التصوف في ميزان الحداثة
(قراءة في موقف محمد عابد الجابري)

بقلم

محمد بن عمارة أ. د/ نور الدين دحماني

جامعة عبد الحميد ابن باديس ـ مستغانم

mohamed27benamara@gmail.com

المقدمة

إنّ مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم، تؤشر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار، إذْ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يعملون على تقويم وتقييم التراث العربي بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة في ضوء المناهج الحداثية المعاصرة، وتحليل الآليات العقلية التي عرفها النظام العربي، وتشريح خطاباته المعرفية للوقوف على أبعادها وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية. ويعتبر التراث الصوفي من أهم القضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر، وذلك من خلال محاولة مناقشة مفاهيمه ومصطلحاته، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية ، وجاء هذا الاهتمام نظراً لمكانة التصوف في البنية التركيبية للثقافة العربية معرفياً وفكرياً ونسقياً، وفي ضوء هذه الأهمية انبرى ثلةُ من المفكرين بتقويم التراث الصوفي وتفكيك خطابه المعرفي، ومحاورته في ضوء ما أفرزته الحداثة الغربية من مناهج قرائية، بغيّة إعادة بناء مفاهيمه وتأسيس أفكاره على أسس تنويرية تساعد على نهضة المجتمعات العربية من خلال مساءلة الحاضر للماضي.

وعلى الرغم من تعدد القراءات والمقاربات المنهجية في التعامل مع التراث الصوفي، تُعد مقاربة محمد عابد الجابري من أبرز القراءات التي تناولت المعرفة الصوفية بمناهج حداثية تتسم بالوعي في الممارسة والتفكيك، محاولاً من خلالها تحديد موقع المعرفة

الصوفية ضمن الأطر المعرفية الأخرى كما حدّدها، والمتمثلة في المعرفة البيانية (القرآن والحديث) والمعرفة البرهانية (الفلاسفة المسلمون)، مع رصد الأبعاد الإيديولوجية التي تحكمت في بناء والخطاب الصوفي من الخارج ، أي تلك السياقات التي شكلت الخطاب الصوفي، ولاسيما مصطلح التصوف السني الذي قام بتفكيكه وإعطاءه أبعاد إيديولوجيه.

وعلى ضوء الاشكالية التي عرضتها الهيئة المنظمة للملتقى جاءت هذه الورقة البحثية لتجيب على جملة من الأسئلة تتمثل في:

ما هو مفهوم الحداثة في الدراسات العربية المعاصرة. ؟ وكيف قُرِء مصطلح التصوف في ضوء الحداثة. ؟

وكيف قرأ محمد عابد الجابري التراث الصوفي بصفة عامة. ؟ وما هي العُدّة المنهجية المسخرة في هذه القراءة. ؟ وما هي خصوصيات هذه القراءة، ومميزاتها االمعرفية والمنهجية. ؟

تلكم هي الأسئلة التي سف نحاول الإجابة عنها في ورقتنا هاته.

1.مفهوم الحداثة في الدراسات العربية المعاصرة.

شغلت الحداثة la modernité ولا تزال، مساحات واسعة في خطابات الفكر العربي المعاصر، فأُعطِيَت دلالات ومعاني للمفهوم تصل إلى حدّ التداخل والتناقص، نظراً للعوامل الإيديولوجية التي ساهمت في بلورة دلالة المصطلح، وصعوبة التعامل مع السياقات التاريخية المنتجة لهذا المصطلح والمرتبطة بخصوصية المجتمعات الأوروبية، الأمر الذي أدخل العقل العربي في سجال معرفي بين مجموعة من المفكرين اختلفوا في بناء مفهوم موّحد للحداثة.

ومن هذا المنطلق ، انخرط الفكر العربي المعاصر في مساءلة نقدية للحداثة فهماً وتأويلاً، وضمن هذا الإطار نلتمس تلك التعددية عند بعض المفكرين من أمثال **محمد أركون** الذي عرّفها قائلاً: **«الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف**

للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع، فالحداثة التي نقصدها هي ليست زمنية أو لزامية»[1]. فالحداثة عند محمد أركون هي موقف يتخذه الإنسان العاقل تُجاه القضايا المعرفية المطروحة في واقعه المُعاش، وذلك من خلال إعمال النظر العقلي في الموجودات في سبيل الوصول إلى الحقائق العلمية والكونية وحتى الإلهية، مع العمل على الخروج من الوصاية التاريخية التي قُرضت على العقل الإنساني. كما أنّ الحداثة الأركونية هي حداثة زمنية مرتبطة بسياقات كل عصر، وبذلك يمكن الحديث عن وجود حداثات قائمة على خصوصية المجتمعات والأزمنة.

أمّا عبد الله العروي يتناول الحداثة من منظور نهضوي شمولي يُعرفها من خلاله قائلاً: **«الحداثة هي ثورة إقتصادية، وثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة، وإصلاح ديني موجه ضدّ الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس، وثورة فكرية تعتمد أساسا على العقل.»**[2] فالحداثة في فكر عبد الله العروي هي عبارة عن مجموعة من المبادئ تتشكل وتتظافر فيما بينها لتنتج نهضة شاملة ومتماسكة، لتمس بذلك جميع خطابات العلم والمعرفة. هذا ونجد عبد العروي يرفض الوعي التجزيئي أو الانتقائي للحداثة، ويدعو إلى حداثة متكاملة تمس جميع القطاعات المعرفية والاقتصادية والصناعية والسياسية والفلسفية والدينية.

أماّ أدونيس فيعرّف الحداثة قائلاً: **«فالحداثة تعني التغاير والخروج عن النمطية، والرغبة في خلق المغاير.»**[3] وبهذا تقترن الحداثة لدى أدونيس بالتحرر من مختلف

---

[1] محمد أركون، تحديث وليس حداثة، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، ط، 3، 2008، المغرب، ص 105/104

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العلي، الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي)، دلر توبقال للنشر، ط،2 المغرب، 2006، ص92

[3] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن – بيانات من أجل ثقافة عربية– ، دار العودة، بيروت(لبنان)، ط،1، 1980، ص 244

المعوقات التي قد تُشكل عقبة أمام تقدم الإنسانية، وفي تعريف آخر نجده يُعطيها أبعاداً ثورية مرتبط بالتغيير والتمرّد فيقول: «**الحداثة رؤية جديدة وهي جوهرياً رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها.**»[1] فالحداثة هي حركة تجاوز مستمرة، رافضة للاستقرار والإستكانة والمهادنة، فالحداثي هو الذي يخالف السائد، ويثور على الثابت، ويسعى إلى عدم الإنخراط فيما هو متاح والبحث عمّا هو متغير. فالحداثة هي فعل واعٍ يتسم بالشك والاحتجاج والرفض، مع العلم أنها غير مرتبطة بزمن معيّن، فما هو حداثي اليوم قد يكون مرفوضاً في الغد.

وإذا كانت الحداثة عند أركون والعروي وأدونيس تحمل طابع الثورة والتغيير والانسلاخ والتجديد، فإنّ الجابري يُقدم لنا رؤية مغاير لما قدّمه هؤلاء، رؤية تتسم بالوعي والعمق والتريث في تقديم الحداثة إذ يقول في هذا الصدد: «**فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما، نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**»[2]

من خلال هذا النص يتضح لنا أنّ الحداثة في فكر الجابري لا تعني القطيعة مع التراث بقدر ما تعني إعادة إنتاجه ومحاورته ومساءلته والتواصل معه في ضوء ما أفرزته المناهج الحداثية، فالقطيعة مع التراث في نظر الجابري هي فعل حداثي متطرف، لا يختلف كثيراً عن القراءات المتشدّدة للتراث والتي تدعي الإطلاق في تملّك الحقيقة، ولذلك يجب خلق

[1] عبد الله محمد الغدامي، تهافت النقد وقراءة التنميط واقصر، مجلة نزوة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، ع،32، 2009، ص9

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة – دراسات ومناقشات – مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 1، 1991، بيروت، لبنان، ص15

حداثة عربية واعية **«تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير من الداخل»**[1] فالجابري يسعى من خلال هذا النص إلى تقديم حداثة مرجعيتها الثقافة العربية، تراعي الخصوصيات المكونة لهذه الثقافة، فلا سبيل إلى بناء حداثة وعقلانية إلا من داخل المعطى التراثي، أمّا تلك الإسقاطات المباشرة لمفاهيم الحداثة على التراث العربي تُعدّ من الأخطاء المنهجية التي يجب الحذر منها، فالحداثة الغربية، وعلى الرغم من أنها اكتسبت صفة العالمية، إلاّ أنه لا يمكن لها أن تنتظم داخل معطيات الثقافة العربية لاعتبارات تاريخية وسياقية.

2. مفهوم التصوف في الدراسات العربية الحداثية.

ما يُثير الاستغراب في مفهوم التصوف المعاصر، هو ذلك الاختلاف الكبير بين الحداثيين المعاصرين في صياغة مفهوم للتصوف وتقييمهم المتعدد للتجربة الصوفية، فمنهم من يعتبرها الحل الأمثل لمزالق التطرف والتشدّد نظراً لرحابة الرؤية الصوفية، في حين رأى آخرون أنّ التصوف هو تجربة معادية للمعرفة العلمية العقلية البرهانية ويدعو إلى معرفة نابعة عن خرافات غير مؤسسة على النظر العلمي الاستدلالي، أمّا فريق آخر ذهب يسيء إلى سمعة التصوف بمفاهيم دخيلة على التجربة الصوفية مستوردة من الحداثة الغربية. يتقدّمهم في ذلك أدونيس الذي عرّف التصوف مستنداً إلى الحداثة بقوله: **«والتصوف هو تجاوز الواقع، أو ما يمكن أن نسميه باللاعقلانية، واللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق، وعلى الشريعة، من حيث هي أحكام تقليدية تُعنى بالظاهر... هذه الثورة تعني بالمقابل التوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كلّ شيء للحرية، فالله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن**

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص16

الإنسان، التصوف ذوّب ثبات الألوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان...المتصوف يحيا في سكره، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحد.»[1] إنّ هذا الفهم الجديد للتصوف في ضوء مبادئ الحداثة، هو في حقيقة الأمر يسعى إلى إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد منفصل ومقطوع عن ذاكرة الأمة في تصوفها الأصلي النقي المتسامح في مبادئه والسمح في رؤيته، فالتصوف الذي يقدمه أدونيس هو تصوف غربي مسيحي في جوهره منقطع نهائياً عن التصوف العربي الإسلامي الأصيل، لأن التصوف الإسلامي على عكس ما يروج له أدونيس إلتزم منذ نشأته بثوابت الإسلام العامة من كتاب وسنة، ولعل التسامح الذي أبان عليه التصوف في خطابه هو ما دفع ببعض الحداثيين لاستغلاله في سبيل تحقيق مآرب لا تمتُ للتصوف بعلاقة في جوهره ومنهجه.

أمّا نصر حامد أبو زيد فنجده يُعرّف التصوف قائلاً: **«والذي لا شك فيه أنّ التصوف يُمثل – بجانبيه العملي والنظري – موقفاً من الحياة يتسم بالتعالي والازدراء والترّفع، ولا شك أنّ هذا الموقف ذاته لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد فعل، فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلات هي حقيقتها واقعية. إنّ الصوفي يحاول أن يُحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العياني المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهمومه سعياً إلى المطلق الثابت الخالد يتجاوز إطار الصراع والقلق والتوتر»**[2]

والحق أنّ نصر حامد أبو زيد من خلال هذا النص يحاول التأسيس لتصوف فلسفي يجد من خلاله ما هو مشترك مع فلسفة الحداثة، فالتعالي والترفع هو من سمات

[1] أدونيس، مقدمة في للشعر العربي، دار العودة، ط، 3، 1989، بيروت، ص131

[2] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار الوحدة للطباعة والنشر، ط، 1، 1983، لبنان، ص33

خطابات الحداثة الغربية سواء في نصوصها الشعرية أو النثرية، بينما تعالي الخطاب الصوفي هو نتيجة تجربة روحية لها سياقها وسلوكاتها الخاصة بالإنسان الصوفي.

ولعل عدم القدرة على تفسير الخطاب الصوفي هو ما جعل نصر حامد أبو زيد يرميه بالتعالي والازدراء، فالخطاب الصوفي كما هو معلوم نص محاط بخصوصياته الروحية واللغوية، لذلك من الصعب القبض على دلالاته بذلك اليُسر الذي يدعيه الحداثيين، ولا يعيب الإنسان المفكر أبداً أن يُقرّ بعجزه عن إدراك كنه الخطاب الصوفي، فالعيب هو أن يسارع فيُنكر عموم التجربة بناءاً على عجزه في فهمها.

3. التصوف العربي الإسلامي في مشروع محمد عابد الجابري.

يرى الجابري أنّ التراث بصفة عامة يستدعي قراءة جديدة تستوجب الحفر فيه وتفكيكه، قصد إعادة بنائه وتشكيله والتواصل معه من خلال المناهج الحداثية التي أبدت عن نجاعتها في التعامل مع التراث الغربي، وفي ضوء قراءته النقدية لمكونات التراث العربي الإسلامي، رأى الجابرى أنّ التصوف يُعدّ مكوناً هاماً ساهم بطريقة أو بأخرى في بناء معرفة خاصة به ومستقلة عن باقي المعارف الأخرى والمتمثلة في المعرفة البيانية (القرآن والسنة)، والمعرفة البرهانية (الفلسفة الإسلامية). ومن هنا سنحاول التطرق للمعرفة (العرفانية) في ضوء مشروع الجابري للوقوف على مكانتها بين الأنظمة المعرفية الأخرى.

1,3. المناهج الحداثية المسخرة في قراءة الجابري للتراث الصوفي.

شكلت الحقول المعرفية الغربية وآلياتها المنهجية مصدراً مهماً للمفكر العربي في ظل الفقر المعرفي والمنهجي الذي يعيشه الخطاب المعرفي في الدول العربية، لذلك نجد معظم المفكرين العرب يلجئون إلى ما توفره لهم الحداثة الغربية من متطلبات منهجية يستعينون بها إيماناً منهم بأنها السبيل الوحيد لتحقيق نهضة عربية قائمة على أسس عقلية تضاهي

تلك التي عرفتها أوربا، ومن بين الذين استعانوا بهذه المناهج في قراءة التراث نجد محمد عابد الجابري الذي استثمر معطيات الحداثة الغربية في تقويم التراث العربي الإسلامي.

ويرى الجابري أنّه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، من دون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، وقراءته بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، تسمح ببناء ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، ولا يتأتى ذلك إلاّ بالقراءة النقدية الموضوعية المتسِّمة بالعقلانية، يقول الجابري في هذا الصدد: **«إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدةً وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة.»**[1]

وإلى جانب العقلانية التي يُنادي بها الجابري في التعامل مع التراث وتقويميه، يمكن رصد ثلاثة مناهج قرائية استعان بها الجابري في مشروعه وهي على النحو التالي:

1,1,3. الطرح البنيوي الداخلي.

إنّ المعالجة البنيوية في نظر الجابري تنطلق من النص باعتباره ألفاظ أولاً، ومعاني ثانياً، ثمّ قضايا وإشكاليات تتحددّ وِفق النص في بنيته المجردة من الأحكام المسبّقة، أو الرغبات الحاضرة في ذهنية المفكر، لذلك من الضروري **« وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه...إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بذاتها»**[2]

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسلت الوحدة العربية ط،1، 1999، بيروت، ص35

[2] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

ومن خلال هذا الشاهد يتضح أنّ الجابري يتعامل مع النصوص كمعطى، أو كمادة خام أوَّلية، لا تهتم بالأحكام الخارجية والتاريخية المسبقة، ولذلك يرى أن المنهج البنيوي يستجيب لتطلعاته في مقاربته للتراث.

2,1,3. القراءة التاريخية.

تتكئ هذه المرحلة على قراءة الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعطيات الثقافية المحيطة بالتراث، وذلك بُغية فهم أطروحاته وتفسيرها تفسيراً يستند على مرتكزات سياقية تساعد العقل على صياغة معرفة علمية، وهذه الجزئية حسب الجابري ضرورية من ناحيتين: « **فهي ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس...وضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدّمته المعالجة السابقة، والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، لكن سكت عنه**»[1] . من النص تتضح أهمية القراءة التاريخية، والتي تُبِين عن نجاعة التحليل البنيوي وتدعّم نتائجه، فالتقييم التاريخي يأتي كمرحلة معلّلة لأحكام القراءة البنيوية بكل أبعادها الحفرية، أي فيما قالهُ النص وفيما لم يقله، وفيما كان يمكن أن يقوله لكن سكت عنه لاعتبارات إيديولوجية.

3,1,3.منهجية الطرح الإيديولوجي.

ترتبط هذه المرحلة باستقراء الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها الفكر داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، فالكشف عن « **المضمون الإيديولوجي للنص التراثي، هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخيّة إليه.**»[2]

[1] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

[2] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

فالجابري يرى أنّ الهاجس الإيديولوجي كان حاضراً وبقوة في جل المعارف التراثية، ولذلك من الضروريات المنهجية هو استحضار المواقف الإيديولوجية التي أسست للتراث العربي الإسلامي، وذلك بُغية تجفيف منابعه الإيديولوجية، و استغلاله فيما من شأنه أن يؤسس لنهضة عربية إسلامية مجردة من هواجس ايديولوجية، وفي نفس الوقت تراعى البنيّة الثقافية والفكرة للأمة العربية.

2,3. الخطاب الصوفي ومرجعيات المعرفة في قراءة الجابري.

يركز الجابري في قراءته للتراث الصوفي على مصطلح العرفان، أو ما يسمى بتلك المعرفة التي تنتج عن المتصوفة، وذلك من خلال الحفر في الطبقات المكونة للخطاب الصوفي، مركزاً على الأصول التي شكلت الإطار المرجعي للتصوف في بناء موقفه من الوجود عموماً ومن الدين الإسلامي خصوصاً.

ينطلق الجابري في قراءته للعرفان الصوفي من عصر التدوين، ولاسيما المعاجم التي تُعتبر السلطة المرجعية التي أسست للمفاهيم، فيُحيل إلى معجم لسان العرب في تحديد مفهوم العرفان، فيقول العرفان في اللغة العربية مصدر (عرف) فهو (المعرفة)

بمعنى واحد. تقول العرب (العرفان: العلم عرفه يعرف عرفه عرفانا ومعرفة.)[1]

هذا وقد ظهرت كلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدلّ على نوع أسمى من المعرفة «**تُلقى في قلب على شكل (كشف) أو (إلهام) ومع أنّ مثل هذه المصطلحات لم ينتشر في الأدبيات الصوفية إلاّ في مرحلة متأخرة.**»[2] فقد أدرك المتصوفة ذلك التمييز في طرق تحصيل المعرفة، سواء المكتسبة بالحس أو تلك التي تُكتسب بالعقل، ونوع آخر أضافه المتصوفة في اكتساب المعرفة وهو ما يُسمى **بالكشف**، أو **العيان**، وهذا ما نجده

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 9، 2009، بيروت،، ص251
[2] المصدر نفسه، ص251

عند (ذا النون المصري المتوفى سنة 245ه) حين راح يُصنف المعرفة على ثلاثة أنواع: **«الأولى، معرفة التوحيد وهي خاصة بالعامة، والثانية، معرفة الحجة والبيان تلك الخاصة بالحكماء، والثالثة معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يُشاهدون الله بقلوبهم حى يظهر الحق لهم، ما لم يظهره لأحد من العالمين.»**[1]

ويذهب الجابري إلى أنّ المتصوفة ميّزوا بين ثلاثة أنواع من المعرفة، حصروها في المعرفة البيانية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة العرفانية الخاصة بمنهجهم، ويرجع هذا التقسيم إلى القشيري الذي يقول: **« فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب القلوب، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»**[2]

ويُرجع الجابري هذا التقسيم الذي يُقيمه المتصوفة بين أنواع المعرفة إلى أنّ أصوله عُرفت قبل الإسلام، وخاصة لدى **أمليخ**[3] من بلدة **كالخيس** والذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد وكان من أبرز الفلاسفة الشرقيين الذين ميزوا تمييزاً واضحا بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي، فقد قال في كتابٍ موجه إلى تلميذ له: **«إذا طُرحت مسألة فلسقية فإننا سنحكم لك فيها وِفق نهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيتاغورس في الماضي لضبط فلسفتها.»**[4] وبهذا انعكست فلسفة **أمليخ** في تصنيف أنواع المعرفة على المتصوفة في تمييزهم بين أنواع المعرفة، مع تحديد موقعهم في كيفية تحصيل المعرفة. وبهذا يصبح (العرفان الصوفي) نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم ، وأيضاً موقف منه ، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت

[1] كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص362

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص252/ 253

[3] للتوسع أكثر حول شخصية أمليخ يُنظر، يوسف حوراني، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الأسيوي القديم، بيرو، 1978م، ص32

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص252/ 253،

سائدة قبل الإسلام في الشرق مصر وسورية وفلسطين[1].

وينتقل الجابري بعد تحديد الأصول الخارجية للعرفان التصوف إلى الغوص في منابع التصوف العربي الإسلامي، فيرى أنّ **العرفان gnosis والعرفانيون gnostiques** لا يقتصرون على الادعاء بأنّ معرفتهم بالحقيقة الدينية هي أسمى من كل معرفة، بل تجدهم يطمحون إلى **«التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن معزاها العميق، بواسطة معرفة باطنية.»**[2]

ولعلّ هذه المحاولة راجعة في إلى التقاء المتصوفة مع الديانات الأخرى في مرجعية تحصيل المعرفة والتي تعود إلى أصل واحد، لذلك كانت المحاولة متبادلة في التوفيق بين الديانات، ولا سيما من **«المسيحية واليهودية...التي تقوم على أساس العرفان»**[3] فالظاهرة العرفانية هي ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية.

ويخلص الجابري بعد تحليلٍ عميق للتيارات العرفانية إلى وصفها بثلاثة أوصاف هي أنّ **«البنية الأم للمذاهب العرفانية تقوم على التعدّد إلى درجة يصعب معها أن يجد في صفوف العرفانيين اثنين أو ثلاثة يقولون الشيء نفسه عن الموضوع نفسه، والثاني هي الانتقائية والتلفيقية والأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية، والثالثة هي التداخل بين التيارات الفكرية»**[4] وبهذا يصبح العرفان تجربة شخصية خاصة لا تمثل تيّار متفق عليه، بل هو رؤية خاصة أو موقف خاص يصدر عن صاحب التجربة تُجاه ظاهرة ما، لذلك نجد الكثير من المتصوف يختلفون في آراءهم إلى حدّ التناقض في بعض الأحيان، كما يتميّز المتصوفة في بتوسعهم وقبولهم لجميع الآراء، ولاسيما الفلسفية منها ما أحدث خلط ما

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص253
[2] المرجع نفسه، ص253
[3] المرجع نفسه، ص254
[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 10، بيروت، ص186

بين ما هو ديني وما هو برهاني فلسفي، لعلّ هذا راجع إلى تصوف معظم الفلاسفة على رأسهم أبو حامد الغزالي وابن رشد وغيرهم كثيراً.

3,3. التصوف الإسلامي والأصول الهرمسية.

يذهب الجابري في قراءته للتصوف العربي الإسلامي إلى أنّ هذا الأخير اتخذّ من **الهرمسية** منطلقاً في تأسيس معارفه ومنهجه ورؤيته للوجود، وتعود الهرمسية في أصلها إلى« **هرمس herms الذي هو اسم لأحد الآلهة اليونانية، وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم، هو الإله طوط، كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط وبين النبي موسى.**»[1] وتذكر الأساطير اليونانية أنّ هرمس كان أحد أبناء الإله الأكبر **زوس zeus** ونُسبت له وظائف عديدة كاختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزان[2] أمّا المصادر العربية فقد قدمت **هرمس** على أنه النبي **ادريس عليه السلام** المذكور في القرآن الكريم وذلك لأن ادريس عليه السلام له وظائف مقاربة لما سبق كالكتابة والطب والتنجيم والسحر.[3] ولعلّ نسبة الهرمسية إلى النبي ادريس عليه السلام من قِبل المتصوفة، هو في الحقيقة راجعة إلى محاولة اضفاء الشرعية الدينية على التصوف، أمّا الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية فهي ترجع في رأي الجابري إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي تُنسب لإلأى « **هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله وأحيانا يُقدّم على أنه هو الإله نفسه، ولذلك أُعتبرت مؤلفاته وحياً إلهياً**»[4]

ويخلص الجابري في قراءته للهرمسية إلى أنّ هذا التيّار يقوم على جملة من الثوابت يمكن اجمالها فيما يلي:

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص174

[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص158

[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص158

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ، ص175

– القول بوجود إلهين، **الإله المتعالي** الذي لا يصدق عليه الوصف ولا تدركه العقول، ومنزّه عما هو ناقص، **والإله الخالق الصانع،** الذي خلق العالم وتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل ونظامه.

– موقفهم من النفس والتي هي الحلقة الموصلة بين الإله المنزه والعالم، وهي من أصل إلهي لكونها بنت الله، أي النفس تحمل هي ذاتها صورة الله في الإنسان[1].

وفي ضوء عقيدة التيار الهرمسي راح الجابري يبحث عن مواطن هذه العقيدة عند المتصوفة، ومن أبرز ما توصل إليه أنّ التصوف العربي الإسلامي يطابق التصوف الهرمسي فيما يلي:

أ. التصوف بالانتشار mystique parextraversion.

يخرج في هذا النوع من التصوف الإنسان عن ذاته ليتحدّ بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على أنه كليّة الوجود في الزمان والمكان، فالإنسان هنا يذوب في الله، وهذا ما عرف **بالفناء** بالتعبير العربي الإسلامي.

ب. التصوف بالانكفاء mystique parentrovosio .

أمّا في هذا النوع من التصوف، فالله نفسه يغزو النفس الإنسانية، فيّخلُ فيها ويتحول الإنسان حينئذٍ إلى كائن جديد، وهذا ما يقابل نظرية الحلول بالتعبير العربي الإسلامي.[2] وفي ضوء هذه القراءة المقارنة بين النصوص الهرمسية ونصوص المتصوفة، يخلص الجابري إلى أنّ التصوف بالانتشار له ما يقابله في التصوف العربي الإسلامي ولاسيما عند القائلين بالإتحاد والفناء ووحد الشهود، أمّا التصوف بالانكفاء فيذكرنا بتصوف الحلاج[3]

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص178/177

[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص178

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص179

4,3. استقالة العقل عند أعلام المتصوفة.

يعمل الجابري في قراءته لِنتاج أعلام التصوف العربي الإسلامي على تحديد ملامح هذه المعرفة من حيث ثنائية العقل واللاعقل، وذلك رغبة منه في إعادة بناء التراث الصوفي العربي الإسلامي وِفق رؤية نفدية قوامها العقل، بعيداً عن الخرافة والأساطير والتنجيم والسحر وغيره ممّا نُسِب إلى المتصوفة.

ويتطرق الجابري إلى **(أبو القاسم بن محمد الجنيّد المتوفى سنة 297 ه)** الذي رأى أنه من أوائل المتصوفة الذين كانت لهم أراء هرمسية من خلال طريقة رؤيته للتوحيد، إذْ اعتبر أنّ التوحيد العقلي (توحيد المتكلمين والفلاسفة) وتوحيد العوام، أمّا توحيد الخواص فهو توحيد القلب والشهود، فكان بذلك أول من نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي.[1] وتتلخص نظرية الجنيد في توحيد الخواص، في أنّ المتصوف إذا بلغ مرتبة الفناء أو الإتحاد، **«يصير شبحا قائماً بين يدي الله ليس بينهما ثالث.»**[2] ليصبح بذلك توحيده مدعماً بالمشاهدة العينيّة المباشرة لله،

أمّا **الحلاج** (المتوفى سنة 309ه) ،فقد تبنى أراء هرمسية من خلال تأسيس نظريته في الحلول، أو التصوف **بالإنكفاء الذاتي**[3] كما سمّاها المستشرقون، ويبنى الحلاج تصوفه على مقولة (خلق الله آدم على صورته)، في حين يُرجع أهل السنة الضمير في (صورته) على آدم، يُرجع الحلاج الضمير على الله، ويشرح ذلك في كتابه الطواسين بقوله: **«تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق...وكانت المحبة عِلة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها**

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوبن العقل العربي، ص208
[2] الجنيد، رسالة التوحيد، تح، عفيفي ص161، نقلاً عن الجابري، تكوبن العقل العربي، ص207
[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوبن العقل العربي، ص208

كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله على صورته أبد الدهر.»[1] وانطلاقاً من هذه الرؤية في خلق الإنسان، بنى الحلاج حسب الجابري نظريته الحلولية، أي أنّ الله عزّ وجل انحل في أدام فخرج أدم على صورته. ولعلّ عبارته الشهيرة (أنا الحق) هي تلخيص لمذهبه الحلولي.

إلى جانب الجنيْد والحلاج نطرق الجابري إلى أصول نظرية **وِحدة الوجود** والتي اشتهر بها ابن عربي، والتي ترجع حسب الجابري إلى أصول يونانية قديمة تتصور بأنّ **«العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير.»**[2] مبدأ يُبرز ذلك الترابط الموجود بين أجزاء العالم كترابط أجزاء الإنسان، وسريان قوة واحدة فيه ككل مثلما تجري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، وانطلاقا من هذه الرؤية الوجودية للعالم انتقل ابن عربي في ضوءها من ثنائية **(الله والكون) أو** الخالق والمخلوق إلى أحادية وجودية كونية ترى إتحاد الخالق مع المخلوق. بل يُصبح المخلوق ظل للخالق، فلا موجود بحق إلاّ الله، ويتجلى ذلك في قوله: **«فإنّ العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.»**[3]

5,3. التصوف السني المشروعية وإيديولوجيا التأسيس في قراءة الجابري.

يذهب الجابري في تحليله لمكونات الثقافة العربية الإسلامية إلى أنّ هناك ثلاثة أنظمة حكمت بناء الموروث العربي القديم تمثلت في: **النظام البيان** (القرآن والحديث والأثر) **والنظام البرهاني** (الفلاسفة المسلمون) **والنظام العرفاني** (المصوفة والشيعة)، وكان كلّ نظام رافض للآخر سواء لدوافع معرفية أو سياسية أو إديولوجية، إلاّ أنه حدث أمر جعل **نظام البيان** يتحالف مع نظام **العرفان الصوفي،** والسبب راجع حسب إلى أنّ

[1] أبو منصور الحلاج، الطواسين، نقلاً عن أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1962م ج/2، ص78

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص181

[3] محي الدين ابن عربي، فصوص الحكمة، تح، أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص197

المتصوفة « **أصبحوا يضايقون الشيعة وينافسوهم على الهرمسية ويتبنون الهيكل العام لمدينتهم الروحية، مجرداً عن الوظيفة السياسية.**»[1] موقف جعل **نظام البيان (أهل السنة)** يُعيد النظر في التصوف، ويتبنى موقفاً جديداً تُجاهه، محاولاً إعادة بناءه وإضفاء المشروعية السنية عليه، فتبلور ما يُسمى **بالتصوف السني.**[2] أي التصوف الذي يتحرك داخل إيديولوجيا أهل السنة ويستمد مشروعيته من الكتاب والسنة.

ربمّا كان هذا الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة في منافسة الشيعة في سلاحهم المعرفي، ونزع الطابع السياسي عنه، ومهادنة الدولة وخدمتها، هو الذي جعل الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة والأشاعرة، والعمل على إعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية.[3]

وفي سياق مزاحمة التشيّع ومهادنة الدولة السنية، وقعت المصالحة بين **البيان والعرفان،** ولا سيما على **يد محمد أبو بكر الكلاباذي (380ه)** الذي اُعتبرت محاولته أقدم محاولة، سعى من خلال إلى نقل **العرفان** إلى ميدان **البيان** عن طريق كتابه الشهير **(التعرف لمذهب أهل التصوف)**[4].

تبدأ بوادر المصالحة من خلال الرجوع بكلمة **الصوفية** إلى «**أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم، أو إلى الصوف لباس الأنبياء وزي الأولياء.**»[5]

وبهذا يكون الكلاباذي قد رسم طريقاً جديداً للتصوف غير ذلك الذي عُرف لدى أسلافه، طريق حاول من خلاله بعث التصوف في ثوب جديد يستمد مشروعيته من

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص275
[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص275
[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 278
[4] يُنظر، المصدر نفسه، ص278
[5] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص277

الرسول صلى الله عليه وسلّم الصحابة والأنبياء والرجال الصالحين، لتصبح بذلك مرجعية التصوف سنيّة في جوهرها ومنهجها.

وبالإضافة إلى **الكلاباذي** حاول **أبي نصر السرج الطوسي (378ه)** في كتابه **(اللمع)** التماس المشروعية السنية للتصوف، وذلك من خلال **« ردّ مسائل التصوف إلى القرآن والسنة، وتأسيس أقاويل المتصوفة على آيات وأحاديث ومرويات عن الصحابة.»**[1]

وبهذا يكون التصوف قد أسس لنفسه مرجعية جديدة مستمدّة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة، وفي ضوء هذا تجديد أعاد أهل السنة والأشاعرة تقييم التصوف، وتغيير موقفهم منه، وبالإضافة إلى إعادة بناء المرجعية لدى شيوخ المتصوفة، يرى الجابري أنّ السبب الرئيس للتحالف بين العرفان والبيان هو **«المد الفاطمي الذي كان يُمثله العرفان الشيعي في القرنين الرابع والخامس على الخلافة العباسية ودولها السنية، الأمر الذي فرض المصالحة، بل التحالف بين البيان والعرفان الصوفي.»**[2]

وبهذا تنتقل المصالحة من المجال المعرفي المرجعي، إلى المجال السياسي الذي فرض نوع من التسامح مع المتصوفة، وتقريبهم لمواجهة المد الشيعي الذي كان يُمثل تهديداً للدولة السنية.

6,3. الخطاب الصوفي وأزمة الأسس في قراءة الجابري.

يذهب الجابري إلى أنّ أزمة الخطاب الصوفي هي أزمة أُسس، أو ما يُسمى بالآليات الاستدلالية التي يعتمد عليها في إنتاج المعرفة الخاصة بنظامه، «**فالعارف يستعين بالرياضات والمجاهدات...إلى أن تنفجر ينابيع المعرفة، فيطلعون على الحقائق والأسرار.**»[3] لتصدر بذلك عن العارف معرفة مجردة من العقل ومن الآليات الاستدلالية

---

[1] المصدر نفسه، ص279

[2] المصدر نفسه، ص280/ 281

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص295

الاستنباطية التي تساهم في بناء خطاب مؤسس على معرفة برهانية، فالمعرفة الصوفية حسب ما يُفهم من نص الجابري، هي معرفة ظرفية تخص الشخص، وتستمد صدقها من قراره واختباره أثناء تجربته الروحية.

وإذا كانت النظام البياني (الفقهي، أهل الأثر في التفسير) يتجه من اللفظ إلى المعنى في إستنباط المعارف من القرآن والحديث، فإن النظام العرفاني على عكس ذلك، يكون فيه الاتجاه بالعكس من المعنى إلى اللفظ، والنتيجة أنّ التأويل العرفاني يتحرر من قيد القرينة التي تُلـزم في التأويل البياني ، وبالتالـي يكون التأويـل العرفانـي دون جسـر وواسطة[1]، مجرد من العلة أو ما يسمى بالحد الأوسط عند المنطقيين.

ويصل الجابري بعد تحليله لنماذج من الخطاب العرفاني إلى نتيجة مفادها أنّ الآلية الذهنية للعرفان الصوفي تقوم على القاعدة الإبستمولوجية المسماة **بالمماثلة analogie** أو كما اصطلح عليها **النظير يُذكر بالنظير**، بمعنى الإعتماد على معانٍ وأراء جاهزة تشكل قوام وجوهر مذهبهم[2] أي محاولة إسقاط المستجدات الطارئة، على ما يماثلها من قوالب جاهزة أسسّ لها العارفون على بالمشاهدة والمعاينة والإلهام.

وبهذا يَصبح القياس العرفاني يختلف عن نظيره الموجودة عند المناطقة أو حتى الفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام والفلاسفة عموماً، فالقياس العرفاني يعتمد على آلية ذهنية تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر، تتكون كل منهما من عنصرين وتنبني العلاقة بينهما على الصورة التالية:

$$\frac{\text{أ}}{\text{ب}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{ج}}{\text{د}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{ه}}{\text{و}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{ك}}{\text{ل}}$$

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص291

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص305

بمعنى (أ) بالنسبة ل (ب) مثل (ج) بالنسبة (د) ومثل (ه) بالنسبة لـ (و)...إلخ فالعلاقة في هذه الأقيسة تناظرية لا استدلالية، أي النظير يُذكر بالنظير، فالبنية الأصل تناظر البنية الفرع[1]، والبنية الفرع تُقاس علي البنية الأصل، أي يتم الاعتماد على نوع من المطابقة بين البنيتين على أساس أنّ العناصر المكونة للبنية الفرع تشبه عناصر البنية الأصل المتوارثة، ويتطرق الجابري في إثبات دعواه على أمثلة من تفاسير المتصوفة أبرزها ما ذهب إليه عبد الكريم القشيري في تفسيره لقوله تعالى: **[«وَأَتِمُّوا الحَجَ والعُمْرَةَ لِلَّه» البقرة 196]**

فيعلق عليها قائلاً: **«إتمام الحج على لسان العلم (البيان الشرع) القيام بأركانه وسننه...أمّا على لسان الإشارة (العرفان) الحج هو القصد، فقصد بيت الله (الكعبة)، وقصد الحق (الله) فالأول حج العوام، والثاني حج الخواص، فمن يحج بنفسه يطوف ويسعى ثم يحلق، فكذلك حينما يحج بقلبه فإحرامه يعقد صحيح على عقد صريح ثم يتجرد عن لباس مخالفاته وشهواته...»**[2]

فالقشيري هنا حسب نظرية المماثلة يُقيم تناظر بين أركان الحج والتصوف، إذْ يرى أنّ الحج حجان، حجّ الشرع، وحج القلب، ويستمد هذا الأخير شرعيته من الحج الأصل، فالمماثلة هنا بين بنيتين الأصل (الحج) والفرع (القلب) ويمكن التمثيل لها بـ:

$$\frac{\text{حج الشرع}}{\text{الطواف بالكعبة حج العوام}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{حج القلب}}{\text{حج الخواص}}$$

حج الشرع هو نظير حج القلب، والطواف بالكعبة هي تناظر التجرد من الشهوات والمخالفات، فالأول حج العوام والثاني هو حج الخواص. وما يُعاب على هذه المماثلة أو هذا التناظر حسب الجابري ما يلي:

---

[1] ينظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص305

[2] عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تح، ابراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط، 2، 1981، القاهرة، ص307

- أنّ المماثلة العرفانية مجرّدة من القرينة.
- أنّ المماثلة العرفانية منزلقة في المطابقة.
- أنّ المماثلة العرفانية فاقدة للعقلانية.[1]

يتبيّن لنا من هذا الكلام أنّ الجابري يخالف المتصوفة في آليات استنباط المعرفة، وذلك لغياب المنهج الاستدلالي البرهاني، والإكتفاء بمنهج المماثلة الذي يسعى إلى الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي، فالقياس العرفاني بشكل عام يفتقد للقرينة والعلة أو ما يسمى بالحدّ الأوسط، ويميل إلى عملية المطابقة بين الموجودات الأصلية ولاسيما الحقائق الإلهية المطلقة وبين المستجدات الطارئة، بالإضافة إلى أنّ القياس العرفاني متدني في عقلانيته، أي يعمل على حجب العقل **«وإلغائه...ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه.»**[2] بالتأسيس لمعرفة خاضعة لنظامه الخاص، نظام قوامه الاستدلال والبرهان.

4. خاتمة نقدية لقراءة الجابري.

عمل الجابري من خلال قراءته النقدية على حشر التصوف الإسلامي في زمرة اللامعقول، وذلك من خلال نعته **بالعقل المستقيل** العاجز عن تقديم معرفةً نقدية علمية، معتبراً إياه عرفاناً تعود أصوله إلى الهرمسية والفلسفة الغنوصية، إلاّ أنّ هذا الحكم الإطلاقي من قِبل الجابري فوَّت عليه قراءة معرفية متأنية، تنطلق من فهم معياري لمصطلحات ومفاهيم وتجارب المتصوفة، بدل التعرض للتصوف من باب كتابات أحوال المتصوفة. فالجابري لم يعمد في مقاربته للتراث الصوفي إلى سلوكات وقيّم التسامح التي دعى إليه المتصوفة ، بل راح يتبع التجارب الروحانية التي مرّ بها بعض المتصوفة في مقاماتهم، تجارب قام الجابري بمحاكماتها وِفق منظوره الخاص، وذلك بنقلها من سياقها إلى سياقه، أو من خلال مقارنتها بالأنظمة المعرفية الأخرى (البيان والبرهان).

[1] ينظر، طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط، 2، الدار البيضاء، ص66

[2] ، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص379

والحقيقة أنّ الجابري لم يقرأ الخطاب الصوفي الإسلامي انطلاقا من قاعدة قراءة اللفظ قبل المعنى، والتي دعى إليها وجعلها من ثوابت مشروعه النقدي من أجل ضمان قراءة موضوعية، بل قرأ التراث الصوفي بأحكامٍ مسبقة ايبيستيمولوجياً، وذلك من خلال مناصرته لقضايا العقل، وانتصاره للعقلانية، لذلك نجده حريصاً على أن لا يؤصل للتصوف العربي الإسلامي من داخل الثقافة العربية، بل يعمل على التأصيل له من خارج الثقافة العربية الإسلامية ليثبت غرابة التصوف عن البيئة العربية الإسلامية، فالتصوف عنده هو ذات الآخر متماهية مع الذت الإسلامية.

أمّا فيما يخص موقفه من منهج المماثلة الذي تمسك به المتصوفة في إنتاج معارفهم، فقد رأى الجابري أنّ المماثلة منهج احتمالي في الاستدلال، وذلك من خلال التمييز بين نوعين من الاستدلال، استدلال برهاني يقيني في نتائجه، واستدلال خطابي احتمالي في نتائجه، ولعلّ تميّز المماثلة بصفة الممكن والاحتمال هو الذي جعل الجابري يرفض المعرفة الصوفية التي تتميّز بالاحتمال في نتائجها لا القطع. لذلك وصفها بأنها تمثل أدنى درجات العقل لاحتمالية معارفها.

صحيح أنّ المماثلة لم يكن لها نصاب من البرهان اليقيني، إلاّ أنها تبقى لدى المناطقة آلية غير لا استغناء عنها في مناهج التفكير، باعتبارها احدى آليات إنتاج العلم في نشأته عبر الانتقال من الاحتمال إلى البرهان.

وبالرغم من العداء المعلن تجاه هذا المنهج من قِبل الجابري، إلاّ أنه لم يستطع الاستغناء عنه حين راح يستعين بالمماثلة متى دعت إليها الحاجة، ونلتمس ذلك في المماثلة التي يُقيمها بين الفقه والفلسفة والعلم حين راح يقول: «**إنّ الفقه هو للحضارة العربية الإسلامية ما للفلسفة للحضارة اليونانية، وما العلم والتقنية بالنسبة للحضارة الأوروبية الحديثة.**»[1] ولعلّ هذا الاستدلال يمثل أعلى درجات المماثلة في تعددها.

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص96