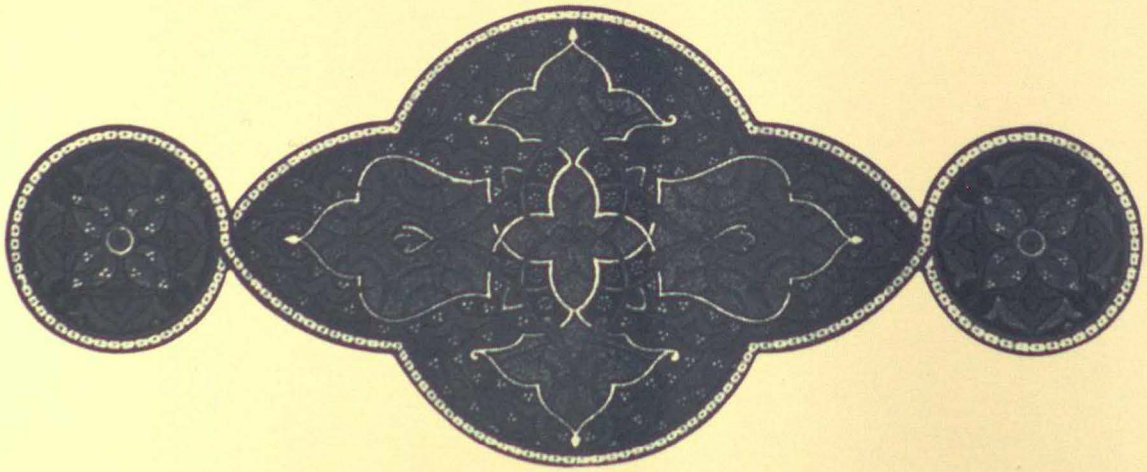
د. محمّد أيتْ حَمو

ابن خلدون

بَينَ نقْدِ الفلسَفةِ وَالِانفتَاحِ عَلى التصوُّفِ



دار الطليعة - بيروت

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

ابن خلدون

بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف

حقوق الطبع محفوظة

لدار الطليعة للطباعة والنشر

ص. ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

بيروت ـ لبنان

تلفون ٣١٤٦٥٩/ ٠١

فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩١٦

E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى

تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٠

د. محمّد أيت حَمو

ابن خلدون

بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوّف

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

تقديم عام

لا يزال الإهتمام بالفكر الفلسفي في منطقة الغرب الإسلامي ضعيفاً وضئيلاً مقارنة بما تم إنجازه من أبحاث ودراسات حول الفكر الفلسفي في المشرق الإسلامي. وهذا الضعف يزداد خطورة إذا ما حددنا كلامنا بالفكر الكلامي والفكر الصوفي، فمن المخجل أن يهتم غيرنا بهذا التراث ونغفل عنه نحن أبناءه المباشرين. إذ يستحيل استعادة الوعي بالذات في غياب الإهتمام بهذا التراث أو الإعراض عنه. وهو ما حفزنا على نشر هذا الكتاب عساه يسدّ بعض الثلم في خريطة الغرب الإسلامي التي ما زالت تشكو من عدم نفض الغبار عنها وعن بعض أعلامها ورموزها الذين لم يلقوا بعد ما يستحقونه من عناية واهتمام.

يقول محمد ألوزاد وهو يبرّر الدواعي والمبررات التي حرّكته للإهتمام بفلسفة الغرب الإسلامي: «نحن أقرب إلى هذا التراث، ليس بالصفة الوطنية، أو بالمعنى الضيق والشوفيني. فأنا شخصياً لا أميل إلى مثل هذه النظرة، ولكنني أعتبر نفسي منتسباً إلى هذه المنطقة كلها، أقصد المغرب والأندلس. فهناك نسبٌ لهذه المنطقة يفرض علي بعض الواجبات، منها الاهتمام العلمي بها. ليس فقط بتراثها الفلسفي، فلو كنت في ميدان تخصصي آخر لكانت عنايتي بالمنطقة من هذه الزاوية التخصصية، جغرافيتها مثلاً، أو العناية بطقسها. وهكذا لنقل إن ترتيب الأوليات تفرضه أو تساهم فيه، على كل حال، أسباب تعود نوعاً ما إلى المساكنة أو المواطنة. واليوم، الدرس نتعلمه من إسبانيا التي استطاعت أن تتجاوز جامعاتها الحاجز التاريخي الذي كان يحول دونها والعناية بتاريخها الإسلامي فأصبح هذا التاريخ اليوم يدرج في جامعاتها، ويعتنى به ويتولاه مختصون، وتُخصص له ميزانيات هائلة وأبحاث مهمة، على أساس أنه ملك للشعب الإسباني، بغض النظر عن الخلافات التاريخية والسياسية، مادام قد نشأ على أرض هذا البلد وساهم فيه رجالها وجيرانها أيضاً. هذا جانب لا يمكنني أن أنكره أبداً، وأعتقد أننا سنكون مخطئين جداً لو أسندنا مثل هذه المهام إلى الآخرين، أو انتظرنا أن ينجزها غيرنا بالنيابة عنا. أعتقد أن الجامعة المغربية قد أهدرت الكثير من الطاقات حينما لم تهتم بالكثير مما كان يجب أن تهتم به بالنسبة لموقعها الجغرافي. فما يقال ويكتب بصدد عبقرية المغرب والمغاربة، أعتقد أنها عبقرية تكمن في المكان بالدرجة

الأولى، فموقعه الجغرافي يمثل في تاريخه وفي مستقبله الشيء الكثير. فالمغرب لا يملك ثروات ضخمة، ولكنه يملك هذه الميزة الجغرافية التي يجب أن تفرض نفسها على جامعاتنا وعلى أبحاثنا»[1].

ومع وعينا بهذا الدَيْن الذي هو في عنقنا، وجسامة هذه المهمة الملقاة على عاتقنا، فقد شمّرنا عن ساعد الجد في هذا الكتاب الذي قسّمناه إلى قسمين كبيرين:

القسم الأول نتناول فيه الفكر الصوفي في كتابات العلامة ابن خلدون الذي آلينا على أنفسنا في إحياء الذكرى الستمائة لوفاته أن نتتبع معالم موقفه من الفلسفة في ندوة بمراكش، و قسمات موقفه من التصوف في ندوة بفاس، للإبانة عن انفصال موقفه عن ابن رشد وتقاطعه مع الغزالي من دون أن يتزعزع عن اختياراته قلامة ظفر. فالحب الإلهي وذم الدنيا لبّ التصوف عند ابن خلدون، وهو الذي طالما نبّه إلى قصور اللغة الإنسانية عن التعبير عن التجربة الصوفية التي هي مسلك الراسخين في المجاهدة عند ابن خلدون ذي الوجه الصوفي.

وقد قادنا الحديث عن الوجه الصوفي لدى ابن خلدون إلى البحث أيضاً عن الفكر الصوفي الفلسفي الذي يشكل عنوان **القسم الثاني** من هذا الكتاب، حيث حاولنا في هذا القسم فصل المقال فيما بين الفلسفة والتصوف من الاتصال، والابانة عن طبيعة العلاقة الكائنة بين الفلسفة والتصوف بكل ما لها وما عليها. فالتصوف هو مسلك الراسخين في المجاهدة، والاختلاف بينه وبين الفلسفة يكمن في نظرية الاتصال التي يختلفان في طريقتها وموضوعها. فإذا كان طريق الاتصال في الفلسفة هو العلوم النظرية وموضوعه هو العقل الفعال، فإن طريق الاتصال في التصوف هو العلوم العملية التي تقوم على المجاهدة والمكابدة والرياضة والذكر، أما موضوعه فهو اللّه سبحانه. فالتصوف كالسباحة، لا يغني أي درس فيها عن الإرتماء في الماء وخوض غماره. ومن هنا يمكن القول بأن نظرية الاتصال هي فيصل التفرقة بين الفلسفة والتصوف، لأن التقاء الفلسفة بالتصوف هو التقاء بالعرض وليس بالذات. ولعل في الإخفاق الذريع الذي منيت به مقابلة ابن عربي مع ابن رشد، والمآل الذي آلت إليه، خير شاهد على الطلاق بين الفلسفة والتصوف وعجز العقل في التجربة الصوفية التي استعاضت عنه بالقلب باعتباره الأداة المثلى والمؤهلة للوصول.

بيد أن مهمتنا اليوم ـ كباحثين في الفلسفة ـ هي استئناف هذا الحوار بين ابن رشد

---

(١) محمد ألوزاد، «حوار مع الدكتور محمد ألوزاد»، مجلة مدارات فلسفية، العدد ١٤، صيف ٢٠٠٦، ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ص ٢٧.

وابن عربي، واستبدال الفشل بالنجاح الذي أصبح في مجال الإمكان اليوم، لا سيما في الوعاء الزمني "الما بعد حدائي" المُبشر بالعقلانية المرنة بعد أن تعذر هذا النجاح بالأمس. وعليه، يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة مقدمة لكل حوار ممكن بين الفلسفة والتصوف أو بين العقل والقلب أو بين الحكمة العقلية والحكمة العرفانية عبر الممر الخلدوني.

القسم الأول

التصوُّف: مسلك الراسخين في المجاهدة عند ابن خلدون

□ «حدّ التصوف ورُسِم وفُسّر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلها لصدق التوجه إلى اللّه تعالى».

زروق، **قواعد التصوف**، ص ٣.

□ «إن هذه الطائفة المختصين برعاية أحوال الباطن وفقه القلوب ما زالوا يقلّون في كل عصر، ويخفون في كل قطر بفشو المخالفات، وانحطاط النفوس في متابعة الأهواء وطاعة الخواطر».

ابن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ص ٤٩.

□ «الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنه».

ابن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ص ٣٧.

□ «الموقف من التصوف هو موقف من العقل وحدوده المعرفية».

ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، ص ٥.

□ «إن مواقف المؤلف[ابن خلدون]في الدولة والحكم والعصبية والدين والشريعة تدل على انحيازه للمذهب المالكي والآراء الأشعرية وأهل السنة والجماعة ضد سائر المذاهب المشهورة في الفكر الإسلامي».

محمد أركون، «نحن وابن خلدون»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص ٣١.

□ «The sufis were those members of the intellectual class who had a genuine spiritual concern which had not been choked and killed by worldliness».

Watt (W. Montgomery): ***Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali***, p. 132.

□ «التصوف في جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه».

أحمد العلمي حمدان، **فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي**، ص ٢٨٩.

□ «لكل حضارة لحظة حداثتها وما بعد حداثتها».

محمد المصباحي، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**، ص ١١٩.

- ١ -

موقف ابن خلدون من الفلسفة:

صلة مع الغزالي وقطيعة مع ابن رشد

أ ـ تزايد الاهتمام بالتراث في الفكر العربي المعاصر

قد لا نكون هنا في حاجة إلى التأكيد على الاكتراث المتزايد بالتراث الإسلامي في الفكر العربي الحديث دراسة وتحقيقاً، فذلك نلمسه عن كثب من خلال تتبعنا لما يستجد من جديد في عالم النشر، وما يروج في سوق الفكر والمعرفة والإبداع. ولا غرابة في تعاظم هذا الاهتمام بالتراث طالما أن نسج أواصر الاتصال مع هذا اللؤلؤ الفلسفي والكلامي والصوفي الخريد لا يتجاوز وعاؤه الزمني القرن العشرين، إذ «لم يعد بخافٍ اليوم في الساحة الفكرية العربية وخاصة بالمغرب، الأهمية التي أصبح يحتلها موضوع "التراث"ـ سواء من حيث الموضوع أو المنهج ـ خاصة باعتباره مناسبة للمساهمة الفكرية من أجل حل مشاكل آنية ومستقبلية. وكان مما تمخض عن ذلك الالتقاء حديث العهد بالتراث أو تلك القراءة الجديدة، اقتراح بعض الضوابط أو القواعد لقراءة وفهم ذلك التراث خاصة ما كان متعلقاً بضرورة وضع الفكر المقروء ضمن بيئته وفهمه من خلال الثوابت التي تؤطره»[1].

ومن الإنصاف القول بأن الريادة في ذلك تعود صراحة إلى المدرسة الإصلاحية الحديثة بزعامة الشيخ محمد عبده التي أنجبت تلامذة أكفاء خدموا الفكر الإسلامي خدمة جليلة، والتي تلتها فيما بعد مدرسة مصطفى عبد الرازق. فقد اضطلع الإمام

---

(١) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٧٧.

محمد عبده بمهمة إعادة الاعتبار للتراث الإسلامي الأصيل، وفي مقدمته الفلسفة وعلم الكلام والمنطق، وتجرأ على تدريس هذه العلوم في الأزهر بعد أن كانت ملاحقة من أروقته. فالفضل يرجع إليه صراحة في الدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية عامة، والفلسفة الرشدية خاصة، ضد بعض مزاعم المستشرقين الأوروبيين أمثال إرنست رينان، وبعض تلامذتهم، كفرح أنطون. فـ«مهما تكن مبررات الفكر العربي الحديث والمعاصر للإنعتاق من سلبيات الماضي ورغبته في معانقة الحاضر والتطلع إلى المستقبل، فإنها مبررات لا تكتسب مشروعيتها إلا إذا انتبه هذا الفكر إلى واقع التداخل الحاصل بين أنماط الزمن في الذاكرة الجماعية، واقتنع باستمرار تأثير التراث الفكري والتاريخ المشترك في حاضر وواقع المجتمع العربي الإسلامي، الأمر الذي يستوجب أخذ ذلك التراث، وهذا التاريخ، بعين الاعتبار عند كل دعوة للتغيير أو الإصلاح»[1].

إن العودة إلى التراث لدراسته وتحقيقه وتأويله ومراجعته ونقده بتمييز الحي من الميت فيه، ستظل مهمة لا مندوحة لأكتاف الباحثين المعاصرين من حملها، لأن ذلك يشكل الشرط الضروري لـ«فك الارتباط مع كوابح التخلف، ومثبطات الانطلاقة الحقيقية المنشودة لتحقيق النهضات الحضارية. ولذلك تميزت النهضات الحضارية كلها بالعودة إلى التراث، لأنها تعتبره المنطلق الأساسي الذي لا يتوفر بدونه الطموح الثقافي البعيد»[2].

وإذا كان القول بأن التراث الفلسفي الإسلامي عامة، قد عانى من التبديد هو من باب تحصيل الحاصل، فإن القول بأن الفكر الكلامي قد استأثر بالقسط الأوفر من هذا الضياع، هو من قبيل القول "السماء فوقنا". فقد عجّل الانقلاب السنّي بنهاية الفردوس التاريخي للمعتزلة، ولم يترك "الاعتقاد القادري" موطئ قدم للفكر الإعتزالي، «والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحنت عليه الزيدية في اليمن اعتناء بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال، ومنه ما ادخره العلماء رغبة في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم

---

(١) عبد المجيد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، العدد ٧، يونيو/ حزيران ١٩٩٩، ص ٧.

(٢) محمد علال سيناصر، تصدير لكتاب الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تأليف ابن رشد، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي ـ تصدير محمد علال سيناصر، مركز الدراسات الرشدية، سلسلة المتن الرشدي ـ ١ ـ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، طبع الكتاب بمعونة من اليونسكو، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص ٧.

التوحيد، ومنه ما انملق عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة»[1].

فما أكثر المخطوطات التي ما زالت مطمورة، وما أكثر الحقائق التي ما زالت مغمورة، وما أكثر الأحكام التي ما زالت مشتطة وطائشة! ليس فقط بالنسبة لعلم الكلام، ولكن أيضاً بالنسبة للفلسفة والتصوف والأصول. فـ«قد تقلب الدهر بالكتب القديمة تقلب لجة البحر بالسفن المشحونة، والفلك المصنوعة. فمنها ما بلغ إلى مرساه ومصيره بما يحمله من النفائس والجواهر، ومنها ما اشتدت عليه الأرياح وانقضت عليه الأمواج فغرق بما فيه من البدائع والبواهر، ومنها ما شتتت العواصف أوساقه، وبددت القواصف أوزاره، فقذف بها البحر على السواحل البعيدة، وألقاها إلى الأرجاء الغريبة، والتقطها من غير أهلها من تيسر له تناولها»[2]. ولذلك، فلا بد من أخذ الحيطة والحذر من الأحكام العامة والجائرة في حق هذا التراث الذي لم نكتشف منه سوى جزيرة صغيرة في بحر لا شاطئ له من الأسفار المفقودة. إذ «لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام إلا بعد معرفة وافرة وفهم تام، كما لا قسط في أحكام المحاكم إلا بعد التحقيق الدقيق»[3].

ولا يخفى على الباحثين المهتمين بالفكر العربي المعاصر، أن ابن خلدون وابن رشد والشاطبي وابن تيمية استأثروا بالقسط الأوفر من الاهتمام في هذا الفكر، باعتبارهم «نماذج رأى فيها هذا الفكر فرصة سانحة لاستعادة الوعي بالذات ، ومناسبة للدخول إلى الأزمنة الحديثة... فتلك أسماء ظلت تتردد بعينها داخل الفكر العربي منذ أواخر القرن الماضي إلى اليوم. ومن الصدف أن تكون نصوص وأعمال هؤلاء الأربعة قد أصابها دون غيرها الكثير من النسيان والإهمال والمحاصرة، مما شكل موقفاً قديماً موروثاً من عصر الانحطاط، ستعمل مدرسة محمد عبده على تجاوزه بفضل محاولاتها استعادة تلك النصوص لمنزلتها داخل الثقافة العربية الإسلامية»[4].

فهذه هي الأسماء الأربعة التي تتلألأ منذ عصر النهضة في سماء الفكر العربي

---

(١) نيبرج، **مقدمة الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تأليف أبو الحسن الخياط، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٠م، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤) عبد المجيد الصغير، «عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث»، ضمن **ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٣٨٩.

المعاصر الملبدة بغيوم الإيديولوجيا. فابن خلدون وابن رشد والشاطبي وابن تيمية ظل الفكر العربي ، منذ الشيخ محمد عبده إلى يومنا هذا، مشرقاً ومغرباً، يعتبرهم الأولى بالاحتفاء والأجدر بالعناية والاعتبار[1]. ونحن ندين للشيخ محمد عبده بدين لا يرد في إدخال الكلام الاعتزالي خصوصاً، والفلسفة الرشدية تدقيقاً إلى رحاب الأزهر كما أشرنا إلى ذلك، وهو عمل شكل نقطة تحول كبرى، بالرغم من أن التوفيق لم يحالفه في إدخال **مقدمة ابن خلدون** إلى رحاب الأزهر، وباءت محاولته التي أقدم عليها في ما يخص الاحتفاء والعناية وإعادة الاعتبار لهذا الاسم الوازن بالفشل «بعد أن تم رفض اقتراحه الآخر بتدريس **مقدمة** ابن خلدون، وذلك من طرف شيخ الأزهر الذي علل رفضه بقوله: إن العادة لم تجرِ بذلك»[2].

ومهما يكن، فإن عصر النهضة قد نفض الغبار عن هذه الرموز الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية والتاريخية، وهي الرموز التي ظلت تشكل المائدة التي يتغذى عليها الفكر العربي المعاصر إلى يومنا هذا. «فقد "اكتشفت" الإصلاحية العربية فضل إعادة الاعتبار لابن خلدون وابن تيمية والشاطبي، إضافة إلى ابن رشد في مرحلة متأخرة وتحت نفس المصطلحات والمفاهيم، ولا يزال الفكر العربي المعاصر منشغلاً بهذه "الرموز" الثقافية»[3].

لقد ظل ابن خلدون منذ عصر النهضة علماً يتنازعه الجميع، بغض النظر عن تياراتهم ومشاربهم واختياراتهم وتوجهاتهم الفكرية، وهذا ما خلف نوعاً من التراكم في «التراث الخلدوني الذي مورست عليه قراءات عديدة ،وأحيانا متعارضة»[4]. فقد أصبح ابن خلدون في قلب اهتمامات المفكرين العرب المعاصرين، سواء في ما يتعلق بالعناية والاهتمام بمضامين فكره، أو بطريقة تفكيره وتعبيره، لدرجة أن العديد من هؤلاء الباحثين الذين انصبت دراساتهم على فكر ابن خلدون شكلوا تياراً فكرياً، وتسموا بـ"الخلدونيين". "وليس محض صدفة أن نرى الإصلاحية العربية الحديثة في القرن التاسع عشر وما تلاها من حركات إصلاحية مختلفة، في مواجهتها لظروفها الصعبة ومحاولتها الإنعتاق من مخلفات عهود الانحطاط، قد لجأت في سبيل ذلك إلى قراءة و"توظيف" جزء من تراثها الفكري، غير أنها لم تجد من نماذج ذلك التراث من

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨٠.

(٣) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات مراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، مرجع سبق ذكره، ص ١٢١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٨.

يستجيب لمقاصدها الإصلاحية ويقبل تطلعاتها المختلفة إلا لدى ثلة من المفكرين جمعهم في الغالب القرن الثامن، يأتي على رأسهم ابن خلدون والشاطبي في المغرب وابن تيمية وابن القيم في المشرق، وهي النماذج التي لم تفتأ إلى يومنا هذا، وبجانب ابن رشد ـ الحفيد. تثير أكثر من قراءة ورغبة في إعادة التأويل لدى العديد من مفكري العرب المعاصرين المنشغلين بالخطاب الإسلامي والفلسفي عامة»[1]. وهكذا أصبح الإرث الخلدوني في قلب اهتمامات المفكرين العرب المعاصرين، وكذلك المستشرقين، يُقرأ ويؤوّل ويوظّف في تأييد تصورات، سواء في ما يتعلق بالاهتمام بمضامين فكره، أو بتدليله وأسلوبه... إلخ. وسنحاول في ما يلي أن نقوم بقراءة تقترب من لب النظر الخلدوني، مع الاستفادة من القراءات المختلفة على تعارضها، لتقديم قراءة أوفى للنص الخلدوني في شأن موقفه من الفلسفة.

ب ـ تأرجح ابن خلدون بين الموقف الرافض للفلسفة والموقف البراغماتي منها

لا يوجد إجماع حول موقف ابن خلدون من المسائل التي عالجها، سواء في تنظيره للفكر والحضارة، أو في تأويله للأحداث التاريخية. وقد كان المؤرخ يعاين عن قرب التحولات السياسية والحضارية، ويستمد من تلك المعاينة كثيراً من أحكامه ورؤاه. وليس سهلاً أن يحيط الدارس بكل الملابسات التي عاشها ابن خلدون لكي يقارن بين المكتوب والمعاش، وليس سهلاً أيضاً أن يكشف بوضوح عن موقفه من الفلسفة. وإذا كان من الصعوبة تقييم حصيلة مساهمات ابن خلدون الفكرية، ومعرفة مدى اطلاعه على الفكر الفلسفي والعلمي والكلامي السابق عليه والمعاصر له، فإن أسلوبه في النظر لا يخلو من أصالة، بل إن في تحليله للعمران نظراً عميقاً.

إن الموقف من الفلسفة في الإسلام جنس تحته أنواع. ذلك أن المواقف التي وقفها حملة العلم في الإسلام من الفلسفة لم تبلغ في تعددها وتنوعها مبلغ المخالفة فقط، بل تعدّتها إلى درجة المغايرة. وهذه المواقف المتخذة حيال الفلسفة في الفكر الإسلامي لم تكن سائرة على وتيرة واحدة من الحدة أو الصرامة في الميدان الفقهي أو

---

(١) عبد المجيد الصغير، «تقويم ابن خلدون للحالة العلمية في الغرب الإسلامي»، ضمن **ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ـ جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ١٦٦.

الحقل الكلامي أو المجال الفلسفي أو المسرح الصوفي، ولم تكن على وزن واحد في القوة والضعف إزاء قبول الفلسفة أو رفضها داخل القارة المعرفية الواحدة، وليس فقط بين القارات الفكرية المتعددة بتعدد أطياف الفكر الإسلامي أو التراث في العصر الكلاسيكي. وقد شئنا في هذا العرض أن نجعل من موقف ابن خلدون من الفلسفة، المائدة الفكرية التي نتغذى عليها، والطبق الشهي الذي نلتف حوله.

بدون ريب، يُعتبر ابن خلدون «إحدى أقوى شخصيات الثقافة العربية الإسلامية عند انحطاطها؛ إنه يُعتبر عموماً كمؤرخ، سوسيولوجي وفيلسوف»[1]. بيد أنه لا يقدم موقفه من الفلسفة على طبق من ذهب، ما دام أن صاحب المقدمة لم يشأ التشطيب على الفلسفة بجرة قلم، ورفضها بإطلاق، ومعاداتها جملة وتفصيلاً من جهة، كما أنه لم يشأ احتضانها بحرارة، وقبولها بإطلاق ومن دون مواربة أو غمغمة من جهة أخرى. ولو فعل ذلك، واتخذ موقفاً إيجابياً أو سلبياً صريحاً وواضحاً من الفلسفة لكفانا "شر القتال"، وأراحنا من تجشم عناء البحث على ضوء الفتيل، ولكنه لم يفعل ذلك ووقف منها "بين بين"، واختار "المنزلة بين المنزلتين"، مشترطاً على دارس الفلسفة شروطاً تحصينية تقيه من لسعات "عقرب" الفلسفة، وهي شروط أقل ما يمكن أن يُقال عنها إنها غير مرفوضة في المحيط الإسلامي، وتجعل موقف ابن خلدون من هذه البضاعة متسماً بالفرادة ومغرياً بالاقتناص.

فلنقتنص بمهارة إذن موقف ابن خلدون من الفلسفة، وهو موقف معطى سلفاً في العنوان الوارد في الفصل الذي افتتح به الحديث عن الفلسفة، وهو "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" الذي عقده للفلسفة في مقدمته التي سارت بها الركبان في طول الأرض وعرضها، وهو عنوان دال بذاته ، بحيث يمكن أن نقرأ نهايته في بدئه. فإذا كان العنوان هو "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"، وإذا كانت بداية الفصل هي: «هذه العلوم عارضة في العمران ، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها»[2]، وإذا كانت نهاية الفصل هي: «ومضارها ما علمت ، فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، .. فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها»[3]، فماذا عسانا نظفر به وسط الفصل غير النقد والإبطال والهدم والنقض والذم وإبراز الزيف، والإبانة عن التهافت والمزالق والمضار والمعاطب، وكل

---

(١) *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, Tome III. H-IRAM, Réimpression Anastatique, Leiden, e. g. Brill - Paris -g. p. Maisonneuve & Larose, 1975, p. 849.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص ٥٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٤

ما يعزز عنوان الفصل، ويزكّي بدايته ويثبت نهايته.

لكننا حتى لا نتهم بالرجم بالغيب، والتجني على مؤرخ في حجم ومن طينة ابن خلدون، فإننا لن نكتفي بقراءة العنوان فقط، ولا بمقتطف قدّم به للفصل أو ذيّله به، بل سنعمل على تمحيص الفصل برمته، من دون تهور أو تسرع قد يكون مزلة للأقدام أو مضلة للأفهام.

إن ابن خلدون يحذر بشدة من خطورة الفلسفة، لأن «ضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسّي منه وما وراء الحسّي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة»[1]. وواضح أن ابن خلدون يتحدث في هذا النص عن الفلسفة بعبارات لا تخلو من لمز وغمز وقدح، فهو يهوّل من خطورتها ولا يهوّنها، ويلخص لنا معناها ومزاعم الفلاسفة الذين يرجّحون كفة العقل والنظر حيث يُمنع ذلك، مستندين في هذه الإدعاءات على المنطق، فقال: «فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق»[2].

أما غاية النظر من التأمل العقلي الفلسفي، فهي الوصول إلى السعادة وامتلاك ناصيتها، وقد سيطرت على ألباب الفلاسفة القدامى الذين «يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين، وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحسّ في الحيوانات، ثم أحسّوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية ووجب عنهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان، ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد، وهي العشر تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر، ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلّقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٨.

منها واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة، إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف في كلماتهم»[1].

وإذا كان الفلاسفة قد أسبغوا على الأفلاك ما لذ وطاب لهم من العقول والنفوس، فإن السعادة التي يتحدثون عنها سرعان ما تنسل عن الأنظار الفكرية والبراهين العقلية انسلال الشعرة من العجين، وهي ليست من السعادة الحقّة في شيء في نظر ابن خلدون الذي لا يرى في كلام الفلاسفة بخصوص هذا الموضوع بالتحديد سوى خبط عشواء، حسب العبارة الخلدونية التي وردت في نهاية النص السابق. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على ضيق الأفق الفكري للفلاسفة الذين أخفقوا في العثور على "كنز" السعادة التي يريدون الاستئثار بها بعدّة عقلية تركب جناح الاستعلاء على غيرها من العِدد الأخرى التي قد تكون أجدى في الإحاطة بالسعادة من العقل الذي ينبغي له أن يتخلى عن إمبرياليته. «وإمام هذه المذاهب الذي حصَّل مسائلها ودوَّن علمها وسطَّر حججها فيما بلغنا في هذه الأحقاب، هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الاسكندر ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق. إذ لم تكن قبله مهذبة، وهو أول من رتَّب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها، ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات»[2].

إن أرسطو هو "كبير الفلاسفة" كما يصفه ابن خلدون تارة، وهو "إمامهم" كما ينعته تارة أخرى، أبدع المنطق وأجاد فيه، شرحه وبسَّطه وأوفاه حقه وما قصَّر فيه. ولكنه رغم ذلك، فإن مماحكات الفلاسفة الذين يتقدمهم أرسطو في حشر قانون المنطق في مجال العالم الماورائي، يندّ عن تخريجاتهم ويتأبى عن مسالكهم، ويمتنع عن قصدهم في الإلهيات. وتلك هي زلة الفلسفة اليونانية، وعثرة الفلسفة الإسلامية التي اقتدت وتأست بها من دون مناقشتها أو مساءلتها، وتمييز الجيد من الرديء، أو الحسن من المعيب، أو النافع من الضار، أو الصحيح من الخاطئ فيها. «ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفَّحها كثير من أهل الملة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٩.

أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام المُلك من بني بويه بأصبهان وغيرهما»[1].

لقد قلّد الفلاسفة المسلمون أسلافهم اليونان في كل المسائل إلا قليلها، واستنسخوا مواقف شيوخهم في كل أجزاء الفلسفة وأخطرها الإلهيات، وما يعلق بها من الطبيعيات. فالإلهيات هي الجزء الأهم من أجزاء الفلسفة التي أظهرت عيب الفلسفة الإسلامية وضيق الأفق الفكري للفلاسفة المسلمين، أما باقي الأجزاء الأخرى (المنطق، التعاليم...) فقد يصعب ويتعذر ويستحيل نقدها أو مخاصمتها، ما دام أنه يمكن إصابة "اليقين" والقطع فيه. ولذلك يحكم ابن خلدون على الفلاسفة المسلمين بالإتباع بدل الإبداع، والزيغ أو الضلال بدل الهدى، لأن مذاهب اليونان لم يأخذ بها في الإسلام بعين ابن خلدون إلا من أضلّه اللّه، وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا اللذان لا يذكر النص غيرهما. «واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق اللّه. فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة اللّه شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللّهم إلا ما لا يشهد له الحسّ من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها، وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الأُول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأُول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنسلّم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

تركها»[1]. وهكذا يقف ابن خلدون ضد الفلسفة الطبيعية، وخصوصاً ذات الخلفية المشائية، مبطلاً دعاواها، إذ لاحظ أن التفسيرات الفلسفية للطبيعة، وللكون جملة، لا تتجاوز بعض الإقرارات المشحونة بمقولات مبهمة، لا يأتي فيها أصحابها بأدلة متينة موافقة للمحسوس. والحق أن ما يعده الفلاسفة براهين يقينية لا يعدو أن يكون في نظر ابن خلدون تخمينات بعيدة لا تخضع للتحقيق ولا تطابق واقع الوجودات.

وقد وقعت الفلسفة الإسلامية في العديد من الأخطاء في ميدان المعرفة الخالصة. «إن الفلسفة العربية الإسلامية وقد رسبت على عتبة الدراية والتدبير السياسيين، لم تكن أحسن حظاً في ميدان المعرفة الخالصة. وابن خلدون يذهب إلى حد الطعن في الكفاءة التي يعتقد الفلاسفة أنها من اختصاصهم: أن تكون لهم إحاطة معرفية بأسس نظام الأشياء ...ففي مجال أسس المعرفة يعارض مفكرنا ادعاء الفلاسفة في تفسير مجموع الوجود»[2]. فابن خلدون يحكم في النص الأخير بالبطلان التام على الاختيارات التي ارتضاها الفلاسفة في الوجود، والآراء التي شاءوها في إثبات العقل الأول الذي وقفوا عند حدوده في إسناد الموجودات إليه، بالرغم من سعة الوجود التي تندّ عن كل القوالب العقلية الضيقة الجامدة التي يحاول الفلاسفة حشره فيها، مما حدا بابن خلدون إلى مقارنتهم بالطبيعيين الذين يقفون عند حدود إثبات الأجسام من دون اعتبار للنقل والحكمة الإلهية الثاوية وراء ذلك. وهكذا «نرى أن ابن خلدون ينجرّ حتى إلى تزييف ما يسمى بالبراهين المنطقية التي يتشدق بها الفلاسفة والمناطقة، حيث إنه يكشف عن الثغرة التي سبق إليها ابن تيمية في الكشف عن مغالطة هذه البراهين المدعاة وإلفات النظر إلى ما تحمله من رؤية فوقانية (ترانسندانتالية)، وذلك بالتمييز بين الإمكان العقلي الافتراضي والإمكان الواقعي مثلما فعل ذلك الغربيون بعده بعدة قرون»[3]. وإذا كان ابن خلدون قد حكم على ادعاءات الفلاسفة في الموجودات بالبطلان والقصور ولابرهانيتها وعدم وفائها بالغرض، فإن العلم الطبيعي لا يشذ بدوره عن قاعدة هذا الحكم، ولعل الإعراض عن هذا العلم أسلم بكثير من النظر فيه، أما مسائله فهي أجدر بالترك منها بالعناية أو الاهتمام. يقول محمد عزيز الحبابي في مناقشته وردوده على مزاعم ومآخذ إيف لاكوست على صاحب **المقدمة**: «علينا أن لا ننسى أن ابن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٢) بنسالم حميش، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مجلة البديل، العدد ٣ ـ ١٩٨٣، ص ٢٨ .

(٣) يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع "نقد العقد العربي" للمفكر المغربي محمد عابد الجابري**، الانتشار العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٣٤.

خلدون كان مؤمناً، وأن الله بالنسبة إليه يبقى هو المبدأ الأول للكون، والمنبع الأعلى لكل معرفة»[1].

يبدو أن ابن خلدون يقرب ما يأتي به الخطاب الفلسفي بما يروج له الخيميائيون والمنجّمون، إذ ينسجون شبكات من الاقرارات البراقة، لكنها لا توافق سير الوجود. فقبل الفصل عن الفلسفة مباشرة، يختم الفصل عن الخيمياء الذي يربطه بالسحر والطلسمات، معلقاً: «ونحن نبيّن فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية، والله العليم الخبير»[2]. وينتبه إلى المجهود المبذول هباء في محاولة التأثير على الطبيعة وتحويل المعادن وتغيير مجرى الأحداث الطبيعية بالتحايل والتسخير، فيضيف: «فكذلك من طلب الكيمياء طلباً صناعياً ضيع ماله وعمله، ويقال لهذا التدبير الصناعي التدبير العقيم»[3]. إن الطعن في هذه الطرق التي يصفها بالعقم يفترض وجود طرق مغايرة منتجة بالمجهود الطبيعي الذي يستثمر معرفة قريبة، وكأنه يرى في الخيميائيين علماء فاشلين، حيث يقول: «وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه، العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة»[4].

وهكذا تتلاحق أنفاس ابن خلدون مع مزاعم الفلاسفة التي ينهال عليها بالنقض والإبطال والتفنيد، سواء ما تعلق منها بالوجود، أو علم الطبيعة، أو غيرها من أجزاء الفلسفة الأخرى التي تتناسل ردود ابن خلدون عليها. بيد أن الجزء الذي يظفر من نقد ابن خلدون باهتمام فاحص هو الجزء المتعلق بالعلم الإلهي، وهو بيت القصيد في مناقشة ابن خلدون للفلسفة، ومربط الفرس في محاكمته لها بإظهار عيبها وإبراز زيفها. «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسّ وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات

---

(١) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي ؟»، ترجمة لصفحات من كتاب **ابن خلدون أحد فلاسفة كل العصور**، لمحمد عزيز الحبابي، صدر بباريس عن دار سيغرس، نقلته إلى العربية فاطمة الجامعي ـ الحبابي، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفأس**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد السابع ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤، ص ١٤.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦٧.

(٣) **المصدر نفسه**، ص. ٥٨٦.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ٥٨٦.

أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها، فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه، وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى أينين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها، ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم»[1].

ولعلنا نفهم نظر ابن خلدون في الفلسفة من خلال ربطه بنظره في التنجيم والخيمياء. وليس صدفة أن يضع الفصل المخصص للفلسفة بعد الفصل المتعلق بالكيمياء وقبل الفصل عن التنجيم ثم يعود إلى الخيمياء. فهو ينتقد تخمينات المنجّمين الذين يدعون التحدث عن المستقبل من خلال قراءة جداول فلكية من وضع أناس ذوي علم ضعيف، فيقول عنهم: «وقد يزعم بعض الناس أن هناك مدارك للغيب من دون غيبة عن الحسّ. فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجومية ومقتضى أوضاعها في الفلك وآثارها في العناصر، وما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر، ويتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء، وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء»[2]. وبهذا النقد

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٥٧١. ويقول كذلك في الفصل الحادي والعشرين المعنون بـ "في علم الإلهيات": «وهو علم ينظر في الوجود المطلق. فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ، وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة في زعمهم... وهو تال للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس، ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس. ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد». ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣. ويستمر في تدليله: «إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجومية، وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم، كما يقول بطلميوس. ونحن نبيّن بطلان ذلك». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يحاول ابن خلدون التمييز بين أنماط من الرؤيا والتنبؤ، حسب ما يبدو له من قبيل المعيار العقلي، إضافة إلى التسليم بما ورد في النصوص الدينية. فابن خلدون، بعد أن يشكك في أدلة الطبيعيات الفلسفية، يشكك في الحدوس والتخمينات التي تنسب للنجوم قوى فاعلة في العلم الأرضي، وينفي أثر العالم العلوي على السفلي، معتبراً أن ذلك غير محقق، ودليله أن مثل ذلك التأثير قد يتحقق مرة، لكنه لا يتكرر ولا يطرد، ويؤكد: «ثم إن تأثير الكواكب في ما تحتها باطل»[1]. ويختار موقفاً عملياً من السحر والشعوذة من منطلق المنفعة: «فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة باباً واحداً، لما فيها من الضرر، وخصته بالخطر والتحريم»[2].

وهذا التدليل الخلدوني لا يخلو من وجاهة، لأنه يحكم معيار المنفعة في النظر كما في العمل، وهو نفس موقفه من المنطق: فهو يقبله كأداة للتدليل السديد، ويرفضه كاشتغال مصطنع، وهو يعدّه مقياساً مفيداً لوزن الأدلة، مع إبراز الخلاف الذي قد يكون بين التدليل الطبيعي والآلة المنطقية الصناعية. والمنطق، بجانب الرياضيات والطبيعيات والإلهيات، جزء من الفلسفة. فتكون مناقشته للمنطق مناقشة فلسفية. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه...فيعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إن عرض. فالمنطق إذن أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها. ولكونه أمراً صناعياً، استغني عنه في الأكثر»[3]. وعنده أن التمييز بين الصواب والبطلان شأن طبيعي لدى الإنسان، وما المنطق إلا مجموعة من الآليات المعينة في ترتيب الخطوات، ومعنى ذلك، أن من له دربة في الاستدلال الطبيعي قد لا يحتاج إلى تعلم تلك الصناعة، إضافة إلى أن تعلمها ليس ضمانة للصواب. لذا يؤكد: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٠٠. ويضيف: «فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك، لأنها خيالية، وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه...فالمعقولات الثواني هي العلوم الأداتية مثل النحو والمنطق، والمعقولات الأول هي علوم الدين». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن العلم الإلهي لا يتعدى حدود الاكتفاء والظن والوقوف عند الاحتمال، ولذلك أحصى ابن خلدون على الفلاسفة أنفاسهم في هذا العلم الذي تلتطم قضاياه أمواج الشكوك والظنون، من دون العثور على "كنز" اليقين والقطع، والتأدي إلى شاطئ النجاة بعيداً عن أمواج الاختلاف. «غير أن مما يلفت الانتباه حقاً أن صاحب المقدمة حرص مباشرة بعد تفصيله لتلك المعارف غير العلمية، وقبل بيانه لذلك البطلان، أن يوضح بطلان الجانب الإلهي من الفلسفة، وكأن هذا الإبطال الذي يشمل العلوم الدعية يشمل قبلها ومعها هذا الجانب الإلهي الفلسفي الذي اعتبر هو أيضاً ثمرة الفلسفة و"غاية الحكيم". والظاهر من كلام ابن خلدون أن العلم الإلهي بالرغم من تميزه عن السحر والطلاسم والسمياء والكيمياء والتنجيم، إلا أنه يسقط في ما سقطت فيه هذه العلوم الدعية من حيث الاستناد على دعوى وحدة الكون وتناسب أجزائه واتصال بعضها ببعض، والتأدي من ذلك إلى تجاوز القدرات العقلية الطبيعية للإنسان التي لا تخرج عن المدارك الجسمانية، والزعم رغم ذلك بإمكانية الوفاء بمتطلبات المنطق والبرهان أثناء الحديث عن "العقول المفارقة" وسائر مواضيع الإلهيات...مما يختل معه شرط البرهان النظري. أما من الناحية العملية فإن سائر الفلاسفة يعتبرون "غاية الحكيم" تكمن في تحقيق السعادة... وهو في رأيه قول مزيف»[1]. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على ميتافيزيقا الفلاسفة التي لم تتحرر من طابع الظن الذي يغلف قضاياها وإشكالياتها. ويستشهد ابن خلدون هنا بأفلاطون ـ وعلى طريقة من فمك أدينك ـ الذي وصفه بـ "كبير الفلاسفة" تماماً مثلما وصف أرسطو سابقا بـ "كبيرهم" كذلك. فالجزم بصدد الإلهيات هو ضرب من المحال. «إذن، لم تزد الفلسفة في قضايا الإيمان على أن تثير البلبلة في العقول ولم تصل إلى نتائج مقنعة...هكذا يصارع ابن خلدون على حلبة الفلسفة، ويستعمل أسلحة الخصوم الذين يتصدى لهم. يتوجه إلى أفلاطون والأفلاطونيين، وإلى كل الفلاسفة، متسائلاً، بأي حق تنكرون الأمور الإلهية في الوقت الذي ليس هناك حسب إقراركم أنتم ، شيء يقيني، وإنما يظل كل ما تصلون إليه احتمالات وافتراضات؟. ثم يؤكد أن المؤمنين بدورهم لا يتنازلون عن التمسك باليقين المطلق، ودون برهنة أو تأمل فيما يتعلق بالكائنات الأخرى الخارجة عن نطاق الحواس، تلك الكائنات التي تجعل منها الفلسفة موضوعاً للتأمل. ألم يثبت الفلاسفة أنفسهم أن اللامادي لا يمكن أن يكون موضوعاً للبرهنة ؟»[2]. ولعلنا لا

---

(١) عبد المجيد الصغير، «تقويم ابن خلدون للحالة العلمية في الغرب الإسلامي»، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي؟»، مرجع سبق ذكره، ص ١٩ ـ ٢٠.

نجانب الصواب إذا قلنا مع القائل: «بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخبوي، فابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الإيماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفائه وإجرائيته يمكّن الإنسان من إدراك اليقين... وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الإنسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير ، بالعقل الأخلاقي العملي، أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية، أو بمعانقة الدين الموحى، حسب الأول»[1].

لقد انتقد ابن خلدون السعادة التي تحدث عنها الفلاسفة، ولم يتردد في محاكمتها وإبراز زيفها وخداعها باعتبارها ليست من السعادة في شيء، بل هي ذر للرماد في العيون، وما يقوله الفلاسفة حول طريقها من جهة أولى، وموضوعها من جهة ثانية، لا يعدو أن يكون ترهات وأكاذيب منمقة وأباطيل ملفقة. ولذلك فأقوالهم في هذا الموضوع كلها أقوال مردودة عليهم، طالما أن هذه السعادة الحقة لا يعطيها النظر الفكري أبداً كما يدّعي أهل النظر وأرباب الفكر، لأن النظر والبرهان والدليل العقلي، وكل ما يدور في فلك العلوم النظرية يقف عقبة كؤوداً تمنع من الاقتراب من هذه السعادة بدل أن تقربنا منها أو تجعلنا نستمتع بحقيقتها. فلنستمع إلى ابن خلدون، وهو ينقض ادعاءات الفلاسفة بصدد السعادة الواحدة تلو الأخرى: «وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود. وتفسيره أن الإنسان مركّب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه... فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبّر عنهما، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة، والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ، وليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية يحصل لهم بهجة ولذة لا يُعبَّر

(١) بنسالم حميش، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩ .

عنهما، وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلّم لهم، وهو مع ذلك غير وافٍ بمقصودهم. فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر، ونحن نقول إن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية، كلها لأنها منازعة له قادحة فيه، وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد للقص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة... وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنّا إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية ولا بد بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة. وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبيّنا فساد ذلك، وإن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً، والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم، أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف في المدارك وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها، إذ لم تنحصر وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركه الحسّية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها. هيهات هيهات لما توعدون . وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها، وقد بيّنا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. وقد تنبّه لذلك زعيمهم أبو علي بن سينا فقال في

كتاب **المبدأ والمعاد** ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس، لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان، لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها وليُرجع في أحواله إليها»[1].

هكذا يميز ابن خلدون ـ في هذا النص الطويل الذي أقتبسناه ـ بين الجزء الروحاني والجزء الجسماني في الإنسان، بالرغم من أن الجزء الروحاني وحده، دون الجزء الجسماني، هو المدرك للمدارك الروحانية بدون وسائط والمدارك الجسمانية بوسائط. وقد أعلى ابن خلدون من اللذة التي للنفس الروحانية من ذاتها وبدون وسائط، لأنها مكثفة وأشد ويعجز اللسان عن وصفها أو التعبير عنها، لأن الطريق الموصل إليها ليس هو النظر ولا العلم، بل طريق كشف حجاب النفس ونسيان المدارك الجسمانية برمتها، ولذلك اختار المتصوفة هذا الطريق العملي الذي يقوم على الرياضة وإماتة القوى الدماغية والجسمانية بدل الطريق النظري الذي يعتمد البراهين والأدلة العقلية التي نجدها مبثوثة في تلاخيص ابن سينا وابن رشد وهي تلاخيص لا تجدي نفعاً في سلوك طريق السعادة الحقة، إن لم نقل بأنها تضرنا وتصدنا وتمنعنا منها. «فابن خلدون يصوغ أطروحة قد تذكّرنا من وجوه عدة بفكرة كانط الثابتة، القائلة باستحالة تمكّن العقل الإنساني من التوصل إلى إدراك معرفة الأشياء في ذاتها... ونتيجة لهذه الاستحالة يُراجع ابن خلدون النظر في السعادة التي يعتقد الفلاسفة أنها روحية ترافق الإدراك الشمولي، وذلك من أجل إرجاعها إلى مفهومها وخيرها المعقول الذي هو البهجة أو الابتهاج الشبيه بما يشعر به الطفل أثناء اكتشاف حواسه الأولى. أي حلول يقترحها ابن خلدون لإشكالية المعرفة في "علم ما وراء الطبيعة" ؟ الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعاه الأسمى والدائم هو بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا يذهبون ابعد من الأفلاطونيين، فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية كـ "شوائب وموانع"، كما أنهم يدمجون على طريقة الماديين الوظائف الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتاجات إدراكات جسمانية لا تفيد النفس الروحانية التي لا تصل إلى إدراكاتها إلا بالرياضة وإماتة الجسم و "القوى الدماغية"»[2].

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧١ ـ ٥٧٣.

(٢) بنسالم حميش، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

ولذلك يخلص ابن خلدون إلى أن التماس السعادة التي وعدنا بها الشارع لا يمر عبر جسر الفلسفة والاتصال بالعقل الفعال، وغيرها من الادعاءات التي أبان ابن خلدون عن فسادها وبطلانها الواحدة تلو الأخرى، بل إن طريقها هو العمل وليس النظر، معززاً كلامه، ومزكياً له، ببعض الفلاسفة الذين رجعوا إلى "رشدهم"، وقالوا بالبحث عن هذه السعادة في الشريعة المحمدية، بدل التمادي في النظر بعين النظر الواحدة في المعاد الجسماني، مثلما تفطن إلى ذلك ابن سينا في كتابه المبدأ والمعاد. وفي كلمة واحدة، فالسعادة التي يمدحها ابن خلدون ويفضّلها ويثني عليها في النص السابق، لا نحصل عليها باللجوء إلى الحواس، و لا بتعاليم العقل وأساليبه الاستنباطية غير المباشرة، و لا بالاستدلال الذي هو معرفة غير مباشرة تستخلص من مقدمات معينة نتائج تلزم عنها، ولا بالمقولات التي هي مجموعة من المفاهيم التي تحاصر الموجود وتؤطره بحيث لا يستطيع أن يخرج عنها، بل نحصل عليها بإلغاء كل هذه المنافذ التي ينظر منها إلى العالم.ومهما يكن، فإن ابن خلدون يختصر موقفه من الفلسفة بدون لف أو دوران قائلاً: «هذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم [الفلاسفة] التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها»[1]. ويمكن القول مع الباحث الجزائري عمار الطالبي: «وإذا كانت معارف الفلاسفة ترجع حسب رأيه إلى تخييل برهان وأقيسة وترتيب أدلة، فإن هؤلاء لا يوجد لديهم برهان صناعي ولا يحسن الظن بهم لأن كثيراً من أقوالهم مخالف لظاهر الشريعة، والذي خالف الشريعة لا يحسن به الظن لا في قول ولا في عمل»[2].

وهذا الموقف الخلدوني من الفلسفة لم يغفره له بعض المستشرقين الذين انهالوا عليه بالكثير من الاتهامات الجائرة التي يمكن أن نسوق من بينها دمغه بـ "الرجعية"، كما فعل الجغرافي إيف لاكوست Yves Locoste الذي يعتبر الكتابة التاريخية لدى صاحب المقدمة من قبيل "الحداثة" المنهجية في العلم، في حين يرى في رفض الفلسفة رؤية "مضادة للعقلانية"، محتوية "تناقضاً" فكرياً بين الحداثة والصوفية، باعتبارهما «اتجاهين إيديولوجيين متناقضين، يكشفان عن "الشرخ الموجود بين التناول العلمي والقناعات الدينية" عنده[3]. وفي هذا ظلم وتضليل، لأن كل دراسة عن ابن

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٣.

(٢) عمار الطالبي، «موقف ابن خلدون من التصوف»، ضمن الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٣) Lacoste (Yves), *Ibn Khaldun*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 241 - 257.

خلدون ستظل دراسة مشتطة وآثمة ما لم تستحضر مجموعة من المعطيات، «وأن نأخذ بعين الاعتبار ما يميز العقلانية الخلدونية من تفتح وليونة، فهي ليست آلية كما كانت عقلانية معاصريه [...] وإنه لإجحاف بالحقيقة وتجاوز للواقع أن يعتبر التقوى والشك اللذين طبعا السنوات الأخيرة من حياة ابن خلدون علامات على "الاتجاه الرجعي" و"الضبابية" الفكرية [...] وحيث إن ابن خلدون مسلم، فإنه انطلق من فرضيات الإسلام ،واختار، عن تأمل، المذهب السني، فوجد نفسه منساقاً، طبيعياً، لأن يتخذ موقفاً وسطاً بين العقلانية "المطلقة" التي يتميز بها نوع من المنطق المصطنع (يمكن الاستغناء عنه من دون ضرر)، وبين اللاعقلانية المتطرفة لدى بعض الصوفيين الذين يحضون على الزهد المبالغ فيه، وعلى الخلوة ظناً منهم أن ذلك يضمن للفرد السعادة في الآخرة. هكذا يقاوم ابن خلدون التطرف من أي جانب كان، ويرفض، باسم الإسلام ، كل برهنة تجعل من المطلق موضوعاً لها، كما يطعن باسم العمران البشري في الاتجاهات الروحية حين لا تأخذ بعين الاعتبار المبدأ الأساسي الذي يرى ضرورة تجمع الأفراد في مجتمع»[1].

فالهجوم الذي شنّه ابن خلدون على الفلسفة لا يشمل كل أقسام الفلسفة، بل يتعلق بالقسم الإلهي فقط، وهو يقرّ بأن العمران يزدهر عندما تنتشر العلوم العقلية جملة، التي هي في كنهها فلسفية، وكأنه يسلم بالترابط الموجود فيما بينهما[2]. ثم إنه يعدّ العلوم العقلية مشتركة بين كل الثقافات، باعتبارها صنفاً طبيعياً، في مقابل الصنف النقلي الذي لكل ثقافة على حدة. إذ الصنف الطبيعي «هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها[...]»[3]. ولذلك، فليس من المبالغة في شيء القول بأن هناك في المتن الخلدوني فلسفة هادئة مبثوثة، تطرح أسئلة فلسفية عن التاريخ والعمران والمجتمع، وتخوض في مسائل وجودية، مع التسليم بالأجوبة الدينية. وتتجلّى هذه الفلسفة الهادئة والعميقة ـ أكثر من فلسفة الفلاسفة ـ في انتقاده لطرق التعليم ومضامينه في زمانه. فكيف ننتظر من ابن خلدون موقفاً مؤيداً لمبحث الإلهيات من الفلسفة الذي تخبط فيه الفلاسفة خبط الناقة العشواء في الليلة الظلماء؟ ولا يجب أن ننسى في حديثنا عن ضعف إلهيات الفلاسفة عند ابن خلدون،

---

(١) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي؟»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠ ـ ١١.

(٢) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

مصير صديقه القديم ابن الخطيب السلماني الذي أوصى قبل نهايته المأساوية أبناءه بالابتعاد عن الفلسفة، وخاصة المبحث الإلهي الأوهى عند الفلاسفة، إذ كتب يقول: «واختاروا من العلوم التي ينفقها الوقت، ما (لعل "ما لا") يناله في غيره المقت، وخير العلوم علوم الشريعة [...] ثم الشروع في أصول الفقه [...] والتدرب في طرق النظر وتصحيح الأدلة [...] وإياكم والعلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة، فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً»[1].

وتبعاً لذلك، فموقف ابن خلدون من الفلسفة لا يمنعه من استئهال صفة الفيلسوف عن جدارة واستحقاق، أو صفة الفيلسوف الحق، على حد وصفه من قبل محمد عزيز الحبابي، بالرغم من تنبيهه إلى المفارقة الخلدونية التي تكمن «في أن صاحب المقدمة يضع مشاكل فلسفية مستخدماً منهج الفلاسفة في الوقت الذي يظهر أنه يعادي الفلسفة والفلاسفة... فازدواجية موقف صاحب المقدمة من الفلسفة والفلاسفة تبعث على الحيرة، وتطرح مشكلاً يحتاج إلى بحث خاص. ليست الميتافيزيقا، في نظر ابن خلدون، سوى "عبث" و"تفاهة". فلو استطاعت مناهجها التجريدية المحض، أن توصلنا إلى إدراك مباشر وإلى تجربة حدسية للحقيقة الإلهية، لحققت بذلك على الأقل هدفاً، لكنها تظل عاجزة عن أن تفعل، إذ كل معرفة استدلالية لا تصل إلى هدفها إلا بالمناقشة وتوخي الدقة، وحيث أن الميتافيزيقا لا يجدي فيها النقاش ولا تخضع للبرهنة، وجب أن لا تكون ضمن ميادين الفلسفة»[2].

بيد أن ما يثير الانتباه في موقف ابن خلدون من الفلسفة، هو كون حكمه عليها بالفساد والبطلان لم يمنعه من الدعوة إلى "جني ثمارها"، والاستفادة من فوائدها، واقتناص منافعها، شريطة التسلح بسلاح الشرع، لأنه هو العاصم من مضارها، والضامن أو الحصانة التي تكسبنا مناعة ضد مزالقها. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدلّ على أن صاحب المقدمة ينبهنا إلى مناقب الفلسفة بعد أن نبّهنا إلى مثالبها، ويكشف لنا عن حسناتها بعد أن كشف لنا عن سيئاتها، ففي تعلمها ودراستها فوائد اختصرها ابن خلدون بقوله: «وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية

---

(١) ابن الخطيب السلماني، منوعات ابن الخطيب، تحقيق الحسن السائح، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٨، ص ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها ، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه ثمرة هذه الصناعة مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم»[1].

وكأني بابن خلدون الذي يميز بين الصالح والطالح في دراسة الفلسفة، يلتقط الرضيع قبل أن يرمي ماء الغسيل كما يقول المثل الفرنسي[*]: «فالمثقفون المغاربة معروفون بنزعتهم البراغماتية التي تتمثل في اختيارهم للجوانب العملية من العلوم واكتفائهم بالضروري من مكوناتها النظرية. لهذا نجدهم يقبلون على علوم الفروع وينمطونها ثم يصوغونها على شكل مختصرات وأرجوزات، ولا يعمّقون البحث في ما هو نظري وكأنهم يعتبرونه مضيعة للوقت باعتباره خالياً من الفائدة العملية»[2].

إن صاحب **المقدمة** يشترط لدراسة الفلسفة شروطاً غير تعجيزية، تتمثل في تعلم علوم الدين قبل الارتماء في يم الفلسفة المتلاطم، ومحذراً من لا يحسن السباحة فيه من مزالق شطوط الكفر والإلحاد قائلاً: «ومضارها ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[3].

وكأني بابن خلدون ينتظم في سلك الغزالي عندما يجعل الفلسفة مزلقاً من مزالق الكفر والإلحاد، إلا لمن حصَّل طرفاً غير يسير من علوم الملة. «فكل مغامرة في متاهات الفلسفة، خارج الدين، غير سالمة العواقب. ففي الفلسفة حق، وفيها باطل، ولعل جلّ ما عرض الغزالي في المقاصد ـ والذي لا نرى له داعياً، لو كان القصد هو رد الفلسفة بإطلاق ـ حق، ولا يستثنى منه إلا مسائل قليلة، عددها عشرون،

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(*) «Il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain».

(٢) عبد السلام بن ميس، «مناهضة بعض الفقهاء للمنطق»، ضمن **ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٣٦.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٤.

أوردها في التهافت. وحتى هذه نفسها لا يبطل مذاهب الفلاسفة في جميعها. فحيث يخاصم قولهم بالصانع، وقولهم بوحدانيته وإبطالهم الوجوب لاثنين، وأن يكون الأول جسماً، وغير ذلك من المسائل، فإنه يخاصم دعواهم الاستدلال على ذلك، أو قدرة العقل على الفصل في ذلك. بل يمكن القول إن خصومة الغزالي للفلاسفة في المسائل العشرين، هي خصومة لقدرة العقل على القطع في أصول الدين، دون استنارة بالوحي، ولا تلقٍ من الشارع»[1]. فابن خلدون ينتمي قلباً وقالباً إلى أهل السنة الأشاعرة الذين لن نبسط الحديث عن مذهبهم، لزمن العرض الضيق. «وأخيراً يعترف ابن خلدون بقيمة المنطق البيداغوجية كأداة تمرين ذهنية، إلا أنه يحذر الطالب من مضار تأثيرها... ولعل سبب هذا التحذير هو الشعور أن المنطق، وان اعتبرناه تقنية يتضمن ميتافيزيقا. هكذا يظهر ابن خلدون: ١ ـ عدواً لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين. ٢ ـ متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة. ٣ ـ نصيراً للحل "الإيماني" بخصوص المعرفة الماورائية»[2]. فهو يعلي الدين بحيث لا يُعلى عليه، وهذا الثابت نجده في جميع كتب الأشاعرة، ولا نعلم في مذاهبهم رأياً بغير هذا المعنى. أي تضارب إذن، في أن يكون لابن خلدون منهجان ؟ يتأتى المنهج الأول من اعتناق صاحب المقدمة لدين سماوي يقوم على مبادئ أخلاقية، ولا يسمح له بالخضوع الأعمى للعقل المطلق الذي يهمل، أو يتجاهل، عالم القلب والوجدان والتجربة "الوجودية" للإيمان ، فلميادين الإيمان معايير وتعاليم خاصة ومحتويات معينة. إنها حقائق لا ينكر الواقع وجودها، رغم أنها لا تخضع للعقلنة، وعلى العكس، إن التجربة في ميدان العمل السياسي والتطبيقي والمجتمعي تتمحور حول الخارج والملموس. أما المنهج الثاني فيكتسي وجوده وصبغته من نوعية التحاليل التي يباشرها ابن خلدون. «فصاحب المقدمة يجهد نفسه معتمداً على منطق عقلاني ليدرك الوضعية التي يحياها في وسطه المجتمعي كما هو في الواقع الملموس:... هكذا، فإن المنهجين معاً، يتكاملان، كما تتواجد الحقيقتان بتآن، بل في ترابط اقتراني دون أن تذوب إحداهما في الأخرى، فالحياة الروحية تتغذى من الإيمان (عالم الذاتية)، وتجد نفسها منقادة طبيعياً لأن

---

(١) أحمد العلمي حمدان، «الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور»، ضمن: *Herméneutique, esthétique et théologie*, Textes rassemblés et édités par Azelarabe Lahkim Bennani, Publications de L'université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Imprimerie el Oufouk, 2007, pp. 72-73.

(٢) بنسالم حميش، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩ .

تستنير بنور الوحي، وفي هذه الحالة يصبح تدخل العقل تطفلاً، كما يكون عبثاً تدخل الوحي في جزئيات تنظيم المجتمعات، فسيادة العقل شيء يقتضيه كل من العمران البدوي والعمران الحضري كما يؤكده ابن خلدون»[1].

إن ابن خلدون هو الحلقة الأخيرة في سلسلة فلاسفة الغرب الإسلامي، لكنها الحلقة الأقوى بعد ابن رشد، وربما من ابن رشد، بالرغم من موقفه من الفلسفة المشار إليه، والذي لعب دور كسر بينه وبين الشارح الأعظم بدل أن يكون عامل جبر بينهما. يقول المستشرق الانجليزي وات Watt متحدثاً عن حجم ابن خلدون في قوة الغرب الإسلامي بالرغم من كونه خاتمة المطاف في هذه المنطقة: إنّ «الإشعاع الأخير لقوة الغرب الإسلامي هو في عمل ابن خلدون (١٣٢٢ ـ ١٤٠٦) ... أهميته القصوى في الوقت الحاضر تكمن في عمله الرائد في السوسيولوجيا، لكنه أيضاً مؤرخ كبير. جزؤه حول علم الكلام في مقدمته (للتاريخ الكوني) عرف عند العلماء الأوروبيين منذ نشر وترجمة ذلك العمل في القرن التاسع عشر، وأيضاً بسبب كتابته حول المنطق. مؤخراً نُشرت إحدى أعماله الأولى حول علم الكلام والتي تبيّن تمكّنه من علم الكلام الأشعري، إنه أساساً يلخص **محصل** فخر الدين الرازي. حري بنا أن نشير هنا إلى أن ابن خلدون، كانت له تجربة شخصية في مناصب إدارية عالية، مثل ابن رشد، بل إلى درجة أعظم . إنه ومن دون شك تجربة العمل هي التي أعطت ابن رشد رؤيته حول وظيفة الدين في الدولة، وهناك إحساس بأن التفكير السوسيولوجي لابن خلدون هو تتمة لهذا الجانب من عمل ابن رشد»[2].

---

(١) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي ؟»، مرجع سبق ذكره، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) «The final blaze of glory of the Islamic West is in the work of Ibn-Khaldun(1322-1406) ..., His chief importance at the present time is held to be in his pioneer work in sociology, but he is also a great historian. His chapter on theology in his *Muqaddima* or Introduction (to his universal history) has been known to European scholars since the publication and translation of that work in the nineteenth century, and also the fact that he wrote a book on logic. Recently an early work of his own on theology has been published which shows his competence in Ash'arite theology; it is essentially a summary of the *Muhassal* of Fakhr-ad-Din ar-Razi. It is worth mentioning here that Ibn Khaldun like Averroes, but to a greater extent, had personal experience of high administrative positions. It was doubtless the responsibility of office that gave Averroes his insight into the function of religion in the state; and there is a sense in which the sociological thought of Ibn-Khaldun is a continuation of this side of the work of Averroes». Watt (W. Montgomery), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh at the University Press, 1962, p. 143.

ت ـ موقف ابن خلدون من الفلسفة

بين الاتصال مع الغزالي والانفصال عن ابن رشد

ـ ابن خلدون: الابن البار للغزالي

لقد اشتهر محمد عابد الجابري بمفهوم القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي، لدرجة أنه أثار ضجة كبرى في المغرب وأكبر في المشرق، فماذا يقصد بهذا المفهوم؟ وما هي مبررات استخدامه وتعليلات توظيفه؟

وظّف محمد عابد الجابري مفهوم القطيعة بمناسبة حديثه عن ابن رشد، ومعلوم أن هذا المفهوم قد استعمل استعمالات مختلفة، وفي ميادين متعددة من طرف العديد من المفكرين الغربيين الذين ينتمون إلى حقول معرفية متباينة. يقول محمد عابد الجابري وهو يضيء هذا المفهوم: «إذن ، فمفهوم القطيعة، قابل للاستعمال في مجالات شتى، إنه مجرد أداة منهجية، وعليه فيجب أن لا نبحث عن "القطيعة" وكأنها كائن يتمتع بوجود مستقل، ويجب أيضاً أن لا نجعل من هذا المفهوم غاية في حد ذاته، فهو مجرد وسيلة، مجرد أداة منهجية. القطيعة في نظري، مثلها مثل التحليل البنيوي، أداة من أجل الموضوع، وليس الموضوع من أجل هذه الأداة. وهنا أسجل أني أختلف مع الأستاذ أركون الذي يبدو من تحليلاته أنه يريد أن يبيِّن من خلال الموضوعات التي يدرسها صلاحية الأداة التي يستعملها؛ إنه يريد أن يبرهن على صحة الأداة، وبالتالي يجعل الموضوع في خدمة الأداة، لا العكس... فابن رشد لم يخرج عن ثوابت الفكر الإسلامي، لو خرج عنها لما كان هناك مجال للمقارنة. وليس من الضروري أن يخرج مفكر معيَّن عن الفكر الذي ينتمي إليه مفكر آخر حتى نقول إن الأول أحدث قطيعة مع الثاني، بل القطيعة تحدث داخل هذا الفكر نفسه... ففي الفلسفة ليس هناك جديد كل الجدة، بل هناك طرح جديد للقضايا القديمة، فالتقدم في الفلسفة ليس تقدماً في الموضوعات، بل هو تقدم في كيفية طرح الموضوعات التي سبق أن طُرحت بشكل آخر... فـ "القطيعة" لا تعني القطيعة في الموضوع، بل القطيعة في فهم الموضوع، في المنهج أساساً، أي في طريقة التفكير في نفس الموضوع»[1].

---

(١) **محمد عابد الجابري، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو/ حزيران ١٩٧٨، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١.

وإذا كان محمد عابد الجابري في هذا النص قد حاول أن يقرب مفهوم "القطيعة" إلى الأذهان، ويزيل اللبس والالتباس الذي أثاره هذا المفهوم، فإن هذا التبيين لم يكن ليمر من دون أن يثير جدلاً كبيراً في المغرب، وأكبر في المشرق. بيد أننا سنقتصر هنا على رد أحد الباحثين المغاربة المعاصرين، وهو علي أومليل الذي رفض هذه القطيعة جملة وتفصيلاً، قائلاً: «يتحدث الجابري عن قطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي، ويرى أن ابن رشد قد بلور هذه القطيعة. شخصياً لم أجد هذه القطيعة بين هذين الفكرين لا على مستوى التصور ولا على مستوى الموضوعات، ثم إن ابن رشد في نقده للفلاسفة والمتكلمين لا يتوجه إلى المشارقة وحدهم، بل إن نقده على الفلاسفة الإسلاميين مثلاً لا يمكن أن يستثني المغاربة منهم. فما يقوله عن الإشراقيين منهم مثلاً، لابد وأن ينسحب على ابن طفيل وابن باجة أيضاً. وهو لم يكن أول من نقد قياس الغائب على الشاهد، بل سبقه إلى ذلك فلاسفة، ومتكلمون مشارقة، وعلى رأسهم الغزالي. فعلى هذا المستوى إذن لم أجد القطيعة التي تحدث عنها... وأنا أستمع إلى ملاحظات الأستاذ الجابري وجدتني أتساءل: هل هو بالفعل يعتقد أن هناك قطيعة أو لا يعتقد؟ لأني وأنا أستمع إليه سجلت أشياء: فتارة يقول إن هناك قطيعة، وتارة يقول ليست هناك قطيعة. فهو يقول مثلاً إن ابن رشد يفكّر بثوابت الفكر الإسلامي... إذا كان الأمر كذلك فهذا ما قلته بالضبط وليس غيره، وإذن فثوابت هذا الفكر الإسلامي عامة لا تخص المغاربة، فأين القطيعة إذن؟»[1].

فهل يشكّل موقف ابن خلدون من الفلسفة قطيعة أم استمرارية بين المشرق والمغرب؟ هل يشكّل ابن خلدون اتصالاً مع الغزالي وانفصالاً عن ابن رشد؟ أم يشكّل انفصالاً عن الغزالي واتصالاً مع ابن رشد؟

إن الدعوى التي نقررها هنا في حديثنا عن موقف ابن خلدون من الفلسفة، هي دعوى تؤكد أن ابن خلدون والغزالي كانا يصدران معاً من نفس المنطلقات، ونفس الرؤية، وأنهما كانا ينتميان إلى نفس المدرسة، أي إلى المدرسة الأشعرية المنتقدة للاعتزال والفلسفة والمحتضنة في صورتها المتأخرة للتصوف السنّي[2]. فابن خلدون «لم يقنع بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه، وكان رأيه في العالم لا ينصبّ في

---

(١) علي أومليل، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٢. وانظر كذلك: يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان**، مرجع سبق ذكره، وتدقيقاً الفصل الخامس المعنون بـ"القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي وهم أم حقيقة أم ...؟!"، ص ١٤٣ وما بعدها.

(٢) محمد أيت حمو، «الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد ٨، شتاء ٢٠٠٣، ص ٣١ ـ ٤٣.

قوالبها الثابتة المقررة»[1]. ولذلك أجد صعوبة في قبول الخلاصة التي اهتدى إليها محمد عابد الجابري، عندما خلص إلى «أن ابن خلدون كان ينتمي فكرياً إلى نفس المدرسة التي بلغت أوجها مع ابن رشد»[2].

لقد كان ابن خلدون محيطاً بالكثير من جزئيات المؤلفات الفلسفية والمنطقية والكلامية التي تكاثرت منذ الربع الثالث من القرن الثالث عشر حتى منتصف القرن اللاحق، وهو زمن تكوين ابن خلدون الفكري، إذ نشطت المطارحات الفلسفية بمشاركة نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي القزويني وغيرهما، وامتدت تلك المناقشات إلى زمن سعد الدين التفتازاني والعلامة الحلي وقطب الدين الرازي، من القرن الثامن للهجرة. ويبدو أن أصداء هذه الناقشات قد وصلت إلى الغرب الإسلامي، ولو في أصداء أخبار عادية. وقد أشار إليها ابن خلدون بقوله: «ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده في ما وراء النهر، وأنهم على بحر من العلوم العقلية لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم. ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، يشهر بسعد الدين التفتازاني[...]»[3]. ويسترسل مشيراً إلى أخبار تصل من شمال البحر المتوسط عن انتعاش الفكر الفلسفي والعلوم العقلية: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة، وما إليها من العدوة الشمالية، نافقة الأسواق»[4].

ولو أردنا ممارسة الحفر على المفاهيم التي يستخدمها ابن خلدون في موقفه من الفلسفة التي ساءت ظنونه بها، لقلنا بأن موقفه منها لا يخرج عما اختاره الغزالي فيها عندما تعقب خطاب الفلاسفة السلبي عن الإلهيات عبر ملاحقتهم في محاور عدة. «واضح أن ابن خلدون في نقده لهذا الجانب الإلهي في الفلسفة كان يصدر من نفس المنطلقات التي أوضحها قبله الغزالي في مقدمات كتابه **تهافت الفلاسفة** حين بيانه أن الفلاسفة الإلهيين حينما قدموا بين أيديهم المنهج البرهاني ومثّلوا له بالرياضيات والمنطق "لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية". غير أن هذا التمييز

---

(١) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص ٣٢٩.

(٢) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، نيسان/ أبريل ١٩٨٠، ص ٣٧٢.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

بين المنهج الفلسفي وتطبيقاته هو الذي حدا بابن خلدون أن يميز بين ثمرة الفلسفة وثمرة "الكيمياء" (الخيمياء)، فإذا كانت ثمرة هذا العلم الأخير تستوجب الإبطال، موضوعاً ومنهجاً، فإن من الواجب بعد بيان بطلان موضوع العلم الإلهي التنبيه مع ذلك إلى فائدته ونجاعة ثمرته المنهجية المتمثلة في الاستدلالات المنظمة التي "وإن كانت غير وافية بمقصودهم [في الميدان الإلهي] فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار". هكذا نرى كيف يقرن ابن خلدون بين العلوم الدعية غير الطبيعية للإنسان وبين العلم الإلهي، في نفس الوقت الذي يفصل فيه فصلاً تاماً بين هذا العلم الأخير وبين المنطق الذي اكتسب شرعيته منذ الغزالي كعلم قائم الذات، حرص ابن خلدون تبعاً لذلك أن يدرجه ضمن العلوم الصناعية الأخرى للإنسان، بجانب العلوم الرياضية والطبيعية والشرعية. غير أن هذه الأهمية لصناعة المنطق لا تجعل ابن خلدون يتأخر عن النصح لقارئه بضرورة رجوعه إلى استثماره الذاتي لقواه العقلية دون الاعتماد دوماً وبالضرورة على تلك "الصناعة" المنطقية، رغم العلم بفائدة هذه الأخيرة، خاصة عند الوقوع في ورطة أو فساد الاستدلال»[1].

وإذا كان موقف ابن خلدون من الفلسفة يربطه في المشرق بالغزالي المبدع والمجدد والمحيي لعلوم الدين، فإنه يربطه كذلك في الغرب الإسلامي بالشاطبي المبدع والمجدد والواضع لنظرية المقاصد كاملة. وبالمقابل إذا كان موقفه منها يفصله في المشرق عن الفارابي وابن سينا، فإنه يفصله كذلك في الغرب الإسلامي عن ابن باجة وابن رشد: «والملاحظ أن كلام ابن خلدون عن "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها..." يخضع لنفس الرؤية البراغماتيكية.. عند الشاطبي، والقائمة على موقف من نظرية المعرفة سائدة بين مفكري الإسلام»[2].

ونحن نعتقد جازمين بأن فهم موقف ابن خلدون من الفلسفة فهماً قويماً وسديداً وكاملاً يستدعي عدم الاقتصار فقط على الفصل الذي خصصه لها في **المقدمة**، بل التعامل مع الفصول الأخرى التي خصصها لغير الفلسفة من العلوم المرتبطة بها كالكلام والتصوف. وتبعا لذلك ينبغي التعامل ليس فقط مع **المقدمة** كمتن تاريخي، من حيث هي وحدة، بنية، لا من حيث هي أوصال. بل وكذلك قراءة المؤلفات الخلدونية

---

(١) عبد المجيد الصغير، «تقويم ابن خلدون للحالة العلمية في الغرب الإسلامي»، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، (دراسات إسلامية)، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م، هامش الصفحة ٥٢٠.

الأخرى، مثل: **شفاء السائل ولباب المحصل في أصول الدين**... وعدم البتر أو الفصل ـ كما يفعل البعض ـ بين تراث ابن خلدون، فيقف عند حدود **المقدمة** التي لا تُفهم كاملة إلا بربطها بكل التراث الخلدوني . «ويبدو أن ابن خلدون الأشعري الاتجاه كان ينطلق في نقده للفلاسفة والمتكلمين الذين ورد ذكرهم في **المحصل** من موقفه الكلامي السنّي ، وهذا الموقف تحددت معالمه من خلال **المقدمة**»[1].

ولو أضفنا إلى موقف ابن خلدون من الفلسفة، حديثه عن "مستقر العادة"، لبدا لنا صاحب **المقدمة** أكثر التصاقاً وارتباطاً بسلفه الغزالي. ذلك أن مفهوم "مستقر العادة" عنده، هو نفسه مفهوم العادة عند الغزالي الذي قال به أهل السنة الأشاعرة، وقبلهم جابر بن حيان، لمعارضة مفهوم "العلّية الضرورية" عند الفلاسفة التي تفضي إلى قدم العالم. «فإذا عرفنا أن ابن خلدون ينفي مطلقاً التصور الفلسفي بخصوص العلاقة بين اللّه والكون، ويحمل على نظرية الفيض التي تجعل اللّه في رأيه "طبيعة" يصدر عنها العالم "ضرورة"، كان من المنطقي أن يأتي تصوره عن الطبيعة وظواهرها مختلفاً عن التصور الفلسفي ومنسجماً في نفس الوقت مع التصور الذي شرحناه، والذي ساد المذهب الأشعري الذي كان ابن خلدون احد المدافعين عنه والمعبِّرين عن روحه»[2].

ومن المستغرب أن يحاول البعض تحريف موقف ابن خلدون، بينما هو «كتابع ومعبِّر عن الإيديولوجية السنّية، كان لا بد أن يسير في نفس السياق العام، ونفس التصور الكوني والطبيعي عند أهل السنّة، وربما قلنا التصور العام عند أغلب مفكري الإسلام»[3].

وفي عبارة موجزة، فالغزالي المشرقي هو أقرب نموذج سار على نهجه ابن خلدون المغربي في موقفه من الفلسفة والكلام والتصوف. «إنه يؤيد علم الكلام ويعترف بانتمائه إلى المذهب الأشعري، بل وينحاز إلى المسلك الصوفي، في الوقت الذي يتنكر للفلسفة باعتبارها غارقة في الممارسات العقلية... بذلك يُمكن اعتبار ابن خلدون عبارة عن مزيج مركّب من النظامين المعياري والوجودي معاً، حيث يجعل

---

(١) **محمد علي أبو ريان**، دراسة قدم بها لكتاب **لباب المحصل في أصول الدين**، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، راجعه مع مقدمة نقدية بين علم الكلام الخلدوني ولباب **المحصل محمد علي أبو ريان**، دراسة وتحقيق عباس محمد حسن سليمان، تصدير فتحي محمد أبو عيانة، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع ١٩٩٦، ص ١٠.

(٢) **عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، مرجع سبق ذكره، ص ٩١.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ٩٤.

العقل المتمثل بعلم الكلام أداة وقنطرة للنفس أو التصوف. ذلك أنه يضيف إلى النفس من حيث أنها مقام للعلم مقاماً آخر هو مقام الحال والاتصاف... فهو على شاكلة الغزالي يرى أن هناك جانباً باطنياً في الإنسان، حيث يمكنه أن ينسلخ من طبيعته البشرية الظاهرة بكشف حجاب الحس والبدن ليصير من جنس الملائكة، وعندها يتلقى العلوم الغيبية فيشهد الملأ الأعلى ويسمع الكلام النفساني والخطاب الإلهي. وإذا ما كان هذا يحصل للأنبياء بلمحة البصر باعتبارهم مفطورين على الانسلاخ من البشرية بالوحي، فإن سائر البشر يمكنهم تحقيق مثل هذا الاتصال بالاكتساب والتمرن على الرياضات الروحية. بل إنه يكاد أن يكرر مقال الغزالي وطريقته، لا فقط من حيث انتمائه إلى الأشاعرة ونقد الفلسفة وتحديده لمجال العقل، وجعله قنطرة نحو العرفان، بل حتى في تصويره لكيفية المشاهدة العرفانية»[1].

وهل نحتاج هنا إلى تمطيط القول في الموقف الخلدوني المناصر والجانح والداعم للتصوف في كتاباته ؟! إننا لا نريد الاستطراد في هذه المسألة التي تعزّز وتزكّي ما نحن بصدد البرهنة عليه من اتفاق ابن خلدون والغزالي على "كلمة سواء" تجاه الفلسفة. فـ«الأزمة الفكرية للعرب المسلمين بلغت ذروتها، فبوجودهم بين المواقف المختلفة للشكل الأرثوذكسي للإسلام وشكله الصوفي، وتعقد هذا بالتأثيرات الفكرية الهيلينستية ، حاول المسلمون إيجاد طريق للخروج من المأزق. كانت هذه هي الوضعية عندما عُيِّن الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) أستاذاً للمدرسة النظامية الكبيرة في بغداد»[2]. فليس بين علم الكلام الأشعري والتصوف السني المعتدل في الإسلام عداء، وهذا ما نلمسه عند الغزالي في المشرق وابن خلدون في المغرب. بل إن «الأشعرية... نمت غالباً بالتحام وثيق، منذ بدايتها، مع التصوف، وأحياناً حتى مع تصوف باطني تقريباً»[3]. فقد أحيا ابن خلدون علوم الدين في المغرب كما سبق للغزالي أن أحياها في المشرق. فقد كان حجّة الإسلام «ثورة بالنسبة لتصور وتفكير الذين يريدون بصفة نهائية تجميد الكلمة الإلهية، وبين الذين يريدون دائماً وأبداً أن يجددوا، لا أقول

---

(١) يحيى محمد، **نقد العقل العربي في الميزان**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.

(٢) «The intellectual crisis for Muslim Arabs was reaching a head . Pressed between the contending positions of the orthodox and Sufi forms of Islam,and complicated by Hellenistic intellectual influences, Muslims searched for a way out of the impasse. This was the situation when Ghazzali (1058 - 1111) was appointed professor at the prestigious Nizamiyya college in Baghdad». Akbar, (Ahmed), *Post Modernism and Islam, Predicament and Promise*, New York, Routledge, 1992, pp. 81 - 82.

(٣) Laoust (Henri), *Les schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane*, Payot, Paris,1983, p. 177.

الكلمة الإلهية فهي خالدة، وإنما يجددون الفهم للكلمة الإلهية، لا فهم قطيعة مع من مضى، لكن فهم فيه تعمق، وتقدم نحو المستقبل»[1].

والجدير بالذكر هنا أن ابن خلدون كان شيخ الخانقاه، ودُفن في مقابر الصوفية. وقد أبرز في مقدمته تساهلاً مع المتصوفة بعد أن كان قد أمر قبل المقدمة بإعدام كتب المتصوفة و"غسلها بالماء" حسب عبارته، ويقصد بهذه العبارة طريقة الكشف والاطلاع لا طريقة التقوى أو طريقة الاستقامة. فابن خلدون الذي أبدى تساهلاً كبيراً مع المتصوفة في مقدمته، كان قد قسَّم في كتبه التي سبقتها طرق المتصوفة إلى: ١ ـ طريقة التقوى، ٢ ـ طريقة الاستقامة، ٣ ـ طريقة الكشف والتجلي والاطلاع، لأنها بتعبيره تؤدي إلى الضياع في "بحر التلف". «وبهذا فإنه عذر المتصوفة المتأخرين...على عكس ما كان يرى في كتابه الشفاء الذي شنّ فيه هجوماً عنيفاً [عليهم]، وحكم بالحرق لكتبهم وإتلاف أعيانها، وحظر الخوض في ذلك كله»[2].

فموقف ابن خلدون من الفلسفة يضارع موقف الغزالي منها، تماماً مثلما يضارع موقفه من الكلام موقف الغزالي منه كذلك، «وهو مصدر ابن خلدون في المفاصل الكبرى لتصوره»[3]. ذلك أن ابن خلدون، كما هو معلوم لدينا «يعبِّر عن وجهة نظر أشعرية في تعريف [علم] الكلام، ويرى على غرار الغزالي أن الكلام ردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[4]، كما ينّبهنا إلى ذلك أحمد العلمي حمدان: «وهو تعريف يتكئ فيه صاحبه على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في المنقذ من الضلال»[5]. وتبعاً لذلك، «[ف]تعريف ابن خلدون لعلم الكلام

---

(١) محمد الطالبي، «أبعاد التجربة الدينية في الإسلام: حوار مع محمد الطالبي»، مجلة مقدمات، ملف رقم ٢، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ٢٠٠١، ص ٢٩.

(٢) عمار الطالبي، «موقف ابن خلدون من التصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥.

(٣) أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، دار ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١١١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٦. ويقول كذلك وهو يضع تصور غارديه Gardet وقنواتي Anawati للكلام وتحديدهما لطبيعته واختزالهما له في الدفاع واطرائهما لتعريف ابن خلدون موضع النقد: «ونعتقد أن ابن خلدون الذي اعتمده Gardet و Anawati لرصد طبيعة الكلام، يصدر عن هذه المقدمات الغزالية، بوعي منه أو دون ذلك، انطلاقاً من احتسابنا لإنتاجه الصوفي أو إغفاله. فكان من المنطقي، مراعاة لكرونولوجيا وجينيالوجيا الحدود، البدء برصد طبيعة الكلام لدى الغزالي، ثم مراقبة موقفه، بما ورد في ابن خلدون»، المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٥) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥.

لا يتزعزع قيد أنملة عن تعريف الغزالي، بل يكرسه»[1]. فابن خلدون المشهور بتمييزه بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين[2] يظل ـ كسلفه الغزالي ـ وفياً لاختياراته الأشعرية، «فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره.. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»[3].

ـ ابن خلدون: الابن العاق لابن رشد

إن ابن خلدون هو الابن العاق لابن رشد الذي لم يحافظ معه ولو على شعرة معاوية في موقفه من الفلسفة التي هاجمها في مقدمته المشهورة، ولم يتردد في الحكم على آراء الفلاسفة بالبطلان والتهافت والهشاشة لأنها قضايا ضعيفة وغير برهانية، خلافاً لما يدّعيه الفلاسفة الذين لم يبعدوا شره العقول عن عالم الميتافيزيقا، ولم يلجموها بلجام الشرع حتى لا تجمح. والحال، أن «خارج كل مرجعية أوروبية أو مسيحية، يمكن استقاء بعض عناصر القراءة الفلسفية النقدية لكتابات ابن رشد الأصيلة من مرجعية قريبة منه مكانياً وزمانياً وحتى ذهنياً إلى حد ما. ونقصد بها الخلدونية التي كان صاحبها شديد الشعور بمأزق المشائية الإسلامية (المضموني والمنهجي) ونزّاعاً إلى إقامة علم بديل عنها اسماه علم "الاجتماع البشري" أو "علم العمران". ولا ريب عندنا في أن أعلاماً كابن خلدون ومن قبله ابن عربي والسهروردي وابن سبعين تؤكد أن ابن رشد لم تمت الفلسفة بموته ولم يكن "الشعاع الأخير" في تاريخ الفكر الفلسفي بمعناه المتعدد الثري على أرض الإسلام، وذلك عكس ما ذهب إله بعض

---

(١) محمد أيت حمو، **مشكلة الأفعال الإنسانية بين "الخلق" الاعتزالي و"الكسب" الأشعري**، أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف د. سعيد بنسعيد العلوي، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٠/ ٢٠٠١، ص ١٨. وللمزيد من التدقيق في موقفي الغزالي وابن خلدون من علم الكلام، أنظر المحور المتعلق بحد جنس الكلام، ص ١١ ـ ٢٠ من الأطروحة (مرقونة).

(٢) محمد أيت حمو، «علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية»، ضمن، **ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١٨، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤٨.

الدارسين»[1]. وهذا ما يجعل العديد من الدراسات الفلسفية المعاصرة تعلن انتصارها لابن خلدون بدل ابن رشد، وللعقل العملي بدل العقل النظري. «ولعل ما يشهد لهذا الانتماء [يقصد انتماء كتاب المقدمة و"علم العمران" المعروض فيه] هجومه [ابن خلدون] العنيف وغير المفهوم على العقل النظري عموماً ممثلاً في معظم العلوم العقلية أي علوم الفلسفة الأولى (علم الوجود بأبوابه المختلفة) والفلسفة الثانية (الرياضيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والسياسات)»[2].

ومن هنا إحجام ابن خلدون عن ذكر فلاسفة الغرب الإسلامي الذين يقتسم معهم التاريخ والجغرافيا، ويشاركهم المقام دون المقال. وهو ما لفت انتباهنا في مقدمته، وأثار فينا الدهشة والاستغراب والحيرة. فلماذا يا ترى لم يرد لابن رشد خصوصاً، وابن طفيل وابن باجة عموماً، ذكر في مقدمة صاحبنا؟! «فقد عرض في ثنايا المقدمة لبعض آراء الفارابي وابن سينا، ولم يورد ذكراً لفلاسفة عصره المغاربة، وقد تساءلنا عما يكون السبب؟ وضعنا احتمالات للإجابة، نؤكد منها واحداً، هو انه لم يكن للفلسفة أن تذاع ولا أن تشاع بين قوم نصّيين، ليس بينهم من نور عقلي سوى لمحات من فكر بعض الأشاعرة الذين مثّلوا في الغرب الإسلامي ما مثّله المعتزلة في مشرقه من تنوير»[3].

قد يكون ابن رشد أعظم فلاسفة الإسلام، و لكن الأكيد هو أنه من أكبر المقلّدين للفيلسوف اليوناني أرسطو الذي لم يحافظ معه على المسافة. وهذا التقليد الأعمى أوقعه في العديد من المطبات المنهجية، وفي مقدمتها عدم وضع قدرة العقل على البحث في الميتافيزيقا على محك النقد. فالبرهنة على الميتافيزيقا لا تندرج في "حقل الإمكان" بل في "حقل الاستقالة"، لا لشيء إلا لكون العقل يبطل مفعوله في عالم الإلهيات الذي يتعدى طاقة العقل، وينذّ عن مسالك البرهان، وتخريجات المنطق. وهو ما انتبه إليه ابن خلدون، وغفل عنه ابن رشد الذي اعتقد بأن الحقيقة هي

---

(١) بنسالم حميش، «عن الرشدية: مقدمات لقراءة فلسفية»، ضمن مجلة مقدمات، عدد ١٥، شتاء ١٩٨٨، ص ٢٠.

(٢) محمد المصباحي، «إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون»، ضمن، الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، ص ٧٩.

(٣) أحمد العلمي حمدان، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، القسم الثاني، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة تحت إشراف د. علي سامي النشار، السنة الجامعية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، رسالة مرقونة بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس ـ الرباط، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٤.

ما قال به فلاسفة اليونان، ولا سيما كبارهم أفلاطون وأرسطو: «فلم يعد أحد اليوم يجهل إعجاب ابن رشد الواضح بالفلسفة اليونانية الأرسطية كأنها مسلّمة أو مقياس تعرض عليه سائر الحقائق أو الأفكار في سائر الأزمان. وها هو ابن رشد يقول عن فلسفة أفلاطون وأرسطو أنها "منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية"، وانه بعد أرسطو: "لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يُعتد به"، وأن "منطق أرسطو لهو الحق المبين"، وربما كان هذا الإعجاب الواضح من جانبه بأرسطو هو سبب حرصه على متابعة ما أدخله الفارابي وخاصة ابن سينا على فلسفة أرسطو من تغيير ونقد لهما لأجل ذلك. ولعل من أهم العيوب المنهجية التي ورثها ابن رشد عن أرسطو عدم قيامه بأي تحليل نقدي لقدرة العقل على البحث في الأمور الميتافيزيقية... وهذا أمر لم يغفل عنه الكثير من علماء الكلام وعلماء أهل السنة (ابن خلدون)»[1].

إن عقول الفلاسفة تعجز عن بلوغ اليقين في عالم الميتافيزيقا. وإذا كان الفلاسفة المسلمون قد ارتكنوا إلى التوافق بين الدين والفلسفة، فإننا مع ابن خلدون نعدم التناغم السعيد الذي يريد الفلاسفة المسلمون، وفي مقدمتهم ابن رشد، أن يطبعوا به علاقة الحكمة بالشريعة، وينتفي عقد الإخاء الذي أقض مضجعهم بينهما، وعدم معارضة أحدهما للآخر. وهكذا نلمس عند ابن خلدون وعياً قلقاً، مرده إلى تعدد مسالك الخصومة، لا الإخاء، بين الدين والفلسفة اللذين ليس بينهما توافق مقيد ولا توافق مطلق: «ويرد ابن خلدون على دعاة النظر العقلي وحده في الإلهيات، ويثبت أن هذه المعرفة فوق طور إدراكاتنا، مثل معرفة الوحي والنبوة وكل ما يتعلق بالإلهيات إنما يحتاج إلى معلم، أي وحي منزل. وإذن فهو لا يتفق مع بعض المعتزلة ومع ابن سينا بصفة خاصة في قولهم جميعاً بإثبات معرفتنا بالإلهيات عن طريق الإدراك العقلي فحسب»[2]. فالمدونات الفلسفية لم تصب القرطاس في العلم الإلهي، مثلما أصابته في علم التعاليم، وعلم المنطق وغيرهما، ولذلك يجب أن تُرفض عندما تتكلم في الإلهيات، وما وراء ذلك من غوامض العلوم المتعلقة بالعالم الماورائي، وينبغي أن نعزل أسماعنا عنها، حتى وإن لم نكن من الذين لا رسوخ لهم

---

(١) عبد المجيد الصغير، «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (١٢ و١٩ م)»، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو/ حزيران ١٩٧٨، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٤.

(٢) **محمد علي أبوريان**، دراسة قدم بها لكتاب **لباب المحصل في أصول الدين**، للعلامة ابن خلدون، **مصدر سبق ذكره**، ص ٢١.

في العلم. «فإذا حاول العقل إدراك هذه الأمور بذاته بدون مدد إلهي، فإنه سيضلّ في بيداء الأوهام»[1].

وقد علّمتنا الفلسفة منذ اليونان أن العقلانية تمتزج باللاعقلانية، وأن البحث عن الفيلسوف العقلاني المحض ضرب من العبث، «فلا غرابة أن تمتزج عقلانية ابن خلدون بعناصر لاعقلانية»[2]. ومن هنا تصبح " اللاعقلانية المتطرفة "التي رمى بها لاكوست صاحب المقدمة سباً وشتماً، لا دراسة وتحليلاً! فعقلانية ابن خلدون ملطفة ومرنة ومهذبة وملقحة بالنقل وجنوحه إلى التصوف ودعمه له في كتاباته. إنه «تيولوجي ينتمي بصلة وثيقة إلى الأشعرية، وبعد تدرج في حياة مليئة بالمد والجزر في المغرب، وصل إلى مصر في سنة ٧٨٤هـ/ ١٣٢٨م. لقد تولى عدة مرات منصب قاضي قضاة المالكية في القاهرة تحت حكم الشراكسة، وصَاحَبَ السلطان فرج إلى سوريا إبان اجتياح تيمورلنك الذي كانت لابن خلدون فرصة الالتقاء به. وكيفما كانت عظمة تميّزه كعالم اجتماع، وكيفما كان غنى مساهمته في تاريخ شمال إفريقيا، فلا يجب أن ننسى ما للفقه وعلم الكلام من دور أساسي في تكوينه الأصلي لأنه من الخطأ أن نعتبره عقلانياً ووضعياً قبل الأوان»[3].

لقد انتظم ابن خلدون في سلك الغرب الإسلامي من الناحية التاريخية والجغرافية، ولكنه لم ينتظم في سلك فلاسفة الغرب الإسلامي وفي مقدمتهم ابن رشد. و«الذين يضعون في الفلاسفة العرب كل الثقة يحسن بهم أن يراجعوها من وجهة نظر العقلانية التامة وعلى ضوء مناهضة ابن خلدون لهم . ولعل من فضل هذا الموقف النقدي أن يجّنبنا على الأقل أن نقول تهافتاً مع محسن مهدي بتأثيرهم على مؤرخنا. إن ابن خلدون، المؤرخ ـ المفكّر، لهو في الواقع رائد شعور التضايق المتزايد لدى جمهرة القراء المعاصرين بإزاء التقنية المصطنعة ولاشفافية أحاديث المشائين العرب. هذه الأحاديث التي لم تضع في أوج اهتماماتها العملية إلا كتابات مُطْرية عن المدن الفاضلة ، فائدتها الوحيدة أنها تشهد على خصوبة المخيلة الطوباوية وتحيل على المدن الرذيلة القاسية، أي على التاريخ القائم... كمثال واحد على صعوبة ترجمة تخمينات الفلاسفة إلى معرفة سياسية فاعلة، نكتفي فقط بالتذكير بغلطة ابن رشد بخصوص تفسير قوة الحكم السياسي. ففي نظر هذا المشائي العربي: "والحسب هو أن يكون في

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢.

(٢) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي؟»، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

(٣) Laoust (Henri): *Les schismes dans l'islam : Introduction à une étude de la religion Musulman*, op. cit., p. 278.

قوم قديم نزلهم بالمدينة"، ويرى ابن خلدون بلسان المؤرخ العارف بطبيعة الشرف الحقّة أن هذه الأخيرة لا تقوم في الحقيقة إلا على العصبية، وأن من قلّت درايته بعلم العمران احتمى بالمعرفة العامية كما هو شأن ابن رشد بالذات. ومع أن ابن خلدون ينبّه إلى عجز الفيلسوف المغربي على تعريف الشرف والحسب، فإنه يجد له عذراً قائلاً: «إلا أن ابن رشد ربى في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها»[1]. فما أبعد مؤرخ المغرب ابن خلدون عن فيلسوف المغرب ابن رشد الذي أرخى العنان للعقل الفلسفي ليتطاول على غير مجاله المحسوس، وهو ما انتقده ابن خلدون وحذّر منه ونبّه إليه، من دون أن يمنعه ذلك من تبؤ أرفع مكانة في الفلسفة الإسلامية، ومن دون أن يجرده موقفه من الفلسفة من صفة الفيلسوف الإسلامي الأصيل غير المقلد. فابن خلدون كان فيلسوفاً بالمعنى الذي تنطبق فيه صفة الفيلسوف في القرون الوسطى، وعلم العمران الذي نظر فيه ابن خلدون من حيث هو كذلك، هو بديل الفلسفة. فابن خلدون ملم أيما إلمام بالفلسفة «بالإضافة إلى اطلاعه الجيد على الكتب الفلسفية ومعرفته بدقائقها»[2].

فالنظر الخلدوني ينتسب إلى الحكمة وإلى المنطق: «والنصوص الخلدونية هي نصوص استدلالية بالنظر إلى طريقة تفكيره في مقدمته، إذ تتصدر كل فصل فيها مسألة يتولى ابن خلدون الاستدلال عليها بأقصى ما يمكن من الترتيب المنطقي، بانياً على ما سلف من المبرهنات أو ما ظهر من البديهيات، سابقاً أو حاضراً»[3]. فالتكوين الخلدوني هو تكوين برهاني متين، وقد شدا منه طرفاً غير يسير، «فجاء نصه متسماً بثراء استدلالي قلّ نظيره، حيث إن الكثرة في الاستدلالات والتنوع في طرقها والتداخل بين مستوياتها ، كل ذلك بلغ فيه أشده»[4].

وبناء عليه، فدمغ ابن خلدون للعقل بالعجز والحدود لا يشكك في عقلانية ابن خلدون، ولا ينبغي أن يتخذ ذريعة للتقليل من شأن العقل أو القدح في نتائجه والطعن في صدقه وقيمته، وهو القائل: «العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات

---

(١) بنسالم حميش، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢) محمد المصباحي، «إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون»، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠.

(٣) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، كتاب الجيب ١٣، منشورات الزمن، أبريل/ نيسان ٢٠٠٠، ص ١٠١.

(٤) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٤٠٠.

الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال»[1]. ولذلك يحدد ابن خلدون، المتكلم الأشعري، الحدود للعقل. فالنص الخلدوني السابق لا يخلو من كانطية متسترة، لأن حدود العقل تتعلق بطبيعة العقل أو الذات المستكنهة من حيث هي كذلك، فالمعرفة العقلية تعجز عن طرق باب عالم الشيء في ذاته Noumènes الذي يبقى في منأى عن التحليل العقلي. «هناك، إذن، ميادين يطبّق فيها ابن خلدون العقلانية ويومن بصلاحية اعتماد العقل فيها، وميادين أخرى ميتافيزيقية يرى أن لا معيار كالعقل، مثلاً، يمكن أن يعتمد فيها ويفرض نفسه بدعوى أنه أكثر صلاحية من ضده، ولا حجة تأتي لتؤكد بداهة ما هو مضاد لها، ففي هذه الميادين تبدو العقلانية غير كافية للتحليل والبرهنة. إن شرحنا للشيء يرمي إلى "الإقناع" به، بيد أن هناك وقائع لا تخضع للشروح المحددة لروابط العلّية. وفي هذه الحال، يمكن أن يكون الدين بما يضفيه من حجج للإقناع (تفرضها معاناة الحياة) هو المنقذ، أو على الأقل، نقطة انطلاق لنزوعات ميتافيزيقية، وما انسجام المؤمن مع نفسه سوى نتيجة ما لإيمانه من بداهة متجذرة في أعماقه. إن فن التفكير لم يكن مرادفاً عملياً للمنطق المدرسي، خلافاً لما تعودنا على اعتقاده. فالطبيعة تطبع الروح الإنسانية بأشياء يعجز العقل عن التقاطها والاقتناع بوجودها، ورغم ذلك لا يمكن أن ينكرها أي عقلاني حق»[2]. فابن خلدون يقدّر العقل ويجلّه ويأبى أن يكلفه ما لا يطيقه «سواء كان موضوعه الطبيعة أو ما بعد الطبيعة وقد أكسبه هذا الوضع حرية واسعة إزاء المعرفة العلمية والنقلية في زمانه»[3].

خاتمة

إن غاية المرام من نقد ابن خلدون للفلسفة هي انتاج عجز العقل عن بلوغ المعرفة اليقينية البرهانية التي لا شكوك عليها ولا ارتياب في مجال الالهيات، وهي عينها غاية المرام من كتاب **تهافت الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي لدرجة تجعلنا لا نخلص عبر عمل تحليلي لهذا لكتاب إلا إلى القول بأن عجز العقل هو الثابت الذي عليه مدار المتحول من مسائل الكتاب العمدة في موضوعه. «إن حكم الغزالي بعجز

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠٩.

(٢) محمد عزيز الحبابي، «هل ابن خلدون رجعي؟»، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

(٣) محمد المصباحي، «إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون»، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤.

العقل عن معرفة الحق في الإلهيات يعبر **التهافت** من أوله إلى آخره»[1]. فلا بد للمرء من أخذ الحذر من الفلسفة حتى لا ينسل عن ربقة الدين انسلال الشعرة من العجين، فهي مزلق من مزالق الكفر والضلال والإلحاد، إذ لا أمان مع الفلسفة كما لا أمان مع السلطان والبحر والزمان، فهي مثل الغيث تغرق وتسقي، ومثل الرياح تنفع وتضر، ومثل الليل الذي يسكن فيه الناس ويتحرك فيه أهل الدعارة والفساد واللصوص. وهذا الموقف من الفلسفة لمؤرخ المغرب، يمثل صدى لموقف حجّة الإسلام الذي تبدو بصماته بادية في صاحب **المقدمة** الذي لم يكن في هذا الموقف منفرداً، ولا أتى ببدع من القول لم يُعرف له مثيل، ولكنه كذلك لم يكن استنساخاً يخلو من إبداع بالرغم من التوافق في المضمون والمصطلح والعبارات التي تكاد تكون واحدة. فقد سلك ابن خلدون في هذا الموقف من الفلسفة مسلك الغزالي، ونهج نهجه، وسار على دربه، حتى ليكاد أن لا يتزعزع عنه قلامة ظفر! وهذا الموقف لا يخلو من كياسة وفرادة وفذوذية وبراغماتية تنصحنا بـ "اقتناص" الشهد دون إبر النحل، والحنطة دون الزؤان، والسمين دون الغث، والجيد دون الرديء، كما علّمنا ابن خلدون في خاتمة نقده للفلسفة.

وإذا كان ابن خلدون أقرب ما يكون إلى الغزالي في موقفه من الفلسفة التي نظر إليها بعين الريبة مباشرة ومن دون أن يعتمد التورية والإشارة والإضمار، فإنه ، بالمقابل، أبعد ما يكون عن ابن رشد الذي يقبع على طرفي نقيض منه. فاختلافه مع فيلسوف قرطبة ومراكش، وعدم اتفاقهما على كلمة سواء حيال الفلسفة ما جرى بطريق الكناية، بل بألفاظ صريحة لا يُتمارى فيها ولا يُستراب. فموقفهما لا يشكلان رؤية واحدة ولا حتى متقاربة. فعجز العقل في الإلهيات عند ابن خلدون هو قطبه ومحوره الذي عليه يدور في نقده ونقضه للفلسفة التي دمغها بالهشاشة مباشرة ومن دون أن يعتمد التورية والإشارة والإضمار. فقد سار ابن خلدون على نهج غير رشدي، ولم يحذُ حذوه في القليل ولا في الكثير، ولذلك فهو، وبكل المقاييس، الابن البار للغزالي بالرغم من ضعف الوشائج الزمكانية بينهما، والابن العاق للشارح الأعظم ابن رشد بالرغم من متانتها بينهما. فتتبُعنا عن كثب لما ورد في **مقدمة ابن خلدون** يجعلنا نتحرك في مجال "غزالي" واضح، فموقف ابن خلدون من الفلسفة يمثل، و بكل

---

(١) أحمد العلمي حمدان، **استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضيع، ونماذج**، الجزء الثاني، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تحت إشراف د. محمد ألوزاد ، السنة الجامعية ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ص ٥٧٨.

المعايير، همزة وصل مع الغزالي وقطع مع ابن رشد، والمثل السائر يقول: «الطيور على أشكالها تقع"، و"ما يتشابه يجتمع"، ورب أخ لم تلده جغرافيتك. ومن هنا حضور "نموذج الغزالي" في مشروع ابن خلدون الفلسفي الإسلامي التجديدي الأصيل الذي ألحق بالفلسفة الإسلامية المقتاتة من فتات مائدة الفلسفة اليونانية جرحاً غائراً، وبالفلاسفة المسلمين المقلدين لأرسطو أذى كثيراً، وكان لموقفه من الفلسفة المقلّدة لليونان دور كسر بينه وبين ابن رشد الذي "ألّه" أرسطو، في الوقت الذي كان فيه عامل جبر بينه وبين الغزالي الذي "أنسن" أرسطو الإنسان، وأنزله منزلته بكل ما لها (المنطق) وما عليها (الإلهيات).

ـ ٢ ـ

موقف ابن خلدون من التصوف

تقديم

إن الإبانة عن قسمات موقف ابن خلدون من التصوف، تستدعي منا النظر إلى ابن خلدون بعيون ابن خلدون. ومن المعروف «أن مواقف فلاسفة المغرب من التصوف متعددة، فلا يوجد قاسم مشترك يجعل لفلاسفة المغرب موقفاً واحداً من التصوف... يبقى أن الموقف من التصوف هو موقف من العقل وحدوده المعرفية»[١].

لقد كان ابن خلدون رجل تأليف بين التصوف والفقه، ورجل مصالحة بين التصوف وعلم الكلام، لأن المذهب الأشعري المتأخر ـ مع الغزالي والإيجي وغيرهما ـ التقى مع التصوف، ومن بين ما التقى فيه معه المشيئة الإلهية. ويمكن القول بأن ابن خلدون تعامل «مع كل القضايا انطلاقاً من عقيدته المذهبية المالكية، ومن ميوله السنية الأشعرية»[٢]. فالاعتقاد الخلدوني لا يخرج عن القول: «إن صاحبنا أشعري المنزع والعقيدة، وقد تكفي في ذلك صفة الإطلاق التي يتحدث بها عن كبار الأشاعرة وشيوع فكرهم»[٣]. فهو من أئمة الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي، بالرغم من أن ما أبدعه في هذا المجال لا يرقى إلى مستوى أسلافه المشارقة. «بل يمكننا المجازفة بالقول إن الإنتاج الكلامي المغربي والأندلسي عموماً لا ينافس الإنتاج المشرقي كماً

---

(١) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م، ص ٥.

(٢) سالم يفوت، «ابن خلدون وحدود التأويل»، ضمن **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، ص ٣١

(٣) سعيد بنسعيد العلوي، «المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني»، مجلة **التسامح**، سلطنة عمان ـ مسقط، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦، ص ١٥٥ .

وكيفاً طيلة العصور الوسطى. ولنا أن نتساءل دائماً: لماذا هذا القصور؟ وبماذا نعلّله؟ وهل هو ظاهرة إيجابية كما ذهب إلى ذلك البعض لأنه أفسح المجال للفلسفة والتصوف؟»[1] وبمقدار ما كان ابن خلدون رجل تأليف ومصالحة بين الكلام الأشعري والتصوف، فقد كان أيضاً رجل المواقف الجذرية القاطعة والخنادق الفكرية المتنابذة بين الفلسفة والتصوف. يقول المستشرق الهولندي المعروف دي بور: «حصّل ابن خلدون علومه في تونس، ثم درس الفلسفة، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق... لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة كما وصلت إلى علمه، وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالبها الثابتة المقررة، ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها لأنشأ مذهباً لفظياً»[2]. فقد رفض هذا المفكّر المسلم المالكي الأشعري الفلسفة تفصيلاً لا جملةً، وركب مركباً عقلانياً في نقدها. و ظل «يمتاح دوماً من البئرين: بئر العلوم الشرعية، وبئر العلوم الحكمية»[3]. فكان بذلك فيلسوفاً كغيره من الفلاسفة، رغم أنه أعرض عن ذكر ابن رشد القريب منه زمكانياً لا غير. «ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يشر إلى الكتاب [فصل المقال] مع أنه كان من المطلعين على مؤلفات ابن رشد»[4].

ولعل تأليفه لكتاب لباب **المحصل في أصول الدين** «يبقى ذا علامة دالة على تكوينه العقلي»[5]. فالعقل الخلدوني عقل قوي وجبار لا يستسلم إلا في الإلهيات. «وما له دلالة كبرى أن عودة بذرة الفلسفة إلى جسد الفكر المغربي كان بمناسبة استحضار رمزين من رموز وعينا الفلسفي والحضاري القديم: ابن خلدون وابن رشد. ومن مفارقات هذا الحدث التاريخي ـ الفلسفي أن نسيان محبة الحكمة كان من جراء إهمالنا لفكر هذين الرجلين أو عدم قدرتنا على مجاراته»[6]. ومع ذلك، فالأمانة العلمية تفرض علينا التنبيه إلى أن الاختلاف بين ابن خلدون وابن رشد هو اختلاف

---

(١) محمد ألوزاد، «قول في "أعز ما يطلب" لابن تومرت»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد الأول ١٩٩٨، ص ١٥٣.

(٢) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٩.

(٣) سعيد بنسعيد العلوي، «**المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني**»، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩.

(٤) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦، ص II.

(٥) عبد الجليل سالم، «ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا»، مجلة **التسامح**، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦، ص ٢٠١.

(٦) محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٣١٢.

جذري واستراتيجي بين عملاقين كبيرين ينتميان إلى زمكان واحد. «وقد مال ابن خلدون إلى آراء الطوسي بتأثير من أستاذه الأبلي الذي كان معجباً بالطوسي. وفي هذا إشارة إلى تحرر ابن خلدون من الأثر الأرسطي وإلى وقوفه منذ بداية حياته العلمية على القطيعة الإبستمولوجية التي شهدها الفكر الإسلامي»[1]. وهو اختلاف لمصير القول الفلسفي تحت سقف واحد هو سقف العالم السنّي، وفضاء واحد هو فضاء الغرب الإسلامي، وليس فقط اختلافاً بين العالم السني والعالم الشيعي، أو بين ابن رشد والشيرازي. «أما انتقاده للميتافيزيقا فقد كان نقدَ هدم، مشى فيه على خطى الغزالي»[2]. فالعقل الخلدوني هو عقل أشعري له منطقه الذّاتي يقرّ بالعادة والإرادة الإلهية الحرة والمطلقة والتجويز... «تلك هي البنية الباطنة التي تحكم الخطاب الخلدوني وتوجهه»[3].

وإذا كنا نسلّم بنبوغ ابن خلدون بين فلاسفتنا القدماء، فذلك لأنه ترك لنفسه الحرية في أن ينهل من كل المناهل الممكنة للحكمة الحقّة من تصوف وكلام وتاريخ بعيدا عن ظلال ورقابة النص الأرسطي، متمرداً على الفضاء الفكري للقرون الوسطى، ومعانقاً للفضاء "الما بعد الحداثي"، «بسبب قناعتنا بأن لكل حضارة لحظة حداثتها وما بعد حداثتها»[4]. وبذلك قام هذا المؤرخ الكبير بتجديد المشهد الفلسفي من خلال بناء رؤية جديدة للعالم تقوم على التصوف. وكأني بابن خلدون كان يبشّر ويؤذن بالبداية الجديدة للفكر الفلسفي في العالم الشيعي مع صدر الدين الشيرازي.

فما هي معالم موقف مؤرخ المغرب من التصوف ؟

إن موقف ابن خلدون من التصوف لا ينفصل عن موقفه من علم الكلام من جهة أولى، وموقفه من الفلسفة من جهة أخرى. بل «إن مواقف المؤلف في الدولة والحكم والعصبية والدين والشريعة تدل على انحيازه للمذهب المالكي والآراء الأشعرية وأهل السنّة والجماعة ضد سائر المذاهب المشهورة في الفكر الإسلامي»[5]. وهي مواقف

---

(١) محمد عبد الوهاب جلال، «هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع ؟»، مجلة **التسامح**، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٦ .

(٣) سعيد بنسعيد العلوي، «المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني»، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٢.

(٤) محمد المصباحي، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية**، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى حزيران/ يونيو ٢٠٠٦، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٥) محمد أركون، «نحن وابن خلدون»، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٣١.

يفسّر بعضها بعضاً، ويحيل بعضها إلى بعض. «ذلك أن تراث ابن خلدون، وهو تراث متنوع، وينبغي أن ينظر إليه على أنه كل متكامل»[1]. لأن مواقفه من العلوم المختلفة تخضع لرؤية واحدة منسجمة، تتكامل وتتآزر وتتعاضد. «إن عقلية الفيلسوف ابن خلدون التي أنتجت فلسفة في تفسير التاريخ، استطاعت أن تدرس التصوف دراسة منهجية فيها من الجدة ما يميز صاحبها عن غيره من الباحثين في التصوف من القدماء والمحدثين»[2]. فأصالة ابن خلدون وخصوصيته وتميزه ليست موضع مراء بين الباحثين الذين يحترمون أنفسهم، «وسنجد أن ابن خلدون في تعامله مع المتصوفة تاريخياً لا يفصل بين مشارقة ومغاربة كما فعل بعضهم»[3]. فالموقف الخلدوني من التصوف يوجد مبثوثاً في ثنايا كتابه **شفاء السائل في تهذيب المسائل** وفي **مقدمته** المشهورة. ومن اللافت للنظر أن هذا الموقف يختلف بين الكتابين، أو يكاد، في الصرامة والحدة، لكنه لا يدل على أي تعارض أو تناقض لدى ابن خلدون، لأنه دليل على التطور والتغير في القناعات. وهو تطور ـ مهما بلغت درجته ـ وقناعات ـ مهما أعيد النظر فيها ـ لا تخرج عن دائرة الموقف الإيجابي ـ لا السلبي ـ من التصوف. وهذا الاختلاف، من حيث درجة حرارته في موقف ابن خلدون الإيجابي المنفتح على التصوف والمتأثر به، يتعلق بأسبقية تأليف كتاب **شفاء السائل** على **المقدمة** أو العكس. لأن تحديد تاريخ هذا التأليف بدقة سيمكّننا من فض النزاع الذي نشب بين الباحثين المعاصرين، وفهم صعود أو هبوط درجة حرارة حماسة دفاع ابن خلدون عن التصوف. ذلك أن هناك من الباحثين، مثل عبد الرحمن بدوي، من يرى بأن التطور في فكر ابن خلدون هو من كتاب **شفاء السائل** إلى كتاب **المقدمة** الذي هو لاحق زمنياً على الكتاب الأول. وهذا هو الرأي الأصوب عندنا. «يمكن القول بأن ابن خلدون تطور موقفه من التصوف، فكان في شبابه ينظر إلى التصوف نظرة فقيه مالكي لغلبة الفقه وأصوله على عقليته، ويمثل هذه النظرة ما كتبه في **شفاء السائل وتهذيب المسائل** وهو من أوائل مؤلفاته، والمرجح أنه ألّفه بين سنة٧٧٤ و ٧٧٦هـ، وهي مدة إقامته بفاس المرة الثانية. وهذا ما رآه محمد بن تاويت الطنجي وتبعه في ذلك عبد الرحمن بدوي، ويبدو أن الجدل في نسبة هذا الكتاب إليه قد انتهى بعد العثور على عدة نسخ تثبت كلها أن الكتاب من

---

(١) محمد بن شريفة، «ابن تاويت الطنجي محققاً لآثار ابن خلدون»، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ١٦٣.

(٢) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥١.

تأليفه»[1]. وهذا ما يجعل صلة ابن خلدون بالتصوف أمتن وأقوى وأوثق. فابن خلدون تجاوز لغته النارية والحربية التي كتب بها فتواه الشهيرة ضد التصوف الفلسفي التي أمر فيها بإحراق كتبهم بالنار، وغسلها بالماء، ومحو أثرها[2]. وازداد ارتماء في دفء أحضان التصوف بالمرور من مرحلة **شفاء السائل** إلى مرحلة **المقدمة** التي لطّف وهذّب وشذّب فيها موقفه من التصوف غير السنّي الذي كان قد تحدث عنه بلهجة حادة في مؤلفه الصوفي السابق على كتابة **المقدمة**. «أما موقفه الثاني فهو الذي عبّر عنه في **المقدمة** التي كتبها بعد **شفاء السائل** أي سنة ٧٧٩هـ وبعد **لباب المحصل** الذي فرغ منه في ٢٩ صفر سنة ٧٥٢هـ، ولعله خفف لهجته في موقفه من التصوف بعد أن تولى مشيخة "الخانقاه" في القاهرة، وأعاد النظر فيما كتبه من قبل»[3].

وقد حاول بعض الباحثين أن يقتربوا من حقيقة موقف ابن خلدون من التصوف بالبحث عن حقيقة صلته بمتصوفة عصره، والأزمات التي تعرّض لها، وفجعه في مقتل أخيه، وغرق أفراد عائلته عن آخرهم، وتأثير والده الصوفي عليه، وغيرها من العوامل التي قد تكون فعلت فعلها في ركوب ابن خلدون مركب التصوف، واستلذاذه لطريقه حيّاً بالانتصار له في مؤلفاته ورئاسته للخانقاه حيث تولى مشيخة صوفية تسمى مشيخة

---

(١) عمار الطالبي، «موقف ابن خلدون من التصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩.

(٢) لقد أفتى ابن خلدون ضد التصوف الفلسفي، وأصدر فتواه الفقهية التالية : قال: «العلامة قاضي القضاة أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون: إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين: **الأولى**، وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين. **والطريقة الثانية**، وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين، يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس، لأنها من نتائجها ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي، وابن سبعين، وابن برجان (ت٥٣٠هـ/ ١١٣٥م)، وأتباعهم ممن سلك سبيلهم، ودان بنحلتهم، ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر، ومستهجن البدع، وتأويل الظاهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدّها في الشريعة. وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة، ولو بلغ المثني ما عسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل أحد. وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس، مثل "**الفصوص**"، و "**الفتوحات المكية**" لابن عربي، و "**البد**" لابن سبعين، و "**خلع النعلين**" لابن قسي (ت٥٤٦هـ/ ١١٥٤م)، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمحي أثر الكتاب، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلفة، فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق». نقلاً عن: ناجي حسين جودة: **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

(٣) عمار الطالبي، «موقف ابن خلدون من التصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣ .

(نظارة) خانقاه بيبرس في مصر، وهي من أوزن الخانقاوات أو الخوانق أو ملاجئ الصوفية آنذاك، وميتاً بدفن جثمانه ـ رحمه الله ـ في مقابر المتصوفة. وسيظل كتاب **شفاء السائل** ـ بمعية **مقدمته** ـ شاهداً على "روحانية" ابن خلدون وعلو كعبه وارتفاع أسهمه ونبوغه وخلوده في عالم علم التصوف ضد كل الذين يسعون جاهدين لتجريده من لقب "المتصوف"، وعزّ عليهم فهم "روحانية" مؤرخنا الكبير، ودقّ عليهم الوصول إلى إدراك معناها "الإلهي". «ولعل هذا الموقف الأخير هو الذي جعل المتصوفة يقبلون أن يُدفن في مقابر الصوفية بالقاهرة، بعد أن تولى مشيختهم، ويمكن القول أيضاً بأن هذا هو الذي جعله لا يشير إلى كتابه **الشفاء** لما فيه من قسوة على الصوفية المتأخرين، وأدى به ذلك إلى هذا الكلام اللين الذي كله عذر وإنصاف لهم على حد تعبيره في **المقدمة**»[1].

أ ـ الحب الإلهي وذمّ الدنيا لبّ التصوف عند ابن خلدون

إن المتصوف الحقيقي يضع نصب عينيه الآخرة، ولا يتشبث بالدنيا، ويوثر الأولى على الثانية التي ينعتها بكل أوصاف الاحتقار التي تقلل من شأنها وتنال من قيمتها. وقد تعددت تعاريف التصوف. يقول ابن خلدون: «حاول كثير من القوم التعبير عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يفِ بذلك قول من أقوالهم. فمنهم من عبّر بأحوال البداية، قال الجريري: "التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"، وقال القصاب: "هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم"». ومنهم من عبّر بأحوال النهاية، قال الجنيد: «هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"، وقال رويم: "هو البقاء مع الله على ما يريد، لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء"، وقال سمنون: "هو أن تكون مع الله بلا علاقة". ومنهم من عبّر بعلامته، قال البغدادي: "علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذلّ بعد العزّ، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الكاذب على العكس". ومنهم من عبّر بأصوله ومبانيه، قال رويم: "التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار[إلى الله] والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار". ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً، قال الكتاني: "التصوف خلق فمن زاد في الخلق زاد في التصوف". وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبّر عمّا وجد، وينطق بحسب مقامه، والحق أن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد... ومن أراد الإطلاع على تفاصيل هذا كله

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٥٢.

والإحاطة بجميع حقائقه، فعليه بكتب القوم»[1]. بل يمكن القول حسب هذا النص الخلدوني بأن عدد تعاريف التصوف هي بمقدار عدد مواجد ومقامات المتصوفة، وقد تفرق الباحثون بصدد تسمية التصوف شذر مذر. «وقد حدّ التصوف ورُسم وفُسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلها لصدق التوجه إلى اللّه تعالى»[2].

وسواء أكانت التسمية نابعة من لباس الصوف الذي ارتداه هؤلاء كما يذهب إلى ذلك البعض، و«الصوف لباس الأنبياء وزي الأولياء»[3]، أو مشتقة من قبيلة صوفة البدوية التي كانت تخدم الكعبة في الجاهلية، فاسم التصوف اسم لقب له قيمة إشارية أكثر مما يعني دلالة في المتصوفة. فالتصوف ليس إلا أداة إجرائية تمكّننا من الحديث عليهم. «فلما جاء المتصوفة فلسفوا الزهد، وجعلوه مقامات وأقساماً، وكان من زهدهم لبس الصوف الخشن كما يفعل رهبان النصارى، فسمُوّا من أجل ذلك بالصوفية. وهذه النسبة هي الصحيحة، وهي التي تتفق مع اللغة»[4]. فقد انفرد المتصوفة عن الجمهور، وتميزوا بالتقرب إلى اللّه والإعراض عن مغريات الدنيا. يقول ابن خلدون: إن «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى اللّه تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[5]. فالتصوف مظهر بارز من مظاهر الحياة الإسلامية في الإسلام،

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ومعه ثلاث رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد (ت ٧٩٢هـ) والقباب (ت ٧٧٨هـ) واليوسي (ت ١١٠٢هـ)، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان/ دار الفكر، دمشق ـ سورية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٩٣ ـ ٩٥.

(٢) أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، صححه ونقحه وعلق عليه محمد زهري النجار، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨ ، ص ٣.

(٣) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص ١٣.

(٤) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، الجزء الثاني (يبحث في الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري)، (١ ـ ٢) الطبعة الثالثة، ص ٥٨.

(٥) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٨.

يقدم نموذجاً للسلوك الأخلاقي، وقد انتشر في جميع أصقاع العالم الإسلامي: «حوالى العام ٩٠٠ كانت هناك مجموعة أو مدرسة من المتصوفة في بغداد ولهم أتباع في مناطق أخرى. إن كلمة "صوفي" أصبحت تُعطى لمثل هؤلاء. وطورت في العربية المتداولة ككلمة مقابلة لـ"تصوف"، واشتقت في الأصل من ارتداء لباس الصوف. انتشرت الحركة الصوفية في أغلب مناطق العالم الإسلامي، وابتداء من القرن الثالث عشر أصبحت عبارة عن دراويش وطرق صوفية. وهكذا كانت هذه الحركة مظهراً مهماً للمجتمع الإسلامي، في المرحلة الأولى بالخصوص ساهمت أيضاً في التفكير الكلامي، بما أن تجاربهم الشخصية أعطت المتصوفة ثقة أكبر في الذات لتناول مشاكل كلامية طرية. المحاسبي كان أحد من حاول دحض المعتزلة»[١].

ولا يحيد ابن خلدون في نظره إلى التصوف عما تقرر لدى كبار المتصوفة الذين لا يرون في الدنيا سوى الموبقات، لدرجة أن العطار يصفها بالموقد تارة، وبيت العنكبوت مرة، والظل آناً... لأن «الدنيا من أولها إلى آخرها دار نجاسة»[٢]، مما يتطلب التطهر من أمورها الدنية. فالعشق الحقيقي هو عشق عالم الغيب وليس الصورة. «أما من يعشق عالم الغيب، فهذا هو العشق الحق، إذ يخلو من كل عيب، فإن يقطع شيء غير هذا العشق الطريق عليك، فلن يكون هناك إلا ندم كثير يصيبك»[٣] فعشق الذهب أو الفضة أو "المعلوم" بلغة المتصوفة وأهل العرفان، يقف عائقاً في سلوك الطريق الصوفي الذي يتطلب التطهر من رجس وأدران الدنيا وكل ما فيها. ولذلك ينبغي القطع معها، وعدم التعلق بأهداب زينتها. وكأني بالعطار يصوّر الدنيا والدين نقيضين لا يجتمعان عندما يواصل قائلاً: «أنت غريق في الدنيا وكان يلزمك أن تكون غريق الدين، ولن تلتقي أيها العزيز الدنيا مع الدين مطلقاً»[٤].

---

(١) «By about 900 there was a group or school of mystics in Baghdad with associates elsewhere . The word sufi came to be given to such persons and developed into the normal Arabic word for 'mystic'; it was derived in the first place from the wearing of garments of wool (sufi) . The sufi movement spread to most parts of the Islamic world , and from the thirteenth century was organized in the dervish or sufi orders . The movement was thus an Important aspect of Islamic society . In the early period especially it also contributed to theological thinking , since their personal experiences gave the sufis greater confidence in approaching fresh theological problems .Al-Muhasibi was one of the first to attempt a refutation of the Mutazilites». Watt (W. Montgomery), «The Majesty That Was Islam», in *The Islamic World, 661-1100*, Sidgwick & Jackson, London 1974, pp. 189 - 190.

(٢) فريد الدين العطار، منطق الطير، دراسة وترجمة د.بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٦م/١٤١٦هـ، ص ٢٥١.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦.

فالتصوف ينأى بنفسه عن القيل والقال، ويتطلب الانخراط العملي، كما يتضح لنا من خلال قول الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[1]. فالدنيا ليست سوى دار هوان كما ورد في العديد من الأحاديث النبوية[2]. ولذلك لم تشغل المتصوفة طرفة عين لدرجة أن بعضهم قال: «لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا أحاسب بها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه»[3]، بينما قال فيها البعض الآخر: «إذا سكنت الدنيا القلب ترحلت منه الآخرة»[4]. ولذلك يشترط المتصوفة شرط التطهر قبل أن يدلف السالك في سلوك الطريق الصوفي، حيث يقول العطار: «إذا تقدم إنسان في الطريق، وجب أن يكون الزهد زاده، وكل من تطهر من كل ما يملك، مضى مستريحاً في طهره. أيها الأخ لا تخط مرقعة، بل أحرق كل ما تملك حتى شعر الرأس، وعندما تحرق كل شيء بآهة محرقة، فاجمع رماده واجلس عليه. إذا فعلت ذلك تخلصت من الكل، وإلا فتحمل الشدائد طالما تعلقت بالكل»[5]. وهذا هو عينه ما قام به بعض المتصوفة، مثل سيد قومه وشيخ شيوخه الرودباري الذي تخبرنا بعض المصادر بأنه من أبناء رؤساء الوزراء، ويصل نسبه حتى كسرى، لكنه انقطع للطريق وتخلى عن كل ما يملك، بعد أن استمع إلى الجنيد ذات مرة في المسجد! وإن شئنا إيراد رد الهدهد على عذر البومة، قلنا «فعشق الكنز وعشق الذهب ضرب من الكفر»[6]. ولذلك ينبغي القطع مع الدنيا، وعدم التعلق بأهداب زينتها، لأن السقوط في فخ عشقها هو سقوط في عشق الصور التي يذمّها العطار، عندما يخاطبنا على لسان الهدهد قائلاً: «كن رجل معنى، ولا تتردد في عالم الصورة، فالمعنى هو الأصل وعدم تلك الصورة، والذهب ما هو إلا حجر طلي باللون، لذا فأنت طفل

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، أمام الباب الأخضر سيدنا الحسين، ص ٨٦.

(٢) روي عن النبي أنه قال: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها».
وقوله كذلك: «لو أن الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة من ماء».
أنظر: أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق الإمام الأكبر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر، طه عبد الباقي سرور، (لجنة نشر التراث الصوفي)، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، طبعة ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م، ص ٤٨٥.

(٣) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

(٤) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩.

(٥) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٨.

(٦) **المصدر نفسه**، ص ٢٠٧.

ابتلي باللون، والذهب الذي يشغلك عن الرب ما هو إلا صنم. فكن حذراً وألقه في التراب، وإذا كان الذهب لائقاً بمكان ما في النهاية، فهو لائق بفرج البغل. إن الذهب لا يتيح لك فرصة مصادقة أحد، كما يسلبك أي صبر، وإن تعط مقدار حبة ذهباً إلى صوفي، فإما أنك تقتله بذلك، وإما أنك تقتل بذلك نفسك، ويجب عليك ألا تتشبه بعمرو أو بزيد، لأنك لو تعطي مقدار حبة، للزمك مقام الجنيد»[1]. فالتصوف يتعارض مع هوى النفس على حد قول القشيري: «واعلم أن أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات»[2]. فالحكمة تتعارض مع التخمة على حد قول ذي النون: «لا تسكن الحكمة معدة مُلئت طعاماً»[3]، وقول أبي سليمان الداراني: «لكل شيء صدأ، وصدأ نور القلب شبع البطن»[4]. وإن شئنا التعبير عن ذلك بلغة العطار، قلنا «إن الدمع القاني هو أسرار القلب، أما الشبع فهو صدأ القلب»[5]. فالعشق الإلهي يتطلب إماتة الحاجات الجسمية. يقول محيي الدين بن عربي: «هو نعت صحيح في أرواح المحبين وأجسامهم، أما في أجسامهم فسببه ترك ملاذ الأطعمة الشهية التي لها الدسم والرطوبة، وهي مستلذة للنفوس، وتورث في الأجسام نضرة النعيم. فلما رأوا أن الله تعالى كلفهم القيام بين يديه ومناجاته ليلاً عند تجلية ونوم النائمين، تركوا الطعام والشراب إلا قدر ما تمس الحاجة إليه من ذلك، فقلت الرطوبة في أجسامهم، فزالت عنهم نضرة النعيم، وذبلت شفاههم، واسترخت أبدانهم، وراح نومهم وتقوى سهرهم، فنالوا مقصودهم، من القيام بين يديه، فذلك هو ذبول أجسامهم. أما ذبول أرواحهم فإن لهم نعيماً بالمعارف والعلوم لأن لهم نسبة إلى أرواح الملأ الأعلى ليأنسوا بالجنس، ورغبة في المعونة لما سمعوا قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى"»[6]. فالمتصوف الحقيقي يتتبع خواطره الواحدة تلو الأخرى. «والخواطر خطاب يرد على الضمائر، فقد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء الشيطان، ويكون أحاديث النفس، ويكون من قبل الحق سبحانه. فإذا كان من الملك فهو الإلهام، وإذا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٥) فريد الدين العطار، منطق الطير، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٣.

(٦) محيي الدين بن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق وتعليق موفق فوزي الجبر، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٥١.

كان من قبل النفس قيل له الهواجس، وإذا كان من قبل الشيطان فهو الوسواس، وإذا كان من قبل اللّه سبحانه وتعالى وإلقائه في القلب فهو خاطر لحق»[1]. ويمكن القول بأن «حب الدنيا رأس كل خطيئة»[2] لدرجة أن الإعراض عنها شرط تحقيق «ما يعتبره ابن عربي مهمة الإنسان الكبرى، وهي الحضور الدائم لله في القلب»[3]، وهل هناك من هو أجدر من الحضور في القلب غير اللّه سبحانه؟ ! «فغاية الصوفي تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى اللّه»[4]. وقد سئل أحد المتصوفة عن التصوف فقال: «من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى اللّه من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر». فالبشر بما هو بشر مكدر بالطبيعة، ولذلك يصبح معنى الصفاء هو انتشال الإنسان لنفسه من أوحال الطبيعة كما تنتشل الشعرة من العجين! وكلمة الفكر الواردة في النص السابق ليست بالمعنى العقلي لكلمة الأفكار (الاستقراء والكد لصياغة الفكرة)، بل هي إلهامات تحلّ بالقلب قسراً وبدون استئذان، شريطة أن يكون صاحبها ذا "فطرة فائقة".

لنستمع إلى أحمد بن محمد زروق الذي يقول مورداً إحدى أقوال الجنيد ما يلي:

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦. ويذكر أبو الطيب المكي بدوره تقسيم الخواطر، فيقول: «فأما تسمية جملة الخواطر فما وقع في القلب من علم الخير فهو إلهام، وما وقع من علم الشر فهو وسواس، وما وقع في القلب من المخاوف فهو الحساس، وما كان من تقدير الخير وتأميله فهو نية، وما كان من تدبير الأمور المباحات وترجيها والطمع فيها فهو أمنية وأمل، وما كان من تذكرة الآخرة والوعد والوعيد فهو تذكر وتفكير، وما كان من معاينة الغيب بعين اليقين فهو مشاهدة، وما كان من تحدث بمعاشها وتصريف أحوالها فهو همّ، وما كان من خواطر العادات ونوازع الشهوات فهو لمم. ويسمى جميع ذلك خواطر لأنه خطور همة نفس أو خطور عدو بحسد أو خطرة ملك بهمس»، أبو طالب المكي: **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، (المجلد الأول)، ضبطه وصححه باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ٢٣٠ . ويورد السراج تعريف الخاطر بقوله: «و"الخاطر" تحريك السر لا بداية له، وإذا خطر بالقلب فلا يثبت فيزول بخاطر آخر مثله»، أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٨.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٧٢.

(٣) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ٤٨.

(٤) أبو العلا عفيفي، **تعليق على كتاب، فصوص الحكم**، جزءان في مجلد واحد، الجزء الثاني، مصدر سبق ذكره، والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي، الناشر، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ص ١٤٠.

«"أصلت أصلاً لا أتشبع بعده ما يرد على الدنيا" وهو أن الدنيا دار هم وغم وبلاء وفتنة وأن العالم كله شر»[1]. ويقول بعد أسطر: «قال لنا أبو العباس الحضرمي (ض): ليس الشأن من يعرف كيفية تفريق الدنيا فيفرقها، إنما الشأن من يعرف كيفية إمساكها فيمسكها. (قلت): وذلك لأنها كالحية، ليس الشأن في قتلها، وإنما الشأن في إمساكها وهي حية»[2].

ولذلك تصبح المحاسبة أو المراقبة هي المعوّل عليها في طريقة التصوف: «فظهر أن أصل طريقتهم محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر بالمريد مقاماً يترقى منها إلى غيرها»[3]. والهدف من هذه المحاسبة هي الكشف وحصول العلم اللدني وإدراك الملأ الأعلى بالروح التي هي جزء منه. وبذلك تحصل الكرامات التي يقرّ بها ابن خلدون للأولياء الذين اجتباهم اللّه بهذه المجاهدة: «ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر اللّه، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوؤه، وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم»[4]. فابن خلدون يعترف بالكرامات التي تحصل للأولياء بعد المعجزات التي حصلت للأنبياء، وهو «لا يستبعد أيضاً ـ كما لم يستبعد الغزالي ـ إمكانية خرق العادات بواسطة "الكرامات" لدى الصوفية وأشباههم بعد زمن النبوة. وفي هذا يعترض ابن خلدون بقوة على كل من ينكر إمكانية تلك الكرامات الخارقة للعادة المستقرة... لأن إنكار بعض الأشاعرة للكرامة، لالتباسها بالمعجزة، غير صحيح عند ابن خلدون ما دامت المعجزة تقرن

---

(١) أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٨٧.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٨ ـ ٥١٩.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

بالتحدي بعكس الأمر عند صاحب الكرامة»[1].

ولكن هل يكون هذا الكشف صحيحاً صحة كاملة في نظر ابن خلدون؟ الجواب طبعاً بالإيجاب، لكن شريطة الاستقامة، لأن «هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين، وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة»[2]. وهذا الكشف الناشئ عن الاستقامة بتعبير العلامة ابن خلدون، هو "الإلقاء الإلهي" بتعبير أحد الباحثين المغاربة المتمرسين بدقائق التصوف. «إن الإلقاء الإلهي هو وحي من الله لرسله، وإلهام لمن ارتضى من أوليائه وهداية لعباده المؤمنين. وهذا الإلقاء الإلهي لا يخضع لمقولات الزمان والمكان ولا للأطر النفسانية/ المجتمعية، وبالتالي فبنيته ليست بنية اللسان التواصلي/ المجتمعي، لأنه يتمّ عبر مستويات تتجاوز حدود "العقل المجرد" وبذلك لا سبيل لمعرفته إلا بسلوك طريق "الكشف" كفعالية تحقق التحقق بالشمولية المعرفية، وهذا لا يتم إلا بنقد إبستيمولوجي للفاعليات المعرفية المألوفة والمعتادة، نقداً يحتم على ممارسه تقويماً أخلاقياً مفاده التخلي عن الرذائل والتحلي ظاهراً وباطناً بفضائل الأخلاق المحمدية، يجد عندها السالك نفسه بقطع مقامات وأحوالاً، ويسلك مدارج ويرقى معارج ليستقر على فاعلية "الكشف" و"المشاهدة"»[3]. فالتصوف هو الاهتمام بالباطن، وتفقد أحوال القلوب، والوقوف في وجه نهر الدنيا الجارف، واستبدال الغنى بالفقر، والاستعاضة عن الشبع بالجوع، ولعلّ في اختيار المتصوفة لبس الصوف دلالة في الإعراض عن الدنيا. يقول ابن خلدون: «ولما تميزت هذه الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات كما قال الجنيد (ض): "إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب"، فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعلماً عليهم. "وقد تكلف بعضهم فيه الاشتقاق ولم يساعدهم القياس، فقيل: من لبس الصوف والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس، وإنما فعل ذلك بعض من تشبّه بهم"، وتخيّل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللاً وزهداً أنه شعار لهم، فأعجب بهذا الظن حتى حمله على

---

(١) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، مرجع سبق ذكره، ص ٩٣.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٠.

(٣) محمد الأمراني، «اللسان والفاعليات المعرفية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية ـ ٢ ـ»، مجلة **الإشارة**، ربيع الثاني ١٤٢١هـ/ يوليوز (تموز) ٢٠٠٠ م ، ص ٥ .

الاشتقاق منه، وما لبس الصوف من لبسه منهم إلا تقللاً وزهداً، إذ كانوا يوثرون التحلي بالفقر في كل حال شأن من يجعل الدنيا أكبر همّه... وقال آخرون: اشتقاقه من الصفة، وأن أصل هذه الطريقة مأخوذة من أهل الصفة، وهم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول اللّه (ص)... واعلم أن أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول اللّه (ص) بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة، وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر... "هذا مع أن قياس النسب إلى الصفة يأباه"، وكذلك من قال: إنه مشتق من الصفاء. فلم يبقَ إلا أنه وضع لهذه الطائفة علماً عليهم يتميزون به، ثم تصرف في ذلك اللقب بالاشتقاق منه فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، وللجماعة متصوفون وصوفيون»[1]. وإذا كان ابن خلدون لا يجد غضاضة في الأخذ برأي القشيري في هذا النص الوارد في **شفاء السائل**، فإنه يستبعده في **مقدمته** التي يقول فيها: «وقال القشيري رحمه اللّه ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي . قال وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه. والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف، فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم»[2]. وبذلك يرى ابن خلدون في مقدمته غير ما سبق له أن رآه في شفائه، ويذهب مذهباً مخالفاً للقشيري الذي يرى بأن التصوف لقب فقط وليس له اشتقاق. فارتداء الصوف قد لا يكون سوى أمارة، ضمن "أمارات" متعددة أخرى، والتي يمكن اختزالها في ذبول جسد المتصوف، وشحوب وجهه، ونحول جسمه كالهلال من آثار العبادة والإجهاد والاجتهاد بسبب المكابدة والأحوال والتجارب التي يعانيها، كما انتبه ونبّه إلى ذلك بنسالم حميش بقوله: «لعل أكبر تظاهرة لتجربة الفناء تكمن في إماتة ما هو وعاء النفس الأمّارة بالسوء وأداتها، ألا وهو الجسد. فأضحى طابع النحافة والضمر والهزال هو ما يعرف أساساً نموذج الجسد الصوفي، ولهذا كان البعض يشك في تصوف الجنيد بسبب عافيته وبدانته»[3].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٧.

(٣) بنسالم حميش، **التشكلات الإبديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، تقديم مكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، الهلال العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ـ الرباط ، ١٩٨٨، ص ٧٨.

فالذبول هو أخص خصائص جسم المتصوف، الذي لا يغمض له جفن، وتأبى عينه أن تكتحل بالنوم، لأنه ينشغل آناء الليل وأطراف النهار بممارسة العبادة والمجاهدة والرياضة الشاقة التي يستطيبها ويستعذبها، وهذا ما يسمى بالتطهير الصوفي، وتتبع خواطر الإنسان، ومحاسبتها في كل دقائقها ومجرياتها اليومية. ونقصد بالمحاسبة هنا «النظر والتثبت بالتمييز لما كره اللّه عزّ وجلّ، مما أحب، ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها»[1].

ولذلك كان التهجد بالليل والتضرع حتى النهار هو دأب المتصوفة وديدنهم، وهذا ما يجعل من الطريق الصوفي طريقاً مليئاً بأشواك الوعورة والنتوءات، ولا يسلكه إلا العشاق الساهرون الصابرون صبر أيوب، الذين لا يعرفون التكاسل والتراخي والسبات، «فإذا نام العاشق ففي الكفن»[2]. وكأني بالمتصوفة في ذمّهم لهذه الدنيا التي يتكالب عليها الناس، يستنكرون الانحراف عن التجربة التأسيسية. «ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون الصوفيون قد عبَّروا بشكل مبكر عن فكرة تدهور الدين الأصلي والزمن التدشيني الأولي الخاص بالتجربة التأسيسية. ذلك أن التمرين الروحي للصوفيين يتمثل بالضبط في استبطان الصور المثالية وإعادة تحيينها أو تجسيدها بواسطة التأمل، ولكنهم يبتعدون عندئذ كثيراً عن العمل التاريخي والممارسة المحسوسة»[3]. فقد بلغ إقبال الجمهور على الدنيا درجة انسياق الفقهاء أنفسهم مع ملذات نهرها السيال الذي نهلوا منه بنهم شديد، خلافاً للمتصوفة الذين وقفوا في وجهه كالطود الثابت الذي لا تزحزحه الأنواء. «إن علمنة الفكر والثقافة والحياة اليومية قد وصلت إلى حد أن العلماء الدينيين أنفسهم قد استسلموا لها وراحوا ينهلون من ملذاتها. وحدهم الصوفيون رفضوا هذه المتع والملذات، وراحوا يتأسفون على أيام العصر الأول، العصر الافتتاحي، عصر الدين والزهد الحقيقي، وراحوا يدينون مادية المجتمع الجديد (انظر بهذا الصدد شكوى أبي طالب المكي في كتابه **قوت القلوب**)»[4]. وتأسيساً على ذلك، ينبغي التمييز بين الطرفين، وعدم الخلط بين الذين يذمون الدنيا ولا يحلبونها، وبين الذين يذمون الدنيا ويحلبونها، والذين عناهم الشاعر بقوله:

---

(١) أبو عبد اللّه الحارث المحاسبي، **الرعاية لحقوق اللّه**، تحقيق عبد الحليم محمود، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثانية، ص ٤٨.

(٢) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٧.

(٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠٧.

(٤) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، منشورات بالتعاون بين مركز الإنماء القومي واليونيسكو، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٦.

يذمون دنيا لا يريحون درها فلم أر كالدنيا تُذم وتُحلب

وهذا ما انتبه إليه المستشرق الإنجليزي وات عندما أشار إلى أن «المتصوّفة كانوا هم أعضاء الطبقة المثقفة الذين كان لديهم اهتمام روحاني حقيقي غير مقتول بالعالم الدنيوي»[1]. **فالمتصوفة هم وحدهم الذين وقفوا الموقف البارمنيدي الثابت في وجه النهر الدنيوي الهيرقليطي السيّال والجارف حتى للفقهاء.** لأن التصوف ليس سوى تصفية النفس من شوائب الدنيا الفانية ومساوئها، وقمع هواها وحملها على إيثار الآخرة الباقية عليها، وإماتة كل حاجات الجسم المختلفة إماتة تدريجية عبر امتحان يومي، حتى يكون حضور اللّه في النفس حضوراً قوياً من دون أن يشاركه في النفس شيئاً آخر، وكلما بدا بأن هناك ما يزاحم اللّه يجب التخلص منه. «فغاية الصوفي تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى اللّه»[2]. فالمتصوف الحقيقي هو الذي يجهز على "الهو" بالمعنى الفرويدي لهذه الكلمة. وإن شئنا إيراد عبارة ابن رشد، قلنا: «ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة»[3]. فلا بد من لجم لجام "الهوى" الذي «هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع، والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية»[4]. ذلك أن الإنسان يعرف دائماً في باطنه صراعاً حسب التشبيه الأفلاطوني المشهور. «ويشبه أفلاطون الإنسان بعربة يجرها جوادان هما الغضب والشهوة، وسائق العربة النفس الناطقة، فإن أحكمت قيادة العربة حققت العدالة في الإنسان، والاعتدال في الإنسان يكون بتحقيق أمهات الفضائل الأربع: ١) الحكمة، ٢) الشجاعة، ٣) العفة، ٤) العدل»[5]. وقد تبنّى المتصوفة مقولة الصراع هذه، لأن الإنسان تحكمه نوازع البدن والشهوات والرغبات التي سماها المتصوفة بالنزعات البهيمية التي لا تشرّف مقام

---

(١) «The sufis were those members of the intellectual class who had a genuine spiritual concern which had not been choked and killed by worldliness». Watt (W. Montgomery), ***Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali***, Edinburgh at The University Press, 1963, pp. 132.

(٢) أبو العلا عفيفي، تعليق على كتاب **فصوص الحكم**، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠ .

(٣) أبو الوليد بن رشد، **تهافت التهافت**، الجزء الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص ٤٩١.

(٤) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، (مركز تحقيق التراث)، تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، شارك في التحقيق إلهام محمد خليل، فوزية فؤاد علي يوسف الباحثتان بمركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١، ص ٤٦.

(٥) محمد بيصار، **الفلسفة اليونانية: مقدمات ومذاهب**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ١١١.

الإنسان. فهناك نزعة الصفاء الروحي أو نزعة التخلص من الجسم الذي هو سجن للروح ويجعل الإنسان كطائر في قفص. والخلاصة هي أن «التصوف رعاية حسن الآداب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة. فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة في نفسها، ويعطي تفسيرها على ما عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة حتى غلب استعمال هذا اللفظ في طريقة المجاهدة المفضية إلى رفع الحجاب»[1]. وغاية المرام من هذه المراقبة والمحاسبة وذم الدنيا وعدم الافتنان بمغرياتها الزائلة ومتعها الفانية، هي رفع الحجاب والحب الإلهي الذي هو المبتدأ والمنتهى: «واعلم أن مشاهدة المحبوب هي البغية والمطلوب، وهي أعزّ موجود وأصعب مفقود، وعليك آداب في المشاهدة لها علامات منها، الثبات وعدم الالتفات والخشوع والإقناع، والخضوع والارتياع، ما أطيب رائحة المحبوب، ما أفرح من جاد عليه دهره بالمطلوب»[2]. فالمتصوفة زهدوا في الدنيا بانقطاعهم إلى الله، وزهدوا أيضاً في نعيم الآخرة لأنهم لم يتقربوا إلى الله طمعاً في النعيم أو خوفاً في الجحيم، بل أحبوه لذاته. فـ«الحب جوهر الدين، وعماد الأخلاق، وأساس التجربة الصوفية الإسلامية»[3]. لأن مفهوم العبادة عند المتصوفة يختلف عن مفهومها عند أغيارهم. فالعبادة ليست مجرد خضوع وامتثال ناشئين عن الخوف والرهبة كما هي حال الزهاد، بل هي عندهم تقرب من المخلوق إلى الخالق تقرب شوق ومحبة. ولذلك يكتوي المتصوف بنار الشوق، يقول الشيخ الأكبر ابن عربي:

النار تضمر في قلبي وفي كبدي ... شوقاً إلى نور ذات الواحد الصمد
فجدْ علي بنور الذات منفرداً ... حتى أغيب عن التوحيد بالأحد[4]

ولذلك فليس من الغرابة في شيء أن نجد المتصوف مسكوناً بالعشق حتى الثمالة: «حكي عن الحسين بن المنصور الحلاج أنه لما قطعت أطرافه، انكتب بدمه في الأرض (الله الله) حيث وقع، حيث قال:

ما قُدّ لي عضو ولا مفصل ... إلا وفيه لكم ذكر

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.
(٢) الإمام الشيخ محيي الدين بن عربي، **لوازم الحب الإلهي**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.
(٣) محمد الأمراني، «**الحب الإلهي** ومدارج الكمال الإنساني لدى أبي حامد الغزالي»، مجلة **الإشارة**، صفر ١٤٢٢هـ/ ماي (أيار) ٢٠٠١ م، ص ٦.
(٤) **محيي الدين بن عربي**، **لوازم الحب الإلهي**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩.

فهؤلاء هم العشاق الذين استهلكوا في الحب هذا الاستهلاك»[1]. ويورد محيي الدين بن عربي إحدى الحكايات يطالب فيها ذو النون المصري رجلاً من أهل اليمن أن يصف له درجة الحب، فكان جوابه: «إن المحبين للّه شق لهم عن قلوبهم فأبصروا بنور القلوب عز جلال اللّه، فصارت أبدانهم دنياوية، وأرواحهم حجبية، وعقولهم سماوية تسرح بين صفوف الملائكة، وتشاهد تلك الأمور باليقين، فعبدوه بمبلغ استطاعتهم حباً له لا طمعاً في جنة ولا خوفاً من نار»[2]. فالحب الالهي هو جوهر التصوف. «ويزيد الأمر وضوحاً إيراد هذا المثال الذي سجلته المراجع الصوفية عن الجنيد بن محمد ـ أبو القاسم ـ الملقب بسيد طائفة (ت ٢٦٧ هـ) مع خاله السري السقطي (ت ٢٤٥ هـ) ـ حول قضية "الحب" فقد روي أن أناساً أقبلوا على السري يسألونه عن "المحبة" فأشار إلى ابن أخته ـ الجنيد ـ ليجيبهم عن سؤالهم، فأخذ الجنيد يورد أقوال الصوفية في هذه الظاهرة، وخاله يستمع إلى أن انتهى الجنيد من حديثه. لكن خاله فيما يبدو لم يقتنع بما أورده الجنيد، فالتفت إليه وأمره [برفع] كم خاله ليرى ما تحته، وفعل الجنيد ما أمره به خاله فرأى ذراعه ناحلاً مهزولاً حتى يكاد يلتصق جلده بعظامه، وفي ضوء فزع الجنيد ودهشته لما رأى، قال له خاله: يابني "المحبة أدناها ما رأيت". ثم أنشد:

ولما ذكرت الحب قالت كذبتني ... ألست أرى منك العظام كواسيا
وما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا ... وتخرس حتى لا تجيب المناديا
وتهزل حتى لا يبقى لك الهوى ... سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

وما زال كذلك حتى أبكى الحاضرين»[3].

لنستمع لابن خلدون وهو يقول: «اعلم أن هذه اللطيفة الربانية التي فينا إذا حصل لها بالتصفية والمجاهدة العلم الإلهامي كما قدمناه، ويسمى كشفاً واطلاعاً، فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفاء والتخلص من الكدرات، فمبدؤها المحاضرة وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة ثم بعدها المشاهدة، ولا تكون إلا إذا امحت آثار الإنية... وأقصى مراتب الكشف وأعلاها هي رتبة المشاهدة، وهو المعرفة باللّه وصفاته وأفعاله وأسرار ملكوته في أكمل رتب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) محمد كمال إبراهيم جعفر، مقدمة **اصطلاحات الصوفية**، تأليف كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، مصدر سبق ذكره، ص ٥ ـ ٦.

المعرفة. وقد بيّنا أن المعرفة بذر في هذه اللطيفة يسرها في الآخرة للسعادة الكبرى التي هي النظر إلى وجه اللّه، وأن تلك السعادة التي هي التجلي هنالك تتفاوت بتفاوت المعرفة هنا، والرتبة العليا من المعرفة وهي المشاهدة عزيزة الوجود شريفة شرودة، وإنما تحصل لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية التي لا فوقها»[1]. وبذلك تصبح المشاهدة هي أرقى مدارج الترقي، لا يظفر بها إلا من بلغ قلبه من الصفاء درجة المنتهى. وإذا كان الزاهد خائفاً من النار وطامعاً في الجنة، فإن المتصوف محب عارف، المعرفة والحب عنده "وجهين لعملة واحدة"، فهو ليس طامعاً ولا خائفاً، بل إنه متيم بعشق رباني. ولعلّ العبارة المنسوبة لرابعة العدوية تلخص هذا المعنى، حيث تقول: «اللّهم إن كنت أعبدك طمعاً في جنتك فاحرمني منها، وإن كنت أعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بها، إنما أعبدك لأنك أهل للعبادة». ويقول ابن خلدون: «اعلم أن السعادة هو حصول النعيم واللذة باستيفاء كل غريزة ما يشتاق إليه مقتضى طبعها وذلك هو كمالها... . فإذا كان في المعلومات ما هو أجلّ وأشرف، وفي العلوم ما هو أتمّ وأوضح، وإن كان الشوق إلى العلم به شديداً فالعلم به ألذّ العلوم لا محالة، وليس في الوجود أعلى ولا أشرف ولا أكمل من خالق الأشياء وموجدها ومرتبها ومصورها، وهل يتصور أن تكون حضرة في الكمال والجمال أعظم من الربوبية التي لا يحيط بمبادئ جلالها وصف واصف؟ فإذن الإطلاع على أسرارها والعلم بترتيبها المحيط بكل الموجودات علماً لدنياً إلهامياً واطلاعاً كشفياً هو أعلى أنواع المعارف وأوضحها وأكملها وألذها وأحرى ما يحصل به الابتهاج والفرح ويستشعر به الكمال. فقد تبيّن أن العلم لذيذ، وأن ألذّ العلوم معرفة اللّه وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته بالعلم الإلهامي اللّدني... ولا سيما من طال فكره في ذلك وحرصه على الإطلاع على أسرار الملكوت، فإنه يعظم فرحه عند الكشف بما يكاد يطير له، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق، والحكاية فيه قليلة الجدوى... فاللذة على ضربين: لذة الغرائز البدنية بحصول مقتضى طباعها، ولذة القلب بحصول مقتضى طبعه وغريزته وهو العلم. وأعلاها لذة معرفة اللّه تعالى وصفاته»[2]. فأعظم السعادة هي التي تكون من نصيب القلب الذي يلتذّ التذاذاً كثيفاً بمعرفة اللّه تعالى، ويتم عبر جسر الكشف حصول العلم اللدني، والاطلاع الكشفي.

وقصارى القول: إن المتصوفة لا يبالون بإقبال الدنيا في كتاب **شفاء السائل وتهذيب المسائل** ولا بإدبارها في كتاب **المقدمة** لابن خلدون، ولذلك فهي لا ترد في

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٦٥ ـ ٦٦.

كتابات المتصوفة إلا مقرونة بأوصاف الاحتقار، وموصلة بدلالات القدح. و«قد تكون في عملية إحياء علم التصوف الحقيقي خير للمسلمين لما في ذلك من تهذيب للأخلاق وتقوية للمعاني الروحية»[1].

ولو حاولنا لملمة شتات ما ذكرناه من حدود وتعريفات للتصوف في عبارة موجزة ومكثفة، فإننا لن نتأدى إلا إلى القول بأن «التصوف في جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه»[2].

ب ـ قصور اللغة الإنسانية عن التعبير عن التجربة الصوفية عند ابن خلدون

إن اللغة الإنسانية عاجزة عن التعبير والإحاطة بالأحوال والشطحات الصوفية التي تندّ عن كل القوالب اللغوية الجامدة والباردة. فالتصوف «تجربة ذاتية فريدة يصعب تكرارها، أو إعادة تجريبها من مفكر آخر غير الذي تذوقها، واستشعر حلاوتها، وغاب بين طعومها»[3]. وبلسان أحد المتصوفة: «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة». أو بعبارة **قواعد التصوف**: «لا يدخل تحت دائرة العبارة، وإن كان مما تتناوله الإشارة»[4]. فليس في إمكان اللغة البشرية نقل التجربة الصوفية، التي هي تجربة ذاتية تُعاش وتُكابد، ولا تُحكى وتُروى عبر قنوات الألفاظ والكلمات. فالمتصوفة هم «أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال»[5]. إنهم أصحاب الأحوال والأسرار والشطحات، ويُعرّف الطوسي الأحوال بأنها «ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار»[6]. وهي عند القاشاني. «المواهب الفائضة على العبد من ربه، إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكي للنفس، المصفي للقلب، وإما نازلة من الحق امتناناً محضاً، وإما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الخفية

---

(١) عبد الله الشارف، «قراءة في إشكالية التصوف»، **مجلة كلية الآداب بتطوان**، جامعة عبد الملك السعدي، العدد ١٠ ـ ٢٠٠٠، ص ٢٩١.

(٢) أحمد العلمي حمدان، **فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٩.

(٣) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص ١٦.

(٤) أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.

(٥) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي: المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص ٥٩.

(٦) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقي»[1]. ولو بحثنا عن معنى الأسرار عند المتصوّفة، فإننا نجد بأن السر «يحتمل أنها لطيفة مودعة في القالب كالأرواح وأصولهم تقتضي أنها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة والقلوب محل للمعارف. وقالوا: السرّ مالك عليه إشراف، وسرّ السرّ ما لا اطلاع عليه لغير الحق، وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السرّ ألطف من الروح والروح أشرف من القلب، ويقولون: الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار والأطلاق، ويطلق لفظ السرّ على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه في الأحوال وعليه يحمل قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم، ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار»[2]. أما الشطح فيُعرَّف بأنه «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غلبانه وغلبته»[3]. والإشارة هي «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه»[4]. فالتصوف هو من طينة الإشارة، «وهذا العلم أكثره إشارة لا تخفى على من يكون أهله، فإذا صار إلى الشرح والعبارة يخفى ويذهب رونقه»[5]، فليس في إمكان اللغة البشرية «المضي إلى خارج حدود العالم». وكأني بالمتصوف حين يحاول أن يستخدم اللغة الإنسانية لكي يظهر "أحواله" و"شطحاته"، فإنه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطراً لكي لا ينبس ببنت شفة. وهذا هو السر في أن فتجنشتين Wittgenstein قد ذيّل كتابه الأشهر رسالة منطقية فلسفية *Tractacus logicophilosophicus* وختمه بقوله: «إن ما لا نستطيع أن نتكلم عنه، يجب السكوت عنه». بيد أن المتصوفة المتأخرين ما كان لهم أن يحتكموا إلى هذه القاعدة أو ما يماثلها، فأفشوا الأسرار التي تندّ عن الأنساق المنطقية. «ومما لا ريب فيه أن تجربة التصوف ليست دائماً مفروشة بالكشوف والمذاقات العذبة، بل تتخللها هي الأخرى

---

(١) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦ . ويرد تعريف الأحوال عند القشيري بقوله: «والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير عمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب». القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥٣. ويقول أيضاً: «و"الشطح" كلام بترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً». المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

لحظات قاسية من العتاب والحرمان بل والطرد من المقام أحياناً بسبب عدم التقيد بآداب الطريق، وغالباً ما يعود ذلك إلى إفشاء سر غير مسموح به للغير»[1]. وقد عُوتب ابن عربي بسبب إذاعته للسرّ حسب بعض الروايات التي يوردها بلسانه: «هكذا يصبح ابن عربي أسير رؤيته، أسير سر محبوبه، فلا يحق له إفشاء كشوفاته بين الناس، وُهب تجربة في غاية القسوة، لأن من طبيعة الحب أن يتجه للإعلان عن نفسه. فإذا منع المحب العارف من إفشاء محبته بإلباسه لباس اللغة الجارية بين الناس، فقد مُورس عليه امتحان قاس، فجوهر المحبة في مشاركة الغير فيها بنحو من الأنحاء. ولعلّ هذا هو ما يميّز محبة الفلاسفة عن محبة العرفاء، فالفلاسفة يتكلمون عن محبة للحكمة يجب أن تقتسم وأن تلقى بين الناس في الساحة العمومية، في حين يتكلم المتصوفة عن معرفة يقينية وضرورية لا يدخلها الشك والشبه إليها، معرفة أو عرفان فردي سري، لا يحقّ لغير أهله أن يعرفوه، وكأن التكتم على أسرار الوجود هو حجر الزاوية في تجربة التصوف، في مقابل تجربة العلم والفلسفة التي تنحو نحو البوح بها والإفصاح عنها ونشرها بين الناس»[2].

يقول ابن خلدون: «وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة. وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتكون مقاماً للمريد، وإما أن لا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات. ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال (ص) من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة. فالمريد لا بد له من الترقي في هذه الأطوار وأصلها كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان. وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فنعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير الذي في قبله، وكذلك في الخواطر النفسية والواردات القلبية، فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر في حقائقها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه، ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من

---

(١) محمد المصباحي، نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

نظر الفقه في الأجزاء والامتثال، وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أو لا. فظهر أن أصل طريقتهم محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر بالمريد مقاماً يترقى منها إلى غيرها»[1]. فالأحوال هي ثمرة العبادة الخالصة، والمجاهدة الصوفية وعدم التقصير أو الغفلة عن المحاسبة، والتدرج في المقامات حتى الوصول إلى أعلاها المتمثلة في التوحيد والسعادة القصوى. وهذا هو الحب الإلهي الذي من علاماته الأحوال التي تحلّ محل الأقوال، لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تقوم مقام الأولى وتسدّ مسدها. «فالمحب مقامه الخرس، لأن حاله يُترجم عنه»[2]. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن المتصوفة اهتموا بشخص الرسول محمد بشكل استثنائي، فعظّموه، لأن النبي حصلت له مواهب إلهية في لحظة من اللحظات، وأهمها لحظة الإسراء والمعراج. ولذلك يرى ابن خلدون بعد إقراره واعترافه بالكرامات، أنه يجب كتم هذا الكشف، وعدم البوح بهذه الكرامات، وفي الصحابة الإسوة للأولياء وعظماء المتصوفة. «فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم، وقد كان الصحابة (ض) على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (ض) كثير منها وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت **رسالة القشيري** على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم»[3]. فالمجاهدة المحصلة للعلم الإلهامي لا تخلو من شروط وآداب طالما أدى عدم التقيد بها إلى الضلال والزيغ، وعدم التمكن من التقلب في المعارج والمدارج. بل إن القوى البشرية لا حول ولا قوة لها أمام "هول" هذه المشاهدة التي متى عظمت واشتدت وطأتها أصبحت رديفة التلف والضلال والجنون والموت المحقق: «وصارت رعاية الآداب الشرعية في الباطن والظاهر من أوائل المعارج لهذه المجاهدة، إلا أن الراسخين منهم لا يستحثون ركب المشاهدة لما فيه عندهم من الغرر، وأن القوى البشرية عاجزة عن احتمال المطلع ويرون أن اليسير من رفع الحجاب وحصول المعرفة الإلهامية بذر في القلب لحصول النظر في الآخر، ولو كان بذراً قليلاً فهو أولى من البذر الكثير المقترن بالخطر الشديد والغرر العظيم، وهذا مشاهد فإن كثيراً ممن استحكمت فيه التصفية

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص ٥١٨ ـ ٥١٩.

(٢) الإمام الشيخ محيي الدين بن عربي، **لوازم الحب الإلهي**، سبق ذكره، ص ٤٨ .

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص ٥٢٠.

وبلغت بعد رفع الحجاب مبالغها غافصة إشراق أنوار التجلي والمشاهدة عند امحاء ذاته فغرقوا في بحر التلف. فمنهم من هلك لحينه، كما وقع للمريد الذي كان يقول: رأيت اللّه، فقال أبو يزيد: لو رآني هلك، فعرض له فلما وقع بصره على أبي يزيد مات، في قصة مشهورة وأمثاله كثير. ومنهم من اختطف وجذب وقد عقل التكليف ولحق بالمجانين والمستهترين كبهلول من شيوخ الرسالة وغيره. ومنهم من بقي شاخصاً غير متحرك إلى أن يموت. ومنهم من يثبت لهذه المشاهدة وإشراق أنوار التجلي وقليل ما هم»[1]. فتاريخ المتصوفة يخبرنا بأن إذاعة السر لا يخلو من عواقب ناقعة، كما حدث لبعض "العينات" الدالة من المتصوفة كالحلاج الذي صُلب وقُطعت أوصاله إرباً إرباً، لأنه أفشى السر، وردد لسانه العبارة المشهورة: "أنا الحق" التي لم يفهمها الناس. «وما أوقع في هذا الخباط كله إلا الخوض في علوم المكاشفة الذي حقّه عند أئمة القوم أن لا يُخاض فيه، وأنه سرّ اللّه فلا يفشيه عارف. ولقد قُتل المنصور بن الحسين الحلاج بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة، وقصارى اعتذار من يحسن الظن به منهم أنه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته، وإلا فالأغلب في حقه التكفير... فإذن الخوض في علم المكاشفة والكلف بموضوعاتها ومقالات أهلها ضرب من البطالة... لأن الطالب لذلك إن كانت نفسه مرتقية بهمتها إلى المعرفة متطلعة إلى فهم أسرار الملكوت، فعليه بالمجاهدة والسلوك فهما يفضيان به إلى ذلك. وليس له سبيل إلى المعرفة والعلم بأحوال الملكوت من الألفاظ والاصطلاحات ومسطرات الدواوين...وإن كانت نفسه متكاسلة عن ذلك، منحطة إلى حضيض التقيد، فما له وكلمات يؤديه الخوض فيها إلى علم أشبه بعلوم الفلاسفة، بل علوم الفلاسفة ترجع إلى تخييل برهان بنظم أقيسة وترتيب أدلة بخلاف أقوال هؤلاء...فإذا كان الشرع نهى هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة، وهم لا ينتهون، فكيف يوثق بهم في أسرار اللّه تعالى وتتلقى منهم بحسن القبول؟ هذا لو خلصت عبارتهم من الإبهام، فكيف وهي متلبسة ببدعة أو كفر. أعاذنا اللّه. فليس هذا الذي سموه تصوفاً بتصوف، ولا مشروع القصد»[2]. فالخوض في علم المكاشفة ليس بالأمر الهين، لأنه سرّ اللّه الذي يعجز اللسان عن التعبير عنه، ويجب النأي عن الخوض فيه، استجابة لأوامر الشرع ونواهيه. «والكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كل ما ورائه من معانٍ وأسرار»[3]. وفي ما حدث

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، دندرة للطباعة والنشر/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١ م، ص ٦٦٤.

للحلاج عبرة وموعظة لمن يعتبر ويتعظ. فالحلاج الذي استشهد ابن خلدون بالمآل الذي آل إليه، هو ممثل التيار الحلولي. ومفاد هذا المذهب أن اللّه يتجسّد في الإنسان في لحظة من اللحظات بعد المجاهدة، فينطق ويتحدث بلسانه. وهذا يعني أن الاتصال باللّه ممكن، فاللّه يتصل ويحلّ في الإنسان في لحظة من اللحظات. ومفاد هذا أن المتصوفة لا يمكن أن يُحاسبوا، لأن ما قالوه هو قول اللّه الذي ينطق ويقول ما يشاء، فهو الذي ينطق الصوفيين ويحدث الكرامات، لأنه يحل فيهم في لحظة من اللحظات. ويجب أن لا ننسى بأن المصطلحات الصوفية حين تتخذ معنى حلولياً لا تتحدث عن الإنسان أبداً. وهذا هو انمحاء أو انمحاق الذات التي تذوب كلية. ولما «سُئل الحلاج وهو مصلوب على الجذع: ما حدّ التصوف ؟ فقال: ما ترون !». أما الشبلي فقد اعتقل بمستشفى المجانين[1]! فالمتصوف "صاحب قلب"[2]. ونحن نعتقد بأن الحلاج قُتل لسبب سياسي، ذلك «أن الحلاج لم يُقتل لأنه أعلن الإتحاد باللّه، لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في سوق بغداد وهو في شطحه مخلوع العذار: "أنا اللّه وأنا الحق"، و"ما في الجبة إلا اللّه". لقد تركوه في شطحه وحالات سكره ومحوه، بل تركوه وهو يتكلم بهذا في حال صحوه، ولكن الوزير حامد بن عبد العزيز

---

(١) يخصص السراج باباً لذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر ونصبوا العداوة معهم ورفعوهم إلى السلطان، فيقول: «فأما الذين نصبوا العداوة مع هؤلاء القوم، واعتقدوا فيهم الباطل فعلى وجهين: فمنهم قوم لم يفهموا معاني ما أشاروا إليه في كلامهم من غامض العلم وجليل الخطب، ولم يكن لهم زاجر من العقل ولا واعظ من الدين أن يستبحثوا عن المعاني التي أشكلت عليهم ويسألوا ذلك عن أهلها، وقلسوا ما يسمعون من ذلك بما علموا من العلوم المبثوثة بين عوام الناس حتى هلكوا، فمنهم من رجع عن ذلك وتاب وأناب، ومنهم من مات على ذلك فأمره إلى اللّه إن شاء عذّبه وإن شاء عفى عنه.

ومنهم من علم مقاصدهم ومعانيهم فيما قالوا أو قد صحبهم برهة من الدهر فلم يصبر على حالهم ودعاه شيطانه وهواه إلى طلب الرياسة وجمع الدنيا وأكل أموال الناس بالباطل، فجعل المعاداة والمنافاة معهم، والطعن والوقيعة فيهم والسفاهة والإنكار عليهم سلماً إلى جمع الدنيا وسبباً إلى قبول قلوب الجهلة من العامة له، فلا يبالي بعد ما أسرته أهواؤه واستحوذته شياطينه: أن يسفك الدماء ويأكل الحرام، ويرتكب المآثم، ويشهد الزور، ويكذب على اللّه وعلى رسوله، ويبسط بالوقيعة والطعن على أوليائه وأصفيائه، وينسبهم إلى الكفر والزندقة والبدعة والضلالة، ويهيج على سفك دمائهم: الغاغة والجهلة من العامة، فكم من ولي لله قد قتلوا من هؤلاء وكم جمع في طاعة اللّه ورضاه قد فرقوه، وما خلق اللّه على وجه الأرض قوماً شراً من هؤلاء». أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩٧.

(٢) «فلان "صاحب قلب" معناه: أن ليس له عبارة اللسان وفصاحة البيان عن العلم الذي قد اجتمع في قلبه». **المصدر نفسه**، ص ٤٣٥.

قتله، أو طلب من الفقهاء الفتوى بقتله لسبب سياسي أو بمعنى أدقّ لاتهامه بالقرمطة أو بالإسماعيلية، وخوفاً من أن يكون داعية لهما. ثم إنه في الفترة الأخيرة من حياته نادى بإيقاف ركن من أركان الإسلام وهو الحج»[1]. ولطالما اتهم المتصوفة بالجنون! ولأبي سعيد عن ابن حبان: «أذكر الله حتى يقولوا مجنون»[2]. فلا بد من فهم أقوال المتصوفة فهماً سليماً وسديداً، كما سلفت الإشارة لقولة الحلاج "أنا الحق فإني ما زلت أبداً بالحق حقاً"، ونقيس على ذلك قولة البسطامي: "سبحاني سبحاني"[3]، لأنها نصوص شطحية ثملة تسبح فيها الذات الإلهية نفسها بألسنة ذوات المتصوفة، وذلك حتى نتلافى تكفيرهم والطعن في عقيدتهم! ذلك «أن الجانب التعبيري أو النظر لدى الصوفي هو وحده مجال الأخذ والرد، والقبول أو الرفض، ومن أجل ذلك أجمع الصوفية ـ دون استثناء ـ على أن تجربتهم الروحية، ومواجيدهم لا تفي بها عبارة. ومع ذلك فهم يعبِّرون ويستعيرون للإفصاح عما بهم أو عن معارفهم كل ما وقعت عليه أعينهم من وسائل التعبير أو الرمز. وهذا يفسر اختلاط الأمر على كثير من الدارسين الذين لا يتعمقون في فهم حقيقة التراث الصوفي، فيرون فيه مجرد استعارة من ميادين

---

(١) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

(٢) احمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

(٣) يخصص السراج إحدى أبواب **كتاب اللمع** لشرح ألفاظ حكيت عن أبي يزيد رحمه الله وكان يكفره في ذلك ابن سالم بالبصرة، وذكر مناظرة جرت بينهما في ذلك، فيقول: «قال الشيخ رحمه الله: سمعت ابن سالم يقول في مجلسه يوماً: فرعون لم يقل ما قال أبو زيد رحمه الله، لأن فرعون قال: أنا ربكم الأعلى، والرب يسمى به المخلوق، فيقال: فلان رب دار ورب مال ورب بيت، وقال أبو يزيد رحمه الله: سبحاني سبحاني، وسبوح، وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يسمى به غير الله. فقلت له: هذا الكلام قد صحّ عندك عن أبي يزيد، رحمه الله، وصح عندك أن اعتقاده في ذلك كان كاعتقاد فرعون في قوله: أنا ربكم الأعلى؟ فقال ابن سالم: قد قال ذلك حتى يصح عندي: أنه أيش أراد بذلك؟ يلزمه الكفر. فقلت: إذا لم يتهيأ لك أن تشهد عليه بما اعتقد عند قوله ذلك فبطل أن تكفره، لأنه يحتمل أن يكون لهذا الكلام مقدمات، فيقول: يعقبه سبحاني سبحاني: يحكى عن الله تعالى يقول: سبحاني سبحاني، لأنا لو سمعنا رجلا يقول: "لا إله إلا أنا فاعبدون" ما كان يختلج في قلوبنا شيء غير أن نعلم أنه هو ذا يقرأ القرآن، أو هو ذا يصف الله تعالى بما وصف به نفسه. وكذلك لو سمعنا دائباً، أبا زيد، رحمه الله أو غيره، وهو يقول: سبحاني سبحاني: لم نشك بأنه يسبح الله تعالى، ويصفه بما وصف به نفسه. وإذا كان الأمر هكذا وعلى ما قلناه، فتكفيرك لرجل مشهور بالزهد والعبادة والعلم والمعرفة من أعظم المحالات. وقد قصدت بسطام وسألت جماعة من أهل بيت أبي يزيد رحمه الله عن هذه الحكاية، فأنكروا ذلك وقالوا: لا نعرف شيئاً من ذلك، ولولا أنه شاع في أفواه الناس ودونوه في الكتب ما اشتغلت بذكر ذلك». أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

أخرى، وبخاصة في النطاق الشعري»[1]. وقد خصص السراج إحدى أبواب كتاب اللمع لشرح ألفاظ حكيت عن بعض المتصوفة لدرء تهم التشكيك في عقيدتهم والطعن في دينهم، من قبيل قولهم: «إن أبا يزيد، رحمه الله، اجتاز بمقبرة اليهود، فقال: معذورون، ومر بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»[2].

فالتصوف جاء بلغة جديدة تتميز بالرمزية في التعبير، وهي إحدى خصائصه. «وإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي، فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صار مضرب المثل، وأصبحا من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان. وليس الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد في مذهبه، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهماً، وإنما ترجع إلى الأساليب التي يعبّر بها عن هذا

---

(١) محمد كمال إبراهيم جعفر، مقدمة كتاب **اصطلاحات الصوفية**، تأليف كمال الدين عبد الرازق القاشاني، مصدر سبق ذكره، ص ٦.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٣. وقد دافع السراج عن تكفير ابن سالم لأبي يزيد بسبب القولة السابقة، قائلاً: «... فقلت له عافاك الله إن علماء نواحينا يتبركون بتربة أبي يزيد، رحمه الله، إلى يومنا هذا، ويحكون عن المشايخ المتقدمين أنهم كانوا يزورونه ويتبركون بدعائه، وهو عندهم من أجلة العباد والزهاد وأهل المعرفة بالله، ويذكرون أنه فاق أهل عصره بالورع والاجتهاد ودوام الذكر لله تعالى، حتى حكى عنه جماعة أنهم رأوه قد ذكر الله تعالى، حتى بال الدم من خشية الله تعالى ودوام تعظيمه لله عز وجل. وكيف يجوز أن نعتقد فيه الكفر بحكاية تحكى عنه ولم نعرف إرادته فيما قال، ولا نطلع على حاله في الوقت الذي قال ؟ وهل يجوز لنا أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه إلا بعد أن يكون لنا حال مثل حاله، ووقت مثل وقته، ووجد مثل وجده؟ أوليس قد قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم"،... وأما قوله عند اجتيازه بمقبرة اليهود، وقوله: معذورون أي: كأنهم معذورون، فكأنه، لما نظر إلى ما سبق لهم من الله بالشقاوة واليهودية من غير فعل، كان موجوداً في الأزل، وأن الله تعالى جعل نصيبهم منه السخط عليهم، فكيف يتهيأ لهم أن يكونوا مستعملين إلا بعمل أهل السخط؟ فقال: كأنهم معذورون، وهم غير معذورين من حيث ما رسم القلم ونطق به الكتاب وما وصفهم الله تعالى بقولهم: "عزير ابن الله" و"نحن أبناء الله وأحباؤه"،... وأما قوله لما مر بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون، إن صحّ عنه ذلك، كأنه لما نظر إلى المتعارف بين عامة المسلمين في نظرهم إلى أعمالهم وطمعهم في النجاة باجتهادهم، وقلة من تخلص من ذلك، فسماهم: مغرورين، لأن أعمال الخلق كلها لو جعلت بإزاء نعمه مما أنعم الله تعالى على الخلق، بأن دلهم عليه وزين قلوبهم بالإيمان به، والمعرفة بواحدانيته لبطل واضمحل ذلك. وليس من جميع الخلق حركة ولا نفس إلا وبدؤها من الله سبحانه وانتهاؤها إلى الله عز وجل. فمن ظن أن أحداً ينجو إلا بفضل الله وسعة رحمته: فهو مغرور هالك». المصدر نفسه، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

المذهب والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه»[1]. فالمتصوفة يستعملون لغة الشعر والرمز والبيان، وغيرها من الأساليب التي استعملوها، خلافاً للفلاسفة. «ولكن ابن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال، وعمقاً في الحس الروحي، يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم، فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير. وربما كان له عذره في كل ذلك، لأنه ـ ككل صوفي ـ يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها، ويستعصي على اللغة الغير الرمزية أن تفصح عن أسرارها. ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين، أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس ؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها؟ فابن عربي فيلسوف من غير شك من حيث أن له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته. وهذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه، لاسيما كتاب **الفصوص**. فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدرجياً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبَّة في قالب شعري صوفي يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر! إن ابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل»[2]. ويكاد محمد أركون أن يعبِّر عن الفكرة ذاتها يقوله: «نجد بهذا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات المجازية للغنوصيين والباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس عن تجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن»[3]. والحق أن الكتابات الصوفية كتابات غنية وخصبة، تقترب من الموسوعية وتستعصي عن كل تحديد، وتند عن كل خانة، ولا مبالغة في القول بأن «كتاب **الفصوص** أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً، وأعمقها غوراً، وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته. فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمدّه

---

(١) أبو العلا عفيفي، تصدير لكتاب **فصوص الحكم**، الجزء الأول، تأليف محيي الدين ابن عربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٩.

من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة الغنوصية المسيحية، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي. كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه، ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة، وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود، فخلّف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتابه، وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي، شاعراً كان أم غير شاعر، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً، إلا تأثر بمصطلحه ونطق عن وحي كلمه. ولستُ أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً، موجود برمته في **الفصوص**، فإن **فتوحاته المكية** الذي هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة العربية غني حافل بهذه المصطلحات، ولكن **الفصوص** حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له. وإلى مصطلحات **الفصوص** خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي في من ترسم خطاه في الطريق الصوفي»[1]. فكل معرفة بالمطلق هي معرفة سلبية كما يقول الفلاسفة، والمعرفة السلبية تكون معرفة نسبية، ولذلك فمعرفتنا سلبية كما يقول كانط. ومن هنا يقوم نقد المعرفة المطلقة. وباختصار شديد، فاللغة عاجزة عن التعبير عما يدركه المتصوف الذي يكون معظم تحويمه على ما يدركه،.وهذا ما يومئ إليه أبو العلا عفيفي عندما يقول: «المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة، إما ضناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية ومراميهم»[2]. ويحضرني هنا قول العطار محذراً الهدهد من إفشاء حقيقة الاتصال بالحضرة إن أدركها: «فلا تكن مفشياً سراً، وكل من صار هكذا، صار مستغرقاً، فحاشى الله أن تقول "أنا الحق"؟ ومع أنك صرت كما قلت أنا ولست الحق، لكنك

---

(١) أبو العلا عفيفي، تصدير لكتاب **فصوص الحكم**، الجزء الأول، تأليف محيي الدين ابن عربي، مصدر سبق ذكره، ص ٧ ـ ٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

في الحق دائماً مستغرق. وكيف يكون المستغرق حلولياً؟ وكيف يكون هذا الكلام من شأن الفضولي؟ فإن أدركت: ظل من أنت، فرغت من الكل سواء حييت أو مت .. فإن لم تكن لك عين بصيرة تدرك السيمرغ(*)، فلن يكون لك قلب كالمرآة المجلوة، وإن لم يكن لأحد عين هذا الجمال، فصبرنا أمام جماله ضرب من المحال، ومع جماله الأخاذ كيف لا يمارس العشق معه، وقد صنع مرآة من كمال الصفة، هذه المرآة هي القلب، فأمعن النظر إلى القلب، ولكي ترى وجهه، أمعن النظر إلى القلب»[1].

وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على التحذير من إفشاء الأسرار والنهي عن إباحتها. وهو ما يكاد يشكل قاعدة صوفية لا خروج عنها. وقد تحدث ابن خلدون طويلاً في **شفاء السائل** عن المجاهدات، وخصص فصلاً للكلام في أنواعها وأقسامها وشروطها، فحصرها في ثلاثة أصناف: «وخلاصة القول في ذلك على ما تأدى إلينا من تصفح مذاهبهم وتتبع أقوالهم إن المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة، بعضها متقدم على بعض: فـ **المجاهدة الأولى**: مجاهدة التقوى، وهي الوقوف عند حدود اللّه...لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة... وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب. وفي الباطن بمراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال، ومبدؤها أن يلم بمفارقة محظور أو إهمال واجب... وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع.

المجاهدة الثانية: مجاهدة الاستقامة، وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية كأن النفس طبعت عليها، والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات... إذ الاستقامة طريق إليها... وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يحس من نفسه وهواه والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضده الآخر... وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وقمعها بالكلية... بل المراد من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب اللّه تصريفاً جبلياً، لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت، ومن قطع علائق الدنيا والإقبال على اللّه، فتأتي اللّه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة... وهذا هو معنى محو الصفات المذمومة عن القلب وتزكية الصفات المحمودة، إذ كل مائل عن الوسط والاعتدال

(*) طير خرافي شبيه بالعنقاء يتواتر ذكره في كتابات المتصوفة.

(1) فريد الدين العطار، منطق الطير، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .

مذموم... وشروط هذه المجاهدة الإرادة أولاً، ثم الرياضة ثانياً، وليس قصدهم بالإرادة مدلولها في المشهور... وإنما الإرادة عندهم استيلاء حال اليقين على القلب حتى تنبعث العزائم بالكلية إلى الفعل مغلوبة فيه، فكأن المريد مجبور في إرادته لا مختار... وأما الرياضة وهي تصفية القلب عن الرذائل والخبائث المذمومة وتزكيته بالفضائل المحمودة التي هي الاستقامة والاعتدال في كل خلق من أخلاقه وغرائزه الجبلية... والقانون العام في هذه الرياضة والعلاج مخالفة الهوى ومضادة الشهوة... فإذا حصلت للقلب صفة الاستقامة تخلق بخلق القرآن وتأدب بآدابه... **المجاهدة الثالثة**: مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة حتى يحصل للروح ما سيقع بعد الموت من المطلع أو ما يقرب من ذلك... ولهذه المجاهدة عند القوم شروط: **فالأول**: حصول التقوى... فإنها رأس العبادة، وباعثها أول درجات النعيم وهو النجاة... الشرط **الثاني**: حصول الاستقامة... ولهذا نجد كثيراً من طالبي هذا الكشف يقدمون عليه قبل التمكن في الاستقامة، ويكون قد سبق إلى قلوبهم شيء من الآراء الفائلة أو لم يسبق فتتجلى لهم الحقائق على ما عندهم أو على خلاف ما هي، فيرجعون إلى الإباحة وتعطيل الشرائع والزندقة المحضة، أعاذنا اللّه... الشرط **الثالث**: الإقتداء بشيخ سالك قد خبر هذه المجاهدات وقطع بها طريق اللّه، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها ويدرج المريد في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع، فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره، وليهتدِ بأقواله وأفعاله، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده، ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، ويعلم أن نفعه في خطأ شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه. الشرط **الرابع**: قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والإنفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم، أو لف الرأس في الجيب، أو التدثر بكساء أو إزار، ثم الصمت بترك الكلام جملة، ثم الجوع بمواصلة الصيام، ثم السهر بقيام الليل، وهذه هي التي كان المطلوب في مجاهدة الاستقامة اعتدالها حتى يصير استواء الفعل والترك فيها عند القلب جبلة طبيعية، وأما هنا فيطلب تركها بالكلية، وإخماد سائر القوى البشرية وإماتتها حتى الفكر ليكون ميت البدن حي الروح، إذ مطلوب هذه المجاهدة فراغ القلب عن كل ما سوى اللّه... الشرط **الخامس**: صدق الإرادة، وهو أن يستولي حب اللّه على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد»[1]. فالمجاهدة الأولى

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، من الصفحة ٧٥ إلى الصفحة ٨٥. ويلخص هذه المجاهدات الثلاث لاحقاً بقوله: «فقد تحصل أن المجاهدة على ثلاث

التي تأتي على رأس هذه المجاهدات الثلاث، هي مجاهد التقوى، وحقيقتها الورع والباعث عليها النجاة، والمجاهدة التي تليها هي مجاهدة الاستقامة، والباعث عليها الفوز بالدرجات العلا، والاستقامة هي الطريق الملكي إليها، أما شروطها فهي الإرادة والرياضة. وأخيراً تأتي مجاهدة الكشف والاطلاع، ومن شروطها التقوى والاستقامة والاقتداء بالشيخ والزهد وصدق الإرادة.

وبعد أن ذكر ابن خلدون هذه المجاهدات الثلاث، والمميزات التي تنفرد بها كل واحدة، أبرز مشروعية كل واحدة منها، قائلاً: «فأما المجاهدة الأولى [يقصد مجاهدة التقوى]: فهي فرض عين على كل مكلف، إذ الواجب على كل مسلم أن يتقي عذاب اللّه بالوقوف عند حدوده... وأما المجاهدة الثانية [يقصد مجاهدة الاستقامة]: فهي مشروعة في حق الأمة، فرض عين في حق الأنبياء صلوات اللّه عليهم، ومأخذها من الشريعة ظاهر... وأما المجاهدة الثالثة: وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد»[1]. فإذا كانت مجاهدة التقوى فرض عين على كل مكلف، ومجاهدة الاستقامة فرض عين على الأنبياء، فإن مجاهدة الكشف تدخل ضمن المناطق المحظورة والمحرمة. فابن خلدون يحرص على التمييز بين علم المعاملة وعلم المكاشفة الذي ينبه إليه مراراً في كتاب **شفاء السائل** كما هو واضح من قوله: «وأما علم المكاشفة الذي هو ثمرة المجاهدات ونتيجتها، فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه. وقد حذر القوم رضي اللّه عنهم من إيداعه الكتب والكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً، ولا يكشفون لغيرهم شيئاً من معانيه، علماً بقصور الأفهام عن احتماله، ووقوفاً مع حدود الشريعة

= مراتب: مجاهدة التقوى: وهي رعاية الأدب مع اللّه في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقباً أحوال الباطن طالباً النجاة كما مر، وأنه التصوف عند الصدر الأول منهم. ومجاهدة الاستقامة: وهي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية، طالباً مراتب "الذين أنعم اللّه عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين" [النساء: ٤/ ٦٩]. ومجاهدة الكشف والاطلاع: وهي إخماد القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجهاً بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربانية، طالباً رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا، ليكون ذلك وسيلة إلى الفوز بالنظر إلى وجه اللّه في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعداء. فهذه ثلاثة مجاهدات يطلق اسم التصوف على مجموعها وعلى كل واحدة منها، لكن غلب استعماله في الأخرتين دون الأولى، وغلب في الأول اسم الورع، وصار علم المجاهدة الأولى هو فقه الورع وفقه القلوب، والعلم اللدني الذي يسمى علم التصوف هو العلم بأحكام المجاهدتين الأخرتين وآدابهما وكيفية سبيلهما، وما يطرأ على السالك من العلل وما يفسد سلوكه أو يشينه نحو غايته، وشرح ألفاظهم التي اصطلحوا عليها مفاوضتهم»، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

في ترك الأخذ بما يعني، وأدباً مع الله في صون أسرار الربوبية، وإن صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك على سبيل الندور سموه شطحاً، بمعنى أن حالة الغيبة والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به، كما نقل عن أبي يزيد في قوله: "سبحاني ما أعظم شأني"، وقوله "جزت بحراً وقف الأنبياء بساحله"، وقول رابعة: "لو وضعت خماري على النار ما بقي بها أحد"، وأمثال ذلك. واعلم أن الخوض في هذا الفن من الأقوال محظور من وجوه: **أولها**: أن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد، فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له. ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ إلى تلك المعاني حتى يُقال يعبَّر عنها بهذه الألفاظ على طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك، ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فإذن العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلاً أن يودع الكتب، وإن صاروا إلى ضرب الأمثال والقنوع بالإجمال فسبيل مبهم. **وثانيها**: أن الأنبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل، إذ هي لهم جبلة وطبيعة، واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولي أو صديق بتكلف أو اكتساب، واطلاعهم على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف والولي، بل لا نسبة بينهما، وهم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره. ومع هذا فلم ينقل ذلك... **وثالثها**: أن العلوم والمعارف ـ بحسب نظر الشرع ـ تنقسم إلى محظور وغير محظور، والقاعدة المستقرأة من الشريعة أن كل ما لا يهمّ المكلف في معاشه ولا في دينه فهو مأمور بتركه»[1]. وبذلك يكرر ابن خلدون للمرة الألف التحذير من الخوض في علم المكاشفة، أو صبّه في قوالب اللغة التي تعجز بمعانيها الحقيقية والمجازية عن وصفه، أو كشف معانيه الجليلة والدقيقة عن الأفهام الكليلة. وإذا كان الأنبياء لم يكشفوا هذا الكشف، وهم القادرون على ذلك، فما بالك بالأولياء والعارفين، وهم العاجزون عن ذلك. فالمعرفة الكشفية هي معرفة محظورة بكل المقاييس عند ابن خلدون.

وبعد أن ميّز ابن خلدون بين ثالوثه في المجاهدات (مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة، مجاهدة الكشف والمشاهدة)، توقف عند كل واحدة منها على حدة، لا لشرحها، فتلك مسألة قد فرغ منها، وشرحها حتى أسهب وأطنب، وإنما للإبانة عن

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

حاجتها أو عدم حاجتها إلى الشيخ المعلم، ثم مدى هذه الحاجة إذا كانت ضرورية. فلنستمع إليه وهو يقول: «اعلم أن افتقار هذه المجاهدات إلى الشيخ المعلم، والمربي الناصح ليس على سبيل واحدة، بل هو في بعضها أكمل وأولى، وفي بعضها أحق وآكد، وفي بعضها أوجب، حتى إنه لا يمكن بدونه، فلنفصّل ذلك ونبيّنه: أما مجاهدة التقوى التي هي بالورع فلا يضطر فيها إلى الشيخ، إنما يكفي فيها معرفة أحكام اللّه وحدوده، أخذت من كتاب أو لقنت من معلم أو تدورست من أستاذ... وأما مجاهدة الاستقامة التي هي التخلق بالقرآن وبخلق الأنبياء فمحتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الإطلاع على خلق النفس وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين. فإذن يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة، والإقتداء فيها بسالكها المطلع على عللها، ولا ينتهي ذلك إلى حد الوجوب والاضطرار، إذ مأخذها كلها من الكتاب والسُنّة والاصطلاحات المتعارفة... وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب، والاطلاع على العالم الروحاني، وملكوت السماوات والأرض، فإنها مفتقرة إلى المعلم المربي، وهو الذي يعبّر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره ولا يمكن في الغالب حصولها دونه لوجوه: **الأول**: أن هذه المجاهدة، وإن كان أصلها من الكتاب والسُنّة، إلا أنها من التفاريع المحدثة والرهبانية المبتدعة كما قدمناه، وكأن طريق الشرع طريق عام للمكلفين في حصول النجاة أو السعادة بعد الموت، وهذه المجاهدة طريق خاص لأهل الهمم في تحصيل بذر السعادة الكبرى قبل الموت بنوع من الكشف الحاصل بالموت، فكأنها بمنزلة شريعة خاصة لها أحكام وآداب لا يقلد فيها غير من شرّعها وسنّ طريقها، وكلهم مطبقون على اشتراط الشيخ في هذا الطريق ... **الثاني**: أن صاحب هذه المجاهدة هو متعرض بطلبه ـ كما قدمنا ـ لحصول صفتين: إحداهما من كسبه واختياره... والأخرى خارجة عن قدرته واختياره ... **الثالث**: أن حقيقة هذا السلوك أنه موت صناعي... حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح... **الرابع**: وهو أبين دلالة في هذا العرض، أن المعاني التي يتناولها هذا السلوك ويقع فيها التفاهم نوعان: نوع من قبيل المتعارف عند الأفكار من المدارك المحسوسة أو المعقولة، فتضبطه القوانين، وتستقل بإفادته الكتب والعبارات... ونوع آخر ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية، بل هي أمور ذوقية وجدانية»[1]. فالحاجة إلى الشيخ ليست على قدم المساواة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٩ .

بالنسبة لكل المجاهدات، ولذلك لا نضطر إلى اللجوء إليه في المجاهدة الأولى التي سمّاها ابن خلدون بمجاهدة التقوى. ونحتاج إليه في المجاهدة الثانية التي سمّاها ابن خلدون بمجاهدة الاستقامة، ولكن هذه الحاجة تظل دون مرتبة الوجوب والاضطرار التي تظل خاصة بالمجاهدة الثالثة التي سمّاها ابن خلدون بمجاهدة الكشف والمشاهدة. ولذلك فالمغامرة بسلوك الطريق من دون مصباح الشيخ مزلة للأقدام ومضلة للأفهام. ولنا في التاريخ العديد من نماذج الفرق الصوفية الضالة والهالكة بسبب السلوك بدون شيخ. «فأكثر الباطنية، والحلولية، والزنادقة، والإباحية، والتناسخية، والجبرية، وسائر ما يذكر من الفرق في هذا النمط، إنما أصل هلاكهم السلوك في هذا الطريق من غير شيخ محقق عارف، أو الخروج عن نظره فيه»[1]. فكل مغامرة لسلوك طريق التصوف من دون الاهتداء بهدي الشيخ غير مأمونة العواقب، بل تؤدي إلى الهلاك والخسران. ولذلك فالتأكيد على ضرورة الشيخ للمريد ليس تأكيداً من طرف ابن خلدون فحسب، بل هو إجماع ينعقد بين سائر المتصوفة أو يكاد. فها هو العطار في المقالة الخامسة عشرة من كتابه **منطق الطير** يؤكد ـ كما فعل ابن خلدون ـ على ضرورة الشيخ، أثناء حديثه عن اتفاق الطير على السير إلى السيمرغ. إذ بعد أن اشتد العشق في أرواح الطيور، وعقدوا العزم على قطع الطريق متعجلين السير فيه، «قالوا جميعاً: يجب أن يكون لنا مرشد يكون له علينا الحل والعقد، وليكون هادينا في الطريق، حيث لا يمكن قطعه اعتماداً على الغرور، ويلزم لهذا الطريق حاكم موفق علنا نستطيع اجتياز ذلك البحر العميق، وبأرواحنا سننفذ أوامر حاكمنا، ولن نسلك الطريق إلا بحكمه وأمره حتى يستطيع في النهاية أن يقودنا من ميدان الغرور إلى جبل قاف»[2]. فلا بد من استبدال الغرور الضال بالشيخ الهادي الذي يقوم بمهمة التوجيه والتسديد. «قال شيخنا أبو العباس الحضرمي (ض): "وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى، إذا لم يلق الطالب شيخاً مرشداً"»[3].

ولعل ضرورة الشيخ للمريد عند المتصوفة عموماً، وابن خلدون خصوصاً، تجد مبررها ومسوغها في أن التصوف تجربة شخصية ذاتية إرادية تروم الاتصال بالموجود، والتوحد بالواحد، وتتغيا الدنو من الإله، «ومن لا يختبرها من الداخل لا يستطيع النفاذ

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤١.

(٣) أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.

إليها والتعبير عنها»[1]. فالتجربة الصوفية تعمل على نبذ كل أشكال السلطة والجاه مع لبس الخرقة إن اقتضى الحال[2]. فهي تجربة مضادة لسلطة الفقيه، مع استثناء سلطة الشيخ الذي يقود المريد. وعندما نقول بأن ضرورة الشيخ للمريد ـ عند ابن خلدون خصوصاً ـ تجد مبررها ومسوغها في أن التصوف تجربة ذاتية ، فإننا نقصد بـ"التجربة" هنا أن التصوف ليس رهيناً بقواعد مضبوطة ثابتة تضمن لكل من راعاها وتقيد بها أن يتذوق حلاوة التمتع بمشاهدة أنوارها والقرب من مرادها، لأن تجربة التصوف رحلة محفوفة بالصعاب لا يستطيع نوال مرادها إلا من أوتي موهبة خارقة، أو "فطرة فائقة" بفضلها يستطيع الانفلات من هموم الدنيا وعالم السلطة والمال والصراع والعنف، وما يتبع ذلك من ألوان الكيد وضروب الاحتيال والدسيسة، نشداناً للوحدة والسلامة. فالتصوف هو علم الإشارة، «وإنما قيل علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات»[3].

ومن نافلة القول إن التجربة تتخذ في بعض الملل والنحل صيغة امتحان لاختبار قدرة المريد على الصبر واستعداده لمعانقة ضروب المحن التي يجب أن لا تفت من عزيمته للوصول إلى غايته النهائية، والاتصال بمحبوبه المطلق، أو على الأقل القرب منه والتملي بأنواره إذا لم يستطع الذوبان فيه.

ويجب أن لا ننسى ما حدث لغير الحلاج من أصحاب الشطحات، مثل الشبلي الذي انتهى به الأمر إلى المقصلة تماماً كالحلاج، بعد أن اعتُقل بمستشفى المجانين! «وقيل لعليان: كيف حالك مع المولى؟ قال: "ما جفوته منذ عرفته". قيل له: متى عرفته؟ قال: "منذ سمّوني مجنوناً"»[4]. وكأني بهؤلاء المتصوفة يرددون بيت جميل بثينة:

يقولون مسحور يجنّ بذكرها وأقسم ما بي من جنون ولا سحر

يقول ابن خلدون: «ولهم مع ذلك آداب خاصة بهم، وسبيل لتعليم هذه المجاهدة مقصور عليهم لبعدهم عن الجمهور، لا سيما مع فشو المخالفة والخروج

---

(١) محمد المصباحي، نعم ولا: **ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ٦.

(٢) يقول أحمد بن محمد زروق: «ثم لباس المرقعة أعذر على دفع الكلف، وأذهب للكبر، وأقرب للحق مع الاقتداء بغمر رضي الله عنه، إذ لبسها مع وجود غيرها لصلاح قلبه، ألا تراه حين ألبس غيرها قال: " أنكرت نفسي"»، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.

(٣) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٣.

عن الاستقامة، وكذلك قد يصرح العارف بما يطير له الجمهور إنكاراً وتضيق حواصلهم عن ملتقطه، فيحتاج إلى بيان يخرج عن التهمة كقول بعضهم: إني أقول يا الله، يا رب، فأجده أثقل علي من الجبال لأن النداء إنما يكون من وراء حجاب، وهل رأيت جليساً ينادي جليسه؟ فلولا هذا التعليل لكان هذا القول مردوداً وقائله متهما... فاقتضى ذلك كله اصطلاحاً مخصوصاً من شرح الأسماء التي تواضعوا عليها للمفاوضة بينهم، وبيان ما اختص بمجاهدتهم من الآداب والأحكام وشرح ما اختلف تفسيره من مقاماتها وكيفية تعليم المجاهدة وإيضاح ما تشابه من أقوالهم وإطلاقاتهم، فكان ذلك علماً مخصوصاً يسمى علم التصوف»[1]. فالمتصوفة أبعد عن الجمهور من حيث آدابهم ولغتهم ومواضعاتهم التي تُعتبر عملة غير رائجة في سوق الجمهور. فلا بد من فهم أقوال المتصوفة فهماً سليماً وسديداً، كما سلفت الإشارة إلى قولة الحلاج «أنا الحق فإني ما زلت أبدا بالحق حقاً»، ونقيس على ذلك قولة البسطامي: «سبحاني سبحاني»، لأنها نصوص شطحية ثملة تسبّح فيها الذات الإلهية نفسها بألسنة ذوات المتصوفة، وذلك حتى نتلافى اتهامهم وتكفيرهم والطعن في عقيدتهم! يقول ابن خلدون كذلك: «ثم إن قوماً من المتصوفة الآخرين عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها وصيّروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً، ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصاً يدعون فيه الوجدان والمشاهدة، وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون، فتعددت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك، وتحيزت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصاً بعلوم المكاشفة، والبحث ـ على طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية ـ عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حكمته وأسراره، ثم يفسّرون المتشابه من الشريعة كالروح والملك والوحي والعرش والكرسي وأمثالها بما لا يتضح أو يكاد، وربما يتضمن أقوالاً منكرة ومذاهب مبتدعة... وإذا كانت كلماتهم وتفاسيرهم لا تفارق الإبهام والاستغلاق، فما الفائدة فيها. فالرجوع إذن إلى تصفح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضدة بالأثر، ولو كانت لا تخلص من الإبهام، أولى من إبهامهم الذي لا يستند إلى برهان عقل ولا قضية شرع. والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان: **الرأي الأول**: رأي أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، وهو رأي غريب فيلسوفي إشارة، ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض وابن برجان وابن قوسي والبوني والحاتمي وابن سودكين...

---

(١) **عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٩١ ـ ٩٢.

الرأي الثاني: رأي أصحاب الوحدة، وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله. ومن أشهر القائلين به ابن دهاق وابن سبعين والششتري وأصحابهم»[1]. وبذلك تجاوز المتصوفة الأواخر الحدود، وانشغلوا بعلم المكاشفة، ودونوا فيه، ووقعوا في الإبهام، وجعلوا التصوف هو الخوض في المكاشفة، بينما مذاهبهم أقرب إلى الفلسفة منها إلى التصوف، كما عبَّر عن ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق، وهو يتأمل نصوص ابن خلدون، بقوله: «وجملة القول أن المؤلفين الإسلاميين لا يعدّون علم الكلام وعلم التصوف من العلوم الفلسفية في حقيقة أمرهما، ولكنهم يرونهما قريبي الشبه بهذه العلوم، ويرون أن الفلسفة طغت عليهما في بعض أدوار تدرجهما فصبغتهما بالصبغة الفلسفية»[2]. فالتصوف المتأخر ـ شأنه شأن طريقة المتأخرين في علم الكلام بتعبير ابن خلدون ـ اصطبغ بالفلسفة، وكانت لأهله «نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة»[3]. ولذلك يميز ابن خلدون بين التصوف السنّي والتصوف الفلسفي، وبين المتصوفة السنّيين المعتدلين، والمتصوفة المتطرفين المبتدعين. وقد «استمر التصوف السني يغالب شعبة صوفية الفلاسفة حتى غلبها»[4]. وترجمة المتصوفة لتجربتهم الصوفية عبر اللغة لا تخلو من خيانة وخبط وقصور، ناهيك عمّا جرت عليهم أيضاً من رفض ونقض، واستنكار وتحامل. ذلك «أن الجانب التعبيري أو النظر لدى الصوفي هو وحده مجال الأخذ والرد، والقبول أو الرفض، ومن أجل ذلك أجمع الصوفية ـ من دون استثناء ـ على أن تجربتهم الروحية، ومواجيدهم لا تفي بها عبارة. ومع ذلك فهم يعبِّرون ويستعيرون للإفصاح عما بهم أو عن معارفهم كل ما وقعت عليه أعينهم من وسائل التعبير أو الرمز. وهذا يفسر اختلاط الأمر على كثير من الدارسين الذين لا يتعمقون في فهم حقيقة التراث الصوفي، فيرون فيه مجرد استعارة من ميادين أخرى، وبخاصة في النطاق الشعري»[5]. وكأني بالمتصوفة أصحاب لغة خاصة بهم، وألفاظ قدت فقط على بحورهم التي يغرق فيها غيرهم. «ثم لهم مع ذلك آداب

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، ١١١.

(٢) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ص ٧٥.

(٣) إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، الجزء الثاني، (مكتبة الدراسات الفلسفية)، الناشر: المكتب المصري للطباعة والنشر، سميركو، ص ٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٥) محمد كمال إبراهيم جعفر، **مقدمة كتاب اصطلاحات الصوفية**، تأليف: كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، مصدر سبق ذكره، ص ٦.

مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»[1]. فالتجربة الصوفية تندرس على صخرة اللغة التي وضعت للعالم المحسوس وليس للعالم غير المحسوس الذي تعجز عن نقل "عجائبه الروحانية" و"غرائبه الإلهية". «وبالجملة فالتجربة التي تحصل للمتصوف الذي يبلغ مرحلة "الكشف" تجربة ذاتية محض، لا تقبل النقل ولا التوصيل. إنها "ذوق" لا تستطيع اللغة التعبير عنه ولا الإفصاح عن مضمونه، لأن اللغة موضوعة للمحسوسات وكلماتها مستقاة أصلاً من المحسوسات في حين أن ما يشاهده صاحب "الكشف" هو من عالم ما وراء الحس... نعم، لقد تحدث كثير من المتصوفة عما "كشف" لهم، وجاءوا بآراء ونظريات في الذات الإلهية وكان منهم من قال بـ"الإتحاد" أو "الحلول". إن ابن خلدون يشجب هذا النوع من التصوف، لأن المتصوف إذا حاول التعبير عن مشاهداته، صار تصوفه صناعة عقلية أي فلسفة، أما دعوى "الحلول" و"الإتحاد" فباطلة كذلك»[2]. فالمتصوفة يستعملون لغة الشعر والرمز والبيان، وغيرها من الأساليب الأخرى التي استعملوها، خلافاً للفلاسفة. «أما عن استعمال الصوفية للغة الشعرية فإن للشعر قدرة خيالية تخترق العالم المعتاد، وذلك يستجيب من ناحية إلى ما يتوق إليه المتصوف من انعتاق من هذا العالم... فإذا كان الشعر لسان القلب فالتصوف مذهب القلب في البحث عن الحقيقة الإلهية. وقد أكثر الصوفية من استعمال الرموز في لغتهم النثرية وفي لغتهم الشعرية بالخصوص... إلا أن استعمال الصوفية للرمز وإن كان نفّس من جهة غلواء معاناتهم حيث مكّنهم من بعض التعبير فإنه من جهة أخرى جرّ عليهم وبالاً من الانتقادات من قبل أولئك الذين لا يمكنهم أن يرتقوا من درجة الحس إلى درجة المعنى، أولئك الذين يلتصقون بالمعنى الحرفي الظاهري للرمز...فإن من لا يدرك نوعية اللغة الصوفية واعتمادها على الرمز والاستعارة والكناية وخرق المعتاد من القواعد سينتهي حتماً إلى جملة من القبائح يصم بها الصوفية لبقائه تحت رق التعابير الحسية»[3].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٩ .

(٢) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٣) عبد السلام الغرميني، **الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن**، (المكتبة الفلسفية)، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٤٤ ـ ٤٥.

ولذلك يمكن الحديث عن بعض الفوارق العامة بين الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي في هذه المسألة، فـ«من حيث اللغة وما وراء اللغة:

ـ تشتغل الفلسفة باللغة وهي داخل اللغة، ما دامت بنية الفكر هي بنية لغته نفسها التي يشتغل بها هذا الفكر.

ـ يشتغل التصوف باللغة/ الفكر لتجاوزهما، ما دامت بنية اللغة/ الفكر مرحلة أولية قد تغدو عائقاً في طريق السلوك الصوفي (أي الدلالات الوضعية والاصطلاحية).

ـ اللغة الفلسفية لا بد أن تكون حقائق اصطلاحية (لا مجازات)، لأن المدلول فيها هو المعقول المجرد (أي الصورة الذهنية فقط).

ـ اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون إلا مجازات أو إشارات إلى المذوق (أو الموجود) الصوفي الذي لا ينى يبتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة»[1].

فنصوص المتصوفة تتميز بالعمق والغموض واللغة الرمزية والمزعجة «و"الرمز" معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[2]. مما يطرح صعوبة فهم ما يقصدونه من هذه الكلمات.

ويمكن القول مع محمد أركون دونما خشية السقوط في المبالغة بأن المتصوفة وحدهم، دون غيرهم من أصناف المثقفين الآخرين في الإسلام، استشعروا البعد الرمزي في اللغة القرآنية. «ويبدو لي الحدس الديني للحنابلة صحيحاً عندما يلحون على ضرورة تلاوة القرآن واستنباطه من الداخل بعباراته وصياغاته اللغوية الخاصة بالذات. فالواقع أن اللغة القرآنية والدينية بشكل عام تتميز ببعد رمزي عجزت المنهجيات الألسنية والفقهية اللغوية أن تستكشفه أو تقبض عليه حتى الآن. والخطاب القرآني ـ كخطاب التوراة والأناجيل ـ يرتفع بهذا البعد إلى مستوى يفوق الوصف. ووحدهم الصوفيون في الهند وفي اليهودية القبالية والمسيحية والإسلام استطاعوا استشعاره والهجس به»[3].

والحق أن الكتابات الصوفية كتابات غنية وخصبة، تقترب من الموسوعية، وتستعصي عن كل تحديد، وتند عن كل خانة. وقد نبّه محمد أركون إلى غنى هذه

---

(١) محمد المصطفى عزام، «مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف»، ضمن **المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٤٢، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ص ٤٨.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٤.

(٣) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤ .

الكتابات الصوفية عندما جعل من صاحب **الفتوحات المكية** نموذجاً حياً على ذلك، قائلاً: «ما هي المكانة التي يمكن أن نحددها مثلاً لذلك الإنتاج الضخم الذي خلفه محيي الدين بن عربي وراءه؟ إن النعتين الديني والأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية، وبالتالي فإن كتابته لا تزال تنتظر لها تحديداً»[1]. وفي كلمة واحدة، فاللغة عاجزة عن التعبير عمّا يدركه المتصوف الذي يكون معظم تحويمه على ما يدركه. والباحثون المعاصرون عاجزون عن اقتناص دلالات هذا العلم، إلا القلة القليلة منهم. هذا ما يومئ إليه أبو العلا عفيفي عندما يقول: «المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة، إما ضناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسّونه في أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية ومراميهم»[2]. وحتى نحدد للقول مجاله، فإننا نقول بأن حديثنا هنا هو على المتصوفة المتأخرين الذين غلوا غلواً كبيراً. وهم الذين عناهم ابن خلدون بقوله: «إن قوماً من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسّية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها وتغذيتها، فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من العرش إلى الطش هكذا قال الغزالي رحمه الله في **الإحياء** بعد أن ذكر صورة الرياضة»[3]. ولذلك تكلم الأواخر من المتصوفة في علوم المكاشفة، وتعذرت البراهين عن مواجيدهم، واستغلقت مدوناتهم عن الفهم لغةً وعقلاً، وانتدب بعض الفقهاء للرد عليهم. يقول ابن خلدون: «ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك، وقصرت

---

(١) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٦٣.

(٢) أبو العلا عفيفي، تصدير لكتاب **فصوص الحكم**، الجزء الأول، تأليف محيي الدين بن عربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٠.

مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك، وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلّم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات. وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبه في كشف الوجود وترتيب حقائقه، فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك،... وهو كلام لا يقتدر أهل النظر إلى تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه، وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل، وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب، وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تفاريعه»[1].

«وقد سُئل ابن عطا لِمَ استعمل الصوفية لغة غريبة غير مألوفة ؟ فقال: "لما كان هذا العلم قد شرف بنا، ضننا به على غير الصوفية، ولما لم نستعمل لغة الناس، وضعنا له لغة خاصة بنا"»[2].

ت ـ الخلاف بين أهل الباطن(المتصوفة) وأهل الظاهر(الفقهاء) عند ابن خلدون

يميز ابن خلدون بين الفقه والتصوف. «فجميع التكاليف الشرعية التي تعبَّد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة، وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات؛ وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة، وهي الإيمان وما يتصرف في القلب، ويتلون به من الصفات... وهذا النوع أهم من الأول عند الشارع، وإن كان الكل مهماً، لأن الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنه»[3]. وبالرغم من أن ابن خلدون يعلي من قيمة التصوف بالنظر إلى سلطانه، فإنه لا يقلل من شأن الفقه. فكلاهما من الأهمية بمكان. فالمجتمع في حاجة ماسة لكلا الطرفين المتخاصمين، كما ينبّه على ذلك أحمد أمين عندما يقول: «إن المجتمع في حاجة إلى تشريع يواجه مشاكل الجيل الحاضر، وهذا عمل الفقهاء؛ وإلى ملطفين من الشر والطمع والتكالب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١

(٢) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم الفكر، ٨٧. جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ/ مارس/ آذار ١٩٨٥م، ص ١٩٨ .

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧ .

على الدنيا، وهذا عمل المتصوفين. وبدون ذلك لا تقوم للمسلمين قائمة لا قدر اللّه»[1]. فنظر الفقيه ليس هو نظر المتصوف، وقد أورد ابن خلدون فرقاً على لسان الغزالي «فيما ينظران فيه من العبادات والمتناولات، بأن نظر الفقيه من حيث يتعلق بمصالح الدنيا، ونظر المتصوف من حيث يتعلق بمصالح الآخرة»[2].

وهذا الجمع والتكامل هو عينه الذي عناه صاحب **قواعد التصوف**، عندما قال: «فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام اللّه الظاهرة إلا منه. ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق و توجه ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه، فلزم الجميع لتلازمها في الحكم، كتلازم الأرواح للأجساد. ولا وجود لها إلا فيها، كما لا حياة لها إلا بها. فافهم»[3]. فالتوفيق لا يوافق إلا الجامع بين التصوف والفقه ما دام أن مصدرهما هو الكتاب والسُنّة. فالمتصوّفة اكتشفوا بأن الفقهاء يخدمون الأغراض الدنيوية في العمق باسم الدين، وسمّوهم أهل الدنيا، يقول ابن خلدون: «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك. فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعل القشيري في كتاب **الرسالة**، والسهروردي في كتاب **عوارف المعارف** وأمثالهم، وجمع الغزالي رحمه اللّه بين الأمرين في كتاب **الإحياء** فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء ثم بيّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، فصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دُونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك»[4]. وإذا كان ابن خلدون يشير بإجلال وتقدير إلى الغزالي الذي جمع بين الأمرين على حد قوله، فذلك لأن حجّة الإسلام مثل ابن خلدون ـ الذي طالما حثنا على العودة إليه[5] ـ حاول بدوره

---

(١) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣ .

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥ .

(٣) أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٤ .

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٩ .

(٥) أنظر قوله مثلاً: «وإن أردت مزيد شرح لهذا فعليك بكتاب الغزالي»، ابن خلدون، **شفاء السائل** =

لملمة أجنحة المتصوفة والفقهاء، بالرغم من انه انتهى متصوفاً، وانتصر للتصوف في موسوعته **إحياء علوم الدين**. وإن دلّ هذا النص على شيء، فإنما يدل ـ على حد قول ابن خلدون ـ «على أن شأن الباطن أعظم وعلاجه أهم... وذلك أن الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار، وتحت طوع القدرة البشرية، وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الإختيار، متعاصية على الحكم البشري، إذ لا سلطان له على الباطن. بل ترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وتحت إشارته، وفي زمام اختياره»[1].

وإذا كان ابن خلدون في المغرب، شأنه شأن الغزالي في المشرق، حريصاً على المزاوجة بين التصوف والفقه، مع ميل خفي أو جلي إلى التصوف منه إلى الفقه، فذلك بسبب العلاقة الكامنة بين الفقه والتصوف التي لم تكن على أحسن ما يرام دائماً، لأن الأجواء كانت مكهربة باستمرار بين المتصوّفة والفقهاء: «فكان هناك فقهاء وصوفية، وعداء بين الفقه والتصوف، الصوفية يرمون الفقهاء بأنهم لا يعبأون إلا بالقشور من مظاهر الأمور، والفقهاء يرمون الصوفية بأنهم غلوا في أحوال الروح أكثر مما كان يعرف الإسلام، وسموهم أهل الباطن»[2]. فالتصوف غير المعتدل مذهب غير مشروع لا يرضاه الفقهاء الذين أدانوه وحرّموه وأعدموا من قال به صراحة كما هو الشأن بالنسبة لمأساة الحلاج التي أوردها ابن خلدون سلفاً. فقد كان الفقهاء دائماً ضد النزعات الصوفية الخالصة، ولذلك ظل التصوف الخالص في الإسلام حركة لا تحظى بالمشروعية بسبب عاداته وطقوسه التي لا تتقاطع مع العبادة الشرعية. يقول ابن خلدون: «ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملأوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب **المقامات** له وغيره وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يُعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب **الإشارات** في

= **وتهذيب المسائل**، سبق ذكره، ص ٥٥. وقوله: «وقد مثل الغزالي النفس في ورود العلم عليها من الجهتين بمثالين»، المصدر نفسه، ص ٦١.

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧.

فصول التصوف منها فقال جلّ جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الإبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وتخلّيهم رفعوه إلى علي (ض) وهو من هذا المعنى أيضاً، وإلا فعلي (ض) لم يختص من بين الصحابة بتخلية ولا طريقة في لباس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر (ض) أزهد الناس بعد رسول اللّه (ص) وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة. يشهد لذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم واللّه يهدي إلى الحق»[1]. وهكذا نلاحظ، على مدار النصوص الخلدونية المقتطفة، تركيزه على المتصوفة الأواخر في أكثر من موضع، وكلامه عن الكشف وما وراء طور الحس في أكثر من مكان، معدداً أسماء العديد من المتصوفة الذين قالوا بالحلول والوحدة، وامتزجت آراءهم بآراء الروافض والإسماعيلية من الشيعة، وجعلوا لباس خرقة التصوف ترتد إلى علي (ض) الذي هو أصل طريقتهم حسب زعمهم. «وقد روى ابن خلدون أن الصوفية قد تأثروا بالشيعة... بل لقد ذهبوا في ذلك إلى حد أنهم جعلوا بيت علي من بيوت اللّه المقدسة»[2]. ولعلّ الصلة بين التصوف والتشيع لا تخلو من إقبال وإدبار، إذ «من عظم تأثير التصوف في التشيع أن قادة الشيعة من الفقهاء والمتكلمين اندمجوا في التصوف اندماجاً كان من مظاهره انتماؤهم إلى الطرق الصوفية المعروفة، وخصوصاً الطريقة القادرية، والأفكار الصوفية، ولاسيما وحدة الوجود»[3].

وقد حاول أحمد أمين أن يلخص الخلاف القائم بين الصوفية والفقهاء، فأوجزه فيما يلي:

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**: "**العناصر الشيعية في التصوف**"، الجزء الأول، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت ١٩٨٢ م، ص ٣٧٣.

(٣) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع** : "**النزعات الصوفية في التشيع**"، الجزء الثاني، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت ١٩٨٢ م، ص ٥.

«أولاً: تغلغل الفقهاء في الشعائر الظاهرة، وتغلغل الصوفية في الأعمال الباطنة.

ثانياً: اختيار الصوفية في كل حين ضرب من القول يضايق الفقهاء. فأبو يزيد البسطامي اخترع الفناء في اللّه، مما لم يدركه الفقهاء وأنكروه، ورابعة العدوية اخترعت حب اللّه، والفقهاء لم يرضوا عنه، وقالوا إن الحب إنما يكون من إنسان لإنسان، لا من إنسان لله، وإنما الإنسان يطيع ولا يحب. وذو النون المصري اخترع المقامات والأحوال مما كان غريباً على الفقهاء.

ثالثاً: بعض الصوفية لم يلتزموا تماماً بالشعائر الدينية، بل قالوا: إن من بلغ درجة الولاية تحرر من المظاهر، فقد كان الصوفية الأولون يلتزمون بالشريعة ويحضّون على العمل بها، ولكن أتى بعضهم أخيراً وأراد التحرر منها. بل أشاعوا أن المعصية لا تمنع الولاية، حتى رأينا الحلاج يُتهم بأنه دعا إلى عدم الحج، والاكتفاء بالحج إلى غرفة من بيته. ورأينا أبا حيان التوحيدي يؤلف رسالة يسميها "الحج العقلي". علاوة على بعض الآراء التي كانت لبعض الصوفية مثل العطف على إبليس، والاعتذار عنه بأنه أبى السجود لآدم، لأنه كان يعلم أن السجود لغير اللّه لا يجوز، وأن فرعون معذور لأن اللّه لو أراد إيمانه لآمن، فهو إذا منفذ لما أراد اللّه.

رابعاً: ادعاء الصوفية أن من اتصل باللّه وبلغ الغاية في الفناء، خضع له الكون وقوانينه، وجرى على يديه خرق العادة، بما يسمى "الكرامات" مقابل ما كان للأنبياء من معجزات، والفقهاء ينكرون عليهم ذلك، ويعتقدون أن قوانين اللّه لا تتخلف إلا لنبي»[1].

وقد انشغل بعض الفقهاء بالرد على التصوف في صورته المتأخرة التي لم تسلم من الذمّ والاستهجان تارة، والتحريم والتكفير تارة أخرى. وحدد ابن خلدون كلامه مع هؤلاء الفقهاء في أربعة مواطن قائلاً: «إن كثيراً من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد عل هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة. والحق أن كلامهم معهم في تفصيل، فإن كلامهم في أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاماً، ويترقى منه إلى غيره كما قلناه. وثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوءة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وتكونها كما مرّ. وثالثها التصرفات في

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣ ـ ٦٤.

العوالم والأكوان بأنواع الكرامات. ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبِّرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول»[1]. وبعد أن يحصر متصوفنا ابن خلدون مواطن التشنيع على المتصوفة في أربع قضايا، يشرع في الدفاع عنهم ودرء تشنيعات الفقهاء، وتشغيبات العلماء الدينيين عنهم في هذه الأمور الواحدة تلو الأخرى. «فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة. وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق. وما احتج به أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة فقد فرَّق المحققون من أهل السُنّة بينهما بالتحدي وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به، قالوا ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية فإن صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال، هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وهو معلوم مشهور. وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني عندهم وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، واللغات لا تعطي له دلالة على مرادهم منه، لأنه لم توضع للمتعارف وأكثره من المحسوسات، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبِّرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم. وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملّة

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٤.

الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك، إنما همهم الإتباع والإقتداء ما استطاعوا ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرّون منه ويرون أنه من العوائق والمحن وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان وعلم اللّه أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك فلا ينطقون بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحسّ قبل الكشف من الإتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد»[1].

وإذا كان همّ الفقهاء هو محاصرة التصوف ونزع بساط الشرعية من تحته، فإن هذا الحصار لم يحالفه النجاح لأنه ليس بالأمر اليسير أو الهيّن. بل يمكن القول بأن «تاريخ الفكر في الإسلام يقدم أكثر من مثال على الصعوبات التي اعترضت الفقيه في محاولاته المستمرة لضرب حصار على الفكر الصوفي والحدّ من انتشاره بين مختلف الأوساط، حتى منها الوسط الفقهي نفسه، وذلك مقابل النجاح الملموس الذي حققه في حصار الفكر الفلسفي والحد من انتشاره[...] لم يستطع الفقهاء، رغم نفوذهم الطبيعي في مجتمع الإسلام، الوقوف في وجه التصوف والحدّ من انتشاره. وسيشهد تاريخ الإسلام كيف انقلبت الكفة في العصور المتأخرة، حيث أصبح الفقيه يحرص أن يتسب للفكر الصوفي كمظلة يستظلّ بها ويعترف بشمول فكرها ونفاذ سلطتها!»[2].

لقد اضطر ابن خلدون مراراً للدفاع عن المتصوفة ضد الفقهاء، كما هو الأمر أثناء حديثه عن ظاهرة "عقلاء المجانين" التي أوردناها في إحدى نصوصه السالفة. فهو ينحاز إلى جبهة المتصوفة متى وجد نفسه مرغماً على الاختيار: «لقد وقف ابن خلدون هنا مع المتصوفة ضد خصومه الفقهاء، وهو موقف غريب لابن خلدون الذي يراعي الفقه والأصول كثيراً، أما "عقلاء المجانين" فهو مفهوم يُراد به الخروج من دائرة الإحراج التي يقع فيها كل من "يشذ" في تصرفه أو سلوكه فيُسقط التكاليف أو يأتي ببهتان أو أمر يتقاطع مع ظاهر الشرع وسننه الواضحة. فالشرع نفسه، يسقط الحكم على "المجانين" ماداموا فاقدين لعقولهم، وتلك هي ذريعة الذين أسفوا للحلاج

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥.

(٢) عبد المجيد الصغير، «الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي: من الشرعية إلى "السلطة" المعرفية»، ضمن: **في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي**، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٧٤، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٦٠.

وغيره. لذلك وجدنا ابن خلدون يفرّق بين البهاليل الذين هم عقلاء المجانين وبين المجانين»[1]. ومن اللافت للنظر أن "التلاسن" بين الفقهاء والمتصوفة ليس وقفاً على وعاء زمني معين، بل يشمل كل المراحل التاريخية أو يكاد: «إن الحرب التي يشنها البعض من الفقهاء على الصوفية تستدعي ملاحظتين: **أولاهما** أنها "قديمة حديثة" بمعنى أنها تكاد لم تضع أوزارها في حقبة من الحقب التاريخية إلى يومنا هذا دون أن يؤدي ذلك إلى زعزعة واحد من الفريقين عن موقفه. **وثانيتهما** أنها لم تزد المنتسبين إلى التصوف إلا تمسكاً وتشبثاً بما يرونه يمثل الصواب فيما ينتهجونه من سلوك. لأن النقص في التدين الملاحظ لدى الفقهاء لا يساهم إلا في تقوية يقين المتصوفة بأنهم على حقّ، على حد تعبير المتنبي مما يمكن أن ينطبق على هذه الحالة:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل»[2]

وإذا كان ناجي حسين جودة يستغرب جنوح ابن خلدون إلى جبهة المتصوفة أحياناً ضد جبهة الفقهاء، فإننا لا نرى أية غرابة في ذلك، «مما يدلك على أن العلم الذي فضّله العلماء وأعظموا ذكره وخطره ووصفوا به العالِم ومدحوه به وجاءت بفضله الآثار وندب إليه وفضل في الأخبار أهله إنما هو العلم باللّه تعالى الدال على اللّه تعالى الراد إليه الشاهد بالتوحيد في علم الإيمان واليقين وعلم المعرفة والمعاملة دون سائر علوم الفتيا والأحكام... فهذا إنما هو علم القلوب لا علم اللسان الذي يكون به العلم ولا تتأتى عنه المعاملات من أعمال الإيمان مثل أعمال القلوب التي هي مقامات اليقين وصفات المتقين ومثل أعمال الجوارح من الصالحات»[3]. وهذا الموقف الذي عبَّر عنه أبو طالب المكي، نعثر عليه لدى غيره من المتصوفة كأبي سراج الطوسي الذي يقول أيضاً: «وليس التفقه في أحكام هذه الأحوال ومعاني المقامات التي تقدم ذكرها بأقل فائدة من التفقه في أحكام الطلاق والعتاق والظهار والقصاص والقسامة والحدود،... واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر، لأن هذا العلم ليس له نهاية، لأنه إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر

---

(١) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٣.

(٢) عبد السلام الغرميني، **الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن**، مرجع سبق ذكره، ص ١١٧.

(٣) أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ضبطه وصححه باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

العطاء، وسائر العلوم لها حد محدود، وجميع العلوم يؤدي إلى علم التصوف»[1].

فقد أنحى الفقهاء باللائمة على المتصوفة، وأنكروا عليهم علمهم: «وللصوفية أيضاً مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقتها ولطافتها... وإنما أنكر علم التصوف جماعة من المترسمين بعلم الظاهر، لأنهم لم يعرفوا من كتاب اللّه تعالى، ولا من أخبار رسول اللّه (ص)، إلا ما كان في الأحكام الظاهرة وما يصلح للاحتجاج على المخالفين، والناس في زماننا هذا إلى مثل ذلك أميل لأنه أقرب إلى طلب الرياسة واتخاذ الجاه عند العامة والوصول إلى الدنيا»[2]. وإذا كانت العلاقة القائمة بين المتصوّفة والفقهاء علاقة سيئة بكل المقاييس، فإن الأجواء بينهم وبين السلاطين كانت بدورها ملبدة بالغيوم: «ونرى في التاريخ أن الأمراء كانوا ينصرون عادة الفقهاء على المتصوفة لسببين: الأول أن التعاليم الصوفية تدعو إلى الزهد وعدم الاهتمام بالدنيا، ولو عمّت الفكرة الناس ما صلح ملك ولا وجد من يعمل؛ والثاني أن الصوفية الحقيقيين إنما يخضعون لله وحده، ويؤمنون تمام الإيمان بأن لا إله إلا اللّه، فلا خضوع لملك أو أمير، وهذا يغضب ذوي السلطان عادة. ففي كل موقعة ثارت بين الفقهاء والمتصوفة كان الأمراء بجانب الفقهاء لا الصوفية، إلا من سُمّوا الصوفية في هذا العصر، فإنهم كانوا كالفقهاء ألعوبة في أيدي الأمراء»[3]. فالتصوف غير السنّي

---

(١) أبو نصر السراج الطوسي، كتاب اللمع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦ ـ ٣٧. ويقول أيضاً: «وعلوم الشريعة على أربعة أقسام:

فالقسم الأول منها: علم الرواية والآثار والأخبار، وهو: العلم الذي ينقله الثقات عن الثقات.

والقسم الثاني منها: علم الدراية وهو: علم الفقه والأحكام، وهو: العلم المتداول بين العلماء والفقهاء.

والقسم الثالث: علم القياس والنظر والاحتجاج على المخالفين، وهو: علم الجدل وإثبات الحجة على أهل البدع والضلالة نصرة للدين.

والقسم الرابع: هو أعلاها وأشرافها، وهو: علم الحقائق والمنازلات، وعلم المعاملة والمجاهدات، والإخلاص في الطاعات، والتوجه إلى اللّه عز وجل من جميع الجهات، والانقطاع إليه في جميع الأوقات، وصحة القصود والإرادات، وتصفية السرائر من الآفات، والاكتفاء بخالق السماوات، وإماتة النفوس بالمخالفات، والصدق في منازلة الأحوال والمقامات، وحسن الأدب بين يدي اللّه في السر والعلانية في الخطوات، والاكتفاء بأخذ البلغة عند غلبة الفاقات، والإعراض عن الدنيا وترك ما فيها طلبا للرفعة في الدرجات والوصول إلى الكرامات». المصدر نفسه، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٦١ ـ ٦٢.

الذي ينتقده ابن خلدون مذهب غير مشروع لا يرضاه الفقهاء الذين أدانوه وحرّموه وأفتوا بإعدام من قال به صراحة كما هو الشأن بالنسبة لمأساة الحلاج. فقد كان الفقهاء دائماً ضد النزعات الصوفية الخالصة، ولذلك ظل التصوف الخالص في الإسلام حركة لا تحظى بالمشروعية بسبب عاداته وطقوسه التي لا تتقاطع مع العبادة الشرعية.

ويحضرني هنا قول الإمام الأخضري في منظومه عن التصوف:

وقال بعض السادة المتبعة ... في رجز يهجر به المبتدعة
ويذكرون اللّه بالتغبير ... ويشطحون الشطح كالحمير
وينبحون النبح كالكلاب ... طريقهم ليس على السواء
وليس فيهم من فتى مطيع ... فلعنة اللّه على الجميع[1]

كما يذكّرنا بقول الشاعر الصوفي ابن البنا السرقسطي:

عار لمن لم يرضَ العلوما ... ويعلم الوجود والمعلوم
ولم يكن في بدئه فقيها ... وسائر الأحكام وما يدريها
والحد والأصول واللسانا ... والذكر والحديث والبرهانا
ولم يكن أحكم علم الحال ... ولا درى مقاصد الرجال
ولم ينزّه صفة المعبود ... ولا درى مرتب الوجود
والنفس والعقل معاً والروحا ... ويدري منه صدره المشروحا
وعلم سر الناسخ والمنسوخ ... أن يتعاطا رتبة الشيوخ

وهكذا تتعالى أصوات الذمّ والاستهجان ضد المتصوفة غير السنّيين، بسبب أحوالهم وشطحاتهم وكشوفاتهم ومدوناتهم المشكلة، وهو ما لا يقبل ولا يستساغ من طرف خصومهم، وأهمّهم الفقهاء: «وليس لأحد أن يبسط لسانه بالوقيعة في أوليائه، ويقيس بفهمه ورأيه ما يسمع ألفاظهم وما يُشْكِل على فهمه من كلامهم، لأنهم في أوقاتهم متفاوتون، وفي أحوالهم متفاضلون ومتشاكلون ومتجانسون بعضهم لبعض، ولهم أشكال ونظراء معروفون، فمن بان شرفه وفضله على أشكاله، بفضل علمه وسعة معرفته، فله أن يتكلم في عللهم وأصابتهم، ونقصانهم وزيادتهم، ومن لم يسلك سبلهم، ولم ينحُ نحوهم، ولا يقصد مقاصدهم، فالسلامة له في رفع الإنكار عنهم، وأن يكل أمورهم إلى اللّه تعالى، ويتهم نفسه بالغلط فيما ينسبهم إليه من الخطأ»[2].

---

(١) أحمد بن محمد زروق، **قواعد التصوف**، مصدر سبق ذكره ،هامش الصفحة ٦٣.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥٤. ويقول أيضاً : «فالتعنت =

فالفقه يجب أن يزكّي التصوف، والتصوف يجب أن يعزّز الفقه، لأن «الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية. فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول»[1]. فالتصوف لا يستغني عن الفقه، والعكس صحيح. «وليس لأحد أن يبسط لسانه بالوقيعة في قوم لا يعرف حالهم، ولم يعلم علمهم ولم يقف على مقاصدهم ومراتبهم فيهلك ويظن أنه من الناصحين»[2]. فالتوفيق لا يوافق إلا الجامع بين التصوف والفقه مادام أن مصدرهما هو الكتاب والسُنّة. «إن طبقات الصوفية أيضاً اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم وقبلوا علومهم، ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم، إذا كان ذلك مجانباً للبدع واتباع الهوى، ومنوطاً بالأسوة والإقتداء، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم»[3]. فالمتصوّفة اكتشفوا بأن الفقهاء يخدمون الأغراض الدنيوية في العمق باسم الدين، وسمّوهم أهل الدنيا، وقد حاول الغزالي لملمة أجنحة المتصوفة والفقهاء، فذهب إلى أن الفقهاء مصابون بعوار في عين، والمتصوفة مصابون بعوار في العين الأخرى. فالغزالي المتصوف لا يجد غضاضة أو حرجاً، بعد أن وضع نفسه في جبة "أهل الباطن"، أن يقسم العلوم إلى ظاهر وباطن، أو علني وسر، أو ظاهر وخفي، قائلاً: «فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة، وإنما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيئاً وجمدوا عليه، فلم يكن لهم ترقَ إلى شأو العلا، ومقامات العلماء والأولياء، وذلك ظاهر من أدلة الشرع. قال (ص):

= والجسارة بالطعن والوقيعة من العلماء فيمن تكون جوارحه مضبوطة مقيدة بالعلم والأدب، بحكاية أو بكلام لا يحيط به الفهم في الوقت: زلة من العالِم، وهفوة من الحكيم، وخطأ بين من العاقل، لأنه ربما تصحف على الحكيم، لأن الحكمة ربما تجري ويحضرها من لا يقف على معانيها، ولا يلحق فهمه مقاصد المتكلم بها، فعند ذلك تجري على الألسنة بضد معناها، فيلحق الحكيم عند ذلك نقص عند من لا يقف على مراميه، ويشكل عليه معانيه، ولم يشرف على مكانه، ولا يسأل عن بيانه، لأن الغامض من العلوم لا يدرك إلا بالغامض من الفهوم». المصدر نفسه، ص ٤٧٥. ويقول كذلك: «إن كلام الواجدين والمستهترين بذكر الله تعالى، يكون مجملاً وتفصيلاً، وإنما يجد المتعنت فرصة بالوقيعة والطعن في الكلام المجمل دون المفصل، لأن المجمل ربما يكون له مقدمات لم تبلغ المستمع، والمفصل يكون مشروحاً مبيناً متحرزاً، والمجمل لا يكون كذلك، وهذا الكلام الذي حكي عن الشبلي، رحمه الله كلام مجمل له مقدمات، فإذا سمع العاقل مقدماته لم يتشنع عليه ما قاله الشبلي، رحمه الله، وإذا لم يسمع بالمقدمات التي قد تقدمت قبل هذا الكلام، فأحرى أن يتشنع عليه وينكر قلبه ذلك». المصدر نفسه، ص ٤٨١.

(١) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، كتاب اللمع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

"إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً"، وقال علي (ض)، وأشار إلى صدره: "إن ههنا علوماً جمة، لو وجدت لها حملة" ، وقال (ص): "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم"، وقال (ص): "ما حدث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كانت فتنة عليهم" ، وقال الله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"، وقال (ص): "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى"... وقال (ص): "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً" . فليت شعري إن لم يكن ذلك سراً منع من إفشائه لقصور الأفهام عن إدراكه، أو لمعنى آخر، فلم لم يذكره لهم، ولا شك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم ؟ وقال ابن عباس (ض) في قوله عز وجل: "الله الذي خلق سبع سماوات، ومن الأرض مثلهن، يتنزل الأمر بينهن"، لو ذكرت تفسيره لرجمتموني، وفي لفظ آخر: لقلتم إنه كافر. وقال أبو هريرة (ض) حفظت من رسول الله (ص) وعاءين: أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر، لو بثثته لقُطع هذا الحلقوم. وقال (ص): "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة، ولكن بسرّ وقر في صدره" رضي الله عنه. ولا شك في أن ذلك السرّ كان متعلقاً بقواعد الدين غير خارج منها، وما كان من قواعد الدين لم يكن خافياً بظواهره على غيره. وقال سهل التستري (ض): للعالم ثلاثة علوم : علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر، وعلم باطن لا يسعه إظهاره إلا لأهله، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد. وقال بعض العارفين: "إفشاء سر الربوبية كفر" . وقال بعضهم: للربوبية سر لو أظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام، وهذا القائل إن لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم، فما ذكره ليس بحق، بل الصحيح أنه لا تناقض فيه، وأن الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، وملاك الورع النبوة»[1].

وبهذه الأحاديث النبوية الكثيرة، فضلاً عن الآيات القرآنية، يعزز الغزالي جبهة التصوف التي أصبح مدافعاً ومناضلاً عنها، هذه الجبهة التي تتخذ من المجاهدة والرياضة ومكابدة النفس عدتها وعتادها.

إن علم المكاشفة يختلف ويتغاير عن علم المعاملة عند الغزالي، ولا يتماثل معه، فانكشاف الحقائق لا يتيسر لكافة الخلق الذين لم يكلفوا بذلك. يقول الغزالي: «فمن قال: إن الحقيقة تخالف الشريعة، أو الباطن يناقض الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان. بل الأسرار التي يختص بها المقربون يدركها، ولا يشاركهم

---

(١) أبو حامد الغزالي، **قواعد العقائد**، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢ ـ ١١٧.

الأكثرون في عملهما، ويمتنعون عن إفشائها إليهم، ترجع إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً تكل أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص، وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله، فيصير ذلك فتنة عليهم، حيث تقصر أفهامهم عن الدرك، وإخفاء سر الروح ... ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوف لبعض الأولياء والعلماء، وإن لم يكونوا أنبياء، ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع، فيسكتون عما سكت عنه ...

القسم الثاني: من الخفيات التي امتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها، ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه، ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين، ولا يضر بالأنبياء والصديقين ...

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنّى عنه على سبيل الاستعارة والرمز، ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب، وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل : رأيت فلاناً يقلّد الدر في أعناق الخنازير، فكنى به عن إفشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها، فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر للفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در، ولا كان في موضعه خنزير، تفطن لدرك السر والباطن، فيتفاوت الناس في ذلك ...

القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بأن يصير حالاً ملابساً له، فيتفاوت العلمان، ويكون الأول كالقشر والثاني كاللباب، والأول كالظاهر والثاني كالباطن، وذلك كما يتمثل للإنسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم، فإذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الأخير الأول بل هو استكمال له. فكذلك العلم والإيمان والتصديق، إذ قد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه، ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع، بل للإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة: (الأول) تصديقه بوجوده قبل وقوعه، (والثاني) عند وقوعه، (والثالث) بعد تصرمه، فإن تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال، وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل، فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلى ما قبل ذلك، ففرّق بين علم المريض بالصحة، وبين علم الصحيح بها. ففي هذه الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق، وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر، بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر، والسلام.

القسم الخامس: أن يعبّر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على

الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يدرك السر فيه، وهذا كقول القائل: قال الجدال للوتد: لِمَ تشقيني ؟ قال: سلْ من يدقني فلم يتركني، ورائي الحجر الذي ورائي. فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال. ومن هذا قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض أئتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين". فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً، وفهماً للخطاب، وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض، فتجيبان بحرف وصوت وتقولان: أتينا طائعين، والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال، وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير»[1].

وبالرغم من أن روابط الاتصال كانت منعدمة تاريخياً بين المتصوفة والفقهاء، فإن النزاع أو الصراع الجاثم بين الفقه والتصوف الذي يكاد أن يجعل المتصوفة في واد والفقهاء في واد آخر، ما زال في حاجة إلى التفسير الذي يشفي العليل، والتأويل المستساغ الذي يروي الغليل، «ما دام المشكل العام يمس في جوهره قضية السلطة الفكرية وعلاقتها بالسلطة السياسية. وغالباً ما كان الصوفي يطعن في سلطة الفقيه متهماً إياه بالانحراف عن الخط الذي كان يجب أن يسلكه بسلطته المؤثرة، وذلك بسبب انحياشه وارتمائه في أحضان "رجل السياسة" مما أدى إلى انهزام الفقيه وهو يحسب أنه يحسن صنعاً»[2].

ولعلّ الخلاف الكائن بين الصوفية والفقهاء من جهة، وبين الصوفية والفلاسفة من جهة أخرى، جعل الصوفية يركبون جناح الاستعلاء على خصومهم الذين يحشرونهم كلهم في دائرة العوام، وينظرون إليهم بعيون النقص والازدراء، لأنهم لم يصلوا إلى إدراك الحقائق الحقة، فضلّوا وأضلّوا. «لكن ما العوام؟ سؤال عويص في إحدى إجابتيه. فهو سهل حين نجيب بمعيار الفطرة والتمايز فيها بين الكياسة والعطل، وحين نجيب بمعيار النظر والتفاوت في اكتساب المعارف[...] بهذا المعنى يمكن أن يكون الغزالي أطلق لفظ "العوام" الذي ورد في ثنايا التمهيدات من **الاقتصاد**[...] وبهذا المعنى يمكن أن يكون الغزالي أطلق لفظ "العامي" في موضعين من **المنقذ**[...] لكن هذا المعنى، لا يستوعب توظيف الغزالي للفظ "العوام" في كتاب **الإحياء** ، لأنه، وهو على أرض المعارف الدينية، يميّز بين المعرفة الحق، معرفة الشيء على ما هو عليه كأنه عيان، ومعرفة الظاهر، معرفة المداخل دون الدواخل، ويميز بين فقه وفقه،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٣٢.

(٢) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠

فقه الحكم بالإسلام، فقه العادات والعبادات، وفقه أسرار الإسلام، فقه الإخلاص والعبودية، ويميّز بين توحيد ظاهر القلوب، توحيد التصديق بما ينطق به اللسان من قول لا إله إلا الله، وتوحيد رؤية الأمور كلها من الله وقطع الالتفات إلى الأسباب. من هذا المنطلق، وبهذا المعيار، يجب أن نفهم لفظ "العوام" من **الإحياء**. فكل واقف دون اللباب عامي، فالفقيه عامي، إذ يحكم في الحركات الظاهرة والسكنات، ومدى مطابقتها أو مخالفتها للشرع؛ وهو عامي، حين لا يغوص في البواطن ويسبر الخلجات، حين لا يشرع للنفس في انقيادها وعنادها، في إخلاصها وتقصيرها. والمتكلم عامي، حين لا يرقى لما بعد التصديق بالتوحيد، ويشرع لتحصينه وحسب. وبالأحرى، أن يكون المحدث والمفسر واللغوي والنحوي، وكل علماء الدين والدنيا ممن لم يدرك اللباب، عوام. وبالأحرى أيضاً، أن يكون الناقصون بالفطرة أو لضعف اكتساب المعارف عواماً»[1]. وكيف لا يكون المتصوفة من "الخاصة" بالمعنى الوارد في **الإحياء**، ناهيك إلى الاحتكام إلى منطق الندرة عبر العصور، كما يحدّثنا ابن خلدون في **شفاء السائل** عندما يقول: «ثم إن هذه الطائفة المختصين برعاية أحوال الباطن وفقه القلوب مازالوا يقلون في كل عصر، ويخفون في كل قطر بفشو المخالفات، وانحطاط النفوس في متابعة الأهواء وطاعة الخواطر، حتى صار طريقهم ثقيلاً على القلوب بمخالفة الجبلة الطبيعية، وإرسال العنان في الشهوات الملائمة، واستيلاء المطامع والأمنيات في النجاة بالأعمال الظاهرة، مع أن الجمهور يرونهم بعين التجلة»[2].

خاتمة

وصفوة القول: إن ابن خلدون المتصوف لم يحظ بالاهتمام الذي يستحق، وقد حاولنا أن نلقي عليه بعض الأضواء الكاشفة، لكنه الكشف المحكوم بالمساحة والزمن، فما زالت هناك بعض الزوايا الخاصة بهذا الوجه الصوفي لمؤرخنا الكبير في منطقة الظل. «ولما كان التصوف وعلم الكلام يشتركان في مسائل عقدية ومسائل وجودية ومعرفية وإن اختلفت الرؤية، فإنه يمكن اعتبار هذا الكتاب [**شفاء السائل في تهذيب المسائل**] مصدراً لآراء ابن خلدون العقدية والمعرفية والوجودية»[3]. فابن

---

(١) أحمد العلمي حمدان، **الكلام كجنس: دراسة للماتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة**، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨ ـ ٦٠

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩ .

(٣) عبد الجليل سالم، «ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢.

خلدون شاء أن يستقر على شاطئ التصوف ويتنفس هواءه الرطب ملء رئتيه، و«ينتهي إلى اختيار صوفي إذ نتحول في العقائد والأعمال من مستوى العلم المجرد إلى الحال، ومن القول إلى الاتصاف. وهو ما يطلق عليه ابن خلدون "حصول الملكة" التي ترسخ في النفس بعد العلم والعمل والمران (التكرار)»[1].

فابن خلدون المتسربل بجبة التصوف المعتدل ـ بحيث ما في الجبة إلا ابن خلدون ـ هو الرجل الفاوستي (بالمعنى الذي يتحدث به الشاعر الألماني غوته عن فاوست). دافع عن التصوف، ورفض مبحث الإلهيات من الفلسفة، وأنتج عجز العقل عن المعرفة اليقينية البرهانية فيها على شاكلة الغزالي في المشرق. فكان بذلك من أعظم المجاهدين على ثغور مجاهدة التصوف في الإسلام، تميّز قوله بانفتاحه على كل المشارب الممكنة، والتفكير في الحدود، والانسياب على تخوم فقهية وكلامية وصوفية متباينة، مكسراً كل الحواجز المعيقة بين العقل والقلب. وبذلك نجحت العقلانية الكلامية الأشعرية الخلدونية الأصيلة والمرنة المنتقدة للاعتزال، والمناوئة للفلسفة في طبعتها المشائية، في تحقيق لقائها مع التصوف في الغرب الإسلامي، من دون أن ينفصل «البتة عن المدرسة العربية الإسلامية في المشرق، بل هو يعتمد مصرّحاً بذلك جهود الغزالي وغيره من صوفية وفلاسفة المشرق العربي الإسلامي»[2].

فالرحلة الصوفية عند ابن خلدون مجاهدة حقيقية، بكل ما تعنيه المجاهدة من دلالات المكابدة والرياضة ومحاسبة النفس حساباً عسيراً ودقيقاً، فكل ذلك ملازم لها بمقدار ما يلزم الوردة الجميلة من الأشواك. إنها تظل تعبيراً عن المكابدة والمعاناة، لأنها سفر، و "السفر قطعة من العذاب". فهي ممارسة شاقة وعسيرة لا يقوى على تحمّلها وقطع جسورها إلا القليلون من السالكين الذين سكنهم عشق الوصول. ولذلك كانت التجربة الصوفية صعبة لا يسلكها إلا الراسخون في المجاهدة من ذوي "الفطر الفائقة" ـ بالمعنى الذي يتحدث عنه ابن باجة عن هذا المفهوم في **رسائله** التي حققها جمال الدين العلوي دون غيرها[3] ـ الذين اختاروا القتال الكربلائي، كما يقول الشيعة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢ .

(٢) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص٦.

(٣) لقد استعمل ابن باجة مفهوم "الفطرة الفائقة" في كتاباته المخلصة للخط المشائي، وخاصة في **رسالة الوداع**، بالمعنى الذي يجعل الإنسان الكامل الفطرة ينال بها العلم النظري، وهذا المعنى نسخه في **رسائله** التي نعتقد بأنها تعبر عن تمام موقفه، وهي الرسائل المحققة من طرف المرحوم جمال الدين العلوي. أنظر: جمال الدين العلوي، **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة**، دار الثقافة ـ بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب ١٩٨٣. وتدقيقاً النص المعنون بـ"الفطر الفائقة والتراتب المعرفي"، ص ١٧٥.

القسم الثاني

فصل المقال
فيما بين الفلسفة والتصوف من الاتصال

□ «القلب له أفكاره العاقلة التي لا يعرفها العقل».

بليز باسكال

□ «الفكر العرفاني يمكن أن يكون أكثر قدرة على ممارسة القطيعة من الفكر البرهاني».

محمد المصباحي، «حوار معه أجرته مجلة **الصورة**»، ص ١٣٧.

□ «ولربما كانت الرؤية الصوفية للكون أعمق الرؤى وأكثرها أصالة. أجل لعلّ النظرة الصوفية أرحب النظرات إلى الوجود، ولعلّ العرفان أكثر معاني الحق اتساعاً».

علي حرب، **مداخلات**، ص ٧٥.

□ «إن التاريخ الإنساني هو بناء للعقل والقلب معاً، فالتاريخ كلاً تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل إما مختلطة متصارعة، وإما بالتساكن أو التناوب».

بسالم حميش، **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام**، ص ٢١.

□ «The Islamic mind is fond of dividing things into categories and creating of each category in isolation, and this habit of mind appears to have been used to make a place for the insights of Sufism in the intellectual life of Islam . Sufism was only new , of course , as a distinct discipline, parallel to theology, jurisprudence and the other "Islamic sciences"».

Watt (W. Montgomery), ***Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali***, pp. 162 - 163.

□ «المتكلم، في عيون الصوفي، عاجز عن معرفة الحقائق[...] وهو لا يطيقها إن كشفت له [...] ولا يعرف قدره من العلم».

أحمد العلمي حمدان، **الكلام كجنس**، ص ٧٠.

□ «المهمة المطروحة هي توسيع عقلنا حتى نجعله قادراً على فهم ما يسبق ويتجاوز العقل، فينا وفي الآخرين».

موريس ميرلوبونتي

ـ ١ ـ

فيصل التفرقة بين الفلسفة والتصوف

أ ـ الفلسفة والتصوف: أية علاقة؟

إن الحديث عن علاقة الفلسفة بالتصوف، يستدعي الحديث عن أنواع التصوف التي عرفها الإسلام الذي أفرز ـ كسائر الأديان الأخرى ـ صوفيته. فالتصوف يتخذ من القرآن الكريم منطلقه الأول: «مما لا شك فيه أن للتجربة الصوفية الإسلامية روافد متعددة ومتفاعلة، ولكن مما لا ريب فيه أن الأصل المحوري لها هو "القرآن الكريم"»[١]. وهذا الفن موجود في كل الثقافات تقريباً، ويظهر على شكل اتجاهات أو مدارس مختلفة. فالمتصوف لا يقبل أحداً، ولا يقبله أحد، حسب قول الحلاج للسائل الذي سأله عن المتصوف، فقال: «وحداني الذات، لا يقبل أحداً، ولا يقبله أحد»[٢]. وإن دلّ هذا القول على شيء، فإنما يدلّ على أن مبعث التصوف هو القلق الذي يتجلى في تصور وسلوك المتصوف الذي ينفر من الناس وينفرون منه. ونحن نستعمل هنا "القلق" L'angoisse بمعناه الهيدغري أو يكاد[٣].

---

(١) محمد الأمراني، «اللسان والفاعليات المعرفية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية ـ ١ ـ»، مجلة **الإشارة**، ربيع الثاني ١٤٢١ هـ/ يوليوز (تموز) ٢٠٠٠ م، ص ٤ .

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٦.

(٣) إن فلسفة الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر Martin Heidegger كلها قلق، ولذلك ينبغي تفسير ما القلق؟ هل القلق هو الوجود كما يقول بعض الفلاسفة ؟ إن هيدغر يفرق بين القلق والخوف، فمن خلال قراءتنا لكتابات هذا الفيلسوف اهتدينا إلى أن هذه التفرقة ترتكز أساساً على أن القلق لا يحدث أمام هذا الشيء أو ذاك، ولا من أجل هذا الشيء أو ذاك، بمعنى أنه يكون غير محدد. بينما الخوف يكون أمام هذا الشيء أو ذاك، بمعنى أنه يكون من شيء محدد. فالخوف الذي يكون من شيء ما يجعل الإنسان يتخبط في حالة اللاأمن واللانظام، عكس القلق الذي يجنبنا مثل هذا الخلط. بل إنه يساعد على سيادة اطمئنان خاص. ومن المعروف أن هيدغر يتحدث عن موضوع العدم Le néant الذي لا ينفصل عنده عن موضوع الوجود L'Etre، وقد اعتمد في دراسته لموضوع العدم على:

ويمكن القول بأن التصوف قد ارتبط بالفلسفة ارتباطاً قوياً منذ اليونان، مع سقراط في محاورة فيدون مثلاً[1]، وأفلاطون في محاورة الفيلفس[2]، والأورفيين[3]،

= الوجود الإنساني مثلما اعتمد عليه أيضاً في دراسته للوجود، فتحدث عن ثلاث حالات تكشف لنا العدم في نظره، وهي كلها تقوم وسط حياتنا اليومية، ونقصد بها: أولاً: الاشمئزاز الحقيقي التام، ثانياً: الابتهاج، ثالثاً: القلق. فهذه هي الإمكانيات التي تسمح لنا بالحصول على الموجود في كليته، وتوقعنا أمام ما يسمى بالعدم.

يقول الشاعر:

فلا تلمني على ما كان من قلقي إني بحبك مأخوذ ومستلب

(١) يقول سقراط: «فالحقيقة أن أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي يتدربون على الموت، وأن فكرة الموت أقل رهبة لديهم من لدى بقية الناس!». سقراط، فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف بمصر ١٩٨٤، ص ٣٢. ويقول: «نفس الفيلسوف تزدري الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه»، المصدر نفسه، ص ٢٩ . وقوله: «أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه». المصدر نفسه، ص ٣٠. ويقول: «إن النفس تشبه ما هو إلهي، والجسد يشبه ما هو فان»، المصدر نفسه، ص ٤٦ . ويقول: «أليس الرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة، ولكنه يحب الجسد ؟ ولربما أحب هذا الرجل نفسه الثروة أيضاً، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك . إما أحد هذين الشيئين أو الآخر، وإما الشيئين مجتمعين». المصدر نفسه، ص ٣٣٠ . وبالجملة، فقد استطاع سقراط أن يقدم لنا في هذه المحاورة صوراً رائعة عن مصير النفوس، وما ينتظر الأشرار والأخيار من عقاب أو جزاء، لأن «مصير النفوس يطابق أعمالها». المصدر نفسه، ص ٤٩ . ولذلك فإن «كل من يصل عند هاديس وهو مدنس، ولم يتلق التلقين الصحيح، كان مقره في الحمأة، بينما ذلك الذي تطهر وتعلم يعيش في صحبة الآلهة عندما يصل هناك». المصدر نفسه، ص ٣٤

(٢) أفلاطون، الفيلفس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم أوغست دييس، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠.

ويبدو أفلاطون في هذه المحاورة ناسكاً زاهداً يتقشف في الملذات وينظر بعين الازدراء إلى الجسد، ويعادي الرغبات والأهواء التي تدنس الإنسان، وتهوي به إلى الحضيض، ويتبرأ من المادة والجسم وأعراضهما. وإن دل هذا الجنوح إلى الزهد والتصوف عند أفلاطون على شيء، فإنما يدل على بصمات العقائد القديمة كالأورفية و الفيثاغورية. وهذا الجنوح إلى الزهد «هو على الأرجح العامل الأكبر في دوام شهرة أفلاطون في العالم الغربي، وفي تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه، وبين تعاليم التراث المسيحي الذي كان بدوره زاهداً، والذي ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التي استمد منها المذهب الفيثاغوري تعاليمه». فؤاد زكريا في تقديمه لـ محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ١١٩.

(٣) أنظر مثلاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت ـ لبنان، طبعة جديدة، ص ٢٠.

والفيثاغوريين[1] وغيرها من النحل والفرق الدينية الأخرى. فقد بلغت معاداة أفلاطون للشهوات والرغبات البهيمية التي لا تشرّف مقام الإنسان في محاورة **الفيلفس** مبلغاً صارماً، لدرجة تذكّرنا بالتصوف في التراث الإسلامي. «فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلا، فعليه أن يتشبه بالإله، لأنه مثال الخير. إذ يقرأ أفلاطون في "القوانين" أن الإله هو مقياس الأشياء جميعاً، والذين يتشبهون به، إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدرون أعمالهم لحساب... وعلاوة على ذلك، فلا يمكن أنه يكون سعيداً من لم يعرف الفعل الإلهي في العالم، فالسعادة الإلهية هي النموذج الأمثل للسعادة الإنسانية. فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئاً في رأي أفلاطون عند من يجهل صلتهما بالخير، ولا قيمة لهما لو لم تكن هذه الصلة موجودة»[2].

فهناك مزيج حاضر باستمرار بين الميل الزهدي والانعزال والروح الصوفية، بالإضافة إلى العقلنة والتفكير المنطقي الذي تميزت به الفلسفة. وإذا كان هذا التفاعل والتأثر بالفلسفة قد ظهر واضحاً في المدرسة الإسكندرية، فإنه ما زال مستمراً إلى اليوم. ويمكن اعتبار برغسون مثلاً نوعاً من الإحيائية لهذه الصلة المستمرة بين التصوف والفلسفة، بل إننا قد نجد التواصل ـ لا التعارض ـ بين التصوف والفلسفة لدى أكثر المتصوفة ماديةً. ومع ذلك، فإن هذه الصلة العامة لها خصوصيات في الإسلام، حيث نجد إشارة إلى التصوف عند ابن رشد، ودعماً له عند ابن خلدون. فهل تصوف الفلاسفة كتصوف غيرهم؟

هناك ثلاثة ألوان في قوس قزح التصوف الإسلامي، وهي:

تصوف الفلاسفة: لقد ارتبط التصوف بالفلاسفة المسلمين كابن طفيل والفارابي والكندي، وغيرهم من الفلاسفة الآخرين. ويرتبط تصوف الفلاسفة بهذا المعنى كثيراً بموقفين في الفلسفة الإسلامية:

١) مسألة الوجود الإلهي أو الواحد.

٢) مسألة السعادة، وتُطرح في إطار أخلاقي مدني.

فلنبدأ بمسألة الوجود الإلهي، حيث نجد فلاسفة الإسلام كلهم يميلون إلى توحيد اللّه، ولكنهم يجنحون إلى نظرية الفيض. وهذا الموقف يعني الاقتراب بشكل أو بآخر من المذهب الصوفي (مذهب وحدة الوجود). ويتضح هذا في رسالة ابن باجة

---

(١) انظر أيضاً المصدر نفسه، ص ٥.

(٢) مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤، ص ١٥٠.

حول الوحدة والواحد، فحقيقة الواحد عند الفلاسفة هي العقل.

أما مسألة السعادة، فقد تناولها الفلاسفة في الإسلام باعتبارها مشكلاً أخلاقياً قديماً. فسواء تعلق الأمر بالفارابي، أو ابن رشد، أو مسكويه، أو غيرهم من فلاسفة الإسلام الآخرين، فإنهم جميعاً وضعوا كتابات في السعادة التي التقوا في فحصهم لها بالتصوف. لأن السعادة عندهم لا تكمن في الجسمانيات والماديات، بل في الروحانيات. ولم يختلفوا مع المتصوفة إلا في الدلالة فقط، أما من الناحية العملية فسيّان. فالمدن الجاهلة عند الفارابي هي التي ينشغل أهلها بالماديات والجسمانيات، وأهلها هم أهل اللذة والجسم، وفي هاتين المسألتين تلتقي الفلسفة بالتصوف. فالهدف من الفلسفة والشريعة عند الفلاسفة المسلمين هو تحقيق السعادة، التي وإنْ كانوا يميزون فيها بين العملية والعقلية والاتصالية، «فإنها تشترك في أمر سلبي واحد هو ضرورة قمع الجسم وردع أهوائه وانفعالاته... إذ لن يتأتى تحقيق كمال الإنسان المعرفي والميتافيزيقي دون مقاومة إغراءات الحياة العملية والاجتماعية بصفة عامة. بيد أن ابن رشد يأبى إلا أن ينبّه من جانب خفي إلى ضرورة تمييز موقفه هذا عن موقف المتصوفة، إذ إن مقاومة الجسم في حد ذاتها لا تنتج المعرفة وإنما تشرطها»[1].

إن تصوف الفلسفة الإسلامية يختلف عن تصوف المتصوفة في الإسلام، فالفلسفة الإسلامية لا تخلو من «نزعة صوفية بدءاً من الفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وإنْ كانت نظريته الصوفية تقوم على أساس عقلي، بمعنى أن تصوفه يعتمد أولاً على الدراسة والتأمل العقلي قبل محاربة الجسم وشهواته، والحرمان من متع الدنيا ومباهجها»[2].

التصوف السُنّي: ونقصد به تقاليد في الزهد والعبادة مستمدة من حياة الرسول، والصحابة عموماً، فهو عبارة عن تقليد لحياة الرسول وأصحابه. ولعل أشهر من ارتبط بالتصوف السُنّي هم الفقهاء والمتكلمون. وقد عرف التصوف السنّي مرحلة إحياء مع القشيري والغزالي، وثورة على التصوف غير السني بالعودة إلى الرسول. وهكذا أصبحت المراحل الصوفية (العزلة، الزهد، الذكر... إلخ) مسلّماً بها لدى القشيري والغزالي. فالشيء الذي يرفضه التصوف السنّي الذي ما زال حاضراً إلى اليوم هو التصوف الفلسفي والعقائد المستحدثة. وفي كلمة واحدة: فالتصوف السنّي هو الذي يحترم الشريعة بجميع قوانينها ومواصفاتها.

---

(١) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) توفيق الطويل، **في تراثنا العربي الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٣.

تصوف ابن الفارض: وهو مدرسة صوفية لم تنشأ في الإطار الفلسفي ولا في الإطار الديني الخالص، وإنما هو تصوف خالص، ويرجعه الذين أرّخوا له إلى شخصية ذي النون المصري الذي يُقال عنه بأنه هو الذي وضع القواعد الحقيقية لهذا النوع من التصوف، وسيعرف بعد ذلك تلامذة، ولكن أشهر المتصوفة هو ابن عربي الذي ظهر في المغرب، وإنْ انتقل إلى المشرق بعد ذلك. وتمتاز الطريقة الصوفية التي أسسها ذو النون بكونها مستقلة عن "الدين الرسمي المشروع" و الفلسفة، بالرغم من أنها تأخذ عنهما معاً، وتؤسس لنفسها مدرسة مستقلة تتميز بكونها تجمع بين طريقة العمل، وفي الوقت ذاته أسّست طريقة في التأمل و الاعتقاد. فهي تملك نظرة إلى الأشياء والوجود مستقلة، لا هي بالدينية ولا هي بالفلسفية أو العقلية. فإذا كان ابن عربي قد عبَّر عن وحدة الوجود نثراً، فإن ابن الفارض عبَّر عنها شعراً.

وباختصار، فالصلة بين التصوف والفلسفة في العصر الإسلامي هي صلة متميزة، ونظرية الفيض هي اللقاء التقليدي بين الفلاسفة والمتصوفة.

وبالرغم من الإلتقاء العرضي بين الفلسفة والتصوف الذي أشرنا إليه آنفاً، فإنه يمكن القول بأن قدر الطريق الصوفي هو النقد من طرف الفلاسفة المسلمين، حتى وإن كان بينهم من ناصر المسلك الصوفي كما فعل ابن طفيل في رسالته اليتيمة والخالدة **حي بن يقظان**، «الذي يستشهد بالغزالي بروح إيجابية متأثراً به»[1]، ومن التقى بالتصوف كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه **الحكمة المشرقية**، ومن تراجع عن هذا النقد في بعض كتاباته، وأقرّ بصحته كما فعل ابن باجة في **رسائله** التي حققها المرحوم جمال الدين العلوي. فبعد أن انتقد فيلسوف سرقسطة في مختلف **رسائله** الغزالي وكتابه **المنقذ من الضلال**، وتنكر للطريق الصوفي في **تدبير المتوحد** و**رسالة الوداع** وما انتهى إليه في **رسالة الاتصال**، عاد ليعلن أن ثمرة الاتصال من غرس واحد، تعاليم الصوفية، قائلاً: «وطريق الصوفية المستعدين للقبول، وطريق الغزالي من الطرق الموصلة، والطرق المأخوذة أولا عن نبينا (ص)»[2]. فبعد هذا الإعتراف الباجوي في **رسائله** ـ التي ما زال البعض للأسف الشديد يسفسط في عدم نسبتها إليه ـ ما عادت الفلسفة وحدها الموصلة إلى السعادة العظمى، وكل من زعم ذلك فهو غالط أو مغلط، ويندرج قوله ضمن خانة الظنون والخداع والتضليل. هذا من دون أن نغفل أو نتغافل عن اللقاء الذي حدث بين ابن رشد وابن عربي بدعوة وإلحاح من الفيلسوف

---

(١) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص١١٥.

(٢) جمال الدين العلوي، **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩.

ابن رشد في آخر حياته، «والإنسان في أخريات عمره عادة يكون أقل حدّة في الحكم على الأمور»[1]. ومن دون أن يغرب عن ذهننا كذلك بعض الفلاسفة الذين شكلوا ملتقى لمجالات الفلسفة والكلام والتصوف في الغرب الإسلامي، كما «في شخصية يكتنفها الغموض كشخصية محمد بن عبد اللّه بن مسرة (٢٦٩ ـ ٣١٩هـ/ ٨٨٢ ـ ٩٣١م) الذي تتكّون عدته الثقافية من أمشاج من التصوف والإعتزال والفلسفة، وحتى يومنا هذا لم يستطع الباحثون بيان كيفية اجتماع الإعتزال العقلاني الكلامي مع روحانية التصوف إلى جانب الإهتمام بمسائل الفلسفة»[2].

ولا يختلف قدر الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الغربية تقريباً. **فالفلسفة أولها فكر وآخرها ذكر**، وهذا ما ينطبق على عظماء الفلسفة الغربية مثل الفيلسوف الألماني كانط. «إذا كان كانط قد حاول في المرحلة النقدية الوصول إلى دين فلسفي، ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندما جعله مرادفاً للأخلاق، ثم درس الدين القائم بالفعل وحوّله إلى أخلاق كذلك في كتابه **الدين في حدود العقل وحده**، فإنه في المرحلة الأخيرة اقترب من إيمان البسطاء، أو كما يقول المسلمون: إيمان العوام، وأنف من هذا التبرير العقلي الذي كان يقوم به طيلة حياته. قد تكون هذه المرحلة تطوراً طبيعياً من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد، وقد تكون انعكاساً لإيمان شيخ يودّع الحياة، أو قد تكون نوعاً من التصوف العقلي التأملي الذي اشتهر به الإيمان الذي ظهر بوضوح عند من تأثروا به من الشعراء مثل جوته وشيلر، أو من الفلاسفة مثل شلينج... وفي سنة ١٧٩٤ كتب كانط مقالاً صغيراً عن "نهاية كل شيء" أو إن شئنا "غاية كل شيء" يبيّن فيه أن غاية كل شيء في هذا العالم هي نهاية أو نهاية كل شيء في هذا العالم هي غايته، والبقاء لله وحده. أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود... وفي مخطوطاته التي تركها يظهر كانط الحقيقي خاصة في المجموعة الأولى. تظهر فكرة اللّه ملحة عليه يستعيد بها كل فلسفته النقدية ومواقفه الدينية ويذكر سبينوزا في كل فقرة، يتخذه نموذجاً للتأمل الصوفي والاتحاد باللّه، وتختفي مُثُل العقل الثلاثة شيئاً فشيئاً، تختفي النفس، ولا يبقى إلا اللّه والعالم، ثم يختفي العالم ولا يبقى إلا اللّه كما هي الحال في كتاب **الأخلاق** لسبينوزا. وكأن كانط قد وقع في حالة من الجذب الصوفي تجعله يردد دائماً "اللّه موجود، اللّه موجود"»[3].

---

(١) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦.

(٣) حسن حنفي، «الدين في حدود العقل وحده لـ"كانط"»، **مجلة التسامح**، سلطنة عمان ـ مسقط، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦، ص ١٠٠ ـ ١٠٢

ويذكّرني هذا الموقف لكانط في الفلسفة الحديثة بموقف هيدغر في الفلسفة المعاصرة. فالفيلسوف الألماني الوجودي هيدغر، قال في حوار أجري معه في أواخر حياته بأن «لا شيء سوى إله يمكن أن ينقذنا»[1].

وفي رواية الصحفي والكاتب الروائي التونسي الصافي سعيد نقرأ بأننا عندما نكون صغاراً يكون لنا الوجه الذي تفضّله أمهاتنا، وفي سن الأربعين يصبح لنا الوجه الذي نستحق، وفي سن الستين، وتحت ضغط إحساسنا القاسي بالشيخوخة يكون لنا الوجه الذي يجب أن يراه الله تعالى. وما قرأناه في رواية الصافي سعيد يذكرنا أيضاً بقول بيكاسو: عندما كنت طفلاً كنت أرسم مثل كبار الرسامين، وفي الشيخوخة عدت أرسم كالأطفال!

لقد خلص محمد المصباحي في أحد كتبه المتأخرة، وبعد طول معاشرته لابن رشد، إلى أن المشروع الفلسفي الرشدي قد أساء إلى الاجتهاد والإبداع الفلسفي، وآل بالفلسفة إلى الفشل والنفق المسدود، لا لشيء إلا لتجاهله الكلام والتصوف الذي نحن بصدد الحديث عنه. حيث يقول: «وخلاصة القول إن مشروع ابن رشد كان يرمي إلى تخليص الأرسطية مما شابها من "تشوهات" في طريقها إليه، لكن هذا المشروع انتهى به إلى وضع القول الفلسفي أمام طريق مسدود في نهاية الأمر، عندما أعلن عن أن الحق قد كمل عند أرسطو. إن رفض ابن رشد مبدأ فتح الفلسفة على الفضائين الكلامي والصوفي، بل وعدم اهتمامه باستثمار البعد الأنطولوجي للقرآن، بالرغم من دفاعه عن أخوة الشريعة والحكمة في الرضاعة من الحق، حدّ من قدرته على المغامرة والإبداع. وبالفعل فإن تاريخ الفلسفة يخبرنا بأن إخصاب الفلسفة لا يتم دائماً من داخلها، بل لا بد لها من أجل ذلك من هجران أرضها الأصلية إلى أراض جديدة. وتميّز صدر الدين الشيرازي يكمن في كونه استطاع أن يطلق عنانه للنهل من كل المشارب الممكنة، وأن ينجح في أن يفكر على تخوم فكرية وروحية متباينة... لقد أجمع الناظرون في فكر الشيرازي على أن أهم إضافة قدمها لتاريخ الفلسفة هي قوله بأصالة الوجود... وهكذا يكون محمد صدر الدين الشيرازي قد وطأ لفتح باب الاجتهاد والإبداع الفلسفي على مصراعيه، بعد أن أغلقه بجهة ما ابن رشد بفعل عمق ولائه للأوائل وبره بهم»[2]. فقد

---

(١) مارتن هيدغر، «حوار مع مارتن هيدغر»، أجرته معه مجلة دير شبيغل الألمانية، ترجمة حسونة المصباحي ـ تونس، مجلة العرب والفكر العالمي، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، العدد الرابع، خريف ١٩٨٨، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٥.

(٢) محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٢ ـ ٨٣.

قدم ابن رشد الولاء الأعمى لأرسطو، وكان شارحاً عظيماً لهذا الفيلسوف العظيم. وبمقدار ما كان ابن رشد عملاقاً بهذا الشرح، كان قزماً بهذا التقليد. فيا لها من مفارقة تارة تعلي من شأن ابن رشد ومرة تقلل من شأنه! «وهنا لا يفوتني أن أشير إلى صعوبة تواجه الباحث في النصوص الشارحة ولا سيما الرشدية منها، إذ إن ابن رشد لم يشأ أن يخفي النص المشروح بنص له، فلم يرد أن يجعل تفسيره لما بعد الطبيعة ولا تلخيصه لكتاب الجمهورية بديلا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أو لكتاب الجمهورية لأفلاطون، بل إنه أصر على إبقاء نصوص هؤلاء ماثلة أمام أنظار القارئ، وكأنه كان يريد أن لا يحرمه من متعة الاتصال المباشر بالأصل. غير أن هذا الازدواج بين الشارح والمشروح، والمراوحة بين إيقاعي الشرح والأصل، تضع الباحث أمام صعوبة مقلقة تدفع به إلى القول أحياناً: ولماذا ابن رشد، أليس من الأفضل التحاور مباشرة مع أرسطو وأفلاطون أو الفارابي؟،... كيف قنع ابن رشد مثلاً بالشرح المواجه للنص الأول بدل تغييبه له، كما فعل جل الفلاسفة ومن بينهم أرسطو نفسه، والبحث عن أماكن الإبداع والإتباع بينهما، في حين لم يكن ابن رشد يفكر قط في فصل خطابه عن خطاب أرسطو اعتقاداً منه أنه تجسيد تاريخي لروح الفلسفة ولجوهر العقل»[1].

وبذلك يصبح الإنفتاح على التصوف والإنفلات من قبضة الأوائل، وتجاوز أفق الفلسفة المشائية الإسلامية ضرب من ضروب الاجتهاد، إن لم نقل هو الاجتهاد عينه. وهذا ما ينطبق على بعض الفلاسفة المسلمين كالغزالي في المشرق، وابن خلدون في المغرب، وغيرهم من الفلاسفة الآخرين الذين لم يشاؤوا أن يتقيّدوا بنظرية واحدة ويسجنوا أنفسهم في مذهب واحد، وإنما تحرّروا من الحصار المشائي. و قد عبَّر هؤلاء الفلاسفة بنقدهم للفلسفة المشائية ـ وفي طليعتهم الغزالي وابن خلدون ـ عن إرادة ثابتة لتكسير طوق الفلسفة المشائية التي كبّلت عقول أغلب فلاسفة الإسلام، وتجديد المشهد الفلسفي من خلال بناء رؤية جديدة للعالم تقوم على التصوف. وكأني بالغزالي في المشرق وابن خلدون في المغرب كانا يؤذنان بالبداية الجديدة للفكر الفلسفي في العالم الشيعي مع صدرالدين الشيرازي. «إذ بينما كان فيلسوف قرطبة يفضّل موقف البقاء داخل النسق الأرسطي بوصفه تعبيراً عن نهاية القول الفلسفي في الكمال الذي لا يجوز لأي كان أن يزيغ عنه إلا وابتعد عن الفلسفة في ذاتها، نلاحظ أن فيلسوف أصفهان عبَّر عن إرادة ثابتة للخروج عن النموذج (البارادیجم) الأرسطي

---

(١) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

رغبة منه في تجديد المشهد الفلسفي من خلال بناء رؤية جديدة للعالم تقوم على الشروع في تغيير جذري لمضمون المفاهيم وآليات المناهج وآفاق النظريات الفلسفية التي اقتبسها من المشائية الإسلامية»[1].

إن ابن خلدون لا يسعى إلى إقامة مصالحة بين الفلسفة والتصوف، لأنه لا يعتقد بتاتاً بإمكانية اللقاء بينهما مادام أن كل جنس من القول يخل بكيفية تكاد تكون شاملة بقواعد جنس القول الآخر كما يتصوره أهله. فالحديث عن ابن خلدون هو حديث عن نقد الفلسفة، ورفض مبحث الالهيات. «إن نقد الفلسفة هو قول من خارج الفلسفة، خارج متاخم أو قصي. فقد تكون المؤسسة التي تنتج النقد تصوفاً يؤطر المفاهيم ويقيم المعايير ويرسم الغايات، بغير ما تؤطر به الفلسفة مفاهيمها وتقيم معاييرها وترسم غاياتها. وقد تكون المؤسسة التي تنتج النقد كلاماً، يعتمد في المنطلقات غير ما يعتمد التصوف والفلسفة، ويعمل في البناء بغير ما يعمل التصوف والفلسفة، ويسعى في الغايات لغير ما يسعى التصوف والفلسفة. وقد تكون المؤسسة التي تنتج النقد كلاماً متفلسفاً يقع على تخوم الجنسين. وقد تكون تقاطعاً في تجربة روحية أو فكرية بين التصوف والفلسفة والتصوف والكلام... وتميزنا في نقد الفلسفة بين هذه المؤسسات لا يعود للرغبة في رصد التنوع، بل مرده إلى ضرورة التنبيه على تأطير القول بأعراضه الذاتية، وحصر أفق الانتظار لتوجهات النقد، ومحاكمة النقد بمعاييره الخاصة. فأن نفحص نقد التصوف للفلسفة يعني أن نصادر على اعتماد الكشف، وعلى فهم خاص لظواهر الوجود والمعرفة، وعلى وقوع النقد في حدود معينة. فلا يكون السؤال عن صواب اعتماد ما سبق سؤالاً مشروعاً، ولا يكون الفحص مقبولاً خارج حدود احترام المبادئ وتماسك البناء... ولسنا نعني بنقد الفلسفة بناء فلسفة بديلة هي نوع في جنس الفلسفة، لسنا نعني بنقد الفلسفة نقد فهم خاص لتأسيس فهم بديل مثلما نجد ذلك مع فلاسفة الاسلام، حيث يصحح ابن باجة بدعوى الفهم الصحيح مذاهب السابقين، ويصحح ابن رشد بنفس الدعوى مذاهب ابن باجة ومن انتقد. إن النقد الأخير هو نقد الفلسفة لذاتها، هو عودة المؤسسة على نفسها بالنظر ضمن حدود الجنس الذي تعتبر تحققاً له. إن نقد الفلسفة الذي نعني هو نقدها باسم جنس آخر»[2].

ولذلك فابن خلدون لا يقبع على طرفي نقيض مع ابن رشد فقط، بل و يختلف كذلك عن خلفه الشيرازي. «إنه فرق بين فيلسوف فضل الإبداع داخل النسق المشائي،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢) أحمد العلمي حمدان، **استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج**، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص ١ ـ ٢.

وآخر حاول جاهداً الإفلات من إرهاب هذا النسق لبناء نسق آخر مضاد يضمن حق الرحلة بين آفاق متقبلة... فعندما ينتقد ابن رشد الشيخ الرئيس، فإنه ينتقده كخصم لا كرفيق طريق كما فعل الشيرازي، أي أن الأول كان ينتقده بسبب جنوحه عن القول الفلسفي الحق نحو القولين الكلامي والصوفي، بينما يأخذ عليه الشيرازي عدم وفائه في المضي قدماً في مشروعه الفلسفي الذي أعلنه تحت عنوان "الفلسفة المشرقية" ووقوفه في نصف الطريق بين القول الفلسفي والقول العرفاني»[1]. فالاختلاف بين ابن خلدون وابن رشد هو اختلاف جذري واستراتيجي بين عملاقين كبيرين ينتميان إلى زمكان واحد. ولذلك فاختلاف مصير القول الفلسفي هو اختلاف تحت سقف واحد هو سقف العالم السُنّي، وفضاء واحد هو فضاء الغرب الإسلامي، وليس فقط اختلافاً بين العالم السنّي والعالم الشيعي، أو بين ابن رشد والشيرازي، أو «بين قول في الغرب الإسلامي يميل إلى المحافظة على النزعة الكلاسيكية انتهت به إلى عقلانية صارمة، لا تريد المصالحة مع غيرها من التيارات اللاعقلانية، وقول تحركه الرغبة في التجديد والخروج عن أفق الأرسطية التي آلت به إلى نوع من "الحداثة" الفلسفية التي تؤمن بالعقلانية العرفانية»[2]. فابن خلدون أحدث ثورة داخلية في الفلسفة الاسلامية، وتمرد على حصار كل الأنساق الفلسفية اليونانية، ونأى بنفسه عن العقلانية الصارمة، والتحق بالمدرسة الأشعرية ذات العقلانية المرنة والملقحة بالتصوف، كما مثلها في صورتها المكبرة أبو حامد الغزالي الذي ركب مغامرة الإبداع عن طريق تلقيح القول الفلسفي بالقول الصوفي والاشراقي. وبذلك تميّز القول الفلسفي لابن خلدون بانفتاحه على كل المشارب الممكنة، والتفكير على تخوم فقهية وكلامية وفلسفية وصوفية متباينة ومتقابلة مكسراً كل الحواجز المعيقة بين العقل والقلب. وهو ما لم يتأت إنجازه لغيره من الفلاسفة في المغرب والمشرق على حد سواء باستثناء حجة الإسلام. وبذلك تجرأ ابن خلدون على الخروج عن الأفق الميتافيزيقي الأرسطي المحدود، ونجحت العقلانية الأشعرية الفلسفية المرنة في الاتصال بالتصوف والتواصل معه، بعيداً عن الوفاء لأي خط من الخطوط الفلسفية اليونانية، وفي مقدمتها الخط الأرسطي. و بذلك تأتى للعقلانية الخلدونية الأصيلة والمناوئة للفلسفة أن تحقق لقائها مع التصوف في الغرب الإسلامي، تماماً مثلما سيتأتى لها أن تنجح في تحقيق هذا اللقاء مع الفلاسفة الإيرانيين، وفي مقدمتهم الملا صدرا. «من هنا يبدو أنه من الصعب عقد مقارنة بين

---

(١)٢ ـ محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، مرجع سبق ذكره، ص ٧ ـ ٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

الرجلين القاضي والفيلسوف أبي الوليد بن رشد والملا الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، فالأول يمثل المشائية بامتياز ولا يسمح بأي تعديل يمكن إدخاله على نظامها، بينما يمثل الثاني أفقاً مغايراً للأفق المشائي بل ويعمل في اتجاه مضاد له قولاً وعملاً ليؤسس نظاماً قولياً ودلالياً جديداً. مع الأول فشلت الفلسفة في تحقيق لقائها وقربها من التصوف، هذا الفشل الذي حبكه ابن عربي في مشهد واقعي ماكر ورائع، وإن كانت المشاهدات والتجليات التي تمت "من وراء حجاب"، تشير إلى استمرار هذا اللقاء ونجاحه بالنسبة لمحيي الدين بن عربي. أما مع الثاني، صدر الدين، فقد نجح اللقاء بين لغة القلب ولغة العقل، بين عالم الإشارة والخيال وعالم العقل والبرهان، وأثبت مدى ما يمكن أن يجنيه القول الفلسفي من ثمار استكشافية عندما يطلّ بأدواته العقلية على عالم الوجد والوجدان»[1].

ب ـ التقاء الفلسفة والتصوف بالعرض وانفصالهما بالذات من خلال فشل مقابلة ابن عربي مع ابن رشد

يُعتبر الشيخ الأكبر ابن عربي من أهم الأسماء اللامعة في سماء الغرب الإسلامي الذي أنتج كبار متصوفة الإسلام. يقول وات عنه: «مع نهاية القرن الثاني عشر بدأت سيطرة الموحدين على إسبانيا تنحل، وبعد الهزيمة النكراء في نواس طلوسة Navas de Tolosa في سنة ١٢١٢ أدت الصراعات الداخلية للدولة الموحدية إلى التخلي عن إسبانيا في سنة ١٢٢٥. بالرغم من هذه الأزمة السياسية والزحف المسيحي توالت الدراسات الأكاديمية. أحد الأسماء المعروفة هي محيي الدين بن عربي (ولد ١١٦٥ وتوفي ١٢٤٠)؛ وبالرغم من أن هنالك عدة إحالات إلى "فلسفته" إلا أنها في الحقيقة كشف صوفي، بما أنه كان متصوفاً بنزعات الوحدة الوجودية. حجّ إلى المشرق في سنة ١٢٠٢ ومكث هناك بقية حياته»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢) «By the end of the twelfth century the Almohad hold on Spain was loosening, and after the serious defeat of Navas de Tolosa in 1212 the internal quarrels of the dynasty led to their abandonment of Spain by about 1225. Despite this political crisis and the Christian advance academic studies continued . One well - known name is that of Muhyi-d-Din IBN-ARABI(1165-1240); although there are frequent references to his "philosophy", it is rather a theosophy, since he was a mystic with pantheistic tendencies. He went to the east in 1202 on pilgrimage, and remained there for the rest of his life». Watt (W. Montgomery), *Islamic philosophy and Theology*, op. cit., p. 142.

وقد تحدث الشيخ الأكبر عن اللقاء التاريخي بينه وبين الفيلسوف ابن رشد في معلمته الضخمة «**الفتوحات المكية**، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التي لم تلق بعد من العناية والدرس ما هي جديرة به»[1]. فابن عربي هو صاحب المذهب المعروف. «وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود، وقد قرره ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما موضع من **الفصوص والفتوحات**: من ذلك قوله: "فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامي"

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته، والمفصّل لمعانيه ومراميه، والمصوّر له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده»[2]. فالشيخ الأكبر من المجيدين كل الإجادة في الكتابة والتأليف، إذ نسج لحمة كتابات ستظل شاهدة على عظمة هذا الرجل. «ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم و الكيف على السواء»[3]. و لا يخفى على كل من له دربة بعلم التصوف ودقيقه أن كتب الشيخ الأكبر قاطبة تتخذ من التصوف مداراً لها، بل هو القطب الذي عليه مدارها، «وأما من ناحية الكيف، فإن كتب ابن عربي جميعاً ـ فيما أعلم ـ من واد واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته، وعاش في جوه العملي والنظري»[4]. و بالرغم من أن التصوف يشكل العمود الفقري والفكرة الناظمة والمخترقة لجميع مؤلفات الشيخ الأكبر من البداية إلى النهاية، فإنه يمكن التمييز فيها بين مرحلة الشباب ومرحلة النضج مثلما نميّز ذلك في كل المؤلفات التي تعزى لغيره من العظماء كذلك. وهذا ما يفعله ويومئ إليه أبو العلا عفيفي عندما يضع كتاب **فصوص الحكم** تحت المجهر قائلاً: «كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في صدره نيفاً وأربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته، ولا يخرجه في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب

---

(١) أبو العلا عفيفي، تصدير لكتاب **فصوص الحكم**، الجزء الأول، تأليف محيي الدين ابن عربي، مصدر سبق ذكره، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦.

الذي طلع به على الناس، فأذهلهم أثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير»[1].

ولكي لا نتجنى على ابن عربي أو ابن رشد في اللقاء الذي دار بينهما، ولا نرجم أحدهما بالغيب، نرى أنه لا مناص لنا من إيراد هذا النص كاملاً، حتى لا نشتط في قراءاتنا وتأويلنا لهذا اللقاء التاريخي.

يقول ابن عربي عن حكاية هذا اللقاء:

«ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد. وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح اللّه به علي في خلوتي . فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلتُ عليه قام من مكانه إليَّ محبة وإعظاماً. فعانقني، وقال لي: نعم، قلت له: نعم. فزاد فرحه به لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له: لا. فانقبض وتغيّر لونه، وشك فيما عنده، وقال كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم ولا. وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر اللّه تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد للّه الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها، والحمد الذي خصّني برؤيته. ثم أردتُ الإجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه اللّه في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني. وقد شغل بنفسه عني فقلتُ إنه غير مراد لما نحن عليه. فاجتمعتُ به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج، الناسخ ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه: هذا الإمام

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

وهذه أعماله، يعني تواليفه . فقال ابن جبير يا ولدي نعم ما نظرت، لا فض فوك، فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من تلك الجماعة غيري . وقلنا في ذلك:

هـذا الإمـام وهـذه أعـمـالـه يا ليت شعري هل أتت آماله»[1].

ويمكن القول منذ البداية بأن هذا اللقاء هو لقاء بين رجل يُعتبر قمة الفلسفة العربية الإسلامية، وبين آخر يُمثل قمة التصوف الإسلامي. فإذا كان ابن رشد يمثل العقل في قمة أوجه، فإن ابن عربي يمثل "القلب" حتى القمة، لدرجة يمكن القول معها بأن العالم العربي الإسلامي قد غرق في جو من التصوف بعد هذا المتصوف الكبير ابن عربي. «إنه لا مفر من لقاء الفلسفة بالتصوف؛ إنه لقاء قدري، قد يفشل أحياناً، قد يكون ماكراً وفيه كثير الحجابات غير المرئية، ولكنه مع ذلك منذور أن يكون»[2].

إن الفلسفة لها غاية أو قصد يتمثل في إدراك المعنى والنظام الذي يدب في أوصال هذا الكون والحق بما هو حق، ولكن هل الفلسفة وحدها هي التي لديها هذه الرغبة ؟ الجواب طبعاً سيكون بالسلب، لأن هناك علماً آخر ينافسها هو علم التصوف، وهنا نفتح القوس لنشير إلى أن التصوف تجربة وُضعت في قواعد، ولذلك صارت علماً. فالتصوف ممارسة شخصية موسومة بالفرادة والعواصة. فالتجربة الصوفية مغامرة أو تكاد. «إنها طريق غير حتمية ولا مضمونة النتائج»[3]، مما يجعلها وقفاً على أهلها. «وهذا ما يضفي على التجربة الصوفية طبيعة الاختصاص. فلا ينالها إلا المختارون من أهلها، بينما تنحو التجربتان الفلسفية والعلمية نحو العلانية والشراكة والشمول كي يظفر بتذوقها الجميع في الفضاء العمومي قدر المستطاع»[4]. فالتصوف ينشد الوصول إلى المبدأ الأعلى، والإدعاء بأنه من الممكن التملي بحضرته. فالمتصوف يسعى إلى الاتصال الذي «هو ملاحظة العبد عينه متصلة بالوجود الأحدي بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه، فيرى اتصال مدد الوجود، ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجوداً به»[5]. ولذلك ينشد المتصوف نفس الغاية التي

---

(١) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، الجزء الأول، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) محمد المصباحي، «حوار مع الدكتور محمد المصباحي»، مجلة **الصورة**، السنة الثانية ـ العدد الثاني ـ خريف ١٩٩٩، ص ١٣٩.

(٣) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

(٥) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤ .

ينشدها الفيلسوف، ولكن الطريقة تختلف. ولذلك أراد ابن رشد البالغ تسع وخمسون سنة الالتقاء بابن عربي الشاب الذي لم يتجاوز الواحد والعشرين سنة: «لقد سعى ابن رشد بلطف ورقة مع شيء من الحيلة إلى لقاء ابن عربي ولو أنه كان "صبياً ما بقل وجهه ولا طر شاربه". وقد كان في جوهره لقاء صوفياً شعرياً، بإشاراته ورموزه، بانفعالاته وعواطفه، بمحبته وغيرته، بعنفه ودمائته، بتطلعه للمشاركة في التجربة الخارقة، برفضه للانحباس في أفق واحد مسدود. ولعل هذا الجو المحفوف بالترقب واليقظة، المفعم بالانفعالات المحتدة، هو الذي أفشل اللقاء منذ لحظته الثانية، بعد أن لاحت بارقة أمل في اتصال محتمل بين الحكمة والتصوف. فقد أبى المتصوف إلا أن يربك الفيلسوف بإجابته الملتبسة عن سؤال إمكان لقاء الكشف بالنظر. قلت له: "نعم ولا ! وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها !"»[1].

لقد كان هذا اللقاء صوفياً وليس فلسفياً، أربك فيه المتصوف الشاب الفيلسوف الكهل. فابن رشد هو الذي رغب في هذا اللقاء بعد أن سمع بالاتصال الصوفي الذي لا يعترف بالاتصال الفلسفي بالرغم من اعتراف ابن عربي بشرعية ابن رشد كقاضي للمسلمين دحضاً لأولئك الذين يشكون في إسلام هذا الفيلسوف. و من الغريب أن يصدر عن ابن عربي هذا الكلام المفعم بالمحبة والتعظيم لابن رشد الذي لم يكن يعترف في كتبه بطريق الصوفية أو يقرّ بصدقه، لأن هذه التجربة محفوفة بالصعاب. أما الطريق الذي كان ينبّه عليه ابن رشد فهو طريق "علمي" حسب ادعائه. وهو ما فنّده مؤرخنا الكبير ابن خلدون في ردوده على مزاعم الفلاسفة .

إن الاتصال الذي ينشده المتصوف نحو عالم مضاد لعالم الطبيعة والكون والفساد، هو اتصال ينحو نحو عالم الثبات الذي يبقى على حال وحيد لا يتغير. فعل الاتصال هو التوحد، فالأنا تطمح إلى ملبس جميل، وطعام مريء، وجاه وسلطان، والتملّي بجميع طيبات الكون. هذا هو الأنا الذي يريد المتصوف الإجهاز عليه، والقضاء على رموزه وهي العقل والسلطة والمدينة، والهدف من كل ذلك هو تحقيق الفناء. وقد «أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به»[2]. أي أن غاية التوحد هي الفناء. الوحدة هي ذوبان الطرفين، لكن في الفلسفة يشترط عن أن يكون هذان الطرفان من نفس الطبيعة، أما إذا كانا مختلفين فإن الوحدة تتوقف أن تكون. إن «كل من على دربة بصناعة الفلسفة، يعرف

---

(١) محمد المصباحي، «حول فشل لقاء الشعر والفلسفة بالتصوف: عن لقاء محمد السرغيني بابن سبعين»، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد ٦، فبراير/ شباط ١٩٩٨ ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

الفرق بين نظرية الاتحاد أو الاتصال الصوفية، ونظرية الاتصال الفلسفية. فالاتحاد عند الصوفية بتجلياته المختلفة (عند البسطامي والحلاج وابن عربي وابن عجيبة)، هو تجربة روحية وجدانية قائمة على الرؤيا وخرق العادة والانتماء إلى طريقة أو شيء يؤخذ منه العرفان أخذاً؛ إنها تجربة تطرح على مستوى القلب لا على مستوى العقل، على مستوى الذوق لا على مستوى النظر العلمي، على مستوى العرفان لا على مستوى المعرفة، على مستوى التجربة والحدس لا على مستوى البرهان والدليل. أما تجربة الاتصال الفلسفية فتشترط الامتلاء المعرفي عن طريق ممارسة علمية في مختلف أجناس العلم، أي تشترط تحقيق العقل النظري تحقيقاً كاملاً وتعبئة الذات بمعرفة الطبيعة معرفة علمية إلى الحد الذي تصل فيه هذه المعرفة إلى لحظة تنقلب فيه انقلاباً نوعياً لتتحول إلى تجربة ميتافيزيقية لا تقصد معرفة عوارض الطبيعة وقوانينها وأسبابها، بل تقصد الاتصال بمبدأ الوجود نفسه بإلقاء نظرة ميتافيزيقية عامة على الوجود، لا نظرة قطاعية إلى هذا العالم أو ذاك. فالاتصال الفلسفي إذن لا يتحقق إلا بالعلم، وليس بالرياضة أو الوجد أو بالرؤيا والإلهام»[1]. ولعل وجه العواصة في هذه التجربة بالنسبة للصوفي تتويج ذاتية الذات هي في أن تصير آخر هو المتعالي. إذ إن قمة السعادة عند المتصوفة تعتريهم من خمرة الوصال، وهذا ما توضحه لنا إحدى الحكايات التي أوردها العطار، قائلاً: «جلس سائل أمام الجنيد، وقال : يا من أصبح صيداً للّه بلا أدنى قيد، كيف يحصل الإنسان على السعادة؟. قال: في نفس الساعة التي يكون فيها واصل، وطالما لا تمتد إليك يد السلطان بالوصل، فجزاؤك عدم التوفيق»[2].

إن التصوف تجربة للانفصال عن عالم الفناء والتناهي. إلا أن المتصوف لا يمارس فعل الانفصال إلا طمعاً في اتصال من مقام آخر هو مقام اللاتناهي والبقاء. وهذا ما يذكّرنا بأحد المفاهيم الأساسية والمركزية في قاموس التصوف، ونروم بذلك مفهوم "البرزخ"[3]. فالتصوف إذن هو هجرة عالم التعدد والاختلاف إلى ملكوت الوحدة والانسجام، و «الملكوت: عالم الغيب»[4]. وغاية فعل التصوف هي التوحد، وهذا يضفي على تجربة التصوف طابع التضاد والصراع والتوتر، طالما أن هذه التجربة توجد

---

(١) محمد المصباحي، «حوار مع الدكتور محمد المصباحي»، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٢.

(٢) فريد الدين العطار، منطق الطير، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠١.

(٣) «البرزخ هو الحائل بين الشيئين، ويعبّر به عن عالم المثال، أعني الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعني الدنيا والآخرة، ومنه الكشف الصوري». كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

بين حدي الانفصال والاتصال. ولما كان الصراع موجهاً ضد الأنا أولاً، ولواحقها الاجتماعية ثانياً، فإن الأنا لا مكان لها في عالم التجربة الصوفية، لأن التصوف هو فعل طمس الأنا ومحق الذات أملاً في الوصول إلى الوحدة المطلقة الطاغية، ولذلك كان فعل التصوف رديف الفناء باعتباره التتويج النهائي للتسلق في المدارج الوعرة والسالكة إليه.

ولعل الفناء هو النعمة العليا التي يطمح إليها السالك، أو هو كما يقول المتصوفة "بقاء بعد فناء" أو "صحو بعد موت". «فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والسكر غيبة بوارد قوي»[1]. ولذلك يقول ابن الفارض في تائيته:

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتي بذات إذا تحلت تجلت

ولو شئنا إيراد بعض التعاريف لقدماء المتصوفين، لبدأنا بـ"المجذوب" الذي يقول في علاقة الكون بالإنسان:

من شاهد الكون بالكون ... عزُّه في عمى البصيرة

ومن شاهد الكون بالمكون ... صادف علاج السريرة

فهناك سبيلان للمشاهدة: مشاهدة الكون بالكون، ومشاهدة الكون بالمكون[2]. فالعمى يصبح هو المشاهدة الحقيقية، لأن الكون يصبح كله حالاً في الإنسان. فالرؤية الفيزيائية تصبح كمن يرى نفسه في المرآة فيحجبها، إذ لكي يرى المرآة يجب أن يعدم ذاته. فالصوفي هو صاحب الوصول. والوصول هنا ليس بالمعنى المكاني، بل هو الاتحاد بالحق. اتحاد الطرفين: طرف كان يشرئب للوصول إلى نقطة، وعندما يصل إليها يذوب فيها. وتحضرني كلمة للجنيد ـ وهو من مدرسة صوفية سنّية ولا يخرج عن النطاق المرسوم للسُنّة ـ عندما «سُئل... عن التصوف، فقال: تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أول على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول (ص) في

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤.

(٢) محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨. أو أنظر: «من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن: نظرية في لحظة الحبابي الفلسفية»، ضمن ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الحبابي، دراسات بقلم مجموعة من الباحثين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ـ جامعة محمد بن عبد الله، مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠م، ص ٦٥ و ص ٦٧.

الشريعة»[1]. و«سُئل أبو محمد الجريري عن التصوف فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيء»[2]. ويحضرني هنا حد القاشاني للتصوف عندما يقول: «التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية»[3]. و«سُئل سهل بن عبد اللّه التستري: من الصوفي؟ فقال: من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى اللّه من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر»[4]. «وسُئل آخر عن معنى الصوفي فقال: معناه أن العبد إذا تحقق بالعبودية وصافاه الحق حتى صفا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي، لأنه قد صوفى»[5].

وهذا يجعل سلوك المتصوف متناقض الأطراف، فهو أملاً في امتلاء صاف للذات سيكون عليه أن يستفرغها من كل ما يمتّ بصلة إلى الوجود، وكأنه لا يجوز للذات أن تمتلأ بالمطلق ما لم تتطهر بالمرة من كل عوالق الوجود الفاني، وبعبارة محمد المصباحي: «التحرر من الكل لامتلاك الكل»[6]. إلا أن طرفي المعادلة لا مناسبة ولا مقايسة بينهما، فهما من منزلتين متقابلتين، سواء على مستوى الوجود أو على مستوى الزمن، مما يبدو معه فعل التوحد صعباً لا قرار له، وهذا ما عبَّر عنه أحدهم بالشعر بقوله:

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب وما رويت

فبين المسعى الفلسفي والمسعى الصوفي بون شاسع يشدد عليه ابن عربي الذي يأبى أن نذهب إلى اللّه استدلالياً. ولو حاولنا البحث عن دلالة الفناء في بعض المعاجم الفلسفية، لوجدنا في **المعجم الصوفي** أن معاني الفناء عند الصوفية تدور حول: «عدم شعور الشخص بنفسه، أو بشيء من لوازم نفسه. وقيل الفناء: تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية. وقيل: الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء ثبوت النعوت المحمودة، وعلامته عندهم ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة إلا من اللّه تعالى. والبقاء الذي يعقبه هو أن يفني أعماله، ويبقي بما للّه تعالى. وعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم، وعلامة فنائك عن نفسك وعن هواك تركك التعلق

---

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص١٩ ـ ٢٠.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٥.

(٣) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

(٤) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

(٥) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

(٦) محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠١. أو أنظر: «من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن»، مرجع سبق ذكره، ص٦٧.

بالأسباب التي تجلي النفع وتدفع الضر، وآخر الفناء عند الصوفية أن لا ترى شيئاً إلا الله»[1].

يقول ابن العربي متحدثاً عن أصحاب النظر (الفلاسفة):

والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته ... رؤيا تدل على النفس
فيريحه من كل غم ... في تلاوته عبس
فإذا فهمت مقالته ... فاعلم بأنك مبتئس

ويشير إلى أصحاب الكشف والشهود قائلاً:

ولقد تجلى للذي ... قد جاء في طلب القبس
فرآه ناراً وهو نو ... ر في الملوك وفي العسس

ويعرف كل من له دربة بتجربة التصوف أن «"الكشف" بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين»[2].

فلنستمر في تأمل بعض العبارات التي وردت في " قصة " ابن عربي في اللقاء الذي جمعه بابن رشد، حيث يقول: «نعم: قلت له نعم». ولو تأملنا هذه العبارة، فإننا سنجدها تنطق بما تسكت عنه، فهي عبارة لغوية تخفي أشياء كثيرة، وربما كان يقصد بذلك: هل وصلت إلى الانكشاف والحضرة الإلهية ؟ ولغة "نعم" ليست لغة الفلسفة، فابن رشد "خان" الفلسفة واستعمل لغة الآخر ولغة الإشارة، ولكن هذا "الصبي" فهم الإشارة وأجاب عنها.

فابن عربي له شعور مزدوج، من خلال لفظة "استشعرتُ": شعور بإشارة ابن رشد، وشعور بما شعره ابن رشد نحوه من جهة. فبعد أن كان ابن رشد أعلى مرتبة من "الصبي" (ابن عربي) الذي قام إليه وعانقه في البداية، استشعر ابن عربي بأن هناك فرحاً يغمر ابن رشد، وبدأ شيخنا يصعد في المنزلة والقيمة.

أما استخدام لفظة "لا"، فمعناها يمكن أن يكون هو عدم الوصول، ويمكن أن يكون حسب السياق أن ابن رشد قال له: هل من الممكن أنا الفيلسوف على طريقتي الخاصة أن أصل إلى مرتبتكم؟ فقال له ابن عربي: لا.

ويبدأ اللقاء يتضح أكثر عندما خرج أبو الوليد من صمته ليصيغ السؤال: كيف

---

(١) سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، مرجع سبق ذكره.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٢.

وجدتم الأمر في الكشف ؟ والفهم المباشر لموقف ابن عربي هو موقف ريبي لا يمكن القطع إزاءه، لأنه يمكن أن يؤدي الكشف إلى ما يؤدي إليه النظر، ويمكن أن يكون العكس، وهو أن النظر قد يكون عائقا بسبب تشويشه. هذا هو الأمر السهل، لكن ما معنى أن يقول: «بين نعم ولا، تطير الأعناق من موادها». هل يتكلم هنا عن "إلحاد" الفلاسفة ؟ وأن هذا "الإلحاد" يمكنه أن يؤدي إلى أن تطير الأعناق... لكن ألم يتهم ابن عربي نفسه بـ"الزندقة" حسب البعض، وهو "قمة الإيمان" أو "القطب"[1] حسب البعض الآخر! هل يشير إلى تجارب المتصوّفة، مثل الحلاج والسهروردي؟ فما معنى عبارة "تطير الأرواح من أعناقها"؟

لقد علّق محمد المصباحي على هذا اللقاء الذي حكم عليه بالإخفاق من دون مواربة أو تورية قائلاً: «لقد فشل اللقاء "الحي" بين ابن عربي وابن رشد، فهل انقطع الأمل في أي لقاء جوهري بين الحكمة والتصوف؟ لا نعتقد ذلك، فإذا كان المتصوف قد أوقع الفيلسوف في شرك الحيرة والشك من أمر اتصال الفلسفة بالتصوف (وبهذه الجهة يكون المتصوف قد نجح في وضع الفيلسوف على طريق التصوف، لأن الحيرة هي أحد مداخل هذه التجربة الروحية الخارقة)، فإن ابن عربي، وحسب اعترافه، صار له تعلق ما بابن رشد وشوق لرؤيته، بل إنه حرص على "مشاهدته" والاجتماع به حتى من وراء حجاب بالرؤية الخارقة، في الوقت الذي انصرف فيه القاضي للانشغال بنفسه وبطريقه عنه. لم يفض هذا الفشل "التاريخي" إلى إيقاف صيرورة اللقاء، وإنما نقله إلى منزلة أخرى. فإذا كانت الحكمة هي التي أخذت في أول الأمر زمام المبادرة في الإعراب عن رغبتها في لقاء التصوف، فإنها ما إن عاينت تردد المقال في شأن اتصال التجربتين الصوفية والفلسفية، حتى انصرفت للتفرغ إلى موضوعها والعناية بسبيلها الخاص. فانتقلت الرغبة في اللقاء إلى التصوف، الذي سعى في لقاء الفلسفة طمعاً في مداد منها، إن لم يكن على مستوى الرؤيا، فعلى الأقل على مستوى اللغة والمضمون»[2]. وإذا كان الفيلسوف الأعظم ابن رشد هو صاحب المبادرة في هذا اللقاء مع المتصوف الأعظم ابن عربي، فإن «الصوفي هو صاحب زمام المبادرة بقطع

---

(١) «القطب مفهوم صوفي يقصد به ذلك الرجل الذي لا يوجد منه إلا شخص واحد في زمانه، وهو الذي يضمن له الوجود». يقول كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: «الإمامان: هما الشخصان اللذان أحدهما عن يمين الغوث، أي القطب ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره ونظره في الملك، وهو أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف القطب»، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

(٢) محمد المصباحي، «حول فشل لقاء الشعر والفلسفة بالتصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

حبل التواصل بينه وبين الفيلسوف بشيء من المكر»[1]. وبالرغم من أن الفشل هو حليف لقاء الفلسفة بالتصوف، فإن الذهن لا ينبغي أن ينصرف تواً إلى القطيعة بينهما، أو إلى معنى إمكانية استغناء أحدهما عن الآخر، كما ينبّه إلى ذلك محمد المصباحي بقوله: «بعد هذا الفشل المزدوج للفلسفة والشعر في سعيهما للقاء التصوف، نتساءل هل بوسع النظر أن يستغني عن الكشف، والخيال عن الذوق؟ هل يمكن لصناعة الكلمة والانفعال أن تستغني عن صناعة الذوق والجذب؟ هل بوسع صناعة العقل وارتياضه أن يدير ظهره تماماً لرياضة الروح ؟ ليس في نيتنا قطعاً أن ننكر ما للفلسفة والشعر من ذوق وكشف خاص بهما يغنيهما عن التطلع إلى فضاء الجذب والتجليات، ومع ذلك لا نعتقد أن في إمكانهما أن يقطعا مع التصوف على نحو مطلق، سواء على سبيل الاستئناس بأفق آخر، أو على سبيل التعرف على تجربة الطقوس الخارقة التي لا ينفك الشاعر يبحث عنها. أما التصوف فلا يستطيع بدوره أن يستغني عنهما معاً: عن الفلسفة والشعر ! ويشهد على ذلك ابن عربي نفسه، الذي لم يكن حريصاً فقط على لقاء ابن رشد وعلى معاشرته ولو في غيبته، بل وأيضاً على ممارسة الشعر والفلسفة معا في خضم جذبه وتجليه»[2].

إن رغبة ابن رشد في اللقاء بابن عربي، وإلحاحه الشديد في ذلك ليس غريباً إلى درجة العجب، لأن هذا الفيلسوف نشأ في مناخ صوفي يجد تبريره لدى جده الذي كان يوثر "العارف باللّه" على "العارف بالأحكام"، بالرغم من أن شارحنا الأعظم قد أعرض عن التصوف. وهذا ما انتبه ونبّه إليه أحد الباحثين المعاصرين بالقول: «كيف لنا أن نفسر تفضيل ابن رشد الحفيد الفيلسوف على الفقيه، وهو الذي يعتبر تفضيل الفقيه على الفيلسوف تفضيلاً كاذباً لأنه مستمد فقط من الشهادة ؟ ثم ألا يكون العارف باللّه استوى متصوفاً عند الجد ليصبح عند الحفيد فيلسوفاً، خاصة وأن ابن رشد لا يتردد في تسمية الفيلسوف عارفاً باللّه ؟ إن ابن رشد أضرب عن طريق التصوف لوجود موانع حالت دونه والإنتصار لهذا الطريق، لكن ألم يقدم لنا ابن رشد فيلسوفه في إهاب صوفي، فيلسوف سيضرب إلى التصوف يستلهم منه كثيراً من هذه المعاني، لكن الثوب الذي سيظهرها فيه لن يكون إلاّ ثوباً فلسفياً، وهو العمل الذي سيذكّرنا بما فعله ابن طفيل أيضاً في رسالته الفلسفية **حي ابن يقظان؟**»[3] فابن رشد يبدو في حديثه عن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) إبراهيم بنعبد اللّه بورشاشن، «علاقة ابن رشد بالتصوف»، مجلة **المحجة**، العدد ١٢، شتاء ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ، ص ١٩٨.

الممارسة الفلسفية، وكأنه يفرغ المضامين الصوفية ليملأها بدلالات فلسفية. «لكن أبا الوليد ـ كما هو معروف ـ دافع عن واجب التأويل فقط بالنسبة للفلاسفة وحدهم دون غيرهم. وهذا ما حدا به إلى تطويق هذه الممارسة بقاعدتين سلبيتين متلازمتين هما: قاعدة التحريم وقاعدة الكتمان. فمن جهة حرّم ابن رشد على العامة مزاولة التأويل لعدة أسباب أهمها يرجع إلى عدم حيازتهم لشروط الممارسة الفلسفية الثلاثة وهي: "ذكاء الفطرة... والعدالة الشرعية والفضيلة العملية"، ومن جهة أخرى، وتبعاً لما سبق، فرض على الراسخين في العلم كتمان ما توصلوا إليه من معرفة علمية على العامة. وقد كان صارماً في حكمه هذا إلى درجة أنه كان مستعداً لوصف من يقوم بإفشاء نتائج المعرفة العلمية بين الناس بالكفر... بهذا النحو يكون القاضي ابن رشد قد طوّق الجمهور بتحريم مزدوج كيلا يتجاوز الظاهر من المعاني إلى الباطن، أو يتخطى مجال الخطابة والجدل والشعر إلى البرهان، ومجال الرمز إلى مجال المعرفة»[1]. ولعل مفهوم الفيلسوف، والتفرقة بين الظاهر والباطن، والموقف من المتصوفة، واستخدام مفهوم "الذوق الفقهي" في **بداية المجتهد**، وغيرها من المعطيات الأخرى كلها شواهد إيجابية، وليست سلبية، لموقف ابن رشد من التصوف. «لكن إذا كان موقف ابن رشد من التصوف موقفاً إيجابياً، فلِمَ لم ينتصر له إنتصاراً كاملاً كما فعل جده وأبو حامد من قبل؟ إن عدم الإنتصار الصريح والمباشر للتصوف يفسّره عند ابن رشد كون طرق التصوف طرقاً غير نظرية من جهة، وكون التعليم الصوفي ليس من التعليم الشرعي في شيء من جهة أخرى»[2]. ولذلك وقف ابن رشد «من التصوف موقف السكوت لا موقف الرفض»[3].

لنستمع إلى ابن رشد يتحدث عن التصوف في أحد نصوصه قائلاً: «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركّبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة باللّه وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (= الفكر) على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: "واتقوا اللّه ويعلّمكم اللّه" (البقرة ٢٨٢)، ومثل قوله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" (العنكبوت ٦٩)، ومثل قوله: "إنْ تتقوا اللّه يجعل لكم فرقاناً" (الأنفال ٢٩)، إلى أشباه ذلك كثير يظن أنها عاضدة لهذا المعنى. ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإنْ سلّمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس.

---

(١) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، مرجع سبق ذكره، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) إبراهيم بنعبد اللّه بورشاشن، «علاقة ابن رشد بالتصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها. كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحثَّ عليها في جملتها حثاً: أعني على العمل (= الزهد، إماتة الشهوات...) لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم. بل إن كانت نافعة في (= الحكمة) النظرية فعلى الوجه الذي قلناه. وهذا بيِّنٌ عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»[1].

وقد استخرج أحد الباحثين من هذا النص الذي أوردناه لابن رشد عدة نتائج صاغها على الشكل التالي:

«١ ـ إن طرائق الصوفية ليست طرائق نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقيسة.

٢ ـ إن الصوفية ترى أن معرفة الموجودات بما فيها معرفة اللّه تعالى شيء يلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.

٣ ـ إن ابن رشد يسلِّم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة في حدود معينة.

٤ ـ إن طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة، ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.

٥ ـ إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث أنها تعين على التركيز لا أنها تولِّد المعرفة بذاتها.

٦ ـ يدل النص على احتمال أن ابن رشد قد دخل في حوار مع المتصوفة بدليل أنه يسلِّم بوجود طريقة المتصوفة وطريقته في صياغة فائدة إماتة الشهوات تدل على أنها لغة حوار. ولكن النص الرشدي نقدي، ذلك أن حواراً قد سجله لنا ابن عربي في **الفتوحات المكية** يرجِّح وجود مثله مع ابن رشد الذي يسلِّم بوجود المعرفة الصوفية»[2].

ويأبى محمد المصباحي، وهو بصدد الحديث عن العقل العملي، إلا أن

---

(١) أبو الوليد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، **الطبعة الأولى**، بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٨، ص ١١٧.

(٢) ناجي حسين جودة، **التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجاً**، مرجع سبق ذكره، ص١٢١.

يثيرالعلاقة الخاصة التي أقامها ابن رشد بالغزالي، قائلاً: «فقد حظي هذا الأخير ـ وهو ملهم مؤسس الدولة التي كان ابن رشد فيلسوفها وقاضيها وطبيبها ـ بعناية خاصة من أبي الوليد. إلا أن اهتمامه به انصبّ خاصة على الجانب النقدي من مشروعه الفكري، حيث تصدّى لهجومه على الفلسفة والفلاسفة مقوّماً ما استطاع أن يقوّمه، دون أن يعير البعد الإحيائي من مشروعه اهتماماً كبيراً، والذي عمل فيه أبو حامد على إعادة بناء علم المعاملة وإخراجه إخراجاً جديداً في كتابه الحاسم **إحياء علوم الدين**. فكما نعلم قدم ابن رشد بديلاً شاملاً **لتهافت الفلاسفة**، سواء على هيئة نقد للنقد أو على هيئة تفسير على الحرف لكتب أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعية. لكنه لم يفكر في أن يقدم بديلاً لكتاب **إحياء علوم الدين**، يكون بديلاً فلسفياً لعلم المعاملة الصوفي. هكذا يكون اهتمام أبي الوليد قد انصب على مسائل العقل النظري من تفكير الغزالي على حساب قضايا العقل العملي. ونحن نذهب إلى أن استراتيجيته الانتقائية هذه تجاه شقّي مشروع الغزالي الفكري هي من بين العوامل التي كانت وراء خمول ذكر أبي الوليد في العالم العربي الاسلامي بعد وفاته مباشرة. فنقد النقد لم يكن كافياً للتصدي لهيمنة دعاوى الغزالي والحدّ من تأثير فكره، بل كان لا بد له من أجل ذلك أن يكون مدعماً بمشروع إحيائي بديل. وبهذا المسلك ـ مسلك إرادة عدم المسّ بفضاء العقل العملي على نحو شامل ـ ترك ابن رشد الجمهور، بل وحتى الخواص، تحت التأثير الهائل والشامل للغزالي. لقد بدا لنا ابن رشد وكأنه لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري ، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معاً»[1].

إن هجوم ابن رشد على الغزالي الذي أوقف قلب الفلاسفة ـ وليس الفلسفة ـ عن الخفقان في مجال الالهيات، لم يمنع ابن رشد من الاستنجاد به، والاحتجاج به في كتاباته، طوعاً أو كرهاً، كما فعل في **فصل المقال**، عندما استشهد به، وبأستاذه الجويني قائلاً: «ولذلك قال أبو حامد، وأبو المعالي، وغيرهما من أئمة النظر، إنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء»[2]. وقوله في المعاد وأحواله: «وقوم آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان يتأولونه، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم

---

(١) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

(٢) أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

من يجمع فيها التأويلين، كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه»[1].

لقد كان ابن عربي أقرب إلى ما بعد الحداثة منه إلى ابن رشد، «ولربما كانت الرؤية الصوفية للكون أعمق الرؤى وأكثرها أصالة، أجل لعل النظرة الصوفية أرحب النظرات للوجود، ولعل العرفان أكثر معاني الحق اتساعاً»[2]. وهذه الرحابة همزة وصل بين ابن عربي وما بعد الحداثة، وهمزة قطع بينها وبين ابن رشد المنغلق على نفسه ضمن ضرب من العقلانية المشائية التي أصبحت في خبر كان. ولذلك فإن «ما يجمع بين ابن عربي وما بعد الحداثة هو، بجهة ما، أقوى بكثير مما كان يجمعه مع أبي الوليد»[3]. فقد كان ابن عربي يتنفس بخياشم ما بعد الحداثة، وهو ما يجعله أقرب إلينا من أبن رشد الذي نحسّ بأنه أبعد عن زماننا. «وأخيراً فإن الغرب الإسلامي من بلاد الإسلام الكثيرة التي كثر فيها الصالحون والأولياء واحتفى أهلها بالتصوف حتى أصبح جزءاً من بنيتهم الفكرية، حيث أصبح التدين لا يتصور عندهم بدون تصوف. ويعتبر موقف فلاسفة الإسلام الكبار من التصوف في هذا الصقع من بلاد الإسلام من المواقف الجديرة بالإعتبار، حيث نجد أن أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة يرفضه في كتاب **تدبير المتوحد** وتشهد مقالات أخرى له على قبوله له»[4]. وهذا الموقف المزدوج لدى ابن باجة من التصوف لا يخلو من تناقض والتباس يذكّرنا بالجواب الملتبس أو "المتناقض" لابن عربي "نعم ولا" على سؤال ابن رشد الواضح، وهو الجواب الذي يعلق عليه محمد المصباحي بالقول: «إن موقف ابن عربي هذا يجعلنا في حيرة من أمرنا، فلا نستطيع البتّ في معنى الجمع بين المتقابلين "نعم ولا": هل هو تعبير عن إمكان واستحالة الجمع بين الفلسفة والتصوف، بين النظر والكشف، بين الاتصال والانفصال؟ هل كان الجمع بين "نعم" و "لا" اعترافاً بتاريخ الفلسفة ونفياً له في نفس الوقت، أم هو اعتراف بجزء مما كانت تقول به الفلسفة، ونفي لجزء آخر منها؟ هل هذه الإجابة المتقابلة هي إقرار بازدواجية الحقيقة ذاتها، أم بازدواجية الطريق إليها؟»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢) علي حرب، **مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال : محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد**، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ٧٥.

(٣) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

(٤) إبراهيم بنعبد الله بورشاشن، «علاقة ابن رشد بالتصوف»، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٥) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩.

لقد انتقد ابن عربي العقل، ونبّه إلى ثلاثة عيوب أساسية فيه، وهي: عيب الوساطة، وعيب الحصر والتقييد، وعيب الموضوعية والحياد. «ويظهر عيب التقييد بكيفية سافرة وغير مقبولة عندما يتطاول العقل على الذات الإلهية التي هي بالتعريف غير قابلة للحدّ والتقييد ولو كان تقييد إطلاق. لكن ليس معنى هذا أن ابن عربي يتخذ موقفاً لاأدرياً من الذات الإلهية، بل إنه يقترح بديلاً للوقوف على غناها، وقابليتها للتحلي بصور لامتناهية، هو طريق القلب»[1]. ويذهب محمد المصباحي إلى أن نقد ابن عربي للعقل يضارع نقد هيدغر له: «وهنا يلتقي هيدجر مع ابن عربي، فهما معاً لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، أو الزيادة من هيمنته على الوجود، بل انتقداه لغاية استبداله إما بالفكر المرادف للشعر بالنسبة لهيدجر، أو بالذوق والكشف بالنسبة لابن عربي، هذا الاستبدال الذي من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية، أي من الحجب التي تنسي الوجود»[2].

وقد اعترض أحد الباحثين على استخدام مصطلح "التصوف الفلسفي" الذي يرى بأنه في غير محله، ولا محل له من الإعراب بالقول: «ونجد عند ابن عربي ومدرسته (كابن سبعين والجيلي) استعمالاً لبعض المصطلحات الفلسفية، مما حدا ببعض الدارسين إلى اختلاق مصطلح "التصوف الفلسفي"، وكأن الإشتراك الإصطلاحي بين حقلين علميين يقتضي إضافة أحدهما إلى الآخر. ولو كان الأمر كذلك، لسمعنا بمثل هذه المصطلحات: "النحو الكلامي"، أو"النحو المنطقي"، أو"البلاغة المنطقية"، أو"علم اللغة الفقهي"، لمجرد أن المضاف من هذه العلوم استعمل بعض المصطلحات المضاف إليه منها، ولكان ينبغي أن يسبق "التصوف الفقهي" و"التصوف النحوي" وغيرهما هذا المصطلح (التصوف الفلسفي) المختلق اختلاقاً، ما دام أوائل الصوفية استعملوا مصطلحات هذه العلوم، مع أن كل حقل معرفي له الحق في استعارة ألفاظ من اللغة أو ألفاظ من العلوم الأخرى تناسب تعبيره عن مفاهيمه الخاصة من غير أن تعني هذه الألفاظ بالضرورة مدلولها السابق نفسه، بل إن تحول المدلول شرط أساسي في الإصطلاح المميز لحقول المعارف»[3].

وختاماً، يمكننا أن نقوم بقراءة معينة للفلسفة الرشدية من خلال اللقاء الذي جرى بينه وبين ابن عربي، ونقول بأن ابن رشد نفسه قد اقتنع بعدم إمكانية الوصول في

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٣) محمد المصطفى عزام، «مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥ ـ ٤٦.

الفلسفة، وأن الطريق "العلمي" النظري المزعوم في الفلسفة قد آل به إلى النفق المسدود، أو "الإحراج" dilemme. فراح يبحث عن كوة ضوء لهذا الاتصال في التصوف، هرباً من "الاختناق" الفلسفي الذي حشر نفسه في "كهفه" غير ملتفت إلى الكلام والتصوف. «ونستطيع أن نقرأ معنى الموقف الرشدي من الوحدة، بل ومصير الفلسفة الرشدية برمّتها سواء في ثقافته الأصلية، الثقافة العربية الإسلامية، أو في الثقافتين العبرية واللاتينية، من خلال لقاءين خطيرين طبعا مسيرته الفكرية وتجربته الميتافيزيقية، أحدهما فاشل والآخر ناجح. اللقاء الأول ـ وقد جرى سنة ٥٦٤ ـ ٥٦٥هـ/ ١١٦٨م ـ سعى إليه صاحب الأمر القائم آنذاك، أبو يعقوب يوسف الموحدي. وفي هذا اللقاء لاذ ابن رشد بالصمت، تاركاً للأمير مبادرة السؤال عن علم السماء والعالم والخوض في آفاقه. أما اللقاء الثاني ـ والذي جرى حوالي ٥٨١هـ/ ١١٨٥م ـ فقد سعى إليه ابن رشد نفسه بطرق ماكرة، وكان مع أحد المرشحين للصدارة في عالم الثقافة الخارجة عن سلطة الفلسفة والشريعة معاً: محيي الدين بن عربي. لقد كان ابن رشد في هذا اللقاء هو المبادر بالسؤال بلغة العلامة والإشارة في البداية، ثم بلغة العلم والبرهان في النهاية، في حين ظل ابن عربي نصف صامت بإجاباته الغامضة والمستفزة، مما أدى إلى فشل اللقاء. ونعتقد بان سؤال "الوصول" هو الذي جعل لقاء الفلسفة بالتصوف يبوء بالفشل»[1].

ت ـ عجز العقل في التجربة الصوفية

إن التاريخ الإنساني هو بناء للعقل والقلب معاً، فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، و«التاريخ كلاً تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل إما مختلطة متصارعة، وإما بالتساكن أو التناوب»[2]. فالعقل ميزان ومقياس الأشياء في العالم الفيزيقي. ولذلك قال السفسطائيون ـ في شخص بروتاغوراس (٤٨٠ ـ ٤١٠): «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»[3]. بيد أن العقل ليس مقياس شيء من الأشياء في العالم الميتافيزيقي، ولذلك يعرفه المتصوفة بطريقة صوفية. وأهم خصائص التصوف، «العرفان الذوقي المباشر. فإذا كان الفلاسفة يستخدمون مناهج العقل في التوصل إلى حقائق الأشياء ، والمتكلمون يستخدمون العقل في إثبات العقيدة الدينية أو تفنيد

---

(١) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٩.

(٢) بسالم حميش، **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص ٢١ .

(٣) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٦.

حملات خصومها وحجج أعدائها... فإن الصوفية يستخدمون الكشف أو الذوق الصوفي طريقاً إلى إدراك الحقائق المستترة وراء المحسوسات. وهذا الكشف أشبه بومضة سريعة الزوال، ويجيء بعد رياضة بدنية ومعاناة نفسية»[1].

فالمتصوفة حكموا على العقل بالقصور والعجز في عالم الإلهيات والروحانيات. «قيل لأبي الحسين النوري، رحمه الله: بِمَ عرفت الله تعالى؟ فقال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله»[2]. وقد تحدث المتصوف المشهور فريد الدين العطار في كتابه **منطق الطير** عن عجز العقل عن إدراك "السيمرغ"، قائلاً: «فليس للعقل قدرة على إدراكه، فلا جرم أن يحار العقل، كما أن الروح تحار عن إدراك صفاته، وهكذا تعمى الأبصار. ما أدرك عالم كماله، وما رأى بصير جماله، ولا طريق لكماله بين البشر، وقد توقف الحجا، فلا سبيل للنظر... وأنى لك الوصول إلى القمر على ظهر سمكة...وفي الطريق تكثر البحار والقفار، فلا تظن أن الطريق قصير، بل يلزم رجل شجاع جسور لهذا الطريق، وذلك لأنه طريق طويل، وبحر عميق عميق»[3]. فالعقل لا يُعتد به، ولا يُعوَّل عليه في عالم العشق الذي ليس من مكنته. «العشق نار هناك، أما العقل فدخان، فما أن يقبل العشق حتى يفرّ العقل مسرعاً، والعقل ليس أستاذاً في مجال العشق، وليس العشق وليد العقل... إن تنظر إلى الأمور بعين العقل، فسترى العشق لا أول له ولا آخر، هو ضرورة لكل حصيف، كما أن العشق ضرورة لكل حرّ، ولكنك لست حصيفاً ولا عاشقاً، وإنما أنت ميت، فكيف تكون للعشق لائقاً ؟ ولابد من رجل حيّ القلب لهذا الطريق»[4]. فالعاشق مطالب بإحراق "مراكب" العقل الذي يقف عقبة كؤوداً في طريق المتصوف الحقيقي الذي يأتي بالشطحات الجريئة والغارقة في "الالتباس". والشطح يصدر عن حالة نفسية مفاجئة كما يقول أصحابه. ويعرّفه الجرجاني ـ الذي يؤيد الشطح ولكنه ينتقده لأن المتصوفة أذاعوه بدون إذن إلهي ـ بقوله: «الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلّات المحققين فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة»[5]. هذه الشطحات التي تجعلنا نحكم عليها بـ"تعارضها مع

---

(١) توفيق الطويل، **في تراثنا العربي الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٤.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣.

(٣) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٥) أبو الحسين الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ م، ص ١٦٦.

الشريعة"، وعلى قائلها بالكفر والضلال متى أخذنا بحرفيتها ومعناها الظاهري، من دون الغوص إلى أغوارها الباطنية. فإذا كانت الفلسفة وعلم الكلام يستخدمان العقل، فإن المتصوفة يستخدمون الكشف لإدراك الحقائق الخفية التي تفوق طاقة العقل، وهذا الكشف هو ثمرة للرياضة البدنية والمعاناة النفسية. ولذلك كان الحدس من أهم خصائص التصوف. يقول ابن العربي: «ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها. فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم... فمن طلب الأمر من غير "القلب" طريقه، فما ظفر بتحقيقه»[1].

لقد أطبق المتصوفة كلهم على القول بعجز العقل عن معرفة اللّه تعالى، و«أجمعوا على أن الدليل على اللّه هو اللّه وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل، لأنه محدث، والمحدث لا يدلّ إلا على مثله. وقال رجل للنوري: ما الدليل على اللّه؟ قال: اللّه. قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله... وقال غيره: "العقل يحوم حول الكون، فإذا نظر إلى المكون ذاب"... وقال أبو بكر السباك: "لما خلق اللّه العقل قال له: من أنا؟ فسكت، فكحّله بنور الوحدانية، ففتح عينيه، فقال: أنت اللّه لا إله إلا أنت"»[2].

إن قصور العقل أمام إدراك الأسرار الإلهية، حدا بالمتصوفة إلى الاستعاضة عنه بـ"القلب" الذي هو الأداة الوحيدة المؤهلة والمثلى للمعرفة الحقة، يقول ابن العربي: «ولما كانت الأنبياء صلوات اللّه 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. فلم يبقَ العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها، وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها»[3]. ومن يطلب امتلاك ناصية الحقيقة الإلهية عبر جسر العقل، كمن يطلب الشمس من المصباح وفق رأي أحد المتصوفة، أو كمثل من يطلب من الكبد أن تمضغ الطعام على حد تعبير أبي حامد

---

(١) محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، جزءان في مجلد واحد، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.

(٢) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مصدر سبق ذكره، ص٦٩ ـ ٧١.

(٣) محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، جزءان في مجلد واحد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣.

الغزالي. يقول أبو العلا عفيفي في تصدير الجزء الثاني من كتاب **فصوص الحكم** الذي خصصه للتعليقات: «فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب»[1]. ولذلك يحظى القلب بالأولوية على العقل عند المتصوفة. ذلك أن «القلب عند ابن عربي... الأداة التي نحصل بها المعرفة باللّه وبالأسرار الإلهية: بل بكل ما ينطوي تحت عنوان العلم الباطن : فهو أداة إدراك وذوق، لا مركز حب وعاطفة... هو القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك... وقد أنكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطقه في دائرة الأمور المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية. ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشيء الواحد ونقيضه، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع. ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستاراً كثيفاً من الألفاظ، بل لقد يعنى بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها. وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم في الإشتغال بألفاظ جوفاء لا طائل تحتها. أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يمسكون عن الحديث عنها ـ أو لا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدون»[2]. وقد حذّر بعض المتصوفة من مغبة إفشاء الأسرار الالهية التي لا طاقة للأفهام بها، حيث يقول العطار محذراً الهدهد من إفشاء حقيقة الاتصال بالحضرة إن أدركها: «فلا تكن مفشياً سراً، وكل من صار هكذا، صار مستغرقاً، فحاشى اللّه أن تقول: "أنا الحق". ومع أنك صرت كما قلت أنا ولست الحق، لكنك في الحق دائماً مستغرق. وكيف يكون المستغرق حلولياً؟ وكيف يكون هذا الكلام من شأن الفضولي ؟ فإن أدركت: ظل من أنت، فرغت من الكل سواء حييت أو مت .. فإن لم تكن لك عين بصيرة تدرك السيمرغ، فلن يكون لك قلب كالمرآة المجلوة، وإن لم يكن لأحد عين هذا الجمال، فصبرنا أمام جماله ضرب من المحال، ومع جماله الأخاذ كيف لا يمارس العشق معه، وقد صنع مرآة من كمال الصفة، هذه المرآة هي القلب، فأمعن النظر إلى القلب، ولكي ترى وجهه، أمعن النظر إلى القلب»[3].

وبناء عليه، فالتصوف تجربة ذاتية لا تلجأ إلى الحواس[4]، أو إلى تعاليم العقل

---

(١) أبو العلا عفيفي، تعليق على كتاب **فصوص الحكم** ، تأليف محيي الدين بن عربي، الجزء الثاني، مصدر سبق ذكره، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٣) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٤) الحواس هي إحدى الأساليب التي نتعرف بفضلها على معطيات الكون، وتكون داخلية كالخيال=

وأساليبه الاستنباطية غير المباشرة، أو إلى مسلك الحدس المباشر. يقول محمد المصباحي في ذلك: «نود أن نجيب على سؤال أداة المشاهدة، هل تكون بالعقل أم بالعين أم بالبصيرة ؟ بحكم طابعها الكشفي أقامت "الفلسفة" الأكبرية علاقة تقابل بين العلم والرؤية على ثلاثة مستويات أساسية: مستوى الإستراتيجية الإدراكية، ومستوى طبيعة الإدراك، ثم مستوى موضوع الإدراك: ١) يتجلى الاختلاف في إستراتيجية الإدراك بين العلم والحس في أنه في الوقت الذي يكون فيه **الامتلاء** غاية العلم العقلي، يصبح **الفراغ** هو مقصد المشاهدة الحسّية، أو إن شئت قلت إن العلم ينشد التعمير بالمعرفة النظرية، بينما تسعى الرؤية الكشفية إلى الفناء عن ما عدا الله بما فيها الذات الرائية.... ٢) فيما يخص طبيعة الإدراك، يتميز العلم بأنه **كسب**، بينما تتميز الرؤية بأنها **وهب ومنّة**... ولعل هذا هو السبب في أن العقل "لم يكن قابلاً لنقوش الفيوض.." . ٣) التقابل الثالث يتعلق باختلاف موضوع الإدراك، إذ بينما يتعلق العلم **بالوجود**، أي بالمعاني العامة الكلية التي ينشئها العقل من نفسه جراء مطالعته لكتاب الكون، تتعلق الرؤية **بالموجود** الشخصي المشار إليه غير القابل للانضباط في حد مقيد»[1].

فالمتصوف أثناء سلوكه للطريق لا يستعين بالعقل أو الحواس، لأنه يسعى إلى أن تكون تجربته تجربة كلية تساهم فيها الذات برمتها، لا سيما بجسمها ونفسها. ولذلك لا نستغرب إن وجدنا كثيراً من المتصوفة يتخذون من الأذكار والشطح مقدمات ضرورية للانغمار في تجربة مطلقة. فمن أجل إنجاح تجربة كلية، والوصول إلى الكل، يجب عدم الاقتصار على تجارب جهوية يقوم بها العقل أو الإحساس أو الحدس. بل أكثر من ذلك، فتجربة التصوف تقتضي منه إلغاء هذه المنافذ التي ينظر منها إلى العالم، وجعل هذا الأخير ينظر إلى نفسه من خلال الإنسان، أي يصبح الإنسان في تجربة التصوف عبارة عن انكشاف Dévoilement وانفتاح Epanouissement ـ إن شئنا استخدام لغة الفيلسوف الألماني هيدغر ـ الكون أو الموجود L'étant على الوجود L'être. لأن المعرفة التي نحصل عليها عبر قناة العقل، هي معرفة غير يقينية بالنسبة للصوفي، ونعني بالعقل هنا الاستدلال، وهي معرفة غير مباشرة تستخلص من مقدمات معينة نتائج تلزم عنها. فهذه المعرفة هي أداة العلوم، وهي بالنسبة للمتصوّف

= والتذكر والحفظ والحس المشترك والوهم ـ وقد كانت لها قيمة عند ابن سينا وابن رشد والمتصوفة ـ أو خارجية تدرك مباشرة كالمشمومات أو المرئيات أو المسموعات. فالحواس الداخلية هي التي تصنع من المعطيات المتراكمة من الحواس الخارجية صوراً ومعاني داخلية من دون أن تصل إلى مرتبة العقل.

(١) محمد المصباحي، نعم ولا: **ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ٩٣ ـ ٩٤.

معرفة جزئية لا تكون إلا مباشرة وبوسائط لا نعرف مدى صدقها، كما نعني بالعقل كذلك المقولات، أي مجموعة من المفاهيم التي تحاصر الموجود وتؤطره بحيث لا يستطيع أن يخرج عنها. «العقل الإسلامي مغرم بتقسيم الأشياء إلى أصناف والتعامل مع كل صنف على حدة، ويظهر أن هذه العادة استعملت لإعطاء موطئ قدم لعلوم التصوف في الحياة الفكرية للإسلام. بطبيعة الحال، كان التصوف جديداً كحقل مستقل مقارنة مع اللاهوت، وأصول الفقه وباقي العلوم الإسلامية»[١]. فنظرية وحدة الوجود تصور العالم كله بحيواناته وجماده معبِّراً في عمقه عن الوجود الإلهي. «وبوسعنا أن نتأول عبارة "ما ثم إلا الواحد" تأويلاً آخر ينطلق من أحد مبادئ "وحدة الوجود" الأكبرية، وهو مبدأ أن العالم وهمي، أو أنه خيال في خيال. إن وعي الذات بهذا المعطى يجعلها ترغب في تخطي وضعها الوهمي نحو وضع أكثر أصالة. فإذا اعتبرنا هذه الرغبة محركاً ثانياً للاتصال بالله، فيمكننا أن نعرف التصوف على ضوئه تعريفاً جديداً يصبح بمقتضاه هو تلك الحركة الوجدانية التي تدفع بالإنسان نحو تحقيق الوجود الحق، وعياً منه بزيف وجوده الذي يعيش فيه»[٢]. ويمكن القول بأن مذهب وحدة الوجود هو محاولة لحل المشاكل التي واجهها المتكلمون والفلاسفة في القضايا العقدية، ونقصد هنا تسليم أهل النظر بالمباينة بين الله والعالم التي خلقتها مشكلة النبوة والصفات. فمذهب وحدة الوجود يقول بأن الله هو العالم، ومظاهر العالم هي مظاهر للذات الإلهية، فكل الأجسام السماوية أو النباتية أو الأرضية تتجلى فيها الصورة الإلهية، وهي صورة واحدة. وتبعاً لذلك فالوجود واحد، لكن مظاهره وألوانه وأشكاله تختلف وتتعدد.

يقول إبراهيم أبو شوار: «التصوف في حد ذاته نوع من الجنون، أو الحمق، أو اللامعقول في نظر من لم يدخل الحضرة الصوفية، فالنصوص الصوفية شعراً ونثراً، زاخرة بالحيرة والحمق والضلال والجنون والسكر والغثيان، لأن المتصوف هو المجنون بامتياز باعتباره عاشقاً، أو هو عاشق بامتياز بصفته مجنوناً»[٣]. فالعشق هو

---

(١) «The Islamic mind is fond of dividing things into categories and creating of each category in isolation, and this habit of mind appears to have been used to make a place for the insights of Sufism in the intellectual life of Islam . Sufism was only new , of course , as a distinct discipline, parallel to theology, jurisprudence and the other "Islamic sciences"». Watt (W. Montgomery), *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, op. cit., pp. 162 - 163.

(٢) محمد المصباحي، نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩.

(٣) إبراهيم أبو شوار، «مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوف ابن عربي»، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد ٤٩، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨م/ صفر ١٤٠٩ هـ، ص ٢١١.

المهماز الحافز للسالك بقصد المضي قدماً إلى الأمام رغبة في لقاء الله تعالى، فهو بمثابة ذخيرته وزاده وطاقته التي تجعله "يعادي" نفسه، ويتخلص من قيودها. فالعشق يتبوأ قمة المنازل السنية، كما هو واضح في هذا النص الذي يقول فيه العطار: «إن العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر، وأي شيء للعشق مع الكفر والإيمان ؟ .. كل من له قدم في العشق راسخة، قد تخطى الكفر والإسلام معاً، العشق يفتح لك باباً نحو الفقر، والفقر يظهر لك طريقاً صوب الكفر، وللعشق قرابة بكفرك، وكفرك هو لب فقرك، وإن ضاع منك الكفر والإيمان، فمعنى هذا أن جسدك قد فنى، وأن روحك قد فاضت. بعد ذلك تكون خليقاً بهذا العمل، إذ لا بد لهذه الأسرار من رجل، فسِرْ في الطريق كالرجال ولا تخف، وتخلَ عن الكفر والإيمان ولا تخفْ. كثيراً ما يعتريك الخوف، فتشجعْ وتخلَ عن عالم الأطفال، وكن كأشجع الرجال أمام الأعمال، فإن اعترضت طريقك فجأة مئات العقبات، فلا خوف من التعثر في الطريق»[1]. فإذا كان المتكلم يرى الله كقضايا جدلية، فإن البقاء في مستوى العقل يشوش على مسيرة المتصوّف. فالغزالي المتكلم الذي دافع باستماتة عن علم الكلام في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**، الذي هو كتاب كلامي من الدرجة الأولى، فإنه لم يكن وفياً لهذا العلم حتى الشوط الأخير من عمره، لأنه لم يتردد في الاستعاضة عن التقسيمات والتدقيقات والعلوم التجريدية بطريق المجاهدة الذي هو الطريق الملكي والأسلم والأنجع والأمثل لدى المتصوفة: «فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق، وبحسب التعرض، وبحسب قبول المحل وطهارة القلب، وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله»[2]. ولفظة الشطح تعني عند المتصوفة «كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً»[3].

ولذلك لم يتردد الغزالي في الانتقاص من علم الكلام بعد أن عثر على ضالته في التصوف، وانتهى إلى «العودة للذات، وجعلها مناط العلم والمعلوم. فكنتيجة لإعادة التأسيس الساعي لإقامة علم طريق الآخرة، يصبح التطهير فرض عين. وإذا تمّ،

---

(١) فريد الدين العطار، **منطق الطير**، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٧ ـ ٢١٧.

(٢) أبو حامد الغزالي، **قواعد العقائد**، مصدر سبق ذكره، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع**، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٢٢.

حصلت النتائج التي لا يرتضيها أهل السُنّة، كالقول باتصال القلوب بعالم الملكوت. والقول باستفادة علم يكشف أسرار الرسوم، والقول بالتحرر من كل تقليد، لانبثاق حقيقة المعلوم دون تعلم، والقول بقرابة معرفة الولي لمعرفة النبي لكون المعلم واحداً»[1].

فالرؤى الصوفية تأبى الانضباط لقواعد العقل، أو النظر إليها نظرة استدلالية عقلية. فهي لا تخضع للمنطق ولا للبرهان ولا للقياس أو الممارسات الاستدلالية والحدية. وقد طرد ابن خلدون ـ وعلى منوال الغزالي ـ العقل بعيداً عن مجال الإلهيات، وسعى إلى التخلص من عبئه في التجربة الصوفية التي لا يجدي معها نفعاً، بل يقوّضها ويمنعنا منها. وكما يقول القاشاني، نقلاً عن **اصطلاحات الصوفية**: «الحمد لله الذي نجاني من مباحث العلوم الرسمية بالمنّ والأفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا مما لا طائلة تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المناظرة والمعارضة، والخلاف والجدال، فإنها مثار الشبهة ومظان الريب والضلال والإخلال ، سبحان الذي كشف عن بصائرنا حجب الأغيار والأشكال والإشكال»[2]. ولذلك يتعوّذ المتصوفة من علم الكلام: «ولقد سُئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرّ بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء، فقيل قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[3]. ولذلك ينظر المتصوفة إلى الكلام باعتباره معرفة عامية لا ترقى إلى المعرفة الحقة، «فالمتكلم في عيون الصوفي عاجز عن معرفة الحقائق... وهو لا يطيقها إن كشفت له... ولا يعرف قدره من العلم»[4]. وهو ما يذكرنا بقول ابن عربي في **الفتوحات المكية**:

والعقل أفقر خلق الله فاعتبروا ... فإنه خلف باب الفكر مطروح

إن العقول قيود إن وثقت بها ... خسرت فافهم فقولي فيه تلويح

إن التصوف هو طمع في التوحد بالواحد. و«الغاية من تجربة ابن عربي الصوفية هي التوحيد، لكن لا التوحيد الذي يعطل الذات الإلهية في سبيل إثبات حرية الإنسان

---

(١) أحمد العلمي حمدان، **البنية والحجة: قراءات سيميائية وإيستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي**، أفريقيا الشرق ١٩٩١، ص ٣٩.

(٢) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية** ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سبق ذكره ، ص ٥١٧.

(٤) أحمد العلمي حمدان، **الكلام كجنس: دراسة للذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة**، مرجع سبق ذكره، ص ٧٠.

كما فعلت المعتزلة، أو التوحيد الذي يروم إقصاء الذات الإلهية عن كثرة العالم كما فعل أهل الفيض من الفلاسفة، بل التوحيد الذي يحقق النجاة بالقرب من الحق... لا يمكن للإنسان أن يشاهد الحق لا بالحس، ولا أن يدركه بالعقل أو يتصوره بالخيال، لأن المشاهدة والتخيل والتعقل نسبة وإضافة، وهو الغني عن العالمين. كما أن الله غني عن الدلالة عليه، إذ لو وجد العالم للدلالة عليه لما صحّ له الغنى عنه... ومن يتهم المعتزلة وأصحاب التنزيه بالجهل وسوء الأدب، لأن من يكتفي بالتنزيه يكون كمن آمن ببعض الآيات وكفر ببعضها الأخرى، والحال أن الإيمان يجب أن يكون كلياً»[1]. فتجربة التصوف هي تجربة أحدية ـ وكلمة الواحد تشير إلى البساطة والانفراد ونفي الكثرة والتركيب، ومن هنا وصف سبحانه وتعالى بالوحدانية ـ يقول القاشاني: «الأحد: هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والتعينات عنها، والأحدية اعتبارها مع إسقاط الجمع»[2]. فالتصوف هو تلك التجربة المناهضة للكثرة والتركيب والمماثلة والمخالفة. لأن المتصوّف هو من ينشد القضاء على المقابل الآخر للواحد وسائر لواحقه ليحدث جواً من الصفاء والسلم للذات الراغبة في اللحاق بالملأ الأعلى أو الأفق الأعلى، و«الأفق الأعلى: هو نهاية مقام الروح، وهي الحضرة الواحدية، والحضرة الإلهية»[3]. فالتصوف يريد أن يقضي على العقل الجدلي وينفيه تماماً ليحقق حالة من السلم. فهو مناوءة للعقل الاستدلالي والعقل الجدلي كذلك. إنه تجربة جذرية تقطع معها الأسر الفكرية القديمة كلها. ويعلّق محمد المصباحي على دعاء عبد السلام بن مشيش الذي يقتطف منه «اللّهم... زجّ بي في بحار الأحدية، وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها»، بما يلي: «واضح أن اللغة ليست معرفية وإنما وحدانية. ومما يؤكد ذلك أن أحد الأدعية خصص لطلب الانتشال من أوحال التوحيد، أي من أوحال العقل من حيث هو أداة للتوحيد. ذلك أن العقل الذي ينظر إلى الموجود من حيث هو كثرة من اللوازم والصفات والفصول... إلخ، لا يلبث أن يعمل على فرض وحدته، برد الكثرة والاختلاف إلى أوحاله: من أسماء ومقولات وحدود. إنه تضرع للتخلص من هيئة للمشاكسة تخلقها في النفس العمليات الجدلية لتوحيد المتضادات في تضادها، وإخضاع الكثرة في اختلافها لأدوات الوحدة. فلا أنت في أرض الكثرة، ولا في بحر الوحدة، وإنما في أوحال الإنسان من حيث هو ناطق بالوحدة باسم الكثرة،

---

(١) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ١٥ ـ ١٨.

(٢) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٣١.

أو ناطق بالعقل باسم الجسد. إنها حال مانعة في ذات الوقت من نعمة سكون الأحدية، ومن فتنة تدفق الكائنية»[1].

فالتصوف يعرض عن الجدل والبرهان، لأنه لا يُعول عليهما في معرفة اللّه تعالى عند ابن عربي. فـ«لم يكن الفكر الأكبري فكراً خفيفاً في طبيعته وفي اشتغاله، وإنما كان أيضاً فكراً مقللاً من شأن الفكر المنطق والمقيد في الإيصال إلى معرفة اللّه تعالى، وهو الفكر الذي نجده عند أصحاب "علم الرسوم" من الفلاسفة والمتكلمين، فهؤلاء لا يعرفون اللّه ويظلون مأسورين بالأكوان، بل بهوامش الأكوان وحروفها... إن هؤلاء يسافرون فكرياً في اللّه تعالى، ولكن سفرهم سفر تيه وضلال... لا يُعول على الفكر إذن في معرفة اللّه تعالى... إن المعول عليه في معرفة اللّه إنما هو طريق الكشف والشهود... ولا ينبغي أن نتعامل مع هذه الحقائق الإلهية المتجلية لأولياء اللّه كشفاً وشهوداً تعاملاً جدلياً وتناظرياً فنقبل ما يوافق نظرنا ونرد ما يخالفه»[2].

وحتى لا ننأى عن المسألة المتناولة حالياً بالدرس، واستفادة مما أوردناه سابقاً، نقول: «إن العناصر السابقة تمكّننا من إعادة النظر في تعريف الإنسان، فلم يعد مسكناً للعقل، أو حيواناً عاقلاً، بل صار قلباً يسع الرحمن، أو مرآة أو بيتاً يسكنه الحق»[3]. وبذلك أحلّ المتصوفة القلب محل العقل، لكن «استقرار الصوفية على مصطلح "القلب" بديلاً لمصطلح "العقل" لم يكن اكتشافاً أو ابتداعاً منهم. ذلك أن القرآن الكريم نفسه أناط بالقلب وظيفة العقل وجعله محلاً للإدراك على أنه القوة العاقلة في الإنسان. نجد هذا في مثل قوله تعالى: "لهم قلوب يعقلون بها"»[4].

ولذلك تمتلأ كتب المتصوفة بالنقد الشديد لـ«علم الكلام الذي أصبح مظهراً للشكل الثقافي للصراع السياسي داخل الإسلام»[5]، وبالنقد الأشد للفلسفة، وهو النقد

---

(١) محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) حمو النقاري، «التدين بين الانتطاق المنطقي والاتصاف الصوفي: حالة ابن عربي»، ندوة **ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة**، تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٠٧، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٣، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٣) محمد المصباحي، **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

(٤) محمد المصطفى عزام، «مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف»، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٥) «... theolology becomes an aspect of the intellectual form of the political struggle in Islam», Watt (W. Montgomery), *Islamic Political Thought : The Basic Concepts*, Edinburgh at the University Press 1968, p. 89.

الذي يتخذ أوجهاً متعددة. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى كتاب **بُدّ العارف** لابن سبعين، تمثيلاً لا حصراً، حيث يقول: «أما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح... يجهد عمره بلم ولما، لا بدنياه ظفر ولا لأخراه اتجر... يعلن الحق وينصر ضده، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده، ثم يسفسط بالطبيعة وما بعدها، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها، ويطنطن بين ذلك بالمعاني المنطقية، ويموّه على المؤمن بالألفاظ الوحشية، ولم يعلم أن المنطق في قوة النفوس. ولو أن النفس تمشي نحو الصواب، وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق، والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم، لأغناهم ذلك عن المنطق»[1]. فالفلاسفة جانبوا السعادة، لأنهم عوّلوا على العلم النظري، فما سعدوا وما أسعدوا. «والدليل... أن التعليم إذا نظرته وحققته إنما هو غسّال لأوساخ النفس، وأوساخها لا تزول إلا بمشاركتها وغسلها لنفسها، وكأن العلم النظري ينبهها على موضع الماء والصابون لا غير. وقد يوجد في النفوس من يمشي ويطلب على فائدته بنفسه حتى يجدها دون المرشد، وإلا هذا الذي أرشد بالنظر من أعلمه بذلك، إنما هو أخذ ذلك من نفس أخرى، والأخرى من أخرى، ويمرّ ذلك لله بالضرورة. والنبي لم يأت أن يعلمك بنفس العلم، وإنما جاءك يعلّمك بالمعلم، وهو يفيد العلم فيرشد له ويحسن به لغيره، ولأجل هذا سعد وأسعد. ولذلك قال بعض الصوفية: العلم النظري ينفخ الأوساخ والعلم القلبي يغسلها ويزيلها بطبعه، فإن العلم النظري حسّي، ولأنه قد اجتمع من الحس والعقل الهيولاني، والعلم القلبي معنوي، والحسي يغسل مثله والمعنوي يغسل مثله، وإلا رأيت من يزيل شبهة القلب وتشكيك النفس بالعقل، أو رأيت من يزيل الجوع بالبرهان. فلكل عالم لواحق ولكل مذهب تحقيق ومخارق»[2]. ويقول مفنّداً مزاعم الفلاسفة في نظرية الاتصال: «وإن تخيلت أن الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية في اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته، أو بالعقل الكلي على مذهب بلنياس السماوي، أو بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس... فأنت رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنه، ويحسب أنه مختلف في نفسه، وأن الواحد مؤلف من شيء لا يتجزأ ولا ينقسم، ومن كونه مكيال العدد وبه يقدر، ومن إضافة ووجود، وشيء به كان واحداً، أو من أصل يعود إلى فرعه، هو هو بعينه الفرع، ومن فرع يعود إلى أصله، وهو هو بعينه الأصل، ومن تقدم هو بالقوة تأخر، ومن تأخر هو بالقوة

---

(١) ابن سبعين، **بُدّ العارف**، تحقيق جورج كتوره، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

تقدم»[1]. والخلاصة هي أنه لا بد للفيلسوف من الإصغاء إلى المتصوف، حتى يكتشف بحر العلماء ويرجع إلى الحق بدل التمادي في الباطل، والمعاندة في الحق. «فاصغ لقولي إن كنت ذا فطنة مسددة ثاقبة وبصيرة صائبة، ودع الكلي والقوة والطبيعة من حيث تركت الهوى والغباوة... فالذي عندك وما أنت بسبيله هو من لدن الكلمة والعقل الكلي... وخفي عليك بحر العلماء... والحكمة تشهد أن النفوس النبوية هي الطبيبة لداء الحيرة، والأنبياء... مجمعون على أن باللّه يُعرف اللّه، وأن المقدمة على معرفته مشيئته، والنتيجة في ذلك قدرته، وأن الحكيم بحدود براهين التوحيد جزء من أجزائها، وسلبه هو إيجاد برهانه وتحقيقه... وترد عليه الموارد التي من مثلها وبعضها ترد على العقل الكلي ما يفيضه عليك على زعمك يا ظالماً لنفسه. والعجب منك كيف تسلم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة، وأنت تفضّل بعضها على بعض، وتجعل السبب في ذلك رتبتها في الوجود، وأن الرئيس منها والمرؤوس إنما هو بحسب مكانه وشرف جوهره هو من أجل قربه من الأول. وبهذا هو، في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات، لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق، وهذا ما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة وتحيّروا فيه»[2]. «وبذلك تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد»[3]. لأنه يعزّ «أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلي، ولغة القلوب شيء، ولغة العقول شيء آخر»[4].

وصفوة القول: إن المتصوفة جعلوا من القلب البوابة الحقيقية والوحيدة للولوج إلى عالم الإلهيات الذي يقف العقل أمامه عاجزاً. وكما قال بليز باسكال فإن «القلب له أفكاره العاقلة التي لا يعرفها العقل». فالتصوف هو علم القلوب وأحوال المشاهدة. يقول أبو العلا عفيفي: «"ولا تبذر السمراء في أرض عميان"، مثال يضرب لمن يضع الشيء في غير موضعه : أي ولا تبذر الحنطة السمراء في أرض من لا يستطيع رؤيتها، وهم المحجوبون عن العلم الذوقي. فهؤلاء صمّ مع أنهم يسمعون، وبكم مع أنهم يتكلمون، وعمي مع أنهم يبصرون: صمّ عن الحق، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق، وعمي لأنهم لا يشاهدون الحق. و قد أخبرنا عنهم اللّه تعالى في نص قرآني هو "صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون"»[5]. وفي عبارة موجزة: فإذا كان طريق أهل النظر

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٣) توفيق الطويل، **في تراثنا العربي الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٤.

(٤) إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٧٦.

(٥) أبو العلا عفيفي، تعليق على كتاب **فصوص الحكم**، الجزء الثاني، تأليف محيي الدين بن عربي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣ ـ ٧٤.

عقلي منطقي، فإن طريق الصوفية ذوقي شهودي. وشتان ما بين الطريقين أو اللذتين. «ومن هنا، فإن اللذة الدائمة الحاصلة من "نور الكشف" من "الذوق" من "القلب" هي أسمى بكثير من اللذة الفانية الحاصلة من الحواس ما دامت المعرفة القلبية موجهة إلى أسمى عالم "عالم الملكوت" وصادرة من أشرف موجود (الله)»[1].

ث ـ كتاب "منطق الطير" للعطّار

بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي

إن كتاب **منطق الطير** لفريد الدين العطّار يختلف ـ قليلاً أو كثيراً ـ عن **رسالة الطير** للغزالي، **ورسالة الطير** لابن سينا، **ورسالة الغفران** لفيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة أبي العلاء المعري، **وسير العباد إلى المعاد** لسنائي... الخ. وغاية المرام فيه هو الفناء في الله والاتحاد أو الوحدة معه، فهو قصة صوفية تحكي على لسان أصناف من الطيور تجربة قطع الطريق نحو هدف رمزي بعيد، هذه الطيور التي نصبت من الهدهد هاديها ومرشدها في الطريق، وسعت جاهدة للاتصال بإله رُمز له باسم "السيمرغ" الذي هو طائر خرافي. ولم يتسن قطع الطريق الطويل والبعيد إلا لسرب صغير جداً من أسراب الطيور التي شاركت في السفر، أما العدد الجم الغفير منها، فقد هلك وأودت به المتاعب والمخاطر والأهوال التي تعرض لها في الطريق، فمات غرقاً أو عطشاً أو احتراقاً... الخ. ولم يبقَ سوى النزر اليسير ـ وعدده ثلاثون طائراً أو "سي مرغ" بالفارسية ـ الذي حالفته النجاة، فقد وصل إلى الحضرة العلية خائر القوى، وفي غاية الحيرة ومنتهى الاضطراب كأنصاف أحياء بعد لقاء حاجب المنصور بها، وبعد أن تطهرت الطيور من كل ألوان الأدران، وأفنت أرواحها، أشرقت شمس السيمرغ التي لم يتبينوا فيها أنفسهم من السيمرغ، ولا العكس. فكان مآلهم المزيد من الغرق في بحار الحيرة، وعندما استفسروا عن الأمر جاءهم البيان بأن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس ينعكس فيها كل من يقبل عليها، ولا يرى فيها غير نفسه، وبذلك انمحت الطيور فيه انمحاءً تاماً وكاملاً: «في النهاية استطاع نفر قليل من بين ذلك الحشد قطع الطريق إلى الحضرة، فقد وصل نفر قليل من كل أولئك الطير، فهناك يصل واحد من بين كل عدة آلاف، لقد غرق البعض في البحر، كما أصيب

---

(١) محمد الأمراني، «الحب الإلهي ومدارج الكمال الإنساني لدى أبي حامد الغزالي»، مرجع سبق ذكره، ص ٦.

البعض بالفناء، وأسلم البعض الأرواح عطشى، وذلك على قمم الجبال من شدة الحرارة والآلام، وأصيب البعض من وهج الشمس باحتراق الأجنحة وشواء الأرواح، وأصيب البعض بالذلة والمهانة ممّا بالطريق من أسود ونمور، ومات البعض من التعب في صحراء صادية الأشعة، وقتل البعض أنفسهم كالفراشة من أجل تعلقهم بالحبوب وأصاب الألم البعض وكذا الوهن، ممّا دهمهم بالتخلف والهجران، وتوقف البعض أمام عجائب الطريق، فلزم كل منهم موقعه، وأسلم البعض أجسادهم للطرب وكفوا بعد ذلك عن الطلب، وأخيراً لم يتقدم إلى هناك إلا نفر قليل من بين مئات الألوف، وذلك الجمع الغفير من الطير لم يصل منه إلا ثلاثون طائراً، وصل الثلاثون وقد عدموا الأجنحة والريش، وألمّ بهم التعب والوهن، وصلوا محطمي القلوب، فاقدي الأرواح، سقيمي الأجساد، فرأوا الحضرة دون وصف أو صفة، رأوها تسموا على الإدراك، والعقل والمعرفة، وما أن أضاء برق الاستغناء حتى أحرق مائة عالم في لحظة واحدة، ورأى الجميع عدداً وفيراً من الشموس المعتبرة، ورأوا عدداً كبيراً من الأقمار والنجوم الزاهرة، فوقعوا جميعاً في حيرة، وظلوا كذرة مضطربة حائرة، وقالوا جميعاً: إذا كانت الشموس تبدو كذرة فانية بجانب ذلك السلطان الأعظم، فكيف نبدو نحن في هذه الأعتاب؟ يا للحسرة على ما تحمّلناه من آلام الطريق! لقد قطعنا الأمل من أنفسنا، ولكن لم نقطع الأمل من الهدف المنشود، وإذا كانت مئات العوالم مجرد ذرة من تراب هناك، فأي خوف إن وجدنا، أو أصابنا العدم؟ عندما جاءت تلك الطيور منهوكة القوى، جاءت كطائر نصف ذبيح، وقد أصابها الفناء والمحو، وظل يحيط بهم حتى ذلك الوقت، وأخيراً جاء حاجب العزّة، من الأعتاب العلية فجأة، فرأى أمامه ثلاثين طائراً غاية في العجز، وقد أصبحت مجرد ريش وأجنحة بلا أرواح كما أصاب الهزال أجسامها، وتملكتها الحيرة من أولها إلى آخرها، ووقفت خائرة القوى شديدة الوهن، فقال: أيها القوم، توبوا إلى رشدكم، ومن أي مدينة أقبلتم؟ ومن أجل أي شيء إلى هذه الأعتاب جئتم؟ وأنتم أيها الجهلة، ما أسماؤكم؟ وأين تكمن راحتكم ؟ وبمَ يصفكم الإنسان في الدنيا ؟ وأي فعل يمكن أن يتأتى من حفنة من العجزة ؟ قال الجميع: إننا حضرنا إلى هذا المكان، ليكون السيمرغ لنا السلطان، ونحن جميعاً حيارى في هذه الديار، وقد أصبحنا عاشقين لا يقرّ لنا قرار، لقد انقضت مدة مديدة حتى جئنا من هذا الطريق، ووصلنا إلى الأعتاب ثلاثين بعد أن كنا آلافاً وقد جئنا من طريق بعيد وكلّنا رغبة في أن نحظى بالحضور في هذه الحضرة، فمتى يرضى السلطان عمّا كابدناه من تعب، حتى يرعانا في النهاية بالعطف والحدب ؟ قال حاجب الحضرة: أيها العجزة، يا من تلوثتم بدماء القلب كالوردة، إن تكونوا أو لا تكونوا في

العالم، فهو السلطان المطلق الدائم، ومائة ألف عالم مليئة بالجند والحشم، ليست إلا نملة على باب هذا السلطان الأعظم، ولن ينتج عنكم في النهاية إلا الألم والزحير، فعودوا أدراجكم، أيها الجمع الحقير. بئس كل واحد من هذا القول، وأصبحوا بلا حراك كالموتى، وقال الجميع: كيف ينعم علينا هذا السلطان المعظم بالذل في نهاية الطريق ؟ فليس لأحد أن يحظى بالذل منه مطلقاً، ولو حدث هذا، فليس الذل منه سوى عزّ وسؤدد»[1].

هكذا يتحدث العطّار بلغة رائعة أثناء عرض مشهد وصول الطيور إلى حضرة "الطائر الكبير"، فهناك عدة لحظات نسجلها على طبيعة هذا الوصول، هناك لحظة الإنهاك، وهناك لحظة الفناء والمحو، حيث يصوّر الوجود باعتباره فناءً أو محواً، وهناك لحظة وحدة الوجود، وهناك لحظة الزمن واللازمن، ولحظة الذات وافتقارها، بالإضافة إلى ما يشوب كل ذلك من الحيرة، ثم عجز اللغة عن التعبير عن هذه الحضرة!

إن الإنهاك هو أول ما نلاحظه على مشهد الوصول، فالذين يضعون في اعتبارهم الوصول إلى الغاية القصوى، وهي التملّي بالحضرة، لا يكون وصولهم إلا نتيجة معاناة وعذابات وأهوال، لا بد من أن يمروا بها. يقول عن هذا الإنهاك: «وصلوا محطمي القلوب، فاقدي الأرواح، سقيمي الأجساد، فرأوا الحضرة دون وصف أو صفة، رأوها تسمو على الإدراك والعقل والمعرفة، وما أن أضاء برق الاستغناء حتى أحرق مائة عالم في لحظة واحدة، ورأى الجميع عدداً وفيراً من الشموس المعتبرة، ورأوا عدداً كبيراً من الأقمار والنجوم الزاهرة، فوقعوا جميعاً في حيرة، وظلوا كذرة مضطربة حائرة، وقالوا جميعاً: إذا كانت الشموس تبدو كذرة فانية بجانب ذلك السلطان الأعظم، فكيف نبدو نحن في هذه الأعتاب ؟ يا للحسرة على ما تحمّلناه من آلام الطريق ! لقد قطعنا الأمل من أنفسنا، ولكن لم نقطع الأمل من الهدف المنشود، وإذا كانت مئات العوالم مجرد ذرة من تراب هناك، فأي خوف إن وجدنا، أو أصابنا العدم؟»[2]. هذه هي حالة الوصول، وفيها مزيج من الانفعالات المختلفة: انفعال المحو والحضرة دون وصف أو صفة تسمو على الإدراك والوصف، وهناك انعدام المقايسة (مئات العوالم تفنى في رمشة عين)، وهناك لحظة الحسرة على ما بُذل واستُثمر في هذا الطريق، ولكن هناك شعوراً بأن العدم والوجود شيء واحد أمام

---

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير، مصدر سبق ذكره، ص ٤١٥ ـ ٤١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

الحضرة. وهنا يكمن الالتذاذ بالمشاهدة، ولكن الأمر سيتطور إلى أكثر من ذلك: «عندما جاءت تلك الطيور منهوكة القوى، جاءت كطائر نصف ذبيح، وقد أصابها الفناء والمحو، وظل يحيط بهم حتى ذلك الوقت»[1]. هنا ثمة تناوب بين الوجود والفناء في هذه اللحظة التي ليست مستقرة على ميزان واحد: «أيها العجزة، يا من تلوثتم بدماء القلب كالوردة، إن تكونوا أو لا تكونوا في العالم، فهو السلطان المطلق الدائم، ومائة ألف عالم مليئة بالجند والحشم، ليست إلا نملة على باب هذا السلطان الأعظم، ولن ينتج عنكم في النهاية إلا الألم والزحير، فعودوا أدراجكم أيها الجمع الحقير»[2]. إذاً لا يتحقق النقيض إلا بنقيضه، فهذه الحضرة تتطلب أن ينمحي الإنسان ويتطهر لأجل الاتصال بعالم من الوجود لا شبيه له. فوجود الإنسان البدني لا يمكن أن يكون قادراً على استقبال الوجود الإلهي، لا بد أن يفنى لكي يُعاد من جديد، ولكي يستطيع هذا الجسم الاتصال بالوجود المتعالي. ويشرع العطار في الحديث عن ذهاب الطير صوب السيمرغ، وهو بيت القصيد، ومثول السيمرغ بتلك الحضرة، وهو مربط الفرس. إذ بعد أن تخلصت الطيور من كل رجس وتطهرت من كل درن، وفنت أرواحها، أشرقت شمس السيمرغ ساطعة ولم يتبيّنوا فيها أنفسهم من السيمرغ ولا العكس. فكان مآلهم الغرق في بحار الحيرة، وعندما استفسروا عن الأمر، جاءهم النبأ بأن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس ينعكس فيها كل من يقبل عليها، ولا يرى غير نفسه فيها. وتأسيساً على ذلك، وتتويجاً له، انمحت الطيور فيه انمحاء كلياً ونهائياً !! وهنا نصل إلى لحظة أخرى، هي لحظة وحدة الوجود، وهي لحظة غريبة لأن الواصلين سيفاجئون بأن ما كانوا ينتظرون الوصول إليه، ليس شيئاً آخر غير أنفسهم هم. أي بعد هذه الرحلة الطويلة، لم يكتشفوا في الطائر الأول إلا أنفسهم هم، وهذا النصّ يبيّن وحدة الوجود: «فنت أرواح تلك الطيور فناءً محضاً، وذلك من الحياء والخجل، كما أصبحت أجسادهم زرقاء كالتوتيا، وما أن تطهرت جميعها من كل الكل، حتى وجدوا أرواحهم جميعاً في نور الحضرة، فعادوا عبيداً للروح الجديدة، وتملكتهم حيرة من نوع جديد، وانمحى من صدورهم كل ما صنعوه ولم يصنعوه، وأضاءت من جباههم شمس القربة، فأضاءت أرواح الجميع من هذا الشعاع. وفي تلك الآونة رأى الثلاثون طائراً طلعة السيمرغ في مواجهتهم، وعندما نظر الثلاثون طائراً على عجل، رأوا أن السيمرغ هو الثلاثون طائراً، فوقعوا جميعاً في الحيرة والاضطراب، ولم يعرفوا هذا من ذاك، حيث رأوا أنفسهم السيمرغ بالتمام، ورأوا السيمرغ هو الثلاثون طائراً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

بالتمام، فكلما نظروا صوب السيمرغ كان هو نفسه الثلاثين طائراً في ذلك المكان، وكلما نظروا إلى أنفسهم كان الثلاثون طائراً هم ذلك الشيء الآخر، فإذا نظروا إلى كلا الطرفين كان كل منهما السيمرغ بلا زيادة أو نقصان. فهذا هو ذاك، وذاك هو هذا، وما سمع أحد قط في العالم بمثل هذا. وأخيراً غرقوا جميعاً في الحيرة، وانخرطوا في التفكير بلا عقل ولا بصيرة، ولما لم يدركوا شيئاً من هذا الحال، سألوا صاحب الحضرة بلا حروف سؤالاً، حيث طلبوا كشف هذا السر القوي، وطلبوا معرفة الأنية والأنتية. جاءهم الخطاب من الحضرة قائلاً بلا لفظ، إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه، ومن يقبل بالروح والجسد، يرى الجسد والروح فيه، ولأنكم وصلتم هنا ثلاثين طائراً، فقد بدوتم في هذه المرآة ثلاثين طائراً، وإذا حضر أربعون أو خمسون طائراً، فإنهم يرفعون الحجب عن أنفسهم، وإن تردوا إلى هنا أكثر عدداً، فإنكم ترون أنفسكم، وها قد رأيتم أنفسكم. ليس لعديم المروءة أن تدركنا عينه، وكيف تدرك عين النملة نور الثريا ؟ وهل رأيت نملة حملت سنداناً؟ وهل رأيت بعوضة حملت بين فكيها فيلاً ؟ كل ما أدركته وما رأيته أنت ليس هو ذلك الشيء، وما قلته وما سمعته أنت، ليس هو ذلك الشيء، وتلك الأودية التي كان كل منكم قد سلكها، وهذه الرجولة التي كان كل منكم قد أبداها، قد تمّت كلها من أجلنا، وهكذا كنستم وادي الذات والصفة، ولما أصبحتم ثلاثين طائراً حائراً، بقيتم بلا قلوب عديمي الصبر، فاقدي الأرواح. نحن السابقين إلى السيمرغ، لذا فنحن الجوهر الحقيقي للسيمرغ، فامحوا أنفسكم فينا بكل عزّ ودلال، حتى تجدوا أنفسكم فينا، وهكذا انمحوا فيه على الدوام، كما ينمحي الظل في الشمس، والسلام. كنت أتكلم، ما داموا يسلكون، ولكن ما أن وصلوا، حتى لم يعد للقول بداية ولا نهاية، فلا جرم أن نضب معين الكلام هنا، حيث فنى السالك والمرشد والطريق»[1].

هذه معالم وحدة الوجود، أي أنهم عندما وصلوا إلى الحضرة المقدسة، لم يروا إلا أنفسهم، فلا فرق بين الأنا والأنت. «ولاكتشاف اللّه في عمق إدراكنا لنفسنا بديل آخر، اشتهر به كتاب **منطق الطير** لفريد الدين العطار، وهو إدراك الأنا في الأنت. وهي قصة تحكي مصير رحلة غريبة، إذ في أعقاب رحلة طويلة وقاسية للقاء الطير الأعظم، تكتشف الطيور القليلة الناجية من أهوال السفر، وبعد توسل مؤثر لحاجب الحضرة العليا، تكتشف أنها ليست سوى أمام نفسها»[2]. ولكن بعد أن سألوا صاحب الحضرة،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) محمد المصباحي، نعم ولا: **ابن عربي والفكر المنفتح**، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢.

وقع هناك نوع من المسافة بين الثلاثين طائراً وصاحب الحضرة، وشبهوا بالمرآة، وهنا نفهمها بمعنيين:

أولاً: قابلية الانعكاس من دون وجود لوحة تنعكس عليها الصور، وهنا ستكون وحدة الوجود تامة وغير مشروطة.

ثانياً: مرآة محددة هناك ذات حيز معين قائم بذاته، وهنا لن تكون هناك وحدة وجود، بل فقط ارتسام لصور الإنسان في الحقيقة العليا. فوحدة الوجود تشترط أن لا يكون هناك تمايز ولا اختلاف بين الجانب المادي والجانب الروحي للوجود أو الكون. يقول القاشاني: «الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل الشيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال»[1]. ولذلك لا أجد عندي اطمئناناً لدحض بديع جمعة لـ"وحدة الوجود" عندما يعلق على نهاية القصة قائلاً: «ونهاية القصة دليل واضح على أن العطار من أنصار وحدة الشهود، وأن الأقوال التي قالها ويشتمّ منها الاعتقاد بوحدة الوجود، قد جاءت عن غير قصد نتيجة لحالة الوجد الشديد التي كانت تسيطر عليه، ونتيجة لأنه شاعر ثرثار أحياناً لا يعرف كيف يجعل لكلامه حدوداً يقف عندها... وهكذا نرى أن العطار لا يجعل التصوف وسيلة يترقى بها السالك ليكون إلهاً، بل يجعله طريقاً للاتصال باللّه، والفناء عن الصفات الذميمة للبقاء معه بالصفات الحسنة»[2]. وإذا كنا لا نتفق مع بديع جمعة في تشطيبه بـ"جرة قلم" على "وحدة الوجود" في نهاية هذه القصة التي استمتعنا بقراءتها، وأتينا على إبراز عصارتها، فإننا بعد أن انتهينا من قراءتها، تبادر إلى ذهننا السؤال التالي: لو كنتُ طائراً، واقترحتُ علي طيور العطار المشاركة في هذه الرحلة، فما هو الطائر الذي كنتُ سأختاره؟! والجواب الذي حاولتُ التخلص به من هذا السؤال هو أنني كنت سأتردد كثيراً قبل أن أختار أحد أنواع جنس الطيور، درءاً لأخطار وأهوال هذه الرحلة، التي لا يصمد فيها هذا النوع ولا ذاك، وذلك رغم السحر الذي قد تمارسه تجربة التصوف علينا. يقول محمد المصباحي: «إن التجربة الصوفية مغرية، لا سيما إذا كانت لا سقف لها يحميها أو يحدّ من جموحها. إنها تجربة مغرية لأن اللغة فيها تلتبس بالوجود، والإنسان بالمطلق، مغرية كذلك لأن الطريق فيها قد يكون أفضل من الوصول، أو لأنه في نقطة الوصول قد يكون الواصل هو الوصول. إن التجربة الصوفية

---

(١) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

(٢) بديع جمعة، مقدمة كتاب **منطق الطير**، تأليف فريد الدين العطار، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٧.

طريق من بين طرق نحو الفلسفة، طريق في قلب الوجود يسير نحو الوجود. إنها تجربة مغرية لأن الوجود فيها ملتبس بالخيال إلى حد يصير فيه الخيال جوهر كل وجود. إنها تجربة رؤيوية تحول الوجود إلى مرآة، إلى حلم، إلى صورة صادرة عن الذات ومنعكسة عليها. فتصير الذات في هذه التجربة هي ذلك المجال الشفّاف الذي تظهر فيه الأشياء والموجودات. أليس الفرق بين الفلسفة والتصوف هو الفرق بين النظر والرؤية؟ لكن النظر لا يسمح بالحلم، وحتى إذا سمح به فإنه يتحول إلى كابوس، في حين تسمح الرؤية بالحلم في زمن نهاية الأحلام ! إن التصوف يسمح للخائض فيه برؤية هيراقليطية للكون، رؤية تمكنه من حرية أكبر حيال السقوف والسدود المفهومية والقولية الحابسة لجريان الفكر، حرية تحث على خرق العادة في القول والفعل. إن الجانب القوي من العقل هو بالضبط جانبه الضعيف، فالصرامة في الاستدلال والانسجام في مراعاة المبادئ والمقدمات قد يؤديان إلى إجهاض فعل التوليد الدلالي والقولي، في حين يدفعك التصوف، الذي يستمد عدته من الخيال، نحو القيام بمغامرات دلالية قد لا تخطر على البال»[1].

(١) محمد المصباحي، «حوار مع الدكتور محمد المصباحي»، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٩.

خاتمة عامة

إن التصوف الإسلامي يلقننا درساً في الأخلاق والسلوك، ولذلك دافع عنه ابن خلدون في مؤلفاته، ولاسيما كتابه **شفاء السائل** الذي هو مؤلف صوفي من الدرجة الأولى: «ولهذا كان الصوفية عبر التاريخ نماذج للجلال الخلقي والروحي، ونماذج للكمال التعبدي والإيماني، ونماذج عالية سامقة، في أفق العلم والمعرفة»[1]. فابن خلدون يكاد لا يحيد في **شفاء السائل** عن المقررات والثوابت التي يجمع عليها المتصوفة في المشرق والمغرب، لأن القول بذمّ الدنيا وحب الله وعجز العقل واللغة في التجربة الصوفية ـ وغيرها من القضايا الأخرى المرتبطة بها ـ تشكل ناظماً ثابتاً يوحد أو يكاد جميع اهل الباطن. فالتجربة الصوفية ذاتية لأن «من الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه. وفي مثل هذا المقام يقال: من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك»[2].

ولا نشتط في القول بأن التجربة الصوفية تجربة روحانية مغرية في الوعاء الزمني لما بعد الحداثة التي تحاول تعديل وتصحيح وتسديد انحرافات الحداثة وتلقيح العقلانية الصارمة التي استبعدت "اللاعقل" بقوة. فالتاريخ الإنساني هو صناعة للعقل واللاعقل. يقول محمد المصباحي: «إذا خُيِّرت بين المطلب العقلاني والمطلب الإبداعي فقد أفضّل هذا الأخير. فالمطلب الإبداعي في مجال الفلسفة لا يقل أهمية بالنسبة لي عن المطلب العقلاني، بل إني، أكثر من ذلك، أفضّل المطلب الإبداعي حتى ولو ركب مركباً لاعقلانياً، فقد أفضّل نيتشه أو شوبنهور على كانط أو سبينوزا... ليس معنى هذا أننا صرنا ننتصر للعرفان على حساب المعرفة، أو نفضل اللاعقلانية على العقلانية، وإنما غاية ما في الأمر اقتناعنا أنه من الأجدى فتح كل الأبواب والمنافذ على الخلق والإبداع... الفكر العرفاني يمكن أن يكون أكثر قدرة على ممارسة القطيعة من الفكر البرهاني»[3].

---

(١) عبد الحليم محمود، مقدمة **كتاب اللمع**، تأليف أبو نصر السراج الطوسي، مصدر سبق ذكره، ص١٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، أشرف على طبعه وتحقيقه الأستاذ حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٤٥.

(٣) محمد المصباحي، «حوار مع الدكتور محمد المصباحي»، سبق ذكره، ص ١٣٧.

ولعلنا لن نجد، كمسك الختام، نصاً أجمل من نص أحد المفكرين الإيرانيين ينّبهنا فيه إلى تراثنا الحي المتجدد الذي غمطناه حقه وقصرنا في التعريف به، وهو التالي: «إننا لم نقرأ حتى الآن فلسفة صدر الدين وعرفان محيي الدين بن عربي كما ينبغي، فكيف بنا لو أردنا أن نعرّف أبناءنا به، فضلاً عن أبناء العالم. فلم تجر لحد الآن أية دراسة مقارنة على صعيد الكلام والعرفان والفلسفة ومباحث الإلهيات، ولا تزال الكثير من الحقول والدروب بكراً لم يطؤها فكر واحد منا بعد، وذلك يتطلب عزماً حديدياً لعلماء مخلصين. إن الملا صدرا حكيم عملاق، وآراؤه لا تقل أهمية عن آراء هيغل وهيدغر وهوسرل وغادامير وكانت وكارناب وفتغنشتين وكوابن. إلا أنه يمكنني القول جازماً إنه لم تجر في هذا المجال ولو دراسة واحدة مقارنة تعتمد منهجاً أكاديمياً رصيناً، وهنا يكمن سر قطيعتنا الراهنة مع تراثنا وثقافتنا. وهذا هو مكمن إعراض كثير من مثقفينا عن التراث ونبذهم له. إننا نغدق المدح والثناء على هيدغر وبرغسون، في حين نغض الطرف عن فلسفة صدر الدين ذات الطابع العرفاني الإيماني، ونقبل على هيغل من دون أن نعلم أن أعمق الأبحاث وأكثرها دلالة في مسائل الوجود والعلية والحركة قد وردت في البنية الفلسفية لـ الحكمة المتعالية. نذكر أسماء عشرات الفلاسفة الغربيين، ونستشهد بأقوالهم من دون أن نتوافر على معرفة ولو بسيطة بنتاجات فلاسفتنا وعرفائنا، بل لم نتصفح أياً منها، ولا نعرف واحداً من متكلمينا الكثيرين، في حين قرأنا مرات متعددة مؤلفات كثيرة من متكلمي اليهودية والمسيحية، وهذا أحد المنجزات المشؤومة للعلمانية والحداثة، حيث كافحت التراث باسم الرجعية والتحجر وعبادة الموروث القديم»[1].

(١) همايون همتي، «العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر»، مجلة المنهاج، العدد السادس والعشرون، السنة السابعة، صيف ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م، ص ٥١ ـ ٥٢ .

قائمة المصادر والمراجع

١ ـ المصادر:

- ابن باجة، **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة ـ بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب ١٩٨٣.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ومعه ثلاث رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد (ت ٧هـ) والقباب (ت ٧٧٨هـ) واليوسي (ت ١١٠٢هـ)، تحقيق د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان/ دار الفكر، دمشق ـ سورية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **لباب المحصل في أصول الدين**، راجعه مع مقدمة نقدية مقارنة بين علم الكلام الخلدوني ولباب المحصل محمد علي أبو ريان، دراسة وتحقيق د. عباس محمد حسن سليمان، تصدير د. فتحي محمد أبو عيانة، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع ١٩٩٦.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت، ب. ت.
- ابن رشد (أبو الوليد)، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي ـ تصدير محمد علال سيناصر، مركز الدراسات الرشدية، سلسلة المتن الرشدي ـ ١ ـ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، (طُبع الكتاب بمعونة من اليونسكو)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
- ابن رشد (أبو الوليد)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٨.
- ابن رشد (أبو الوليد)، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ب. ت.
- ابن رشد (أبو الوليد)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦.
- ابن سبعين، **بُدّ العارف**، تحقيق جورج كتوره، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨.

- ابن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- ابن عربي (محيي الدين)، **فصوص الحكم**، (جزءان في مجلد واحد)، والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي، دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان .
- ابن عربي (محيي الدين)، **لوازم الحب الإلهي**، تحقيق وتعليق موفق فوزي الجبر، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٨ .
- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- أفلاطون، **الفيلفس**، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم أوغست ديبس، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠.
- الجرجاني (أبو الحسين)، **التعريفات**، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .
- الخياط (أبو الحسن)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٠م.
- زروق (أحمد محمد)، **قواعد التصوف**، صححه ونقحه وعلّق عليه محمد زهري النجار، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- سقراط، **فيدون**، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف بمصر ١٩٨٤.
- السلماني (ابن الخطيب)، **منوعات ابن الخطيب**، تحقيق الحسن السائح، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٨.
- الطوسي (أبو نصر السراج)، **كتاب اللمع**، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق الإمام الأكبر الدكتور شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبعة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ م.
- العطار (فريد الدين)، **منطق الطير**، دراسة وترجمة د.بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م/ ١٤١٦هـ.
- الغزالي (أبو حامد)، **قواعد العقائد**، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .
- الغزالي (أبو حامد)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي: المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- الغزالي (أبو حامد)، **معيار العلم في فن المنطق**، أشرف على طبعه وتحقيقه الأستاذ حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٤.
- القاشاني (كمال الدين عبد الرزاق)، **اصطلاحات الصوفية**، (مركز تحقيق التراث)، تحقيق

وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، شارك في التحقيق إلهام محمد خليل، فوزية فؤاد علي يوسف الباحثتان بمركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.
- القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، أمام الباب الأخضر سيدنا الحسين.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحاق)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- المحاسبي (أبو عبد الله الحارث)، **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد الحليم محمود، الناشر: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ب. ت.
- المكي (أبو طالب)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ضبطه وصححه باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢ - المراجع:

- أركون (محمد)، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، منشورات بالتعاون بين مركز الإنماء القومي واليونيسكو، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠.
- أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧.
- أركون (محمد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- أركون (محمد)، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦.
- أمين (أحمد)، **ظهر الإسلام**، الجزء الثاني، يبحث في الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري، (١ - ٢) الطبعة الثالثة.
- الجابري (محمد عابد)، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى نيسان/ أبريل ١٩٨٠.
- جودة (ناجي حسين)، **التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون أنموذجاً**، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- حرب (علي)، **مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي**، سعيد بنسعيد، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- الحكيم (سعاد)، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، دندرة للطباعة والنشر،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م .

ـ حمدان (أحمد العلمي)، **استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة. الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تحت إشراف محمد ألوزاد ، السنة الجامعية ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٣هـ، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس.

ـ حمدان (أحمد العلمي)، **البنية والحجة: قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت ١٩٩١ .

ـ حمدان (أحمد العلمي)، **الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة**، دار ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

ـ حمدان (أحمد العلمي)، **فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي**، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، تحت إشراف علي سامي النشار، السنة الجامعية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، رسالة مرقونة بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

ـ حميش (بنسالم)، **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، الهلال العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ـ الرباط، ١٩٨٨.

ـ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت، ب. ت.

ـ الشيبي (كامل مصطفى)، **الصلة بين التصوف والتشيع: "العناصر الشيعية في التصوف"**، (الجزء الأول)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ـ مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت ١٩٨٢م.

ـ الشيبي (كامل مصطفى)، **الصلة بين التصوف والتشيع: "النزعات الصوفية في التشيع"**، (الجزء الثاني)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت ١٩٨٢م .

ـ الصغير (عبد المجيد)، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، (دراسات إسلامية)، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ـ الصغير (عبد المجيد)، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، (المكتبة الفلسفية)، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ـ الصغير (عبد المجيد)، **في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في**

المجتمع المغربي، (المعرفة للجميع)، العدد ٧، حزيران/ يونيو ١٩٩٩.
- الطويل (توفيق)، **في تراثنا العربي الإسلامي**، سلسلة عالم الفكر، ٨٧ - جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ/ مارس (آذار) ١٩٨٥م.
- عبد الرازق (مصطفى)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ب. ت.
- عبد الرحمن (طه)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- عبد الرحمن (طه)، **حوارات من أجل المستقبل**، (كتاب الجيب ١٣)، منشورات الزمن، أبريل/ نيسان ٢٠٠٠.
- الغرميني (عبد السلام)، **الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن**، شركة النشر والتوزيع - المدارس - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- كرم (يوسف)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، ب. ت.
- محمد (أيت حمو)، **مشكلة الأفعال الإنسانية بين "الخلق" الاعتزالي و"الكسب" الأشعري**، أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف سعيد بنسعيد العلوي، جامعة محمد الخامس - أكدال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.
- محمد (يحيى)، **نقد العقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقد العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري**، الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- مدكور (إبراهيم)، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، مكتبة الدراسات الفلسفية، الناشر: المكتب المصري للطباعة والنشر، سميركو، ب. ت.
- المصباحي (محمد)، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية**، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.
- المصباحي (محمد)، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨.
- المصباحي (محمد)، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥.
- المصباحي (محمد)، **نعم ولا ابن عربي والفكر المنفتح**، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- النشار (مصطفى حسن)، **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤.

٣ ـ المقالات:

ـ أبو شوار (إبراهيم)، «مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوف ابن عربي»، **مجلة الوحدة**، السنة الخامسة ـ العدد ٤٩ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨م/ صفر ١٤٠٩هـ.

ـ أركون (محمد)، «نحن وابن خلدون»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، ١٩٨١.

ـ ألوزاد (محمد)، «حوار مع الدكتور محمد ألوزاد»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد ١٤ صيف ٢٠٠٦، دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

ـ ألوزاد (محمد)، «قول في "أعز ما يطلب" لابن تومرت»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد الأول ١٩٩٨.

ـ الأمراني (محمد)، «الحب الإلهي ومدارج الكمال الإنساني لدى أبي حامد الغزالي»، مجلة **الإشارة**، صفر ١٤٢٢هـ/ ماي (أيار) ٢٠٠١ م.

ـ الأمراني (محمد)، «اللسان والفاعليات المعرفية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية» ـ ١ ـ مجلة **الإشارة**، ربيع الثاني ١٤٢١هـ/ يوليوز (تموز) ٢٠٠٠ م.

ـ الأمراني (محمد)، «اللسان والفاعليات المعرفية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية» ـ ٢ ـ مجلة **الإشارة**، ربيع الثاني ١٤٢١هـ/ يوليوز (تموز) ٢٠٠٠ م.

ـ أوملـيل (علي)، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو/ حزيران ١٩٧٨.

ـ أيت حمو (محمد)، «الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد ٨ ، شتاء ٢٠٠٣.

ـ أيت حمو (محمد)، «علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية»، ضمن، **ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١٨، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

ـ بن شريفة (محمد)، «ابن تاويت الطنجي محققاً لآثار ابن خلدون»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، ١٩٨١.

ـ بن ميس (عبد السلام)، «مناهضة بعض الفقهاء للمنطق»، ضمن **ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

- بورشاشن (إبراهيم بنعبد الله)، «علاقة ابن رشد بالتصوف»، مجلة **المحجة**، العدد ١٢، شتاء ٢٠٠٤ م/ ١٤٢٥هـ، تصدر عن معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).
- بيصار (محمد)، **الفلسفة اليونانية: مقدمات ومذاهب**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.
- الجابري (محمد عابد)، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو ١٩٧٨.
- جلال (محمد عبد الوهاب)، «هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع ؟»، مجلة **التسامح**، مسقط ـ عُمان، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦.
- الحبابي (محمد عزيز الحبابي)، «هل ابن خلدون رجعي؟»، ترجمة لصفحات من **كتاب ابن خلدون أحد فلاسفة كل العصور**، لمحمد عزيز الحبابي، صدر بباريس عن دار سيغرس، نقلته إلى العربية فاطمة الجامعي ـ الحبابي، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد السابع ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤.
- حميش (بنسالم)، «عن الرشدية: مقدمات لقراءة فلسفية»، ضمن مجلة **مقدمات**، (صيغ الحضور الرشدي)، العدد ١٥، شتاء ١٩٨٨.
- حميش (بنسالم)، «عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام»، مجلة **البديل**، مجلة دورية، العدد ٣، ١٩٨٣.
- حنفي (حسن)، «الدين في حدود العقل وحده لـ"كانط"»، مجلة **التسامح** ـ مسقط ـ عُمان، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦.
- سالم (عبد الجليل)، «ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا»، مجلة **التسامح**، مسقط ـ عُمان، السنة الرابعة، العدد ١٦، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- الشارف (عبد الله)، «قراءة في إشكالية التصوف»، مجلة **كلية الآداب بتطوان**، جامعة عبد الملك السعدي، العدد ١٠، ٢٠٠٠.
- الصغير (عبد المجيد)، «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (١٢ و ١٩ م)»، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يونيو/ حزيران ١٩٧٨.
- الصغير (عبد المجيد)، «تقويم ابن خلدون للحالة العلمية في الغرب الإسلامي»، ضمن **ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- الصغير (عبد المجيد)، «عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث»، ضمن **ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

- الصغير (عبد المجيد)، «الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي: من الشرعية إلى "السلطة" المعرفية، ضمن، **في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي**، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٧٤، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- الطالبي (عمار)، «موقف ابن خلدون من التصوف»، ضمن **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
- الطالبي محمد ، «أبعاد التجربة الدينية في الإسلام: حوار مع محمد الطالبي»، مجلة **مقدمات**، ملف رقم ٢، طبع: النجاح الجديدة، الدار البيضاء ٢٠٠١.
- عزام (محمد المصطفى)، «مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف»، **ندوة المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم ٤٢، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية .
- العلوي (سعيد بنسعيد)، «المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني»، مجلة **التسامح**، مسقط ـ عُمان، السنة الرابعة، خريف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، العدد ١٦.
- المصباحي (محمد)، «إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون»، ضمن، **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
- المصباحي (محمد)، «حوار مع الدكتور محمد المصباحي»، مجلة **الصورة**، السنة الثانية ـ العدد الثاني ـ خريف ١٩٩٩.
- المصباحي (محمد)، «من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن: نظرية في لحظة الحبابي الفلسفية»، **ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الحبابي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ـ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م .
- المصباحي (محمد)، «حول فشل لقاء الشعر والفلسفة بالتصوف: عن لقاء محمد السرغيني بابن سبعين»، مجلة **فكر ونقد**، السنة الأولى، العدد ٦، فبراير/ شباط ١٩٩٨.
- النقاري (حمو)، «التدين بين الانتطاق المنطقي والاتصاف الصوفي: حالة ابن عربي»، **ندوة ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة**، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٠٧، جامعة محمد الخامس ، المملكة المغربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- همتي (همايون)، «العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر»، مجلة **المنهاج**، العدد

السادس والعشرون، السنة السابعة، صيف ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- هيدغر (مارتن)، «حوار مع مارتن هيدغر»، مجلة **ديرشبيغل الألمانية**، ترجمة: حسونة المصباحي - تونس، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العدد الرابع، خريف ١٩٨٨، مركز الإنماء القومي .
- يفوت (سالم)، «ابن خلدون وحدود التأويل»، ضمن **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤٠، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس - أكدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

٤ - مراجع بالانجليزية:

- Akbar, (Ahmed), *Post Modernism and Islam, Predicament and Promise*, New York , Routledge, 1992.
- Watt (W. Montgomery), *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh at the University Press, 1963.
- Watt (W. Montgomery), «The Majesty That Was Islam», In *The Islamic World, 661-1100*. Sidgwick & Jackson, London, 1974.
- Watt (W. Montgomery), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh at the University Press, 1962 .
- Watt (W. Montgomery), *Islamic Political Thought : The Basic Concepts*, Edinburgh at the University Press, 1968.

٥ - مراجع بالفرنسية:

- *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, Réimpression Anastatique , Leiden, Brill / Paris. Maisonneuve & Larose, 1975 .
- Hamedane(Ahmed Alami) , «L'image du philosophe dans le jugement d' Al Ghazali», in *Hermeneutique,esthetique et theologie*, Textes rassembles et édités par Azelarabe Lahkim Bennani, Publications de L'université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Imprimerie el Oufouk, 2007.
- Lacoste (Yves), *Ibn Khaldun*, Paris, La Decouverte, 1985.
- Laoust (Henri), *Les schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane*, Payot, Paris, 1983.

محتويات الكتاب

تقديم عام ٥

القسم الأول: التصوف: مسلك الراسخين في المجاهدة عند ابن خلدون

١ ـ موقف ابن خلدون من الفلسفة: صلة مع الغزالي وقطيعة مع ابن رشد ١١

أ ـ تزايد الاهتمام بالتراث في الفكر العربي المعاصر ١١

ب ـ تأرجح ابن خلدون بين الموقف الرافض للفلسفة

والموقف البراغماتي منها ١٥

ت ـ موقف ابن خلدون من الفلسفة بين الاتصال مع الغزالي

والانفصال عن ابن رشد ٣٤

ـ ابن خلدون: الابن البار للغزالي ٣٤

ـ ابن خلدون: الابن العاق لابن رشد ٤١

خاتمة ٤٦

٢ ـ موقف ابن خلدون من التصوف ٤٩

تقديم ٤٩

أ ـ الحب الإلهي وذم الدنيا لب التصوف عند ابن خلدون ٥٤

ب ـ قصور اللغة الإنسانية عن التعبير على التجربة الصوفية عند ابن خلدون ... ٦٨

ت ـ الخلاف بين أهل الباطن (المتصوفة) وأهل الظاهر (الفقهاء)

عند ابن خلدون ٩٠

خاتمة ١٠٤

القسم الثاني: فصل المقال فيما بين الفلسفة والتصوف من الاتصال

١ ـ فيصل التفرقة بين الفلسفة والتصوف ١٠٩

أ ـ الفلسفة والتصوف: أية علاقة؟ ١٠٩

ب ـ التقاء الفلسفة والتصوف بالعرض وانفصالهما بالذات

من خلال فشل مقابلة ابن عربي مع ابن رشد ١١٩

ت ـ عجز العقل في التجربة الصوفية ١٣٥

ث ـ كتاب "منطق الطير" للعطار بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ... ١٤٧

خاتمة عامة ١٥٥

قائمة المصادر والمراجع ١٥٧

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوّف

□ يُعدّ البعض كتاب ابن خلدون "شفاء السائل" مؤلّفاً صوفياً من الدرجة الأولى. فإنك تجده لا يحيد في هذا الكتاب عن المقرّرات والمعتقدات والثوابت التي يجمع عليها المتصوّفة في المشرق كما في المغرب. ولنا هنا أن نتساءل عن مدى تأثير نزعة الانفتاح على التصوّف هذه عند ابن خلدون على صناعة العقل والمنطق لديه، والعقلانية الصارمة المطلوبة حُكماً في التأسيس لمشروعه الجبّار: علم الاجتماع التاريخي وعلم الاجتماع البشري، وصلة ذلك بتعامله مع الفلسفة بوصفها أرقى أشكال تلك الصناعة وأداة الفكر العقلاني البرهاني الأبرز؟

□ في القسم الأول من هذا العمل، يتناول المؤلّف الفكر الصوفي في كتابات ابن خلدون للإبانة عن ابتعاد موقفه عن ابن رشد (المتفلسف) وتقاطعه مع الغزالي (المتصوّف)، وتنبيهه إلى عجز العقل وقصور اللغة الإنسانية عن التعبير عن التجربة الصوفانية/ العرفانية.

□ لكن المؤلّف لم يجد بُداً من البحث أيضاً عن الفكر الصوفي الفلسفي في القسم الثاني من كتابه، وعن مدى الاتصال والتفرقة ما بين الفلسفة والتصوّف، وبالتالي ما بين العلوم النظرية "العقلية" والعلوم العملية "القلبية". ومن هنا، يُمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة مقدمة لكل حوار ممكن بين الفلسفة والتصوّف، أي بين الحكمة العقلية والحكمة العرفانية، عبر الممرّ الخلدوني.

* * *

د. محمد أيت حمو : أستاذ الفلسفة الاسلامية
بكلية الآداب والعلوم الانسانية
ظهر المهراز – فاس

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت