❖ **جامعة محمد لمين دباغين سطيف2**

❖ **كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية**

❖ **قسم الفلسفة " دعائم بيداغوجية في الفلسفة الإسلامية"**

أولا. لماذا ندرس الفلسفة الإسلامية

فاتحة : نحو تجاوز الأسئلة السياقية في استشكال الفلسفة الإسلامية

قد تبدو هذه الفاتحة الدَّاعية إلى التَّجاوز أو التَّعدي لما هو مرسوم أمرا سابقا لزمنه البحثي،ذلك أن استجماع النّتائج واستكشاف الآفاق إنما تكون في الخاتمة النّهائية التي تقتضيها شروط البحث، إلا أنّنا في هذه الفاتحة أردنا عمدا البدء بالخوض في شرط تعدي القراءات السابقة في الفلسفة الإسلامية، ليس تعديا مبنيا على التقول أو الرمي بالعقم، وإنما تجاوزا من حيث طبيعة الأسئلة التي دارت حول الفلسفة الإسلامية، من قبيل : هل ثمة إبداع في الفلسفة الإسلامية ؟ هل نسميها فلسفة عربية أو نسميها فلسفة إسلامية ؟ ما حظ العقل الفلسفي الإسلامي في الإبداع الفلسفة وهل أسهم فعليا في تطوير الفكر الأوربي ؟ ماذا بقي من فكر يمكن لنا التواصل معه من تاريخ الفلسفة الإسلامية كي نربطه بإشكالات عصرنا ؟

إنها أسئلة سياقية تعكس هاجس المعاندة مع التَّقولات الاستشراقية بعقم الفلسفة الإسلامية، وتلك الأسئلة تعكس هاجس الاعتراض و بيان قيمة الفلسفة الإسلامية و التفكير العقلي الإسلامي، وكيف أن مصفوفة الفلاسفة المسلمين لهم إبداعاتهم المخصوصة وكيف أنَّهم شقوا عصا الطاعة عن القول الفلسفي اليوناني، واستطاعوا أن يعيشوا تجربة التَّفلسف المخصوصة. وإذا كانت هذه الاعتراضات لها وجاهتها الدّفاعية في سياقها[1]، فإن القول الفلسفي اليوم، لابد له من تغيير الأسئلة، واجتياز تلك الحدود التّساؤلية السَّابقة، وطرح أسئلة تلوح بما يناسب في الأفق من تحديات جديدة تواجه الإنسان المعاصر، ولذا فإن دراستها للفلسفة الإسلامية اليوم من اللاَّزم كما أشرنا تجاوز الأسئلة

---

[1] أنظر مثلا ،كتاب مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصر : مكتبة الثقافة الدينية، 2005.

السّياقية السَّابقة، لأنها أسئلة لم تنفتح على مضمون القول الفلسفي الإسلامي، ولم تأخذ بأيدينا إلى بنية تشكّله وبنائه، بل بقيت تحوم حول قضايا دفاعية وتسويغية، تصب أخيرا في توافر الفكر الفلسفي في الإسلام؛ وأن فلاسفة المسلمين قد أبدعوا وهم من أثَّر في أوربا، وشقَّ لها طريق النَّهضة والثورة العلمية. وإذ عُرف هذا، فإن أقصر الأقوال وأدلّها للإشارة إلى فصل المقال في هذا الجدل من منظور معاصر " أن الفلسفة العربية هي جزء لا يتجزأ من التاريخ الفكري للإنسانية ...فهي مِثْلها مثل الفلسفة الصينية و فلسفات أخرى، هي واحدة من طرق الولوج إلى تاريخ الحقيقة التي تتقاسمها البشرية وأن يكون هناك مداخل مختلفة لا يعني أن بينها عدم اتصال...وإنما نحن نتواصل فيما بيننا ونعيش على القول المشترك "[2] .

إن تدارس الفلسفة الإسلامية من منظور مشكلات وحاجات الإنسان المعاصرة : نظريا وعمليا، هو الذي يعطيها نفسا جديدا، ودورا آخرا، لأنها " عون على استعادة المبادئ المذكورة التي تنطوي وحدها على اكتشاف معنى وجودنا وغاية عملنا، كما تُعين على تحويل اللُّعبة الذهنية التي تسمى اليوم بالفلسفة إلى حب حقيقي للحكمة و الرؤية التأملية للحقيقة "[3]. وإذ تعين هذا الأمر فإنُّه يمكن صرف القول أيضا إلى أنّ دراسة هذه الفلسفة وفق مدخل تاريخي ومنهجي، يبحث في أصول نشأة التَّفكير العقلي في الفلسفة الإسلامية، وما هي العوامل الكبرى التي أيقظت العقل عند المسلمين، وهل حركة التفكير الفلسفي في نشأتها واجهة إلى عامل واحد أم عوامل عديدة مترابطة ومتكاملة فيما بينها. وإلى هذا السؤال نمضي للإجابة، لها ثمرتها في استحسان الخوض في الفلسفة الاسلامية والسبل الكفيلة نستعيد بها قيمتها التوجيهية ونظامها الأخلاقي .

---

[2] بنمخلوف، علي، **لماذا نقرأ الفلاسفة العرب**، ترجمة، أنور مغيث، القاهرة: آفاق للنشر و التوزيع، 2018، ص 09/ 10.

[3] نصر سيّد حسين، **الفكر و الحياة الإسلامية**، ترجمة عمر نور الدين، القاهرة : آفاق للنشر و التوزيع، 2019، ص 231

المحور الأول : الفلسفة الإسلامية النَّشأة والتاريخ

نشأة التّفكير العقلي عند المسلمين

مُفتتح :

التفكير العقلي جهد لصيق بتجربة الإنسان، وليس شيئا يستعار من مجتمع آخر أو بيئة أخري، فالفكر هو ميزة الإنسان وبه تميّز عن بقية الموجودات، وأمام هذا، لا عجب أن يكون المسلون قد فكَّروا بعقولهم في موضوعات عديدة، وبنوا مناهج لهذا التفكير وأثمرت جهودهم علوما وفنونا وصناعات عديدة، وضمن هذا الإطار يمكن صرف القول إلى أن " الإسلام في مسيرة تاريخه الطَّويل أنتج عددا من المفكّرين البارزين ومجموعة متنوعة من المدارس الفلسفية "[4]. وهذا يدفع بنا إلى التقاط العوامل الأساسية التي كانت دافعة لنشأة التفكير العقلي عند المسلمين :

1. التوجيه القرآني إلى التفكّر والتدبُّر :

حوى الخطاب القرآني على دعوات واضحة إلى الإنسان، لأجل إيقاظ ملكاته الفكرية، وذلك بتحريرها من سلطان الجماعات الضّيقة ومن سلطان المرجعيات اللاَّعقلية، فكان دوي الآيات القرآنية مستفزا لعقل الإنسان ومُقو لقدراته ﴿ أولم يتفكّروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات ﴾ الروم :8﴿ يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكّرون في الدّنيا و الآخرة﴾ البقرة 220 فانطلق نحو استكشاف عالم الإنسان و عالم الطبيعة حاملا الآيات القرآنية، ومرتكزا عليها في فهم العالم وتشكيل أنساق علمية حوله. ولذا فإن خطاب القرآن من حيث البنية خطابا آخذا بالعقل إلى المشاهدة وإلى التفكّر وإلى إحسان العمل وإلى إعادة بناء العلاقة الصحيحة بين الله والإنسان، بعد أن تشوشت واضطربت في أنساق الأديان الأخرى (التَّجسيم اليهودي أو التثليث المسيحي). فضلا عن إعادة بناء مفاهيم أساسية في رؤية الإنسان إلى العالم مثل مفهوم العلم و الحكمة والعمل و الأخلاق و الدنيا ونموذج الحياة الملائم للإنسان وكيفية التعامل مع الآخر وغيرها . وتأكيد على الأهمية الحاسمة للفكر و العلم

---

[4] إيزوتسو، **توشيهيكو مفهوم الوجود وحقيقته**، ترجمة ، علي عيسى العاكوب، سوريا : نينوى، 2019، ص 22.

في الإسلام يقول "**فرانز روزنتال**"في كتابه العلم في تجلّ مفهوم العلم في الإسلام، في القرون الوسطى: "فكلمة علم هي أحد تلك المفاهيم التي سادت في الإسلام، ومنحت الحضارة الإسلامية شكلها ولونها المتميّزين، في الواقع، لم يكن لمفهوم آخر أثر في تحديد تكوين الحضارة الإسلامية بشتى جوانبها كما كان للعلم. ويسري هذا القول حتى على الأقوى من بين مصطلحات الحياة الدينية الإسلامية، كالتَّوحيد والتَّسليم بوحدانية الله على سبيل المثال، والدين الحق وغيرهما من المصطلحات التي تستخدم على الدَّوام، وبنبرة حاسمة؛ إذ ليس منها ما يضاهي كلمة العلم في عمق المعنى وسعة الاستخدام. ولم يبق جانب من جوانب حياة المسلم الفكرية والدّينية والسياسية، أو حياة عامة المسلمين اليومية، بمعزل عن النَّظرة السائدة تجاه العلم كشيء بالغ الأهمية في وجود المسلم. فالعلم هو الإسلام، وإن تردَّد علماء العقيدة في قبول الاصطلاح على صحة هذه المعادلة، فجدالهم المحموم حول هذا المفهوم هو برهان بحد ذاته على أهميته في صميم الإسلام."[5]. وهذا القول يعد شاهدا قويا على أن البنية الدينية الإسلامية لا تقطع مع حركة العلم أو حركة الفكر، و الأقوى أنّها تتأسس عليها، فالفكر و العلم و الاعتبار و التفكّر هي المبادئ التي اجتهد وفقا لمطالبها نظامك المعرفة في الإسلام.

2.الانفتاح الواعي على الثقافات الأخرى :

والانفتاح الواعي علي الثقافات الأخرى يرجع إلى سببين هما : أوّلها. الحركة الاتساعية لعالم المسلمين والتَّشابك النَّقدي مع الاتجاهات الفكرية التي وجدوها، فكان الخطاب خطابا حجاجيا يبحث عن الحجة وعن الدَّليل لأجل إثبات صلاحية العقائد الإسلامية، ويستند إلى الآلة المنهجية التي وجدها عند الآخر كي يتّصف خطابه بالعلمية والبرهانية والمقصود هنا آلة المنطق . وتقديرا للمنطق يقول أبو الحسن العامري "إنّها آلة عقلية تكمل بها النّفس الناطقة التمييز بين الحق و الباطل في الأبواب النّظرية، وبين الخير و الشر في الأبواب العملية، ومحلّها من الأنفس المستعملة لها قريب

---

[5] رونتال، فرانز، **العلم في تجلّ، مفهوم العلم في الاسلام، في القرون الوسطي**، ترجمة، يحي القعقاع، إخلاص القنانوة، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019. ص18.

الشّبه من محل عيار معدّل توزن به المعلومات. فإنّها هي المراعية للسُّؤال و الجواب، و المعارضة و المناقضة والمغالطة. بل بها يُقتدر على حلّ الشّبهات وكشف التّمويهات وغير ذلك من المعاني العائدة بتحقيق الدّعاوى. ثم يستفاد بها أيضا من اللذّة العقلية التي تصفو باستعمالها ومن الطمأنينة في المعارف ما تصير به النّفس من ذاتها أحد الدعاة إلى اقتباس الحكمة، لا لتجلب بها حمد الإخوان، بل لتغتبط بإصابة الحق من جهتها وروح اليقين "[6] **و الثاني،** . كان الدافع هو البحث عن الحكمة وأنّا وجدها فهو حقيق بها. ولهذا كان الانفتاح من موقع قوة ومن موقع إيمان بالبحث عن ما ينفع لدى المجتمعات الأخرى. ولأجل هذا يمكن القول أنّه "منذ بداية العصر الإسلامي، كان هناك تنوّع في مسائل الكلام والفلسفة والاعتقاد، وقد ساهم هذا التنوع في إضفاء صيغة التَّعددية في الإسلام، حتى على مستوى المذهب الفقهي الواحد، إننا وعندما نتحدث عن الإسلام لابدّ لنا من معرفة أنَّ الدين الإسلامي وعلى المستوى الفكري والعقلي والكلامي **لم يؤسّس لمعرفة واتّجاه فكري واحد، بل إنَّ حالة التنوّع فيه واضحة لذي عينين، والتوحيد هو المحور الرابط بين عناصر التنوع تلك،** إنَّ الإسلام وعبر القرون استطاع أن يقدّم أغنى الأطروحات الفلسفية والفكرية، بنحو يمكن معه أن يقال: إنها تعادل في عمقها وتنوعها الأفكار والأطروحات العقلية في الهند والصين والغرب المسيحي"[7]. وفضلا عن هذا، فقد تصدى فلاسفة الإسلام إلى من عاند الحكمة الآتية من بلاد اليونان، واعترض عليها بحجة اختلاف آراء الفلاسفة في مسائل العلم الإلهي و العلم الطبيعي و الرياضي و الأجزاء الأخرى من العلوم العملية، ومستلزم هذا، أن البيئة الإسلامية كان مبناها الاختلاف و ليس المطابقة، الانفتاح و ليس السياجات المغلقة، واعترضوا على المتقوّلين من دوائر علم الفقه و الحديث، أن العلوم الحكمية مضادة للعلوم الدينية، وأن من مقال إليها فقد خسر الدنيا و الآخرة " و ليس الأمر كذلك، بل توجد أصولها (أي العلوم الحكمية) وفروعها عقائد موافقة للعقل

---

[6] العامري، ابو الحسن، **كتاب الإعلام بمناقب الاسلام**، تحقيق عبد الحميد غراب، المملكة العربية السعودية، 1988، ص 91.

[7] **نصر، سيّد حسين قلب الإسلام، القيم الخالدة من أجل الإنسانية**، تعريب، داخل الحمداني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م، ص90.

الصّريح، ومؤيّدة بالبرهان الصّحيح؛ حسب ما توجد العلوم الملية. وعلوم أن الذي حقّقه البرهان وأوجبه العقل، لن يكون بينه و بين ما يوجبه الدين الحق مدافعة و لا عناد"[8]. هكذا، إذن ، كان الانفتاح و الإقبال على علوم الأوائل؛ عامل من عوامل اتساع الحضارة الإسلامية انطلاقا من الفلسفة، فالفلسفة ضمن هذا السياق هي التي جعلت مقالات الفلاسفة اليهود و المسيحين في تواصل دائم مع مقالات فلاسفة الإسلام كما كان الشأن في الأندلس، وهنا لابد من صرف القول إلى أن الفلسفة كما قامت بدور الانفتاح و التعدد واستطاعت أن تلون نسق الحضارة الإسلامية بالطابع النّسقي التَّعددي، فهي الآن أيضا قادرة على استعادة هذا الدور في التواصل الانفتاحي مع الفلسفة الغربية وإمكانية التحاور بمنطق العقل السليم وآداب الحوار و المناظرة.

3.عامل الترجمة :

لقد كان وعي العلماء المسلين بأهمية الترجمة مهم جدا، فهي بوابة الفلسفة وبوابة التَّواصل لاكتساب للعلوم، خاصة وأن الدَّولة الرسمية قد تبنّت هذا المسلك وأنشأت بيت الحكمة على عهد المأمون الذي طلب كتب الفلسفة بعد حلم رأي فيه أرسطو وكأنه يحفزه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية، " أوبدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال..وقد وجد المأمون حوله السُّريان وفي جملتهم حُنين بن إسحاق وابنه إسحاق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم ممن حذقوا اليونانية و السريانية والعربية فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقل بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة "[9].وعندما نقلت الفلسفة وحدث خلاف حول قيمتها بحجة أن الفلاسفة بينهم الاختلاف و التَّعارض، جرى تبني طريقة أخرى هي : استبدال كلمة الفلسفة بكلمة الحكمة، و الحكمة مشتقة من أسماء الله الحسنى " الحكيم "، وأيضا البحث في نصوص الفلاسفة خاصة بين أفلاطون وأرسطو على المشتركات العقلانية، كما أنجز ذلك الفارابي في مصنفه : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين . وعلى الجملة استطاع المسلمون من خلال الترجمة أن يترجموا نصوص الفلاسفة

---

[8] العامري ، **الإعلام بمناقب الإسلام**، أبو الحسن، مصدر ، ص 83

[9] النشار، علي سامي، أبو ريان، محمد علي، **قراءات في الفلسفة**، مصر : الدار القومية والنشر، 1967، ص 294.

اليونان، وأن يشتبكوا معها نقديا وأيضا استيعابيا، وأن يفصلوا بين القضايا الإلهية الجارية على عادات اليونان في الاعتقاد، وبين القضايا العلمية التي تتجلى في مباحث الطبيعيات و الرياضيات و المنطقيات.[10]

4.الطابع الأخلاقي للشريعة ونشأة التصوف :

إنَّ الأخلاق في الإسلام هي مشروع الإنسان في جوانبه جميعا، وليست الأخلاق هنا أو مكارم الأخلاق إلا نظام الأسماء الإلهية أوالصفات التي يتحلىَّ بها الإنسان؛ وتكون وثيقة الصّلة بكل حركة حياته وأنفاسه، فالأخلاق هنا هي بعدد أفعال الإنسان المتجددة واللاَّمتناهية، لأنها تتضمّن القيم الرَّوحية التي من اللاَّزم أن يتحلىَّ بها الإنسان أو يتشبه بها على قدر طاقته، وبيان هذا أنّه " لا يصلح لولاية الدَّ يان من لم يتأدّب بآداب الرحمن، ولم يتخلّق بصفات الرَّحمن، على حسب الإمكان؛ فإنّه محسن أمر بالإحسان، مفضل أمر بالإفضال، مجمل أمر بالإجمال، نافع أمر بالنّفع ، رافع أمر بالرفع، غفار أمر بالغفر، ستار أمر بالستر، جبّار أمر بالجبر، قهَّار أمر بالقهر، حليم أمر بالحلم، عليم أمر بالعلم، حكيم أمر بالحكم، رحيم أمر بالرُّحم، صبور أمر بالصّبر، شكور أمر بالشُّكر، قَدّوس أمر بالقدس، سلام أمر بالسلام، فمن تخلّق بصفات ذاته صلح لولايته، ورضوانه[11]. وبناء على هذا المعنى الشمولي للأخلاق فإنَّ العلوم والمعارف يكون قصدها الأمتن هو المجاهدة لأجل بلوغ هذه الفضائل، لأنها تُكَمّلُ الجزء المقسوم من علاقة الأخلاق بالعلوم، الذي دخل إلى كياننا المعرفي من الموروث الفلسفي اليوناني المعروف في فلسفة الأخلاق بنظرية الفضائل؛ باعتبارها أربعة فضائل هُنَّ كالأمهات، وعنهما تتفرع الفضائل الأخرى :الحكمة والعدالة والشَّجاعة والعفة، والغاية التي تتسلسل إليها هذه الفضائل عند أرسطو هي التلذُّذُ بالسَّعادة القصوى، التي تعرف أسمى تجلّ لها في حياة التأمُّل العقلي. وهذه الفضائل الأربعة تنحصر في الإنسان و لا تتعداه إلى الموجودات الأخرى ، بمعنى أن مفهوم الفضيلة الأرسطي غير تكاملي أو اتساعي، بينما تترسَّم دلالة المعنى الانفتاحي في السياق الثقافي

---

[10] للاستزادة حول حركة الترجمة ودورها في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي أنظر المقال الإلكتروني الآتي :
http://nama-journal.com/images/files/nama0405/4/ملف.pdf

[11] **العز بن عبد السلام**، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص 22.

الإسلامي. هذا الاختصاص بانفتاحية الأخلاق عكس حصرها في الفضائل الأربعة كان قد تَلحّظه الأخلاقي الكبير؛ محيي الدين ابن العربي عندما طرح سؤال الكم في عدد الأخلاق قائلا: "لما كان السؤال "كم خزائن الأخلاق؟ الجواب على عدد أصناف الموجودات وأعيان أشخاصها، فهي غير متناهية من حيث ما هي أشخاص، ومتناهية من حيث ما هي خزائن، وسميت خزائن لكون الأخلاق مخزونة فيها اختزانا وجوديا وإنما جعلت خزائن لما تتضمنه في حُكْمِ من اتصف بها من الصفات التي لا نهاية لوجودها. "[12]

إن المنحى الأخلاقي للشَّريعة كان له أثر بالغ في نشأة التصوف، الذي هو جزء أساسي من أجزاء الفلسفة الإسلامية، فالحاجة إلى إلباس الشَّريعة اللّباس الأخلاقي والاتصال الروحي بالأسماء الإلهية كان عاملا قويا من عوامل نشأة التصوف، ولذا لا عجب أن نجد الجرجاني يعرّف الفلسفة بأنّها " التشبّه بالإله بحسب الطَّاقة البشرية لتحصيل السَّعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلّم في قوله " تخلّقوا بأخلاق الله "، أي تشبّهوا به في الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانيات"[13].

وإذ عرف هذا، فإن من أقوى العوامل التي أسهمت في نشأة التفكير العقلي عند المسلمين كما قلنا هي :

- العامل القرآني الذي أعاد بناء العقل بأن حفَّز للتفكير واعتبر أن السمع و البصر و الفؤاد (أي أدوات المعرفة) هي مناط المسؤولية، فالإسلام يمكن أن يكون تبعا لهذا، ضمن بنيته النّظرية والاعتيادية المنهجية، قابلا للإقرار بالعناصر الثلاثة التالية :

أ. التعددية "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" ففي داخل الإسلام نفسه، كما بينه و بين الأديان الأخرى تبرز هذه التعددية.

ب. الحرية : فالنّاس أحرار حيال ما يلبي مصالحهم (مشروطية المصلحة).

---

[12] الفتوحات المكية، **محي الدين ابن العربي**،(72/1).

[13] الجرجاني، الشريف بن علي، **كتاب التعريفات**، بيروت : دار الكتب العلمية، 169.

ت.والثالثة : هو إنّه يحتمل التأويل، ويطالب به"[14]

- الانفتاح الواعي على الثقافات الأخرى مثل الثقافة اليونانية و الثقافة الهندية واستجلاب العلوم منها قصد الانتفاع بها فيما يمكن أن نسميه بـ :التكامل المعرفي و المعرفي .
- عامل الترجمة، لأنها بوابة المعرفة الفلسفية مع الثقافة اليونانية و العامل المهم في تنمية التفلسف
- الطابع الأخلاقي للشريعة، وليس الطابع القانوني ، فالشريعة تعلم الإنسان الفضائل و القيم الروحية التي يغرسها الإنسان في نفسه حتى تصبح بالنسبة له عادة وطبعا راسخا.[15]

المحور الثاني

الفلسفة الإسلامية في مسارها

ليس مرادنا في هذا العنصر الخوض في إشكالية الإبداع و الإتباع للإنتاجية الفلسفية الإسلامية والمقارنة بينها وبين الفلسفة اليونانية، إنما مرادنا تحديدا: التعرف على مفهوم الفلسفة كما صاغه فلاسفة الإسلام، وما هي المميزات الخاصة بهذا النمط من التفكير، فهذا أبا يوسف بن اسحاق الكندي (ت/252هـ) الملقب بفيلسوف العرب يرتفع برؤيته إلى مقام الاعتراف بأفضال الأوائل ولا يستحي من استحسان الحق و اقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا و الأمم المباينة لنا، إنه موقف يعكس في حقيقته قيمة أخلاقية و فلسفية تستوجب الترحيب و التمجيد: هي تجاوز التعصب و النظرات الضيقة وبخس قيمة ما أنجزه الآخرون، أو الالتفاف حول الذات بنظرة ضيقة ، بدعوى الانتصار لها أو للنموذج المعرفي الذي يحكم الرؤية و المنهج ونظام العمل.

وبالرجوع إلى تعريف فلاسفة الإسلام للفلسفة فإننا نجد مواطنا للاتفاق مع الفلسفة اليونانية كما نجد مواطنا للاختلاف معها أيضا، يقول الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله في حد الفلسفة وعلو منزلتها "إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء

---

[14]. تيزيني، طيب، التصوف العربي الإسلامي، **قراءة في الحضور الوجودي و الاستحقاق القيمي**، سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص 6.[14]

[15] أنظر كتاب، حلاق وائل، **ما هي الشريعة**، ترجمة طاهرة عامر، طارق عثمان، بيروت : نماء 2016.

بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول "[16]. وهنا ندرك ملمحا جوهريا في هذا التعريف: إخراج الفلسفة من دائرة النظر المعرفي و الالتزام العقلي كتلك التي عهدناها في التعاريف اليونانية السابقة ؛ ووصلها بدائرة الالتزام العملي وإلباسها لباس المضمون الأخلاقي، وهذا الملمح ملازم للإنتاجية الفلسفية الإسلامية؛ ويمكن رصد التعاريف الآتية كشواهد مثلى على هذه الحقيقة :

-تعريف ابن سينا في رسالة "في أقسام العلوم العقلية " الفلسفة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، **وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة"**. وبهذا التعريف أضحى حد الفلسفة يجمع على الحقيقة بين العلم بالموجود و الإصلاح للسلوك، وبذا فإن مقتضى الفلسفة يصبح هو استكمال النفس الإنسانية لتحقيق السعادة في الدنيا و الآخرة.

-تعريف ابن حزم الأندلسي هو الآخر للفلسفة تعريفا أدخل عليه ضروبا من التعديلات بما تتناسب وتنسجم مع الثقافة الإسلامية " الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، و الغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد و حسن السياسة للمنزل و الرعية " أما فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة أبو حيان التوحيدي فقد اعتبر الفلسفة بأنها "حاوية للحكمة الاعتقادية و المصلحة الاجتهادية" [17] .

---

[16] أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي : **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وتقديم و تعليق، محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ، ط2 1987، ص 24، 30.

[17] أنظر:طه عبد الرحمن :**تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 29، 295.

أما فيلسوف قرطبة وقاضيها ابن رشد (ت/595هـ- 1198م). فلم يشك في أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، يقول ابن رشد" وينبغي ان تعلم أن مقصود الشرع إنما هو: تعلم الحق والعمل للحق، و العلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه، وخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية و الشقاء الأخروي. و العمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، و المعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي"[18] .

هذا، وتقتضي الإشارة في سياق عرضنا للفلسفة من داخل دائرة التراث المعرفي الإسلامي لمفهوم ابن خلدون للفلسفة الذي لم يُفهم على حقيقته؛ فالكثير من المشتغلين في حقل العلوم الإنسانية يرددون تلك القولة الخلدونية الشهيرة بإبطال الفلسفة والقول بفساد منتحليها، دونما إدراك لبنية الفكر الخلدوني وابستيمية عصره أي" النظام المعرفي السائد".

فالموقف الذي أقامه ابن خلدون من الفلسفة اليونانية و الفلسفة المشائية هو في حقيقته موقف فلسفي يتأسس على رؤية فلسفية خاصة في الوجود و المعرفة و القيم وحركة التاريخ و في الفلسفة الاجتماعية. وما يميز النص الخلدوني عن نصوص فلاسفة الإسلام السابقين أي الفارابي مثلا هو: المنهج العلمي الواقعي الذي يختلف اختلافا جذريا عن النموذج الذي نجده لدى الفارابي بما هو منهج يسلك مسلك المثالية بمعناها القديم، من ناحية أخرى فإن العقل في الفلسفة بخاصة اليونانية منها التي انتقلت إلى شعب المعرفة الإسلامية المختلفة إذا كانت وجهته البحث في الوجود بما هو موجود، فإن الفكر الخلدوني "وجهته توظيف الفلسفة داخل حقل المعرفة العلمية ودعوته إلى انقراض الفلسفة المعادية للشرائع الدينية ودعوته إلى استعمال المنطق و الابستمولوجيا للتوضيح والإستدلال و التحليل مع تحديد المجال؛ ولعل العمران البشري مجال ممتاز لتوظيف فلسفة التاريخ على ما ركز اهتمامه في منهج أصولي ابستمولوجي يحدد مجال معقولية علم العمران البشري الذي يحتاج إلى منهج واقعي واستقرائي يستنطق الواقع المجزأ آخذا بعين الإعتبار شخصية كل واقعة مميزا جزئياتها ومرتقيا إلى النتائج

[18] ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر،1969، ص 31- 32.

و القوانين[19]. لأن الفلسفة السابقة قد فشلت في مهمتها المؤسسة على البحث في المبادئ الأولى و الغايات القصوى، وهذا الفشل " لا يعني إخفاق العقل و استحالة العلم، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكاناته وتتجاوز حدوده، ومن ثمة فإن المهمة الحقيقية للفكر، و بالتالي للفلسفة هي البحث فيما هو موجود و قابل للمشاهدة، أي في ذلك الموجود الكلي ظواهره و أعراضه الذاتية، وليس هذا الموجود الكلي إلا العمران البشري، وبهذا يكون ابن خلدون قد أنزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران، أرض الإنسان و الإجتماع الإنساني"[20].

هكذا إن يتبيّن لنا على ضوء هذه الإشارات أن قراءة ابن خلدون للفلسفة أبقته فيلسوفا بالرغم من إعلانه إبطال الفلسفة، وهذا الابطال هو موقف فلسفي بامتياز؛ فقد بقي فيلسوفا في نظرته إلى الكون، في مساءلته للمعرفة و التمييز بين المشروعة منها وغير المشروعة، في نقده للمنزع الميتافيزيقي أو طمع العقل في إدراك مايقع خارج طوره، فضلا على تلك المحاولة كيما يعقلن ماهو بعيد عن العقل كقضايا الكهانة و السحر و الكيمياء و التنجيم.

يمكن القول بعد ما تمت الإشارة إليه أنّ الفلسفة الإسلامية تتأسس رؤيتها مبدئيا أن لا تعارض بين الحكمة و الشريعة؛ ونذكر هنا بقول ابن رشد " وإذا كانت هذه الشرائع حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا– معشر المسلمين نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[21] . والعلاقة بين الدين و الفلسفة قديمة في الخبرات الإنسانية، إذ أن كلاهما يعبران عن حاجة فطرية في الإنسان، فالتفلسف فعل أصيل في الإنسان و الدين فعل أكثر أصالة، وما يظهر لنا في تاريخ العلاقة بينهما من صراع هو في حقيقته صراع بين الفلاسفة و رجال الدين، لأن مهد الفلسفة وبواكيرها الأولى نجدها في الأديان الشرقية القديمة، ثم إن الديانات الكبرى لم تكن تتعارض مطلقا مع التفكير العقلي المجرد، إنما استندت إليه

---

[19] فتحي التريكي: **قراءات في فلسفة التنوع**، مرجع سابق، ص 71، 72.

[20] للإستزادة حول موقف ابن خلدون من الفلسفة أنظر : محمد عابد الجابري: **العصبية و الدولة– معالم نظرية خلدونية في فلسفة التاريخ الإسلامي**– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، ص 67 .(بين العقلانية و اللاعقلانية).

[21] ابن رشد:**فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال**، مرجع سابق، ص35.

وإلى نماذجه في الإستدلال و الحجاج كيما تتقبلها العقول بقبول حسن، والديانات الكبرى بدورها كانت تزود العقل النظري بنداوة الروح حتى يرق ويلين، ولعل ذلك يمنحه رطوبة وعبقا، وهكذا فحقيقة العلاقة بينهما ليست بالتضاد المضنون لأن بينهما وحدة في الغاية هي إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق.*

لذلك فإن فلاسفة الإسلام أدركوا قيمة الفهم العقلي والحاجة إلى فهم النصوص بواسطته، وما اعترضوا عليه هو تلك الاتجاهات الفلسفية التي تتعارض مع الشريعة، وتسعى إلى إدخال العقل في أطوار طمعه في إدراكها محال كما شرح ذلك ابن خلدون. ويجدر القول أنّه من الاشتغالات الفلسفية في دائرة المعرفة الإسلامية المعاصرة "مشروع إسلامية المعرفية" الذي يهدف إلى الدمج بين الدين وبين إعمال العقل، هذا المشروع يعيد الاعتبار إلى القول الكلي في الفلسفة؛ ويعد القرآن هو مصدر هذه الكلية و المطلقية لأنه مصدق ومهيمن على الثقافات البشرية، فالعقل الفلسفي الغربي اتجه إلى أقصى العمل التفكيكي لعالم الإنسان الثقافي على ما يطبق ذلك دريد مثلا، لكنه غير قادر على التركيب فهو لا يفرز سوى قيما من جنسه؛ من هنا تأتي الخطوة التركيبية التي يحتويها النَّسق المعرفي القرآني ولا مصدر آخر يمكن أن يقوم بهذا الدور. يقولأبو القاسم حاج حمد " يعتمد منهج البحث على ارتباط التفاعل بين جدليات ثلاث، هي جدلية الغيب و جدلية الإنسان وجدلية الطبيعة في إطار كوني واحد، وذلك عبر أداة معرفة هي (الجمع بين القراءتين)، قراءة أولى بالله وبالوحي الإلهي بصفة الله خالقا (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق،) وقراءة ثانية موضوعية بمعية الله و القلم (اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم،علم الإنسان مالم يعلم) [العلق/ 1-5] فالقراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، و القراءة الثانية موضوعية ، حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي، (ليستوعبها) في إطارها العلمي النقدي التحليلي (ويتجاوزها) باتجاه كوني مستمد من الوحي الإلهي القرآني، فالقراءتان ليستا

* للإستزادة حول علاقة الفلسفة بالدين أنظر: مصطفى النشار: **العلاقة بين الدين و الفلسفة بين الضرورة التاريخية و الضرورة المعاصرة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102،103، 1998، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، ص 122.

متقابلتان، قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروط المنهج الموضوعية في حد ذاته يعتبر إشكالا منهجيا، أي مدى إمكانية الأخذ بالقراءة الأولى التي تستمد من الوحي الإلهي وهو غيبي لتصبح منهجا مقروءا قابلا لأدنى شروط المنهجية في الاستدلال العقلي وأعلاها في الاستقراء العلمي؟ [22].

إذن يبدو لنا في ضوء هذا الاختلاف حول مفهوم الفلسفة، أنّه اختلاف كانت ثمرته تقدير وأنّها دواء العقول القوية، وداء العقول الضّعيفة، ومن فضائل هذا الانفتاح و التلاقي الدفع في طريق ابتكار نظريات توجد أجوبة للأسئلة التي كانت إجابة العقل اليوناني فيها خاطئة من منظور فلاسفة الإسلام مثل الآراء المبثوثة في العلم الإلهي، وعلى الجملة، فإن كل من تفلسف في سياق الحضارة الإسلامية كان قد ظفر بالمكاسب التالية :

أحدها: الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية؛ باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكّن من التصّرف عليها.

و الثاني: الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جلّ جلاله،من أصناف الخليقة، والتحقق لعللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النّظام العجيب و الرّصف الأنيق.

و الثالث:الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة و السلامة من وصمة التّقليد للمذاهب الواهية"[23].

---

[22] أنظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: **أبستمولوجية المعرفة الكونية– إسلامية المعرفة والمنهج**– دار الهادي، بيروت، ط1، 2004،ص 195.

[23] العامري، ابو الحسن، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مصدر سابق، ص 83.

المحور الثالث :

التصوف

مقدمة :

إن أول ما يواجه الباحث في التصوف هو صعوبة إيجاد تعريف جامع مانع للتصوف كموقف روحي يتسم بالنَّشاط و التأمل، الذي تلازمه حالة وجدانية و نفسية مخصوصة، والسبب خلف كل هذا هو تنوّع هذه التجربة و اختلاف أشكالها وحضورها في جميع دوائر الفكر و الحضارة الإنسانية، وبمعزل عن الأديان و الملل التي تنتمي إليها، سواء كانت التوحيدية منها أم الوضعية، فالتجربة الصوفية مهما تنوّعت أشكالها ظاهرة عند أغلب الأديان سواء المنزلة (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، أم الوضعية (الهندوسية، البوذية) وأيضا لدى التأملات الفلسفية (الزرادشتية مثلا)، التي تقر؛ إما بالتوحيد أو بوحدة الوجود، هذه الأنماط من التصوف تهدف في غاياتها إلى تحصيل الاجتهاد لمحاولة الوصول أو الاتصال بالحقيقة المطلقة أو التدرج و المشاركة في السر الإلهي، وهذا الاتصال لا يكون بالنظر و البرهنة أو الاستدلال، بل عن طريق النور الإلهي أو المعرفة الحدسية التي ترتفع عبر السُّبل التَّأويلية الباطنية، وصولا إلى الشُّعور الحي بتحقيق الكلية مع ما هو جوهري إلى درجة الإتحاد معه وبلوغ النشوة الروحية الكاملة بسبب الوصول إلى المبدأ الأعلى الذي تُختزل معه المسافات و يتوحد فيه الجزئي بالكلي و النسبي بالمطلق.

أولا.التصوف : المصطلح و المفهوم

التصوف **mystique** حسب أحد المعاجم الفلسفية "مذهب أو اعتقاد يتأسَّس على المشاعر والحدس، والمتصوفة يعتبرون أن المشاعر وحدها ترفع الأفكار إلى رتبة اللاّمتناهي ... ويرى التيولوجيون أن التصوف الحقيقي يلتمس تقنية عالية الدقة، وتحضير شديد يمنع الخلط مع أية فوضى في الشعور، ونميّز بين تصوف سلبي يقود إلى عدمية الفرد في الألوهية، وتصوف إيجابي ينادي إلى

العكس، أي إلى ملء النفس بالنور الإلهي"[24]، وإنه ليبدو أن هذه المقاربة تستبطن المفهوم الكلي لمصطلح التصوف، فالعناصر المكونة لهذا التصور كالمشاعر، و الجهد الشَّديد، والتقنية التربوية هي المكونات المبثوثة في شعب التَّجارب الصُّوفية الإنسانية، أما المفهوم الذي شكَّله الموروث الثقافي الإسلامي فيحتوي على الخصوصية الممثلة في التأطير الشَّرعي والبناء المقاصدي، مثال ذلك تعريف أبو حامد الغزالي للتصوف ووصفه للطّرق المؤدية لصلاح النفس و إرضاء الله سبحانه و تعالى، فهو برأيه أن التصوّف هو" تصفية القلب عن مرافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدَّواعي النَّفسانية، ومنازلة الصفات الرُّوحانية، والتعلُّق بالعلوم الحقيقة وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[25]، ومن هذا التعريف يتبدَّى لنا الحضور الشرعي في ضبط المفهوم وتحديد العناصر الأساسية، وذلك لأنه محكوم بإتباع الشريعة التي تمنحه وصف المشروعية و الصَّلاحية. ويرى البعض من الذين يدرسون التصوف المقارن، على النظر إلى التصوف انطلاقا من أنه ظاهرة دينية عالمية تسم الأديان جميعا، و لا تتقيد بحدود الزمان و المكان أو الدوائر الحضارية المختلفة، ومن أخص أوصافها :أن الصوفي من مختلف الدوائر الحضارية و الثقافية إنما يصدر من قناعة راسخة مفادها "أن الحقيقة الكلية تُجاوز التجربة الإنسانية العادية و الاعتيادية المستفادة من الحواس أو الخطاب بالكتابة والقول أو الاستدلال، ثم هو يعتقد بأن الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير على الحقيقة الإلهية، إذ الحقيقة الصوفية هي مما لا يمكن الإشارة إليه بالعبارات وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل بها الصوفي إلى بيان مقصوده، لا تضيف جديدا إلى المقصود، إنها خبرة مخصوصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوقها بذاته أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه"[26].

ثانيا .التصوف ومراتب العلم اليقيني : مثال أبو حامد الغزالي

---

(24) Didier julia : **dictionnaire de la philosophie**, librairie Larousse paris , 1994 P 192.

25 أبو حامد الغزالي، **روضة الطالبين و عمدة السالكين، مجموعة الرسائل أبو حامد الغزالي**، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1994،ص 18. ()

26 أنظر :عرفان عبد الحميد فتاح، **في التصوف المقارن ملاحظات منهجية**، مجلة إسلامية المعرفة، أمريكا، العدد 36 ،2004.ص14. ()

إن أبو حامد الغزالي كما حدّثنا هو نفسه **في كتابه** " المنقذ من الضلال و المفصح بالأحوال" أن غايته هي الوصول إلى العلم اليقيني ، بما هو علم ينبغي أن لا يخالطه شك أو يقارنه إمكان الغلط والوهم، ورسم لأجل هذا المعراج الخطوات التالية :

-**الفطرة الأصلية و الخروج عن التقليد**: وإيضاحا لهذا يقول الغزّالي"وسمعت الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال"كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه و يمجّسانه و ينصّرانه " فتحرك في باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ماهي؟فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط و الوهم... ثم علمت أن كل مالاأعلمه على هذا الوجه، ولاأتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لاثقة به ولاأمان معه؛ وكل علم لاأمان معه ، فليس بعلم يقيني"[27].

-الشك في الحسيات والضروريات(العقليات): وبسطا لهذا الأمر يقول الغزّالي "فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول:من أين الثّقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟ثم بالتجربة و المشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة ... هذا وأمثاله من المحسوسات بحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته فقلت :قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا، فلعله لاثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات:كقولنا كقولنا العشرة أكثر من الثمانية ...فقالت المحسوسات:بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذّبني،

---

[27] الإمام أبوحامد الغزالي، **المنقذ من الضلال ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1994، ص 26.

ولولا حاكم العقل لكنت تستنر في تصديقي ؟فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل كذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .. فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولن لذلك علاجا فلم يتيسر... فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق و المقال"[28]

-النور الإلهي: مفتاح أكثر المعارف: وشرحا لهذه الخلاصة يقول الغزّالي "حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ،**بل بنور قذفه الله في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف**.فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ...فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له كما قال صلى الله عليه وسلم "إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها"[29].

وهكذا بدأ الغزالي شاكا وانتهى إلى العلم اليقيني الذي يجد ضمانته التَّأسيسية في الإيمان الديني ومسالك المتصوفة ، وهذا هو مرادنا بالشك المنهجي، شك ينتهي بصاحبة إلى اليقين كما هي الخلاصة لدى ديكارت أيضا؛ فثورته النقدية لحواسه وعقله و المعارف المتلقاة جعلته يستكشف أسس المعرفة اليقينية ومصادر الضمان وقواعد المنهج التي يقاد بها العقل قيادة سليمة :الوضوح- التحليل – التركيب- الإحصاء.

وتجدر الإشارة هنا، أيضا إلى تبلور المنهج الحدسي في المعرفة المشروط بدءا بالرياضة الروحية، و التزكية النفسي، لأجل أن يكون قلب الطالب مستعدا لتلقي المعرفة من غير توسطات عقلية، وقد قال الغزّالي عن الحدس أقوالا معتبرة، وميَّز بين طريقين من طرق المعرفة:

---

[28] المرجع السابق، ص 28.

[29] المرجع السابق ص 30.

- التَّعلُّم الإنساني بما هو طريق معهود ومسلك محسوس ملمحه الجوهري الاشتغال خارجي تعلما وتعليما.
- التعلم الرباني ويقوم على التفكُّر من الداخل والبحث في النفس كيما ينفجر منها ينبوعا من المعرفة و الحقيقة.

غير أن حصول هذه الحالة الوجدانية موقوفة كما أشرنا على منهجية علمية و عملية مخصوصة يقول الغزالي شارحا طرائقها في الرسالة اللَّدنية:

"اعلم أن العلم اللّدني وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية كما قال تعالى" ونفس وما سواها" سورة الشمس الآية 7. وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

-أحدها:تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها.

-والثاني: الرياضة الصَّادقة والمراقبة الصَّحيحة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى هذه الحقيقة فقال" من أخلص لله أربعين صباحا أظهر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه".

-والثالث: التفكر ،فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها أبواب الربح... [30]. و الغزالي تبعا لهذا، وفي ضوء هذا النّص وفي نصوص أخرى من المنافحين عن الحدس الصُّوفي ومن المنظّرين للقواعد الأخلاقية بمراتبها وأحوالها من أجل بلوغ اليقين، بخاصة وأنه قص لنا في كتابه "المنقذ من الضلال "سيرته الفكرية والتي هي في الآن فسه منهج في التفكير و العمل، آنذاك كانت أصناف الطّالبين قد انحصرت عند الغزالي انحصرت في أربعة:

1. المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.
2. الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التَّعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
3. الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق و البرهان.
4. الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة.

---

[30]. أبو حامد الغزالي مرجع سابق ، ص106.

وبعد هذا التصنيف اعتبر الغزالي أن الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة، وفي سياق عرضه لهذه الأصناف ثم نقده لها وجد الغزالي ضالته في الصنف الرابع أي في التصوف " وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله... فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلته، ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق و السلوك...وأول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى... وآخرها الفناء بالكلية في الله... ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور و الأمثال إلى درجات يضيق عنها مطلق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا واشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه... وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة الاسم ، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء[31].

من هنا فإن الدرب الآمن الذي يسلكه العلم هو درب الحدس الصوفي وهذا موقوف حصوله على تطهير القلب من خبائث الأخلاق ومذموم الأوصاف كيما يتطهر أي القلب ويكون مستعدا لتلقي المعرفة الحقيقية من المبدأ الأول.

أما في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر فإن رؤية الفيلسوف محمد إقبال شاهد أمثل على الانهمام بالرياضة الروحية ونقد أنظمة المعرفة العقلية، فهو ينطلق من مبدأ نظري عام مؤداه أن روح الدين الإسلامي تتعارض مع الفلسفة اليونانية، " إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى، أما جوهر الدين فهو الإيمان . والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير

[31] أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال** مرجع سابق.

مسترشد بالعقل، وفي هذا يقول شاعر الإسلام الصوفي العظيم " العقل يترصد قلب الانسان النابض ويحرمه ذلك الزخر من الحياة الكامنة فيه"[32]

وتواصلا مع القسمة الثنائية التي نجها مبثوثة في كتب المتصوفة وتجاربهم بين العقل و القلب يستعيد إقبال القيمة الكبرى للقلب في الاتصال بالحقيقية اللاّمتناهية. متوسّلا في ذلك بالرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الإلهي ، لأنها الأسبق من غيرها تاريخيا قبل المنهج الفلسفي التأملي أو المنهج التجريبي الانساني، فمنهجها موصول بالحقيقة المطلقة، يقول محمد إقبال "والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة، يصفه الشاعر الرومي في عبارة طلية، فيقول: إنه يتغذى بأشعة الشمس، ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس- كما يفهم من القلب- قوة ترى، وما يتحدث به القلب لا يكذب أبدا إذا فسر على وجهه الصحيح على أنه ينبغي ألا نعد القوة قوة خاصة خفية، فما هو إلا اسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة، ليس للحس-بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي –أي دخل فيه- ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي، ككل ضرب آخر من ضروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها من خوارق الطبيعة ليس فيه هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة، فكل تجربة في نظر الانسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة[33]

ومن أخص أوصاف التجربة الصوفية كما يرى محمد إقبال مايلي :

1. أنها تجربة غير وسائطية من أجل الوصول إلى المعرفة؛ إنها تصل إلى النفس مباشرة، وفي الوقت نفسه تجربة رياضية تتساوى في القيمة مع غيرها من أشكال التجارب الأخرى الحسية و العقلية.
2. أنها ضرب من البداهة التي لا تقبل التَّجزيء أو التَّحليل، فأنا أدرك الحاسوب الذي أكتب به الآن إدراكا تتداخل فيه عناصر زمنية ومكانية (متى صنع؟ أين صنع؟مادة صنعه؟...) من

---

[32] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** مرجع سابق ص 27.

[33] المرجع السابق ص 48.

أجل تكوين إدراك كلي عنه، في حين تذوب ثنائية الذات و الموضوع في التجربة الصوفية، وتتداخل فيه جميع البواعث وتتألف ضمن ناظم كلي لا يقبل التجزئة.

3. أن هذه الحالة الصوفية هي لحظ اتصال وثيق بين الشخصية الجزئية وبين الذات الأخرى الفريدة والسامية و المحيطة وتفنى فيها فناء مؤقتا.

أخيرا، يمكن لنا القول بأن الفلسفة الإسلامية باتت في السياق الإسلامي أكثر اتساعا وشمولية لما كانت فيه عند اليونان، فهي الحكمة التي تتحاور مع الدّين، وتتحاور مع الوجدان وتبني النظم السياسية المنشودة، وتطور الآلة المنطقية الفطرية المختلفة عن الآلة المنطقية اليونانية[34]، كما أنها لا تتكبر عن العامة في فضائهم الاجتماعي ، وإنما تدعو إلى استعمال الفلسفة في الفضاء العمومي، كما أنها انفتحت على الشعر و على الرواية واستطاعت أن تبتكر الرواية الفلسفية كما هو الشأن مع ابن طفيل، واستطاعت أن تبتكر سلوكا للفيلسوف الذي لا ترحب به مدينته: كيف يُدبّر وحدته كما خلّد ذلك ابن باجة في رائعته " تدبير المتوحّد". وهكذا، فإنّه لازال ما في الفلسفة الإسلامية من إمكانات تحتاج إلى استخراجها وجمعها ونشرها، كي نجد الفلسفة في ذواتنا وفي مكنونا الروحي المفقود اليوم.

انتهى

[34]أنظر، ابن تيمية، **مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (جهد القريحة في تجريد النصيحة)** اختصره، السيوطي، الحافظ جلال الدين، في كتاب : حلاق وائل، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة، عمرو بسيوني، بيروت : ابن النديم للنشر و التوزيع، دار الروافد، ناشرون، 2019 م.