء الحيوان ضمن كتاب (رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار صادر ، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

ـ فالترز، ريتشارد.
ـ الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني، ت:محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، ١٩٥٨م.
- فتاح، د. عرفان عبد الحميد:
- الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٢، الجزءان ٣ - ٤، ذو الحجة ١٤٠١هـ/ تشرين أول ١٩٨١م.
- خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد العددان ١٩٤-١٩٥،حزيران-تموز ١٩٨٦م.
- علم الكلام أو فلسفة الدين ضمن موسوعة (حضارة العراق) دار الحرية للطباعة، بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، ج٦.
- الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة،ط٢، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- المدخل إلى معاني الفلسفة، دار الشؤون الثقافية العامةبغداد،١٩٨٦م.
- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- نقد ابن خلدون للتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد العددان للتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد العددان ١٧٠ - ١٧١، ١٩٨٤م.
ـ فخري، د. ماجد.
ـ دراسات في الفكر العربي، دار النهار، ط٢، بيروت، ١٩٧٧م.
ـ المعلم الأول (ارسطو طاليس)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨م.
- فيتجنشتاين، لودفيج:
- رسالة منطقية فلسفية مع مقدمة بقلم برتراند رسل، ت: د. عزمي إسلام، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

- قاسم، د. محمود:
- دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ط ٥ القاهرة، ١٩٧٣م.
- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د. ت.
- مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ضمن كتاب (مناهج الأدلة في عقائد الملة) لابن رشد، تحقيق وتقديم: د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط٣، القاهرة، ١٩٦٩م.
- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د. ت.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥هـ):
- أربع رسائل في التصوف، تحقيق: د. قاسم السامرائي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ج ١.
- الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤م، ج ٢.
- القفطي، الوزير جمال الدين (ت ٦٤٦):
- انباه الرواة على انباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، ط ١، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ج ٢.
- كارادي فو البارون:
- ابن سينا، ت: عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر ط ١، بيروت، ١٩٧٠م.
- الغزالي، ت:عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية بلا مكان، ١٩٥٩م.

- كرم، يوسف:
- تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٤ القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.
- كريسون، اندريه:
- مونتاني، حياته، فلسفته، منتخبات ت: نبيه صقر منشورات عويدات، ط ٣ بيروت، ١٩٨٢.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت ٣٥٨هـ):
- التعريف لمذاهب أهل التصوف، قدم له وحققه محمود أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١ مصر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

ب ـ قائمة المصادر الأجنبية (غير المترجمة)

1. Encyclopedia of philosophy, The Macmillan company and the free press, New York, 1967. Vol. 4. Art "Intuition" by rorty, R.

2. Encyclopedia of the social sciences, The macmillan compsmu, New York. 1954, Vol. XI, Art "Mysticism" By Groethuysem, B.

3. The New Encyclopedia Britannica, william benton publisher, London, 1974, Vol. 12, Art "Mysticism", By Ghose, Sisir Kumar.

4. Gaynor, F: (Ed): "Dictionary of Mysticism", U.S.A. 1973.

5. Happoldm F.C: "Mysticism, Astudy and An Anthology" penguin Books, London, 1979.

6. James, W: "The Varieties of Religious Experience".

7. Runes. D.D: (Ed): "Dictionary of philosophy", Littefied, Adams, Co, Totowa, Newjersy, 1977.

8. Russell, B: "Mysticism and Logic, Acollection of essays", Penguin Books, London, 1954.

9. Stace, W: "Tenguin of Mysticism", Pub by the New American, Lib.

10. Van Den Bergh, Simon: "Averroes, Tahafut Al-Tahafut" Oxford, 1954 (Introduction).

11. Walzer, R: "Greek into Arabic", Oxford, 1963.

12. Wensinck, A.J: "The Muslim Greed", Combridge, 1932.

المحتويات

مقدمة..... ٥
المدخل..... ٦

الفصل الأول

مدخل الى نظرية المعرفة في الفلسفة العربية الاسلامية

تمهيد..... ١٣
تعريف عام ١٣
نظرية المعرفة في الفكر العربي الاسلامي..... ١٦
المبحث الأول..... ٢١
المعرفة العقلية..... ٢١
القرآن الكريم والنظر العقلي..... ٢١
تعريف العقل..... ٢٣
مكانة العقل..... ٢٨
العقل والشرع عند المتكلمين والاصوليين..... ٢٩
العقل والشرع عند الفلاسفة..... ٣٧
نظرية العقل عند الفلاسفة..... ٤٤
الموقف من المنطق..... ٤٧
الشك والشكاك..... ٥٣
الشك منهجا..... ٥٣
الشك في العقائد الشائعة..... ٥٤
الشك الابستيمولوجي..... ٥٥
خصائص الاتجاه العقلي في الفكر الفلسفي..... ٥٩
المبحث الثاني..... ٦٢

المعرفة الحسية..... ٦٢
الحواس..... ٦٢
ترتيب الحواس..... ٦٦
الحواس الباطنة..... ٦٨
المعرفة الحسية عند الفلاسفة..... ٧٣
المعرفة الحسية عند المتكلمين..... ٧٤
المعرفة التجريبية..... ٧٦
مشكلة الشك في الحواس..... ٨٠
خصائص المعرفة الحسية..... ٨٤

الفصل الثاني

المعرفة الصوفية

المبحث الأول..... ١٢١
المعرفة عند الصوفية..... ١٢١
تمهيد..... ١٢١
نظرة تاريخية..... ١٢٢
نقد العقل..... ١٢٨
مصطلحات معرفية..... ١٣٥
الطريق الصوفي..... ١٤٠
المكاشفة ـ المشاهدة ـ التجلي..... ١٤٦
المبحث الثاني..... ١٥٣
خصائص التجربةالصوفية..... ١٥٣
مدخل..... ١٥٣
حالات ماقبل التجربة الصوفية..... ١٥٥

اختصار المسافة بين العالمين..... ١٥٧

الفصل الثالث

نقد المعرفة الصوفية

التمهيد..... ١٨٧
المبحث الأول..... ١٩٠
موضوعات النقد المعرفي ١٩٠
موقف الصوفية من النقد..... ١٩٠
الالهام والحدس..... ١٩٢
الالهام ١٩٢
الحدس..... ١٩٤
نقد العقل وعلاقته بالمعرفة الصوفية..... ١٩٧
النقد المعرفي..... ٢٠٣
الموقف النقدي عند ابن تيمية..... ٢٠٩
نقد ابن خلدون للمعرفة الصوفية..... ٢١١
المبحث الثاني ٢١٤
النقد النفسي وموضوعات اخر..... ٢١٤
منهج النقد النفسي الحديث..... ٢١٧
هل الحال الصوفي تجربة..... ٢٢٤
نقد برتراند رسل للتصوف..... ٢٣٠
نقد الطريق الصوفي ٢٣٣
مصادر واتجاهات النقد..... ٢٣٦
الخاتمة..... ٢٦١
المصادر المراجع..... ٢٦٥

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١- نحو منهجية معرفية قرآنية	د. طه جابر العلواني
٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد	د. زينب ابراهيم شوربا
٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	د. زينب ابراهيم شوربا
٦- الاسلام والانثربولوجيا	د. ابو بكر احمد باقادر
٧- اشكاليات التجديد	د. حسين رحال
٨ - النص الديني و التراث الإسلامي	د. أحميدة النيفر
٩- العرفان الشيعي	د. خنجر حمية
١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	د. عبدالجبار الرفاعي
١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان

١٣- انثروبولوجيا الدين	د. ابو بكر باقادر
١٤- النص الرشدي في القرائة الفلسفية المعاصرة	د.علي عبد الهادي
١٥ـ الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب	ادريس هاني
١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	د. محمد الشيخ
١٧- المفكرون الغربيون المسلمون	د. صلاح عبدالرزاق
١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور	جمال دراويل
١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي	الطاهر سعود
٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب	د. مهرزاد بروجردي
٢١- التسامح ليس منة او هبة	د. عبدالجبار الرفاعي
٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي	د. فوزي حامد الهيتي
٢٣- رهانات الحداثة	د. محمد الشيخ
٢٤- مخاضات الحداثة	د. محمد سبيلا
٢٥ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي	د. ابو يعرب المرزوقي

المعرفة الصوفية

دار الهادي
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١
ص.ب: ٢٨٦/
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com