

العقل والعشق الإلهي "الاختلاف والانسجام"

غلام حسين ديناني*

تعریب عبدالرحمن العلوی

إذا كان من الصعب جداً إدراك ماهية العقل. فليس من السهل إدراك
ماهية العشق أيضاً، وحينما تصعب معرفة ماهية هذين الأمرين
الأساسين، يصعب أيضاً التحدث عن الاختلاف بينهما ...
.. صحيح أن العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مجابهته دائماً،
ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهراً لحب البارئ تعالى
فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله أيضاً ...
ولو علمنا بأن الصفات الإلهية جمِيعاً. بما فيها "المحب"، و "العالم"
متحددة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحدد فيه بالذات الإلهية، فلا
بد من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه
الصفات... .

* مفكر إيراني.

ثمة كلام طويل حول ماهية العقل والمشق، والاختلاف فيما بين هذين الأمرين الأصيلين، وهناك دراسات كثيرة بهذا الشأن. ورغم ذلك ليس بالمستطاع القول بأن الحديث في هذا المضمار قد انتهى، أو أن ما يجب أن يقال قد قيل. وبصدق هذا الكلام على كثير من الأمور، إذ ليست قليلة تلك الماهيات والقضايا التي يدور حولها نقاش طويل منذ أقدم الأيام ولم ينته هذا النقاش حتى. يومنا هذا. ومع ذلك تعد قضية العقل والمشق، مختلفة عن سائر القضايا الأخرى، والمشاكل على هذا الصعيد غير المشاكل المثارة على صعيد آخر.

المشكل المشار بشكل خاص على صعيد العقل هو أن هذا الجوهر الشريف ومن أجل إدراك ماهيته ينبغي عليه أن يجعل نفسه موضوع الإدراك، والأمر المسلم به هو أن ما يقع موضوعاً للإدراك يجب أن يعد شيئاً، وما يعد شيئاً لا يمكن أن يعد عقلاً، فالعقل في حد ذاته مدرك. وما هو مدرك لا ينسجم مع ما هو شيء وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن التحدث عن العقل كشيء واقع موضوعاً للإدراك؟

إن إدراك ماهية المشق، له مشكلاته الخاصة أيضاً وإن اختلفت هذه المشكلة عن مشكلة إدراك العقل. وتتمثل هذه المشكلة في الأمر التالي: حينما يتذهب المشق لا يدع مكاناً للعقل.

بتعبير آخر: المشق كالنار التي تحرق كل شيء ولا تدع موضعًا لنيرها قط. ومعظم أولئك الذين يضعون المشق في مقابل العقل لهم مثل هذه الفكرة أيضاً ويرون أن العقل عاجز عن الإحاطة بعالم المشق العجيب أو الإشراف عليه. ويمكن ان نستنتج من ذلك: إذا كان من الصعب جداً إدراك ماهية العقل. فليس من السهل إدراك ماهية المشق أيضاً وحينما يصعب معرفة ماهية هذين الأمرين الأساسيين، يصعب أيضاً التحدث عن الاختلاف فيما بينهما.

وتتصل معضلة إدراك ماهية العقل والمشق بمعضلة إدراك ماهية الإنسان، وهذه هي ذات القضية المعقّدة التي واجهها الفلاسفة منذ البداية.

فإذا كان بعض فلاسفة العصور القديمة يعرّفون الإنسان بأنه هو حيوان ناطق، فقد أكد البعض الآخر على مسألة ذات الإنسان وطالبوه بمعرفة ذاته ونفسه. ولا شك في أن معرفة الإنسان عن طريق استخدام الحد وتعريف الذاتيات، نوع من أنواع المعرفة. ولا شك أيضاً في أن معرفة الإنسان لذاته، من أهم طرق المعرفة، وإذا

كان الأمر كذلك فما هو التفاوت بين الطريقين؟ وإذا كان ثمة تفاوت على هذا الصعيد، فما هو الطريق الذي ينبغي سلوكه؟

ومما يجدر ذكره، هو أن ما يدعى بالعلم الحضوري، يعد نوعاً من الشهود، والشهود عبارة عن إدراك مباشر ولسنا بصدده التحدث عن أنواع العلم الحضوري، وإنما نكتفي بالقول: لو يترك الإنسان لحاله، فمن الممكن أن يتربّد بين المعرفة الذهنية والإدراك الحضوري، ويبقى عاجزاً عن الحكم بتقدّم أحدهما على الآخر.

ولربما يتصرّف البعض في بادئ الأمر أن المعرفة الذهنية أعلى من الإدراك الشهودي، غير أن هؤلاء يدركون أيضاً في ذات الوقت بأن المعرفة الذهنية وإدراك الأشياء عن طريق الحد، أمر يوجب وجوده ثغرة بين عالم العين وعالم الذهن. وهذه الثغرة هي من السعة بحيث يصعب اجتيازها.

وقد سعى عدد كبير من كبار الفلاسفة لتضييق هذه الثغرة أو إزالتها، ولكن قلما نجح أحد منهم في إنجاز هذه المهمة. فالفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت، استطاع من خلال الاعتماد على الكوجيتو أن يجعل فكرة أساس وجوده، وأن يغير وجه العالم من خلال طرح هذه الفكرة، إلا أنه سقط في الخطوات الأولى في هوة الشوّية ولم يستطع أن يخرج نفسه من قعرها.

وحاول بعض تلامذة هذا الفيلسوف وأتباعه أن يقضوا على هذه الشوّية، إلا أنهم لم ينجحوا في تحقيق هذا الهدف أيضاً فطريقة المعرفة الحضورية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضع حدأً لهذه الشوّية وتقدم حلأً لهذه المعضلة العويصة، لأن المعرفة الحضورية معرفة مباشرة، ولهذا تتميز بنوع من الشدة والقوة. والمعرفة القلبية التي هي جزء من المعرفة الحضورية، تقوم بتفسير المسائل المعنوية والدينية وتوضيحها.

بتعبير آخر: إن امتداد المعرفة القلبية يؤدي إلى ظهور الإيمان والفضائل الملزمة لهذا الإيمان. ولهذا السبب يقال بأن المعرفة لا توصل الإنسان إلى ساحل النجاة والفلاح إلا إذا شملت وجوده بأسره. فالمعرفة التي ليست شاملة والمؤدية إلى الشوّية، توجب التغرب واللاحضور أيضاً.

ففي عالم الحضور يزول الفاصل بين العين والذهن، ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم. ولا تفصل العين عن الذهن ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم

والعلوم، ولا تنفصل العين عن الذهن حتى في العالم المثالي وعالم المجردات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم.

ويعد علم الله تعالى أكمل علم بمقدوره أن يكشف عن هذا الاتحاد والحضور، فالله تعالى واسع وعليم، ولذلك فإنه عالم بكل شيء. ومن المقطوع به أن علم الله بكل شيء وفي كل مكان وزمان، يستلزم نوعاً من الوحدة التي لا يمكن أن يكون لها مقابل. وفي ظل هذه الوحدة ينعدم الفاصل بين فاعل المعرفة ومتعلقتها.

اذن فما هو معلوم بعلم الله لا يبأين الله تعالى فقط، وغير منفصل عنه. لذلك يمكن من خلال الالتفات إلى هذا الموضوع وإدراك العلاقة بين العالم والمعلوم، إدراك وحدة الله المطلقة واحاطته الكاملة بجميع الامور.

لا بد من الالتفات إلى أن كلمة "الحق" هي من أسماء الله أيضاً. ويمكن أن ندرك من هذا الاسم بأنه تعالى حقيقة مطلقة. ومن لديه علم بالحقيقة المطلقة، يعترف أيضاً بعدم تحقيق أية حقيقة عدا الحقيقة المطلقة.

واسم "الحق" ليس الاسم الوحيد الذي يدل على الحقيقة المطلقة. فاسم "المحيط" يدل بدوره على الإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى. لذلك لو كان لدى أحد علم بالإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى، يدرك بأننا لسنا لأند "موجوداً" في التقابل مع الله تعالى فحسب، بل ليس بمقدورنا التفكير في التقابل والتضاد مع العقل المطلق أيضاً.

إذا كان وجودنا ظللاً لوجود الله تعالى، فعقلنا هو الآخر شعاع من أشعة العقل المطلق. إذن فالإنسان المدرك لا حيلة لديه سوى أن ينسجم في إيقاعه مع إيقاع الحقيقة المطلقة وغير المتناهية لذات البارئ تعالى. وهذا الانسجام هو عين ما يمكن أن نسميه أكثر الطرق استقامة للوصول إلى الحق تعالى. ولربما يعد ما يعرف عند أهل المعرفة بـ"الطريقة" هو ذات ما يشير إلى هذا الانسجام، ويحكي عن أقرب طرق التقرب إلى الله.

الكثير من العرفاء يتحدثون عن البصيرة القلبية أثناء سيرهم وسلوكهم، وطالما يستخدمون كلمة "العشق" و "الذوق" وغيرها، هادفين من خلال استخدام هذه الكلمات، نوعاً من المعرفة المباشرة التي هي اشبه بالتجارب الحسية والشهودية واقرب اليها من المعرفة العقلية. ما يدركه السالك عن طريق الحب والذوق، لا بد

وان يكون لديه جذور في اعمق روحه، ويقوده باستمرار نحو الحقيقة المطلقة، فسالك طريق الحق، من اهل الباطن ويختلف كثيراً عن اهل الظاهر في فكره وسلوكه.

فالذين يعدون من اهل الظاهر يعيشون في عالم مسطح ليس لديه سوى بعدين فقط، في حين يعيش السائرون في طريق الحق وأهل الباطن عالماً آخر غير العالم الذي يعرفه الظاهريون. فعالם أهل الباطن غير محدود ببعدين، ويتميز بارتفاع وعمق مذهلين.

فالذين لديهم صلة بالكتب السماوية، ليس بمستطاعهم ان لا يكون لديهم خبر عن باطن الأمور، لأن هذه الكتب عبارة عن تنزيل من مبدأ متعال غيببي، وإذا كان هذا التنزيل بدون عمق وارتفاع فقد المعنى المحصل.

لا ريب في أن نزول الوحي والكلام الإلهي، ينبغي أن يتحقق في لحظة خاصة من التاريخ، غير أن هذه اللحظة الخاصة يمكن أن تكون وفق نظرية أخرى، في أفق آخر هو ما فوق أفق الزمان. فحسب الآيات القرآنية نزل الكلام الإلهي في ليلة القدر، وليلة القدر هي خير من ألف شهر، لذلك لو نظر إلى جميع لحظات الزمان وأناته على أنها متشابهة ومتقاربة، لاستلزم ذلك أن يكون لأفق زمان الوحي معنى آخر أيضاً من أجل ان يكون هذا الزمان افضل من غيره.

وفضلاً عما سبق ينبغي أيضاً الالتفات إلى ما يلي: ان ما ينزل من المبدأ إلى دائرة الوجود، لا بد ان يصعد إلى ذلك المبدأ مرة أخرى. ولا شك في أن ما يتحقق في قوسى النزول والصعود، ذو درجات متفاوتة ومختلفة يمكن النظر إليها كمراحل عمق سير الإنسان الكامل وسلوكه.

كما لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو: إن ما جاء في التنزيل الإلهي، سرمدي، وعدم وجود نهاية لنزول كلام الله وصعده، فالمتكلم، من صفات الله تعالى، وصفات الله خالدة وسرمدية كذلكه تعالى. والموضع الوحيد الذي لا يحضر فيه الكلام الإلهي، هو الموضع الذي لا يوجد فيه لدى الأذن الاستعداد لسماعه، فكلام الله يرن دائماً، ولكن لا تسمعه سوى الآذان المستعدة فقط.

وحيثما يدور الحديث عن الأذن المستعدة، فالمراد بذلك هروب الإنسان من مرحلة الظاهر، وافتتاح نافذة روحه وإدراكاته الظاهرية، ينفتح كذلك على عالم

المعنى من خلال روحه، فيرتبط بباطن الأمور وحقائق عالم الوجود وتحصل لديه حالة الانسجام مع هذه الحقائق.

إذن فالإنسان لديه عالمان: ظاهر، وباطن، وليس غريباً على أي من هذين العالمين. وحقيقة وجود الإنسان لا تميز بجانبين ظاهري وباطني فقط، بل يمكن أن نشاهد في هذا الوجود من زاوية أخرى ثلات ساحات مختلفة، تتميز كل منها

بأهمية خاصة، وهي:

١. ساحة الإرادة.
٢. ساحة الحب أو العشق.
٣. ساحة المعرفة.

وتظهر كل ساحة في صورتين متقابلتين، تكمل كل منهما الأخرى في عين التقابل. فنجد صورتي الفعل والترك في ساحة الإرادة، وصورتي الهدوء والهيجان في ساحة العشق، وصورتي الافتراق والاتحاد – أو الوحدة والكثرة- في ساحة المعرفة.

وهناك نقاشات طويلة بشأن الاختلاف بين ساحات الوجود الثلاث. فالبعض يعتبر الإرادة أصلاً عند الإنسان، وسائر الأمور من آثارها ونتائجها والبعض يولي أهمية أكبر نحو العشق ويرجع جميع الأشياء الأخرى على أساسه، وهناك عدد كبير من الحكماء والفلسفه يؤكدون على ساحة المعرفة، ويعتبرونها أساس جميع أعمال الإنسان.

ولكل فئة من هذه الفئات الثلاث أدلةها الخاصة الجديرة بالاهتمام لإثبات فكرتها، فأنصار العشق يهاجمون الفلسفه ويصفون فكرتهم بأنها واهية وطريقهم بأنه غير معبد. وقلما نجد عارفاً لم يوجه النقد إلى طريق الفلسفه.

ولم يقل أنصار الإرادة عن أنصار العشق في توجيه النقد للفلسفه وأسلوبهم. وتحدث الفلسفه بدورهم عن أهمية موقفهم الفكري وصوابه، وهبوا لدحض أفكار الفتئتين السابقتين.

هذا النزاع الملحوظ بين هؤلاء، يكشف عن تحقق العشق، والإرادة، والمعرفة في ثلاث دوائر مختلفة من وجود الإنسان، ويشير إلى عدم انسجامها مع بعضها في ظاهر الأمر. ولكن لو وجد من يتعمق في البعد الباطني للإنسان ويمعن النظر في

عمقة الوجودي، لأدرك اتحاد العشق والمعرفة والإرادة.

طالما تحدث القرآن الكريم عن الفكر والمعرفة معاً، وطالما أشارت الأحاديث النبوية وكلمات أولياء الدين إلى هذا المعنى أيضاً، ويمكن أن نستشف من مجموعة التعاليم الإسلامية أن الفكر يجب أن يرافق الذكر، والدور المهم الذي يلعبه هذان النصران الأساسيان في حياة الإنسان المعنوية.

والذكر لا يؤدي إلى النتيجة المطلوبة بدون الفكر، والفكر لا يوصل الإنسان إلى الهدف النهائي بدون الذكر. والرجوع إلى الآيات القرآنية الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالباً. طبعاً حينما يقال بأن القلب قد استعمل بمعنى العقل في القرآن الكريم، فلا يراد به العقل بالمعنى المتداول في اللغة اليومية للناس، بل ذلك الجوهر المقدس الذي يتوجه نحو الأمر المتعالي دائماً ويثابر من أجل بلوغه.

ويتحدث الشيخ نجم الدين الرازى في رسالة "العشق والعقل أو معيار الصدق في مصدق العشق" بصراحة عن كون القلب محل ظهور العقل، مثلاً أن العين محل ظهور الرؤية. ويقول بأن الروح قد التحقت بجسم الإنسان بناء على الأمر الإلهي. وبما أن هذا الجسم لديه أفضل أنواع التركيب بفضل التدبير الإلهي، يعد كل موضع من مواضعه الظاهرية والباطنية محلاً لظهور صفة من صفات الروح.

إذا كانت العين محل لظهور صفة البصر، والأذن محل لسمع، واللسان محل للنطق، فالقلب محل لظهور العقل.

ويعتقد الشيخ الرازى أيضاً: إذا كان كل موضع من مواضع البدن محلاً لظهور صفة من صفات الروح، يتضح أيضاً أن الروح متصفة بجميع هذه الصفات في عالمها وبصرف النظر عن البدن.

ويلزم عن هذا الكلام القول بأن قول البدين هي خلفية الروح، وأنها تعكس كل رأة ذات هذا الجوهر المقدس وصفاته^(١).

وعليه تظهر كل صفة موجودة في الروح، في أحد مواضع البدن على أساس نوع السنخية والمناسبة، فيعد ذلك الموضع مظهراً لتلك الصفة. ولكن ينبغي الاهتمام بالأمر التالي أيضاً وهو: بمستطاع كل موضع من مواضع بدن الإنسان - بصفته أحد مظاهر الروح - أن يكشف عن الصفة الروحية والمعنوية بمقدار ما لديه من قابلية واستعداد.

بتعبير آخر: تظهر كل صفة من صفات الروح الغيبية، في أحد مواضع البدن، على أساس استيعاب عالم الحس والشهادة. فإذا كانت الروح مدركة للكليات في عالم الغيب، فينبغي أن تدرك الجزئيات أيضاً من خلال الظهور في مواضع مختلفة من البدن، وعن هذا الطريق يتولى الإنسان خلافة عالمي الغيب والشهادة، عاكساً كاملاً آراء الصفات الظاهرة والباطنية لله تعالى.

ولا يعزب عن بال العاقل أن الشيخ الرازي حينما يعتبر كل موضع في بدن الإنسان محلأً لظهور إحدى صفات الروح، يتحتم القول بأنه يريد بالقلب هذا العضو الصنوبي الموجود في الصدر. أي انه يضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم ويعتبره محلأً لظهوره العقل.

وحيثما يوضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم فلا بد أن يراد معناه الظاهر والجسمي، بينما يتحدث العرفاء عن المعنى الباطني، ويعتبرونه أسمى من القلب في اصطلاح الأطباء ولا بد هنا من القول: صحيح أن الرازي قد استخدم القلب بالمعنى الظاهري والجسمي وعده محل ظهور العقل، لكنه كان عارفاً أيضاً بأن القلب الصنوبي مركز للبدن أيضاً ويلعب دوراً مهماً في تنظيم حياة الإنسان.

ونظراً لوجود علاقة ضرورية بين الظاهر والمظهر لا بد من الاعتراف أيضاً بظهور العقل – الذي هو أعلى صفات الروح – في القلب، الذي هو أهم مواضع الجسم.

إذن فحينما يعتبر الشيخ نجم الدين الرازي القلب محلأً لظهور العقل، يعترف بأفضلية العقل على سائر صفات روح الإنسان.

ومما يجدر ذكره هو أن الشيخ الرازي ورغم عده لكثير من مواضع الجسم محال لظهور صفات الروح، لم يتحدث عن موضع ظهور صفة العشق. فبدلاً من أن يعتبر القلب محلأً لظهور صفة العشق، اعتبره موضعاً لظهور العقل، ورغم ذلك فإنه لم يتجاهل أهمية العشق ووصفه في موضع آخر من رسالته بأنه أفضل من العقل.

نعم الدين الرازي يعتقد بدلالة للعشق، غير أن العشق نفسه يخلع عن نفسه رداء العين والشين والقاف ويرتدي جبة الجذبة، وحينذاك يجتاز السالك بالجذبة قاب قوسي حدود الوجود، ويترفع في مقام "أو أدنى" على بساط قرب الحق وفي هذه المرحلة لا يتجرد العشق وحده من العين والشين والقاف بل يتجرد حتى الذكر

من قشر "فاذكروني" فيكشف سلطان "اذكركم" عن جماله، فيصبح الذاكر مذكوراً والعاشق معشوقاً.

ويشير الشيخ نجم الدين الرازي إلى مقام الفنان ويعتقد بأنه لا يمكن السير في طريق الفنان الا يقدم العشق. مما يمكن ان يقود في هذه المرحلة هو المحو والفناء. وبما ان العقل عين البقاء، فإنه عاجز عن قطع هذا الطريق.

طريق العشق عند نجم الدين الرازي، طريق ينتهي إلى حرم الفنان، ولا يبقى في هذا الحرم موضع للغير.

ورغم ذلك نراه يشير في موضع آخر إلى العلاقة بين العشق والعقل ويقول كلما ازداد نور العشق، ازداد نور العقل. ولكنه لا يرى العكس، أي أن ازدياد نور العقل لا يؤدي بالضرورة إلى ازدياد نور العشق^(٢) غير انه يعتبر العقل قابلاً للاشتعال بشعلة العشق.

ما يحظى بالتأمل في كلام هذا العارف هو انه يعتبر نور العقل قابلاً لشعلة العشق المتقدة ومتاثراً بها، فيمكن عن هذا الطريق تبرير الارتباط بين هذين العنصرين النواريين.

ولبعض المفكرين نفس هذه النظرة إلى العقل أيضاً فيرون ان العقل وان كان محدوداً من حيث الجانب الفاعلي، الا انه غير محدود قط من حيث الجانب القبولي أي قبول الحقائق.

إذن فالشيخ نجم الدين وعرفاء آخرون غيره يذهبون إلى تأثر العقل بشعلة الحب وقبوله لها. ومن الواضح ضرورة وجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول، وليس بمقدور القابل ان يكون غريباً على ما يقبله. ولذلك لا بد من وجود انسجام كامل بين العاقل والحب وعدم وجود تباين او اختلاف بين الاثنين.

بتعبير آخر: رغم ما يلاحظ من اختلاف بين العقل والحب في بادئ الأمر، غير

أن هذا الاختلاف يزول في نهاية الأمر ويظهر اتحاد وانسجام كاملاً بين الاثنين:

أولئك الذين يتحدثون عن حب الله لا يرتابون قط في أن خاتم الأنبياء (ص) يحتل أعلى مراتب حب الله، كما يعترفون أيضاً بأن الرسول (ص) ليس أعقل جميع الناس فحسب، وإنما هو الصادر الأول والظهور الكامل للعقل الكلي.

إذن يعد أحباب الناس لله، أعقلهم أيضاً، فيتحد في وجود هذا الإنسان الكامل،

العشق – الذي يمثل ذروة الحب- والعقل معاً ويزول الاختلاف والتقابل تماماً.
واتحاد العقل والمشاعر في المراحل العالية التي تتسرّج أكمل مراتبها في شخص
الرسول (ص) ليس بالأمر الخافي، بل نجد هذا الاتحاد والانسجام منعكساً في كلام
الله تعالى في صيغة الوحي النازل على قلب الرسول (ص).

ولا بد من الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يستخدم مفردة "العشق" وإنما
استخدم مفردة "الحب" ومشتقاتها. ولا يخفى على أرباب المعرفة بأن ما يستشف
من مفردة الحب هو ذات الشيء الذي تدل عليه كلمة "العشق" وقد قال أحد
الشعراء الظرفاء في ذلك:
ليس فرق بين الحب والعشق.
فالشام ليست سوى دمشق.

فالحب الشديد والذي يعادل العشق، قد ورد في القرآن الكريم كصفة من
صفات المؤمنين: "أشد حباً لله".

إذن إذا كان "الحب الشديد" قد طرح في القرآن الكريم كأحد الكمالات العالية،
فقد طرح التعلق والتفكير وإدراك الحقائق فيه وبمختلف التعبيرات ككمال عال أيضاً.
واستخدم القرآن الكريم شتى أنواع العبارات التي يتحدث فيها عن إدراك الأمور
وبلوغ مقام المعرفة. والتي يمكن عدها طرق المعرفة وأهم هذه الطرق هي:

١. الحواس الظاهرة كالسمع والبصر.
٢. العقل.
٣. القلب.
٤. الفؤاد.
٥. اللب.

طبعاً بعض هذه العناوين واسع جداً بحيث يشمل عناوين فرعية أخرى. ولو تأمل
أحد في القرآن الكريم لأدرك مدى الأهمية التي يوليهما هذا الكتاب السماوي
لحواس الإنسان، وكيف يعتبر عدم الاستخدام الصحيح والمعقول لها، أمراً موجباً
للضلال وسوء العاقبة.

ومن خلال التأمل في الآيات القرآنية وإنعام النظر فيها، ندرك عدم وجود أي
فاصل أو ثغرة بين الإدراكات الحاصلة من الحواس وما يمكن أن يدرك عن طريق

العقل والقلب والرؤايد. فطالما وضع القرآن الكريم الإدراكات الحسية إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية، وهذا ما يمكن ملاحظته في الآيات التالية:

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾^(٢)

﴿وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة﴾^(٤).

﴿لهم قلوب لا يفهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾^(٥).

نلاحظ في هذه الآيات كيف وضعت الإدراكات المستحصلة عن طريق العين والأذن، إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية، وكيف تؤدي الغفلة عن التأملات العقلية والقلبية إلى نفس النتائج الوخيمة التي تؤدي إليها الغفلة عن الإدراكات الحسية.

يستنتج بعض المفكرين المسلمين عن اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في هذه الآيات وغيرها، مدى أهمية المعرفة المتحققة عن طريق العين والسمع، إلى جانب المعرفة الوجدانية المستحصلة من خلال القلب والعقل. فكيف بمقدور الإنسان أن تكون لديه معرفة بذاته وعلاقته بالوجود، دون أن تكون لديه معرفة بالطبيعة التي تحيط به، ودون أن يكون لديه علم بماضيه؟.

اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في الآيات القرآنية يعلمنا أمراً آخر وهو أن طريق الوصول إلى معرفة العالم يمكن أن يبدأ من طريق معرفة الحواس. فالعقل ومن خلال الهيمنة التي لديه على الإدراكات الحسية بمقدوره أن ينتقل من المحسوس إلى المعقول. فتكميل معرفة الإنسان بالعالم والوجود من خلال هذه الحركة التصاعدية.

ففي نظام المعرفة القرآنية لا يمكن الانتقال من المحسوس إلى المعقول فقط، بل يقع كل ما هو معقول، ضمن دائرة الوجود والإدراك القلبي أيضاً.

كلمة "القلب" مستعملة في القرآن الكريم بصيغة المفرد والجمع، وطالما نسبت إليها عملية الإدراك وهناك عملية الإدراك وهناك أيضاً بعض الاستعمالات التي تشفى على أن القلب مصدر الإيمان والخشوع والتقوى، أو الوجود والعاطفة والإرادة.

إذن يمكن القول أن هناك أمرين أساسيين مشتركين بين جميع تلك الأشياء التي

يمكن أن يكون ليدها ارتباط بالقلب، وهما:

١. العلم والإدراك وكل ما يعد من شؤون المعرفة.
٢. الإيمان والوجدان والعاطفة وكل ما له صلة بها.

ويعتقد أبو طالب المكي – وهو من كبار العرفاء – أن القلب لديه أذن وعين ولسان وحسنة ذوق، ويقول بأن ذلك الجزء من الخاطرات الواقع في أذن القلب يدعى بـ "الفهم"، وما يجري في لسان القلب عبارة عن الكلام الذي يعد ذوقاً، وما يقع في شامه القلب عبارة عن العلم الذي يمكن أن يعد عقلاً مكتسباً عن طريق التزاوج مع العقل الغريزي^(٦).

ويشير الحكيم الترمذى ضمن هذا الاطار إلى امر ذي اهمية كبيرة وهو ان الله تعالى خلق لقلوب الناس درجات تتصل بها درجات العلم ومراتب المعرفة. وكلما كان العلم اكبر، كلما كان في القلب اقوى واحلى.

وعلى ضوء الفكرة هذه يمكن القول: إن الإنسان لديه درجات مختلفة ومقامات عديدة تتناسب كل درجة مع نوع من أنواع العلوم.
وأثار عارف آخر هذه الفكرة بالصورة التالية:

قلب الإنسان لديه قلب أيضاً. وفي قلب القلب يصل العبد إلى السكون والاطمئنان بين يدي الله تعالى. وهذا المقام هو ذات المقام الذي يعبر عنه أهل المعرفة بـ "سر السويدة"^(٧).

ويشبه سهل الشوشتري وهو من كبار العرفاء أيضاً – القلب بالبحر، ويفسر كلمة "البحر" الواردة في الآية الكريمة "مرج البحرين يلتقيان" بالقلب، ويقول بوجود جواهر مختلفة في بحر القلب كجوهر الاستلام والإيمان، وجواهر المعرفة والتوحيد^(٨).

وتتحدث علماء الأدب واللغويون عن القلب بطريقة ليست مختلفة كثيراً عن لغة العرفاء. فقد قال ابن منظور بأن القلب هو العقل، وقال الفراء بأنه الفهم والتدبر. وشط عنهم الجاحظ حيث حصر معنى القلب في حفظ المعلومات ووصفه بأنه يحفظ خزانة الخاطرات والأسرار، فضلاً عن حفظه للمحسوسات الحسنة والقبيحة ونتائج الرغبات والعلم والحكمة^(٩).
وإذا ما علمنا بأن حفظ المعلومات مسبوق بفهمها وإدراكتها، ادركنا أيضاً أن

الجاحظ يعتقد أيضاً بدخول الفهم والتدبر في معنى القلب.
وكلمة القلب ليست هي الوحيدة التي تدل على العقل والفهم والتدبر، وإنما تدل
كلمتا "اللب" و "الفؤاد" على هذه المعاني إلى حد ما أيضاً. فابن منظور قد فسر
"اللب" بـ"العقل". قال أيضاً بأن لب كل شيء ولبابه: خالصه وخياره.
وقال البعض بأن "اللب" يطلق على العقل الحالي من الشوائب والأوهام، ولذلك
يعد كل لب عقلاً، ولا يعد كل عقل لبأ. ولذلك قال الله تعالى في القرآن الكريم:
﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابُ﴾^(١٠).
ويشفف مضمون هذه الآية عن أن معنى "اللب" هو نوع من العقل الممتاز المتفوق
على سائر العقول.

والوضع على هذا المنوال أيضاً في كلمة "الفؤاد" فقال عبد الواحد اللغوي بأن
القلب اسم جاء بمعنى الفؤاد ويستخدم بمعنى العقل أيضاً^(١١)..
إذن إذا كانت كلمتا القلب والفؤاد تدلان على معنى العقل والفهم، يمكن ان ندرك
بسهولة معنى الآية التالية ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^(١٢). أي أن أهل
الذكر، هم الذين لديهم العقل والإدراك.
ويرى بعض كبار رجال التصوف بأن مقام الفؤاد أسمى من مقام القلب، وبعد
معدن نور المعرفة والشهود.

وببدو أن هؤلاء قد تأثروا في رأيهم هذا بالآية القرآنية التالية ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ
مَا رَأَى﴾^(١٣) أي أن "الفؤاد" عند كبار أهل التصوف عبارة عن مقام الرؤية والشهود،
و"القلب" مقام العلم والمعرفة.
هؤلاء يرون: ما لم تتحقق الرؤية والشهود عند "الفؤاد" فليس بمقدور "القلب"
الانتفاع بعلومه.

الحكيم الترمذى ومن أجل إثبات ما ذهب إليه يقول أن الأعمى، ومهما كانت
المعلومات التي لديه ترفض شهادته من قبل الحاكم، وذلك لكونه أعمى ولم تتفعه
ضمن هذا الإطار جميع المعلومات التي لديه^(١٤).

إذن أراد الحكيم الترمذى من خلال هذا المثال ان يؤكد على عدم فائدة العلم اذا
لم يصل بالإنسان إلى مقام الشهود والرؤية. ولذلك عد بعض المتصوفة كلمة
"الفؤاد" مشتقة من "الفائدة" وقالوا بأن الذين يصلون إلى مقام "الفؤاد"، يشاهدون

فوائد حب الله ويقطفون ثمار هذا الحب.

ويستند الحكم الترمذى إلى آيتين من القرآن الكريم للبرهنة على التفاوت بين مقامى "القلب" و "الفؤاد" الآية الأولى تتحدث عن أصحاب الكهف: ﴿ وَرِبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذَا قَامُوا ﴾^(١٥) والثانية تتحدث عن أم موسى: ﴿ وَأَصْبَحَ فَوَادْ أُمَّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لِتَبْدِي بِهِ ﴾^(١٦).

يرى الحكم الترمذى أن أصحاب الكهف كانوا في مقام القلب، وبما أن مقام القلب مقام العلم، فلن يتحقق العلم بدون ربط، ولذلك تحدث الله تعالى عن ربطه لقلوبهم بنور التوحيد. أما بالنسبة لأم موسى فإنها كانت في مقام الفؤاد، وبما أن هذا المقام مقام الرؤية والمشاهدة فقد وصف بفراغ الفؤاد. وتدل كلمة "فارغ" في الآية على عدم الحاجة إلى الربط والمقولات في هذا المقام. وعدم الحاجة إلى الربط معناه التمتع بنوع من الفراغ .

مما سبق يمكن ان نستنتج بأن ما ورد في آثار أهل المتصوف تحت عناوين "القلب" ، و "الفؤاد" و "اللب" ، عبارة عن طرق للمعرفة، حظيت بالتأييد القرآني.
الحارث المحاسبي – من كبار الشخصيات العرفانية- يولي أهمية كبيرة للعقل
ويعتبره جوهر الإنسان، ويقول:

"لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله"^(١٧)

ويقول سهل الشوشتري (التستري):

" لا يصح الكون إلا بالعقل"^(١٨) .

وهناك عبارات مهمة أخرى للشوشتري في العقل كالقول التالي: "إنه عقل من عقل إلى عقل".

أي أن العقل يبدأ من العقل وينتهي إلى العقل. وقال البعض في تفسير هذه العبارة هو أن العقل يتكون عن طريق التجربة فيحصل لديه علم بما هو غير موجود مما هو موجود ...

وتحدث أبو الحسين النوري – وهو من كبار الشخصيات العرفانية- بطريقة أخرى عن العقل وذلك حينما سئل عن الطريق الذي عرف به الله، فقال: عرف الله بالله. فقيل له وماذا عن العقل؟ فقال: العقل عجز لا يدل إلا على عجز مثله.
فالنوري يرى أن العقل لا يعرف الله تعالى إلا بعون الله. ويعتقد بأن الفريضة

الأولى التي فرضها الله على عباده هي فريضة المعرفة، حيث ورد في القرآن الكريم: **«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّا وَالْأَنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»**^(١٩).
وسر ابن عباس كلمة "ليعبدون" بـ"ليعرفون".

أبو الحسن النوري يعتبر العقل مدار المعرفة، وبعده أول مخلوق إلهي، إلا أنه يؤكد في ذات الوقت على أن العقل إذا لم يشع فيه نور الوحدانية، فلن يستطيع بلوغ كعبة الآمال ولن يدرك المبدأ.

هذه الفكرة عبر عنها العارف المعروف الحسين بن منصور الحلاج بالبيتين التاليين:

لا يعرف الحق إلا من يعرفه
كان الدليل له منه إليه به
من شاهد الحق في تنزيل القرآن^(٢٠)

ومن شعر الحلاج هذا نفهم ان الله تعالى لا يرى الا بعين الله. وعليه ما لم يصل السالك إلى مقام الفنا، وما لم ينظر إلى الحق بعين الحق، فلا يمكن عده من أهل المشاهدة.

الذى يشاهد الحق بعين الحق، لا يشاهد الحق بعينه فقط، وإنما يسمعه بأذن الحق ويبينه بلسان الحق أيضاً. ولا يصدق هذا الكلام على الأذن والعين واللسان فقط، وإنما يصدق حتى على وجود السالك أيضاً.

فكرة وحدة الوجود، ملاحظة بشكل متكرر في الآثار الشعرية والثرية المنسوبة للحلاج، وكذلك في الشطح الشهير الذي خلفه، ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذي تحدث عن وحدة الوجود، بل هناك عرفاء آخرون تحدثوا بطريقة وأخرى عن وحدة الوجود أو وحدة الشهود، وواجهوا على هذا الصعيد الكثير من المشاكل التي لا تطاق. وتلاحظ فكرة "وحدة الوجود" في آثار الحكماء والفلسفه المسلمين، وقد ناقشها كل منهم من وجهة نظر خاصة.

ابن سينا اقترب من هذه الفكرة خلال عرضه لبرهان الصديقين في إثبات وجود الله تعالى. واكتسب هذا البرهان أهمية خاصة بين الحكماء المسلمين، وسعى كل واحد منهم لتقرير هذا البرهان طبقاً للموقف الفكري الذي كان عليه. ونحن نعلم أن برهان الصديقين لا معنى له بدون القول بنوع من وحدة الوجود.

ومن الجدير ذكره هو أن القول بتباين الوجودات لا يحظى بتأييد كبير من قبل

كبار الفلسفه المسلمين. ويمكن ان يقال على هذا الضوء بأن مواقف كبار الفلسفه المسلمين تكاد تكون واحدة مع مواقف كبار العرفاء المسلمين، في هذه الفكرة.

ولا شك في أن مسألة الوجود ووحدته من المسائل الأساسية في الفلسفه، وإنكار الوجود معناه إنكار الفلسفه. ومثلاً حظيت هذه المسألة بالاهتمام من خلال المشاهدات والمكافئات العرفانية والقلبية، خطيت بالاهتمام أيضاً من خلال الجهد العقليه والفلسفية. وتم التوصل من خلال هذين الطريقين إلى الكثير من الحقائق.

ولربما يمكن التقارب بين الكثير من العرفاء والفلسفه في هذا الأمر بالذات.

صحيح ان الفلسفه المسلمين يطعون قضايا الوجود من خلال عين العقل والاستدلال، إلا انهم لم يتتجاهلو عين القلب والشهود وعالم الحضور، لأنهم يعتبرون الإنسان موجوداً ذا عينين، فهم يقولون بالتشكيك في الوجود من جهة ويعتبرون المعرفة ذات مراتب ومراحل من جهة أخرى. وفي هذه النقطة بالذات تقترب الفلسفه الإسلامية من العرفة، وينسجم الكثير من الفلسفه مع بعض العرفاء.

اولئك الذين ينظرون إلى الوجود بعين واحدة ولا يبصرون مختلف درجات المعرفة ومراتبها، يوجهون الانتقاد للفلسفه المسلمين، ويعيرون عليهم اقترابهم من العرفة^(٢١).

لا بد من الالتفات إلى ان المعرفه، من سنه الحضور والظهور، وما هو سنه الحضور والظهور، يساوق الوجود، ومعنى مساواقة المعرفه للوجود هي أنهما إذا كانا مختلفين من حيث المفهوم، فإنهما متهدنان في المصدق، وفي مثل هذه الحال بإمكاننا أن نقول: إذا كانت المعرفه مساواقة للوجود، فإن التشكيك في الوجود والاعتراف بوجود مراتب مختلفة له، يستلزم أن تكون المعرفه ذات مراتب أيضاً، ولو حدث اعتراف بمراتب المعرفه ودرجاتها لأصبح الاختلاف بين العرفاء والفلسفه اختلافاً غير جوهري ولا ذاتي، ولتحقق الوئام بين هذين الفريقين.

صحيح أن العرفاء ينتقدون الفلسفه وهناك اختلاف بين الفريقين، غير أن هذا الاختلاف يبقى حينذاك مجرد اختلاف على صعيد مراتب المعرفه ودرجاتها. أي اختلاف على هذه الدرجة من المعرفه أو تلك وليس على أصل وجود هذه الدرجات أو عدم وجودها، والاختلاف في الدرجات أمر غير قابل للإنكار.

اما أولئك الذين يعتقدون بوحدة المعرفه، يعتبرون هذا الاختلاف في درجات

العرفة اختلافاً تشكيكياً ومن لوازم الوحدة أي أنهم يشاهدون الوحدة في عين الكثرة.

كبار رجال العرفان الإسلامي ورغم انتقادهم للفلاسفة منذ القدم إلا أنهم يعتبرون العقل لطيفة ربانية وسلطان أقليم الوجود الإنساني.

كما تحدث عن أهمية العقل عدد كبير من العرفاء كالحكيم الترمذى، والحارث الحاسبي، وسهل الشوشتري، وذى النون المصرى، والجندى البغدادى، والكلبادى، والقشيرى، معتبرينه لطيفة ربانية وحاكمًا على مملكة جسم الإنسان.

ويعبر عن هذه اللطيفة الربانية في الشرع الإسلامي بالروح أحياناً، وبالعقل في أحياناً أخرى، وبالنفس والقلب في بعض الأحيان.

إذن فالإنسان لديه ظاهر وباطن، ويتمتع بالغيب والشهود. وأهم آثار الباطن والغيب هو ما يعرف بالعلم والإدراك والمعرفة.

وهكذا نستنتج بأن العرفاء والصوفية ليسوا من أعداء العقل فقط، ولم تحظ آراؤهم وكلماتهم على هذا الصعيد بالدراسة على الوجه الصحيح. وإذا ما لوحظ في آثار هذا الفريق نوع من الذم للعقل، فمرادهم هو إلا يبقى العقل ضمن حدود الغريزة وألا يتقييد بقيود مصالح هذا العالم ومنافعه. أما إذا لم يتقييد العقل بهذه القيود ولم يخضع للأهواء النفسانية والأمور التافهة، فإنه ليس لا يلزم فحسب وإنما يعد لطيفة ربانية أيضاً ومصدراً لتعالى الإنسان وتكامله.

ولا بد من الانتباه إلى أن عبارات أهل المعرفة واصطلاحاتهم، دقيقة جداً وقائمة على أساس سلسلة من الأصول والمعايير المعتبرة.

أن إطلاق تعبير "لطيفة ربانية" على العقل، يكشف عن أن العقل ليس موجوداً جامداً وإن هو مرن وسيال. ويظهر اتساع العقل في صدر الإنسان، هذا الصدر الذي وصفه القرآن بصفتين: إيجابية، وسلبية، وهما صفة الانشراح، وصفة الضيق.

فقد وصف القرآن الكريم الرسول محمدأ (ص) بصفة انشراح الصدر حينما قال في الآية من سورة الانشراح _الم نشرح لك صدرك_ وهناك العديد من الآيات التي تتحدث عن ضيق الصدر أيضاً.

ولا يخفى على أهل بصيرة بأن صدر الإنسان ميدان حرب وصراع بين العقل والغرائز. أي ان صدر الإنسان درجة من القلب يتصارع فيها كل من العقل والأهواء

النفسانية. ولهذا السبب ينسب الانشراح والضيق إلى الصدر، في حين لا توصف سائر درجات القلب ومقاماته بهاتين الصفتين.

وإذا سلمنا بأن صدر الإنسان ميدان للنزاع بين العقل والغرائز الحيوانية، لا بد من الاعتراف أيضاً بأن ضيق الصدر تعبر عن الجهل، وشرح الصدر تعبر عن العلم.

وأشارت الأحاديث المأثورة إلى جنود الجهل وجنود العقل وال الحرب القائمة بين هذين المعسكرين. ومن هذا ندرك أن شرح الصدر، على صلة بالعقل والمعرفة، وضيق الصدر، على صلة بالجهل ويدل عليه.

وليس هناك شك في حالة الصراع والمواجهة المستمرة بين شرح الصدر وضيق الصدر، ولكن الشيء الذي لا بد من التأكيد عليه هو أن شرح الصدر، عملية غير محدودة، وبإمكان الصدر أن يشرح على حساب الجهل حتى لا يدع مكاناً له. على ضوء هذه الفكرة ندرك لماذا يعتبر أهل المعرفة العقل لطيفة ربانية، فهم يعلمون أن العقل سيال ومتسع بمقتضى لطافته الذاتية، ولديه الاستعداد لاستقبال إشراقات الأنوار الإلهية التي لا حدود لها.

طبعاً يقاس شرح الصدر وسعة القلب عند كل إنسان، بمقدار عقله ومعرفته. كما يقاس ضيق الصدر بمقدار ما له من جهل.

ولا بد من القول على هذا الصعيد بأن كلمة "العقل" لم تأت في القرآن الكريم في صيغة اسمية أو مصدرية، وإنما وردت في صيغة فعلية وفي مواضع عديدة. طبعاً هناك العديد من الكلمات القرآنية، مستخدمة في معنى قريب من معنى العقل مثل "التفكير"، و "التدبر"، و "العلم"، و "النظر"، و "ال بصيرة".

أبو البركات البغدادي . وهو فيلسوف شهير من أصل يهودي . يقول في كتابه "العتبر" إن كلمة العقل لا تدل سوى على العقل العملي لأنها مستخدمة في اللغة العربية بمعنى المنع والعقال، وكلمة العقال تعني شد ركبة البعير^(٢٢). وحينما يعقل البعير يمنع من النشاط والحركة . والعقل كذلك بمقدوره منع نفس الإنسان المتمردة عن الأفعال التي تقتضيها الشهوة والهوى .

ولا يبعد كلام أبي البركات هذا عن الصواب، وقد يعد معتبراً على ضوء المعاني اللغوية للعقل في اللغة العربية، ولكن لو أنعمنا النظر في الاستخدامات القرآنية

لمشتقات كلمة العقل لاتضح لنا أن هذه الكلمة تدل على أعمق المعاني الفكرية والابتعاد النظرية للفكر.

وقد التفت الفيلسوف الإسلامي "ابن رشد" لهذه الملاحظة وسعى لإثبات أن القرآن ليس لا يعارض الأفكار الفلسفية فحسب، وإنما يدعو إلى التفكير الفلسفي العميق أيضاً.

وليس الفلسفه هم وحدهم الذين ينطلقون من الآيات القرآنية نحو الأفكار المنطقية والفلسفية، وإنما طوى ذات هذا الطريق الكثير من كبار العرفاء أيضاً وكتبوا آثارهم بالأسلوب العقلي والمنطقي.

فالحارث المحاسبي - عارف القرن الثالث الهجري الكبير - لديه آثار كتبها بالأسلوب العقلي المنطقي، ويمكن أن تعد نموذجاً لأهل الفكر والمنطق. وفضلاً عن أنه كان يتحدث وفق الموازين العقلية والمنطقية، كان يوصي الآخرين أيضاً بتحاشي التطرف في الحب والبغض، وألا يعجبوا وجه الحقيقة بحجاب الأحساس والعواطف العمياء.

يؤكد المحاسبي على أن التطرف في الحب والبغض مخالف لحالة الاعتدال ويفسد العقل ويغطي الباطل بغيطاء الحق. كما انه يعتبر الغرور عائقاً امام الإدراك، وينظر إلى نزعة الإنسان نحو الانتصار كعامل من عوامل جره إلى وادي الجدل وسبباً يدفعه لعدم الاعتراف بما هو حق^(٢٣).

المحاسبي يتحدث في آثاره من منطلق منطقي وعقلي، ويدعو مخاطبيه إلى التأمل في الأمور وتدبرها.

ومما يجدر ذكره هو أن العارف الكبير كان يعيش في القرن الثالث الهجري، وكان الطابع الغالب على عرفاء هذا القرن هو التحدث بمثل هذا الأسلوب. وجميع الآثار والكتب التي صنفت في هذا القرن كانت تحتوي على أفكار جديدة تشف عن نوع من النزعة نحو العقل والمنطق. ففي الكتابات العرفانية لهذا العصر، اخذ الحديث يدور لأول مرة عن ماهيات الأشياء، كالتفاوت مثلاً بين ماهية العجب وماهية التكبر. وتغيرت الأوضاع الاجتماعية في هذا القرن وتمهدت الأرضية لظهور الأفكار.

في القرن الثالث الهجري دخل التصوف في مرحلة جديدة وأصبح مقتربنا بنوع

وأئمة أهل البيت(ع).

وإذا قبل أحد بوجود الجذور العرفانية في القرآن، فليس بمستطاع أحد أن يتهم
العرفاء بمعاداة العلم. بينما ثمة من يتهم العرفاء والصوفية بهذه التهمة ويصفهم
بأنهم أعداء أداء للعقل، مستدين ضمن هذا الإطار على عبارات لهم تحمل في
ظاهرها المعارضة للعلم والعقل.

والحقيقة هي أن العرفاء حينما يذمون العلوم، يريدون بها العلوم التي تقف في
مقابل علم الباطن وتوصد بباب السلوك المعنوي. فالعلم إفراز عقلي، والعقل عند
العرفاء لطيفة ريانية وشرق المعرفة.

فإذا كان المحاسبي كعارف كبير يكتب رسالة في فهم القرآن ويتحدث فيها بلغة
العقل، في القرن الثالث الهجري، فقد ظهر في القرون التالية عرفاء كجلال الدين
الروماني (المولوي) الذي وصف العقل بمشرق أنوار المعرفة^(٢٤).

جلال الدين الرومي يعتقد أن روح الإنسان تستأنس بالعقل والعلم، وتعتبر كل ما
عده هذين العنصرين الشرقيين غريباً^(٢٥).

صحيح أن الرومي قد انتقد العقل في بعض شعره، وعد قدم الاستدلال العقلي
خشبية وضعيفة، غير أنه يعتبر أساس العقل محكماً وقوياً، وهو ما يمكن أن نعبر
عنه بالعقل الكلي.

العقل قابل للتقسيم إلى جزءين: كلي، وجزئي. والعقل الكلي هو العقل الذي يراه
جلال الدين الرومي أساساً لجميع الأمور. أما "قصة الفيل" التي أوردها في شعره
واختلاف الناس في ماهية ذلك الفيل، فهي إشارة إلى العقل الجزئي. وفي هذه

القصة يتصور البعض أن الحس عامل المعرفة، غير أن هذا الحس . والذي يتصل بالعقل الجزئي . أوقعهم في أخطاء فاحشة حينما اختلفوا في معرفة الفيل في الظلام الدامس، لأنهم لم يتمكنوا من مشاهدته ككل، وإنما اعتمدوا على أيديهم في الحدس، غير أن يد كل منهم كانت تقع على عضو من أعضائه، ولذلك كان يعطي كل

شخص رأيه وفق التصور الذي يحدث لديه عن الجزء الذي تلامسه يده.

هذه التصورات الخاطئة، هي التي يطلق عليها الرومي اسم العقل- أي العقل

الجزئي- ويوجه لها الانتقاد^(٢٦).

إذن فالاختلافات ناشئة عن العقل الجزئي، ولو أفلح المرء في الاتصال بالعقل الكلي لصان نفسه من الوقوع في الخطأ.

دراسة آثار أهل العرفان والتصوف تكشف عن عدم مخالفتهم للعقل. وإذا ما

شهودت مثل هذه المخالفة، فالمعني بها هو العقل الجزئي والعقل النفعي.

في القرن الثالث الهجري ظهر . كما قلنا. نوع من التصوف الممزوج بالتفلسفة.

كما اقترب الفلاسفة من أهل العرفان وظهر بين الطائفتين نوع من التعاطف.

الرجوع إلى آثار كبار فلاسفة العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا، يكشف عن أن هؤلاء لم يكونوا غافلين عن القضايا العرفانية المهمة، في ذات اهتمامهم بأمهات المسائل الفلسفية . ويصدق هذا الكلام على كبار عرفاء العالم الإسلامي أيضاً، لأنهم ورغم بلوغهم أسمى مقامات السلوك، كانت لديهم اهتمامات بأهم القضايا الفلسفية.

ولسنا نروم الحديث عن التصوف الفلسفي أو الفلسفة العرفانية، ولكن من الضروري الالتفات إلى الأمر التالي، وهو أن الكثير من الفلاسفة كانوا على معرفة بالطريقة العرفانية، وكانوا من أهل السير والسلوك إلى حد ما.

والكثير من كبار العرفاء، ورغم أنهم لم يكونوا من الفلاسفة رسمياً، إلا انهم لم يجدوا حرجاً في عرض الأفكار الفلسفية العميقية.

ولا يعني هذا الكلام أن بالإمكان الوصول إلى الحقائق العرفانية عن طريق الفلسفة، لأن الفلسفة لا توصل إلى الحقائق العرفانية، كما لا يمكن حل المسائل والمعضلات الفلسفية بواسطة العرفان، لأن العرفان لديه مواضيعه الخاصة التي تختلف عن مواضيع سائر العلوم.

ورغم ذلك هناك نوع من التعاطف والتجاوب بين كبار الفلاسفة والعرفاء في العالم الإسلامي، لا يمكن تجاهله. ولا شك في أن هناك العديد من العوامل التي أدت إلى ظهور هذه الحالة لا مجال لذكرها. ولا شك كذلك في ترتيب الكثير من الآثار عليها لا ينبغي تجاهلها.

هذا التجاوب الحاصل انتفع به الكثير من الفلاسفة كالسهروردي في الحكمة الإشراقية، وصدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية، وساعد على إغناء أساليبهم الفكرية.

ولا بد من التأكيد على الحقيقة الأخرى التالية وهي: إذا كان هناك بعض التجاوب الفكري بين العرفاء وال فلاسفة في العالم الإسلامي، كان هناك أيضاً اختلاف كبير أيضاً بين الطائفتين ليس بمستطاع أحد تجاهله.

الكثير من العرفاء يعتقدون أن المعرفة موهبة، يهبها الله تعالى بفضله للسائلين، في حين يذهب الفلسفه إلى ضرورة العمل والسعى من أجل تحصيل المعرفة، ويعتقدون بعدم استطاعة أي أحد بلوغ درجة المعرفة بدون مثل هذا العمل والمثابرة ونجد بين أهل العرفان أيضاً من يرى ضرورة العمل لبلوغ مقام المعرفة رغم عدم إنكار حقيقة كون المعرفة هبة الهية.

يعد أبو سعيد الخراز أحد الذين يأخذون بهذه الفكرة الأخيرة فيرى أن مقام المعرفة، وان كان موهبة إلهية، غير أن من الضروري أن يعمل الإنسان من أجل بلوغه وله على هذا الصعيد عبارة رائعة تقول:

"المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل الجهد"^(٢٧).

وينقل لنا الحارث المحاسبي حادثة طريفة وتربوية خلاصتها انه ألف كتاباً في المعرفة وأعجب به. وفيما كان يلقي نظرة إعجاب واستحسان عليه، دخل عليه شاب رث الثياب وسأله: هل المعرفة، حق الله على الخلق أم حق الخلق على الله؟ فأجابه: المعرفة حق الله على الخلق: قال له الشاب: إذن من الأولى أن يهب الله معرفته لمن هم جديرون بها. فعدل المحاسبي عن إجابته وقال: بل هي حق الخلق على الله. فقال له الشاب: الله أعدل من أن يظلم خلقه.

فاضطراب المحاسبي وهب مسرعاً فأحرق ذلك الكتاب وعاهد نفسه على لا يتحدث عن المعرفة قط^(٢٨).

طبعاً حينما قال الحارث المحاسبي بأن المعرفة حق الله على الخلق، اعترض عليه الشاب قائلاً إذا كان الأمر كذلك يلزم من هذا أن تكون المعرفة موهبة إلهية، ولا معنى حينذاك لأي عمل وجهد لتحصيلها. وحينما عدل الحارث عن إجابته وقال بأنها حق الخلق على الله، اعترض عليه الشاب وقال: يلزم عن هذا الكلام أن يهب الله المعرفة لجميع الناس، ولو حرم منها أحداً عد هذا الحرمان ظلماً، والله لا يظلم أحداً.

وللعارف البغدادي الشهير الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧هـ) عبارة رائعة في المعرفة جاء فيها:

"المعرفة معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف"^(٢٩).

ومعرفة التعريف هي أن يعرف الله تعالى نفسه للأفراد، فيتعرفون عن هذا الطريق على أمور العالم.

ومعرفة التعريف هي أن يكشف الله تعالى عن آثار قدرته في الآفاق والأنفس للناس، ثم يتاطف عليهم كي يدركوا عن هذا الطريق ان العالم ليس بدون صانع، وهذه المعرفة هي ذات الشيء الذي يتمتع به عامة المؤمنين. أما المعرفة من النوع الأول فهي خاصة بالخواص. وفي ظل هذه المعرفة يتضح كل شيء للإنسان بفعل تدوره بنور الله تعالى.

الاهتمام بما سبق يكشف عن طبيعة موقف العرفاء إزاء موضوع "المعرفة" وما هي آراؤهم فيه، هؤلاء قد أدركوا بوضوح أن المعرفة ليست مبدأ ومنشأ لجميع الأمور فحسب، وإنما هي غاية الغايات أيضاً.

وهناك اختلاف في الطريقة التي يمكن بها الوصول إلى مقام المعرفة، وثمة آراء كثيرة في هذا المجال، وليس من السهل التوصل إلى قدر جامع بينها.

ورغم ذلك عقدت العزم على السير في هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر، وذلك من خلال التوكل على الله والتطلع إلى فضله ورحمته.

وانبريت خلال هذا الطريق الطويل لمطالعة كتاب عقل الفلسفه، وإنعام النظر في آيات عشق العرفاء والمتصوفة.

طبعاً يعتقد بعض رجال العرفان انه لا يمكن الوصول إلى محتوى آيات العشق عن طريق مطالعة كتاب العقل. ولكن ينفي الالتفات من جانب آخر إلى الأمر التالي

وهو أن العشق ينشأ من نفس الموضع الذي ينشأ منه العقل وإذا كانت وحدة المصدر قادرة على الكشف عن وحدتها فيما هو صادر منها، فيمكن أن نشيد أملاً على وحدة العقل والعشق وللحظ نوعاً من الارتباط بين الاثنين بفضل الأمارات التي لدى كل منهما عن المبدأ.

صحيح أن العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مواجهته دائماً، ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهراً لحب البارئ تعالى فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله أيضاً.

ولو علمنا بأن الصفات الإلهية جمياً، بما فيها "المحب"، و "العالم" متعددة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحد فيه بالذات الإلهية، فلا بد من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه الصفات.

صحيح أن بعض الصفات الإلهية تعد متقابلة مع البعض الآخر، غير أن هذه الصفات المتقابلة مستفرقة في الوحدة الإلإلاقية، ولا يبقى محل للتقابل والثنائية في هذا الاستفراق، و "العشق" و "العقل" و رغم أنهما صفتان متقابلتان دائماً، لكنها تعتبران من صفات الإنسان الخاصة، وصفات الإنسان مستفرقة في وحدته الإلإلاقية الظلية.

أي يعد العقل إنسانياً بمستوى إنسانية العشق. ولا يوجد عاقل غير الإنسان، كما لا يوجد موحد عاشق غيره أيضاً، والميزة الأساسية للعشق هي أن العاشق لا ينظر سوى إلى معشوقه ولا يغير أهمية لأحد غيره. ويتميز العقل بهذه الميزة أيضاً ولا يفكر سوى في معقوله فقط. ومما يقع في دائرة إدراك العقل هو المعقول والمعقول متهد بالعاقل دائماً والعقل لديه الاستعداد الكافي لتجزئة كل شيء وتحليله وتحديد موقعه.

وضمن هذه العملية يقوم العقل بتميز المعقول عن غير المعقول، فيسقط كل ما هو غير معقول من درجة الاعتبار. والعشق هو الآخر يحرق كل شيء ولا يبقى على أحد سوى "الحبيب".

إذن مثلاً لا تود العين رؤية أحد عدا الحبيب، كذلك العقل لا يقيم اعتباراً لأي شيء عدا المعقول.

العشق يبعث جواباً سلبياً لكل ما هو غير المعشوق، ويزيل كل شيء عداء عن

طريقه. أما العقل فيسعى كي يجعل غير المعقول معقولاً وإدخاله إلى دائرته. لغة العشق لغة سلبية، بينما يتحدث العقل بلغة السلب ولغة الإيجاب، والعشق ينظر دائماً من منظار التزييه، غير أن العقل يهتم بالتنزيه والتشبيه. العشق والعقل، ساحتان أساسيتان من سوح وجود الإنسان وتعتمد عليهما ماهيته. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل على عاتقه ثقل الأمانة المرهق، وتعد القدرة على تحمل هذا العبء الثقيل من آثار العقل والعشق معاً. فمثلاً تتحقق ع神性 الإنسان من خلال العقل والعشق، تتحقق سعادة أو شقاء الإنسان أيضاً في ظل هذين العنصرين.

الملاحم العظيمة التي سطرها الإنسان بواسطة العشق، باعثة على الدهشة، كما أن الآثار الفكرية والثقافية التي افرزها عقله، باعثة على الإعجاب والحيرة. نحن لا نريد التحدث عن تقدم أي منها عن الآخر ولكن لا بد من الإشارة إلى وجود أحاديث للمعصومين تقول بأن العقل هو المخلوق الأول والصادر الأول، طبعاً هناك أيضاً من يستند إلى بعض الآيات والأحاديث الأخرى للقول بأن العشق أساس الوجود، وأنه لواه لما ظهر العالم.

كبار أهل المعرفة تحدثوا بلغة العشق، وبلغة العقل وظهر كنز المعنوية والثقافة عن طريق هاتين اللغتين. لذلك ينبغي التعرف على كلا الفتين: والاتصال بأولئك الذين تحدثوا بهماز فالذي يقلب كتاب العقل لا بد أن يشاهد آيات العشق أيضاً. وهناك أمور كثيرة ينبغي مطالعتها في كتاب العقل. كما أن هناك أموراً أخرى لا يمكن إدراكها وبلغوها إلا عن طريق مشاهدة آيات العشق.

ولا بد ضمن هذا الإطار من التنويع إلى ما يلي: وهو أن عدداً كبيراً من أهل المعرفة وفي ذات الوقت الذي تحدثوا فيه بلغة العشق وعبروا عن رسائلهم في قالب الشعر، لم يتجاهلو لغة العقل أيضاً. فكثير من الأفكار الحكمية والفلسفية العميقية موجودة في الآثار العرفانية والتصوفية، إلا أنها ظلت خافية على الكثير من أهل التحقيق.

وقد استقطبت اهتمامي هذه القضية منذ القدم، وأخذت أترصد الفرصة المواتمة لاستعراض هذه الأفكار ودراستها، مع الإشارة أيضاً إلى طبيعة التعامل بين العرفاء وال فلاسفة.

الهوامش:

١. نجم الدين كبرى، رسالة العشق والعقل، طبع طهران، تصحیح تقی تفضلی، ص .٥٠
٢. نفس المصدر، ص ٧٨
٣. الملك، ١٠.
٤. الاحقاف، ٢٦.
٥. الاعراف، ١٧٩.
٦. ابو طالب المکی، قوت القلوب، ج ١، ص ٢٤٧، نقلًا عن كتاب "الصوفية والعقل" للدكتور محمد عبد الله الشرقاوی.
٧. نفس المصدر، ص ١٣٣.
٨. نفس المصدر، ص ١٣٨.
٩. الجاحظ، الرسائل، ص ١٤١، نقلًا عن كتاب الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوی.
١٠. البقرة، ٢٦٩.
١١. الراغب، المفردات في غريب القرآن، نقلًا عن كتاب الصوفية والعقل تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوی.
١٢. سورة ق، ٣٧
١٣. النجم، ١١.
١٤. الحکیم الترمذی، رسالة الفرق، ص ٦٨.
١٥. الكهف، ١٤.
١٦. القصص، ١٠.
١٧. العقل وفهم القرآن، تأليف الحارث المحاسبي، ص ٩٦، نقلًا عن الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوی.
١٨. التراث الصوفي، تأليف التستري، ج ٢ ص ٧٥-٧٧، نقلًا عن نفس الكتاب.
١٩. العنکبوت، ٦٩.
٢٠. دیوان الحاج، شرح الدكتور مصطفی کامل الشیبی، بیروت ١٩٤٧، ص ٢١٠.

٢١. لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة، تراجع آثار الدكتور محمد عابد الجابري.
٢٢. ابو البركات البغدادي، المعتبر، ج ٢، ص ٤٠٩ - ٤١١.
٢٣. الحارث المحاسبي، رسائل في العقل، ص ٢٣٢، نقلًا عن كتاب الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.
٢٤. المشوي، الدفتر الثاني، ب ٤٣.
٢٥. نفس المصدر، ب ٥٦.
٢٦. نفس المصدر، الدفتر الثالث.
٢٧. اللمع، الطوسي، ص ٥٦، نقلًا عن الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.
٢٨. الشعراوي، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٤، نقلًا عن نفس المصدر.
٢٩. الكلبازى، التعرف، نقلًا عن نفس المصدر.