

اللامعقول الصوفي : نحو قراءة مغايرة *

The irrational sufi : For a different reading

د. عبلة معاندي

جامعة عبد الرحمن ميرة - (الجزائر)

abla.maandi@univ-bejaia.dz

ملخص : تقترح هذه الورقة البحثية إعادة النظر في الخطاطة التصنيفية الثنائية التي احتكمت إليها قراءة الحداثيين العرب للتراث العرفاني، وبمقتضاها تم ترسيم حدود فاصلة بين المعقول العقلي و"اللامعقول" الصوفي بوصفهما طرفي نقيض لا يلتقيان، يقتضي حضور أحدهما غياب الآخر. وتقوم هذه الترسمة الثنائية - التي تم تكريسها معرفيا وثقافيا - على تصور إيديولوجي إقصائي يجرد العقل العرفاني من صفة المعقولية التي تم تضيق معناها وتطويق حدودها. وعليه، تأتي هذه الورقة لتعيد الاعتبار للإرث العرفاني وفق تصور مغاير، يوسع الأفق الدلالي للعقل ويضعه أمام مهمة المراجعة الدائمة لمقولاته.

الكلمات المفتاحية : المعقول، اللامعقول، الحداثة، الصوفية

Abstract : This research paper, proposes to reconsider the binary taxonomic scheme, that the Arab modernists' reading of the Gnostic heritage, and according to which the boundary between the "rational" and the "irrational unreasonable" mysticism has been established, as mutually opposite parties that do not meet, the presence of one requires the absence of the other. This binary scheme – that has been devoted to knowledge and culture is based on an exclusionary ideological conception that strips the Gnostic mind of the reasonableness whose meaning has been narrowed down and its borders cordoned off., This paper therefore, comes to reconsider the rationalist Gnostic legacy according to a different conception, which broadens the semantic horizon of the mind and puts it in front of the task of permanent review of its statements .

Keywords : Rational, irrational, modernity, suffism

*

تاريخ النشر: 2021/10/15

تاريخ قبول البحث: 2021/07/30

تاريخ استلام البحث: 2021/ 07/20

مقدمة:

تمثل هذه المساهمة البحثية محاولة أولية للوقوف على أحد أهم أعطال / أعطاب الفكر العربي المعاصر في تعامله مع رافده التراثي بأسئلته المتعددة والممتدة في راهننا المأزوم؛ يتعلق الأمر هاهنا بما يمكن أن نسميه عطل المقايسة -أو لنقل- الخضوع غير المشروط لسلطة المقايسة (قياس الغائب على الشاهد)، والاشتغال بحسب آلياتها ونظامها وداخل حدودها الإيديولوجية المسيجة بسياج الشاهد / الأصل الذي يُحتكم إليه ويُقاس عليه الفرع / الغائب، وداخل هذه الحدود المسيجة تمّ التأسيس لفعل المعرفة عربياً، حتى أن مبدأ القياس غدا (العنصر اللامتغير) (الثابت) في نشاط بنية العقل العربي، العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور⁽¹⁾. لن نعمد إلى التفصيل في مبدأ القياس واستعراض خصائصه وأدواره المعرفية والعقدية، لكن حسبنا في هذا المقام أن نقف على الاستلابية التي يستتبعها، والتي تشكل - لا محالة- أحد مظاهر اشتغاله وأكثرها حضوراً في الخطابات الحداثية التي خاضت في المسألة التراثية، خاصة تلك التي استقرأت التراث الصوفي وعايته محكمة إلى الأنموذج التفسيري / الإرشادي الذي أنتجته حداثة الغرب بقيمها العقلانية المطلقة، وبموجب هذا الأنموذج / الأصل تم تعقل التراث وعقلنته، وبموجبه أيضاً تمت محاكمة التراث العرفاني الصوفي بتهمة اللاعقلانية الظلامية - أو لنقل بعبارة أخرى- بتهمة تدمير مدينة العقل في الإسلام؛ وهي التهمة التي كلفته عقوبة الطرد الأبدى من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها⁽²⁾.

1- التراث العرفاني: بحثاً عن تجاوز الترسمة التصنيفية:

تشكل التصورات المسبقة والأحكام التصنيفية الجاهزة، إحدى أكثر العوائق الاستمولوجية استعصاء على الاختراق، فهي الحصن المنيع الذي يتمترس خلفه الوعي المستكين / المستلب، مستمسكا بالبدايات السائدة، مستخفا بما لم يألفه ولم يعتد عليه، موصداً باب الاجتهاد والمغامرة. هكذا، تحددت موثيق القراءة الحداثية للتراث العرفاني وارتسمت حدودها ومحدداتها، كاشفة عن أهم مآزقها: استلاب الذات القارئة لهذا التراث وتواربها وانقيادها وراء مسبقات ومقررات التصنيف بوصفه فعالية العقل الأولى. التي ما لبثت تتحكم في توجيه الوعي الحداثي العربي وتحول دون فاعليته النقدية / التجاوزية، من هنا نفهم دعوة الباحث عزيز العظمة إلى تجاوز حاجز التصنيف والتحرر من قيوده في أي مسعى جاد لإعادة قراءة الحاضر والماضي في سياقنا العربي، وفي هذا يقول: (والتحرر من اعتبار التصنيف الفاعلية الأساسية للعقل، والتصنيف فاعلية العقل الأولى، الأكثر بدائية والأكثر وحشية، غير المنفصلة عن نتائجها العملية المباشرة، المكونة أساس

الإيدولوجيا، وأساس الدين، وأساس أوليات اللغة، إضافة إلى كونها أدوات الحضارة ومعدنها. برفض فاعلية التصنيف أساسا لفعل العقل على مادة الآن ومادة الأمس، نصل إلى مجالي النقد وإلى صلب الواقع⁽³⁾.

والحاصل أن الحديث عن ضرورة التحرر من خطاطة التصنيف التبسيطية وتنظيمها التراتبي ذي المنحى الإيديولوجي الاصطفائي، يعني في ما يعنيه عدم التقيد بأي حكم من الأحكام التصنيفية القطعية التي تؤكد الفوارق القيمية بين الثنائيات على غرار ثنائية العقل واللاعقل، كما يعني عدم الارتكان إلى المسبقات التي أشيعت حول اللامعقول، هذا قبل طرق باب التساؤل المشروع عن ممكّنات المعنى التي يقترحها اللامعقول الصوفي المطارد / المطرود من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها. والأكيد أننا نطرق باب التساؤل هذا، مستأنسين بفكرة أن (الارتباب في مواجهة اليقين) (المريح) ليس بذخا آليا لدحض ما هو راسخ في التداول المعرفي وإلا سيكون هو الآخر - مريحا للذهن. فالهدف، في التحصيل الجاد، جهد تقليب الحقيقة لإظهار كونها تحتل أكثر من وجه واحد وواجهة منظور أحادي⁽⁴⁾.

ولعل أول خطوة على هذا الطريق، هي نقض مقولة أحادية العقل وجوهرائيته، وكسر صنم العقلانية الحداثوية العلموية التي بمقتضاها تم إقصاء كل ما ليس عقليا أو كل ما هو خارج عن دائرة التفسير العقلي، ووسمه باللامعقولية التي تحولت إلى اسم / نعت قدحي يشي بالسلبية والانزهام في المعركة المتوهمة بين أنصار العقل وأنصار اللاعقل. والحال أن إعادة النظر في الدلالة المفهومية المرصّخة للعقل والمرصّخة لسلطته بوصفه مدارا ومعيّارا، هي - في اعتقادنا - خطوة ضرورية لإعادة صلة الوصل بين العقل ومصادره اللامعقولة، ومن ثم الكشف عن زيف ما تمّ سنّه حداثيا من محددات لمعقولية العقل. ومن المؤكد أن مثل هذه الخطوة لها ما يسوغها بمقدار ما نوسع من مجال العقلانية، ونفك ارتباطها التاريخي بتأسيس العلم الحديث، منطلقين من فكرة أن العقلانية لا تقتزن مجال علمي مضبوط ولا بفلسفة محددة أو بمرحلة تاريخية محددة⁽⁵⁾، والعقلانية الحداثوية لا تعدو أن تكون صيغة واحدة من صيغ أخرى لعقلانيات كثيرة متميزة لا تني تكشف عنها تاريخية العقل البشري. لا يوجد نظام واحد للمعقولية، ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين المعاصرين ينحو منحى جديدا في التعامل مع مفهومي العقل والعقلانية، وهذا من خلال تبني فكرة (التخلي الكامل عن الفصل بين العقل والعواطف والاختبارات الشخصية) (على خلاف ما كان سائدا في الفلسفة اليونانية)، وأصبح في الإمكان الحديث - من دون شعور بتناقض - عن "عواطف عقلانية" وعن

"قيم ذاتية" تتدخل في تكوين مبررات الأفعال واتخاذ القرارات⁽⁶⁾. وبهذا بات من الممكن الجمع بين ما كان يبدو مختلفا: العقل وما يناقضه كالعاطفة، الانفعال، الذوق ... وهذا من شأنه إثوير سؤال العقل وتجديد رهاناته.

والحاصل مما سبق، أن هذا المنحى الجديد في صيغته مابعد الحدائية، يتيح إمكانية إعادة صياغة إشكالية العلاقة بين المعقول / اللامعقول صياغة جديدة أكثر عمقا ووعيا بانفتاحية / تعددية العقل وتنوع مساراته واختلافها، على عكس ما يكرسه العقل الحدائي المتمركز حول ذاته من مسار أحادي الاتجاه، محدود الأفق.

2- المعقول واللامعقول: فح التقابل الضدي:

في ظل الوضع الاستلابي المأزوم للوعي الممثل لوصاية أنموذجه / الأصل، يمارس مفهوم العقلانية حضوره المركزي في نسيج الكتابات الحدائية، مدعوما بثوابت التعريف الجوهري للعقل والذي بمقتضاه يتم فرض وصاية العقل وسلطته المطلقة بوصفه جوهرًا مستقلاً ثابتاً حاملاً لكل الصفات المطلقة، وربما هذا ما جعل بعض الباحثين يعتقد جازماً أن الخطيئة الأساسية التي ارتكبتها أنصار العقلانية التنويرية الحديثة، هي ليست في تقديرهم للعقل في حد ذاته، بقدر ما هي تنصيب العقل البشري كمبدأ مطلق مسيطر على الكل⁽⁷⁾.

بالفعل، عديدة هي المفاهيم الاستنساخية - إن جاز التعبير - التي يتردد حضورها ويتواتر استخدامها، فتشيع على الألسنة وتألّفها الأذهان وتلقفها الأقلام لترتقي إلى مصاف المفاهيم الكلية البانية للفكر والحقيقة والمعنى والقيمة، مفاهيم يفترض فيها البدهية، لهذا تند عن التفكر والتدارس وتناى بنفسها عن المساءلة والمراجعة لأنها ببساطة هي المرجع والمآل، وهنا ممكن المفارقة، فهي مفاهيم نخضع لها ونخلق شروط الإذعان لها، فنخضع بها الأفهام ونسلب عنها الإمكان، هاهنا يرتد السؤال المعرفي على عقبه مكثفياً بذلك (الشكل من الاستدلال الذي يعتقد بذاته أنه يفسر المجهول بالمعلوم، في حين يبقى دائماً ذلك المعلوم الرئيسي الذي هو المرجع غائباً وبعيداً عن ساحة الرؤية والمعاينة والتحليل. إنه ما يتم به فهم سواه أما هو، فإنه لقدرته هذه على تفسير سواه، يظل في منأى عن التفسير...)⁽⁸⁾.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الشكل من الاستدلال هو أحد الأركان الركينة للعقلانية المنغلقة في دعواها التأسيس العقلاني لإدراك العالم والوجود، وفي فرضها لوصاية العقل على النظام المعرفي

ككل. هذه الوصاية التي تم تكريسها مفاهيميا في إطار من التفاوت القيمي (إيجاب / سلب) (أعلى، أدنى) بين العقل واللاعقل، (تضع العقل في مقام خاص وتضع اللاعقل في مقام الضد والنقيض كما أنها تعمل من أجل العقل ضدا عن اللاعقل مما يجعلنا نرى هيمنة لرؤية أولية تنحاز للعقل ضدا عن نقيضه)⁽⁹⁾. هذه الرؤية تفضح منطق العقلنة الثنائي القيمة الذي يقوم على التقابل والتضاد على نحو يظهر المفاضلة والتنافي بين طرفين تتشكل العلاقة بينهما على مبدأ إما هذا وإما ذاك، إما العقل وإما نقيضه اللاعقل، فيستوجب حضور أحدهما غياب الآخر. والحضور -ها هنا - مقصور على العقل، بينما يزاح اللاعقل بعيدا ليستوطن الغياب، متخذاً موقع الطرف الآخر / المغيّب في هذا التعارض التقاطعي بنزعته الاستعلائية والإقصائية وتعميمته الإطلاقية.

هكذا تتجلى معالم لاهوتية العقل وتعالیه - أو لنقل - مركزية العقل الاصطفائية التي بمقتضاها يواجه العقل (الموحد) لامعقوله ويقصيه من دائرة المعقولة، مسيِّجا الحدود التي تبقى الدائرة مغلقة تلافيا لما سماه الأوهام والخرافة والسحر والجنون والحق والظلامية وغيرها من التوصيفات السلبية التي اصطنعها عقل (البداهة) وفق أحكامه وشروطه ورمى بها لامعقوله. وبعملية الإقصاء هذه يكون العقل قد انقلب على ذاته، (وهذا العقل المنقلب هو، في الحقيقة، عقل "لامعقول" أي عقل لم نفكر به ولا فيه ولا معه بعد، أما العقل الذي يقع عليه الانقلاب فهو، على العكس، عقل "قتل بحثاً" وهو عقل نفكر به في حلّنا وترحالنا، في جهرنا وهمسنا ولذلك بالضبط، فهو عقل لا نعيه لا لغرابته وبعده بل لحيميمته ولأنه هو بالذات ذاتنا ومهدنا فلا وعينا به يعود إلى بدايته وحضوره المستمر وهو لذلك، وبدرجة ما، لا معقول أيضا)⁽¹⁰⁾. ليؤول العقل المعقول وهو العقل المعلوم الذي قتل بحثاً إلى عقل لامعقول / غير معلوم، لا يختلف عن اللامعقول / المجهول والمحجوب عن الرؤية. إن هذا الاستنتاج ينسحب على إطلاقية (العقل الكوني / المعقول العقلي) التي تمسك بها رواد العقلانية في العصر الحديث وعلى رأسهم محمد عابد الجابري. هذا الأخير اعتقد جازماً - في فقرة مطولة - أن العقل البشري يكفي نفسه بنفسه. (إنه لا يحتاج إلى أصل يعطي له من "خارج" ليقبس عليه ما يستجد من أمور وأحوال، ولا "إلهام" يأتيه بـ"المعرفة" من هذه الجهة أو تلك، ولا إلى "معلم" ينقل إليه تلك المعرفة... كلا، إن العقل البشري مستغن بنفسه عن كل ذلك لأن فيه "مقدمات أوائل"، أي مبادئ عقلية بها قوام وجوده "حصلت له بالطبع" مبادئ منها "تبتدئ" ونطلق في عمليات استدلالية قوامها تركيب قياسات برهانية نبني بها "العلم اليقيني" بالوجود وأسبابه. والمبدأ العام الذي يحكم هذه العمليات الاستدلالية البرهانية هو مبدأ السببية في ارتباطه بمبدأ الهوية.

ومن هنا كانت المعرفة اليقينية هي المعرفة بالأسباب. وهي فضلا عن ذلك أشرف المعارف إطلاقاً لأنها تقودنا إلى معرفة "السبب" وبكيفية عامة إلى "أفضل علم لأفضل الموجودات"، وتلك هي الحكمة⁽¹¹⁾. ينطوي هذا الإقرار بأولية العقل وقدرته على إدراك الوجود وأسبابه، على فكرة إطلاقية العقل التي تؤدي - في المحصلة - إلى لجمه واعتقاله، ولعل هذا ما يخبرنا به الباحث عزيز العظمة بحديثه عن ضرورة (مجانبة قيمة، كثيرا ما ارتبطت بالعقل، وهي إطلاقه: لجم العقل بادعاء قيمة مطلقة له مقابل كل ماعداه، واستهلاكه لنفسه وابتلاعه لها بإعطائها الأولوية على عقلانيته، أي إعطاء إرادة العقل الأولية على عقلانية العقل، وتحويل التنوير من ممارسة للحق في النقد الفعلي إلى رفع العقل من مجال ما ينتقد ويسأل)⁽¹²⁾.

ويبدو أن قطاعا عريضا من الباحثين العرب، ممن تأسست خطاباتهم العقلانية على ازدراء الاعمق واللاعقلانية، قد وقعوا في هذا الفخ، حين وضعوا حدودا صارمة بين المعقول والاعمق، فحمل هذا الأخير وزر تخلف راهننا العربي وأزماته المستعصية، يقول الجابري معبرا عن هذا التوجه العقلاني الإقصائي: (إن التخلف الذي نعاني منه فكريا هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية، لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا العصر)⁽¹³⁾.

وضمن إطار هذه العقلانية الدوغمائية لمعنى الوجود، تم التعامل مع المجال الصوفي باعتباره (المجال الذي كرس خطاب الاعمق، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من شذوذ وانعزالية وسلبية)⁽¹⁴⁾.

هكذا، التصقت صفة الاعمقولة بالتصوف، وترسخت لدى الرأي العام والخاص فكرة مفادها أن العلم اللدني الصوفي مصدره إلهامي إشراقي، ولا علاقة له بالتصور المنطقي القائم على أساس العقل والبرهان. والحال أن هذه الخطاطة التصنيفية الثنائية التي كرستها العقلانية المنغلقة، قد استحكمت واستأثرت بالجهود القرائية للباحثين، وضيق مجال الرؤية وأفق السؤال. وكانت النتيجة - كما يؤكد علي حرب في معرض حديثه عن عقلانية محمد عابد الجابري - أن استبعدت (من مجال المعقول قارة معرفية بكاملها تمثلت في النتاج الصوفي العرفاني. ولا شك أن هذا النتاج الذي يبدو في ظاهره غير معقول، يمكن أن يتكشف بعد التحليل وفيما لو نظر إليه بعقل مفتوح ومن دون سبق نظر، عن عقلانية خفية محتجبة، كما يتجلى ذلك بنوع خاص في نتاج ابن عربي⁽¹⁵⁾). من هنا تأتي مشروعية رفع الحجب عن معقولة الاعمقون الصوفي، وتبرز الأهمية التي تكتسبها إعادة قراءة المتن

الأكبري والمتون العرفانية الأخرى من منظور جديد يتعلل اللامعقول ويتعقبه كاشفا عن معقوله اللا مفكر فيه.

والحاصل أن أوجه غموض كثيرة ينطوي عليها العرفان الصوفي لم تنجل بعد، فهو ما يزال قابعا خلف ستار سوء الفهم الذي يلفه، مقيما على التخوم الفاصلة / الواصلة بين متون الدين والفلسفة والأدب والثقافة... ما يزال هذا الهامش العصي على الاحتواء، متحصنا بأسئلته المربكة والمركبة، متحديا عموم الباحثين في أمره، المهتمين بدراسة ومدارسة متونه النثرية والشعرية والفلسفية، يستحثهم على مطارحة قضاياها وإشكالاته العالقة، ومعاودة قراءة نصوصه الثرية عميقة الغور قراءة مغايرة محملة بوعي منفتح لا يصادر تعددية المعنى واختلافاته ولا يعترض سيرورة تحرره وتحوله.

3- الفلسفة الأكبرية: تحرير العقل من عقال نظره العقلي:

إن فرادة التجربة الصوفية، ترج الكثير من الثوابت المعرفية وتتحدى المؤلف من الرؤى المتعالم، رافضة الارتكان إلى المعايير الاستدلالية الثابتة والصيغ الفكرية الدارجة المعتمدة المشرعنة دينيا وأخلاقيا وثقافيا، هذه المعايير والصيغ التي عادة ما تتحول إلى حاجز قرأني يحدد سقف الانقراء ويحدّه، وحول ذلك يقول الباحث خالد بلقاسم: (فقد تمكنت التجربة الصوفية وهي تشغل على المتعالي وبه، من تجديد رؤية الإنسان لنفسه وللوجود بتقويض الحجب التي تراكم وهمه، وأعادت كتابة النص الأول، من مواقع قرائية خصيية)⁽¹⁶⁾.

وأكثر الحجب التي راكت الوهم وما تزال تراكمه، حجاب الاعتقاد، فالناس "محبوبون بما اعتقدوه" كما يقول الشيخ الأكبر ابن عربي في كتابه تاج التراجم⁽¹⁷⁾. والراجح أن حجاب الاعتقاد هو حجاب كثيف لا يُشَف من ورائه، يُنسج من خيوط قوامها المؤلف والمعروف والمعتاد والتقليد، وهذا يعني في ما يعنيه أن العقل قد يزيغ ويحيد، ويلتبس أمره وحدّه وتطمس الحقائق التي تجري فصولها على حدوده غير المرسومة. حين يكف العقل عن عقل ذاته ويتعلق بأوهامه ومغالطاته، فيلتبس أمره وحدّه، وقد جاء في الفتوحات المكية: (فلا أعلم من العقل، ولا أجهل من العقل، فالعقل مستفيد أبدا. فهو العالم الذي لا يعلم علمه، وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله)⁽¹⁸⁾. هاهنا يتحول العقل إلى أداة حجب تحد من الرؤية لا تكشفها، لأنه عقل يعقل علمه ويجهل جهله، لا يني يستحضر المؤلف والمعروف والمعتاد، يولع بالتقليد ويرضى بالانقياد والإذعان. هكذا تتزايد السدود والحواجز والقيود المانعة التي تصد المرء عن رؤية الحق، بينما الحق كما يؤكد الشيخ الأكبري (محدود

بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته فلذلك يجهل حد الحق، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله: فحد الحق محال⁽¹⁹⁾.

ولأن حد الحق محال، (فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية)⁽²⁰⁾.

وكما هو جلي فإن شيخ العارفين، يميز بين العقول "من حيث هي مفكرة" و"العقول من حيث هي قابلة" ويعني بهذه الأخيرة العقول التي تصل إلى قبول علوم الأسرار بعد أن تتحرر من قيودها وتفك أسرها من غرورها وغلوها - وبالتالي- عزلتها عن الخالق، هاهنا ينتقل العقل إلى مقام أرق ومستوى أسمى حيث (يتعرض لنفحات الجود (الإلهي) ولا يبقى مأسورا في قيد نظره)⁽²¹⁾.

وعليه، فإن قابلية العقل لتحصيل العلم اللدني / الوهبي ومعانقة المطلق الكلي الالمحدود المفارق لأحكام الحس والمنطق، مرهونة بتحرره (أي العقل) من عقال نظره العقلي الذي يأسره داخل الحدود الابستمولوجية التي يرسمها بنفسه، فلا يتجاوز حدود أدلته ولا يغادر (مجاله المشروع وهو أن يعقل يعني أن تُحصر الأشياء عنده مقيدة بلا تجل، ولا تغير ولا صيرورة)⁽²²⁾، ولأن الأمر على هذه الشاكلة، فإن العقل النظري يعجز لا محالة عن فهم الحقيقة الوجودية العميقة - أو لنقل - حقيقة الحقيقة - التي هي ما هو عليه الوجود من تجدد دائم واتساع يسع كل شيء، فالمولى الواسع العليم، ملكه أوسع من أن يضيق عن وجود شيء، أليس المولى تعالى هو (الجامع للضدين، بل هو عين الضدين" هو الأول والآخر والظاهر والباطن")⁽²³⁾، وقد خلق الإنسان أيضا على هذه المنزلة (ولذا لا شيء أوسع من حقيقة الإنسان ولا شيء أضيق منها وهذا الجمع بين المتناقضات، وإن كان يخالف بعض قواعد المنطق التقليدية، إلا أنه - احتواء المتناقضات - وحده القادر على التعبير الصادق عن حقائق الوجود. وثمة جدل دائم بين المتناقضات يدفع بالعقل إلى أن يصل إلى أقصى حدوده، فيرى أن الحقيقة بلا حدود)⁽²⁴⁾.

والواقع أن احتفاء المتن الأكبري بالتناقضات التي يابأها العقل المغلق على نفسه، يتيح إمكانية الحديث عن موقف استثنائي في نظرية المعرفة تلخصه عبارة "نعم لا" الأكبرية، هذه العبارة التي تحتزل المنحى الاختلافي لفلسفة من نوع آخر، ف(فكر الشيخ الأكبر ليس فكرا في خدمة العقل

غير الواعي بحدوده وعجزه عن إدراك عدد من الحقائق الإلهية، وإنما هو فكر يفتح للعقل آفاقاً أخرى للتفكير في أدوات ووسائل أخرى لم يتعودها، لأنه يرفضها جملة وتفصيلاً بغير حق، وإنما لمجرد أنه لا يستطيع أن يعقلها وهو في حال من الطفولة والاعتزاز بسلطانه⁽²⁵⁾.

هكذا، تنتقل مع فلسفة الاتساع الإلهي التي صاغ معالمها شيخ العارفين إلى مفهوم آخر للمعقولة، هو أقرب ما يكون إلى معقولة التعدد والتنوع والكثرة التي بشر بها الفكر ما بعد الحدائث متجاوزاً منطق العقل الموحد، مع الإشارة إلى أنه (سواء بالنسبة لابن عربي أو بالنسبة لأفق ما بعد الحدائث لا معنى للفصل بين العقلانية واللاعقلانية، بين المعنى واللامعنى، بين العقل والخيال، بين النظام والفوضى، ما دامت المرجعية في الأفقين معا هي الوجود لا العقل، فإزاء الوجود: العقلانية واللاعقلانية هما على حد سواء، بل من شأن التخلي عن العقلانية الصارمة أن يخفف من ثقل الذات، ويسمح لها بتجاوز عوائق معرفية ضاغطة، كالتقابل بين الذات والموضوع، بين الصورة والأصل، بين الظاهر والباطن وبين البرهان والتمثيل)⁽²⁶⁾.

بالفعل فإنه في حضرة الوجود تحي الحدود والقيود، ذلك أن الوجود بما هو وجود، ليس له حد أو رسم (أما الحد فيلتئم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني ومن ثم أعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجوداً إما في الحقيقة أو في الذهن)⁽²⁷⁾.

مثل هذا الطرح يؤكد الفكرة القائلة بأن الوجود ظهور محتجب بمعنى أن (الوجود ليس مقولة، وإنما هو ما يعرض نفسه في آخره الذي هو إياه. هذا الآخر هو الوجود المضاف وهو الوجود الرتبي، وهو أيضاً سفر الأسماء الإلهية في الإنسان وفي الأشياء)⁽²⁸⁾. من هنا الصعوبة في اتخاذ الوجود موضوعاً للتأمل ومنطقاً للتفلسف، من هنا أيضاً مشروعية التساؤل حول قدرة العقل على استغوار أسرار الوجود وتبع التجليات الإلهية اللامتناهية؛ علاقة معقدة بين العقل والوجود تكشف عنها اختلافية الأنطولوجيا الأكبرية والقلق الذي يجتبيها، ذلك أن (ما يقوم في فلسفة ابن عربي إنما هو قلق نابع من مهاجرة لوجوده السيكلوجي في اتجاه أنا باحث عن أنطولوجيا يقتضيها الحوار مع الوجود. إنه يبحث في وجوده عما هو أنطولوجي خارج كل إحالة إلى الموجود المقيد بإكراهات

سيكولوجية، سياسية، مذهبية أو غيرها. إنه يكون عاشقا لكل. فلا يتمذهب إلا لكي يسير في الطريق نحو ما يجمع شتات الاختلاف ويوحد في نقطة أسمى بين الممكنات⁽²⁹⁾.

وكما هو جلي، فإن الرؤية الصوفية الأكبرية للوجود، تقوم على جمع ما اختلف، فالوجود في التأويل الصوفي كثير متعدد ووجوه مختلفة، وهو يقبل بذاته التعارض والاختلاف، يجمع بين الأضداد، وهو محدود بكل حد، فالوجود واحد وإن تعددت صورته وأشكاله، ولعل في نص الشيخ الأكبري ما يعبر عن ذلك، يقول: (اعلم أن مسمى الله أحدى بالذات كل بالأسماء، فياىك أن نثقيد بعدد مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولي يصور المعتقدات كلها...) ⁽³⁰⁾.

والمأمل في القول تترأى له فكرة الاتساع الإلهي، وعدم تناهي الذات الإلهية، فالحق لا يتناهى ولا يكرر نفسه، بينما النظر العقلي متناهي ومحدود، (وإذا وضعنا في حسابنا أن الحق منبع التجليات المتحولة باستمرار، لاتضح لنا وضوحا أكبر سبب رفض ابن عربي العقل والفكر العقلاني من حيث هما قيد (...)) والفكر العقلاني (العقل)، وهو الأداة العريزة على قلب فلاسفة الكلام (المتكلمين)، والذي هو سبيل إلى معرفة الذات الإلهية، يجمد حركة الله الدائبة ويحجرها⁽³¹⁾.

بحسب الرؤية الأكبرية للوجود، فإن التجليات الإلهية اللامتناهية المتحولة باستمرار، المتدفقة تدفقا لا نهائيا في كل زمان وفي كل مكان، تند عن كل توصيف أو تثبيت أو تقييد أو تحديد؛ فالوجود في التأويل الصوفي كثير متعدد ووجوه مختلفة، وهو محدود بكل حد، يجمع بين الأضداد وهو يقبل بذاته التعارض والتباين، مما يجعل الاختلاف جوهر القول بتوحيد الألوهية، وفعالية الاختلاف كما نعرف لا تتساق مع قانون الهوية في صيغته المبسطة لوغوسيا. من هذا المنطلق، (يعد إلحاح ابن عربي على تزامنية وجود كل شيء - هو / ليس هو - خطوة مهمة؛ خطوة تعرف ما تنطوي عليه الثنائية من وهم: غلط أساس في الاعتقاد بأن الله إما هذا أو ذاك، إما أنه منزه أو مشبه، خارج هناك أو داخل هنا وما دام الفكر العقلي يدرك الله بلغة التعارضات الثنائية، مخالفا ما جاءت به الرسل، كي يؤسس معرفة حقيقية بالله، فعندئذ يهيم النظر في ميدانه المحدد فقط الذي هو ميدان من ميادين عديدة) ⁽³²⁾.

كما هو جلي، فإن العرفان الصوفي ممثلا في الخطاب الأكبري، يقدم أنموذجا تأويليا للوجود مختلفا منفتحاً على جميع الحقائق، متحررا من كل العقود والعقائد، لهذا ليس مستغربا أن يمرق

المعجم اللغوي للصوفية من التقنين والتسنين والتصنيف، وأن يرتبط الخطاب المعبر عن هذه الرؤية التأويلية ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأضداد: (فشاهدة الحقيقة الإلهية الحاضرة والقريبة والموجودة في كل شيء - (فأينما تولوا فثم وجه الله) - تولد لدى الصوفي قبولاً بفكرة الأضداد باعتبارها لحمة الوجود وأساسه سواء على المستوى الأخلاقي أو الوجودي العام، ففي المعرفة الصوفية يتجلى التقابل بين الخالق والمخلوق، بين الثابت والزائل والخالد والفاني)⁽³³⁾. إن مقولات "وحدة الوجود" و"الفناء" و"الاتحاد" و"الحلول" وغيرها مما ينسب للمتصوفين، يؤكد طبيعة المسار التأويلي الصوفي بما يمثله من انزياح عن المواضع العقدية، وخرق لمبادئ التفكير العقلي والإرغامات المنطقية.

والحال، أن المعرفة الصوفية قد نأت عن السمت المعرفي الذي خطه أهل النظر، ومن ورائهم المؤسسة الدينية الثقافية بمرجعياتها الظاهرية / العقلانية. وقد يعزى هذا النأي عن آليات البحث العقلي بمفهومه الدارج، والابتعاد عن ثوابت وأعراف الفهم الظاهري إلى أن أهل الكشف يقولون بلا نهاية المعرفة (لأن تجلي المطلق لا ينقطع، ولا يكرر ذاته، ولهذا فإن قلب العارف يخلق كل لحظة، وكذلك الشأن في الوجود، فالعالم الذي نراه هذه اللحظة أمامنا ليس هو نفسه العالم الذي رأيناه في اللحظة التي سبقها... ليس هناك ماهية ثابتة العالم تحول دائم)⁽³⁴⁾.

لقد استطاع الوعي العرفاني أن يخطط لنفسه مساراً تأويلياً مبنياً على الانفتاح الدلالي اللامتناهي، كما استطاع أن يقوض بكثير من الجرأة النزعة العقلية بالتوقع فيها والكشف عن ميكانيزماتها وحدودها المعرفية. ليسجل بذلك موقفاً استثنائياً في نظرية المعرفة، يقول الباحث ناجي حسين جودة: (إن المعرفة الصوفية تقلب مبدأ الاستدلال العقلي الذي يقوم على الاستدلال بالكون على المكون من خلال الاتصال الصوفي المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة، فالصوفي من اهتدى إلى المكون ثم عرف الكون بالمكون، لذا تجد الصوفي يتجاوز مناهج النقل والعقل معاً. إذ عندهم الناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر... (- والمتصوفة -)، فالذي للناس غيب لهم ظهور فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال)⁽³⁵⁾. ولا يتم الوصال إلا برفع الحجب التي تحول دون الاتصال المباشر بالحق، يقول عبد الكريم الجيلي:

فَدَيَارُكُمْ لِي قِبَلَةٌ وَغَرَامُكُمْ لِي مِلَّةٌ وَوَصَالُكُمْ لِي فُنَائِي⁽³⁶⁾

ثم يردف كاشفاً أن وجه السماع للسالك فيه: (تأويل الديار بالقلوب؛ لأنها مظاهر تجليات الحق تعالى وتأويل الغرام بالمخالفات والرياضات والمجاهدات، وتأويل الوصال بارتفاع حجب الأكوان عند تجلي الرحمن)⁽³⁷⁾.

ولا ينبغي أن يفهم انتقاد "أهل الوصال" للعقل الاستدلالي المعروف عند الإنسان وتجاوزهم لمنطقه المكرس ومعارفه البرهانية، على أنه دعوة لتغييبه وإغلاق بابه، وإنما هي إقرار بمحدوديته وعجزه عن تقديم إجابات عن كل أسئلة الوجود، هذا الإقرار بمحدودية العقل في المعرفة لا يصدر عن نقص في تحصيل الثقافة العقلية وما تتضمنه من أساليب التفكير المنطقي، وإنما من تجربة روحية خالصة تنهل من معين بصيرة كاشفة، وهي بصيرة نورانية ربانية لا تعرف الحجاب، نورانية القلب التي يبصر بها أولياء الله؛ ويصدقها نور العقل الحدسي الوجداني بقوته وقدرته على الإدراك المباشر للحقائق، هذا العقل النوراني هو شديد الصلة بالقلب، إنه ترجمان القلب، وبهذا يشكل عند أهل التصوف (أداة لتثبيت الصوفي في طريقه وتجربته وليس للنظر والاستدلال، بل ولإعلان عجز العقل عن إدراك ما يدرك، فإن "من لم يحتز بعقله، من عقله، لعقله، هلك بعقله")⁽³⁸⁾. وبمثلها الوعي النقدي المتبصر والرؤية النافذة لمفهوم العقل وحدوده، يؤكد العارفون من أهل التصوف انتهاجهم مسلك التفكير النقدي، لكن خارج الأطر المغلقة والبنى الفكرية النسقية التي طوقنا بها الدوغمائية الحداثوية بنزعاتها المتمركزة حول العقل. والحال أن أهل الوصال من العارفين لم يكن هدفهم إهدار العقل والغاؤه، وإنما تحريره من عقاله وفك أسره من غلوائه، في مسعاهم الرامي إلى عقلنة تجربتهم الروحية الفريدة. ولا بد هاهنا من (التفرقة بين التجربة الصوفية ذاتها والتأويلات التصورية التي تقال عنها، وهي تشبه التفرقة التي يمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسية التي هي أساس العلم وتأويلها)⁽³⁹⁾. والحال أن أئمة التصوف العارفين تفلسفوا وتدبروا وتأولوا تجاربهم الروحية، وهو ما ينفي عن العرفان الصوفي صفة "العقل المستقيل" التي طالما استخدمها مريدو الحداثة العقلانية الجابرية (نسبة لمحمد عابد الجابري) في ازدراءهم للعرفان الصوفي.

4. خاتمة:

في الأخير، يتضح مما سبق بيانه أن الخطابات العرفانية العارفة التي أنشأها السالكون في المداخل الروحية من أهل التصوف، لا تخلو من مضامين فلسفية عميقة ورؤى نقدية نافذة متبصرة، تؤكد بلا مواربة معقولية الاعمقول الصوفي.

إن التأويلات التصورية التي أنتجها أهل العرفان، ما هي إلا إضافات عقلية إلى التجربة الروحية بغرض فهمها وإفهامها للآخرين، وهي بذلك تؤسس لنمط مختلف من العقلنة، تحي فيه الحدود الفاصلة بين المعقول واللامعقول، وتردم الهوة الغائرة بين العقل وما يفترض أنه يناقضه كالعاطفة والوجدان والذوق والانفعال...

تلخص عبارة "نعم لا" الأكبرية المنحى الاختلافي لفلسفة من نوع آخر، فلسفة تنفتح على التعدد والتنوع والتناقض الذي يؤثث الوجود، وهي بذلك تتحدى منطق العقلنة الثنائي القيمة الذي بمقتضاه تم ترسيم حدود القراءة الحداثية للتراث العربي، وازدراء / إقصاء قطاع عريض منه بدعوى اللامعقولية والظلامية.

تكشف الرؤية النقدية الأكبرية للعقل عن سعي حثيث لتحرير العقل من عقال نظره العقلي، لهذا يميز الشيخ الأكبر بين العقول من حيث هي مفكرة، والعقول من حيث هي قابلة لتحصيل العلم اللدني ومعانقة المطلق الكلي.

وعليه، يدعون المتن الأكبري وغيره من المتون التراثية العرفانية، إلى إعادة النظر في الدلالة المفهومية المرشحة للعقل والمرشحة لسلطته المطلقة، كما يحثنا أيضا إلى مراجعة المقررات التصنيفية التي كرسها عقلانية المقايسة والتماهي، وهي عقلانية استحكمت في مواقف العديد من الباحثين العرب أنصار الحداثة، ووجهت قراءتهم لحاضرهم وماضيهم، فحشرت الرؤية في حدود ضيقة مسيجة بسياج التبعية الاستلاية للنموذج الغربي.

¹ - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 6، 1993، ص: 16.

² - ينظر: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، دار الساقى، لبنان، ط 1، 2002، ص: 14.

³ - عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1990، ص: 20.

⁴ - وفيق رؤوف: انهيار العقل العربي (المسألة وما بعده...)، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2011، ص: 85.

⁵ - ينظر: عز العرب لحكيم بناني: المعرفة... نحو عقلانيات إجرائية، مجلة عالم الفكر، ع 2، مجلد 41، أكتوبر - ديسمبر 2012، ص: 57.

⁶ - المرجع نفسه، ص: 80.

- ⁷- جوزيبي سكانولين: تأملات في التصوف والحوار الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 2013، ص: 176.
- ⁸- مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي، (الحداثة وما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، د. ط، 1990، ص: 321.
- ⁹- علي الخليلي: في نقد الفكر العربي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط 1، 2010، ص: 70.
- ¹⁰- المرجع نفسه، ص: 68.
- ¹¹- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009، ص: 244-245.
- ¹²- عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، ص: 29.
- ¹³- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 2، 1999، ص: 243.
- ¹⁴- محمد زباني: فلسفة الاعمقول، إي كتب، لندن، ط 1، 2017، ص: 148.
- ¹⁵- علي حرب: نص النقد، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط 4، 2005، ص: 120.
- ¹⁶- خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2000، ص: 119.
- ¹⁷- محي الدين ابن عربي: رسائل ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2007، ص: 214.
- ¹⁸- محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج 3، دار الكتاب العلمية، لبنان، ط 1، 1999، ص: 171.
- ¹⁹- محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2005، ص: 25.
- ²⁰- محي الدين ابن عربي: الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، ص: 9.
- ²¹- ابن عربي: مجموعة الرسائل، ج (1) - رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي - ص: 3، نقلا عن: زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005، ص: 81.
- ²²- أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2010، ص: 196.
- ²³- زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص: 30.
- ²⁴- المرجع نفسه، ص: 31.
- ²⁵- أحمد الصادقي، المرجع نفسه، ص: 229.
- ²⁶- مجموعة من الباحثين: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط 1، 2003، ص: 36.
- ²⁷- يوسف كرم: العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د. ط، 2014، ص: 95، 96.
- ²⁸- أحمد الصادقي، المرجع نفسه، ص: 8.
- ²⁹- المرجع نفسه، ص: 12، 13.
- ³⁰- فصوص الحكم، ص: 49.
- ³¹- آيانألموند: التصوف والتفكير، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2011، ص: 52.

- ³²-المرجع نفسه، ص: 60.
- ³³- عبد المجيد الصغير: التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1999، ص: 34.
- ³⁴- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1992، ص: 69.
- ³⁵- ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2006، ص: 129.
- ³⁶- عبد الكريم الجيلي: غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 1، 2017، ص: 102.
- ³⁷- م ن، ص ن.
- ³⁸- ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص: 134.
- ³⁹- ولتر ستس: التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص: 9.
5. قائمة المراجع:
- أحمد الصادق: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2010.
- آيأنالموند: التصوف والتفكيك، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2011.
- جوزيبي سكاويلين: تأملات في التصوف والحوار الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 2013.
- جورج طرايوشي: نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، دار الساقي، لبنان، ط 1، 2000.
- زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005.
- عبد المجيد الصغير: التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1999.
- عبد الكريم الجيلي: غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 1، 2017.
- علي المخلي: في نقد الفكر العربي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط 1، 2010.
- علي حرب: نص النقد، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 4، 2005.
- خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2000.
- عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1990.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009.
- مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي، (الحداثة وما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، د. ط، 1990.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009.
- محمد زياتي: فلسفة اللامعقول، إي كتب، لندن، ط 1، 2017.
- محي الدين ابن عربي: رسائل ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النوري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2007.
- محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج 3، دار الكتاب العلمية، لبنان، ط 1، 1999.
- محي الدين ابن عربي: فصوص الحکم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2005.

- مآي الدين ابن عربي: الأقائق الإلهية في أشعار الفلأوحات المكية، أأ: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2008.
- مجموعة من الباحثين: ابن عربي في أفق ما بعد الأأأأ، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط 1، 2003.
- يوسف كرم: العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د. ط، 2014.
- ولتر سلس: التصوف والفلسفة، أأ: إمام عبد الفأأ إمام، مكتبة مذبولي، القاهرة، 1999.
- مجلة عالم الفكر، ع 2 ، مجلد 41، أكتوبر - أيسمبر 2012.
- وافي أؤؤف: انهيار العقل العربي (المسألة وما بعد..)، منأأى المعارف، بيروت، ط 1، 2011.