العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

د. علي عبده

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والابتداع

علي عبد الفتاح محمد عبد
قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة
a.abdou@cu.edu.eg
البريد الإلكتروني:

ملخص

شاع بين العديد من الباحثين، القدامى والمعاصرين، أن الصوفية ينكرون العقل باعتباره وسيلة من وسائل المعرفة، معتددين على عدة أدلة أهمها: أن التجربة الصوفية تجربة فردية، تختص كل سالك دون غيره، وتميزه عن سواه؛ ولما كانت السبل متعددة بتعدد من معاني التجربة ويكابدها، فقد فهم هؤلاء الباحثين أن التجربة الصوفية لا تؤمن بالعقل. وكذلك تفريق الصوفية بين العلم والمعرفة، واعتبار العلم هو نتاج العقل، بينما المعرفة قائمة على التكوين؛ فهي معرفة لدينا إلهامية وليست نتيجة بحث عقلي. وقد رسم فناء هذا الفن من التصور مثلاً بالمناظر في السماوات والأحوال مثل: الفناء والبقاء، والصحراء والسكر، والحضر والغربة، والقبض والبسط، والجمع والفرق، وغيرها، ولاً لغياب صور العقل عن التجربة الصوفية لما وجدنا كل هذه المل_TEAM.

ومن الأدلية التي رسمت مناظر هؤلاء الباحثين "الفناء" الذي يعد نهاية المراحل الروحية الصوفية، وفيه يغيب الصوفي عن نفسه فضلاً عن جملة وظائفه.misión هذه الأدلة وغيرها قد دفعت هؤلاء الباحثين إلى نفي العقل عن التجربة الصوفية بسرها، وقد ناقش البحث هذه الإشكالات، محاولاً بيان وجهتها من ضرره.

ويهدف هذا البحث إلى فرض الإشكال، أو المساهمة في فرض الإشكال، القائم بين الباحثين بخصوص المعرفة العقلية في التجربة الصوفية، وإن كانت تفكر العقل أو تثبت.

وقد استندت في هذا البحث على انتهاج الوصفي التحليلي مشغولاً بالمنهج النقدي، ومن أهم النتائج التي خرج بها البحث:

- أن الصوفية لا ينكرون العقل في البدايات بل يحضون عليه.
- ينكرون الصوفية العقل في المعرفة المتعلقة بالله تعالى.
- لم يكن الصوفية وحدهم من قال بالمعرفة uf4a9a مثلاً بأثريات الفلاسفة.

ويوصي البحث بتنقيب التراث الصوفي من أديبهم لتصور حتى يعود للتصور روئته وصفاته.

الكلمات المفتاحية: العقل، الابتداع، الفلسفة، المعرفة.
The mind in the Sufi experience between negation and existence

Ali Abdel Fattah Mohamed Abdo
Department of Islamic Philosophy, Faculty of Dar Al Uloom, Cairo University
Email: a.abdou@cu.edu.eg

Abstract
It spread among many researchers, ancient and contemporary, Sufism denies mental knowledge as a means of knowledge. They rely on several evidence, the most important of which are: The Sufi experience is an individual experience. These researchers understood from this that the mystical experience does not believe in reason. The conviction of this team has been cemented that Sufism abounds in contradictions, Were it not for the absence of reason, we would not have found these contradictions, And the distinction of Sufism between knowledge and knowledge. The research discussed all these problems.

This research aims to address this issue, And a statement whether the mind is present in the mystical experience or not.

In this research, she relied on the descriptive and analytical approach, coupled with the critical approach.

And he came out with several results, the most important of them:

Sufism does not deny reason in the beginning, but rather they push it.

Sufism denies reason in knowledge related to God Almighty.

Sufism was not the only one who said knowledge of insight, but philosophers preceded them.

The research recommends purifying the Sufi heritage from the alleged Sufis so that the Sufism can return to its splendor and refinement.

key words: Mind, Sufism, Philosophers, Knowledge.
المقدمة:
إن الحمد لله تعالى نحمده ونستعنه ونستهديه ونستغفره، ونُعْمَوَ به تعالى من شرور أنفسنا وسياط أعمالنا، ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين، سيدينا محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد

يكاد يجمع الباحثون على أن ملكات المعرفة تتمثل في: الحس، والعقل، والكماشة أو البصيرة، ويقسمون هذه الملكات إلى قسمين باعتبار الفئة التي تعتمد على تلك الملكات المعرفية، فجعلوا طريق البحث والنظر من اختصاصات الفلسفة والمتكلمين، وطريق الكشف والبصيرة من اختصاصات الصوفية، ومن هنا نشأ الخلاف بين المفكرين: فريق يرى بأن الصوفية لا يдутون بالعقل أو الحس، ولا يعنون بالعقول البائعة عنهما، وفريق آخر ينطون هذه الفرضية مؤكدين على اهتمام الصوفية بالعقل، وحضهم على التمسك به مؤمنين بفكرته والاعتراف.

ولعل السبب في اختلاف الباحثين في هذا القضية، والذي جعلهم ينحون هذا المنحنى، وينزعون هذا المنزع أننا لو طالعنا كتابات الصوفية لوجدنا عندهم ما يعده اتجاه كلا الفريقين، فهناك نصوص تعظم من العقل وقيمته، وأخرى تقلل من شأنه وقدرته، فمن يعتمد على هذه النصوص أو تلك غايل النصوص الأخرى سيكون حكمه بالتبني اما مع هذا الفريق أو ذلك، وهذا ما سيتجنبي البحث قدر الإمكان، حتى يستطيع أن يفض هذا الإشكال أي يساهم في فضاء.

أهمية البحث

ترجع أهمية هذا البحث إلى عدة أمور أهمها:
- بعد العقل من أهم ما حض الإسلام عليه سواء في القرآن أو السنة أو إجماع الأمة، والأدلة على هذا من القرآن والسنة لا تكاد تُحصى، وإذا كان بهذه الأمور فإن إكراره بعد قرآناً وإجماع الأمة، وإنكاراً لمعلوم من الدين بالضرورة.
- أن التصوف يمثل فرعاً أصيلاً من فروع المعرفة في التراث الإسلامي.
وقد نشأ وازدهر إبان الازدهار الحضاري والثقافي الإسلامي، ونبغ تحت مظلة العديد من العلماء والمفكرين الذين أُثروا التراتب الإسلامي وكان لهم دور لا ينكره إلا مكابر أو جاجد، والأسماه على ذلك أكثر من أن تحصى أو تعدد.

إشكالية البحث

لما كانت قضية إيمان الصوفية بالعقل من عدمه قد شغلت العديد من الباحثين قديمًا وحديثًا، وثارت حولها العديد من الملابسات، فإن هذا البحث يحاول الإجابة على هذه الأسئلة:

- ما الأسباب التي دفعت الباحثين إلى القول بالإنكار الصوفية للمعرفة العقلية؟
- هل هذه الأسباب مُسلم بها أم تحتاج إلى إعادة نظر؟

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى فض الإشكال، أو المساهمة في فض الإشكال، القائم بين الباحثين بخصوص المعرفة العقلية في التجربة الصوفية، وإن كانت تنكر العقل أو تثبت.

منهج الدراسة

اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي مشغفاً بالمنهج النقدي.

خطة البحث

اشتمل هذا البحث على مقدمة تضمنت: أهميته، وإشكاليته، وهدفه، والمنهج المتبوع فيه، وعدة عناصر، وخاتمة تضمنت نتائج الدراسة، وتوصية ختامية.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

الأدلة من ذهب إلى خلو التصوف من المنهج العقلي

لقد ساق الذين ذهبوا إلى خلو التصوف من المنهج العقلي عدة أدلة:

أهمها:
• أن التجربة تجربة روحية عرفانية خالصة يعانيها السائل إلى الله تعالى
  خالقا الدنيا بزخارفها وراء ظهره بغية الاتصال بخلقه في رحلة
  عروجية تبدأ من العزوف عن متطلبات الجسد إلى الفناء التام في الخلق.
  وهذه التجربة الروحية فردية تخص كل سالك دون غيره، وتميزه
  عن سواء، فالغاية واحدة ولكن السبل متعددة بسلاك السالكين، ولما كانت
  السبل متعددة بسلاكين يشعر بعض النفي الصرفي لا تؤمن بالعقل، ولا تعتقد
  به؛ ذلك أن الآلة الوحيدة التي يمكن بها أن نلم شعث المتفرقات، ونجمع
  بها الشنات هي العقل، ولما كانت التجربة الصوفية تجربة فردية فهي
  بالضرورة تقتصر للمنهج العقلي؛ ولذلك وجدنا الكثير من الباحثين، سواء
  العرب أو الغربين، وهم يبحثون في خصائص التصوف يعلنون من
  أهم خصائص التصوف إنكار العقل سبيلا للمعرفة الصوفية، وقد تعرض
  الدكتور: (أبو الوفا الفنتزاني) لهذه الخصائص من خلال الدراسات
  الغربية، وبعد استعراضه لها يضع بعض الخصائص، من وجهة نظره،
  التي تميز التصوف عن غيره من الدراسات ذاتها منها العرفان الديني
  المباشر؛ وهو "معيار أبسطولوجي دقيق لميز التصوف عن غيره من
  الفلسفات"؛ فإذا كان الإنسان يعد إلى اصطناع نماذج العقل في الفلسفة
  لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات
  الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشيءًا
ومن الأمور التي دفعت الباحثين إلى نفي العقل عن التصوف أيضًا تفريق الصوفية بين العلم والمعرفة، واعتبار العلم هو نتاج العقل، بينما المعرفة قائمة على اكتشاف، أو رؤية جذبية، ولست نتيجة بحث عقلي، بل هي متوقفة أصالة على رضوان الله ومشيئةه، فالعرفة ثمرة الذوق والبصيرة، وهي حال تعلانها النفس، وتتبلس بها في محاولتها للاتصال بالخلق، وقد حرص الصوفية على أن يعودوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتًا لهم لا يدخل فيه غيرهم؛ "إذ لا سبيل في رأيهم إلى معرفة الله بالعقل، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب وهو مقيم بعالم الشهادة.

وقد ساهم في ترسخ فكرة عدم اهتمام الصوفية بالعقل العديد من النصوص التي ذكرت على ألسنتهم، والتي يفهم منها تحقيرهم للعقل والتقليد من شأنه، واتهامه بالعجز والقصور، ومن هذه النصوص:

١ - ما حكي أن رجلا جاء إلى أبي الحسين النوري فقال له: "ما الدليل على الله؟ فقال: انت! قال: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله."

٢ - وما روي عن الجنيد: "بمادبا عرفت ربك؟ فقال: ربى بربي، فلولا ربي ما عرفت ربي.

٣ - ويوصى ابن عربى المريد بقوله: "فإن تعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان، يعني أهل هذـه

الملحق

التي تبعثرت، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩م، ص ٧٨. 

نيكولسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة وتغيير لورا الدين شيربة، ٤٢٠ هـ/١٩٦٦م، ص ٢٢. 

صحيح، التصوف إجاباته وسبلاته، ٤٨٤ م، ص ٧٢. 

السني، المقدمة في التصوف، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م، ص ٣٢. 

المراجع السابق، ص ٣١. 

١٧٠
الطريقة فيما يتكلمون به من الأسس الإلهية، فأعرض عنه، وقيل له مجاوبًا في مقابلة ذلك: ما الدليل على حلاوة العمل؟ ما الدليل على لذه الجماع وأشياءهما؟ وخبرني عن ماهية هذه الأشياء، فلا بد أن يقول لـ نه: وهذا مثل ذلك(1)، وهذه الإجابة من ابن عربي يفهم منها أن التصوف لا يخضع لمقامات العقل وأحكامه، وإنما يخضع للعواطف الإنسانية، وهو مجال لا يخضع للقياس الكمي، وسبيل معرفته هو المعاناة، ولا شيء غيرها، كما أنه لا يخضع أيضًا لمنطق العقل واستدلالاته(2).

• وقد حالي من يذهبون هذا المذهب ذلك التراث الفلسفي العقلي الذي خلفه لنا العديد من الصوفية، وعلى رأسهم يأتي ابن عربي الذي اقتبسنا منه النص السابق، فقد وضع هو وآمثاله نظريات فلسفية كوحدة الوجود، والحلول والاتحاد، وغيرها من النظريات والذهاب الفلسفي العقلي، البحثة، فاجتهدا محاولة نزع الصبغة العقلية الفلسفية عن هذا النوع من التصوف حتى يستمروا في تأكيد القاعدة التي ذهبوا إليها، وهي انتهاء العقل عن التجربة الفلاسفة، فقالوا بأن هذه النظريات الفلسفية، التي ظهرت في رحاب التصوف، لم توصل إليها الصوفية بمنهج الذوق أو التجربة الروحية، ثم إذا كانت المعرفة الصوفية معرفة لدينية فلا يمكن أن يدعي هؤلاء الصوفية أن هذه النظريات هي إلهامات إلهيّة أو فيضات ربانية، فهذه النظريات في حقيقة الأمر "شيئًا غريبًا تمامًا على التصوف إن لم تكون مسحة له، ويكون هؤلاء الصوفية المثقفون قـ..."
ارتكبا خطأ منهجياً خطيراً في حق التصوف فضلاً عن خطيئة دينية;

إذ افتتن الناس والتبس عليهم آخر التفسير بالاعتقاد.

وبناء على هذه النظرية لا ينبغي أن يُنظر للمذاهب الصوفية المسربة بالسربال العقلي على اعتبار أنها مذاهب فلسفيّة تُلقي من قيمة العقل وترفع من قدره، وإنما هي مذاهب ذوقية عرفانية حتى وإن بدت في شوب عقلي فلسفياً؛ ذلك أن الصوفي قد يغيب في لحظات معينة عن شعوره بذاته فيشعر بأن العالم الخارجي لا حقيقة له بالقياس إلى الله، ويرتبط على ذلك في بعض الأحيان مذاهب صوفية معينة كوحدة الوجود، والحلول والاتحاد.

ومن الأسباب التي ساهمت في ترشيح إيمان من يعتقدون بعدم وجود منهج عقلي في التصوف ما يشاهد في التصوف من ظهور الشيء ونقضه، ونظرة سريعة للأحوال والمقامات الصوفية توضح ذلك بجلاء تام فينازف الفناء والبقاء، والغيبة والحضور، والحب وأبست، والجمع والفرق، والمحور والإثبات، والصحو والشكر، والخوف والرجاء، وغير ذلك من المناظر التي تظهر بوضوح في النسق الصوفي، والذي فهم منه عدم تقدير الصوفية للعقل، ففيما العقل هو الذي أدى لكثرة هذه المناظر عند الصوفية، وفاضلاً عن ذلك فتجربة الفنان الصوفي التي يغيب فيها الصوفي عن نفسه، والتي تعد نهاية المعراج الروحي الصوفي، أكبر دليل على أن النهايات الصوفية ينحل فيها الصوفي من عقله وإحساسه.

كانت هذه باختصار شديد أهم الأدلة التي استند إليها من ينكرون دخول العقل في التجربة الروحية الصوفية، وسنحاول الوقوف عليها لتفنيدها في الصفحات التالية.

---

(1) سبكي، التصوف إيجابياته وتلقياته، 79.
(2) التفتازاني، مدخل إلى التصوف، 92.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والاثبات

تعدد مراتب العقل

لعل أكبر إشكالية وقع فيها من ينكرون العقل في التجربة الصوفية، أنهم نظروا للعقل باعتباره مرتبة واحدة، هي ذلك العقل المجرد الذي يقف عند مجرد الأسباب الظاهرة للأشياء ولا يتعداها إلى ما وراءها، وغالب عليهم أن هناك أيضًا النظر العقلي الذي يطلع إلى أن يعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، وهناك النظر العقلي الذي يتعذر معرفة هذه القيم والمعاني إلى معرفة الأسباب الخفية (1) التي تجعل النفس تنلذ بجمال هذه القيم والمعاني.

فالعقل إذن ليس ذاتًا مدركة مركزة في داخل النفس البشرية كـ شاعر، وإنما هو فعل إدراكي داخلي، بيئه وبين القلب البشري صلة وطيدة، ولذلك فإن المطالع للقرآن الكريم يجد أن العقل مرتبط بالفعل ومن ذلك قوله تعالى: "وادأ تأديتكم إلى الصّورة أَتَّجَّهُوا هُرُؤًا وَأَعْيَنُبَّا ذَلِكَ يَانِهُمْ قُرْنَ لا يَغِينُّونَ" (المائدة: 58)، وقوله تعالى: "وَمَا سَكَانَ يَنفِّسُ أن يُؤَسِّنَ إِلَّا يَعِدُّنَ اللَّهُ يَعِينُّونَ عَلَى الْذَّينَ لا يَغِينُّونَ" (بـُنُس: 100)، ويجعلن أيضًا: "إِنَّ الْذَّينَ يُنَادِونَاكَ مِن ورَاء أَلْسِنَة أَصَبْحَرْجُرَ أَصْحَبَرْجُرَ لا يَغِينُّونَ" (الحجرات: 4).

كما يلاحظ أن الله تعالى ربط العقل بالقلب كما في قوله تعالى: "أَفَلَا يَنفِّسُونَ فِي الأَرْضِ فَتَكُونُ لِلْهُمْ فَلْوَبِنَا يَنفِّسُونَ يَنفِّسُونَ إِنَّهَا لا تَعْمَعُّ الأَكْبَرُ وَلَكِن تَعْمَعُّ النَّفْوُونَاتُ الَّتِي في الْقَصْدِرُ" (الحج: 64)، وقوله: "وَلَقَدْ دَرَّانَا إِجَهَّرُ كَثِيرًا مِنِ الْأَيْنُوِ وَلِلْهُمْ فَلْوَبِنَا يَنفِّسُونَ يَنفِّسُونَ" (1) عبد الرحمن، د. ط.، سؤال العمل. بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، 2012م، ص. 41.
وَلَهُمْ أَأَغْنِيْنَّ لاٍ يُصْرِفُونَ يِهَا وَلِهِمْ عَادَانَ لا يَشَمَّعُونَ يِهَا أَوْلُوْيَةَ كَالْأَعْمَامِ ذَٰلِكَ هُمُ الْأَصْلُ أَوْلُوْيَةٌ هُمُ الْعَفَايِلُ (الأعراف:179) وقلوه تعالى:ۚ أَفَلا يَتَّبِعُونَ الرَّقَّمَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقِمَاهَاۚ (محمد:۲).\n
وإذا كان العقل مرتبطًا بالقلب كما هو واضح من الآيات، والقلب كما هو معلوم دائم الثقل كما روى عن أبي قالي: كان النبي ﷺ ينكر أن يقول: ۚ ۖ يا راعي اللُّؤْبِ، بِتَبْثِلِي عَلَيْ دِينِكَ. قال: فقلنا يا رسول الله، أمينا بك وبا جئت به، فهل تخف عليًا؟ قال: فقال: نعم، إن اللُّؤْبِ بين أسبعين من أصابع الله عزّ وجلّ يقللهاۛ) فقد فهم الصوفية من ذلك أن العقل دائم الثقل والتغيير هو الآخر لارتباطه بتغيير مستمر ودائم، وهذا التغيير والترقى يكون بطاعة الله تعالى فيما افترض، وتجنب ما حرم الله وحده، لذلك ينص المحاسبي المريد بقوله: ۚ أَخَذَ فَاسِحَي أَن تَعْصِبَهُ بَنِعْمَهُ، وَلَكِن مِن أَهْلِ الْكَرْمِ وَالشُّكْرِ، وَأَسْتَعِمَ نَعْمَهُ لَدِيَكَ، فَوَرَبَ الْبَرِيرَةَ لَن تَسْتَمِعَ وَإِنْ سَتَّمِعْ ۖ (۱) فوبع الله تعالى في مساراته لتُرتِقَ في درجات العقل إلى محض الإيمان، وخُلُصُ الدين وصدق اليقين، ولرتِقن إلى صحة المعرفة بعظمت الله، وكبريته وجلاله وعظم قدرتهۗ)ۖۖ فَأَعْظَمُ العَقَالِينَۖ (۲)، فهذا المنطقة هم العارفون بالله تعالى، الفائمون بأمره، الخائفون من تقصيرهم، المؤمنون بوعبد الله ووعيةه، المستبصرن في دينهم بالفقه فيما أحب وكره، المدركون.

(۱) الحديث إسناة قوي على شرط سلم، وأخرجه الشافعي في "المختارة" (۲۲۳۳) من طريق عبد الله بن أحمد، عن أبيه، بهذا الإسناد، وأخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" (۲۱۹/۱۰ و۱۱/۳۶، والترمذي (۲۱۹/۱۰ و۱۰۸/۷ و۱۰۸/۸، وأبو عاصم في "النساء" (۲۱۹/)، والطبري في تفسير (۲۱۹/۸۸، والحاكم في "مستدرك" (۲۱۹/۸۸، والبيهقي (۲۱۹/۸۸، وابن جرير temas (۲۱۹/۸۸، من طريق أبي معاوية محمد بن خازم، به وأخرجه الجريري في "الشريف" (۲۱۹/۸۸، من طريق مسلم، عن أيوب، من طريق في "الحلي" (۲۱۹/۸۸، والبيهقي (۲۱۹/۸۸، من طريق فضل بن عياش، عن الأعش.\n
(۲) المحاسبي، الوصايا (النصائح) - المقدمة - الرجوع إلى الله - بدء من آية إلى الله - الكوثر، تحقيق وتلميذ: عبد القادر أحمد عطاء، (۱۴۰۶) هـ (۱۹۸۶) م، ص ۱۳۰، ۱۳۱.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

للحكام، الوقاوت في الجاهلية، فقد رأوا أنواعًا من عقولها:

1. مهتم ومصمم
2. متحيز ومستنكرا
3. آثار وسبط
4. علماء وعلماء

فالارتداء في الدرجات يكون باكتمال العقل المتزلف على حسن الفعل، وذللك يفرق المحاسبي بين رجلين أحدهما يعمل بالبر، يليل العلم، يفوات العقل، والآخر يجري بطغائه سبتات الإله، يعتقد فيقسم مواقف الله سبحانه فيها يحب ويكره، فهذا الآخر أعظم وأفضل في معرفة الفادي، وأيها درجات؟

وهذه النصوص المقائسة من المحاسبي تؤكد لنا أننا أمام عقول واحد، وإنما نحن أمام مراتب للعقل تختلف من شخص لآخر، أو من سائر لآخر، وعله هذا ما دفع الدكتور: طه عبدالرحمن للقول بالتكوين العقلي، وهذا التكوين أو التعدد مرتبط بالفلاسفة الفرعون، الفعلي المنبوذ، ولما كانت الأفعال متكونة فالعقل بالضرورة ستكون هي الأخرى متكونة، ولذلك يميز بين ثلاثة أنواع من العقول هي:

---


المحاسبي، الواقعي، ص 131.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.

المحاسبي، الهوا، ط 2013م، ص 64.
أولاً: العقلانية المجردة؛ وهي العقلانية النظرية المجردة من الأخلاقية، وهذه تشترك فيها الإنسان مع البهيمة، التي تهتدي إلى أغراضها والمطلوب منها بعد مداومة دفعها إلى ذلك بالقوة الإدراكية التي حياها الله بها، فما "المائع أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلاء" فلن تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في درجة«(1)»، ويخرج من ذلك إلى أن العقلانية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون هي الحد الفاصل بين الإنسان وغيره، وإنما الحد الفاصل هو الأخلاقية، وذلك يدعو إلى العقلانية المسددة بالأخلاقية، المرتبطة بالفاعلية الأخلاقية، التي تجعل الإنسان متمايزة ومستقلا عن غيره«(2)»، وبهذا يكون خطأً من نزعتوا عن التجربة الصوفية المنهج العقلي أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول دون الثاني.

ثانيًا: العقلانية المسددة؛ وهي العقلانية التي اهتمت إلى المقاصد النافعة؛ وهي المقاصد الدينية الثابتة وال شاملة التي يكون الهدف منها جالبًا للنفع دائما للضر، ويكون المهتدي بها قد تجاوز مرحلة التجريد الذي هو ثمة العقلانية المجردة إلى رتبة تعلوها عقلانية وترجها إخلاقية، وهي مرتبة التسديد.

ثالثًا: العقلانية المؤيدة؛ وهي التي تحصل للسالك بعد أن يهتدي إلى الوسائل الناجحة من العمل الصحيح، فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة، ولن يحدث ذلك إلا بتوافق القول مع الفعل، وتطبيق السيرة مع العقلانية، وهذا

_____________________

(1) عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص؛ 1.
(2) يرد عنه عبد الرحمان على دعوى أن الفلاسفة يقسمون العقلانية إلى قسمين: العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها، والعقلانية العملية التي تنتمي على الأخلاق بقوله: الأولى، أي العقلانية النظرية، إن أمكن وجودها، فلا يمكن أن يفترد بها الإنسان، أما الثانية، أي العقلانية العملية، فإنه إن جاز أن يفترد بها الإنسان، فلا يجوز أن تكون الأولى أصلا لها، ولا حتى أن تكون في رتبتها كما يظن، والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليس العقلانية. سؤال الأخلاق، ص؛ 1.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

لن يحدث إلا بالاسترداد من النواقل فضلاً عن الفرائض حتى ينطبق عليه قوله: "إِنَّ اللَّهُ قَالَ: مِنْ عَادِيِّي لَي وَالِيٌّ فَقَدْ أَدَّنَّهُ الْحَربُ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَى الْحَرَّمِ يُنْتَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عِبَادِي يُقَرَّبُ إِلَى النَّاَفِقِينَ حَتَّى أَحْيَاهُ، فَإِذَا أَحْيَاهُ، كَانَتْ سَمَّاءُ الَّذِي يَسْمَعُ إِلَى بَصَرَةُ الَّذِي يُصِرُّهُ، وَيَكْنِي الْبَيْتَانِ بِيَدِهَا، وَرَجْلَةَ الَّتِي يُسْنِي بَهَا، وَإِنْ سَأَلَّنِ لِأَعْطَيْنَاهُ، وَلَنِّنِعْطَاذُنِي لِأَعْذَبْنِهَا، وَلَنَرُدْنَ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرْدُدُ عَنْ نَفْسِهِ المَوْعِمُ، يَكْرِهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرِهُ مَسْأَبَةً".

ووهذا تكون التجربة الروحية لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل هي من أعمى أسباب الارتداء بها، وهي القادرة على أن تم الإنسان بما لا يستطيع النظر العقلي مجرد أن يمد به، أعني "مجموعة من القيم والمعاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية" (1)، والتي إن حسن توظيفها وتوجيها وإعادة تشكيلها وترتيبها تنجب ألوان من المعارف والعلوم لا يمكن للنظر العقلي وحده مجرد أن يحصلها.

المعنى العقلية أولى مراحل الطريق الصوفي.

يوضح مما سبق أن التجربة الروحية الصوفية لا يمكن أن تتخلع من العقلانية أو تتنكر لها؛ ذلك أن العقل، كما سيق بيانه، هو في حقيقة الأمر فعل إدراكي داخلي، ولما كان كذلك فإنه بالضرورة سينترون بالقصدية، ولذلك يمكن أن نحدد للعقل اتجاهين: "اتجاه أقوأ يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضه بعض، وإتجاه عمودي يجعله يطلب خفي دلالاتها بالنسبة لوجوده" (2)، وهذا الاتجاهان لا يمكن فصلهما، بل يكمل بعضهما بعضًا، أو هما مرحلتين إذا تم استكمال المرحلة الأولى يتم الانتقال

---

(1) الحديث رواه البتراوي باب التوسع (80/5)
(2) عبد الرحمن، د. ط.، حوارات من أجل المستقبل، 2011، ص. 138.
(3) عبد الرحمن، د. ط.، تفسير الله الذي نؤمن، ص. 41.
إلى المرحلة الثانية بالتباعدة، مع التأكيد على أن العلاقة بين هاتين المرحلتين ليست علاقة انتقال بمعنى التجاوز، وإنما هي علاقة ديناميكية جدليّة، فالصوفي ينصب بين الاتجاه الأفقي والاتجاه الرأسي، فهو في إدراكه لظواهر الأشياء يكون متطلعًا إلى مسببها، ولن يستطيع التعرف على مسببها إلا بتفكيره في بديع مخلوقاته المكونة في هذه الظواهر، ولعل هذا ما عناه بن محمد الحمال، يقوله: "رؤية الأسباب على الدوام قاطعة عن مشاهدة المسبب، والإعراض عن الأسباب جملة يؤدي بصاحبه إلى ركوب البوatel"(1)، وذلك سنجد الصوفية، وهو يرسمون مراحل الطريق الصوفي يجدون التخلق القائم على ميزان العقل بداية الطريق، ولعل هذا ما عناه بن محمد الحمال، يقوله: "أفضل ما يلزم به الإنسان نفسه في هذه الطريق المحاسبة والمراقبة وسياسة عمله بالعلم"(1)، ويقول (الجند): "الطرق كلها مسودة على الخلق إلا من اقتفي أثر الرسول ﷺ، أو بتعب سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخبرات كلها مفتوحة عليه"(2).

وهكذا فإن من لم يمتلك بالعقلية والشريعة التي قوامها المعرفة العقلية، فهذا علامة نقص فيه، بل إن الطريق الصوفي مسود على عليه، ولا يمكنه ووصفه، وإذا أدركنا هذه الحقيقة سنفهم النصوص العديدة التي استشهد بها الصوفية على أهمية العقل، ودوره الرئيس في التجربة الصوفية، ومن هذه النصوص:

ـ يقول (بديع بن معاذ) للمريدين ناصحًا لهم بضرورة الاهتمام بالمعرفة العقلية، "اعلموا، من لم يحسن عقله لم يحسن تعبد ربه، ومن لم يعرف أفق العمل لم يحسن أن يحتزز منها، من لم تستخف عنايته في طلبه الشيء.

(1) السلمي، أبو عبد الرحمن، الطبقات الصوفية، تحقيق: د. أحمد الشرياني، 1419هـ/1998م، ص 97.
(2) القشيري، الرسالة الفلسفية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، ج 1، 1361هـ.
(3) السلمي، الطبقات الصوفية، ص 50.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

لم ينفع به إذا وجدته، واعلموا: أنك خلقتم لأمر عظيم، وخطر جسدي، وأن العلم لم يزد ليعلم، وإنما أريد ليعلم ويعلم به؛ لأن الشوائب على العمل بالعلم يقع، لا على العلم، ألا ترى أن العلم إذا لم يُعمل به عاد ولا حجة؟.

ويقول (المحاصبي): "إخواني: وإن اكتسب الناس في أنواع البر، فنافسوا فيها، واجعلوا أعظم الرغبة في اكتساب العقل، فإن أولى الله تدبروا وتفكروا، ونظروا، واعتبروا(۴)، ثم يقول: "العقل رغبا ورهوبا وزدهوا وانتقاها إلى الرشد وعلوا به في الدرجات(۴)، ومستفيد بمقالة "إن أول ما خلق الله العقل، فقال أقبل، فأقبل، ثم قال: أقبل فادبر، ثم قال: ما خلق الله شيئًا أحسن منه بك أخذ و بك أعلم(۴)."

ويحص (نور النون المصري) المريدين بقوله: "يا مهاجر المريدين: من أراد منكم الطريق فليلق العلماء بالجهل، والزهد بالرغبة، وأهل المعرفة بالصمت(۵)."

(۱) الرزاق، جوهر التصوف، جمع وتبويب وشرح: سعيد هاري عاشور، ۱۴۳۲/۱۹۵۱م، ص ۱۱۳، والأصبهاني، أبو نعيم (ت: ۴۰۳هـ)، حلية الأولياء وطيات الأصفياء.
(۲) المحاصبي، الوصايا، ص ۱۲۹.
(۳) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(۴) قال ابن تيمية: هذا الحديث رواه بعض من منصف في فضائل العقل كداول بن الحجر ونحوه. وهو حديث موضوع كتب على رسول الله ﷺ عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حامد بن حبان السبتي، والدارقطني، وأبو الجوزي، وغيرهم. منهج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ۱۴۰۶هـ، ج ۸/۱۵، ۱۱۵، والفتاوی الكبرى، ابن تيمية، تحقيق: حسين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط ۱۴۸۶هـ، ج ۸/۷۷، والثواب، ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة، ۱۳۸۶هـ، ص ۸۸، والرد على الباكي (تفصيل كتاب الاستغاثة)، ابن تيمية، تحقيق: محمد علي عمال، مكتبة الغرائز الأثرية، المدينة المنورة، ط ۱۴۱۷هـ، ج ۸/۷۵، ۵۷۶.
(۵) السلمي، الطيات الصوفية، ص ۱۵.
ويقول (سري السقطي) بعدما سأل عن العقل: "ما قامت به الحجة على مأموم ومنهي؟"، ويحذر كل سلك في الطريق يقوله: "إذا أبتأ الإنسان بالنسك ثم كتب الحديث فتر... وإذا أبتأ بكتب الحديث ثم تنسلك نفذ(1).

ويؤكد (أبو سعيد الخراز) على أن المعرفة الباطنية الحقة لا يمكن أن تخالف الظاهرة، فالحقيقة لا تخالف الشريعة أبدا، فكل باتن يخالف ظاهرًا فهو باطل(2).

هذه النصوص، وكثيراً من غيرها، تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الصوفية يؤمنون بدور العقل، بل وضرورة لاستكشاف مراحل الطريق الصوفي.

العقل ومعرفة الله

هذة من أكبر الإشكاليات التي تواجه الصوفية فيما يخص إنكارهم للمعرفة العقلية، وكانت بابًا واسعاً لوج منه من ينكرون دخول العقل في التجربة الروحية؛ ذلك أن مستويات المعرفة عند الناس — كما يقول الغزالي — ثلاث مراحل(3).

المحلية الأولى: إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض.

المحلية الثانية: إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجه قربية من درجة إيمان العوام.

المحلية الثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين.

والمرحلية الثالثة هي مرحلية الصوفية، معارفهم لا يمكن الوصول إليها:

(1) المرجع السابق، ص، 20.
(2) المرجع السابق، ص، 21.
(3) الخراز، أبو سعيد، الطريق إلى الله، كتاب الصدق، د. عبد الحليم محمود، 1988م، ص، 10.
(4) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج، 3، ص 15.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

بالتعلم، بل بالذوق والمال وتبادل الصفات (1)، وإذا كانت معارف العوام والمتكلمين تكون بالمشاهدة والدليل فإن معارف العارفين هي "المعرفة الحقيقية والمشاهدة الإيقينية"، وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين؛ لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين، ويتميزون بميزية بيئة يستحيل معها إمكان الخطأ (2)، ذلك أن علومهم تكون كشفاً إلهياً، ونوراً رباً لا يعتره نقص ولا يتلبس به خلل، فيسرتتهم أحسن السير وأخلاقيات أركي الأخلاق فعلومهم مكتسبة من نور مشكاة النبوة.

ويفهم من كلام الغزالي السابق أن للصوفية منهج يعرفه العوام الخاص، وهو منهج كشفي ذي قوة خاص ليس له بالعقل تعلق، ثم هو يختلف بالضرورة عن الإدراك الحسي المباشر. فـأين العقل إن من التجربة الروحية الصوفية! أليست هذه النصوص تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن العقل يقع في مرمى سهام الصوفية وليس العكس؛ ذلك أنه كما يدعى الصوفية لا يصل إلى اليقين الجزم ولا الحق المطلق.

نقول: الحقيقة أن المطالع لكتابات الصوفية في هذا الأمر لابد أن يفرق بين مرحلتين من مراحل المعرفة، المرحلة الأولى تنتمي في المعرفة العقلية، وهذه تكون في البدايات، وهي معرفة ضرورية للسلك؛ لأنها بها يعرف الحق من الباطل، والحل من الحيرة، وكل ما يتعلق بالاستدلال بالأشياء والمخلوقات على الخالق فهي أول درجة من درجات المعرفة عند الصوفية، وهي درجة العلم المتعلق بالظواهر، "وعلم العقل داخل في علم الظواهر" (3)، والإنسان مطالب بالظواهر والباطن، وتعلق (أبو طالب المكي) على قوله تعالى: "وما يعقلها إلا الكؤسون" (العنكبوت: 43).

(1) محمود، عبد الحليم، المنطق من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص 272.
(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 283.
(3) المكي، أبو طالب، قوت القلب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المرء إلى مقام التوحيد، تحقيق: د. عاصم إبراهيم كيالي، 1426 هـ/2005 م، ج 3، ص 267.
بقوله: "فجعل العقل وصفًا من العلم، وقد أمر رسول الله ﷺ بتعليم اليقين كما أمر بطلب العلم" (1).

ولما كان للعقل هذه الأهمية أفرد له الغزالي بابًا في إحيائه للحديث عن العقل وشرحه وحقيته وأقسامه، وذكر العديد من الآيات والأحاديث الدالة على شرف العقل، ومن ذلك قوله تعالى: "أوَمَّنْ سَأَلَ مَنْ آخَرَ لِيَلْبَسْهُ وَجْعَالَةَنَّا لَهُ مُورِّدًا يَمِشَى يَهْ Ziel في آتِينَا كَذَٰلِكَ فَأَخْرِجْ مَنْ يُبِينَهَا" (الأنبياء: 12)، وكثير من الآيات والأحاديث غيرها، وهذه الأدلة تؤكد أن الصوفية يعترفون بالعقل ونتائجه وأحكامه فيما يتعلق بمجال الظواهر.

ثم تأتي القضية الأساسية وهي تتعلق العقل فيما بعد الظواهر، أو المعرفة بالله تعالى، وهذه أمور فوق طور الحس، وهنا ينكر الصوفية دخول العقل في هذه المعرفة، لأنها معرفة غريبة ولا يمكن أن تتحقق إلا بمجرد كل آخر من آثار الظواهر المحسوسة، وفي القلب منها المعرفة العقلية، ولذلك يقول (الجنيدي): "أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق ﯽس: سبحان من لم يجعل لخلق عين معرفته، والصديق ليس يريد أنه لا يعرف، لأن العجز عجز عن الموجود دون المعدوم، والمقدح عجز عن قعوده؛ إذ ليس بكسب له، لا فعل، والقعود موجود فيه، كذلك العارف عجز عن معرفته والمعرفة موجودة فيه، لأنها ضرورية")، وهذه حقيقة يكاد يجمع عليها الصوفية، أن العقل عجز عن معرفة الله تعالى، فعلى المرد أن يأخذ من علوم العقل في بداياته مما وسعه؛ لأنه في نهايات الطريق، حيث يكون الاشتغال بالله والاتصال به، لابد (2).

(1) المرجع السابق، ج1، ص 262.
(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص 265.
(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

من التخلي عن جميع العلائق الجسدية، وفي طليعتها العقل، وترك المجال للقلب ليبرث العقل والنفس معاً، فقد ورث النفس باعتباره "مركز المحمولات والخواطر الطبية والسلامة الصافية والنقية من الكدورة، وهو من ناحية أخرى وريث العقل في استشفاف المعارف العليا التي ستنجاه وتنثأى" (1).

الحقيقة أن هذا مما يحسب للتجربة الصوفية، وليس العكس؛ ذلك أن العقل محدود وغير مصوص من الخطأ، فلا يعني حتماً اليقين الجازم في كثير من المجوسات كيفك به أن يوجس بحاج بحاج الغيب، ولعل الصوفي بعدما أقين بعريز العقل عن الوصول للنقية تفتخض قريحته على وسيلة أخرى من وسائل المعرفة فوق طور العقل لعلها تكون له عصمة من الزلل، ومظنة الوصول للنقية والمعرفة الحقة التي لا يتسرب إليها شك.

ومحاولة الصوفية لأي العقل عن الخوض فيما وراء الحس تكريم للعقل وتقدير له؛ فالعقل كميزان الذهب الذي يزن الجرام ومثقاله، وهو عند الناس ذو شأن لقيمة ما يزن، فمن رام أن يزن به صخرة فقد ظلم الميزان وليس الصخرة، فهو غير مهماً لعظم هذه الأطنان من المثقال، وكذلك العقل هو من تكريمه للإنسان، وهو عند الله عظيم، ومن أراد أن يبكه في مجال فوق مجاله، أو يطلق له العنان للتفكر فيما لا طاقة له به، فهو في حقيقة الأمر قد ظلم الأداء (العقل) ولم يظلم المجال المراد التفكير فيه، وقد أدرك الصوفية هذا الأمر، وأيقن أن قصور العقل عند إدراك حقائق الله تعالى ليس انتقاساً من قيمة العقل بل هو دليل على "اكتمال لهذا العقل وتحديد ممتاز لقيمته! إن هذه القيمة تتبلور من غير شك، في وعى العقل لحدوده، وأولها عجزه عن الإحاطة بموضوع الله. إن هذا الوعي هو ذروة الكمال العقلي" (2).

(1) بييوني، إبراهيم، الإمام الغشريي، حياة، وتصوفه، وثقافته، 1997، ص 141-142.
(2) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 170.
ووقع أكبر دليل على محدودية العقل، وعجزه عن خوض معتترك
المعرفة بالله تعالى، أن الوعي دائماً ما يرشد العقل ويهديه، وينير له الطريق
في مثل هذه الأمور حتى لا يضل ولا يذل، ويمكن حصر المسائل التي جاء
الوحي فيها هادئًا للعقل في:(1)
أولاً: ما وراء الطبيعة؛ أي العقائد الخاصة بالله، ورسوله
محمد، وبالغيب الإلهي على وجه العموم.
ثانيًا: في مسائل الأخلاق؛ أي الخير والفضيلة، وما ينبغي أن يكون
عليه السلوك الإنساني ليكون الشخص صالحًا.
ثالثًا: في مسائل التشريع الذي ينظم به المجتمع وتسعده به الإنسانية.
ثم إن الصوفية إذا كانوا قد وضعوا لأنفسهم منهجًا آخر للمعرفة غير
المنهج العقلي فليسوا بدعا في ذلك الأمر؛ فإن الفلاسفة يشاركونهم مثل هذا
المنهج.

المعرفة الإشراقيّة الفلسفيّة

من المعلوم أن الفلسفة التي تنشأ الحكمة، وتبحث عن الحقيقة لم
تقتصر على العقل وحده باعتباره وسيلة وحيدة للوصول إلى اليقين، وإنما
تجاوزته إلى سبيل آخر هو أكثر منه قدرة على الوصول إلى الحقيقة
المطلقة، وهو الإشراق. وهذا الإشراق ضرب من ضروب التصوف، أو قل
بينه وبين التصوف كثير من نقاط الالتقاء، ويعتبر فلاسفة الإشراق أن العلم
والوارة عن الروحانيات "هي العلوم حقًا فإنها تأتي من الروح إلى السماقة
الناطقة، ولا تشتمل فقط على محسوس، ويقدر ما أنها علوم فإنها كل شيء
من الأشياء التي تشتمل عليها، وتتلقى من الباطن معروفاً وعرفانها"(2).
فـ (أقولون في رأيه أن الروح تتطلب بما فيها من جزء إلهي نحوه

(1) محمود، ن. عبد الحليم، العقل والإسلام، 985م، ص 161، 18
(2) تاسوعات أفطونين، تعريب: فريد جبر، مراجعة: د. جبر جاهي، د. دمياح، ص 500، 1997م.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

الواحد لكي يتحد معه محصلة المعارف والعلوم التي ما كان لها أن تحصل عليها بدون هذا الاتحاد، وهذا لا يحدث إلا إذا تجردت الروح من كل ما هو غير نظيف وغير طاهر، فنراها تستعيد جمالها الذي ينوهه المبدأ غير الافتراضي، وفي حالة النشوء يصبح الحكيم إليه.(1)

وإذا انتقلنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية فسنجد هذه المعرفة الإشكالية تظهر بجلاء عند العديد من الفلسفة يأتي على رأسهم ابن سينا (الذي انتهى بعد رحلته العقلية الطويلة إلى نمط من أنواع التصرف النظري، بل إنه قد وصف رحلته المعرفية الصوفية، وأحوال العارفين بطريقة ربما لا نكاد نرى نظيرًا لها حتى عند الصوفية أنفسهم، فقد "حلق تحليقات صوفية رائعة، وإن كان من الصعب ربطها بسائر مذهبه العقلي المشائي"(2); فقد تحدث في (الإشارات والتنبيهات) عن ملامح الطريق الصوفي النظري الإشراقي، وأن الفلاسفة إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما "عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذا كأنها بروق تومض إليه ثم تحمده عنه، ... ثم إنه لنكن عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتباط"(3)، وكلما أوعى السالك في الرياضة ينقلب له وقته كله سكينة، وتصير هذه الخلسات معاف مستقرة، وتتصبح في حله وثرحاله، "وتحصل له معاف مستقرة كأنها صحيحة، ويستمع فيها ببهجة، فإذا انقلب عنها انقلب خسرائنًا آسفاً"(4).

ويستمر السالك في طريق رقيه وصعوده حتى يحصل على المعارف

---

(1) فولتير، نومينيك، المذاهب الفلسفية الكبرى، ترجمة: مروان بتطش، 1432/2011م، ص30.
(2) دوسي، د.عبد الرحمن، الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية، ص65.
(3) ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح: تسير الدين الطوسي، تحقيق: د.سريان دنيا، 1994م، ص82.
(4) المرجع السابق، ص88.
ما لا يُعين رأئ ولا أذن سميت ولا خطر على قلب بشر، ولا صبر ضرٍّ مَرَأَة
مجلة "محاضرًا" بها شطر الحق، ودرج عليه الذات العليا، وفرح نفسه لما
بها من لأثر الحق، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وكان بعد
متردداً (1)، يعني يكون له نظر إلى ذاته، ونظر إلى الحق المبتهج به السعيد
بفتوحاته عليه.

كانت هذه مجرد نماذج من فلاسفة الإشراق سواء في الفلسفة
اليونانية، أو الإسلامية، وإذا هذه الفلسفة متوازنة بكثير في الفلسفات القديمة
وحتى الحديثة، ويعتبر الفلاسفة أن هذا المقام "مقام عزب جذا، حكاه
أفلاطون عن نفسه، وهرمس وكبار الحكماء عن أنفسهم، وهو ما حكاه
صاحب هذه الشريعة، جماعة من المنسلخين عن النوايب (2).

ويستمتع (السهروري) على من ينكر هذه المعارف الجليلة
والمقامات الريفعة قائلاً: "من لم يشاهد هذه المقامات فلا يستمتع على
أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور، ومن عبد الله على
الخلاص ومت عن الظلمات ورفض مشاعرها شاهد ما لا يشاهد غيوه (3).

هذه الفلسفة الإشراقية التي لم تقصر المعرفة على العقل وحده لم نجد
ممن ينتمون الصوف إلى مراد العقل قد وجهوا لها سهام نقدها ولا اتهموها
باحتقار العقل، وإنما اعتبروا هذه الحكمة الإشراقية منهجًا من مناهج التفكير
للوصول للحقيقة، وكان من المفترض أن ينسحب حكيم هذا على المعرفة
الصوفية، لاسيما أن الفلسفة الإشراقية تتوافق مع المعرفة الصوفية، ونقطة
الخلاف بينهما أن حكمة الإشراق هي نوع من التفكير النظري، أو إن صح
التعبير تصور نظري، بينما المعرفة الصوفية تصور عملي قائم على

(1) المرجع السابق، ص 91.
(2) السهروري، شهب الدين، كتابة الإشراق، ضمن كتاب: مجموعة مصنفات شهب إشراق، شهب
الدين السهروري، تأليف: هنري كرين، 1945، ص 250.
(3) المرجع السابق، ص 255.
المجاهدة الروحية، وتركية النفس بالتوافل فضلا عن الأفكار؛ فالفلسفة "إما أن تكون ارتقاءًا، وإما أن تكون بحثًا عقليًا".

وبهذا لا يكون المنهج الosophي الرفائيلي بدعوى من المماليك، أو مما يختص به الosophيا لا يشاركهم فيه غيرهم، كما يدعي من ينكّر الإلحاد في التجربة الosophية بل إن فلسفة اليونان سبقوهما بهذا المنهج، وبتعظهم الكثير من فلسفة المسلمين، ولا ينكّر أحد عليهم طريقتهم، بل يعتبرون من ينكّر هذا المنهج هو دليل على نقص وجه وقصور في الفهم والاستيعاب.

ثم إذا كانت الفلسفة هي قمة التفكير العقلي فإن هناك العديد من رجلات الosophيكان لهم باع لا ينكر في الفلسفة وعلم الكلام، يقول (الكعبي المعتزلي) عن الجنين لبعض الosophيين: "رأيت لكم ببغداد شيء يقال له: الجنين، ما رأيت عيني مثله، كان الكتب في غيره لألفاظه، والفلسفة لدقة كلامه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وكلامه نـاء عن فهمهم.

والفلاسفة بالكلام نفسه ينطبق عليه (الماشكي)، فهو "أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن"، وليس الجنين والماشكي من اجتمعت فيها هذه الخصائص بل هناك الكثير غيرهما، وهذا معروف غير منكر، ويكفي أن نعرف أن (الغزالي) قد ناقش الفلاسفة وقصص صروحهم الفلسفية، وهذا لا يمنع كونه أحد رموز الosophية وكبار رجالاتهم.

(1) محمود، عبد الحليم، التفكير الosophي في الإسلام، 1989، ص، 176، ومحمود، ت. عبد الحليم، قضايا الosophية، المدرسة الشاذلي، 1999، ص. 243، وحرب، علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، 2007، ص، 245.
(3) البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، تحقيق: د. ديبه محمد، معرفة، 2002/1422هـ، ج، 104/4، وانظر: الفعل وجه القرآن، ويقول المحقق عن المحاسبي: تصوفه المعتزل اختلف تمامًا بمذهبه في عالم الكلام، بحيث يصعب التفريق بينهما، ص، 93.
والحقيقة أن كثيراً من يرون التجربة الصوفية بالنظر لمصدرات العقل كانوا يستهدفون من ذلك رفع قيمة الفلسفة، وكان له بذلك مجال محدود في المجالات المعرفية في الاهتمام بالعقل، ولذلك نجد الدكتور (أحمد صبحي)، الذي طالما نفي الجانب العقلي عن التجربة في أثناء تناوله لمناقشة الغزالي في الفلسفة، وتكرره لمهمته، ومعلوم إيمان الغزالي بالمعرفة اللفظية، يعتبر أن هذا من تناقض التجربة، الذي يعد دليلاً على انتفاء الأفكارية، ويقول بأن هذا التناقض الذي هو سمة الغزالي الفكرية يصرب في صلب الفلسفة، وليس التصور؛ فالغزالي لم يقضي على الفلسفة كما يشاع وإنما هو الذي عدل مسارها، وأن فلسفة كلها كانت منطلقًا لما يسمى بالحكم المشرقي.

ويقول بأن الحكم المشرقي كانت قائمة وكمانة في فلسفة فلسفية الإسلام، وخصوصًا ابن سينا، وأن ما قاله الغزالي للفلسفة أدى إلى ترجيح "الجانب الأفلاطوني الإفلاطونى على الجانب المشائي باعتبار الأول أكثر روحانية وأقرب إلى الدين.(3)

نقول: ألا يدعي هذا دليلاً جارماً، مع تحظينا على أن الغزالي هو الذي ساهم في ترجيح الجانب الإشكالي على الجانب المشائي، أن تجربة التصور الروحية لا يمكن بترها عن الفلسفة على اعتبار أن كلاً منهما يؤمن بدور العقل في مرحلة من مراحل التطور الروحي أو الفكر، ولا يمكن بحالاً الادعاء بأن التصور ينكر المنهج العقلي مثلما نؤمن تمامًا أن الفلسفة لا تتكرر المنهج العقلي، وكما أن الفلسفة تتقصى إلى فلسفة إشكالية وفلسفة.

(1) كفر الغزالي الفلسفة في قولهم بقدم العالم، قولهم بعدم حصر الأفكار، معلم الله بالكتاب دون الجزئيات. انظر تفصيل ذلك في: الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط.10.
(2) صبحي، التصور إيجابياته وسلبياته، ص.39.
(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
العقل في التجربة الصوفية بين الدفع والإثبات

كما يشير التصوف، يشتمل على الجانب المعرفي العرفياتي، والجانب النظري العقلاني، ويتعد السالك بينهما.

الفناء الصوفي وغياب العقل من المعلوم أن الفناء، إما فناء عن الأوصاف المذمومة، وإما فقدان الإحساس ومحو النفس وصفاتها، في الفناء تتلاشى المحدثات، وتغيب في أفق العدم، فهو حالة نفسية تغيب فيها السالك "عن نفسه وأوصافه ويستغرق في الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات في نفسي الإنسان، وتنفي معه المحدثات، ويغيب كل أولئك في الحق".

فالأهوار الإنسان يتحول ويصير إلى العدم المحض، والعقل يتحول بالتبعية في هذه الرحلة المعرفية إلى هباء منثور، وبناء على ذلك فإن التجربة الصوفية في قمة تطورها تغيب فيها العقل تمامًا، وبهذا يفهم بأن الصوفية الذين يشمدون الفناء، الذي من أهم سماته غياب العقل، لا يقدمون العقل حق قدره، إن لم يكن ينكرونها.

والحقيقة أن هذا كلام صحيح تمامًا، ففي الفناء، كما يقول (الكلاهادي)، يسقط التمييز عن الصوفي، وسقوط التمييز يعني غياب العقل، فكيف نفهم وجود العقل مع الإيمان بالفناء؟


(2) حمصي، د. محمد مصطفى، ابن الفاضل والحنبلي، 1985، م، ص 188.

(3) الكلاهادي، التعرف لمذهب التصوف، ص 125، 126.
في البداية لابد أن نفرق بين ثلاثة أنواع من الفناء:

١- الفناء عن وجود السووى؛ وهو فناء الملاءمة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير الله، وغاية السالكين هو الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي تعدد الوجود وتكاثره، فلا يشهدون غيراً أصلاً، ويكون وجود العبد هو عين وجود الرب.

٢- الفناء عن شهود السووى؛ وهو ما يشير إليه أكثر الصوفية، ويعودونه غاية، وليس المراد فناء ما سوى الله في الخارج. بل فناؤه عن شهودهم وحصهم، فحقيقة غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضًا عن شهوده نفسه.

٣- الفناء عن إرادة السووى؛ وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، فيفين مراد السالك الكوني القدري بمراد محبوبه، فصار المراد واحداً، وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا.

وإذا اتبعت لنا هذه القسمة بمكننا التمييز بين الفناء الصحيح المطلوب والفناء الباطل الذي يتخذ مثلية ليس إسقاط العقل وإنما لإسقاط التكلف نفسه، وإذا كان في كل علم أدعائ، فالقائلين بهذا النوع من الفناء هم في حقيقة الأمر أدعائ التصوف، فلا يعول على أقوالهم وأحوالهم، وإن كنت يجب أن نعترف أن هذا الشكل من التصور أصبح في المراحل المتاخرة هو الأعم الأكثر، وهذا البحث لا يستهدف هذه الفئة بالدراسة؛ لأن الصوفية كما قسمهم ابن تيمية ثلاثة أصناف "صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم" (٢)، وحديثنا عن القسم الأول منهم، الذين إذا étaientهم

يرجع إلى: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٥ م، ج ٣، ص ٢٠٥/٣، واين تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تعلق: محمد رشيد رضا، ج ٧٣، ٨٧٦/١٤٧٤ م، ج ١، ١٧٤/١٩٩٦ م، وما بعدها.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد قاسم، ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م، ج ١٩/١٢. ١١٩٠. ٢٤٠
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

(1) السلمي، الطبقات الصوفية، ص. 139.
(2) الكلاشدي، المذهب أهل التصوف، ص. 127.
(3) الغزالي، مشاشة الأنوار، تحقيق: د. أبو العلاء عفيفي، ص. 57.
الخاتمة
خرج البحث بالنتائج التالية:

لا ينكر الصوفية في العموم العقل في بدايات الطريق الصوفي، بل يعترفون أهم مقومات المرتدين، ويحضونهم عليه، ويدفعونهم إليه دفعًا، ولا يمكن للسالك أن يكمل مراحل الطريق الصوفي إلا إذا استكمل شروط البدايات وفي طليعتها يأتي العقل.

المنهج العرفاني الصوفي القائم على الكشف والبصيرة خصص الصوفية بالمعرفة بالله تعالى، وقد أحسن الصوفية صنعًا لأن هذه المعرفة فوق طور العقل، كيف للمخلوق أن يحيط علماً بالخالق؟ وكيف للمحدود أن يحيط بالالامحدود؟!

ليس الصوفية بدأًا بالقول بالمعرفة الدنيا الذوقية، بل إن هذه المعرفة متصلة في الفلسفة الإشراقية ولم ينكر أحدّ اعتماد فلسفة الإشراق على العقل باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، وكذلك يجب ألا ينكر الأمر ذاته على الصوفية.

العقل مرتبط بالفعلية، فكلما زادت الفاعلية يزيد العقل، والتصوف في أساسه مرتبط بالفعل وبالتالي يكون العقل في التصوف الصحيح أكثراً وأكثر ظهورًا.

لا شك أن هناك العديد من الصوفية، وخاصة المتاخرين منهم، استخدمو المعرفة الكشفية الدنيا وسيلة للتخلص، ليس من العقل فقط، وإنما لإسقاط التكاليف الشرعية أيضًا، وكلاء يجب ألا يدخلوا ضمن إطار التحصوف الصحيح، فهم أدعو التصوف، ويجب على الصوفية أنفسهم أن يظهروا صفهم منهم.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

التوصيات

- يوصي الباحث بتوجيه ثلة من الباحثين بتقية التراث الصوفي من كل أدعائه الذين يستخدمون التصوف أداة للمروق من الدين وأحكامه وتشريعاته، حتى يعود التصوف نقيًا كما كان عليه الصدر الأول الذين اعتبروا التصوف خلقًا، ومن زاد عليه في الخلق زاد عليه في التصوف، ويجيدًا أن يقوم الأصلاء من الصوفية بهذا الأمر، كما فعل العديد من أساطين التصوف القدامى الذين اتفقوا المذاهب والنظريات الصوفية التي تند عن صحيح الدين.
المصادر والمراجع

ابن تيمية، تقي الدين، (1386هـ)، الفتوى الكبرى، تحقيق: حسين محمد مخلوف، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار المعارف.

ابن تيمية، تقي الدين، (1406هـ)، منهج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (الطبعة الأولى)، مؤسسة قرطبة.

ابن تيمية، تقي الدين، (1416هـ/1995م)، مجموع الفتوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد قاسم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، تقي الدين، (1417هـ)، تحقيق: محمد علي عمال، الرد على البكري (تلميح كتاب الاستناثة)، (الطبعة الأولى)، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية.

ابن تيمية، تقي الدين، النبوت، (1387هـ)، القاهرة: المطبعة السلفية.

ابن تيمية، تقي الدين، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

ابن سينا، أبو علي، (964م)، الإشارات والتنبيهات، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، (الطبعة الثالثة)، القاهرة: دار المعارف.

ابن عربي، حميدي الدين، (420هـ/1027م)، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، (الطبعة الثانية)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات


أبو طالب المكي، محمد بن علي، (426 هـ/1905 م)، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المربيد إلى مقام التوحيد، تحقيق: د.عاصم إبراهيم الكيالي، (الطبعة الثانية)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

الأصبهاني، أبو نعيم، (1394 هـ/1974 م)، حليقة الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، مكتبة السعادة.


بديو، د.عبدالرحمن، الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية، سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.

بسبوني، د.إبراهيم، (1413 هـ/1992 م)، الإمام القرشي. حياة، وصفوه، وثقافته، (الطبعة الأولى)، القاهرة: مكتبة الآداب.

البغدادي، الخطيب، (1422 هـ/2003 م)، تاريخ بغداد، تحقيق: د.بشار عواد مروي، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار العرب الإسلامي.

الفتحي، د.أبوالوفا الغنمي، (1399 هـ/1979 م)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (الطبعة الثالثة)، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

الجرجاني، علي بن محمد، (1405 هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (الطبعة الأولى)، بيروت: الكتاب العربي.

الحرب، علي، (2006 م)، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
магazine مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات دمنهور العدد الخامس الجزء الرابع 2020م

حمدي، د. محمد مصطفى، (1985م)، ابن الفارض والحب الإلهي،
(الطبعة الثانية)، القاهرة: دار المعارف.
الرازي، بحبي بن معاذ، (623هـ/1227م)، جواهر التصوف، جمع
وتوبيب وشرح: سعيد هارون عاشور، (الطبعة الأولى)، مصر: مكتبة
الأدب ن liaison (علي حسن).
السليمي أبو عبد الرحمن، (1419هـ-1998م)، الطبقات الصوفية،
تحقيق: د. أحمد الشرباصي، (الطبعة الثانية)، جمهورية مصر العربية:
كتاب الشعب، مؤسسة دار الشعب.
السليمي أبو عبد الرحمن، (1419هـ-1998م)، المقدمة في التصوف،
تقديم وتحقيق: د. يوسف زيدان، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الجيل.
السهروردي، شهاب الدين، (1945م)، كلمة الإشراف، ضمن كتاب:
مجموعة مصنفات شيخ إشراف، تصحيح وتقدم: هنري كربن، طهران.
صبغي، د. أحمد محمود، (1984م)، التصوف إيجابياته وسلبياته،
جمهورية مصر العربية: دار المعارف.
عبد الرحمن، د. طه، (2009م)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد
الأخلاقي للحداثة الغربية، (الطبعة الرابعة)، الدار البيضاء، المغرب،
بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.
عبد الرحمن، د. طه، (2011م)، حوارات من أجل المستقبل، (الطبعة
الأولى)، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
عبد الرحمن، د. طه، (2012م)، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية
في الفكر والعلم، (الطبعة الأولى)، الدار البيضاء، المغرب، بيروت،
لبنان: المركز الثقافي العربي.
عبد الرحمن، د. طه، (2013م)، الحوار أفقًا للفكر، (الطبعة الأولى)،
بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات

- عبد الرحمن، د. ط. (1415م)، يوس الدهراني، النقد الافتراضي لفصل
- الأخلاق عن الدين، (الطبعة الأولى)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث
- والنشر.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، (الطبعة
- السادسة)، مصر: دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأئهور، تحقيق: د. أبو العلاء عفيفي، القاهرة:
- الدار القومية للطباعة والنشر.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
- فولشر، دومينيك، (1412/1991م)، المذهب الفلسفي الكبير،
- ترجمة: مروان بطش، (الطبعة الأولى)، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية
- للدراسات والتوزيع.
- القشري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة الفقهية، تحقيق: د. عبد الحليم
- محمود، ود. محمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف.
- الكلايبيش، أبو بكر محمد، (1960م)، التعرف لمذهب أهل التوضوع،
- تحقيق: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقين سرور، دار إحياء الكتب
- العربية.
- المحاسب، أبو عبدالله الحارث بن أسعد، (1416/1995م)، الوصايا
- (التصانح – الابن والرجوع إلى الله – بدء من أناب إلى الله – التوهم)،
- تحقيق وتعليق: عبد القادر أحمد عطا، (الطبعة الأولى)، بيروت، لبنان:
- دار الكتب العلمية.
- المحاسب، الحارث بن أسعد، مائة العقل ومعناه، ضمن كتاب: العقل وفهم
- القرآن، الحارث بن أسعد المحاسب، قدم له وحقق نصوصه: د. حسن
- القوطي، (الطبعة الأولى)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- محمود، د. عبد الحليم، (1985م)، العقل والإسلام، (الطبعة الثانية)،
- القاهرة: دار المعارف.
محمود، د. عبد الحليم، (1988م)، الطريق إلى الله، كتاب الصداق، أبو سعيد الخزاز، (الطبعة الخامسة)، مصر: دار المعارف.
محمود، د. عبد الحليم، (1989م)، التفكير الفلسفي في الإسلام، (الطبعة الثانية)، القاهرة: دار المعارف.
محمود، د. عبد الحليم، (1999م)، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، (الطبعة الثالثة)، القاهرة: دار المعارف.
محمود، د. عبد الحليم، المنفى من الضلال، أبو حامد الغزالي، مصر: دار الكتب الحديثة.
ثانيًا: الحديث وعلوم القرآن