نظرية المعرفة؛ مكانتها وأهميتها في الفكرين الفلسفي والصوفي

Andi Muhammad Ridwan[1], Islamul Haq[2]
Universitas Al-Azhar Kairo[1], STAIN Parepare[2]

التجريد

يهدف هذا البحث إلى كشف عن نظرية المعرفة من حيث مكانتها وأهميتها في الفكر الفلسفي والصوفي، احتلت نظرية المعرفة مكانة لها أهميتها في الفكر الإنساني فلا تخلو أي مدرسة فكرية سواء كانت فلسفية أم دينية إلا وتكلمت عنها. ففي مجال الفلسفة تعتبر نظرية المعرفة من أهم النظريات وأبرز المباحث الفلسفية أما عند الصوفيين فقد كانت نظرية المعرفة عندهم أيضاً تحتل مكانة ذات أهمية بالغة، إذ أنها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها المتصوفة لمعرفة الله، ومعرفة الله عند هؤلاء هي مقياس نباهة الإنسان وسر تفوقه على سائر المخلوقات الأخرى، فكانت درجة المعرفة التي بلغها أي واحد المقياس من الذي ينبأ عن مرتبته في الحياه.

Abstract

The purpose of this research is to uncover the theory of ma`rifah in terms of its place and importance in philosophical and mystical thought. The theory of ma`rifah occupied a place of importance in human thought. There is no school of thoughts, whether philosophical or religious, except for it. In the field of philosophy, the theory of ma`rifah is one of the most important theories and the most prominent philosophical detective, but the mystics have also been the theory of ma`rifah also occupies a position of great importance, as they reveal the truth of the ways the Sufi to know God, and knowledge of God in these are the measure of human wellbeing and the secret of superiority over others Other creatures, the degree of ma`rifah reached by any one of the scale of the news of his salary in life.

Keywords: Ma'rifah, philosophy, mystical thoughts

مقدمة

موقف الفيلسوف في نظرية المعرفة

أن موقف الفيلسوف في المعرفة لا ينفصل عن مذهبه في الوجود والطبيعة، قال محمد غلاب: «يتأسس رأي كل ف.٠يلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس تأسساً ذاتياً، فإذا كان فيلسوفاً ماديًا لا يؤمن البته بما بعد الطبيعة كانت المعرفة الحسية عنده هي المصدر الوحيد للمعرفة».(غلاب، ١٩٦٦: ٢٢٠)

ثم إن تلك العلاقة بين موقف الفيلسوف في المعرفة وبين فلسفته في الوجود تكون أشد وضوحاً في الإطار العام للاتجاه الفلسفي إذ إن المعرفة – كما يقال في الفلسفة – تتناسب مع الوجود أو هي صورة منه بعبارة أدق.(قاسم،-: 7-6)

وهكذا فعندما يتحدث إنسان ما عن فلسفة فلان أو يتناولها بالبحث والدراسة، فإننا نجد بحثه في الحقيقة يتكلم عن نظرية المعرفة، فلم نبالغ إذن إذا قلنا إن كتب الفلسفة ليست إلا كتباً تؤرخ لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المختلفين، لأن الاهتمام بنظرية المعرفة هو الذي تركز عليه الفلسفة دائماً، وهذا ما أكد به زكي نجيب محفوظ حينما قال: «نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أياً ما كانت الحقيقة المعروفة».(نجيب، ١٩٦٩: ٨)

ومن المعروف أن نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً متخصصاً لم تعالج إلا في الفلسفة الحديثة، مع أن موضوعاتها و مباحثها واتجاهاتها الرئيسية العامة قد بحثت قديماً في تاريخ الفلسفة، إلا أنها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى مثل مباحث «النفس» و»الميتافيزيقيا» و»المنطق» كما هي الحال في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو وغيرهما. (بدوي، ١٩٨٤: ١٥٧)

فقد كانت بحوث أفلاطون وأرسطو في المعرفة بحوثاً مستقلة لديهما وواضحة المعالم. (النشار، ١٩٨٧: ٢٩)

ثم إن هناك تداخلاً بين القضايا في الفلسفة بحيث يجعل الفيلسوف يتعرض لنظرية المعرفة حين يتناول موضوعات تتفق بالوجود، كما أنه يتعرض للقضايا المتعلقة بالوجود حين يتناول نظرية المعرفة. الأمر الذي ينفي أسبقية فيلسوف على آخر في تناول نظرية المعرفة. (صمد، ١٩٨٤: ٨)

وعلى أي حال فإن معالجة نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً مستقلاً إنما كانت في الفلسفة الحديثة. ومع ذلك فقد اختلفت الآراء في واضع أسس نظرية المعرفة في تلك العصر، فذهب بعضهم إلى أن العصر الذهبي لنظرية المعرفة يبدأ من ديكارت (١٥٩٥ – 1650م).(زكريا، ١٩٦٢: ٨) في حين يرى آخرون أن جون لوك (١٦٣٢ – 1704م) هو الواضع الحقيقي لنظرية المعرفة.(أبو ريان، ١٩٩١: ١١٧-١٣٩)ونجد من يقول إن الميلاد الرسمي لنظرية المعرفة كان مع ظهور

المشروع الكنطي لنقد العقل.(العالي، ١٩٨٦: ١١)

ورغم هذه الاختلافات فإنه يمكن القول بأن الجميع اتفقوا على أن منشأ نظرية المعرفة بصفته مبحثاً متخصصًا إنما كان في الفلسفة الحديثة، وان تحليل المعرفة الإنسانية من شتى نواحيها يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم.(نجيب، ١٩٦٩: ٥) فهم الذين استطاعوا أن يميزوا بين الذات والموضوع، وهم الذين بحثوا بحثاً جدياً العلاقة بين الإدراك والوجود وهم الذين اهتموا بنصيب الذات في عملية الإدراك.

ثم إن موقف الفيلسوف الحديث أو المعاصر في نظرية المعرفة هو أحد المعايير الرئيسية لتصنيف التيارات الفلسفية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لاسيما أن الفلسفة الحديثة تبحث في الوجود من خلال نظرية المعرفة.(الطويل، : ٨٨) فقد تناول جون لوك مشكلة الجوهر ونقد جورج باركلي لهذا المفهوم على أساس من تحليله للمعرفة، وبحث ديفيد هيوم في مبدأ السببية من خلال تحليل المعرفة الحسية، وتناول كانت لمفهوم «الشيء بذاته» وعدم قابليته للمعرفة.(جودة، ٢٠٠٦: ١٥)

ومن خلال تلك المواقف للفلاسفة الحديثين والمعاصرين يمكن تقسيم الاتجاهات الرئيسية في نظرية المعرفة إلى ثلاثة مذاهب وهي:(الحميد، ١٩٨٦: ١٠٤)

1- المذهب العقلي: ويقوم هذا المذهب على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول. وأن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقية وهو قوة فطرية في الإنسان.

2- المذهب التجريبي: ويقوم على أن العقل يولد صفحة بيضاء وأن ليس في العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولاً.

3- المذهب النقدي: ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً، فبعض المعارف قبلية سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان والمكان والعلية، وبعضها لاحقة على التجربة، وإن المعرفة تنتج عن اجتماع عاملين أحدهما صوري يرجع إلى العقل والآخر تجريبي يرجع إلى الحس.

هذه هي ثلاثة اتجاهات رئيسية في نظرية المعرفة في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، ولكن توجد إلى جانبها الاتجاهات الحدسية والصوفية التي تنضوي تحت ما اصطلح عليه بالمعرفة المباشرة أو اللحظية المفاجئة وهي المعرفة التي تنتقى فيها الواسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف.(بيومي، ١٩٧٩: ١٨٧)

وإلى جانب الاتجاه الصوفي والحدسي يوجد اتجاه الشكاك وهو مذهب فلسفي

يزعم أنه لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية، وقد عرف في مراحل التاريخ عند شكاك اليونان قديماً. (بيومي، ١٩٧٩: ٨)

وبهذا فتكون الاتجاهات في نظرية المعرفة في الفلسفة العربية هي المذهب العقلي والمذهب التجريبي والمذهب النقدي والمذهب الصوفي والمذهب الحدسي والمذهب الشكي.

وعلى الرغم من اختلاف موقف الفلاسفة الحديثين والمعاصرين في نظرياتهم المعرفية مما أدى إلى اختلاف اتجاهاتهم في معالجة الحقائق الفلسفية، فإن الذي يعنينا من هذا البحث هو أن نظرية المعرفة لها مكانتها وأهميتها البارزة في مجال الفكر الفلسفي الغربي.

أما في مجال الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فإننا نجد أن تلك الظاهرة العامة في الفلسفة الغربية هي نفس الظاهرة في الفلسفة العربية الإسلامية، إذ أننا لا نتلقى ببحوث جادة في نظرية المعرفة إلا عند المتأخرين في الفلسفة الإسلامية وهو ابن ملكا. أما قبل ذلك فكانت أبحاث نظرية المعرفة مختلطة أشد الاختلاط بأبحاثهم في الوجود، ولم تكن قد تميزت الذات عن موضوعها بعد،(هويدي،..:٢٨١) وهم في ذلك متأثرين بفلاسفة اليونان حينما بحثوا نظرية المعرفة ضمن مباحثاتهم في النفس والميتافيزيقا والمنطق. (جودة، ٢٠٠٦: ١٦)

فيعقوب بن إسحاق الكندي مثلاً حاول ضبط العلم والمعرفة في مؤلفاته منها رسالة في حدود الأشياء ورسومها.(قمير، ١٩٥٤) وأبو نصر الفارابي تحدث عن العلم وتقسيماته في البرهان وفي كتبه الأخرى.(الفارابي، ١٩٨٧)وابن سينا تناول قضية الإدراك والعلم واليقين في كتابه الإشارات والتنبيهات وفي غيرها من كتبه.(ابن سينا، ١٩٨٣) وابن رشد سعى في تهافت التهافت في تمييز العلم الحقيقي من غيره.(ابن رشدي، ٢٠٠٠)وأما مبحث مصادر الفلاسفة فقد تناول فلاسفة المسلمين كما تناول بها الفلاسفة الغربيون فتكلموا عن الحس والعقل والوحي والإلهام والكشف والحدس باعتبارها المصادر للمعرفة.

وعلى أي حال فإن نظرية المعرفة لها أيضاً مكانتها في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي.

موقف المتكلمين والصوفيين في نظرية المعرفة

أما في مجال الفكر الديني الإسلامي فإننا نجد المتكلمين والأصوليين والصوفيين يتناولون أيضاً موضوع نظرية المعرفة، فالمتكلمون يبحثون تحت عنوان «النظر»، ويتحدثون عن وسائل الإدراك وما هو النظر الصحيح المؤدي إلى الحقيقة. (صمد، ١٩٨٤: ٨)

ولا شك أن أول تناول لنظرية المعرفة تناولاً متكاملاً كان على يد أبي منصور الماتردي، فقد أدرك في كتابه «التوحيد» أهمية استعمال الوسائل والقوى الإدراكية كلها دون الاعتماد على وسيلة أو قوة معينة في الوصول إلى المعرفة الحقة، وقد بين فيه أنه لا تناقض بين هذه الوسائل والقوى، وإنما يؤيد بعضها بعضاً، وأن من ينكر الإدراك الحسي لا تصح معه المناظرة لأنه مكابر متعنت وهو متناقض مع نفسه، وكذلك من ينكر الخبر جملة، ذلك لأن المعرفة المكتسبة عن طريق الخبر بمنزلة المعرفة الحسية ضرورة، وأن إدراك ضرورتها تتم بالنظر العقلي. ذلك أن من ينكر الخبر متناقض مع نفسه من حيث أن أنكاره خبر، والعقل هو الذي يدرك هذا التناقض، فلو لم يكن هناك عقل لما ثبتت ضرورة الحس والخبر.(الماتريدي...:٧-٨)

ثم تناول كل المتكلمين بعد الماتردي نظرية المعرفة، حيث لا نكاد نجد بعده متكلماً تخلوا مؤلفاته عنها، فمنهم من أفردوا لها مباحث مستقلة تبوأت مكانة الصدارة في كتبهم مثل الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، ومنهم من خصص مجلداً ضخماً للمعرفة كالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي صنف مجلداً كبيراً من موسوعته «المغني» سماه «النظر والمعارف» تحث فيه بالتفصيل عن حد النظر والعلم والمعرفة وطرقها وحقيقتها، وطرق معرفة صحة النظر ودرجات المعرفة من الشك على الظن على اليقين، وتحدث عن الدليل العقلي والسمعي، وأول ما يجب على المكلف، وطريق وجوب المعرفة.(عبد الجبار، ١٩٦٢)

ثم نجد الباقلاني يقدم لكتابه «التمهيد» بباب العلوم في «العلم وأقسامه وطرقه". (الباقلاني،١٩٥٧) ثم البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) في كتابه «أصول الدين» جعل الأصل الأول منه معقوداً على بيان الحقائق واثباتها وطرق تحصيلها وأقسامها.(البغدادي، ١٩٨١) والرازي أيضاً جعل الركن الأول لكتابه «التحصيل» في العلم والنظر.(الرازي،١٩٨٨)

كما أن الإيجي يجعل الموقف الأول في كتابه «المواقف» في العلم والنظر، كذلك يجمع فيه آراء المدارس ويناقشها،(الجرجاني، ١٩٩٨) والآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» الذي تحدث فيه عن العلم والكلي والجزئي وغيره من المفاهيم. (الآمدي، ١٩٨٤)

وكما نجدها أيضاً في مقالات الفرق ككتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري.(الأشعري، ١٩٨٠) و»الفرق بين الفرق» للبغدادي.(البغدادي، ٢٠٠٥) و"المنقذ من الضلال" للغزالي.(محمود، ٢٠٠١)

وهناك عدد كبير من علماء المسلمين من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين وغيرهم ممن تناول موضوعاً أو أكثر من موضوعات المعرفة في كتبه.

والملاحظ من خلال استعراضنا لتاريخ نشأة نظرية المعرفة عند الفلاسفة وعلماء المسلمين من المتكلمين والأصوليين نجد أن المتكلمين والأصوليين قد سبقوا غيرهم

من الفلاسفة في إفراد بحث المعرفة بصورة مستقلة في كتبهم، وذلك لأهمية هذا الموضوع بالنسبة لهم، وعلاقته بالوجود، بينما لم يبدأ إفرادها عند الفلاسفة الغربيين إلا في القرن السابع عشر مع جون لوك وغيره.

وعلى أي حال ونحن بصدد هذا البحث فإن موضوع نظرية المعرفة إن كانت له اهتمام بالغ عند الفلاسفة فإن له أيضاً مكانة بارزة عند المتكلمين والأصوليين، ويبرز ذلك من خلال عنايتهم الفائقة بالبحث والتأليف عنها.

أما عند الصوفيين فقد كانت نظرية المعرفة عندهم أيضاً تحتل مكانة ذات أهمية بالغة، إذ أنها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها المتصوفة لمعرفة الله، ومعرفة الله عند هؤلاء هي مقياس نباهة الإنسان وسر تفوقه على سائر المخلوقات الأخرى، فكانت درجة المعرفة التي بلغها أي واحد المقياس من الذي ينبأ عن مرتبته في الحياه. ولهذا كان موضوع المعرفة والعرفان من أهم المسائل الصوفية والهدف الأصلي والغرض الأساسي للتصوف.

إن المذهب المعرفي للمتصوفة ظهر في بادئ أمره على شكل أقوال متناثرة مجردة عند الأدلة عارية عن الحجج.(متاح، ١٩٧٤: ٤٨) غير أن نمو التصوف وبالعلاقة المتناقضة مع الاتجاهات المعرفية الأخرى جعل للمعرفة الصوفية أدلتها وحججها النظرية والشرعية. (جودة، ٢٠٠٦: ١٢٤)

ولقد كان معروف الكرخي وأبو سليمان الداراني (ت ٢٠٥ هـ) والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) هم أول من تكلم في المعرفة، حتى قيل إن تصوف الكرخي كان في جوهره وسيلة للمعرفة.(نيكلسون، ١٩٦٩: ١٠٤)

وهذا الذي جعل عموم الباحثين اتفقوا على القول بأن القرن الثالث الهجري هو العصر الذهبي للتصوف بصفته مذهباً في المعرفة حتى بلغ درجة عالية من الاكتمال على يد أعلامه المشهورين بحيث يمكن القول بأنهم لم يتركوا للصوفية بعدهم إلا الإفاضة والتفسير.(بسيوني، ١٩٦٩: ٢٧٤)

ومع أن هذا القول لا يخلوا من مبالغة ظاهرة، إلا أنه يؤكد الحقيقة الثابتة عن دور ذلك العصر في بناء الموقف الصوفي في المعرفة.

ثم إن المتصفح لتراث الصوفية المتأمل في أقوالهم وتجاربهم يلاحظ حتماً أن التناول الصوفي لنظرية المعرفة يختلف اختلافاً كبيراً عن المعالجة الفلسفية والكلامية لها، ذلك لأنه إذا كان كل من البحث الكلامي و الفلسفي للمعرفة قد انحصرت موضوعاتها وتجمدت في حدود وسائل الإدراك، فإما حساً أو عقلاً، ومدى قدرة تلك الوسائل على اكتساب اليقين أو الوصول إلى معرفة موضوعية يقينية وكيف يكون الاستدلال الصحيح، فإن المجال الصوفي للمعرفة أوسع من ذلك بكثير، فهو يتناول المعرفة لا من حيث وسائل الإدراك فقط وكيفية الاستدلال فحسب، وانما كل هذه الأمور مجتمعة تتألف وتتسق فيما بينها لتؤلف بناءً إدراكياً متسق الأجزاء يتجه إلى

مصدر المعرفة نفسه وهو الله سبحانه وتعالى. (صمد، ١٩٨٤: ١٦)

ثم إن الفكر الفلسفي والكلامي يحاول تقديم المعرفة أو يتناولها من حيث إعطاء تعريف جامع ومانع لماهيته المعرفية، أما تناول الصوفي يختلف عن ذلك حيث لا ينطلق تناوله من مجرد التحليل المنطقي، وإنما يتناول المعرفة ويعرضها من خلال أوصاف العارف، لأن الفكر الصوفي يرى أن المعرفة تتم في حالة تكون الذات العارفة مستغرقة بكلتيهما بكل قواها وظاهرها وباطنها في موضوع المعرفة، يقول القشيري: «المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه، لاستيلاء ذكر الحق سبحانه وتعالي عليه، فلا يشهد غير الله ولا يرجع إلى غيره، فهو يعيش بربه لا يرجع إلى غيره».(القشيري، ١٩٧٢: ٦٠٢)

ومن هنا نجد الفرق بين الفكر الفلسفي والكلامي والفكر الصوفي واضحاً من حيث إن الفكر الفلسفي والكلامي يقدمان المعرفة من خلال وسائلها وموضوعاتها التي تتناسب مع تلك الوسائل في نظر الفلاسفة والمتكلمين، أما الفكر الصوفي يعرض المعرفة من خلال أوصاف العارف أو بتعبير أدق من خلال التجربة الذوقية الروحية، وهذا ما أكد عليه وأفصح عنه ابن عربي حينما يقول: «إن أصحابنا من أهل الله قد أطلقوا على العلماء بالله اسم العارفين، وعلى العلم بالله من طريق الذوق معرفة، وحدوا هذا المقام بنتائجه ولوازمه التي تظهر عن هذه الصفة في أهلها». (عربي،...:٣١٦)

فالتناول الصوفي للمعرفة إذن متميز وهو ليس فكراً مثل الفكر الفلسفي والكلامي القائمين على التأمل الفكري والنظر العقلي المجرد، وإنما هو عبارة عن حياه يعيشها الصوفي حيث يتعرض فيها للواردات الإلهية بذوقها ثم يأتي ليصوغ ما عاش وما ذاق في بعض العبارات، وهو وليد العمل والمجاهدة النفسية أو السلوك المرسوم في الطريق الصوفي، ولذلك تميز الصوفية دوماً بتغليب الذوق القلبي على النظر العقلي.

وقد نبه الغزالي إلى هذه الخاصية الأساسية للمتصوفة بقوله: «وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ... فعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلت، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والعلم بل بالذوق والسلوك». (الغزالي، ١٩٩٣: ٢٦-٢٧)

ولكن هذا لا يعني بالضرورة إعراضاً عن العقل واهمالاً له، فقد وجدنا لبعض المتصوفة فلسفة صوفية، ولكنها في جميع الأحوال كانت تأييداً لمشاهداتهم وتجاربهم وتعضيداً لها ولم تكن شيئاً مستقلاً عنها.(عفيفي، ١٨٦٣: ١٥)

ومعنى هذا أننا إذا أردنا أن نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين الصوفي من جهة أخرى في موضوع كمعرفة الله وإدراكه مثلاً لقلنا: إن المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما أنه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها

ووقف على أن الفلاسفة قد يستدلون على الصانع من الصانع نفسه لكن بطريقة عقلية محضة، أما المتكلمون قد يستدلون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من إدراك للصفات الإلهية، غير أن المتصوف لا يقتنع بأدلة هؤلاء ولا تشفي علته ولا تروي ظمأه، بل إن له معرفة من نوع خاص، إنه يطلب إدراك الله مباشرة من طريق الله ذاته.

ثم إن حصر الاستدلال من الصنع على الصانع كما فعل بها المتكلمون يجعل الطرق إلى معرفة الله ضيقًا.(بدير،...: ٥٠)

وبناءً على ذلك أنهم رأوا أن طرق المتكلمين وإن أدت إلى معرفة الله فإنها لا تؤدي إلى المعرفة الكاملة والحقة به سبحانه لسبب بسيط للغاية وهو أن الخالق أعظم من المخلوق وأنه منزه عن صفات المخلوقات، وعلى هذا فإن خير طريق لمعرفة الله إنما تكمن في معرفته وإدراكه إدراكاً مباشراً، ذلك أن كل التصورات والمفهومات التي لدى العقل البشري إنما تعتمد في أساسها على المحسوسات، ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا مثيل له وأن ما خطر ببالنا فإنه سبحانه بخلاف ذلك وجب على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم القلب الصوفي بدورهما في إدراك الذات الإلهية مباشرة. (بدير،...: ٥١)

قال الكلاباذي: «لقد أجمعوا]الصوفية[على أن الدليل على الله هو الله وحده وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجة إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله».

وقال رجل للنوري: «ما الدليل على الله ؟ قال: الله، قال فما العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله».(الكلاباذي،...: ٧٨-٧٩)

وعلى أي حال ونحن بصدد البحث عن الفرق بين طريق الفلاسفة والمتكلمين والصوفية في المعرفة وجدنا أن أساس الفلسفة العقل المحض، وأن أساس علم الكلام الدين، أي أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل المحض ونقطة انطلاق علم الكلام هو فهم المتكلم على النصوص الدينية، أما نقطة انطلاق الصوفي القلب (الوجدان، عين البصيرة، الذوق، الإلهام) بما في ذلك تزكيته ومجاهدته، ذلك أن البرهان والدليل لا مجال لهما هنا، كما أن الحس أيضاً لا ينبغي له أن يقتحم ميداناً غير ميدانه، وهذا ما نبه به الإمام الغزالي حينما بين أن الطريق إلى معرفة الله هو تقديم المجاهدة يمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصارمة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعلى من الرحمة، وهم في هذا إنما يمثلون بالأنبياء والأولياء الذين انكشفت لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد في الدنيا والإعراض والتبري عن علائقها.(الغزالي،...: ٤٠)

الخاتمة

ويتبين من هذا أن المتصوفين أيضاً إنما جعل نقطة انطلاقهم الدين، فأعتقدوا مثل ما اعتقد به المتكلمون من الأشاعرة، غير أنهم تعدوا عليهم بجعل النصوص الدينية التي تكلمت عن تطهير القلوب وتهذيب النفوس منهجاً سلوكياً عملياً في حياتهم اليومية.

فالفلاسفة إذن يعتمدون إما على الحس وإما على العقل في إدراكهم لعلومهم، وقد يعتمدون على الحس والعقل معاً، أما المتكلمون فإن كانت نقطة انطلاقهم هي الدني فإنهم أيضاً في فحصهم النصوص الدينية يعتمدون الحس، أما الصوفيون وإن كانوا اعترفوا بالعقل والحس على أنهما من وسائل المعرفة غير أنهم رأوا أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والإدراك والإحاطة، وهذه الملكة هي القلب أو البصيرة أو الإلهام، فتحديد وسائل المعرفة الإنسانية وحصرها في مصدري الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية في الإنسان التي تعد البصيرة جوهرها.

ومعنى هذا أن رأس مال الفيلسوف إن صح التعبير عنه عقله أو حسه أو هما معاً، أما الصوفي فقلبه، ثم إن الفيلسوف والمتكلمين يميز دائماً بين المدرك والمدرك، أما الصوفي فهو يفنى في موضوع معرفته بأحكام القلب، ثم الفلاسفة والمتكلمون يرفعون من شأن العقل على حساب العاطفة القلبية بينما الصوفية يرفعون من شأن العاطفة على حساب العقل، ثم إن الحقيقة عند الفلاسفة والمتكلمين موضوعية يمكن لأي فرد أن يدركها ويعبر عنها، وأن يستدل عليها. أما الصوفية فنجد عندهم أن الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو نقلها إلى الآخرين لأنها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين.

ثم إن الفلاسفة والمتكلمين يجعل بحثه في الألوهية فرعاً من فروع أبحاثهم المتعددة، أما الصوفية فإن الألوهية عندهم كل ما في الأمر، وهي حياتهم كلها، وبدونها يفقد هذه الحياة، ولهذا فإن الصوفي مؤمن بموضوعه يسعى إلى الوصول إليه رافضاً كل ما عداه، أما الفيلسوف والمتكلم فقد يبرهن على موضوع معين دون أن يجعل للبرهان هذا دخلاً في حياته، وبعبارة أوضح فإن معرفة الفيلسوف والمتكلم معرفة نظرية، أما معرفة الصوفي فهي معرفة عملية تتجلى عليه في كل خطوة يخطوها.

وكل هذا يؤكد الحقيقة التي قدم به الباحث سابقاً من أن التناول الصوفي لموضوع المعرفة يختلف تمام الاختلاف عن تناول الفكر الفلسفي والكلامي لها.

المراجع

إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، القاهرة، دار المعاف بمصر ، 1969م

إبراهيم بيومي، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م.

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م.

أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٣م.

ابن رشدي، تهافت التهافت، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٠م.

أبي منصور البغدادي، كتاب أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨١م.

الأشعري، مقالات الإسلاميين، بيروت، دار صادر، ١٩٨٠م.

الإمام أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم فتح الله خليفة، القاهرة، دار الجامعات المصرية، د. ت، ص.

الإمام القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٢م.

الإمام الغزالي، ميزان العمل، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت.

الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العربي، ١٤٠٤هـ.

البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة، دار ابن حزم، ٢٠٠٥م.

الباقلاني، التمهيد، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م.

توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، 1979م

توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي (الكتاب التذكاري)، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969م.

الرازي، التحصيل من المحصول، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.

رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969م

زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969م

الشريف الجرجاني، شرح المواقف، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.

عبد الحليم محمود، قضية التصوف- المنقذ من الضلال، القاهرة، دار المعارف، 2001م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي.

عبدالسلام بنعبد وسالم يفوت العالي، درس الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، بغداد، دار الشئون الثقافية، 1986م.

عرفان عبد الحميد، المدخل إلي معاني الفلسفة، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م

عرفان عبد الحميد متاح ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت، المكتب الإسلامي، 1974م.

الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق سميح دغيم، بيروت، 1993م.
فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1962م.
الفارابي، المنظق عند الفارابي - كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعليق ابن باجه علي البرهان، 1987م.
فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال.
القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، دار الكتب، 1962م.
الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف79.
محمود زيدان، نظرية المعرفة، بيروت، دار النهضة العربية، 1989م
محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، 1991م
محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966م
محمد نور صمد، نظرية المعرفة عند الجنيد البغدادي - دراسة مقارنة، رسالة الدكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة 1994م
محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي توماس الاكويني، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، د. ت، ص.
مصطفي النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، القاهرة، دار المعرفة، 1987م
ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، بيروت، دار الهادي، 2006م.
يحيي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة.
يوحنا قمير، فلاسفة العرب - الكندي- رسالة في حدود الأشياء ورسومها، بيروت، 1954م.