

الأفتالية

المعرفة الدينية وجدلية العقل والشهود

"الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد"

صدر التألهين

إذا كانت المعرفة الدينية . بمعنى العلم بالدين . ترتكز وتنطلق من "الوحي" باعتباره المصدر الإلهي لهذه المعرفة، فإنها سرعان ما تتفاعل تأثيراً وتتأثراً ببقية المصادر المعرفية الأخرى، أي المعرفتين العقلية (الفلسفية) والشهودية (الصوفية والعرفانية)، بحيث لا يمكن الحديث عن معرفة دينية دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي تسفر عنها هذه العلاقة التفاعلية القائمة بين النص (الوحي) وبين منهجي العقل والشهود الكشفي.

فالعقل لا يجد بدأً من اقتحام أسوار النص (الوحي)، فهما وتأوياً وسبراً لأغواره، بحثاً دون كلل عن الحقائق المنزلة بين ثنياً ألفاظه ومقارنتها بما يتوصل إليه بمعزل عن الوحي الإلهي. في الوقت الذي يحاول فيه المتصوف والعارف تمثيل حقائق هذا الوحي وقيمته ومبادئه، ليحييها إلى سلوك عملي يرتقي من خلاله سلم الحقيقة الشهودية، وكلا من العقل والشهود هدفهم يكاد يكون واحداً، وهو الوصول إلى سדרة الحقيقة أو مقام اليقين، للخروج من حالة القلق الوجودي والمعرفي التي يعني منها هذا الكائن العاقل والمفكّر.

والفلسفى عن طريق الترجمة.

وبالرجوع إلى المعرفة الدينية الإسلامية، نكتشف أن العقل الإسلامي قد تعرّف مبكراً على هذه الثنائيات : العقل والنقل، الظاهر والباطن، العقل والشهود الكشفي أو الفلسفة والعرفان، فالإلهامات الأولى لإعمال العقل في النص الموحى به واكتبت تنزيله، لكن وجود الرسول (ص) الشارح والمفسر والمجيب على كل التساؤلات، آخر انفجار الإشكاليات المعرفية التي سيثيرها فهم النص (الوحى) إلى حين . لكن "حروب التأويل" سرعان ما انطلقت شراراتها، لتصبح النص والعقل الإسلامي أمام تحديات معرفية متعددة الأبعاد، حيث بدأ التساؤل عن طبيعة المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة يتبلور في إطار اتجاهات وطرائق بحث متعددة، قسمها طاش زاده كبرى إلى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق، وينقسم طريق النظر إلى قسمين: طريق الفلسفه وطريق المتكلمين، وينقسم الطريق الأخير- أي الذوق - إلى قسمين : طريق الإشراق وطريق التصوف .^(١)

وقد تحولت هذه الطرائق فيما بعد إلى تيارات ومدارس متباعدة المنطلقات والنتائج. فالنوازل والمستجدات اليومية دفعت العقل الإسلامي إلى محاولة تعزيز مجموعة من القواعد لمقاربة النص الديني بغية استطاعته لاستبطاط ما يحتاجه الواقع من حلول وأجوبة واحتياجات معرفية، ولم تكن هذه الآليات الجديدة المكتشفة محل وفاق بين المسلمين، ففي الوقت الذي اقتصر فيه البعض على الاستفادة من الظواهر اللغوية للنص الديني وفهمها والرجوع إليها، سعى آخرون لتوسيع مجال الاستبطاط ليشمل آليات أخرى مثل القياس وغيره من مصادر الاستبطاط الأخرى ... وإذا كانت هذه الآليات الاستباطية قد أثبتت جدوايتها في مجال المعرفة الفقهية، إلا أنها لم تستطع مواجهة التحديات التي بدأت تتعرض لها العقائد الإسلامية من طرف الأفكار والأراء اللاهوتية والفلسفية التي اصطدم بها الدين الجديد وأتباعه، بسبب الاتصال المباشر مع معتقدي هذه الآراء والنحل أو الاطلاع على تراثهم الفكرى

لقد كانت حاجة علماء الكلام إلى العقل والمنطق ضرورية للدفاع عن العقائد الإيمانية، لكن انشغالهم بتقديم فهم وشرح عقلاني للعقيدة جعلهم يصطدمون في أحيان كثيرة بظواهر النصوص الدينية، ما دفع البعض منهم إلى الاستجاد بأالية التأويل، في محاولة لتجاوز التناقض الحاصل بين ما يُفهم من ظواهر النصوص وما يتوصل إليه العقل والجدل الكلامي، وهكذا ظهرت في سماء المعرفة الدينية إشكالية

الأسبقية هل هي للعقل أم النقل، حيث أعلن متكلمو مدرسة الاعتزال أن "العقل قبل ورود السمع" في الوقت الذي ذهب متكلمو المدرسة الأشعرية إلى تقديم النقل أو السمع على العقل، ورغم آخرون من ضمن التيار الكلامي إلى التوفيق بين العقل والنقل، لأن "العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم يتبع إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء" (٢).

لقد انطلق الفقهاء والمتكلمون من أرضية مشتركة، وهي الإيمان بمصدرى المعرفة الأساسيةين (القرآن والسنة)، أما الاختلاف بينهما فيكاد ينحصر في ترتيب آليات استباط المعرفة وإنتاجها من هذين المصادرتين. بالإضافة إلى الاختلاف الكبير حول آلية التأويل، لأن إخراج الألفاظ من دلالتها الظاهرة إلى دلالات مجازية أو باطنية، عملية محفوفة بالمخاطر الجمة، لأنها تشرع أبواب النص الديني وتجعله منفتحاً على أكثر من قراءة وتفسير وتأويل، لذلك استكفت الفقهاء عن الالتجاء إلى التأويل، أما دعاته فطالبوها فقط بضرورة وضع قواعد علمية للتأويل يراعى فيها قانون اللسان العربي – لسان التنزيل – ودللاته المتفق أو المجمع عليها.

لقد تميز المنهج الكلامي بالجدل والمناظرة، فمن خلالهما تمكّن من "نصرة الأفعال والأراء التي صرّح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفه من أقاويل" (٣).

لذلك فقد غاب عن مباحثته استخدام البرهان، لولا الآثار التي تركها بعض علماء الكلام البارزين مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من الإمامية وفخر الدين الرازي من أهل السنة، وكذلك ما خلفه المعتزلة من آثار ظهر فيها أخذهم بالاستدلالات العقلية في سياق أبحاثهم وفق المنهج الشكى، وبذلك غلب الطابع العقلى على علم الكلام وأصبح علماً عقلياً يستبطن معطيات النص الديني (٤).

كما قلنا سابقاً، وفي الوقت الذي انشغل البعض بفهم النص الديني (الوحى) والدفاع عن العقائد الإيمانية التي جاء بها، كان هناك من يعمل على تمثيل قيمه

ومبادئه وأحكامه بهدف التماهي مع الحقيقة المطلقة التي يبشر بها الوحي، لذلك لم ينشغل هذا الفريق بجدلية العقل والنقل وأيهما أسبق، بل أعطى الأولوية للتجربة الروحية وتزكية النفس والارتباط والعزلة، فهذا الطريق – في نظرهم – هو أساس المعرفة الدينية وهدفها، لأنه وحده القادر على إيصال السالك والمريد إلى مصدر المعرفة وغاية المعرفة أي علة الوجود وخالقه ومدبره "الله سبحانه وتعالى".

إن سلوك الطريق عبر تمثيل القيم الدينية والرياضيات الروحية، يؤدي إلى

المكاشفات الشهودية، وهي عبارة عن ومضات نورانية تشبه الرؤى والأحلام، يتمكن المتصوف أو سالك الطريق عبرها من مشاهدة حقائق الوجود أو معاينتها معاينة كشف وذوق وحال، ومن خلال هذه الومضات وشدها وتكرارها وقدرة المتصوف والعارف على استيعابها، ومدى صقالة مرآة روحه وهمته، تتعكس لديه الحقائق الوجودية، فيرتقي من مقام إلى مقام، ومن مشاهدة إلى أخرى، إلى أن يتحقق فناؤه في ذات الحق، فلا يبقى إلا وجه ربه ذو الجلال والإكرام ...

إن الصوفي والعارف وهو يكابر معاناة الارتياض الروحي وكبح التزكية المستمرة للنفس، لا يضيع وقته في الانشغال بفهم ظواهر النصوص الدينية أو ترتيب المقدمات العقلية والمنطقية، بل يكتفي بالاحتراق لذة بما حصل عليه من معارف كشفية وذوقية، لائذا بالصمت قهراً، لأن اللغة تصبح عاجزة عن ترجمة ما رأه وشاهده وتذوقه، بل تصبح أضيق من أن تحيط أو تستوعب مضامين تلك الكشوفات الغيبية، ولسان حاله يردد قول الشاعر:

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر
وكان ما كان مما لست أذكره

وإذا لم يصبر على الكتمان ورام لسانه الإفصاح أو ترجمة ما رأه بعين قلبه حال سكره وذهوله، فإنه سيسقط في الشطح والهذيان، وسيعرض نفسه لسهام علماء الرسوم وحراس الظواهر والقشور، وسيكتب جواهه لا محالة ولن يجد من ينقذه من غضب هؤلاء، كما وقع للحلاج الذي كبا به جواهه فعجل حتفه وعوقب بالإعدام لإفشائه بعض أسرار الكشوفات الغيبية.

إن المعرفة الشهودية لا يمكن الوصول إليها بالتعلم أو التفكير والرياضيات العقلية، وإنما تدرك بسلوك طريق المجاهدات النفسية والرياضات الروحية المستمرة، لذلك فقد ظلت هذه المعرفة مثار جدل مستمر إلى الآن، من جهة، توجّس الفقهاء أو علماء الرسوم - كما يسميهم ابن عربي - خيفة من نتائج هذه التجارب والرياضات الروحية التي يخوض غمارها الصوفية في خلواتهم والتي يطفو على سطحها بين الفينة والأخرى من الأفعال والأقوال ما يخالف الشريعة، مثل الشطحات القولية: " أنا الحق" ، " سبحانه سبحانه ما أعظم شأني" ، " ما تحت الجبة إلا الله" . وهذه الشطحات تثير حفيظة العوام، ويصعب على الخواص إيجاد تأويل صالح لها. بالإضافة إلى صعوبة بل استحالة التأكد من صحة هذه المكاشفات والمشاهدات الروحية، هل هي فعلاً نورانية من مصدر النور الحقيقي - أي الله سبحانه وتعالى -

أم تلبيسات شيطانية وشطحات يحاول المتصوفة وأهل العرفان تغطيتها والتستر عليها عبر تأويتها بما يجعلها صائفة ومقبولة نقاًلاً وعقلاً.

أما الفلاسفة وأهل العقل فشككوا في القيمة العلمية لهذه المعرفة الشهودية، لأن أصحابها لا يستطيعون إثباتها بالأدلة العقلية والمقاييس المنطقية، لأنها قائمة على تجربة ومعاناة نفسية باطنية وشخصية، ولا تعني لها هذه المقاييس العقلية شيئاً.

وقد ردَّ المتصوفة والعرفاء على هذه الاعتراضات، فأكيدوا على لسان الجنيد والغزالى وغيرهما بأنهم مقيدون بالكتاب والسنة، وأن شعارهم : "تفقه ثم اعتزل" ، أما " ما يتوصلون إليه فما هو إلا فيض روحاني إلهي " ^(٥) ، وأعلن البسطامي وهو من كبار القوم: "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تفتروا به، حتى تتظروا كيف تجدونه في الأمر الإلهي وحفظ الحدود" ^(٦) ، وبذلك وضعوا حداً فاصلاً بين الحقيقة والادعاء. وفي سلوكهم هذا الطريق، هم مجتهدون كالفقهاء، قد يخطئ البعض منهم أو يكتبون في الشطح ويتألفظ بعبارات كفرية أو تدل على عقائد منحرفة، لكن كبار العارفين منهم يؤولونها بما يصرف وجهها الدال على الكفر والانحراف .

لكن المتصوفة - وبسبب اعتمادهم على التجربة الشخصية الباطنية - افترقوا طرائق قدداً في تحديد معنى المعرفة، يقول القشيري : " وقد تكلم المشايخ في المعرفة، فكل نطق بما وقع له وأشار إلى ما وجده في وقته " ^(٧) ، وبذلك اختلف النطق والترجمة باختلاف الحال والمقام، والقدرة على الاستيعاب والتمثل، والإيضاح والإفصاح والتمكن من اللسان المبين، ومنهم من فضلَ الصمت اختياراً للخمول والتواري عن الأنظار، إيثاراً للسلامة من الغرور أو خوفاً من زلات اللسان ومصادد الشيطان. وهذه المآخذ المهمة التي روج لها خصوم التصوف حاول العرفان إيجاد الحلول لها عندما قام بصياغة المكاشفات والشهودات صياغة نظرية يمكن إدخالها في أنساق استدلالية عقلية ومنطقية.

لقد انفجر الصراع مبكراً بين الفقهاء والمتصوفة، وهذا الصراع جسد بدوره الاختلاف والتناقض المنهجي بين تيارين مهمين في تاريخ المعرفة الدينية الإسلامية، وكشف عن مستوى التأزم الذي وصلته العلاقة بين الفقيه والمتصوف أو العارف، والاضطراب الذي ساد مواقف الفقهاء من المعرفة الصوفية وأصحابها ...

لقد حاول التصوف أن يتمثل الوحي، ليتمكن عبر ما يؤدي إليه هذا التمثل من

الأكبر " .

لقد سعى فلاسفة الإسلام _ وربما تقلیدا لفلسفه اليونان _ إلى فهم العالم وتكون تصور صحيح وجامع نسبياً وكامل عن العالم، حيث أصبح الحد الأعلى لكمال الإنسان عند الفيلسوف _ كما يقول الشهيد مطهری _ هو وصوله إلى تلك المرحلة التي يدرك فيها العالم كما هو موجود بعقله، بحيث يكون العالم في وجوده وجوداً عقلياً، ويصبح عالماً عقلياً^(٨) .

أما الأدوات أو المنهج الذي يعتمد الفيلسوف فهو : العقل والمنطق والاستدلال البرهاني^(٩) . فالفارابي مثلاً يعتقد أن معرفة الوجود ممكنة، وإنها تستطيع أن تقبض على الحقيقة عن طريق العقل الكلي نفسه، الذي يقدم الصور للعالم المادي والأفكار للإنسان، لذلك فحكمة الفلسفه تصدر عن هذا العقل الكلي أو العقل الخالص^(١٠) .

لقد أثار اعتماد الفلسفه المسلمين النظر العقلي والبرهان كمنهج لمعرفة حقائق الوجود بعيداً عن الوحي، أثار ردود فعل مختلفة ومتعددة من طرف الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والعرفاء، حيث سارع الفقهاء _ كدأبهم _ إلى رفض التفكير الفلسفي جملة وتفصيلاً، واتهام المشتغلين بالفلسفه بالزنادقة والكفر والانحراف عن العقائد الإيمانية، وأعلنوا الحرب على الفلسفه والفلسفه، بينما اتخذ المتكلمون والمتصوفة والعرفاء مواقف متباعدة، أهمها المحاولة التي قام بها بعض المتكلمين لإدخال البرهان إلى علم الكلام، ومحاولة بعض العرفاء الجمع والتوفيق بين الفلسفه والعرفان .

لقد وضع حب الحكمه والرغبة في الارتياض العقلي الفلسفه المسلمين في موقف صعب للغاية، فالفقهاء _ ومن ورائهم العامة _ يتربصون بهم الدوائر،

مشاهدات وكشوفات روحية من الوصول إلى اليقين والكشف عن حقائق الوجود وأسراره، ثم تطور الهدف مع العرفان والإشراق ليصبح انشغالاً أكثر بفهم الوجود وتفسيره أيضاً، وهذا بالضبط ما رامت الفلسفه الإسلامية الوصول إليه، ونقصد بها الفلسفه المشائيه (الأرسططية) على وجه الخصوص، لأنها وجدت لها مناصرين ومروجين في عالم الإسلام على قدر كبير من الذكاء والحب للحكمة والإيمان بقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الكبرى في الوجود دون مساعدة الوحي أو النقل، مثل الفارابي "المعلم الثاني" ، وابن سينا "الشيخ الرئيس" ، وابن رشد "الشارح

ويهبلون الفرص لتحرير النظر الفلسفى لأنه يؤدى - في نظرهم - إلى التشكيك في العقائد الإيمانية، "من تمنطق تزندق" ، لذلك لم يكن هناك بد من الدفاع عن النظر الفلسفى بالشروع في محاولات توفيقية بين الفلسفة والدين لمعرفة ما بينهما من اتصال وانفصال.

انطلق فلاسفة المسلمين من الإيمان بأن الشريعة المحمدية الحقة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومه، فإن لم نجد بينهما وفاقا في بعض الموارد فإما لعدم الفهم الصحيح عن الرأي الديني، أو لعدم مطابقة القضية العقلية للأصول المنطقية، وخفاء ذلك على عقل من يحاول التفسير الصحيح عن قضاياهما⁽¹¹⁾.

ومن أشهر المحاولات التوفيقية بين الحكم والشريعة، ما قام به فيلسوف قرطبة والشارح الأكبر لأرسطو ابن رشد، (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) أما محاولات السهروردي والملا صدرا فلم تقتصر على عقد المصالحة بين الفلسفة والدين فقط، بل حاولت كذلك الجمع والتوفيق بين الفلسفة والعرفان والإشراق والدين .

بالنسبة لابن رشد كان التوفيق بين الحكم والشريعة مناسبة لرد الاعتبار للفلسفه والنظر العقلي البرهاني، الذي كاد أن يتهاوى في الشرق تحت ضربات الغزالى وكتابه تهافت الفلسفه، لذلك سيتجه التوفيق أولاً باتجاه تأصيل النظر الفلسفى من خلال التأكيد على حقيقة الاختلاف الطبيعى الموجود بين بنى البشر في مستوى إدراك الحقائق. ففي مقدمة كتاب : "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال " يتساءل ابن رشد : هل النظر في الفلسفه وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محضور أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب⁽¹²⁾ .

ويجيب على سؤاله هذا بترتيب أدلة عقلية ونقلية، منطلقاً من حقيقة الاتفاق الأولى بين الفلسفة والدين في الحث على الاعتبار والتفكير والتأمل في الموجودات لمعرفة الصانع أو الخالق سبحانه وتعالى. وهذا لا يتم بالنسبة للفيلسوف إلا بالنظر العقلي المنطقي، فالمطلع هو آلة الفيلسوف لتحقيق الاعتبار الذي حث عليه الشريعة، وبالتالي فإن "النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذي حثنا الشرع عليه " ⁽¹³⁾ .

لكن النظر العقلي المنطقي ليس هو الطريق الوحيد لتحقيق الاعتبار في

الموجودات، بل هناك طريقان آخران للاعتبار أشارت إليهما الآية الكريمة : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»^(١٤) ، فهذه الطرق الثلاثة تؤكد تفاوت مستويات البشر في الاعتبار وإدراك الحقائق . يقول ابن رشد : إن طباع الناس متقابلة، فمنهم من يصدق بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ... وإذا كانت هذه الشريعة حقة، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين، نعلم على القاطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له^(١٥) .

وفي حال ما إذا اختلفت نتائج النظر الفلسفى "البرهانى" مع ظواهر الشريعة فإن فيلسوف قرطبة يحيلنا إلى آلية التأويل، تأويل ظاهر الشريعة بما يوافق نتائج البرهان "ونحن" يقول ابن رشد : - نقطع قطعاً أن ما أدى إليه البرهان وخالقه ظاهر الشرع ، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي^(١٦) . والخلاصة التي يتوصل إليها فيلسوف قرطبة بخصوص العلاقة بين الدين والفلسفة ، هي "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيوع ... وهم المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"^(١٧) .

لقد أثارت هذه المحاولة التوفيقية بين الدين والفلسفة الكثير من الانتقادات والردود، لسنا هنا في مورد تقييمها، لكن لا بد من الإشارة إلى أهمية هذه المحاولة والوضوح والدقة العلمية التي عالج بها ابن رشد هذه الإشكالية الكبيرة، كما أعاد الاعتبار للنظر الفلسفى، أما الادعاء الذي روج له البعض من أن ابن رشد كان يؤمن بوجود حقيقتين متعارضتين، دينية وفلسفية، فنحن نؤيد ما ذهب إليه هنرى كوربان من أن القول بوجود حقيقة مزدوجة هو من نسج الرشدية اللاتينية السياسية.

وفي الوقت الذى كانت الفلسفة تلفظ أنفاسها الأخيرة في الغرب الإسلامي كانت جذوة التفلسف تشتعل ويشتد أوارها في الشرق الإسلامي، مع شخصيتين لامعتين هما شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) الملقب بشيخ الإشراق، وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ).

وصاحب "الحكمة المتعالية" ، إن ما قام به هذين الحكمين الإلهيين يشبه عمل النحل الذي يتقلل بين الأزهار والأشجار والثمار، يمتص الرحيق ثم يخرجه من بطنه فيه لذة وشفاء للشاربين، لقد استطاع هذان الحكميان فعلاً أن يعالجا برحى ما أنتجه من فكر وفلسفة الكثير من علل المعرفة الفلسفية، وأن يحلوا عدداً من معضلاتها، وأن يساهموا بدورهما في معالجة إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، وبين الفلسفة والعرفان، وبين الدين والعرفان.

قبل الحديث عن فلسفة الإشراق، لا بد من الإشارة إلى أن "الشيخ الرئيس" كان قد أشار إلى إمكانية إستفادة الفيلسوف من الكشوفات الشهودية للمتصوف أو العارف، وهذا يعني إمكانية المصالحة بين الفلسفة والعرفان، وال الحاجة المتبادلة بينهما، فالعرفان بحاجة إلى الاستدلال العقلي والمنطقى لتفسير شهوده الكشفي ووضعه في نسق نظري يمكن البرهنة عليه، ومده بالاصطلاحات الدقيقة التي تمكنه من التعبير عن حاله، وبالتالي تلقينه وتجاوز أزمة صدقية وصحة كشوفاته الذوقية الخاصة. أما الفلسفة فهي في حاجة للمواضيع والقضايا الجديدة التي يثيرها العرفان والتي ستصبح موضوعاً للنظر والبحث العقلي .

بالنسبة للسهروردي، الارتباط الروحي والتزكية المستمرة للنفس تفسح المجال للأنوار الإشرافية المتتالية كي تسقط على الروح فتتيح لها فرصة "معاينة المعاني وال مجردات كافة" بعد ذلك يأتي دور الحجة والبرهان لتصديق ما رأه الفؤاد بعين قلبه وشهوده ، لذلك فمع الحكمـة الإشرافية هناك تجاوز لثنائية الفلسفة المشائـية - الشـريعة الإسلامية، لأن الـينابيع التي تـمـتع منها هذه الحكمـة هي التـراث الإنسـاني كل : الحكمـة الإـيرانية القـديـمة، الفلـسـفة اليـونـانـية، التـصـوـف والـعـرـفـان الإـسلامـيـ، الشـريـعة الإـسلامـيـة (قرـآن وسـنة)، لذلك نجد في كتابـات شـيخ الإـشـراق الأـدلـة البرـهـانـية جـنـباً إـلـى جـنـبـ الآـيـات القرـآنـية لـمسـانـدة المـقامـات الكـشـفـية والـذـوقـية

13 ^{جـ ٣} وـ شـرحـها وـ تـفسـيرـها وـ تـأـكـيدـ صـدقـيتها، وـ الخـلاـصـة، فـالـحـكـيمـ الإـشـراقـي هو من يـجـمـعـ بينـ التـأـلـهـ العـرـفـانـيـ وـ الـبـحـثـ العـقـليـ، وـ بـذـلـكـ يـؤـكـدـ عـلـىـ المـسـتـوـيـنـ النـظـريـ وـ الـوـاقـعـيـ وـ حـدـةـ الـحـقـائـقـ الـدـينـيـةـ وـ الـعـقـلـيـةـ وـ الـشـهـوـدـيـةـ ...ـ فـماـ يـدـرـكـهـ الفـيـلـسـوفـ بـالـعـقـلـ وـ الـمـنـطـقـ وـ الـاسـتـدـلـالـ، يـرـاهـ العـارـفـ منـ خـلـالـ الإـشـراقـ (١٨)ـ .ـ

وبـالـعـودـةـ إـلـىـ صـدـرـ المـتـأـلـهـينـ، نـجـدـ أـهـدـافـ الحـكـمـةـ المـتـعـالـيـةـ مـحـدـدـةـ بدـقةـ، فـبـخـصـوصـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـ الـدـينـ وـ الـعـرـفـانـ، فـالـهـدـفـ هوـ الـوصـولـ إـلـىـ مقـامـ

التصالح التام بينهم.

" فإذا اتحد التعقل الفلسفى مع الوحي السماوى ، فإن ذلك سيكون نورا على نور " (١٩).

أما البرهان، فالمطلوب أن يصبح مقدمة للعرفان، وفي هذا السياق يشير الشيرازي إلى نقطة محورية في تفكيره ومنطقه، وهو إيمانه بأن التشيع - الإمامي - وحده الذي يستطيع في الإسلام أن يقدم التوافق والانسجام بين الوحي الإلهي والتعقل الفلسفى، لأن التشيع يأخذ العلم والحكمة عارية من مشكاة النبوة، ولأن الفلسفة الشيعية فلسفة مبنية في الأساس على الوحي ... (٢٠).

كان هذا سفرا قصيرا وسريعا توقفنا فيه عند أهم المحطات المعرفية الكاشفة عن طبيعة تعاطي العقل الإسلامي مع الثنائيات التي تحكمت في إنتاجه المعرفي، وعلاقة المعرفة الدينية بالمناهج المعرفية الأخرى، فالنزاع انفجر مبكرا واستمر إلى يومنا هذا بين الفقيه والمتكلم والفيلسوف والعارف، وبين بعضهم البعض والكل يدعى وصلا بليلي، وقد خاض عدد من الفقهاء والمتكلمين وال فلاسفة والعارفين تجربة التوفيق والمصالحة بين هذه المناهج والمدارس، بغية نزع فتيل الصراع والتحارب والتأكيد على وحدة الحقيقة وإن اختفت المناهج والسبل المؤصلة إليها، فالله سبحانه وتعالى واحد وطرق الوصول إليه بعدد أنفاس خلقه، "الحق - كما يقول صدر المتألهين - أوسع من أن يحيط به عقل واحد" أو تستوعبه تجربة روحية واحدة، أو ينحصر التعبير عنه بلغة أو إشارة واحدة .

لقد أثرى هذا النزاع والتنوع المنهجي المعرفة الدينية الإسلامية والمعرفتين الفلسفية والعرفانية، وحال دون استبداد أو استفراد منهاج أو تيار بالساحة المعرفية الإسلامية، كما أعطى العقل الإسلامي الفرصة للإبداع، خصوصاً محاولات التوفيق بين هذه المناهج كما رأينا. وفي الوقت نفسه أثار من الأسئلة والإشكاليات الكثير، من أهم هذه الأسئلة - في نظرنا - علاقة المناهج بالمعرفة بشكل عام، وتأثيرها في النتائج؟ وهل هذا النوع المنهجي يؤكّد نسبية المعرفة الدينية؟ وتحديد معنى أو مفهوم العقل، فقد صرّوا دائماً على أنه مخالف للشريعة وللعرفان؟ ما السبيل لعقلنة المعرفة الشهودية؟ وكيف تُنظر إليها على أنها تقدم فهماً وتصوراً أكثر عمقاً وشمولاً للوجود ولأحكام الشريعة؟ مع أنها فجّرت بدورها إشكالات أخرى لا تقل

غموضاً وصعوبة عن الإشكالات التي فجرتها المعرفة العقلية ٦

هل تتوقف المعرفة العقلية عند بناء البعد البرهاني ، أم يمكن أن تتجاوزه لأطوار أسمى (ما فوق العقل) وبالتالي قد تلتقي مع المعرفة الشهودية في مرحلة من المراحل ٧

للمساهمة في الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، تقدم مجلة المحجة لقرائها في هذا العدد مجموعة من الدراسات والأوراق المقدمة لمؤتمر "المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود" الذي نظمه في بيروت معهد المعرفة الحكيمية في ٢٣ تموز ٢٠٠٤ م. قدمت دراسات الملف معالجات لهذه الإشكالية من خلال مقاربات متعددة، فالباحث الإيراني د. غلام حسين ديناني يؤكد في بحثه: "العقل والعشق الإلهي" على صعوبة إدراك الإنسان للعقل والعشق، لكن وحدة الحقيقة المعبّر عنها بالشهود الحضوري كفيلة بتجاوز هذه الإشكالية. أما الشيخ شفيق جراده، فتحدث تحت عنوان: "العقل في جدلياته" عن موضوع العقل في حقوله المفاهيمي والاصطلاحي . كما حاول الكشف عن منطق التوحيد الارتقائي الذي يقوم في إطاره المعرفي على جدلية العقل الشامل.

واستعرض الدكتور الإيراني محمد صادق الموسوي آراء بعض حكماء الشرق والغرب بخصوص برهان الصديقين لإثبات وجود الخالق. من جهة أخرى تحدث د.جاد حاتم عن نظرية الحب الخالص لدى الملا صدرا، من خلال ثلاثة عناوين: الرحمة للهالك، الحب للهالك، رغبة الموت. أما الباحثة الإيرانية فروزان الراسخي فقد تناولت الموقف من المرأة من خلال المعرفة الشهودية . وعالج د . حبيب فياض ثنائية المنهج في إطار العرفان والفلسفة، كما تحدثت د. مهين الرضائي من إيران عن العدل الإلهي في فلسفة لاينتس .

أما دراسات هذا العدد فهناك دراستان: الأولى للشيخ محسن غرويان أجاب فيها عن سؤال: هل الحركة الجوهرية اشتادية ٨ والثانية للباحث المغربي الأستاذ إبراهيم بورشاشن الذي سلط الضوء على علاقة ابن رشد بالتصوف .

وفي باب وجهات نظر: هناك مناقشة لكتاب السيد محمد حسن الأمين: "الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة والتتوير"، من طرف د. علي فياض والأستاذ إلياس خوري، بالإضافة إلى وقائع الجلسة المستديرة للحوار الذي عقدت على هامش ندوة : "هنري كوربان: حواريات الروح والدين" وقد شارك

في الحوار كل من سماحة الشيخ شفيق جرادة، ود. بيار لوري، ود. أعوااني، ود.
حبيب فياض.

والله الموفق

محمد دكير

الهوامش

١. مفتاح السعادة ، ص ٦٢ ، نقلًا عن د. سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، بيروت : دار النهضة العربية ، ط ١٩٨٤ م ، ص ٢٩٩ .
٢. أما الغزالي فقد تحدث عن أربعة مناهج للطلابين للحق وهي: منهج المتكلمين، والباطنية، والفلسفية والصوفية، انظر المنقد من الضلال ص ٦٤ م.س ، ص ٢٩٨ .
٣. انظر تعريف الفارابي لعلم الكلام في : د . أحد قراملكي ، الهوية الداعية لعلم الكلام، المحجة عدد (١) تشرين أول ٢٠٠١ م ، ص ١٣٦ .
٤. انظر للمزيد عن خصائص المنهج الكلامي : الشيخ علي جابر ، نظرية المعرفة عند الفلسفه المسلمين ، بيروت : دار الهدى ، ط ١ ٢٠٠٤ م ، ص ٨٢ .
٥. د. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ط ٢ ٢٠٠٤ م ، ص ٢٥١ .
٦. نظرية المعرفة، م.س، ص ٨٨ ، نقلًا عن : الصوفية والعقل لمحمد عبد الله الشرقاوي ، ص ٣٣ .
٧. نظرية المعرفة، م.س، ص ٨٩ .
٨. العرفان، ترجمة: عباس نور الدين، بيروت : دار المحجة البيضاء ، ط ١ ١٩٩٣ م ، ص ٢٢ .
٩. م.ن، ص ٢٢ .
١٠. الكسندر ماكوفل斯基، تاريخ علم المنطق، ترجمة : إبراهيم فتحي، بيروت : دار الفارابي ، ط ١ ١٩٨٧ ، ص ٢٤٧ .
١١. نظرية المعرفة، م.س، ص ٧٨ ، نقلًا عن مقدمة مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي.
١٢. فضل المقال -، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ط ١ ١٩٦١ م ، ص ٢٧ .

١٢. م.س، ص ٣٣ .
١٤. سورة النحل، الآية ١٢٥ .
١٥. ابن رشد، فصل المقال، م.س، ص ٣٤ .
١٦. فصل المقال ، نقلًا عن : الواقي في تاريخ الفلسفة – م.س، ص ٤٤٥ .
١٧. فصل المقال. م.س ، ص ٥٨ .
١٨. سيد ضياء الدين سجادي ، مقدمة في أحوال التصوف والعرفان، مجلة المحجة، العدد الأول، تشرين أول ٢٠٠١ م ، ص ١٦ .
١٩. هنري كوربان ، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية ، مجلة المحجة ، العدد صفر، حزيران ٢٠٠١ ، ص ٢٦ .
٢٠. م.س ، ص ٢٩ .