الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
– قسنطينة –

كلية أصول الدين
قسم العقيدة
تخصص عقيدة وفكر إسلامي معاصر

الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

التصـــوف الإسلامـي في قـراءة محمد عابـد الجابـ
ـري
- دراسة نـقدية -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر

لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبةالعلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
اسعيد عليوان	أستاذ تعليم عالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيس
عبد الوهاب فرحات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا
عمار طسطاس	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضو
عفيف منصور	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضو

إعداد الطالب: عصام بوشربة

إشراف: أ.د عبد الوهاب فرحات

السنة الجامعية : 2013- 2014.

بسم الله
الرحمن
الرحيم .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء :

أهدي هذا العمل المتواضع إلى :

- ✓ الوالدين الكريمين
- ✓ أفراد أسرتي
- ✓ جميع أصدقائي

الشكر و التقدير

أشكر الله على امتنانه وتوفيقه لي في إنجاز هذا العمل .

ويشرفني أن أتقدم بالشكر والعرفان للأستاذ الدكتور عبد الوهاب فرحات الذي أشرف على هذا البحث و تكلف عناء قراءته ، و على ما قدمه
لي من توجيهات وإشارات علمية .

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم قراءة هذه الرسالة ، وتفضلهم بمناقشتها ، فإليهم جميعا فائق الاحترام والتقدير .

إلى كل من ساعدني معرفيا ومعنويا في إتمام هذا العمل المتواضع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

يعتبر التصوف بوجه عام فلسفة حياة، و طريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، و عرفانه بالحقيقة، و سعادته الروحية، و قوام هذه الفلسفة الروحية الخالصة؛ فيما تأخذ به و تدعو إليه من تخلق و تذوق عن طريق التجرد الخالص لله، والعكوف على العبادة بجهاد النفس ومقاومة الشهوات، و الارتقاء بالروح الإنسانية إلى أعلى مستويات الكمال الإنساني.

و نالت ظاهرة التصوف مكانة سامقة في الفكر الإنساني قديما و حديثا، إذ عرفت لدى الهنود و الفرس و اليونان و المسيحيين و اليهود، لتبرز شمسها عند المسلمين كحالات فردية ممثلة في شخصيات هنا و هناك، و ظهرت بصورة جلية مع بروز المدارس الفكرية التي عرفها العالم الإسلامي كمدرسة الفقه وأهل الكلام، و انفرد التصوف بنمط معرفي مغاير للأنماط المعرفية التي عرفتها هذه المدارس؛ حيث ارتبط عنصر المعرفة فيه بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعا خاصا، أو لقاء مباشرا بموضوع المعرفة لما يتطلبه من مجاهدات وتجارب، وأداتها البصيرة أو الوجدان.

والتصوف بهذا المعنى يرتبط نموذجه المعرفي بفلسفته الأخلاقية، التي تظهر تطبيقاتها في الواقع الاجتماعي، وهذا ما أدى إلى خلق علاقة بين التصوف وبين المدارس الفكرية الأخرى أخذت طابعا إيجابيا أحيانا، وسلبيا في أحيان أخرى.

كما نتج عن تطور التصوف خلال مسيرته التاريخية ظهور عدة طرق من رحمه، تفترق مرة وتتفاعل مرة أخرى بحسب فكر مؤسسيها وأعلامها؛ بحيث لم تستثن بلدا من بلدان العالم العربي والإسلامي إلا ورسخت فيه جذورها وأفكارها.

أهمية الموضوع:

يمثل التصوف الحياة الروحية للديانات السماوية، ويقدم حقيقة التدين الصحيح الذي يحرك الإنسان في دائرة الفعل المسئول في مقابل انهيار المجتمع إيمانا وروحانية، و ما خلفه طغيان المادة من ضعف صلة القلوب بالله والحياة، فهو يعبر عن شوق الروح إلى التطهر، و رغبتها في

الاستعلاء على قيود المادة، و سعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي.

فمن حيث الجانب المعرفي ينطلق التصوف في تفسير الوجود، ويكشف عن الحقائق الكبرى من طريق ذوقي بدون وسائط، ولا يوجد مدلول لهذه الحقائق إلا داخل التجربة الصوفية التي تعبر عن نظرية معرفية بامتياز.

ومن حيث الجانب السلوكي يقدم التصوف للإنسان حلولا عملية تساعده على ترويض نفسه، وتهذيب أخلاقه، وتخليص ذاته من الأنانية المفرطة، ويعطي مثالا أعلى في تهيئة النفوس والحواس للإقبال على الله عز وجل.

وبهذا يعتبر التصوف روح التجربة الدينية؛ حيث يجمع التوجه الديني فيه بين الجانب العقدي والأخلاقي مشكلا فقرة من فقرات السير الذي ينتقل فيه المتدين من الإسلام شعيرة إلى الإيمان عقيدة إلى الإحسان سلوكا.

ومن هذا الباب يمكننا اعتبار أن البحث في التصوف ضرورة ملحة يتطلبها الواقع الذي ضربت فيه المادية أطنابها من جهة، ومن جهة أخرى إرساء مشروع نهضوي يجعل من المبدأ الروحي والأخلاقي كأساس وقاعدة لمنظومته الفكرية والحضارية.

الإشكالية:

ينطلق **الجابري** في مشروعه الفكري من دراسة مكونات العقل العربي وتشكله داخل الثقافة العربية، يحاول من خلالها إرساء قاعدة نظرية نقدية لنظم المعرفة السائدة، واستنطاق الآلية المنتجة لهذه المعرفة، و على هذا الاعتبار يرى أن العقل العربي كنتاج للثقافة العربية الإسلامية تأسس على ثلاث نظم معرفية هي:

- **نظام معرفي برهاني**: و هو في نظر **الجابري** يؤسس للعلوم والفلسفة المنطقية اليونانية التي تعتمد على الترابط السببي، كما أنه يكرس منهجية في إنتاج المعرفة قوامها الانتقال من مقدمات منطقية عقلية وصولا إلى نتائج تربط السبب بالمسبب ترابطا منطقيا.

- **نظام بياني**: يؤسس حقلا معرفيا يعتمد العلوم الإسلامية من نحو وفقه و علم الكلام، ويكرس رؤية للعالم تعتمد الانفصال و اللاسببية، و ترتكز على النقل والتلقي دون إعمال العقل في مسائل مسلمة وعقلية.

– **نظام عرفاني**: انتقل إلى الثقافة العربية من موروثات أجنبية تعود أصولها لما قبل الإسلام كالتراث الهرمسي و الغنوصي، و قوام هذا النظام أنه يكرس رؤية أسطورية للعالم تعتمد المشاركة و الاتصال، و إنتاج معرفة تقوم على الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع، و الاندماج فيه في وحدة كلية (الإتحاد).

و على إثر هذا التصنيف المنهجي لنظم المعرفة الذي اعتبر فيه **الجابري** العرفان آخر مرتبة في سلم النظم المعرفية؛ من حيث الفعالية العقلية و الأهمية المعرفية، وهذا ما يقتضي إبعاده عن الثقافة العربية، ومن ثم عدم اعتماده في بناء مشروع النهضة.

و لمعرفة مضمون رؤية الجابري للتصوف الإسلامي ومناقشة موقفه نطرح الإشكال التالي: **ما هو موقف الجابري من التصوف الإسلامي ؟**

و يندرج تحت هذا السؤال الرئيسي أسئلة فرعية هي:

– ما هو مفهوم التصوف في الإسلام ؟

– ما هو المنهج الذي استخدمه **الجابري** في قراءته للتصوف الإسلامي ؟

– ما هي رؤية **الجابري** للمعرفة والأخلاق عند الصوفية ؟

– ما مصداقية النتائج التي توصل إليها **الجابري** من خلال قراءته ؟

أسباب اختيار الموضوع:

يرجع سبب اختياري لموضوع التصوف في قراءة محمد عابد **الجابري** إلى أسباب منها:

– الرغبة في البحث في التراث الصوفي، و ما احتوى علم التصوف من جواهر معرفية و أخلاقية، تحدد للإنسان مسار السلوك الأخلاقي و الترقي الروحي في علاقته بربه عز وجل، و مساهمته في ملء الفراغ الروحي الذي يعيشه الفرد و المجتمع.

– الوقوف على المسيرة التاريخية التي مر بها التصوف الإسلامي، والتطورات المتلاحقة التي طرأت على هذا العلم، والوقوف على الدور الفعال الذي لعبه التصوف في إثراء مكتبة الفكر الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بالجانب المعرفي والأخلاقي.

– التعرف على خصائص المعرفة الصوفية، وتطلعاتها إلى الحقيقة، وإبراز مكانتها وموقعها من النظام المعرفي الإسلامي.

– الإعجاب بشخصية المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** الذي أعطى مثالا للذات العربية والمغربية التي تعبر عن الأنا المغربي وتطلعاته للنهضة، كما نجد أن مشروعه حمل صفة إبداعية؛ حيث اتخذ منحى مغايرا لما ساد في الدراسات الأخرى التي بقيت أسيرة استلاب تراثي تقليدي، أو حداثي غربي.

– الاهتمام بمشروع **الجابري**، وخاصة الجانب الذي خصصه لتحليل بنية العقل العربي، ومعالجة أنظمة الفكر السائدة في الساحة العربية والإسلامية، لمحاولة إيجاد حل للنكسة الفكرية التي يعاني منها العقل العربي، والتي تشكل عائقا أمام تقدمه ورقيه الحضاري.

– محاولة معرفة مضمون رأي **الجابري** في التصوف ومناقشته، والذي اعتبر فيه التصوف بأنه نقل خطاب اللاعقل من أوساط هرمسية وغنوصية إلى حيز العامة والجمهور، و هي في نظر **الجابري** الأوساط التي يسري ويتدفق من حولها اللامعقول بلباسه الديني لتحويل العامة إلى قوة مادية تقف أمام كل محاولات النهضة العقلية أو المشاريع الإصلاحية .

الهدف من اختيار الموضوع:

و أهدف من خلال هذه الدراسة إلى:

– الوقوف على حقيقة التصوف في الإسلام من خلال كتابات مناشديه، ومن خلال التطورات المتلاحقة التي طرأت على هذا العلم.

– إظهار الجانب المعرفي الذي اختص به التصوف الإسلامي، وتوضيح أبعاد المعرفة الصوفية في محاولة استكناه حقيقة الوجود وبلوغ اليقين، وإدراك ما وراء العالم المادي إدراكا مباشرا، يؤدي إلى إعادة تفهم لماهية الإنسان، وإعادة صلته بالمطلق والوجود .

– بيان خصائص التجربة الصوفية وقواعدها المؤسسة لنظام أخلاقي، وفلسفة روحية إسلامية خالصة مستمدة من كتاب الله، وشريعته، ومستهدية بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم، و سنته ساعية لبناء الإنسان أخلاقيا وسلوكيا.

– تسليط الضوء على أحد كبار رموز الفكر العربي والإسلامي وهو المفكر **محمد عابد الجابري** ، ومشروعه الضخم الذي خصص جزء كبير منه لتحليل مكونات العقل العربي؛ حيث انطلق فيه **الجابري** من نقد القراءات السابقة للتراث، والتي صنفها في قراءات ثلاثة: القراءة السلفية، والليبرالية، والمادية الجدلية، ليمهد لقراءة جديدة يقترحها، ويبين أبعادها.

– إبراز موقف **الجابري** من التصوف الإسلامي من حيث المنهج والرؤية؛ حيث عالج من حيث المنهج بنية العقل الصوفي و آليات إنتاجه للمعرفة، و تطرق من حيث الرؤية لجانب المعرفة و الأخلاق التي يكرسها هذا الفكر، و التي ردها إلى مصادر أجنبية تعود أصولها للتراث الهرمسي، و الغنوصي اليوناني، و الأدب الفارسي.

المنهج المتبع في الدراسة:

ارتأيت أن أسلك في بحث هذا الموضوع ثلاث مناهج هي كالآتي :

– **أولا**: المنهج التاريخي: من خلال تناول التعريف **بالجابري** عن طريق التعرض لحياته، و البيئة التي عاش فيها، و تأثير هذا في أفكاره، و بلورة موقفه من التصوف.

– **ثانيا**: المنهج التحليلي: من خلال تحليل آراء الجابري في التصوف، و نقدها من حيث الجانب المنهجي، و من حيث الجانب المعرفي بما يقابلها في التراث الصوفي و الذين كتبوا عن التصوف، و الخروج في الأخير بموقف بين حقيقة التجربة الصوفية ، و مكانتها في في الفكر الإسلامي.

الخطة المتبعة:

لمعالجة الإشكالية المطروحة صغت بحثي هذا وفق خطة مشكلة من خمسة فصول:

– **فصل تمهيدي**: و عنونته " **بمفهوم التصوف الإسلامي**"، تطرقت فيه إلى تعريف التصوف والأدوار التي مر بها في الإسلام، و موقف المسلمين منه، و احتوى الفصل على ثلاث مباحث.

– **فصل أول**: بعنوان "**الجابري و منهجه في قراءة التصوف الإسلامي**" تعرضت فيه للتعريف بالمفكر **محمد عابد الجابري**، والمنهج الذي سلكه في دراسته للتصوف، واشتمل الفصل على ثلاث مباحث.

– **فصل ثاني**: بعنوان: " **العقل والمعرفة في فكر الجابري**"، و تعرضت فيه لمفهوم العقل عند **الجابري**، و تصنيفه للمعرفة في الفكر العربي، واشتمل الفصل على مبحثين.

– **فصل ثالث:** و عنونته بـ: " **من العرفان إلى التصوف: البنية المعرفية والأساس الأخلاقي**"، و أشرت فيه لمفهوم العرفان عند **الجابري**، وآليات إنتاج المعرفة عند الصوفية، ومنطلق الممارسة الأخلاقية عند الصوفية و أثارها الاجتماعية كما يراها **الجابري**، و تضمن الفصل ثلاث مباحث.

– **فصل رابع**: بعنوان: " **نقد وتقويم قراءة الجابري للتصوف الإسلامي** "، تطرقت فيه لنقد رؤية **الجابري** من خلال المنهج، و الرؤية المعرفية المشكلة لموقفه، و يندرج تحت الفصل ثلاث مباحث.

الدراسات السابقة:

و تقتضي الأمانة العلمية أن نشير للدراسات السابقة التي تناولت جانب أو أكثر من جوانب تفكير **الجابري** نذكر منها رسالة ماجستير للطالبة **سعاد عبيدي** بعنوان "**الحركة النقدية في الفكر العربي – مقاربة سوسيو ثقافية للنقد المغاربي – محمد عابد الجابري نموذجا**"؛ تناولت المنهج النقدي و القراءة الإبستمولوجية للعقل العربي عند **الجابري**، و لم تتعرض فيه الباحثة لنقد المنهج، وإبداء مدى انسجامه مع موضوع الدراسة وأبعاده المعرفية.

كما عثرت على بحث آخر و هو رسالة دكتوراه للباحثة **ولاء مهدي** بعنوان "**محمد عابد الجابري: توجهه العربي و الإسلامي و فكره الفلسفي المعاصر**"، و هي دراسة شاملة، تناولت فيها الباحثة نقد **الجابري** للعقل العربي، و الخطاب العربي المعاصر، و رؤيته للفلسفة المعاصرة، و في الشق الخاص بالعرفان ركزت الباحثة فيه على النقد التاريخي والواقعي، و لم تتعرض في الجانب المنهجي للمفاهيم التي استخدمها **الجابري**، و هو جانب مهم يدخل في التركيب المنهجي الذي اعتمده، كما خصصت جانبا كبيرا لنقد موقف **الجابري** إزاء العرفان الشيعي، عكس التصوف داخل الدائرة السنية الذي كان تناولها له عاما، حيث لم تتطرق إلى تفاصيل القضايا التي آثارها **الجابري** و محاولة مناقشتها.

المصادر و المراجع:

استندت في إعداد هذه الدراسة على مجموعة من المصادر و المراجع منها :

أولا– المصادر: "**تكوين العقل العربي**"، و "**بنية العقل العربي**، و **العقل الأخلاقي العربي لمحمد عابد الجابري** .

ثانيا– المراجع: " **تجديد المنهج في تقويم التراث" لطه عبد الرحمن**، و "**الرسالة القشيرية" لعبد الكريم بن هوزان القشيري**، و "**إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي**، وغيرها من المراجع.

الصعوبات:

واجهت في إعداد هذا البحث صعوبة العثور على بعض المراجع التي لها صلة وثيقة ببحثي، سواء تلك التي اهتمت بمناقشة فكر **الجابري** ونقد مشروعه الخاص بالعقل العربي، والتي لم أستطع الحصول عليها، أو الدراسات التي تناولت الفكر الصوفي في العصر الحديث، وبيان وجهة نظر التصوف اتجاه القضايا المعاصرة .

و حرصت في ما بذلته من جهد أن أوفي الموضوع حقه، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي: مفـــهوم التصوف الإسـلامي

المبحث الأول: تعريف التصوف

وقع جدل كبير قديما وحديثا حول لفظ "التصوف"، وأصله، ومصدر اشتقاقه، وحاول المهتمون من الباحثين العرب والمستشرقين إعطاء تعريف وضبط لهذا المصطلح، والاقتراب من حقيقة هذا العلم فاختلفت الآراء حوله وتباينت المدلولات، وسنحاول من خلال هذا المبحث أن نؤصل لهذا المصطلح "التصوف" من حيث الاشتقاق اللغوي، واصطلاح الصوفية عليه، وفي الأخير نخرج بمفهوم يعطي صورة عامة لهذا العلم والخصائص التي يشتمل عليها .

المطلب الأول: الاشتقاق اللغوي

الفرع الأول: في اللغة العربية

التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا[1] ، وفي إطلاق هذا اللفظ وسبب ارتباطه بجماعة معينة يذهب **أبو القاسم بن هوزان القشيري** (ت465هـ- 1072م) إلى أن تسمية "صوف" غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، (وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف) [2].

كما يفند **القشيري** الآراء التي قيلت بخصوص هذا اللفظ على النحو الآتي: (فأما من نسبهم إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجيء على نحو "الصوفي"، وأما من قال إنه اشتقاق من "الصفاء" فهو بعيد من حيث اللغة، وأما من قال إنه مشتق من "الصف" فاللغة لا

---

[1] لـويس ماسـينيون ومصـطفى عبـد الـرازق، التصـوف، ط1، دار الكتـاب اللبنـاني، مكتبـة المدرسة، 1984م، ص25.

[2] أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية ، تح عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، د ط، دار المعارف، القاهرة، دت، ج2، ص440.

تقتضي ذلك)، ثم يقول: (إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق) [1].

ويبين **أبو بكر الكلاباذي** (ت390هـ- 999م) سبب هذه التسمية، مبررا علاقة الصوفية بلبس الصوف فيقول: (و من لبسهم وزيهم سموا صوفية، لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه، وحسن منظره، وإنما لبسوا ستر العورة، فتجزوا بالخشن من الشعر، والغليظ من الصوف) [2].

وفي نسبة الصوفية إلى الصوف، وهو اللباس الذي عرفوا به، ولم ينسبوا إلى علم من العلوم، أو خلق و السلوك معين ؛ يرجع إلى أنهم اعتنوا بجميع العلوم، وعرفوا بجميع الأخلاق الحسنة، ولم يقفوا عند خلق وسلوك معين، حتى يعرفوا به[3]، (و إذا كانت نسبة الكلمة إلى الملبس وهو مظهر وشكل، فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر و أشكال .. ومن أجل ذلك فإنه لا مجال لتصوف هؤلاء، والذين لا يريدون أن ينسبوا التصوف إلى الصوف بحجة أن انتسابه إلى الظاهر يحط من شأنه) [3].

و هكذا تصل نسبة التصوف إلى الصوف مرتبة إجماع الذين كتبوا عن التصوف قديما و حديثا، و يؤيد ذلك اللغة و العرف [4].

الفرع الثاني: في اللغات الأجنبية

يرجع فريق من الباحثين جذر المصطلح " mysticism " في اللغات الأجنبية إلى الكلمة اليونانية "muein " التي تعني الصمت والتزام السرية، إذ كانت بعض الجماعات تفرض على

---

[1] القشيري، مرجع سابق، ج2، ص440.

[2] أبو بكر ابن اسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413ه/1933م، ص12.

[3] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، د ط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380ه /1910م، ص40.

[3] عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص34.

[4] أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961م، ص34.

المنضم إليها حفظ أسرارها، وعدم إفشاء ها خوفا من أن يطلع عليه خصومهم، وعرف هذا عند الأسنيين والغيورين في الفكر اليهودي، كما فشت كذلك في البوذية والهندوسية والتاوية الصينية .

في حين نجد من الباحثين من يربط المصطلح بما عرف في التراث المسيحي بـ **"mustikos** " الذي يدل على المعاني الخفية أو الباطنية المستورة وراء ظواهر النصوص الكتابية، وعلى الصوفي ألا يقف عند حدود المعاني الظاهرة، بل يجاوزها إلى إدراك المعاني المستورة خلف ظاهر النص، وعرف هذا عند **فيلون الإسكندري** (15ق م-40م)، و **كلمنت الإسكندراني** (ت215م)، وتلميذه الروحي **القديس أوريجون** (ت251م)، و قد اتخذ هذا التأويل صورة رباعية يتدرج من المعنى الحرفي إلى المعنى الأخلاقي إلى المعنى الرمزي، وأخيرا الدلالة الصوفية على يد القبالاة اليهودية [1].

المطلب الثاني: في الاصطلاح الصوفي

يرى الصوفية أن تجاربهم الروحية تستعصي على الوصف، أو تعلو على التعبير، ولهذا لم يحاولوا وضع تفسير لها، وإنما اقتصروا على وصف ما أدركوه أو شاهدوه باعتبار أنها أمور وجدانية ذوقية لا تفي اللغة بالتعبير عنها، و لكن هذا لم يمنع البعض منهم في محاولة وضع تعريفات للتصوف ؛ من حيث هو حياة روحية خاصة، وتجربة يعيشها الصوفي [2].

و آثرت في تناول تعريف التصوف القيام بتصنيف التعريفات التي قدمت لهذا اللفظ، جامعا فيه بين تصنيفين: الأول: لحسن الشافعي ؛ حيث صنف فيه تعريفات التصوف إلى نوعين:

النوع الأول: يركز أصحابه فيه على الناحية العملية.

---

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1425ه /2004م، العدد 35، ص21-23.

[2] منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، د ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997م، ص115.

و الثاني: يتوجه بصفة خاصة إلى الناحية الروحية [1].

والتصنيف الثاني هو لمنال عبد المنعم جاد الله، وصنفت فيه تعريفات التصوف إلى ثلاث مجالات: مجال يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق، ومجال يربطه بالنسك وصور العبادات، ومجال ثالث يربطه بالمعرفة والمشاهدة [2].

الفرع الأول: التعريفات التي ركزت على الجانب العملي

يمثل الجانب العملي في التصوف كل ما يتعلق بمجاهدة النفس، وإلزامها بآداب الدين، وتخليصها من عيوبها، وتحليتها بفضائل الأعمال، ويدخل في هذا الجانب: مجال الأخلاق، ومجال الزهد، ومجال العبادة .

أولا: مجال الأخلاق.

ينقل **السراج الطوسي** (ت378هـ-988م) تعريف **محمد الجريري** (ت331هـ-942م)للتصوف في قوله: (التصوف هو الدخول في كل خلق سَني، والخروج عن كل خلق دني) [3].

ويشير هذا التعريف إلى محاولة الصوفي وسعيه للترقي الأخلاقي، بالانتصار على نفسه وهواه، و اكتساب كل خلق فاضل، والاتصاف بصفات مولاه عز وجل ومظهر الكمال الإنساني سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

و يعرفه **الكتاني*** (ت233هـ-847م) في قوله: (التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء) [1].

---

[1] حسن الشافعي وأبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، ط1، دار السلام، مصر، 1428ه/2007م، ص24-26.

[2] المرجع نفسه، ص116.

[3] الطوسي، مرجع سابق، ص45.

* أبو بكر محمد بن علي الكتاني، أصله من بغداد، صحب الجنيد، وأبا سعيد الحراز، وأبا الحسن النوري، أقام بمكة وظل مجاورا لها إلا أن مات سنة322ه (أنظر: أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تح أحمد الشرباصي، ط2، كتاب الشعب، 1419ه/1998م، ص128) .

ويعرفه **الجنيد** (ت298هـ-910م) بقوله: (التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، و مجانبة نزوات النفس، ومنازلة الروحية) [2].

ويعرفه **أبو تراب النخشي** (ت 245هـ- 859م) بقوله: (الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء) [3] .

أي أن الصوفي الصادق لا يكدره شيء في هذه الحياة، لأنه راض بقضاء الله وقدره، فغلبه حال من الهموم، والشواغل التي تكدر صفو الحياة عند غيره، أما قوله: (ويصفو به كل شيء) فمعناه أنه يبدو في نظره كل شيء صافيا من الكدورات [4].

لكن رغم ارتباط تعريف التصوف بالجانب الأخلاقي، إلا أن هذا لا يعني اقتصار واختزال معنى التصوف في الأخلاق فقط، وذلك لأن الذين ذكروا التعريفات الأخلاقية ذكروا أيضا تعريفات أخرى، وهذا يدل على أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد معنى التصوف هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك أشخاص اشتهروا بالسمو الخلقي، واتخذوا الفضيلة مذهبا لهم، ولكن ذلك لا يعني أنهم صوفية، وهذا ما جعل البعض يطلق على التصوف الفلسفة الروحية في الإسلام من حيث أنه فلسفة للحقائق الإلهية إلى جانب كونه علما للأخلاق الدينية [5] .

ثانيا: مجال الزهد

---

[1] القشيري، مرجع سابق، ج2، ص 442، ونسبه الهجوري في كشف المحجوب لمحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- (أنظر: كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، ص234) .

[2] الكلاباذي، مرجع سابق، ص 19،20.

[3] القشيري، مرجع سابق، ج2، ص127.

[4] عفيفي، مرجع سابق، ص 41..

[5] فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت، 1413ه/1993م، ص 136،137.

يقول **سهل بن عبد الله التستري** (ت283هـ- 896م): (الصوفي من يرى دمه هدرا، وملكه مباحا .. الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر.. التصوف قلة الطعام، والسكون إلى الله، والفرار من الناس) [1] .

أي أن الصوفي من صفت نفسه من كدورات البشرية، فتحرر من ربقة الاستعباد المادي، وهو من شغل فكره، وقلبه بالله، وقطع علاقته بالناس، وزهد في القيم المادية في هذه الحياة [2] .

ويقول **أبو الحسن النوري** (ت290هـ- 902م): (نعت الفقير السكون عند العدم، والبذل والإيثار عند الوجود) [3].

فعلى الصوفي أن يقبل ما تجود به الذات الإلهية أيا كانت صور هذا الجود بنفس مطمئنة مدركة "**هذا معنى السكون عند العدم**"، و"**الإيثار عند الوجود**" بمعنى أن على الصوفي إذا رزقه الله بشتى أنواع الرزق أن لا يبخل، وأن يؤثر الآخرين على نفسه، وأن يجود بكل ما تكرم الله به عليه [4].

و يقول **أبو محمد رويم*** (ت203هـ- 818م): (التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر، والافتقار، والتحقق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار) [5].

فالتعريف يشير أولا إلى الفقر المادي أي الزهد في الدنيا وذلك في قوله "**التمسك بالفقر**"، أي على المرء دائما أن يضل متمسكا بالزهد في الدنيا، وما فيها من شهوات حسية، ومتع مؤقتة

---

[1] فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي: الطريق والرجال، دط، مكتبة سعيد رأفة، مصر، 1983م، ص19.

[2] عفيفي، مرجع سابق، ص42.

[3] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تقديم محمد صدقي جميل العطار، دط، دار الفكر، بيروت، 1423ه/2003م، ج5، ص61.

[4] عون، مرجع سابق، ص26.

* أبو محمد رويم بن أحمد بن يزيد، من أهل بغداد، ومن جلة مشايخهم، كان فقيها على مذهب داود الأصبهاني، وكان مقرئا، قرأ على إدريس بن عبد الكريم الحداد، توفي سنة 303ه (أنظر: السلمي: الطبقات، ص57) .

[5] أبو حامد الغزالي، الإحياء، مرجع سابق، ج5، 60.

زائلة حتى لا يغتر بها، و"**التحقق بالذل والإيثار**"، أي أن يتقرب إلى الله بكل ما يملك، من مال وجاه، وأن يضحي بكل شيء في سبيل عبوديته لله [1].

وبالرغم أن الزهد يعتبر سلوكا للصوفية، ووصفا لصيقا بهم، إلا أنه لا يعبر تعبيرا دقيقا وملما بحقيقة التصوف، باعتبار أن التصوف أوسع وأشمل من الزهد، يقول **أبو حامد الغزالي** (ت505هـ- 1111م): (التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد ؛ فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف، وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا وفقيرا) [2].

ثالثا: مجال العبادة

يقول **الجنيد**: (التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة)، ويقول أيضا: (أن يميتك الحق عنك ويحييك به) [3].

ويذهب **سري السقطي** (ت257هـ-870 م) إلى أن التصوف اسم لثلاث معان: (هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله) [4].

ويقول **جعفر الخلدي*** (ت384هـ -994 م): (التصوف طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية) [5].

وتؤكد هذه التعريفات أن التصوف جزء من العبادة وتحقيق لها على المستوى السلوكي، كما راعى الصوفية في هذا المجال الجانب التشريعي، وموافقة أعمالهم لصريح الكتاب والسنة .

---

[1] المرجع نفسه، ج5، ص27،28.

[2] المرجع نفسه، ج5، 61.

[3] القشيري، مرجع سابق، ج2، ص 441.

[4] عون، مرجع سابق، ص19.

* أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير الخواص الخلدي، بغدادي المولد والمنشأ، كان المرجع في علوم القوم وكتبهم، وحكاياتهم وسيرهم، كان من أجل المشايخ و أحسنهم قولا، توفي ببغداد سنة 348ه (أنظر: السلمي، الطبقات، ص 149،150).

[5] وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام، دط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006م، ج1، ص95.

الفرع الثاني: التعريفات التي ركزت على الجانب المعرفي

يمثل الجانب العملي أو مرحلة "**التخلي والتحلي**" مرحلة أولى، تتلوها مرحلة أخرى تتمثل في الجانب الروحي أو مرحلة "**التجلي**"، وفيها يتحقق الصوفي بمعنى القرب والإحسان، ووردت تعريفات عند الصوفية تشير إلى هذا الجانب منها قول **السراج الطوسي**: (إذا قيل لك الصوفية من هم في الحقيقة ؟ صفهم لنا. فقل: هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا ؛ لأن كل واحد قد فني بما وجد..) [1].

وهذا التعريف يكاد يجمع عناصر التصوف كلها، لكنه يعنى بوجه خاص بالناحية المعرفية التي يعيشها الصوفي، ويعاينها بقلبه .

ويقول **ابن عجيبة** (ت1313هـ- 1895م): (التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة) [2].

ونلاحظ من خلال هذا التعريف أن **ابن عجيبة** أشار في قوله: "وآخره موهبة " إلى المعرفة الصوفية، والتي تكون كثمرة للسلوك الصوفي، ونتيجة الاستقامة، ومجاهدة النفس في طاعة الله.

ويقول **سهل التستري**: (الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، و استوى عنده الذهب والمدر) [3].

وهذا التعريف يشير إلى ثمرة المجاهدة المخلصة، وإسلام النفس لله، مع البراءة من كل حول و طول، و إسقاط التدبير، والتوكل على العليم الخبير، فيتولاه الحق، ويصطفيه لنفسه، ويذهب عنه حظ الهوى والشيطان، ومن ثم يتهيأ لتلقي الفيوضات والأسرار [4].

---

[1] الطوسي، مرجع سابق، ص47.

[2] أحمد بن عجيبة الحسني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد الحميد خيالي، د ط، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، د ت، ص25،26.

[3] عون، مرجع سابق، ص19.

[4] الشافعي العجمي، مرجع سابق، ص26.

من خلال هذه التعريفات يتضح لنا أن الجانب المعرفي للتصوف هو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ؛ بحيث يؤمن صاحبه أن ما وراء إدراك الحس، واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة هو المنهج الذوقي [1].

خلاصة:

– إن هذه التعريفات لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفا شاملا، يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فكل واحد منهم عبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه .

– اتساع مجال التصوف، وبالتالي صعوبة الوصول إلى تعريف شامل يعبر عن التصوف كمضمون، فالتصوف ينصرف إلى عديد من المعاني التي تتنوع تنوعا كبيرا إلا أنها لا تختلف في الغاية، ويرجع هذا التنوع إلى كون التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية حاول فيها الصوفية وصف ما يعتقدونه في أمر التصوف وما سلكوه في ممارساتهم، وبهذا تكون حقيقة التصوف هو كل هذه التعريفات مجتمعة.

– اتصال التصوف باعتباره مجالا للحياة الروحية اتصالا وثيقا بمختلف العلوم كعلم الأخلاق، وعلم النفس، والفلسفة و علم الاجتماع [2]إلا انه يتميز عنها بمنهج خاص هو علم تزكية النفس وتطهيرها، والوصول بها إلى الكمال في العلم والعمل، والمعرفة بالله، والمحبة له، والتوجه الكامل له سبحانه لا من حيث الظاهر فحسب، بل من حيث الباطن كذلك، وليس عن طريق الاستدلال فقط، بل أيضا عن طريق الذوق الروحي [3].

وفي الأخير نصل إلى تقديم مفهوم عام للتصوف، والذي في نظري اشتمل على الخصائص العامة للتصوف، و تضمن المفاهيم السابقة، هو ما ذكره **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** في قوله: (التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيا، وتتحقق بواسطة

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1399ه/1979م، ص7.

[2] جاد الله، مرجع سابق، ص 116،117 .

[3] عون، مرجع سابق، ص30.

رياضات عملية معينة تؤدي في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع و ذاتية) [1].

فالتعريف أعطى التصور العام للتصوف من حيث أنه ظاهرة أو نزعة إنسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية زمنية أو مكانية، وليس وقفا على أمة بعينها، ولا على لغة أو جنس من الأجناس.

يعتمد منهجا تمتزج فيه العاطفة بالفكر، والعقل بالقلب، وتجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع، والعلم بالعمل، يهدف إلى ترقية الإنسان أخلاقيا، ويستند في هذا كله إما على الوحي المنزل فيكون تصوفا دينيا، وإما على العقل ويفسر في ضوئه، وقد يختلط التصوف الديني بالتصوف العقلي، ويمتزج أحدهما بالآخر [2].

كما يحدد التعريف خصائص التصوف بشكل عام والتي تتمثل في: الترقي الأخلاقي، والفناء في الحقيقة المطلقة، والعرفان الذوقي المباشر، والرمزية في التعبير [3].

---

[1] التفتازاني، مرجع سابق، ص8.

[2] التفتازاني ، المرجع نفسه، ص 31-33.

[3] المرجع نفسه، ص6-8.

المبحث الثاني: مراحل تطور التصوف في الإسلام

بجدر بنا قبل التحدث عن المراحل التي مر بها التصوف أن نميز بين التصوف كفكرة ومضمون، وبين التصوف كظاهرة عامة، فالتصوف كفكرة نشأ مع نشأة الإنسان، أما التصوف و تجربة في الإسلام هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه، ومظهر من مظاهره، ومستمد من روحه وتعاليمه.

و ركزت في عرض مراحل التصوف على السمات البارزة في كل مرحلة باختصار، والشخصيات التي مثلتها دون الغوص في مضامين الأفكار التي عرفت في مسيرة التصوف، والتي سأتطرق إليها في الفصل الثالث عند التعرض لنقد رأي الجابري .

المرحلة الأولى: (مرحلة الزهد من أوائل القرن 2هـ – 3هـ)

بدأ التصوف في مرحلته الأولى بالزهد الذي كان أساسه الفقر، و إنكار الذات، وتحقير الدنيا، مع مراعاة دقيقة لآداب الشريعة و أوامرها، و لم يكن الزهد مذهبا من المذاهب، بل كان نزعة فردية رائدها الدين وحده المتمثل في القرآن والسنة النبوية [1].

و اتسمت هذه المرحلة بالبساطة وغلب عليها الاتجاه العملي فسادت مظاهر التقشف، و الإقتداء بمسلك النبي صلى الله عليه وسلم وخيار صحابته في التقلل من الدنيا، وإيثار لبس الصوف، و الخشن من الثياب، و الاهتمام بأخلاقه صلى الله عليه وسلم [2]، ليتطور بعدها معنى الزهد فيظهر في شكل مدارس و شخصيات، فظهرت مدرسة المدينة، و ميزها الزهد البسيط المستمد من القرآن و الحديث مباشرة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم، و صحابته المثال الذي احتذاه زهاد المسلمين، ومن بين الشخصيات التي مثلت هذه المدرسة: **حذيفة بن اليمان**، و **سلمان الفارسي**، و **عبيدة بن الجراح**، ومدرسة البصرة: ويمثلها **الحسن البصري** (ت110هـ-728م)، أما الكوفة فكانت آرامية الثقافة، وتأثر تصوف مدرسته بالمذهب المانوي، و المذهب الشيعي، وكان آخر أئمتها عبدك الصوفي (ت210هـ- 825م) [3].

---

[1] عفيفي، مرجع سابق، ص85.

[2] الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص43-48.

[3] المرجع نفسه، ص 87،88.

و في إفريقيا عرف الزهد من خلال سلوك الفقهاء المشارقة الذين وفدوا إلى إفريقية في القرن الأول للهجرة[1].

- **و من الشخصيات التي برزت في المرحلة: الحسن البصري**، و **إبراهيم بن أدهم** (ت161هـ- 777م)، و **عبد الله بن المبارك** (ت181هـ- 797م)، و **رابعة العدوية** (ت185هـ- 801م)، و **شقيق بن إبراهيم البلخي*** (ت194هـ- 809م)، و **الحارث بن أسد المحاسبي** (ت243هـ- 857م)، و **ذو النون المصري** (ت245هـ- 859م) .

- **و من الكتب التي ألفت في هذه المرحلة:** كتابا "الزهد " **لعبد الله بن المبارك**، و **أحمد ابن حنبل** (ت241هـ- 855م)، و كتب **الحارث بن أسد المحاسبي**: "**المسائل في أعمال القلوب والجوارح**"، " **أدب النفوس**"، "**المراقبة**"، "**رسالة المسترشدين**"، "**الرعاية لحقوق الله**"[2].

المرحلة الثانية: (250هـ-500هـ)

في هذه المرحلة دخل التصوف في دور جديد، و هو دور المواجيد، و الكشف، و الأذواق، ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع الهجريين اللذان يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى صوره، و أصفى مراتبه[3].

و عنى الصوفية بالكلام في دقائق أحوال النفس و السلوك، و غلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم، وعملهم، و كانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، و دقائق أحوال سلوكها، و كانت تقودهم أحيانا إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأدلتها، و منهجها، و إلى الكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان، و صلة الإنسان بها[4]، كما برزت أفكار و نظريات للتربية الروحية كالمحبة و الولاية والفناء، و تعيين مقام الطريق الروحي من مقامات و

---

[1] محمد الكحلاوي، الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر ميلادي) ، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003م، ص63.

* أبو علي شقيق بن إبراهيم الأزدي، من أهل بلخ ومن مشاهير مشايخ خراسان، أستاذ خاتم الأصم، وصحب إبراهيم بن أدهم، وأخذ عنه الطريقة (أنظر: السلمي، الطبقات، ص 23) .

[2] حسن الشافعي وأبو يزيد العجمي ، مصدر سابق، ص 48-51.

[3] عفيفي، مرجع سابق، ص92.

[4] التفتازاني، مرجع سابق، ص17.

منازل، و ما يرتبط بها من أحوال، كما نلمس كذلك بداية التأثر بالمؤثرات الأجنبية، و الإغراق في الناحية الفلسفية، والباطنية [1].

– **و من المدارس التي اشتهرت في هاته الفترة:** مدرسة بغداد ومؤسسها **الحارث المحاسبي**، ومدرسة مصر و الشام و مؤسسها **ذو النون المصري**، و مدرسة نيسابور و مؤسسها **حمدون القصار*** (ت271هـ- 884م) [2].

– **و أهم الشخصيات التي مثلت هذه المرحلة: أبو حامد الغزالي** الذي عمق الكلام في المعرفة الصوفية على نحو لم يسبق عليه، و حمل على مذاهب الفلاسفة، و المعتزلة، و الباطنية، وانتهى به الأمر إلى إرساء نوع من التصوف المعتدل يساير مذهب أهل السنة [3]، و استطاع **الجنيد** أن يكتب مشروعية الوجود للتصوف بجهوده في بيان حقيقته، و نفي الغلو فيه، و إزالة التعارض الموهوم بين الشريعة و الحقيقة، و كان السبق **للحكيم الترمذي** (ت320هـ- 932م) في الحديث عن الولاية، و المعرفة، و مناهج السلوك.

كما برزت شخصيات أخرى مثل: **سهل بن عبد الله التستري**، و **أبو بكر الشبلي**، و **أبو الحسن سري السقطي**، و **أبو الحسن النوري**، و **أبو المغيث بن منصور الحلاج** (ت 309هـ- 921م).

– **و من الكتب التي ألفت في هذه المرحلة:** كتاب "**اللمع**" **لأبي نصر السراج الطوسي**، و "**الرسالة القشيرية**" **لعبد الكريم بن هوزان القشيري**، و "**عوارف المعارف**" **للسهروردي** (ت632هـ- 1234م)، و "**قوت القلوب**" **لأبي طالب المكي** (ت386هـ- 996م)، و " **المقدمة في التصوف**" **لأبي عبد الرحمن السلمي** (ت412هـ-1021م) [4]، وغيرها من الكتب،

---

[1] الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص54.

* أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار النيسابوري، شيخ أهل الملامة بنيسابور، كان عالما فقيها على مذهب أبي ثور، توفي سنة 271ه، ودفن بالحيرة (أنظر: السلمي، الطبقات، ص39،40) .

[2] عفيفي، مرجع سابق، ص94.

[3] التفتازاني، مرجع سابق، ص18.

[4] الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص54-62.

وختمت هذه الفترة بكتاب "**إحياء علوم الدين**" **لأبي حامد الغزالي** ؛ جامعا فيه أشتات المسائل و الأبحاث التي تناولتها المؤلفات السابقة[1].

و أشار **ابن خلدون** (ت808هـ- 1405م) إلى اتساع حركة التأليف في هذه الفترة؛ حيث لما دونت العلوم، وألف أهل كل فن في فنهم، كتب رجال من الصوفية في طريقهم، (فمنهم من كتب في الورع، و محاسبة النفس على الإقتداء في الأخذ والترك، كما فعله **القشيري** في كتاب "**الرسالة**"، و **السهروردي** في كتاب "**عوارف المعارف**" و أمثالهم، وجمع **الغزالي** بين الأمرين في كتاب "**الإحياء**")[2].

كما نجد في هذه المرحلة تأثير التصوف في المدارس الأخرى: ففي المدرسة الفلسفية ألف **علي بن الحسن ابن سينا** (ت428هـ-1036م) كتاب " **الإشارات والتنبيهات**" فتوجه فيه بالكلام عن التصوف و العرفان[3]، و تغلل التصوف في الأوساط الحنبلية عن طريق **عبد الله الأنصاري الهروي** (ت481هـ- 1088م)، و تجلى هذا في كتابه في التفسير "**كشف الأسرار وعدة الأبرار**"، وكتاب "**صد ميدان**"؛ أي: المقامات المائة تبدأ بالتوبة، وتختم بالمحبة، وكتاب "**منازل السائرين إلى الحق المبين** "، الذي شرحه **ابن القيم الجوزية** (ت715هـ- 1315م)[4].

وظهرت في هذه الفترة بوادر الطرق الصوفية الأولى، حيث بدأ الصوفية ينتظمون في طوائف وطرق، لكل منها نظامها الخاص، وقوامها مجموعة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد، يوجههم ويرشدهم، ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم الكمال في العلم والعمل، ومن أوائل هذه الطرق: "**السقطية**" نسبة إلى **سري السقطي**، و"**الجنيدية**" نسبة إلى **أبي القاسم الجنيد**، و"**النورية**" نسبة إلى **أبي الحسن النوري**[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص 62،61.

[2] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تقديم محمد الإسكندراني ، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012م، ص433.

[3] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعرف، القاهرة، مصر، دت، ص272-276.

[4] الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص63.

[5] محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ت، ص134.

المرحلة الثالثة (مرحلة الازدهار الفكري والعملي6،7،8هـ):

ازدهر التصوف في هذه القرون الثلاثة في المجالين الفكري والعملي، وتوسع انتشاره جماهيريا حتى غلب على الساحة الإسلامية، وهذا راجع إلى نضوج علم التصوف وتجلياته على أيدي علماء المرحلة السابقة، كما شهدت هذه الفترة سقوط بغداد على يد الغزاة القادمين من الشرق، ودخولهم الإسلام في نفس الفترة [1]، وانهزام الصليبيين على يد الأيوبيين والمماليك، و رد خطر الحملة الصليبية الثامنة على تونس التي قادها **لويس التاسع عشر**، و وقوف التصوف ضد الدعوة الإسماعيلية مما أعطى أهمية للتصوف ونغلغله في الحياة الاجتماعية والسياسية خاصة على يد المغول، والأتراك السلاجقة [2].

ومع بداية القرن السادس الهجري ظهرت طائفة من المتصوفة مزجوا التصوف بمسائل علم الكلام، والفلسفة الإلهية التي كانت سائدة في هذا العصر، فتكلموا في النبوات والشرائع، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية، وتركيبها وصدورها من موجدها، وعبروا عنها من منطلق منهجهم الذوقي، وفنهم الروحي [3]، فجاءت نظرياتهم بين بين لاهي تصوف خالص، ولاهي فلسفة خالصة وصاغوا نظريات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحية الفلسفية والصوفية كان لها تأثير على من تلاهم من الصوفية المتأخرين [4].

كما عرفت هذه الفترة احتكاك التصوف بالمدارس الفقهية والكلامية واتخذ هذا التفاعل شكل الإيجاب والسلب معا، تمثل الشق الإيجابي منه في تعزيز الارتباط بين المذهب العقدي والفقهي مع السلوك الصوفي مثل:" مذهب الشافعي في الفقه، و الأشعري في العقيدة، والتصوف في السلوك"، وتأثير التصوف في الوسط الحنبلي بتشجيع كل من **الهروي** و **ابن القيم**، و دخوله الأوساط الشيعية عن طريق **نصير الدين الطوسي** (ت672هـ-1273م) الذي سبق له أن شرح كتاب"**الإشارات والتنبيهات" لابن سينا** بما فيها القسم الأخير الخاص بالعرفان الصوفي [5]، كما ألف كتاب "**أوصاف الأشراف**" فعرض فيه أصول التصوف كان له تأثير كبير في الأوساط الشيعية، وتمثل الجانب السلبي في رمي الصوفية

---

(1) الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص69.

(2) الكحلاوي، مرجع سابق، ص52.

(3) حلمي، مرجع سابق، ص167، 168.

(4) التفتازاني، مرجع سابق، ص19.

(5) الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص78.

من بعض الفقهاء بالكفر و الزندقة كما حصل مع **شهاب الدين السهروردي** المقتول (ت587هـ-1191م) صاحب "**حكمة الإشراق**"، و **محي الدين ابن عربي** (ت638هـ- 1240م)، و صحب هذه الفترة اتساع حركة الهجرة الصوفية، وانتقال المشايخ من مكان لآخر، واتساع انتشار الزوايا والخوانق، مما ساهم في أسلمة شعوب المناطق و البلدان غير الناطقة بالعربية في آسيا الوسطى، و شمال إفريقيا [1].

وبعد القرن السابع أصاب الحركة الروحية فتور من الناحية النظرية والعملية، فلا نجد عند صوفية في هذه الفترة شيئا جديدا على ما قاله صوفية القرن السادس، فكان جهدهم منصب في شكل شروح وملخصات على كتب المتقدمين، وساد هذا أيضا في القرن الثامن كما نجد هذا عند **عبد الرزاق القاشاني** (ت739هـ-1338م) الذي برز في هذه الفترة من خلال شرحه "**لفصوص الحكم**" **لابن عربي**، و "**تائية**" **ابن الفارض** (ت632هـ-1234م) [2].

– و من الشخصيات التي مثلت هذه المرحلة: عبد القادر الجيلاني (ت561هـ - 1165م)، و **أبو الحسن الشاذلي** (ت656هـ-1258م)، و تلميذه **أبو العباس المرسي** (ت686هـ-1287م)، و تلميذهما **ابن عطاء الله السكندري** (ت709هـ-1309م) أركان المدرسة الشاذلية، و التي ركزت في سلوكها على الجانب العملي، كما عرفت شخصيات أخرى حاولت المزج بين التصوف والفلسفة من بينهم **السهروردي** المقتول، و **محي الدين ابن عربي**، و **عمر ابن الفارض**، و **عبد الحق ابن سبعين** [3].

– و من الطرق الصوفية التي ظهرت في هذه الفترة إلى جانب استمرار الطرق السابقة: الطريقة القادرية نسبة إلى **عبد القادر الجيلاني**، و الطريقة الرفاعية نسبة إلى **أحمد الرفاعي** (ت578هـ-1182م)، و الطريقة الأحمدية نسبة إلى **أحمد البدوي** (ت675هـ- 1276م)، و الطريقة البرهامية نسبة إلى **إبراهيم الدسوقي** (ت696هـ- 1296م)، والطريقة الشاذلية نسبة إلى **أبي الحسن الشاذلي** [4].

---

[1] المرجع نفسه، ص75-78.

[2] مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص194.

[3] التفتازاني، مرجع سابق، ص 18،19.

[4] جاد الله، مرجع سابق، ص 123.

المرحلة الرابعة (مرحلة التدهور من9هـ –14هـ)

لقد أصاب التصوف في عصوره المتأخرة منذ "القرن الثامن" بتدهور إذ أهمل أصحابه الجانب العملي وركزوا الطقوس والشكليات أبعدتهم في كثير من الأحيان عن جوهر دعوتهم[1]، واستمر هذا التدهور مع أواخر القرن التاسع و بداية القرن العاشر حيث انساق علم التصوف تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، و أهمل بعض المتصوفة التمسك بأعظم مظاهر التصوف و منطلقه الأول و هو الزهد، فتهافتوا على الدنيا، وأهملوا ظاهر الدين و الالتزام بفرائضه وتمردوا على العرف مستحلين لأنفسهم شتى المحرمات بدعوى سقوط التكاليف[2]، إلا أن هذا لم يمنع من ظهور شخصيات تدعوا إلى إصلاح و مقاومة البدع و التدهور الأخلاقي **كالسيوطي** (ت911هـ-1505م)، و **عبد الوهاب الشعراني** (ت973هـ- 1565م) الذي كان فكره خلاصة للمذاهب الصوفية السابقة، و مذهب **ابن عربي** بوجه خاص، وحاولوا بذلك نفخ روح التصوف وجوهره في صوفية عصرهم، كما عرفت هذه الفترة كذلك جهود **حيدر بن علي الآملي** (ت794هـ- 1392م) الذي كان له أثر في شيوع الفكر الصوفي في الوسط الشيعي، محاولا التوحيد بين التصوف والتشيع من خلال كتابه "**جامع الأسرار**" .

وكان لدعوة **أحمد السرهندي** (ت1034هـ- 1624م) في الهند دور في معارضة الحركة الإلحادية التي عصفت بالمجتمع الهندي في تلك الفترة، و ما تمخض عنه ضلال ديني و زيغ، ومظاهر هذا الانحراف الديني:

– على المستوى العقدي:

الشرك بالله المتمثل في عبادة النار و الشمس (إله النور)، و ماء نهر **الكنج**، و إحداث الرسم و التصوير؛ حيث زعموا أن المصور يكون أقرب إلى معرفة الله تعالى دون غيره من البشر، و جعلوا للملك سجدة التحية عند الدخول عليه، و ترتب عن هذا السلوك مظاهر العبودية، كمناداة الملك عند مقابلته ب (جل جلاله)، و قولهم أن رؤية السلطان عبادة.

---

[1] التفتازاني، مرجع سابق، ص20.

[2] توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د ط، مكتبة الآداب، د ت، ص116-122.

كما عرف لديهم كراهية التسمي بأسماء النبي، و الاعتراض على نبوته، و السخرية من الإسراء و المعراج، و إنكار المعجزات.

– على المستوى الفقهي:

فقد شاع الاستهزاء بأركان الإسلام و فرائضه، حيث منعت الصلاة؛ فلم يكن يستطيع أي واحد من الناس أن يؤدي الصلاة جهارا في القصر، كما صدر أمر سلطاني بمنع الزكاة، و وصم تراث الملة الإسلامية بأنه من السفاهات، و أن واضعيه و مؤسسيه أعراب فقراء من جزيرة العرب كانوا مفسدين في الأرض و قطاع طرق، و اقتصروا على مواقيت الفجر، و الظهر، و عند العشي كأوقات أداء العبادة.

كما استنكروا الختان و شرعوا قوانين خاصة بالزواج، و استحلوا شرب الخمر، و حرموا قتل الحيوانات و أكل لحومها.

إضافة إلى هذا قاموا بإلغاء التقويم الهجري، و أقاموا أعيادا و مهرجانات غير إسلامية ك (مهرجان نوروز)؛ الذي يقام عند ما تكتمل الدورة السنوية للشمس، و تدخل في برج الحمل، و يعقد الاحتفال به لتسعة عشر يوما كاملا، تقضى أيامها في الغناء و الترف، و يحتفل في نفس هذه الأيام بالعيد ليومين، و توزع الهدايا على الناس و التحف[1].

ثم تواصل هذا على يد **شاه ولي الله الدهلوي** (ت1176هـ- 1762م) [2]، و اشتهر في الشام **عبد الغني النابلسي** (ت1143هـ- 1730م) فيما بين القرنين الحادي عشر، والثاني عشر الهجري من خلال مصنفاته المنظومة والنثرية كشرح ديوان **ابن الفارض** المسمى "**كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض**"، لكنه لم يتجاوز في مذهبه حدود الدائرة التي رسمها **ابن عربي**[3].

وفي مصر نجد دعوة **أحمد الدردير** (ت1201هـ- 1786م) في أواخر القرن الثامن عشر، الذي كان في شخصيته ومواقفه أثر بالغ في زيادة الاحترام الذي حضي به الصوفية، وفي الامتزاج الذي انعقد بين أكثر علماء الأزهر والصوفية في هذه الفترة، كما برز في إفريقيا دور **الأمير عبد القادر**

---

[1] أبي الحسن الندوي، رجال الفكر و الدعوة في الإسلام، تعريب سلمان الحسيني الندوي، ط1، دار القلم، دمشق، ج1423،3ه/ 2002م ، ص125-134.

[2] الشافعي والعجمي، مرجع سابق، ص80-82.

[3] حلمي، مرجع سابق، ص195.

الجزائري (ت1300هـ-1882م) في تأييده للتصوف، ونشره للمؤلفات الصوفية، وعنايته بتراث ابن عربي ؛ حيث كان أول ناشر للفتوحات .

– و من الطرق الصوفية التي برزت في هذه المرحلة: الطريقة النقشبندية نسبة إلى **النقشبندي** (ت791هـ- 1389م)، و العلوية نسبة **لأحمد العلوي** (ت 1351هـ- 1932 م) ، والطريقة التيجانية التي أسسها **أحمد بن محمد التيجاني** (ت1230هـ- 1815م)، والطريقة السنوسية نسبة إلى **السنوسي** (ت1859هـ-2425م) التي استطاعت أن تغير وجه الحياة في ليبيا و ما حولها، و الطريقة المهدية التي ارتبطت بمقدرات السودان في تاريخه الحديث والمعاصر [1].

المرحلة الخامسة: (البعث والنهوض)

يمثل هذه المرحلة مجموعة من العلماء الذين رأوا في التصوف الإسلامي الملاذ الحقيقي العاصم لأخلاق المسلم وسلوكه في ظل الانفلات القيمي، وهدم البناء الأخلاقي الذي عرفته الحضارة الغربية، والذي كانت انعكاساته على الإنسان العربي المسلم، وتجلى هذا في جهود كل من **محمد إقبال**، و **بديع الزمان سعيد النورسي**، و **رينيه جينو"عبد الواحد يحي"**، و **طه عبد الرحمن** وغيرهم، الذين حاولوا صياغة التصوف الإسلامي في فلسفة خاصة تراعي أحكام الدين، وتحفظ الجانب الأخلاقي للإنسان، في محاولة تدعيم المشروع الإسلامي النهضوي بمدد روحي، يقوي أسس بنائه المعرفي أمام التحديات المعاصرة .

أولا: محمد إقبال (ت1294هـ-1357هـ -1877م -1938م):

يصنف **إقبال** التصوف إلى نوعين: تصوف سلبي هو التصوف "**الأعجمي**" الذي كان منتشرا في عصره، و هذا النوع من التصوف يصور العالم على أنه شر، و يرسي روح التخاذل والتواكل بين المسلمين، فكان سببا في تخلفهم، وضعفهم، وأوقف نمو قواهم الروحية ؛ لأن التكاسل من شأنه إضعاف الروح في حين يعمل النشاط على تجديد قوى الروح [2].

---

[1] الشافعي و العجمي، مرجع سابق، ص 84-86.

[2] مخلوف حمودي، في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال، عدد خاص بالملتقى الدولي الحادي عشر للتصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، منشورات جامعة أدرار، الجزائر، العدد الأول، 2008-2009م، ج1، ص202.

يقول **إقبال**: (ولكن الممثلين لفكرة التصوف في العصر الأخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث، والتجربة العصرية، وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح عامة) [1].

وأما التصوف الإيجابي: فهو الذي يلتزم بمبادئ الكتاب والسنة، ويعمل في إطارهما وهو ما آمن به إقبال وأولاه عناية كبيرة، و رأى فيه علاجا للإنسانية مما أصابها من أمراض بسبب النزعة المادية والعقلية، فحاول إقبال أن يخفف من هذه النزعة التي طغت على الإنسان المعاصر، وأن يعيد إلى النفوس النزعة الروحية التي تحفظ البشرية وجودها، وتحقق لها السعادة والراحة النفسية، ويرد للإنسان إنسانيته التي أهدرت وكرامته التي سلبت، فالعصر الحالي في نظره في حاجة إلى هذا التصوف الإيجابي، الذي يلتزم بحدود الشرع ويتحرك في إطاره، وهو الكفيل بإعادة الوضع الأخلاقي البناء، ويفعل مصادر القوى الخيرية على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة .

كما شق **إقبال** طريق المعرفة الصوفية حيث يذهب إلى أن المعرفة لا تتأتى للإنسان بطريق واحد، و إنما يكون له ذلك عن طريق الرياضة الصوفية الباطنية، و الطبيعية و ما فيها من كائنات، و التاريخ وما يحتوي عليه من قصص هي محل للعبرة [2]، يقول **إقبال**: (على أنه ينبغي ألا يغيب من أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، و فتحت مسالك للفكر جديدة أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتها في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها، وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص) [3].

ثانيا: طه عبد الرحمن (ولد 1363هـ-1943م):

---

[1] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر عباس محمود، ط2، دار الهداية، باكستان، 1421ه/2000م، ص3.

[2] حمودي، مرجع سابق، ج1، ص 203- 205.

[3] المرجع نفسه، ص4، 5.

يؤكد **طه عبد الرحمن** على أهمية التجربة الصوفية في الوقت الحالي، وأنها لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل قد تكون سببا من أسباب إثرائها و التغلغل فيها [1]، مشيرا بالخصوص إلى تجربته الصوفية الفريدة و المختلفة عن تجربة الغزالي، الذي دخل التصوف شاكا وفارا، أما هو فدخله عن طواعية واختيار .

كما يعيب **طه عبد الرحمن** على المنشغلين بدراسة التراث إهمالهم الجانب الأخلاقي، وانشغالهم بقراءة للتراث تقتصر على التسييس والتجريد، فالأخلاق في نظره ليست كما يعتقد الكثير من الإسلاميين أوصافا معنوية تكميلية، و ترقية تختص بالفرد وحده مع تخييره في فعلها و تركها، بل الأخلاق هي عين الإنسانية في الإنسان، فالعقل خلق ما قام على الحق، والعلم خلق ما طلب النفع، والعمل خلق ما سعى إلى الصلاح، والحياة خلق ما أفادت حفظ النفس .

ومن جهة أخرى يرى **طه عبد الرحمن** أن هناك صلة وثيقة بين الدين والتصوف، بالرغم أن الكثير من الإسلاميين يبغضون التصوف وأهله، خاصة الطائفة السلفية ذات التوجه الوهابي، لكن حقيقة الأمر أنه لا يرى في التدين إلا تصوفا، فالتدين تخلق، والتصوف إنما هو اسم اختص بالدلالة على طلب كمال التخلق، الذي هو أصل لكل الأفعال الإنسانية حتى العضوية منها والمادية، فما بالك بالأفعال المعنوية.

وانطلاقا من هذا يقف **طه عبد الرحمن** موقفا مغايرا لما طرح في تاريخ الفكر الفلسفي حول ما ادعاه المتقدمون في سؤال: ما الوجود ؟ أو المتأخرون في سؤال: من أنا ؟

مشيرا إلى أن من المفترض أن يكون السؤال الفلسفي الكبير: كيف أكون على خلق ؟ أو: كيف أكون إنسانا ؟

ويعتبر **طه عبد الرحمن** أن اليقظة "الصحوة" الإسلامية المعاصرة في حاجة اليوم إلى تأسيس يقوم على دعامتين كبيرتين:

تمثل **الأولى**: القوى الروحية لتجديد الإنسان المسلم تجديدا و إحياء.

---

[1] محمد همام، حوارات من أجل المستقبل للدكتور طه عبد الرحمن، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1421ه/2000م، العدد 23، ص 160-163.

و الثانية: كمال القوة العقلية، لإثبات اليقظة، لأنها عاقلة قوة وعقلا، وأن سبب فشل اليقظة الإسلامية يكمن في عدم تحصيل هاتين الدعامتين، فكان النتيجة الفشل في صياغة البدائل الإسلامية الحقيقية، ولم تستطع التحرك في المجالات غير السياسية كالعلم، والفكر، والأخلاق، والاجتماع، والفلسفة، والفن، ولا عجب في هذا مادامت قد غرقت متعجلة في إثبات وجودها على إثبات عقلها، و الحاجة اليوم ملحة إلى يقظة ثانية، تنتزع هذه اليقظة الأولى من العمل السياسي الفرعي، وتردها إلى العمل الروحي والعقلي الأصليين [1].

ثالثا رينيه جينو (عبد الواحد يحي 1303هـ-1370هـ-1885م - 1951م):

كانت نشأة "**جينو**" كاثوليكية، ودخل الإسلام من باب التصوف ، وتسمى بالشيخ "**عبد الواحد يحي**"، فكان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثير من ذوي البصائر الطاهرة فاحتذوا به، واعتنقوا الإسلام، و كونوا جماعات مؤمنة مختلفة تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا وسويسرا .

أدرك **عبد الواحد يحي** خطر الموجة المادية، وغياب العنصر الأخلاقي الذي عرفته الحضارة الغربية، وانعكاس هذا في نظرتها للإنسان الشرقي، و ألف في ذلك كتابه "**أزمة العالم الحديث**"، الذي بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل، وكتاب "**الشرق والغرب**" الذي يعتبر استرجاع لمكانة كل شرقي يفتخر بشرقيته، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبينا أصالته في الحضارة وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وعدوانه الذي لا يقف عند حد، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، مظهرا في كل صفحة من صفحاته قبلة الشرقيين، وفهمهم للأمور فهما يتفق مع الفضيلة، ومع أسس المبادئ الإنسانية، غير أن الكنيسة اتخذت موقفا معاديا من عبد الواحد يحي، وحرمت قراءة كتبه، ورأت فيه خطرا كبيرا، ولكن هذا لم يمنع ممن تأثر به، واستجاب لدعوته، فتكونت جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا و فرنسا، اتخذوا الإسلام دينا، والطهارة والإخلاص في طاعة الله شعارا وتدينا .

---

[1] المرجع نفسه، العدد23، ص 160-163.

أشاد **عبد الواحد يحي** بمكانة ودور التصوف في العصر الحديث، مقارنا في ذلك بين التصوف الإسلامي و بين ما يسمى بالتصوف المسيحي أو"**mysticism**"، وانتهى بأن هذا الأخير لا يمكنه أن يبلغ من قريب ولا من بعيد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو و عمق[1]، وأن التصوف في جوهره معرفة في محيط ما وراء الطبيعة فهو بهذا معرفة عليا ولا يمنع اتصال بعض العلوم به اتصالا وثيقا كعلم الفلك القديم، بل قد تكون تطبيقا لبعض جوانبه، وهذا مما يميزه أيضا عن التصوف المسيحي[2].

رابعا: بديع الزمان سعيد النورسي (1294هـ-1379هـ-1877م - 1959م):

يرى **النورسي** أن التصوف الذي يناسب العصر الذي نعيشه، يجب أن يكون تصوف عاملا متحركا يعتمد العلم والجهاد، حاملا لدعوة الإسلام للعالم، وبهذا الاعتبار لا يمكن اختزال المنهج الصوفي في الذوق، والرياضة الروحية، وإنما ينبغي تدعيم هذا بالمنهج العلمي والعقلي، بما يوائم تحدي الفلسفة المادية المعادية للدين، وأن أقطاب التصوف **كعبد القادر الجيلاني** و **الشاه النقشبندي** وغيرهم لو عاصروا هذه التحديات لبذلوا ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية والعقائد الإسلامية ؛ لأنهما منشأ السعادة الأبدية، وأن أي تقصير فيهما يعني الشقاء الأبدي[3].

ويؤكد **النورسي** على أولوية إرساء الحقائق الإسلامية تزامنا عما يشهده الإيمان من هجوم جماعي منظم يهدد أسسه، ويهدم أركانه، وأن أغلب الكتب والرسائل التي يعكف عليها متصوفة عصره غير كافية لمواجهة هذا التيار الرهيب ومقاومته[4].

يقول **النورسي**: (لا يمكن دخول الجنة دون إيمان، بينما يدخلها الكثيرون دون تصوف، فالإنسان لا يمكن أن يعيش دون خبز، بينما يمكنه العيش دون فاكهة، فالتصوف فاكهة، والحقائق الإسلامية خبز)[1].

---

[1] محمود، قضية التصوف؛ المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 105-108.

[2] محمود، قضية التصوف؛ المدرسة الشاذلية ، ط3، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص358.

[3] بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، تر إحسان قاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 2001م، ص27.

[4] النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور، تر إحسان القاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 1999م، ص105.

وشهدت حياة **النورسي** انقلابا فكريا فصل بين سعيد القديم كما عبر عن نفسه ؛ الذي كرس اهتمامه بالعلوم المتنوعة، وسعيد الجديد الذي كان ردة فعل واستجابة لتلك المؤامرة الخبيثة التي حيكت حول الإسلام والقرآن تحديدا، والتي جاء ذكرها على لسان وزير المستعمرات البريطاني في قوله:"مادام هذا القرآن بيد المسلمين فلن نحكمهم حكما حقيقيا، فلنسعى إلى نزعه منهم"، فاتخذ **النورسي** من العلوم التي استفاد منها مدارجا للوصول، وإدراك معاني القرآن الكريم، وإثبات حقائقه[2]، سالكا نهج **أبي حامد الغزالي** و **جلال الدين الرومي** (672هـ- 1273م)، مازجا في أفكاره بين العقل والقلب [3]، ولم يعرف بعد ذلك سوى القرآن هدفا لعلمه، وغاية لحياته قائلا: (لأبرهنن للعالم أن القرآن شمس معنوية لا يخبو سناها، ولا يمكن إخفاء نورها) [4].

المبحث الثالث: موقف المسلمين من التصوف

لا يكاد يخلو علم من علوم المسلمين دون أن يقع خلاف حوله، وحول الاشتغال بدراسته، وجدوى ذلك الاشتغال، وأشد ما كان هذا الخلاف وأخطر كان حول التصوف الإسلامي، إذ ما انتقل التصوف من سلوك فردي إلى علم له أسسه وقواعده، حتى ثارت حوله آراء من قبل المدارس الفكرية التي عرفتها الساحة الإسلامية، وإن كان الصوفية وغيرهم اتفقوا في تأييدهم للتصوف، فإن المعارضين له تباينت آراؤهم واختلفت نظرتهم ودوافع رفضهم للتصوف، وهذا ما سنبينه في هذا المبحث .

المطلب الأول: الموقف المؤيد

يمثل هذا الموقف الصوفية أنفسهم، وذلك أنهم ما سلكوا طريقه و انخرطوا فيه إلا بعد اقتناع، وما نصبوا أنفسهم لتأييده والدفاع عنه إلا بعد تأكد ويقين بأنه أفضل الطرق الموصلة إلى الله.

---

[1] المرجع نفسه، ص 27.

[2] النورسي، السيرة الذاتية، تر إحسان قاسم الصالحي، د. معلومات النشر، ص66.

[3] المرجع نفسه، ص168.

[4] المرجع نفسه، ص 66.

ولقد أشار **أبو حامد الغزالي** إلى هذا الجانب في كتابه "**المنقذ من الضلال**" إثر عرضه لمسيرته العلمية، والتي توجت بمرحلة أخيرة وهي التصوف كان منطلقه فيها تحصيل علوم الصوفية من الكتب التي ألفوها "**كقوت القلوب" لأبي طالب المكي**، و كتب **الحارث المحاسبي**، ومتفرقات عن **الجنيد البغدادي**، فلاحظ **الغزالي** أن هذا التحصيل غير كاف لنيل مراتب القوم، وإدراك أخص خواصهم وهو ما لم يكن تحصيله بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات [1].

يقول **أبو حامد الغزالي**: (فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك..) [2].

و يقول أيضا: (إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق..) [3].

ويصف **الحارث المحاسبي** السلوك الصوفي وحال الصوفية بعد أن أشار إلى جهاده الطويل في سبيل الطاعة، والذي انتهى بطَرقه باب التصوف فيقول: (فأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة، والمتأسون بالمرسلين، والمصابيح لمن استضاء بهم، والهادون لمن استرشد بهم، فأصبحت راغبا في مذهبهم مقتبسا من فوائدهم، قابلا لآدابهم، محبا لطاعتهم، ففتح الله لي علما، به انفتح لي برهانه، وأنار لي فضله) [4].

وبلغ الدفاع عن التصوف، وإدراك أهميته إلى من هم خارج دائرة التصوف، و يظهر هذا عند **فخر الدين الرازي** (ت606هـ-1209م) من المتكلمين، الذي عاب على العلماء إهمالهم التصوف، وخطّأهم في موقفهم هذا، موضحا أن غاية ما يدعو إليه التصوف هو معرفة الله تعالى عن طريق التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن، وبعد أن صنف **الرازي** الصوفية إلى ستة

---

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، تح جميل صليبا وكامل عياد، دط، دار الأندلس، بيروت، لبنان، دت، ص132.

[2] المرجع نفسه، ص 133.

[3] المرجع نفسه، 139.

[4] سيد عز الدين ماضي أبو العزم، إسلام الصوفية هو الحل لا إسلام الخوارج، ط1، دار الكتاب الصوفي، 1414ه/1393م، ص17.

أصناف: أصحاب العادات، وأصحاب العبادات، وأصحاب الحقيقة، و النورية، و الحلولية، و المباحية، أشار إلى أن أصحاب الحقيقة هم من يمثلون أعلى مراتب التصوف، فهم يعتنون في سلوكهم بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، و يجتهدون في أن لا يخلوا سرهم وبالهم عن ذكر الله تعالى، وهؤلاء خير فرق الآدميين [1].

ويشير **ابن خلدون** إلى (أن ما اختص به الصوفية من العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه وقد كان هذا عاما في الصحابة والسلف، أما تخصيصهم بلقب الصوفية فقد ظهر في القرن الثاني و ما بعده) [2].

ويذكر **الشاطبي** (ت790هـ-1388م) من الفقهاء أن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة، و قائمون على إتباع السنة من غير إخلال بآدابها، وهم أبعد الناس عن البدع وأهلها، وأكثر من ذكر منهم ينسب إلى العلم والفقه والحديث، وهم أهل الحقائق و المواجد و الأذواق و الأحوال والأسرار التوحيدية [3].

كما عاب **الشاطبي** على البعض من الصوفية الذين جعلوا من أحوالهم الخاصة كالهاتف والمكاشفة أحكاما شرعية، وعدم أخذهم بالرخص في الأحكام، وأنهم استحسنوا أشياء لم يأت بها الكتاب والسنة، ولا يوجد لها أصل فيهما [4].

المطلب الثاني: الموقف المعارض

بالرغم من أن التصوف عرف انتشارا واسعا وتغلغلا داخل المجتمع الإسلامي، ولعب دورا هاما في تقويم سلوك الأفراد، وتقوية رباط الطاعة بالله عز وجل، إلا أنه عرف نتيجة احتكاكه بالمدارس الأخرى نقدا وهجوما، وأصبح له أعداء وخصوم إلى جانب محبين ومؤيدين، وكان أول من بادر إلى هذا النقد شيوخ التصوف أنفسهم، فتوجهوا إلى ذم بعض المنتسبين إلى التصوف فيما شذوا فيه عن جادة الطريق، وتصويب أخطائهم التي انحرفت عن مقاصد التصوف، وكان نقدا يتسم بالهدوء والواقعية، ويستهدف

---

[1] فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، د ط، مكتبة النهضة المصرية، 1356ه / 1937م، ص 72،73.

[2] ابن خلدون، مرجع سابق، ص432.

[3] أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دط، مكتبة التوحيد، د ت، مج1، ص 165،166.

[4] المرجع نفسه، مج1، ص354.

تنقية التصوف من الأغلاط والانحرافات التي لحقته، غير أن النقد الذي وجه إلى التصوف من خارج دائرته ورجاله، كان قائما في كثير من الأحيان على خصومة، وعداوة، مجانبا في كثير من الأحيان العدل و الإنصاف .

الفرع الأول: المدرسة الفقهية

عرف الخلاف بين الفقهاء و الصوفية تشعبا، وتناول قضايا عديدة بداية من تضارب الرأي حول أعمال ظاهرة، إلى اختلاف حول طرق منهجية وقضايا معرفية، ويمكن تحديد مجال هذا الاختلاف من خلال المستويات التالية:

- خلاف على المستوى التشريعي.
- خلاف على المستوى الدلالي.
- خلاف على المستوى المعرفي [1].

أولا– الخلاف على المستوى التشريعي:

من بين القضايا التي تمركز حولها الخلاف في هذا المستوى قول الصوفية بمبدأ التجرد الاجتماعي ابتداء في سير السلوك الصوفي "**الخلوة**"، وما يترتب عن هذا من العزلة عن الناس، والمجتمع لفترة مرحلية تشبه حالة النقاهة، والاستشفاء وسرعان ما يعود المرء بعدها إلى ملابسة الأحوال الاجتماعية، واعتبر الفقهاء هذا السلوك زيادة في الدين .

ورأى الصوفية أن الزواج مظنة لكثير من الانشغالات و التعلقات القلبية، فكان على السالك العزوف عنه في مراحله الأولى من الطريق الصوفي، في حين رأى الفقهاء في هذا ابتداع، وهدم لقاعدة الاستخلاف، كما أنكر الفقهاء على الصوفية مجالس السماع، والإنشاد في سبيل ترقيق القلوب لا على وجه التعبد، واعتبروها من قبيل الغناء المحرم.

ثانيا– الخلاف على المستوى الدلالي

---

[1] عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر: دراسة في الفكر الإسلامي المقارن، ط1، 1424ه / 2000م، الدار البيضاء، المغرب، ص107-109.

ينبني هذا الخلاف حول مراتب الدين التي جاء ذكرها في حديث جبريل عليه السلام، حيث رأى الصوفية أن الإسلام درجات تبدأ من الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان، ويسعى الصوفية لتحقيق عبادة تتضمن المراقبة الدائمة لله والحضور معه، والتفكر فيه بتواصل تحقيقا لمعنى "إن لم تكن تراه فإنه يراك"، بينما يقتصر هذا المعنى في العرف الفقهي على الإيمان والتصديق دون السعي إلى تحقيق ذلك عمليا، والأمر نفسه ينطبق على قضيتا "**الولاية**"، و "**العلم اللدني**" اللتان يبقى معناهما عند الفقهاء حبيس النظر و الإيمان، دون السعي إلى التطبيق و الممارسة [1].

ثالثا– الخلاف على المستوى المعرفي:

يتجلى هذا الخلاف في سلوك الصوفية منهجا معرفيا يعتمد على التأويل والذوق، بعيدا عن الفهم العقلي الظاهر للنصوص الذي عرف عند الفقهاء، كما رفض الصوفية القياس، ورأوا في سلوكهم أنه حالة وجدانية خاصة، لا تعرف الثبات الذي يعتري الفكر الفقهي الخاص بالأحكام والتي تلازم الإنسان من البلوغ إلى الوفاة من غير تغير، وإذا تغيرت فهي تنتقل من مبدأ العزيمة إلى الرخصة [2].

الفرع الثاني: المدرسة السلفية

اعتبرت الحركة السلفية في العصر الحديث أن منهجها الإصلاحي الذي يدعو إلى الرجوع النصوص الشرعية الأصلية القرآن والسنة، حلا للخروج من التدهور الذي ضرب أطنابه في جميع ميادين الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، إضافة إلى التسلط الاستعماري الذي عرفه العالم الإسلامي في هذه الفترة، وتنفيذا لمشروعها هذا اتجهت لمحاربة التصوف و الطرق الصوفية، واختلفت مظاهر هذه المحاربة إلى ثلاث أنماط: " **التبديع** "، "**التجميد** "، "**موالاة الاستعمار**".

---

[1] المرجع نفسه، ص107-109.

[2] المرجع نفسه، ص 113.

أولا: التبديع مع السلفية الوهابية

تأسست هذه الحركة في القرن الثامن عشر بالحجاز على يد **محمد بن عبد الوهاب** (ت1206هـ- 1791م)، واعتبرت رجال التصوف ممن ابتدعوا وخالفوا نهج السلف الصالح، فتجندت لمحاربتهم بكل ما أوتيت من وسائل القوة والعلم، فمنعت مجالسهم، و مواسمهم، و هدمت زواياهم وأضرحتهم .

ثانيا: تجميد الأمة مع السلفية النهضوية

نشأت هذه الحركة في نهاية القرن التاسع عشر على يد نخبة من رجال الفكر الإصلاحي في مصر **كمحمد عبده** (ت1323هـ-1905م)، و **رشيد رضا** (ت1354هـ-1935م) و غيرهما، و حملت الطرق الصوفية مسؤولية كبرى فيما آلت إليه الأمة الإسلامية من التخلف والجمود فقادت ضدها حملة شديدة بالقلم وأساليب العنف .

ثالثا: موالاة الاستعمار مع السلفية الوطنية

ظهرت هذه الحركة على يد جماعة من الوطنيين، وتمثل مرتبة قصوى في تصعيد المواجهة ضد التصوف الطرقي، فقد ورثت عن الوهابيين تبديع الطرق الصوفية، وعن النهضويين تحميلها تبعة التخلف، و زادت على هاتين الحركتين السالفتين بأنها نسبت إلى الطرق الصوفية التعامل مع الاستعمار، ومعاكسة القوى التحررية في البوادي والمدن [1].

الفرع الثالث: المدرسة الفلسفية و الكلامية

تشترك نظرة المتكلمين و فلاسفة الإسلام في اعتبار البرهان والنظر العقليين أسلم وأقوم طرق المعرفة عكس طريق الذوق الذي تنشده المعرفة الصوفية، والذي يعتبر صعب الوصول، وشبه متعذر، كما أنه خاضع لحالة الصوفي التي تشهد تغيرا وتبدلا باستمرار، وسرعان ما يراود الصوفي وساوس وخواطر، و قد يحدث له شذوذ واضطراب مما يجعل نتائج هذه التجربة الروحية نتاجا مرضيا أكثر منه معرفيا [2].

---

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997م، ص91، 92.

[2] الغرميني، مرجع سابق، ص 61،60.

ويعتبر **ابن رشد** (ت595هـ-1198م) أن طريقة الصوفية في النظر لا تعتمد مقدمات و أقيسة، و إنما هي إلقاء مباشر في النفس الإنسانية بعد تجردها من العوارض الشهوانية، وحتى إن أمكن التسليم بهذا النوع من المعرفة فلا يمكن اعتباره عاما لجميع الناس، وإلا بطل في حقهم طريق النظر والاعتبار الذي هو مقصد الشرع، والذي اعتبر الزهد وإماتة الشهوات عوامل خادمة لهذه الحكمة النظرية، وليس أنها كافية للمعرفة وطريقا إليها [1].

يقول **ابن رشد:** (و الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجموع من العلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس العقلي، و بين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع و حث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس و هو المسمى برهانا) [2].

وفي هذا الإطار تندرج نظرة الجابري وموقفه من العرفان الصوفي، وإن كان أكثر حدة من موقف ابن رشد ؛ حيث يذهب إلى إقصاء المعرفة الصوفية كليا، ويعتبرها ذات أصول أجنبية خارجة عن نظم المعرفة التي أفرزتها الثقافة العربية والإسلامية .

خلاصة:

من خلال تناول مواقف مدارس الفكر الإسلامي من التصوف نحاول أن نستخلص مجموعة من الملاحظات:

– ارتبطت مواقف هذه المدارس اتجاه التصوف بعوامل عديدة كالسياسي والمذهبي والشخصي، وسبقت أحيانا هذه العوامل الجانب العلمي، مما ساهم في تضخيم حجم الخلاف، وغياب النظرة المعتدلة، وانتقال الموقف من خلاف في الرأي والمنهج إلى الاتهام والتآمر، ومن إنكار أخطاء الصوفية إلى إنكار التصوف .

– ما أنكره الفقهاء على الصوفية كـ"**الخلوة**"، و "**العزوف عن الزواج**"، هي مرحلية وابتدائية، وليست عامة في جميع مراحل السلوك الصوفي .

---

[1] أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1998، ص117.

[2] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح محمد عمارة، ط 2، دار المعارف، د.ت، ص23.

– إن حملة الإنكار التي شنها البعض من الفقهاء على الصوفية تستدعي ملاحظتين:

الأولى: أنها قديمة حديثة، فهي تكاد تثار في كل الحقب التاريخية إلى يومنا هذا، دون أن يزعزع هذا أحد الفريقين عن موقفه .

الثانية: أنها لم تزد المنتسبين إلى التصوف إلا تمسكا وتشبثا بما يرونه يمثل الصواب و فيما ينتهجونه من سلوك ؛ لأن النقص في التدين الملاحظ لدى الفقهاء لا يساهم إلا في تقوية يقين المتصوفة بأنهم على حق [1].

وأعتقد أن الموقف من هذه القضية يتحدد بالفصل بين قضية التصوف كعلم له أصوله، وفلسفته التي يقوم عليها، والممارسة الصوفية والوسائل المتبعة في ذلك، وهو ما يجب أن يراعى فيها الجانب الفقهي، ويوزن بميزان الحكم الشرعي، فما كان له أصل في الشرع يُقبل، وما كان خارجه يترك، وما اعتبر من المختلف فيه يبقى مختلفا فيه، و لقد نبه الصوفية أنفسهم على ضرورة التفقه في الدين، وعدم إهمال الجانب الظاهر منه، وتناولوا هذا في كتبهم، **كالقشيري، و الطوسي، و الجنيد**، وغيرهم .

– غلب على الموقف السلفي التعميم و التحامل أكثر من الجانب العلمي، و يبين **طه عبد الرحمن** أن الخلاف بين السلفية والتصوف يكمن في مجموعة من الحقائق:

أولا: حقائق نظرية.

وتتمثل في اتخاذ التوجه السلفي قضايا "**التبديع**"، و" **تجميد الأمة** "، و "**موالاة الاستعمار**" كمسلمات تناولتها الكتابات المعاصرة، في حين أن بناء قوانين الفكر و الحركة لابد أن يبنى على قوانين عامة، و هي:

أ– قانون التحول:

فأي عقيدة أو مذهب تطرأ عليه تغيرات إيجابية و سلبية بحكم التطور الزمني، و الاختلاف البيئي، والتكوين الشخصي بما فيها الحركة السلفية.

ب– الدور:

ما من عقيدة أو مذهب إلا و يمر بمرحلتين: الاجتهاد والتجديد، أو الجمود والتقليد كأن يتحول التوكل إلى تواكل، والزهد إلى تكاسل، وغيرها [1].

---

[1] الغرميني، مرجع سابق، ص 117.

ج– قانون التغلب:

الذي يفسر دعوة موالاة الاستعمار، فما من عقيدة أو مذهب إلا و يحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على الخصم، بأن ينسب إليه أشنع نقص يمكن أن يوجه إليه في ظروف المواجهة، وحال الحركة السلفية لا يخرج عن هذا القانون في خدمة مصالح القوى الرجعية، كما نسبت هي للطرقية خدمة المصالح الاستعمارية .

وهذا الاتجاه السلفي (**الوهابي – النهضوي – الوطني**) في رمي الصوفية بالبدعة ودون تمييز انساقوا إلى إطلاق أحكامهم من غير تقييد، ولا تخصيص، فضربوا بالإدانة الشاملة لرجال التصوف مخالفين بذلك السنة التي جرى عليها كبار أئمتهم و سلفهم من أمثال **ابن تيمية** (ت738هـ-1337م)، و **الشاطبي**، و **ابن القيم**.

ثانيا: حقائق منهجية.

تتمثل في مجابهة الموضوعية و النزاهة، و هو استحضار الخصام القديم، مما دفع بهم إلى ضرورة استحضار نموذج ليحملوه انتكاس المجتمع و تدهوره.

ثالثا: حقائق تاريخية.

تتمثل في المواجهة بين بنيتين تنظيميتين: تسعى الأولى إلى الحفاظ على وجودها العتيق المهدد، و الأخرى محدثة تسعى لفرض وجودها الناشئ الطموح [2].

– الاختلاف بين المتكلمين و الفلاسفة و بين الصوفية كان حول طريق المعرفة وأداتها، وقيمة هذه الأداة و مدى قدرتها في الوصول إلى الحقيقة، فما رآه الفلاسفة أنه يثبت بطريق عقلي، نجده عند الصوفية يأخذ منحى روحيا، و لا يوجد تعارض بين الطريقين، بل إن كليهما مفضي للآخر و موصل له [3].

---

[1] عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص93،94.

[2] عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص93،94.

[3] عبد الفتاح محمد عبد الكريم، نظرات في التصوف الإسلامي، د.معلومات النشر، ص 61.

و قد بين **طاش كبرى زاده**(ت968هـ-1560م) أن هناك طريقين للمعرفة: (طريق الاستدلال و هو درجة العلماء، و الثاني طريق التصفية و هو درجة الصديقين، و أن كلا الطريقين منتهي إلى الآخر، فيكون صاحبه جامعا بين الاستدلال و المشاهدة، أو العلم و العرفان).

كما ينقض **طاش كبرى زادة** كلام **ابن رشد** في أن طريق الذوق صعب الوصول، و القول بأن التصوف يعبر عن حالة نفسية أقرب للمرض منه للعلم في قوله: (اعتباره هذا الطريق صعب الوصول، و ينتهي صاحبه إلى اضطراب أشبه بالحالة المرضية متعلق بنفسية السالك ابتداء، ولا يقدح في صحة الطريق و يقين العلم، و قد وضع الصوفية شروط و آداب للطريق الصوفي حتى يؤمّن السالك في سيره من الضلال و الانحراف)[1].

– من خلال هذه المواقف نلاحظ أن كل توجه علمي ينتسب إلى الإسلام حاول أن يربط بين انشغاله العلمي و بين الدين، فظهر هذا في أهل الفقه، و في الصوفية، و أهل الكلام، و الفلاسفة، وتبقى محاولة كل واحد من هذه الاتجاهات منحصرة في الزاوية التي ينظر منها، فغلبت الحرفية و الاستناد على الرواية والنص على منازع الفقهاء، وغلب البحث عن العلة والاستدلال عند المتكلمين و الفلاسفة، و كانت السمة المميزة لمنازع الصوفية هي العمل و التخلق و مراقبة القلوب و الخواطر، فشكلت هذه النوازع بواعث ومنطلقات مغايرة لكل توجه؛ حيث ربط الفقهاء و المحدثون النص بالدين، و ربط المتكلمين و الفلاسفة العقل بالدين، و ربط الصوفية الدين بالقلب والجانب الروحي في الإنسان [2].

---

[1] طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405ه/1985م، مج1، ص 68،67.

[2] الغرميني، مرجع سابق، ص 92،91.

الفصل الأول: " الجابري و منهجه في قراءة التصوف الإسلامي"

المبحث الأول: التعريف بالمفكر محمد عابد الجابري

تناول **الجابري** الترجمة لحياته في كتاب خاص سماه "**حفريات في الذاكرة من بعيد**"، و يبرر **الجابري** السر في ورود الكتاب بهذا العنوان في كون ما أورده **الجابري** يحوي وقائع شخصية، وأحداثا اجتماعية بقيت تحتفظ بها ذاكرته أشبه ما يكون بالقطع الأثرية التي تمكنت من مقاومة عوامل التحلل و الاندثار وسط ما تراكم عليها وحولها من مواد لا أثرية ولا تاريخية، فغدت تفرض نفسها على الباحث **الأركيولوجي** [1].

أما لفظ "من بعيد" فهو يشير لكل ماله علاقة بما هو ضارب في القدم؛ حيث كان لدى الكاتب إحساس بأنه كان ينتمي لجيل يمثل درجة الصفر على مستوى الحداثة، وفي هذا الصدد يقول **الجابري**: (عندما كنت أكتب حفريات في الذاكرة، كانت تنتابني مثل هذه الحالة أعني الشعور بالقدم..) [2].

---

[1] محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ،1997م، ص1.

[2] المصدر نفسه، ص 278.

المطلب الأول: السيرة الذاتية

ولد **محمد عابد الجابري** في 1 شوال 1354هـ، الموافق ل 27 ديسمبر 1936م بقرية "**فجيج** " **بمدينة "وجدة"** على الحدود الجزائرية المغربية من عائلة أمازيغية، يمثل أهل والده آل جابر، عرفوا بالكبرياء والأنفة، وأهله من جهة أمه هم أسرة " **الحاج محمد أولحاج**" عرفوا بالتواضع، وكانوا أهل علم ينحدر منهم **سيدي عبد الجبار الفجيجي**.

حفظ ثلث القرآن في المسيد "المسجد"، وهو في التاسعة من عمره، وتعلم اللغة العربية إلى جانب الفرنسية في المرحلة الابتدائية، و كانت الأمازيغية لغته الأم [1].

كانت حياة **الجابري** في طفولته و صباه جافة علميا و فكريا، إذ إن الكتب التي قرأها واطلع عليها في هذه المرحلة تعد على الأصابع، و هذا بسبب حالة قريته وظروفها التي كانت تعاني تخلفا؛ حيث كان أول عهدها بالمدرسة الوطنية عام 1947م، والتي كان **الجابري** أول تلامذتها [2].

كما تزخر حياة **الجابري** في مرحلة الصبا بأحاديث السحر و الشياطين والجن، والتي بدأ بسردها في الصفحات الأولى من "الحفريات"، فلقد كان مجتمع قريته يموج بهذه الأفكار [3].

و من بين الشخصيات التي ارتسمت في وجدان **الجابري** في طفولته و حظيت باحترامه، كانت شخصية شيخ المسجد في قريته "**الحاج محمد فرج**"، الذي كان هذا الأخير ينتمي إلى تيار"السلفية النهضوية"، وكان قد جمع في اهتمامه الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، وكانت ثقافته تقتصر على حفظ القرآن، وبعض متون الفقه والنحو [4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 120،121.

[2] المصدر نفسه، ص 140،139.

[3] المصدر نفسه، ص17-19.

[4] المصدر نفسه، ص 76.

ثم انتقل **الجابري** إلى مدينة "**وجدة** "، و هي المركز الذي تتبعه قريته لإكمال دراسته الثانوية سنة 1949م، ثم مارس مهنة التدريس بعدها كمعلم من عام1953-1957م، ليسافر بعدها إلى سوريا 1957 -1958م، تعرف إثرها على فكرة القومية العربية عن كثب بحكم الدراسة، وعمله كمراسل لجريدة "**القلم المغربية**"، و لم يكن قبل هذا الوقت على اتصال أو معرفة بهذه الفكرة التي آمن بها، وأصبح من أشد المدافعين عنها [1].

عاصر **الجابري** في تلك الفترة مرحلة ازدهار الفكرة العربية، و جملة الأحداث التي أعقبتها إعلان الوحدة العربية بين مصر و سوريا، وقيام الجمهورية العربية المتحدة، ليعود **الجابري** إلى المغرب حيث التحق بكلية الآداب بالرباط سنة **1958**م، و اختار دراسة الفلسفة التي كانت تستهويه كثيرا، فحصل على ديبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام **1967**م، وأصبح أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام 1967م، ثم الدكتوراه في الفلسفة عام **1970** م في رسالة بعنوان " **العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** " [2].

شغل **الجابري** العديد من الوظائف: فكان مدرس ثم ناظر ثانوية 1962م، و مراقب و موجه تربوي لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي 1965-1967م، ثم أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط من 1967- 2002م [3].

حصل على العديد من الجوائز منها:

- جائزة بغداد للثقافة العربية تقدمها اليونيسكو 1988م.
- الجائزة المغاربية للثقافة -تونس مايو 1999م.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، مؤسسة MBI تحت رعاية اليونيسكو في 14-11- 2005 م.
- جائزة الرواد من مؤسسة الفكر العربي، بيروت 07-12- 2005م.

---

(1) المصدر نفسه، ص 121 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 176.

(3) htt :// www.aljabriabed.net

– ميدالية ابن سينا من اليونيسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة بالرباط 10نوفمبر 2006م.

– جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر 2008 م، برلين بألمانيا.

كما اعتذر **الجابري** عن كثير من الجوائز كجائزة الرئيس صدام حسين، وجائزة المغرب عدة مرات، وجائزة الشارقة التي تمنحها اليونيسكو [1].

المطلب الثاني: المسار الفكري

أشار **الجابري** للجانب الثقافي والسياسي من حياته في مؤلف آخر عبارة عن "سلسة مواقف" يرجع تاريخ كتابتها بين (1959–2002م) فهي تغطي أربعا وأربعين سنة من تاريخ تعامل كاتبها مع القلم، ويمكن تصنيف النصوص التي وردت في هذه السلسلة إلى ثلاثة أصناف:

أولها: صنف ينتمي إلى المذكرات السياسية، ويشكل القسم الأول منها.

ثانيها: صنف يعرض مواقف فكرية وثقافية.

ثالثها: صنف يقع على ضفاف " السيرة الذاتية" فهو مكمل لها.

و كثير من هذه النصوص سبق و نشرت في جرائد ومجلات مغربية ك" التحرير، و مجلات أخرى مشرقية [2].

و يمكن تحديد المسار الفكري لمحمد عابد **الجابري** في ثلاث جبهات:

أ– جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية.

ب – جبهة نقد التراث، ونقد آليات عمل العقل.

ج – جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي [1].

---

[1] htt :// www.aljabriabed.net

[2] الجابري، سلسلة مواقف، د ط، الدار البيضاء، المغرب، 2002م، العدد الأول، ص1.

الفرع الأول: جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية

تمثل هذه الجبهة الأدوار التي مارسها **الجابري** في مجال تعليم الفلسفة، و تعميم الوعي منذ منتصف الستينات، فأصدر صحبة زميليه **أحمد السطاني** و **مصطفى العمري** سنة 1966م كتاب" **دروس في الفلسفة**"، الذي شكل تحولا نوعيا في التعليم العصري في المدرسة المغربية، وفي الجامعة درس **الجابري** تاريخ الفلسفة، كما درس الماركسية، والتحليل النفسي وعلم الكلام، وترجم في مجال نظرية المعرفة و الإبستيمولوجيا، و نشر جملة من النصوص المعربة كرواد فلسفة العلوم في الفكر الفرنسي المعاصر، إضافة إلى هذا كان له إشراف و توجيه لكثير من الرسائل والندوات ؛ حيث كان يقدم أبحاث وأطروحات مثيرة للجدل، كما اختار طريق الانخراط في التأليف والإنتاج فأثمرت جهوده مصنفات عديدة في هذا الباب [2].

الفرع الثاني: جبهة نقد التراث ونقد العقل العربي

شكلت عناية **الجابري** بالظاهرة التراثية مدخلا كبيرا في أعماله الفلسفية والفكرية العامة، فكانت عبارة عن جبهة مفتوحة على معارك عديدة بحكم أن الحدوس الأولى لمشروعه الفكري كانت تستوعب انتباهه إلى خطورة هذه الجبهة ؛ لأن الموروث التراثي في الثقافة المغربية والثقافة العربية بشكل عام كان في نظره سجين آليات تكرارية في النظر، مما يستدعي الالتفات إلى جملة الأدوات التي استفاد منها من درس الفلسفة، و التوسل بها في محاولة التحرر من هيمنة هذا التفكير.

---

[1] محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، د ط، دار التوحيدي، الرباط، المغرب، 2012م، ص14.

[2] محمد وقيدي، التراث و المنهج في فكر الجابري: الإشكال و المنهج (ضمن التراث و الحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري)، دط، دار التوحيدي، الرباط، المغرب، 2012م، ص14.

يبدأ مشروع إعادة قراءة التراث في البداية بإنجاز أبحاث تتناول بعض الأعمال الفلسفية بعينها: مقالة عن **الفارابي**، بحث عن **الغزالي**، ثم مقالات عن **ابن رشد**، و **ابن خلدون**، و أثمرت هذه الجهود و البحوث بعدة منهجية و مفاهيم تنتمي إلى درس الفلسفة المعاصرة، و دروس المنهجية في العلوم الإنسانية، ليصبح **الجابري** مالكا لرؤية أولية في النظر بطريقة جديدة للظاهرة التراثية[1]، وضع ملامحها الأولى بنقد القراءات التراثية للتراث، ثم تقديم القراءة البديلة، وهو ما أنتجه خلال عقدين كاملين من الزمن متمثلا في رباعية نقد العقل العربي، قدم فيها **الجابري** معمارا شامخا في ما اصطلح عليه المواءمة بين التراث والحداثة.

و اقترح في مشروعه الفكري تصورا محددا لكيفية تجاوز هذه الإشكالية، حيث تعلن مقدمات هذا المشروع في الموقف من التراث أن وعيا نقديا جديدا بالتراث يعد أولية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه، ولا تكون المعاصرة ممكنة في إطار هذا المشروع إلا بإعادة بناء مقومات الذات بالصورة التي تحول منتجات الحداثة و ممكناتها إلى أفق طبيعي في سياق تطور الذات، فتكون قراءة التراث أشبه بعملية حفر، تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر وسياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر **الجابري** كل العناصر التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها، وسياق آخر من سياقاتها [2].

الفرع الثالث: جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي

انخرط **الجابري** بحماس في العمل السياسي، و اتسم فعله السياسي المتنوع بفضائل العمل السياسي الذي يرعى قوة المبادئ، وكان يعلن دائما عدم اقتناعه بعدم جدوى العمل السياسي الذي يقلل من قيمة المبادئ و القيم، و لقد جعل ارتباطه بالحركة السياسية الوطنية منذ خمسينات القرن الماضي، و التزامه بصف الحركة التقدمية واليسار المغربي مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي.

---

[1] محمد وقيدي ، مرجع السابق ، ص 16،17.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

و قد مثل **الجابري** في غمرة عمله السياسي الصورة الواضحة للفعل السياسي الموسوم بالنزاهة و الاستقامة؛ حيث كان يساهم في المجال الثقافي انطلاقا من مقدمات سياسية محددة و يمارس في السياسة أدوار المثقفين، ولكن لم يستطع التكيف مع مستجدات العمل السياسي التي أصبحت تقلل من شحنة المبادئ في عالم ركب فيه المشهد السياسي على قواعد جديدة، فتوقف عن العمل السياسي المباشر منسحبا من المكتب السياسي للإتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية 1981م، ولكنه ظل حاضرا في قلب المشهد السياسي [1]، إذ تكشف أعماله المرتبطة بالحداثة ونقد التراث اصطفافه في العمل السياسي من منظور ثقافي حيث تحضر في أعماله الفكرية الغائية السياسية مشفوعة بمطلب النجاعة التاريخية، متحصنا ببلورة الموقف الفكري، والجهد النظري الذي يضيء أفعال وتفاعلات المشهد السياسي، و يتوخى بلوغ أهداف معينة[2].

المطلب الثالث: المؤلفات

توفي **الجابري** – رحمه الله– يوم الاثنين الموافق لـ 03 ماي 2010 م بالدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض، تاركا مشروعا فكريا ضخما، عبر عنه بقوله "مشروع طويل كنت أعيش بداياته، ولكن بدون أن تتبين لي نهاية له".

و لما سأله **محمد وقيدي** في الندوة التي عقدتها مجلة دراسات الوحدة العربية، بعد صدور كتاب "**بنية العقل العربي**"، التي نشرت في العدد 26- 27 نوفمبر 1986م، عن المرحلة التي كان وصل إليها مشروعه آنذاك، أجاب " يمكن أن أصدر حكما بأنني لا أعرف أين وصلت، ولا إلى أين سأصل".

كانت بداية التأليف عند **الجابري** في شكل دراسات متقطعة عرضها في مناسبات معينة في شكل ندوات، ثم جمعت في كتاب "**نحن و التراث**" فكان بذلك هو المنطلق في نقد العقل العربي.

بدأ **الجابري** بفكرة تأليف كتاب واحد و وحيد في نقد العقل العربي غير أنه حين شرع فيه، تبين له أن عليه أن يقسمه إلى جزأين: جزء خاص بتكوين هذا العقل، وجزء دائر على بنيته، فكان كتاب

---

[1] محمد وقيدي، مرجع السابق، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 19.

"**التكوين**" (الجزء الأول)، و كتاب "**البنية**" (الجزء الثاني)، و لما أنهى الكتابين، تبين له أن ثمة جانبا عمليا لهذا العقل لم يتناوله، وهو الجانب السياسي، فكان كتاب "**العقل السياسي العربي**" (الجزء الثالث)، و لما كانت السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، ما كان منه إلا أن ينتهي به المطاف إلى تأليف في "**العقل الأخلاقي العربي**" (الجزء الرابع)، أكثر من هذا تبين له مدار الفكر العربي الكلاسيكي، برمته على النص المقدس، فما كان منه إلا أن يباشر هذا النص بالدرس، وكان أن أورث المشروع الأول – **نقد العقل العربي** – مشروعا فرعيا – **هو فهم القرآن**– [1].

وكان ينوي **الجابري** تدشين مشروع آخر – هو نقد العقل الأوروبي – لكن صرفه عن هذا أحداث التي عرفها العالم العربي، ونخص بالذكر الثورة الإيرانية و ما يعرف بالصحوة الإسلامية و بروز الحركات الإسلامية، ليحدو به النظر في موضوع فهم القرآن [2].

و يمكن أن نصنف مجمل مؤلفات **محمد عابد الجابري** تصنيفا بنيويا ؛ أي بحسب مجالات اهتمام **الجابري**، أو فضاءات اهتمامه بحسب تعبيره، و تقسيما كرونولوجيا ؛ بحسب تاريخ تأليف وصدور المؤلف:

أولا: التقسيم البنيوي.

يمكن أن نصنف مؤلفات **الجابري** إلى ثلاث فضاءات:

---

[1] محمد الشيخ، محمد عابد الجابري : مسارات مفكر عربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2011م، ص11،12.

[2] المرجع نفسه، ص12.

أ– فضاء قراءة التراث (نقد العقل العربي)، ويمكن أن ندخل ضمنه كتابا العصبية والدولة (1971م)، و " **نحن والتراث"** (1980م)، و " **ثلاثيته النقدية"** (المقدمة إلى المشروع تكوين العقل العربي (1984م)، و "**بنية العقل العربي"** (1986م)، و " **العقل السياسي العربي"** (1990م)، و "**العقل الأخلاقي العربي"** (2001م) [1]، هذا فضلا عن كتابيه الآخيرين: **"مدخل إلى القرآن الكريم"** (2006م)، و **"فهم القرآن الحكيم"** (2008م).

ب– فضاء مناقشة قضايا الفكر العربي المعاصر (نقد الخطاب العربي)، ويمكن أن ندرج فيه مؤلف "**الخطاب العربي المعاصر**" (1982م)، "**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**" (1982م)، "**المشروع النهضوي العربي**" (1996م)، "**وجهة نظر: نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر**" (1997م).

ج– فضاء المستجدات في الفكر العالمي، أو التعامل مع الفكر الأوروبي نقدا و اقتباسا و تبيئة المفاهيم [2]، و يندرج ضمن هذا الفضاء: (قضايا الساعة من قبيل الديمقراطية والعولمة وحقوق الإنسان، و الهوية وصرع الحضارات، و قد صدرت له فيه كتب: "**المسألة الثقافية**" (1994م)، "**مسألة الهوية**" (1995م)، "**الديمقراطية و حقوق الإنسان**" (1997م).

د– فضاء الشأن المغربي الخاص، و قد أصدر فيه كتبا شأن: " **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب**" (1973م)، " **من أجل رؤية جديدة لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**" (1977م) ، " **المغرب المعاصر: الخصوصية و الهوية..الحداثة و التنمية**" (1988م) [3]. **ثانيا: تصنيف كتب الجابري كرونولوجيا.**

---

[1] حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م، ص60.

[2] المرجع نفسه، ص13

[3] كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ (حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي)، د ط، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999، ص 139.

أي بحسب تطور فكره، الذي يعتبر أن المنعطف الأهم فيه هو البحوث التي نشأ منها كتاب "**نحن و التراث**" (1975 - 1980م)[1]، ثم تليه الكتب التالية:

- كتاب " **مدخل إلى فلسفة العلوم** "، في جزأين عنوان الجزء الأول منهما " **تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة** "، و عنوان الثاني: " **المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي**": ويتضمن نصوصا منقولة عن فلاسفة العلم المعاصرين

- كتاب " **دروس في الفلسفة** ".

- الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل و مقدمات تحليلية و شروح و هي:

- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال.**
- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.**
- **تهافت التهافت.**
- **الكليات في الطب.**
- **الضروري في السياسة.**
- **مختصر سياسة أفلاطون.**
- **ابن رشد سيرة و فكر.**
- **نحن والتراث.**
- **الخطاب العربي المعاصر.**
- **تكوين العقل العربي.**
- **العقل السياسي العرب.**

[1] محمد الشيخ، مرجع سابق، ص14.

– **العقل الأخلاقي العربي** [1].

– **الدين و الدولة و تطبيق الشريعة.**

– **الديمقراطية و حقوق الإنسان.**

وهناك كتب صغيرة تدخل ضمن سلسلة الثقافة القومية و هي: " **المسألة الثقافية**"، " **الديمقراطية وحقوق الإنسان**"، " **العروبة والإسلام**"، "**مسألة الهوية**" [2] ، هذا و مؤلفات أخرى تعالج قضايا فكرية عامة عربية وعالمية هي:

– **التراث و الحداثة.**

– **المثقفون في الحضارة العربية.**

– **قضايا في الفكر المعاصر.**

– **المسألة الثقافية في الوطن العرب.**

– **التنمية البشرية و الخصوصية السوسيو ثقافية: العالم العربي نموذجا.**

– **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية.**

– **إشكاليات الفكر العربي المعاصر.**

– **أضواء على مشكلة التعليم.**

و ختم **الجابري** مشروعه بدراسة حول القرآن الكريم تمثلت في:

– **مدخل إلى القرآن الكريم.**

– **فهم القرآن الحكيم** [1].

---

[1] حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م، ص60.

[2] عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ (حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي)، المرجع السابق، ص 139.

المبحث الثاني: نقد القراءات السابقة للتراث

تندرج الدراسات حول التراث باختلاف منطلقاتها، و مناهجها، في إطار المحاولات الرامية إلى تغيير تطور المجتمع وآفاته، كما يمكن اعتبارها محاولات تدخل في البحث عن إجابات، وحلول لقضايا التخلف و الركود و التبعية وغيرها من القضايا التي شغلت العقل العربي منذ1967م، و رأى **الجابري** في هذه القراءات أنها قاصرة وغير منتجة، وتعاني أزمة معرفية على مستوى المنهج و الرؤية، وعلى هذا الأساس يرى **الجابري** أن الشرط الضروري للنهوض هو التوجه بسلاح النقد إلى العقل العربي ذاته لفحص أدواته في إنتاج المعرفة وتحصيلها، ويأخذ هذا النقد منحيين: منحا منهجيا يشمل (نقد المنهجية الإستشراقية والمنهجية الماركسية)، و منحا رئويا يشمل (نقد الرؤية الليبرالية، والرؤية السلفية).

المطلب الأول: النقد من خلال المنهج

الفرع الأول: نقد المنهجية الاستشراقية

في البداية يشير **الجابري** إلى أن القراءة الاستشراقية التي عكفت على التراث العربي تحقيقا ونشرا لم تكن لأهداف علمية من أجل التراث في حد ذاته، وإنما لأهداف ذاتية، يقول **الجابري**: (يجب أن نكون واعين بأن اهتمامهم – يعني المستشرقين – بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق و النشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أي حال من الأحوال، ولا في وقت من الأوقات من أجلنا نحن العرب المسلمين، بل كان من أجلهم هم، وإذن يجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس) [2]، و من ثم فالصورة العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام مسار على نهجهم من الباحثين

---

(1) htt :// www.aljabriabed.net

(2) الجابري، التراث والحداثة : دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ،1991م، ص 94.

والكتاب العرب صورة تابعة ؛ فهي تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية على الأقل على صعيد المنهج و الرؤية [1].

كما يرى **الجابري** أن الكتابات الجادة في الفلسفة الإسلامية مثل كتابات **مصطفى عبد الرازق** صاحب "**التمهيد**"، و **إبراهيم مدكور** صاحب " **الفلسفة الإسلامية** "؛ بالرغم من اتجاهها للرد على المستشرقين، إلا أنها لم تكن قد تحررت من هيمنة الرؤية الاستشراقية، بل لم تكن على وعي كاف بطبيعتها و مكوناتها، ولم تنطلق من نقد الاستشراق رؤية و منهجا، بل انطلقت من ردود فعل من الرد على بعض المطاعن، و هذا إن كان واجبا من الناحية الوطنية والقومية، فهو لا يكفي من الناحية العملية.

ولهذا يعتقد **الجابري** أن مناهج المستشرقين على تباين علميتها تعالج التراث معالجة خارجية أي تعالجه كموضوع وليس كذات وموضوع معا، تضعه " هناك " لا "هنا وهناك"، أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤى نزعة التمركز حول أوروبا، التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا و حاضرها مركزا و مرجعا [2].

و ينتقد **الجابري** أصحاب المنهج التاريخي الذي يرى أن هدفه الأساسي هو بناء الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادرا في ذلك عن فكرة "التقدم" التي بلغت أوجها عند **هيجل** (**F. Hegel**) حينما عبر عنها في مجال تاريخ الفلسفة بالقول إن الفلسفة التي تكون آخر من يصل هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها، ويجب أن تحتوي على المبادئ التي قامت عليها، فهذا المنهج مارس إمبريالية وهيمنة على التاريخ، بإبراز ما يريد والسكوت عما لا يريد، وحتى المناهج الأخرى التي تختلف معه أو قامت كرد فعل ضده لم تكن تمس أبدا الإطار الذي قام المنهج من أجل تشييده و ترسيخه، و هو إطار المركزية الأوروبية بوضعها مرجعا لكل شيء يقع خارج أوروبا [3].

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة ، المصدر السابق، ص 29.

[2] المصدر نفسه، ص73.

[3] المصدر نفسه، ص 28.

والأمر نفسه حدث مع أصحاب المنهج الفيلولوجي، الذي لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول النظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية، فكان المجال الذي يبحث فيه الفيلولوجيين عن أصول الأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأنه فلسفة أو فكرة قال بها أوروبي [1]، و من هنا فالمنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، و عندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي ؛ فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية، والمسيحية، والفارسية واليونانية، والهندية [2].

أما المنهج الفرداني أو الذاتوي الذي يرفض أصحابه في آن واحد الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي، والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل مفكر على حدة بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية، فإنهم لم يكونوا يتعاملون مع هذا النوع من التعامل إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظر إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوروبية ذاتها [3].

الفرع الثاني: نقد المنهج الماركسي

يرى **الجابري** في تطبيق آليات المنهجية الماركسية في قراءة التراث أن: الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى "المنهج الجدلي" كمنهج للتطبيق، بل يتبناه "كمنهج مطبق"، وهكذا يتم جعل التراث العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدان للصراع بين "المادية" و "المثالية "من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف، وكهذا تنتهي هذه القراءة إلى سلفية ماركسية، أي إلى محاولة لتطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج لا تطبيق المنهج [4].

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة ،مصدر السابق ص77.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص14.

[3] المصدر نفسه، 28.

[4] الجابري ، نحن والتراث ، مصدر السابق، ص 15، 16.

وبالتالي إن تعامل الماركسيين مع التراث تعامل غير عقلاني في معظمه لأن محاولتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، و يمكن تفسير هذا النوع من اللاعقلانية [1]، أنه محاولة لتقويم الإنتاج الفلسفي لفلاسفة الإسلام، بل لكل فلاسفة ما قبل عصر النهضة، على أساس تصنيفهم إلى ماديين ومثاليين، تقويما ينطوي على قدر كبير من التجاوز والخطأ ؛ ذلك لأن ما كان يهم فلاسفة ما قبل النهضة العلمية الحديثة ليس هو بناء تصور مادي للكون يقطع الصلة مع الدين واللاهوت، بل ما كان يهمهم هو عقلنة اللاهوت، وتأسيس المعرفة الدينية على علوم عصرهم، و قد نجد عند هذا الفيلسوف أو ذاك فكرة أو أفكارا أقرب إلى التصور المادي للكون، لكن ليس المهم أن يقول الفيلسوف بهذه أو تلك، بل المهم هو النسق الفكري الذي يخضعها فيه، والوظيفة التي يمنحها إياه [2].

المطلب الثاني: النقد من خلال الرؤية

الفرع الأول: نقد الرؤية الليبرالية

يسعى **الجابري** في تحليله لموقف الحركة الليبرالية من التراث إلى الكشف عن تناقض موقف العرب من الغرب ؛ ذلك التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة، وهو كون الغرب حاملا للتنوير وقيمه، وبين كونه مدمرا لها في بقية بلدان العالم فيقول: (إنه التناقض بين كون الغرب حاملا للواء الحرية والديمقراطية، ناشرا للعلم، والتكنولوجيا، ومدافعا عن حقوق الإنسان...الخ، و بين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتها، ومصادر القوة فيها، القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية المحتكر للعلم التكنولوجيا، و كل القيم الإنسانية) [3].

كما يلفت **الجابري** الانتباه إلى الفرق الكبير بين اقتباس الفكر العربي قديما من الثقافات السابقة له كاليونانية وغيرها، وبين اقتباس الفكر العربي اليوم من الثقافة الغربية ؛ ذلك لأن الثقافة التي كنا نقتبس منها في الماضي – الفكر اليوناني تحديدا – عبارة عن فكر قد انتهى وتوقف عن النمو، أما الفكر الغربي

---

[1] المصدر نفسه، ص249.

[2] المصدر نفسه، ص 155.

[3] الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م، ص141.

الذي نقتبس منه اليوم فهو بالعكس من ذلك هو فكر في نمو وتطور مضطرد وتقدم متواصل، فنحن لسنا مطالبين بالاقتباس منه فقط، بل أيضا بمواكبة تطوره و نموه [1].

ويأخذ على الليبرالية سعيها لنقل آخر ما وصلت إليه المكتسبات الليبرالية دون النظر إلى الظروف والمراحل التاريخية التي مرت بها هذه المكتسبات، فسلطة النموذج الأوروبي كما يتصوره الليبرالي العربي في ذهنه، أو يقتبسه الوضعي أو الماركسي، أو يتبناه التاريخاني هي التي جعلت مفهوم النهضة ينحصر في كونها استعادة واسترجاع لسيرة النهضة الأوروبية، وتحديد العقل العربي على أنه التقاط مركبات ذهنية من قادة الفكر الأوروبي أو يتبنى من كبار التيارات الفكرية في أوروبا [2].

الفرع الثاني: نقد الرؤية السلفية

يصنف **الجابري** الحركة السلفية إلى ثلاثة أصناف:

أولا: سلفيون رافضون لكل نظم العصر و مؤسساته، و فكره، و ثقافته؛ باعتباره عصر الجاهلية يجب تركه جملة و تفصيلا، و العودة إلى النهج الأصيل المتمثل في إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساسا بعصر الرسول ρ.

ثانيا: سلفيون معتدلون يقبلون من العصر ومؤسساته مالا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي ذات الوقت يوسعون من دائرة السلف الصالح لتشتمل كل العصور الإسلامية المزدهرة، و بكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها صالحا يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل و العقد..

ثالثا: سلفيون مؤولون يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغا جديدة لمؤسسات و قيم عربية إسلامية أصيلة، وهكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بطريقة الزكاة و"حق" الفقراء في أموال الأغنياء [3].

---

[1] المصدر نفسه، ص 183، 184.

[2] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988م، ص56.

[3] الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص16.

فالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث المعاصر انشغل أكثر من غيره بالتراث، وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة "**المستقبل المنشود**" المستقبل الأيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة انطلاقا من عملية الإسقاط هذه على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، والسبب في هذا هو استخدام هذا التيار لقياس الغائب على الشاهد تلك الطريقة العملية التي كانت الأساس المنطقي والمنهجي الذي قامت عليه العلوم الإسلامية وتحويله إلى قياس لـ (الجديد) على (القديم) [1]، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على اكتشاف قديم يقاس عليه، فترتب على هذه الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل –وما تزال – الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر كل الحاضر يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد، ومن هنا لا تاريخانية الفكر العربي، ومن ثم الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض أصبح هو نفس مشروع النهضة [2].

ومن ثم يتهم **الجابري** المنهج السلفي بالمعنى الواسع لكلمة "سلفية ": (بأنه منهج انتقائي يسعى لتأكيد الذات أكثر من سعيه إلى شيء آخر، و هو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر، و من هنا تضل الذات التي تريد تأكيده هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال تحت "ويلات" الحاضر، و "انحرافاته") [3].

---

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص19.

[2] المصدر نفسه، ص19.

[3] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص42.

المبحث الثالث: منهج القراءة عند الجابري

بعدما حدد **الجابري** موقفه من القراءات السابقة للتراث، وحكم عليها بأنها قراءات غير عقلانية فهي في الأخير تكرس قراءة تراثية أو استشراقية أو أيديولوجية، وبالتالي الخطاب الذي تنتجه هذه القراءة هو خطاب غير عقلاني، وعلى ضوء هذه النتيجة يرى **الجابري** أنه لابد من التأسيس لفهم عقلي وعلمي (قراءة معاصرة) للتراث، يقوم على فكرة الموضوعية و الاستمرارية، التي يقتضي تحقيقها بناء منهجي معين، ورؤية موجهة له .

المطلب الأول: مضمون القراءة المعاصرة عند الجابري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يحمل معنى القراءة عند **الجابري** بعدا زمنيا يتكون من القديم والحديث أو الماضي والحاضر، فهي تمثل نظرة لاحقة لمادة سابقة هي المقروء، كما أنها حاملة لمضمون يتجاوز ما يفيده التحديد اللفظي للكلمة في كونه ترديد الكلام المكتوب، ونقله من الحرف الجامد إلى الصوت الخارجي للأسماع، أو الداخلي "**القراءة الصامتة**".

فمضمون القراءة المقصود بدقة هو تجاوز مهمة النقل والإطلاع الشخصي إلى إضافة عناصر جديدة، ومنها إضفاء روح معاصرة تحرك المقروء بربطه بسياقه العام وبنمطه الخاص، وكذلك بإغنائه بعناصر جديدة تبرز أبعاده الحقيقية، لما يمتاز به القارئ (الباحث المعاصر) من وفرة المعارف، وتعدد الأدوات [1]، فهي قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة ؛ لأنها تتجاوز البحث الوثائقي، والدراسة التحليلية، وتقدم تأويلا يعطي المقروء "معنى" بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي السياسي وأيضا بالنسبة للقارئ [2].

وهي معاصرة بمعنيين: فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي بمعنى بالنسبة لـ" محيطه الخاص"، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية بمعنى نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، بما يسمح توظيفه له في إغناء ذاته، أو حتى في إعادة بناءها [3].

---

[1] محمد نجيب بوطالب، قراءة في القراءات الجدلية للتراث العربي، مجلة المستقبل العربي ، السنة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1987م، عدد 104، ص 144 ،145.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 11.

[3] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 11،12 .

ويعطي **الجابري** مستويين للقراءة هما: قراءة استنساخية (ذات البعد الواحد): تمثل صورة طبق الأصل للمقروء، وتحاول جاهدة أن تبني نفس البعد الذي يتحدث عنه صاحب النص، وقراءة تأويلية: لا تتوقف عند حدود التلقي المباشر بل تساهم في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب، وهي ذات بعدين البعد الذي يتحدث عنه صاحب النص، والبعد الذي يتحدث عنه القارئ، في حين مستوى القراءة التي ينشدها **الجابري**، ويسعى للعمل على تحقيقها هي قراءة تشخيصية أو استنطاقية ؛ حيث يتم تشخيص عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه، فهي تعمل على إبراز ما تهمله أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان، عن طريق كشف وتشخيص التناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام وسواء كانت تعارضات أو جملة نقائض [1].

المطلب الثاني: مقومات المنهج عند الجابري

إن قضية المنهج عند **الجابري** تأخذ شكلا تركيبيا يتكون من جملة من المفاهيم وقواعد منهجية مقتبسة من أوساط فكرية ترجع أصولها إلى مدارس النقد الغربي، وفي هذا الصدد يقول **الجابري**: (المنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس الموضوع الذي يتحرك فيه، وقد يضعها وضعا، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على تلوينها، أي تضمينها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها) [2].

فمن خلال التعريف نلاحظ أن المنهج في نظر **الجابري** يجمع بين جملة المفاهيم، والقواعد المنهجية كما أن هذه المناهج قد تكون من إبداع المفكر في حد ذاته، أو تكون مستعارة من أوساط فكرية أخرى، وفي هذه الحالة يتدخل المفكر فيعمل على تكييفها وجعلها مناسبة للتراث الذي يمكن تطبيقها عليه، و يصطلح **الجابري** على هذه العملية بـــ" تبيئة المفاهيم".

الفرع الأول: المفاهيم

---

[1] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 11 ،12.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

أولا – مفهوم العقل المكّون (بكسر الواو– La raison constituante) أو الفاعل والعقل المكّن (بفتح الواو– La raison constituèe) أو السائد

أخذ الجابري هذا المفهوم عن الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (A.Lalande)، وقد ظهرت الحاجة إلى الاستعانة بهذا التمييز لدى الجابري في إطار التوسع الذي اقترحه في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي خاصة، والتراث الإسلامي بصفة عامة ؛ حيث أن الجابري اتجه إلى عدم التوقف عند دراسة الخطاب الذي ينتجه العقل إلى البحث في تكوين العقل الذي أنتج ذلك الخطاب؛ حيث إن موضوع دراسة الجابري هو العقل العربي، أي العقل الذي تكون في إطار ثقافة معينة، وفي شروط تاريخية ومعرفية محدد وهو معنى الثاني أي العقل السائد، وليس العقل الإنساني الواحد والفاعل الذي يستخلص من العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية، وضرورية تكون واحدة بالنسبة لجميع الناس بغض النظر عن اختلاف شروطهم التاريخية [1].

ثانيا – مفهوم النظام المعرفي

يعرفه **الجابري** بأنه: (جملة من المفاهيم، والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية) [2].

ويعود مفهوم النظام المعرفي إلى الفلسفات التي تؤرخ للأفكار بالكشف عن الأنساق التي تؤطر تلك الأفكار، ويميز بين الأنساق التي ينتج العقل الأفكار في سياقها، ويخص الذكر هنا **ميشيل فوكو (Michel Foucaul)**، الذي يتحدث عن الإبستيمي في مجال تاريخ الأفكار بصفة عامة، و كذلك **توماس كون** الذي يتحدث عن "**البراديغم**"، **و باشلار**(**Gaston Bachelard**) الذي يتحدث عن الأنساق العلمية في مجال تاريخ العلوم، أما النظام الذي يتحدث عنه **الجابري** فهو الثقافة التي يفكر العقل في إطارها في زمن محدد، والثقافة العربية بصفة خاصة بما أن المقصود عند **الجابري** هو العقل العربي [3].

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م ، ص 15-17.

[2] المصدر نفسه، ص37.

[3] الداهي، مرجع سابق، ص 104.

ثالثا– اللاشعور المعرفي

وهو الذي نجده عند الإبستمولوجي، و عالم النفس السويسري جان بياجي (JeanPiaget) و عند عالم النفس **سيغمون فرويد** (Sigmund Freud)، و هو ما يعني بأن هناك مكبوتات عقلية، كما يعني أن الشخص لا يكون متحكما كامل التحكم في سلوكه المعرفي، و آليات هذا السلوك، إضافة إلى **باشلار** (Bachelard)، كذلك الذي تحدث عن التحليل النفسي للذات العارفة، و استفاد **الجابري** من هذا المفهوم من أجل تحليل نفسي للذات العارفة الإسلامية.

رابعا– القطيعة والعائق الابستمولوجي

فمفهوم القطيعة الابستمولوجية يشير إلى التطورات الكيفية التي تقود نحو الانتقال من نسق معرفي إلى آخر [1]، و القطيعة عند **الجابري** تتمثل في القطيعة بالمفهوم **الباشلاري** مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته، بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، بحيث تتحول من " كائنات تراثية " إلى "كائنات لها تراث" [2].

أما العائق الابستمولوجي فيتعلق بالبحث عن مجموع العوائق الابستمولوجية التي عاقت في الميادين التي فكر فيها العقل في الثقافة الإسلامية، و أنواع هذه العوائق في الخطاب العربي الإسلامي و البحث عن نشأة تلك العوائق، وينتج عن هذه المحاولة التطبيقية إقصاء الكثير من التراث الإسلامي، والعديد من المفاهيم [3].

خامسا– الخطاب:

يعرف **الجابري** الخطاب بأنه: (جملة من النصوص، والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ) [4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 104.

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي (مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة) ، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م ، ص164.

[3] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي ، المرجع السابق ، ص 105.

[4] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 10.

فالخطاب بحسب **الجابري** يمكن النظر إليه من جانبين: جانب المتكلم، وجانب المستمع فالمتكلم يقول كلاما أو ينشئ كلاما، وكلامه هذا (خطاب)، والمستمع يتلقى كلاما فيفهمه ويتأوله، وبتأويله هو الآخر ينشئ خطابا أيضا، وهكذا تصبح دلالة الخطاب تنطبق على مقولة الكاتب وعلى تأويل القارئ [1].

وهذا المعنى الثاني للخطاب" التأويل" هو الذي يأخذ به **الجابري** في دراسة النص التراثي، وذلك من أجل تحقيق هدفين [2]:

أ- الكشف عن عيوب الخطاب العربي المعاصر؛ و ليس إعادة بناء مضمونه، فهي عملية كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، وسواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص [3].

ب- معالجة النص كنص؛ أي بعيد عن قائله، وهنا توظف الآليات المأخوذ بها في القراءات التأويلية المعاصرة كـ "موت الكاتب" و غيرها، ليفتح هذا فضاء واسعا للعملية التأويلية، و بهذا

يكون المتلقي أو القارئ له دور في تأسيس وجهة النظر التي هي أحد طرفيها الخطاب [4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 10.

[2] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1433ه /2011م، ص 207.

[3] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 17.

[4] الجابري العربي المعاصر ، الخطاب، المصدر السابق، ص208.

يقول **الجابري**: (إن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها، ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها، أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنبا لأي سوء تفاهم، إن ما يهمنا من النماذج التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها..لا بوصفه عقل شخص أو فئة، أو جيل، بل بوصفه العقل العربي الذي أنتج الخطاب) [1].

سادسا– الإبستيمية:

حددها **ميشيل فوكو** (**Michel Foucault**) بأنها الإطار الشامل الذي يتحكم في الإنتاج الفكري لفترة معينة بتعدد الطروحات التي تبدو مختلفة، لكن هي محكومة بنظام معرفي واحد يجمعها (نظام داخلي منشئ للمعرفة..) [2].

وقدم **فوكو** (**Foucault**) تعريف الابستيمية أيضا في كتابه "حفريات المعرفة " ؛ حيث قال أنها: (مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستمولوجية وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريا) [3].

ويتجلى توظيف **الجابري** لهذا المفهوم من خلال نمط القراءة الذي كان يركز عليه: فهو لا يهتم بالفكر بوصفه إنتاجا معرفيا، بل بالفكر بوصفه أداة الإنتاج النظري [4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 13.

[2] السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 2004 م، 124.

[3] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تر سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م، ص 176، وكذلك (نظام الخطاب، تر محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، لبنان، دط، 2007م، ص 61).

[4] الجابري ، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 41.

الفرع الثاني: خطوات المنهج

أولا: القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

إن النظر في تاريخ الفكر العربي عبر تطوراته يوحي بأن هذا الفكر لا يخضع للمنطق؛ لأن هذا الفكر لم يعقل، ولم يتم تقديمه على أنه "تاريخ وتطور وصراع"، بل هو مجموعة من الأفكار والاتجاهات، لذلك كان من الضروري تنظيم التراث في الوعي العربي من خلال إعادة تركيبه في سياقه التاريخي.

من هنا يعتبر **الجابري** أن أول وأهم خطوة منهجية للقيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، إذ إن كل فكر لا يمكنه تحقيق استقلاله الذاتي، فيعمد إلى تعويض هذا النقص عن طريق جعل موضوعات هذا الفكر تنوب عنه في الحكم على بعضها، فينتج عن ذلك ذوبان الذات في صلب الموضوع الذي ينوب عنه ويقوم بدورها، فتغرق الذات في الماضي، باحثة عن سلف ترتكز عليه من أجل إعادة الاعتبار لها، والرفع من شأنها [1].

وبنية العقل هذه ساهم في تشكيلها الممارسة النظرية للفكر في عصر الانحطاط خاصة أسلوب الغائب على الشاهد، وتحوله من كونه منهجا علميا إلى عنصر متغير داخل بنية العقل، وعلى هذا فعملية تجديد العقل العربي تستدعي كسر بنية عقل عصر الانحطاط، وإحداث قطيعة معه [2].

ونجد أن لهذه الخطوة مبرراتها عند **الجابري**، والمتمثة في أن (القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته) [3]، لذلك لابد من إحداث قطيعة ابستمولوجية تعيد إلينا حرياتنا لنقف على مسافة ما (من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس تلك الرواسب" القياس النحوي– الفقهي – الكلامي في صورته الآلية اللا علمية) [4]، و هذا يعني أن القطيعة عند

---

[1] نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، 008 م، ص243.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص20.

[3] المصدر نفسه، ص22.

[4] الجابري ، نحن والتراث، المصدر السابق، ص21.

الجابري (لا علاقة لها تماما بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف، وإنما تتناول الفعل العقلي المنتج للمعرفة، والذي هو أساس القياس بصورته تلك) [1].

ثانيا: القراءة الموضوعية (فصل المقروء عن القارئ)

يرى **الجابري** أن المشكلة التي يجب مواجهتها لا تكمن في عملية اختيار بين المنهج التاريخي أو البنيوي أو غيره، فكل منهج قد يصلح لميدان محدد، لكن كل المناهج الحديثة ليست صالحة إذا لم يتوفر لها موضوع منفصل عن الذات، لا يدخل في تكوينها، ولاهي تسهم في تكوينه بشكل مباشر، فالمشكلة الأساس بالنسبة إليه تكمن في إيجاد الوسيلة التي تمكنه من فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات لكي يصار إلى إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد [2].

فالموضوعية هنا تعني تجاوز المعنى المألوف الذي يعني عدم تدخل الذات في الموضوع كـ " الرغبات، الميول، الأحكام مسبقة "، و إنما تتحدد بمستويين:

أ– المستوى الأول: مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات [3]، و هي العلاقة التي تنسجها العناصر الذاتوية السابقة الذكر: الفهم التراثي للتراث، الفهم الاستشراقي، التوظيف الأيديولوجي [4].

ب– المستوى الثاني: مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع، وهي عملية ضرورية، ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناءا جديدا، ويتم هذا وفق ثلاث قواعد وخطوات منهجية هي :

1 – المعالجة البنيوية:

---

[1] المصدر نفسه، ص20.

[2] أبو نادر، مرجع سابق، ص 247.

[3] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 22.

[4] العمري، مرجع سابق، ص 203.

و يقصد بها الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا مما يستدعي وضع جميع أنواع الفهوم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، و هكذا يتم محورة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص ؛ بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي أي (المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل، و القاعدة الذهبية في هذه الخطوة هي: تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها، و الانصراف إلى مهمة واحدة هي: استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

وتفرض المعالجة البنيوية على الباحث التقيد بحدود النص، وتسجيل محضر عن محتواه المعرفي الخالص دون الالتفات إلى مضمونه الأيديولوجي، فهي خطوة تقتضي على الباحث أن يكون على درجة عالية من الصفاء الأيديولوجي، بمعنى أن لا يكون مؤطرا بأية رؤية مسبقة من شأنها أن تتدخل في تحديد النموذج النظري الذي سيقوم ببنائه من خلال التعامل مع النص كموضوع القراءة، ولكي نضمن أن تكون هذه القراءة على درجة عالية من الحياد، علينا تجنب قراءة المعنى قبل قراءة اللفظ، كما يجب علينا التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة [1].

2- التحليل التاريخي:

ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، ليس بغرض اكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس فقط، بل أيضا لاختيار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة، والمقصود بـ"الصحة" ليس الصدق المنطقي أو عدم التناقض، فذلك ما تم الحصول عليه كلا أو بعضا خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة بما يمكن أن يتضمنه النص، و ما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله، و لكن سكت عنه، لأن **الجابري** لا يؤمن فقط أن الفكر يتمتع باستقلال عن الواقع يصل إلى درجة " المائة في

---

[1] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 32.

المائة " إذا تعلق الأمر بالفكر والمضمون الأيديولوجي للتراث والقضايا المنطقية والرياضية، ولكنه يبرز إهماله للعلاقة بين الفكر والواقع بـــ (التحليل الابستمولوجي) الذي هو بصدد ممارسته كما سيتضح بعد قليل، والواقع أن مصطلح (المجال التاريخي) الذي هو مصدر اللبس هنا لا يعني شيئا آخر سوى ما يمكن التعبير عنه بـــ"عمر الإشكالية " أو زمنها: إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين، وبما أن الإشكالية عنده لا تتقيد بإطار الزمان- مكان [1]، فإن ما يلزم عن ذلك هو أن الفكر الذي تؤسسه تلك الإشكالية لابد من أن يقع هو الآخر خارج إطار الزمان والمكان، أي خارج الواقع، مما يعني إن الأيديولوجي لا يساهم في إنتاج معرفي.

وسواء كانت العلاقة بين الفكر والواقع علاقة استقلال نسبي أو مطلق، فالثابت أن **الجابري** يضع هذه العلاقة بين قوسين على حد تعبيره مبررا ذلك بما يقتضيه النقد الابستمولوجي [2].

3- الطرح الأيديولوجي:

إن التحليل التاريخي يبقى ناقصا و مجردا ما لم يضف إليه الطرح الأيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية والسياسية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه، يتعلق الأمر إذن بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص والتي أخذت حين المعالجة البنيوية كـ"زمان" ممتد، وإعادة الحياة إليها، بالتالي يعتبر الكشف عن المضمون الأيديولوجي مرحلة حاسمة لجعل الفكر معاصرا لنفسه، ومرتبطا بعالمه [3].

فالجابري لا ينفي إمكانية أن تكون المادة المعرفية التي تشكل مضمون النص التراثي قد وظفت في الصراعات الإيديولوجية الماضية ،مع الإشارة دائما إلى أن الحاجة المعرفية هي وحدها الباعث الذي كان وراء إنشاء تلك المادة، لأن (الإشكالية النظرية التي تؤسس وحدة الفكر هي أساسا إشكالية معرفية، بمعنى أنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين، بينما المضامين الأيديولوجية التي تعطي للمادة المعرفية لاشك أنها تجد أصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور) [4].

---

[1] الجابري ، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 24.

[2] المصدر نفسه، ص 139.

[3] الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق، ص 24.

[4] المصدر نفسه، ص 24.

ثالثا: الاستمرارية (وصل القارئ بالمقروء):

تكمن في لحظة الاتصال بالتراث والتواصل معه بعدما تم فصله عنا، وتحقيق هذه يكون ببناء علاقة جديدة تتمثل في الفهم والمعقولية، وعلى صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي، أي أنه يتم بروح نقدية، ومن منظور عقلاني، بالتالي تحقيق مشروع النهضة لابد أن ينطلق من الانتظام في التراث وفق المنطلق السابق (الروح النقدية والمنظور العقلاني) ،كما يحدد كذلك موقفنا من تراث الغير صانع الحضارة باعتباره مكتسب إنساني علمي ومنهجي متطور [1].

فبهذين الشرطين" تأسيس روح نقدية جديدة و عقلانية مطابقة " بحسب **الجابري** يمكن أن يتم التواصل مع التراث، ومن ثم تأسيس الاستمرارية التي تشكل مفهوم الحداثة عنده [2].

المطلب الثالث: الرؤية ومنطلقات القراءة

يحدد المنهج عند **الجابري** رؤية علمية قائمة على عنصرين أساسيين يشكلان المنطلقات والركائز التي تستند عليها القراءة المقترحة، وتستمد التوجه منها، يقول **الجابري**: (كل منهج يصدر عن رؤية و لابد، إما صراحة أو ضمنا، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج سليما مثمرا.. الرؤية تؤطر المنهج – تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية و يصححها) [3]، و يتمثل هذين العنصرين في: وحدة الإشكالية، وتاريخية الفكر.

الفرع الأول: وحدة الإشكالية

---

[1] المصدر نفسه، ص 33.

[2] العمري، مرجع سابق، ص 205 ،206.

[3] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 26.

ينطلق **الجابري** في تأسيس هذه الفكرة من خلفية معرفية، تتعلق بمفهوم الإبستيميEpisteme عند **ميشيل فوكو** (Michel Foucault)، الذي يدل على (مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستمولوجية وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريا) [1].

وبهذا نجد **الجابري** ينطلق من قناعة مؤداها أن الفكر النظري في مجتمع معين، وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه مختلف الفروق والاتجاهات، والذي يؤسس وحدة الفكر في فترة معينة هو "**المجال الابستمولوجي**" أو "**وحدة الإشكالية**" [2] ، التي تعني عند **الجابري** (منظومة من العلاقات التي تنتجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة، لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعا) [3].

ومن الخصائص البارزة في الإشكالية (أنها لا تتقيد بإطار الزمان – المكان، بل إنها تظل ما لم تتجاوز مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها) [4].

وبما أن الإشكالية التي تؤسس وحدة الفكر تقع خارج إطار "الزمكان"، فالفكر الذي تؤسسه بحسب **الجابري** يقع هو الآخر خارج منطق المجتمع، ومنطق حركة التاريخ .

ومن هنا يصل إلى نتيجة خطيرة، و هي أن البناء الثقافي أعلن اكتماله في دفعة واحدة مع منتصف القرن الثالث للهجرة، مع نهاية عصر التدوين تحديدا، وبموجب قانون الثبات هذا يصبح من السهل التقرير بأن الزمن في الثقافة العربية هو مدة يعتريها السكون لا الحركة [5].

---

[1] فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص41.

[2] سعاد عبيدي، مرجع سابق، ص124.

[3] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 27.

[4] الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق، ص 29.

[5] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 70.

فهذه الرؤية السكونية المحكومة بهاجس الوحدة والثبات، بقدر ما تنفي العلاقة الجدلية بين الثقافة والواقع العربيين منذ نهاية عصر التدوين إلى اليوم، بقدر ما تؤكد على السلطة المطلقة لثقافة القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي جعلت الحياة العربية مرغمة دائما على الاستجابة لها بصور سلبية، غير أن سياق التحول الاجتماعي العربي قد فرض من جهة أخرى على الثقافة العربية نوعا من التغيير، والتجدد لتجسيد المراحل التاريخية المتتابعة، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تلاشي قيم ثقافية معينة أو تجديدها، وميلاد قيم أخرى، وتم هذا عن طريق الاتصال المباشر بالثقافة الغربية التي عملت بلا شك على إعادة تشكيل العقل العربي بكيفية أو بأخرى.

الفرع الثاني: تاريخية الفكر

تطرح قضية تاريخية الفكر عند **الجابري** من خلال إقامة نوع من العلاقة بين الفكر والواقع، وهذا عن طريق التمييز الحاسم بين "**المعرفي**" و "**الأيديولوجي**"، الذي أخذه **الجابري** من عند **ألتوسير** (**Louis Althusser**) في معرض قراءته البنيوية التي وظف فيها مفهومين أساسيين: وهما مفهوم " القطيعة الابستمولوجية" الذي استعاره من **باشلار**(**Bachelard**)، ومفهوم الإشكالية الذي استعاره من **جاك مرتان** (**J.Martin**) ليرصد في الأخير مستويين في فكر **ماركس** (**K. Marx**): مستوى الوعي الأيديولوجي، ومستوى الوعي المعرفي (العلمي)، الذي تعبر عنه مرحلة النضج التي بدأت بشكل واضح مع كتابة " **رأس المال**"، على أن التمييز بين العلم و الأيديولوجيا لم يقتصر على فكر **ماركس** فحسب، بل أخذ قوة المبدأ الابستمولوجي الذي وجه التأملات الفلسفية **لألتوسير** (**Althusser**)، و بموجبه – المبدأ الابستمولوجي – أصبح للممارسة في ميدان العلم أصولها ومجالاتها الخاصة بها، والتي تختلف عن خصوصية الممارسة النظرية في الحقل الأيديولوجي بل إن التمييز الألتوسيري بين الحقلين العلمي والأيديولوجي دفع في الحقيقة إلى درجة "**القطيعة الابستمولوجية**"، بحيث يبدو وكأنه من طبيعة العلم و الأيديولوجيا أن يسير دائما في خطين متوازيين: ذلك ما يشدد على كون الممارسة النظرية لعلم ما تتميز على الدوام بوضوح عن الممارسة النظرية الأيديولوجية التي تكون سابقة للتاريخ الفعلي لذلك العلم.

من هنا نجد **الجابري** ينسج على منوال هذه الأطروحات بخصوص العلاقة بين الفكر والواقع، فهو يميز في الفكر بين "**الحقل المعرفي** " و "**المضمون الأيديولوجي**"، فيمثل الأول (الحقل المعرفي) المادة

المعرفية الخالصة المستقلة استقلالا تاما عن الواقع، وخاضعة في تطوراتها لقوانين داخلية خاصة بها وهي تميل في عصر معين على الأقل نحو الثبات والوحدة التي تذوب على سطحها جميع أشكال التناقض [1].

أما الوجه الثاني في الفكر فهو الوظيفة الأيديولوجية التي يمكن أن تؤديها المادة المعرفية، وهنا يدخل عامل الارتباط بالواقع، ويبرز التعدد والاختلاف، الذي لا يمتد بالضرورة ليشمل الحقل المعرفي الذي يبقى محافظا على استقلاليته، ويضل خاضعا لقوانين ذاتية خاصة به [2].

ويؤكد **الجابري** مرة أخرى على أن هناك مستويات فكرية كالفكر الفلسفي، والفكر الرياضي والمضامين الأيديولوجية للتراث يكون الاستقلال النسبي فيها للفكر بصورة كاملة، مما يترتب عن هذا أن الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة، وأن أي أيديولوجيا ما – دينية مثلا – لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقيها اليوم، ولا تعكس أية مصالح طبقية معاصرة [3].

خلاصة:

من خلال تناول المسار الفكري **للجابري**، و بعد التعرف على بنية المنهج الذي اتبعه في قراءة التراث، ومن ثم التصوف كأحد عناصر هذا التراث نخلص إلى جملة من النتائج نعتبرها مدخلا لفكر **الجابري**، وما يميز منهجه بشكل عام:

– ساهمت البيئة والمسار التعليمي في تشكيل فكر **الجابري**، و بلورة الكثير من مواقفه من مختلف الظواهر التي عرفها مجتمعه خاصة تلك المتعلقة بالجن والسحر وغيرها، وهذا ما ظهر لنا في ميل **الجابري** وانحيازه لكل ما هو علمي وعقلي .

– يرتبط فعل النقد عند **الجابري** بتقديم قراءة غير تراثية (حداثية) للتراث، التي ترتكز على ضرورة التعمق في فهم التراث نظرا لحضوره الفاعل في الواقع الحاضر، و ذلك من أجل تجاوزه [4].

---

[1] عبيدي، مرجع سابق، ص 125-127.

[2] المرجع نفسه، ص 126،127.

[3] الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 14،15 .

[4] أبو نادر، مرجع سابق، ص68.

– احتفاء **الجابري** بأهمية التراث في كون أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتظام في هذا التراث والذي يجب أن يكون تراثنا لا تراث غيرنا، وتحقيق الحداثة من خلاله يعني الدخول معه في نوع من العلاقة تكون مؤسسة على العقلانية والروح النقدية ؛ والتي يلتمس لها **الجابري** العديد من المصادر منها التراثي المتمثل في: العقلانية والواقعية الرشدية، ومنها الحداثي المتمثل في: جملة المفاهيم والآليات التي أفرزتها مدارس النقد الغربية وبالخصوص المدرسة الفرنسية، والتي يرى فيهما **الجابري** خير سلاح من أجل مواجهة تحديات الحاضر الأليم ومتطلبات العصر.

– ينطلق **الجابري** من ربط التراث بالحداثة، وتأصيل قيم الحداثة بداخله إلى ضرورة نقد الآليات المعرفية التي ساهمت في تكوين هذا التراث كمقدمة لنتيجة أخرى، وهي تحديث التراث من خلال نقد العقل العربي، من ثم فقد رجع **الجابري** إلى الماضي من أجل نقد الآليات التي تشكل من خلالها التراث، ليظهر الوجه الآخر في موقفه وهو موقف سلبي اعتبر فيه التراث معوق للتقدم، وحمل فيه الآليات الابستمولوجية التي سادت البحث فيه (آلية القياس) مسئولية أزمة الخطاب العربي المعاصر، الذي بقي محصور النظرة لما هو سلف، فكان هذا النقد معول هدم لكثير من الجوانب التراثية المتعلقة بعلم الكلام، والتصوف، وعلوم الحكمة، واعتبار أنها معوقة للنهضة والتقدم.

– في نقد **الجابري** للقراءات السابقة جملة من الملاحظات جديرة بالوقوف عندها، وهي :

1– يقف **الجابري** بين طرفي نقيض في نقده للقراءات للتراث، فمن جهة يسعى **الجابري** لتحطيم المركزية الغربية في نقده للرؤية الغربية، وفي الوقت نفسه نجده يكرس هذه المركزية بإتباع نفس آليات الحضارة الغربية، وإعطاءها الأولوية والضمان في التعامل مع تراث خارج عن تاريخها وسياقها الفكري،كما ينتقد **الجابري** الليبرالية العربية؛ لأنها تنقل المكتسبات الليبرالية الغربية، وفي الوقت نفسه يذهب إلى القول بأنه من الضروري تبيئة هذه المكتسبات داخل الآنا، وتأصيلها داخل التراث العربي [1]، فكيف يمكن التسليم ببراءة عملية التبيئة لتتناسب مع خصوصية الثقافة العربية موضوع الفحص، وهل يمكن أن تكون هذه التبيئة تامة وكافية ؛ بحيث تكتسب "المفاهيم" الإجرائية الموظفة معاني جديدة مغايرة لتلك التي وظفت بها عند أصحابها.

---

[1] أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، ط2، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 297-300.

2- الموقف من الاستشراق كحركة فكرية أخذت تموجات متباينة في دراسة التراث العربي والحكم عليها جملة بأنها نابعة من أيديولوجية معينة، وخادمة للمركزية الغربية، موقف فيه كثير من التعميم، ويفتقد للعلمية، فإلى جانب ما ذكره **الجابري** - الموقف السلبي من المنهجية الاستشراقية- نجد أن الاستشراق خدم التراث العربي والإسلامي لذاته، وليس لعوامل خارج عنه، ونخص بالذكر جانب التحقيق الذي شمل أمهات الكتب والمصادر التراثية، كما نلمس تأكد العلمية والموضوعية التي نفاها **الجابري** جملة في تغيير الكثير من المستشرقين لآراء هم من قضايا التراث، وتراجعهم عن مواقفهم، وخاصة تلك المتعلقة بالتراث الصوفي بعدما ثبت خطأ ما ذهبوا إليه.

3- يطرح **الجابري** موقفه من السلفية من منطلق منهجي يتعلق بالقطيعة الابستمولوجية مع الماضي، وبعلاقة الفصل والوصل، وهو موقف منحاز للطرف الآخر فهو تابع لسلفية من نوع آخر، والأصل أن ما يمكن أن يقال حيال الرؤية السلفية هو بقاؤها حبيسة النظرة التلفيقية و افتقادها للإبداع منهجيا ومعرفيا.

- المنهج كما أعلن عنه **الجابري** هو منهج تكويني بنائي [1]، و يعتبر فيه أن فصل الذات عن الموضوع، ومن ثم الموضوع عن الذات مرحلتان مهمتان من أجل التوصل إلى إعادة تركيب العلاقة بينهما على أساس جديد [2]، ذلك أنه يرى (استحالة الفصل دون وصل؛ بحيث لا نستطيع النهوض ولا التقدم باستعارة النماذج واللغات والأزمنة التي تأسست خارج تاريخنا، وبالمقابل نستطيع تطوير ذاتنا بالانخراط في تاريخها الخاص، وإحداث شقوق داخلية فيه بالصورة التي تمكننا من تجاوزه بفعل مفعول الشقوق التي أنشأناها أثناء قراءته لا بفعل القطيعة الذي يتوخى الهروب إلى الأمام) [3].

- كانت هذه جملة الملاحظات التي آثرت الإشارة إليها في ما يتعلق بالمنهج الذي قدمه **الجابري**، لأتتبع في الفصل التالي تطبيقات هذا المنهج وتجلياته في تناول **الجابري** لقضية التصوف في التراث العربي الإسلامي.

---

[1] أحمد صدقي الدجاني وآخرون، نقد العقل العربي: مناقشة لكتاب محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل، السنة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984م، العدد70، ص141.

[2] المرجع نفسه، ص 68.

[3] عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب : قراءة في أعمال العروي و الجابري، ط1، دار رؤية ،القاهرة، مصر، 2008م، ص 90.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: العقل والمعرفة في فكر الجابري

المبحث الأول: مفهوم العقل عند الجابري

يشكل الجهاز المفاهيمي الذي حدده **الجابري** في قراءته، والذي تناولناه في الفصل السابق رؤية معينة انطلق منها **الجابري** في دراسته للمعرفة داخل الثقافة العربية، و التي ساهمت في بلورة موقفه من التصوف فيما بعد، وهذه الخطوة التي نحاها **الجابري** في ممارسته النقدية لها أصل ومنطلق فكري تمثل في مفهوم العقل و العقلانية التي ينشدها، والتي أقام عليه تحليله للخطاب العربي، لهذا نحاول في هذا المبحث أن نتطرق لمفهوم العقل الذي تبناه **الجابري**، و موقعه ضمن السياق الفكري الإسلامي والغربي .

المطلب الأول: مفهوم العقل عند الجابري

الفرع الأول: العقل في اللغة

أولا: في اللغة العربية

ورد لفظ العقل في " **المعجم الوسيط** " بعدة تصريفات منها: عاقلة، عقال، عقول، وغيرها، ومن المعاني الواردة عقل – عقلا: أي أدرك الأشياء على حقيقتها، وبقال: ما فعلت هذا منذ عقلت، والعاقل هو الشخص المدرك .

ومن المعاني كذلك أن العقل هو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، ومنه قولهم: الإنسان حيوان عاقل، ومنها ما يكون به التفكير والاستدلال، وتركيب التصورات والتصديقات، كما أن من المعاني الواردة حول موضوع العقل هو ما يتميز به الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل .

ومن معاني العقل كذلك: القلب، والحصن، والملجأ، وهي كلها معاني تعبر عن العقل في بعض الاستخدامات [1].

[1] إبراهيم أنيس و زملاؤه، المعجم الوسيط، د ط، دار الفكر، ج2، ص616، 617.

وجاء في "**لسان العرب**": العقل بمعنى: الحجر، والنهي ضد الحمق .. و عقل يعقل عقلا ومعقولا، وهو مصدر سماعي مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع من الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك، والمعقول: العقل، يقال: ماله معقول، أي عقل: وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور و المعسور، وعاقله فعقله، يعقُله، بالضم: كان أعقل منه، والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، وسُمي العقل عقلا؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أو يحبسه، وقيل: العقل: هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال :لفلان قلب عقول، ولسان مسؤول، وقلب عقول: فَهِمٌ، وعقل الشيء يعقله عقلا: فهمه [1].

وجاء في "**القاموس المحيط**": العقل: العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، أو مطلق الأمور، أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن، يكون بمقدمات يستتب بها الأغراض والمصالح لهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ .

وعقل القتيل وداه و عنه أدى جنايته .

والظبي عقلا و عقولا صعد .

والعقل الدية والحصن و الملجأ والقلب.

والعقال: زكاة عام من الإبل والغنم [2] .

كذلك ورد في "**مختار الصحاح**" نفس المعاني التي أوردها صاحب "**لسان العرب**"، و عرف العقل بأنه الحجر و النهي [3].

وفي "**المنجد**": عقل الغلام: أدرك، وعقل فلان بعد الصبا: عرف الخطأ الذي كان عليه، وعقل الوعل: صعد وامتنع في الجبل العالي، و اعتقل لسانه: حبس عن الكلام، و العقل: مصدر روحاني به تدرك النفس ما لا تدركه بالحواس، و العقلي: نسبة إلى العقل: ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل،

---

[1] ابن المنظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص 459،458.

[2] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج4، ص 18.

[3] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، لبنان، ص 446.

و العاقل: المدرك، الفاهم، الحكيم، والمعقول: مصدر ما يعقل العقل "يقولون: ماله حول ولامعقول "، أي عقل :جمع معقولات، وعلم المعقولات: علم يبحث فيه عما اختص العقل بإدراكه من المدركات [1].

و جاء في " **معجم مقاييس اللغة** " أن: (العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة؛ من ذلك العقل؛ و هو الحابس عن ذميم القول و الفعل) [2].

ثانيا: في اللغة الأجنبية

جاء في **موسوعة لالاند** (Laland) الفلسفية أن العقل بمعنى: الملكة، و العلة و السبب، و العقل بمعنى الملكة يأخذ اعتبارات عديدة منها:

أ– ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، أي ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والاعتبارات .

ب– ملكة الحكم السليم، أي ملكة تمييز الخير والشر، الصحيح والفاسد (أو حتى الجميل والبشع) بشعور داخلي فطري وتلقائي، وبهذا المعنى يتعارض العقل مع الجنون و مع الانفعال .

ج– معرفة طبيعة: طالما أنها تتعارض مع المعرفة المنزلة، و هي موضوع الإيمان.

د– منظومة مبادئ قبلية، لا تتوقف حقيقتها على التجربة، يمكن صوغها منطقيا، و نحن نعرفها معرفة عقلية .

هـ – ملكة معرفة الواقع و المطلق بنظرة مطلقة، فيما يقابل ما هو ظاهري و عرضي، و أحيانا (بعد التماهي بين الفكر وموضوعه) هذا المطلق عينه .

ز– مبدأ تفسيري بالمعنى النظري؛ موجب ما يحيط بنتيجة، وبهذا المعنى إما يعارض العقل، إما مع السببية الفعالة البسيطة، وإما مع البرهان المنطقي الذي يلزم بالموافقة، لكن دون تنوير الفكر.

ح– بالمعنى المعياري، سبب أو دافع شرعي أو تبرير أو تسويغ [1].

---

[1] لويس معلوف اليسوعي، معجم المنجد، ط40، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 2003م، ص520.

[2] أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، مصر، 1402ه/1981م، مادة عقل، ص 69.

الفرع الثاني: في القرآن الكريم والسنة النبوية

أولا: في القرآن الكريم

إذا تتبعنا آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن العقل والتعقل والتفكير والتدبر وما في معانيها، نجد أنها قد تجاوزت المئات، إلا أن ما يلفت النظر هو: أن كلمة (العقل) لم ترد مفردا كاسم جنس، بل جاءت في صيغ من الجذر الاشتقاقي فحسب، وقد تنوع الخطاب القرآني في ذكر معاني العقل ودلالاته ليشمل كل ما يتعلق بالعمليات العقلية من نظر وتأمل واستنباط وتعلم وتفقه وتبصر إلى غير ذلك، مما يؤكد أن النص القرآني قد استوعب كل معاني التفكير الإنساني [2] .

ونعى القرآن الكريم على الذين لا يستخدمون عقولهم، مشبها إياهم بالدواب لعدولهم عن الانتفاع بما وهبهم الله من نعمة العقل، فقال I (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) [3] .

وقد فضل الله في هذه الموهبة بعض خلقه على بعض، كما فضل بعضهم على بعض في سائر أخلاقهم و أفضالهم، فقال I (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) [4] .

كما أن آيات العقل والتفكير تضمنت دعوة الإنسان إلى استخدام حواسه التي وهبها الله له من سمع وبصر وغيرهما، وذلك حتى يربط الإنسان تفكيره بعالم الواقع والشهادة قبل إصداره حكما اتجاه أية أحداث أو وقائع، كما في قوله I (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ

---

[1] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل ، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001م، مج3، ص 1159-1163.

[2] نايف معروف، الإنسان والعقل، ط1، سبيل الرشاد، بيروت، لبنان، 1415ه/ 1995م، ص 113.

[3] الأنفال، الآية 22.

[4] الزخرف، الآية 32.

مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [1].

ثانيا: في السنة النبوية:

إذا كانت مادة (عقل) ذكرت في القرآن الكريم بصيغ اشتقاقية فقط ولم ترد كلفظ، فإنها قد وردت في الحديث الشريف بالصيغتين معا [2].

ومن بين الأحاديث التي وردت في شأن العقل ماروا ه الصحابي **جابر بن عبد الله** ψ عن زيارة النبي ρ له في أثناء مرضه فقال: (**و أنا مريض لا أعقل**) [3] أي غائب عن الوعي، ثم يضيف أن النبي ρ توضأ (**فصب علي من وضوئه فعقلت**) [4].

ومن الأحاديث الصحيحة المشهورة، قول ρ: (يا معشر النساء تصدقن، فإني رأيتكن أكثر أهل النار).
فقلن: و بما ذلك يا رسول الله ρ؟
قال: (تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت ناقصات عقل و دين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن يا معشر النساء) [5].

و يعلل نقصان العقل عند المرأة باعتبار أن الشارع جعل شهادة امرأتين تقابل شهادة الرجل الواحد، و ذلك في قوله I (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) [6] .

.

فالعقل في هذا الحديث الشريف جاء بالصيغة الإسمية، كما اعتبر القرآن الكريم من خلال هذه الآية النسيان وعدم التذكر من نقصان ملكة العقل عند المرأة، لكن النقص في عقلها ناتج عن عوامل نسوية

---

[1] البقرة، الآية 164.

[2] معروف، مرجع سابق، ص 122.

[3] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ρ وسننه وأيامه، د ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401ه /1981م، مج1، ج1، ص56 -57

[4] المرجع نفسه، ص56 -57.

[5] البخاري، مرجع سابق ، ص78.

[6] البقرة، الآية:282.

وعاطفية معينة يتلاءم مع طبيعتها ووظيفتها في هذه الحياة، وإلا فكيف يعهد إليها مهمة في بناء الأسرة وتربية الأبناء [1]؟

أما الحديث الصحيح الآخر أن **ماعز بن مالك الأسلمي** أتى رسول الله ρ فقال: **يارسول الله إني قد ظلمت نفسي وزنيت ،فرده، ثم أتاه الثانية فرده، ثم أرسل رسول الله ρ إلى قومه فقال: (أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا)** [2].

فقالوا: ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نُرى، فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم أيضا فسأل عنه

فأخبروه: أنه لابأس به و لا بعقله، فلما كان الرابعة حفر له حفرة، ثم أمر به فرجم [3].

الفرع الثالث: العقل في الاصطلاح

أولا: في الفكر الإسلامي

من بين المفاهيم التي قدمت في شأن العقل في الفكر الإسلامي ما جاء في "**التعريفات**" **للجرجاني** في قوله: (العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مفارق لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله: أنا، وقيل: الفعل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير، والتصرف، وقيل: العقل قوة النفس الناطقة، كما قيل العقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل: محله الرأس كما قيل محله القلب) [4].

ونلاحظ من خلال هذا التعريف أن الجرجاني سلك مسلك المدرسة الفلسفية (المشائية) التي اعتبرت العقل جوهر، فسايرت بهذا المعنى مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية، وتحديدا المعنى الذي قدمه أرسطو للعقل.

---

[1] معروف، مرجع سابق، ص124.

[2] مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ρ، دار المغني، دار ابن حزم، ط1، 1419ه/1998م، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص932 - 933.

[3] مسلم ، مرجع سابق ، ص 932 - 933.

[4] علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، د ط، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1938م، ص 132.

لكن لم يبق مفهوم العقل حبيس هذا المعنى عند فلاسفة الإسلام، بل أخذ منعرجات أخرى وهو مانجده على سبيل المثال عند **أبي نصر الفارابي** (ت 339هـ/950م)، إذ تتمحور نظرية العقل عنده حول كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات، ولهذه النظرية أصل عند **أرسطو** كما وضح ذلك شراح هذه النظرية .

فمفهوم العقل عند **الفارابي** الذي تطرق إليه في كتابه "**مقالة في العقل**"، هو مفهوم العقل الذي ذكره **أرسطو** في "**كتاب النفس**"، و يطلق على أربعة أنواع: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال، والعقول الثلاثة الأولى (عقل بالقوة – بالفعل – المستفاد) هي في نظر الفارابي عقول إنسانية، أما العقل بالقوة الذي يسميه **الفارابي** عقلا هيولانيا أو عقلا منفعلا، فهو: (نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها، وصورها دون موادها فتجعلها صورة لها) [1].

ومعنى ذلك أن أول ما يتصف به العقل الإنساني بالطبع هو أن يكون هيئة في مادة معدة، أو مستعدة لقبول المعقولات، ووظيفة انتزاع صور الأشياء و ماهياتها دون موادها، حتى تصير فيه بالفعل [2]، و هو يدرك صور الأجسام بواسطة الحواس والمتخيلة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصبر نفسه بالفعل، يقول الفارابي: (فإذا حصلت فيه – أي العقل الهيولاني – المعقولات التي انتزعها عن المواد، صارت تلك المعقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صورا لتلك الذات، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات؛ فإنها معقولات بالفعل، وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه) [3].

ويقدم **الفارابي** وصفا لطبيعة العقل، و يعطيه أربع احتمالات: (فهو إما نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قواها أو شيء ما في ذاته معد أو مستعد) [4].

---

[1] أبو نصر الفارابي، مقالة في العقل، ص12 .

- نقلا عن: صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، د ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م، ص 159 - 160.

[2] المرجع نفسه، ص160.

[3] المرجع نفسه، ص160.

[4] المرجع نفسه، ص 160.

وتعتبر الاحتمالات الثلاثة الأولى متساوية الأطراف، إذا أخذنا بمفهوم النفوس والأجزاء والقوى بالمعنى الأرسطي، أي إذا اعتبرت النفوس النباتية والحيوانية والناطقة أجزاء بالمعنى الأرسطي، أي باعتبارها قوى و هيئات تنتمي لنفس واحدة.

وقد اعتبر **الفارابي** العقل الهيولاني (شيئا أو ذاتا ما)، غير أن الذي حال دون ظهور الإشكال العقلي عنده هو إبعاده النفس عن الجسم، واعتبارها جوهرا روحانيا لا صورة مادية للجسم، فظلت نظريته العقلية تحت طائلة الإشكال النفسي، الذي يوجد مركز توتره بين النفس والجسم لا بين النفس و العقل [1].

و تتعدد العقول عند **الفارابي**، حيث يميز بين ستة أنواع من العقول هي:

– **الأول**: العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل وفاضل، وهو الذي يسميه أرسطو التعقل.

– **الثاني**: العقل الذي يقول عنه المتكلمون أنه يوجب بعض الأفعال أو ينفيها، والذي يقابل جزئيا ما يعرف ببادئ الرأي المشترك .

– **الثالث**: العقل الذي يصفه أرسطو بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى، وذلك بمجرد الطبع والفطرة .

– **الرابع**: العقل من حيث هو ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار، وهذا العقل يمكننا به أن نتوصل بشيء من الفطنة إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر.

– **الخامس**: العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب (النفس)، والذي جعله أرسطو طاليس على أربعة أنحاء:

أ– عقل بالقوة: و هو نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، تستطيع أن تجرد من الموجودات ماهيتها لتقترن أخيرا بها، و تغدو عقلا بالفعل [2].

---

[1] محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل : بحوث في نظرية العقل عند العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1990م، ص26.

[2] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974م، ص171.

ب– عقل بالفعل: و هو الذي تكتسب فيه المعقولات أو الصور نوعا جديدا من الوجود، لا تنطبق عليه المقولات العشر إلا جزئيا أو مجازيا، وعلى هذا الصعيد فإن المعقولات بالفعل التي هي نفسها العقل بالفعل يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل، لا مجرد موضوع له، وإذا نحن تصورنا كيف يكتسب العقل الفعال العلم بجميع الصور المعقولة بالفعل، ثم يصبح هو إياها، في هذه الحالة نستطيع أن ندرك كيف يكون موضوع إدراكه بالعقل المستفاد .

ج– عقل مستفاد: وهو بالنسبة إلى المرتبة السابقة– أي العقل بالفعل – بمكانة الصورة من المادة، فهو الذي ينقل من القوة إلى الفعل، ويختلف عنه كذلك بأن موضوع إدراكه هو المعقول بالفعل وحسب، وفي هذه المرتبة التي يجردها العقل السابق من المادة، وكذلك المجردة التي يدركها هذا العقل المستفاد مباشرة على النحو الذي يدرك به نفسه، التي هي كذلك مجردة .

فالعقل المستفاد الذي بلغ أسمى مراتب التجرد، يجوز أن يعتبر ذروة النشاط الفكري الإنساني، هذا النشاط –كما رأينا له مقابل كوني تبلغ فيه المعقولات بالفعل، التي هي عين العقل المستفاد السابق أسمى مراتبها.

والعقل المستفاد لما كان بمثابة مجموع المعقولات المجردة، جاز أن يعتبر الحجر الذي يتوج العالم الأرضي، إما بالترقي إلى ما وراء العقل المستفاد، فيقود إلى ما وراء دائرة العالم السفلي إلى دائرة العالم العلوي، وإما إلى دائرة الجواهر المفارقة، وأدناها العقل الفعال[1] .

د– عقل فعال: فهو آخر العقول السماوية المفارقة، وهو دائما بالفعل، قال **الفارابي**: (وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة بالفعل، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل.

ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية ليست في جوهرها عقلا بالفعل، إنما هو العقل الفعال، و المعقولات لا تحصل للنفس بالفعل إلا بتأثير هذا العقل، فهو الذي يمكن النفس الإنسانية من تجريد الصور من موادها، ومن إدراك المعقولات بالفعل، فما سمي هذا العقل فعالا، إلا أنه واهب الصور، يؤثر في العقل الإنساني، ويرفعه إلى درجة العقل المستفاد، ومعنى ذلك كله أن في الإنسان استعدادا لقبول المعقولات، ويسمى هذا الاستعداد العقل بالقوة، أو عقلا هيولانيا، ولا ينتقل هذا العقل الهيولاني من

---

[1] ماجد فخري ، مرجع سابق، ص 172.

القوة إلى الفعل إلا بتأثير العقل الفعال، الذي يعقل ذاته، ويعقل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات)[1].

– **السادس**: العقل الأول؛ إن فعل العقل الفعال ليس متواصلا و لا ثابتا، و ليس مرد ذلك إلى فتور في طبيعته، بل إن المادة التي ينبغي له أن يفعل فيها، إما أن تكون معدومة، أو غير مستعدة لتلقي الصور الفائضة منه، لعائق ما، وعليه فهو يحتاج من أجل هذا الغرض إلى أمرين:

أ– موضوع أو حامل هيولاني يفعل فيه.

ب– انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعال، وهذا يدل في رأي **الفارابي** على أن هذا العقل بعيد عن يكون هو المبدأ الأول المطلق أو الله من جهة، وعلى الأجرام السماوية في وجود موضوعاته من جهة أخرى، كما أن الأجسام السماوية نفسها تنتهي في حركتها إلى محرك أول، الذي يوجد السماء الأولى، ويوجد كذلك المحرك الثاني الذي يحرك بدوره حركة الكواكب الثابتة في فلكها، وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الأول لجميع الموجودات الذي لا يمكن أن يكون موجود أكمل منه، وهو المبدأ الذي ذكره أرسطو في كتابه اللام من (ما بعد الطبيعة)، وهو العقل الأول عند **الفارابي** [2].

وهكذا تنتهي نظرية العقل عند **الفارابي** إلى ما ابتدأ به، محاولا إضفاء صبغة صوفية على جوهرية العقل وهوما يتجلى في نظريته في الفيض من جهة، ومن جهة أخرى إعطاء بعد واقعي يتمثل في إرساء أسس المدينةالفاضلة التي ينشدها.

وقد يأخذ مفهوم العقل إتجاها آخر داخل دائرة الفكر الإسلامي، يمثله الإتجاه الصوفي؛ الذي نجد نظريته في العقل تتجلى بوضوح عند الحارث بن أسد المحاسبي من خلال كتابيه (**العقل وفهم القرآن**)، و (**مائية العقل**)، اللذان يعرض فيهما معنى العقل، الذي اصطلح عليه بـ (**العقل الغريزي**)، أو (**عقل الغريزة**)، و لقد أسس لفكرته هذه تأسيسا فلسفيا عميقا، انتهى به إلى بلورة موقف كلي أو نظرية في العقل، كان له أثر بعيد في الفكر الإسلامي، وعلى الأخص لدى **أبي حامد الغزالي** في كتابيه (**الإحياء**) و (**مشكاة الأنوار**) .

---

[1] صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص161 - 162.

[2] فخري، مرجع سابق، ص 173- 174.

فالعقل عند **المحاسبي** هو غريزة وضعها الله في خلقه، لا يمكن أن تعرف بالتعليم، كما يمكن للغريزة العقلية أن تكتسب بالخبرة التي تقدمها لها الحواس، وإنما يمكن معرفتها بالعقل وحده، أي بوعي العاقل من خلال تفكره و تدبره [1].

ويستعرض **المحاسبي** في كتابه **(مائية العقل)** أقوال بعض العلماء، الذي اعتبروا كون العقل غريزة كالآتي :

– رأى جماعة من المتكلمين في العقل أنه صفوة الروح، أي خالصها، وذلك في معرض قولهم بأن لب الشيء هو خالصه تفسيرا للآية: (أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ) [2]، لكن الحارث يرد هذا الرأي ولا يأخذ به؛ لأنه لا يرى أن له سندا في الكتاب، ولا في الأحاديث المأثورة .

– و جماعة يقولون أن العقل معرفة و ضعها الله في عباده، تزداد وتتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع و المضار [3] .

و هذا الرأي كذلك يرفضه **المحاسبي**، و يعارض كون العقل معرفة ، فالعقل عند **المحاسبي** ليس شيئا آخر غير العقل نفسه، أي أنه مجرد غريزة وإمكان، أما المعرفة فهي نتيجة له.

– و جماعة يروا أن العقل نور غريزي، يبصر به، ويعبر به لمعرفة الأشياء الأخرى، فكما أن في العين نورا هو البصر يجعلنا نتعرف على المرئيات، فإن في القلب نورا يجعلنا ندرك الحكمة الإلهية، التي هي باطنة في هذا الكون عندما نتدبر في خلقه [4] .

وهذا ما يذهب إليه **الحارث** بالفعل، حينما يقرر بأن هذا العقل عندما يكون الأداة التي يعرف ذاته، إنما يكون ذلك سببا لخطوة ثانية يعرف الإنسان – عن طريق العقل أيضا – ما ينفعه وما يضره، وهنا يتجلى الجانب العملي للعقل، الذي أمكنه نظريا التفرقة بين النفع والضرر، وأن يزن سلوكه وتصرفاته، بمعنى إذا كان العقل من الناحية النظرية إمكانا وغريزة، فهو من الناحية العملية مسؤولية

---

[1] الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح حسين القوتلي، ط3، دار الكندي، 1402 ه /1982م، ص148.

[2] الرعد، الآية :19.

[3] المحاسبي، المرجع السابق، ص 149.

[4] المرجع نفسه، ص 149.

واختيار، بل إن المرحلة الثانية (الجانب العملي) هي التي يوليها **المحاسبي** أهمية كبرى، فالعقل الغريزي في نظره لا يعرف إلا بفعاله.

ويعطي **المحاسبي** أوصافا ظاهرة للعقل الغريزي متمثلة فيما يلي:

أ- النطق:

ذلك أن الكلام المتماسك الذي ترتبط فيه المقدمات بالنتائج ارتباطا منطقيا إنما يدل في الواقع على أن وراءه عقلا غريزيا بالمستوى الذين يكون النطق عليه [1].

ب- الاستدلال:

و يعتبره **المحاسبي** ظاهرة ضرورية من ظواهر العقل، فعملية الاستدلال هذه هي عملية عقلية ظاهرية تدل على أن وراءها عقلا غريزيا باطنا، حيث أن الإنسان يستطيع أن يفرق بين الأشياء بالرؤية، وهذه التفرقة هي ظاهرة من ظواهر الاستدلال، التي تؤكد أن وراءه عقلا لا يعرف إلا به [2] .

ت- الاختيار:

فالإنسان في تفكره وتدبره في هذا الكون، لا يجد مفرا من الاختيار بين ما هو نافع وما هو ضار، بالنسبة لدنياه وآخرته على حد سواء، مما يؤدي به إلى اتخاذ موقف معين وسلوك معين، هذا موقف وهذا السلوك هما أمران ظاهران، يشكلان اختيار الإنسان الظاهر الدال على عقله المستتر.

و بعدما أوضح **المحاسبي** الأوصاف الظاهرة للعقل الغريزي، يعطي تجليات الجانب العملي فيه، وهما في نظره معنيان: الفهم والبصيرة، فماذا يقصد المحاسبي بالفهم والبصيرة ؟

عند تأملنا في كتاب **(ماهية العقل) للحارث**، نجده يتناول هذين المعنيين المهمين اللذين يشكلان الجانب العملي الحقيقي من نظرية العقل لدى **المحاسبي** (المعنيان اللذان يكونان عن العقل فعلا، ولا يكونان إلا به ومنه، هما إذن الفهم والبصيرة) [3].

فالفهم هو الظاهرة العقلية التي تؤدي إلى إصابة المعنى من ناحية، والقدرة على التعبير عن هذا المعنى بشكل ما من أشكال البيان من ناحية أخرى، ولا يكون فهما سكونيا جامدا، بل حي ومتحرك باتجاه الظواهر سواء كانت متعلقة بالحس أو الروح، أو ما يتعلق بالدنيا أو الآخرة، فهو حي لأنه يتصدى

---

[1] المحاسبي ، العقل وفهم القرآن ، مرجع سابق ، ص 150.

[2] المرجع نفسه، ص150-153.

[3] المرجع نفسه، ص150-153.

لأشياء موجودة، ولكل شيء من هذه الأشياء معنى، هو أشبه ما يكون بحياة هذا الشيء نفسه، فإذا أصاب الإنسان هذا المعنى بعقله فقد حقق الفهم واستقام له البيان.

في حين أن البصيرة عنده هي ظاهرة عقلية أيضا، ولكنها تتخطى معاني هذه الأشياء الواقعية إلى ما وراءها، فهي غريزة النفاذ إلى ما وراء هذه الأشياء لمعرفة قيمتها الإلهية من ناحية وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى [1].

فالإنسان ببصيرته العقلية – في نظر **المحاسبي** – قادر على أن يتعرف على عظيم قدر الأشياء النافعة في الدنيا والآخرة، وهنا موطن العقل عن الله، حيث تتجلى للإنسان من خلال هذه التجربة العقلية بالذات، قدرة الله في هذا الكون، وتسخيره الأشياء لمنفعة الإنسان، بشكل تكون فيه هذه البصيرة في النهاية سببا لطاعة الله، ذلك أن الإنسان لدى الحارث إنما بالعقل وحده يطيع الله [2].

وبعدما عرفنا أن العقل عند **المحاسبي** هو غريزة أولا، وفهم وبصيرة بعد ذلك، يقرر **المحاسبي** أن طبيعة هذا العقل تكمن فيما يلي:

أ– العقل الحدسي

ومعنى الحدس هنا هو بمعنى الغريزة التي تميز تلقائيا مابين الخير والشر، فتختار الخير من بينهما، وفي هذا الصدد يقول **الحارث**: (فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم، فمن عرف ما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد منَّ عليه بالعقل) [3]، وذلك يعني أن طبيعة العقل هي إدراك ذاته إدراكا حدسيا بأنه: إمكان معرفة، وفهم وبصيرة.

ب– العقل الاستدلالي

يرى **المحاسبي** أن من طبيعة العقل الاستدلال أن الإنسان عندما يتيقن من عقله، تصبح المعرفة حينئذ ممكنة، وعلى إثر هذا تعتبر المعطيات الحسية، والظواهر الموجودة في عالمنا منطلقا للاستدلال، من

---

[1] المحاسبي ، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص153.

[2] المرجع نفسه، ص 154.

[3] المرجع نفسه، ص 154.

هنا يتضح لنا أن الاستدلال ينطلق من الملاحظة الحسية، أو من التجربة العملية، للوصول إلى حكم عقلي أو خلقي أوديني، وقد ينطلق كذلك من معطيات ذهنية تنشأ في العقل بالتعليم .

ويعطي **المحاسبي** مثالا على هذا بمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض، وجميع الأشياء التي يشاهدها. ولولا الاستدلال بالعلم الذي سمعه من أسماء الأشياء، ثم رأى تلك الأشياء لعرفها برؤية، ولم يعرفها باسم ولما استطاع أن يميز بين معانيها، لذلك وصف الله تعالى ملائكته بعدم العلم، لما سألهم أن يخبروه بأسماء الأشياء، فقالوا لا علم لنا، فأمر آدم عليه السلام فأخبرهم بها لأنه علم هذه الأشياء [1].

ت– العقل المنطقي

لا يكتفي **المحاسبي** بوصف طبيعة العقل بغير المحسوس، وإنما يضفي عليه خاصية أخرى، وهي النطق، فالعقل لا يعرف إلا بالنطق، والنطق الذي يعنيه هنا هو بمعنى القضايا المنطقية المتماسكة، التي ترتبط فيها المقدمات بالنتائج، و لا يداخلها أي وجه من وجوه التناقض أو التهافت [2].

وتطبيق مذهب **المحاسبي** المبني على هذا التحديد لمفهوم العقل (غريزة)، يكمن في اعتبار العقل أنه الحجة التي أقامها الله على عباده، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى سوف يحتج بهذه الغريزة التي وضعها في كل إنسان ليحاسبه بها على أفعاله يوم القيامة .

ويكشف لنا **المحاسبي** عن هذه الحجة (العقل) التي سوف يحتج بها الله على عباده يوم القيامة ويحاسبهم بميزانها، و هي عنده: عيان ظاهر و خبر قاهر.

أ– العيان الظاهر

(هو ما يشاهده الإنسان من مظاهر هذا الكون المنظم الدال على عظيم قدر الله، وجلال قدرته، و جمال صنعته، فأحكم غريزة عقله، وقاس ذلك بميزان البداهة، فآمن بالله الواحد القهار، مدبر هذا الكون، ومقدر حركته وسكونه) [3].

ب– الخبر القاهر

---

[1] المحاسبي، العقل و فهم القرآن، مرجع سابق، ص 155.

[2] المرجع نفسه، ص156.

[3] المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 158- 159.

وهو ما أوحى به الله تعالى على نبيه محمد ρ من آي و خبر قاهر(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) [1]، فالإنسان إذن بغريزته مطالب بأن يعقل عن الله كلامه، وعلى الأخص في ما أمر به وما نهى عنه، وما وعد وتوعد، وعلى هذا الأساس يختار الإنسان بعقله الغريزي، ما يحقق به رضى الله، ويكفل له سعادته في الدنيا وفي الآخرة معا [2].

وفي الأخير يتبين لنا أن ماهية العقل لدى **المحاسبي** هي ماهيتان، الكون اللانهائي من جهة، و القرآن من جهة أخرى، فهما ماهيتان متلازمتان بالضرورة، بمعنى أن هذا " العقل الكوني ملازم للعقل القرآني، وأن العقل القرآني ملازم للعقل الكوني "، و كلاهما من خلق الله، وكلاهما متطابق مع العقل البشري، وكلاهما مستدل به على وحدانية الله وتفرده بالصنعة [3].

كما يمكن أن نرسم تخطيطا لمذهب **الحارث المحاسبي** العقلي على شكل مثلث، رأسه الإيمان بالله، وزاويتاه العلم والعقل، وفي هذا الشأن يقول **المحاسبي**: (كل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه) [4].

فنلاحظ من خلال قول **المحاسبي** هذا، أنه يجعل الإيمان عمودا فقريا يتفرع عنه العلم والعقل، فالإيمان يحكمهما معا، ولا يعني هذا أن العقل مساويا للإيمان، وإنما هو عامل للإيمان بمقتضى العلم

الذي حصّله عن الله، وإن كان فضل العقل بقدر ما في القلب من إيمان [5].

ثانيا: في الفكر الغربي

إذا كان مفهوم العقل في المجال التداولي الإسلامي انتقل من صورته اللغوية البسيطة إلى صورة مركبة منهجية، تباينت فيها الرؤى والتحديدات بشأن العقل، تبعا لمذاهب ومنطلقات أصحابها، فإننا نلحظ من جهة أخرى كذلك أن تموجات الفكر الغربي حملت معاني ومفاهيم للعقل؛ تستمد جذورها من

---

[1] فصلت، الآية : 42.

[2] المحاسبي، المرجع السابق، ص159.

[3] المرجع نفسه، ص166.

[4] المرجع نفسه، ص 134.

[5] المحاسبي، المرجع السابق، ص 134- 135.

التراث اليوناني في خاصة الإتجاه الأرسطي، مؤسسة بذلك مدرسة لها أسسها، ونسقها الفكري القائم على العقل والعقلانية .

فقد اعتبر **ديكارت** أن من شأن العقلانية النقدية المنضبطة أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم، تلك المعلومات المأخوذة من الحواس أو الخيال، وعكف على استخدام هذا المنهج، مؤسسا علما جديدا مرشحا لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة، و الحكمة، و الخير، ليصبح **أرسطو** الجديد [1]؛ حيث قام **ديكارت** بتتويج عقل الإنسان بوصفه المرجعية العليا في أمور المعرفة، القادرة على تمييز الحقيقة الميتافيزيقية اليقينية، و بلوغ الفهم العلمي اليقيني للعالم المادي .

و أوضح **ديكارت** بأن القوى العقلية لدى الإنسان قادرة على المعرفة المؤكدة، الغير المشكوك فيها، أي أن العقل المشترك عند جميع الناس قادر على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية، و أن سبيل اليقين هو الاستنباط القياسي [2]، وليس الاستقراء؛ الذي يؤدي إلى معرفة احتمالية فحسب، وقادته خبرته الرياضية إلى إدراك أن قضايا هذا العلم يقينية لا احتمال فيها، ومن هنا أراد أن يقيم نسقا معرفيا يقوم على هذا النموذج الرياضي، فهو يريد أن نبدأ معرفتنا مما هو بديهي وصولا إلى ما يمكن استنباطه، وقد رأى أن تحقيق هذا الهدف يستلزم أولا بذر الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات، بغية البدء بما هو بديهي، وهذا هو مفهوم ما يسمى (الشك المنهجي) أي البدء بالشك كمنهج و وسيلة لبلوغ اليقين [3].

ولذلك كان على **ديكارت** أن يكتشف القضية الأولى التي لاشك فيها، فكان أن اكتشف وجود ذاته، وعبر عن هذه القضية بقوله: (أنا أفكر، إذا أنا موجود)، وحين اكتشف هذا اليقين الأول، استطاع أن يضع نظريته المعرفية المتكاملة التي تتلخص بما يلي:

---

[1] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر فاضل جتكر، ط1، 1431ه /2010م، المملكة العربية السعودية ، ص 331.

[2] المرجع نفسه، ص 334.

[3] محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، د ط، دار النهظة العربية، بيروت، 1989م، ص 34.

أ– إن لدى الإنسان أفكارا فطرية صادقة وهبها الله له، وهي عبارة عن التصورات التي يدركها العقل بداهة، وليس للخطأ إليها سبيل، كالحركة والامتداد والشكل من الأمور المادية، والجهل واليقين والشك من الأمور العقلية المحضة [1] .

ب– الأفكار الخيالية؛ وهي التصورات التي يبتكرها الخيال في الذهن، وتكون بعض عناصرها مشتقة من الواقع التجريبي، ولكنها لا تكشف عن الواقع التجريبي أبدا، كتصور إنسان برأسين و فرس بجناحين .

ت– الأفكار الحسية أو التجريبية؛ و هي التي نتوصل إليها بالإدراك الحسي، وهي أفكار طارئة تعبر عن انفعالات خاصة للنفس بالمؤثرات الخارجية كفكرة الصوت والرائحة والطعم و الحرارة و اللون [2].

ويؤمن **ديكارت** بوجود درجتين من الوجود: العقل والمادة، وليس عنده في عملية العالم الخارجي من إدراك حسي بالعقل، وإنما هناك إدراك حسي للجزئيات، وكان يرى أن تطبق على كافة مجالات المعرفة طرائق العلوم الرياضية في دراستها للطبيعة، أي اعتماد المنهج الاستنتاجي، وهو منهج العلوم الرياضية خصوصا (الاستدلال الرياضي) الذي ينطلق من مبدأ إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة دون حاجة إلى التجربة، والقول الفصل عنده ابتداء هو العقل [3] .

وحينما بحث **ديكارت** العلاقة بين العقل و الجسد، درس الجهاز العصبي، وكانت غايته البحث عن الروح (العقل) في مكونات هذا الجهاز؛ لأنه كان على يقين بأن الروح موجودة في بدن الإنسان، وتوصل إلى أن الغدة الصنوبرية هي مركزها، و أن الروح هي التي تصنع تفكير الإنسان، وبذلك وضع الحجر الأساس لمفهوم جديد تناوله كثيرون من الفلاسفة فيما بعد، وهذا المفهوم هو ثنائية الروح والجسد، وذلك بعد أن استخدم الروح (النفس) والعقل مترادفين، وبعد أن استخدم التفكير بمعناه الواسع الذي يضم كل الظواهر النفسية [4] .

---

[1] حسن محمد مكي العاملي، نظرية المعرفة، د ط، الدار الإسلامية، بيروت، 1411ه/1990م، ص96.

[2] زيدان، المرجع السابق، ص26.

[3] معروف، مرجع سابق، ص90.

[4] كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، تر شوقي جلال، عدد/86، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 1984م، ص144.

وكان لمفهوم الثنائية الذي طرحه ديكارت أبعادا واسعة على الحياة السياسية في أوروبا، فمن آثاره الإيمان بفكرة تقسيم السلطة بين الكنيسة والدولة، ومن آثاره أيضا ظهور العلمانية والاعتقاد بضرورة فصل الدين عن السياسة [1] .

وفي اتجاه آخر قام **كانط** (Kant) بتحليل العقل، محاولا رسم صورة مغايرة لطبيعته؛ حيث يقوم بنقد ذاته بذاته، كما وضع الشروط القبلية التي تجعل التجربة ممكنة، فالعقل عند كانط هو الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة؛ بحيث لا تقتصر وظيفته على توسعة معارفنا فحسب [2]، بل يتوجه إلى تطهير نفسه، محاولا تخليصها من الأخطاء التي يمكن أن تعتريها، ولهذا جاءت فلسفة كانط عقلية نقدية شارطة (ترانسندنتالية)، لأنها لا تهدف إلى التوسع في المعرفة، بقدر ما تهدف إلى تصحيحها، واختبار قيمة المعارف القبلية.

فالعقل عند **كانط** لا يبحث في طبيعة الأشياء الخارجية، وإنما هو الذي يشرع لها، ولم يقدم كانط وفق هذا المنظور إلا نقد ملكة العقل الخالص نفسها، التي اعتبر فيها أن للإنسان سلسلة من الادراكات ما قبل التجربة يولد معها، وتسمى (المعقولات)، و أن هذه الادراكات الحاصلة عن طريق المشاهدات الظاهرية والباطنية لا يحصل عليها الإنسان في قالب هذه المعقولات، وبنى نقده للعقل الخالص على الأسس التالية:

أ- تتأسس المعرفة الإنسانية على أساسان مختلفان، لا غنى لأحدهما عن الآخر، هما الحس والفكر.

ب- التجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه.

ت- مادام العقل يستطيع أن يصل إلى الحقائق العامة التي ليست من التجربة، فيكون بذلك مصدرا للمعرفة إلى جانب التجربة.

ث- التجربة تعطينا إحساسات متفرقة، والعقل ينظمها، ويرسم لها الإطار [3] .

---

[1] المرجع نفسه، ص144.

[2] أبو السعود عطيات، تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس(ضمن كتاب فلسفة النقد وتقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي)، حسن حنفي وآخرون، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م، ص40 .

[3] معروف، مرجع سابق، ص92.

ليصبح هذا النقد هو المعيار والمحك الذي يقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة و الحديثة [1]، كما أن المنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج الشارطي (الترانسندنتالي) الذي يضع الشروط التي تجعل من التجربة ممكنة، لينتهي بذلك إلى معرفة علمية موثوق بها [2].

والتفكير الترانسندنتالي في شروط وإمكان المعرفة، يجعل للفلسفة دورين متميزين:

أ– باعتبارها محكمة العقل، أي الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم، ونفهم أنفسنا بشكل عقلاني، وبناء على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثاني.

ب– و هو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم بتنظيمها أيضا، وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم [3] .

بالتالي يكون **كانط** بهذه الصورة قد حرم العقل من تعجرفه، وجعله يبحث عن تبرير لذاته في نجاح العلم، زيادة على هذا جعل العقل لا يقف عند حدوده النظرية، بل هو فاعل بالمعنى الأخلاقي، فالعقل واثق من نفسه عند اكتشافه قوانين الفيزياء (مع **نيوتن**)، لكنه في الوقت نفسه هو غير مطمئن عندما يتساءل عن الخير والشر، وعن الطبيعة، والله [4] .

لقد استفاد **كانط** من منهج **هيوم** الشكي دون أن يسلم بالمعرفة الحسية أو العقلية، وبدلا من ذلك أراد أن يوفق بين المذهب **العقلي الديكارتي**، والمذهب التجريبي الشكي، فصاغ مذهبا جديدا، هو المذهب الانتقادي، وخلاصته إخضاع جميع المعارف والحقائق إلى امتحان يعتمد معايير الحس، و يعول على مبادئ العقل، ومنه انطلق **كانط** في بحث وجود المعرفة، ومنبعها، وحدودها، وفي أساسها وصحتها، وبذلك وجه الفلسفة الحديثة وجهة جديدة، هي فلسفة النقد [5] .

---

[1] إيمانويل كانط، مدخل إلى نقد العقل الخالص، تر عبد الغفار مكاوي، د معلومات انشر، ص 74-76.

[2] عطيات، مرجع سابق، ص41.

[3] JamesBohman (critical theory as)Metaphilosophy ,Metaphilosophy , vol, 21, n.3(july1990) , p242

- نقلا عن:

حسن حنفي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص 41).

[4] منى فياض، العلم في نقد العلم: دراسات في فلسفة العلوم، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، 1415ه /1995م ، ص163.

[5] علي حسين الجابري، فلسفة العلوم : دروس في الأسس النظرية وآفاق التطبيق، ط1، دار الفرقد، سورية، دمشق، 2010م، ص141،142.

و يربط **كانط** نقده للعقل، بقضية تحقيق التنوير، بمعنى أن تحقيق التنوير مرهون بمدى القدرة الذاتية على استعمال العقل، المتحرر من كل وصاية، وتعتبر هذه القاعدة الخيط الناظم لمؤلفاته النقدية الثلاثة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم اللاحقين بها، لتتبلور نظريته الأخلاقية تبعا لهذا في شكل مزدوج:

أ– يرتبط فيها قصور الإنسانية بالعجز عن الاستعمال الذاتي والمسئول للعقل، ومن ثمة فإنه يؤسس لإصلاح طريقة التفكير.

ب– يرتبط فيها التنوير الذاتي بالحرية في الاستعمال العمومي للعقل، ولذلك يرتبط استعمال العقل حسب **كانط** بمهمة مزدوجة: فكرية من جهة؛ ومؤسساتية ترتبط بالإسهام في بناء الفضاء العمومي الذي ينتمي له الفرد من جهة أخرى، بالتالي يصبح مدلول التنوير مرتبط بالنزوع الموضوعي للتطور لأجل بناء فضاء أفضل و أرقى، كما أن كلاهما شرط لتحقيق إنسانية الكائن الإنساني على حد تعبير **فوكو** [1].

و أدرك كانط من خلال تحليله لوسائل المعرفة، أنها غارقة في المثالية؛ حيث جعلت العقل يعمل دون أن يقف عند حد، لذلك سعى إلى الجمع بين الحس والعقل، وذهب إلى أن المعرفة الإنسانية هي تضافر جهد بين عنصرين هامين: عنصر حسي يتأتى من العالم الخارجي وما يبدو فيه من ظواهر، وعنصر عقلي أساسه ملكات العقل من حس وفاهمة ومخيلة، مشيرا إلى أن المعرفة لا تقوم على الحواس وحدها؛ لأنها بهذه الصورة تبقى مشتتة لا ضابط لها ولا رابط، كما أن المعرفة العقلية المجردة تبقى هي الأخرى جوفاء، أي خالية من أي مضمون محسوس، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولد المعرفة [2] .

فكانت هذه الخطوة من **كانط** محاولة جبارة لبيان إمكانية المعرفة العلمية التي تكون تجريبية وضرورية في وقت واحد، و هدف **كانط** من هذا هو إقامة العلم على مبادئ تركيبية قبلية، تؤلف علم الطبيعة البحت، و هذه المبادئ هي القوانين الخالصة للطبيعة، و هي الشروط القبلية التي تجعل القوانيين التجريبية ممكنة مثل قانون السببية، وهكذا فإذا كان **هيوم** قد رد مبدأ السببية إلى التجربة الحسية،

---

[1] سامية الهواشي، من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب : فيورباخ وماركس أمام (ما هو التنوير؟) لكانط (ضمن فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، حسن حنفي وآخرون، مرجع سابق، ص67-69).

[2] كانط، نقد العقل المحض، تر موسى وهبة، د ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م، ص 75.

فاضطر إلى إنكارها من حيث هي موضوعية في الطبيعة، فأدى ذلك إلى هدم العلم بمعناه المعروف آنذاك – فإن **كانط** عمد إلى عكس الآية، فاستمد هذا المبدأ من التركيب العام للعقل، وبذلك أعاد للعلم اليقين الذي كان هيوم قد سلبه منه [1].

المطلب الثاني: العقل عند الجابري

عندما نتأمل في فكر **الجابري**، نجد أن البحث في العقل العربي وآلية اشتغاله هو السمة البارزة التي طبعت مشروعه الفكري، وما الأدوات المنهجية التي سبق أن تناولناها في منهجه في قراءة التراث إلا وسيلة من أجل بلوغ هذه الغاية، لكن يمكن أن نلحظ في الوقت عينه أن العقل بحد ذاته ليس موضوعا للبحث والتنظير عنده، فهو اهتم به من زاوية ابستمولوجية ولغايات محددة ، لقد اختار النقد عنوانا لمشروعه و حصر حدوده ضمن الثقافة العالمة التي بدأت مع عصر التدوين في الثقافة العربية، مستبعدا بذلك التراث الشفهي، كما أنه أطرأ مجال أبحاثه رافضا إدخال العقل اللاهوتي والقيام بنقده، من هنا جاء إصراره المتكرر على عنونة مشروعه بـ (**نقد العقل العربي**) وليس الإسلامي.

و من الأسباب التي دعت **الجابري** إلى خوض هذه المغامرة النقدية هي:

أ– سؤال الركود في الثقافة العربية، وامتناعها عن التطور كما هو الشأن في الحضارة الغربية.

ب– بعد أنماط الخطاب العربي المعاصر عن النقد الحقيقي والمنتج [2].

---

[1] كريم متى، الفلسفة الحديثة، ط2، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، 2000م، ص236.

[2] أبو نادر، مرجع سابق، ص 271، 272.

يذهب **الجابري** في تحديده لمعنى العقل أولا لمعرفة معنى العقل في التراث العربي الإسلامي، فيلاحظ أن مادة (ع.ق.ل) في القاموس العربي يرتبط معناها بالسلوك والأخلاق، فهو من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، والعقل ما يمنع صاحبه من التورط في المهالك أي يحبسه، وهكذا ...

أما في القرآن الكريم فيرد كذلك المعنى القيمي أيضا في استخدام (عقل)، وهو يعني التمييز بين الخير والشر، وبين الهداية والضلال، فلفظ (العقل) لم يرد البتة في صيغة الاسم، إنما وردت في صيغة الفعل [1]، مثل قوله I (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) [2]، فلفظة قلب وردت هنا بمعنى العقل.

كذلك يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة (عقل)، والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوما إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها [3] .

ويربط **الجابري** بين تحديد العقل في التراث العربي، ونظيره اليوناني، الذي يعتبر أن أساس العقل هو معرفي، ومن ثم امتد إلى الأخلاق، عكس الفكر العربي الذي ركز مفهوم العقل على قاعدة السلوك [4]، فالفكر اليوناني اتجه من المعرفة إلى الأخلاق، أي أنه أسس الأخلاق على المعرفة، أما الفكر العربي فقد سلك الطريق المعكوسة، أي أنه أسس المعرفة على الأخلاق، لذلك انحصرت مهمة العقل في الفكر العربي بالتمييز ضمن موضوعات المعرفة، أما عند اليونان، تمثلت مهمة العقل في عملية اكتشاف العلاقات التي تربط بين ظواهر الطبيعة، كما إنها لم تعد تهتم بفسح المجال أمام العقل لكي يكتشف نفسه من خلال الطبيعة، بينما في الفكر العربي تحددت مهمة العقل بحمل صاحبه على القيام بما هو حسن، وتجنب ما هو قبيح على صعيد السلوك، ومن خلال ذلك يمكن الاستدلال على وجود عقل لديه [5] .

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص31.

[2] الأعراف، الآية 179.

[3] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص31.

[4] أبو نادر، مرجع سابق، ص282.

[5] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 32.

فيرى **الجابري** أن تأسيس العقل على الأخلاق يجعله محكوما بالنظرة المعيارية إلى الأشياء، فيهتم بالبحث عن مكان هذه الأشياء داخل منظومة القيم المعتمدة كمرجع للتفكير، والنظرية المعيارية تقابلها في مجال الفكر النظرة الموضوعية التي لا تبحث إلا في الأشياء عن مكوناتها، وتكشف عن الجوهر الذي فيها، فهي تركز عملها على الشيء ذاته، أي على الموضوع.

من هنا كانت النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص والمجتمع والثقافة صاحب تلك النظرة، أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية، لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه [1].

من خلال هذا الحفر المعرفي عن مفهوم العقل داخل الثقافة العربية، نجد أن **الجابري** يتبنى مفهوم معين للعقل مضيفا إليه صفة أخرى هي "العروبة"، وجعل هذا عنوانا لمشروعه النقدي عبر سلسلة (نقد العقل العربي)، وهي: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وأخيراً العقل الأخلاقي العربي .

وهنا نلاحظ أن **الجابري** يصيغ مفهوما للعقل العربي، الذي (ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم، أو تعبر عنه، وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم) [2]:

و العقل العربي (ليس مقولة فارغة، ولا مفهوماً ميتافيزيقيا، ولا شعاراً إيديولوجيا للمدح أو الذم، [و إنما هو] جملة المفاهيم و الفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصراحة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء، وطريقة تعامله في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها و إعادة إنتاجها) [3].

و الإنسان العربي هو الفرد المشخص الذي تشكل فكره ضمن إطار الثقافة العربية التي تشكل إطاره المرجعي الرئيسي و ليس الوحيد، وهي ذات زمن واحد راكد بالنسبة للعربي يعيشه، ويتعامل معه

---

[1] المصدر نفسه، ص 32.

[2] المصدر نفسه، ص13-14.

[3] الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق، ص70.

الآن، كما تعامل معه و فهمه أجداده دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي، (فالعربي مستغرق في الماضي حتى هذه اللحظة) [1].

والسر في وصف العقل بالعربي، وليس الإسلامي، إذ في اعتقاده أن تسمية العقل الإسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، في حين أنه اختار النقد الابيستيمولوجي؛ الذي يتناول أدوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الأدوات، أما النقد العقدي فلم يدخل ضمن اهتماماته ،كما أنه يذكي الصراعات الطائفية الكلامية السابقة [2] .

فعملية النقد تقتضي إخضاع هذا العقل الذي صنعته الثقافة العربية لامتحان يحدد دلالته النظرية و المفهومية و التطبيقية تحديدا عقلانيا، ولهذا قدم **الجابري** تصورا لمشروع فكري حضاري بهدف تحديث العقل، و تكوينه نظريا في اللغة، والكلام، والفقه، والعقيدة، والفلسفة، وتطبيقيا في العملية السياسية [3].

وعلى هذا الأساس فإن **الجابري** يدعو إلى تكوين عقل عربي معاصر قادر على تأسيس عقلانية تاريخية أصيلة غير مزروعة من خارج، وقد بين ذلك في كتابه (**نحن و التراث**) لما بشر بعقلانية معاصرة محاصرة بعقلانية كلاسيكية، و هي عقلانية تستعيد الرشدية و الخلدونية كي تبني عليها إضافات جديدة مطابقة لمتطلبات العصر والتاريخ، وهذا يعني أن **الجابري** يرفض القول بكونية العقل من موقع احترام خصوصيات الثقافات، والاختلاف في فهم و قراءة التراث العقلي لكل حضارة [4] .

وعليه يرى **الجابري** أن الفكر العربي مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل المجرد والعقل السياسي، و لكن بروح علمية معاصرة – و في هذا الرأي نلاحظ أن **الجابري** يحاكي النموذج الكانطي

---

[1] المصدر نفسه، ص70.

[2] الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص228.

[3] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ط2، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، 1990م، ص77.

[4] محمد عزام، الاتجاهات الفكرية المعاصرة : من السلفية إلى الحداثة، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2004م ، ص290.

في منحاه النقدي – على اعتبار أن بدون هذا النقد سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام [1] .

وإذا حاولنا تلخيص نظرة **الجابري** بتحديد دقيق لمفهوم العقل عنه، نجد أنه يتجاذبه طرفان مفهوم للعقل باعتباره أداة من أدوات المعرفة، و هو العقل القياسي الأرسطي، ثم البرهاني الرشدي،

وللعقل بهذا المعنى دور أساسي في التصورات والتصديقات، وبواسطته يتم تكليف الإنسان ويخرج من القوة إلى الفعل، في حركة تدريجية استكمالية، فيميز أولا الحق من الباطل، والصواب من الخطأ والخير من الشر، ثم يسير على جادة التكامل بأفعاله الاختيارية [2] .

ومن جهة أخرى نجد أنه أخذ بمفهوم العقل عند **لالاند**، الذي يشمل العقل المؤّلف و العقل المؤَّلف (Raison constituante et raison constituée)، والذي سبق أن تناولناه في الفصل السابق عند تناولنا لجملة المفاهيم المقتبسة عند **الجابري** [3].

المبحث الثاني: المعرفة عند الجابري

بحث **الجابري** قضية المعرفة داخل الثقافة العربية، محاولا إيجاد أسس ومرجعيات لها، ولهذا تعد محاولته خطوة رائدة في مجال تصنيف العلوم في العصر الحديث، أرسى معاييرها وفق نظرة حديثة مختلفة عن المحاولات السابقة؛ إذ تبحث في آلية انتاج المعرفة قبل مضمونها، وتنشد العمل والتطبيق عوض الإكتفاء بالتنظير، و تهدف إلى قراءة شمولية عوض النظرة التجزيئية، وتراعي مبدأ الأصالة ولاتهمل مبدأ الإستفادة والإنفتاح على مستجدات الفكر الإنساني، لهذا الغرض عكف **الجابري** على دراسة الفكر الفلسفي العربي، متناولا إياه بالنقد والتحليل والتأويل، وفي الآخير التصنيف .

المطلب الأول: مفهوم المعرفة

---

[1] العالم، مواقف نقدية من التراث ، مرجع سابق، ص87.

[2] أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، 2010م، ص94.

[3] صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص89.

الفرع الأول: في اللغة

جاء في "**لسان العرب" لابن المنظور**: (عرف، عرفانا، ومعرفة، بمعنى العلم، والعارف، والعريف، مثل عالم وعليم) [1]، (و عرف الشيء: أدركه بالحواس وبغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها) [2] ، (.. و عرف تعني ارتفع، والأعراف في اللغة جمع عرف، وهو كل عال مرتفع) [3]، (والإرتفاع من أسباب المعرفة، أو معرفة الظاهر المحسوس) [4]، (والمعارف: الوجوه، والمعروف: الوجه؛ لأن الإنسان يعرف به، ومن ذلك جازت إلى المجال اللغوي، فعريف القوم سيدهم، والمعروف ضد المنكر) [5]، ولكن العلم يفوق المعرفة بصفة الإرتفاع؛ لأن (علو كل شيء أرفعه، وإن هذه الزيادة لا تفيد معنى الوضوح، إنها تفيد معنى الدلالة؛ لأن زيادة الإرتفاع عامل غموض، إلا أنها أدل بالنسبة للناظرين من بعيد) [6]، (واستعرف إليه: انتسب إليه ليعرفه، ومن ذلك التعريف بمعنى التحديد في نطاق المجردات) [7].

الفرع الثاني: في الإصطلاح

جاء في **الكشاف** أن المعرفة تطلق على معان: منها العلم بمعنى الإدراك مطلقا، تصورا كان أو تصديقا، ومنها إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، وإدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا) [8] .

و يشر **جميل صليبا** إلى (أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين:

الأول: هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية.

---

[1] ابن المنظور، مرجع سابق، ج9، ص236.

[2] صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ج2، ص392 .،

[3] ابن المنظور، مرجع سابق، ج9، 241.

[4] ميشال إسحاق، المعاني الفلسفية في لسان العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974م، ص165.

[5] ابن المنظور، مرجع سابق، ج9، ص238- 239.

[6] ميشال إسحاق، مرجع سابق، ص166.

[7] المرجع نفسه، ص 166.

[8] محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، ط1، بيروت، 1996م، جز2، ص1583.

الثاني: إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل، أي على حصول صورة الشيء في الذهن) [1].

و ذكر **حسن حبنك الميداني** أن المعرفة: (هي إدراك ما لصور الأشياء، أو صفاتها، أو سماتها وعلاماتها، أو للمعاني المجردة سواء أكان لها في غير الذهن وجود أو لا) [2].

ومعنى هذا أنه إذا كان للشيء صورة تدرك بالحس، فمعرفة صورته تكون بانطباع هذه الصورة في نفس المدرك، وإن كانت صفة الشيء أو سمته أو علامته مما لايدرك بالحس، فتكون معرفة هذه الصفة أو هذه السمة بإدراكها على ماهي عليه في الواقع، أما إن كان هذا الشيء من المجردات العقلية كالوجود والعدم مثلا، فمعرفته تكمن في إدراك حقيقته على ماهي عليه في الواقع [3].

المطلب الثاني: تصنيف الجابري للمعرفة في الفكر العربي

بداية نشير إلى أن الإبستمولوجيا لم تمثل بالنسة **للجابري** هدفا في حد ذاته وغاية في ذاتها، بل تعامل معها إجرائيا، و ركز على الطابع التوظيفي لها في حقل معرفي يتمثل في الفكر العربي، وتجلى هذا التعامل الإجرائي مع فلسفة العلوم في عدة مظاهر، و بالرغم من أن **الجابري** لم يخصص سوى مؤلف واحد في فلسفة العلوم (**مدخل إلى فلسفة العلوم في جزئين**)، غير أن قراءته لفكر **ابن رشد**، والعكوف عليه قراءة وتقديما، يمكن اعتبارها بداية تأسيس لفهم جديد للتراث، قوامه توظيف مفهوم القطيعة- الذي استخدمه **باشلار** في دراساته لتاريخ العلوم- في قراءته للتراث الفلسفي العربي الإسلامي، وتجلت صورتها في وجود قطيعة ابستمولوجية بين مدرستين فلسفيتين: إحداهما مغربية يتزعمها **ابن رشد**، و الثانية مشرقية يتزعمها **ابن سينا** [4] .

---

[1] صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص394.

[2] عبد الرحمن حسن حبنك الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط5، دار القلم، دمشق، 1419ه / 1998 م، ص 123.

[3] المرجع نفسه، ص 123.

[4] سالم يفوت، "الجانب المنهجي في كتابة الجابري" ضمن التراث والنهضة : قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، كمال عبد اللطيف، ط1، 2004م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص43.

فالجابري حاول رسم معالم رؤية جديدة أعمق و أشمل للفكر النظري الإسلامي تميز بين مدرستين مغربية كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة أو المدارس في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منها منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة كذلك [1].

لقد كانت المدرسة الفلسفية في المغرب ترتبط بكل من **ابن حزم** و **ابن طفيل** و **ابن باجه** و **ابن خلدون** و **الشاطبي**، و كل من يقوم على النموذج الأرسطي باستخدامه طريقة "البرهان"، وتحصيل القطع في النتائج من خلال التسليم بمبدأ السببية الحتمية، بينما ترتبط المدرسة الفلسفية في المشرق بكل من **الإسماعيلية** و **الفارابي** و **ابن سينا** و **السهروردي** و **الغزالي**، وبهذا المفهوم يهدم ماهو مسلم به من القول بالتكامل والتقاطع بين المدرستين على مستوى الإشكالية و المنهج و المفاهيم والرؤية [2].

فالذين تبنوا البرهان الأرسطي، منهجاً و رؤية في الثقافة العربية الاسلامية، قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في (المعرفة من أجل المعرفة)، كما هو الشأن عند أرسطو، بل وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الاسلامية، ولكن مع ذلك يبقى البرهان كنظام معرفي متميزاً، من حيث المنهج والرؤية عن البيان والعرفان، وذلك لكونه يعتمد منهج أرسطو، ويوظف جهازه المفاهيمي، والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم، مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، و بكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك و صدام [3] .

ويؤكد **الجابري** على دور الأيديولوجيا والسياسة كسبب أساسي لظهور الفلسفة في المجتمع العربي الاسلامي أولاً، ثم كموظف وموجه لها نحو وجهات معينة، ولخدمة جهة معينة، فقد تم نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وتحديداً الفلسفة الأرسطية في سياق الحملة الفكرية والإيديولوجية التي قادها الخليفة العباسي المأمون لمواجهة التيار الغنوصي المانوي والعرفان الشيعي، أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين .

---

[1] المرجع نفسه، ص 44.

[2] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 3287- 328.

[3] الجابري، بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص383-384.

لقد أراد **المأمون** مقارعة الغنوص والعرفان بالمنطق والفلسفة (البرهان)، فنجم عن ذلك ظهور الفلسفة والفلاسفة المسلمين، لقد استنجد المأمون بأرسطو في إطار استراتيجية عامة كانت تهدف الى تنصيب العقل الكوني* حكما في النزاعات الدينية والايديولوجية [1] .

فالجابري يعتبر وفاء الفلاسفة المسلمين للعقلانية و التزامهم بها مرتبطاً بالتزامهم **بأرسطو**، فكان مقدار ابتعادهم أو اقترابهم من العقل الكوني، يتحدد باقترابهم أو ابتعادهم عن **أرسطو**، وقد ترتبت على نظرة **الجابري** هذه الأحادية الجانب، و التي تزن الفلسفة بميزان أرسطو وحده دون غيره، نتائج عديدة أولها استبعاده لعدد من الفلاسفة و إلغاء لفلسفتهم.

الفرع الأول: فلاسفة المشرق

أعطى **الجابري** في دراسته للتراث الفلسفي العربي الاسلامي أهمية كبرى للإيديولوجيا، إذ عدّها من الجوانب الحية التي تستحق البحث في التراث، فتعاملنا مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي – بحسبه– يجب أن يكون على مستويين: " مستوى الفهم، ومستوى التوظيف أو الاستثمار".

فعلى مستوى الفهم يجب أن نستوعب تراثنا ككل بمختلف تياراته، ومراحله التاريخية، وعلى مستوى التوظيف، فإنه لا يجب البحث عما يمكن أخذه من المذاهب، والتيارات المختلفة مثل المعتزلة، الشيعة، الخوارج.. لأن ذلك سيكون عملاً غير تاريخي، لا يؤدي إلا إلى حلقات مفرغة؛ لأن ما نريد أن نتعامل معه نحن اليوم من التراث هو ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا في مشاغلنا الراهنة، و قابلاً للتطوير و الإغناء ليعيش معنا مستقبلنا، وتلك هي (الأصالة)، أما المحتوى المعرفي في الفلسفة الاسلامية، و في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة

* العقل الكوني في نظر الجابري هو العقل الأرسطي، وعليه كل من خالف أو غاير عقلانية أرسطو يعتبر خارجاً عن العقل والعقلانية.

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص224-225.

من جديد، أما المضمون الأيديولوجي فعلينا أن نحلله لنتبين فيه ما ينتهي بموته وما يمكن أن يعيش حياة أخرى [1].

من هذا المنطلق يفتش **الجابري** في فكر و فلسفة الفلاسفة المسلمين ليجد ما هو قابل للأحياء أو ما هو حي و ما هو ميت، فيرى في **الكندي** (ت 252هـ/866م) أنه كان منخرطاً في الصراع الأيديولوجي بين الدولة العباسية وخصومها، فقد واجه العقل المستقيل الغنوصي العرفاني الصوفي من خلال رسائله الصغيرة في العلوم الطبيعية، و التي تبنى فيها آراء **أرسطو**، و وضع رسالته في (**الرد على المنانية و المثنوية**)، و بين فساد الطروحات الهرمسية في (**كتاب التنبيه على خداع الكيميائيين**)، و (**كتاب في ابطال دعوى من يدعي صنعة الذهب والفضة**)، و كتاب في (**التوحيد**) على سبيل أصحاب المنطق، و كتاب (**في إثبات النبوة على تلك السبيل**) أي سبيل أصحاب المنطق المناقضة لسبيل أصحاب العرفان، يعارض فيه نظرية الإله المتعالي، و ما يتربط بها من إبطال النبوة، هذا و قد تبنى **الكندي** نظرية **أرسطو** في العقل [2].

فالكندي حاول الحصول على مشروعية البرهان (الفلسفة) في الثقافة الإسلامية من خلال رسالته في (الفلسفة الاولى) التي قدمها إلى الخليفة المعتصم [3]، و بالرغم من تبني **الكندي** للفلسفة اليونانية و تحديدا **أرسطو**، فقد بقي محتفظاً بثوابت العقيدة الاسلامية، وعلى وجه الخصوص ثابت (الخلق من عدم)، محاولاً إغناء الرؤية الاسلامية بما أمكنه إقتباسه من علوم **أرسطو**، و جهازه المفاهيمي، وفي هذا السياق يؤكد **الجابري** على رفض **الكندي** الترتيب الهرمسي الذي تقيمه الهرمسية و الأفلاطونية المحدثة و الغنوصية، والذي تصل بواسطته المعرفة الإلهية بالمعرفة البشرية، فلا يوجد كائن إلى جانب الله، مثل العقل الكلي أو العقل الفعال.

كما رفض الوسائط التي تقيمها الهرمسية بين الله والعالم، و يقدم تصورا إسلاميا معتزليا أرسطي النزعة، و هو ضد التصورات الغنوصية، كما ميز **الكندي** بين علم الرسل و علم سائر البشر، مؤكداً على حصر النبوة في الصفوة من البشر، و هذا معناه سد الباب أمام أي طريق آخر للمعرفة وبالتالي

---

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص58-59.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص237.

[3] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص416.

رفض العرفان، و الحقيقة اللدنية لديه لاتتناقض مع الحقيقة العقلية بل هما مظهران لحقيقة واحدة [1].

لقد أخذ **الكندي** على عاتقه مهمة تنصيب العقل في الثقافة الاسلامية، و تدشين الأرسطية في البيئة الإسلامية، وهذا لم يكن بالأمر الهين، إذ كان لابد من مواجهة الغنوص المانوي، و العرفان – الهرمسي– الشيعي من جهة، والتصدي لردود الفعل السلبية التي صدرت من أوساط الفقهاء والمتكلمين، الذين وقفوا ضد علوم الأوائل [2].

خاض **الكندي** معركته هذه مع المذاهب المتعددة في ثلاث واجهات: واجهة الرد على المانوية وإبطال الأطروحات الهرمسية، و واجهة نشر المعرفة العلمية التي تفسر الظواهر الطبيعية الجوية والأرضية، والظواهر النفسية تفسيراً عقلياً محضاً، و واجهة نصرة (المعقول) الديني البياني العربي بمنتجات العقل الكوني العلمية والفلسفية، فجمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع، وأصول المعقولات، مؤكداً على وحدتهما وتكاملهما [3].

لقد كان خطاب **الكندي** يدخل ضمن استراتيجية **المأمون** في محاربة العرفان بالبرهان، فقد وجه ضد نوعين من المعارضة كل منهما خصم للأخرى: المعارضة الباطنية، و المعارضة السنية، ولذلك كان عليه أن يوظف (البرهان) ضد الخصم الأول في نفس الوقت الذي يعمل فيه على إبراز عدم تناقضه مع (المعقول الديني)، جانحاً إلى محاولة تأسيس (البيان) على (البرهان) وهي المحاولة التي سار بها **الفارابي** إلى أبعد مدى حينما جعل ما في الدين مثالات لما في الفلسفة في إطار حلم فلسفي طموح [4].

جاء **الفارابي** (ت339هـ/950م) في فترة سياسية تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي، إذ تفككت فيها وحدة الخلافة المركزية إلى إمارات مستقلة، لذلك نحى في فلسفته منحى آخر جاعلاً قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى المجتمع والفكر معاً، إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب (الكلامي) السجالي الجدلي السفساطي، والأخذ بخطاب العقل الكوني (الخطاب البرهاني)، واعادة الوحدة إلى المجتمع عن طريق بناء العلاقات داخله على نظام جديد، يحاكي النظام

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص238- 239.

[2] المصدر نفسه، ص240-241.

[3] المصدر نفسه، ص247.

[4] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص262.

الذي يسود الكون، ويحكم أجزاءه ومراتبه، ومن هنا انصرف **الفارابي** باهتمامه الى المنطق من جهة، وإلى الفلسفة السياسية من جهة أخرى .

وبحسب المعيار الأرسطي الذي قيّم به **الجابري** الفلاسفة المسلمين، فإن **الفارابي** قد أجاد وأحسن الترجمة عن **أرسطو** و في التأليف المنطقي، فكان بذلك فيلسوف المسلمين على الحقيقة واستحق لقب المعلم الثاني، لقد كان **الفارابي** في المنطق **أرسطو** العرب، ليس لأنه استعاد منطق أرسطو كاملاً، واستوعبه تمام الإستيعاب فحسب، بل لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها وضع حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره، وقد حرص على توضيح وظيفة المنطق الإجتماعية على صعيد التعامل الفكري في المجتمع.

و يرى **الجابري** أن إلحاح **الفارابي** على المقصود الأعظم من صناعة المنطق: هو الوقوف على البراهين، حيث أنه يستعيد ما كان مهملاً و محرماً من المنطق خلال العصر الهلنستي، فأراد بذلك أن يتجاوز في آن واحد الخطاب الكلامي الجدلي السفسطائي، و الخطاب العرفاني خطاب (العقل المستقيل) إلى العقل الكوني [1] .

أما فلسفة **الفارابي** التوفيقية التي جمع فيها بين فلسفتي **أفلاطون** و **أرسطو**، و عمل على التوفيق بين الفلسفة و الدين فقد تناولها **الجابري** بالبحث والتمحيص، وتوصل إلى إن المعلم الثاني كان مدركاً و واعياً للتناقض بين فلسفتي **أرسطو** و **أفلاطون**، و لكن **الفارابي** أراد التوفيق بين الفلسفة و الدين لذلك وظف كتاب (**أتولوجيا أرسطو**) و غيره لهذا الهدف [2].

و يؤكد **الجابري** على الأهداف الاجتماعية لمدينة **الفارابي** الفاضلة، و ذلك عندما ذهب **الفارابي** إلى رفع من منزلة رئيس هذه المدينة في المجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات، و هذا تعبير عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، و يكون قادراً على الإمساك بجميع السلطات، و بالتالي توجيه المجتمع العربي، و توحيده فكرياً و سياسياً و اجتماعيا[3].

ويقارن **الجابري** بين **الكندي** و **الفارابي**، و بين أهم نتائج وغايات فلسفتيهما ومضمونها، فقصر **الكندي** في (البرهان) لأنه كان مشدوداً إلى (البيان)، و مشغولاً في الرد على (العرفان)، وأهمل الفلسفة

---

[1] الجابري ، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص241-244.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 64،63.

[3] المصدر نفسه، ص 72- 73.

السياسية؛ لأنه كان يمارس الفلسفة من أجل السياسة، و يوظف الفلسفة لدعم سياسة قائمة، سياسة (دولة العقل) البياني المعتزلي .

أما **الفارابي** فقد اتجه إلى (البرهان) لا ليعزز به (البيان)، كما حاول **الكندي** أن يفعل، بل ليتجاوزه به، أما (العرفان) فقد احتفظ به **الفارابي**، و لكن لا كمصدر أولي للمعرفة، بل كنتجية لها و ليس بديلاً عن البرهان بل ثمرة له، وتحت ضغط هاجس (الوحدة) الذي هيمن على **الفارابي**: وحدة الفكر و وحدة المجتمع، عمد إلى ممارسة السياسة في الفلسفة عن طريق الجمع بين **أفلاطون** و **أرسطو** من أجل إقرار وحدة العقل، و بين الملة و الحكمة من أجل بناء وحدة المجتمع.

ولم يكن من الممكن لعملية (الجمع) المضاعفة هذه أن تتم بدون توظيف جوانب من الهرمسية، إذ أن القول بوحدانية الدين و الفلسفة، و اتصال الموجودات بعضها ببعض من قمة الهرم (السبب الأول) إلى قاعدته (العناصر الأربعة)، و هو ما بنى عليه **الفارابي** حلمه الفلسفي السياسي، جعله يقع في صميم الهرمسية [1] .

وتطرق **الجابري** الى فلسفة و إيديولجية **إخوان الصفا**، رافضا بشدة لفلسفتهم، وهذا يعود إلى اعتقاده بأن هدفها كان هو إسقاط الدولة العباسية، و إقامة دولة الشيعة الإسماعيلية، فالجانب المهم عند **إخوان الصفا**- بحسب **الجابري**، و الذي تركز عليه رسائلهم- هو موضوع النفس و تأكيدهم عليه ليس عملاً بريئاً، بل كان لهدف إيديولوجي لم يتردد **الإخوان** في التصريح به في أماكن متفرقة من رسائلهم، هذا الهدف هو: امتلاك نفوس الناس خاصة الشباب، وصولاً إلى امتلاك أجسامهم، ثم العمل على إسقاط (دولة الشر) دولة العباسيين، و إقامة (دولة الخير)، دولة الأئمة الإسماعيليين، كما أكدوا طبقاً للدعوة الإسماعيلية أن الزمان لايخلو (من الإمام الذي هو حجة الله على خلقه)، و أن هناك دورين في حياة الأئمة: دور الكشف ودور الستر: ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح، و في دور الستر: يجري أمرهم في الأنفس والعقول دون الأجساد التي تكون حينئذ في ملك أصحاب المملكة الأرضية، و الخلافة الجسمانية، هؤلاء الذين تظهر في الأجسام أفعالهم دون الأنفس؛ لأنهم لم يملكوا الملك الروحاني، و أيدوا بالتأييد السماوي [2] .

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص248-249.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 162-164.

و يرى **الجابري** في رسائل **إخوان الصفا** (مدونة هرمسية كاملة)، و بالرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان، واستعمالها لجوانب من الأرسطية، و على الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباساً، فهي لاتخفي انتماءها الهرمسي، علاوة على تبنيها نظرية الإله المتعالي الذي لايعبر عنه بوصف، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلاً عن إلحاحها على الطبيعة الروحانية الإلهية كاملة ويتحقق لها الاتصال بالعلم الالهي، أضف إلى ذلك عنايتها الفائقة و دفاعها المستميت عن العلوم السرية، وعرضها المسهب لمضمونها، علوم التنجيم والكيمياء والسحر والطلسمات والعزائم وغير ذلك من منتجات العقل المستقيل [1] .

ومن الفلاسفة الذين تطرق اليهم **الجابري** الفيلسوف الطبيب **أبو بكر بن زكريا الرازي** (ت311هـ/923م)، و قد عده أحد أبرز دعاة العقل المستقيل الهرمسي، مخالفا بذلك باقي المفكرين و الدارسين الذين قالوا بالاتجاه المادي **للرازي**، فهو على العكس من ذلك يعده مثالياً، و أن الغنوص و المثالية هي الوجه الآخر **للرازي** [2]، الوجه الذي يؤسس ايبستيمولوجياً و فلسفياً طبه "التجريبي" و أيضا كيمياءه "الصنعوية" الهرمسية، **فالرازي** – بحسب **الجابري**– لم يكن يوماً مادياً بأي معنى من معاني المادية، وإنما كان روحانياً غنوصيا، لقد كانت السلطة المرجعية لتفكيره هي ذلك الركام الفلسفي الذي عرضه **الشهرستاني** منسوباً إلى الحكماء السبعة، والذي هو خليط من الأفلاطونية المحدثة في صيغها المشرقية، ومن الفيثاغورية الجديدة، و **الرازي** كان إلى هذه الأخيرة، وإلى مذاهب الصابئة الحرانيين (الهرمسيين) أقرب، فهو حقيقة أنكر النبوة، ولكن لامن موقع عقلاني مادي، بل من موقع غنوصي روحاني، وإن كان يشيد بالعقل في مستهل كتابه (الطب الروحاني)، فهو هنا (العقل المستقيل)؛ الذي يقول بضرورة الحد من الهوى في إطار عملية التطهير الهرمسية، التي تمكّن من الإتصال بالعالم الروحاني، ومنه إنكاره للنبوة ، وهذا هو مضمون وهدف كتاب (الطب الروحاني) [3] .

وتناول **الجابري** فلسفة الشيخ الرئيس **ابن سينا** بالنقد و التقييم، رادا أفكاره إلى أصولها و أخيرا رافضاً إياها، فجوهر فلسفة **ابن سينا** هو "الفلسفة المشرقية"، و هي منظومة فلسفية خاصة، محتواها الفلسفي والديني، هو نظرية **ابن سينا** في النفس، تلك النظرية التي تتعدى نطاق البرهنة على وجودها و

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 203،202 .

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص197-199.

[3] المصدر نفسه، ص197-199.

جوهريتها و خلودها بالشكل الذي هو معروض في كتب **ابن سينا** العامة، لتشمل ليس فقط وجود النفس بعد الموت، بل أيضا اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات منهم [1] .

و ينتمي **ابن سينا** لنفس الاتجاه الذي دمج الدين في الفلسفة و الفلسفة في الدين، على أساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض، و يجمع هذا الاتجاه بين **الفارابي** و **ابن سينا** و **إخوان الصفا** و **الإسماعيلية** [2].

و **الجابري** لايعد **ابن سينا** أرسطيا حتى في مؤلفاته المشائية الطابع، و بالرغم من أن القسم الخاص بالمنطق في **"كتاب الشفاء" لابن سينا** أرسطي في جملته؛ فإنه يشتمل على جوانب رواقية واضحة، أما الرياضيات فلم تكن أرسطية بالمرة، أما الطبيعيات التي كانت أرسطية في جملتها فلقد صاغها بالشكل الذي يجعلها تخدم إلهياته [3]، و هو يخالف أرسطو مخالفة صريحة في مواضع كثيرة، منها خصوصاً في ما يتعلق بالنفس: طبيعتها و علاقتها بالبدن، و مصيرها بعد الموت، وتأتي بعد ذلك إلهياته لتنحرف عن المشائية، لا في شكلها الخارجي، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافزيقية الأساسية التي بنى عليها **أرسطو** كل فلسفته.

وقد كرس **ابن سينا** ثنائية المادة والصورة في تكوين الأشياء من أجل تكريس نزعة روحانية متطرفة، و أعطى لمفهوم (المادة والصورة) معنى يجعله أقل تناقضا مع فكرة الخلق الدينية، في حين أن أرسطو وضعه ليفسر به التغير والصيرورة في عالم أبدي مستقل بنفسه .

و ينحرف **ابن سينا** عن **أرسطو** في مسألة السببية، فالسبب الفاعل عنده أهم من الصورة، والسبب الغائي أهم من السبب المادي، بل إنه سبب الأسباب، هذا في حين أرجع **أرسطو** تفسير الحوادث في الكون تفسيراً مادياً آلياً، في حين أن اعتبار السبب الغائي كسبب للأسباب معناه القول بالخلق [4]، (لقد أضفى **ابن سينا** على "مادية" **أرسطو** طابعا روحانيا رجع بها إلى **أفلاطون**، وهذا واضح في الشفاء، وأوضح في رسائله المشرقية) [5] .

---

[1] المصدر نفسه، ص112-114.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 141.

[3] المصدر نفسه، ص154.

[4] المصدر نفسه، ص154.

[5] المصدر نفسه، ص 154.

كما يهاجم **الجابري ابن سينا** جاعلا من فلسفته نموذجاً للوعي الفارسي المأزوم و الممزق مؤكداً على أن الثنائية في فكره تظهر واضحة في آرائه و وقائع حياته و تصنيفه لكتبه، فهو نموذج فريد عن الفيلسوف الذي يفتقد الحد الأدنى من الوعي الإيديولوجي، فلم يكن روحانياً في أعماقه، ولا متصوفاً في سلوكه، و مع ذلك جند نفسه لتأسيس روحانية الآخرين على الفلسفة و العلم، و قد عمل بذلك على إضفاء المشروعية العقلية على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها عن الحضارات والثقافات القديمة السابقة على الاسلام [1] .

ويعزو **الجابري لابن سينا** انهيار الفلسفة والعقلانية في الإسلام، فلم تكن الضربة التي وجهت للعقلانية الإسلامية من **الغزالي** من خلال كتابه **(تهافت الفلاسفة)**، بل جاءت على يد **ابن سينا** و مؤلفاته التي كانت تحمل فلسفته المشرقية، أما كتابه **(الشفاء)** فقد ظل ركاماً من الأوراق في الصناديق، و عند خاصة الخاصة إن وجدت، هذا فضلاً عن أن عقلانية الشفاء كانت مسخرة لتأسيس الوجه (المشرقي) الحقيقي لفكر **ابن سينا** [2] .

ويرى **الجابري** أن حقيقة الفلسفة المشرقية السينوية هي الإستمرار على صعيد الفكر المجرد لأيديولوجيا سابقة استنفذت كل طاقتها "الثورية"، هي الأيديولوجيا الاسماعيلية، التي نشرتها رسائل **إخوان الصفا** [3]، و أصبحت إطاراً يحمل محتوى متخلفاً لم يعد قادراً، بعد أن عجز مضمونه الأيديولوجي على تقديم أي حل لأية مشكلة سوى الهروب من عالم الواقع الحي .

ويرى **الجابري** أن **ابن سينا** لم يكن واعياً بنتائج كتابه **(الحكمة المشرقية)** وفلسفته المشرقية، بل إنه لم يكن هو نفسه مقتنعاً بصحة وصواب كثير من الآراء و الأفكار التي تشكل جوهر فلسفته المشرقية تلك، فلقد كان سلوكه العملي مناقضاً تماماً لتلك الروحانية المفروضة التي قدمها للناس في رسائله الصغيرة و اشاراته و رمزياته، و هذا راجع إلى تلقى **ابن سينا** (العلم) و (الفلسفة) في صباه من رسائل **إخوان الصفا** في بيت كان مركزاً للدعاة الإسماعيليين، ولما تلقى العلم والفلسفة (الحقيقيين) من **الفارابي** ثم من **أرسطو** و شراحه، وكان ذلك في شبابه وكهولته، و هي نفس الفترة التي دخل أثناءها في منافسة سياسية و فكرية و قومية مع (البغدادية) جعل عالم الطفولة والوعي الفارسي المهزوم يوجه رؤيته

---

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص154.

[2] المصدر نفسه، ص154.

[3] المصدر نفسه، ص159،160.

الفلسفية و العلمية، (لم يكن **ابن سينا** ملتزما بأية عقيدة أو مذهب، لم يكن إسماعيلياً، ولكنه في ذات الوقت لم يقطع مع رسائل **إخوان الصفا** كما قرأها وهو طفل، فظل وعيه مقلوباً طوال حياته) [1]، و يدعم **الجابري** رأيه بموقف فلاسفة المغرب العربي من **ابن سينا**، مقتفياً في ذلك النقد و السلبيات فيعرض نقد **ابن باجه** و **ابن طفيل** و **ابن سبعين** و **ابن رشد** له [2] .

وانتهى **الجابري** من بحثه في فلسفة **ابن سينا** إلى أنه قد جمع و وفق بين أربعة عناصر، وهي: علم الكلام و التصوف، و الفلسفة الأرسطية والفلسفة الإسماعيلية الهرمسية، وفلسفته هي النسخة الأرقى من النسخ الاسلامية للهرمسية و هذا هو جوهرها [3]، فضلاً عن ما تميز به **ابن سينا** من انتهازية، فقد مارس السياسة في العلم بصورة واعية و علنية، وعمل مع الأمراء البويهيين، و في خدمة فكرهم [4] .

ولم يسلم **أبو حامد الغزالي** بدوره من نقد **الجابري**، الذي وجد فيه نموذجا للعقل المستقيل الهرمسي، متناولا كتبه بالنقد من جميع الزوايا والجهات مثل المنطق [5]، و الميتافزيقا، و نظرية الكسب وعلم الكلام، معتبرا إياه من أهم الفلاسفة الذين فككوا الحضارة الإسلامية، و بنيتها المعرفية، إذ مارس **الغزالي** عملية تفكيك، و إعادة توزيع القطاعات المعرفية في الثقافة العربية بوعي وبصورة ممنهجة.

ففي مجال العرفان فصل **الغزالي** بين العرفان التعليمي الإمامي الإسماعيلي و بين العرفان الصوفي، فأبطل الأول و أصدر فتوى فقهية في حق أهله فجعلهم مرتبتين، مرتبة توجب التخطئة و التضليل و التبديع، و الأخرى توجب التكفير، بينما أقر الثاني، و دافع عنه معتبراً إياه منبع الحقيقة و الطريق المنقذ من الضلال، والموصل إلى ذي العزة والجلال لكي يحقق **الغزالي** مصالحة تامة بين العرفان الصوفي و البيان، عمد إلى إدخال التصوف إلى الدائرة البيانية من بابها الرسمي (باب الفقه)، ففكك التصوف و جعله علمين: علم المعاملة و علم المكاشفة، و جعل مهمة العلم الأول (**إحياء علوم الدين**)، فأقامه موازياً و موازناً لعلم الفقه، فجعل من علم المعاملة فقه العبادة الروحية و المعاملة القلبية، و أما علم المكاشفة فقد اكتفى في شأنه على الرمز والايماء، كما هو الحال مع سائر الأنبياء مع الخلق، فألف فيه (**مشكاة الانوار**) و (**جواهر القرآن**)، و غيرها .

---

(1) الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق، ص165- 166.

(2) المصدر نفسه، ص120.

(3) المصدر نفسه، ص481 - 482.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م، ص30.

(5) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص283- 284.

أما في مجال البرهان فقد فكّك **الغزالي** المنظومة السينوية إلى أجزاء عزل بعضها عن بعض، فاعتبر المنطق مجرد آلة، أو معيار تمتحن به المعارف في أي ميدان كان، و دعا إلى اصطناعه منهجاً، وفي العقليات خاصة [1].

ومن أهم النتائج التي توصل إليها **الجابري** بصدد **الغزالي**، هي أن مكونات فكره تشمل: الإسلام والمسيحية، أما المسيحية فقد كان الغزالي عارفاً بالمسيحية وبالإنجيل؛ إذ كانت في "**طوس**"، وهي المدينة التي ولد وترعرع بها **الغزالي** طائفة مسيحية، وقد صرح **الغزالي** في رسالته (**أيها الولد**) بأقوال المسيح، و أما الأفلاطونية المحدثة، فالصيغة الأفلاطونية المحدثة والهرمسية حاضرة في فكر **الغزالي** بشكل واضح و قوي في كتبه (**معارج القدس**) و (**المعارف العقلية**) و (**مشكاة الانوار**) و (**إحياء علوم الدين**) [2].

و يختصر **الجابري** نتاج **الغزالي** الضخم في ثلاثة كتب مهمة وأساسية هي: (**إحياء علوم الدين**) و (**معيار العلم**) و (**تهافت الفلاسفة**)، ويذهب إلى أن فكر **الغزالي** في هذه الكتب الثلاث متناقض، فهو من جهة يدعو إلى التصوف و الهجوم على الإلهيات، و بالذات إلهيات **ابن سينا**، و التناقض الآخر يكمن في الجمع بين الدعوة إلى التصوف، و الدعاية للمنطق على أنه ميزانا للعقل و معيارا للعلم، فلقد كان هدف **الغزالي** من ذلك الدفاع عن الدولة العباسية، وعقيدة الأشاعرة ضد خصومها الإسماعيلية [3].

و يرفض **الجابري** أخيراً الرأي الذاهب إلى أن **الغزالي** قد وجه ضربة قاضية للفلسفة، ويصف هذا الرأي بـ (الجهل المركب)، فالفلسفة قد ازدهرت في المغرب العربي بعد **الغزالي** على يد فلاسفة المغرب العربي، كما أن كتاب (**تهافت التهافت**) حقق طفرة نوعية عن كتب فلاسفة المشرق، و سد الثغرات التي وجدت في الفلسفة المشرقية ،كما أن كتابه (**تهافت الفلاسفة**) لم يكن له أثر كبير في المشرق، فقد تجاهله الكتاب الأشاعرة تماماً، و كتبوا ردودا بديلة على **ابن سينا** بعيداً عن الجدل والسفسطة التي اتسم بها كتاب **الغزالي**، و أكثر من ذلك تجاهلت هذه الردود البديلة تكفير **الغزالي**

---

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص489-490 .

[2] الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص167-168.

[3] المصدر نفسه، ص174.

للفلاسفة تجاهلاً تاما [1] – فبحسب **الجابري**– أن **الغزالي** الذي اشتهر بالرد على الفلاسفة، وعلى **ابن سينا** بالذات، كان سينوياً في ما كان يعرفه من المنطق والطبيعيات و الإلهيات، وفي كل ما ألف من هذه العلوم، فلقد بقيت فلسفة **ابن سينا** حية في قلب **الغزالي** نفسه، ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده [2] .

وهكذا يكون **الجابري** قد ألحق **الغزالي** بقافلة فلاسفة المشرق الغنوصيين العرفانيين دعاة العقل المستقيل .

الفرع الثاني: فلاسفة المغرب العربي

أولى **الجابري** الفلسفة في المغرب العربي عناية فائقة، و أعطى للبيئة الثقافية و الفكرية في بلاد المغرب العربي (شمال إفريقيا والأندلس) اهتماماً خاصاً، و من بين فلاسفة المغرب العربي الذين تطرق لهم هم: **ابن باجة**، و **ابن طفيل**، و **ابن رشد**، و **ابن خلدون**، كما تناول بعض الفقهاء مثل **ابن حزم** و **ابن تومرت**، و **الشاطبي**، و تطرق أيضا لفكر **ابن مسرة** و **ابن عربي** من المتصوفة وغيرهم، لكي يرسم صورة شاملة للحياة الفكرية في المغرب .

و ما يمكن ملاحظته حول دراسة **الجابري** هذه، هو تخصيصه كتباً كاملة لفلاسفة المغرب، مثل كتابه (**فكر ابن خلدون العصبية و الدولة**) و كتابه (**ابن رشد سيرة و فكر دراسات ونصوص**)، كما أعاد طبع كتب **ابن رشد**، و وضع مقدمات تحليلية لها مثل كتاب (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**)، و كتاب (**فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**)، و كتاب (**تهافت التهافت**)، بالإضافة إلى تناولها مع الفلسفة في المشرق العربي في كتبه الأخرى.

يحدد **الجابري** أول الأمور التي تميزت بها الساحة الفكرية و الثقافية في المغرب العربي والمجتمع المغربي ككل عن المجتمع في المشرق العربي، و هو أن الإسلام قد مسح كل الموروثات السابقة في المغرب العربي و الأندلس، فلم يشاهد أي انبعاث حقيقي للموروث القديم، أو لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في المشرق العربي (سورية و العراق و مصر)، و يرجع سبب ذلك إلى أن الثقافات القديمة في المغرب العربي لم تكن من القوة والازدهار، بحيث تستطيع فرض وجودها أو العودة

---

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 20- 21.

[2] المرجع نفسه، ص24.

إلى داخل ثقافة الفاتحين [1]، فلم يعاني المجتمع في المغرب العربي من التمزق الفكري، و التعددية الفكرية و العرقية التي كان يعاني منها المشرق العربي، ولا تعدد في الثقافات، فلقد اندثرت مع المرابطين بقايا المعتقدات السابقة على الاسلام، أو الوافدة معه .

كما نئى المغرب العربي عن الصراعات السياسية للدولة العباسية في المشرق، فمشكلة (وحدة السلطة واستمرارية الدولة العباسية) لم تلق صدى في المغرب العربي والأندلس لانفصالها منذ وقت كبير عن الخلافة الاسلامية، إلا ما كان من أصداء تتردد من حين لآخر [2]، دون أن يكون لها أي أثر جدي في الحياة السياسية، و هو ما سمح بتحرر الفلاسفة في المغرب العربي من إشكالية دمج الدين في الفلسفة، بل على العكس تماماً عملوا على الفصل بين الدين والفلسفة كما هو الحال مع **ابن رشد** [3] .

و كان المذهب المالكي من العناصر الأساسية في بنية المجتمع المغربي، و التي كان لها أبلغ الأثر في الساحة الفكرية و الفلسفية على وجه الخصوص، و يرى الباحث أن أهم الأسباب التي دعت الحكام الأمويين في الأندلس إلى تبني هذا المذهب؛ أنه لم يعتمد من قبل الدول السياسية في المشرق العربي، فالدولة العباسية كانت حنفية أو شافعية، والمذهب الحنبلي كان حاضراً فيها، أما الدولة الفاطمية فقد كانت تقوم على الفقه الشيعي، و بالتالي فالمذهب الوحيد الذي لم يوظف سياسياً في المشرق العربي هو المذهب المالكي فهو مؤهل سياسياً لأن تتبناه الدولة الأموية هناك.

وقد كان لتزمت الفقهاء المالكية دور كبير في الحياة السياسية و الفكرية و الفلسفية، من أجل الدفاع عن الذات من الفكر الوافد من الدولة العباسية، و من الفاطمية و فكرها الباطني، لهذا حارب الفقهاء الفلسفة، و الاعتزال، و ضايقوا على المذاهب الفقهية الأخرى، و الأمر نفسه حدث مع المذهب الأشعري، و التشيع في الشأن العقدي، هذا الأخير (التشيع) الذي كان يؤسس بصورة أو بأخرى أيديولوجيا (الآخر) المنافس للدولة التي كانوا يعملون فيها، و يمارسون سلطتهم (الدينية) بواسطة سلطتها السياسية و لفائدتها [4].

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص32.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص234.

[3] المصدر نفسه، ص234.

[4] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص298.

و رغم ذلك دخل الفكر الباطني الإسماعيلي الهرمسي، الذي يقوم على فكرة الفيض إلى المغرب العربي في وقت مبكر جداً على يد الطبيب الفيلسوف **أبي يعقوب إسحاق بن سليمان الإسرائيلي** (ت320هـ/ 930م) [1] .

و قد ربط **الجابري** بين **ابن عربي** و **ابن مسرة**، من خلال تلميذ هذا الأخير **أبي العباس الصنهاجي بن العريف**، و قد تتلمذ له **ابن عربي**، و من **ابن عربي** يمد **الجابري** السلسلة إلى **ابن سبعين** (ت 669هـ/ 1270م) كآخر شخصية بارزة في هذا التيار الفلسفي الباطني، الذي يجد نقطة بدايته مع **ابن مسرة** [2] .

و يؤكد **الجابري** على أن هذا التيار الباطني في الأندلس و المغرب العربي كان تياراً صغيراً ومحارباً إلى آخر أيام **ابن رشد**، و كان مرتبطاً موضوعياً بأيديولوجيا الدولة الفاطمية، و قد روج لأطروحات العقل المستقيل في المغرب العربي [3] .

و ارتبط بتاريخ الفلسفة الإشراقية الباطنية في المغرب العربي تيارا آخر هو الفكر اليهودي في الأندلس، و أبرز ممثليه **ابن جبرول** وكتابه (**منابع الحياة**) الذي يشبه كتاب (**الينابيع**) الفيلسوف **الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني** في العنوان و البنية الميتافزيقية [4] .

و عرف المغرب العربي حراكا فكريا اتخذ خطا تصاعديا، يبدأ بالفقيهين **ابن حزم** (ت 456هـ/1064م)، و **ابن تومرت** (ت 524هـ/1130م)، و ينتهي بالفلاسفة في أعلى مراحله **ابن رشد** ثم **ابن خلدون** محاولاً الربط بين الفقهاء و الفلاسفة، فمذهب **ابن حزم** الظاهري يقوم على أن الشريعة واضحة ظاهرة، و أن الرسول لم يكتم أمرا من أمورها على المسلمين، و لم يطلع أحد على أي سر من أسرار الشريعة؛ لأنه لا توجد في الشريعة أسرار أو رموز أو معرفة باطنية، و يظهر جلياً في أن **ابن حزم** قد وجه مذهبه ضد الشيعة و المتصوفة و دعاة الباطن، و قد انطلق بنظريته الظاهرية ليس من موقع التمذهب الديني السني فحسب، بل ليؤكدها من موقع التحزب المباشر، فقد كان يعمل لدى الحكام الأمويين في الأندلس [5] .

---

(1) الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص269.

(2) المصدر نفسه، ص 170-171.

(3) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 323- 324.

(4) المصدر نفسه، ص173.

(5) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص299- 300.

و يرى **الجابري** أن فكر **ابن تومرت** كان امتدادا للمشروع الحزمي و مواصلة له، إذ يقوم خطاب **المهدي ابن تومرت** على مبدأ الثالث المرفوع، و بعبارته مبدأ " لا وسط بين النفي و الإثبات"، و رفض القياس؛ لأنه طريقة في التفكير لا تفيد اليقين، و إنما تحرك الظن والشك لا غير، أما ما يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الأصل، و الأصل وحده [1] .

وبهذا دشن **ابن تومرت** الثورة الثقافية في المغرب العربي، و قامت حركته التنويرية على نبذ التقليد، و العودة إلى الأصول، و يستشف **الجابري** ذلك من شعاره الكف عن تقليد المشارقة (أهل المشرق العربي)، و العمل على تشييد ثقافة (إسلامية بدون شك) أصيلة و مستقلة، و بذلك فالفلاسفة الثلاثة الكبار الذين تتكون منهم المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، قد عاشوا جميعاً بكيفية أو بأخرى الثورة الثقافية التي دشنها **ابن تومرت**، و التي أتمها خلفائه من بعده [2] .

وفي مجال الفلسفة بدأ **الجابري بابن باجة**، و هو أول فلاسفة المغرب العربي الذين سلط عليهم الضوء بشكل مكثف، **فابن باجة** – بحسب **الجابري**–كان متحررا من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة الذي تميزت به الفلسفة في المشرق العربي، و بالتالي وجود جوانب علمانية في فكره تخرج عن دائرة (فلسفة القرون الوسطى)، و تتجاوزها سواء منها الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة المسيحية، و ذلك باعتبار أن ما أهمله الخطاب الفلسفي الباجي هو بالذات الركيزة المحورية في فلسفة القرون الوسطى أي التوفيق بين الفلسفة والدين [3] .

ويلتمس **الجابري** الجوانب العقلانية في فكر و فلسفة **ابن باجة** من خلال موقفه من التصوف فالتصوف لديه هوِ خروج عن الطبع الإنساني بمظهريه العقلي و الاجتماعي، و أن مشاهدات الصوفية هي نوع من التخيل للقوى ليس غير، و منطلق **ابن باجه** في موقفه هذا هو القطيعة مع القاعدة التي تؤسسه، والتي تقول بوجود طريق آخر غير طريق العقل و العلوم النظرية لبلوغ (السعادة)، و هذا الموقف بما هو مبدئي فهو ينسحب ليس على التصوف و حسب، بل على كل خطاب يريد أن يؤسس نفسه على تلك القاعدة، و في مقدمته الخطاب الذي يريد أن يشيد نظرية في النبوة [4] .

---

[1] المصدر نفسه، ص 312.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 252.

[3] المصدر نفسه، ص 191- 192.

[4] الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق، ص193.

و يمر **الجابري** مرورا سريعا على فلسفة **ابن طفيل** (ت 581 /1185م)، ثاني كبار فلاسفة المغرب العربي، في معرض مقارنته مع **ابن سينا**، **فابن طفيل** عرض للحكمة المشرقية عند **ابن سينا**، إلا أن طريقه للوصول إلى هذه المعرفة لم يكن طريق **ابن سينا** أو **الغزالي**، بل هو طريق "**البحث و النظر**" أولا، ثم " **المشاهدة** " ثانيا، و لا ينفي **الجابري** تأثر **ابن طفيل بابن سينا**، إلا أنه يؤكد أن **ابن طفيل** لم ينطلق في تفكيره، و لا في إشكاليته من منطلق ابن **سينا**، إذ لم يقتصر على شرح الطريق الفلسفي الديني وحده، الذي سلكه **حي بن يقظان** في قصته، بل وضع في موازاته طريقاً آخر، هو طريق الدين (طريق الوحي)، إلا أنه يترك الطريقين متوازيين في النهاية، كما وضعهما في البداية، و يقترح البديل عن الوصل بينهما، وهو الفصل بين الدين و الفلسفة، وذلك هو جوهر الفلسفة في المغرب العربي [1] .

أما ثالث فلاسفة المغرب العربي **أبو الوليد ابن رشد**، فيقول **الجابري** عنه (ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً) [2]، بمثل هذه العبارات وفي نفس سياقها ملأ **الجابري** بحوثه عن الفكر الاسلامي عموماً والمغرب العربي على وجه الخصوص .

جعل **الجابري** إحياء الروح الرشدية و الدعوة لها أحد أهداف فلسفته الاسلامية و المعاصرة، انطلاقاً من أن نهضتنا المعاصرة لابد أن تجد جذورها في تراثنا الاسلامي، لذلك عرض فلسفته و شرحها، و بسطّها، و يصرح **الجابري** بأن أهم أسباب تبنيه لفلسفة **ابن رشد** هو قيام هذا الأخير بالفصل بين الدين و العلم، بين الحكمة و الشريعة زائداً، لذلك وجد **الجابري** في فكر **ابن رشد** أنه القادر على تحديد حياتنا الثقافية [3] .

ويلخص **الجابري** الجوانب الباقية من الرشدية، والتي تصلح للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة فيمايلي:

1- إن ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطعيتها مع السينوية في صورتها التي اختارها لها **ابن سينا** بفلسفته المشرقية، و التي تبناها **الغزالي**، و **السهروردي** .

---

[1] المصدر نفسه، ص120.

[2] المصدر نفسه، ص49.

[3] الجابري، ابن رشد: سيرة و فكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، المقدمة.

2- لم يقطع **ابن رشد** مع الروح السينوية الغنوصية، بل قطع أيضاً مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري (الكلام و الفلسفة) العلاقة بين الدين و الفلسفة، لقد رفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل و النقل، و رفض طريق الفلاسفة الهادف إلى دمج الدين في الفلسفة و الفلسفة في الدين [1].

3- و يقدم **ابن رشد** بدوره البديل عن هذه القطيعة، إذ دعا الى فهم الدين داخل الدين، وبواسطة معطياته، و فهم الفلسفة داخل الفلسفة، و بواسطة مقدماتها و مقاصدها، و ذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين و التجديد في الفلسفة .

فالجابري يريد من الرشدية أن تكون السمة أو الخصوصية التي تتسم بها ثقافتنا المعاصرة الأصلية، و من ثم تصبح الروح الرشدية على حد تعبيره حاضرة في فكرنا و نظرتنا و تطلعنا بمثل ماهي حاضرة في فكر الانجليز الروح التجريبية التي أسسها **لوك** و **هيوم** [2].

ففلسفة **ابن رشد** إذن هي " **فلسفة مستقبلية** " [3]، يجد فيها **الجابري** علاجاً لأهم أمراض و مشكلات عصرنا، و هذا هو الجانب الثاني من الرشدية، الذي يدعو إلى اقتباسه فإن ترشيد (الإسلام السياسي)، و التخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى، لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية، و مؤسساتنا التعليمية، فلم يكن ما يسمى اليوم بـ (الاسلام السياسي) و (التطرف الديني) حاضراً آنذاك في الساحة العربية و الإسلامية بمثل حضوره اليوم، فالرشدية هي كل ما بقي من تراثنا، و هي ما يجب سلوكه لتحقيق نهضتنا المعاصرة [4].

و تطرق **الجابري** أيضاً إلى **ابن خلدون**، و أولاه عناية كبيرة سنقتصر على ذكر جانبين من الأمور التي طرحها **الجابري** عند **ابن خلدون**: الأول (علم العمران البشري) أو فلسفته في التاريخ (قيام الحضارة وسقوطها)، و ثانيهما نقده للفلسفة .

---

[1] المصدر نفسه، ص50-52.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص50-52.

[3] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص250.

[4] الجابري، ابن رشد: سيرة و فكر، مصدر سابق، ص11.

أما الجانب الأول، و هو دراسته للدول و أسباب ازدهارها وسقوطها، فقد حدد ثلاث عوامل رئيسية اعتبرها ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام، و يلخصها **الجابري** كاللآتي: (عامل أيديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي)، و قد أطلق عليها اسم (طبائع العمران) تحرك هذه العوامل التاريخ حركة دورية تتحكم في قيام الدولة و سقوطها [1] .

و قدم **الجابري** في تحليله لأسباب انهيار الدول الاسلامية عند **ابن خلدون**، ولخصها في عدة عوامل و أسباب، منها اقتصادية سببها اقتصاد الغزو الذي يتسم بعدم الاستقرار، و عدم قابليته للنمو و التطور، و الصراعات العصبية التي كانت تتغذى من تناقض المصالح، و من الخلافات الدينية، و بين واقع اجتماعي ممزق، كان ذلك عبارة عن مظاهر مختلفة، و لكنها مترابطة متداخلة، إلا أن التناقض الأساسي في التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهد **ابن خلدون**، و الذي عبر عليه **الجابري** بـ (التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة)، و بين بنيات فوقية وحضارة استهلاكية سطحية مستوردة في الغالب، و بين الأسس الواهية التي أقيمت عليها، منها :

– **أساس اجتماعي**: يأبى الوحدة والانسجام، تأبى وحداته الاندماج بعضها في بعض: مجتمع الكثرة، النظام القبلي، تعدد الفئات العرقية و الدينية ...إلخ

– **أساس اقتصادي**: رخو مائع (غير طبيعي) غير قابل للنمو الذاتي: اقتصاد الغزو، يهدف إلى تجميع الثروات و استهلاكها لا استثمارها.

– **أساس ديني في الحكم**: مفروض من فوق: فرض وحدة الدين و الدولة على مجتمع الكثرة، مجتمع العصبيات و الفئات المختلفة المتنافرة، التي لاتلتئم إلا لتتفرق و تتشتت، كل ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة، الجغرافية الطبيعية، و الاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم .

– **أساس تشريعي جامد**: يتمثل في سد باب الاجتهاد، و تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي، على الرغم ما بينهما من تباين و اختلاف كبيرين .

---

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص254-260.

– **أساس ثقافي**: غير موحد و لا منسجم، لا يعكس الحاضر ولامشاكله بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة و قضايا جانبية كالخلافات الفقهية، و الفلسفة اليونانية، الآداب و الحكم الفارسية، و الشعر الجاهلي [1] .

هذه الأسس المتنافرة لم يكن من الممكن أن تندمج مع بعضها فتتماسك وتنمو وتتطور، لذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح، و تدور مع الدورات العصبية فتتحرك حركة غير منظمة وغير هادفة [2] .

و يرى **الجابري** أن فضل **ابن خلدون** في علم التاريخ راجع إلى تأسيسه على العقل، و كان قبله يعتمد على النقل (أي الأخبار الواردة عن السابقين) اعتماداً كلياً، سواء على مستوى جمع المادة أو على مستوى التحقق من صدق رواتها، فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو و الفقه و التحليل البلاغي، إنه لم يكن يدخل ضمن العلوم البيانية الاستدلالية، **فابن خلدون** يعمد إلى نقد الأخبار الواردة بعرضها على طبائع العمران، فما وافقها قبل ، و ما ناقضها رفض [3] .

مع ذلك يشير **الجابري** إلى أن **ابن خلدون** لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان فقط مفلسف لتاريخ معين، هو تاريخ الإسلام إلى عهده، أما عيوب دراسته للتاريخ فهو ذلك العنصر الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه، و الذي صبغ نظرته إلى التاريخ الإسلامي بتلك الصبغة المأساوية، و مع ذلك فإن أهمية المقدمة بالنسبة إلى الفكر التاريخي و الفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة، تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام، فهذه هي العوامل التي يقوم عليها، و يجب أن يقوم عليها كل فهم أو تفسير أو تنظير للتاريخ العربي [4] .

أما بصدد الجانب الثاني، و هو نقد **ابن خلدون** للفلسفة، فقد حاول **الجابري** أن يضم **ابن خلدون** إلى المدرسة الفلسفية في المغرب العربي، و فلاسفة المغرب العربي الذين سبقوه من خلال نقده للفلسفة، **فابن خلدون** نقد الفلسفة، إلاأنه – بحسب **الجابري**– لم يكن متحرراً كلياً من التفكير

---

[1] الجابري، فكر ابن خلدون و العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 م، ص77- 78.

[2] المصدر نفسه، ص 77- 78.

[3] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص549-550.

[4] الجابري، فكر ابن خلدون والعصبية والدولة، مصدر سابق، ص 254.

الفلسفي، و قد كان نقده لها صادراً عن نظريته في المعرفة والميتافزيقا، التي لاتوصل إلى اليقين، فينطلق في نقده الابيستيمولوجي للفلسفة من مناقشة ثلاث قضايا أولية هي:

1- أن الوجود كله الحسي منه و ما وراء الحسي، تدرك ذواته و أحواله بأسبابها و عللها، بالنظر الفكري و القياس العقلي .

2- أن إدراك الوجود على هذا النحو يمكّن الفيلسوف من الاتصال بالعقل الفعال، و إن هذا (الاتصال) هو عين (السعادة)، و من هنا كان هدف الفلسفة هو (السعادة).

3-أن هناك قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق و الباطل، و التزام هذا القانون (المنطق) من طرف الفلاسفة، هو الذي يمكنهم من بلوغ غايتهم في إدراك الوجود على ماهو عليه، وبالتالي الحصول على الاتصال والسعادة .

و يبرهن على بطلانها، أو بعدها عن اليقين، فكون الفلاسفة يعترفون بأن ما لامادة له لايمكن البرهان عليه، بالتالي كيف يعتمدون المنطق في إثبات العالم الروحاني الذي لامادة فيه، وهنا يلاحظ **الجابري** أن إدراك **ابن خلدون** للميتافزيقا اليونانية، وأنها مؤسسة ايبستيمولوجياً على المقايسة بين الإنسان و الكون (للإنسان نفس وعقل، فإذن يجب أن يكون للافلاك كذلك نفوس و عقول)، و لذلك تصوروا الأجسام السماوية كائنات حية لها نفوس، هذا النوع من المقايسة باطل في نظر **ابن خلدون**؛ لأن ذوات العالم الروحاني غائبة تماماً عن إدراكنا، فكيف يمكن قياسها على الموجودات الحسية هذا من ناحية، و من ناحية أخرى يلاحظ **ابن خلدون** أنه حتى ولو سلمنا بصحة هذه المقايسة، فلا شيء يبرر حصر العقول السماوية في تسعة، عاشرها العقل الفعال [1] .

أما بالنسبة للطبيعيات العامة يلاحظ ابن خلدون أن الفلاسفة يبنون فيها آراءهم على التجريد، بحيث يجردون من الموجودات المشخصة صوراً عامة على جميع الاشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين أو شمع، و من هذه الصور الأولية يجردون معان كلية، و من هذه معان كلية أكثر عمومية إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، و بإضافة هذه المعاني البسيطة بعضها إلى بعض، ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني، يحصل لهم تصور الوجود كما هو، تصوراً صحيحاً مطابقاً، وذلك هو السعادة عندهم .

---

[1] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 282- 283.

و يناقش **ابن خلدون** ادعاء الفلاسفة أن التصور الذي يحصل لهم بهذه الطريقة مطابق فعلاً للكون كما هو، ذلك أنه يرى أن التصور الذي يبنيه الفلاسفة لأنفسهم عن الكون عبر سلسلة من التجريدات ليس بالضرورة مطابقاً لحقيقة الوجود، و بالتالي فهو غير يقيني .

فابن خلدون لا ينفي مسألة إمكانية المطابقة بين الفكر والواقع، بل ينفي إمكانية إثباتها؛ لأن المنطق عاجز عن إثبات المطابقة بين الفكر و الواقع، ودوره لايتعدى فحص هذه الإضافة، وهذا النفي، أما المطابقة فلا يمكن البت فيها إثباتاً أو نفياً إلا بالتجربة، و معنى ذلك أن القوانين الكلية العامة التي تحصل للعقل بواسطة التجريد لا يمكن اعتبارها صحيحة، إلا بعد إخضاعها للواقع نفسه وتأكيدها بواسطته، فالطبيعيات العامة لايجوز اعتبارها يقينية، بمعنى مطابقة للواقع، و بالتالي فكل ما يبنى عليها يظل هو الآخر غير يقيني باستثناء الطبيعيات التجريبية كالطب [1] .

ومن هنا ينطلق **ابن خلدون** لرفض الإلهيات؛ لأنه إذا كان العلم الطبيعي غير ممكن إلا فيما يمكن إخضاعه للتجربة، فإن العلم الإلهي مستحيل تماماً لسبب بسيط، وهو أن موضوعه هو الموجودات التي وراء الحس، و هي الروحانيات و ذواتها مجهولة رأساً لايمكن التوصل اليها، و لا البرهان عليها، كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن ذوات العلم الروحاني يمكن الوصول اليها بالتجريد، وذلك لأن التجريد إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لاندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى لحجاب الحس بيننا وبينها، بالتالي فكل ما يقوله الفلاسفة في إلهياتهم مجرد ظنون، ولايبقى لنا مدرك في تفاصيل هذا العالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان و يحكمها .

فابن خلدون يرى أن هنالك طريقاً آخر لمعرفة حقيقة العالم الروحاني، و هو ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها (الإيمان و يحكمها)، و هذا الإيمان يجد كماله و تمامه في التصوف المؤدي وحده إلى الكشف و المشاهدة [2].

و هكذا ينتهي بنا تصنيف المعرفة عند **الجابري** إلى ملاحظتين هامتين هما فلسفة التصنيف عنده **أولهما**: تصنيف جغرافي للمعرفة تمثل في معرفة مغربية قائمة على العقل و العلم، و معرفة مشرقية قائمة على العرفان و الأسطورة.

---

[1] المصدر نفسه، ص283- 284.

[2] الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق ، ص285- 286.

ثانيا: ضرورة الدفع بعجلة العقل و العلم التي تمثلها الفلسفة المغربية و المتجسدة تاريخيا في فلسفة **ابن رشد**، و إقامة قطيعة مع العرفان الذي تمثله الفلسفة المشرقية، الذي تشكل تاريخيا في نموذج **ابن سينا**.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: من العرفان إلى التصوف: البنية المعرفية والأساس الأخلاقي

المبحث الأول: أصل العرفان وحضوره في الثقافة العربية

ينطلق **الجابري** في تحديد موقفه من التصوف من خلال دراسته للعرفان، الذي يعتبره نظاما معرفيا تشكل داخل الثقافة العربية، وفرض نفسه بديلا لنظام البيان و البرهان، و إذا كانت الأدبيات الصوفية تشير إلى أن التصوف يؤسس على العمل، أما الجانب المعرفي يكون نتاجا لهذا العمل، فإن **الجابري** ينطلق في بحثه من اتجاه عكسي جاعلا من المعرفة أساس السلوك الصوفي، من هذا المنطلق دخل في مسائلة نقدية اتجاه العرفان من زوايا متعددة تبدأ من سؤال الأصل والمصدر، ثم مبادئ المعرفة والرؤية التي يقدمها العقل العرفاني، لينتقل **الجابري** من بحث نظام المعرفة إلى بحث نظام القيم من خلال الكشف عن أصول العمل الصوفي، والأخلاق التي تكرسها الممارسة الصوفية داخل المجتمع العربي والإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم العرفان

الفرع الأول: تعريفه

أولا: في اللغة العربية

يبدأ بحث **الجابري** في العرفان بتحديد المصطلح لغويا، فالعرفان في اللغة العربية من مصدر "عرف"، و هو و المعرفة بمعنى واحد، جاء في لسان العرب: العرفان: العلم، و عرفه يعرفه عرفة و عرفانا و معرفة [1].

وظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام"، وعلى الرغم من أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في

[1] ابن منظور، لسان العرب، د ط، دار المعارف، القاهرة، د ت، مج4، ج32، ص 2897 .

الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، إلا أنه كان لدى المتصوفة منذ البداية التمييز بين نوعين من المعرفة: منها ما يكتسب بواسطة الحواس و العقل، ومنها ما يحصل عن طريق الكشف والعيان [1].

و من هذا المنطلق يتضح أن العرفان بمعناه الدقيق ينشد نوع معين من المعرفة، و يسلك طريقا خاصا في اكتسابها، ولا يتم هذا عن طريق العقل والحواس، بل عن طريق الكشف.

وفق هذا المعنى يقدم **الجابري** تعريفا للعرفان بأنه: (نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة، ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، وبكيفية خاصة في مصر و سوريا وفلسطين والعراق) [2].

ثانيا: في اللغة الأجنبية

يطابق **الجابري** بين كلمة العرفان في المعاجم العربية، ومعناها في اللغات الأجنبية، الذي يرجع أصل الكلمة فيها إلى (**gnosse**) أي الغنوص، وأصل الكلمة في اليونانية (**gnosis**) بمعنى: المعرفة، و استعملت كذلك بمعنى العلم والحكمة .

فالعرفان وفق هذا المنظور هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، و من جهة أخرى معرفة تعتبر أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء، وأرقى من معرفة رجال الدين [3]، الذين يعتمدون النظر العقلي (اللاهوتيون أو المتكلمون).

وهكذا استعملت الكلمة في القرنيين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين كمعرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة، و من هنا الغنوصية (**gnosticism**) والتي يطلق عليها **الجابري** "اسم العرفانية " تمثل (جملة التيارات الدينية التي تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله، و بأمور الدين تقوم على تعميق الحياة الروحية أو اعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2010 م، ص251-253 .

(2) المصدر نفسه، ص251-253 .

(3) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص 72 .

التي هي من ميدان الإرادة)، بالتالي فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة وجعلها بديلا عن العقل، وليس على شحذ الفكر [1].

كما ينبغي كذلك التمييز بين العرفان (**gnose**): بوصفه معرفة بالأسرار الإلهية خاصة بصفوة معينة من الناس و بين العرفانية (**gnosticisme**) بوصفها جملة المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا، والتي تدعي أنها مشيدة على نوع من المعرفة (المعرفة الباطنية) التي تعتبر فوق المعرفة العقلية وأسمى منها، ولا يتعلق هذا بأمور الدين فحسب، بل أيضا بكل ما هو سري، وخفي كالسحر و التنجيم و الكيمياء، و غيرها [2] .

ومن خلال هذا المفهوم للعرفان و العرفانية، يحدد **الجابري** موقفه من النظام العرفاني عن طريق ربطه بأصول أجنبية تعود إلى العصر الهلينستي، متأثرا في ذلك بالرؤية الإستشراقية التي تركز على الأصل الهيلينستي للتصوف، و يرى أن ما من فكرة أتى بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد أصلها في الأدبيات الهرمسية [3]، لذلك فهو يتوقف مطولا عند خلاصة الرؤية الهرمسية، لكي يمهد البحث في بنية العرفان في الإسلام، و يكشف عن أصوله التاريخية [4] .

لقد ساد العرفان كنظام معرفي في العصر الهيلينستي بمراحله الثلاثة، التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات، ذلك لأن هذا العصر شهد ردة فعل واسعة ضد العقلانية اليونانية، فانتشر العقل المستقيل، وأصبح طلب العرفان هاجس العصر كله [5].

---

(1) Christian Jambet la logique des orientaux editions du seial , parais, 1983, p .171

نقلا عن: الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 253- 254.

(2) p171,la logique des orientaux,Christian Jambet

نقلا عن: الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 253- 254.

(3) سالم، مرجع سابق، ص 424 .

(4) أبو نادر، مرجع سابق، ص334 .

(5) المرجع نفسه، ص 424 .

وأن المبدأ الهرمسي الذي يعتمد النفس كطريق إلى معرفة الله، و يهمش دور العقل، ويربطه بالإدراك المادي، فكرة قال بها جميع العرفانيين، لكن ما كان يميز الهرمسية هو تشديدها على الأصل السماوي "الإلهي" للنفس .

من هنا نجد أن **الجابري** يطلق على الفكر العرفاني صفة "العقل المستقيل"، أو "اللامعقول الديني"، الذي يعتبر "دمج العلم في الدين" و" الدين في العلم" أحد العناصر المشكلة لماهيته، فهو يطلب أن يعقل عن الله حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته، أو يتخذ منها دليلا، و هاديا إلى إثبات وجود الله نفسه [1].

وتطرق **الجابري** إلى أصل الهرمسية التي تعود إلى **هرمس** "**مثلث الحكمة**"، و هو أحد آلهة اليونان المرموقين، وقد طابق الباحثون بينه و بين "**الإله توت**"، و طابق بعض اليهود بينه و بين النبي **موسى** υ، و في التراث العربي الإسلامي يشار إليه بالنبي **إدريس** υ المذكور في القرآن، و أنه أول من علم الكتاب، و الصنعة، و الطب، و التنجيم، و السحر، و تدخل ضمن الهرمسية مجموعة من العقائد و الأفكار، و هي الإيمان بإله واحد يملك القدرة و الحكمة، والبشر عاجزون عن إدراكه بالعقل، لذلك يتقرب إليه بوسائط و هم الروحانيون المقدسون [2] .

كما تعتقد الهرمسية كذلك بوجود إلهين: إله متعال لا تدركه الأبصار، ولا يعرف بالسلب، وإله آخر مسخر من قبل هذا الإله المتعال، وهو الذي خلق العالم والإنسان، وأن النفوس البشرية كائنات إلهية تعيش في الأصل في العالم الإلهي، ثم ارتكبت ذنبا فعاقبها الله بأن هبطت وسجنت في البدن، و لكي يتحقق لهذه النفس خلاصها مما هي فيه، تسلك طريق معرفة الله ببذل مجهود متواصل قصد التطهير، والتخلص من المادة، والاندماج من جديد في العالم الإلهي والفناء فيه.

وتنقسم المعرفة الصوفية الهرمسية إلى قسمين: التصوف بالانكفاء والتصوف بالانتشار، وهدفهما الاتصال بالإله المتعالي، ففي التصوف بالانتشار يخرج الإنسان عن ذاته، ليتحد بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على أنه كلية الوجود في الزمان والمكان، فالإنسان هنا يذوب في الله، أما في النوع الثاني فالله نفسه يغزو النفس الإنسانية فيحل فيها، ويتحول الإنسان حينئذ إلى كائن تم بعثه من جديد.

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 183.

[2] المصدر نفسه، ص 174.

ومن بين الأفكار الأساسية لدى الهرمسية فكرة وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه، وما يرتبط بذلك من علوم سرية كالسحر، والتنجيم، و الكيمياء، إذ يتألف الكون عن دوائر بعضها من بعض، وذات مركز واحد هو الأرض، ومن هنا تبادل التأثير بين الأرض وما فيها، وبين الدوائر بعضها مع بعض [1] .

الفرع الثاني: أقسامه

يرى **الجابري** أن في الظاهرة العرفانية جانبين متمايزين: العرفان باعتباره موقف من العالم، والعرفان باعتباره نظرية لتفسير الكون والإنسان، والجانبان مرتبطان ببعضهما، إذ يعد العرفان باعتباره موقفا تتويجا للعرفان باعتباره نظرية، ويعتبر العرفان باعتباره نظرية تأسيسا للعرفان باعتباره موقفا [2].

أولا: العرفان باعتباره موقف من العالم: هو موقف نفسي وفكري (وجودي) يتضمن الانزواء عن العالم والهروب منه، وتضخيم الأنا بحيث يشعر المتصوف أنه سجين البدن، فيسعى إلى التحرر (وهي فكرة نجدها عند مبحث الشر عند **أفلاطون**)، و التمرد على هذه الوضعية ليؤكد شعوره بالغربة، كما ينتابه شعور للالتحاق بعالم آخر متعال (ينشد الكمال)، و عملية الرجوع هذه يبدأ فيها العارف من معرفة نفسه التي طمستها المادة والبدن، والإنشاد إلى عالم أسمى إلى لحظة يتحد فيها العاشق والمعشوق (لحظة الفناء)، أو اندماج العارف في أصله، فالموقف العرفاني بهذا هو موقف هروب من عالم الواقع إلى (عالم العقل المستقيل) ؛ حيث كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد، الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، يجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية، وإن لزم الأمر قضية إنسانية [3] .

وهنا يطرح **الجابري** سؤالا حول الدافع الذي يؤدي بالعارف إلى اتخاذ هذا الموقف من الوجود، و الذي يرى أنه منطلق من الشعور بالقلق والخيبة إزاء الواقع الذي يعيشه، فيشعر بالغربة على الصعيدين الاجتماعي و السيكولوجي، وعلى صعيد العالم ككل، فيتوق إلى الرحيل عن هذا العالم والتحرر منه، ليسترجع كامل حريته بالميل إلى الالتحاق بعالم آخر، عالم متعال عن المكان و الزمان، و يسعى من

---

[1] ولاء مهدي، محمد عابد الجابري توجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، رسالة دكتوراه، 1426ه/2005م، ص 63، 64 .

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 254 .

[3] المصدر نفسه، ص 259.

خلال معاناته هذه إلى أن يتعرف من جديد على ذاته، و حقيقتها و مصيرها [1]، و لا بحث العارف عن الإجابة من خلال العالم الحسي الذي يعتبره شرا، وإنما يلجأ إلى التجربة الدينية، التي قدم له تاريخ ما قبل هبوطه على الأرض، ولذلك يتبع طريق الخلاص والنجاة اللذين يبدءان من معرفة النفس كخطوة أولى [2].

ثانيا: العرفان باعتباره نظرية يتمحور

هذا القسم حول مشكلة الشر في العالم، ذلك أن العارف عندما يرجع بنفسه إلى أصلها الإلهي، يرى أن وجودها مفارق للعالم الذي يعتبره شرا بالنسبة إليه، فيطرح سؤال أصل العالم، ومصدر الشر فيه، و تقدم النظرية العرفانية حيالها جوابين:

الجواب الأول: ينحو منحا فلسفيا فيقول بقدم المادة ووجودها منذ الأزل إلى جانب الإله المتعالي المنزه عن كل علاقة بها، ولحل مشكلة نشوء العالم من هذه المادة يقول هذا الاتجاه بمبدأ ثالث وسيط بين الإله المتعالي وبين المادة، هو إله ثان يتولى خلق العالم و مسئول عن وجوده، وما فيه من شر، وهكذا تكون المبادئ الثلاثة: الإله المتعالي المنزه عن كل علاقة بالعالم، والمادة الأزلية، و الإله الصانع الذي يطلق عليه أحيانا ابن الإله، وهو العقل الكلي، فيصبح الإله إلهين: إله الخير الرؤوف الرحيم، و إله الشر القهار شديد العقاب، ويكون الخلاص بالعمل من أجل الإفلات من مصنوعات هذا الأخير المتمثل في العالم المادي و مغرياته، و الاتصال بالإله المتعالي والاتحاد معه .

الجواب الثاني: ينحو منحى أسطوريا؛ حيث يعتمد الأسطورة وسيلة لشرح مصدر الشر، وهذا بالرجوع إلى الخطيئة الأولى التي تكبدها الإنسان السماوي، وهنا توظف أساطير بابلية وإيرانية ويونانية، وقصة الخلق الواردة في التوراة.

ويرجع أصحاب هذا الاتجاه أصل العالم إلى مبدأ واحد يطلقون عليه إله النور الذي أبدع العالم بعد انفصاله عن الظلمة، التي تصبح هي الطبيعة أو المادة الأولى التي يتكون منها هذا العالم، ثم يلد إله النور ابنه الأول، فيتولى صنع العالم فيكون الإله الصانع، و يلد ابنه الثاني الذي هو الإنسان السماوي

---

[1] مهدي، مرجع سابق، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

الذي سيرتكب الخطيئة فيتحد مع المادة، ومن هنا سيكون الخلاص للنفس من المادة عبر سلسلة يعود الخلق بموجبها إلى الأول الذي هو "**إله النور**" [1].

أما أصول هذه الأفكار ومصادرها، فقد استقاها العرفانيون من مواطن عديدة إذ تعود فكرة هبوط النفس إلى البدن، وعودتها إلى العالم السماوي إلى الأسطورة البابلية، أما فكرة المخلص فهي إيرانية الأصل، فضلا عن العوامل الموضوعية و الذاتية التي سببت ظهور فكرة الخلاص لدى كلا من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية [2] .

و قد تولدت الحاجة إلى الخلاص لدى الفرد نتيجة شعوره بالعزلة والوحدة بسبب الحروب المتوالية، و تفكك العقلانية اليونانية بعد **أرسطو** نتيجة تعدد المدارس الفلسفية المتناحرة، وظهور الشكاك، مما أدى إلى البحث عن مصادر للمعرفة خارج مجال الحس و العقل، و بالتالي الاستسلام للقوى الإلهية التي تمد الإنسان بالوحي و الإلهام [3].

المطلب الثاني: انتقال العرفان إلى الثقافة العربية وتجلياته

الفرع الأول: انتقاله إلى الثقافة العربية

بعدما حدد **الجابري** مضمون الرؤية العرفانية، سعى إلى بيان طرق انتقال هذه المعرفة إلى البيئة العربية، وهو ما أطلق عليه اسم "الموروث القديم" الذي يعرفه بأنه (بنيات العقائد والثقافات السابقة على الإسلام، و التي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي) [4] .

ويتألف هذا الموروث القديم من ثلاث تيارات هي: المانوية، والأفلاطونية المحدثة، والصابئة أو الهرمسية، وهذا الأخير يوليه **الجابري** اهتماما أكبر من التيارين السابقين، لأنه يعتبر – في نظره – أعظم تأثيرا من باقي التيارات الأخرى بسبب الدور الذي لعبته مراكزه العديدة في البلاد العربية والإسلامية

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 260.

(2) المصدر نفسه، ص 258- 259 .

(3) Le R.P.Festugière O.P :La Rèvèlation d'Hermes Trismegiste ,4 volumes , Gabalda , Paris, 1944-1949 ,P5-8 Ed,

نقلا عن: الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص166- 167.

(4) المصدر نفسه، ص135 .

كالإسكندرية في مصر، وأنطاكية وحران في شمال العراق، وسوريا وفلسطين وامتداده إلى فارس وخراسان، و قد بقي يزاحم الفكر الديني العربي تارة، ويحاول احتواءه تارة أخرى [1].

ويرجع **الجابري** الأسباب التي أدت إلى دخول هذا النوع من الفكر إلى البيئة العربية إلى:

أولا – لقد كان الفتح العربي الإسلامي للبلاد غير العربية فتحا لثقافتها القديمة، وفي نفس الوقت فتحا للحقل المعرفي العربي بمختلف مكوناته، ولما لم يكن نمو الدولة العربية الإسلامية طبيعيا، فكذلك الحقل المعرفي لم يكن نموه خاضعا لإمكاناته الداخلية لوحدها [2]، بل ربما كان أكثر اعتمادا على مدى ما استفاده من الموروث القديم، ويدخل في هذا المعرفة الدينية بما فيها تفسير النص القرآني الذي لم يخلو من تضمين جزءا من الموروث القديم، وذلك هو التأويل.

ثانيا – إن اعتناق العقيدة الإسلامية لدى شعوب الفتح لم يمحو معتقداتهم القديمة محوا تاما، وواصل هذا القديم الحياة كعنصر في الجديد (الإسلام) بصورة خفية، وفي حالة من اللاوعي شبه تامة، وقد يوجد القديم جنبا إلى جنب مع الجديد متعارضين، وغير قابلين للوفاق من الناحية المنطقية، ولكنهما يظلان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف الشخص الواحد، كما عرف الفكر الديني الإسلامي في نموه حالة ثالثة، وهي الحالة التي تمحو فيها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محوا تاما، ويرجع هذا التنوع في نمو الفكر الديني العربي إلى اتساع الرقعة التي انتشر فيها الإسلام، وتنوع البنيات الدينية فيها.

وفي نظر **الجابري** أن هذه الحالة الأخيرة قد حصلت في الجزيرة العربية، والخليج واليمن، وشمال إفريقيا، والأندلس، أما الحالة الأولى والثانية فكانت في سوريا والعراق، وفارس، ودخلت مصر مع الدولة الفاطمية، واستند الفاطميون في أيديولوجيتهم الدينية مع باقي الفرق الشيعية والتيارات الباطنية على الموروث القديم.

ثالثا– وجود بعض المفاهيم والألفاظ في النصوص الدينية الإسلامية بصورة بيانية مفتوحة من غير تحديد دقيق لمعانيها كمصطلح الظاهر، والباطن، والتنزيل، والتأويل ...الخ، مما سهل من مهمة الاتجاهات العرفانية في الإسلام في جعل هذه المفاهيم قابلة للتوظيف عرفانيا أو باطنيا، وقراءتها بما

---

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 150-155 .

(2) المصدر نفسه، ص141- 144 .

يخدم أغراضهم العرفانية، ومن ذلك ربطهم معنى التفسير بالظاهر ومعنى التأويل بالباطن [1]، مستندين في ذلك على آية المحكم والمتشابه في قوله I (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) [2] .

رابعا – لعب العامل السياسي دورا في انتشار العرفان وظهور الهرمسية في المجتمع الإسلامي، ذلك أن التيارات العرفانية التي ظهرت في الإسلام ارتبطت بالتشيع ارتباطا عضويا، بل لقد كان الشيعة أول من تهرمس في الإسلام، كما أدى الصراع المرير على الخلافة بين **علي بن أبي طالب** ψ و **معاوية بن أبي سفيان** ψ، و ظهور الفرق الكلامية، إلى تسارع وتيرة الاتجاه العرفاني في الإسلام خاصة مع الفلاسفة الباطنيين الإشراقيين **كابن عربي** و **السهروردي**، اللذان قدما صورة واضحة عن قيام هذا الارتباط بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، وظهر هذا مع أتباعهم بصورة متجددة، أما المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه فهو الهرمسية بالدرجة الأولى، فكما وفر الدافع السياسي المبرر والحافز لعودة الهرمسية في البيئة الإسلامية، فإن مرونة المادة الجاهزة، وطغيان الطابع التأليفي الانتقائي، سهّل على العرفانيين الإسلاميين مهمة النقل والتوظيف [3] .

خامسا – من أسباب انتشار الهرمسية أيضا نسبتها إلى النبي **إدريس** υ الوارد ذكره في القرآن، وأن دخولها إلى العالم العربي كان من باب العلم قبل أن تدخل من باب الفلسفة والدين، إذ اشتغل **خالد بن يزيد ابن معاوية** (ت85هـ/704م) بالعلوم القديمة كالكيمياء والتنجيم، وحوت كذلك رسائل **جابر بن حيان** (200هـ/815م) في الكيمياء، و طب **الرازي** (311هـ/923م) أفكارا هرمسية [4].

أما دعاة ومتبني الهرمسية في الفكر الفلسفي الإسلامي هم الشيعة بكل طوائفهم والمتصوفة، وقد شغل هذا التيار الهرمسي موقفا فكريا في الفكر الفلسفي الإسلامي منذ بداية عصر التدوين، واستمر يحتل مواقع رئيسية داخله إلى أن اكتسح ساحته كلها تقريبا في عصر الانحطاط [5].

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 273- 275 .

[2] آل عمران . الآية 7.

[3] المصدر نفسه، ص 274 .

[4] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 194- 195.

[5] المصدر نفسه، ص 165.

ويستدل **الجابري** على هرمسية أي نص من النصوص العربية الإسلامية بعدة أدلة أخذها عن **لويس ماسينيون** (Louis Massingon)، و دراسته الموسومة بـ (inventaire de la littérature hermétique arabe)، و هي :

– القول بإله واحد لا يعبر عنه بوصف، ولا يدرك بالعقل، و إنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل .

– القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي، وعدم إقامة فواصل بين السماء والأرض، وتفسير ذلك نظريا باتصال " أنا " الكائنات بعضها مع بعض (أفق المعادن متصل بأفق النبات، وأفق النبات متصل بأفق الحيوان، وأفق الحيوان متصل بأفق الإنسان، وأفق الإنسان متصل بواسطة النفس بأفق الملائكة، والكائنات السماوية، وتوظيف ذلك تطبيقا في التجارب التي يقوم بها كل من المنجم، والكيميائي، والساحر ...الخ

– القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة، وهي الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد، وتخضع لتقلبات (التجربة)، وليس للضرورة العقلية، والقول بالأصل الإلهي للنفس، وما يتصل بذلك من نزعة صوفية من جهة، وعدم الفصل بين العلم والدين من جهة أخرى [1].

الفرع الثاني: تجلياته

إذا كانت الهرمسية قد انتقلت إلى العالم الإسلامي عبر المراكز الكبرى كالإسكندرية وحران، وتشكلت داخل بنية الفكر الفلسفي الإسلامي، فلقد كان لهذا التشكل تجليات معرفية ظهر توظيفها داخل الثقافة العربية والإسلامية، وهنا ينتقل بنا مشروع نقد العقل من الجانب المعرفي إلى الجانب الأيديولوجي، يقول **الجابري**: (لقد لقيت"الفلسفات المنحولة ومنها الهرمسية" رواجا كبيرا في الثقافة العربية الإسلامية، وبكيفية خاصة لدى الاتجاهات الباطنية من الإسماعيلية والمتصوفة، وبعبارة أخرى أن الأمر يتعلق أساسا بالبحث عن المصادر الرئيسية لـ "اللامعقول" في الفكر العربي الإسلامي) [2] .

ويتّبع **الجابري** في نظرته لكيفية توظيف الهرمسية في العالم الإسلامي نفس الترتيب الذي دوّنه هنري كوربان في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، فيرى أن الهرمسية قد امتزجت بالجوانب العلمية، وتم

---

(1) المصدر نفسه، ص 193 .

(2) الجابري ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق، ص206، ص 165.

نقل مفاهيمها على يد بعض العلماء العرب **كجابر بن حيان** من خلال الكيمياء وتصنيفه للعلوم، و **الرازي** الطبيب من خلال طبه التجريبي وكيميائه الصفوية الهرمسية، **فالرازي** بحسب **الجابري** لم يكن ماديا، أو من وراء المادية، بل كان روحانيا غنوصيا يمكن إرجاع السلطة المرجعية في تفكيره إلى التراث الفلسفي للحكماء السبعة، و حتى إنكاره للنبوة لم يكن من موقع عقلاني تجريبي مادي، بل كان من موقع غنوصي روحاني [1].

وفي التصوف استخدم المتصوفة المعارف الهرمسية تكريسا للزهد، والتطهير، والخلاص كاتجاه سلبي لرفض أوضاع المجتمع، و وقع أغلب أقطاب المتصوفة تحت تأثير الهرمسية كذي **النون المصري** و **الجنيد**، هذا الأخير رغم محاولته الفصل بين التصوف السني وتصوف الملاحدة، إلا أن آراءه في التوحيد والنفس ممتزجة بآراء هرمسية تماما .

أما فيما يخص القائلين بالحلول فنجد صنف آخر من التصوف الهرمسي الذي يطلق عليه **فيستوجير** Vestueère " التصوف بالانكفاء على الذات"، فاشتهر **الحلاج** كممثل لهذا التوجه بقوله: أنا الحق' وهي مقولة لخصت كل مذهبه المؤسس على سلوك قوامه الرياضة الروحية، والمجاهدات الصوفية التي تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية طبقا للقول المأثور (خلق آدم على صورته)، وهي عبارة هرمسية [2].

وتوغل المتصوفة بعد **الجنيد** و **الحلاج** في أعماق الهرمسية، وعقيدتها الباطنية، فربطوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية والهرمسية من كيمياء وطلسمات وعلم أسرار الحروف، فتبنى **أبو حامد الغزالي** في تصوفه الفلسفة الدينية و الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية، التي إن لم يطلع عليها تحديدا فقد استقاها من **ابن سينا** و **البسطامي** (261هـ/874م) و **الحلاج** و **الجنيد**، مؤسسا أزمة في العقل العربي [3]، و أدخل التصوف إلى قلب الإسلام من بابه الرسمي الواسع (باب الفقه) وقد عمد إلى ذلك، وخطط له تخطيطا، وباستراتيجية ناجحة و فعالة، فأصبح بحسب **الجابري** أحد دعاة الرجعية و الردة الفكرية [4] .

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة ، مصدر سابق، ص 169،170

[2] المصدر نفسه، ص 211-213.

[3] الجابري ، التراث والحداثة ، مصدر سابق، ص 206 .

[4] المصدر نفسه، ص 169- 170.

و يرجع ربط **الجابري** التصوف الإسلامي بالتصوف الهرمسي إلى أن ما يدعيه المتصوفة من مشاهدات، وما يعتبروه من حقيقة في مقابل الشريعة، أو الباطن في مقابل الظاهر، والآراء التي يفصح عنها المتصوفة في مسائل الاتحاد والحلول وحقيقة النفس، أفكارا لا يمكن التوصل إليها من مجرد فهم النص القرآني والتعمق فيه، بل هي مستمدة من الأدبيات الهرمسية وضمنت في معاني الآيات القرآنية، وعلى هذا المنحى تعمق التصوف في الهرمسية حتى أصبح هرمسيا تماما [1] .

من هنا يصل **الجابري** إلى نتيجة مفادها ثلاث ملاحظات :

الملاحظة الأولى: البنية الأم للمذاهب العرفانية تقوم على التعدد، لدرجة يصعب على الباحث أن يجد في صفوف العرفانيين اثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء عن نفس الموضوع، وهذا مفهوم يعتبر موقف فردي وتجربة شخصية، و لكن مع ذلك فإن جميع ما يقوله العرفانيون باختلاف مذاهبهم يمكن رده بصورة أو بأخرى إلى فكرة أو أفكار يتضمنها النص الهرمسي .

الملاحظة الثانية: الانتقائية و التلفيقية في الأدبيات الهرمسية المتمثلة في الأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية، و من مختلف الديانات، و مع ذلك فالاتجاهات العرفانية التي تشكلت داخل الثقافة العربية لا تعدو ثلاثة :

– **أولا**: الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، و يمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال و الشطح خاصة .

– **ثانيا**: الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، و يمثله في الإسلام التصوف العقلي الذي نجده عند **الفارابي** في نظريته في السعادة، و **ابن سينا** في الفلسفة المشرقية.

– **ثالثا**: الاتجاه الذي يغلب عليه السرد الأسطوري، و نجده لدى الفلاسفة الإسماعيلية، والمتصوفة الباطنيين [2] .

الملاحظة الثالثة: تمحور الفكر العرفاني في الإسلام حول قضايا معينة، أسست نظامه المعرفي على مستوى المنهج وعلى مستوى الرؤية، و التركيز على إبراز الثوب الإسلامي الذي ألبسه العرفانيون

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 211-213.

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 269- 270.

الإسلاميون لعرفانيتهم، أو توظيف النصوص الإسلامية لخدمة اتجاهاتهم المذهبية الدينية، و العكس: توظيف العرفان لخدمة الميول السياسي و الديني [1].

المبحث الثاني: البنية المعرفية للعرفان (المنهج والرؤية)

يقف **الجابري** من عملية امتداد الهرمسية إلى الثقافة العربية والإسلامية، وتشكلها في بنية معرفية يمثلها التصوف، موقفا نقديا يتجاوز النقد التاريخي إلى النقد المعرفي، يحلل فيه البنية المعرفية للعرفان عن طريق الكشف عن الآليات والقواعد التي يعتمدها العقل العرفاني في اكتساب المعرفة وإنتاجها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى النظر إلى هذا النتاج المعرفي كونه يشكل رؤية كونية تقدم تصورا خاص للعالم والحياة والإنسان .

المطلب الأول: آليات المعرفة العرفانية

يذهب **الجابري** إلى أن إنتاج المعرفة لدى العرفانيين بشكل عام، و لدى الشيعة بشكل خاص يتمثل في آليتين هما: التأويل و القياس العرفاني .

الفرع الأول: آلية التأويل (الانتقال من الظاهر إلى الباطن)

[1] المصدر نفسه، ص 269- 270 .

وهو المنهج الذي يطبقه العرفانيون في قراءة النصوص الدينية، حيث يجعل من هذه النصوص تحتمل معنا باطنيا يعبر عن الحقيقة المقصودة، ومعنى ظاهر يقف عند حدود اللغة، ومن جهة أخرى وظفت هذه الآلية على الصعيد السياسي لارتباط هذه التيارات العرفانية بعلاقة عضوية مع السياسة، وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيمية سياسة كانت أو دينية طرقية، وبين البنية الميتافيزيقية العامة التي نسجت عليها العرفانيات القديمة، و الهرمسية منها خاصة رؤيتها الكونية وتصورها للعلاقة بين الله و العالم والإنسان.

و لجأ المتصوفة للتعبير عن هذا المعنى الباطني بلغة رمزية و إشارية في خطابهم مع العامة وغير المتصوفة، حتى يتجنبوا ردود الفقهاء و الحكام، أو كطريقة خاصة و إستراتيجية معينة للدعوة، تعتمد السرية والإيهام بامتلاك الأسرار، و قد وظفت هذه آلية التأويل أو الزوج الظاهر/ الباطن في العرفان الشيعي عبر ثلاث مستويات: مستوى سياسي مباشر، و مستوى أيديولوجي مذهبي، ومستوى ديني ميتافيزيقي [1]، أما فيما يخص التصوف السني فقد كان عرفانا روحانيا خالصا .

ولم يقف العرفانيون عند حدود الاقتباس من التراث الهرمسي، بل راحوا يبحثون أصلا وسندا للزوج الظاهر والباطن من النص الإسلامي وتحديدا في القرآن، كقوله I (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [2] ، و قوله I (وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ) [3]، و قوله I (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) [4]، و هذا ما جعلهم يميزون في النص القرآني بين مستويين من الدلالة:

- مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر
- مستوى الدلالة الإشارية أو الرمزية طابقوا بينها وبين الباطن [5]

---

[1] مهدي، مرجع سابق، ص 73 -74.

[2] الحديد، الآية: 3 .

[3] الأنعام، الآية: 120.

[4] لقمان، الآية: 20.

[5] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص272 .

وانتقلت هذه النظرة المزدوجة من النص كخطاب إلى علم يميز فيه بين الظاهر و الباطن، و هو ما يظهر في قول **أبي نصر السراج الطوسي**: (إن العلم ظاهر وباطن وهو علم الشريعة، الذي يدل و يدعو إلى الأعمال الظاهرة و الباطنة، و الأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام .. و أما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهي المقامات والأحوال).

و يشير **الطوسي** إلى أن علم الباطن ينصرف إطلاقه إلى الجارحة الباطنة وهي القلب، أما إطلاق علم الظاهر فينصرف إلى الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء [1] .

ويعطي **الجابري** تفسيرا لقول **معروف الكرخي** (ت200هـ/815م): (التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق) [2]، أن الحقائق المقصودة هي ما يقابل رسوم الشريعة المتمثلة في العبادات من فرائض وسنن، وما في أيدي الخلائق المقصود بها متاع الدنيا [3]، وقد يؤدي الوقوف عند الظاهر دون الباطن، والشريعة دون الحقيقة إلى الشرك، يقول **أبو طالب المكي**: (من نظر إلى قول مفسر يسكن إلى علم الظاهر، ويرجع إلى عقله، أو يقضي بمذاهب أهل العربية، باطن الخطاب .. هؤلاء محجوبون بعقولهم، مرددون إلى ما يقدر في علومهم، موقوفون على ما تقرر في عقولهم .. هؤلاء مشركون بعقولهم، وعلومهم عند الموحدين، وهذا داخل في الشرك الخفي) [4] .

و اهتم المتصوفة بالتأويل، و الكشف عن المعاني الباطنية للألفاظ، التي يعتقد أنها تمثل الحقيقة وتحقق الاتصال بالله، و لم يكن هذا لأغراض سياسية، وإنما رأوا فيه طريقا للمعرفة الحقة التي تختص بهم دون غيرهم، و الفرق بين السُنيين منهم و المغالين لا ترجع إلى أصل الاعتقاد، بل إلى درجة التصريح بذلك لا غير.

والصورة العكسية (للظاهر والباطن) هي الشطح، فإذا كان التأويل يعمد إلى نقل العبارة من الظاهر إلى الباطن باعتماد نوع من الإشارة، أما الشطح فهو بالعكس من ذلك نقل الإشارة من الباطن إلى الظاهر بواسطة العبارة .

---

(1) الطوسي، مرجع سابق، ص 43- 44

(2) القشيري، مرجع سابق، ج2، ص 127 .

(3) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص277 .

(4) أبو طالب المكي، قوت القلوب، تح عبد المنعم الحفني، ط2، دار الرشاد، القاهرة، 1413ه/1991م، ص 93- 94.

ويلحظ **الجابري** بخصوص آلية التأويل (الظاهر/الباطن) عند الصوفية، أن الحقيقة التي يدعيها أهل العرفان على مستوى (التأويل أو الشطح) ليس حقيقة عامة، بل هي ذاتية ظرفية، وأن في عملية انتقال الآلية المعرفية العرفانية من المعنى إلى اللفظ (الشطح) تُحمَّل بآراء جاهزة يتم تضمينها للألفاظ دون علة أو سبب لهذا التضمين (عدم وجود قرينة)، وهو ما يطرح بحسب **الجابري** تساؤلا حول ما مسوغ وضع معنى لعبارة معينة؟ وما الآلية الذهنية التي تعتمد دون علة أو مناسبة ؟ [1]

الفرع الثاني: القياس العرفاني (المماثلة – *Annalogie*)

استخدم العرفانيون القياس العرفاني إلى جانب التأويل، و هو الآلية الذهنية التي اعتمدها الشيعة والباطنية الإسماعيلية، و كذلك المتصوفة، و يتحدد الفرق بين الاستنباط العرفاني من النص مقارنة بالاستنباط البياني في الوسيلة، فهي عند البيانيين تحد بحدود اللغة أو المجال التداولي للكلمة العربية وأسباب النزول .. بينما عند العرفانيين هي الرياضات و المجاهدات، وينبني عن هذا الاختلاف اختلاف في التعبير بين معنى ظاهر عند البيانيين، و إشاري متكتم عند العرفانيين، وقد يستعملون مصطلحات خاصة في التعبير كما هو الشأن لدى أصحاب العلوم الأخرى.

والقياس العرفاني لا يتقيد بالقرينة (التي عند البيانيين)، وإنما يعتمد المماثلة **annalogie** بين معان وآراء جاهزة لديهم تشكل قوام مذهبهم، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، وهي مماثلة قوامها النظير يذكر بالنظير، تقوم في شكلها البسيط على المشابهة بين بنيتين أو أكثر، تتكون كل منها من عنصرين، تبنى العلاقة بينهما على الصورة التالية [2] :

أ	ج	هـ	ز
	مماثلة	مماثلة	مماثلة
ب	د	و	ح

ويعطي **الجابري** تطبيقا لهذه الآلية من خلال تفسير **القشيري** لقوله I (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) [3]، فيه إشارة إلى خلق القلب بحرين: بحر الخوف وبحر الرجاء، ويقال: القبض والبسط، ويخرج منها اللؤلؤ والمرجان وهي:

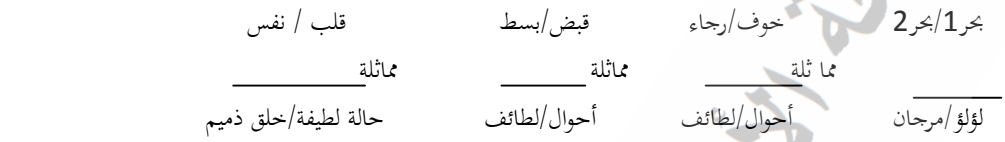
---

(1) المصدر نفسه، ص287 -291 .

(2) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 303 -305 .

(3) الرحمن، الآية: 19-21 .

الأحوال الصافية واللطائف المتوالية، ويقال: البحران إشارة إلى النفس والقلب، فالقلب هو البحر العذب، والنفس هي البحر المالح، فمن بحر القلب كل جوهر ثمين وكل حالة لطيفة، ومن النفس كل خلق ذميم، ويمكن صياغتها في الشكل التالي [1]:



والصورة العكسية لآلية المماثلة في إنتاج الخطاب هي: (وحدة الشهود) أو (الإتحاد) أو (الحلول)، فإذا كان الأصل كما يرى **الجابري** هو تنزيه الله، و انطلاق المتكلم و الفيلسوف في علاقتهم مع الله على أساس هذا التنزيه، و مخالفة العبد لله في الذات و الصفات، فإن الصوفي ينطلق من مبدأ هرمسي، و هو أن الله لا يوصف بوصف، لعدم الاعتماد على الحس و العقل في الإدراك، وأن الاتصال به ممكن، و ذلك بالتحرر من الحس و المادة و ماله علاقة بالعالم، ليصبح هوية مختلفة بدون صفات، فتتراءى له المشابهة في العلاقة بين بنية فكرته عن الله القائمة على الأحدية، و بين فكرته عن نفسه القائمة على الأحدية كذلك، فينتج عنه القول بالشطح، و الحلول، و الاتحاد .

ويعتبر **الجابري** هذا أدنى أنواع المماثلة بعد المماثلة الرياضية (أقوى أنواع المماثلة) والمماثلة الخطابية الشعرية، و نهايتها تكريس الطابع الأسطوري و الرؤية السحرية للعالم، التي تجعل من أنا العارف الحقيقة الوحيدة و العالم كله شر [2] .

المطلب الثاني: مضمون الرؤية العرفانية

عالج **الجابري** على المستوى الفكري مجموعة من القضايا منها الولاية و أساسها الروحي عند الصوفية، و التي يرى أن هناك اختلافا بين الولاية عند الصوفية و الولاية عند الشيعة باعتبار تعلق الثانية بالإمام الذي يمثل الفقيه و الزعيم السياسي و القائد الروحي، بينما تتلخص الولاية الصوفية في القيادة الروحية فقط دون أي اعتبارات أخرى، و بذلك فهي تحمل معنى أوسع، ومتاحة لكل من يسعى للقرب من الله، في حين هي ترتبط بالنسب و تقتصر على آل البيت داخل الدائرة الشيعية، لكن هذا لا يمنع من وجود تداخل بينهما، فنجد المتصوفة يؤسسون نظريتهم في الولاية و يربطونها بأئمة الشيعة **كعلي بن**

---

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 307.

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 379 .

أبي طالب ψ، و **جعفر الصادق**، و اتخاذهم أصولا لتوجههم، و لم يقف المتصوفة عند حدود هذه الشخصيات، بل اقتبسوا هيكلها العام من الإمامة الشيعية و استنسخوها استنساخا [1]، و حاولوا إيجاد إطار مرجعي لها في اللغة، و سندا شرعيا من الوحي كقوله I (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا)[2].

و قوله I (إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) [3] .

و قوله I (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) [4] .

و الولاية عند **الجابري** لا تعنى بالعرفان فقط، بل ترتبط كذلك بـ (الكرامة)، فلما كانت المعجزة هي علامة صدق النبي، فالكرامة هي علامة ولاية الولي و صدقه، و يعتمد المتصوفة لإثبات الكرامة على أصول بيانية من بينها: مبدأ التجويز و سلطة التواتر، مع الاحتفاظ بسر أفضلية الأنبياء على الأولياء، و التي ترتكز على أفضلية وظيفية في كون الأنبياء مكلفون بتبليغ الرسالة، و مشاهدتهم لله تكون بالفطرة وفي بداية طريقهم، أما عند المتصوفة فتكون المشاهدة في النهاية، و هو ما يرى فيه **الجابري** منفذ خطير، يقود إلى القول باكتساب النبوة للولي، و هي نتيجة قال بها بعضهم صراحة، وسكت عنها آخرون، بينما رفضها فريق آخر.

وما يميز الرؤية العرفانية عدم اعترافها بالزمان كإطار للحوادث، ولا كديمومة للحالات الشعورية ديمومة متصلة غير قابلة للرجوع، بل إن الزمن داخل الدائرة العرفانية ليس له اعتبار، فهو زمن منكسر (منقطع) و نفسي، يتقلب بين السكر و الصحو، و الغيبة و الحضور، و بين المقام و الحال، و البديل عند المتصوفة هو (الوقت)، الذي يعتبر بأنه ما هو غالب على العبد، و يؤسس على أمرين هما:

أولا: القطيعة مع الماضي و المستقبل، و الاستغراق في الحال الذي يحتوي الزمان، بالتالي نفي الزمان و المكان و قيود الطبيعة.

ثانيا: فقدان الاختيار، و القول بجبرية صارمة يفقد معها المريد كل حظوظ القدرة، و الحرية

---

[1] المصدر نفسه، ص 345- 346.

[2] الكهف، الآية: 44.

[3] الأعراف، الآية: 196.

[4] يونس، الآية: 62.

فتصبح بذلك أفعاله، و حركاته، و سكناته، كلها من الله [1] .

والذي يملأ الوقت هو الحال، و هو: (معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب، و لا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هبة أو احتياج) [2]، و تتفاوت الأحوال في ترقي المريد السالك إلى الله، فيكون صاحب الوقت مبتدئا بالنسبة لصاحب الأحوال الذي يتوسط بينه و بين المرتبة العليا التي هي مرتبة صاحب الأنفاس .

و يقابل الحال المقام: (و هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، و مقامات تكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، و هو منشغل بالرياضة له) [3].

و مقامات المتصوفة كثيرة، و يختلفون في ترتيبها، والمشهور أنها: (التوبة– الصبر– الشكر –الخوف – الرجاء –الفقر– الزهد – التوحيد – التوكل – المحبة – الشوق – الأنس – الرضا) [4].

و**الجابري** يرى أن هذه الفكرة (المقامات) ليست إسلامية، و لا عربية الأصل، بل هي منقولة إلى التراث العربي و الإسلامي، تجد أصلها في فكرة المعراج الهرمسي، حيث تصعد النفس بعد مفارقتها للبدن إلى السماء العليا لتتحد بالإله المتعالي، و ذلك بعد أن تترك في كل سماء من السماوات السبع ما ورثته عن الإنسان السماوي، الذي علقت به بعد هبوطه من الحضرة الإلهية إلى عالم الأرض، في حين يدعي المتصوفة اقتباسها من القرآن [5] .

أما فكرة "الكشف" فليست شيئا فوق العادة كما يدعي العرفانيون، بل هي أدنى درجات الفعالية و ليست منحة من قوة عليا، بل هي من فعل الخيال، تتشكل عناصره من الدين و الأساطير و المعارف الشائعة، وتغذيه معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع، و التكيف معه .

---

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 350-353 .

[2] القشيري، مرجع سابق، ج1، ص 154 .

[3] المرجع نفسه، ج1، ص 153.

[4] تناول أبي حامد الغزالي ذكر المقامات في كتابه الإحياء بناء على هذا الترتيب.

[5] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 373.

في الأخير يذهب **الجابري** إلى أن الحقيقة التي يدعيها العرفانيون ليست حقيقة دينية أو علمية أو فلسفية، و إنما هي ما جادت به الأساطير الدينية القديمة، ويترتب عن هذا أن الرؤية العرفانية هي رؤية سحرية للعالم تكرس الأسطورة، وتلغي العقل، ولا تعترف بقيود الزمان والمكان، ولا بقيود الطبيعة [1].

المبحث الثالث: أساس الأخلاق في التصوف وانعكاساتها

تناول **الجابري** موضوع الأخلاق في الفكر العربي من خلال دراسة العقل الأخلاقي بوصفه نظام القيم الذي يقدم رؤية أخلاقية لسلوك الفرد والجماعة، ولهذا الغرض يقف **الجابري** عند عدة أنماط من منظومات القيم التي عرفتها البيئة العربية من بينها "الموروث الصوفي"، ودرس خلالها الأخلاق التي يكرسها التصوف وفق مستويين: مستوى منهجي بحث فيه عن ما يشكل القيمة المركزية داخل نظام الأخلاق الصوفي من جانب التعامل البنيوي، والنظر إلى أصول وفصول هذا النظام، ثم في علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها، ومستوى الرؤية درس فيه العقل الأخلاقي في شكله الجمعي؛ أي بوصفه سلوك الجماعة الفكري والروحي، وسلوكها العملي الموجه لها، والذي تعتمده في تدبير شؤونها .

المطلب الأول: الفناء أساس الأخلاق في التصوف

يعتبر **الجابري** أن الأخلاق عند المتصوفة تقوم على فكرة الفناء، بالتالي القيمة المركزية لنظام القيم عند المتصوفة هي الفناء (أخلاق الفناء)، وهي بعيدة كل البعد عن الأخلاق القرآنية، ولا يوجد لها أصلا في حديث الرسول صلى الله عليه و سلوكياته، ولا عند الصحابة في ممارساتهم التعبدية المختلفة، فهي بالدرجة الأولى لا تستقيم مع عقيدة التوحيد التي قررها القرآن التي تقوم على المباينة بين الله و خلقه، في حين أن المعنى الذي يريد إبرازه المتصوفة في هذا هو الاتحاد أو الوحدة، وهذه الفكرة (الفناء) لا أصل لها لا في مرجعية الموروث الإسلامي الخالص، ولا في مرجعية الموروث العربي الخالص [2] .

المطلب الثاني: أخلاق الفناء في الممارسة الصوفية

---

[1] المصدر نفسه، ص 378- 379 .

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 378- 379 .

الفرع الأول: فكرة التصوف

يستبعد **الجابري** فكرة التأصيل السني للتصوف، ويرى في الجانب العملي منه، الذي قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا أنه موقف سلبي من الحياة، وهذا الدور كان معروفا قبل الإسلام في الحضارة الفارسية واليونانية والرومانية والمسيحية، وأن التصوف هو موقف فردي في الغالب، ولا يتحول إلى جماعي إلا في هذا الجانب العملي، وهو أخلاق الفناء أي نشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق [1].

أما حضوره داخل الثقافة العربية فكان عن طريق انتقاله عبر الموروث اليوناني إلى جانب الكيمياء والسحر والتنجيم، عبر مدارس الإسكندرية وأنطاكية و أفامية، ومن بين الذين حملوا هذا ذو النون المصري، الذي كان أول من تكلم بالإشارات .

كما ظهرت في الإسكندرية طائفة يسمُّون الصوفية، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويعارضون السلطان، وقد ترأس عليهم شخص يقال له عبد الرحمن الصوفي .

وفي مصر وسوريا و العراق و الجزيرة هناك من عرف بالسائحين والعباد قبل ظهور الإسلام، وبعده من مسيحيين ومن ديانات أخرى، وتأثيرهم في الثقافة العربية كان من النوع (تبادل التأثير)، ثم كجزء من الظاهرة الدينية ،كما شاركوا في الفتح والجهاد .

و في الكوفة و البصرة في أواسط العصر الأموي نجد الموروث الصوفي الفارسي، يظهر في صورة حركة معارضة لابسة لباس إسلامي، و جاعل من أخلاق الفناء أخلاق إسلامية بالتأويل، بهدف توظيفها ضد الحكام الأمويين، إن لم يكن ضد دولة العرب ككل [2].

و يذكر **الجابري** بعض الشخصيات الصوفية التي كانت سببا في انتشار ظاهرة البكائين، و إشاعة ظهور الخوف بعد مقتل الحسين كالحسن البصري، وإبراهيم بن أدهم، و أنهما قد جسدا نموذجا فارسيا بامتياز، وقدما صورة لتلك الشخصية التي تترك الترف، والجاه، والإمارة ، وتصطنع الزهد والتصوف طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع [3].

---

[1] الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص428 ، 429 .

[2] جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر محمد يوسف موسى وآخرون، ط2، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، دت، ص 147 .

[3] جولد زيهر، العقيدة و الشريعة في الإسلام، مصدر سابق، ص 431-433 .

وبخصوص لفظ الصوفي فإنه لم يظهر في وقت **الحسن البصري** و **المحاسبي**، ولا حتى في وقت عبد الواحد بن زيد تلميذ **الحسن البصري**، و إنما ارتبط ظهوره بالتصوف الهرمسي الذي ظهر في الكوفة عن طريق **جابر بن حيان**، و **عبدك الصوفي**، و **أبو هاشم الكوفي** (ت150هـ/ 797م) [1].

و ظهرت كلمة الصوفية في حدود 199هـ لتطلق على أصحاب مذهب يكاد يكون شيعيا من مذاهب التصوف ظهر بالكوفة، و كان عبد الصوفي آخر أئمته [2] .

الفرع الثاني: الكرامات

يرجع أصل الكرامة إلى فكرة هندية عرفت لدى فرقة البراهمة "أصحاب الفكرة والوهم"، الذين يجتهدون في صرف الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضة البليغة و الاجتهادات، حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم، يتجلى له ذلك العالم الروحاني، فيتكلم عن مغيبات الأحوال، ويأتي بما يخرق العادة كالقدرة على حبس المطر مثلا، وربما يوقع الوهم على رجل حي، فيقتله في الحال [3].

و وظفت الكرامة من قبل تيار الزهد كبرهان لإيهام الأتباع، وتحقيق من وراء ذلك الزعامة السياسية، وبلوغ مرتبة الملك (ملوك الآخرة هنا في الدنيا)، وكانت أخلاق الفناء تدعي أن هدفها الفناء في الله من الناحية النظرية فقط، أما من الناحية الواقعية العملية فهي تنتهي إلى الولاية ؛ أي تتحول من ملك روحي إلى ملك مادي (من الولي إلى الملك)، و لم يكن هذا في العصور المتأخرة فقط، بل لقد كان نفس المعنى عند الفرس و الذي انتقل عبر **إبراهيم بن أدهم** و آخرون إلى الثقافة العربية.

ولم يقف انتشار حركة الزهد عند حدود العوامل الخارجية وما نجم عنها من تثاقف و احتكاك مع ما اشتملت عليه قيم الحضارات غير العربية، بل ساهمت في ذلك عوامل داخلية ولدتها الظروف التي عاشها المجتمع العربي الإسلامي بسبب الحروب منذ عهد **عثمان** ψ و معركة **الجمل** و **صفين**، و حروب الخوارج، و حروب أبناء الصحابة بعد وفاة **معاوي**ة ψ، و ضرب الكعبة و

---

(1) المصدر نفسه، ص 441- 442 .

(2) عفيفي، مرجع سابق، ص29 .

(3) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413ه/1992م، ج3، ص 714 .

مقتل **الحسين** ψ، كل هذا هز الضمير الديني و الخلقي، محدثا أزمة شعورية تؤثر الهروب من الفتنة و الاعتزال و الانقطاع للعبادة [1]، و هذا أدى إلى اندماج الزهد في التشيع، ثم الانفصال عنه بعد فشل الثورات الشيعية، ليصبح تصوفا يتغذى من موروث صوفي فارسي و هرمسي [2].

وإن بدا من المتكلمين محاولة إضفاء المشروعية السنية للتصوف، وربطه بالعقيدة الأشعرية كما فعل **الكلاباذي** في كتابه " **التعرف لمذهب أهل التصوف**"، و **السراج الطوسي**، و **القشيري**، إلا أن عملية الربط هذه، وإعادة وصل التصوف بالحسن البصري، أو علي بن أبي طالب، أو أهل الصفة زمن النبي ρ، هو عملية أيديولوجية، و يجب التحفظ من أي مضمون يربط بها على مستوى الحقيقة التاريخية [3] .

الفرع الثالث: الأدب الصوفي (علاقة الشيخ والمريد)

اكتفى **الجابري** في تناوله الأدب عند المتصوفة بنقل نصوص و فقرات من مصادر التصوف، وتلخيص لوجهات نظر أصحابها **كالقشيري** و **ابن عربي** و **الهجويري** دون تحليل لمحتواها، إذ يرى في لفظ "الأدب" أنه حل محل الباطن و العبادة الباطنية عند المتصوفة، و يعود ربط هذا اللفظ بالتصوف إلى **أبي حفص النيسابوري** (ت264هـ/877م)، أما استعمال كلمة " أخلاق" كمصطلح فجاء متأخرا نوعا ما [4]، و عرف مع **أبي حسن النوري** في تعريفه للتصوف إذ يقول: (ليس التصوف رسوما و لا علوما، و لكنه أخلاق)، فالأخلاق تعتبر بحسب التعريف كل فعل محمود يؤتى به بدون تكلف وأسباب، في مقابل الرسوم التي تكون عن طريق التكلف و الأسباب[5].

و يعطى الأدب داخل البيت الصوفي مرتبة أعلى تتجاوز المستحب و النفل كما يعبر عنه في الفقه؛ حيث يصنف المتصوفة الأدب تصنيفات عديدة [6]، من بينها تصنيف **السراج الطوسي** إلى: أدب أهل

---

(1) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص435- 436 .

(2) المصدر نفسه، ص435- 436.

(3) المصدر نفسه، ص440.

(4) المصدر نفسه، 443.

(5) علي بن عثمان الجلابي الهجويري، كشف المحجوب، تر إسعاد عبد الهادي قنديل، د.ط، مكتبة الإسكندرية، مصر، 1394ه/1974م، ص237.

(6) المرجع نفسه، ص444.

الدنيا، و أدب أهل الدين، وأدب أهل الخصوصية و هم المتصوفة، و لكل صنف من هذه الأصناف مجاله الخاص به [1] .

و لا يقف الأدب عند الصوفية عند حدود الخلق فحسب، بل يتحول إلى سلوك يتصف بالقصدية، و يدخل في علاقات مع أطراف تتمثل في الشيخ، و الأصحاب (الإخوان)، و الله، كما يقطع علاقاته مع أطراف أخرى تشمل العالم، وأهل الدنيا، و أن لكل علاقة من هذه العلاقات آداب خاصة [2].

وتشير مصادر التصوف إلى آداب الصحبة وشروطها، وإن كانت تتمحور أساسا – بحسب **الجابري** – حول علاقة الشيخ بالمريد و ما يلزم عنها من طاعة، و حسن الظن، و التماس العذر.. و التي تنتهي إلى فناء المريد في الشيخ، و تكرس نوع من القيم الكسروية [3].

رابعا: الولاية

تنتهي المجاهدات و مكابدات الصوفية ومنها الأخلاق إلى الولاية، التي تكرس إلى جانب القيم الكسروية، قيمة أخرى وهي الحرية (مطلق الحرية)، إذ يتحرر المريد ببلوغ هذه المرتبة من مشقة المجاهدة، وحتى من التكاليف الشرعية .

و بفعل فكرة الولاية تمكن التصوف من اكتساح الدائرة البيانية، و إنشاء إمبراطورية (روحية) تقدم نفسها على أنها البديل الحقيقي لدولة أهل السنة، و تحولت كأساس و قاعدة للتصوف والمعرفة جملة، إذ ساد لدى المتصوفة الاشتغال بعدد الأولياء، و وظائفهم، و أحوالهم، و عن معنى القطب و الأبدال و النقباء و الأخيار، فكانت إمبراطورية روحية على مستوى العرفان، و لكنها مادية على صعيد التنظيم و الاستقطاب، و منح الولاء للحاكم أو سحبه عنه [4].

خامسا: المقام و الحال

---

[1] القشيري، مرجع سابق، ج2، ص 447- 448 .

[2] الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 445.

[3] المصدر نفسه، ص 449- 454 .

[4] الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 455-464.

يقف **الجابري** عند المجاهدة التي تعد طريقا يشمل المقامات والأحوال يصل المريد في سلوكه له إلى مرحلة الفناء، و هنا يطرح **الجابري** تساؤلا حول مضمون هذه المجاهدات التي تتحقق بها أخلاق الفناء ؟ و ما طبيعة نظام القيم الذي تكرسه ؟ [1]

أ- المقام

بعدما أرجع **الجابري** فكرة المقام إلى أصول أجنبية تعود إلى فكرة المعراج الهرمسي، ذهب إلى أن القيمة المركزية التي تتأسس عليها المقامات هي قيمة "الخوف"، و يكون الزهد و التوكل وغيرهما من المقامات تابعة لهذه القيمة، و يعود تأكيد الصوفية على مقام الخوف "الخوف من الله" إلى تأثرهم بفكرة الخطيئة الأولى، و طرد **آدم** من الجنة التي انحدرت لهم من الموروث القديم، فبالرغم من أن القرآن أسقط هذا و أقر بتوبة **آدم** [2] بنص صريح في قوله I (**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**) [3]، إلا أن المتصوفة الإسلاميين يعتقدون بالخطيئة الأصلية، التي ترى أن الوجود - وجود الإنسان نفسه - ذنب أو نتيجة ذنب [4].

ب- الحال

يعرف الحال بأنه: (معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم - الصوفية- و لا اجتلاب، ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج) و ما يميز الحال عن المقام هو أن (الأحوال مواهب و المقامات مكاسب، الأحوال تأتي من عين الجواد، و المقامات تحصل ببذل المجهود، و صاحب المقام متمكن من مقامه، و صاحب الحال مترق عن حاله) [5] .

و الأحوال كثيرة لا تعد ولا تحصى، غير أن المهم هنا هو ارتباط الحال بمعنى الفناء ؛ من جهة كون هذا الأخير يكون نتيجة لسلسلة من الأحوال تنتهي بالفناء عن الخلق والبقاء بالحق، أو الإتحاد بالله.

و في هذا المستوى يتحدث الصوفية عن حالين هما "الرضا" و"المحبة" يكون منطلقهما من السالك بمحبة الله و رضاءه بقدره، و ينتهيان عند الوصول و التمكين بمحبة الله للسالك و رضاه عنه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 455-464.

(2) مهدي، مرجع سابق، ص121- 122.

(3) البقرة، الآية: 37.

(4) مهدي، مرجع سابق، ص 122.

(5) القشيري، مرجع سابق، ج1، ص154.

و يترتب عن هاذين الحالين قول المتصوفة بجبرية صارمة، والتحلل من التكاليف الشرعية أو فناء الأخلاق، و على هذا الأساس عمد النظار من متكلمي الصوفية **كالطوسي** و **القشيري** إلى إظهار التزامهم بمنهج **الأشعري** (324هـ/936م)، و ابتعادهم عن الحلول و الإتحاد، و اعتبروا أن فكرة الفناء تنحصر في فناء أوصاف البشرية، و ليس الذات نفسها (عن طريق التمييز بين أخلاق البشرية و البشرية)، ولهذا استعملوا "وحدة الشهود" هروبا من وحدة الوجود [1].

خلاصة:

نقف في هذا الفصل عند جملة من الملاحظات تضمنتها قراءة **الجابري** للتصوف هي:

– تجلى العرفان داخل الدائرة السنية كموقف، و انتشر في الوسط الشيعي كنظرية، كما أن هناك علاقة بين العرفان الصوفي، و بين مضمون العرفانيات السابقة على الإسلام على مستوى الموقف و المادة المعرفية؛ حيث تبدو العرفانيات الهرمسية أشبه ما تكون بالبنية الأم للفكر العرفاني في الإسلام بمختلف نزعاته و تلويناته، فإذا جرد العرفان الشيعي الإثنا عشري و الإسماعيلي من مضمونه السياسي، و جرد العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد أنفسنا أمام مادة معرفية تنتهي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام [2] .

– قد تضم الهرمسية في نظر **الجابري** تيارات أخرى كالمانوية و الأفلاطونية المحدثة، فهناك تداخل كبير عرفته هذه التيارات الفكرية في العصر الهيلينستي، إذ لا يمكن الفصل فصلا واضحا بين ما ينتمي إلى الفيثاغورية أو المانوية أو غيرهما، فقد تكون فكرة ما تنتمي إلى تيار معين، قد انتقلت إلى الثقافة العربية عبر تيار آخر [3].

– سعى **الجابري** لربط موضوعات التصوف بأصول شيعية، والأصول الشيعية بأصول هرمسية للبحث عن الثابت الذي يجمع بنية العرفان، متجاهلا بذلك حدود الاختلافات بين التصوف والتشيع على المستوى المعرفي و الأيديولوجي معا، و ذلك لأنه ليس كل المتصوفة باطنيين، حيث إن أوجه

---

[1] الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، 475-480

[2] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 372 .

[3] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص186- 187.

الاتفاق تكون أكثر بين التشيع و المتصوفة الباطنية، و لكن لا ضير عند **الجابري** إن كان هذا سيحقق غرضه في تطبيق آليات المنهج البنيوي، و الذي يهدر الاختلافات لصالح الثوابت المعرفية [1] .

– تتأسس الأخلاق في التصوف على قيمة مركزية هي الفناء، وهي فكرة نابعة من أصول خارجية ترجع إلى التصوف الفارسي و التصوف الهرمسي، و تجلت داخل الثقافة العربية بسبب أزمة القيم التي عرفها المجتمع الإسلامي من جراء الفتنة الكبرى.

– الخطاب الصوفي المنطلق من أخلاق الفناء ينتهي إلى نتيجة عكسية هي فناء الأخلاق، و يظهر هذا في صور متعددة: ينطلق من الخوف من الله، و ينتهي إلى المحبة و الرضا، ويبدأ المريد بمكابدات و مجاهدات في عبوديته لدرجة تذوب معها هويته، وينتهي إلى حرية مطلقة يتحرر فيها من التكاليف الشرعية والأخلاقية، و ينتقل الصوفي من فردية تنشد الخلوة والعزلة لينتهي إلى الطريقة التي يحيا فيها حياة القطيع، و من الثورة على رسوم الفقهاء إلى الانغلاق على رسوم الطريق، ويتحول المتصوف من الشكوى ضد استبداد الحكام ليصبح وليا أكثر استبدادا.

– تقوم أخلاق الفناء على أساسين ثابتين لا ينتهيان إلى العكس هما: القول بجبرية صارمة (القيم الكسروية) وترك التدبير (التوكل)، بالتالي فهي أخلاق اللاعمل و عدم التفكير في المستقبل، و هو المبدأ الذي يفسر مواقف الصوفية من الوقائع التاريخية كالغزو الصليبي مثلا، و هذا ما دفع بالمواقف التجديدية و الإصلاحية تحميل الصوفية مسؤولية الجمود و التخلف، و من ثم المبادرة لمحاربتها [2].

– غلب على **الجابري** نقل نصوص وفقرات من مصادر التصوف، و تلخيص آراء أصحابها دون محاولة تحليلها، أو توضيح مقصدهم منها، واكتفى بتصنيفها إلى ما يتصل بالتراث الهرمسي أو الفارسي أو غيرهما .

---

[1] سالم، مرجع سابق، ص 462 .

[2] الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 488.

الفصل الرابع: نقد وتقويم قراءة الجابري للتصوف الإسلامي

المبحث الأول: منهج الجابري بين أيديولوجيا المفاهيم وتهافت الآليات المستخدمة

انتهت قراءة **الجابري** للتصوف الإسلامي إلى اعتباره موروثا غريبا عن التراث العربي والإسلامي، و حكم على مضمونه المعرفي باللاعقلانية ، فهو بهذا يشكل عائقا أمام مشروع النهضة عوض أن يكون مساهما في فعاليتها.

و السبب الذي جعل من **الجابري** يتخذ هذا الموقف هو العدة المنهجية التي تبناها في قراءته، و التي شكلت مزيجا غير متجانس جمع بين البنيوي و التاريخي و الأيديولوجي، و بمعنى أدق إخلال

الجابري و تناقضه في تطبيقه لهذا المنهج سواء على مستوى المفاهيم المقتبسة من حقول معرفية مختلفة، و التي أخضعها **الجابري** لأيديولوجيته، و جعلها تنسجم مع مواقفه المسبقة، و كذلك سوء توظيف الآليات المنطقية للمنهج الإبستمولوجي التي حاول تكييفها مع قضايا التراث العربي و الإسلامي، مما جعله يبعدها عن مقصود أصحابها من جهة، و من جهة أخرى تجزئة التراث و إلغاء قسم كبير منه، بحجة عدم عقلانيته، و من ثم عدم امتلاكه شروط و أسباب النهضة.

المطلب الأول: التوجيه الأيديولوجي للمفاهيم المقتبسة

يرفض **الجابري** القراءات السابقة للتراث بحجة أنها قراءات أيديولوجية وليست علمية، فهي تسعى لتأكيد وجودها، فعوض أن تكشف عن حقيقة ما تدرسه، تعمل على إعادة إنتاج نفسها و تشكل موقفها و أصولها بتزوير ما تدرس، و هذا الموقف يجعل القارئ ينتظر من **الجابري** أن يعطي البديل لهذه القراءة، في حين نجد أن البديل هو مجرد أيديولوجية أخرى تحاول الكشف عن ما تريده في موضوعها، و يتضح هذا من خلال تطبيق **الجابري** للمفاهيم التي اقتبسها، و التي سنعرضها على النحو التالي:

الفرع الأول: الفصل بين الأيديولوجي و الإبستمولوجي

يحاول **الجابري** إقامة فصل بين ما هو أيديولوجي وما هو ابستمولوجي كيانيا و جوهريا، و هو موقف تعسفي، إذ لا يمكن البحث في نوع من المعرفة إبستومولوجيا بمعزل عن الأيديولوجيا، بمعنى

أن الأيديولوجيا تدخل في تركيبها جوهريا و كيانيا، و هذا ما قاد **الجابري** إلى مثالية صارخة، ومحاولة ستر هذه الصورة بأقوال مادية أو شبه مادية متناقضة مع بعضها [1].

وينتقل **الجابري** بعدها إلى الفصل بين (الفكر) و (العقل) من خلال استعماله مفاهيم مثالية تقليدية، متمثلة في استعمال لفظ (عقل) بدل (فكر)، فما يهمه ليس الفكر، وإنما الأداة المنتجة لهذا الفكر، و ليس دراسة مضمون الفكر أي الأيديولوجيا العربية، و إنما دراسة الأداة المنتجة لهذا الفكر، وهي نظرة تشيئية لإنتاج الفكر، وتمييز مصطنع حاول ستره بأنه منهجي، وما هي هذه الأداة غير الفكر بوصفه أداة ، مقابل الفكر بوصفه أيديولوجية.

كما يفصل بين (الفكر) و (الواقع)؛ فالنظر إلى الفكر كونه عربيا يتجاوز اعتباره تصورات أو آراء أو نظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه، بل هو أيضا نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه، وما يحمله من مظاهر الخصوصية، و هذا الأسلوب التجريدي المثالي الذي يعالج به الفكر، وعزله عن أساسه المادي والاجتماعي، ثم يستقدم خصوصية من خارجه، فعوض جعله نتاج عقول يحتل أصحابها مواقع معينة في المجتمع، يرجعه إلى احتكاك الفكر مع محيطه الاجتماعي و الثقافي، وكأن هذا الفكر ينتج أولا بمعزل عن هذا المحيط ثم يدخل في احتكاك معه، فهناك فصل ميكانيكي واضح بين الفكر و محيطه [2].

و حاول **الجابري** إيجاد مخرج لموقفه اتجاه العقل من خلال أطروحة **لالاند** (**Laland**) الذي يقترح وجود عقلين، وهو الآخر مبني على فصل ميكانيكي تعسفي أولا: بين الفاعلية والبنية، وثانيا: بين البيولوجي والتاريخي، وثالثا: بين العالم الإنساني والخاص القومي، وفي اعتباره أن العقل الفعال هو النشاط الذهني وفق قواعد العقل السائد ومبادئه والمنطلق منها والعامل على إنتاجها وإعادة إنتاجها، يقلل من صحة افتراض هذا التمايز والانشطار في العقل [3].

كما أن عملية النقد – في اعتقاد **الجابري** – يجب أن تمارس داخل العقل العربي، ثم في الوقت نفسه لابد من إغناء هذا العقل بمفاهيم واستشرافات، تستقى من جانب أو آخر من جوانب الفكر

---

[1] هشام غصيب، هل هناك عقل عربي: قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، د ط، دار التنوير العلمي، عمان، الأردن، دت، ص 22.

[2] غصيب، مرجع سابق ، 31-33.

[3] المرجع نفسه، ص 39- 40.

الإنساني، دون وضع أي اعتبار لمدى التماسك والترابط المنطقي والمعرفي، يدل على أن تسخير الأفكار والروابط من قبل **الجابري** كان الهدف منها تحقيق غرض أيديولوجي لا معرفي [1].

الفرع الثاني: الكيان الثابت للعقل

يرى **الجابري** أن لكل عقل قومي أو ثقافي هيكلا ثابتا، لا يتغير مع تطور الحياة و المعرفة، وهذا تصور ميتافيزيقي يتعارض مع بنية الخبرة والتجربة، ومع مضمون العلم ومنهجيته، ذلك أن بنية الخبرة التي يكتسبها الإنسان، وبنية تطور العلم تنفيان إمكانية وجود شيء معزول عن باقي الموجودات من جهة، ومن جهة أخرى أن كل موجود يتفاعل مع غيره يتغير بالضرورة بفعل هذا التفاعل، و مع ذلك نجد أن **الجابري** يصر على وجود هيكل جوهري ثابت يغير و لا يتغير، و يتخطى كل تفاعل بما في ذلك خصوصية التركيبة الاجتماعية السائدة، و جميع المؤثرات المادية الأخرى [2].

الفرع الثالث: الخطأ التاريخي

وتتجلى هذه النزعة الميتافيزيقية السكونية أيضا في الطريقة التي يصف بها **الجابري** الهيكل الثابت للعقل العربي مقارنة مع نظيره اليوناني – الأوروبي؛ حيث يرى أن الفرق الجوهري بين العقلانية اليونانية – الأوروبية وبين العقلانية العربية، يكمن في أن الأولى عقلانية موضوعية معرفية والثانية وجدانية معيارية أخلاقية، في حين أن هذه النزعة المعيارية الأخلاقية لم تكن مقتصرة على الثقافة العربية الإسلامية فحسب، وإنما تغلغلت أيضا في الفكر الإغريقي ما بعد السقراطي، وفي الفكرين الفارسي و الهلنستي، و في الفكر الأوروبي القروسطي، و ظلت هذه النزعة مهيمنة حتى انطلاق الرأسمالية في أوروبا الغربية، لكن **الجابري** يهمل ذلك كله، و يعزل الثقافة العربية الإسلامية عن سياقها التاريخي و العالمي، وهو بهذا المنحى يؤكد ذلك الخطاب الإستشراقي التقليدي " أن الغرب عقلاني موضوعي، وأن الشرق روحاني أخلاقي" الذي يعتبر من إنتاج العرقية الغربية [3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 43.

[2] هشام غصيب، مرجع سابق، ص 104.

[3] المرجع نفسه، ص99- 100.

ومن جهة أخرى أغفل **الجابري** موجة الانتقادات التي وجهها الفكر الغربي للعقل الأرسطي في العصر الحديث من طرف **كيركيفورد** (**Kierkegard**)، و **فيشلر** (**Schieler**)، و **فجسبرز** (**Jaspers**)، و **شستوف** (**Chestov**)، و **هيدغر** (**Heidegger**)، و غيرهم، و شمل هذا الهجوم ميدان الأخلاق، و ميدان المنطق، و ميدان الأدب، و غيرها من الميادين الأخرى [1].

و قد حاول هؤلاء اكتشاف طريق سليم يؤدي إلى معرفة الحقيقة، فألقى **هيدغر** بنظرة هادئة إلى حالة الإنسان، و رأى أن هذه الحياة حقيرة، و أن الواقع الحقيقي هو الاهتمام، و هذا الاهتمام بالنسبة للإنسان المتشبث بالعالم و ملاهيه: هو خوف سريع قصير الأمد، ولكن هذا الخوف إذا استمر واشتدت وطأته حتى بلغت درجة يشعر فيها بالخوف، فإنه يصير قلقا، و في هذا يجد الوجود نفسه.

أما **فيجسبرز** فإنه يئس من كل وجود، و أدرك أن نهاية الفكر هي الخيبة، و أن العدم هو الحقيقة الوحيدة التي لها قيمة، وأن اليأس هو الموقف الذي يجب اتخاذه، لذا حاول العثور على حبل النجاة الذي يقود إلى الأسرار الإلهية.

وهكذا استمرت محاولات الفكر الغربي في تقديم الكائن الإنساني، ككائن وجداني وعاطفي مع **روسو** (**Rousseoau**)، و كذات لا يمكن إرجاعها إلى أي شكل من أشكال العقلنة مع **كيفارد**، و من ناحية أخرى البحث في الكون عن أشياء أخرى غير القوانيين الميكانيكية مع **شبنهاور**(**Schopenhauer**)، ثم **نيتشه** (**Nietzsche**)، و فتحت الرومانسية باب البحث فيما قبل العقل، وفيما بعده [2].

كما نجد كذلك نقدا جديدا داخليا ينطلق من قلب العقلنة ذاتها، يدين العقل لا فقط من حيث كونه مفرطا في العقلانية، بل يدينه كذلك على أنه غير معقول، ونقصد بهذا (مدرسة فرانكفورت)؛ حيث انبثق استنكار العقل الأداتي، الذي أصبح سيد الموقف مع **ماركوز** (**Marcuse**)، و فرض تصوره ذا البعد الواحد، وذلك هو اكتشاف أن هذا التبرير العقلاني قد أصبح دكتاتوريا واستبداديا، إذ

---

[1] محي الدين عزوز، اللامعقول و فلسفة الغزالي، د ط، الدار العربية للكتاب، ليبيا، د ت، ص35.

[2] عزوز، مرجع سابق، ص36.

أصبح العقل يتصرف إزاء الأشياء، كما يتصرف الديكتاتور إزاء الناس، فهو يعرفهم في حدود أنه يستخدمهم [1].

الفرع الرابع: القطيعة الإبستمولوجية

يعد مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من أهم المفاهيم التي وظفها **الجابري** في مشروعه لخدمة أغراضه الأيديولوجية، و جاء تطبيق هذا المفهوم على تاريخ الفكر العربي الإسلامي، معتبرا ذلك مساهمة في صناعة تاريخ لفلسفة لا تاريخ لها، و هي الفلسفة العربية.

و نلاحظ أن تطبيق مفهوم القطيعة عند **الجابري** نتج عنه تشطير للتراث، و إلغاء جزء كبير منه، و هذا يخل بالمقصد التكاملي الذي عهد **الجابري** بتحقيقه، و يحيل دون تحقيق الرؤية الشمولية، و مرد هذا يرجع إلى عدم مراعاة طبيعة المنظومة المعرفية الإسلامية التي يقتضي النظر إليها في شكل وحدة متماسكة غير قابلة للفصل بين فضاء و آخر، فلا يمكن فصل العقيدة عن الفقه، و الفقه عن اللغة، و لا كلاهما عن الأخلاق، إضافة إلى خاصية العلوم الإسلامية التي تختلف عن العلوم الوضعية في كونها تجمع ين البعد الدنيوي و الأخروي، و هذه الاعتبارات توضح التوظيف الخاطئ لآلية القطيعة المعرفية عند **الجابري** [2]، و لذلك انتقد بأنه (ينتهي به النقد إلى غير ما بدأ به، أنه يتراجع بل يقوض مهمته النقدية، و يقع أسير موقف أيديولوجي يحجب الموضوع المراد فحصه و تحليله) [3].

كما أن تحميله المفهوم أيديولوجية تأسيسية أفضت به إلى قراءة تأويلية للفلسفة المشرقية واقعة تحت مظلة منهج الإسقاط المادي على الفكر العربي الإسلامي، و كذلك الخلط بين مفكري اللحظة المغربية، و جمع مفكرين ذوي نزعات متنافية تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي، رغم أن بعضهم

---

[1] إدغار موران، تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، 1987م، (نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، العقلانية وانتقادها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص21- 24.

[2] مرزوق العمري، مرجع سابق، ص465- 466.

[3] علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان ، 2005م، ص 119.

ينتمي صراحة إلى النظام البياني أو المعياري*، والبعض الآخر ينتمي إلى النظام العرفاني، **فابن حزم** و **الشاطبي** و **ابن خلدون** ينتمون إلى النظام الأول، و **ابن طفيل** ينتمي إلى النظام الثاني [1].

كما عمل كذلك على تفكيك و تهشيم العلاقة الوحدوية التي تربط بعض الاتجاهات بالبعض الآخر؛ حيث حولها إلى علاقة تضاد و منافاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، إذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع أنهما عبارة عن توأمين متآخيين بالجوهر و يشكلان نظاما مشتركا في قبال النظام المعياري [2].

الفرع الخامس: التفسير السياسي والمادي للفكر

يرجع هذا إلى اعتبار **الجابري** (الثقافة أنها عملية سياسية، والأفكار عبارة عن ردود فعل لها) [3]، و بذلك جرى توظيف مختلف التيارات المعرفية للحساب السياسي، و عمل هذه التيارات على تأدية أغراض أيديولوجية، سواء على مستوى التأسيس المعرفي أو على مستوى التوظيف [4]، (و تكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة مبدأ التسييس* منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، و على التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة)،

---

* يتبنى يحي محمد تقسيما للفكر العربي مغايرا لتقسيم الجابري؛ حيث ينقسم الفكر العربي إلى نظاميين معرفيين: نظام معياري يشمل علم الكلام، والفقه، والتفسير، والحديث، والعلوم التي تتخذ قطبها الأساسي السلوك التكليفي، ونظام وجودي (حتمي) يشمل علوم الفلسفة و العرفان، يمارس التفكير في إشكالية الوجود، مضيفا إليها الطابع الحتمي في جميع مراتبه و مفاصله (أنظر: يحي محمد، نقد العقل في الميزان، ص10).

[1] يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ط1، الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، 1997م، ص27-29.

[2] محمد، مرجع سابق، ص465،466.

[3] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص6-7.

[4] محمد، مرجع سابق، ص 24.

* يقصد به طه عبد الرحمن إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية.
(أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 26-27).

في حين أن الأفكار التي تخلوا من أي قيمة سياسية يغض عنها الطرف و لا يولى لها اعتبار، وقد ينسب إليها أسباب التدهور و الجمود الذي أصاب الوجود العربي و الإسلامي [1].

و من وجهة نظر **طه عبد الرحمن** أن أصحاب هذا المبدأ بادروا إلى نقد التراث من غير امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيسة، التي توسلوا بها في هذا النقد، مما أخل بقيمة النص التراثي الذي هو أقرب للتأنيس* منه إلى التسييس.

ونتج عن هذا النوع من القراءة وقوع **الجابري** في أسر نظرة تجزيئية، حاول التستر عنها بخطأ آخر هو وقوعه في انتقائية شديدة للأفكار مما جعل خطابه يسير في خط أيديولوجي و ليس علمي [2].

فعوض أن يبني فرضياته عن طريق إعمال الفكر في مادته الخام، واختبار صحة الفرضيات بالبحث عن مزيد من الوقائع و الشواهد، يلجأ إلى وضع فرضياته انطلاقا من مواقف أيديولوجية معينة لا تمت بصلة مباشرة إلى المادة الخام للفكر، ثم يعمد إلى انتقاء ما يلاءم هذه الفرضيات من المادة الخام التي في حوزته لبيان صحتها [3].

و كما اعتبر **الجابري** أن للعامل السياسي دورا في توجيه التيارات المعرفية، جعل من جهة أخرى الفكر العربي الإسلامي محددا بعلاقات مادية* خاصة في الشق المتعلق بالعرفان، و سواء تعلق الأمر بهذا العامل أو ذاك، أو بلحظة مشرقية أو مغربية، أو في العلاقة التي تربطهما، فإن النتيجة كانت هدم و تفتيت صميم البنى الحقيقية للفكر و أنظمته الذاتية [4].

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1414ه/1993م، ص 26.

*يقصد به طه عبد الرحمن إيلاء الجانب الأخلاقي و المعنوي و الروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر.

(أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 27).

[2] عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ص 27.

[3] غصيب، مرجع سابق، ص 65- 66.

* يسلك الجابري في قراءته المادية نفس المسلك الذي فسر به حسين مروة حركة الزهد في الإسلام.

(أنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، د ط، دار الفارابي، بيروت، مج3، 2008م، ص 43 و ما بعدها).

[4] محمد، مرجع سابق، ص 25.

المطلب الثاني: تهافت البناء المنطقي للآليات المستخدمة

توسل **الجابري** بمجموعة من الآليات مأخوذة من مجالات معرفية متنافرة كالبنيوية والتكوينية و العقلانية، و لم يراع تماسك نسقها المعرفي؛ الذي عرف اختلافا و تضاربا من حيث مقتضى و مآل التطبيق المنهجي لها، كما لم يورد معايير اختياره لهذه الآليات، فجاءت وسائله الوصفية والتحليلية مضطربة ومتفرقة، يتجه كل منها إلى جهة منهجية أو معرفية مستقلة، و انعكست آثار هذا الاضطراب في صورته التجزيئية على تحليله للثقافة العربية.

و قد بين **طه عبد الرحمن** في نقده لمشروع **الجابري** جوانب من هذه الآثار الناجمة عن استخدام هذه الآليات والمتمثلة في: (آلية تخصيص العقل)، و (آلية المقابلة)، و (آلية التقسيم)، و (آلية المماثلة) [1]

الفرع الأول: آلية تخصيص العقل

يقول **الجابري** في مقصوده من استخدام مفهوم "العقل العربي": (نحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي؛ فإننا نستعملها من منظور علمي في أقصى مراتبه) [2]، هذا التصور العلمي الأرقى عنده في القول بأن العقول خاصة ومتعددة تختلف باختلاف مجالات الفعالية الثقافية مردود من جانبين:

---

[1] عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 42.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص26.

الأول: أن ما أسماه بـ " التصور العلمي في أرقى صوره" لا يمكن التسليم به؛ فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل، والتي ذكر بعضها تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن، أو لفترة قبلها، في حين نجد هناك تطورا في النظرة العلمية للعقل والعقلانية بعد هذه الفترة لا يمكن الباحث أن يستغني عنها، أو لا يلتفت إليها [1].

الثاني: أخطأ **الجابري** في ترجمته لمقولة العالم السويسري **غونزيت** (**Gonseth**)، و التي بنى عليها نظرته للعقل حيث نقل عبارة:

" la logique est la physique de l objet quelconque "

إلى العبارة العربية التالية: (المنطق عبارة عن فيزياء وموضوع ما)، ثم أولها بالمعنى الآتي (إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص) [2].

فالترجمة السابقة فاسدة؛ لأنها تحمل معنى مناقضا للمعنى الأصلي للعبارة الفرنسية، فدلالة المقابل العربي هي: (أن المنطق يدرس موضوعات معينة ومخصوصة، ويستخرج قوانين كل منها) بينما دلالة الأصل الفرنسي هي: (أن المنطق يدرس كل الموضوعات أيا كانت)، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع وذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات كائنة ما كانت، وشتان بين الدلالتين، و يبدو أن من أقرب النقول إلى معنى الأصل الفرنسي هو القول بأن: (المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع كائنا ما كان) [3].

و بهذا يكون **الجابري** قد نقض معنى العبارة الأصلية، التي أولها بمعنى تعدد الموضوعات يؤدي إلى تعدد أنواع القواعد المنطقية التي تنضبط بها، فيكون بذلك لكل موضوع متميز منطق أو عقل متميز، و لم يكن هذا مقصود **غونزيت** (**Gonseth**) [4].

الفرع الثاني: آلية المقابلة

---

(1) عبد الرحمن، في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص 145- 148 و 152 - 154 .

(2) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 25- 26.

(3) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص43.

(4) المرجع نفسه، ص43.

(تكون المقابلة من وجهين اثنين: أحدهما: مقابلة الشيء بما يوافقه فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المطابقة بين الشيئين، والثاني: مقابلة الشيء بما يخالفه، فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المعارضة بين الشيئين، ولكل من المقابلة والمعارضة شروط منطقية معلومة) [1].

و في تطبيق هذه الآلية نجد **الجابري** يقع في تناقض؛ حيث يجعل المعقول الديني مقابلا للمعقول العقلي، في حين أن المقابلة بينهما لا تتم بتماثلهما (العقلي والديني)، و لا تباينهما، على سبيل الموافقة والمعارضة، واستعمال **الجابري** لمصطلح المعقول العقلي في مقابل التقسيم الذي اتخذه (**بيان – برهان – عرفان**) يوحي بتطابق المعقول العقلي مع المعقول البياني، لكن سرعان ما تتهافت هذه النظرة بقول **الجابري** بوجود جدلية بين المعقول العقلي واللامعقول الديني، فعوض أن يكون اللامعقول العقلي مطابقا للا معقول البياني، نجد **الجابري** يطابق بين اللامعقول العقلي و اللامعقول البرهاني [2].

و إن كان **الجابري** قد أخطأ في جعل اللا معقول العقلي من حيث صورته المنطقية مطابقا للا معقول البياني الذي هو أقوى لا معقولية ، فإنه أخطأ كذلك في جعله من حيث مضمونه المعرفي مطابقا للعرفان، و متحددا جدليا بالدين، و يقوم هذا الخطأ المضموني في كون المطابقة بين اللامعقول العقلي والعرفان تترتب عليها الشناعتان التاليتان:

أ– أن العرفان يكون في ذات الوقت دينيا ولا دينيا: دينيا بمقتضى التقابل الخاطئ الذي أخذ به **الجابري**، ولا دينيا: بموجب تصحيح هذا التقابل، ذلك أنه إذا أخذنا بمسلكه في المقابلة، وجعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البرهاني، لزم أن يكون المضمون الحقيقي للا معقول البرهاني هو المعرفة اللابرهانية المتمثلة في المعرفة البيانية، فتصبح النتيجة تطابق العرفان مع المعرفة اللا برهانية (البيانية)، و يصبح بمقتضاها العرفان بيانيا أو دينيا، في حين إذا صححنا مسلك المقابلة، و جعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البياني، فإن المضمون الحقيقي للا معقول البياني هو المعرفة اللا بيانية، التي تشمل المعرفة العرفانية، فيكون العرفان لا دينيا [3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 45-47.

[2] عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص ص45، 47.

[3] المرجع نفسه ، ص ص ص45، 47.

ب– أن الدين يصير مجتمعا إلى اللادين، وذلك بناء على ادعاء **الجابري** بأنه ليس هناك (قديما ولا حديثا معقول متحرر تماما من اللا معقول) [1]، و هذا يناقض مبدأ استقلال النظم المعرفية الذي قال به، كما أن الأخذ بهذا المبدأ يجعل من **الجابري** مراجعة الكثير من أحكامه بخصوص التراث وموقفه منه من جهة، ومن جهة أخرى يصير (المعقول البرهاني يفْضل البيان والعرفان أفضلية تحكم لا أفضلية تدليل، مادام اللامعقول يدخل عليه كما يدخل عليهما، وأنه لا يصلح أن يكون ميزانا نزن به البيان والعرفان إلا بالقدر الذي يكون به البيان والعرفان صالحين بدورهما لأن يكون معيارين، نعاير بهما البرهان) [2].

لكن **الجابري** لا يعمم اللا معقول على مختلف الأنظمة المعرفية، وإنما يحصره فقط في دائرة المعقول الديني، فهو لوحده الذي يجوز أن يخالطه اللا معقول المتمثل في العرفان، ويصبح على إثره الدين متداخلا مع اللادين [3].

الفرع الثالث: آلية التقسيم

طبق **الجابري** هذه الآلية على المعرفة داخل الثقافة العربية، والتي بحسبه تأخذ ثلاثة أنماط أو نظم معرفية هي البيان والبرهان والعرفان، غير أن التساؤل هنا حول أساس هذا التقسيم، والمعايير التي أخذ بها **الجابري** في تصنيفه هذا، هنا نجد أن **الجابري** يقع في مغالطة ازدواجية المعايير، و فحوى هذه المغالطة تتمثل في (استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي إلى إطار مقولي مختل: فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي) [4].

وبهذا الشكل يتبين أن **الجابري** قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي: ("المنطق"، وهو معيار صوري عقلي، و "اللغة" و هي معيار صوري لفظي و"المعرفة" وهي معيار مضموني عقلي)، وخصص لك كل قسم من الأقسام معيارا محددا، في حين كان الأجدر به أن يأخذ بجميع المعايير في

---

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص141.

(2) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص47-48.

(3) المرجع نفسه، ص47 - 48.

(4) المرجع نفسه، ص 50- 53.

تصنيف كل نظام، و لا وجود لهذا التقسيم عند القشيري كما ذكر **الجابري**، بحيث يتضمن تصنيفه على المستوى الصوري "العيان" عوض العرفان في تقسيم **الجابري**، و من حيث المضمون له تقسيم آخر هو (**العقل – العلم – العرفان**)، وهو مخالف تماما لتصنيف **الجابري**.

و حتى يخرج **الجابري** من هذه المغالطة كان عليه التزام تقسيم صوري خالص، أو مضموني خالص كما هو الشأن عند **القشيري**، أو يسلك تقسيما استدلاليا خالصا يعتمد (البرهان والحجاج والاستدلال)، و هذا الأخير أقرب لمسلك **الجابري** في العمل بمعايير العقلانية المجردة التي ضل يناضل من أجلها [1].

الفرع الرابع: آلية المماثلة

يقرر **الجابري** أن المماثلة آلية استدلالية تقوم على مبدأ (النظير يذكر بالنظير)، و يسميها الاعتبار العرفاني، و يقول إنه بالإمكان تسميتها (القياس العرفاني)، فما يقابل (القياس البياني) و (القياس البرهاني)، و إذا تفحصنا مقاربة **الجابري** لهذه الآلية عند العرفانيين، نجد أنه ينعتها بأوصاف ثلاثة تحتاج إلى اختبار مدى صحتها ومطابقتها، وهذه الأوصاف هي:

أ– أن المماثلة العرفانية مجردة من القرينة.

ب– أن المماثلة العرفانية منزلة إلى المطابقة.

ج– أن المماثلة العرفانية متدنية العقلانية.

أ– التجريد من القرينة:

لقد جعل **الجابري** من القرينة من خلال نصوص **ابن عربي**، معنى يقوم مقام (العلة) و (الحد الأوسط)، و هذا ظاهر البطلان؛ ذلك أن (العلة) و (الحد الأوسط) تدل على عنصر (وجه الشبه) أو (وجه المماثلة) من بين العناصر الداخلة في تركيب هذا الاستدلال.

كما أن آلية المماثلة لا تشترط ذكر وجه الشبه، بل تقتضي أن يطوى هذا الوجه، و يعول في أمر استنباطه على المخاطب، و إلا كان التصريح به تطويلا في الكلام قد يسيء إلى قواعد الخطاب المألوفة،

---

[1] عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص57.

و على هذا فلا العرفاني و لا غيره مطالب بإيراد وجوه الشبه في مخاطبته، بل يكون بعدم إيرادها أوفى بحكم المماثلة، و غرض الكلام [1].

أما إذا سلمنا بأن مقصود **الجابري** بالقرينة بما يقصد في الاصطلاح، فإن القرينة اصطلاحا: (هي مجموعة العناصر السياقية و المقالية التي تصاحب التعبير، و التي يعوّل فيها على قدوة المخاطب على إدراكها والاستدلال منها على مراد المتكلم)' وبهذا المعنى لا تخلو المماثلة العرفانية من القرينة، على خلاف ما ادعى **الجابري**، و في هذه يرجع خطؤه إلى الوقوع في التقويل: عن طريق نسبته **لابن عربي** القول بعدم تقيد آلية المماثلة عند العرفاني بالقرينة، في حين أن نصوص التي نقلها لم يرد فيها ما يحمل الإشارة إلى ذلك، وكذلك وقوعه في التناقض: من جراء قوله بأن العرفاني يصدر في مختلف مماثلاته عن المقاصد و الأحوال [2]، فناقض المبدأ الأول وهو دعوى التجرد من القرينة أولا، و ثانيا أخطأ في اعتبار المقاصد ليست قرينة، بينما هي (القرينة) في اصطلاح البلاغيين المقاصد والحقائق المشتركة ذاتها، وهذا كله يدل بفهم خطاب العرفانيين النابع من منطلق مقاماتهم، التي تعتبر قرائن لكلامهم كما تدعى القرائن عند البلاغيين بـ (مقامات الكلام).

ب– الإنزال إلى المطابقة:

يرى **الجابري** أنه في مقابل استدلال المتكلمين بالشاهد على الغائب لإثبات المخالفة، فإن المماثلة عند العرفانيين تعتمد المشابهة في العلاقة لإثبات المطابقة، واستند في ذلك إلى قول الصوفية بالاتصال و الأحدية، وهذا يعترض عليه من جانبين:

أولا: بخصوص القول بـ "الإتصال" عند الصوفية حسب المعنى الذي أراد **الجابري**، و إن كان أشهرهم قالوا بالوصول، لا يلزم منه القول بالتطابق، وقد قال به رموز البرهانية **كابن رشد** و **ابن باجه** (533هـ–1138م)، و بقوا عليه مع اختلاف طريقة الاستدلال.

ثانيا: أما ما يتعلق بالقول ب الأحدية: أولهما: فلو جارينا **الجابري** القول عند الصوفية بالاتحاد خلافا لما اشتهر عندهم معرفة من القول بمعنى (الوحدة)، وهو غير الاتحاد فلا يلزم البتة من هذا الإدعاء أنهم وجدوا وصف (الأحدية) في أنفسهم مثلما وجدوه في الذات الإلهية، وإلا لزم أن يشركوا

---

[1] المرجع نفسه، ص 50- 53.

[2] عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 57-59. المرجع نفسه، ص 57- 59.

بهذه الذات، عوض أن يتوجهوا لتنزيهها إلى أبعد الحدود [1]، و هذا ما أقر به **الجابري** في قوله: (إن المتصوف ينطلق من أن الله لا يوصف بوصف، لا يتصور لا بالحس ولا بالعقل، لا يقبل التعريف ولا التحديد) [2].

والقول بأحدية الله، مع إرادة (الاتصال) لا يؤدي إلى القول بالاتحاد والحلول كما أن الاتحاد والحلول لا يقومان على المماثلة المردودة إلى المطابقة، لأن (الأحدية) لا تقبل الإثنينية، بينما الاتحاد يقبلها، و (الاتصال) لا يقبل الانفصال، بينما (الحلول) يقبله، وإذا كان الأمر كذلك ، كان (الاتحاد) و (الحلول) دالين على المماثلة، لا بوصفها مردودة إلى المطابقة، وإنما بوصفها مردودة إلى المخالفة، بالتالي المماثلة عند (الموحد المتصل) عنوان التباين لا عنوان التطابق [3].

و يثبت **طه عبد الرحمن** معارضة المماثلة بمعنى المطابقة للإشارة الصوفية التي دلالتها مجازية عكس العبارة العلمية التي دلالتها على الحقيقة، ذلك أنه متى كان تعبير العرفانيين إشاريا، كان مجازيا، و هذا يقضي بعدم تناظر طرفي المجاز اللذان هما (المشار إليه) و (المشار به) لأنهما متفاوتان، كما أنهما ينتميان إلى مجالين غير متجانسين، لهذا يبقيان على هذا التغاير ما بقيت علاقتهما على حال المجاز، ولم تنتقل إلى حال الحقيقة، و أن هذا الانتقال ينكره الصوفية، ويصرحون بعدم مشروعيته [4].

وهذا ما يؤكد أن المماثلة بمعنى المطابقة لا يمكن أن تكون هي الاستدلال الذي يأخذون به؛ لأن المجاز الذي تنبني عليه الإشارة لا يتناظر، كما أن مجاليه لا يتجانسان، بينما المطابقة يتناظر ويتجانس مجالاها فضلا عن كونها تنعكس وتتعدى، بينما المجاز لا ينعكس و لا يتعدى [5].

ج- التدني العقلي:

يندرج وصف المماثلة العرفانية بالتدني العقلي؛ لأن قوامها في نظر **الجابري** هو (أن النظير يذكر بالنظير، ولكن مع المطابقة بين النظيرين) ومع (ممارستها بصورة ابتدائية بغير تنظير ولا تنهيج) و بهذه الصورة فهي (تعكس أدنى درجات العقل) [6]، وهذا الحكم تعتريه كثير من الاعتراضات هي:

---

(1) المرجع نفسه، ص 57- 59.

(2) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص321.

(3) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص60.

(4) المرجع نفسه، ص60.

(5) عبد الرحمن، في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام، مرجع سابق، ص107-115.

(6) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص315.

أولا: سوء التصرف في نصوص المماثلة؛ حيث ذكر أصناف المماثلة: (التناسب العددي – المماثلة بمعنى التمثيل – المماثلة الشعرية)، التي جاءت عند **بلانشيه** (**Blanche**) مقطوعة من السياق الذي وردت فيه، فصرفها عن مقصود هذا الفيلسوف منها، الذي بعدما ذكر هذه الأقسام، أعقبها بقوله: (يا ليت هذه المعاني الثلاثة كانت متميزة فيما بينها تميزا واضحا، إذن لكنا وجدنا طريقا يسيرا في التعرف عليها، ولكن يا للأسف إن هذه المعاني يرتبط بعضها ببعض عن طريق صور أخرى متوسطه "للمماثلة") [1]، ولذلك كان إيراد **الجابري** لهذه مقطوعة من سياقها، يوحي بأن هذه الأصناف متمايزة، و هو ما لم يقصده **بلانشيه** (**Blanche**)، بل سرعان ما اعتذر عن هذا التقسيم، و رأى فيه مخالفة لواقع المماثلة التي لا تقبل التصنيف والتركيب [2]، لكن **الجابري** أصر على هذه الخطأ، و بنى عليه تقسيمه، فجعل القسم الأول أي التناسب العددي خاصا بالاستدلال البرهاني، والقسم الثاني وهو التمثيل خاصا بالقياس البياني، والقسم الثالث وهو المماثلة الشعرية خاصا بالاستدلال العرفاني [3].

ثانيا: فساد التصور لبنية المماثلة: يتضح تهافت تصور **الجابري** للمماثلة العرفانية في عدة جوانب هي:

– عدم وجود اختلاف بين المماثلة العرفانية و البيانية، فاشتمال المماثلة العرفانية على جامع، وإن بقي مطويا في الحديث إشعارا بالمغايرة التي لا تنفك عن المماثلة الإشارية، وهو ما يجعل دلالتها عقلانية بنفس درجة المماثلة البيانية [4].

– تكتسب المماثلة العرفانية نفس الخصوبة العقلية، وهو ماجاء في إقرار **بلانشيه** (**Blanche**) بأنها فعل عقلي خصب ما في ذلك شك، و أنه وسيلة للاكتشاف في الرياضيات، كما في الطبيعيات كما في العلوم الإنسانية.

– تناقض **الجابري** مع **برلمان** (**Perelman**) بعدما ناقض **بلانشيه** (**Blanche**) الذي يعتبر المماثلة آلية حجاجية أغنى من البرهان، و إسقاط **الجابري** لنظرة **برلمان** (**Perelman**) جعلته

---

(1) Blanche ,Le Raisonnement ,edit ,PUF.op. cit ,p178 .

نقلا عن:

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص62.

(2) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 62.

(3) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 387،388.

(4) المرجع نفسه، ص 64.

ينزل بالمماثلة من البيان إلى العرفان، في حين هي عند **برلمان** شيء واحد، حتى و إن كان المشتغل بها من البرهانيين، و صرف الخصوبة والثراء اللذين تستحقهم، و هو ما كان يسعى من خلاله **برلمان** (**Perelman**) من أجل إثبات أن الحجاج يتضمن تقنيات في الاستدلال أكثر طواعية، و ملائمة مع واقع الخطاب الحي.

– تناقض **الجابري** مع نفسه، فهو يرى أن يكون خطابه الفلسفي داخلا في إطار الإبستمولوجيا و نازلا منزلة البرهان، و هذا يوحي بحسب هذين المعيارين أن المماثلة التي تعرض لخطابه هي ما كان في صورة التناسب العددي، لكن الكثير من استدلالاته حوت أقيسة تمثيلية بصنفيها البياني و العرفاني [1]، و كمثال على هذا قوله: (الحضارة الإسلامية حضارة فقه، كما أن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة) [2]، و قوله: (لا تختلف طبيعة خطاب العقل في الماضي مع قوم إبراهيم عن طبيعة خطابه في الحاضر مع قوم محمد) [3].

إن المفارقة التي وقع فيها **الجابري** في تطبيقه لمنهجه هو تناقضه مع المبدأ الذي انطلق منه، وهو ضرورة إخضاع المنهج للموضوع، ولكن العكس هو الذي حصل؛ حيث أخضع النص التراثي للمنهج الإبستمولوجي، في حين أن كل منهما ينتمي إلى فضاء ثقافي مغاير للآخر، وهو ما ترتب عنه قراءة للتراث بغير منهجه وآلياته، وإنما بآليات تنتمي إلى فضاء ثقافي غربي [4].

وتجلى هذا بوضوح في تناوله للخطاب العرفاني؛ حيث إن القراءة الإبستمولوجية (إنما تلجأ إلى نقد الخطابات من خلال تعارض الحقيقة أو الخطأ، أو المعقول و اللا معقول ..أو من خلال تعارض العلمي و اللاعلمي) [5]، وهو ما لا يصلح لقراءة خطاب عرفاني كمنطوق فكري يفسر و يؤول، لا أن يثبت أو ينقض [6].

– تمحورت دراسة **الجابري** حول العمل على إثبات هرمسية التصوف و تأكيدها من منطلقات مختلفة تناقض الأصول المنهجية والمحددات التي أشار إليها في بداية بحثه، فنجد **الجابري** الناقد العقلاني،

---

(1) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 64-66.

(2) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ص138.

(4) مرزوق العمري، مرجع سابق، ص464.

(5) حرب، مرجع سابق، ص101-100

(6) المرجع نفسه، ص101-100.

و نجده يتقمص دور الفقيه وهو ما يتضح في محاولة إثبات تعارض التصوف مع المفاهيم القرآنية وصولاً إلى رفض التصوف.

كما نجده يتبنى الطرح الاستشراقي (**ماسنيون، فيستوجير، بويش**) عن الغنوص و الهرمسية، وأثرهما في الفكر الإسلامي دون نقد أو تمحيص، بل اعتبر ذلك مسلمة انطلق منها، و ظلت مسيطرة على توجهه، و تحكمت في صياغة موقفه [1].

و قد جاء وصف **الجابري** للعقل العرفاني بالعقل المستقيل، والذي يعتبر وصفا غير مستساغ، و يفتقد للدقة العلمية؛ لأن العقل إما إن يكون عقلاً أو لا عقل عندما يتوقف عن أداء مهامه و وظيفته، و وصف المستقيل هو اقرب للعمل الإداري الحكومي منه للعلمي، كما أن العقل الأسطوري الخرافي الذي أراد **الجابري** تسميته بالعقل المستقيل يعتبر أحد أشكال العقل، و حصر العقل في التفكير المنطقي هو تضييق لحدود العقل الذي يأخذ أشكال و صور عديدة، و تقليل من دوره [2].

المبحث الثاني: التصوف بين إسلامية المصدر و روح التجربة الدينية

---

[1] مهدي، مرجع سابق، ص124 - 130

[2] المرجع نفسه، ص98.

أشرنا في مفهوم التصوف إلى أنه فلسفة حياة، وبهذا المعنى نجد أن التصوف لا يقف عند حدود جنس معين أو لغة أو دين، فهو تجربة روحية مرتبطة بالإنسان، و لما كان الاختلاف سنة تعتري طبيعة البشر، لزم عن هذا أن لها دورا في اختلاف طبيعة تجاربهم الروحية؛ من حيث استمداداتها، و الأسس التي ترتكز عليها، و الخصائص التي تميزها، ومن هنا نجد أن المتصوفة الذين نشئوا في البيئة العربية الإسلامية انطلقوا في تجاربهم الروحية من منطلق إسلامي أصيل، جاعلين من القرآن و سلوك النبي ρ و صحابته مثالا يقتدى به في العقيدة والعبادة و السلوك، و إن كان هناك تأثير وتأثر بين التصوف الإسلامي وغيره من أشكال التصوف، فهي مرحلة يخضع لها أي فكر في تطوره، كما أن لها مجالات محددة لا تمس أصول ومبادئ التجربة الصوفية في الإسلام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: المصدر الإسلامي للتصوف

الفرع الأول: نقد دعوى المصدرية الأجنبية

انتهت إبستمولوجية **الجابري**، وتبنيه للعقلانية الأرسطية، إلى اعتبار التصوف من مصدر أجنبي، و حاصر رأيه هذا بمجموعة من الشواهد منها: تبني شخصيات صوفية لهذه الأفكار **كابن سينا** و **ابن عربي**، فاعتبر الأول صاحب فلسفة قتلت العقل و المنطق في الوعي العربي، و لم يرى في كل ما أبدعه الثاني سوى نتاج يمثل اللامعقول الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة له.

فتحليل **الجابري** بهذه الصورة، جعله يخوض في قضايا تمس الجانب الديني، متغاضيا عما ينطوي عليه كل وحي منزل أو دين سماوي، من عناصر غيبية و جوانب لا معقولة، و هذا ما أدى به إلى إلغاء نتاجا فكريا خصبا، كنتاج **ابن سينا** و **ابن عربي**، و الأهم من هذا هو تحليله للخطاب الديني مقطوع الصلة عن خطاب الوحي، الذي هو أهم مسكوت عنه عند **الجابري** [1].

فإذا كانت عملية النقد التي سلكها **الجابري** تقتضي تحليل خطابات تشكلت حول خطاب الوحي، كان الأولى به دراسة هذا الخطاب باعتباره الأصل الذي انبنت عليه العلوم الإسلامية، و الثقافة التي هو بصدد تحليلها.

لكن **الجابري** يسكت عن هذا الموضوع، و جره سكوته هذا إلى الوقوع في تلفيق عن طريق اعتبار أن العرفان قد وفد على العقل العربي من خارجه، في حين قد يكون استفادة من القرآن، وقبسا من مشكاة النبوة، مع أن هذا الفكر قد يكون استفادة مبدعة للوحي القرآني، وقبسا من مشكاة النبوة أيا كان مدى تأثره بهذا الفكر الدخيل [2]، خاصة وأن النظرة التي اختص بها متصوفة المسلمين، نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن ودراسة الحديث، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وبما حل بالأفراد من نوازل [3].

و من جهة أخرى إن تتبع سلسلة المؤثرات وفق التقليد الاستشراقي في إلحاق فكرة ما ظهرت في مجتمع معين، و ربطها بمجتمع آخر بدعوى التأثير والتأثر قد ينطوي على قيمة تاريخية، لكن لا يصرفنا ذلك عن حقيقة أساسية، وهي استقلالية العقل الإنساني واستطاعته الوصول إلى حقيقة قد تم التوصل إليها عند من سبقه، وفي عصور سبقته [4]، (كما لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من

---

[1] حرب، مرجع سابق ، ص97.

[2] المرجع نفسه، ص97.

[3] حلمي، مرجع سابق، ص 34.

[4] محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر حسن محمد الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، ط1، الدار الفنية، د م، 1409ه/ 1989م، ص81.

الشعوب ما لم تكن على نحو ما ملكا خاصا لهذا الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدا أن تخلق تلك الروح من العدم) [1].

و لا يمكن إدراك ظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلي لشعب ما، إلا من خلال الظروف الفكرية و السياسية والاجتماعية الخاصة بتلك الظاهرة، أما مبدأ العلية المستند عليه في هذه الحالة، فهو خاطئ، إذ أن القول بأن مقدار (أ) مسبب لمقدار محدد هو (ب)، أو مولد له، فهي قضية إن كانت صالحة لأغراض علمية، فإنها قد تهدم البحث، من جهة كونها تتجاهل وتغفل الظروف الخاصة التي كانت سببا في نشأة ظاهرة ما [2].

أما القول بأن التصوف دخل إلى العالم الإسلامي عن طريق شخصيات فارسية **كإبراهيم بن أدهم**، فهذا لا أساس له من الصحة؛ بحيث (أن الكثير من شيوخ التصوف لم يكونوا من الفرس مثل: **ذو النون المصري** و **أبو سليمان الداراني** (215هـ-830م)، و **محي الدين ابن عربي**، و **ابن الفارض**، كما كان **لابن عربي** تأثير عظيم على منظومة الفرس أنفسهم أمثال **العراقي** (ت698هـ - 1298م)، و **عبد الرحمن الجامي** (ت898هـ-1492م) [3].

الفرع الثاني: القرآن الكريم مصدر المقامات والأحوال

تتجلى حقيقة التصوف في كونه سلوك عملي، يقوم على المجاهدة في طي مراحل القرب من الله، التي تأخذ في سيرها معراجا روحيا قوامه فيما يعرف عند الصوفية بالمقامات و الأحوال، و لهذا حرص الصوفية في كتبهم على بيان أن هذه المقامات والأحوال تستند جميعها إلى القرآن و السنة وإلى حياة النبي و أخلاقه [4].

و من بين الشواهد التي تؤكد حقيقة ذلك:

- في المقامات:

---

[1] المرجع نفسه، ص81.

[2] محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، مرجع سابق، ص81.

[3] محمد عبد الله الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، د. بقية المعلومات، 1993م، 57.

[4] الشرقاوي ، الإتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي ، مرجع سابق، ص154-155.

– **مقام التقوى** في قوله I (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)[1].

– **مقام الزهد** في قوله I (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا)[2]

– **مقام التوكل** في قوله I (وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا)[3].

– **مقام الرضا** في قوله I (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)[4].

– **المعرفة و الإلهام** الحاصل من التقوى و التخلق فمرده إلى قول الله I (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[5]، و قوله I (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)[6].

– **أما في الأحوال:**

– **حال الخوف** مرده إلى قوله I (تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[1].

---

[1] الحجرات، الآية: 13.

[2] النساء، الآية :77.

[3] الطلاق، الآية: 3.

[4] المائدة ، الآية: 54.

[5] البقرة، الآية: 282.

[6] الكهف، الآية: 65.

– **حال الرجاء** مرده إلى قوله I (مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) [2].

– **حال الذكر** في قوله I (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا) [3].

– **حال الدعاء** في قوله I (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ) [4].

و يؤكد **التفتازاني** (على أن البذور الأولى للتصوف الإسلامي؛ من حيث هو علم المقامات و الأحوال، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخلاق الإنسانية و السلوك الإنساني، موجودة في القرآن الكريم، و من هنا يكون التصوف من حيث نشأته الأولى آخذا من القرآن) [5].

كما يعتبر **مرتضى مطهري** أن هذه المنطلقات (كلها و غيرها كافية لإلهام عطاء معنوي عظيم واسع في شأن الله و الإنسان والعالم، و بالأخص في مورد ارتباط الإنسان بالله) [6].

الفرع الثالث: سيرة الرسول ρ

يرى الصوفية في تحنث النبي ρ في غار حراء على أنها البذرة الأولى التي نبت منها التصوف، فقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يتحنث في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان، وكان يقضي في خلوته هذه كل سنة الليالي ذوات العدد، فأتاح له الله بذلك كل صفاء القلب [7].

ومن هنا يأخذ الصوفية بمبدأ (العزلة) و (الخلوة) كمرحلة من مراحل السلوك، استنادا في ذلك إلى خلوته صلى الله عليه وسلم، كما يروي ذلك أبو هريرة رضي الله عنها (أول ما بدء به رسول الله من

---

(1) السجدة، الآية: 16.

(2) العنكبوت، الآية 5.

(3) الأحزاب، الآية: 41.

(4) النمل، الآية: 62.

(5) التفتازاني، مرجع سابق، ص 43.

(6) مرتضى مطهري، الكلام والعرفان، تعريب علي خازم، ط1، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1413ه/1992م، ص 80.

(7) الشرقاوي، مرجع سابق، ص158.

الوحي الرؤيا الصادقة في النوم.. ثم حبب إليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد، و يتزود لذلك.. حتى جاءه الحق و هو في الغار) [1].

و يقدم **أبو جامد الغزالي** فوائدا للخلوة منها (التفرغ للعبادة والفكر، والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة، و ملكوت السموات والأرض، فإن ذلك يستدعي فراغا، ولا فراغ مع المخالطة، فالعزلة وسيلة إليه) [2].

أما عن حياته ρ بعد البعثة، فقد كان يأخذ نفسه بالتقشف في المأكل والملبس، مقبلا على التقوى و الخوف و الصبر والرضا و الشكر و العكوف على العبادة، وكل هذا كان منبعا ومصدرا لما كرس له الصوفية أنفسهم من الرياضة و المجاهدة، و لما كانوا يتقلبون فيه من منازل ومقامات، هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية، و القرب من الله [3].

واحتفت كتب هذا السيرة والشمائل صفاته صلى الله عليه وسلم الخلقية والسلوكية والروحية، نشير إلى أمثلة منها، و التي اتخذها الصوفية سلوكا و إرشادا في تجربتهم الروحية.

أما عن تهجده واعتكافه، فقد جاء المغيرة: أن النبي ρ حتى انتفخت قدماه، فقيل له: أتَكلُّفٌ هذا، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: (**أفلا أكون عبدا شكورا**) [4]، و قوله ρ: (**يا أيها الناس توبوا إلى الله، فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة**) [5].

و دعوته ρ إلى الزهد والتقرب بالنوافل والفكر والتوكل والصبر والتوبة حيث يقول: (**ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما أيدي الناس يحبك الناس**) [6].

---

[1] البخاري، الجامع الصحيح، دط، بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض، السعودية، 1419ه/1998م، رقم الحديث:6982، ص1334.

[2] الغزالي، الإحياء، دط، مكتبة كرياطة فوترا، سماراغ، أندونيسيا، دت، ج2، ص226.

[3] حلمي، مرجع سابق، ص23-26.

[4] مسلم ، الجامع الصحيح، اعتناء ومراجعة :هيثم خليفة الطعيمي، دط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1412ه/2004م، رقم 7124، ص1057.

[5] المرجع نفسه، حديث رقم 6859، ص1012.

[6] أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن (4أجزاء في مجلد واحد)، تقديم: محمد بربر، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،1431ه/2010م، ج3، رقم الحديث 4102، صححه

و من الأحاديث التي تدور عليها الممارسة الصوفية الحديثان الصحيحان: (**من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ولازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعيذنه**) [1]، و الحديث الصحيح الذي كان سبب وروده سؤال جبريل للنبي ρ عن الإسلام و عن الإيمان ثم عن الإحسان، فأجاب النبي ρ (**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**) [2].

الفرع الرابع: حياة الصحابة وأقوالهم

اتخذ الصوفية من حياة الصحابة الحافلة بالأحوال، والأقوال الدالة على التقشف والزهد والورع، والإقبال على الله والإعراض عن الدنيا، معينا يغترفون منه، وقد أثنى الله تعالى عليهم ومن هذه الآثار نذكر:

روي عن **أبي عثمان الهندي** أنه قال: رأيت **عمر** ψ قميصا فيه اثنتي عشرة رقعة، وهو يخطب، و روي عن **عمر** ψ قوله: رحم الله امرئ أهدى إلي عيوبي [3].

و مما روي عن أحوال الصحابة إجمالا قول **أبي عتبة الحلواني**: (ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أولها لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الحياة، والثانية كانوا لا يخافون عدوا قلوا أم كثروا، ولم يكونوا يخافون عوزا من الدنيا، وكانوا واثقين برزق الله تعالى).

و يروى **عن أبي بكر** ψ أنه كان يطوي ستة أيام وكان لا يزيد على ثوب واحد، وكان

الألباني في(صحيح سنن ابن ماجة، ط3، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض،1408ه/1988م، كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا، مج2، ص 392.

[1] البخاري، مرجع سابق، حديث رقم: 6502، ص 1247.

[2] مسلم، مرجع سابق، حديث رقم :93، ص29.

[3] الطوسي، مرجع سابق، ص173.

يقول: إذا دخل العجب بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة [1].

و كان لظروف الحياة الإسلامية السياسية و الاجتماعية في أواخر القرن الثامن، وخلال النصف الأول من القرن التاسع الميلاديين، دور في تغذية الاتجاه الصوفي.

فمن الناحية السياسية: افتقرت تلك الحقبة للاستقرار السياسي، إذ تمخض النصف الأخير من القرن الثامن عن ثورة سياسية التي أدت إلى سقوط الأمويين، واضطهاد الزنادقة، وثورات المرتدين الإيرانيين الذين استغلوا سذاجة الناس، وألبسوا مشروعاتهم السياسية ثوبا من الأفكار الدينية.

ثم نجد في بداية القرن التاسع الصراع المرير بين ابني هارون الرشيد (المأمون والأمين) من أجل إحراز تفوق سياسي، ثم لا يلبث أن يطالعنا – من بعد ذلك – العصر الذهبي للأدب الإسلامي الذي تعرض لأزمة حقيقية من جراء التمرد العنيد ليابك المزدكي.

و من الناحية الثقافية نلاحظ أن أهم السمات التي ميزت الوسط الثقافي هي:

– وجود ميول ارتيابي للعقلانية الإسلامية، ظهر التعبير عنها في قصائد **بشار بن برد**، والذي أضفى على النار طابعا إلهيا، و أعرب عن نفوره من كل أنماط الفكر غير الإيرانية، و تصاعدت موجة الشك الكامنة في العقلانية، و هو ما أوجب الاحتكام إلى مصدر للمعرفة ما وراء العقل، و هو ما جاءت رسالة **القشيري** لتأكيده.

– سيادة الطابع الجمودي على المذاهب الفقهية و التعصب لها، و بخاصة أتباع المذهب الحنبلي، والذي كان العدو الألد للفكر المستقل؛ الذي غلب على أكثر الناس بعد وفاة **المأمون**.

– بث الفرقة و الاختلاف بين المذاهب العقدية من خلال تشجيع **المأمون** للمناظرات بين ممثلي هذه المذاهب المختلفة، و خاصة بين **الأشعرية** و المدافعين عن العقلانية، و هو ما حفز المتصوفة لكي يترفعوا عن هذا الميل المذهبي العقيم.

– ضعف الغيرة الدينية، بسبب الميل الكلي إلى العقلانية الذي عرفه العصر العباسي الأول، والانغماس في جو الثراء والترف، مما انعكس سلبيا على الأخلاق، ونتج عنه قلة المبالاة بالالتزام الديني [1].

---

[1] داود علي الفاغوري، التصوف من خلال النشأة والتطور، تقديم ومراجعة عبد الرحيم السلوادي، دط، زهران للنشر، عمان، الأردن، 1431ه/2010م، ص40-41.

و مجمل القول أن التأثير المشترك لهذه الأحداث، وأحوالا أخرى ذات طبيعة مشابهة قد أسهمت في دفع الأرواح الزاهدة المحتبسة بعيدا عن مسرح الحياة المفعمة بالصراع المتجدد، وعمقت باستمرار الميل إلى حياة التأمل المتسمة بالسلام الروحي [2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] إقبال، تطور الفلسفي في إيران، مرجع سابق، ص 83-84.

[2] المرجع نفسه، ص 84.

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية: سؤال المنهج ومقومات التجربة

يعد التصوف في نظر أصحابه منهجا معرفيا يقوم على الكشف والإلهام إلى جانب كونه سلوكا في الحياة، و بناء على هذا المنطلق يشق الصوفي طريقه المعرفي على أساس التأمل الباطني، و المجاهدة الروحية و الرياضة القلبية.

الفرع الأول: منهج المعرفة الصوفية

يفرق الصوفية مبين لفظ (المعرفة) ولفظ (العلم)؛ حيث ترتبط (المعرفة) عندهم بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعا خاصا أو لقاء مباشرا بموضوع المعرفة [1]، فهي تدل على نمط شديد الخصوصية من الإدراك والعلم تشير إلى طريقة خاصة، وتعتمد وسائل خاصة [2]، أما (العلم) فهو أكثر عمومية؛ حيث يدل على كسب المعلومات نقلا أو عقلا بالنسبة للإنسان، فالمعرفة تتطلب تجربة مباشرة، بينما العلم لا يشترط التجربة، ويجري استعمال اللفظين في المجال التداولي الصوفي بما يدل على معرفة الله أو العلم به [3].

و ينبني على التفريق بين (المعرفة) و (العلم)، تفريق بين وسيلة كل منهما، فاعتبر الصوفية أن العقل و القلب كل منهما يختص بنوع من الإدراك، فسموا إدراك العقل علما، و إدراك القلب معرفة و ذوقا، و سموا صاحب النوع الأول عالما، و صاحب النوع الثاني عارفا [4].

يعتقد الصوفية أن مركز المعرفة الصوفية و أداتها هو القلب لا العقل، و أنه أيضا مركز المحبة الإلهية والتجلي الإلهي، و ليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الصدر، بل هو (لطيفة

---

(1) طلعت غنام، أضواء على التصوف، دط، دار الزيني للطباعة، مصر الجديدة، مصر، 1979م، ص126.

(2) الشرقاوي، الصوفية والعقل: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن عربي وابن رشد، ط1، دار الجيل، بيروت، 1416ه/1995م، ص188.

(3) غنام، مرجع سابق، ص126.

(4) عفيفي، مرجع سابق، ص256.

ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمطالب) [1].

أما العقل عند الصوفية فهو (غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنيين من عباده، لا يعرف إلا بفاعله في القلب و الجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه، ولا في غيره بغير أفعاله..) [2].

و قد أعطى **المحاسبي** العقل بعد البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله إلى أن يشير (الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر، والعقل مضمون بالدليل، والدليل مضمون بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما العلة) [3].

و سعى **أبو حامد الغزالي** إلى تقسيم معاني العقل معتبرا أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

الرابع: إن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، و يقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة و يقمعها، فالأولان بالطبع، و الآخران بالاكتساب [4]، إلى أن ينتهي **الغزالي** بالقول (إنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنية التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور) [5].

و هكذا انتقل الغزالي في تحديد معنى العقل من العقل باعتباره جوهرا بسيطا إلى كونه ملكة، فغريزة معرفة، فمعيار تمييز بين الحق والباطل، فمستعير بالحال لمعرفة السلوك المناسب للمآل، على نهج من الإيمان واليقين.

---

(1) الغزالي، الإحياء، مرجع سابق، تقديم صدقي جميل العطار، ج3، ص 4.

(2) المحاسبي، شرف العقل وماهيته، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 20،19.

(3) المصدر نفسه، ص 20،19.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الأرقم، ط1، 1998م، ص128- 132.

(5) المرجع نفسه، ص 128-132.

و يرى **طه عبد الرحمن** أن تصوير العقل كجوهر مستقل، سوف يوقعنا في نزعة تشييئية وتجزيئية: تشييئية؛ لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، مثل التحيز والتشخص والاستقلال، والتحدد بالهوية، و اكتساب الصفات والأفعال، و تجزيئية؛ لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديدا لماهية الإنسان، كالعمل و التجربة مثلا [1].

وقد سعى المتصوفة لتدعيم نظرتهم بشأن العقل، تارة بكشف موارد الاضطراب الذي حصل في تحديد معنى العقل، والذي استنتجوا من خلاله عدم صلاحية كل دخيل اصطلاحي يقوم العقل بمعنى "الجوهر"، واعتبروا أن هذا التحديد هو من هفوات **ابن رشد**، و من سبقه من الفلاسفة، معتمدين بذلك على محاججة **ابن تيمية** الذي اعتبر العقل صفة، و هو (الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل)، مع أن كلمة عرض هي ككلمة جوهر، إنما دخلت من بوابة الثقافات الوافدة، و رتبوا على هذه القناعة جملة من وظائف العقل منها:

أ– صورة الربط؛ بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

ب– صورة الكف، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به من النزعات و الشهوات و الأهواء.

ج– صورة الضبط؛ بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه [2].

كما عملوا لتعميم نظرتهم تارة أخرى بالعودة إلى النصوص القرآنية، واستقراء الآيات التي ورد فيها مادة (عقل)، إما بصيغة فعل المضارع على سبيل الاستفهام مثل: قوله I (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) [3]، أو على سبيل التقرير(لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [4]، أو على سبيل النفي(أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) [5]، فإذا تأملنا في الصياغة التي جاءت بها كلمة (عقل) ندرك من خلالها أمرين:

---

[1] عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص19.

[3] البقرة، الآية: 44.

[4] البقرة، الآية: 164.

[5] البقرة، الآية: 170.

الأول: إن الفعل وصيغته إنما يدل على حدث في زمن وقع أو يقع في " الآن" غير قار، وهو بذلك يحدث عبرة أو يقظة أو ثقافة ، حتى إذا ما استقرت وثبتت في مصدرها كانت عقلا أو فؤادا أو لبا أو قلبا [1]، و من هنا كان الاستنكار على قوم (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)[2] .

الثاني: إن ذكر العقل كمصدر لفعل التعقل قد ورد كثيرا في الروايات والأحاديث على تنوع اهتماماتها العبادية أو الأخلاقية أو السلوكية، أو المعرفية، بحيث انه أسمى بأول ما خلق الله "العقل" و ليس من المفارقة أن يعد الصوفية القلب مركزا للإدراك الذوقي أو الفهم أحيانا، أو المعرفة اليقينية على الإطلاق، فقد جرى الاستعمال القرآني على اعتبار القلب محلا للإيمان الصحيح، و مركزا للفهم و التدبر [3]، و قوله I (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ)[4]، و قوله I (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[5]، و قوله I (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[6]، و قوله I (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ)[7].

---

(1) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 19.

(2) الحج، الآية: 46.

(3) عفيفي، مرجع سابق، ص254.

(4) محمد، الآية: 22.

(5) المجادلة، الآية: 22.

(6) البقرة، الآية: 7.

(7) المنافقون، الآية: 3.

فقصور العقل عن إدراك الأسرار الإلهية، هو ما حذا بالمتصوفة إلى الاستعاضة عنه بـ (القلب) الذي هو الأداة الوحيدة المؤهلة للمعرفة الحقة [1]، وفي هذا الصدد يقول **ابن عربي**: (و لما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور على ما هي عليه والإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق) [2].

و بناء عليه فالمتصوف أثناء سلوكه لا يستعين بالعقل أو الحواس؛ لأنه يسعى إلى أن تكون تجربته كلية تساهم فيها الذات برمتها، وهذا يقتضي منه إلغاء منافذ العقل و الحواس التي ينظر منها إلى العالم، و جعل هذا الأخير ينظر إلى نفسه من خلال الإنسان.

كما أن المعرفة التي تقتصر على العقل تعتبر في نظر الصوفي غير يقينية، لأنها غير مباشرة، فهي تستخلص من مقدمات معينة، نتائج تلزم عنها، و بوسائط لا يمكن الجزم بمدى صدقها [3].

ويقدم **أبو حامد الغزالي** صورة واضحة عن حقيقة التجربة و منهج السلوك عند المتصوفة من خلال تجربته الخاصة، فيقول: (.. أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم، من مطالعة كتبهم.. فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق، والحال، وتبدل الصفات) [4].

فهذه شهادة صريحة من **الغزالي** تبين بأن التصوف في حقيقته (تجربة روحية)، يختلف منهجها تمام الاختلاف عن العلم، و هي بعيدة كل البعد عن عمل العقل الفلسفي، بل هي وليدة العمل و نتاج المجاهدة النفسية، فإذا كان للصوفي فلسفته كانت هذه الفلسفة تأييدا لمشاهدته الصوفية، و تجاربه، وليس شيئا مستقلا عنها [5].

---

(1) محمد آيت حمو، ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2010م، ص137.

(2) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دت، ص133.

(3) مرجع سابق، ص 139- 140.

(4) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 130-132.

(5) عفيفي، مرجع سابق، ص 15.

و يذهب **طه عبد الرحمن** إلى أن العقل الصوفي الذي يصطلح عليه "بالعقل المؤيد" يمثل أعلى مراتب العقل من حيث الفاعلية العقلية، ثم يليه العقل المسدد، ثم العقل المجرد في رتبة أدنى، قالبا بذلك هرم الترتيب عند **الجابري** القائم على تفاضلية يحتل العقل البرهاني قمة الهرم، ثم يليه العقل البياني ثم العقل العرفاني، و يدلل **طه عبد الرحمن** على موقفه هذا بأن المعرفة التي يختص بها العقل المؤيد متوسلة بالتجربة الحية فهو قائم على النظر العملي أو الملابسة (التجريب)، وعلى نمط من التربية مبني على تحصيل الأخلاق النموذجية و توصيل المعاني الروحية [1]، كما يحوز على الصفة الكمالية في الممارسة العقلانية من جهة كونه يتقي الآفات الخلقية كـ " التظاهر و التقليد"، و الآفات العلمية كـ " التجريد و التسييس"، الذين يقع فيهما كل من العقل المسدد و المجرد.

ومن جهة أخرى يعتبر **طه عبد الرحمن** أن العقل المؤيد يتوفر على شروط كمال العقل المتمثلة في: (عدم انفكاك العلم عن العمل في الممارسة العقلية " اجتماع المقال والحال في التجربة الصوفية "، و عدم انفكاك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله " رؤية الله في كل شيء"، والاستزادة الدائمة في الممارسة العقلية من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر" التقرب بالنوافل ") [2].

الفرع الثاني: مقومات التجربة الصوفية

أشار **الجابري** إلى جملة من القضايا التي تتعلق بمضمون التجربة الصوفية، بداية من مناقشة معنى التصوف، وملابسات نشأته، إلى معاني المقام والحال، والولاية و الكرامة، وقد جانب في قراءته حقيقة ما أراد أصحابها منها، ويعود هذا إلى التطبيق المنهجي الذي تبناه أحيانا، و في أحيان أخرى مجانبة العلمية، وتقويل النص الصوفي بما لا يحتمله كالتشكيك في مقصود صاحبه، والتسرع في الحكم عليه، وسأتناول في هذا القسم مضمون التجربة الصوفية مشيرا إلى حقيقة المعاني – التي سبق أن تناولها **الجابري** بالنقد – مبينا مقصود أصحابها منها.

---

[1] عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص119-122.

[2] المرجع نفسه، ص 146-153.

فالتصوف في نظر أهله هو طريقة مخصوصة في السلوك تشتمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة ينشدها السالك ويستهدفها في رياضته، أما الطريقة فباعتبارها الوسيلة المنتخبة؛ فإنها تؤدي إلى تصفية القلب بقهر شهوات النفس و مغالبة الهوى، وأما الغاية فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى.

ذلك أن السالك يستهدف غاية مخصوصة هي الفناء في الحق، والوصول عن طريق التطهر الروحي والمجاهدة إلى نوع من المعرفة التي تتجاوز في صفائها ووضوحها ألوان المعارف الأخرى [1]، يقول الغزالي في شأن سبيل الوصول: (هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات، بالكف عن الشهوات، وإخماد القوى البشرية بقطع جميع العلائق البدنية، والإقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم، فبقدر ما يتجلى من القلب، ويجازى به شطر الحق تتلألأ فيه حقائق الوجود) [2].

و لقد نبه الصوفية إلى آداب السالك أو المريد في مجاهدته، فيقول **أبو سعيد الخراز** – رحمه الله – من أدب المريد، وعلامة صدق إرادته (أن يكون الغالب عليه الرقة و الشفقة و التلطف و البذل، و احتمال المكاره كلها عن عبيده، و عن خلقه، حتى يكون لعبيده أرضا يسعون عليها، و يكون للشيخ كالابن البار، و للصبي كالأب الشفيق، و يكون مع جميع الخلق على هذا، يشتكي بشكواهم، ويغتم لمصائبهم، ويصبر على أذاهم) [3].

و في هذه هي الرياضة والمجاهدة، على الصوفي السالك أن يتخذ لنفسه مرشدا، أي رجلا محنك التجربة، عميق المعرفة، بصير بعيوب النفس، مطلع على خفايا الآفات [4]، و لهذا شدد الصوفية على (الحرص على طلب شيخ صالح مرشد ناصح، عارف بالشريعة، سالك للطريقة، ذائق للحقيقة، كامل العقل، واسع الصدر، حسن السياسة، عارف بطبقات الناس، مميز بين غرائزهم و ميولهم، و فطرهم و أحوالهم) [5].

وهكذا استقر الأمر بين الصوفية على أن تبعية السالك للشيخ أمر لازم لا يسع أحدا إنكاره و صار هذا بمرور الزمن من الأمور الضرورية، وقد برر الصوفية هذا الالتزام بأن مدارك هذه الطريقة ليست

---

(1) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص141-143.

(2) الغزالي، الإحياء ،تقديم :صدقي جميل العطار، مرجع سابق ،ج1، ص25.

(3) الطوسي، مرجع سابق، ص276.

(4) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، مرجع سابق، ص144.

(5) عبد الله بن علوي الحداد، رسالة آداب سلوك المريد، كتبه محمد صفوان محمود الصافي، ط1، دار الحاوي، 1414ه/1994م، ص51.

من قبيل المعارف الكسبية، وإنما هي ذات منبع وجدانية إلهامي، ناشئة عن مجاهدة وعمل مخصوص، وهو ما لا يدرك بالمعارف الكسبية، وإنما تحتاج في تفسيريها إلى من عاش هذه التجربة فهو من يميّزها بالعيان والشفاه، ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها، و خصوصيات أحوالها [1].

و يتدرج الصوفي السالك المتأدب بأدب الشيخ في طريقه عبر سلسلة من المقامات، والمقام (هو الملكة الثابتة لما ينازله السالك من الصفات) [2]، فمعناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات و الرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل [3]، وترد عليه في ترقيه من مقام إلى مقام أحوال، و هي: (المواهب الفايضة على العبد، من ربه، إما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب، و إما نازلة من الحق امتنانا محضا، وإنما سميت أحوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية، و دركات البعد إلى الصفات الخفية، و درجات القرب، و ذلك هو معنى الترقي) [4]،

و قد اتفق كل من **ابن عجيبة** و **الهجويري** و **القشيري** في تعريف الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد، ولا اجتلاب ولا اكتساب من حزن أو بسط، أو قبض، وهكذا...

وهذه المقامات التي يتدرج فيها السالك، وكذا الأحوال النفسية المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى، لذلك فقد اختلف شيوخ الصوفية في ذكر المقامات ووصف الأحوال، ومن ثم إن حاول أحدهم أن يرسم خطوات التطهر و التزكية والسمو الروحي، فإن خطته لن تتطابق بالضرورة و ما رسمه الآخرون [5].

---

(1) بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح محمد مطيع الحافظ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1417ه/1996م، ص 123-129

(2) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتي أسرار الغيوب، د ط، دار صادر، بيروت، لبنان، دت، ص67.

(3) الطوسي، مرجع سابق، ص65.

(4) عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح عبد العالي شاهين، ط1، دار المنار، مصر، 1413ه/1992م، ص52.

(5) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، مرجع سابق، ص150.

و قد اختلف الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها، والحقيقة التي نود أن ننوه إليها أنه إذا كانت المقامات وليدة الأحوال، و الأحوال هي مواهب من الحق عز وجل، و هذه المواهب لا تعد ولا تحصى، و من ثم لا نستطيع أن نحصي لها عددا فحاشى لله أن تحصى مواهبه عز وجل [1].

أما بخصوص التزام الشريعة، فيركز إجماع شيوخ الصوفية على ضرورة التزام المريد المطلق في أثناء رياضته بأحكام الشريعة الظاهرة، والعمل بالتكاليف الدينية المكتوبة، باعتبار أن الالتزام بالكتاب والسنة هو المدخل الممهد إلى الرياضة والمجاهدة الروحية والتطهر النفسي [2]، ولهذا ورد عن الصوفية تنبيه السالكين لطريق التصوف الالتزام بحدود الشرع، كما جاء على لسان الجنيد قوله: (الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، واتبع سنته، و لزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه) [3].

و لم يقف الصوفية عند حدود ظاهر الدين، و لم يفهموا في وقت من الأوقات حرفيته، ولا من الشريعة مجرد طقوسها، بل كانوا ينتهجون فهما يختلف عن فهم الفقهاء [4].

و يشير **أحمد زروق** (899هـ-1493م) إلى هذا المعنى، و هو أن الناس في الأخذ من الكتاب و السنة ثلاث مسالك: (منهم من تعلق بالظاهر دون النظر إلى المعنى جملة، وهم أهل الجحود من الظاهرية، و منهم من نظر إلى نفس المعنى، لكن جمعوا بين الحقائق، فتأولوا ما يؤول، و عدلوا ما يعدل، و هؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني، و منهم من أثبت المعاني وحقق المباني، و أخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ و باطن المعنى، و هم الصوفية المحققون، و الأئمة المدققون) [5].

وقد أوجس أوائل الصوفية خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة بما قد يؤدي إلى التراخي في القيام بواجبات الشرع، فالحوا في المطالبة بظاهر الشرع [6]، وفي هذا يقول **سهل التستري**

---

(1) جاد الله، مرجع سابق، ص132.

(2) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، مرجع سابق، ص150-153.

(3) السيروان، الصوفيون وأرباب الاحوال، تقديم أحمد كفتارو، ط1، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1425ه /1995م، ص60.

(4) عفيفي، مرجع سابق، ص119.

(5) أحمد زروق، قواعد التصوف، ضبط و تعليق محمد بيروني، ط1، سوريا، دمشق، 1424ه/ 2004م، ص112.

(6) مرجع سابق، ص119.

(أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله تعالى، و الإقتداء بسنة رسوله ρ وأكل الحلال، و كف الأذى، و اجتناب الآثام، و التوبة، و آداء الحقوق) [1]، و يقول **أبو سعيد الخراز**:(كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل) [2].

و مما يدل على أن التزام الصوفية بالشريعة، والإقتداء الدقيق بسنة الرسول ρ، تلك الرسالة التي وجهها **القشيري** لصوفية عصره، لما رأى منهم فتورا و استخفافا بظاهر الدين، في قوله: (إن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم و لم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل: أما الخيام فإنها كخيامهم و أرى نساء الحي غير نسائها) [3].

و من جانب آخر فقد أنكر الصوفية على من ذهب إلى التفريق بين الشريعة والطريقة، فيقول **سهل بن عبد الله**: (احفظوا السواد على البياض، فما أحد ترك الظاهر إلا تزندق .. و عن **أبي بكر الدقاق**، قال سمعت **أبا سعيد الخزار** يقول: كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل) [4].

ويعتبر الصوفية أن أعلى درجات القرب، و منتهى المعراج إلى الله (المقامات) هو مقام الولاية، و للولي معنيان: (أولهما: هو الذي يتولى الحق حفظه وحراسته، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى رعايته على التوالي، ويديم توفيقه إلى الطاعات، وثانيهما: من يتولى عبادة الله وطاعته، فطاعته تجري على التوالي من غير أن تتخللها معصية، فيكون وليا بمعنى توالي طاعته لربه) [5].

و يرتبط بمقام الولاية خاصية الكرامة، (و هي خرق العادة على غير المألوف والطبيعي، فهي تدخل في باب المعجزات) [6]، و (تظهر على عبد تخصيصا له وتفضيلا، وقد تكون باختياره ودعائه، وقد تكون بغير اختياره في بعض الأوقات) [7].

---

(1) عز الدين السيروان، مرجع سابق، ص 82.

(2) المرجع نفسه، ص91.

(3) القشيري، مرجع سابق، ج1، ص16.

(4) عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، د ط، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت، ص214.

(5) القشيري، مرجع سابق، ج2 ، ص 416.

(6) حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة محتار، القاهرة، مصر، 1987م، ص240.

(7) المرجع نفسه، ج2، ص521.

و الكرامة نوعان: كرامة ظاهرة و أخرى باطنة، أما الظاهرة فهي التي يراها الغير، و قد تعود ثمرتها عليه، و هي كما سبق القول علامة على صدق الولي وعون له على طاعته و دالة على صدق دعواه، أما الباطنة فهي التي لا يراها سوى الولي ذاته، و هي خاصة به و مقوية ليقينه، وعليه سترها و إخفاؤها [1].

كان هذا هو خلاصة طريق السير الصوفي، ومضمون التجربة الصوفية، التي يعطيها **محمد إقبال** جملة من الخصائص والمميزات التي يمكن للباحث أن يقف عندها في دراسته للتصوف، وهي:

– **أنها تجربة أو رياضة تصل إلى النفس مباشرة**، و هي في هذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التي تمدنا بمادة للمعرفة، فكل التجارب مباشرة، وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله [2].

– **أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل**، فحال المتصوف مهما ظهرت بوضوح و مهما بلغت من غنى، فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته، ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسي.

– **إن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية** محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتا، و هي حالة موضوعية لدرجة كبيرة، ولا يمكن أن تعد مجرد عزلة في تيه الذاتية الخالصة.

– **بما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها أي نقلها لإنسان آخر**؛ وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الإطلاع عليها أي نقلها لغيره [3].

– **و اتصال المريد بالذات الأزلية**، ذلك الاتصال المباشر الذي يبعث في نفسه شعورا بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له، لا يعني الانقطاع التام عن الزمان المتجدد (الزمن المنكسر كما يقول

---

[1] جاد الله، مرجع سابق، ص135.

[2] إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص27- 33.

[3] المرجع نفسه، ص27- 33.

الجابري)، فالحالة الصوفية باعتبار تفردها تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى، و إن كانت بعد ذهابها تخلف في النفس إحساس عميقا بالسلطان [1].

فمن وجهة نظر **إقبال** أن الرياضة الدينية ينبغي أن تكون فردية لكي تعطينا المفتاح لمعرفة الطبيعة الأصلية للذات، و لكي يبرر ذلك، فإنه يتخذ من حياتنا العادية دليلا، حيث يرى: بأننا في حياتنا الاجتماعية نعيش و نتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير، فنحن لا نبالي بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر، بل نعتبرهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن نتناولها بالتصور، على أن منتهى تصور الحياة الدينية، و هو كشف الذات بوصفها فردا أعمق من نفسية الفرد العادية القابلة للوصف التصوري، واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف عن تفردها ومرتبتها الميتافيزيقية، وإمكان تقدمها و رقيها من تلك المرتبة، و لو أننا أردنا التدقيق لقلنا أمرا عقليا قابلا للتصور، بل هي حقيقة حيوية، و نزعة ناشئة عن تحول بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصها في شباك المقولات المنطقية، فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في صورة صانعة للعالم، أو محركة له، و في هذا الصورة وحدها، يتسنى لهذه التجربة البريئة أن تنتشر في حركة الزمان، وأن تنكشف عن ذاتها أمام عين التاريخ [2].

و لكي يربط إقبال الرياضة الصوفية بالزمان المتجدد فإنه يرى أن الشعور الصوفي ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر، و بسبب هذا العنصر يسعى الشعور الصوفي إلى أن يكون له صورة فكرة، و في الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر، وبذلك يكون الشعور و الفكر هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلي الخالد، و الآخر مظهرها الزماني المعين [3].

و من هنا تتجلى دعوة **إقبال** إلى تصوف يربط بين السعي إلى التقرب من ذات الحق، و العالم الديني المتغير، و ما يثبت ذلك هو تلك المقارنة التي عقدها بين الوعي الصوفي والوعي النبوي بهدف تبيين الفرق السيكولوجي بينهما ؛حيث بدأ بعبارة لولي مسلم تقول: " صعد النبي محمد العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض، فما يربى، لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا " [4].

---

[1] المرجع نفسه.

[2] إقبال، مرجع سابق، ص211 - 212.

[3] المرجع نفسه، ص29.

[4] المرجع نفسه، ص142.

و قد استخلص من هذه العبارة التباين الواسع بين الوعي النبوي و الوعي الصوفي، إذ أن الصوفي يرفض العودة إلى الأرض، و يؤثر البقاء في مقام الشهود، و حتى لو يعود فإن عودته لا تأثير لها في التاريخ الإنساني، و أما النبي يفضل الرجوع من مقام الشهود، و هو رجوع مبدع، إذ أنه يشق طريقه في موكب الزمان بهدف التحكم في ضبط قوى التاريخ، و توجيهها لمنشئ عالما من المثل العليا، فـ (مقام الشهود) عند الولي غاية تطلب لذاتها، لكنه عند النبي يقظة للقوى السيكولوجية بهدف تغيير النظام الإنساني بصورة تامة، وهذا أمر نابع من رغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قوة عالمية حية، وبذلك، فإن عودته عبارة عن امتحان لقيمة رياضته الدينية، فإرادة النبي في عملها الإنساني تقدر قيمتها هي، كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه، ومن خلال نفوذ النبي في عالم العوائق بهدف التحكم فيه تتجلى نفسه فيعرفها، و يزيل عنها ما يخفيها فتراه عين التاريخ [1].

و من خلال هذا الموقف، نلاحظ أن التصوف الذي يطالب به **إقبال**: هو رياضة حية مبدعة لعالم جديد؛ يسعى المتصوف من خلالها للوصول إلى مقام الشهود، وصولا ليس من قبيل النزهة الذاتية، بل هو رسالة يحملها الصوفي، و يعود لكي يصفها للخلق، كما عاد الرسول ρ، و ليس الغرض منها فناء الذات و اتحادها بالله، لأنه هذا يعتبر نفيا للذات للذات الإنسانية، و إذا عدمت الذات فكيف يمكن أن تعرف الذات الإلهية ؟

فالوعي الصوفي الذي يشير إليه **إقبال** هو الذي ينطلق من الإسلام؛ الذي يربط بين التأمل، و العمل، و الصوفي الحقيقي هو الذي يتفهم هذا الربط، فيكون بذلك رجل تأمل و عمل في آن واحد [2].

فالموقف التجديد من التصوف عند **إقبال**، يتضمن الدعوة إلى إثبات الذات بالتأمل و العمل لا بالتأمل وحده، و هذا لكي يؤكد الإنسان كرامته، ويتدرج في مراتب الكمال بهدف التقرب من ذات الحق، فالعمل هو الذي يشحذ الذات الإنسانية، و يقويها على تجاوز العقبات التي تعرقل سعيها للوصول إلى أعلى درجات الكمال [3]، و هذه غاية يمكن بلوغها بواسطة بذل الجهد، لا بهدف مشاهدة الحق فحسب، بل بهدف أن تصير الذات وجودا حقيقيا فعالا، ولهذا فإن إقبالا يرى أن منتهى

---

(1) إقبال، مرجع سابق، ص142.

(2) المرجع نفسه، ص213.

(3) المرجع نفسه، ص226.

غاية الذات ليس أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا، و الجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرضيتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها، و تحصيل ذاتية أكثر عمقا، ترى الدليل على حقيقتها في قول **كانط** (أنا أقدر)، لا في قول **ديكارت** (أنا أفكر)، و العمل الأخير ليس عملا عقليا، و إنما هو عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله، و يشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئا لمجرد الرؤية، أو أنه شيء يعرف بالتصور، وإنما هو شيء يبدأ و يعاد بالعمل المستمر [1].

ولكي تكون الذات الإنسانية على مثل هذا التصور، عليها أن تمر بمراحل ثلاثة: هي الطاعة، و ضبط النفس، و النيابة الإلهية، فالطاعة هي أول ما يمكن أن تقوم به الذات لكي تستطيع أن تتحمل المتاعب، وتمضي في سبيلها لنيل درجات عليا، وتحقيق ذلك مرهون بالالتزام بالقواعد الشرعية، التي تحرر الإنسان من القيود التي ابتلي بها في هذا الوجود، فتزول كل عبودية سوى عبودية الخالق، كما ينبغي على الإنسان أن يضبط نفسه، وذلك بالتحكم فيها، لأن من لا يتحكم في نفسه، فإنه يفتح المجال للآخرين ليتحكموا فيه [2].

و أما المرحلة الثالثة و الأخيرة، فهي التي يبلغ فيها الإنسان المكانة الحقيقية، وهي الخلافة في الأرض كما جاء في قوله I (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [3]، وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة يكون قادرا على التحكم في نفسه، وفي قوى الكون، فيجدد العالم، و ينشر الإخاء و السلام في أوساط البشر.

فهذه الرؤية الحية للتصوف كما يراه **إقبال** – ليس شيئا سوى أنه سبيل لمعرفة الذات، و بناءها بناء صحيحا اعتمادا على شروط إيمانية نابعة من القرآن والسيرة النبوية، فتحقق ذاتها و وجودها، و تتدرج في طلب المعرفة إلى أن تصل إلى إدراك ذات الحق، وتقترب منها، و بذلك يكون التصوف ضربا من ضروب التجربة التي توصل إلى العلم بالحقيقة، ولا تقل اعتبارا عن ضروب التجارب الأخرى في مجال الواقع والطبيعة [4]، و عليه لا يمكن إغفالها أو إهمالها بأي سبب من الأسباب؛ لأنها

---

[1] إقبال ، تجديد التفكير الديني ، مرجع سابق، ص226.

[2] عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، د ط، مطبوعات باكستان، باكستان، د ت، ص83.

[3] البقرة، الآية 30.

[4] محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، بيروت، 1975م، ص445.

تعد أحد الوسائل المعرفية التي لها مجالها الحقيقي، ذلك المجال الذي لا يمكن إدراكه إلا بنوع من المعرفة المباشرة النابعة من قوة إدراكية باطنية مركزها القلب [1].

و يطالب **إقبال** بتصوف يضبط النفس، و يقوم خلقها لكي تكتسب صفات قريبة من الصفات الإلهية، و بذلك فإن صفة الإنسان الكامل ليست صفة خاصة يتميز بها فرد دون الآخر، بل هي منزلة متناهية يمكن أن يصل إليها كل من دخل تحت شروط السعي إليها، وبذلك فإن **إقبالا** يعد الرياضة الدينية تجربة واقعية، مخالفا بذلك الصوفية الذين يجعلونها تجربة متعالية ما إليها من سبيل [2].

وعلى هذا الأساس تكون التجربة الصوفية تجربة إبداعية خلاقة مغيرة للعالم، و يصبح التصوف عنصر موقظ، و موجه للإنسان إلى التقرب من الذات الإلهية ، دون أن يفقد صلته بالواقع.

فهذا التصوف هو الذي يحتاج إليه المسلم المعاصر الذي أصيب بنكسة روحية ومادية، لكي يعيد النظر في واقعه الحضاري اعتمادا على إحياء ذاته، والإعلاء من شأنها، وفي هذا المقام يقول **إقبال**: (على المسلم أن يرى في نفسه الروح، و ينئ في هيكله الحياة، ثم يحرق هذا العالم الفاسد بحرارة إيمانه و وهج حياته، و ينشئ عالما جديدا) [3].

و بهذا يكون التصوف ثورة على الوضع المأساوي الذي تمر به الأمة الإسلامية، و دعوة إلى العمل الخلاق و المستمر لبناء حضارة القرآن، التي تحمل عوالم حية لانهاية لها، و أن هذه الحضارة ستظل مرتبطة بالمسلم الذي وصفه **إقبال** بقوله: (إن المسلم كالشمس إذا غربت من جهة طلعت من جهة أخرى، فلا تزال طالعة) [4].

---

[1] حسين مجيب المصري، إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1981م، ص277.

[2] حسين مجيب المصري، إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1981م، ص277.

[3] أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، د ط، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987م، ص101.

[4] المرجع نفسه، ص 107.

المبحث الثالث: البعد الأخلاقي للممارسة الصوفية و تجلياته الاجتماعية

ترتبط فلسفة المعرفة عند الصوفية بنظرية القيم والأخلاق، لهذا يحرص الصوفية على أن تكون أخلاقهم قابلة للتحول إلى مجال للممارسة والفعل داخل المجتمع، الذي يرى الصوفية أن منطلق إصلاحه يكمن في إصلاح الجانب الروحي للفرد بدرجة أولى، ووفق هذا المنظور صاغوا نظرياتهم في النفس و الأخلاق و التربية، سعيا منهم لبناء الإنسان الكامل، القادر على حمل الأمانة و تحقيق مبدأ الاستخلاف، فلم يكن منهجهم مدفوعا بتوجه أيديولوجي، أو يرمي إلى تحقيق مطالب سياسية أو مادية كما ذهب إليه **الجابري** في قراءته، و إنما كان هدفهم روحيا و دينيا محضا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: حقيقة معنى فناء الأخلاق عند الصوفية

(الفناء بالفتح والمد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه، و لا بشيء من لوازم نفسه) [1]، أو (هو سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة) [2]، أي (تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث) [3].

و إلى هذا المعنى يشير **ابن القيم** في قوله: (الفناء هو أن تذهب المحدثات في شهود العبد، و تغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، و يبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد و رسمه أيضا، فلا يبقى له صورة و لا رسم، ثم يغيب شهوده أيضا، فلا يبقى له شهود، و يصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات) [4].

و معنى هذا أن الفناء هو مقام يصل فيه العبد إلى إنكار الذات بالنسبة لموقفه أمام الله عز وجل، و هو لا يعني إلغاء وعي الفرد أو نفي الذات، و إنما اعتبار ذاته عدما بجانب الموجود الحق، و غير حقيقة بجانب الحق، و هذا يعني تماما جعل النفس تتلاشى وتفنى في الحق [5].

و يعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفي، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع، يقول **الكلاباذي**: (و حالة الفناء لا تكون على الدوام، لأن دوامها يوجب تعطيل للجوارح عن أداء المفروضات، و عن حركاتها في أمور معاشها و معادها) [1].

---

[1] محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996م، جز2، ص 1291.

[2] الجرجاني، التعريفات، ط1، المطبعة الخيرية، جمالية مصر، مصر، 1306ه، ص73.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص1291.

[4] ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، ج1، ص167.

[5] عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة الدينية، دون بقية المعلومات، ص275.

(نقلا عن عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: دراسة مقارنة، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1417 ه/1997م، 153).

و ينفي **الكلاباذي** عن الفناء الصوفي أيضا أنه حالة مرضية فيقول: (و ليس الفاني بالصعق، و لا المعتوه، و لا الزائل عنه صفات البشرية، فيصير ملكا أو روحانيا، لكنه فنى عن شهود حظوظه) [2].

فمن خلال هذه التعريفات ندرك أن معاني الفناء كما يقصد به أصحابه، تدور حول فناء الإنسان عن شهود ما نهى الله عنه **مما هو مخالف للشريعة** من الصفات، والبقاء بشهود ما أمر الله به من طاعة، بل نجد أن هذه التعريفات تشتمل على إنكار أن يكون معنى الفناء ما يعتري الإنسان من ضعف جسدي، أو زواله عن بشريته ما يجعله يتحول من خلالها إلى ملك أو روح [3].

أما بخصوص ماهية معنى الفناء، فيقصد به فناء الأوصاف الذميمة و سقوطها عن العبد، و ذلك أن النفس البشرية مطبوعة على الشر، و بها ميل طبيعي إلى الرذيلة، فكان من الضروري التجرد عن هذه الصفات الذميمة المعيقة لسمو و كمال الإنسان، وهكذا يصير ارتقاء الصوفي الفاني بفعلين:

أولهما: التخلية؛ و فيها يتخلى عن كل ما يهبط بالنفس، ويجذبها إلى مستوى الأهواء الدنيا من لذات و آلام و شرور.

و ثانيهما: التحلية؛ وفيها يتحلى بالأخلاق الحسنة والفضائل الروحية التي تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها [4].

ومن هنا ندرك أن الفناء ليست مرحلة نهائية تنتهي إليها المجاهدات الصوفية كما ذهب إلى ذلك **الجابري** وفق نظرته المادية، و إنما يستلزم مرحلة أخرى هي البقاء، (ذلك لأن الفناء عن الشيء يستلزم البقاء بنقيضه، فالفناء عن الصفات المذمومة يستلزم البقاء بالصفات المحمودة، أي التمسك والاتصاف بها، والفناء عن النفس، و عن الأغيار يستلزم البقاء بالله عز وجل أي الانصراف إليه وحده بالذكر و الفكر، و الحب، و المهابة و التعظيم) [5]، و في هذا الصدد يقول **فريد الدين العطار** (ت589هـ-1193م): (و لا تشير كلمة الفناء إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هي الناحية السلبية، لكن

---

(1) الكلاباذي، مرجع سابق، ضبط وتعليق: أحمد شمس الدين، ص146.

(2) الكلاباذي، مرجع سابق، ص 149.

(3) داود، مرجع سابق، ص154.

(4) المرجع نفسه، ص 168- 169.

(5) محمد سعيد رمضان البوطي، الحكم العطائية: شرح وتحليل، د ط، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1422ه/2001م، ج2، 377.

لها ناحية إيجابية هي التي عبر عنها الصوفية بكلمة (البقاء) لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر)[1].

[1] فريد الدين العطار، منطق الطير، تر بديع محمد جمعة، د ط، دار الأندلس، بيروت، 2002م، ص106.

المطلب الثاني: حضور الأخلاق في الممارسة الصوفية وتجلياتها.

ترتكز فلسفة التربية الصوفية على مبدأين أساسيين: أحدهما المسلم الصوفي بكل طاقاته، و إمكانياته، و ارتباطه بالكون بما فيه من خصائص و أسرار، و ثانيهما: علاقات الصوفي بربه و خالقه، و من خلال هذه العلاقة تتم علاقاته مع جماعته الصوفية و الجماعات الأخرى.

و وفق هذه الرؤية يسلك الصوفي منهجا تربويا يقوم على العمل الصالح، و تقوية الجانب الروحي الذي يعنى فيه بكبح جماح شهواته وملذاته، ليفسح المجال للفكر كي ينطلق عبر مجالاته التي رسمها الله له، و بهذا يكون الصوفي قد أعد إعدادا سليما لمكانته الأساسية، و هي الخلافة في الأرض [1].

و يربط الصوفية الجانب الروحي بالجانب الأخلاقي؛ لأنهم يرون بأنه لا حياة روحية بدون حياة أخلاقية، وأن الانحلال الأخلاقي يرجع أساسا إلى نقص التربية الروحية، من ثم كان جهد الصوفية منصبا على بناء الخلق الاجتماعي بداية من الفرد عن طريق تقويم سلوكه، و العمل على إحياء ضميره والشعور بمسؤوليته، ومحاسبة نفسه، واستشعار مراقبة الله سبحانه تعالى على الدوام .

و لما كانت هذه من واجبات التصوف الأساسية، فقد أدى ذلك إلى قيام الطرق من أجل تنشئة المريدين و تربيتهم دينيا و روحيا و اجتماعيا عن طريق تهذيب سلوكهم، بإكسابهم أنماطا سلوكية وقيما دينية تتفق مع الآداب والأخلاق الإسلامية [2]، فمدرسة شقت طريقها إلى الله على جناح من الخوف والرهبة، وسلكت طريقا مزجت فيه تمزج التربية بالفقه و التوحيد، و تجعل مكارم الأخلاق الأساس و الجوهر لكل عبادة و طاعة، و مدرسة قامت على المحبة الإلهية، ثم ابتدعت في سلوكها إلى الله المقامات و الأحوال، و دعت الناس إلى المحبة والتراحم، وأحالت الكون كله إلى أنشودة من الصفاء والإخاء، و مدرسة قامت على محاسبة النفس و تزكيتها، و عصمة الجوارح و تطهيرها، فاعتنت ببحث ماهية النفس و أسرارها، و آداب الحس و ملهمات الوجدان و الشعور [3].

---

[1] عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1999م، ص24.

[2] جاد الله، مرجع سابق، ص254.

[3] أبو العزم، مرجع سابق، ص14.

و لا يمكن اعتبار نظام الطرق في التصوف بهذه الصورة تكريسا للجبرية، أو تمثيلها دورا أيديولوجيا سياسيا غير الدور الروحي الذي يعبر عن مقصد أصحابها، ففي مجال صلة التجربة الصوفية بالحرية.

يقول **عبد الله العروي** (إن التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية) [1].

و يشرح **العروي** طبيعة هذه الحرية، و نموذجيتها مقارنة بمفهوم الحرية في حقول معرفية وفكرية سياسية أخرى فيقول: (إنه كلما اشتد الخناق على الفرد احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحد من تصرفاته.. و منها حدود النفس والعشيرة والشرع والسلطان والطبيعة فيواجه الضغط الخارجي بنفي أسبابه، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ، وإذا اسلخ عن المادة نفى النواميس الطبيعية، وإذا هجر المجتمع بطل مفعول القوانين، وتنتهي حتما عملية التجريد هذه بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية)، بالتالي إذا كانت هناك حرية مطلقة في الإسلام حقيقة، فإننا نلمسها عند المتصوفة، وليس عند غيرهم من المتكلمين والأصوليين [2].

و يفصل **طه عبد الرحمن** ذلك على نحو أدق قائلا: (إذا تحرر المتقرب "العارف الصوفي" من التبعية للأوصاف الكونية أصاب ما يمكن أن ندعوه بـ" الحرية الوصفية " أو " الوجودية" التي تتميز عن غيرها من الحريات التملكية العامة، بأنها حرية تخرج عن التملك من جانبين: جانب عدم تملك الغير المتقرب، وجانب عدم تملك المتقرب لغيره، بينما الحريات الأخرى لا تحقق إلا جانبا واحدا من عدم التملك) [3].

و لم يقف دعاة التصوف أمام العمل وضرورة الكسب، بل شجعوا مريديهم على الحرف و التجارة و الحرث، و غير ذلك مما أباحته الشريعة، بشرط التثبت و التحرز من الشبهات، وتسخير العمل لغرض التعاون، و تحقيق مصالح الناس، و حسم الطمع، و العطف على الآخرين [4]، فهذا

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993م، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص133.

[4] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح آرثر جون آربري، ط1، بيت الوراق، بغداد، 2010م، ص109.

إبراهيم بن أدهم يعيب على تلميذه شقيق **البلخي** قعوده عن الكسب، لأنه كان يرى الإيثار تخلق لا يستطيع أن يمارسه من لا يعمل، و كذلك **حمدون القصار** الذي قال لتلميذه **عبد الله الحجام**:(الزم الكسب، فلأن تدعى **عبد الله الحجام** خير من أن تدعى **عبد الله العارف**) [1].

أما فيما يتعلق بالدور التاريخي والحضاري، فنجد للصوفي حضوره عكس ما غيّبه **الجابري** في قراءته، فلقد كانت هزيمة الفرنسيين في مصر على أيدي رجال المقاومة الشعبية من أبناء الطرق الصوفية وشيوخها، الذين جعلوا من الأزهر و الأحياء الشعبية في مصر حصونا منيعة لا تقتحم، و مشاعل للثورة لا تخمد نيرانها، وكانت الفتوة الصوفية هي النجدة التي يستنجد بها **صلاح الدين الأيوبي** (532-589هـ-1138-1193م) في الحروب الصليبية كلما مالت به الموازين في ساحات القتال [2].

كما دأبت الجماعات الصوفية على نشر الدين الإسلامي في القارة الإفريقية منذ ما يزيد على مائة عام، وكان من أول روادها وأهمهم رجال السنوسية؛ حيث أقامت الزوايا والمساجد في صحراء ليبيا، و آزرت حركة المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي والإيطالي [3]، كما أنه لا يمكننا إنكار جهاد النقشبندية ضد الروس عام 1813م بقيادة شامل (1212-1288هـ-1997 -1871م) مدة 35 سنة من 1813م إلى1859م، ومقاومة **الأمير عبد القادر** بالجزائر من 1832م-1837م [4].

و في العصر الحديث نجد تحركات دعوية صوفية قوامها الشريط والكتاب والقرص الإلكتروني والبث الفضائي و مواقع الأنترنت، إضافة إلى دور الزوايا، و دور الكليات والمعاهد الشرعية، التي تدعم هذا التوجه مثل **دار المصطفى بتريم** جنوب اليمن، و معاهد **كفتارو** في سوريا الإسلامي وكلية دار العلوم الشرعية باليمن والأكاديمية الصوفية بمصر و غيرها، كما تم اعتماد لغات أجنبية من غير العربية كالإنجليزية والفرنسية والإسبانية، و ذلك لإمداد أوروبا بالمد الروحي الصوفي [5].

---

[1] الندوي، مرجع سابق، ص131-132.

[2] أحمد أبو زيد، ماكس فيبر والظاهرة الدينية، مؤسسة عالم الفكر، دون بقية المعلومات ، ص 76-84 (نقلا عن عامر النجار، التصوف في مصر والمغرب، ص 272).

[3] النجار، مرجع سابق، ص 271-272.

[4] الندوي، مرجع سابق، ص111.

[5] محمد بن عبد الله المقدي، التصوف بين التمكين والمواجهة، د. معلومات النشر، ص55-54.

وهكذا نلاحظ أن الطرق الصوفية يختلف دورها في المجتمعات باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواجهها، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على مدى شمولية التصوف ، وقوته، وقدرته على الوفاء بمختلف حاجات المجتمعات مما يتناسب، وظروف كل مجتمع [1].

كما يعتبر دور هذه المراكز العلمية ضمان لاستمرارية النشاط الصوفي في تلك لمناطق، وتزايد المنتمين لهذا الفكر [2].

خـاتمة

انتهت بي دراسة التصوف الإسلامي في قراءة **محمد عابد الجابري** إلى جملة من النتائج والملاحظات، أعرضها في النقاط التالية :

– يعد **محمد عابد الجابري** من المفكرين العظام الذين خرجوا من رحم المغرب الأقصى في العصر الحديث إلى جانب **طه عبد الرحمن** و **عبد الله العروي**، وتحمل كتاباته مادة معرفية غنية بالقضايا الفكرية، و تحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها المثقف العربي، ويفرضها الواقع الراهن، وعبر عن فكره في مشروع ضخم، خصص جزء كبير لنقد العقل العربي.

– ساهمت البيئة التي عاش فيها **الجابري** و ما ساد فيها من مظاهر اجتماعية تتعلق بالسحر والكهانة و الجن في تشكيل فكره إلى جانب مساره التعليمي، وهذا ما يظهر في ميله لكل ما هو علمي أو عقلي.

---

[1] النجار، مرجع سابق، ص 272.

[2] المرجع نفسه، ص 54- 55.

– يندرج اهتمام **الجابري** بقضية التراث في إطار كلي وهو مشروع النهضة، وتحقيق حداثة عربية تتخذ أصولها من التراث التي تقف منه موقفا يقوم على العقلانية والروح النقدية، والتي يرى تجسدها في تاريخ الفكر الإسلامي في نموذج ابن رشد، إضافة إلى الاستفادة مما توصل إليه الفكر الفلسفي الغربي الحديث من آليات ومناهج يرى **الجابري** ضرورة إعادة تبيئتها وتكييفها مع طبيعة التراث العربي والإسلامي، وهذا الموقف الذي اتخذه الجابري تعتريه كثير من الانتقادات منها :

– النظر إلى التراث من زاوية عقلية، و بمفهوم معين للعقل، هو بمثابة النظر بعين واحدة لتراث عربي إسلامي يختص فيه العقل بمفهوم معين، ومجال محدد، إضافة إلى ارتباطه بخطاب الوحي الذي عزف عنه **الجابري** في بحثه مبدئيا، مكرسا بذلك النظرة الانفصالية التي يتبناها بين (العقل و الشرع) و (العلم والدين) .

– الإستفادة من المناهج الغربية، و التعامل معها بصفة تركيبية تجمع البنيوي والتاريخي والأيديولوجي، واستخدام آليات المنهج الإبستمولوجي، في حين نجد أن هذه المناهج ذات أصول مختلفة، و تعرف تناقضا فيما بينها من جهة، ومن جهة أخرى تخالف طبيعة التراث العربي والإسلامي ؛ الذي يتداخل في تركيبه الديني و الدنيوي، الشهادة و الغيب، الروحي والمادي، وهذا ما أدى إلى وقوع **الجابري** في تناقض اقتضى منه الانحياز للجانب المنهجي على حساب الجانب المعرفي.

كما أن عملية التبيئة تثير هي الأخرى عدة إشكاليات حول مضمون هذه البيئة هل يكون التصرف في هذه المفاهيم المقتبسة كلي أو جزئي ؟

و هل تتيح لنا عملية التبيئة هذه حقيقة التخلص من المضمون الأيديولوجي لفكر أصحابها ؟ و غيرها من الإشكالات.

– جعل **الجابري** من العقل الأرسطي ممثلا للعقل الكوني، وهو موقف يحاكي تصور الفكر الغربي تماما، إذ كانت الحضارة اليونانية والفكر الغربي هو القالب الذي صب فيه المعرفة في الفكر العربي، لكن هذا الرأي لا يرأ أن يعترض عليه من داخل الفكر الغربي ذاته، وينال انتقادا لاذعا من مختلف المدارس المناهضة للعقلانية الأرسطية، ومن بينها النماذج التي ذكرناها في الجانب النقدي.

– تعتبر محاولة **الجابري** في تكريس الأرسطية في الفلسفة الإسلامية خروج عن ميدان البحث الابستيمولوجي؛ الذي يرفض المواقف المسبقة و الحلول الناجزة و سيادة الأفكار الجاهزة في الماضي، في

حين نجد الجابري يضع تقسيماته المعروفة للأنظمة التي تحكم بنية العقل العربي دون أن تفرضها طبيعة الموضوع، فيكون **الجابري** بهذا قد خرج عن قاعدة المنهج الابستيمولوجي التي تقتضي تجنب الوقوع في الدوغمائية و التعصب، وأعلن تعصبه للعقل المغربي في مقابل رفضه للعقل المشرقي، واتهمه بأنه عقل أسطوري سحري، و غنوصي عرفاني ولم يبحث في النواحي العقلية لهذا الإنتاج.

– استوحى **الجابري** تقسيمه للفلاسفة المسلمين (فلاسفة المشرق و فلاسفة المغرب) من التفسير الخلدوني الجغرافي للبشر، إذ أكد **ابن خلدون** على أثر العامل الجغرافي في أخلاق الناس وسلوكهم، وهو مبدأ نحا به **الجابري** منحى آخر هو العقول و بنيتها المعرفية، و على إثر هذا عمد إلى تبويب الفكر و تصنيفه و تنسيقه ضمن نسق كلي شامل هو العقل الكوني الأرسطي.

– تعاطي **الجابري** مع التراث الصوفي لم يكن منهجيا و منضبطا بالصورة التي حددها في بداية مشروعه، فنجد النظرة المادية، والقراءة السياسية للأفكار، و إعطاءها أهدافا أيديولوجية، و هذا كله يدخل في محاولة ترسيم منطق الفلسفة الماركسية، التي تسعى إلى تفسير الأفكار والوقائع بنظرة مقلوبة، تجعل من الروحي مادي، والتعبدي سلطوي هدفه الوصول إلى الحكم، و هكذا يستمر عرض الأفكار وفق ثنائيات متعارضة، ينبني استمرارها و تطورها على الصراع.

– تبني **الجابري** لنموذج **ابن رشد** في قراءته للتصوف لم تكن تعبر عن حقيقة موقف **ابن رشد** الصريح والواضح في كتابه فصل المقال، أو من خلال مناظرته **لابن عربي**.

– مفهوم العرفان الذي قدمه **الجابري** مبني على مجاراة المنحى الاستشراقي الذي يهدف في قراءته للتراث إلى الانتقاص من الثقافة العربية وثراءها الروحي والمعرفي، ولكن الجابري لا يولي اعتبار لهذا مادام يخدم نظرته و موقفه المسبق و هو ربط التصوف بالتشيع، و التشيع بالهرمسية .

يمكن أن نحدد التناقض الذي وقع فيه الجابري على مستويين :

المستوى الأول: ناقض نفسه عن طريق تبنيه لعدة منهجية مركبة مسلّما بنجاعتها و كفاءتها في قراءة التراث، لكن الذي حصل أنه لم يوفق في تطبيقها، مما جعله قراءته موجهة بهاجس أيديولوجي واضح المعالم، و بنفس المآخذ التي حمّل القراءات السابقة الوقوع فيها، فحضر التوجه الماركسي جليا، و بدا التأثير الإستشراقي واضحا، كما غابت العلمية أحيانا، وهو ما يظهر في صرف نصوص عن مقصود

أصحابها بها، والتشكيك في نواياهم، كما هو الشأن بالنسبة **للقشيري** و **الطوسي** و **الجنيد** و **ابن عربي**، و هذا كله يهدم أسس ومنطلقات القراءة التي تبناها، وينعكس بصورة سلبية على المشروع.

المستوى الثاني: ناقض المفكرين الذي تأثر بهم، واعتبرهم مرجعا للكثير من أفكاره لأسباب تتعلق بسوء التصرف في ترجمة من نقل عنهم من مفاهيم، والخطأ في تطبيقها ، مما انتهى به إلى نتيجة عكسية مفادها إلغاء جزء كبير من التراث عوض استعادته.

– انطلق **الجابري** في تحديد موقفه من التصوف من منطلق نراه مفارقا لحقيقة العلم ومبناه المنهجي و المعرفي؛ حيث جعل التصوف مؤسس على العرفان، وأن نظرية المعرفة تشكل محور الفلسفة الصوفية، ليعمد في ذلك إلى تفكيك بنية المعرفة الصوفية، وإلحاق عناصرها بأصول غريبة عن الثقافة العربية والإسلامية، في حين أننا نرى أن بناء علم التصوف هو العمل أو التجربة، أما المعرفة فهي ثمرة هذا العمل، وقبلها العبادة والتقرب إلى الله، وهذا هو أساس التصوف في الإسلام المكون من العبادة والمعرفة والأخلاق، وهي الرؤية التي تبنيناها في نقد موقف الجابري .

– يستمد التصوف شرعيته في الإسلام من القرآن في كونه منبع المقامات والأحوال التي يتخذها الصوفية معراجا روحيا للتقرب من الله، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره نموذجا التطبيق العملي لما جاء في القرآن، و كذلك التأسي بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم في سلوكهم وأخلاقهم، وكما أن الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كانت عاملا مؤثرا في ظهور التصوف، وشجعت في ازدهاره وتطوره.

– ينتقل التصوف من سلوك الفرد إلى جماعة تربطه بهم صلات وروابط شعائرية تكتسب صفة الدوام و الاستمرار، وتقوي الشعور بالتعاون والتكافل الاجتماعي، من خلال منظومة أخلاقية تحدد علاقة المتصوف بجماعته، وغيرها من الجماعات داخل المجتمع.

– نعتقد أن تصحيح الموقف من التصوف يقتضي منا التعالي وتجاوز النظر الأيديولوجي والطائفي، إلى رؤية معرفية تفصل بين التصوف كعلم له أصوله وفلسفته، وبين الممارسة الصوفية، ووسائل التربية التي تسلكها، فالنظر في المجال الأول يتيح لنا إعادة البحث، وتطوير المعرفة الصوفية بتسليط الضوء على القضايا والإشكاليات التي تتصل بعلم التصوف، وربطها بالواقع المعاصر، كما يفتح لنا النظر في المجال الثاني معالجة سلوك المتصوفة من منظور الشرع، عن طريق تجاوز الأخطاء التي وقع فيها بعض المتصوفة،

أو بعض المنسوبين إلى التصوف من الانحراف و ارتكاب الأعمال التي لا مجال للعالم بالشرع إلا نبذها وعدم قبولها.

وأشير في الأخير إلى جملة من التطلعات والآفاق التي آمل أن تقدم دفعا لمجال البحث في التصوف منها :

– إعادة النظر في المبادئ والتعاليم الصوفية كعامل العزلة التي جعل من التصوف علما في معزل عن الميادين العلمية، ومن الصوفي شخصا يظن الناس أنه أرغمته الظروف التاريخية على اتخاذ موقف يعد شبه معزول عن الآخرين ، والربط بين واقع التصوف وآثاره في ظل الظروف الراهنة، وفي ظل تساؤلات فرضت نفسها على الساحة الفكرية كسؤال القيم، وسؤال الأخلاق، وإشكالات هزت الوعي الإسلامي في الوقت الراهن كقضية الخطاب الديني والعمل الديني.

– انعقاد المؤتمرات و الملتقيات العلمية التي يشترك فيها العلماء والمتخصصون لدراسة الفكر الصوفي من عدة جوانب كالتصوف والحياة، التصوف والعمل، ودراسة العوامل التي تستطيع إدخال التصوف في مجال التثقيف بمستوى عامة المسلمين ،حتى يمكن استثمارها والتوسل بها في إزالة الفتن والنعرات التي أصبحت تهدد الأوطان في العالم العربي و الإسلامي بين الفينة والأخرى، وبعناوين مختلفة تتنوع بين الديني والعرقي والسياسي .

– توجيه اهتمام الباحثين في التصوف على مستوى المدارس الدينية وكليات الشريعة، عوض أن يبقى البحث خاصا بكليات العلوم الاجتماعية والفلسفية، كما لا يمكن أن ننسى دور الرسائل الأكاديمية، والمقالات العلمية، والمجلات، والتي تعتبر جامعتنا فقيرة في هذا الجانب، إذ تكاد الرسائل الجامعية التي كتبت في التصوف تعد على أصابع اليد.

و الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس الآيات القرآنية.

الآية	الرقم	الصفحة
البقرة		
اتَامرُونَ النَاسَ بِالبِرِ وَتنسَونَ انفسَكمْ وَانتمْ تتلونَ الكِتَابَ افلا تَعْقِلُونَ	37	147
إِنَّ فِي خَلقِ السَّمَاوَاتِ وَالارْضِ وَاخْتِلَافِ اللَيلِ وَالنهَارِ وَالفلكِ التِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ	164	78
اولَوْ كَانَ اباؤهمْ لا يعْقِلونَ شَيئًا ولا يهْتدونَ	282	174
خَتَمَ اللَّهُ عَلى قلوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى ابْصَارِهِمْ غِشَاوَة وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	30	194
فتلقى ادمُ مِنْ رَبهِ كلِمَاتٍ فتَابَ عَليْهِ إِنه هُوَ التوّابُ الرّحِيمُ	44	183
لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلونَ	164	183
وَاتقوا اللهَ وَيعَلمَكمُ اللهُ	170	183
وَإِذ قَالَ رَبكَ لِلمَلائِكةِ إِني جَاعِل فِي الارْضِ خَلِيفة	7	184

آل عمران		
هوَ الذِي انزلَ عَليكَ الكِتابَ مِنه ايَات مَحكمَات هنّ امّ الكِتابِ وَاخرَ مُتَشَابِهَاتٌ	**7**	**135**
المائدة		
يا ايّها النَاسَ إنا خلقناكمْ مِنْ ذكرٍ وَانثى	**54**	**174**
الأنعام		
وَذرُوا ظاهِرَ الإثمِ وَبَاطِنَه	**120**	**141**
الأعراف		
إنّ وَلِيِيَ اللهُ الذِي نزلَ الكِتَاب وَهوَ يتولى الصَالِحِين	**196**	**145**
وَلقَدْ ذرَانا لِجَهَنمَ كثِيرًا مِنَ الجِنّ وَالإنسِ	**179**	**96**
الأنفال		
إنّ شرّ الدوابَ عِند اللهِ الصمّ البكمُ الذِين لا يعقِلون	**22**	**77**
يونس		
الا إنّ اوليَاءَ اللهِ لا خوفَ عليهِمْ وَلا هُمْ يحزنونَ	**62**	**145**
الرعد		
أفمَنْ يَعْلمُ انمَا انزِلَ إلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الحَقّ كمَنْ هُوَ اعْمَى	**19**	**85**
الكهف		
فوجَدا عَبدا مِنْ عِبَادِنا اتيناه رَحمَة مِنْ عِندِنا	**65**	**174**
هَنالِكَ الوَلايَة لِلهِ الحَق هوَ خَيرٌ ثوَابا وَخَيرٌ عُقبا	**44**	**144**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحج		
أفلمْ يَسِيرُوا فِي الأرْضِ فتكونَ لهمْ قلوب يَعقِلونَ بِهَا	**46**	**183**
العنكبوت		
مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ	**5**	**174**
لقمان		
ألمْ تَرَوْا أنَّ اللهَ سَخرَ لكمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأرْضِ	**20**	**141**
السجدة		
تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ المَضَاجِعِ	**16**	**174**
الأحزاب		
أمَّنْ يُجِيبُ المُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ	**41**	**174**
فصلت		
لا يَأتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ	**42**	**89**
الزخرف		
أهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ	**32**	**78**
محمد		
فهلْ عسيتمْ إنْ توليتمْ أنْ تفسِدوا فِي الأرْضِ وتقطعوا أرْحامكمْ	**22**	**183**
الرحمن		
مَرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ	**21-19**	**143**
الحديد		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هُوَ الأوّلُ وَالآخِرُ وَالظَاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	3	141
المجادلة		
لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ يُوَادّونَ مَنْ حَادّ اللهَ وَرَسُولَهُ	22	184
المنافقون		
ذَلِكَ بِأنهُمْ آمَنوا ثُمّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلى قُلوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهونَ	3	184

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الأحاديث	الصفحة
(أول ما بدء به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم...، ثم حبب إليه الخلاء ، فكان يأتي حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ...حتى جاءه الحق وهو في الغار)	78

(ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما أيدي الناس يحبك الناس)	174
(أفلا أكون عبدا شكورا)	175
(الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)	175
(فصب علي من وضوئه فعقلت) (أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا)	78
(من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، ولازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألني لأعيذنه)	175
(يا أيها الناس توبوا إلى الله ، فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة)	175
(يا معشر النساء تصدقن ، فإني رأيتكن أكثر أهل النار). فقلن : وبم ذلك يا رسول الله ؟ قال : (تكثرن اللعن وتكفرن العشير ، ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن يا معشر النساء)	175

فهرس الأعلام

– أ –

إدريس عليه السلام (125 – 130)

ابن أدهم إبراهيم (19 – 143 – 144 – 196)

أرسطو(98 – 99 – 101 – 104 – 105 – 106 – 128)
الإسكندراني(11)
الإسكندري(11)
الأشعري أبو الحسن (91)
أفلاطون(101 – 126)
إقبال(25 – 26 – 186 – 187 – 188 – 189 – 190 – 191)
ألتوسير(65 – 66
الآملي حيدر بن علي(24)
الأمير عبد القادر الجزائري(25 – 197)
أوريجون(11)
الأيوبي صلاح الدين (197)

– ب –

ابن باجه (97 – 109 – 112 – 163)
باشلار غاستون(57 – 58 – 65
البدوي أحمد (23)
برلمان (165)
البسطامي (77 – 132)
البصري الحسن (18 – 19 – 143 – 145)
بلانشيه (164 – 165)
البلخي شقيق بن إبراهيم (12 – 19 – 196)
بياجي جان(57)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– ت –

الترمذي الحكيم (20)

التستري سهل بن عبد الله (13 – 16 – 20 – 185)

التفتازاني أبو الوفا الغنيمي (17 – 172)

ابن تومرت (109 – 112)

التيجاني أحمد (25)

ابن تيمية عبد الحليم (37)

– ج –

الجابري محمد عابد (35 – 40 – 41 – 42 – 43 – 44 – 45 – 47 – 48 – 49 – 50 – 51 – 52 – 53 – 54 – 55 – 56 – 57 – 58 – 59 – 60 – 61 – 62 – 63 – 64 – 65 – 66 – 67 – 68 – 69 – 71 – 90 – 91 – 92 – 94 – 95 – 97 – 98 – 101 – 102 – 103 – 106 – 107 – 108 – 109 – 112 – 113 – 114 – 115 – 116 – 117 – 119 – 122 – 123 – 124 – 125 – 126 – 129 – 131 – 132 – 133 – 135 – 137 – 138 – 139 – 140 – 142 – 143 – 147 – 149 – 151 – 152 – 153 – 156 – 157 – 159 – 160 – 161 – 162

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

163 - 164 - 165 - 166 - 167 - 168 -
169 - 181 - 194)
جاد الله منال عبد المنعم (11)
الجامي عبد الرحمن (110 - 170)
الجرجاني محمد بن علي(75)
الجريري محمد (11)
جعفرالصادق(139)
الجنيد أبو القاسم (12 - 14 - 20 - 21 - 30 -
36 - 132)
الجوزية ابن قيم (21 - 37 - 192)
الجيلاني عبد القادر (23 - 29)

- ح -

الحجام عبد الله (196)
ابن حزم (97 - 109 - 111)
الحسين - رضي الله عنه - (144)
الحلاج أبو المغيث بن منصور (20 - 132)
ابن حنبل أحمد (19)
ابن حيان جابر (130 - 132 - 143)

- خ -

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخراز أبو سعيد (185)
ابن الخطاب عمر (174)
ابن خلدون عبد الرحمن (21 - 31 - 97 - 109 - 115 - 116 - 117 - 118 - 119)
الخلدي جعفر (15)

- د -

الداراني أبو سليمان (170)
الدردير أحمد (24)
الدسوقي إبراهيم (23)
الدهلوي شاه ولي الله (24 - 29)
ديكارت رينيه(85 - 86 - 87)

- ر -

الرازي أبو بكر (103 - 104 - 130 - 132)
الرازي فخر الدين (30)
ابن رشد أبو الوليد (35 - 37 - 109 - 113 - 114 - 163 - 178)
رضا رشيد (34 - 37)
الرفاعي أحمد (23)
روسو(154)
الرومي جلال الدين (29)

رويم أبو محمد (14)
رينيه جينو – عبد الواحد يحي–(25 - 28)

– ز –

زادة طاش كبرى (37)
زروق أحمد (184)

– س –

ابن سبعين عبد الحق (23 - 111 -)
السرهندي أحمد (24)
ابن أبي سفيان معاوية (144)
السقطي سري (14 - 20 - 21)
السكندري ابن عطاء الله (23)
السلمي عبد الرحمن (20)
السنوسي (25)
السهروردي شهاب الدين أبي حفص عمر(20)
السهروردي شهاب الدين يحي بن حبش - المقتول -
(22 - 23 - 97 - 119 - 130)
السيوطي (24)
ابن سينا (21 - 97 - 104 - 105 - 106
- 107 - 113 - 132)

– ش –

الشاذلي أبو الحسن (23)
الشافعي حسن (10)
الشاطبي (31 - 32 - 37 - 97 - 109)
شامل(197)
شبنهاور(154)
الشعراني عبد الوهاب (24)
شيستوف(154)

- ص -

الصديق أبو بكر (174)
صليبا جميل(96)

- ط -

ابن طفيل (97 - 109 - 113)
الطوسي أبو نصر السراج (12 - 15 - 20 - - 136 - 145 - 148)
الطوسي نصير الدين (22)

- ع -

عبد الرازق مصطفى(50)
عبد الرحمن الصوفي (143)
ابن عبد الله جابر(74)
طه عبد الرحمن (25 - 26 - 27 - 99 - 116 - 117 - 126 - 158 - 163 - 178 - 181 - 196)
عبدك (18 - 143 - 144)
عبده محمد (34)
عثمان - رضي الله عنه - (144)
ابن عجيبة (15 - 183)
العدوية رابعة (19)
العراقي (170)
ابن عربي محي الدين (23 - 24 - 25 - 109 - 111 - 119 - 130 - 145 - 162 - 170 - 180)
العروي عبد الله (195)
العطار فريد الدين (194)
العلوي أحمد(25)
علي بن أبي طالب (130 - 139 - 145)

- غ -

الغزالي أبوحامد (14 - 21 - 26 - 29 - 30 - 97 - 107 - 108 - 113 - 132 - 172 - 177 - 178 - 180)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

غونزيت (158)

– ف –

الفارابي أبو نصر (76 – 77 – 79 – 97 – 104 – 105 – 106 – 107 – 113)
ابن الفارض عمر (23 – 24 – 170)
فرويد سيغمون(57)
فيستوجير (132)
فوكو ميشيل(57 – 59 – 64 – 89)
فيسبرز(154)
فيشلر(154)

– ق –

القاشاني عبد الرزاق (23)
القشيري عبد الكريم بن هوزان (9 – 20 – 36 – 138 – 145 – 146 – 161 – 183)
القصار حمدون (20 – 196)

– ك –

كانط إيمانويل(87 - 88 - 90)
الكتاني (12)
الكرخي معروف (136)
الكوفي أبو هاشم (143)
الكلاباذي أبو بكر(10)
كيركيفورد(154)
الكندي (99 - 100 - 102)

- ل -

لالاند (57 - 72 - 94 - 152)

- م -

ماسينيون لويس (75)
مارتن جاك(66)
ماركس كارل(66)
ماركوز(154)
ابن مالك ماعز(75)
المأمون(98 - 100
ابن المبارك عبد الله (19)
المحاسبي الحارث بن أسد (19 - 30 - 80 - 81
- 83 - 84 - 143 - 177)
مدكور إبراهيم (50)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المرسي أبو العباس (22 - 23)
ابن مسرة (109 - 111)
المصري ذو النون (19 - 20 - 132 - 143 - 170)
مطهري مرتضى (112)
المكي أبو طالب (20 - 30 - 137)
موسى عليه السلام (125)
الميداني حسن حبنك(96)

– ن –

النابلسي عبد الغني (24)
النخشي أبو تراب (12)
النقشبندي (25 - 29)
النوري أبو الحسن(13 - 20 - 21 - 145)
النورسي بديع الزمان سعيد(25 - 29)
النيسابوري أبوحفص(145)

– هـ –

الهجويري (145 - 183)
هرمس(125)
الهروي عبد الله الأنصاري (21)
أبو هريرة (172)

جمعية التميز عبد القادر للعلوم الإسلامية

هيدغر(154)
هيجل(50)
هيوم(89)
الهندي أبو عثمان (174)

– و –

ابن عبد الوهاب محمد (34)

– ن –

نيتشه فريدريك (154)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع.

القرآن الكريم

المصادر:

الجابري، محمد عابد

1. سلسلة مواقف، دون طبعة، الدار البيضاء، المغرب، 2002م، العدد الأول.
2. الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988م.
3. تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009 م.
4. بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، لبنان، 2010 م.
5. العقل الأخلاقي العربي، الطبعة الخامسة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2012م.
6. إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م.
7. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ،1991م.
8. نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993م.
9. حفريات في الذاكرة من بعيد، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997م.
10. ابن رشد: سيرة وفكر، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م.
11. المسألة الثقافية في الوطن العربي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999م.

12. فكر ابن خلدون و العصبية والدولة:معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، الطبعة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

13. htt:// www.aljabriabed.net

المراجع:

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري مسلم ،

14. الجامع الصحيح ، اعتناء ومراجعة : هيثم خليفة الطعيمي ، د ط ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، لبنان ، 1412هـ/2004م ، رقم 7124

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه ،

15. تقديم : محمد بربر، د ط ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 1431هـ/2010م .

محمد ناصر الدين الألباني ،

16. صحيح سنن ابن ماجه ، ط3 ، مكتبة التربية العربي لدول الخليج ، الرياض ، 1408هـ / 1988م .

محمد بن إسماعيل البخاري ،

17. الجامع الصحيح ، د ط ، بيت الأفكار الدولية للنشر ، الرياض ، السعودية ، 1419هـ/ 1998م .

إسحاق، ميشال

18. المعاني الفلسفية في لسان العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974م.

إقبال، محمد،

19. تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن محمد الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الطبعة الأولى، الدار الفنية، 1409هـ/ 1989م.

20. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية ، دار الهداية، باكستان ،1421هـ/2000م.

آيت حمو، محمد

21. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2010م.

الأنصاري، عبد الرحمن بن محمد (ابن الدباغ)

22. مشارق أنوار القلوب ومفاتي أسرار الغيوب، دون طبعة، دار صادر، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

أنيس، إبراهيم و زملاؤه

23. المعجم الوسيط، دون طبعة، دار الفكر، الجزء الثاني.

بريتون،

24. تشكيل العقل الحديث، تر شوقي جلال، عدد/86، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 1984م.

البهي، محمد

25. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة السادسة ، دار الفكر، بيروت، 1975م.

بوطالب، محمد نجيب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

26. قراءة في القراءات الجدلية للتراث العربي، مجلة المستقبل العربي ، السنة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1987م، عدد 104.

البوطي، محمد سعيد رمضان

27. الحكم العطائية:شرح وتحليل، دون طبعة،دار الفكر، دمشق، سوريا، 1422هـ/2001م، المجلد الثاني.

تارناس، ريتشارد

28. آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية ، 1431هـ /2010م.

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي

29. مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، 1399هـ/1979م.

التهانوي، محمد علي

30. موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996م، الجزء الثاني.

الجابري، علي حسين

31. فلسفة العلوم: دروس في الأسس النظرية وآفاق التطبيق، الطبعة الأولى، دار الفرقد، سورية، دمشق، 2010م.

جاد الله، منال عبد المنعم

32. التصوف في مصر والمغرب، دون طبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجرجاني، الشريف علي بن محمد

33. التعريفات، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، جمالية مصر، مصر، 1306هـ.

34. نسخة أخرى، دون طبعة، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1938م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن

35. تلبيس إبليس، دون طبعة، دار القلم، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

الجوزية، ابن القيم

36. مدارج السالكين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، الجزء الأول.

الحداد، عبد الله بن علوي (الحضرمي)

37. رسالة آداب سلوك المريد، كتبه محمد صفوان محمود الصافي، الطبعة الأولى، دار الحاوي، 1414هـ/1994م.

حرب، علي

38. نقد النص، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان ، 2005م.

حلمي، محمد مصطفى

39. الحياة الروحية في الإسلام، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دون تاريخ.

حمودي، مخلوف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

40. في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال، عدد خاص بالملتقى الدولي الحادي عشر للتصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، منشورات جامعة أدرار، الجزائر، العدد الأول، 20082009م، الجزء الأول.

حنفي، حسن، وآخرون

41. حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م.

42. فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م.

ابن خلدون، عبد الرحمن

43. شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1417هـ/1996م.

44. المقدمة، تقديم محمد الإسكندراني ، دون طبعة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012م.

الداهي، محمد

45. التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دون طبعة، دار التوحيدي، الرباط، المغرب، 2012م.

داود، عبد الباري محمد

46. الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1417 هـ/1997م.

الدجاني، أحمد صدقي وآخرون

47. نقد العقل العربي: مناقشة لكتاب محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل، السنة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، لبنان، 1984م، العدد70.

الرازي، فخر الدين

48. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دون طبعة، مكتبة النهضة المصرية، 1356هـ / 1937م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر

49. مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، لبنان، دون تاريخ.

عبد الرحمن، طه

50. تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1414هـ/1993م.

51. العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.

52. في أصول الحوار والتجديد في علم الكلام، الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

ابن رشد، أبو الوليد

53. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، الطبعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

54. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار المعارف، دون تاريخ.

55. تهافت التهافت، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

زادة، طاش كبرى

56. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م، الجزء الأول.

زروق، أحمد

57. قواعد التصوف، ضبط وتعليق محمد بيروني، الطبعة الأولى، سوريا، دمشق، 1424هـ/ 2004م.

زيدان، محمود فهمي

58. نظرية المعرفة، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دون طبعة، دار النهظة العربية، بيروت، 1989م.

ابن زكريا، أحمد بن فارس

59. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، مصر، 1402هـ/1981م.

زيهر، جولد

60. العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، دون تاريخ.

سالم، أحمد محمد

61. إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون تاريخ.

سبيلا ، محمد وعبد السلام بن عبد العالي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

62. العقلانية وانتقادها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2006م.

السلمي، أبو عبد الرحمن

63. طبقات الصوفية، تحقيق أحمد الشرباصي، الطبعة الثانية، مؤسسة كتاب الشعب، 1419هـ/1998م.

السيروان

64. الصوفيون وأرباب الأحوال، تقديم أحمد كفتارو، الطبعة الأولى، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1425هـ /1995م.

65. **الشاطبي، أبو إسحاق**

66. الاعتصام، دون طبعة، مكتبة التوحيد، دون تاريخ، الجزء الأول.

الشافعي، حسن، و أبو يزيد العجمي

67. في التصوف الإسلامي، الطبعة الأولى، دار السلام، مصر، 1428هـ/2007م.

الشرقاوي، حسن

68. معجم ألفاظ الصوفية، الطبعة الأولى ، مؤسسة مختار، القاهرة، مصر، 1987م.

الشرقاوي، محمد عبد الله

69. الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، دون طبعة، دون دار النشر ومكان النشر، 1993م.

70. الصوفية والعقل: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن عربي وابن رشد، الطبعة الأولى ، دار الجيل، بيروت، 1416هـ/1995م

الشهرستاني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

71. الملل والنحل(ثلاث أجزاء ضمن مجلد واحد)، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1992م، الجزء الثالث.

الشيخ، محمد

72. محمد عابد الجابري: مسارات مفكر عربي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2011م

صافي، لؤي

73. إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1419هـ/1998م

صليبا، جميل

74. المعجم الفلسفي، دون طبعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، الجزء الثاني.

75. تاريخ الفلسفة العربية، دون طبعة ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1989م.

الطوسي، أبو نصر السراج

76. اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دون طبعة، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ /1910م.

الطويل، توفيق

77. التصوف في مصر إبان العصر العثماني، دون طبعة، مكتبة الآداب، دون تاريخ.

العالم، محمود أمين

78. مواقف نقدية من التراث، الطبعة الثانية، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، 1990م.

العاملي، حسن محمد مكي

79. نظرية المعرفة، دون طبعة ، الدار الإسلامية، بيروت، 1411هـ/1990م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عبيدي، سعاد

80. الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر مقاربة سوسيو ثقافية للنقد المغاربي محمد عابد الجابري نموذجا، (رسالة ماجستير)، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008م/2009م.

ابن عجيبة الحسني، أحمد

81. معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد الحميد خيالي، دون طبعة، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، دون تاريخ.

ابن عربي، محي الدين

82. فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

العروي، عبد الله

83. مفهوم الحرية، الطبعة الخامسة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993م.

عزام، محمد

84. الاتجاهات الفكرية المعاصرة: من السلفية إلى الحداثة، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2004م.

عزام، عبد الوهاب

85. محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، دون طبعة، مطبوعات باكستان، باكستان، دون تاريخ.

أبو العزم، سيد عز الدين ماضي

86. إسلام الصوفية هو الحل لا إسلام الخوارج، الطبعة الأولى، دار الكتاب الصوفي، 1414هـ/1393م.

عزوز، محي الدين

87. اللا معقول وفلسفة الغزالي، دون طبعة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، دون تاريخ.

العطار، فريد الدين

88. منطق الطير، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت، 2002م.

عفيفي، أبو العلا

89. التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961م.

العمري، مرزوق

90. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1433هـ /2011م.

عون، فيصل بدير

91. التصوف الإسلامي: الطريق والرجال، دون طبعة، مكتبة سعيد رأفة، مصر، 1983.

الغرميني، عبد السلام

92. الصوفي والآخر: دراسة في الفكر الإسلامي المقارن، الطبعة الأولى، 1424هـ / 2000م، الدار البيضاء، المغرب.

الغزالي، أبو حامد

93. إحياء علوم الدين، تقديم محمد صدقي جميل العطار، دون طبعة، دار الفكر، بيروت، 1423هـ/2003م، الجزء الخامس.

94. ونسخة أخرى ، دون طبعة، مكتبة كرياطة فوترا، سماراغ، أندونيسيا، دون تاريخ، الجزء الثاني.

95. المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دون طبعة، دار الأندلس، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

غصيب، هشام

96. هل هناك عقل عربي: قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دون طبعة، دار التنوير العلمي، عمان، الأردن دون تاريخ.

غنام، طلعت

97. أضواء على التصوف، دون طبعة، دار الزيني للطباعة، مصر الجديدة، مصر، 1979م.

الفاغوري، داود علي

98. التصوف من خلال النشأة والتطور، تقديم ومراجعة عبد الرحيم السلوادي، دون طبعة، زهران للنشر، عمان، الأردن، 1431هـ/2010م.

فتاح، عرفان عبد الحميد

99. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1413هـ/1993م.

100. في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1425هـ /2004م، العدد 35.

فخري، ماجد

101. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974م.

فوكو، ميشيل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

102. حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م.

103. نظام الخطاب، تر محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، لبنان، دون طبعة ، 2007م.

فياض، منى

104. العلم في نقد العلم: دراسات في فلسفة العلوم، الط1بعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، 1415هـ/1995م.

الفيروز آبادي

105. القاموس المحيط، الجزء الرابع.

قاسم، عبد الغني

106. المذاهب الصوفية ومدارسها، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1999م.

القاشاني، عبد الرزاق

107. معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، الطبعة الأولى، دار المنار، مصر، 1413هـ/1992م.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان

108. الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف ، دون طبعة، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، الجزء الثاني.

كانط

109. نقد العقل المحض، تر موسى وهبة، د ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م.

عبد الكريم، عبد الفتاح محمد

110. نظرات في التصوف الإسلامي، د.معلومات النشر.

الكحلاوي، محمد

111. الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر ميلادي)، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003م.

الكلاباذي، أبو بكر ابن إسحاق

112. التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1993م.

113. ونسخة أخرى بتحقيق آرثر جون أربري، الطبعة الأولى، بيت الوراق، بغداد، العراق، 2010 م.

لالاند، أندريه

114. الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل ، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001م، المجلد الثالث.

عبد اللطيف، كمال

115. الحداثة والتاريخ (حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي)، دون طبعة ، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م.

116. التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2004م.

117. الفكر الفلسفي في المغرب: قراءة في أعمال العروي و الجابري، الطبعة الأولى، دار رؤية، القاهرة، مصر، 2008 م.

ماسينيون، لويس ومصطفى عبد الرازق

118. التصوف، ط1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1984م.

متى كريم

119. الفلسفة الحديثة، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2000م.

المحاسبي، الحارث بن أسد

120. شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

121. العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، الطبعة الثالثة ، دار الكندي، 1402 هـ/1982م.

محمود، عبد الحليم

122. قضية التصوف المنقذ من الضلال، الطبعة الخامسة، دار المعارف ،القاهرة، مصر، دون تاريخ.

123. التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، دار المعرف، القاهرة، مصر، دون تاريخ.

124. قضية التصوف المدرسة الشاذلية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

المصباحي، محمد

125. من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1990م.

المصري، أيمن

126. أصول المعرفة والمنهج العقلي، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، 2010م.

المصري، حسين مجيب

127. إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1981م.

مطهري، مرتضى

128. الكلام والعرفان، تعريب علي خازم، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1992م.

معروف، نايف

129. الإنسان والعقل، الطبعة الأولى، سبيل الرشاد، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

معلوف، لويس اليسوعي

130. معجم المنجد، الطبعة أربعون، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 2003م.

المقدي، محمد بن عبد الله

131. التصوف بين التمكين والمواجهة، دون معلومات النشر.

المكي، أبو طالب

132. قوت القلوب، تحقيق عبد المنعم الحفني، الطبعة الثانية، دار الرشاد، القاهرة، 1413هـ/1991م.

ابن المنظور

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

133. لسان العرب، دون طبعة، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، المجلد الرابع، الجزء اثنان وثلاثون.

مهدي، ولاء

134. محمد عابد الجابري توجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، رسالة دكتوراه، 1426هـ/2005م.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنك

135. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، الطبعة الخامسة ، دار القلم، دمشق، سوريا، 1419هـ / 1998 م.

أبي نادر، نائلة

136. التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، 2008 م.

الندوي، أبو الحسن

137. روائع إقبال، دون طبعة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987م.

النورسي، بديع الزمان سعيد

138. الملاحق في فقه دعوة النور، ترجمة إحسان القاسم الصالحي، الطبعة الثالثة، سوزلر، مصر، 1999م.

139. المكتوبات، تر إحسان قاسم الصالحي، دون طبعة، سوزلر، مصر، 2001م.

140. السيرة الذاتية، تر إحسان قاسم الصالحي، دون طبعة، دون تاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الهجويري، علي بن عثمان الجلابي

141. كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، دون طبعة، مكتبة الإسكندرية، مصر، 1394هـ/1974م.

همام، محمد

142. حوارات من أجل المستقبل للدكتور طه عبد الرحمن، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1421هـ/2000م، العدد 23.

وزارة الشؤون الدينية والأوقاف

143. محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام، دون طبعة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006م، الجزء الأول.

ولد أباه، السيد

144. التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 2004 م.

145. أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الطبعة الأولى ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.

يحي، محمد

146. نقد العقل العربي في الميزان، الطبعة الأولى، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 1997م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المواضيع.

شكر وتقدير

الإهداء

مقدمة .....أ–ح

فصل تمهيدي:

مفهوم التصوف الإسلامي

المبحث الأول: تعريف التصوف.....3

المطلب الأول: الاشتقاق اللغوي.....3

الفرع الأول: في اللغة العربية..... 3

الفرع الثاني:في اللغات الأجنبية..... 4

المطلب الثاني: في الاصطلاح الصوفي..... 5

الفرع الأول: التعريفات التي ركزت على الجانب العملي..... 6

الفرع الثاني: التعريفات التي ركزت على الجانب المعرفي..... 9

المبحث الثاني: مراحل تطور التصوف في الإسلام.....13

المرحلة الأول (مرحلة الزهد من أوائل القرن 2هـ–3هـ)..... 13

المرحلة الثانية (250هـ–500هـ).....14

المرحلة الثالثة (مرحلة الازدهار الفكري والعملي 6،7،8هـ)..... 17
المرحلة الرابعة (مرحلة التدهور من 9هـ/14هـ)..... 19
المرحلة الخامسة (البعث والنهوض)..... 21
المبحث الثالث: موقف المسلمين منه..... 28
المطلب الأول: الموقف المؤيد..... 28
المطلب الثاني: الموقف المعارض..... 30
الفرع الأول: المدرسة الفقهية..... 30
الفرع الثاني: المدرسة السلفية..... 32
الفرع الثالث: المدرسة الفلسفية والكلامية..... 33

الفصل الأول:

معالم قراءة الجابري للتصوف الإسلامي

المبحث الأول: التعريف بالمفكر محمد عابد الجابري..... 38
المطلب الأول: السيرة الذاتية..... 38
المطلب الثاني: المسار الفكري..... 41
الفرع الأول: جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية..... 41
الفرع الثاني: جبهة نقد التراث ونقد العقل العربي..... 42
الفرع الثالث: جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي..... 43

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: المؤلفات..... 44

المبحث الثاني: نقد القراءات السابقة للتراث..... 49

المطلب الأول: النقد من خلال المنهج.....49

الفرع الأول: نقد المنهجية الإستشراقية..... 49

الفرع الثاني : نقد المنهج الماركسي..... 51

المطلب الثاني: النقد من خلال الرؤية..... 52

الفرع الأول: نقد الرؤية الليبرالية 52

الفرع الثاني: نقد الرؤية السلفية..... 53

المبحث الثاني: منهج القراءة عند الجابري..... 56

المطلب الأول: مضمون القراءة المعاصرة عند الجابري..... 56

المطلب الثاني: مقومات المنهج عند الجابري..... 57

الفرع الأول: المفاهيم..... 58

الفرع الثاني: خطوات المنهج 62

المطلب الثالث: الرؤية ومنطلقات القراءة..... 67

الفرع الأول: وحدة الإشكالية..... 67

الفرع الثاني: تاريخية الفكر..... 68

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني : العقل و المعرفة في فكر الجابري

المبحث الأول : مفهوم العقل عند الجابري.....74

المطلب الأول : تعريف العقل.....74

الفرع الأول : العقل في اللغة.....74

الفرع الثاني : العقل في القرآن الكريم والسنة النبوية.....77

الفرع الثالث : العقل في الاصطلاح.....80

المطلب الثاني: العقل عند الجابري.....95

المبحث الثاني: المعرفة عند الجابري.....100

المطلب الأول: مفهوم المعرفة.....100

الفرع الأول: في اللغة.....100

الفرع الثاني: في الاصطلاح.....101

المطلب الثاني : تصنيف الجابري للمعرفة في الفكر العربي.....102

الفرع الأول: فلاسفة المشرق.....104

الفرع الثاني: فلاسفة المغرب العربي.....114

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

من العرفان إلى التصوف: البنية المعرفية والأساس الأخلاقي

المبحث الأول: أصل العرفان وحضوره في الثقافة العربية.....126

المطلب الأول: مفهوم العرفان.....126

الفرع الأول: تعريفه.....126

الفرع الثاني: أقسامه.....130

المطلب الثاني:انتقال العرفان إلى الثقافة العربية وتجلياته.....132

الفرع الأول: انتقاله إلى الثقافة العربية.....132

الفرع الثاني: تجلياته.....135

المبحث الثاني:البنية المعرفية للعرفان (المنهج والرؤية).....139

المطلب الأول: آليات المعرفة العرفانية.....139

الفرع الأول: آلية التأويل(الانتقال من الظاهر إلى الباطن).....139

الفرع الثاني: القياس العرفاني(المماثلة –Annalogie).....142

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: أساس الأخلاق في التصوف وانعكاساتها.....142

المطلب الأول: الفناء أساس الأخلاق في التصوف.....142

المطلب الثاني: أخلاق الفناء في الممارسة الصوفية.....143

الفرع الأول: فكرة التصوف.....143

الفرع الثاني: الكرامات.....144

الفرع الثالث: الأدب الصوفي.....145

الفصل الرابع:

نقد وتقويم قراءة الجابري للتصوف الإسلامي

المبحث الأول: منهج الجابري بين أيديولوجيا المفاهيم وتهافت الآليات المستخدمة.....152

المطلب الأول: التوجيه الأيديولوجي للمفاهيم المقتبسة.....153

الفرع الأول:الفصل بين الأيديولوجي والإبستمولوجي.....153

الفرع الثاني: الكيان الثابت للعقل.....154

الفرع الثالث:الخطأ التاريخي.....155

الفرع الرابع: القطيعة الإبستمولوجية.....156

الفرع الخامس:التفسير السياسي والمادي للفكر.....158

المطلب الثاني:تهافت البناء المنطقي للآليات المستخدمة.....160

الفرع الأول: آلية تخصيص العقل.....160

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثاني:آلية المقابلة 161
الفرع الثالث:آلية التقسيم.....163
الفرع الرابع:آلية المماثلة..... 164

المبحث الثاني: التصوف بين إسلامية المصدر وروح التجربة الدينية.....170

المطلب الأول: المصدر الإسلامي للتصوف.....171

الفرع الأول: نقد دعوى المصدرية الأجنبية.....171
الفرع الثاني : القرآن الكريم مصدر المقامات والأحوال..... 173
الفرع الثالث: سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم..... 175
الفرع الرابع:حياة الصحابة وأقوالهم.....177

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية:سؤال المنهج ومقومات التجربة.....180

الفرع الأول: منهج المعرفة الصوفية.....180
الفرع الثاني: مقومات التجربة الصوفية 186

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: البعد الأخلاقي للممارسة الصوفية وتجلياته

الاجتماعية..... 196

المطلب الأول: حقيقة معنى فناء الأخلاق عند الصوفية.....197

المطلب الثاني :حضور الأخلاق في الممارسة الصوفية وتجلياتها.....200

خاتمة 205

الفهارس.....210

فهرس الآيات القرآنية.....211

فهرس الأحاديث.....214

فهرس الأعلام.....215

فهرس المصادر والمراجع.....226

فهرس الموضوعات.....243

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية