

المجلد: 05 / العدد: 01 (2021)، ص.ص. 141/128

العقل في الفكر الصوفي Mind in Sufi Thought

د. عطار خالد

Attakhaled100@gmail.com

جامعة أحمد بن يحيى الونشريسي تيسمسيلت

(الجزائر)

تاريخ النشر: 2021/06/02

تاريخ القبول: 2021/04/20

تاريخ الاستلام: 2021/01/12

الملخص:

يقوم فكر المتصوفة ومعتقدهم على إلغاء العقل، والتشكيك في صحة بعض معارفه لاعتماده على الحواس التي تربطه بعالم المادة، والتي إذا ظل العقل مكتفياً بما فلن يصل إلى الإيمان بوجود الذات الإلهية؛ لأنه مطلب باطني غيبي. إنّ العقل يرتبط بالمادة وبما يقع تحت تصرفه من أدوات الإدراك، فهو يعتمد الفكر والحسّ في مدركاته، فما يدركه في الإله ليست الذات الإلهية ولا الغيب؛ لأنّ العقل يعتمد الدليل، ولا دليل على ذلك إلا بالإيمان الحق، وعليه فمنهج المتصوفة لا يعتمد على العقل؛ بل يتعداه إلى المدركات الغيبية التي تأسست عليها كلّ تأويلاتهم من عرفان، ومقامات، وحلول.

الكلمات المفتاحية: الصوفية - العقل - المدركات الغيبية.

Abstract:

The thought and belief of Sufis are based on the abolition of the mind, and call into question the validity of some of its knowledge, because it is based on the senses that connect it to the world of matter. What if the mind remains satisfied, it will not reach the belief in the existence of the Divine Essence -because it

is a mystical and metaphysical requirement . The mind is linked to matter and what is at its disposal of the tools of perception, it depends on thought and meaning in its perceptions, so what it perceives in God is neither the divine self nor the invisible. Because the mind depends on the evidence, and there is no evidence for this, except with true faith, and therefore, the methodology of the Sufis does not depend on the spirit. On the contrary, it transcends the metaphysical perceptions on which all their mystical interpretations of Gnosticism, and Sufi sanctuaries, and pantheism are based.

keywords: Sufis - the mind - metaphysical -

العقل هبة فطرية:

العقل أشرف ما ميّز هذا الكائن الذي خلقه الله، وكرّمه على سائر المخلوقات في عالم الغيب والشهادة، فمكّنه بأقوى قوة فطرية أضحت ميزة تميّز، وحتى عندما سمي بالإنسان فهذا نسبة إلى العقل الذي كثيرا ما ينسى قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فني، والعقل أعدل قسمة جعلها الخالق بين الناس، فهو الوحيد من الكائنات الذي يحمل مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، وهو الأداة الأساسية لكل استدلال منطقي؛ فلا معارف بديهية، ولا مقيسة ولا براهين يقينية، ولا استدلالات مقبولة إلا عند ردها إلى العقل. فجميع معارفنا تستمد وجودها المادي والمعنوي، وبقيتها كحقيقة سواء كانت وجودية أم غيبية مصدرها العقل وحده .

لكنّ العقل لوحده في كثير من الأحيان عاجز عن إدراك العينيات بله الغيبيات دون استدعاء للتجربة المخزنة في باطنه والعودة إليها متى دعت الضرورة لذلك حتى قيل: "التجربة معلم العقل"، ومنذ أن بدأ الإنسان يبحث في كنه هذه السجية العجيبة التي تفرّقه عن غيره، وهو يعلل تفوقها واستمرارها بالجمع بينها وبين التجربة؛ وكأنّ العقل يستمد طاقته وما يحركه من التجارب السابقة سواء وعاهها أم لم يعها، وهذا ما دفع بمختلف الفرق الإسلامية العقلية

كالمعتزلة مثلاً إلى الاعتقاد بأن كل المعارف المحصل عليها إنما مصدرها التجربة الحسية، رافضين بذلك كل المبادئ العقلية الفطرية فالإنسان يولد خال من كل معرفة والتجربة والوالدين هما اللذان يقومان بنسخهما عليه، وقد تبني علماء الغرب في العصر الحديث هذا الرأي، وقالوا: التجربة الحسية هي المبدأ الأول والمصدر والمنبع الوحيد لكل أنواع المعارف فلا وجود لمعارف فطرية بل كلها مكتسبة يرى جون لوك في كتابه "محاولة الفهم الإنساني" في المقالة الرابعة أن الطفل يولد خالياً من أي أفكار مسبقة فهو عبارة عن صفحة بيضاء نستطيع أن نكتب عليها ما نشاء ويضيف أنه لو كانت المعارف عقلية فطرية لكان حظ الناس من المعارف متساوياً ولكن الواقع يثبت عكس ودليله على -حسب رأيه- أننا لو سألنا الإنسان متى بدأ يعرف لأجابنا عندما بدأت أحس فلا شيء في الذهن ما لم يكن قد مرّ بنا من قبل، فهو موجود في الحواس ومن فقد حاسة من الحواس لا يعرف ما يترتب عنها من انطباعات وأفكار ومعاني. 1

طبيعة المعرفة عند الصّوفية

المعرفة هي الإنسان، وهي أهمّ عامل أساس في تكوين ذاته، وتشكيل واقعه، وتحسين مستقبله. والمعرفة عند ارتباطها بالعلم تسعى إلى إدراك الحقائق لتصل إلى اليقين، وهو اتجاه اكتسبته من المسار التراكمي الذي يعتمد على الإضافات المتوالية للخبرات التي تتعمق فيها الأولى بالآخرة، وهذا لا يخرج بها عن كونها مخزونا تكوّن عبر مراحل.

أمّا المعرفة عند الصّوفية، فهي لا تحتاج إلى تتبّع الحقائق باعتبارها تعتمد على الحدس والفراسة والإلهام بصفة فردية تقتصر في تحقيقها على السلب المتوالي للخبرات الحسيّة التي تشكّل المخزون المعرفي للإنسان. فكأنّ المعرفة في اتجاهها الحسي تريد الوصول إلى الحقائق في مظهرها الخارجي، أمّا المعرفة الصّوفية، فتضرب على وتر العودة إلى الذات للوصول إلى حقائق داخلية تعتمد على صقل القلب الذي تصدّأ بما تراكم عليه من عناصر المادة، لذلك يقول "الهجويري" (ت 465هـ): « ابحث عن النفس فإنّها إذا عرفتّها وصلت إلى غاية الطريق، حيث إنّ الله تعالى منزّه عن البحث عنه في المكان والزّمان » 2 فلكلّ من المعرفتين

العلمية والصوفية أسرار، لكنّ الأولى أسرار عقل، بينما الثانية أسرار قلب مرجعها العرفان الذي هو سرّ الصوفي يعرفه وحده يسرد معاناة وجودية عميقة ومعقدة 3.

ويُعتبر ابن عربي الشيخ الأكبر للصوفية عن هذا الاتجاه الموعظ في طلب الأسرار، فلا « يقارب مفاهيمه بناءً على النظر الفكري ولا يُخضعها للتنظيم المنهجي، الذي قد نصادفه لدى المتكلمين أو الفلاسفة، وإنما يحتكم في الغالب الأعمّ إلى تجربته الروحية، وتُترقّب كتابته ممّا يريد عليه من أحواله ومقاماته » 4، فالصوفية كمذهب فكري يدعم السلوكيات الصادر عن الأفراد بمفاهيم معرفية ذات طابع عرفاني بحت. الأمر الذي يجعلنا نطرح سؤالاً معرفياً عميقاً هو: ما مكانة العقل في المنظومة الفكرية الصوفية؟ وهل يهتم أهل العرفان بما يريد من العقل ويأخذون به؟

العقل أداة معرفية وأمر أساسي لحدوث المعرفة ومن الضروري أن ندرسه عند الصوفية لارتباطه بكلّ قوى النفس الأخرى، ولأنّه أوّل مدخل إلى الفهم بحيث لا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه ميزة إنسانية خالصة، ولا نشكّ أن له مكانة خاصة في الفكر الصوفي، فهو « شرط وجود النفس كالحياة شرط وجود العلم » 5، والنفس لا غنى لها عن العقل، بل هو شرط وجودها، فإذا وجدت النفس لتدرك التكليف فهذا لا يتحقّق إلا بوجود عقل سليم، فإذا وضعت هذه البنية في قياس أرسطي فستكون كالآتي:

- العقل شرط وجود النفس.

- الحياة شرط وجود العلم.

- العقل شرط وجود العلم 6.

فالعلم وُجد لإدراك العالم، ووُجود العالم إنّما هو لغرض تجسيد القدرة الإلهية، فالعالم تجسيد لصفات الله وأسمائه، والعقل وُجد ليدرك هذه الصفات ويعلم الأسماء ويعمل بها، وهذا أوّل دواعي الخلق، ولولا وجود العقل في النفس لما وجدت، فهي عند الصوفية وجدت لتدرك فتتعلم، فالعلم لها وللعالم هو واجب وجود، والعقل مرتبط بالوجود المادي لهذا كانت له وسائله ومصادره وغاياته، ومجالاته محدودة لإدراك العقل مرتبط بما هو مادي، يدرك ما

ارتبط بجوهر الأشياء وأغراضها « يدرك ما ارتبط بشيء وما انفصل عن غيره إما من جهة جوهره أو طبعه أو حاله أو هيئته ولا يدرك شيئاً لا توجد فيه هذه الأشياء البتة » 7، ويستمد العقل إدراكه للأشياء ويضبطها ليحصل العلم بها من ثلاث جهات.

الجهة الأولى: ما يدركه إدراكاً مباشراً دون وسائط، أو يعلمه بديهياً باعتباره قوة كسائر قوى النفس .

الجهة الثانية: ما تُمدّه قوى النفس المختلفة من مدركات حسية.

الجهة الثالثة: ما قد يهبه الحقّ من معارف. 8

والإدراكات التي تأتي عن طريق الجهتين الأولى و الثالثة تسمى إدراكات العقل الضرورية، ويطلق عليها ابن عربي اسم "العلم العقلي الضروري" وهنا تحصل الإدراكات بطريقة مباشرة كإدراك وجود الله. أما إدراكات الجهة الثانية فتسمى إدراكات العقل غير الضرورية أو النظرية ويسمّيها ابن عربي "العلم النظري" وفي هذا العلم يفتقر إدراك العقل إلى ما قبله من قوى النفس المتعددة الحسية والخيالية فتكون معارفه، ويُعرّفه بقوله: « هو كلّ علم بسطته العبارة حسنٌ وفهمٌ معناه أو قارب وعُدّب عند السامع مع الفهم...لأنّه تحت إدراكه » 9، وهذا النوع من العلم على بساطته في الفهم فهو يستعصي على فهم علم الأسرار الذي يختص به التصوف والمتصوفة؛ بينما يسهل إدراك ذلك بالعلم الأول لأنّ الجهة الثالثة هي ما يهبه الله من معارف.

إنّ اجتماع علم العقل الضّروري، وعلم العقل النظري يعطي في مجمله علم العقل وهو «كلّ علم يحصل لك بالضرورة أو عقّب النظر في الدليل شرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن المعلوم » 10، والعلم المقصود هنا هو العلم النظري المنطقي الذي يرافقه الدليل ولا يرفضه صاحب منطق، والبرهان الذي يستند إليه العقل يحصره علماء التصوف في الحسّ أو الضرورة أو التجربة، والعقل من هذا المنطلق يكون قابلاً للخطأ والصواب لهذا يقولون في النظر منه الصحيح ومنه الفاسد والمقصود بالنظر هنا العقل ككلّ، وليس العقل النظري وحده أو الضّروري فقط.

ومسألة صحّة العقل وفساده حسب علماء التصوف مرتبطة بمدى تعلق القلب بالله وبالغاية التي وُجد من أجلها، لذلك كان تعدد البراهين وتنوع المصادر واختلافها لدى الناس بحسب ارتباطهم بالله، فكّلما كان الارتباط بالله قوياً كان العلم صحيحاً، وكلّما كان غير ذلك كان العلم فاسداً، فغاية العقل البحث في الوجود ووعيه لهدف واحد هو معرفة الله، وإذا تحققت الغاية الأمّ سهلت باقي الغايات والأهداف، وصلحت وظيفة خلافة الإنسان لله في الأرض، وتحقّق الغاية الكبرى توجب السعادة وانعدامها يوجب الشقاء. يقول ابن عربي « إن الله ابتلاه (أي الإنسان) ابتلاءً ما ابتلى به أحداً من خلقه إمّا لأن يسعده أو ليشقيه على حسب ما يوفّقه إلى استعماله فكان البلاء الذي ابتلاه الله به أن خلق الله فيه قوة تسمّى الفكر وجعل هذه القوة خادمة لقوة أخرى تسمّى العقل » 11، فالتزام الغاية واجب يصلح بها فكر الإنسان، وعقله والعقل الذي يعطي علماً صحيحاً يسعد به صاحبه، وهو يقتضي الإيمان بالله، ويجسّد ذلك الإيمان عملاً وسلوكاً فالعقل « عقلان العقل التسليم وهو ما كان فيه الحقّ والعقل السقيم وهو ما خلا منه الحقّ » 12. فالعقل سواء أكان ضرورياً أم خلاف ذلك وجب أن يقتزن بسلوك قويم يتقرب به الإنسان من ربّه وبهذا يمكن القول بسلامة العقل .

وقول ابن عربي في العقل التسليم يوافق جهود علماء الإسلام في ضرورة ربط العقل بالدّين والسلوك القويم، أمّا علماء الكلام فيميّزون بين العقل والعلم فالعقل عندهم فطري والعلم مكتسب، في حين أن ابن عربي يجمع بينهما ولم يوافق الفلاسفة كالفرايبي (ت 950م) وابن سينا (ت 1037م) فهو لم يعط العقل ما أعطاه من أهمية بالغة فلهؤلاء ثقة كبيرة في العقل على بلوغ الحقائق مهما تعالت أو عظمت، فهم يرون أن للعقل قدرات كبيرة على التجربة وإدراك الماهيات بمعزل عن الأدلّة والبراهين الحسيّة؛ لكن ابن عربي يشكّ في ذلك ويرى أنّ الحقائق اليقينية أرفع من العقل فله حدود ومجالات لا يمكن تحطّيتها، فالعلوم التي يعطيها العقل وإن بدت أدلّها حقيقية فهي دوماً حسيّة وتجريبيّة 13، وهذا لا يوافق

التصوف المؤمن بأدلة أخرى غير حسية وغير قابلة للتجريب لأنها عرفانية باطنية. وابن عربي ينظر إلى العقل من جهتين:

الأولى: اعتباره قوة إدراك كسائر القوى الموجودة في الإنسان.

الثانية: اعتباره ملكا عليها أو قوة جامعة لوظائف سائر القوى 14.

وذلك أنّ المدركات ستّة أشياء سمع وبصر وشمّ، ولمس وطعم وعقل، أما إدراك العقل للمعقولات فيتمّ بواسطتها؛ أي الحواس والمفكرة « ولا يخلو معلوم يصحّ أن يعلمه مخلوق من أن يكون مدركا بأحد هذه المدركات » 15، ووجدت هذه الحواس التي يجمعها العقل بالمفكرة في الإنسان ليدرك بها المعارف والمعلومات المختلفة حسية كانت أو خلافها إدراكا مباشرا أو غير مباشر، وهذه تتكامل فيما بينها لأداء وظائفها متدرجة من الحسّ إلى العقل، والإنسان يدرك المعلومات أولا بالحسّ؛ أي الحواس الخمس وإدراكاتها من القرب والبعد و المقاربة، ثمّ بالقوى الخيالية التي تضبط ما أعطاه الحسّ أو ما أعطاه الفكر من جملة بعض المحسوسات على بعض، ثمّ قوة المفكرة التي يُفكّر الإنسان بها إلا في الموجود بالحسّ، فالعقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر 16.

إنّ للحواس الفعل الأوّل والدور الأساس في قيام فعل الإدراك لدى الإنسان، فهي الواصل الذي يمدّ العقل بالمعلومات، وهو بدوره يسلمّ الدور للخيال هذا الأخير الذي لا يستطيع تجاوز الحواس وبدونها لا يكون، فالذي ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيّل شجرة مهما وصفت له. فيحصل الحفظ للمدركات حسيا ثمّ هو بدوره؛ أي الخيال يسلمّ المدركات إلى المفكرة التي تحتفظ بها لتمدّ العقل بالمعلومات إن طلبها وهي تعتمد على الخيال، لكنّها تفتقر إلى قوة أخرى تسمي المصوّرة لتركبّ بها ما ضبطه الخيال من الأمور، فالصورة دليل على أمر ما، وبرهان تستند فيه على المحسوسات أو الضرورات (الأمور الفطرية) أو (الأمور المركوزة في الجبلة). فإذا تصوّر الفكر ذلك الدليل حينئذ يأخذ العقل منه فيحكم به على المدلول، ومن هنا تكون قوة الفكر خادمة للعقل وبهذه الطريقة تحصل المعارف 17. فمفهوم العقل عند المتصوفة عموما هو أنّه قوة إنسانية تتكامل مع قوى أخرى هي الحواس، والفكر

والخيال للوصول إلى إدراك العالم، وتحصيل المعرفة إذا اختل عنصر من عناصر القوى أو توقف عن العمل أو نقص فلا يمكن أن تتم عملية الإدراك، وإن تمت فحتمًا ستكون ناقصة، وهذا يبرر أنّ الإنسان عندما يكون غريبًا على ثقافة معينة من الصعب أن يدرك بعض المفاهيم التي تقدم في إطار هذه الخلفيات الثقافية من عادات وتقاليد.

والعقل علبة فارغة - إن صح هذا الوصف؛ لأن الإنسان يولد ومعه بعض المكاسب الفطرية التي أودعها الله سبحانه وتعالى فينا - وأهل الطريقة من الصوفية مهما كانت اتجاهاتهم يقدسون ما يعرف "بمناق الفطرة"؛ ويقصد به ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ "172" أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ "173"﴾¹⁸، وفي حديث أنس بن مالك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ﴿يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِأَهْلِ النَّارِ عَذَابًا: لَوْ كَانَتْ لَكَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا أَكُنْتَ مُفْتَدِيًا بِهَا، فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيَقُولُ قَدْ أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ مِنْ هَذَا وَأَنْتَ فِي صُلْبِ آدَمَ أَنْ لَا تُشْرِكَ - أَحْسَبُهُ قَالَ - وَلَا أُذْخِلُكَ النَّارَ فَأَبَيْتَ إِلَّا الشِّرْكَ﴾¹⁹؛ والمعنى أن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل ما يخلق من نسله إلى يوم القيامة فأخذ منهم ميثاقًا "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا"، ثم أعادهم في صلبه.

وما يكتسبه العقل من العلوم إنما هو من كونه عنده قبول في قوة الحافظة والذاكرة، وبالتالي فالعقل لا يملك شيئًا من ذاته و« لا يستطيع أن يفهم شيئًا وأن يستفيد علماء إن لم يحسن »²⁰، فغياب الإحساس معناه غياب المعرفة وتخلخلها يترتب عليه كذلك الخطأ، فوجود أخطاء وموانع لدى كل قوة من القوى التي يعتمد عليها في المعلومة يؤدي إلى أخطاء وافتقار في المعلومة، وينسب ابن عربي الأخطاء إلى العقل لا إلى الحواس بقوله: « أما العقل هو الحاكم والغلط منسوب إلى الحاكم في الحكم ومعلوم عند القائلين بالغلط بالحسن وغير القائلين به، إنّ العقل يغلط إذا كان النظر فاسدًا أعني نظر الفكر فإنّ النظر يقسم إلى

صحيح وفساد» 21. ولفهم هذا القول يمكن تمثيل الأمر بالحاسوب فإذا كانت المدخلات خاطئة فحتمًا ستكون النتائج خاطئة.

وفي قول ابن عربي السابق إجابة عن الفلاسفة الذين ينسبون الأخطاء إلى الحواس ويقولون بوجوب طاعة الفكر فهو يكشف خطأ الإدراك الحسيّ، ومن هؤلاء أرسطو؛ فالقوة العقلية عنده «تستطيع تمييز الحقّ عن الباطل سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم بواسطة العقل» 22، فالعقل عند أرسطو له مرتبة عالية لا يدركها سواه، ويؤكد ابن عربي على غلط أرسطو في تأليه العقل بالأمثلة المنطقية جريا على عادات أهل التفلسف فيقول: «وإنما قلنا جماعة غلطت في إدراك الحواس فنسبت إليها الأغاليط، وذلك أنّهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم على الساحل رأوا الساحل يجري بجري السفينة فقد أعطاهم البحر ما ليس بحقيقة، ولا معلوم أصلا، فإنّهم عالمون علما ضروريا أنّ الساحل لم يتحرك من مكانه ولا يقدر أن ينكسر ما شاهدوه» 23، ويردّ أنصار أرسطو أنّ الحواس هي التي أخطأت، فالحسّ من أعطى للعقل مشهد الحركة رغم أنّ الساحل ثابت، فيردّ عليهم بقوله: «الحواس إدراكها لما تعطيه ضروري كما أنّ العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ فيما يدركه بالحواس أو بالفكر قد يغلط، فما غلط حسّ قطّ ولا ما هو إدراكه بالضرورة» 24. إذاً إدراك الحواس للأشياء لا يعني إدراكا للحقيقة، بل هو ارتباط بالعادة فمثلا الناس ألقت السكر حلوا نظرا للاستعداد الذي في حواسهم من التكرار، فإذا تغيّر هذا الاستعداد تغيّر معه طعمهم، فالحقيقة حسب ابن عربي ليست كامنة في الشيء المراد إدراكه ولا في حاسة الإدراك وإنما هي فوق هذا وذاك، إنّ الحواس تحلّ محلّ الشاهد فقط، وهي تنقل للعقل ما تشاهده والخطأ ينسب إلى العقل 25، فالعقل آلة تصيب وتخطئ لاعتمادها على قوة مساندة لا تخلو من الأغاليط. إذا لا يمكن الاعتماد على العقل في كل مسائل الحياة، وخصوصا ما تعلق بالعبادة بشقيها الاعتقادي الإيماني، والعملية.

ومع كلّ هذا الإسهاب في تحديد مفهوم العقل فإنّ غاية الصوفية كما بين ابن عربي هي بيان قدرة العقل على العلم ومجالات حدوده، لأنّ الهدف كما أسلفنا معرفة الله

والغاية تحقيق السعادة بالعبادة، والعقل وسيلة من وسائل الإدراك المؤدّية إلى الجليل ولكن في حدود ما تسمح به إمكاناته الفطرية التي أودعها الخالق فيه.

حدود العقل في التصور الصوفي

إنّ العقل يرتبط بالمادة وبما يقع تحت تصرّفه من أدوات الإدراك، فهو يعتمد الفكر والحسّ في مدركاته، فإنّ ما يدركه في الإله ليست الذات الإلهية ولا الغيب؛ لأنّ العقل يعتمد الدليل « والحق لا يُعرف أبداً بجهة الدليل، إلا معرفة الوجود، وأنّه الواحد المعبود لا غير، فإنّ الإنسان المدرك لا يمكن له أن يدرك شيئاً أبداً ومثله موجود فيه » 26؛ أي حتى يعرف الإنسان ربّه بالعقل عليه أن يدرك الألوهية فيه من خلال مخلوقاته وأسمائه، وصفاته التي ارتضاها لنفسه، وعليه أن ينزّهه عمّا يمتنع عليه عزّ وجل من السلب، فيجب التّمعن في الله من خلال مخلوقاته، ونفي الصّفات المنقصة من كماله، ومن هذا المنطلق يرى المتصوفة أنّ العقل ليس لديه القدرة لمعرفة الحقائق اليقينية، وفي سيره للمعرفة الإلهية يقف بين معرفتين: الأولى: من حيث الإدراك المباشر الذي تعطيه قوة الفكر.

الثانية: تختص بإثبات الوجود والصّفات والأسماء الإلهية وتنزيه الإله على حسب مكنة العقل من تقديم البراهين والأدلة، وتحقيق الارتباط بين "الدّال والمدلول" « إنّ العقل هو الدّال هدفه إثبات حقائق إلهية التي هي المدلول فمظاهر القوّة والإبداع موجودة في الطبيعة فكلّ مخلوقات الله تدل على قوته وإبداعه » 27، وبهذا يكون العقل قادراً على إدراك الألوهية من حيث أنّ الله موجود وخالق، أما الذات الإلهية فالعقل عاجز على إدراكها وإن حاول؛ لأنّ قدرته تقف في حدود ما هو محسوس والله غيب الغيوب.

إنّ العقل وُجد في عالم محسوس نهائي، وحدوده تشكّل حدود العقل « يا أيّها الإنسان إذا سافرت في بحر الكون فارفع شراعك، وإذا سافرت في بحر الحقّ فلا ترفع شراعك » 28؛ أي أيّها الإنسان المحدود إذا غامرت في العالم المادي فاستعمل قدراتك العقلية لفهمه وإدراكه أما إذا أبحرت في عالم الإلهي فلا تغامر بعقلك.

والمتصوفة من خلال أكبر فلاسفتهم ابن عربي يشيرون إلى النَّاس أنّ بداية التدبّر والتّفكر العقليّة تبدأ من الذّات الإنسانيّة « إذا شرعت في هذا التّظر فأمعن فيه، ولا تترك زاوية من الإنسان حتّى تدخلها وتعرف ما خزنت فإنّها خزائن الحقّ، فإنّك تقف على علم عظيم » 29، وهذا التّوجيه بالتّظر إلى الذّات للوصول إلى الحقّ مبدأ صوفي يعتبر الإنسان روح العالم، وصورة بارئه المصعّرة، فمن عرف نفسه عرف ربّه، وللعقل دور هام في معرفة الله سواء انطلق في معرفته تلك من النّفس الحاملة له أو من العالم المحيط به، ولكنّه وحده غير كاف ما لم يكن مقرونا بالإيمان، ففي تصور أهل الطريقة من المتصوفة العقل المجرّد من ملكة الإيمان لن يصل إلى الحقّ وإن أجهّد نفسه في المحاولة ولن ينال السّعادة المطلوبة مهما كان صاحبه يحمل من علم غزير فلا يجب الاغترار « بالعلم، العلم يطرد الجهل، ولا يجلب السّعادة فاصحبه بالإيمان يكون نورا على نور » 30، وفي هذا تحديد لمجالات العقل في معرفة الإلهيات ومعرفة النّفس ومعرفة العالم، ومعرفة العلوم الكونيّة وبيانها.

- الإلهيات: منها ما يدركه العقل مباشرة باعتباره قوة إدراك، ومنها ما يدركه عن طريق الفكر والخيال والحسّ.

- معرفة النّفس: بمعرفة تركيب البدن، وعلاقته بالروح، وما خزن لدى الإنسان من حقائق إلهية.

- معرفة العالم: بالإجابة على الأسئلة الكبرى التي تؤسّس للمنظور الإسلامي الصّحيح، لم وُجد؟ وكيف وجد؟ ثمّ علاقته بالله كقضيّة القَدَم والجوهر والعرض والوجود والعَدَم.

- مدركات العالم: بخوضه في مسائل العلم كالطبّ والهندسة، وإن كانت هذه العلوم دنيوية لكنّها مفيدة لمعرفة الحقّ. 31

فالصوفية لم تكتف بنقد العقل، بل تجاوزته إلى نقد الحواس لغرض واحد هو بيان محدودية العقل في إدراكه لعلم الباطن، وأسراره الوهبيّة التي تتعدّى كلّ ما هو عقليّ وحسيّ وتتعانق بالغيبيّ في صورتين، صورة واضحة فيها من الأدلة المقنعة الكثير أكثرها ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية كمسألة الفطرة، وهي صورة يتفق فيه الصوفية مع غيرهم من الفرق

الإسلامية. وصورة غيبية غامضة فيها من الباطنية ما يختلف فيه الصوفية مع غيرهم إلى حدّ أن بعض مخالفيهم اعتبروها من الشطاحات التي أثبتت كفر بعض زعماء هذه الفرقة، ومن أشهر هذه المسائل الحلول، والتجلي، والاتحاد. ورأي الصوفية أنّ عقل الإنسان إذا اقتصر علمه على ما تقدّمه له حواسه من معلومات لن يخرج من نطاق البهيمية، وقد يقع في الإلحاد وينكر وجود الله، وينكر كل الغيبات التي هي في أغلبها مسائل متعلقة بالعقيدة وصحة الإيمان، وقالوا أن علم الغيب هو ركن الإيمان الأعظم، وهذا ما نلاحظه في أركان الإيمان، فالإيمان بالله معتقد غيبي، وما يتوجه من الإيمان بأسمائه وصفاته كلها من الغيبات، والإيمان بالكتب السماوية وحياً أوحاه الله للأنبياء والرسل معتقد غيبي، وكذلك الإيمان بعالم اليوم الآخر، وما يتعلق به من الإيمان بالحساب والبعث والجنة والنار كلها من الغيبات... وعليه دعوا إلى التوجه نحو الغيبات حيث حقيقة الذات الإلهية، وهذه هي الفكرة التي يؤمن بها الصوفية في صحة العقل وتوجيهه نحو مقاصد الإيمان بطريقة باطنية غيبية تخرجه من دائرة المحسوسات التي إذا ظل العقل مكتئفاً بها، فلن يتحرّر من قبضة الطين رمز البهيمية. في مقابل دائرة الغيبات رمز الإيمان، وهذا يدعونا إلى القول بأنّ منهج المتصوفة لا يعتمد على العقل رمزا للفهم المادي فقط، بل يتعداه إلى المدركات الغيبية التي تأسست عليها كلّ تأويلات الصوفية من عرفان وكشف، وأحوال، ومقامات، ومشاهدة، واتحاد، وحلول، وإلهام. ففكر المتصوفة على حدّ تعبير المفكر العربي الكبير مُجّد عابد الجابري يقوم على التمييز بين المعرفة التي تقوم على العقل، والمعرفة التي تقوم على الكشف « فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا وبين معرفة تحصل بـ"الكشف" و"العيان". هكذا نجد ذا النون المصري المتوفي سنة 245هـ يصف المعرفة ثلاثة أصناف "الأول معرفة التوحيد وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثاني معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين، والثالث معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهر لأحد من العالمين" « 32، فالتصوفة بنو معارفهم على الفصل بين ما

هو عقلي وغير عقلي واعتبروا الأول ظاهرا والثاني باطنا وفصلوا بين ما هو قائم على الاستدلال والبحث والبرهان، وما هو قائم على الكشف والإشراق والتسليم، فالإيمان الصوفي يلغي العقل ويشك في صحة استدلالاته وبراهينه، ويقدم المعارف الوهبيّة اللدونيّة.

المراجع

1. ينظر: يوسف كروم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، 1986، دط، ص 142..144.
2. _الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعريب وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، 1974، ص148.
3. _ينظر: ناجي حسين جودة، المعرفة الصّوفية، دار الحيل، بيروت، د ط، د ت، ص 110.
4. _خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط1، 2004، ص 10.
5. _ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر بيروت، دط، دت. 344/4.
6. _ساعد خميسي، نظريّة المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 11.
7. _ابن عربي الفتوحات المكيّة، 87/2.
8. _ينظر: ساعد خميسي، نظريّة المعرفة عند ابن عربي، ص 12.
9. _ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 100/2، 99.
10. _ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 139/1.
11. _ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 253/2.
12. _طه عبد الرّحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، شركة بابل للطّباعة، الرباط، ط1، 1989، ص 25.
13. _ينظر: ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص20، 16.
14. _ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص21.
15. _ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 314/3.
16. _ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 314/4.
17. _ينظر: ساعد خميسي نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص 23، 21.

18. سورة الأعراف الآيتين (172، 173)
19. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، دار الحديث، طبع، نشر، توزيع، القاهرة مصر، ط1، 1991، الحديث رقم 5147.
20. أرسطو طالس، في النفس، شرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980، ص79.
21. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 319/4.
22. مُجَدِّ غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدّار المصرية للنشر والترجمة، القاهرة، ط1، دت، ص18.
23. ابن عربي الفتوحات المكيّة، 316/3.
24. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 316/3.
25. ينظر: ابن عربي الفتوحات المكيّة، ص 316/3.
26. ابن عربي، المصدر نفسه، 101/2.
27. ينظر: ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص 34.
28. ابن عربي، كتاب التّراجم، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، دط، 1948، ص32.
29. ابن عربي، كتاب التّراجم، ص 26.
30. ابن عربي، كتاب التّراجم، ص 18.
31. ينظر: ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص 38، 40.
32. مُجَدِّ عابد الجابري، بنية العقل العربي -دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط9، 2009، ص 251.