نظرية المعرفة في التصوف والفكر الإسلامي الفلسفي (نماذج مختارة)

الأستاذ المساعد الدكتور وجدان كاظم عبد الحميد التميمي
جامعة الكوفة – **مركز** دراسات الكوفة

البريد الإلكتروني Email: wejdantaimimi@yahoo.com

الكلمات المفتاحية: المعرفة الصوفي – الفكر الإسلامي – النقل والعقل – التصوف الإفريقي – الورع – الحلاج – الغزالي – ابن طفيل – الفلسفة الإسلامية.

كيفية اقتباس البحث

التميمي، وجدان كاظم عبد الحميد ، نظرية المعرفة في التصوف والفكر الإسلامي الفلسفي (نماذج مختارة)،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، حزيران ٢٠٢٦، المجلد:١٦ ،العدد:٦ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

Theory of Knowledge in Sufism and lslamic philosophical Thought (Selected Models)

Lect . dr . wejdan kadhim abdul hameed al-timimi
Faculty of arts university of kufa

Keywords : Epistemology , sofism , intellect , individualism , Epiphany , Al-Hallaj , Al-Gazali ، lbn Thfeil ، lslamic Sofism .

How To Cite This Article
al-timimi, wejdan kadhim abdul hameed , Theory of Knowledge in Sufism and lslamic philosophical Thought (Selected Models),Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, june 2026,Volume:16,Issue 6.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstruct

Epistemology in Islamic Sufism

Sufists and philosophers concentrated on the importance of Epistemology . This conclusion is achieved by determining the various ends the Sufist trends and schools , and by maintaining the relationship between Sufism and philosophy .

Reflection and imagination played an essential part in Islamic thought which makes a study of the different branches epistemology (intellectual , sensational , emotional , instinctual , …. Etc .) a necessity . Sufism passed by different historical , intellectual , philosophic and cultural periods . on the other hand , Sufism rejected all sensational and intellectual branches of knowledge , depending instead on emotional , individual and epiphanic trends that helps the sophist to achieve his ultimate goal.

Lt is his final reunion with the Infinite , or attaining his ultimate knowledge . This is one the essential trends in Islamic thought , before it knowledge passed by critical historical , social , or intellectual periods . so sophism spreads epistemological culture in the Islamic world by interaction between sofist epistemology and philosophy . moreover ,

sofism developed the critical reading of the extremist ideas of some Islamic sects as far as the science of kalaam

الملخص

يعد موضوع المعرفة عند الصوفية من الموضوعات المهمة التي أكد عليها المتصوفة والفلاسفة ، ونصل إلى هذه الغاية في دراسة المعرفة عند الصوفية من خلال تحديد وجهات النظر المختلفة للتيارات و المدارس الصوفية المختلفة ، من اجل الوصول إلى هذا الهدف وهو تبين المعرفة في الفكريين الصوفي والفلسفي ، لابد لنا من الحفاظ على الفكر الصوفي وعلاقته في الفكر الفلسفي .

لقد كان للتأمل والخيال الصوفي في واقع البيئة الإسلامية عامل مهم في دراسة الفكر الصوفي للمعرفة في أنواعها المتعددة (العقلية و الحسية و الحدسية و الذوقية و الوجدانية والكشفية .....الخ) .

بيد أن الفكر الصوفي مر بنواح متعددة من خلال أبعاده التاريخية والفكرية والفلسفية والثقافية وغيرها هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يرفض جميع الاتجاهات والنواحي التي تتعلق بالمعارف الحسية والعقلية وغيرها ويعتمد على المعارف القلبية والوجدانية والكشفية التي تساعد الصوفي على تحقيق هدفه المنشودة ، وهو (تحقيق الاتصال بالذات الإلهية أي الوصول إلى المعرفة الإلهية) .

تعد المعرفة التي جاء بها الفكر الصوفي من أهم العوامل التي ظهرت في الفكر الإسلامي ، ومن ثم فقد تمكن الفكر الصوفي من نشر الثقافة المعرفية في العالم الإسلامي وحصل ذلك كما ذكرنا من خلال طبيعة العلاقة والاحتكاك بين الفكر الصوفي والفكر الفلسفي ، إذ دعت هذه العلاقة إلى قراءة المعرفة و تطورها وفقا لعوامل الفكرية والفلسفية والاجتماعية وغيرها في المجتمع الإسلامي ، علاوة على ذلك فان المعرفة عند الصوفية كان لها الفضل الكبير في التطور النقدي للأفكار عند الفرق الإسلامية فيما يخص موضوع علم الكلام الإسلامي

وبهدف الوصول إلى أهداف الدراسة ومقاصدها تم تقسيم البحث على مبحثين ناقش المبحث الأول خصائص المعرفة في التصوف الإسلامي ، وفيما يتعلق بالمبحث الثاني ، فقد بحثنا فيه المعرفة في نصوص أعلام التصوف الإسلامي – أمثلة مختارة ، وأخيرا تم ختمت بمجموعة من النتائج .

أسباب اختيار الموضوع : –

١–بيان المعرفة في الفكر الصوفي ، من خلال التعرف على صورها وأشكالها .

٢-إن المعرفة من الموضوعات المهمة في الفكر الصوفي ، فهي غنية في معالجاتها المهمة والمؤثرة في الواقع الإسلامي والفلسفي من حيث رؤيتها وبخاصة في الحوار مع الفكر الفلسفي .

٣- تعد المعرفة من الموضوعات المهمة في بناء الفكر وقد احتلت مكانة مهمة في الفكر الصوفي على الصعيد الفلسفي والإسلامي من خلال رؤيتها للعلاقة بين التصوف والفلسفة .

إشكالية البحث : -

الإشكالية تتعلق فيما يفترض قراءة نظرية المعرفة عند الصوفية من خلال تأويل بعيد من أجل بناء العلاقة بين الفكر التصوفي و الفكر الفلسفي عن طريق رسم آفاق تاريخية للقراءة التي ترتبط بواقع جديد ، إذ كانت هذه القراءة الإشكالية هي محال بحثنا .

فرضيات البحث : -

١-إن المعرفة عند المتصوفة تشكل حضورا عميقا في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر ، نظرا لوجود جذور حضارية لها علاوة على وجودها في الفكر الفلسفي .

٢-للمعرفة تجليات متنوعة في الفكر الفلسفي والفكر الصوفي .

٣-فكرة المعرفة هي جزء من التجربة الفلسفية التي لها انعكاساتها ورهاناتها ، فالمعرفة الصوفية تبدو إحدى تجلياتها .

منهجية البحث : -

اعتمد الباحث المنهج الوصفي والمنهج التاريخي ، مع أخذ السبق الزمني الموضوعي بعين الاعتبار، بغية التحقق من فرضيات البحث الأساسية وبغية الوصول إلى أهداف البحث .

المبحث الأول : المعرفة لغة واصطلاحا والمعرفة في القران الكريم :-

لقد كان البحث في نظرية المعرفة عند الفلاسفة مختلف ، بحيث خلق جدلا عندهم ،إذ خلط قسما منهم بين نظرية المعرفة وبين علم المنطق بسبب أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وقال غيرهم إن نظرية المعرفة يقتصر مجالها على كيفية تحصيل اكتساب المعلومات أو تحصيل العلم ، وبعد ذلك كانت في رأيهم فرعا من فروع علم النفس الذي يعرضها لدراسة العلميات العقلية التي يقوم بها العقل من أجل أن يكتسب معلوماته مثل الإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير وغيره وعلى هذا النحو تكون نظرية المعرفة علما جزئيا ، وذلك لأن العلم الذي ألحقت به أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتذعن لصحة قضاياه ، وأن ترفض العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساسا لمباحثها ، ولكن تعد نظرية المعرفة عند أكثر الفلاسفة أوسع مجالا مما افترضته مثل هذه النظريات الضيقة ، بسبب أنها تؤكد على البحث في إمكان المعرفة ، لذلك سوف تظهر لنا مشكلة الشك في الحقيقية أو

التيقن فهما ، والتفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق المعرفة والمعرفة التي تأتي عن طريق الاكتساب وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق ، كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، وكذلك تدرس طبيعة العلم ، وتؤكد نظرية المعرفة على معرفة اتصال قوى الإدراك بالشئ المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها(١).

ومن ثم فان نظرية المعرفة هي علم فلسفي أساسي وليس علما جزئيا ، ولا هي عبرة باعتراض الذين يقولون إن العقل أداتنا في تحصيل المعرفة ، بمعنى أوضح من ذلك أن العقل وسيلتنا في الحكم عليها ، فكيف يتيسر الحكم على صحة المعرفة أو خطها إذا ؟ صح افتراض العقل حكما في صواب المعرفة وخطها وجب التسليم بالمعرفة باعتبارها نتاجا له ، وعندئذ يكون من الخطأ النظر في صحة المعرفة إطلاقا ، وعندما نجعل حكم العقل على موضع شك وجب أن نشك في قدرته على تحصيل المعرفة الصادقة ، بحيث لا يوجد لنا مقياس نقيس به صواب المعرفة أو خطأها ، هذا اعتراض له قيمته لو افترضنا أن نظرية المعرفة تمثل بحثا في كيفية تحصيل المعرفة وهو افتراض بيان تهافته بسبب أن مجال نظرية المعرفة اكبر من ذلك(٢).

بيد أن نظرية المعرفة في إطارها العام تمثل متابعة للتفصيلات والكيفيات عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وذلك من خلال متابعة أصل المعلومة ، ماهيتها ، وطبيعتها ، وحدودها ، وإمكانها ، وطرق الوصول إليها ، وما هو الحد الفاصل بين المعرفة وموضوعاتها(٣).

وبناء على ما تقدم وللبحث في نظرية المعرفة ينبغي الإشارة إلى عنصرين أساسيين :- ١- وجود الذات العارفة المدركة ، ٢- وجود الموضوع وهو ذلك الشيء المعروف المتضمن في العالم الموجود(٤).

وان المقصود بنظرية المعرفة بمعناها العام : هي البحث في طبيعة المعرفة وماهيتها ومصدرها وقيمتها وموانعها وشرائطها ووسائلها ، ويذهب البعض من الفلاسفة إلى القول بأن نظرية المعرفة هي فرع من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة ، لان هدف البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر ، ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناجمة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وبين العارف والمعروف ، ولما كانت الذات لابد من أن يتجه تفكيرها إلى شيء ما ، فقد كان الوجود هو موضوع المعرفة ، والوجود كمفهوم فلسفي يقصد به مطلق الواقع ويقابله العدم ، وهذا الواقع قد يكون في الخارج أو في الذهن ، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الواقع ، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان هو الوجود العقلي(٥).

وهناك بعض من أراء الفلاسفة وبخاصة المعاصرين ترى أن التقاليد الفلسفية تريد أن تجعل الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) هو أول من لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة كنقطة البدء في كل فلسفة ولكن ليس معنى هذا الكلام في المعرفة لم يكن موجودا قبله ، وأن تاريخ الفلسفة يشهد بان مسائلها قديمة ، وأنها تعود إلى ذلك الزمان الذي أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونانيين يعرضون عن فلسفات أسلافهم الطبيعيين حول المادة والعالم[٦].

ومن ثم يرى الباحث أن نظرية المعرفة هي من أهم الموضوعات الفلسفية التي تؤكد على الاهتمام بالعلم ، وكذلك فان نظرية المعرفة هي المشهد الفلسفي الذي يظهر في عمليات البناء المعرفي بل هي فوق كل هذا ، بالإضافة إلى ذلك فان نظرية المعرفة هي المقياس الذي يهتم بانتماء البناء الفلسفي إلى روح العصر وخاصة في النواحي المعرفية والتاريخية والثقافية ، لذلك سوف يتم دراسة هذا الموضوع من البحث من خلال تبين المعرفة في اللغة والاصطلاح والمعرفة في القران الكريم .

أولا : المعرفة لغة :-

إن البناء اللغوي لطبيعة المعرفة يظهر من الألفاظ التي تعرف شفافية المعنى ، وصفاء الجوهر ، لفظ المعرفة ، فيه تفنى صفة المادة ، وتبقى دلالات الإشارة الرمزية ، وأطواره الاشتقاقية تكشف عن ذلك النسق الأتي : ١- العرف : الريح ، الأعراف : جمع عرف : وهو كل عال مرتفع ٢- التعريف : الإعلام ٣- عرف : صبر ، والعارف : الصابر ٤- المعارف : الوجوه ٥- عرف به : وسمه ٦- التعريف كذلك ٧- اعترف : طلب المعرفة ٨- العراف : الكاهن ويقال للطبيب عراف : لمعرفة بعلمه ٩- العرفان : العلم : والعارف : العالم ، هذه وجوه اللفظ التي ألفها في تطوره التاريخي ، وهي تبين عما يحمله من صفائية الطبيعة وجوهرية المعنى ، ومن ثم كان انتقاء الصوفية له واختيارهم إياه ، واختبارهم لقدرته على حمل عطائهم الرمزي وأسرار الفيض الأسنى[٧].

يُستخدم مصطلح إبيستيمولوجي (Epistemology) في اللغة الإنكليزية للدلالة على علم المعرفة، والتي تتألف من كلمتين يونانيتين وهما: كلمة (episteme) والتي تعني المعرفة، وكلمة (logos) والتي تعني دراسة، وعند جمعهما يصبح معناها "دراسة نقديّة للمعرفة"[٨].

فمعنى الابستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي (علم العلوم) أو (نظرية العلوم) أو (فلسفة العلوم) وفرضياتها ونتائجها ، أو (الدراسة النقدية للعلوم)[٩].

أما نظرية المعرفة في اللغة الفرنسية (Epistemologie) ، فهي مختلفة في المعنى عن اللغة الانكليزية ، وأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونها إلا على فلسفة العلوم وتاريخها

الفلسفي ، إذ تهتم بدراسة المناهج العلمية التي هي محور اهتمام علم مناهج البحث ، الذي يؤلف قسما من المنطق ، ويركز على دراسة الفروق العامة في التحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والحدس والاستدلال[١٠].

والمعرفة هي مصدر عرف ، وهي إدراك الشيء الجزئي البسيط على ما هو علية بعد النسيان ، بخلاف العلم الذي هو إدراك الكلي المركب إدراكا أصيلا[١١] ، والمعرفة هي مطلق العلم والاطلاع ، ومفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدها بداهة ، فهو غني عن التعريف ، ولا يمكن تعريفه ، لذلك لا يوجد مفهوم أوضح منه حتى يصبح معرفا له[١٢].

بيد أن المادة اللغوية التي تتألف منها كلمة المعرفة هي (ع ، ر ، ف) ، إذ نقول مثلا عرفت الشيء ، ونقول عرفه أي جعل له عرفا أي ريحا طيبة ، والعارف في تعارف القوم هو المختص بمعرفة الله ، ومعرفة ملكوته ، وحسن معاملته[١٣].

وتعني نظرية المعرفة في اللغة الألمانية Erkentnissthe ovie وهذه الكلمة تدل على بدء الدارسين بمعنى فلسفة العلوم – وهي تختلف عن علم مناهج البحث Methodologie وتختلف عن المنطق أو التركيبة أو الافتراضية[١٤].

أما نظرية المعرفة في اللغة الايطالية ، فتكون مختصة على وجه الدقة بفلسفة العلم وتدل بهذه الصفة على جزء من أجزاء نظرية المعرفة والتاريخ وعلم الاجتماع والمنطق الصرف التابع لها لأنه يصف أشكال البناء العلمي ، وأخيرا النظرية العامة للمعرفة التي تحددها الابستيمولوجيا بوصفها بحثا في أسس العلم[١٥].

وفي اللغة الأمريكية يقول الفيلسوف الأمريكي من أصل اسباني المعاصر جوزيا رويس (١٨٥٥– ١٩١٦) أن نظرية في اللغة ((هي التي نعبر عنها بكلمات اللغة وعبارتها ، فنحن يمكننا أن نعبر عن خبراتنا الشخصية مثلا بواسطة ألفاظ ، وهي عبارة عن رموز تواضع الناس على إن تكون ذات دلالة معينة أو بواسطة أشارات تعبر عن أحساسات معينة))[١٦].

وتتكون لفظة المعرفة في اللغة الإفرنجية من لفظين يونانيين ، الأول بمعنى اعرف والثاني بمعنى أصل أو نشأة ، واللفظ من وضع سبيرمان للدلالة على العلمية التي تنشأ بها المعرفة الجديدة في عقل الإنسان[١٧].

أما في اللغة العربيّة ، فقد اختلف العلماء على استخدام كلمة "علم" كبديل عن المعرفة، إذ يَذكر الباقلاني الأشعري (٣٣٨– ٤٠٣ هجرية) أنّ حد المعرفة هو معرفة العلوم وقد صنفها إلى علمين هما: العلم القديم، وهو علم الله سبحانه وتعالى، والعلم المحدث: هو العلم المكتسب من خلال التعلّم[١٨].

ثانيا : المعرفة في الاصطلاح :-

لقد عرف اصطلاح المعرفة في المذاهب الإسلامية ، وصنفت مصنفات عدة حوله في الفلسفة و الفقه والكلام والطب وغيرها ، إلا أن هذا الاصطلاح يكتسب وجودا آخر عند المتصوفة ، وقد خرج من دائرة التعدد والكثرة إلى دائرة الوحدة والتوحيد ، أو من المعرفة العقلية إلى المعرفة الوجدانية(١٩).

أما كلمة (الابستيمولوجي) (المعرفة) ، فهي مصطلح فلسفي يعني نظرية المعرفة ، وتهتم نظرية المعرفة بتحليل ما هو المقصود بمصطلح المعرفة نفسه وبالأسئلة التي تبحث عن حدود المعرفة وثباتها وما هي مقومات مبرر أو مسوغ تصديق اعتقاد معين ، ومن ثم اعتبار هذا الاعتقاد معرفة ، وبهذا الشكل يتساءل الفلاسفة قائلين هل يوجد أي فرق بين معرفة شيء معين ، أو إن هذا الشيء حقيقي ، أو إلى أي حد يعتمد تحصيل المعرفة على العقل والحواس(٢٠).

وبصورة أدق ، فان نظرية المعرفة في الاصطلاح الفلسفي تعني مجموعة من الآراء التي تنشر بها بعض الواقع العلمية أو الفنية(٢١) ، وهي عند الفلاسفة في الاصطلاح تركيب عقلي مؤلف من تصورات متسقة ، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ ، وإذا أطلقت نظرية المعرفة على ما يقابل الممارسة العلمية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من العرض ، المتجردة من التطبيقات العلمية(٢٢).

وكذلك فان نظرية المعرفة في الاصطلاح الفلسفي تتعارض مع مصطلح مبحث الوجود (الانطولوجيا) الذي يعني دراسة طبيعة الأشياء(٢٣).

وان نظرية المعرفة هي مجموعة متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار وتدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم بالمعنى الذي نعد به العلم علما(٢٤).

و المعرفة هي عبارة عن ((إدراك شيء بتفكر وتدبر لأثره وهي أخص من العلم ، وضد الإنكار الذي هو لازم الجهل البسيط ، أو المركب))(٢٥).

ومن ثم تعد المعرفة إحدى الطرق التي تتبع للوصول إلى اليقين ، فكل معرفة عقلية أو حسية صادقة تماما ، ويندرج تحت هذه الطائفة أصحاب اليقين من المعروفين بالنقديين وهم الذين يرون ضرورة تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل الخوض في مسألة ما وراء الحس .وعلى المنوال نفسه أتباع مذهب الشك المعرفة ويعارضون اتجاههم مع أصحاب مذهب اليقين ، كما يذهبون إلى أن الفرد مقياس المعرفة ، وهم يقولون بنسبية المعرفة(٢٦).

ويعرفها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هجرية) بأنها ((كل معرفة وعلم إما تصور وإما تصديق ، والتصور هو العلم الأول ويكتب بالحد ... والتصديق إنما يكسب بالقياس ... ، فالحد

والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة ، فتصير معلومة بالرؤية وكل واحد منهما أي (الحد والقياس) – منه ماهر حقيقي – ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي ، والفطرة الإنسانية في الأكثر غير كافيه في التمييز بين هذه الأصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد منهم في راية تناقض .....الخ))[٢٧].

بيد أن نظرية المعرفة هي العلم الذي يبحث في أعلم الحقائق التي يحتوي عليها العلم الإنساني[٢٨].

وتطلق نظرية المعرفة على ما وضع على شيء بعينه ، وهي المضمرات والأعلام والمبهمات ، وما عرف باللام والمضاف إلى أحدهما ، والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم ولذلك يسمى تبارك الحق تعالى (بالعالم دون العارف)[٢٩].

وعرفها قاموس أكسفورد بأنها ((الخبرة والمهارات التي يمكن للشخص أن يكتسبها من خلال الخبرة والتعليم؛ الفهم العملي والنظري لموضوع ما؛ ما يمكن معرفته في مجال عملي أو بصفة عامة؛ من خلال الحقائق والمعلومات أو الوعي أو التأقلم المتكسب عن طريق الخبرة بحقيقة موقف ما))[٣٠].

وتعني نظرية المعرفة في الاصطلاح الاجتماعي بأنها عملية انعكاس الواقع وعرضه في الفكر الإنساني ، وهي مشروطة بقوانين التطور الاجتماعي ، وتربط ارتباطا لا ينفصل بالممارسة ، وأيضا تعني نظرية المعرفة في الاصطلاح الاجتماعي بأنها دراسة المحددات الاجتماعية للمعرفة ولاسيما المعرفة العلمية ، فضلا على دراسة محددات المعتقدات الفكرية[٣١].

ثالثا : المعرفة في القران الكريم :-

لا يوجد أي كتاب أكد على المعرفة كما أكد عليها القران الكريم ، وكذلك لا نجد دينا حث أتباعه على المعرفة كما حث الدين الإسلامي أتباعه ، ولا نجد مدرسة حددت ووضحت موانع المعرفة وشرائطها كما حددها وبينها الإسلام[٣٢].

وقد جاءت كلمة المعرفة ومشتقاتها في القران الكريم في مواضيع مختلفة ، وكلها تؤكد على أنها مكتسبة بدليل حسي أو عقلي أو فطري أو عن طريق الوحي ، ونصل إليها بإرادتنا في صورة ادراكات ومفاهيم حتى تصبح أحكاما وبديهيات وتصورات وتصديقات ، وعلى هذا وردت كلمة المعرفة لتوقفنا على أمر معنوي وهو العلم ، ولكن لفظ العلم في القران الكريم[٣٣] ، جاءت في أكثر من ثمانمائة وخمسين موضعا ، جاء فيها ما يقارب من أربعمائة مكان منها على العلم الإنساني[٣٤] ، والمتبقي منها علم الله تعالى ، وبينما اقتصر لفظ المعرفة في القران الكريم على العلم الإنساني فحسب ، ولم يرد على الإطلاق على علم الله تعالى[٣٥] ، وسوف نبين قسما من

الآيات القرآنية التي تؤكد على التعليم والمعرفة ، قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم)[٣٦] ، وقوله تعالى (اعلموا أن الله بكل شي عليم)[٣٧] ، وقوله تعالى (واعلموا أنكم إليه تحشرون)[٣٨] ، وقوله تعالى (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم)[٣٩] ، وقوله تعالى (قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون)[٤٠] ، وقوله تعالى (لعلهم يتفكرون)[٤١] ، وقوله تعالى (أولم يتفكروا في أنفسهم)[٤٢] ، وقوله تعالى (الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شي قدير)[٤٣].

وأخيرا فان نظرية المعرفة في القران الكريم يمكن إيجازها بما يأتي[٤٤].

١-ترى نظرية المعرفة في القران الكريم أن المعرفة ممكنه وبإمكان الإنسان أن يصل إلى الواقع ، بخلاف ما ذهبت إليه بعض المدارس من استحالة المعرفة ، تتمثل هذه المسالة من دعوة القران الإنسان إلى التفكير والتأمل وحثه على طلب العلم ، فلو لم تكن المعرفة ممكنه لما حث عليها القران الكريم باعتباره لا يأمر الإنسان بما هو غير ممكن في ذاته .

٢-أن نظرية المعرفة تتمثل في القران الكريم ، من خلال قيمة العلم والمعرفة ، فكل من يتصف بالمعرفة فهو يتصف بالقيم الإنسانية أكثر فأكثر ، علاوة على ذلك فان أدوات المعرفة التي ينطوي عليها الإنسان من أعظم النعم الإلهية ، فكلما استخدمها ووظفها في ترقية وعيه ومقامه ازدادت قيمته الإنسانية .

٣-تؤكد نظرية المعرفة في القران الكريم ، على رفع الآفاق الاجتماعية والنفسانية عند الناس ودفعها ومحاربة كل أشكال الجهل وكل ما يعرقل رشد الإنسان .

المبحث الثاني: نظرية المعرفة في التصوف و الفكرالاسلامي الفلسفي :-

ظهرت نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في القرن الثاني للهجرة إذ ظهر الزهاد الصوفية ، يقول عبد الله بن المبارك (ت ١٨٣ هجرية) ، إن المعرفة بوصفها الغاية ((أهل الدنيا خرجوا من الدنيا قبل أن يتطعموا أطيب ما فيها ، قيل له : وما أطيب ما فيها ؟ قال المعرفة بالله عز وجل))[٤٥] ، يعرف المعرفة بقوله : ((أن لا تعجب من شيء))[٤٦] ، ومن الأقوال الأخرى في المعرفة يقول شقيق البلخي (ت ١٨١ هجرية) ((من أراد أن يعرف معرفته بالله ، فلينظر إلى ما وعد الله ووعده الناس ، بأيهما قلبه أوثق))[٤٧] ، ومن أقوال المتصوفة أيضا في المعرفة ((ليس للعارف نعمة ، وهو كل نعمة))[٤٨] ، وأخيرا يقول الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هجرية) ((أحق الناس بالرضا عند الله ، أهل المعرفة بالله عز وجل))[٤٩].

وبناء على ما تقدم ، فان الزهد قد تحول إلى تصوف في القرن الثاني الهجري ، إذ ظهرت ثلاثة نظريات عند المتصوفة وهي : ١- نظرية الطريق الصوفي ٢- نظرية الحب الإلهي ٣-

ومصطلح المعرفة الصوفية ، فضلا على أن اسم الصوفي والتصوف قد ظهر في هذا القرن ، وكذلك شهد هذا القرن وجود معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هجرية) والذي جعل المصطلح موضوع التعريف الدال على النزعة الروحية وليس الزهد فقط وإنما التصوف ، أما القرن الثالث الهجري ، فيقوم على التطور عن طريق تطوير نظريات المتصوفة وكذلك تبلورت في القرن الثالث الهجري هذه النظريات على يد كثير من الصوفية ، ومنهم الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هجرية) وأبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هجرية) والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هجرية) ، وقد حصل ذلك بسبب تطور الزهد الأول الصادر عن الكتاب وعن النبي (ص) إلى الزهد الصوفي الذي استحال تصوفا على يد مشاهير الصوفية في القرن الثاني عبر نشأة تدريجية تعود إلى المصادر العقدية والى ظروف المجتمع العربي الإسلامي نفسه بعيدا عن التأثيرات الأجنبية التي سوف تظهر مع ظهور التصوف الفلسفي فيما بعد ، لذلك فقد امتزجت الفلسفة والتصوف لكن نشأة مفاهيم التصوف كانت في القرن الثاني للهجرة وفي المشرق بشكل خاص[٥٠].

بيد أن العلاقة بين الفلسفة والتصوف تقوم من خلال أن التصوف الذي هو تلمس المعرفة الفلسفية الحقيقية بالذوق الإيماني ، وتجلي النور الإلهي في قلب المؤمن العابد ، وهاتان الحالتان لا سبيل للعقل إليهما وليس معنى هذا أن نهمل قدر العلم ومكانة العقل[٥١].

لذا سوف نرى أن العقل يكون محصورا في إطار التجربة المادية وأن التجربة الصوفية الإسلامية هي روحية صرفة ، وساحة العلم هي المادة وكل حصيلة للحواس الست . أما التصوف ، فيلحق بالإنسان في أجواء الروح والضمير والنور الإلهي ولكن من دون أن يخرج عن حدود الشريعة ، لأنه لا يسترشد إلا في الكتاب والسنة والرجوع إلى تحكيم القران قولا وعقيدة وفعلا وسلوكا ، فان التصوف ترويض للنفس على تجنب التفكير بالإثم وتعويدها على انشغال القلب كليا بما هو خير لكي يصبح وجدان الصوفي الحقيقي محطة للمحبة الإلهية ، يؤكد الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت ٥٦١ هجرية) في كتابيه (الغنية) و (فتوح الغيب) اللذين يعتبران المصدر الأساس لدراسة آرائه الصوفية ((أن التصوف ليس أخذا عن القيل والقال ولكن اخذ عن الجوع وقطع المألوفات والمستحسنات ، ثم اختيار الخصال التي ينبغي أن يقوم عليها التصوف وكلها خصال الأنبياء عليهم السلام ، فالسخاء لإبراهيم ، والرضا لإسحاق ، والصبر لأيوب والإشارة لزكريا ، والغربة ليحيى ، والتصوف لموسى ، والسياحة لعيسى ، والفقر لمحمد صلوات الله عليهم أجمعين))[٥٢].

وفي تقديري ، ومن خلال العلاقة بين المعرفة الفلسفية والتصوف ، أرى أن الصوفي يرفض الاعتماد على المؤثرات الخارجية التي تظهر عن طريق الحواس والرغبات ويرفض الاعتماد على

الانطباعات الداخلية التي تأتي إلى الإفراد من خلال القلق والتأمل هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى يعتمد الصوفي على معرفة الذات ، فالصوفي يرفض الخوف والتشاؤم واليأس وغيرها ، بسبب من حياته فيها الفرح والأمل والإيمان ، وكذلك فهو يرفض المنفعة المادية .

فإن تحقيق الذات لا يعتمد على الدرس والبحث مهما يبلغ من العمق ، لأن العلم مرتبط بالعقل ، أما المعرفة فإنها متعلقة خارج نطاق العقل وفوقه ، والمعرفة هي اختيار شخصي وليس بمقدور أي شخص أن ينقل هذه الاختبارات إلى شخص آخر وعلى سالك درب معرفة الذات أن يولد في نفسه الشوق لمعرفة الحقيقة أو الذات ويصل إلى ذلك الاختيار من خلال ممارسة التأمل[٥٣].

لقد كان للتجربة المعرفية الدور الكبير في تكوين النص الصوفي الذي ينفتح على العالم بوصفه مرآة للوجود والروح ، فالنص الصوفي يقوم على العلاقات الرمزية والخيالية والعقلية والواقعية بحلقات متداخلة متصلة مع بعضها تربطها عقدة واحدة ، فإن عملية فك هذه العقدة لا تأتي عن طريق اجتلاب الرمزي وعلاقته بالواقعي ..... الخ ، وإنما تأتي عن طريق قراءة النص الصوفي بكل ما يحويه من تناقضات وجماليات وخداع ولعب ، أو قد يكون الخصم الذي يجب مواجهته بكل وسائل المواجهة[٥٤].

ويستمد المعنى الصوفي في النص من خلال وجوده بالقراءة الجديدة والناص الواضع بحيث يستحضر التكوينات المعرفية والجمالية والعقلية بشكل قصدي في تكوين خطاطته ، وذلك قبل شروعه بالعمل ، فالعمل النصي هو عمل قصدي يهدف إلى ظهور أرضية صوفية لكشف العلاقة بين نظرية المعرفة والنص الصوفي[٥٥].

وأخيرا فان العلاقة بين نظرية المعرفة و النص الصوفي تحصل من خلال نقل صورة التجربة الصوفية بصدق لكن الصوفي لا ينقل التجربة بوصفها تجربة ، بسبب من أن الاسم ليس هو عين المسمى ، فالنص لا ينقل حياتية التجربة الصوفية ككل ، بل يقوم بعملية استنساخ للصورة وبثها عن طريق المعرفة كنص صوفي يقوم بتوزيع تجربته على خريطة النص ، ولا يجعلها في مركز واحد يمكن التوقف عليه ، أو تفكيكه للوصول للعبة المعرفية ، وإنما تأتي عملية الفهم أو التأويل أو تفكيك النص الصوفي ، لاستنطاق القيمة المعرفية التي يحويه بين الأحرف والجمل ، واستثعار قيمة النفث الروحي للمعرفة بوصفها جسدا ، لكنك لا تفق على مشارف النص الصوفي إلا إذا اتخذت دور الناص المكون له ، فتصبح أنت هو وتتبادل الأدوار معه فتكون ناصا ويكون

قارئا لك ، وتستكشف حقائق ورموز وشفرات النص وما يخفيه من أسرار ، وهذه عملية الوصول إلى المتعة كما هي عند الناص فترة تخطيطه للإيقاع بالقارئ[٥٦].

أولا : تبين المعرفة الصوفية :-

تقوم المعرفة الصوفية على اتجاهين : الاتجاه الأول وهو الذي يمثل النظرة الصوفية بشكل خاص، إذ يعتمد على الدليل القرآني (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[٥٧] ، ف (ليعبدون) في معناها الحقيقي (ليعرفون) للدلالة على أن المعرفة تقوم على العبادة ، وأن تفسير العبادة يقوم على المعرفة [٥٨] ومن ثم تم ملاحظة معنى التعبد من وجهة نظر ابن سينا (ت ٤٢٨ هجرية) ، بأنه ((عرفان واجب الوجود)) وهذا المعنى يتفق في مضمونه ودلالته مع وجهة النظر الصوفية أد تكون العبادة هي المعرفة ، بمعنى أوضح من ذلك أن ((معرفة علم الله تع بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته))[٥٩].

أما الاتجاه الثانية ، فيتعلق بالصياغة النظرية الدقيقة ، إذ يعد ذو النون المصري (ت ٢٤٥ هجرية) أول من صاغ مفهوم المعرفة الصوفية في هذه الصياغة[٦٠] ، من خلال التعبير اللغوي اللفظي بين مضمون المعرفة ومضمون العلم بحيث تصدر المعرفة من الله . أما العلم ، فهو العلم الأعلى الإلهي ، لذلك فالمعرفة بالله هي العلم الأعلى ، والعلم الأعلى هو المعرفة بالله[٦١] . بعد ذلك أكد ذو النون على أن من يصل إلى مقام المعرفة هو الكامل في الطريق الصوفي ، إذ له الحقائق فيدركها عن طريق الذوق[٦٢].

بيد أن المعرفة والذوق والمسألة الجمالية الفنية شيء واحد في التأليف وفي الإنشاء وفي النقد وفي التذوق في الإنشاء وفي الإبداع وفي السلوك وفي التمتع والاستئناس والأفراح والابتهاج ... تلك هي القضايا التي تبين المعرفة الصوفية ، وهذه القضايا أيضا هي التي خص المتصوفة أنفسهم واختصوا بها مستبقين التطور الثقافي إلى البقية الباقية من الفلسفة للإنسان[٦٣].

وعندما نعود إلى صياغة مصطلح المعرفة من وجهة النظر الصوفية والذي معناه المعرفة المباشرة بالله تعالى بحيث تتحقق وجهة النظر الصوفية هذه من خلال الكشف والذوق بوصفها مرادفة لمصطلح الغنوص اليوناني في معناه الذي يعني ((العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود)) ، ويحصل هذا عن طريق الاعتماد على الصياغة النظرية للمعرفة ، التي تكون الأساس والمضمون الخاص في وجهة النظر الصوفية[٦٤].

ومن ثم فان المعرفة في الفكر الصوفي سوف تؤدي بالصوفي في النهاية إلى الدهشة والحيرة والقلق والعجز التام في التعبير عن كنهها والإحاطة بها ، مهما بلغ من مقام في مقامات المعرفة ، وهذا ما يظهر من خلال التأمل في نصوص الصوفي أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦٠ هجرية)

وسهل ابن عبد الله التستري (٣١١ هجرية) و أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هجرية) وأبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هجرية) و أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠١ هجرية) ومحمد أبو المواهب الشاذلي (ت ٨٠٠ هجرية) ، فضلا على ما تتم ملاحظته من فرق وتمييز في الفكر الصوفي بين المعرفة الصوفية عبر استنباط الأدلة المنطقية نظريا ، وبين المعرفة الصوفية عبر التجربة الذاتية العملية إذ تكون المعرفة فضل من الله تعالى يعطها لمن يشاء وكيف يشاء ، مثل المعرفة المباشرة التي تأتي من الله تعالى ، وهو ما يؤكد عليه كل من الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هجرية) والتوحيدي وأبو سلمان الداراني (ت ٢١٥ هجرية)[٦٥].

وفي سياق متصل فان المعرفة المباشرة هي النور الإلهي أو النفسي ، وهي معرفة يقذفها الله عز وجل في صدر العارف من دون توسط منطقي أو إعمال فكري ، ومن يظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة مثلما قرر ذلك الغزالي (ت ٥٠٥ هجرية) ، في حين يكون مدار الطريق المنطقي هو التفكير بالعقل والاستدلال واستخلاص النتائج من المقدمات للبرهنة وتأسيس القناعة ، فالمعقولية شرط للاعتقاد وصفاء النفس وإدراك اللذة العقلية القصوى ، غير أن هذه الحقيقة لا تقل بطاقة على سابقتها وستجلى الأفهام ويزال الغموض عندما نعرف أن من مميزات التجربة الصوفية هي الجمع بين المعرفة المباشرة (الإلهية) والمنطق (الإنسانية)[٦٦].

فالمعرفة الصوفية إذا هي فضل وكرم من الله عز وجل إلى الصوفي ، وأن من يصل إلى هذه المعرفة يطلق عليه (العارف) ، لذلك فان الله تعالى يعطي هذه المعرفة للشخص الذي يكون مؤهلا لها ويحفظ سرها ، ويحجبها عن الشخص الذي لا يستحقها[٦٧].

أما بالنسبة إلى وجهة النظر الصوفية التي ترى أن المعرفة الصوفية تخضع للفضل الإلهي قبل كل شي ، فلن يلغي ولم ينف ذات الصوفي العارف بالتفرد بمنهج خاص ومحدد تحقيقا لمعرفته الصوفية ، وهذا ما يؤكد عليه الداراني عندما يأخذ من الاستنباط مهجنا وطريقا للمعرفة ، ويقصد بالاستنباط تكرار الآية القرآنية بشكل دائم من اجل ظهور معناها في القلب من خلال النفحات الإلهية المعرفية[٦٨].

وقد اتخذ محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠ هجرية) (الفكرة) منطلقا لتحقيق المعرفة الصوفية بسبب من أنها تتعلق بالله وبآياته وعلاماته ، علاوة على ما يظهر في بلوغ مقام المعرفة من نهج عام موحد ينصب في الوصول إليه وتحقيقه[٦٩].

ولقد جعل الصوفية الزهد* مضمونا يحصل عن طريق قطع جميع العلائق بالدنيا من خلال السلوك والمعنى ، وهذا هو النهج الذي يتبع في الفكر الصوفي عند الضرورة ، وفيه تتحقق المعرفة الصوفية وفي الوقت نفسه يكون مقدمة صادقة نحوها ، وهو موجود عند عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هجرية) وابن سبعين (ت ٦٦٨ هجرية) و البسطامي و التوحيدي ، ومن ثم فان الزهد الصوفي يهدف إلى تكوين أسلوب علمي يكون الصوفي بوساطته أكثر استعدادا للمعرفة الصوفية(٧٠).

ويتضح لنا مما سبق ، ومن خلال الملاحظة ، الدقة في العبارات اللغوية في الدلالة على المعرفة الصوفية ، وهذا يظهر بشكل ضمني عن طريق معاناة الصوفي في معرفته ، وكذلك في التعبير عن مضمونها بلغة معقدة وثرية في معانيها ، حتى تكشف ما يصل إليه الصوفي من مرتبة معرفية ، كشقيق البلخي (ت ١٩٤ هجرية) وذي النون المصري و أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩ هجرية) وعمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ هجرية) وأبي قاسم الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هجرية) . أو لتكشف عما لم يستطع الصوفي النطق به والإفصاح عنه كسهل التستري وأبي المغيث الحسن بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩) وأبي بكر الواسطي (ت ٣٢٠) وأبي سعيد بن الإعرابي (ت ٣٤١) ، ويجب على الصوفي أن يترجم معرفته باللسان كدلالة على النطق والكلام والتعبير (٧١).

وختاما يرى الباحث أنه يجب تبين العلاقة بين نظرية المعرفة الصوفية والعلم وتظهر هذا العلاقة من خلال أن العلم والمعرفة لفظان متضادان أو مترادفان على اعتبار أن المعرفة هي العلم الإلهي ، أما العلم ، فهو علم إنساني ، والذي يوصف بالمعرفة هو العارف الذي يحصل على المعرفة من الله عز وجل . أما الذي يوصف بالعلم فهو العالم الذي يحصل على العلم من العلماء .

ثانيا : فرضية المعرفة الصوفية :-

عندما تكون المعرفة الصوفية " حياة القلب مع الله عز وجل " ، إذ إن الإبداع لا يجد وجوده إلا في معرفة مبدعة ، والمخلوق لا يعرف اليقين إلا في معرفة خالقه ، ومن ثم تكون مقولة أبي الحسن النوري (ت ٢٥٩ هجرية) الصوفية وهي أن المعرفة أول فرض افترض الله سبحانه على عباده ، فجوهر العبادة معرفة(٧٢).

ثالثا : العقل و المعرفة الصوفية والفكر والفلسفة :-

إن العقل عند الصوفية ((يعرف عجزه لصلته بمخلوق منجدل في ظلمة ظينتة ، فالمحدود لا يعرف إلا حدوده ، والمقيد لا يدرك مطلقا فقد سئل أبو الحسين النوري : بم عرفت الله تعالى ؟ فقال بالله قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ، لما خلق الله العقل قال له : من أنا فسكت ، فكحله بنور وحدانيته ، فقال : أنت الله ، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله))[٧٣].

وقد اختلفت وجهة نظر (التصوف السني) بالنسبة إلى العقل ، إذ لا يأخذ ضمن أبوابه ومبادئه باب العقل ، بل يكاد يكون غائبا بسبب من أن قضيته – التصوف – تتعلق بتصفية النفس والعروج الروحي لعوالم السماء لذلك كان العقل غائبا في مصنفات التصوف السني ، بل هو منبوذ أحيانا منبوذا إلى درجة كبيرة ، فقد ((أهتم الصوفية بالعقل اهتماما بالغا ، وتمثل اهتمامهم في الهجوم عليه والتهوين من شأنه أحيانا)) هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فإن التصوف الفلسفي وجه عنايته إلى العقل ليس لنقضه أو التهوين من شانه كما عند سلفهم ، فهو لم يرفض مادة العقل بل أهتم بها ، وكذلك اهتم بمسائل الروح بيد أن الاختلاف بين التصوف السني أو ما يطلق عليه بالتصوف العملي وبين التصوف الفلسفي العقلي ، هو أن التصوف الفلسفي العقلي يعني بماهية العقل ودوره في الحياة الروحية والتأكيد على تطويره نظريا وعمليا من خلال انشغاله بالوجود والعالم ، وأيضا فان التصوف العقلي الفلسفي يهتم بارتقاء الإنسان عقليا بهدف الوصول إلى واحة الروح اللانهائية ، ففي الوقت الذي أكد فيه التصوف العملي أن العقل والمعرفة العقلية حجاب يقف بين العبد والوصول إلى الخالق ، اعتبر التصوف الفلسفي العكس ، إذ أكد أهمية العقل في الوصول إلى الله ، معتبرا أن العقل مقدس في الإسلام بحيث لا يمكن إنكار دوره وأهميته ، فالعقل هو مفتاح معرفة الخالق والدين لذلك التزم التصوف الفلسفي العقلي بعناصر المنهج العقلاني من حيث أن هذا المنهج هو الأساس[٧٤].

رابعا : ماهية المعرفة الصوفية من وجهة نظر أعلام التصوف الإسلامي (نخب مختارة)

يرى كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (ت ٧٣٨ هجرية) أن المعرفة ((هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الأسماء))[٧٥] ، والعارف هو ((من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله ، فالمعرفة حال تحدث عن شهود))[٧٦] ، وعندما تكون هذه المقولة تستبطن أصولها من نظرية المعرفة عند محيي الدين بن محمد بن علي بن عربي (ت ٦٣٨ هجرية) بما تحمله من رمز إشراقي . أما المعرفة عند أبي سعيد الخراز فتأتي من وجهين ، احدهما إشراقي والآخر كسبي يتضح في قوله : ((عين الجود ، وبذل المجهود))[٧٧] ، والمعرفة عند احمد بن عطاء (

ت ٧٠٩ هجرية) معرفتان : ١- معرفة حق ٢- معرفة حقيقية ، فمعرفة الحق هي معرفة وحدانيته ، على ما أبرز للخلق من الأسمى والصفات ، ومعرفة الحقيقة هي أن لا سبيل إليها الامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية ، لقوله تعالى ((ولا يحيطون به علما))[٧٨].

خامسا : أنواع المعرفة الصوفية :-

تقسم المعرفة الصوفية إلى الأنواع الآتية : ١- المعرفة الذوقية ٢- المعرفة الكشفية ٣- المعرفة الإلهامية ٤- المعرفة الاشراقية ، وسوف نعطي نبذه مختصر عن كل نوع

١-**المعرفة الذوقية** : ظهرت تسمية هذه المعرفة من مصطلح الذوق الصوفي من خلال وصفه بأنه نور عرفاني يغمر القلب الصوفي وقت تجلى الله له[٧٩] ، لذلك تكون المعرفة الذوقية ، معرفة ناتجة عن التجلي الإلهي في قلب الصوفي ، ومن ثم تغمر هذه المعرفة نفس الصوفي وكيانه ، فيجددها حسا ويدركها ذوقا[٨٠] ، وبهذا فهي لا تدخل تحت حد ، ولا يقوم عليها دليل ، إلا لمن ذاق وعرف من يصف ويعبر ، لأنه كوشف ، فشاهد[٨١].

٢-**المعرفة الكشفية** : وهذه المعرفة تكون مستمدة من المصطلح الصوفي ((الكشف)) ويقصد به معرفة ((الأمور والمعاني الغيبية)) التي تقوم وراء حجب الحس والعقل ((وجودا وشهودا))[٨٢] ، وهذا المعرفة تفصح الأقوال عنها في الفكر الصوفي ، مثل المعرفة المتحققة بإزالة الحجب على وجه الخصوص ، فمحمد بن علي بن الحسن الترمذي (ت ٣٢٠ هجرية) ، يقول إن المعرفة الكشفية هي معرفة تأتي من الكشف وهو إزالة الحجب عن الغيب ، عن طريق معرفة ما وراء الحجب من حقائق[٨٣] . أما التوحيدي فيرى أن المعرفة الكشفية تكون متحققة من خلال إزالة ((ما غطاه حجب الفؤاد)) وبها يشرف الصوفي على الحقائق والغيوب[٨٤] ، ومن ثم يرى الهروي عبد الله الأنصاري (ت ٤٨١ هجرية) . إن المعرفة الكشفية هي معرفة باطنة تهتم بالحقيقة وتتحقق ((ببلوغ ما وراء الحجاب وجودا)) ، لذا عدها من شعبة الحقائق المعرفية[٨٥].

٣-**المعرفة الإلهامية** : وهذه المعرفة هي معرفة الحجة في الفكر الصوفي ، والتي تأتي عن طريق التسمية والمضمون من خلال ((الإلهام – مصدر ألهم)) الذي يتعلق بالله تعالى الملهم للصوفي بهذه المعرفة[٨٦] ، وهذا يظهر في النص الصوفي وفي أقوال أبي يزيد البسطامي الذي يقول إن الإلهام فضل إلهي على قلب الصوفي[٨٧] أما التوحيدي ، فيقول ما دام الله هو الملهم ، فالإلهام ظل له تعالى ، وعن طريقه يصف إلوهيته[٨٨] ، والإلهام عند أبي حامد الغزالي موصوف ووصف ، فالموصوف هو الله تعالى ، لذلك عرف بالملهم ، إذ وصف الإلهام من خلاله ، فعرف ((بالإلهام الإلهي))[٨٩] . ويرى عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦٢ هجرية) في

الإلهام معرفة إلهية وهي ملهمة من الله تعالى في حق الصوفي ، وعندما تتحقق له فسوف يتكلم فيها[٩٠] هذه المعرفة الإلهامية من جانب الفكر الصوفي . أما الجانب الفلسفي للمعرفة الإلهامية ، فانه يتفق ظاهرا من حيث الدلالة مع الجانب الصوفي له ، وهذا يظهر عند أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٥٧ هجرية) ، إذ يرى أن الله تعالى هو الملهم لهذه المعرفة ، ((لمن يريد ، إلهاما بلا أوائل ، ما دام أمره كن فيكون))[٩١] ، بعد ذلك ظهر لنا اختلاف باطن من حيث المعنى بين الجانبين يتبين من خلال الإلهام نفسه ، فالإلهام في الجانب الصوفي معرفة غيبية إلهية تقذف في ((سرعة طرفة العين)) في القلب الدائم وله تعالى من دون فكر ولا اكتساب ولا نظر ولا استدلال ولا متى ولا كيف ولا أين ، في حين أن الإلهام في الجانب الفلسفي فهو معرفة تتحقق في النفس من إشراق العقل الفعال ويحصل ذلك من دون أي واسطة عليها[٩٢].

٤-المعرفة الاشراقية : وتأتي هذه المعرفة من إشراق العقل والفعل ، بمعنى أوضح من ذلك هي معرفة من ينادي فيها بالإشراق ، فهو صوفي ويكون مثل أبي حفص عمر بن محمد السهروردي المقتول (ت ٥٨٦ هجرية) أو فيلسوفا مثل أبي علي الحسين ابن سينا (ت ٤٢٨ هجرية) ، لذلك تعد المعرفة الاشراقية من المعارف الصوفية ضمن الفكر الصوفي من خلال السهروردي ، إذ تحققت عنده وجودا وتجربة وفكرا . بيد أن الإشراق من وجهة نظر السهروردي مصطلح يتعلق من ناحية بالنور كمبدأ خالص للوجود ، ومن ناحية أخرى يتعلق بالعقل الفعال ، وبناءا على ذلك سوف تأتي المعرفة الاشراقية من خلال ظهور الأنوار العقلية على النفوس المجردة عن علائق المادة والحس وحسب استعدادها لتلقي هذه المعرفة ، لذا وعندما تصنف النفس بالمجاهدة والرياضة فقد أدركت اشراقات أنوار الفيض الإلهي عبر الكشف والذوق والمشاهدة ، بهدف الوصول إلى الربط بين الإشراق وبين النفس المجردة عن المادة ، حتى تتمكن هذه النفس من الاتصال بنور الأنوار للحصول على المعرفة والإدراك عبر الإشراق المتحقق في تجربة الصوفي من ناحية الذوق ، إذ ينعكس النور الإلهي على النفس ، وهذا يجعل إشراق الأنوار العقلية في الوقت نفسه كشفا باطنيا وتجربة صوفية مشاهدة بحسب وجهة نظر السهروردي ، ومن ثم تتكون المعرفة الاشراقية السهروردية من معرفتين هما : ١- المعرفة العقلية التي تقوم البرهان والقياس والاستدلال ، إذ تدرك مصادر ومبادئ الموجودات عن طريق الأنوار الله إدراكا عقليا من الجانب الوجودي ٢- المعرفة الصوفية الذوقية الشعورية : وهذه المعرفة تسمى معرفة قلبية تعتمد على الذوق والكشف والإلهام والحدس ، إذ تذوق الوحدة عن طريق الوجود الروحي بين مصادر النور وبين الموجودات[٩٣].

وفي نهاية تقسيم أنواع المعرفة الصوفية يمكن لنا القول وفاقا لما يأتي : ١- تعتمد المعرفة الذوقية على الجانب القلبي أي المعرفة القلبية ويحصل ذلك عن طريق التأمل غير المباشر ، لذلك فهي معرفة لا يقوم عليها أي برهان عقلي . ٢- تسعى المعرفة الكشفية إلى تحقيق هدف الصوفي ، فهي تعطي للصوفي معرفة الله عز وجل بشكل مباشر بدون واسطة . ٣- يمكن لنا أن نطلق على المعرفة الإلهامية اسم المعرفة القلبية الإلهية والتي تكون معرفة مباشرة بين الصوفي والله تعالى ، وأيضا فان هذه المعرفة تكون معرفة يقينية ذات طابع مختلف في الأفكار والمبادئ وغيرها بين صوفي وغيره . ٤- تؤكد المعرفة الاشراقية على الناحية العقلية بمعنى أوضح من ذلك أنها تسمى المعرفة العقلية ويحصل ذلك من خلال النظر والتأمل المباشر ، لذا فهي معرفة تتعمد على الاستدلال والبرهان العقلية .

سادسا : طبيعة أنواع المعرفة الصوفية :-

يتفق كل من الاتجاه الصوفي والاتجاه الفلسفي على أن طبيعة المعرفة تنقسم على ثلاثة أنواع وهي على النحو الأتي :

١-**الطبيعة الحسية** : ترفض المعرفة الصوفية الحسية (الحواس) ، أي أنها لا تدرك بالحس ، بسبب أن موضوعها ليس محسوسا إطلاقا وهو الله تعالى كونه ليس محدودا ولا ماديا وليس متحيزا ، إذ لا يعرف بالحس أصلا ، ولكن ((كيف يمكن معرفة ما لا يحس بالحس))[٩٤] ، ومن ثم فإن معرفة الله تعالى هما معرفة غير حسية وهي تضفي الطبيعة غير حسية على المعرفة الصوفية كذلك ، أما المعرفة الحسية من وجهة نظر أبي يوسف يعقوب الكندي فهي معرفة تأتي من انطباع صورة معينة من صور المحسوسات في القوة الحاسة من خلال المثال الحسي ، لذلك يكون المثال قريبا من الحس إذا أدركه وتمثله بالحس عن طريق انطباع المحسوس فيه وكذلك فإن التمثل الحسي يكون موضوعا ماديا بسبب من أن المعرفة الحسية تتعلق بما هو مادي جزئي فقط ، لكن المعرفة الصوفية من ناحية موضوعها تختلف إذ يكون الكلي المطلق هو (الله)[٩٥].

٢-**الطبيعة العقلية** : كما ذكرنا في موضوع العقل والمعرفة الصوفية ، فالعقل عجز عن أي شي في المعرفة الصوفية . بمعنى آخر لا توجد معرفة عقلية في الفكر الصوفي ، ويعود السبب في ذلك إلى أن موضوع طبيعة المعرفة العقلية راجعة إلى المنطق والبحث والنظر وغيره . أما المعرفة الصوفية فلا تهتم بهذه الأمور وبناء على ذلك فسوف تعود المعرفة الصوفية إلى الله تعالى فقط[٩٦].

٣-الطبيعة الإلهية : لقد كانت المعرفة في الفكر الصوفي هي معرفة إلهية ، وذلك لأن الصوفي يرمي عن طريقها إلى معرفة الله تعالى ، ويتم ذلك من خلال نجاح الصوفي في التغلب على الحجب العقلية والحسية ، عبر معرفة عميقة وهذه المعرفة لها دور كبير في شعور الصوفي بوجود الله في نفسه ، ويحصل ذلك عن طريق تجربة ذاتية وتحقق شخصي ، يتمكن فيهما الصوفي من التغلب على العقبات المختلفة من أجل الوصول إلى الفتح الإلهي المعرفي[٩٧].

سابعا : نظرية المعرفة الصوفية في التصوف أفريقية والفكر الإسلامي (القرن ٩ الهجري) الصوفي والفقيه احمد زروق (ت ٨٩٩ هجرية) أنموذجا :-

لقد كانت نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في أفريقية في القرن التاسع للهجرة لا تختلف من ناحية أسسها المعرفية ونظامها النظري عن السياق الفكري الذي ظهرت فيه نظرية المعرفة عند الصوفية كما تكونت في تاريخ التصوف ، ابتداء من القرن الثالث الهجري مع ذي النون المصري ، ومعروف الكرخي ، وأبي القاسم الجنيد (٢٩٧ هجرية) ، والترمذي ، والبسطامي ، والحلاج ، وعبد الجبار النفري (ت ٣٤٥ هجرية) ، إما عمق نظرية المعرفة الصوفية النظري الفلسفي فإنه ظهر مع السهروردي ثم ابن عربي وابن سبعين والتشتري الأندلسي (ت ٦٦٨ هجري) في مرحلة ثانية . ولم يكن اهتمام الفكر الصوفي في أفريقية بصياغة نظرية خاصة بالمعرفة بمعزل عن الإسهام البارز لأعلام التصوف الفكري والأخلاقي الذين ظهروا في أفريقية ابتداء من القرن السادس الهجري وبرز إسهامهم النظري في القرنين السابع والثامن من أمثال عبد العزيز المهدوي (٦٢١ هجرية) وأبي علي النفطي (ت ٦١٠ هجرية) أبي الحسن جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي (ت ٦٥٦ هجرية) وأبي جعفر احمد بن يزيد عبد الرحمن الدباغ (ت ٦٩٦ هجرية) ، أو أولئك الذين مثلوا استمرارا للمتن الشاذلي في مجال التنظير المتعلق بالمعرفة والتفكير الأخلاقي كابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هجرية) والذي شكلت مؤلفاته قاعدة نظرية ومرجعية مهمة استند إليها مفكرو التصوف وأعلامه من الأفارقة عند القرن التاسع في التأسيس من خلال إسهامهم الفكري بما يخص نظرية المعرفة الصوفية ومن ثم نقد التصورات والأفكار التي تكون غير معروفة أو ليس لها دليل قوي ، مع التأكيد على بيان معقولية** نظرية المعرفة الصوفية ومشروعيتها في الوقت نفسه ، عن طريق تحديد إمكان تحققها وفق الضمانات والشروط التي وضعها المتصوفة أنفسهم للمعرفة والعلم بالوجود والإلوهية وإدراك ماهية الإنسان من خلال تحديد منزلته في هذا الوجود[٩٨].

تؤكد النصوص الفكرية الصوفية والإسلامية في أفريقية عند القرن التاسع للهجرة في نواح كثيرة منها على قضية المعرفة في علاقتها بقضايا الأخلاق وإصلاح النفس باعتبارهما من شروط تحصيل المعرفة الكاملة ونيل السعادة القصوى ، فالذي يتابع أكثر النصوص والأقوال المتعقلة بقضية المعرفة في الفكر الصوفي فانه يرى أنها تقوم على نقد العقل وبيان محدوديته في المعرفة وعجزه عن الإحاطة بحقيقة الوجود والإنسان في بعدهما الروحي هذا من جانب ومن جانب آخر نلاحظ أن نصوص هذا الفكر تبنى على نقد تصورات الفقهاء والمتكلمين لمشكل المعرفة ، وتنقض الأسس المرجعية للبنية الفكرية التي ترى أن المعرفة كامنة في ظاهر آي القران ، وبعد ذلك تدحض هذه التصورات وتبين هشاشتها ، وإن انطلاق طروحات الفكر الصوفي في أفريقية في القرن التاسع للهجرة وخاصة ما ألفه الصوفي والفقيه أحمد زروق (ت ٨٩٩ هجرية) في هذا المجال من نصوص القران والحديث ، ومن مسلمات الفقهاء والمفسرين والمتكلمين حول المعرفة ، فإنها تعمد استتباعا لذلك ، عن طريق الإعلاء من شأن الذوق المؤدي إلى الكشف المباشر ، إذ يعد المنهج النموذجي في المعرفة لما يمنحه للعارف من إمكانات كبيرة للوصول إلى مشاهدة الحقيقة التي تتجلى له في طور من أطوار الصفاء الروحي والاستعداد ، فيتحقق بها إلى حد الفناء فيها ، ويحصل ذلك من خلال أطر التجربة الروحية والمعاناة الداخلية التي يكون فيها القلب على نشاطه الروحي المتعالي ، مركزا للمعرفة والمحبة معا ، أما إلهاما وإما إدراكا مباشرا للمتناهي واللامتناهي ، أما بالنسبة إلى أقيسة المعارف النقلية فهي تظل ، وكذلك العقلية وأدلتها في حدود المتناهي[٩٩].

بيد أن الصوفي والفقيه أحمد زروق الذي يقول في كتابه قواعد التصوف ((وقد ثبت أن دقائق علوم الصوفية منح إلهية ، ومواهب اختصاصية لا تنال بمعتاد الطلب))[١٠٠] ، إذ يحدد ثلاثة مبادئ من اجل الوصول إلى هذه الدرجة العليا في المعرفة وهي : ١- العمل بما علم الإنسان قدر ما يستطيع وفاقا لما جاء عن الرسول (ص) من علم بما علم ورثه علم ما لم يعلم ،٢- الالتجاء إلى الله في الفتح على قدر المهمة ، ٣- التأكيد على النظر في المعاني حال الرجوع إلى أصل السنة ، ليجري الفهم ، وينتفي الخطأ ويتيسر الفتح ، لذلك يكون متعلق علم التصوف من وجهة نظر أحمد زروق دائرا على أفضل العلوم وأجلها ، لأنه عن طريقه يتمكن من معرفة الله ، ومن خلاله يحصل على هذه المعرفة[١٠١].

وبناء على ما تقدم نلاحظ أن أحمد زروق يمزج بين العلم والمعرفة من ناحية قيام كل منهما بما يكمل الآخر ، فهو يعرف علم المعرفة بالله بأنه ما ((يشمل العلم والعلم بما به أمر الله)) .

إذ إن مهمة العارف الصوفي هي ((معرفة علم التوحيد أو السر أو علم النفوس وما يتبع ذلك من معرفة طرق تطهير القلب وتنويره)) من أجل الوصول إلى هذا العلم[١٠٢].

ومن ثم يرى أحمد زروق أن أسس هذا العلم تقوم على ما يطلق عليه ((علم النفوس ومعرفتها وما يطهرها من الأخلاق الذميمة)) ، لذلك فمن لم يعرف هذه العلوم فهو جاهل حتى ولو عرف شيئا من علم الظاهر . ويستمر زروق بتفضيل علم التصوف على غيره من العلوم ، لان هذا العلم يعطي قداسة للمباحث التي يتخذ منها موضوعا للمعرفة ، لذلك فإن المتصوفة بحسب وجهة نظره هم من العلماء الزاهدين الذين ((أقبلوا على الله وانقطعوا إليه ، وخلصت أرواحهم إلى مقام القرب منه فأفاضت أرواحهم على قلوبهم أنوارا تهيأت بها قلوبهم لإدراك العلوم ، فأرواحهم ارتقت عن حد إدراك العلوم ، بعكوفها على العالم الأزلي وتجردت لما يصلح أن يكون وعاء للعلم))[١٠٣].

وأخيرا فإن الذي أعتقده أن قراءة نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في أفريقية في القرن التاسع للهجرة تقوم على ما يأتي :-

١-تهدف نظرية المعرفة في تلك الفترة إلى تبيين نصوص علماء التصوف في القرن التاسع للهجرة ، وفقا لدراسة منطقية تقوم على معرفة خطابات علماء التصوف في افريقية من أجل الوقوف على آرائهم في موضوعات مثل العلم والعقل وغيره .

٢-التأكيد على حصر المفاهيم الصوفية للمعرفة وهل يمكن أن تتحقق أم لا ؟ .

٣-ومن الأمور المهمة في الفكر الصوفي أنه ليس بالإمكان استغناء الصوفي عن نظرية المعرفة وخاصة المعرفة الإلهية .

المبحث الثالث : نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي والفكر و الفلسفة نماذج مختارة (الحلاج ت ٣٠٩ هجرية – النفري ت ٣٥٤ هجرية – الغزالي ت ٥٠٥ هجرية – ابن طفيل ت ٥٨١ هجرية) :-

أولا :- التصوف :-

أ-نظرية المعرفة عند الحلاج :-

تعد الصوفية محبة ومعرفة ، والصوفيون يختلفون في تقديم أحد الحالين على الآخر ، فالبعض منهم يقدم المحبة على المعرفة ، والبعض الآخر يقدم المعرفة على المحبة ، وفي الأحوال كلها تبقى المعرفة واحدة من الدلالات الأساسية في الصوفية ، إذ تبنى عليها تأملات المتصوفة واستبصاراتهم ورؤاهم ، أما الحلاج فهو يأتي بمجموعة الألفاظ التي تدل على المعرفة بحيث

تتكرر هذه الألفاظ في شعره بوجوه مختلفة من الاشتقاق ، إذ ترد بصيغة الفعل ، وقد تظهر بصوره لفظية متعددة تشير في صياغاتها المختلفة إلى درجات مختلفة من المعرفة الصوفية ، بحيث يمكن تحدد ثلاثة وثلاثين لفظا من هذا الحقل تتكرر فيما يقارب ثلاثمائة وخمسا وستين (٣٦٥) مرة وهي : ١- المعرفة ٢- الحقيقية ٣- السر ٤- الرؤية ٥- العلم ٦- المعنى ٧- الشهود ٨- السؤال ٩- الخاطر ١٠- البيان ١١- الدين ١٢- الكتابة ١٣- النطق ١٤- الدليل ١٥- الحيرة ١٦- السمع ١٧- التعبير ١٨- الرمز ١٩- الشك ٢٠- الفهم ٢١- الدراية ٢٢- الإشارة ٢٣- الفكر ٢٤- الإدراك ٢٥- الخطاب ٢٦- الاطلاع ٢٧- العقل ٢٨- التأمل ٢٩- القراءة ٣٠- اللوح ٣١- القلم ٣٢- التمييز ٣٣- البرهان . ومن الألفاظ التي يكررها الحلاج بكثرة لفظة المعرفة باشتقاقاتها المختلفة ، إذ ترد بصيغة الفعل ، عرفني ، تعارفت ، أعرف ، اعرفه ، يعرفني ، كما ترد بصيغة اسم المفعول : معروف ، وترد بصيغة الجمع : المعارف ، ومن قول الحلاج في تحديد شرط المعرفة : شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المريد بلحظ غير مطلع[١٠٤].

وفي سياق متصل فان من أهم ألفاظ معجم المعرفة عند الحلاج هي لفظة ((الحق والحقيقة)) ، التي تتكررت بصورها المختلفة بما يقارب ستين مرة ، وهي الأكثر تكرارا في حقل المعرفة ، وهذا يعني أنها من الدلالات المتكررة لفظا ومعنى عند الحلاج ، ويرد عنده لفظة ((الحق)) دالا على اسم الله الأعظم ، فقد استعمل الحلاج هذا اللفظ كما استعمله أئمة الصوفية من قوله تعالى ((يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين))[١٠٥].

أما لفظة الحقيقة عند الحلاج ، مرتبطة بالحق ، ويبدو أنها تدل على الحقيقة الكبرى عند الصوفية ، إذ لا حقيقة غيرها ، وهي لا تكون في سواه ((حقيقة فيه قد تجلت)) ، لكنها ليست متاحة لمن رامها ، فهي نائية بعيدة المنال ، لكن الحلاج يطلبها ، ولا يمل من محاولة التقرب منها ((ويؤكد الصوفية أنه لا حقيقة بلا شريعة ، ولا شريعة بلا حقيقة ، ويقولون أيضا : الشريعة أن تعبده والحقيقة أن تعرفه)) ، لذا تبدو وجها آخر من وجوه معرفة الحق . ويكشف الحلاج بعد ذلك عن طبيعة المعرفة الصوفية واختلافها فيما عهده الناس من أنواع المعارف القابلة للاكتساب . ويقول الحلاج في قصيدة يستخدم فيها لفظة العلم ، من خلال المعرفة الصوفية ويقول للعلم أهل وللإيمان ترتيب وللعلوم وأهليها تجاريب.....الخ . وفي هذا البيت الشعري يحاول الحلاج اكتشاف الطابع التجريدي من حيث اعتماده على أفكار مجردة ، إذ يحاول تشكيل دلالات تصويرية عن طريق الاعتماد على عنصر التخييل وأنماط التصوير المختلفة ، فإن الفكرة هي التي تبدو مسيطرة عليه ، وتبقى عماد لغته وأساس تعبيره الشعري ،

ويحاول الحلاج الكشف عن علم المتصوفة مقارنة بغيره من العلوم ، بحيث لا تجاوز الأبيات ما يقوله المتصوفة من أن العلم علمان : ١- كسبي وهو يأتي عن طريق التحصيل والتلقين ٢- وهبي وهو ما يقذفه الله في قلب عبده ، فيصبح علما وعالما ومعلوما جميعا والأخير هو الذي يسمى عندهم بالمعرفة ، ويصبح العلم الكسبي وهو الطريق الموصل لمعرفة الشريعة عن طريق العقل ، وذلك من أجل التمييز بين الحلال والحرام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أما ما يسمى باللدني ، فإما يكون وحياء ويختص به الأنبياء أو يكون إلهاما ويختص به الأنبياء والأولياء[١٠٦].

ومن ثم يرى الحلاج أن ((علم المعرفة في الأزل ، وعلم الأزل في المشيئة وعلم في غيب ألهو ، وعلم الغيب ليس كمثله شيء ، ولا يعلمه إلا هو))[١٠٧] .

وبناء على ما تقدم فان مصادر نظرية المعرفة عند الحلاج تعود إلى مصادر قرآنية ومصادر فكرية فلسفية ، ففي ((القران علم كل شيء ، وعلم القران في الأحرف التي في أوائل السور)) ، أما الأثر الفلسفي المكنون في ((رسائل إخوان الصفا)) و ((الرسالة الجامعة)) و ((جامعة الجامعة)) ، فيفسر أصول المعرفة ألحلاجيه ومصادرها العقائدية والفكرية .....الخ ، وأن الفلسفة القرآنية من وجهة نظر الحلاج تحمل جوهر الوجود وأسرار الكون ، وتفيض بغيث المعرفة الأزلي[١٠٨].

وقد كان لبستان العارفين أي المعرفة ألحلاجيه الذي ذيل ماسينيون*** نشرته للطواسين**** ، يمثل شذرات سؤرية لسفره ((بستان العارفين))[١٠٩].

يحتوي بستان العارفين على إشارات إلى نظرية المعرفة عند الحلاج من خلال طبيعتها واتجاهاتها الروحية والفكرية و ((المعرفة ضمن الفكرة مخفية ، والنكرة في ضمن المعرفة مخفية ، النكرة صفة العارف وحليته ، والجهل صورته ، فصورة المعرفة عن الإفهام غايبة آبية ، كيف انفصل ولا فصل ، ما صحت المعرفة لمحدود قط ولا لمعدود ، ولا لمجهود ولا لمكدود))[١١٠].

أما المعرفة في منطق الحلاج ، فهي في غيبتها العقلانية ، وحضوريتها الجوانية ، تجعله ينكر صلة الحس بها ، فهي تغيب عن التشبيه والتجسيد والتجسيم ، وتعرف عالم المشاهدة وواقعه الباطني ، لقد كان الحلاج ومن خلال رؤيته التجريدية ، ينكر مألوفا حسيا في كيفيته وأينيته ، وانه ينادي عن فصله ووصله ، وان حقيقة ((المعرفة الإلهية لا يصل إليها مخلوق بفكره وعقله ، وقد استرقت مناهجه الفكرية بمحدودية حدود منطقة ومعدودية استقرائيته ، ورحلته في طلب المعرفة من مظانها ، وقد حمل من عناء سيره ونصب غربته ، ما أضناه وأكده .....))[١١١] ،

بيد أن حقيقة المعرفة عند الحلاج أنها لا ((تغادر غدير الفيض الأسنى ، فالحق يهب الحقيقة لمن يشاء و العارف من رأى ، والمعرفة بمن بقى و الحق حق ، والخلق خلق ....))[١١٢].

وبناء على ما تقدم نقول إن المعرفة البشرية ليس لها القدرة على معرفة التوحيد الحقيقي وإدراكه ، ويعود السبب في ذلك إلى أن العقل الإنساني يكون في حالة عجز تام عن معرفة حقائق الأشياء التي تتعلق بالخلق، لذلك فان الحلاج وضع الحلول في التوحيد ، من خلال تأكيده على المعرفة الوجدانية التي تكون مرتبطة بالحب الإلهي .

وأخيرا فإن الحلاج يرى أنه كلما امتلأ القلب بالحب زاد امتلاؤه بالمعرفة ، ومن ثم فان المعرفة الكاملة تكون حصيلة الحب التام ، ونتيجة لذلك فان العلوم الأخرى تصبح لا أهمية لها عند الصوفية ، بسبب من أن هذه العلوم ترى الله غائبا وبعيدا ، في حين أنه هو عند العارفين حاضر قريب يتحققونه في ذواتهم ويناجونه بقلوبهم ، فيتجلى لهم مشرقا وضيئا[١١٣].

ب-نظرية المعرفة عند النفري :-

يقول النفري في أحكامه عن المعرفة والعلم ، ومعهما أوصافه للعارف والعالم ، أن ((رأس المعرفة حفظ الحال الروحي للصوفي ، وكل ما يجمعه على المعرفة فهو من المعرفة والمعرفة لسان الفردانية ، إذا نطق محا ما سواه ، وإذا صمت محا ما تعرف والعلم باب الله ، والمعرفة بوابه ، العلم عمود لا يقله إلا المعرفة ، والمعرفة عمود لا يقله إلا المشاهدة ، لذلك تبقى المعرفة ما بقي خاطر : أول المشاهدة نفي الخاطر ، وآخرها نفي المعرفة ، المعرفة نار تأكل المحبة ، لكنها أيضا تأكلها نار الوقفة ، التي تشهد أن المعرفة سوى إذا رأى الصوفي الله ، رأى العلم والمعرفة نفيا عن الله ، وإذا حملهما في طريقه إلى الله ، اعترضته الدنيا والآخر ، وان كان طريقه فيهما حبساه ، المعرفة بلاء الخلق خصوصه وعمومه ، وفي الجهل نجاة الخلق عمومه وخصوصه ، كل أحد تضره معرفته ، إلا من وقف بالله في معرفته))[١١٤].

ومن ثم يؤكد النفري على أن المعرفة التي لا جهل فيها معرفة لا معرفة فيها ، بمعنى أوضح من ذلك أن المعرفة التي لا جهل فيها لا تبدو ، تماما كما لا يبدو جهل لا معرفة فيه ، وعندما تعرف الله إلى قلب أفناه عن جميع المعارف ، لذا فالمعرفة عندما تحضر سوف تغيب الحاجة ، وان المعرفة أول ما تأخذه من العارف هو كلامه ، بسبب من أن آية المعرفة ألا يسأل العارف الله عنه ولا عن كلامه ، وإنما يزهد في كل معرفة فلا يبالي بعد معرفته بمعرفة سواه ، لأن الكل يريد أن يعلق معرفة الله على معرفة السوى فهو منكر ، بسبب من أن المعارف المتعلقة بالسوى نكرات ، قياسا بالمعارف غير المتعلقة بالسوى ، والمعارف التي تثبت بالواسطة تمحوها الواسطة[١١٥].

أما بالنسبة إلى وجهة نظر ألنفري عن العارف فيقول ((لا يصلح العارف لحضرة الله ، لأن سرائره بنت قصورا في معرفته ، فهو كالملك لا يحب أن يزول عن ملكه ، والوقفة ميثاق الله على كل عارف : إذا عرف هذا الميثاق خرج من المعرفة إلى الوقفة ، وإن لم يعرفه امتزجت معرفته بحده ، ومعرفة من لم يقف حاسرة تماما كما أن علم من لم يعرف غير مفيد ، العارف يستدل بالله ، والعالم يستدل على الله ، ولا يذنب العارف إلا في حال معرفته : فإن لم يدم فهو منكر ، وان لم ينصر الله فهو منكر ، المعرفة خطاب الله ، وحكومة العارف خطابه ، وحكومة الواقف صمته ، وحكومة العالم علمه ، ترى قلوب العارفين الأبد ، وترى عيونهم المواقيت : أرواحهم لا كالأرواح ، وأجسامهم لا كالأجسام))[١١٦].

في حين يقول ألنفري عن العلم إن العلم هو حجاب الله وهو حجاب الرؤية ، وهو حجة الله على كل عقل ، ويثبت فيه العقل ، وإذا انحصر العلم لن يكون علما ، والعلم باب الله ، وينفصل عن الله عندما ينادي على العابد بجوامعه في صلواته ، والعلم أضر من الجهل على من يرى الله ، لأنه وما ينطوي عليه في غياب ، وليس في رؤية ، والعلم ليس فيه مطلع على الله ، وغير متعلق له به ، ونوره يضيء الصوفي في ذاته ، لا عن الله ، تبقى الخواطر والمخاطر ما بقي العلم ، لأنه ملقى في الحرف ، ولأنه معدن الحرف ، والاسم معدن العلم ، العلم مجرد واسطة ، والوسائط يجب أن تطرح جانبا مع المعارف في الطريق إلى الحق ، لأن المتصوف ، عندما ينقاد لهما ، فانه يهوي بالعلم ، وعند ذلك تتحول المعرفة إلى نكرة ، وان صاحب الرؤية يفسده العلم ، يمثل النفري لذلك بإفساد الخل للعسل ، ومن ثم فالعلم الذي يرى فيه الصوفي الله هو السبيل إليه ، أما العلم الذي لا يراه فيه هو حجاب فاتن ، لا طريق فيه يفضي إلى الله ، وعندما يرى الصوفي الله ، فإنه يرى العلم والمعرفة طردا من حضرته ، فلا يرى الله ، ولا ينتفع بعلمه ، ومن لن يستقر في الجهل لن يستقر في العلم ، ومن لن يستتر بالجهل من العلم لم ير الحق ، وأن العلوم كلمات من كلمات الله ، مبلغ حدها الجزاء ، فلله في العلوم بيت ، يتحادث منه مع العلماء[١١٧].

وأخيرا يتناول النفري العالم إذ يرى أن العالم يستدل على الله ، وأن جميع الإدالة التي يستدل بها إنما يدله على نفسه ، لا على الله ، وما لن يتوقف العالم ويفتر ، فإنه جاهل ، وإن لم يزل كل عالم ، لم يزل كل جاهل ، والعلماء على ثلاثة أشكال : عالم هداه في قبله ، وعالم هداه في سمعه ، وعالم هداه في تعلمه ، والعلماء يدلون على طاعة الله ، لا على رؤية الله[١١٨].

ثانيا:- الفلسفة :-

لقد أخذ الفكر الفلسفي طريقه إلى الاستقلال عن علم الكلام ، إذ ظهرت تجلياته الاستقلالية الأولى من خلال اتجاهين يجمعهما إطار عام واحد ، وهو الإطار الفلسفي ، ولكنهما في الوقت نفسه ، اتجاهان مختلفان إلى حد التناقض ، من خلال التوجه النظري الأساسي لكل منهما ، أي توجه كل منهما في نظرية المعرفة . والاتجاهان هما : ١- الاتجاه الفلسفي بمعناه الخاص ، كعلم يعتمد النظر العقلي في تحصيل المعرفة ، مستخدما أسلوب المنطق الصوري ، وكان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٥٧ هجرية) ، هو الممثل الأول لهذا الاتجاه ٢- الاتجاه الصوفي النظري كعلم يعتمد الكشف الذاتي ، مستخدما أسلوب الكبت النفسي والجسدي ، أي الأسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة ، ومن ثم فالتصوف إذا جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة وهو بشكله النظري يتعامل مع المقولات والمفاهيم ، أي المجردات ، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص ، وإن كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها[١١٩].

وفي تقديري فإن تبين الأسس النظرية للفكر الفلسفي للتصوف تقوم على المقولات والمفاهيم الأساسية ، كما ذكرنا في أعلاه ، إذ تحدد هذه المفاهيم والمقولات أهداف التصوف من خلال الاعتماد على التغيرات المعرفية المختلفة ، لذلك سوف نحصر الفكر الفلسفي في هذا المبحث من بحثنا على الجانب الجوهري من الأسس النظرية لفلسفة التصوف ، وسوف نبين نظرية المعرفة عند كل من أبي حامد الغزالي وابن طفيل .

أ-نظرية المعرفة عند الغزالي :-

لابد من الإشارة إلى الغزالي هو ذلك الفيلسوف والصوفي والمتكلم والمنطقي والفقيه والصوفي ، وهو العقلاني مؤسس منهج الشك والمجادل الذي يهابه الكل ويرضخون لحجته وقوة منطقه ، ويعد الغزالي صاحب الرؤى الصوفية التي تستعصي على الإفهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها إلى الله[١٢٠] ، ومن ثم اشتهر الغزالي المقلب في ((حجة الإسلام)) بكونه الرجل الذي أسهم بالنصيب الأوفر ، ونهض بالدور الأكبر ، في جعل التصوف مقبولا في الأوساط السنية ، وذلك بالقضاء على الشكوك التي تحوم حول التصوف والإحكام المسبقة التي سلطها عليه الفقهاء المتشددون في أحكام الشريعة[١٢١] ، وقد أكد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال على ترجمته الذاتية التي وصف فيها تطور حياته العقلية والروحية على إتباع طريق الصوفية ، لأنه لم يجد السكينة التي عنها بحث إلا في إتباع طريقهم إذ يقول ((إني علمت يقينا أن الصوفية هم

السالكون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق))[١٢٢].

تعد أول صورة معرفية عن العالم هي الصورة الحسية التي تأتي عن طريق الحواس الظاهرة ، وهي صورة غير كاملة لأنها لا تستوعب في إدراكها كل الموجودات ، يرى الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة إلى أن كل إدراك في الحواس الخمس ، وفي غيرها ، هو عبارة عن أخذ صورة المدرك [١٢٣] ، ومن ثم فالإبصار هو عبارة عن أخذ صورة المدرك[١٢٤] ، وهذا ما يذكره في معرج وهو أن الإدراك اخذ صورة المدرك أي الإدراك اخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فان الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثل منها[١٢٥] ، وبعبارة أخرى تفسير هذه المعاني ليس الإدراك إلا تحقيق حقيقة الشيء من حيث يدرك وهو معنى الشيء بالمقياس إلى الفرظة[١٢٦].

أما عن العلاقة بين الحس والمحسوس عند الغزالي فانه يرى أن المحسوس بالحقيقية ليس هو الخارج بل ما تمثل في الحاس ، فالخارج هو الذي المحسوس أنتزع منه والمحسوس هو الذي وقع في الحال فنشعر به ، ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه وانطباعه به[١٢٧] ، ويعني هذا الكلام أن الحس يجرد نوعا من التجريد إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة بل مثال منها إلا أن ذلك المثال إنما يكون أذا كان الخارج على قدر مخصوص وبعد مخصوص وبناله مع تلك الهيئة والوضع لو غاب عنه أو وقع له مجاب لا يدركه[١٢٨].

ومن ثم فان الغزالي يشكك في قدرة الحواس وإمكانيتها للوصول إلى الحقيقة من أين الثقة – الحواس وأقواها حاسة البصر ، وهي ترى أن الظل واقف غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة ، وبعد فترة تعرف أنه متحرك وانه لم يتحرك دافعة واحدة وإنما على التدرج حتى وإن لم يكن له وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فنراه صغيرا في مقدار دينار ومن ثم تثبت الأدلة الهندسية وتدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار هذا وغير ذلك من المحسوسات يحكم فيها حكم الحس بإحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته[١٢٩].

بيد أن الغزالي في هذه النصوص يقوم موقف الحس بالعقل والتجربة والأدلة الهندسية ، وهذا التقويم يضمن الأركان بقدرة الحواس برغم التشكك فيها ، لأن التجربة قائمة على أساس معطيات الحواس وقضاء العقل ، لذا فإن عدم الثقة بالمحسوسات من لدن الغزالي سببه هو أن الغزالي يبحث عن العلم اليقيني وعن الوسيلة المعرفية التي يمكن أن تؤدي إلى الحقيقية ، وعندما يكون عالم المحسوسات محدودا ، فإن الحواس سوف تقع في أغلاط كبيرة ، لذلك فإن الغزالي لم يجد ضالته المنشودة في هذا العالم المحسوس ولا في الوسائل الحسية التي تدرك هذا العالم وإلا فإن الحواس المجردة المستوفية لكل شروط الإدراك الحسي تصبح قادرة على إعطاء موقف صادق

عن موضوعاتها ، خير دليل يثبت هذا الموقف اعتقاد الغزالي ، وهو يتحدث عن قضايا القياس المنطقي ودرجاتها من اليقين من المحسوسات والتي تكون مقدمات يقينية صادقة واجبة القبول ونضرب الأمثلة على ذلك : فقولنا القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور أبيض والفحم أسود والنار حارة والثلج بارد .....الخ ، فان العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا ، ويكون إدراكها بواسطة الحواس وهذه أوليات حسية ... ولا شك في صدق المحسوسات إذا استثنت أمورا عارضة مثل ضعف الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط[١٣٠].

أما بالنسبة إلى المعرفة العقلية عند الغزالي ، فإن أكد على أن ((العقل أولى ما يسمى نورا))[١٣١] ، وبعد ذلك أكد أيضا على أن ((العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه))[١٣٢] ، وعلى الرغم من هذه المكانة الرفيعة التي أعطاها الغزالي للعقل في نظريته في المعرفة لكنه لم يتغافل عن نواقصه ، إذ أكد على محدوديته ، من خلال قوله ((تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلي الإسرار))[١٣٣].

وقد ذكر الغزالي أن العقل الإنساني لا يمكنه التملص من نوازع الوهم والخيال إلا بعد الموت ، اللهم إلا إذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية ، وان هذا الصفاء العقلي – النفسي يتيح للإنسان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التي لا تحتاج ((لنظم دليل أو ترتيب كلام)) ، وهي تتم ((بنور يقذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف))[١٣٤].

لقد وصل الغزالي إلى أرقى الدرجات المعرفية ، وهي درجة ((الحدس الصوفي)) التي تتضاءل إلى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية ، فهذا الحدس أو الكشف الصوفي يتيح المعرفة بما لا يمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل[١٣٥].

وفي سياق متصل ، فقد اهتم الغزالي في ((الحدس الصوفي)) إذ وجده المنهج الأصلح لأدراك جوهره الأمور الغيبية بما يقيضه الله للإنسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل ، لذا فان الغزالي ارتضى الطريق الصوفي من أجل الوصول إلى المنهج الحدسي الكشفي إيمانا بأنه الطريق الأصوب للتقرب إلى الله ، وبأنه المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس في هذا أي تجن على العقل أو رفض لعلومه ، ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل : ((لقد عظم على الدين جناية من ظن إن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم ولأصف قوله في المنقذ)) ، ((أما المنطقيات ، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا

وإثباتا بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس .... وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس في هذا ما ينبغي إن ينكره))[١٣٦].

يهدف الغزالي ، ومن خلال الحدس الصوفي إلى وجود علاقة معرفية بين مقامي المحبة والمعرفة – الغنوصية – إذ يعتبران آخر المقامات على الطريق الصوفي ، وأحيانا ينظر إليهما على أنهما مكملان لبعضهما ، ومرة يكون الحب أعلى من المعرفة ، وأخرى تكون المعرفة أعلى . ويرى الغزالي أن ((الحب بدون المعرفة مستحيل ، فالمرء لا يحب إلا من يعرف))[١٣٧].

وفي نهاية موضوع نظرية المعرفة عند الغزالي يمكن لنا القول إن العلاقة الجدلية التي تقوم عليها نظرية المعرفة عند الغزالي ، سوف تؤكد على عصمة النفس من الوهم ولكي يحصل ذلك ، فلابد من تحليل مضمون المعرفة العلمي أولا ، ومن ثم تحليل مضمون طبيعة المعرفة النظري ثانيا .

ب-<u>نظرية المعرفة عند ابن طفيل</u> :-

قسم ابن طفيل الناس على أربعة مراتب ، أعلها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة المتصوف العالم بالصورة الروحانية ، وبعدها بالدرجة الثالثة مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهرة أو الفقيه وآخرها ، وهي أدناها مرتبة الجمهور من الناس[١٣٨].

ومن ثم يرى ابن طفيل أن المعرفة الحقة هي معرفة واجب الوجود ولا يتم ذلك إلا في مرحلة وصول حي ، إلى المرتبة الصوفية التي جاءت له بسبب تفكيره في عزلة في جزيرته ، إذ حضر له الكشف بعد انكشاف قلبه على الموجود الواجب الوجود ، وهو الإشراق الروحي المنبعث من قلبه ، لكن عندما صنف ابن طفيل الناس إلى مراتب وجعل الفيلسوف في المرتبة الأولى كما ذكرنا في أعلاه ، فقد كان يرمي من وراء ذلك إلى اعتبار أن المرحلة الأساسية في المعرفة العقلية ، هي بالعقل اكتشف أعضاء جسم أمه الظبية والحيوانات الأخرى ، وبعدها كشف الأجرام السماوية وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، ومن ثم جاءت مرحلة الكشف الصوفي أو الإشراق الروحي . وعلى الرغم من ذلك فقد بقى ابن طفيل معتقدا بالعقل والقلب للوصول إلى كل المعارف وأنه كان أكثر ميلا إلى المعرفة الصوفية عن طريق القلب بعد أن استعمل العقل إلى أقصى درجة ، وقد عرف به العالم المادي مثل الأجرام السماوية و الأجسام المختلفة ، إلا أن حي بن يقظان عجز عن معرفة الميتافيزيقا إلا عن طريق القلب ، ومن اجل الوصول إلى هذه المعرفة فانه لم يسلك حي سبيل التعلم ، لأنه لم يكن قد التقى بأسال ، وإنما سلك طريقا آخر هو التصوف ، بسبب من أن التصوف هو طريق من طرق المعرفة[١٣٩].

بيد أن هذه المعرفة لا تحصل إلا عندما ((يشرق الله نوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدي إليهم بهذا الإشراق علما حقيقا صحيحا ومعرفة بالغيب أيضا))[١٤٠].

بعد ذلك انتقل ابن طفيل من المعرفة العقلية إلى الإشراق الصوفي ، إذ إن ماهية المشاهدة والكشف عند ابن طفيل لا يمكن توضيحها إلا عن طريق الإشارات والرموز ، ويعود السبب في ذلك إلى كون هذه الحالة غريبة ، بحيث لا يمكن للسان أن يكشفها ، فهو يعجز عن التعبير عنها ، ثم يصف ابن طفيل حال حي بقوله ((بأنه يخضع لفناء الذات ، وبأنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق ، وان حقيقة هذه الذات هي الحق ، انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم ، وشاهد ، ثم أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق))[١٤١].

ويرى ابن طفيل أن الذاتين صارتا ذاتا واحدة ((وان الشيء الذي كان يظن أولا انه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئا في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق))[١٤٢].

وقد كشف ابن طفيل في قصة حي بن يقظان عن أسرار ورموز الفلسفة الاشراقية ، بأسلوب قصصي معبرا من خلالها عن آرائه الفلسفية ، فقصته يغلب عليها الطابع الاشراقي الذي جاء من خلال النور الإلهي ، الذي وجده حي بن يقظان بقلبه وليس بعقله ، وهنا سوف نلاحظ وجود اتفق بين الدين الإسلامي وابن طفيل[١٤٣].

إن المجاهدة الصوفية والاكتفاء بما يقيم الأود بمعنى أن يصبح الطعام بمقدار ما يسد الجوع ، ولا يكثر عليه ، حتى يتلمس الواحد في كل شيء ، ((وهكذا يصبح حي بالتدريج قادرا على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلا صرفا ، وهذه آلة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالاتنا))[١٤٤].

لقد تمكن ابن طفيل في قصة حي بن يقظان من إظهار تطور الإنسان ((حي)) من العالم المحسوس إلى العالم المعقول إلى الله ، إذ أكد أن الإنسان يجب عليه الوصول عن طريق تفكيره لاكتشاف العالم ومعرفة الله ، لذلك تكون المعرفة عند ابن طفيل معرفتين :- ١- المعرفة التي تحصل من خلال الإلهام ، مثل الصوفية ويمكن الوصول لها عن طريق تدريب النفس للوصول إلى الحقائق ٢- المعرفة التي يكون أساسها المنطق ، مثل المعرفة عند العلماء والتي تتعمد على الحواس وهي ترمي في الوصول إلى نتائج علمية تعرف بها على الطبيعة والعالم وتسمى بالمعرفة النظرية[١٤٥].

وبناء على ما تقدم يمكن أن نقارن بين نظرة التصوف والفلسفة بالنسبة إلى الإنسان ، الفلسفة ترى أن الإنسان – أي حي ابن يقظان عند ابن طفيل – هو اسم لإنسان يعمل بعقله وذوقه معا ، أما التصوف فيرى أن الإنسان أكثر وأشد وأوغل رمزية في التعبير عن الكشف الصوفي(١٤٦).

يذكر ابن طفيل أن للمعرفة مناهج وطرقا مختلفة ، وهي على النحو الآتي :- ١- الصدفة أو الاكتشاف لقد عرف حي المعرفة من خلال تشريح أمه الظبية ، إذ ظهرت تفوح من جسد الظبية رائحة كريهة منفرة وجاء بالصدفة غرابان فقتل أحدهما ، فراه حي يواري جسده تحت التراب فطبق ما شاهده ، عن طريق الصدفة أيضا اندلعت نار في إحدى الأجمة فأصبحت أنيسا له في الليل ٢- المحاكاة وهي وليدة المراقبة والملاحظة ، بخاصة عندما كان حي يراقب الطيور والحيوانات من حوله ، فكان يقلدها في دفاعها عن نفسها ، وكذلك في ملبسه وطعامه ٣- الحاجة لقد كان البرد سببا جعل حي يقلد الحيوانات بوضع جلودها على جسمه ، وعرف ذلك الشيء من طريق جسم الظبية عند موتها ، وفيما يخص التجربة ، فقد عرفها من خلال تشريحه لجثة أمه الظبية ، ٤- عرف حي الحدس عن طريق التفكير في وجود العالم الذي حوله واكتشافه للكواكب والنجوم ودوران الأرض .....الخ ، وهذا الأمر علمه الحدس***** بوجود الله عز وجل أي أن كل الأحداث لابد لها من محدث(١٤٧).

وفي سياق متصل فان المعرفة بدأت عند حي بن يقظان ((بالاكتساب)) ، بمعنى أوضح من ذلك أن المعرفة مكتسبة غير فطرية ، والمعرفة هنا دائمة التطور ، مستمدة من الحواس والتجربة ، وتنتهي إلى المعرفة العقلية التي تعتمد على الاستنتاج الذي يأتي من التجربة ، والتأملات بالعالم والكون والطبيعة المحيطة به والى وصوله للمعرفة الميتافيزيقية ، لذلك يرى ابن طفيل أن مرحلة التأملات العقلية هي مرحلة مهمة في الوصول إلى السعادة الكاملة للإنسان ، وهذا التأمل هو الذي يؤدي إلى الإشراق النوراني ، لذا نلاحظ أن ابن طفيل يؤكد على تطبيق الهدف العلمي من الدين ، عن طريق التأمل الفلسفي باعتبارهما شيء واحد ، وعلى الرغم من أن الدين يكون مختلفا عن التأملات الفلسفية(١٤٨).

ومن وجهة نظر ابن طفيل ، فإنه يرى أن الدين له فضل كبير في تقديم السعادة للناس ، أما الفلسفة فإنها لا تقدم السعادة إلا لقلة من الناس ممن لهم استعداد خاص ، لذلك فان ابن طفيل تمكن من الوصول إلى الحقيقة التي تقول بان ((الوحي والعقل)) هما السبب في المعرفة الصحيحة ، لكن الفلسفة يجب أن يترك أمرها ومنهجها للخاصة دون العامة من الناس ، وهنا فقد رمز ابن طفيل لهما بعجز سلامان عن فهم ما وصل إليه حي من خلال العقل وحتى لو أدركه عن طريق الدين أو الشريعة(١٤٩).

بيد أن حي بن يقظان تمكن عن طريق التفكير من معرفة جميع الأشياء التي حوله من الموجودات وغيرها ، إذ فكر بكل الأجسام وإدراكها ، ومن ثم تشوق إلى معرفة ما وراء الطبيعة ، وأنه واجه صعوبات كثيرة في هذا المجال ، وبعد ذلك فقد تعمق بعقله وعن طريق محاولاته في التفكير والخيال لم يتمكن من معرفة ما وراء الطبيعة ومحركها ومبدعها ، حتى صار متصوفا ، ثم تمكن حي ((أن يدرك الله عن طريق الكشف والمشاهدة ، وانبعث من قبله وروحه نور الله ومن هنا يكون قد انتقل من مرحلة التفكير العقلي إلى مرحلة التأمل ، وأحس بوجود الله في قبله ، وصل حي بن يقظان إلى هذه المرحلة ، عن طريق التصوف ، وليس العلم ، وبالأخص انه في تلك الفترة لم يكن بعد قد تعرف على أسال ، وانه وحده وبعزلته قد توصل إلى المعرفة الإلهية ، ولا يجوز أن نتخذ العقل – حسب رأي ابن طفيل – وسيلة إلى الحقيقة المطلقة ، لان مثل هذا الأمر هو غير معقول أساسا))[١٥٠].

ويتضح لنا مما سبق أن الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة حسب وجهة نظر حي هو المعرفة بالقلب على اعتبار أن القلب هو أساس الوعي السامي ، وهو بعيد كل البعد على حواسنا التي يمكن أن تخدعنا أحيانا ، لذلك فإن الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقيقة عند المتصوفة هو طريق القلب والإلهام[١٥١].

وأخيرا نجد أن ابن طفيل يؤكد على أن العقل والنقل لهما هدف واحد ، ولا يمكن الوصول عن طريقهما إلى المعرفة الحقيقة ، بسبب من أنه أكد على أن المعرفة الحقيقة لله تعالى تعرف عن طريق القلب ، وأظن أن هذه المعرفة خاصة بنوع من الناس يتم اختيارهم من لدن الله سبحانه وتعالى

خادمة البحث :-

لقد حاولت الدراسة الإحاطة بأطروحة نظرية المعرفة صوفيا وفلسفيا، ومدى علاقتها بالجوانب ذات العلاقة ، وقد توصلت من خلال مباحثها الثلاثة إلى نتائج يمكن تضمينها في الآتي :-

١-أن الفكر الصوفي يرفض الاعتماد على المؤثرات الخارجية التي تظهر عن طريق الحواس والرغبات مثلما يرفض الصوفي الاعتماد على الانطباعات الداخلية التي تأتي إلى الإفراد من خلال القلق والتأمل هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعتمد الصوفي على معرفة الذات ، فإن الصوفي يرفض الخوف والتشاؤم واليأس وغيرها بسبب من أن حياة الصوفي تتضمن الفرح والأمل والإيمان ، وكذلك فان الصوفي يرفض المنفعة المادية .

٢-تقوم العلاقة بين نظرية المعرفة الصوفية والعلم من خلال أن العلم والمعرفة لفظان متضادان أو مترادفان على اعتبار أن المعرفة هي العلم الإلهي ، أما العلم ، فهو إنساني ، والذي يتهم

بالمعرفة هو العارف الذي يحصل على المعرفة من الله عز وجل . أما الذي يتهم بالعلم فهو العالم الذي يحصل على العلم من علم العلماء .

٣-يرى البحث أن أنواع المعرفة الصوفية تؤكد على ما يأتي : أ- اعتماد المعرفة الذوقية على الجانب القلبي وهي المعرفة القلبية ويحصل ذلك عن طريق التأمل غير المباشر لذلك فهي معرفة لا يقوم عليها أي برهان عقلي ، ب- ترمي المعرفة الكشفية إلى تحقيق هدف الصوفي وهو تعطي للصوفي معرفة الله عز وجل بشكل مباشر بدون واسطة ، ج- يمكن لنا أن نطلق على المعرفة الإلهامية اسم المعرفة القلبية الإلهية ، والتي تكون معرفة مباشرة بين الصوفي والله تعالى ، وهذه المعرفة أيضا تكون معرفة يقينية ذات طابع مختلف في الأفكار والمبادئ وغيرها بين صوفي وغيره ، د- تؤكد المعرفة الاشراقية على الناحية العقلية وبمعنى أوضح من ذلك تسمى المعرفة العقلية ويحصل ذلك من خلال النظر والتأمل المباشر ، لذا فهي معرفة تتعمد على الاستدلال والبراهين العقلية .

٤-تظهر لنا قراءة نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في أفريقية عند القرن التاسع للهجرة من خلال ما يأتي :- أ- تهدف نظرية المعرفة في تلك الفترة إلى تبين نصوص علماء التصوف في القرن التاسع للهجرة ، وفقا إلى دراسة منطقية تقوم على معرفة خطابات علماء التصوف في أفريقية ب- تعني آراء هؤلاء العلماء بموضوعات مثل العلم والعقل وغيره ج- التأكيد على حصر المفاهيم الصوفية للمعرفة وهل يمكن أن تتحقق أم لا ؟ د- أكد الفكر الصوفي في تلك الفترة فقط على المعرفة الإلهية .

٥- وفي تقديري فان المعرفة البشرية ليس لها القدرة على معرفة وإدراك التوحيد الحقيقي ، ويعود السبب في ذلك إلى أن العقل الإنساني يكون في حالة عجز تام في معرفة حقائق الأشياء التي تتعلق بالخلق، لذلك فان الحلاج وضع الحلول في التوحيد ، من خلال تأكيده على المعرفة الوجدانية التي تكون مرتبطة بالحب الإلهي .

٦- تؤكد نظرية المعرفة عند الغزالي ، على تعصم النفس من الوهم ولكي يحصل ذلك لابد من تحليل مضمون المعرفة العلمي أولا ، ومن ثم تحليل مضمون طبيعة المعرفة النظري ثانيا .

٧-يمكن لنا القول إن حي بن يقضان وصل إلى المعرفة عن طريق الكشف والمشاهدة ، بسبب اتبعه طريق الصوفية ، إذ أن هذا الطريق يؤكد على العبادة والتأمل مع التأكيد على نوع معين من الطعام ، لذلك تمكن حي من الانتقال من المعرفة الحسية إلى الميتافيزيقا ، وبدء يفكر في

السماوات وكواكبها وفكر كذلك في طرح الأجسام المادية ، ومن ثم تمكن حي في الانتقال إلى المعرفة الاشراقية وبذلك تمكن حي أيضا من التفكير في واجب الوجود ومشاهد الواحد الحق ، ومما تقدم نؤكد على إن الطريقة التي وصول بها حي إلى الحقيقة هي المعرفة القلبية التي يتعمد عليها الفكر الصوفي في نظرية المعرفة ، على اعتبار أن المعرفة القلبية تكون بعيدة جدا عن المعرفة الحسية التي تخدعنا .

الهوامش

[١] توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ١١٥ .

[٢] المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

[٣] يوسف محمد : أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، دار الحكمة ، الدوحة ، ١٩٩٣ ، ص ٧٩ .

[٤] المصدر نفسه ، ص ٨٠ – ٨١ .

[٥] عائشة يوسف المناعي : نظرية المعرفة في فلسفة الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) ، مجلة كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ، العدد (١٨) ، جامعة قطر ، الدوحة ، ٢٠٠٠ ، ص ٢٦٦ .

[٦] محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ١٤ .

[٧] محمد بن مكرم ابن منظور : لسان العرب ، (مادة : عرف) ، تقديم احمد فارس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٦ ، ١٥ مج ، ٢٩ سم .

[٨] Encyclopedia of Philosophy, Macmillan 1967 Vol. 3

[٩] جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٣٣ .

[١٠] ينظر

–جعفر الحسيني : معجم مصطلحات المنطق ، دار الاعتصام للطباعة والنشر ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ٤ .

–شحاتة صيام : علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات ، دار ميريت ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ص٣١ .

[١١] جعفر الحسيني : معجم مصطلحات المنطق ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٩٥ .

[١٢] علي حسين مطر : الخلاصة الفلسفية ، ط٢ ، منشورات الناظرين ، بغداد ، ٢٠٠٥ ، ص ٥٨ .

[١٣] محمد احمد خلف الله : مفاهيم قرآنية ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص١١٣

[١٤] محمد عزيز نظمي سالم : مناهج تفسير المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ٢٠٠٥ ، ص ٧ .

[١٥] ليث ألعتابي وآخرون : المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، لبنان ، ٢٠١٢ ، ص ١٥ .

[١٦] عزمي إسلام : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٦٦ .

[١٧] مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٦٩٦ .

[١٨] سعد الحاج : البحث العلمي والمعرفي الماهية والمنهجية، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠١٤، ص ١٠١ .

[١٩] محمد عبد العال : الحلاج الحسين ابن منصور الديكتاتور الذي أدى الربوبية ، دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١٥ ، ص ١٨٥ .

[٢٠] أندروادجا و بيترسيد جويك : موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية ، ترجمة هناء الجوهري ، القاهرة ، ٢٠٠٩ ، ص ٦٦٢– ٦٦٣ .

[٢١] جعفر الحسيني : معجم مصطلحات المنطق ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٢٥ .

[٢٢] يوسف محمد : أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، مصدر سبق ، ذكره ، ص ٨٢ .

[٢٣] شارلوت سيمور سميث : موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع ، ط٢ ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ٢٠٠٩ ، ص ٥٣٥ .

[٢٤] زكي نجيب محمود : ، الموسوعة الفلسفية المختصر ، دار الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ ، ص ٩٦ .

[٢٥] رواء محمود حسين : إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصر دراسة وصفية ، دار الزمان ، للطباعة والنشر ، دمشق ، ٢٠١٠ ، ص ٢٨٩ .

[٢٦] راوية عبد المنعم عباس : جون لوك أمام الفلسفة التجريبية ، سلسلة أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة (٤) ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٣٥– ٣٦ .

[٢٧] ابن سينا : النجاة ، ج١ ، ط٢ ، مطبعة الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٥٤ .

[٢٨] ازفلد كوليه : المدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية وعلق عليه ، أبو العلا عفيفي ، ط٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٢٧٧ .

[٢٩] الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني : التعريفات ، مطبعة مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده ، حلب ، ١٩٣٨ ، ص١٩٧ .

[٣٠] Chisholm, Hug. “Ferrier, James Frederick“, Encyclopedia Britannica (Eleventh Ed.) Cambridge University Press 1911 p 67

[٣١] ينظر

–م . روزنتال وب يؤدين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط٦ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٤٨٢ .

–بودون وف – بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ط٢ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٧ ، ص ٥٢٩ .

[٣٢] حسن إبراهيميان : نظرية المعرفة ، تعريب فيضل الجزائري ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧ .

[٣٣] يوسف محمد : أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٠ .

[٣٤] محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم ، ط٢، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص٥٩٦ – ٦١١ .

[٣٥] محمد يوسف : أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، ص ١٧٠ .

[٣٦] سورة البقرة : الآية (٢٠٩) .

[٣٧] سورة البقرة : الآية (٢٣١) .

[٣٨] سورة البقرة : الآية (٢٠٣) .

[٣٩] سورة الحديد : الآية (٢٠) .

[٤٠] سورة الأنعام : الآية (٥٠) .

[٤١] سورة الأعراف : الآية (١٧٦) .

[٤٢] سورة الروم : الآية (٨) .

[٤٣] سورة الطلاق : الآية (١٢) .

[٤٤] حسن إبراهيميان : نظرية المعرفة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٠ – ٢١ .

[٤٥] ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج٤ ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٥٦ هجرية ، ص ١١٤

[٤٦] أبو الحسن الهجويري : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق ، إسعاد عبد الهادي قنديل ، ج١ ، مطبعة الأهرام التجارية ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ١٥٦ .

[٤٧] أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٦٤

[٤٨]، أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٠ .

[٤٩] المصدر نفسه ، ص ١٠ .

[٥٠] ناجي حسين جودة : التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون أنموذجا ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٦ ، ص٧٩ .

[٥١] الحارث بن أسد المحاسبي : العقل وفهم القران ، تحقيق حسن القوتلي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ١٣٥ .

[٥٢] عبد القادر الكيلاني : الغنية لطالبي طريق الحق (عز وجل) ، ج١ ، تحقيق فرج توفيق الوليد ، مكتبة الشرق الجديد ، بغداد ، بلا تاريخ ، ص ٢١ .

[٥٣] عبد القادر ممدوح : فلسفة التصوف ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٧ ، ص ٨٢– ٨٣ .

[٥٤] شريف هزاع شريف : نقد \ تصوف النص – الخطاب – التفكيك ، دار الانتشار العربي ، بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص٣٥– ٣٦

[٥٥] المصدر نفسه : ص ٣٧ .

[٥٦] شريف هزاع شريف : نقد \ تصوف النص – الخطاب – التفكيك ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٥ .

[٥٧] سورة الذاريات : إيه ٥١ – ٥٦ .

[٥٨] عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٣١ .

[٥٩] ابن سينا : ماهية الصلاة ، ضمن رسائل (الحكمة المشرقية) ، نشرة ميكائيل بن يحيى المهرني ، ليدن ، ج٢ ، ١٨٩١ ، ص ٣ .

[٦٠] البير نصري نادر : التصوف الإسلامي ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ١٩ .

[٦١] ارنولد نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١١٥ .

[٦٢] المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

[٦٣] مدني صالح : بعد خراب الفلسفة ، إعداد وتقديم محمد فاضل عباس ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ٣٥٩ .

[٦٤] عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ص ٢١- ٢٢ .

[٦٥] علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٣ ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ٤٣٦ .

[٦٦] عبد الرزاق بلعقروز : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ٢٠٠٩ ، ص ٢١٤ – ٢١٥ .

[٦٧] أبو حيان التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية ، نشره عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ١٢٢ .

[٦٨] علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٣ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٣٥ .

[٦٩] أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ،مصدر سبق ذكره ، ص ٢٨١ .

* الزهد لغة ((ضد الرغبة والحرص على الدنيا والزهادة في الأشياء كلها)) ، وجاء في مختار الصحاح باب ز هـ د ((الزهد ضد الرغبة : نقول زهد فيه وزهد عنه من باب سلم و (زهدا) أيضا و (زهد) : يزهد بالفتح فيها ، (زهدا) و (زهاده) بالفتح لغة فيه (والتزهد) التعبد ، و (التزهيد) : ضد الترغيب ، و (المزهد) بوزن المرشد : القليل المال ، وفي الحديث : ((أفضل الناس مؤمن مزهد)) ، والزهد في القران الكريم جاء مرة واحدة في سورة يوسف (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين) ، ((وقوله تعالى : وكانوا فيه من الزاهدين ، قال ثعلب : اشتروه على زهد فيه)) ، أما الزهد في المصطلح فهو ظاهرة روحية بدأت منذ القرن الأول الهجري وغطت القرن الهجري الثاني وفيه تطورت إلى التصوف وبقي الزهد ملازما للتصوف ليمثل الجانب العملي فيه . ينظر

-ابن المنظور : لسان العرب ، ج٤ ، مادة (زهد) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ١٨٠ .

-محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي : مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٢٧٦ .

-سورة يوسف : (أيه ٢٠) .

-كامل مصطفى ألشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ج١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٧ .

[٧٠] ينظر

-عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) ، ط٢ ، الكويت ، ١٩٧٦ ، ص ١٤٤ .

-عبد الحق ابن سبعين :رسائل ابن سبعين ، نشره عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ١١٩ .

-ارنولد نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٦٨ .

[٧١] الحكيم الترمذي : الصلاة ومقاصدها ، نشره حسني نصر زيدان ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٧– ١٥٩ .

[٧٢] أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٦٤٦ .

[٧٣] أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي : اللمع ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٣ .

[٧٤] محمد عبد الله الشرقاوي : الصوفية والعقل ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ١٥٤ .

[٧٥] محمد كمال جعفر : تراث التستري الصوفي ، ج٢ ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٣١٧ .

[٧٦] كمال الدين عبد الرزاق القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ١٠٦ .

[٧٧] أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي : اللمع ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٦ .

[٧٨] المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

[٧٩] عبد المنعم ألحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ .

[٨٠] محي الدين ابن عربي : ترجمان الأشواق ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١٩١ .

[٨١] محي الدين ابن عربي : لطائف الإسرار (تنزل الأملاك من عالم الروح الأرواح إلى عالم الأفلاك) ، نشره احمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١١٨ .

[٨٢] عبد المنعم ألحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٥ .

[٨٣] الحكيم الترمذي : بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ، نشره نيقولا هير ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٥٨ .

[٨٤] أبو حيان التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية ، نشرة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٣٤١ .

[٨٥] الهروي عبد الله الأنصاري : منازل السائرين ، ترجمة روان فرهادي ، القاهرة ، ١٣٥٥ ، ص ١٩٢– ١٩٤ .

[٨٦] أبو طالب المكي : علم القلوب ، نشره عبد القادر احمد عطا ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٣٩ .

[٨٧] عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤١ .

[٨٨] أبو حيان التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٦ .

[٨٩] أبو حامد الغزالي : منهاج العابدين ، نشره محمد محمد جابر ، القاهرة ،١٩٥٤ ، ص ٣٤ .

[٩٠] عبد القادر الجيلاني : فتوح الغيب ، القاهرة ، ١٣٣٠ ، ص ٥٢ .

[٩١] أبو يوسف يعقوب الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، نشره محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ج٢ ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٩٣ .

[٩٢] الحكيم الترمذي : تحصيل نظائر القران ، نشره حسني نصر زيدان ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٤٩– ١٥٠ .

[٩٣] ينظر

–شهاب الدين السهروردي : حكمه الإشراق ، نشره هنري كوربان ، طهران ، ١٩٥٢ ، ص ٢٩٨ .

–احمد أمين : حي بن يقضان لابن سينا وابن طفيل و السهروردي ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٢٤– ١٢٦ .

[٩٤] الحسين بن منصور الحلاج : الطوأسين ، نشره لويس ماسينيون ، باريس ، ١٩١٣ ، ص ٧٦ .

[٩٥] حسام محيي الدين الالوسي : فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٣٠- ٣٣ .

[٩٦] المصدر نفسه ، ص ٣٣- ٣٤ .

[٩٧] الحسين بن منصور الحلاج : الطوأسين ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٧ .

** هناك اختلاف بين المعقولية (Rationalite) عن العقلانية (Rationalisme) ، وعندما تكون العقلانية نظرية فلسفية سوف تجعل من العقل أساس كل معرفة ممكنة وتعتبره مصدر الحكم على صدق الأفكار والمقولات ، فان المعقولية تمثل ما به يكون الشيء أو المعقول معقولا ، أي أنها تعني بذلك جملة المقاييس المنطقية التي توجه الفكر وتجعل منه أمرا معقولا ومقبولا وذو وجاهة ، وكلمة معقول تطلق على كل بيان ناتج عن استعمال دقيق لقواعد المنطق ، أو لطرق دقيقة في التجريب (Experimentation) وتكون هذه الطرق قادرة على إحداث معارف ، بيد أن هذا المفهوم يتناول قضية المعرفة في الفكر الصوفي من خلال كون هذه النظرية تتأسس على نوع من المعقولية الداخلية والتي تكون بها ذات وجاهة ، لذا فإنها تساير قدرة العقل على المعرفة في ما هو ممكن وتقر بذلك ، ولكن أنها تبحث عن بدائل له في ما يتعذر عليه معرفته ، وبعد ذلك فان المعادل النظري للتجربة المخبرية في العلوم الطبيعية أو الإنسانية بالنسبة إلى ما يتعلق بالتصوف هو التجربة الروحية التي هي واقع يعاش وحال روحي ذهني ، يمنح العارف الصوفي نوعا من الماصدق بلغة المناطقة ، لما يلقاه هذا العارف في نفسه أو يلقي إليه ويتبين له أنه الحق . ينظر

Andre Lalande Vocabulaire technique et critique de la philosophie,pressce , Universities de France,paris , 1998, pp. 889 – 890

[٩٨] محمد الكحلاوي : الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري \ الخامس عشر الميلادي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ١٦٩- ١٧٠ .

[٩٩]، محمد الكحلاوي : الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري \ الخامس عشر الميلادي) مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٠ – ١٧١ .

[١٠٠] احمد زروق : قواعد التصوف ، تحقيق عثمان الحويمدي ، تونس ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠ .

[١٠١] المصدر نفسه ، ص ٢١ .

[١٠٢] احمد زروق : عدة المريد الصادق ، تحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني ، مكتبة طرابلس العلمية ، ليبيا ، ١٩٩٦ ، ص ١٤٥ .

[١٠٣]، احمد زروق : عدة المريد الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٦ – ١٤٧ .

[١٠٤] أبو المغيث الحسين بن منصور : شرح ديوان الحلاج ، تحقيق كامل مصطفى ألشيبي ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٧٣ ، ص٢٣٧

[١٠٥] ينظر

-سورة النور : إيه ٢٥ .

-حسن الشرقاوي : ألفاظ الصوفية ومعانيها ، ط٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٤٥.

[١٠٦]، حسن الشرقاوي : ألفاظ الصوفية ومعانيها ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٣٦- ٢٣٧ .

[١٠٧] أخبار الحلاج : نشرها ماسينيون ضمن الأصول الأربعة ، مكتبة بول جوتنر ، باريس ، ١٩١٤ ، ص ٨٦ .

[١٠٨] المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

*** (١٨٨٣- ١٩٦٢) مستشرق فرنسي معروف أهتم بتراث الحلاج وكتب عنه دراسات عديدة ، كما قام بجمع تاريخيه ودراسة شخصية . – ينظر شريف هزاع شريف : نقد \ تصوف النص – الخطاب – التفكيك ، مصدر سابق ذكره ، ص ٥٨

**** الطوأسين : مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج ، وضع فيها جملة آرائه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيري ملفت للنظر ، إذ انه لا يدرج ضمن الواردات الإلهية أو التلقي ألعرفاني ، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره ، ومن المرجح أنه كان يتحدث بمادة الطوأسين قبل تدوينها أمام المريدين والعامة ، ثم حول المقام إلى نصوص مكتوبة إبان حياته في الفترة الأخيرة ، يحتوي الكتاب على أحد عشر نصا أيضا يبدأ في طس السرج وينتهي بستان المعرفة (الذي لم يعتبره الحلاج طس) ، وكذلك يحتوي الكتاب على رسوم غريبة منها تجريدية جدا ومنها كالطلاسم وعددها أحد عشر رسما وزعها في ستة طواسين ، وفي الكتاب أربعة محاور تبدأ في النظرية الصوفية وتنتهي في معرفة الحقيقة \ ينظر شريف هزاع شريف : مصدر سابق ، ص ٦٦- ٦٧ .

[١٠٩] الحسين بن منصور الحلاج : الطوأسين ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٩ .

[١١٠]، الحسين بن منصور الحلاج : الطوأسين ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٩ – ٧٠ .

[١١١] المصدر نفسه ، ص ٧١- ٧٦ .

[١١٢] المصدر نفسه ، ص ٧٧- ٧٨ .

[١١٣] عدنان حسين العوادي : الشعر الصوفي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ٢١٨ .

[١١٤] محمد بن عبد الجبار بن الحسن ألنفري : الأعمال الصوفية ، راجعها وقدم لها سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠٠٧ ، ص ٤٨- ٤٩ .

[١١٥] المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

[١١٦] المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

[١١٧] محمد بن عبد الجبار بن الحسن ألنفري : الأعمال الصوفية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٩- ٥٠ .

[١١٨] المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

[١١٩] حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية (تبلور الفلسفة – التصوف – إخوان الصفا) ، المجلد الثالث ، ط٢، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ، الجزائر ، ٢٠٠٢ ، ص ٤٤- ٤٥ .

[١٢٠] احمد مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند الغزالي قبل ديكارت ، مجلة الاستشراف ، العدد (٥) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩١ ، ص ١٠٥ .

[١٢١] محمد بن الطيب : فقه التصوف بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق ألشاطبي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص ١٦ .

[١٢٢] أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقدم جميل صليبا وكامل عياد ، ط١٠ ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٣٩ .

[١٢٣] أبو حامد الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، ط٢ ، مصر ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥٢ .

[١٢٤] أبو حامد الغزالي : معرج القدس في مدارج معرفة النفس ، ط٤ ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٦١ .

[١٢٥] المصدر نفسه ، ص ٦١ .

[١٢٦] المصدر نفسه ، ص ٦١ .

[١٢٧] المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

[١٢٨] أبو حامد الغزالي : معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٣٠- ٣١ .

[١٢٩]، أبو حامد الغزالي : معيار العلم ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٩ .

[١٣٠] محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، ١٣٤٥ ، ص ٧٥ .

[١٣١] أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، في القصور العوالي من رسائل الغزالي ، ج٢ ، ط٢ ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٨ .

[١٣٢] المصدر نفسه ، ص ١١.

[١٣٣] المصدر نفسه ، ص ١١.

[١٣٤] أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣١ .

[١٣٥] احمد مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند الغزالي قبل ديكارت ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٥ .

[١٣٦] أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٩ .

[١٣٧] آنا ماري شيمل : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، ترجمة محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب . منشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠٠٦ ، ص ١٤٩ .

[١٣٨] عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، ج١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٧٥ .

[١٣٩] ابن طفيل : حي بن يقظان ، قدم له وحققه فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، المغرب ، ١٩٩٢ ، ص ٨٠ .

[١٤٠] عمر فروخ : ابن طفيل (قصة حي بن يقظان) ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٦٦ .

[١٤١] ابن طفيل : حي بن يقظان ، تقديم ودراسة مصطفى غالب ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ٢٠٧.

[١٤٢] المصدر نفسه ، ص ٢٠٧.

[١٤٣] ت . ج . دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص٣٨٠ .

[١٤٤] ت . ج . دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٨٣ .

[١٤٥] ابن طفيل : حي بن يقظان ، تقديم ودراسة مصطفى غالب ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٠ – ٤١ .

[١٤٦] عبد القادر محمود : دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٨ .

***** أن الدلالة المعرفية الصوفية للحدس هي أن من الناس من تظهر له بعض الأشياء بالحدس ويتكثر ذلك على التدريج إلى أن تصير الأشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية التي يقصد بها الفكر الكلية ، ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة إلى القدس وهو التنزه عن الرذائل والتعليقات ، ولا شك في أن هذا الكلام دلالة صوفية . ١ ينظر ناجي حسين جودة : الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم ، سلسلة المركز العلمي العراقي ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص ١٣٤– ١٣٥ .

[١٤٧] فاروق سعد : حي بن يقظان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٢ .

[١٤٨] فاروق سعد : حي بن يقظان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٣ .

[١٤٩] عبد القادر محمود : دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٨.

[١٥٠] فاروق سعد : حي بن يقظان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٢ .

[١٥١] المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

المصادر و المراجـــع

أولا : القران الكريم

ثانيا : المصادر و المراجع باللغة العربية

١–إبراهيميان ، حسن : نظرية المعرفة ، تعريب فيضل الجزائري ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٤ .

٢–ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج٤ ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٥٦ .

٣–ابن المنظور : لسان العرب ، ج٤ ، مادة (زهد) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ب ت .

٤–ابن سبعين ، عبد الحق : رسائل ابن سبعين ، نشره عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ب ت .

٥–ابن سينا : النجاة ، ج١ ، ط٢ ، مطبعة الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

٦–_____: ماهية الصلاة ، ضمن رسائل (الحكمة المشرقية) ، نشرة ميكائيل بن يحيى المهرني ، ليدن ، ج٢ ، ١٨٩١ .

٧–ابن طفيل : حي بن يقظان ، تقديم ودراسة مصطفى غالب ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩١ .

٨–_____ : حي بن يقظان ، قدم له وحققه فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، المغرب ، ١٩٩٢ .

٩–ابن عربي ، محيي الدين : ترجمان الأشواق ، بيروت ، ١٩٦١ .

١٠–ابن عربي ، محيي الدين: لطائف الإسرار (تنزل الأملاك من عالم الروح الأرواح إلى عالم الأفلاك) ، نشره احمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ، ١٩٦١ .

١١–ابن منظور ، محمد بن مكرم : لسان العرب ، (مادة : عرف) ، تقديم احمد فارس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٦ .

١٢–أخبار الحلاج : نشرها ماسينيون ضمن الأصول الأربعة ، مكتبة بول جوتنر ، باريس ، ١٩١٤ .

١٣– إسلام ، عزمي : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٠ .

١٤-ألحفني ، عبد المنعم : معجم مصطلحات الصوفية ، بيروت ، ١٩٨٠ .
١٥-ألشيبي ، كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ج١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٢ .
١٦- ألعتابي ، ليث وآخرون : المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، لبنان ، ٢٠١٢ .
١٧-ألنفري ، محمد بن عبد الجبار بن الحسن : الأعمال الصوفية ، راجعها وقدم لها سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠٠٧ .
١٨-الالوسي ، حسام محيي الدين : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، بيروت ، ١٩٨٥ .
١٩-أمين ، احمد: حي بن يقضان لابن سينا وابن طفيل و السهروردي ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
٢٠-الأنصاري ، الهروي عبد الله: منازل السائرين ، ترجمة روان فرهادي ، القاهرة ، ١٣٥٥ .
٢١-بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ج١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ .
٢٢-بدوي ، عبد الرحمن : تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني ، الكويت ، ١٩٧٥ .
٢٣-بدوي ، عبد الرحمن : شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) ، ط٢ ، الكويت ، ١٩٧٦ .
٢٤-بلعقروز ، عبد الرزاق : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ٢٠٠٩ .
٢٥-بودون وف ، بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ط٢ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٧ .
٢٦-بيترسيد جويك ، أندروادجا : موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية ، ترجمة هناء الجوهري ، القاهرة ، ٢٠٠٩ .
٢٧-ت . ج . دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨١.
٢٨-الترمذي ، الحكيم : تحصيل نظائر القران ، نشره حسني نصر زيدان ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
٢٩-الترمذي ، الحكيم: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ، نشره نيقولا هير ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
٣٠-الترمذي الحكيم: الصلاة ومقاصدها ، نشره حسني نصر زيدان ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٣١-التوحيدي ، أبو حيان : الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية ، نشره عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
٣٢-التوحيدي ، أبو حيان: الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية ، نشرة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
٣٣-الجرجاني ، الشريف علي بن محمد بن علي : التعريفات ، مطبعة مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده ، حلب ، ١٩٣٨ .
٣٤-جعفر ، محمد كمال: تراث التسترى الصوفي ، ج٢ ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
٣٥-جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، ١٣٤٥ .
٣٦-جودة ، ناجي حسين : التصوف عند فلاسفة المغرب ابن خلدون أنموذجا ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٦ .

٣٧-جودة ، ناجي حسين : الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم ، سلسلة المركز العلمي العراقي ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ٢٠١٠ .
٣٨-الجيلاني ، عبد القادر : فتوح الغيب ، القاهرة ، ١٣٣٠ .
٣٩-الحاج ، سعد : البحث العلمي والمعرفي الماهية والمنهجية، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠١٤ .
٤٠-حسين ، رواء محمود: إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصر دراسة وصفية ، دار الزمان ، للطباعة والنشر ، دمشق ، ٢٠١٠ .
٤١- الحسيني ، جعفر : معجم مصطلحات المنطق ، دار الاعتصام للطباعة والنشر ، بيروت ، ب ت .
٤٢-الحلاج ، أبو المغيث الحسين بن منصور : شرح ديوان الحلاج ، تحقيق كامل مصطفى ألشيبي ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٧٣ .
٤٣-الحلاج ، الحسين بن منصور : الطوأسين ، نشره لويس ماسينيون ، باريس ، ١٩١٣ .
٤٤-الرازي ، محمد بن أبي بكر عبد القادر : مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨١ .
٤٥-زروق ، احمد : عدة المريد الصادق ، تحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني ، مكتبة طرابلس العلمية ، ليبيا ، ١٩٩٦.
٤٦-زروق ، احمد : قواعد التصوف ، تحقيق عثمان الحويمدي ، تونس ، ١٩٨٧.
٤٧-سالم ، محمد عزيز نظمي : مناهج تفسير المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ٢٠٠٥ .
٤٨-السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٦.
٤٩-سميث ، شارلوت سيمور : موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع ، ط٢ ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ٢٠٠٩ .
٥٠-السهروردي ، شهاب الدين: حكمه الإشراق ، نشره هنري كوربان ، طهران ، ١٩٥٢ .
٥١-الشرقاوي ، حسن : ألفاظ الصوفية ومعانيها ، ط٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ .
٥٢-الشرقاوي ، محمد عبد الله: الصوفية والعقل ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٥.
٥٣-شريف ، هزاع شريف : نقد ا تصوف النص – الخطاب – التفكيك ، دار الانتشار العربي ، بيروت ، ٢٠٠٨ .
٥٤-شيمل ، آنا ماري : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، ترجمة محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب . منشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠٠٦ .
٥٥-صالح ، مدني : بعد خراب الفلسفة ، إعداد وتقديم محمد فاضل عباس ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٩ .
٥٦- صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، ج١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧١ .
٥٧- صيام ، شحاتة : علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات ، دار ميريت ، القاهرة ، ٢٠٠٥ .

٥٨-الطوسي ، أبو نصر عبد الله بن علي السراج : اللمع ، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
٥٩-الطويل ، توفيق : أسس الفلسفة ، مكتبية النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
٦٠-الطيب ، محمد بن : فقه التصوف بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق ألشاطبي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠١٠ .
٦١-عباس ، راوية عبد المنعم : جون لوك أمام الفلسفة التجريبية ، سلسلة أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة (٤) ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦.
٦٢-عبد الباقي ، محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم ، ط٢، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
٦٣- عبد العال ، محمد : الحلاج الحسين ابن منصور الديكتاتور الذي أدى الربوبية ، دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١٥ .
٦٤-عبد القادر محمود : دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
٦٥-العوادي ، عدنان حسين : الشعر الصوفي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦.
٦٦-الغزالي ، أبو حامد : المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقدم جميل صليبا وكامل عياد ، ط١٠ ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١ .
٦٧-الغزالي ، أبو حامد : مشكاة الأنوار ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، في القصور العوالي من رسائل الغزالي ، ج٢ ، ط٢ ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٠
٦٨-الغزالي ، أبو حامد : معرج القدس في مدارج معرفة النفس ، ط٤ ، بيروت ، ١٩٨٠ .
٦٩-الغزالي ، أبو حامد : منهاج العابدين ، نشره محمد محمد جابر ، القاهرة ،١٩٥٤ .
٧٠-الغزالي ، أبو حامد: معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٧٨.
٧١-فروخ ، عمر : ابن طفيل (قصة حي بن يقظان) ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٥٩.
٧٢-الفندي ، محمد ثابت : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
٧٣-القاشاني ، كمال الدين عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ .
٧٤-الكحلاوي ، محمد : الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري \ الخامس عشر الميلادي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩ .
٧٥-الكندي ، أبو يوسف يعقوب : رسائل الكندي الفلسفية ، نشره محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ج٢ ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
٧٦-كوليه ، ازفلد : المدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية وعلق عليه ، أبو العلا عفيفي ، ط٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ب ت .
٧٧-الكيلاني ، عبد القادر : الغنية لطالبي طريق الحق (عز وجل) ، ج١ ، تحقيق فرج توفيق الوليد ، مكتبة الشرق الجديد ، بغداد ، ب ت .

٧٨–الله ، محمد احمد خلف : مفاهيم قرآنية ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨٤.
٧٩–م . روزنتال ، وب يؤدين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط٦ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .
٨٠–المحاسبي ، الحارث بن أسد : العقل وفهم القران ، تحقيق حسن القوتلي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧١ .
٨١–محمد ، يوسف : أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي ، دار الحكمة ، الدوحة ، ١٩٩٣ .
٨٢–محمود ، زكي نجيب : الموسوعة الفلسفية المختصر ، دار الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
٨٣–محمود ، عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
٨٤–مروة ، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية (تبلور الفلسفة – التصوف – إخوان الصفا) ، المجلد الثالث ، ط٢، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ، الجزائر ، ٢٠٠٢ .
٨٥– مطر ، علي حسين : الخلاصة الفلسفية ، ط٢ ، منشورات الناظرين ، بغداد ، ٢٠٠٥ .
٨٦–المكي ، أبو طالب: علم القلوب ، نشره عبد القادر احمد عطا ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٨٧–ممدوح ، عبد القادر : فلسفة التصوف ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٧ .
٨٨–نادر ، البير نصري : التصوف الإسلامي ، بيروت ، ١٩٦٠ .
٨٩–النشار ، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٣ ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ .
٩٠–نيكلسون ، ارنولد : الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٦١ .
٩١–نيكلسون ، ارنولد : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
٩٢–الهجويري ، أبو الحسن : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق ، إسعاد عبد الهادي قنديل ، ج١ ، مطبعة الأهرام التجارية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
٩٣–وهبه ، مراد : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

ثالثا : الدوريات

١–المناعي ، عائشة يوسف: نظرية المعرفة في فلسفة الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) ، مجلة كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ، العدد (١٨) ، جامعة قطر ، الدوحة ، ٢٠٠٠ .
٢–النشار ، أحمد مصطفى : نظرية المعرفة عند الغزالي قبل ديكارت ، مجلة الاستشراف ، العدد (٥) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩١ .

رابعا : المصادر والمراجع باللغة الانكليزية

1- Chisholm, Hug. “Ferrier, James Frederick“, Encyclopedia Britannica (Eleventh Ed.) Cambridge University Press 1911 pp 67
2- Andre Lalande Vocabulaire technique et critique de la philosophie,pressce ,

Universities de France,paris , 1998, pp. 889 – 890
Encyclopedia of Philosophy, Macmillan 1967 Vol. 3 3-