مجلة بحوث
كليـــــــــة الآداب

البحث (٣١)
الموقف من التصوف عند روجيه جارودى

"دراسة نقدية"

إعـــداد

د / عادل أمين حافظ

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

السنة ٢٨ العدد (١٠٩) ابريل ٢٠١٧م

http : // Art.menofia . edu. eg *** E- mail: rifa2012@ Gmail.com

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الموقف من التصوف عند روجيه جارودي

دراسة نقدية

د/عادل أمين حافظ

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد- بكلية دار العلوم – جامعة الفيوم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين مُحَمَّد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثم أما بعد..

فما زال التصوف يجذب إليه أنظار المفكرين على اختلاف مشاربهم وتنوع أهدافهم، كل يسعى إلى تفهم التجربة الصوفية التي اضحت وسيلة للمعرفة اللدنية، لاسيما لكل من خاض مقاماتها وأحوالها.

وبحثنا يتناول واحدا من هؤلاء المفكرين الذين رأوا في التصوف وسيلة – من وجهة نظره – لرأب الصدع بين مختلف الديانات، لاسيما لدى أصحاب مذهب وحدة الوجود وما يؤول إليه من القول بوحدة الأديان.إنه المفكر روجيه جارودي(١٩١٣م- ٢٠١٢م) الذي تنوعت ثقافاته خلال مراحل حياته ، بدأها باعتناق الماركسية ؛ فكان واحدأمن رجالاتها المتحمسين لمبادئها وأهدافها ؛ زاعما أن فيها الخلاص من كل مشكلات عصره .ولكن انتهى به الحال إلى اعتناق الإسلام –عندما أيقن عجز الماركسية عن تحقيق ما وعدت به – فراح يلتمس فيه الحل لتلك المشكلات ، ومن خلال دراسته لتراث الصوفية ، وجد فيه ضالته ؛ لاسيما في تصوف ابن عربي ومذهبه .

وتأتي أهمية البحث من كونها تتناول موقفروجيه جارودي من التصوف بصفة عامة ، وتصوف ابن عربي بصفة خاصة ، محاولا الكشف عن ذلك بأمانة وموضوعية ، وقبل ذلك استعراض نبذة عن حياته ومراحل تطوره الفكري .

• تاريخ تسليم البحث (يناير /٢٠١٧) * تاريخ الموافقة على البحث (ابريل / ٢٠١٧)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

منهج الدراسة:

مما لاشك فيه – رعاية للموضوعية والأمانة العلمية – أن الالتزام بالمنهج النقدي في البحث العلمي يتطلب الاستعانة معه بالمنهج الوصفي؛ ولذا فقد التزمت الدراسة منهجين:

الأول: المنهج الوصفي،وهو عملية تُقدَّم بها المادة العلمية كما هي. ولذلك فإنه يكون في نهاية المطاف عبارة عن دليل علمي ، حاولتُمن خلاله التزام الأمانة العلمية ، دون تحامل أو تعاطف ، واضعا نصب عيني الوصول إلى الحقيقة المجردة ، فلم أكلف النص فوق ما يحتمل ، ولم أحاول تصيد الأخطاء .

الثاني: المنهج النقدي ؛ إذ لم أكن لأحجم عن مقالة الحق لوجه الحق ، والتزاما بالصدق ؛ مما دعاني إلى بيان ما خالف فيه جارودي صحيح الدين من جانب ، وما عليه شيوخ الصوفية من جانب آخر.

محتوى البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وثبت بمراجع البحث ، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها عرض لأهمية البحث ، ومنهجه ، ومحتواه.

المبحث الأول: روجيه جارودي : حياته وتطوره الفكري:

المطلب الأول: حياته ونشأته.

المطلب الثاني:التطور الفكري عند روجيه جارودي .

المبحث الثاني: موقف روجيه جارودي من التصوف .

المبحث الثالث:موقف روجيه جارودي من تصوف ابن عربي.

الخاتمة: نتائج البحث.

فهرس المراجع.

والله تعالى أسأله الهداية والرشاد ، والإصابة في العلم والعمل ، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه ، عليه توكلتُ وإليه أُنيب ، وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الأول:

روجيه جارودي : حياته وتطوره الفكري

المطلب الأول: حياته ونشأته.

ولد روجيه جارودي في السابع عشر من شهر يوليو بمدينة مرسيليا الفرنسية سنة ١٩١٣م وقيل سنة ١٩١٨م (١). وإن كان التاريخ الأول هو الأوثق باعتراف جارودي نفسه بأنه سنة ١٩٢٠م كان في سن السابعة (٢) . "وهو ينتمي لأصوله الطبقية إلى عائلة عمالية من جهة خؤولته(نجادة الأثاث والمفروشات) وعائلة من البحارة من جهة عمومته ، وكانت والدته تعمل في فبركة لصناعة القبعات ، وكان والده محاسبا بسيطا".(٣)

نشأ في كنف أبوين ملحدين ،ولكنه اعتنق البروتستانتية وهو في سن الرابعة عشرة، درس في كل من جامعة مرسيليا، وجامعة إيكس أون بروفانس وانضم إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وفي عام ١٩٣٧ عين أستاذا للفلسفة في مدرسة الليسيه من ألبي. وفي عام ١٩٤٥ انتخب نائبا في البرلمان، وصدر أول مؤلفاته عام ١٩٤٦م، حصل جارودي على درجة الدكتوراه الأولى سنة ١٩٥٣م من جامعة السوربون عن النظرية المادية في المعرفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه الثانية عن الحرية عام ١٩٥٤م من جامعة موسكو. طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٧٠م وذلك؛ لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفيتي، وفي نفس السنة أسس مركز الدراسات والبحوث الماركسية، وبقي مديرا له مدة عشر سنوات،وفي ٢ يوليو ١٩٨٢م أشهر إسلامه، في المركز الإسلامي في جنيف.(٤)

توفي روجيه جارودي يوم الأربعاء سنة ٢٠١٢م عن عمر ناهز ٩٨ عاما في بلدية "شينفيير" في منطقة سورمان جنوب شرقي باريس.

١- انظر : سيرج بيروتينو ، سلسلة أعلام الفكر العالمي(روجيه جارودي) ، ج٣٠/ص٥ ، ترجمة : منى النجار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١/١٩٨١م.

٢-انظر: جارودي ، جولتي في العصر متوحدا ، ص١٧، ترجمة : نوفان قرقوط ، دار الأنصار ، ط١/١٩٩٢م.

٣- سيرج بيروتينو ، سلسلة أعلام الفكر العالمي(روجيه جارودي) ، ج٣٠/ص٥.

٤- انظر بتصرف : المرجع السابق ، ج٣٠/ص٥ وما بعدها.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المطلب الثاني:التطور الفكري عند روجيه جارودي .

شهد القرن العشرين تبايناً صارخاً من الناحية الفلسفية، ليس فقط بين معسكريه الكبيرين: المثالية والواقعية، بل بين تيارات المثالية نفسها وكذا الواقعية، حتى أضحى هذا القرن وبحق "وقتا لم تشهد الفلسفة منذ نشأتها مثيلا له في اجتماع أكبر قدر من النظريات الفلسفية، وهو الأمر نفسه بالنسبة للفلاسفة"(٥)، مما حدا بالبعض أن أطلق عليه "عصر الفلسفة بلا منازع"(٦).

وإذا كان الإنسان أسيرا لبيئته وسلطان المجتمع بعامة، من حيث الفكر والمعتقد، فقد ظهر ذلك جليا على جارودي خلال مراحل حياته وتطوره الفكري، وهو ما يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة مراحل مر بها خلال رحلته الطويلة ، بحثا عما يمكن الوثوق به ، وهذه المراحل هي: مرحلة تبني الفكر الماركسي. ثم مرحلة الشك وتنامي النزعة النقدية لديه. وأخيرا مرحلة تبني حوار الحضارات وإعتناقها الإسلام، وذلك على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: مرحلة تبني الفكر الماركسي:

بالنظر إلى مختلف المراحل في مشروع الفلسفة الجارودية دون التركيز على مرحلة محددة، فضلا عن اتخاذها معيارا لمختلف مراحل فكره، نجد أن تفكيره الفلسفي تمحور منذ البداية حول الماركسية ، وأن أهم القضايا التي ركز عليه مشروعه الفلسفي في هذه المرحلة هي:

١- الدعوة إلى الماركسية ؛ لاقتناعه بها بشكل وثوقي إلى درجة التصريح بأنها "تمتلكالحق المطلق".(٧)

٢- نقد الرأسمالية ؛ كونها – من وجهة نظره – عاملا يقف أمام الحرية المطلقة ، ومساندة لرقابة الدولة وسيطرتها ، وكثيرا ما نرى جارودي يربط بين الرأسمالية والعبودية في مقابل الماركسية والحرية.(٨)

٥-ماركس ، بؤس الفلسفة ، ص١٨٨، ترجمة : أندريه يازجي ، دار البعث ، ط٣/ ١٩٦٧م.

٦-د/ حسين مروة، مقدمة كتاب بؤس الفلسفة لماركس، ص١٣.

٧-جارودي، الحرية عند ماركس،ج٣/ص١٠١ ، تعريب : محمد عيتاني ، مكتبة : النور ببغداد ، ط١ / ١٩٥٩م .

٨-انظر بتصرف: جارودي، الحرية عند ماركس،ج١/ص١٥٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٣- التحذير من الدين ؛ إذ يراهعائقا أمام فلسفته العملية الطامحة إلى تغيير الواقع ، فها هو ينعى على النصرانية دعوتها إلى "الإعراض عن الدنيا"(٩) ؛ ولذا فهو يعد التخلص منه أساسا من أسس النهوض والتقدم نحو الأطروحات الماركسية التي ترى أن الدين يشل الإنسان عن الحركة والثورة على التعاسة والواقعية.

وفي هذا المجال كان جارودي منظرا للفكر الماركسي ومؤرخا، إضافة إلى إعادته طرح العديد من القضايا التي تناولها ماركس(١٠) وانجلز(١١) حسب ما يقتضيه التطور التقني والعلمي الحاصل في هذا القرن ووفق ما تتطلبه الأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة، كما اهتم فيما بعد بقراءة الماركسية بطريقة ديناميكية تسمح باستلهام أهم اسهاماتها بعيدا عن التعامل الوثوقي الجامد والذي انطبعت به المرحلة الأولى من مراحل فلسفته.

المرحلة الثانية: مرحلة الشك وتنامي النزعة النقدية لديه.

على غرار حالة الشك المنهجي التي مر بها كل من الغزالي وديكارت ؛ مرَّ جارودي بالحالة عينها ؛ لاسيما عندما استقر لديه عجز الفكر الماركسي عن تقديم الحلول لمشكلات عصره" واصفا إياه بأنه لم يكن عاجزاً عن هداية البحث فحسب، بل كان أيضا عائقا له"(١٢). وعندئذ أضحي يبحث عن البديل الذي يجد فيه الحلولتلك المشكلات ، بنوع من

٩-الأعمال التامة للحزب الاشتراكي الفرنسي منذ تأسيسه إلى عام ١٩٦٠م ، وضع وتصنيف مجموعة من المفكرين الفرنسيين ، ج٢/٨٥ ، ترجمة : عبد الهادي مريدان ، دار النهضة العربية،بيروت،ط٢/١٩٨٥م.

١٠- كارل ماركس: قيل عنه : إنه نبي الشيوعية ، ولد من أبوين يهوديين في ١٨١٨م، في مدينة تريز التابعة يومئذ لمملكة بروسيا، الواقعة شرق ألمانيا حاليا،لعبت أفكاره دورًا مهما في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. من أهم مؤلفاته :بيان الحزب الشيوعي، و رأس المال .توفي في ١٨٨٣م. انظر: أ/ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص٤٠١ ، دار المعارف بمصر،ط٤/١٩٦٦م.

١١- فردريك انجلز: ولد في ١٨٢٠م في بارمن بألمانيا) وتوفي في ١٨٩٥م ، كان فيلسوفا ورجل صناعة ألماني يُلقّب بـــ (أبو النظرية الماركسية) إلى جانب كارل ماركس. انظر: روزنتال و يودين ، الموسوعة الفلسفية(وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفياتيين) ، ص٥٦ ، ترجمة: سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،

١٢-جارودي، ماركسية القرن العشرين ، ص٤٠ ، تعريب : نزيه الحكيم ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط٥/ ١٩٨٣م . يؤكد ذلك أوستاش كونيلاكيس قائلا : " من بين الأسباب التي جعلت من الماركسية مادة فكريةغربية – لا بل انحرافية – هي كثرة توارد أزماتها وتكرارها". أزمات الماركسية ، تحولات الرأسمالية (معجم ماركس المعاصر دراسات في الفكر الماركسي) ، ص٥١ ، ترجمة : سمية الجراح ، مكتبة الفجر الجديد ، بيروت ، ط١/٢٠١٥م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الانفتاح والحيوية الذين جعلاه ينحو منحىالنقد الذاتي ، وهو ما أداه إلى اتخاذ العديد من المراجعات الفكرية. تمثل ذلك في عدد من المظاهر:

أ- تبني الحوار منهجا في التعامل ، ليس فقط مع المخالفين له بل مع رفاق دربه الذين يمثلون خصومة ماضيه لحاضره.

ب- إدراكه أن الحوار يقتضي بالطبع أن يكون هناك اختلافا حول أمر ما ، وأن أيًّا من المتحاورين لا يملك الحقيقة المطلقة، وهو ما يعكس انفتاحه على تقبل الآخر واحترامه والتعايش معه.

ج- إعادة النظر في كل التعاليم التي كانت تحظى بالقدسية والولاء، يظهر ذلك جليا في تبنيه رؤيةإنجلزالذي كان يهاجم الاشتراكيين الذين يمنحون ولاءهم للماركسية بوصفها "أقنوم الخلاص الوحيد".(١٣)

وقد انتهى به الحال في تلك المرحلة التي شهدت صداما بينه وبين الحزب الشيوعي السوفيتي إلى اتهامه بمعاداة السوفيت ، على الرغم من تأكيداته أنه لا يعادي القادة منهم ، بل يتهمهم " بأنهم يُسَوِّدون بسلوكهم ... الصورة الجميلة والصحيحة عن الاشتراكية".(١٤) ؛ على إثر ذلك فصل من الحزب الشيوعي ، مما دفعه إلى اليأس والإحباط ، وعندئذ " راودته فكرة الانتحار ، ولكن لفتة حب من زوجته الأولى التي انفصل عنها منذ ١٩٤٥م جعلته يسترجع الأمل ، ويؤمن بأن الحياة أقوى من الموت".(١٥)

١٣-انظر: ترجمة جارودي لرسالة انجلز إلى فلورنس كيلي(رسائل محاضرات عن الماركسية)،ج١/ص٣١.

١٤-جارودي ، الحقيقة كلها ، ص٢٠١ ، ترجمة :د/ فؤاد أيوب ، دار دمشق ، بيروت ، ١٩٧٠م.

١٥-انظر: جارودي ، جولتي في العصر متوحدا ، ص٢١٧-٢٢٠.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المرحلة الثالثة: مرحلة تبني حوار الحضارات وإعتناقهاالإسلام.

في هذه المرحلة نرى جارودي وقد انتهى به الحال إلى الاقتناع بضرورة الإثراء من كل الثقافات للمساعدة في حل المشكلات الراهنة ، لا سيما بعدما أيقن بمحدودية الماركسية التي لم تنجح في تحقيق الوعود التي بشَّرت بها ؛ وقد صرح في كتابه منعطف الاشتراكية الكبير بعد سلسلة الأوضاع السياسيةالتي مرت بها المجتمعات في دول المنظومة الشيوعية أن " الصمت لم يعد ممكنا . إن الحركة الشيوعية الأممية في أزمة .. ووعي هذه المشكلة ، وشعور المرء بأنه مسئول شخصيا عن حلها ، هما أمر واحد .. إنها ليست قضية الشيوعيين وحدهم ؛ إذ ليس من شخص في العالم إلا وله شأن في حلها".([١٦])

وإحساسا منه بالمسئولية عن المشاركة في إيجاد الحل لتلك المشكلات ؛ فقد تبنى حوار الحضارات والدعوة إلى توسيع دائرة الحوار ؛ ليشمل مختلف الثقافات والأديان والفلسفات ، وليخرج عن إقليمية الحوار الغربي.

وفي سبيل هذا الحوار لجأ جارودي إلى استعراض جملة من العقائد الوضعية كالطاوية والبوذية والهندوسية والمانوية والزرادشتية ، إضافة إلى الأديان السماوية الثلاثة : اليهودية والنصرانية والإسلام . وقد علق آمالا كبيرة على أن تكون هذه العقائد – جميعها – أطرافا في حوار يضم كل الشعوب ؛ يأخذ على عاتقه مهمة توحيد البشرية ، والقضاء على الخلافات التي تكمن وراء تشتت الإنسانية ، أو محاولة الإنسان القضاء على أخيه الإنسان ؛ ليحل محل ذلك نوعٌ من الحب الحقيقي الذي يلغي معه الحواجز المصطنعة بين الـ(أنا) والـ(هم). ويبدو جارودي في هذا الشأن ، وقد وظف كثيرا من المعلومات الدينية المقارنة ، ليظهر نقاط التلاقي بين الدعوات الاعتقادية الدينية ، دونما تركيز على التفريق بين العقائد الوضعية والسماوية ، مطرحا كل ما يدخل في إطار الخلافات الفقهية أو اللاهوتية.

وقد قاده الحوار إلى التعمق في دراسة الإسلام بحثا عن الحلول التي يمكن أن يقدمها لمشاكل عصره. وهو في سبيل ذلك يلقي باللائمة على " الاستعمار الإنجليزي والإسباني

١٦- جارودي، منعطف الاشتراكية الكبير ، ص٥ ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، دار الآداب ، بيروت ، ط٣/١٩٨٢م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والفرنسي ، فيما قام به في أرض الإسلام خلال أكثر من قرن افتراء منهجيا لإساءة سمعة إسهام الحضارة العربية".([١٧])

وقد ساعده في التعرف على الإسلام مبكرا سنة ١٩٣٩م ، ظروف اعتقاله إبان الحرب العالمية الثانية– بسبب نشاطه المعادي للنازية – وقت أن كان جنديافي الجزائر التي كانت مستعمرة فرنسية ؛ ولما أطلق صراحه بعد ذلك مكث في الجزائر قرابة العام ، أصدر خلالها دراستين:

الأولى : عن تقدم الحضارة والفلسفة العربية([١٨]) . والثانية: حول "الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية في الحضارة العالمية".([١٩]) كل ذلك أداه إلى التصريح بأنه قد "سبق للإسلام أن أنقذ إمبراطوريات كبرى متهافتة من الفناء".([٢٠])

انتهى به الحال بعد ذلك إلى إعلانه الإسلام في عام ١٩٨٢م، وعقب إسلامه قام بالعديد من المشاركات، وزار العديد من الدول الإسلامية ، ألقى خلالها عددا من المحاضرات تمحورت حول الإسلام بمفهومه العام لا بمعناه الخاص ؛ حيث يراه جارودي " ليس دينا من بين سائر الأديان ، ولكنه الدين الأصيل والأول منذ أن نفخ الله في الإنسان من روحه"([٢١]) ؛ مستدلا على ذلك بأن رسول الإسلام – ﷺ – " لم يدَّعِ يوما أنه جاء بدين جديد ، وإنما كان دوره يتمثل في تذكير الناس بالدين الأول والأصيل والخالص ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنْ الرُّسُلِ ﴾(سورة الأحقاف ، آية ٩) ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

١٧-جارودي، حوار الحضارات ،ص٨٣ ، ترجمة : عادل العوا ، دار عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط٥/٢٠٠٣م.

١٨-انظر : جارودي، جولتي في العصر متوحدا ، ص٦٦.

١٩-ترجم هذه الدراسة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وألقى جزءا منها على طلبة جامع الزيتونة عام ١٩٤٥م.

٢٠-جارودي،وعود الإسلام ،ص٤٢ ، ترجمة : قصي أتاسي وميشيل واكيم ، الناشر /دار الوثبة ، دمشق ، ط٥/١٤٠٤ه.

٢١-جارودي، الإسلام الحي ،ص٧ ، ترجمة : دلال بواب ، د/ كامل ضاهر ، دار البيروني ، بيروت ، ط١ / ١٩٩٥م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الروم ، آية٣٠) ".([٢٢])

وهذا الفهم الخاص من جارودي جعله يرى في الإسلام بمفهومه العام داعما أساسيا لمشروعه في التقريب بين الأديان والدعوة إلى حوار حضاري شامل لكل المعتقدات والأعراف الدينية ، اطلع من خلاله على تجارب المفكرين والفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام والصوفية من المسلمين وغيرهم، أخذ في نهاية المطاف بتجربة الصوفية والإعراض عن التجارب الأخرى ؛ كونأصحابها لا ينطلقون من النظرة الصوفية لقضايا الوجود، حيث تتحقق – كما يقول – ملحمة الإيمان بمعانيها العميقة، وتتبثق المواقف التفصيلية لمعالم الحضارة. كما يذهب إلى اعتبار التصوف هو البعد الجوّاني للعقيدة الإسلامية، وكل محاولة لجعله تيارا مستقلا أو وظيفة منفصلة فإنها تحط من قيمتها. ([٢٣])

والحقيقة أننا نشعر بأن هذا التوجه الجديد في مسيرة روجيه جارودي الفكرية، وإن كان صوفيا في أكثر ملامحه، إلا أنه ثوري اجتماعي وسياسي ومعرفي في ملامح أخرى؛ لأنه يدعو إلى التجديد في مختلف المجالات والتكامل مع الآخر، بصورة يريد منها جارودي أن تكون حلا أصيلا ومعاصرا ومستجيبا لمشكلات القرن العشرين، ولو استلزم ذلك العديد من التجاوزات التي اعتادها جارودي وفق منهجه التأويلي.

٢٢-جارودي ، المرجع السابق ،ص١٥.
٢٣-انظر بتصرف : جارودي، وعود الإسلام ، ص٥٣ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الثاني:

موقف روجيه جارودي من التصوف

إن القارئ لمؤلفات جارودي يمكنه الوقوف علىالكثير من الإشاراتالتي تؤيد ميوله الصوفية ، وأن النَفَس الصوفي قد ظهر لديهقبل إسلامه ؛ إذ نجد تركيزا شديدا من قِبَلِهِ على تجربة الحب في النصرانية كما في كتابيه: ماركسية القرن العشرين ومن الحرمان إلى الحوار. وعلى ضرورة أن يجعلها كل مناضل لحظة من لحظات عمله الثوري. كما لا يخفى إبرازه واستحسانه لأشعار العديد من قديسي النصرانية.

ثم تنامى هذا النَفَس الصوفي بعد فصله من الحزب الشيوعي وبحثه عن بديل للعمل الحزبي، ويتضح ذلك في تركيزه على الأبعاد الإستاطيقية(٢٤)، وفي إعلائه من قيمة الشعر والفن في تربية الجيل الجديد. ولن يجد الباحث عناء في العثور على النفحات الصوفية الكثيرة التي تظهر موقفه من الكون والحياة(٢٥).

ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا مع"روبير غولون" كما في خاتمة أطروحته من أن مرحلة السبعينات في حياة جارودي "ابتدأت بنوع من الاستاطيقا، وغلب عليها ضرب من التصوف" ، فقد تنامى اهتمام جارودي بالتصوف في كتاباته المتعلقة بحوار الحضارات، [26] التي ما فتئ ينادي فيها بصنع مستقبل ذي وجه إنساني، وخصوصا في كتابيه: "نداء إلى الأحياء" و "وعود الإسلام"، حيث لا تكاد تخطئ العين مدى التعاطف الكبير مع المتصوفة، والاهتمام البارز بأشعارهم، ومواقفهم من العلاقات الإنسانية، وأساليبهم في المعرفة.

والأهم من ملامح التصوف التي تلوح لنا من خلال رصد مسيرته الفكرية هي: دعوته للحب والانفتاح الشامل على كل المذاهب والأديان بهدف توحيد البشرية، التي اصبحت في

---

٢٤ ـ الاستاطيقا: هي العلم الذي يعرض للمسائل التي يثيرها تأمل الموضوعات الجمالية، ويبحث في النشاط الجمالي بوصفه ملكة مبدعة عند الإنسان من حيث عملها في ترابط كل ظواهر الطبيعة والمجتمع. وكان الفيلسوف الألماني بولجارتن(١٧١٤-١٧٦٢م) أول من صاغ هذا المصطلح في كتابه "تأملات حول الشعر" عام ١٧٣٥م. انظر: ولتر.ت.ستيس،معنى الجمال نظرية في الاستطيقا،ص٣٩، ترجمة:د/إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،٢٠٠٠م.

٢٥ـ انظر كتابه: البديل ، وواقعية بلا ضفاف.

٢٦ـ روبير غولون ، المسار الروحي لجارودي ، ص٣٨٤ ، مطبوعات جامعة منتز ١٩٨٥م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مصطلحاته الصوفية نوعا من "البحر" أو "المحيط"، وليس الإنسان إلا "موجة" من موجاته مندمجا مع "الكل" وليس فردية منعزلة([٢٧]).

وفي المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره الفكري يشير إلى مظاهر من التصوف تتعلق بفهمه للإسلام، منها:

١-اعتباره الثيولوجيا الوحيدة الممكنة هي الثيولوجيا الشعرية التي تعتمد لغة إشارية رمزية تقوم على الصور والتشبيهات المجازية ، منحازا بذلك إلى الفهم الصوفي الشعري للإيمان.

٢-لم يبد جارودي تحمسا لعلم الكلام الذي مهمته البرهنة العقلية على العقائد الإيمانية، نظرا لما يتميز به هذا العلم من طابع عقلاني، وجارودي يرى – غير محق في ذلك – أن البرهنة العقلية غريبة عن حقيقة الإيمان الإسلامي.

٣-اعتبر التصوف تعبيرا عن البعد الداخلي للإيمان واصفا إياه بأنه (ملحمة الإيمان).

إن هذه الإشارات تظهر من خلالها مسيرة جارودي الفكرية، وقد انتهت به إلى اختيار التصوف موقفا من الإله والكون والحياة. ولعل استبطان دلالات مواقفه وأبعادها يتيح لنا اختبارنا لهذا الحكم التصوري الذي أراه؛ الذي يحمل على الجزم بأننا قد لا نختلف في إثبات حضور نزعة التصوف لدى جارودي، فهي حاضرة في أكثر من مرحلة، ملقية بظلالها في مختلف أطروحاته ورؤاه. ولكن الاختلاف قد ينشأ عند تفسيرها أو محاولة الحكم عليها.

ولعلني هنا اتمكن من إبراز بعض الرؤى والتصورات التي أوحى بها تصوف جارودي، مع التركيز على فهمه للإيمان من جهة، ونوعية الحل الذي انتهت إليه مسيرته الفلسفية من جهة أخرى.

مفهوم التعالي عند جارودي

مما لا شك فيه أن مفهوم التعالي عند جارودي يعكس حضور بعد صوفي لديه ؛ يتمثل في أن قيمة الإيمان هي شعور الإنسان ببعد إلهي حي في أعماق نفسه يدعوه دوما للتعالي على ذاته، يدفعه نحو التوحد والانسجام مع الآخرين. كما يتمثل هذا الحضور الصوفي في

---

٢٧ - انظر خاتمة كتابه:جولتي في العصر متوحدا.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مفهوم التعالي لديه أن الله لا يمكن أن يكون موضوعا للاستدلال المنطقي، وأنه لا يُعرف إلا عن طريق المحبة والتجارب الروحية.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن تصوف جارودي انتهى به إلى تبني وحدة الوجود، ولعل هذا كان – بداية من تأثره بالتصوف في الفكر النصراني، القائم على مفهوم التجسد، ثم انسياقا خلف رؤية ابن عربي وغيره من المتصوفة المنتسبين للإسلام(٢٨). ذلك أن نصوص جارودي تحمل العديد من الإشارات إلى هذه العقيدة.

وقد تأثر جارودي بالأسلوب الصوفي في قراءة الوحي كنتيجة لمفهوم التعالي لديه. ونستطيع القول بأنه مزج بين البعدين العقلي والصوفي في تأويل القرآن الكريم، جاعلا من المنهج الرمزي طريقا إلى التأويل، في سبيل خدمة استشهاده بالنص، وفق الرؤية التي يريد التدليل عليها.

موقفه من الشعائر والعبادات

ذهب بعض غلاة المتصوفة– خلافا لما عليه المحققون من الصوفية(٢٩)– إلى القول بإسقاط التكاليف وتعدى حدود الشريعة وعدم الالتزام بآدابها ؛ بحجة أنهم أصحاب العلم الباطن وحقائق الشرع ، وأنهم ما داموا قد وصلوا إلى تلك المرحلة فلا حاجة لهم– تبعا

٢٨- انظر: د/ أكرم ضياء العمري، رسالة إلى جارودي(مجلة الأمة القطرية- عدد ٦٤/ديسمبر ١٩٨٥م.

٢٩- انظر كلا من:الطوسي،اللمع،ص٤٠٠، ١٤٤، تحقيق د/ عبد الحليم محمود،طه عبد الباقي سرور،دار الكتب الحديثة بمصر، ط١/١٩٦٠م.الجيلاني،الفتح الرباني،ص٩١، ١٢٨، ١٤٣، ٢٠٧، مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي، ط١/١٩٧٩م.القشيري،لطائف الإشارات،جـ١/ص١٣٣ ،جـ٢/ص٦٢٥(تفسير صوفي للقرآن الكريم في ثلاث مجلدات)تحقيق:د/إبراهيم بسيوني،الهيئة المصرية العامة للكتاب،م١/ط١/١٩٨١م.م٢/ط٢/١٩٨١م.م٣/ط٢/ ١٩٨٣م.الرسالة القشيرية، جـ١/ ص١١٨، ١٠٥، ٩٥،تحقيق:د/عبد الحليم محمود ،مطبعة حسان،القاهرة،١٩٧٢م.الغزالي،إحياء علوم الدين،م٢/ص٢٧٣،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١/١٩٨٦م .مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب،ص٣٣، ٣٢،المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة،ط١/١٩٩٠م.روضة الطالبين وعمدة السالكين(مجوعة رسائل الإمام الغزالي) :جـ٢/ص٢٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١/ ١٤٠٦هـ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لزعمهم – إلى التمسك بآداب الشريعة وتكاليفها ، وأن التمسك بالشعائر أمرّيخص العوام وأهل الظاهر والرسوم.([٣٠]) ولا يخفى تأثرهم في ذلك بالشيعة الباطنية.([٣١])

وفي جانب جارودي نجدهوقد حاول التعمق في دلالات الشعائر والعبادات ؛ ليصل إلى التأكيد أنها تمثل تلك الحركة الصاعدة من الإنسان إلى الله، كما يمثل الوحي الحركة النازلة من الله إلى الإنسان([٣٢]). وتنتهي به هذه القراءة التأويلية إلى اعتبار الشعائر مجرد وسائل لغايات أسمى، هي العيش في شفافية مع الله، وبالتالي إذا أمكن الوصول إلى تلك الغايات من دون التزام تلك الوسائل؛ فإن التقيد بالهيئات التي أوجبها الشارع يعتبرها جارودي (شكلية قاتلة، وحرفية جامدة)، وبالتالي أصبح لديه تفسيره الخاص لمفهوم الصلاة والزكاة الصوم والحج.وليس هذا الموقف منه في حقيقة الأمر – فيما أرى – سوى تحلل من تلك الشعائر، وافقة صريحة لغلاة المتصوفة فيما ذهبوا إليه.

وإذا كان ذلك في الجملة يمثل رؤية جارودي للإسلام سواء فيما يتعلق بحقيقة الإيمان أو في رؤيته للشعائر، فالحقيقة أن مشكلة الفهم الصوفي للإسلام لديه لم تكن وليدة بحث مجرد ، بل كانت محاولة لإثراء نوعية الحل الذي قدمه في مواجهة مشكلات الإنسان المعاصر، ذلك أنه ظل يدعو إلى الحوار بين الحضارات، والعمل على تحطيم عوامل الفرقة بين البشر، كما ظل ينادي البشرية إلى ضرورة تأسيس علاقات جديدة مع الكون والإله، قائمة على الانسجام والمحبة والتوحد. وقد عثر – خلال مسيرته – على ضالته في التراث الصوفي بصفة عامة، وفي تراث ابن عربي بصفة خاصة، ما يدعم هذه الرؤية؛ فاندفع نحو التصوف لإبراز تلك الإشارات التي تخدم ذلك الحل. مما دفع بعض المتابعين لمسيرته الفلسفية إلى

٣٠- انظر كلا من : أبو طالب المكي : قوت القلوب : جـ٢ / ص٤٤ ، (أربعة أجزاء في مجلد واحد)، المطبعة المصرية ،ط١/١٩٣٢م.الهجويري : كشف الحجوب : جـ١ / ص٢٠٧،تحقيق:د/ إسعاد عبد الهادي قنديل،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ط١ / ١٣٩٥هـ.

٣١- انظر : الغزالي :فضائح الباطنية : ص٤٦ ، ٤٧ تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،ط١/ ١٩٦٤م . وقارن : ابن الجوزي : القرامطة : ص٦٢ ، تحقيق/ محمد الصباغ: منشورات المكتب الإسلامي ، بيروت ،ط٢/١٩٦٨م .

٣٢- انظر : جارودي ، بيوغرافيا القرن العشرين ، ص٣٥٥ ، ترجمة : نزيه الشوفي ، الناشر/ مكتبة الشروق الدولية ، ط٢/ ١٩٩٥م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القول بأن جارودي الذي ابتدأ حياته مناضلا في حزب ثوري، انتهى به بعد ترحال طويل إلى التخلي عن الثورية، وغاص في متاهات الذاتية والتجارب الروحانية([٣٣]).

وهذا المطمح جعل جارودي يصر على أن الإسلام خليط من الديانات تتلاقى فيه – رغم اختلافاتها الاعتقادية المتناقضة – وتتساوى في أنها لحظات من العطاء مرهونة بوقت معين، في محاولة منه للتأكيد على الإسلام بمعناه العام، وإلغاء الإسلام بمفهومه الخاص. ولاشك أن هذا الموقف لا ينبع من تصوُّر صحيح لجوهر الإسلام الذي نسخ الرسالات السابقة، وبالتالي لا يمثل إلا رؤية شخصية نابعة من منهج جارودي التأويلي، الذي يطمح من خلاله هذا الفيلسوف إلى تجاوز ما هو قائم في الواقع بغية المساهمة في حل المشكلات المعاصرة، وذلك من خلال رؤية ترى في العمل على التكامل بين مختلف الثقافات وتوحيد البشرية، حلا حقيقيا لمشكلات الإنسان المعاصر.

وفي هذا الصدد نرى جارودي ظل يدعو إلى توحيد الإنسانية انطلاقا من قناعته بضرورة الانفتاح الشامل على كل الديانات كي يساهم الجميع في صنع مستقبل آمن تسوده المحبة.

والحقيقة أننا إذا غصنا إلى أعماق الحل الذي يقترحه جارودي لتوحيد البشرية؛ نجده لم يَدْعُ إلى تطوير العلوم والتقنية، ظنا منه أن التطوير التقني يُعَدُّ سببا رئيسا في الحروب التي فتكت بوحدة البشرية، ومزقت العالم المعاصر([٣٤])، وهو بذلك يلتقي مع التصوف في الدعوة إلى هجر الحياة، والاكتفاء فقط بالدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي عن طريق المجاهدات الروحية.

كما أنه في دعوته إلى الإصلاح الأخلاقي، والتركيز على القيم السامية، يلتقي – من جانب آخر –مع غلاة التصوف في نظرته إلى الدين من خلال القيم التي يرمي إلى تحقيقها، وإن اطرح في سبيل ذلك العديد من الشرائع والشعائر الدينية، مضحيا في سبيل هدفه بالموضوعية في دراسة الإسلام.

والتوحيد الذي دعا إليه جارودي لا يعدو أن يكون – في بعض ملامحه – أخذا بأسلوب بعض غلاة الصوفية الداعي إلى قمع كل رغبة، والذي يلغي من اعتباره بعض السنن التي

٣٣- انظر خاتمة كتاب: المسار الروحي لجارودي، لمؤلفه روبير غولون ، ص٣٩٠.
٣٤- انظر خاتمة كتابه: نداء إلى الأحياء.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أجرى الله الحياة على وفقها، والتي من أهمها: التباين في رؤى الناس وتصوراتهم، مما يجعل فكرة التوحُّد التام الذي يدعو إليه جارودي ضربا من طوباوية([٣٥]) حالمة.

ومن هنا نرى موقف جارودي بأنه غير واقعي؛ لأنه يتطلب قفزا فوق الواقع، وإلغاءً للفوارق التي هي من طبيعة تركيبة الإنسان، وهو ما لا يتحقق إلا في مجتمع وهمي.

ومن هذا المنظور، وانطلاقا من وحدة الإنسانية ووحدة الأديان ووحدة الحقيقة وتماشيا مع موقف ابن عربي الذي اعتبره جارودي رائد حوار الحضارات([٣٦])؛يبدو جارودي وكأنه قد تخلى عن العلمية في المعرفة والتفكير، وعن الثورية في العمل والنضال، مكتفيا بعقلية إصلاحية اجتماعية، تحلق بعيدا عن مدارات الواقعية. وهذه العقلية ترى إمكانية أخذ الجوانب المتفرقة من العقائد والمذاهب السياسية والأيديولوجيات الاقتصادية؛ لإدخالها خمائر صالحة في حوار حضاري، كي يتسنى الوصول إلى حل شامل يرضي ويوحد الجميع.

وإذا أردنا الحكم على هذه الرؤية الصوفية من حيث فاعلياتها كحلٍ لمشكلات العالم اليوم، بالنظر إلى واقعية الحل وقابليته للتطبيق، ومدى انسجامه مع الواقع الراهن للإنسان المعاصر، فنستطيع القول: إن الحل الذي اقترحه جارودي يبقى بعيدا عن الواقع، ويبقى في نهاية الأمر طوباويا لا مكان له، نظرا لاستناده إلى أفكار مجردة لا تعكس الأخذ بعين الاعتبار للواقع الاجتماعي والسياسي، وبالتالي فهو مجرد تصور ذهني معزول عن حركة الأحداث، نظرا لقفزه فوق الواقع والتاريخ.

أما إذا انطلقنا من رؤية صوفية تعتبر أن الحديث عما نتمنى كونه أولى من الحديث عما يمكن أن يكون، وأن المثل الأعلى أحق من الواقع – كما يقول جارودي – فإن الحلم والأمل يبقيان أمرين مشروعين. ومن هذه الناحية يمكن القول بقابلية هذا الحل للتطبيق إذا ما نُظِرَ إليه من زاوية الجواز العقلي.

٣٥- الطوباوية: لفظ مؤلف من لفظين يونانيين: (طوبوس) ومعناه المكان. و(أو) ومعناه ليس ؛ وعلى ذلك يكون معنى اليوطوبيا ، ما ليس في مكان ، وهو الخيالي أو المثالي. انظر بتصرف: د/ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي،ج٢/ص٢٤،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢م.

٣٦- جارودي، الإسلام الحي،ص١٤٧.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولكننا – رغم ذلك – نؤكد على أن هذا الحل الجارودي ليس صوفيا في كل ملامحه، إذ لا نستطيع الجزم بأن لديه دعوة صريحة إلى هجر الحياة الاجتماعية، أو إلى الانغلاق على الذات؛ لأننا نراه وقد اعتبر التصوف بعداً من أبعاد الإيمان، وغير منفصل عن بقية الأبعاد؛ لأن الإسلام لا يفصل بين التأمل والعمل. وفي الوقت الذي ينكر فيه على بعض المتصوفة وقوفهم عند لحظة الزهد، وميل بعضهم إلى الشعوذة والهروب من معترك الحياة .. نراه وقد أبدى إعجابه بالمتصوفة الذين حاربوا الاستعمار، أمثال عبد القادر الجزائري وغيره.

وإذا كان جارودي يتابع بمزيد من الإعجاب والثناء مسيرة "ابن عربي" وغيره من المتصوفة الذين رأوا "الإلهام الإلهي" أبين الطرق في المعرفة والوصول إلى الحقيقة، فإننا نراه يهاجم "رينيه ديكارت" معتبرا مقولاته الوجودية بمثابة "حكم بالنفي والطرد على كل حياة حقيقية، حياة الجمال والحب والإبداع الشعري، والخيال المبدع لمستقبل جديد. فقد نفى كل ذلك بين مومياء الرياضيات وشبح العقلانية، فانحصرت الأهداف والغايات في التلاعب بالعالم والسيطرة عليه"([٣٧]). كما نراه يهاجم عَلَمَي الفلسفة اليونانية: أفلاطون و أرسطو ، ومن قلدهما من فلاسفة الإسلام، لا سيما كلٌّ من : الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد؛ لأنهم لم يأخذوا بالاتجاه الصوفي.

ويؤكد على أمله في أن يشهد الإنسان ولادة " الرؤية الإلهية"، ليصبح قادرا على جعل ما هو سفلي تجلٍّ لما هو علوي وفق نظرة جمالية صوفية، تُعنى بالجانب التأملي أكثر من أي شيء آخر([٣٨]).

ومن الملامح الصوفية في مسيرة جارودي الفلسفية ما يبديه من اهتمام بزخارف بيوت العبادة، وفق ضروب من التأمل الصوفي، واتساقا مع رؤيته الجمالية، التي يرى فيها رمزية

٣٧- جارودي، وعود الإسلام،ص١٥١.

٣٨- من مقابلة معه في مجلة التوماينيه عدد٣١،ص٥٩، وقد نقلت مقاطع منها جريدة الرأي التونسية ١٢ يناير، ١٩٨٦. وانظر: المزيد من كلامه حول ضرورة إلغاء الشعور بالمفارقة بين المتناهي و اللامتناهي في : ماركسية القرن العشرين،ص١٣٧-١٤١.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تتركز مهمتها في استحضار ومواصلة تكرار انفعالات معينة، تتأثر بانطلاقها أفعال الحياة اليومية(٣٩).

ويرى جارودي أن من مميزات الفن الإسلامي ذلك الحيز الفارغ الذي يطالعك في محاريب المساجد، فهي لا تحتوي أية صورة أو تمثال، فكأنها توحي بفكرة الإله الذي لا يُرى، لكنه حاضر في كل مكان(٤٠). وهذا الحكم الجمالي لا يستدعي أكثر من تعبير عن وجهة نظر شخصية، قد تتمتع بقدر قليل أو كبير من القبول أو التأييد.

وتُلاحظ المسحة الصوفية في محاولة جارودي الدائبة للتغلغل في ثنايا الوجود الطبيعي والإنساني، واستنطاق المعاني الرمزية، والعمل على إظهار الكون كشبكة من العلاقات الإنسانية، والتي ترتبط عُراها بأسباب خفية، تَظهر عند التأمل لتعمل على تأكيد المصير المشترك للإنسان؛ مما يدعم مشروعه الداعي إلى إقامة علاقة تواصل مع الطبيعة ككل، في محاولة لوضع أساس لرؤية نستطيع من خلالها الدفع بعجلة التوحد المنشود إلى الأمام.

وأشير هنا إلى أن هذه الطريقة الإسقاطية التي يمارسها جارودي تحاول أن ترى في بعض الآثار بعدا داخليا يمكن أن يُتَّخذ بمثابة نقاط استناد لجمع البشرية. وهذا الاتجاه نَلْحَظه أيضا لديه في نظرته للشعر، من خلال تقديمه بضع نماذج من شعر بدر شاكر السياب وأدونيس وجبران خليل جبران وغيرهم. فقد اكتسب هذا التوجه عند جارودي فهما خاصا للآفاق المتعددة بتعدد المذاهب الفكرية والسياسية للشعراء، والتي تظهر هنا أو هناك، حيث قرر أن "الهم الأساسي في الشعر هو التبشير بالبعث والإحياء، سواء على صعيد الإسلام، أو على صعيد الإنسانية جمعاء .. فالإسلام ما هو إلا حقبة مشرفة مجيدة في ملحمة الإنسانية".(٤١)

ونلاحظ محاولة جارودي استخلاص ما يراه كافيا لإقامة مجتمع الإنسانية، باعتباره بديلا وحيدا لمجموعة من الأيديولوجيات الحالية.

٣٩- انظر هذا المعنى متكررا في خاتمة كتابه : الإسلام في الغرب قرطبة عاصمة العلم والفكر ، ص٢٤٢ – ٢٥٧ ، ترجمة : د/ ذوقان قرقوط ، الناشر /دار دمشق ، دمشق ، ط١ / ١٩٩٥م .

٤٠- جارودي، وعود الإسلام،ص١٨٤.

٤١- جارودي، وعود الإسلام،ص٢٢٣.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وضمن هذا الإطار يؤكد جارودي – عندما كان ماركسيا – أن الحب الشامل يبعث فينا ثروة من الأفكار والمبادرات الفعالة(٤٢)، ثم يؤكد هذا الاتجاه – بعد إسلامه – في دعوته إلى مغالبة الرغبة في إيذاء الآخرين، فيناقش – ضمن هذا التوجه – مفهوم الجهاد لدى المسلمين، ويعمل على وضع إطار سلمي له؛ فيقول:" يرتكز الجهاد الأكبر المقدس على أن نكافح في أنفسنا الوثنية الداخلية، وثنية الرغبات والمنافع الجزئية في الثروة والمتعة والسلطة. كما أن الجهاد الأصغر المقدس لا يرتكز على فرض الإسلام على الكافرين﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾(سورة البقرة، الآية٢٥٦) ولكن على مكافحة الوثنيات الخارجية، التي تحجب عن الناس الواقع الحقيقي والعقبات في وجه كمالهم، كالتبعية الاستعمارية أو التخلف"(٤٣).

وضمن نظرية (الحب الصوفية الجارودية) الرامية إلى توحيد البشرية جمعاء يؤكد جارودي على أن جوهر رسالة الإسلام في اتحاد الواحد بالمتعدد، وفي انصهار المتعدد بالواحد، لبعث التوحد البشري الذي كثيرا ما تاق إلى تحقيقه في مجتمعنا الإنساني القائم، بعد أن أخافته سباقات التسلح الجنوني، وتوظيف الأموال الهائلة في سبيل الأغراض العسكرية، ولهذا يبدي إعجابه الشديد بصوفية حافظ الشيرازي وفريد الدين العطار، حيث قال بعد عرض نماذج شعرية: "إن أول ما يوحي به الشعر الإسلامي أن يجعلنا ندرك الإلهي في حياتنا الخاصة"(٤٤). ويضيف قائلا: "ها هنا نصل إلى جوهر الرسالة الإسلامية من اتحاد الواحد بالمتعدد، وانصهار المتعدد في الواحد، كما نصل إلى موضوع إفناء الذات في سبيل بعث الحياة الأزلية"(٤٥).وهنا تظهر ملامح وحدة الوجود لديه .

وإذا كان ابن سبعين الصوفي الأندلسي يذهب إلى التمييز بين ما هو حقيقي وما هو وهمي من الموجودات، فنفي جميع ما في الوجود من مظاهر، مستندا إلى اللانهائي، والذي لا شيء غيره أصلا – حسب رأيه(٤٦) – فإن جارودي يرى من جهته أيضا أن الحقيقي هو

٤٢- جارودي، ماركسية القرن العشرين، ص١٨١ وما بعدها.
٤٣- جارودي، نداء إلى الأحياء، ص٣١٥.
٤٤- جارودي، وعود الإسلام،ص٢٠٥.
٤٥- جارودي، المرجع السابق،ص٢٠٩.
٤٦-انظر:د/أبو الوفا الغنيمي التفتازاني،ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٩٨-١٩٩، الناشر/دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط١/١٩٧٣م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإلهي قطعا(٤٧). وذهب إلى أن كل شيء يبدو غير حقيقي إذا نظر أو أدرك بمعزل عن اتصاله بالله. وهذا ما جعله يصل إلى النتيجة القائلة بعدم وجود الفروق بين مقدس ومدنس أو عظيم وحقير، وغير ذلك من مدلولات اسمية انسانية، وجزم أن كل شيء مقدس أو عظيم بحسب اتصاله بالله(٤٨).

والذي يدفع جارودي إلى هذه الوجهة النظرية: اعجابه غير المحدود بجعل الرابطة بين الله والإنسان رابطة ثنائية لا وسيط بينهما، وهو لا يخفي اتجاهه هذا، إذ يصرح بذلك معتبرا إياه جانبا من قضية إقناع الدعوة الإلهية ذاتها؛ فيقول: "وما كان لأحد وهو يستمع إلى رسالة النبي أن يعاند ويكابر، بل لابد أن يكتشف وسط الخزعبلات والطقوس والعقائد الجامدة: عقيدة وطريقا تؤديان به إلى تغيير العالم بمعزل عن كهنة يَدَّعون الوصاية على الإيمان ويزعمون أنهم خلفاء الله وأرباب الحقيقة"(٤٩).

فالاتجاه إلى التلقي المباشر أو الحدس في الاقتناع برسالة الإسلام وإلهيتها – لدى جارودي – والدعوة إلى ضرورة انعدام وساطة العلماء في شرح كلام الله؛ لجعل التلقي يتخذ صفة المباشرة دون كهنة كما يقول، أراه يتناقض مع موقفه من الفلاسفة الذين أخذوا بأسباب المنطق والمحاكمات العقلية، ترجيحا على المعرفة القلبية.

وأرى هنا أن هذا المنهج الجارودي قد تأثر بمنهج ابن سبعين الذي وجه نقده على الفلاسفة والمتصوفة الآخرين داعيا إلى ضرورة القضاء على الفلسفة والمنطق الَّذَين اختلطا بالتصوف، بسبب ما اتسم به منتحلوها من فساد ... والدعوة للوصول إلى الحقيقة الخالصة(٥٠).

فنحن إذ نرى جارودي بعد رفضه المعطيات المنطقية البرهانية للفلسفة الإسلامية، يقول: "ولقد مرت أربعة قرون، من الكندي والفارابي وابن سينا، إلى السهروردي وابن عربي حتى تم

٤٧- جارودي، وعود الإسلام،ص٥٢.
٤٨- جارودي، وعود الإسلام،ص٥٢.
٤٩- جارودي، المرجع السابق،ص٥٥.
٥٠- انظر: ابن سبعين، الكلام على المسائل الصِقِلِّيَّة، ص٢٦-٢٧،عني بتصحيحه وتعليق بعض الحواشي عليه/محمد شرف الدين يالتقايا، المطبعة الكاثوليكية،بيروت ١٩٤١م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إنقاذ الفلسفة الإسلامية الأصيلة، فلسفة الكشف والإلهام، من الاختناق الذي كانت تعاني منه بسبب أرسطو وفلسفات اليونان المدرسية التقليدية"([٥١]).

كما نراه يهاجم موقف الفلاسفة المنتسبين للإسلام، ويرفض ما وصلوا إليه من بحوث لا تتسم بالرؤية الصوفية الخاصة([٥٢])، فيرى أن الكندي قد قرأ بعض آثار أرسطو والأفلاطونية الجديدة، ولم يكن فيما أخذه ما يسعفه في الإجابة على الأسئلة التي تطرحها الفلسفة الإسلامية النبوئية ... فلم ينجح في الإجابة على مسألة العلاقة بين المحسوس والمعقول ... أما الفارابي فيرى جارودي أنه نهل من الفلسفة اليونانية أيضا، إلى جانب حكمة الكلدانيين والمصريين وتعاليمهم، مؤكدا على إهمال الفارابي فلسفة الفعل؛ ليقع في أحضان فلسفة الكينونة، التي حكمت بالتحجر والجمود على الفكر اليوناني من بارمينيدس إلى أرسطو ... ويرى جارودي أنه يمكن الخلوص إلى أن الفلسفة النبوئية لم تظهر عند ابن سينا – الذي لم يستطع أن يتطهر من ربقة الفلسفةاليونانية – إلا على صورة جينية بسيطة، وذلك في ملاحظاته على لاهوت أرسطو، إذ يتأمل موضوع ما بعد الموت ... كما يتحدث جارودي عن تقلب الغزالي بين المذاهب الفكرية العديدة، فيرى أنه كان أشبه ما يكون بالفيلسوف الرسمي في بغداد، إذ حاول كمن سبقه أن يعبر عن مفهوم الإيمان في الإسلام بلغة الفلسفة اليونانيةومنطقها الجدلي، ثم عانى من الشك الكبير، وتراجع عن آرائه السابقة ... ويؤكد على أن الغزالي هاجم كل فروع المعرفة من المنطق([٥٣]) وعلم الحياة إلى الرياضيات واللاهوت، رافضا كل ثنائية عند اليونان، تفصل بين الروح والجسد، كما يرفض نظرتهم إلى المعرفة، فيحط من قيمة المحسوس والجزئي المخصوص، ومن قيمة مفهومهم عن أزلية العالم، هذا المفهوم الذي ينفي فكرة الخلق ... وهكذا اختار الغزالي طريق المتصوفين المتطلعين إلى الحدس، أي إلى معرفة تركيبية شمولية مباشرة تنبع من القلب ...

٥١- جارودي، وعود الإسلام،ص١٧٦.

٥٢- انظر بتصرف: جارودي، المرجع السابق،ص١٦٠ وما بعدها.

٥٣- أرىأنَّ الغزالي ظل ثابتًا على موقفه المؤيد للقياس المنطقي في كتابه (المنقذ من الضلال) ، وليس كما ذهب البعض إلى القول بتراجعه عن ذلك التأييد ؛ ليكون كتابه هذا حجة عليهم ، وليس حجة لهم فيما ذهبوا إليه. انظر: كتابي بعنوان: المنطق عند الغزالي(في جزأين)،ج١ / ص٦٦ :٧٢، الناشر/مكتبة زرقاء اليمامةبالفيوم،ط٢/٢٠١١م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كما نراه يؤكد على أنه قد مات مع ابن رشد كلُّ توجه صوب التسامي والتجاوز في الفلسفة، كما تعمقت القطيعة بين الفلسفة والحياة، بين الحياة والفكر، تلك الفلسفة التي كان المتصوفون يطمحون إليها...

ويجزم جارودي بأن الصوفي الفيلسوف ابن عربي كان حدثا ذا دلالة خاصة في الأندلس، إذ سرعان ما انطلق إلى التبشير بالفلسفة العظيمة، فلسفة النبوءة الإسلامية. وكان السهروردي قد سبقه إلى تحقيق ذلك على الطرف الآخر من العالم الإسلامي في بلاد فارس ... ويَعَدُّ المعرفة في هاتين التجربتين اللتين تحوزان إعجابه معرفة ليست انعكاسا جامدا لوجود خارجي، بل هي إسهام ومشاركة في عملية الخلق المستمر، عملية الولادة الحرة لعوالم ما تزال تتجدد ... إنها فلسفة الفعل وليست فلسفة الكينونة(٥٤).

هذا التوجه لدى جارودي والذي يدعو من خلاله إلى المشاركة في عملية التغيير الفاعل في الواقع من حولنا، والتي يرى أن الوصول إليها يمر من خلال التأمل الصوفي، والذي يدفع بدوره – كما يرى جارودي – إلى عملية ولادة حرة لعوالم متجددة، أطلق عليها اسم فلسفة الفعل(٥٥)، نرى أنه ليس سوى آمال شخصية لمناضل يتنازعه هم ثوري من جهة، ورغبة في الإحساس بالتسامي من جهة أخرى، في محاولة لجعل الإنسان أكثر فاعلية، ولو كان ذلك من خلال التركيز الشديد على جزئية محددة لإشعار المجتمع أن الحل الحقيقي يكمن في إطار تلك المشكلة بعينها، والتعامل معها هو المفتاح لكل الحلول، حتى أنه ليلاحظ وجود نمط من الاستجابة للمؤثرات عند جارودي، يتخذ صيغة حماسية فاعلة، يعمل على تسويغها والتماس الأدلة المقنعة لها، وبأي ثمن. فكما أراد في كتابه: وعود الإسلام، أن يزلزل نظرة الغرب المادية إلى كفاية ثقافتهم في إقامة الحضارة، وأن يظهر أن ادعاء الصفاء والأصالة لا يكفي لإقرار الوقائع، ويؤكد على أن "الغرب ليس إلا حدثا تاريخيا طارئا، فثقافته هجينة؛ لأنها انتُزِعَت من ثقافات سابقة عليها"(٥٦)، فقد عمد منذ بداية كتابيه: (النظرية المادية في المعرفة) و(الماركسية) إلى الحكم القاطع بحنق الفلاسفة الآخرين تجاه إشعاع المادية

٥٤- انظر بتصرف: جارودي، ما يعد به الإسلام، ص١٦٨

٥٥- هذا الأمر يكاد يكون من أهم الركائز التي بنى عليها جارودي كتابه: نداء إلى الأحياء.

٥٦- جارودي، ما يعد به الإسلام، ص٣٣.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الديالكتيكية في أوساط المثقفين، وجَعَلَ من الالتفاف حول هذه الفلسفة هو الحل الأمثل لمشكلات العالم اليوم.

ثم قطع في بداية كتابه(ماركسية القرن العشرين) بأن أشق الأمور هو أن نطرحالمشكلات على بساط البحث، في دعوة منه إلى حوار تعتمده الماركسية لإقناع الجميع بالانضمام إليها، وهي التي – في رأي جارودي آنذاك – أتت بالبينات على خصوبتها وجدواها المبدعة في مختلف مجالات الممارسة وجعل من الوصول إلى هذه النتيجة حلا لمشكلات الإنسان المعاصر.

ثم انطلق في بداية كتابه(منعطف الاشتراكية الكبير) من ضرورة الجهر بوجود مشكلة داخل الحركة الشيوعية، نذيرة بتفجر أزمة خطيرة، من الواجب طرحها على جميع الأصعدة والمستويات والفئات، مؤكدا على أن(احتضار العالم، أو بعثه رهن بذلك)، وعد جميع الوقائع والمشكلات الأخرى في الدرجة الثانية من الأهمية.

وهكذا في بقية المؤلفات الأخرى، كان يركز على ظاهرة معينة، موظفا جميع قدراته إلى تكريس الشعور المضخم بها، حتى لَيُظَنَّ أن حلها كفيل بتحقيق الاستقرار والأمن والسلام والطمأنينة للبشرية جمعاء ... وقد عمل في كتابيه: (نداء إلى الأحياء) و (وعود الإسلام) إلى إظهار أن العالم الثالث هو الذي يمتلك الحل، من خلال بُعده الصوفي، ومخزونه الروحي، فأفاض في تفصيل مذاهب وموضوعات يكاد بعضها أن يكون في طي النسيان، جاعلا من الحب بوتقة تنصهر فيه مختلف التناقضات التي تعيشها الإنسانية اليوم.

وإذا كان من أهم ملامح المنهج الصوفي الدعوة إلى الاعتزال للعبادة والتفكر، والانقطاع عن الحياة الاجتماعية ومباشرة الاختلاط بين الناس والعناية بالأمور العامة، مما هو مبثوث في مؤلفات الصوفيين وأخبارهم، فإن مثل هذا الانقطاع عن مجريات الحياة اليومية، التي توصف بـ(التافهة، التي لا تستحق أن تعاش) لدى الصوفية، قد امتدحه جارودي حينما عرض لنماذج من آثار شعراء الصوفية التي تدعو إلى ترك الفانية، والفوز بالآخرة الباقية.

ومن ملامح البعد الصوفي في مسيرة جارودي الفكرية بعضُ الآثار الفنية التي حكم المعنيون بالفنون أنها تفتقد كثيرا من المهارة التكنيكية التي تكسبها قيمة جمالية تدخلها في هذا الإطار . فيقول: "إذا كانت الألوان تبدو لنا كيفية عشوائية – كأن ترى جملا أو شجرة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بلون وردي أو أزرق –فلأن تلوين الأشياء المألوفة قضية نسبية ترتبط بإيقاع الأيام والليالي المتوالية، ارتباطها بتدرج الشمس وارتفاعها في السماء، كما ترتبط بنظرتنا البشرية المحدودة، أما المنظور الإلهي فيشير إلى أن حرارة الأشياء ونورها، وهي في ديمومتها الأزلية، تتبع من كينونتها الذاتية، كما هي الحالفي زجاجيات الكاتدرائيات. أضف إلى ذلك أن هذه العشوائية الكيفية في التلوين تدل على أن فن الرسم الإسلامي الذي يحاول تشخيص الحقيقة المطلقة، يصور لنا العالم لا من منظورنا إلى الشمس ونورها بل من منظور إلهي"([٥٧]).

والحقيقة التي نراها من خلال محاولة جارودي تلك هي أنه قد أولع بإيجاد تفسير لكل شيء باعتباره من منظور إلهي جريا وراء تلك الرؤية الصوفية التي يحاول من خلالها أن يجعل لكل شيء دلالة ذات معنى، وأن التناغم مع الطبيعة من خلال التأمل الصوفي سيكون له أعظم الأثر في البحث عن الحقيقة التي هي" مشاع بين مختلف المخلوقات، والتي لا يمكن بلوغها دون المرور بالتأملات الصوفية"([٥٨]).

٥٧- جارودي، وعود الإسلام،ص١٩٠ وما يليها.

٥٨- من مقابلة معه في مجلة اليومانيتيه عدد٣١،ص٥٩، وقد نقلت مقاطع منها جريدة الرأي التونسية ١٢ يناير، ١٩٨٦.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الثالث:

موقف روجيه جارودي من تصوف ابن عربي

يعد هذا المبحث محاولة للكشف عن موقف جارودي من تصوف ابن عربي باعتباره – من وجهة نظره – ممثلا حقيقيا للتصوف القائم على رؤية توحيدية تنصهر فيه جميع المذاهب والأديان ، "وتلتئم المسافات بين الله والإنسان"(٥٩).

لقد ميز ابن عربي للإلهام حالات ومراتب، وأقام له درجات صفاء وانسجام مع ناموس الطبيعة، وأكد أن الشرائع تتحد في بحثها عن الخير والكمال والصدق – هذه القيم التي تجتذب جارودي عند حديثه عن دعوة ابن عربي لإخاء الإنسانية والأديان – فرأى أن "تلك المراتب صفة ممنوحة من الله، يصل إليها المرء بدأب من الاجتهاد في التأمل فيما وراء الظواهر"(٦٠).

ويقص ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية عددا من المشاهدات، يقول إنه رآها في يقظته، والتي فجرت في نفسه ينابيع الكشف والإلهام. فهو يقول – مثلا – عن علاقته بأحد أساتذته(٦١)، واصفا إحدى طرقه في تحصيل المعرفة ؛ فيقول : "وكان من صدقي في صحبته أني أتمناه في بيتي لمسألة تخطر لي، فأراه أمامي، فأسأله ويجيبني ثم ينصرف"(٦٢). وقد أورد الكثير من هذه الأمثلة، والتي تحتاج إلى قدر غير يسير من التسامح في التصديق والتسليم، بعيدا عن كل تحقيق علمي أو تجريبي، وإن كان يجد قبولا لدى جارودي حين يجزم بـ"أن الإشراقات الصوفية لا يمكن إخضاعها للقوانين العلمية البحتة"(٦٣).

٥٩- د/ علي مبروك ، رحلة روجيه جارودي من الماركسية إلى الإسلام ، ص١٤٢ ، مجلة إبداع ، مصر ، مجلد ١١ ، العدد ٦/ ١٩٩٣م.

٦٠- جارودي ، من أجل مجيء المرأة ، ص٨١ ، ترجمة : جلال مطرجي ، الناشر / دار الآداب ، بيروت ، ط١/١٩٨٢م .

٦١- هو أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكوميّ.

٦٢- محمود محمود الغراب ، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ، ص٧٦ ، مطبعة نضر بدمشق ،ط٢/١٩٩٤م.

٦٣- جارودي، من أجل مجيء المرأة،ص٦٣ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أما شروط حدوث الإلهام لدى الإنسان؛ فيحصرها ابن عربي في ثلاثة شروط([٦٤]):

١- إيمان الإنسان بوجود القوة المفارقة وقدرتها.

٢- كونه صافي الذهن والقلب.

٣- استعداده لإدراك لطائف المعرفة.

وهذا يعني أن لا سبيل للتأكد من حصول ذلك إلا بواسطة الإيمان دون سواه ... وقال بوجود أرض سماوية عجيبة في باطن الإنسان لا يمكن أن يسلكها إلا الخواص من سائر الخلق، لقدرتهم على التعالي والسمو عن مطالب هذه الحياة الفانية ... وربط ذلك بما أسماه قوة الخيال التي تختلف من إنسان لآخر بحسب الاصطفاء الإلهي([٦٥]).

وهذا يوضح لنا أن ابن عربي يرى بأن هناك منبعا آخر للإلهام، هو الذات الإنسانية أو الحقيقة الخالدة الكامنة في الإنسان ذاته، من حيث هو دليل ظهور الوجود الحق. وتلك الحقيقة التي لا يطالها الخطأ، مرهونة بتجلية القلب والذهن من شواغل الحياة الدنيا وتفاهتها، مرتبطة بالتأمل العميق للوصول إلى مرتبة المكاشفة، والتي هي أصل كل معرفة وعلة كل علم([٦٦]).

هذه الفلسفة هي ما امتدحه جارودي في حديثه عن(الصيغة المعرفية) عند ابن عربي، وسابقه في هذا الاتجاه السهروردي، واعتبرها" قائمة على التخيل والكشف، وتتصف كذلك بالتجلي والإشراق، فالعمل مظهر خارجي من مظاهر الإيمان حسب تعاليم القرآن، والمعرفة الإشراقية لدى فيلسوف النور، تقتضي أن نكرس حياتنا لتوفير الجو الملائم لهذا الإشراق، كما تقتضي في الوقت نفسه أن نجدد ذواتنا في العمل والتفكير"([٦٧]).

٦٤- محمود محمود الغراب ، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ، ص١٥٢.

٦٥- انظر: عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، ص٣٥١ ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط١/١٩٩٦م.

٦٦- انظر:سعد الفاسي، فلسفة الوحدة المطلقة لدى الصوفية، ص١١٣ وما بعدها ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥م.

٦٧- جارودي، وعود الإسلام،ص١٦٨.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويعود جارودي إلى هذه النقطة، للتأكيد على تأييد ما أسماه الفلسفة النبوئية التي رآها كفيلة بالوصول إلى الحقيقة والصواب؛ فيقول: "إن هذه الفلسفة التنبئية قد بلغت أوجها مع ابن عربي.. الشيخ الأكبر الذي قدم أفضل تعبير عن المبدأ الأساسي للرؤية الإسلامية للعالم بقوله:(العمل هو المظهر الخارجي للإيمان، وهو الذي يكشفه ويظهره، والإيمان هو المظهر الباطني للعلم، والعمل يُنَشِّطه ويؤججه) ثم يردف على صورة أعمق(أنا أقبل النبوة وأقدر فضلها بقدر ما تذيعه وتنشره من الإيمان القدسي"([٦٨]).

يقول ابن عربي:" منحني (الله) عوارف اللطائف، وفنون المعارف، وترتيب المواقف، ومنازل العلوم وأسرار ما تحمله في سباحتها النجوم، وميز لي بين الخواطر، وأوقفني على المراتب والكراسي والأَسِرَّة والمنابر، وأدخلني حضرة الإلهام والوحي ... وكشف لي عن معادن النبوات ... وأوقفني على غلطات الأذهان والتفرس في الأعيان وسر المشي على الماء ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى"([٦٩]).

وإذا كان ابن عربييتجاوز بهذا كل معتقد، واضعا نفسه فوق الملائكة والناس أجمعين، بمن فيهم الأنبياء والرسل، فإن هذا كله يظهر أن صوفية ابن عربي قد انطوت، في بنيتها الفكرية ذاتها، على نوعين من النظر إلى الشخصية الإنسانية، عمل كل منهما حرًا باتجاه مختلف. فهي ترى أن الوجود الشخصي سجين في الوجود العام، كما أن العالم الخارجي ممنوع من اقتحام ذواتنا بحيث يمكن الحكم: أن العالم مسجون خارج فرديتنا. "وقد أدى الموقف الأول إلى شعور قاهر بـ(الضآلة) وعدم (الأهمية) و(الهامشية)، وأدى الموقف الثاني إلى شعور غامر بـ(التفوق) و(القدرة) و(الفردية)"([٧٠]).

وقد نشأ عن الموقفين معا نوع من الانغماس في الاستسلام لسحر الحياة الشخصية، بما فيها من تهاويل نرجسية وهواجس وتأملات نظرية، شكلت في تكاملها صعوبات معنوية في معاودة الاحتكاك بعالم الواقع، وحالت دون الاتصال بالناس والانخراط في مجريات الحياة

٦٨- جارودي، المرجع السابق،ص١٦٩.

٦٩- ابن عربي، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك،ص١٢١-١٢٢، وضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٧٠- انظر: سعد الفاسي، فلسفة الوحدة المطلقة لدى الصوفية، ص١٢١-١٣٩.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

اليومية. هذه العوائق كلها تجعل من غير الممكن تحقيق ما دعا إليه جارودي من التكامل مع كل ما حولنا، ورأى في ذلك" قضية تمس مستقبلنا .. ومستقبل الناس جميعا"(٧١).

ولاشك أننا – بناء على ذلك – نقف أمام تناقض آخر حين نرى جارودي – رغم دعوته لضرورة التواصل مع كل ما حولنا – يصف تلك النظرة الانكفائية على الذات، والتي جعلها ابن عربي طريقا للوصول إلى الإشراق، وتحقيق الإيمان، بأنها الرؤيا الجامعة وأنها الحدس الحي في الوقت الذي يؤكد فيه على أن ذلك" ليس نوعا من الاتصال بواقع ملموس"(٧٢).

وجارودي يؤكد أن تعاليم القرآن قد أعطت العلاقات بين الله والناس وضعا جديدا مختلفا عن الأفكار الجديدة ودراسات اللاهوتيين والباحثين المناطقة، يستشفه مما أورده ابن عربي عن رؤية الله قبل الشيء ومعه وبعده (٧٣)، ويخلص إلى أنه" حينما يحدث على صعيد العلم والتكنيك ما يحدث في عالم الشعر من هجر لامتداد الماضي في الحاضر، وبُعد عن إعادة تركيب عناصره .. وعندما يكون الحب تضحية وإيثارا بمعزل عن الغرائز والشهوات والأنانيات وحب التملك .. وحينما يتفجر في التاريخ مشروع ليس محصلة أو نتيجة للمعارك القديمة، بما فيها من نزعة حتمية واعتداء على إنسانية الإنسان .. نعم حينما يتم كل ذلك، سيشهد المرء ولادة الرؤيا الإلهية في التاريخ؛ ليصبح قادرا على قلب الآية، فلا يجعل ما هو علوي خاضعا لما هو سفلي، ومن ثم يسترجع إلى ذاته إمكانية الإبداع والتجديد، سواء في حياته الخاصة أو على صعيد الحياة المشتركة، على أنه هو الينبوع الأصيل الخالد"(٧٤). ونحن هنا أمام تأكيد آخر من جارودي على ضرورة أن يكون الإنسان فاعلا، إلى درجة تحمله على إخضاع الأحكام الإلهية لفعله هو وتصرفاته في الكون، والحقيقة أننا إذا تأملنا هذا التعالي، ثم وجدناه يدعو إلى ضرورة الخضوع "لإرادة الله"(٧٥)؛ فإن جارودي يوقفنا أمام أمر لا يمكن وصفه بغير التناقض الصريح، والذي أوقعه فيه إغراقه في العديد من الجزئيات، ومحاولته

٧١- جارودي، وعود الإسلام،ص٢٣٣.
٧٢- جارودي، المرجع السابق،ص١٧٢.
٧٣- المرجع السابق ص١٥٤.
٧٤- المرجع السابق ،ص١٥٨.
٧٥- المرجع السابق ،ص٩١.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إيجاد مسحة جمالية، تضفي عليها بريقا يجعل منها أكثر قبولا، دون تأمله فيما يمكن أن يعود به ذلك من النقض على أمور حكم هو بأنها"مبادئ أبدية"(٧٦).

ونحن نراه وقد عد قضية (صلب المسيح) البرهان النظري على ضرورة تدبر الأمور الدينية، عبر الغايات البعيدة التي ترمي إليها، وانطلاقا من آفاقها التي تستشرفها.

فهو يرى أن الصلب يعني: أن "الله يستطيع أن يشك في الله. تلك هي أعلى شهادة للإيمان، يمكن أن تنتزع ممن يكون أبعد الناس عنه. فإذا كان الله يمكن أن يموت، فما من سلطان أو سلطة أو مرتبة في الوجود لا تحمل في ذاتها إمكانية موتها الخاص. وإذا كان يسوع المصلوب قد دعى الرب؛ فإن قيصر الإمبراطور لم يعد يمكن أن يكون ربا أو أن يدعى ذلك. وهكذا الأمر بالنسبة لجميع سيادات العالم. وهذه هي الرسالة المتفجرة للصليب. رسالته التحريرية: ما من سلطة مقدسة – بعد ذلك – لا تمس. وليس ثمة انحراف لا يمكن أن يعارض، وهو يقبل المخاطرة بالموت وبأمل العمل، لتولد الحياة من جديد. هذه التجربة للصليب تحررنا من عبادة أوثان السياسة والثراء، من جميع الاستلابات وجميع العبوديات. إن الصليب قد فتح ثغرة تحرير الإنسان"(٧٧).

وفي كتابه وعود الإسلام بقي هذا التفريق ماثلا في ذهنه وآرائه، فصرح بأن الحقيقة لابد أن تكون واحدة في جميع (الرسالات والعقائد والأديان) مهما كانت أشكالها الشرعية وتفصيلاتها الجزئية مختلفة. وذهب إلى أننا حينما نتجاوز تلك الثنائية المزيفة بين الروح والجسد، وبين الطموح والتواكل، وبين الاغتراب والانتماء، فإن الأهداف التي يصوغها الناس ليبدعوا مستقبلهم ليست إلى خميرة لا تقل فاعلية وتأثيرا عن فاعلية الماضي وحتميته في دفع تلك الأهداف وسوقها، ولا سيما حينما تنجح تلك الأهداف والرؤى الإشراقية في حل القضايا التي تعيشها الجماهير، أو في إنجاز أشواقها وتطلعاتها(٧٨).

وقد حكم جارودي أن الغرض الأساسي من كل ما نجده لدى البشرية في مجتمعاتها الدينية واحد، لا يمكن أن يختلف، وينحصر في الوصول إلى تكريس إنسانية الإنسان، التي

٧٦- جارودي، وعود الإسلام،ص١٢٥.
٧٧- جارودي، نداء إلى الأحياء ،ص١٩٣-١٩٤.
٧٨- انظر بتصرف: جارودي، وعود الإسلام،ص٦٦.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

سبق له أن عدها جوهر جميع الأديان والعقائد القديمة والدعوات الصوفية في الهند والصين وإيران وغيرها.

يقول جارودي:" ويبدو أن هذا الهدف الكبير أوشك أن يتحقق بعد قرن من وفاة النبي، هذا الهدف الرامي إلى إقامة مجتمع إنساني عالمي يلفه إيمان واحد، ويحتوي عقائد كل الشعوب وثقافتها من ملة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، إلى حكم تعاليم الهند والبوذية والمزدكية"(٧٩). في الوقت الذي يقول فيه بأن" إيقاظ الإسلام .. من رقاده الطويل .. هو واجب المسلمين الأول، ففي العالم الراهن ظل هذا الإيمان .. الوحيد القادر على تعبئة الجماهير ..."(٨٠).

وقد وصف ابن عربي ما سماه(أرض الحقيقة) التي جعل دخولها وقفا على العارفين دون سواهم، بقوله: "ورأيت من كبر ثمارها بحيث لو جعلت التمرة بين السماء والأرض لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها أضعافا. وإذا قبض عليها الذي يريد أكلها بهذه اليد المعهودة في القدر، عمها بقبضته؛ لأنها لنعومتها ألطف من الهواء، تطبق عليها يده مع هذا العظم .. واليوم الواحد الزماني عندنا هو عدة سنين عندهم .. ودخلت فيها أرضا من الكافور الأبيض، وهي في أماكن منها أشد حرارة من النار يخوضها الإنسان ولا تحرقه. وأماكن منها معتدلة. وأماكن باردة. وكل من هذه الأَرَضِين التي هي أماكن في هذه الأرض الكبيرة، لو جعلت السماء فيها لكانت كحلقة في فلاة بالنسبة إليها"(٨١).

وإذا كان ابن عربي قد عمد لإيجاد متنفس لآرائه الخاصة، وتسويغا لسلوكياته، إلى التفريق بين الشريعة والحقيقة، فلم يترك بينهما سوى جسر يسمح بالانتقال المحدد بكثير من الشروط.

فقد ذهب جارودي إلى أن ما دعا إليه ابنُ عربي وغيرُه من الصوفية في نظرتهم للخيال، إنما هو ضرب من المعرفة الحدسية اللدنية التي تكشف عن عالم غير عالم المحسوس أو

٧٩- جارودي، وعود الإسلام،ص١٧٥.
٨٠- جارودي، وعود الإسلام،ص١٣٣.
٨١- ابن عربي، الفتوحات المكية،ج١/ص١٣٠-١٣١ ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٧٩ه.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المعقول. فرأى أن " هذا الخيال الرؤيوي الكشفي في الإنسان له ما يدعمه في العالم، فما هو إلا وسيلة لاستقبال حقيقة أعمق، إنها حقيقة تتجلى في أعمال مخلوقات الله آيات ودلالات عبر التاريخ والعواطف والأفكار، وعبر إبداعات الطبيعة والفنون"(٨٢).

وقد تحدث ابن عربي عن حالته البدنية لدى نزول الوحي عليه – كما يزعم – فقال(٨٣):

إذا نزل الروح الأمين على قلبي تضعضع تركيبي وحنَّ إلى الغيب

فأودعني منه علوما تقدست عن الحدس والتخمين والظن والريب

وقال عن كتابه الفتوحات المكية: " ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني . هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين"(٨٤).

وبهذا يبدو – أيضا – قبول جارودي للظاهرة المتمثلة في خصوصية تعبيرات المتصوفة، وأن الصوفي يعبر عن تجربته الذاتية بأساليب متعددة لا تندرج في نطاق اللغة المعروفة، جاهدا للكشف عن تلك الحقيقة التي لا تفيد وسائل المعرفة العادية في الوصول إليها، لذا يقرر بأن الصوفي ينطوي على شحنة طاقية عاطفية عالية الشدة، تتطلب لغة تختلف عما يدفع إدراكاتنا العاطفية النفعية عادة(٨٥).

وبناء على ما سبق يصبح التقارب واضحا بين ابن عربي وجارودي حول خصوصيات التجربة الصوفية ، لاسيما في مرحلة التجلي ، عندما ينكشف للصوفي المعرفة الحدسية اللدنية التي تكشف عن عالم غير عالم المحسوس أو المعقول.

ولذاك التقارب بين الفلسفة الصوفية عند ابن عربي ونظيرتها عند جارودي ، مظاهر يمكن تلمسها وإبرازها ، ومنها :

٨٢- جارودي، وعود الإسلام،ص١٧٠.

٨٣- ابن عربي، مواقع النجوم،ج١/ص ٦٩ ، دار مصر ، ١٩٤٨م.

٨٤- ابن عربي، الفتوحات المكية،ج٣/ص٤٥٦.

٨٥- انظر بتصرف: جارودي، مقال حول التصوف(مجلة الآداب، بيروت، مايو ١٩٨٧م)،ص٥٥.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أولاً : وحدة الوجود بين ابن عربي وجارودي

يبدو واضحا لمن يتتبع تراث ابن عربي– لاسيما في كتابيه: فصوص الحكم ، والفتوحات المكية – أن القضيةالكبرى في مذهبه ، التي تدور حولها فلسفته الصوفية هي القول بوحدة الوجود ؛ إذ إن الحقيقة الوجودية – عنده – "واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات"(٨٦).وتحقيق مذهبه "أن وجود الأعيان عنده وجود الحق ، والأعيان كانت ثابتة في العدم ، فظهر فيها وجود الحق بالتجلي له ، والعبد لا يرى الوجود مجردا عن الذوات ، وما يرى إلا الذوات التي ظهر فيها الوجود ، فلا سبيل إلا رؤية الوجود أبدا ، وهذا هو الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق ، وما بعدها إلا العدم المحض ، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامه".(٨٧)

والمتتبع لفكر جارودي يدرك منذ الوهلة الأولى تأثره بمثل هذا التوجه ، حيث يقول: " ولقد فتنني كثيرا أولئك المتصوفة الذين أدركوا بعمق يثير الدهشة حقا ، تلك المسافة اللاغية ، أو لنقل ذلك الحضور الغائب بين الأنا الإلهية والأنا البشرية".(٨٨) ويؤكد أن " العالم المحسوس عالم الطبيعة غير مفصول أبدا عن المعقول ، ولا عن الله : فظاهرات الطبيعة هي آيات الحضور الإلهي ، لغة يتكلمها الله إلى الإنسان".(٨٩)

وإذا كان مذهب ابن عربي يقوم على أن المعدوم شيء ثابت في العدم ، وأن ذوات الأشياء المعدومة متحدة بوجود الحق العالم بها(٩٠) ، فإن جارودي يقرر أن " ليس ثمة شيء يمكنه أن يوجد خارج الله ولو كان العدم .. إن هذا الخلق يقع في الله إذن ، والعدم

٨٦- د/ أبو العلا عفيفي ، مقدمة تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي ، ص٢٤ ، الناشر/دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ. د/ عرفانعبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، ص٢٥٨، دار الجيل ، بيروت ، ط١/١٩٩٣م .

٨٧- ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج٢/ص٦١، تحقيق: محمد رشيد رضا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط١/١٤٠٣ه.

٨٨- رامي كلاوي ، روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ، ص٢٥٩، من مقابلة أجريت معه في مجلة الموقف العربي ، ١٩٨٧م.

٨٩- جارودي ، الإسلام ، ص٤٦.

٩٠- ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل، ج٢/ص٨.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كلمة عارية من المعنى في الفلسفة ، كما أن كلمة الوجود المستخدمة بوصفها مصدرا ليست إلا تجريدا لا يقابله شيء في الواقع".(٩١)

وإذا كان جارودي يرى أن " الجمال المادي هو تجلٍ لله ".(٩٢) ؛ فهو ينطلق من رؤية ابن عربي "أن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه".(٩٣) ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، بمعنى أن الواحد(الخالق) والكثير (الخلق) هما شيء واحدفي حقيقة الأمر ، وإن بدا التعدد والكثرة ؛ فحقيقة الأمر – في جانب الكشف والذوق – كون " الموجودات عين ذاته تعالى"(٩٤) ؛ وأن الكثرة الظاهرة من الصور والتعينات كثرة وهمية قضى بها – من وجهة نظر ابن عربي – قصورُ العقل " غير المستند إلى الكشف والذوق ، ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل في واحد".(٩٥)

وجارودي يتفق تماما مع ابن عربي في رؤيته أن " الأعيان التي هي حقيقة العيان هي مرآة الحق التي بها يرى أسماءه ، وظهور أحكامه"(٩٦) ؛ قائلا: " صار للعالم كله معنى ، وظهر المطلق في النسبي ، بإشارات ورموز ، فكانت الطبيعة والناس ظهورا وتجليا لله" (٩٧) ، مشيرا إلى أن " الموضوع الرئيسي في الإسلام هو – بكل مظاهره – هذه الحركة المزدوجة ، حركة مد الإنسان نحو الله ، وجزر الله نحو الإنسان"(٩٨). كما يؤكد أن " الكشف القرآني قدم وجهة نظر ... في علاقات الواقعي وغير الواقعي ، والواحد والمتعدد ، والله والكون ... لا تمكن رؤية أي شيء على حقيقته إلا في الله ، وأن الله يرى في كل شيء "(٩٩).

٩١- جارودي ، الإسلام ، ص٥٥ ، ٥٦.
٩٢- جارودي ، وعود الإسلام ، ص٢١٧
٩٣- ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٨١ . د/ عرفان ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، ص٢٥٨
٩٤- ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٥٢.
٩٥- ابن عربي ، المرجع السابق ، ص٤٩ .
٩٦- ابن عربي، فصوص الحكم،٥٨.د/أبو العلا عفيفي،"الأعيان الثابتة"في مذهب ابن عربي "والمعدومات" في مذهب المعتزلة (الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥-١٢٤٠م)،ص٢٠٩،الناشر/دار الكاتب العربي بالقاهرة،١٩٦٩م.
٩٧- جارودي ، وعود الإسلام ، ص٤١ .
٩٨- جارودي ، المرجع السابق ، ص٤٢ .
٩٩- جارودي ، المرجع السابق ، ص١٥٤ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثانيا: الإنسان الكامل بين ابن عربي وجارودي

يرى ابن عربي أن الإنسانأكمل تجليات الحق ؛ لأنه "هو الحضرة الجامعة الشاملة لجميع الأسماء الإلهية . كما أنه جامع لحقائق الأكوان كلها"(١٠٠) ، وأن الله شاء " أن تظهر أعيان أسمائه في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود".(١٠١) ؛ فالإنسان إذا – في مذهب ابن عربي – هو الكون الذي خلقه الله كي"يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره إليه"(١٠٢). والملاحظ أن جاردوي يتفق معه في ذلك ، لاسيما في قوله "عد إلى نفسك تجد الوجود كله مختصرا فيك".(١٠٣)

وبناء عليه يتضح اتفاق جارودي مع ابن عربي في نظريته حول الإنسان الكامل ، وتعد هذه النظرية نتيجة طبيعية لقوله بوحدة الوجود وتجلي الله في مخلوقاته ، التي يعتبر الإنسان أكمله .

وجذور تلك النظرية مستمدة مما قرره الحلاج سابقا في نظريته المعروفة بالإله الإنساني(١٠٤) ، إلا أن ابن عربي قد اعتبر اللاهوت والناسوت وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، فهي باعتبار صورتها الخارجية تسمى ناسوت ، واعتبار جوهرها وحقيقتها تسمى لاهوت ، فهاتان الصفتان وإن كانت تتحقق في كل الموجودات من خلال تجلي الحق فيها ؛ فإن تجليه في الإنسان أعلا وأوضح ؛ كونه في ذلك أعلا صور الوجود وأكملها وأوضحها (١٠٥).

١٠٠- ابن عربي، كتاب المعرفة(رسائل ابن عربي)، ص٣٠٨،تحقيق وتقديم:سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي،بيروت، بدون تاريخ.

١٠١- ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٧ .

١٠٢- ابن عربي ، المرجع السابق ، ص٤٨ .

١٠٣- جارودي ، وعود الإسلام ، ص٤١ .

١٠٤- انظر كلا من : د/ أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص٢٢٢-٢٣٧ . د/ عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص٣٥١ وما بعدها. د/ إبراهيم هلال ، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ، ص٢١٦-٢١٧.

١٠٥- انظر : د/ عبد الرحمن بدوي ، الإنسان الكامل في الإسلام ، ص٦٧.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثالثاً : وحدة الأديان بين ابن عربي وجارودي

وفيما يتعلق بما سماه ابن عربي: دين الحب، فقد ذهب جارودي إلى أن ابن عربي قد أصاب كبد الحقيقة حينما أعلن على لسان الله مخاطبا الإنسان "لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص". وأضاف – تعليقا على ذلك – قوله: " القرآن يؤكد مقولة ابن عربي، فيشير إلى أن ما يقوله الإنسان عن إيمانه ليس بذي قيمة، وإنما القيمة والأثر لما يفعله هذا الإيمان بقلب المؤمن ليمنحه راحة النفس. وحين ذلك يردد الإنسان على لسان ابن عربي(١٠٦):

لقدْ صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة فمَرْعًى لغِزْلاَنٍ وديرٌ لرُهْبانِ
وبَيْتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفوألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجَّهتْرَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

إن هذا الانفتاح الشامل في الإسلام على كافة الديانات، التي ليست كلها إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية، وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذي يسكن فيه، إن هذه الميزة في الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء"(١٠٧).

يظهر من هذا أن جارودي قد وقع في عدة أخطاء في محاولة لإنشاء موقف فكري، رأى فيه ما وصفه بالقوة الروحية. فهو – **أولا** – باعد بين الصلة في تصريح المؤمن عن إيمانه، وبين أثر الإيمان في القلب. الأمر الذي يعني التفريق بين ما يقرر باللسان، وما يستقر في الجنان، بحيث يمكن إباحة التمايز بينهما. وهذا ابتعاد عن مفهوم الإيمان الذي من أهم خصائصه أنه ما وقرفي القلب وصدقه العمل.

وهو –**ثانيا** – اعتبر مقولة ابن عربي تمثل رأي غالبية جمهور المسلمين، بينما هي فكرة تعد مصادمة لجوهر الإسلام جملة وتفصيلا، ولما عليه جمهور المسلمين . ولا تعدو أن تكون رأيا شخصيا لفئة من الصوفية، لا تمثل سوى نسبة ضئيلة – مدانة في أسلوبها الفكري الديني – تجاه تفسير آي القرآن الكريم.

١٠٦- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص٤٣ ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٨١ه.
١٠٧- جارودي، وعود الإسلام،ص١٧٦.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثالثا: اعتباره الإسلام خليطاً من الديانات تتلاقى فيه – رغم اختلافاتها الاعتقادية المتناقضة –وتتساوى في كونها لحظات من العطاء مرهونة بوقت نعين دون آخر من مسيرة الإنسانية. وينشأ عن ذلك: إعرض جارودي عن نسخ الرسالات السابقة بالإسلام، والتأكيد على أن انتصار الإسلام إنما كان بسبب قبوله لكل إعلان ديني بغض النظر عن طبيعته الاعتقادية.

رابعاً: وهو أخطرها – لا من الناحية الموضوعية، ولا من الناحية العملية – نسبته هذا الأمر إلى القرآن، وزعمه بأن هذا التصور يمثل روح الإسلام.

وهذا الذي رآه جارودي من صميم الإسلام، لا يمثل إلا طريقته الخاصة، في رؤية شخصية غير موضوعية.

وجارودي الذي رأي في ابن عربي رائدا لمشروعه في حوار الحضارات يسمي قضية الانفتاح على العقائد والأديان الأخرى باسم: الاجتهاد . إذ يحرص على التأكيد الدائم بأن "الله أرسل لكل شعب أنبياءه لكي يتاح لكل أمة أن تستوعب الرسالة الإلهية على طريقتها .. وعلى الرغم من أن الوحي الذي نزل على النبي هو الوحي الأخير فهذا لا يمنع أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحا، وذلك انطلاقا من العقيدة الأساسية، وهذا الاجتهاد ضرورة ملحة لمواجهة المشكلات الجديدة الطارئة التي جدت بعد انتشار الإسلام في المجتمعات التي تختلف عن مجتمع المدينة المنورة .. ومما لا شك فيه أن إغلاق باب الاجتهاد يتناقض مع روح التعاليم القرآنية ونصوصها، فالنبي لم يزعم أنه جاء بدين جديد، بل قال إنه سيكمل ويتمم عقيدة إبراهيم الأصلية، وقد تمثلت تعاليم الإسلام ما جاء في اليهودية والمسيحية، فما علينا إذاً إلا أن نغوص في قلب هذه التعاليم وأن نلغي كل ما تسرب من تحريف وتشويه ناظرين إلى النبوءات السابقة للإسلام على أنها جزء لا يتجزأ من النبوءة الكونية الشاملة"(١٠٨).

ونرى أن جارودي يقرر أن المجتمعات الحالية لا يكفيها ما صلح لمجتمع المدينة، بسبب الاختلافات الجديدة وظروف الحياة الطارئة.

كما أنه يتمسك بالتأكيد على قضية متناقضة ضمنا، تتمثل في دعوته إلى الغوص في اليهودية والمسيحية الحاليتين وما فيهما من تعاليم؛ رغم أنه يقرر شكليا أن الإسلام قد تمثل

١٠٨- جارودي، وعود الإسلام،ص٢٤٥.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ما جاء في تلكما الديانتين، وغدا الدين الأخير والوحي الإلهي الأخير، وهذا القول يؤكد إيمان جارودي بعدم كفاية الإسلام دينا وحيدا عاما للإنسانية، حيث يعتبره جزءً لا يتجزأ من النبوة الكونية الشاملة. وهذا يختلف عن اعتباره خاتما للأديان وناسخا لها، كما يتعارض مع قوله تعالى :﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَالإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُو فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(آلعمران:٨٥) . وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّين عِند اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾(آلعمران:١٩).

ويطرح موقف جارودي هذا قضيتين رئيستين، أولاهما: إذا كان الإسلام قد تمثل في تعاليمه ما جاء في اليهودية والمسيحية، فما هي فائدة الغوص فيهما لإلغاء كل ما تسرب إليهما من تحريف وتشويه، ما دام ذلك موجودًا في القرآن أصلا...؟

أما القضية الثانية فتظهر في التساؤل القائل: إذا كان موقف جارودي هذا بسبب الإصرار على الجانب الإلهي في اليهودية والمسيحية، فما هو سبب إصراره على إدخال العقائد الوضعية والديانات البدائية في حوار يَعُدُّ فيه جارودي الدينَ – بمعناه المنزل – محوره الأساسي...؟

وقد وصل تمازج الثقافات الكثيرة في مؤلفات ابن عربي حدا كبيرا، يسهل معه استخراج العديد من مخلفات الأفلاطونية والأرسطية مع العقائد الفارسية والزرادشتية والمانوية، كما بلغ خلط المعلومات، والمؤاخاة بينهما – رغم اختلاف أصولها – إلى حد إضفاء ذلك على الموجودات والقدرات والقيم الإنسانية، حيث يقول: "وتداخلت الموجودات بعضها في بعض، وحصل خفضها في رفعها ورفعها في خفضها، واستحال المعدن نباتا، والنبات حيوانا، والحيوان إنسانا والإنسان معدنا .. والمركب مفصلا، والمحلل مركبا موصولا..."(١٠٩)، وهذا يوضح أن أقصر الطرق، وأكثرها تطمينا للنفس البشرية أن يوحد الصوفي بين الأشياء، وأن ينفي كل تناقض من شأنه أن يُوَلِّد الصراعات والإشكالات ... وهذا ما امتدحه جارودي في نظرة ابن عربي إلى الواقع من حولنا، ووصفه بأنه صاحب نظرة جامعة، وحدس حي(١١٠).

وإذا كنا نرى سيرة الثقافات البشرية تعرض مجموعة من طرق تحقيق الإنسان ذاته، وتوكيدها، من خلال الاعتماد على نمط من الوعي بالواقع من حولنا، فقد تمايزت هذه الطرق بحسب الجماعات والأفراد والهيئات الاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية، حتى في

١٠٩- ابن عربي، تنزل الأملاك، ص١٤٩.
١١٠- جارودي، وعود الإسلام،ص١٧٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المجتمع الواحد. ونشأ عن ذلك عددٌ من التيارات النظرية العملية في مباشرة التعامل مع البيئة والآخرين.

وقد تفاوتت تجارب الصوفيين المسلمين – وغيرهم – من صياغات الفكر، ووعي العالم المحيط بهم، فتنقلت بين المذاهب الفلسفية النظرية التي تعنى بتأمل وتفسير كل بنيان وفعل، والمذاهب العملية التي ترى في الممارسة السلوكية أبلغ ما يشير إلى الفعل والاختيار الإلهيين. وانطلاقا من هذين الموقفين – صفاء ومزجا بنسب مختلفة – نرى في آثار هؤلاء القوم أحوالا تتفاوت – أحيانا – ويقترب بعضها من بعض أحيانا أخرى.

والقراءة النفسية لمسيرة ابن عربي يتجلى فيها بوضوح تلك السمة التي تنطوي على مقاومة الواقع، وتنم عن مدى محاولته الدائبة إلى خلق عالمه الخاص، الذي تحدوه – في الوقت نفسه – رغبة عارمة في تعميمه من خلال الإشراقات القلبية، والإلهام الوجداني.

والمتتبع للإشارات الصوفية لدى جارودي يتضح له مدى اتفاقه مع ابن عربي على رفض العقل مقياسا للحكم على تجربته في المعرفة والتذوق والعبادة، واعتباره القلب موطنَ التحصيل وأداته.

وقد أدت هذه الطريقة إلى غلط منهجي، تمثل في أن الأخذ بالمنهج الحدسي أو القلبي لم يمد جارودي بقضايا قابلة للتحقيق التجريبي. وبدا أنه لم يعد أمامه سوى أحد احتمالين:

أولهما: التسليم بأن ما يقوله الصوفي عن إدراك الحقيقة، هو صحيح مقبول، ومُسَلَّم به وجدير بالتصديق، وهو ما مال إليه جارودي.

الاحتمال الثاني: الحكم بعدم كفاية هذا النوع من البحث، ومن خلال تأمل (اصطلاحات الصوفية) المعتمدة في تأسيس مذاهبهم، نلاحظ مدى ما يستدعيه ذلك من كون التجربة الصوفية فردية شديدة الخصوصية، إضافة إلى تحللها من جميع المقاييس والأحكام الجماعية، وانخلاعها من مجرى النشاط الاجتماعي العام، والتي ترى" في الانعزال عن الحياة طريقا نحو الصفاء والاصطفاء"(١١١)، وهو ما لا يمكن بحال الجمع بينه وبين مشروع جارودي الداعي إلى التفاعل مع كل ما حولنا، والتواصل مع مختلف الناس. وهذا جانب آخر نلمس منه تناقضًا صارخًا هو الآخر عند محاولتنا لمقاربة فلسفة جارودي وفكره.

١١١- ابن عربي، تنزلات الأملاك، ص٣١.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الخاتمة

انتهت الدراسة – بفضلٍ من الله تعالى – إلى عدد من النتائج ، منها:

أولًا: تأثر روجيه جارودي بالتصوف ، واعتباره الممثل الحقيقي لجوهر الإسلام.

ثانيًا: ثناؤه الدائم على تصوف ابن عربي ومذهبه واعتباره إياه الصورة المثلى للإسلام.

ثالثًا: قوله مع ابن عربي بوحدة الوجود وما ترتب عليه من القول بنظرية الإنسان الكامل ووحدة الأديان.

رابعًا: أن التوحيد عنده إنما هو توحُّد البشرية، وإلغاء الفوارق بين الإنسانية.

خامسًا: تبنيه إلغاء تحكيم الشريعة، ونفيه أن يكون في النصوص ما يصلح أن يكون قانونا يُتَحَاكم إليه.

سادسًا: التقاؤه مع غلاة الصوفيةوالشيعة الباطنية القائلين بإسقاط التكاليف الشرعية ؛ انطلاقا من القول بالفصل التام بين الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن.

سابعاً: حصر جارودي الإسلام فقط في مفهومه العام ، وأنه عبارة عن كل ما جاء به الأنبياء.مع التغاضي عن الإسلامبمفهومه الخاص ؛ ومن ثم فلا مكان لديه للقول بنسخ الشريعة الإسلامية لما سبقها من الشرائع.

ثامناً:أن المخالفات التي وقع فيها روجيه جارودي لا يمكن الاعتذار له فيها بجهل أو تأويل.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فهرس المراجع

❖ القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم)

قمت بترتيب مراجع الدراسة حسب الترتيب الألفبائي لاسم المُؤلّف الذي اشتهر به مع صرف النظر عن (ابن ، أب ، ال)

١- إبراهيم إبراهيم هلال (دكتور)، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ،الناشر/ دار النهضة العربية بالقاهرة ط١/ ١٣٩٥هـ /١٩٧٥م .

٢- أكرم ضياء العمري(دكتور)،رسالة إلى جارودي(مجلة الأمة القطرية،عدد ٦٤/ديسمبر ١٩٨٥م.

٣- أوستاش كونيلاكيس ، أزمات الماركسية ، تحولات الرأسمالية (معجم ماركس المعاصر دراسات في الفكر الماركسي) ،ترجمة : سمية الجراح ، مكتبة الفجر الجديد ، بيروت ، ط١/٢٠١٥م.

٤- ابن تيمية :(تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم ت/٧٢٨هـ) مجموعة الرسائل والمسائل ، تحقيق: محمد رشيد رضا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط١/١٤٠٣هـ.

٥- جارودي (روجيه) ، الإسلام الحي ، ترجمة: دلال بواب ، د/ كامل ضاهر ، دار البيروني ، بيروت ، ط١/١٩٩٥م.

٦- جارودي (روجيه) ، الإسلام في الغرب قرطبة عاصمة العلم والفكر ، ترجمة : د/ ذوقان قرقوط ، الناشر /دار دمشق ، دمشق ، ط١ / ١٩٩٥م .

٧- جارودي (روجيه) بيوغرافيا القرن العشرين ، ترجمة : نزيه الشوفي ، الناشر/ مكتبة الشروق الدولية ، ط٢/ ١٩٩٥م.

٨- جارودي (روجيه) جولتي في العصر متوحدا،ترجمة: ذوقان قرقوط،دار الأنصار، ط١/١٩٩٢م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٩- جارودي (روجيه)، الحرية عند ماركس، تعريب: محمد عيتاني، مكتبةالنور ببغداد،ط١/١٩٥٩م.

١٠- جارودي (روجيه) الحقيقة كلها ، ترجمة :د/ فؤاد أيوب ، دار دمشق ، بيروت ، ١٩٧٠م.

١١- جارودي (روجيه) حوار الحضارات ، ترجمة: عادل العوا ، دار عويدات للنشر والطباعة ، بيروت، ط٥/٢٠٠٣م.

١٢- جارودي (روجيه) ، ماركسية القرن العشرين ، تعريب : نزيه الحكيم ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط٥/ ١٩٨٣م

١٣- جارودي (روجيه) مقال حول التصوف(مجلة الآداب، بيروت، مايو ١٩٨٧م).

١٤- جارودي (روجيه) من أجل مجيء المرأة ، ترجمة: جلال مطرجي، الناشر / دار الآداب، بيروت، ط١/١٩٨٢م.

١٥- جارودي (روجيه) منعطف الاشتراكية الكبير ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، دار الآداب ، بيروت ، ط٣/١٩٨٢م.

١٦- جارودي (روجيه) وعود الإسلام، ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم ، الناشر/دار الوثبة بدمشق،ط٥/١٤٠٤هـ.

١٧- جميل صليبا(دكتور) ، المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢م.

١٨- ابن الجوزي :(أبو الفرج عبد الرحمن ت/٥٩٧هـ) ، القرامطة : تحقيق/ محمد الصباغ: منشورات المكتب الإسلامي – الطبعة الثانية – ١٣٨٨هـ /١٩٦٨ .

١٩- الجيلاني (عبد القادر ت/٥٦١هـ) الغنية لطالبي طريق الحق : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر – الطبعة الثالثة – ١٣٧٥هـ /١٩٥٦م .

٢٠- الجيلاني (عبد القادر ت/٥٦١هـ) الفتح الرباني والفيض الرحماني : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر – الطبعة الأولى – ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٢١- رامي كلاوي ، روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ، مجلة الموقف العربي ، ١٩٨٧م.

٢٢- روبير غولون ، المسار الروحي لجارودي ، مطبوعات جامعة منتز ١٩٨٥م.

٢٣- روزنتال ويودين(بإشراف)، الموسوعة الفلسفية(وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفياتيين)، ترجمة: سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ.

٢٤- ابن سبعين(عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ت/٦٦٩هـ)،الكلام على المسائل الصقلية، عني بتصحيحه وتعليق بعض الحواشي عليه /محمد شرف الدين يالتقايا، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤١م.

٢٥- سعد الفاسي، فلسفة الوحدة المطلقة لدى الصوفية، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥م.

٢٦- سيرج بيروتينو ، سلسلة أعلام الفكر العالمي(روجيه جارودي) ، ترجمة : منى النجار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١/١٩٨١م.

٢٧- الطوسي (أبو نصر السراج ت/٣٧٨هـ)، اللمع : تحقيق د/ عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور- دار الكتب الحديثة بمصر ،ط١/١٩٦٠م .

٢٨- عادل أمين حافظ(دكتور) مبادئ المنطق الصوري، الناشر/ مكتبة المتنبي بالدمام، المملكة العربية السعودية ، ط١/٢٠١٦م.

٢٩- عادل أمين حافظ(دكتور)المنطق عند الغزالي(جزءان)،الناشر/مكتبة زرقاء اليمامةبالفيوم،ط٢/٢٠١١م.

٣٠- عبد الرحمن بدوي(دكتور) ، الإنسان الكامل في الإسلام، الناشر/ وكالة المطبوعات، الكويت ،ط٢/١٩٧٦م.

٣١- عبد القادر محمود (دكتور) ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة- بدون تاريخ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٣٢- عبد الكريم اليافي(دكتور)، دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت، ط١/١٩٩٦م.

٣٣- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي ت/٦٣٨هـ)، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٨١هـ.

٣٤- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي ت/٦٣٨هـ)، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، وضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٣٥- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي ت/٦٣٨هـ)، الفتوحات المكية،ج١/ص١٣٠-١٣١ ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٧٩هـ.

٣٦- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي ت/٦٣٨هـ)،فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق د/ أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي بيروت،١٩٤٦م.

٣٧- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسيت/٦٣٨هـ)،كتاب المعرفة(رسائل ابن عربي)، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت، بدون تاريخ.

٣٨- ابن عربي (محيي الدين أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي ت/٦٣٨هـ)، مواقع النجوم، دار مصر ، ١٩٤٨م.

٣٩- عرفان عبد الحميد(دكتور)،نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،دار الجيل، بيروت، ط١/١٩٩٣م.

٤٠- أبو العلا عفيفي (دكتور)، "الأعيان الثابتة" في مذهب ابن عربي "والمعدومات" في مذهب المعتزلة (الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥-١٢٤٠م)، الناشر/ دار الكاتب العربي بالقاهرة ، ١٩٦٩م .

٤١- أبو العلا عفيفي (دكتور)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار المعارفبمصر،ط١/١٩٦٣م .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٤٢- علي مبروك(دكتور) ، رحلة روجيه جارودي من الماركسية إلى الإسلام ، مجلة إبداع ، مصر ، مجلد ١١ ، العدد ٦/ ١٩٩٣م.

٤٣- الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت/٥٠٥هـ) ، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١/١٩٨٦م .

٤٤- الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت/٥٠٥هـ) ، روضة الطالبين وعمدة السالكين (مجوعة رسائل الإمام الغزالي) الجزء الثاني – دار الكتب العلمية، بيروت ،ط١/١٤٠٦هـ .

٤٥- الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت/٥٠٥هـ) ، فضائح الباطنية : تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ط١/١٩٦٤م

٤٦- الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد ت/٥٠٥هـ) ، مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة ،ط١/١٩٩٠م .

٤٧- القشيري (أبو القاسم عبد الكريمت/٤٦٥هـ)الرسالة القشيرية،تحقيق:د/عبد الحليم محمود،مطبعة حسان،القاهرة،١٩٧٢م.

٤٨- القشيري (أبو القاسم عبد الكريمت/٤٦٥هـ)لطائف الإشارات (تفسير صوفي للقرآن الكريم في ثلاث مجلدات) تحقيق د/إبراهيم بسيوني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، م١ / ط٢ / ١٩٨١م م٢ / ط٢/ ١٩٨١م ، م٣/ط٢/١٩٨٣م .

٤٩- ماركس(كارل) ، بؤس الفلسفة ، ترجمة : أندريه يازجي، دار البعث ، ط٣/ ١٩٦٧م.

٥٠- مجموعة من المفكرين الفرنسيين، الأعمال التامة للحزب الاشتراكي الفرنسي منذ تأسيسه إلى عام ١٩٦٠م ، ترجمة : عبد الهادي مريدان ، دار النهضة العربية،بيروت،ط٢/١٩٨٥م

٥١- محمود محمود الغراب ، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ، مطبعة نضر بدمشق ،ط٢/١٩٩٤م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٥٢- المكي (أبو طالب محمد بن أبي الحسن علي بن عباس ت/٣٨٦هـ) ، قوت القلوب(أربعة أجزاء في مجلد واحد) ، المطبعة المصرية ،ط١/ ١٣٥١هـ /١٩٣٢م.

٥٣- الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي الجلابي ت/٤٦٥هـ)، كشف المحجوب، تحقيق د/ إسعاد عبد الهادي قنديل ،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ،ط١/١٣٩٥هـ.

٥٤- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني(دكتور)،ابن سبعين وفلسفته الصوفية، الناشر/دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط١/١٩٧٣م.

٥٥- ولتر.ت.ستيس،معنى الجمال نظرية في الاستطيقا، ترجمة:د/إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،٢٠٠٠م.

٥٦- يوسف كرم(الأستاذ) ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر،ط٤/١٩٦٦م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner