الفصل الثاني

المنهج أو نظرية المعرفة

اهتمام الصوفية بالعلم المطلق الإبستمولوجيا

تُطلق كلمة العلم المطلق على المباحث الّتي تُعنى بطريقة تحصيل العلم وتهتم بالوسائل المفيدة في اكتساب العلوم وتحقيقها، وعلى الدراسات المتعلقة بمادة العلم الإنساني، وكثيرًا ما يُطلقون على كل هذا اسم: نظرية المعرفة، تلكم النظرية الّتي قدم لنا الصوفية فيها بحوثًا فياضة، وآراء في غاية الدقة، شملت جَميع جوانبها: كتسميتها وموضوعها وأدواتها وطبيعتها وحدودها.

وقد أردت إبرازها لأسجل سبق الصوفية في هذا المضمار لما سواهم من غربيين وشرقيين، ولكي تشرق الحقيقة فيستضيء بهديها من يشاء وحتى أثبت أن هذه الدراسة القمينة بالتقدير قد عانت من العقوق لها بين مواطنيها، ومن الظلم والنكران لها ممن يعيشون خارج حدود من فجرها، وحسبنا لبنات في صرحها دون أن ندعي أننا سنشيده وحدنا، ولنوقن أن الشعاع المتأجج لن يخبو عندما نغمض أعيننا عن رؤيته وأن الصرح التليد لا تنال منه العوادي السريعة.

التسمية والاستقلال

يرى (أزفولد كوبلة) أن النظر في مُطلق العلم لَمْ يكن له وجود مستقل عند القدماء، فأفلاطون مثلاً أدخل بحوث المعرفة فيما سماه بالجدل وأدخلها أرسطو فيما بعد الطبيعة من غير أن يضعا حدًّا فاصلاً بين ما له اتصال بالمعرفة، وما له اتصال بمشكلات ما بعد الطبيعة[1].

---

(١) كوبلة: المدخل إلى الفلسفة، ٣٨.

وكذلك وضعها الكندي من فلاسفة المسلمين في إطار دراسته للنفس، ودرسها الفارابي وابن سينا في ثنايا المنطق، ومن هنا فلا بد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة لأنه هو الذي وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل، خصوصًا بعدما نشر كتابه (مقالة في التفكير الإنساني عام ١٦٩٠م)، الذي يُعد من أول البحوث العلمية في أصل المعرفة وماهيتها ومنابعها ودرجة اليقين فيها.

وقد تابع (كوبلة) على هذا الرأي جمهور من الباحثين كالدكتور زكي نجيب محمود، والدكتور الشنيطي، والدكتور غلاب، ويوسف كرم، ولفيف غير قليل من الباحثين الغربيين مثل: (جون لويس)، (وأندره كريسون) (وول ديورانت)[1]، ولكن الشأن عند الصوفية يختلف عما كَانَ عليه قدامى الأوروبيين، وعما سار عليه الفلاسفة المسلمون، فقد درسوها في إطار بارز يُعطيها صبغة الاستقلال من أول وهلة، وقد يقول قائل: كيف ذَلكَ وقد قصدوا بها معرفة الله، ودخلت ضمن الموضوعات الَّتي يحتويها علم التصوف؟

ونقول: إن علم التصوف -كما سبق- لا يبحث في موضوع واحد، ولا يقتصر على علم محدود بل يشمل علومًا كثيرة، كالتوحيد والمعاملات والحقائق والرقائق، والنفس، ويستطيع المتتبع لأقوال الصوفية وبحوثهم أن يتبين الفصل الكامل بين العبارات الَّتي تنصرف إلَى كل من هذه العلوم، وأن يميز بين ما للمعرفة، وما للأخلاق، وما للذات الإلهية، وما للطائف، وما للنظريات الميتافيزيقية.

---

(١) زكي نجيب محمود: المعرفة، الشنيطي: نظرية المعرفة، غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، جون: مدخل إلَى الفلسفة، وكريسون: المذاهب الفلسفية، ول ديورانت: مباهج الفلسفة.

ويستطيع الباحث كذلك أن يتحقق من أن رجال القوم هم أصحاب السبق في تسمية هذه النظرية بالمعرفة؛ لأنهم أول من استعمل لفظة عرف وعارف ومعرفة، ومع أن هذه الألفاظ انصرفت لمعرفة الذات الإلهية ابتداء واصطبغت بصبغة ميتافيزيقية إلا أنهم توسعوا كثيرًا في الموضوعات المدرَكة، وَفي المسائل المتصلة بالإدراك مما أعطى تلك الفكرة صيغة الشمول والتعميم، وأيضًا كَانَ الصوفية في بحوثهم المتصلة بالمعرفة أجرأ وأكثر تحررًا واجتهادًا وتجديدًا من الفلاسفة المسلمين الَّذينَ كبلتهم الفلسفة اليونانية بقوالبها ونظرياتها.

بخلاف الصوفية فإن رفضهم للفلسفة كَانَ عاملاً قويًّا على الابتكار الذاتي مما جعل ماسنيون يقول: إن رجال المعرفة الصوفية في الإسلام كانوا دائمًا النماذج الَّتي تقدم لنا الصورة الحية للمفكرين الكبار في الإسلام[1]. ووافقه على هذا فيليب حَتى.

الفرق بين العلم والمعرفة

هل المعرفة هي العلم أم بينهما اختلاف وفروق؟ المتأمل في الأفكار الإسلامية -وما كَانَ عليه علماء المسلمين- يُدرك وجهتَيْ نظر تجاه الجواب عن هذا التساؤل:

الوجهة الأولى: يرى أنصارها أن العلم هو المعرفة والمعرفة هي العلم بلا فرق بينهما، سواء أكانت المعرفة هي العامية الَّتي تعتمد على ملاحظات الحس الفجة والتصور الساذج، والَّتي فيها عامة البشر، وتعتبر أدنى درجات التعريف لبساطتها وزعزعتها وتنقلها، أم أريد بها المعرفة الخاصة بالعلماء والحكماء، وهي المعرفة العلمية الَّتي تقوم على الحس والملاحظات الدقيقة والأقيسة والبراهين العقلية،

(١) مقدمة كتاب اللمع، ٩.

وهي أوسط الدرجات، وتَمتاز بالثبات والقصر على فئة معينة من أرباب النظر، والجهد العلمي، والمران الفكري، وبها نعرف الكون والوجود، أم أريد بها المعرفة الخاصة بأرباب التوحيد، وأهل الكشف، وهي أرقى أنواع المعارف وأسماها[1].

وكَانَ هذا الاستخدام شائعًا بين المسلمين أولاً؛ فلم يفرق عبد الله بن مسعود بين العلم الناشئ عن العقل، وبين العلم الَّذي مصدره القذف من ناحية الاستعمال اللفظي، بل أطلق لفظة العلم على كل منهما مع اعتقاده أن القذف أرقى من ناحية تحقيق اليقين، يقول: ليس العلم بكثرة الرواية إنما هو نور يقذفه الله فِي القلب[2].

وقد ردد الإمام مالك نفس العبارة[3] بلا تمييز اصطلاحي بين ما كَانَ كسبًا أو وهبًا، وظل علماء الظاهر فِي جَميع العصور يستعملون العلم والمعرفة بمعنى واحد بدون تفرقة بينهما فِي الوسائل أو فِي الحد الَّذي تحققه من اليقين والاطمئنان العلمي، ولذا قَالَ القشيري معبرًا عن تلك الوجهة: المعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالِم بالله تعالى عارف، وكل عارف عالِم[4].

والوجهة الثانية: تخص الصوفية ويذهبون إِلَى الفصل بين المعرفة الخاصة بأهل الكشف الَّتي هي فيض الجود، وبين العلم الكسبي المعتمد على النشاط الذهني، ويؤكدون أن المعرفة أسمى لكونها إلهامًا وشرحًا، وكون المعارف المحصلة

---

(١) هذا التقسيم للمعرفة هو تقسيم ذي النون الَّذي استمده من هيراقليطس خاصة فيما يتصل بالمعرفة العامية والخاصة العقلية.

(٢) مفتاح السعادة، ج٢، ٢١٩.

(٣) الإحياء، ج١، ٤٤.

(٤) الرسالة، ١٥٧.

بهـــا ضـــرورية، وتعطي تصورًا عن الشيء ذاته، أما العلم فإنه يعتمد على الحس والعقـــل، والمعلومات الواردة عنهما كسبية، وتمنح المُدرِك علمًا بسمات المدرَك وأحوالـــه وآثاره.

يقول أبو سعيد الخراز (٢٧٨هـــ): إن اللـــه جعل العلم دليلاً عليه ليُعرف، وجعـــل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف؛ فالعلم دليل إلَى الله، والمعرفة دالة على الله، فبالعلم تنال المعلومات، وبالمعرفة تنال المعروفات، والمعرفة بالتعرف، فالمعرفة تقع بتعريف الحق، والعلم يدرك بتعريف الخلق ثم تجري الفوائد بعد ذلك»[1].

وهـــذا النص قائم على اعتبار التفرقة بين المعرفة الذوقية الجذبية التصورية لا العامية ولا الخاصة العقلية، وبين العلم الكسبي العقلي التصديقي، ويبين أن المعرفة دالـــة وشاهدة تحفظ صاحبها للألفة والمحبة بعد التعرف، والعلم دليل يدفع العالم إلَـــى التصديق فقط، وتبنى ابن القيم الجوزية وجهة النظر الصوفية، فقال: بالفرق بين المعرفة والعلم لفظًا ومعنى: أما لفظًا فإن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، وفعل العلم يقع على مفعولين، وأمَّا معنى:

(أ) فـــإن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بالصفات والعوارض[2]، وإن كَـــانَ الصوفية لَم يقصدوا من المعرفة فِي جانب الذات الإلَهية إلا ما يتعلق بالأسماء، والأفعال، والأسرار؛ لاستحالة معرفة الذات فهي مرادفة للعلم من هذه الزاوية المتعلقة بالمعروف، ومُختلفة عنه فِي نفس الجانب من حيث القوة والرسوخ والثبات الَّذِي يكون عليه العارف باللـــه عن العالم به، فهما شيء

(١) طبقات السلمي، ٥٤.

(٢) انظر الآيات: (غافر٨١، النحل ٨٣، الشورى٤٧، الحج٤٤، سبأ٤٥، فاطر٢٦، الملك١٨، الأنبياء ٥٠). وابن القيم فِي مدارج السالكين، ج٣، ٣٣٦-٣٣٧، والرسالة القشيرية ١٥٣.

واحد بالنسبة للذات الإلهية لاعتبار، ومختلفان في نفس الشيء لاعتبار آخر.

ومن هنا -ولاستحالة الوصول إلى كنه الذات الإلهية- أمر الله العباد أن يعلموا ذاته فقال: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[محمد: ١٩]. ولم يقل فاعرف، فكل من العالم والعارف يُدرك الله بصفاته وآياته لا بذاته، ولكن العارف يَمتاز عن العالم من حيث قوة الإدراك وجلائه وصفائه لكون العارف أدرك الآثار بالمؤثر جل جلاله، والعالم أدركها بعقله وكسبه.

(ب) وأيضًا فإن المعرفة في الغالب تكون لشيء غاب عن القلب بعد إدراكه، فإن تصوره أو حضر في ذهنه قيل عرفه، أو تكون لشيء استقر وصفه في النفس، فعندما نراه نقول عرفناه، كقوله سبحانه: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾[يوسف: ٥٨]. فهي معرفة تذكرية حضورية، ولذا كان ضدها الإنكار على حين أن ضد العلم الجهل.

قال سبحانه: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُواْ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾[المؤمنون: ٦٩]. وطبقًا لهذا الفرق الدقيق فإن استعمال كلمة المعرفة مع الذات الإلهية أولى من استعمال لفظة العلم؛ لأن الإنسان يولد على الفطرة الواعية والمدركة لله بصفة خاصة، ثم تأتي حجب التربية والنشأة والعوامل الأخرى فتنسي الإنسان ما أدركه بفطرته، ثم تكون مهمة الوحي هي التذكير والتعريف لما غفل عنه الإنسان كما جاء في نص حديث رسول الله: «**كل مولود يولد على الفطرة**» إلى آخره، ويؤكد هذا ما نراه من استعمال عبارات الإنكار والنكير لمن كذب بآيات الله أو نعمه أو رسله أكثر من استخدام لفظة الجهل وما اشتق منها حسبما نلاحظ هذا في مادة نكر وجهل في القرآن الكريم.

(ج) المعرفة تُفيد تَمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن

الغير، فلو قلت: عرفت زيدًا فقد ميزته عن غيره، ولو قلت: علمت زيدًا، لم تفد شيئًا؛ لأن السامع ينتظر منك أن تُخبره على أي حال أو صفة علمته، ويتبع هذا بداهة أن التعبير بالمعرفة مع الله أوفى ولا يحتاج إِلَى إضافة خصوصيات ما.

أمّا التعبير بالعلم معه فإنه يحتاج إِلَى تَمييز حال العلم بالإثبات أو الصفة، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج، وعلاوة على ذَلكَ فإن المعرفة علم بعين الشيء مفصلاً، والعلم قد يتعلق بالشيء على وجه الإجمال، والتفصيل فِي باب العقيدة أطلب وأدق من الإجمال فيها.

(د) العلم يرتبط بالاستدلال والخبر والمعرفة هبة وعيان بصيري[1] والأول كسبي تصديقي يحتمل الخطأ والصواب، والثانية ضرورية لا يطرأ عليها الكذب عند سلامة التعرض للنفحات والجود، وما لا يطرأ عليه الخطأ أولى مما هو عرضة.

(هـ) والنتيجة التي نريد أن نصل إليها هي أن هذه البحوث التي تعلقت بالفرق بين العلم والمعرفة رغم أنها جاءت في إطار المنهج الذوقي، وبين ثنايا نظريات العرفان الصوفي إلا أن آراء الصوفية التي استمعنا إليها توًّا والتي أفاضت في الحديث عن الوسيلة الإدراكية التي تتعلق بذات الشيء، والتي تفيد التصور والحضور وتميز موضوع الإدراك عن غيره تمييزًا ذاتيًّا، وتعطينا تفصيلاً للشيء المُدرَك، وتبين أن المعلوم القادم إلينا منها ضروري، وكذلك البحوث التي تناولت العلم، وأنه قائم على الحس والعقل، ويتعلق بالصفات والآثار لموضوع الإدراك، وأنه يميز المعلوم بها، وأن معارفه إجمالية وتصديقية.

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ١٦٥، حـ: ٤٨ ، ابن القيم أيضًا بدائع الفوائد ج٢: ٦٢-٦٤ وتفسير القرطبي ٣٧٤.

كل هذه الأفكار من صميم بحوث نظرية المعرفة، وما يتصل بالعلم المطلق، ونرى فيها جذور المذهب الروحي أو المثالي، وأساس المذهب الحسي والعقلي، وأصول الفكرة القائلة بأن العلم لا يتعلق إلا بالظواهر دون المهايا.

(ز) واتجاه الصوفية في استعمال مشتقات المعرفة، والفصل بينها وبين العلم مبني على النصوص المذكورة في الكتاب والسنة، والتي ذكر الحق فيها هذه المشتقات، مثل: عرف وتعرف ويعرف في سياق الرقة العاطفية وصفاء النفس، وإخبات القلب كقوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [المائدة:٨٣].

وسياق المعرفة في هذا الجو المشحون علما وعاطفة ورقة هو مطلب الصوفي وما تهفو إليه نفسه وروحه، كما ذكرها المولى في مقام ثنائه على العباد بالتعريف الوهبي، والمن عليهم بالعلم اللدني، وبالحقائق النابعة من الفراسة والكشف، كقوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَـٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَـٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ ﴾[محمد:٣٠].

وقوله: ﴿ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْمُنكَرَ ۖ ﴾[الحج: ٧٢]، ﴿ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴾[المطففين:٢٤] ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَـٰهُمْ ﴾ [البقرة:٢٧٣]، ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ ﴾[النمل:٩٣]، ﴿ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾[محمد:٦].

فقد بين الله سبحانه أنه يتولى تعريف بعض الأخيار من الأصفياء الأتقياء وأيضًا ذكر الله لفظة المعرفة للدلالة على العلم الذي لا ينتابه الشك في قوله سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾[البقرة: ٤٦].

كل هذه الآيات في سياقها العرفاني مع قولـه ﷺ: «**إن أعرفكم باللـه أنا**» هـي التي شجعت الصوفية على اختيار هذه الصيغة خاصة وأن لفظة العلم تطلق على ما هو محمود وما هو مذموم، أما لفظة المعرفة فقد أطلقها القرآن على ما هو محمـود فقط، وأما كونها سيقت بصورة أقل عددًا من الآيات التي ذكرت فيها لفظـة العلم فلأن المعرفة على هذا النحو المذكور في الآيات لا ينالها إلا الصفوة، وهـم قلـة ونادرون، فناسب هذا ذكر اللفظة الدالة عليهم قليلاً أيضًا، وتنوع الخطـاب الذي حمل عبارات المعرفة من النبي إلى المسلمين إلى أهل الكتاب يدل على دحض ما قالـه ابن القيم من أن الخطاب كان خاصًّا بأهل الكتاب[1].

تعريف العلم المطلق

مـا دامت المذاهب الخاصة بالمعرفة مختلفة من مثالية إلى حسية إلى نقدية إلى برجماتـية إلى صـوفية إشراقية؛ فإنه من الطبيعي أن يحدث الاختلاف فيما بينهم حول التعريف نظرا لأن كل واحد من المشتغلين بهذا الفن سيعرفه تعريفا يتفق مع المذهب الذي ينتسب إليه، ولذا نراهم يعرفونها أحيانًا بأنها تحصيل العلم، وأحيانًا يقولون: إنها العمليات العقلية التي بها نحصل العلم[2]، أو إنها البحث في النتائج التي يتوصل إليها في العلوم المختلفة أو إنها البحث في المعرفة الحاصلة بالفعل، ويرتضى أزفولـد كوبلة التعريف القائل بأنها البحث في مادة الفكر في صورتها العامة لكي تصـبح مهمـة المعرفة النظر في بعض المعقولات التي تستخدم في العلوم الجزئية جمـيعها، وتعتـبر أساسًـا منطقيًّا مسلَّمًا به فيها من غير أن يتعرض واحد منها لدراسة هذه المعقولات دراسة دقيقة.

وواضح أن هذه التعريفات الخمسة لا تخلو من اعتراضات جوهرية حيث إن

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج٣: ٣٣٥.

(٢) د/ الشنيطي: المعرفة : ٥٧.

التعريف الأول والثاني يرتبطان بالوظائف السيكولوجية البحتة، ويُدخلان نظرية المعرفة ضمن فروع علم النفس، والتعريف الثالث والرابع يجعلانها فرعًا من المنطق أو من العلوم الجزئية، في حين يجب أن يكون مجال المعرفة خارج موضوعات العلوم وفروعها، والتعريف الذي ارتضاه كوبلة ليس شاملاً لكل اتجاهات المذاهب المختلفة؛ إذ لا يوافق عليه التجريبيون أو الحسيون الذين لا يعتمدون إلا على المحسوس، وينفرون من المعقولات وأداتها، وبالتالي فإن محاولة التعريف تبدو صعبة لاختلاف وجهات النظر حول منبعها ومصدرها، وحول غايتها النظرية والعملية، ومع اعترافنا بتلك الصعوبة نستطيع أن نعرفها بصفة عامة تعريفا لا يتناقض مع النزعات المختلفة لأرباب المذاهب المتعددة.

فنقول: إنها البحث في المبادئ العامة بوسيلة مثلى والبحث في المبادئ العامة بلا تحديد لنوع المبادئ بكونها معقولات أو غيرها أمر يتفق عليه الجميع؛ إذ لكل مذهب مبادؤه العامة التي يبحث عنها، أو التي يصوغها من نتائج جزئية، وقولنا بوسيلة مثلى يرضى الجميع أيضًا؛ لكون الوسيلة التي اختارها أنصار كل مذهب مُثلى في نظرهم وكذا وسيلة التصفية عند الصوفية.

ومن يقرأ ما جاء على ألسنة الصوفية في كل ما يتصل بالمعرفة يدرك أنهم لم يعرفوها بالحد، ولم يهتموا بها اهتمامًا بالغًا بقدر ما اهتموا بالحديث عنها من الناحية العملية القائمة على الجهد والنصب، والمرتبطة بالرياضة والتصفية، وجاءت أقوالهم فيها بالآثار والشواهد[1]، وبالعبارات الدالة على المعاملات والعبادات، والتي تفوح بالهيبة من الله، والتخلي عما سواه، وتبديل صفات النفس، والانقطاع إلى الله سبحانه، والقيام بأشق أنواع المجاهدات والرياضات.

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ٣٢٨.

أي إن المعـــرفة الصوفية تقوم على النظر في العلوم الشرعية وكسبها والعمل بهـــا؛ لتزداد ثراء من العلم الإلهي عن طريق الوهب، وكل معرفة لا بد أن تكون مصـــحوبة بالعمل، وهكذا يلتقي النظر والعمل في مجرى صوفي واحد ليصب في موارد قلوب المتصوفة، ولو أردنا أن نضع ذلك في تعريف محدد لقلنا: إن المعرفة الصوفية هي الجد في الوصول إلى علم يقيني نابع من الحق عن طريق التجربة الدينية.

وهـــذا التعريف صادق إلى حد كبير على نظرية المعرفة عند الصوفية إذ إنه يحدد لها مسارها ومجالها الذي تدور فيه أو تصعد إليه، تلك النظرية التي تستخدم العلوم الشرعية كمبادئ جزئية للوصول إلى نتائج كلية، أو إلى مبادئ عامة أشد ضـــرورة، وتنظر في نتائج العلوم الكسبية لا بالتحليل العقلي لاستنباط الكليات وإنما بالتطبيق والمجاهدة لتنجلي مرايا القلوب فتسطع عليها أنوار الحقائق اليقينية، وإذا كان الفيلسوف أو الحكيم أو العالم يختلي مع المبادئ الجزئية للتأليف بينها في عمومـــيات، فإن الصوفي يختلي ويكابد مع أحكام الشرع ليذوق صافي الأحوال، وتـــبرق في قلبه لمعات الحقيقة كما يقول أبو عثمان المغربي (٣٧٣هـــ): العارف تضيء لـــه أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب[١] أي: بعد أن يسير في ضوء نور العلم منفذًا وعاملاً، يبصر العجائب وينال مكنون الأسرار.

وتلـــك النظرة المشحونة بالعمل تجعل الصوفية بتجربتهم الدينية الشديدة في مجـــال المعرفة أسبق من البراجماتيين الذين يحكمون على تصور معرفة ما بمقدار ما تقـــدم من آثار عملية[٢]، وأبلغ ما يحقق أستاذية الصوفية على هؤلاء الأمريكيين هو ما جاء عند ابن القيم حين قال: إن المعرفة عند الصوفية هي العلم الذي يقوم

---

(١) الرسالة القشيرية : ١٥٥.

(٢) الفلسفة الأوروبية: كرم : ٣٩٦-٣٩٩.

العالم بموجبه وبمقتضاه[1].

حقًا إنه شبيه تمامًا بما أعلنه تشارلس بيرس ١٩١٤م في مقاله (كيف نوضح أفكارنا) والذي ساق فيه: إن تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية[2]، وأهاب (وليم جيمس) بكل من تصور شيئاً أن يشرع في العمل للتحقق من دعواه، وع لينا أن نهمل موضوع التصور ونتتبع على الفور وظيفته، وهذا هو المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختيار الوحيد لصدقه[3]، ويصرح جود ديوي أن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة الجانب العملي[4].

وهكذا يتضح التشابه الكبير بين ما لدى الصوفية وما لدى البراجماتية في اعتبار أن المعرفة تصور وفي ربطها بالعمل، ولكن الصوفية يختلفون عن البراجماتيين في كيفية التجربة فهي عندهم دينية نفسية وعند الأمريكيين مادية أو إنسانية، والعمل عند الصوفية نتيجة علم شعري تصديقي وس لعلم آخر وهبي تصوري يحث على مضاعفة الجهد من جانب ثان، ولكن العمل عند البراجماتيين قمة التصور العلمي ونهايته وثمرته، وغالبا ما تبدأ المعرفة الصوفية بالتصديق عن طريق الاستدلال العقلي أو الخبري ثم تأتي المجاهدة ثم التصور عن طريق القذف، أما البراجمتية فتبدأ بالتصور الذي لا يستحيل إلى تصديق وواقع إلا بالعمل والتطبيق، فمن هنا حدث الاختلاف ومن هنالك كان الاتفاق كما لا يغيب عنا كذلك أن المعرفة الصوفية جامعة شاملة، لاهتمامها بالحس والعقل والقلب، وبالعمليات العقلية والتحصيل العلمين، والبحث في النتائج، والعمل بها، وتتطلب إشراك كل القوى الإنسانية المادية والروحية لتحقيق العرفان المنشود.

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ٣٣٧.
(٢) كرم: الفلسفة الأوروبية: ٣٩٦.
(٣) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة: ٦٠.
(٤) تاريخ الفلسفة الأوربية: ٤٠٤.

موضوع المعرفة

هـــل للأشياء حقائق منفصلة عنا ندركها بإدراك مطابق لما هي عليه؟ أو أن حقائقهـــا موجودة في عقولنا وتصوراتنا، وإدراكنا لها مرهون بقوانا الداخلية لا بالأشـــياء الخارجية؟ وبمعنى آخر، هل نأخذ إدراكنا عن الأشياء من الأشياء ذاتها مـــع التمييز بين المُدْرِك والمدرَك أو أن نضفي على الأشياء إدراكًا من عقلنا بحيث يكون المُدْرِك والمدرَك واحدًا؟

وحـــول الإجابـــة عن هذه الأسئلة انقسم الفلاسفة إلى: حسيين وعقليين، والحســـيون وإن انقسموا إلى واقعيين فقط أو واقعيين نقديين أو غيرهم إلا أنهم يجمعهـــم القول بأن الانتباه يقتطع موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصيلة[1]، وللأشـــياء على أي حال وجود عيني مستقل عن عقولنا وحقائقها الخارجية هي بمـــثابة الأصـــل، ومعرفتي إياها بمثابة الصورة للأشياء الواقعية، والتطابق قائم بين الصورة والواقع عند الواقعيين السذج، أو يتدخل العقل في تركيب الصورة الجزئية ليؤلف منها صورًا عامة عند الوضعيين النقديين.

وأما المثاليون فعلى عكس ذلك يرون أن الأشياء مرهونة بقوانا المُدرِكة التي تحمـــل الوجود الحقيقي لكل شيء، والموجودات ليست سوى أشباح في الظاهر والحس، أو هي مجرد أفكار في عقولنا[2] وهكذا بدأ الحسيون من الأرض ووقفوا عندها، على حين بدأ العقليون أو التصوريون من العقل و لم يخرجوا منه، وحاول الـــنقديون التوفيق مع زعمهم أن المطلق غير قابل للمعرفة على وجه اللزوم سواء

---

(١) انظـــر: الطويل: أسس الفلسفة: ٢٤٩-٢٥٦-٢٦٣، بعض مشكلات الفلسفة: ٥١، زكي نجيب: نظرية المعرفة ١٢-٢٧، كريسون: المذاهب الفلسفية: الفصل الأول،٢٠١، ٢٠٩ ، ٢١٠. مباهج الفلسفة : ديوارنت ح١: ٢٤.

(٢) نفسه.

بالحس أو بالعقل، وكل سعي بالغا ما بلغ لا يثمر في هذا المجال.

وجاء الصوفية فجعلوا موضوع المعرفة شاملا للمطلق والغيب والشهادة والإنسان على وجه تفصيلي لا إجمالي، وعلى نحو ينكشف فيه للسالك كل شيء يحتويه العالم المرئي أو ما وراءه انكشافًا تظهر فيه حكمة الله وأفعاله في مخلوقاته، فليس هناك موضوع محدد يتجه إليه الصوفي فحسب، وإنما ينطلق إلى الأشياء كلها باعتبارها آثار الحق وشواهده، وهو سبحانه مقصد الصوفية الأولى بصفاته وأسمائه وأفعاله.

ولكي ينال الصوفية رغبتهم في تصور الأشياء وإدراكها لا بد أن يقوموا برحلة تبتدئ من الشرع والنفس والمجاهدة ذهابًا وتنتهي إلى الله وصلاً، فإذا تحققوا بالمطالعات والمكاشفات في رحاب القرب، وإذا عرفوا الله معرفة يقين وبصيرة وعيان عادوا من تلك الرحلة مزودين بالنور الذي يرون به أسرار الله في الأشياء التي قبلت الوجود منه سبحانه لا من ذاتها ولا من عقولنا.

وبالتالي فكل موجود قابل للإدراك والمعرفة، بل ويجب علينا معرفة المطلق وتنبغي فيما دونه علينا، وإدراكنا لوجود الأشياء ونحن مغمورون بفيض القرب ليس صورة الأشياء في ذاتها، وليس وجودها مستقرًّا في عقولنا ولكن وجود الأشياء منحة من الله لها، كشف لنا عنها بشعاع من نوره سلطه على قلب السالك فأبصر به خفايا الأشياء وأسرارها، وباختصار شديد تحققوا بالشرع عملاً فعرفوا الله بتعريفه، ثم عرفوا ما سوى الله بالله.

ولقد اعترف بهذه الحقائق التي نثرناها كل من الطوسي والمكي والهجويري والقشيري[1]، ويؤكد الغزالي على أن من ارتفع الحجاب بينه وبين ربه انكشفت

(١) اللمع: ١٤٩-١٥١ ، المكي: علم القلوب: ١١٩ ، الرسالة القشيرية : ١٥٣، وكشف المحجوب ج١: ٢٠٧.

لـــه الحضرة الإلهية والحضرة الأسمائية والصفاتية التي هي جملة عالم الملكوت من منـــتهى عرشـــه إلى تخوم الأرضين[1]، وبعد أن يبين ابن عربي أنه ما ثم شيء إلا ويجـــوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود، وغيرنا هذا ولكن لا يمنعه أحـــد من أهل طريق اللـــه تعالى بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال بعد هذا يفصل حال التجلي وأنه إن كـــان بالاسم الظاهر ووقع لظاهر النفس كوشف العبد بإدراك الأشياء الظاهرة، وإن وقـــع التجـــلي لباطن النفس وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد[2] كالعلوم الإلهية، وعلوم البواطن وما يتعلق بالآخرة[3]، والقلب بما يرد عليه من خواطر مستعد لأن يشاهد العظمة الإلهية، ويشاهد مبتدأ الأشياء ومنـــتهاها حســـبما صرح طاش كبرى زاده وعماد الدين الأموي[4] وأخيرًا من دخـــل حضرة اللـــه نظر الدنيا والآخرة[5] كما جاء في الكواكب الدرية، وإنما قـــاموا بهـــذه الرحلة الشاقة لعلمهم أن المعرفة الإنسانية هي معرفة ظواهر، وأما المعرفة باللـــه فهي معرفة يقين[6].

والحـــق أن هذا الطريق هو منهج الأنبياء جميعًا أخذوا من الحق ما به عرفوا أســـرار ما دونه، وما يزال إلى يومنا هذا طريق الأولياء والأصفياء الذين يعرفون الحـــق توحـــيدًا وإفرادًا، ويتعرضون لنفحاته وإشراقاته بما يؤهلهم لفهم مكنون مخلوقاتـــه وبديـــع صنعه، ولقد جاء رجل إلى رسول اللـــه ﷺ فقال له: علمني

---

(١) الغزالي الإحياء ج١ : ١٨ ، ١٩ ، ج٤: ٢٦٥، معارج القدس: ١٠٧.
(٢) ابن عربي الإحياء الفتوحات ج١: ٢١٥ – ٢١٦ ، ٢٧٩، ج٢: ٦٨٩، ج٣: ٥٩٤: ٥٩٥.
(٣) نفسه.
(٤) زاده: مفتاح السعادة ج٣: ٣٢٤، الأموي حياة القلوب قوت القلوب ج٢: ٢٥٥-٢٦٠.
(٥) المناوي الكواكب الدرية: ٢٩٩.
(٦) المكي: قوت القلوب ج١: ١٥٢.

غرائب العلم، قال الرسول: «**وما صنعت في أصل العلم، ورأس العلم حتى تعرف غرائبه؟**» قال الرجل: وما أصل العلم ورأس العلم؟ قال الرسول: «**هل عرفت الله؟**» وجعل الرسول ﷺ المعرفة الإلهية كل ما يملك فقال: «**والمعرفة رأس مالي**».

وأخبر الرسول عن كثير من أمور الملكوت والملك بالوحي، كما حدث أبو بكر عما في بطن امرأته حسبما روى الإمام مالك ذلك في الموطأ، وكوشف عمر بحال سارية في الحرب فنادى: ياسارية الجبل، ونزل الوحي مؤيدًا لفراسته وإلهامه في كثير من المناسبات، وقال جمع من الصحابة لرسول الله: نكون عندك فتكاد تصافحنا الملائكة، وقال حارثة للنبي: كأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعادون، وكل ما يقع ووقع من كرامات من قبيل انكشاف الأشياء بأنوار الله سبحانه.

منابع المعرفة إجمالا في ضوء النظرة الصوفية للإنسان

أدق ما توصف به المعرفة ونحن بصدد المنابع التي تستقي منها أنها معرفة إنسانية نقدية: أما أنها إنسانية فلأنها نظرت إلى الإنسان نظرة تقدير لكل جوانبه وقواه، فلم تفرط في مداركه الحسية، أو العقلية، أو البصيرية، ولم تقتصر على قوة إدراك واحدة بل نهلت من موارد الحس وروافد العقل وبوارق القلب.

وقد اهتم الصوفية بالإنسان على أنه بدن وروح، ولا يمكن إهمال البدن وقواه أو عزل الروح عنه عزلاً كليًّا ودائمًا والإنسانية ليست معنى تجريديًّا بحتًا بل هي معنى يسري في بدن، ويجرد من مادة وينبغي مراعاة ذلك عند تناول القوى النفسية وإلا نكون قد قصرنا عن المعنى الواسع للإنسانية المزودة بطاقة مادية تحمل حسًّا وبطاقة روحية تحمل عقلاً وقلبًا.

ومجرد الثناء على هذه القوى أو التباهي بهذا الكائن الممتاز لا يفيد شيئا ولا

يكفي لتقدير القيمة الحقيقية للإنسان الذي هو أعظم المخلوقات وأكرمها، ولكن استغلال هذه القوى هو مصدر الثراء عامة لبني الإنسان، ومن هنا نبه الصوفية على احترام القوى البشرية المُدَركة سواء ما كان منها حسيًّا أو عقليًّا أو بصيريًّا، وحثوا على استخدامها استخدامًا يحقق المعرفة ويقوِّم العلم مع الاعتراف بأنها متفاوتة باعتبار قوى تحصيلها ودرجة الثبات العلمي فيه، وأن أدناها الحس، وأوسطها العقل، وأشرفها الكشف.

ولذا كان رجل الطريق أعمق فهمًا للإنسان وإمكانياته من أرباب مذاهب المعرفة المختلفة ممن لا يرون في الإنسان غير الحس ويهملون العقل، أو الذين غرهم بريق العقل فخطف اهتمامهم عن الحس، أو الذين أخذوا بالحس والعقل معًا غاضين أبصارهم عن نور الذوق والكشف، والذين يدعون أن الصوفية قصروا منهجهم على الكشف لم ينظروا بعين ثاقبة لما تركه الصوفية من أقوال، وما هم عليه من معارف تدل دلالة على أنهم تناولوا المنابع الثلاثة.

على أني أقول أيضًا: إن الاعتماد على المنابع الثلاثة مع علو شأن الكشف أمر تقتضيه ضرورة المعرفة الصوفية ذاتها لاعتراف القوم بأن أحوالهم لا تدوم، وأنها متقلبة، وأن الكشف ليس حالة ثابتة تلازم الصوفي في جميع أوقاته حتى يصح الاعتماد عليه في تحصيل معارفنا العامة والخاصة.

ومن جانب آخر فإنه لا يأتي لجميع الصوفية إلا بعد مرحلة شاقة من الكسب بالحس والعقل، ولما كان الحال كذلك لزم ضرورة وبداهة أن يبحث الصوفية عن منابع للمعرفة ينهلون منها قبل الوصول إلى الكشف، وفي حال غيابه عنهم بعد الوصول، وعلما بأنهم لم يتناولوا أيًّا من المنابع الثلاثة على هناته وعلله بل بينوا مواضع الزلل، ووضعوا القيود والحدود التي نأمن معها صحة المعارف القادمة إلينا عن طريق الحس والعقل والقلب بلا تحيز ولا تعصب ولا

غـــرور بـــأي مـــنها، ومن هذه الزاوية كانت المعرفة الصوفية نقدية بجانب أنها إنسانية.

ولا بـــأس هـــنا أن نقف مع الصوفية في أقوالهم ومؤلفاتهم لنرى اهتمامهم بالمـــنابع كلها على وجه إجمالي، ثم نخوض معهم غمار الاهتمامات الخاصة بكل منبع ونقده، فنرى بصفة عامة أن أبا سعيد الخراز (٢٧٩هـــ) والحلاج وأبا سعيد الأعـــرابي والسهروردي البغدادي أفصحوا عن طريقين للمعرفة أحدهما يأتي من بـــذل المجهود بالحس والعقل وبه ندرك الجزئيات من العلوم والثاني ينبع من عين الجود، وهو الذي نبذه الكثيرون وعادوه لكونهم من غير أربابه وبه ندرك مدارج الحقائق ونصل إلى الكليات[1].

أمـــا الجنيد فيبين أنه سلك جميع سبل المعرفة في تحصيل العلوم إذ يقول: «ما أخرج اللـــه إلى الأرض علمًا وجعل للخلق سبيلاً إليه إلا وقد جعل لي فيه حظًّا ونصيبًا»[2] ويذكر السراج أن طريق الكسب يشمل الأخبار والآثار التي يتناقلها الـــثقات عـــن الثقات، والفهم والاجتهاد، والنظر والبرهان، والقياس والجدل، ويخـــتص بـــه العلماء والفلاسفة والمتكلمون، وأما الكشف فلا يعطي إلا للعبد الصـــالح، ومع أنه الطريق الأشرف والأكمل إلا أننا نسمع السراج يمتدح العلم بـــأي وســـيلة فيقول: فإذا اجتمعت هذه الأربعة في واحد فهو الإمام الكامل، والقطب، والحجة، والداعي إلى المحجة، ولا ينال هذا إلا الأقلون عددًا الأعظمون عـــند اللـــــه قدراً[3] كما قال الإمام علي، ويفهم من قول السراج أن استعْمال

---

(١) انظر ما قالـــه الخراز في اللمع: ٦٣، وما قالـــه الحلاج في الطواسين: طاسين الفهم، وما قالـــه الأعرابي في اللمع أيضًا: ٤٥٦-٣٥٨ والسهروردي في عوارف المعارف: ٥٦.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج٢: ١٠٥.

(٣) اللمع: ٤٥٦-٤٥٨.

الحس والعقل مع الكشف يرفع من درجة الكمال للولي ولا يَحُطُّ من قدره.

ودعا المكي إلى الأخذ بمعرفة السمع الشاملة للخبر والإدراك المحسوسات، وبمعرفة العيان سواء أكانت نابعة من مشاهدة الاستدلال بالعقل أم من مشاهدة الدليل بالقلب أو بالبصيرة لأن كل أداة لها مهمة خاصة في الإدراك، فالحس خاص بالموجودات الظاهرة، والعقل يختص بالخواطر العقلية التي ترادف الحدوس، أو المبادئ الأولى عند الحكماء وهي مخلوقات مما أنتجته الأفكار واستخرجته الفطرة من الخواطر والعلوم[1]، والكشف يخص أولي القلوب المبصرة، وكل درجة مهما كانت رتبتها لا تقدح فيما دونها[2].

ونجد الإمام الغزالي رغم شكه في الحس والعقل يحث الجميع على ضرورة تعمد كسب العلوم الإنسانية بهاتين الوسيلتين، ولا يصرفه العلم الرباني المباغت الذي يأتي وراء طور الحس والعقل عن الأخذ بهما، أي على السالك أن يعرف وأن يرتشف من جميع الروافد العلمية لأنه ما من عضو من الأعضاء، ولا حاسة من الحواس إلا ويمكن الاستعانة به على طريق الوصول إلى الله سبحانه، والتي هي أسمى الغايات العلمية[3] وقد ردد هذا في كل كتبه تقريبًا.

ويسمي ابن عربي الطريق القائم على الحس والعقل بطريق العادة، تلك العادة التي تقضي بأن ندرك الأشياء بالحس، ونحكم عليها بالعقل، ونعبر عنها باللفظ لكونها في مادة أساسا، ويجوز أن يخرق الله تلك العادة لبعض العباد فيمنح لهم أنوارًا يدركون بها ما تدركه القوى الأخرى سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، وبها

---

(١) قوت القلوب ج١ :١٣٥-١٣٦.

(٢) نفسه.

(٣) الإحياء ج١: ١٨ ، ج ٣: ٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ج ٤: ١٠٠ ، ٢٦٤-٢٦٦.

ندرك أحكامًا توافق العقل أو تخالفه، وقد لا يستقل العقل بإدراكها ويعجز عنها، ولذا كان الكشف أشرف الطرق إلى تحصيل العلوم، ولكنه لا يقوم بأدوارها العلمية دائمًا، والإنسان في حياته اليومية والعلمية يدرك أن ثم علمًا اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا، وأن ثم علمًا لم نكتسبه بشيء من عندنا[1]، فلا يمكن أن نستغني بأي واحد من المنابع عن الآخر بصفة مستمرة كما يرى فريد الدين العطار، وطاش كبرى زاده[2].

هذه وجهة نظر الصوفية ببعض أسانيدها وهي قلة من كثير وضعناها أمام القارئ، وأمام الباحثين ليتأكدوا من شمول المعرفة الصوفية وعمومها في تسخير كل القوى المدركة التي ميز الله الإنسان بها، وجعله كائنًا ماديًّا له حس، وكائنا نفسيًّا له عقل، وكائنا روحيًّا يدرك ما وراء الحس والعقل بتلك النفحة الإلهية السرية التي حباه الله بها.

ولسائل أن يسأل: هل كان الصوفية مقلدين أو مجددين تابعين؟

وبعبارة أخرى: هل قلد الصوفية الفلاسفة القائلين بثلاثية المعرفة كأفلاطون الذي نادى بضرورة التنقل من ظنية الإدراك الحسي إلى يقينية المعقولات المجردة، ثم إفناء الحس والشهوة ليصل إلى مثال الخير أو الجمال المطلق فيدرك بالحب أو الجذب[3]، وقرر أفلوطين أنه يوجد في النفس قوى إدراكية متعددة ولكنها مجموعة في وحدة، وعلى الإنسان أن يأتي من الخارج المحسوس إلى الداخل المعقول كي يدرك ذاته ثم يرتقي إلى معرفة مركز الدائرة بعد أن يزول التغاير،

(١) الفتوحات المكية ج١ : ٢٠٤، ج ٢: ٢٩٣، ج ١: ٢٧٩، ج٢: ٨٧، ج ١: ٤٠، ٢١٥.
(٢) العطار: جوهر الذات: ٦٣٣ ومفتاح السعادة ج١: ٩٦ –٩٨ ج ٣: ٦ ، ٣٥٣-٣٤٢.
(٣) محاورة فيدون: ١٨١-١٨٥، والجمهورية الكتاب السابع: ١٢٠-١٢٦، وأفلاطون لديس: ٩٤-٩٦.

وهناك تسطع عليه أنوار المعقول بنفحة المحبة الإلهية[1].

كما نجد تلك النظرية في ثوب مسيحي عند القديس أغسطين يوضح فيها من جديد عجز الحس والعقل عن إدراك الثابت الكامل لتعلق الحس بالمتغير والعقل بالمعاني، وعلينا أن نطلب معرفة الكلي بإشراق إلهي، وطغت تلك النظرية التي اختلطت بمعاني سقراط، ومثالية وإشراقية أفلاطون على الفلاسفة المسيحيين في القرون الوسطى من أمثال ديونيسيوس وجون سكوت وكان القديس أنسلم يتباهى بأنه تلميذ أغسطين، وتبناه أيضًا القديس برنار، وهو دي سان، وجوم دفرني، وتزعم مالبرانش الدعوة لهذه النظرية في العصور الحديثة[2]،كما رددها فلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، فهل ما قاله الصوفية ترديد للأفكار اليونانية القديمة وأطوارها بعد ذلك؟

ونقول ردا على هذا الاستفسار: إن التشابه وحده لا يكفي للحكم بأن الصوفية تلقفوا ثلاثية المنهج كما تلقفها المسيحيون في العصور الوسطى وكما نادى بها فلاسفة المسلمين، لأن المسيحيين وجدوا جدل الأفلاطونية الصاعد على بساط أفكارهم جاهزًا في كل مكان من الإمبراطورية الرومانية خاصة في روما التي كانت مهبط أفلوطين وتلاميذه، وعرفها الفلاسفة المسلمون بعد الترجمة.

أما رجال الحركة الروحية فإنهم حصلوا العلوم بحسهم وعقلهم، وورثوا عن الصحابة كلمة معرفة وعارف، وألفاظ الدراية والعلم القلبي والفراسة، والبرهان البصيري، والنور المقذوف في باطن العبد، وكلها تخص الإدراك الكشفي، وذلك

---

(١) الفلسفة اليونانية كرم: ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) كرم الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى: ٣٥-٣٦، ٥٤، ٨٥، ٨٩، ١١٣، ١١٤، ١٣٧، ١٤٠، وتاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة: ٩٦.

قبل أن يعرفوا حرفًا واحدًا عن الأفلاطونية الحديثة أو القديمة، ومن ناحية ثانية فإن المصطلحات التي استخدمها رجال القوم في النصف الثاني من القرن الثاني، والنصف الأول من القرن الثالث، والتي تخص المعرفة في الدرجة الأولى كالكسب والوهب والمجهود والجود والفطرة والخواطر والإلهام كانت عربية صرفة، ومن جهة ثالثة أيضًا فإن طريق معرفة الجود هو التصفية عن طريق الشرع وطريق الإشراق الأفلاطوني هو العقل.

ورابعًا وهو الأهم فإن الطرق الثلاثة الحسية والعقلية والقلبية قد تحدث عنها القرآن جملة واحدة في آيات كثيرة كقوله سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[النحل: ٧٨] وقال جل شأنه : ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[الإسراء:٣٦] وجاءت هذه الطرق على نحو متقارب الصيغ في الآيات (المؤمنون ٧٨، السجدة ٩ ، الملك ٢٣) .

وإنما جمعت الطرق الثلاثة لأن السمع والبصر إشارة إلى أهم أدوات الإدراك الحسي، والأفئدة كما يقول ابن كثير تشمل العقل النظري صاحب البرهان، والعقل العملي صاحب التمييز بين الخير والشر، والقلب محل الأنوار الإلهية[1]، وتشتمل الآيات على حقائق في غاية الأهمية بالنسبة لنظرية المعرفة: منها أن الإنسان خلق خاليًا من كل علم، ومستعدًّا للتعلم خلافًا لما يقوله المثاليون الذين يذهبون إلى أن العقل يحوي المعلومات والحواس تنبهه فقط، ومنها أن هذه الأدوات الإدراكية الثلاثه نعم خلقها الله لتعمل وتدرك فلا ينبغي إهمالها، أو التفريط في تنظيم مدركاتها التي تنتقل النفوس بها من الجهل إلى العلم كما يقول

(١) ابن كثير: تفسير القرآن ج٤: ٥٠٨.

الإمام الرازي[1]، ويضيف أبو السعود في تفسيره أن ترتيب الآلات في الآيات هو ترتيب تطورها في الإنسان، إذ الإحساس كان أولاً ثم تلاه الإدراك العقلي كطور في تكوين النشأة الإنسانية[2]، ثم كان الإدراك القلبي قمة الكسب العلمي والجهد العملي القائمين على نتائج ومعطيات الحس والعقل معًا، وهو ما ذهب إليه الصوفية.

وتحدونا هذه الأدلة إلى ضرورة نسبة المعرفة الصوفية بأجنحتها الثلاثة إلى القرآن الكريم لا إلى الفلسفة، ونخوض الآن غمار الحديث مع الصوفية في منابع المعرفة على وجه التفصيل، ونقد كل منبع على حدة.

أولا: الإدراك الحسي عند الصوفية وفي القرآن

تناول الصوفية الإدراك الحسي بكثير من التوضيح، وتحدثوا عن موضوعه والقوى المدركة فيه، وفتحوا مداركهم الحسية في آثار الله القرآنية والكونية ليعلموا حكمه، ويعملوا بمقتضى تكليفه، أو ليحصلوا علمًا نظريًّا وليكسبوا عملاً مرضيًا، وليس الإدراك الحسي مقصورًا على مجرد العلم ببعض المحسوسات الظاهرة المادية، وإنما هو متوجه إلى الآيات الشرعية والكونية كلها، وليس غايته مجرد النظر أو المعرفة المجردة، وإنما نيطت به مهمة النظر على قدر جهده والعمل المرغوب من وراء النظر.

وها هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) يقول لكل سائل ولكل مريد في صدر كتابه الرعاية لحقوق الله: وقد أحببت قبل جوابي إياك عما سالت عنه أن أحثك على حسن الاستماع لتدرك به الفهم عن الله عز

---

(١) الرازي: فتوح الغيب في التفسير ج٥: ٣٣٦.

(٢) تفسير أبي السعود هامش تفسير الرازي ج٥: ٤٥٢.

وجـــل في كـــل ما دعاك إليه[1]. فإنك إن أحسنت الاستماع ووعيت ما سمعت نفعـــك اللـــــه بما أجبتك به لأن العبد إذا استمع كما يحب اللـــه تعالى أفهمه اللـــــه تبارك وتعالى كما يحب، لأنه عالم بما يستمع به المستمعون، ومطلع على إرادتهـــم وهممهم، وناظر إلى جوارحهم[2]، أي أن حسن التوجه بالمدارك الحسية نحو الأشياء يولد علما نظريًّا وفهمًا عميقًا يحفز الهمة والإرادة والجوارح إلى العمل فيرضى الحق عن العبد فيفهمه عنه.

وأحـــس المحاسبي أن التوجيهات العامة لا تفيد كثيرًا فعمد إلى شروط محددة تجـــب مراعاتها في الإدراك الحسي لكي يثمر الإدراك علمًا وفهمًا فاستوحى من أقـــوال مجـــاهد، وسفيان بن عيينة، ووهب بن منبه توصيات هامة قام بشرحها وتفصـــيلها، وجعلها ضوابط لسلامة حاسة السمع كنموذج لبقية الحواس، فقرر أنـــه لا بد أن يستحضر الإنسان عقلـــه ليسجل كل ملاحظات الحس، ويستنتج مـــنها ما يقدر على استنتاجه، وألا يحدث نفسه بشيء غير المدْرَك ولا يلهو بغير الموضـــوع المثار، وأن يقصد الفهم قصدًا يجعلـــه قادرًا على تتبع الْمُدْرَك في كل تغيراته وتحولاته ودلالاته الظاهرة، وأن يعزم على العمل إن كان الْمُدْرَك من شأنه العمل به[3].

وهـــذا يعني أن المسلمين وضعوا للملاحظة الحسية الظاهرة شروطًا قبل أن تطـــرأ على ذهن روجر بيكون وفرنسيس بيكون ومؤسسي المذهب الحسي بعدة قرون وأن الصوفية أردفوا العمل بالإدراك قبل البراجماتيين بأحقاب كثيرة، واستقر كـــل هذا بين المسلمين في عصور التابعين وتابعيهم ونقلها المحاسبي قبل أن تذاع

---

(١) الرعاية لحقوق الله: ٣٢ – ٣٦.

(٢) نفسه.

(٣) نفس المرجع : ٣٦.

الكلمات الأولى للمنطق الأرسطي.

وقد ظلت أفكار الصوفية عن الإدراك الحسي وآلاته وضرورته، وبقي علمهم بأن كل آلة تُدرِك نوعًا معينًا من المحسوسات لأنها مخلوقات ولا يمكن أن يكون خلق الله بلا معنى، ظل هذا باقيًا في العصور الأولى للإسلام وللتصوف بلا تفلسف حتى جاء الغزالي فرأى البعض أنه مزج الأفكار الموروثة عن المسلمين والصوفية بما جاء في الفلسفة فأدخل فكرة الوسائط الضرورية للإدراك الحسي كالنور للعين والهواء للسمع، وقسم لأول مرة آلات هذا الإدراك إلى ظاهرة تدرك الصورة كالحواس الخمسة، وإلى باطنة تدرك المعنى كالحس المشترك والمتوهمة والمتخيلة والذاكرة والحافظة متأثرًا في ذلك بأرسطو، كما تأثر بابن سينا في تقسيمه الروح إلى روح حاسة تدرك المحسوسات وإلى روح خيالية تحفظ الصور القادمة من الحس لتعرضها على العقل، وإلى روح عاقلة تدرك المعاني التي لا ترد على الحس والخيال، وإلى الروح المفكرة وهي التي تؤلف بين العلوم العقلية المحضة وإلى الروح القدسية الخاصة بالأنبياء وبعض الأولياء[1].

ومن هنا قال البعض إن الغزالي أول من استعان بالفلسفة في محيط التفريعات الخاصة بنظرية المعرفة. ولنا إزاء هذا القول وجهان لحكم واحد: **أولهما** أنه لا يضيرنا أن نستفيد ببعض التفصيلات من أي مصدر أجنبي طالما أنها لا تصطدم بأصل شرعي في العقيدة أو غيرها، وطالما أنها تخدم غرضًا دينيًّا أو علميًّا محمودًا، وما دام الإسلام قد جاء بجذور وأصول تلك التفريعات، وأننا بدأنا أصلاً من هذه

---

(١) الغزالي: الإحياء ج٣: ٥ ، ج ٤: ٩٥، ٩٦، رسالة الحكمة ضمن مجموع: ٤٩ ، ٥٠ ، مشكاة الأنوار، ٦ ، ٣٦، ٣٧ ، معارج القدس: ٥٢ وانظر رسالة ابن سينا في القوى النفسية ضمن مجموع : ٢١٦ ، ٢١٧.

الجذور وصدرنا عن مورد الشريعة و لم يتعارض الفرع مع الأصل فلا حرج في الانتفاع بما حدث أو يجدّ.

على أنه يمكن أن يقال في هذا الوجه كذلك: إن أمثال هذه الزيادات التي رأيناها عند الغزالي مقصورة على مجرد التحصيل العلمي النظري، ولا تزيدنا شيئًا في التطبيق والعمل اللذين هما ثمرة الفهم بالإدراك الحسي، وتبقى الأصول الإسلامية كفيلة بتحقيق العلم اللازم للعمل، ومن هنا استطاعت أن تسد حاجة المسلمين لفترات طويلة وما زالت جديرة بهذا سواء فيما يتصل بإدراك الظواهر الكونية أم كسب المنافع العلمية، وأيضًا فإن الزيادات التي أضافها الغزالي هي من صميم الدراسات النفسية لا الإدراكات الحسية.

وقد نقول في **الوجه الآخر**: إن الإسلام حث على استخدام الحواس وضبطها وتوجيهها، وأنه أعلى من شأن بعض الآلات على بعض، وأنه ألمح إلى كثير من التفريعات السابقة، وأشار بوضوح إلى فكرة الوسائط اللازمة، لإدراك القوى الحسية، كما صرح بربط النظر بالعمل.

أما تمييز بعض الحواس عن بعضها فإننا ندركه في الاهتمام بالسمع والبصر دون اللمس والذوق والشم، حيث نراه سبحانه يذكر لنا الأذن في ثمانية عشر موضعًا، والسمع في مائة وأربع وثمانين آية، كما يذكر العين في القرآن أيضًا كلفظ مشترك في إحدى وستين آية، وبمعنى الباصرة في سبعة وثلاثين موضعًا، ويوسف حاسة الإبصار في مائة وسبعين آية، وبينما يحدثنا عن اليد في مائة وعشرين آية وتأتي بمعنى القوة والقدرة والفل والكف، ما عدا قوله سبحانه ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾[الأنعام : ٧]، وجاء اللمس بمعنى المباشرة في أربعة مواضع، و لم يذكر الأنف سوى مرتين في الحدود لا في الإدراك، و لم ترد حاسة الشم مطلقا،

وجاءت آيات اللسان في خمس وعشرين مرة كلها تعنى باللسان كآلة للحديث لا للذوق ما عدا آية عامة تصلح للكل وهي قوله سبحانه﴿ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾ [البلد: ٩]، وسيقت مادة الذوق في ثلاث وستين آية تتحدث عن الذوق المعنوي لا الحس إلا قوله سبحانه ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا ﴾[الأعراف: ٢٢]، ومنه نتبين العناية الفائقة بأداتي السمع والبصر كقوتين للإدراك، ولا شك في أنهما جديران بهذه العناية لقصر مهمتهما في الخلق على إدراك فحسب، فنحن لا نستخدم عيوننا وآذاننا إلا في العلم بالأشياء رؤية أو سماعًا، أما اليد مثلا فإننا نلمس بها ونحمل بها كذلك، والأنف نشم بها الروائح ونستنشق بها الهواء اللازم لوجودنا، واللسان نتحدث به ونلوك الطعام به ونذوق الأشياء عن طريقه، ومن هنا استحق السمع والبصر الأولية.

وفي مجال التفريق بين الأداتين الأهم نجد أن البعض وخاصة الصوفية يقدمون السمع على البصر لأولى أقوى الحواس كلها، وتدرك في كل الجهات بخلاف الإبصار فلا يدرك إلا في جهة واحدة، وتدرك ليلا ونهرًا لأن وسيطها وهو الهواء لا يغيب، بخلاف البصر فإن إشراكه يتوقع على وجود الضوء، وندرك بالسمع من وراء بعض الحوائل بخلاف البصر فأدنى حجاب يمنعه، ومنها جاءت الآيات القرآنية تذكر السمع قبل البصر أكثر تقديم البصر عليها، ولكن لما كانت حاسة البصر تتميز بميزات هامة تتصل بالمعرفة وحدودها اتصالاً مباشرًا مالا البعض إلى تفضيل القصر إدراكها معيار لقوة التأكد والتثبت في المعرفة قال تعالى: ﴿ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ﴾[آل عمران: ١٣]. أي رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها[١]، ومع أنها رؤية ظن وتخريص لكنها تجري مجرى رؤية العين الواضحة الجلية[٢] ولأن

(١) تفسير النسفي ج١: ١٤٨.
(٢) تفسير أبي السعود ج١: ٣٣٦.

اليقين يضاف إليها مثل قولـــه سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾[التكاثر:٧] بمعنى الرؤية التي هي نفس اليقين وخالصته[1].

وأيضًـــا عندما تهدأ النفس وتطمئن يعبر عن تلك الحالة بقرة العين كقولـــه ســـبحانه: ﴿ فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ﴾[مـــريم: ٢٦]. «**وجعلـــت قـــرة عيني في الصلاة**» كما قال رسول الله، وقولـــه سبحانه: ﴿ فَرَجَعْنَـٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾[طـــه: ٤٠]، وبالعين تكون الملاحظات الإحاطية والعناية الربانية: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾[طه: ٣٩]،﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[الطور: ٤٨]، وبجانب هذا فإنها سابقة في الخلق عن الأذن كما يقول علماء الأجنة[2].

هذا ويجب أن نعلم أنه إذا تحققت شروط الإدراك للبصر من وجود الوسيط، وإزالـــة الحجب، ووضوح المرئي، ومواجهته للرائي، وسلامة العضو تفوقت قوة البصـــر على السمع، ولكن هذه الشروط يصعب تحققها في كثير من الأحيان لذا يقع الخطأ في الرؤية، ووقوعه فيها أفدح منه مع غيرها، لذا وللأسباب التي سقناها مع السمع صح تقدم تلك الحاسة وهو ما أيَّدَه الصوفية خلافا لأرسطو.

ولا تعتـــبر فكرة الوسائط اللازمة لإدراك السمع والبصر جديدة لأن القرآن حدثـــنا عنها فقال سبحانه: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[القصص: ٧١، ٧٢].

فقد بين سبحانه أنه لو أذهب الضوء ما استطعنا الإبصار، ويقول جل شأنه:

---

(١) نفسه هامش الفخر ج٩: ٥١٤.

(٢) انظر في ذلك كتابنا: المنهج القرآني تكوين وإقناع، ففيه بحث حديث عن تلك المسألة.

﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: ١٢] وأيضًا تشير الآيات صراحة إلى القوى الظاهرة كما رأينا، وتفصح عن القوى الباطنة كقوله تعالى: ﴿ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٢]، فالأذن قوة من قوى الحس البادية وتعي إشارة إلى إدراكها الظاهري، وواعية إشارة إلى الحافظة لأن كلمة وعي تدل في اللغة على الحفظ في النفس وأوعى تدل على الحفظ في شيء خارج النفس، ومن وعى وحفظ تذكر فتشمل الذاكرة أيضًا، ولذا قال رسول الله: «**سألت ربي أن يجعلها أذن علي**» فانتفع الإمام علي بهذا الدعاء، وقويت حافظته وذاكرته فقال: « **فوالله ما نسيت شيئا بعد، وما كان لي أن أنسى**»، وكما تضمنت الآية قوى الحافظة والذاكرة نطقت الآية (٦٦) من سورة طه بالتخيل وكذلك ساق سبحانه السمع والعقل في آية واحدة كقوله: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]، وقال: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ ﴾ [الفرقان: ٤٤]، وهذا كله يقودنا إلى اليقين بأن القرآن أتى بأصول الإدراك الحسي وقواه الظاهرة والباطنة.

وبجانب هذا نبه القرآن على أن الإدراك لا جدوى من ورائه إلا إذا أحاله صاحبه إلى عمل وتطبيق، ولذا يمدح الله المؤمنين الذين يسمعون ويطيعون فيقول سبحانه: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ ﴾[النور: ٥١]، وحذر من الفصل بينهما قائلا : ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾[الأنفال: ٢١]، وذم الذين ﴿ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾[البقرة: ٩٣]، واعتبرهم ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[البقرة: ١٧١]. وما دام القرآن قد حوى كل هذا فإنه لا يمكن أن يمر دون أن يترك أثرًا في المتدبرين لمعانيه من أرباب القلوب ورجال التوحيد، الأمر الذي يقطع بأن الصوفية نهلوا من الكتاب والسنة ما قالوه عن الإدراك الحسي.

نقد الحس

الطابع الذي يميز الصوفية في بحوث المعرفة هو طابع النقد، فما ثم منبع للمعرفة سَلَّمَ به الصوفية دون أن يوجهوا إليه سهام النقد الموضوعي السديد، وبالنسبة للحس لا نجدهم بالطبع يقرون أنه هو المنبع الوحيد، ولا يثقون به الثقة العمياء التي مال إليها الماديون أو الحسيون القدامى من الهنود كالمدرسة الهندية والبوذية اللتين تكونتا في القرن السادس قبل الميلاد[1]،أو من الإغريق كالطبيعيين، أو الماديون المحدثون الذين يجمعهم القول بأن الحس هو المصدر المأمون الذي يمدنا بالمعارف، وليس وراء الحس والمحسوسات شيء آخر.

ولم يذهب الصوفية قطعًا إلى إنكار المطلق، وإنما أخذ الصوفية بالحس في مجال المعرفة فقط دون أن يقحموه في مباحث الوجود الميتافيزيقية، وكثيرًا ما ذهبوا إلى أنه يعمل في الظاهر الجزئي ليس غير، ومن أراد المعارف الكلية أو الحقائق فلا بد أن يصعد إلى مصادر أخرى يستقي منها كالعقل أو الذوق، واعتبروه أدنى مراحل الإدراك الثلاثة، لأنه يترك ما يدركه منثورًا لا يؤلف بينه، ولأنه ينقصه الضرورة وصدق التعميم، ومداه ضيق لا يستطيع أن يكتشف الحوادث الكثيرة التي تقع في الكون قريبة منه أو بعيدة، وعندما نسأل الصوفية عن منشأ الخطأ في الحس وتكرار ذلك منه؟

يجيبنا ابن عربي قائلاً: القوى الحسية موجودة ولكن تطرأ حجب بينها وبين مدركاتها -في العضو- القائمة به مما ينزل في العبد، أما القوى ففي محالها ما زالت ولا برحت ولكن الحجب طرأت فمنعت[2]، واتصاف العلوم بالنقص معناه أن الإدراك قد حيل بينه وبين أشياء كثيرة مما كان يدركها، فلو رفعت الحجب

---

(١) الفلسفة الشرقية : غلاب : ١١٢ ، ١٣٧ ، ١٥٧.

(٢) ابن عربي الفتوحات ج١: ٢٠٧، ٢١٥، ٢٧٨، ٢٠٦.

وسلم العضو من العطب سلم الإدراك وصح؛ لأن الحواس بطبيعتها لا تخطيء أبدًا[1] أو ينتابها غلط حسي قط[2]، وكيف يخطئ وما هو إلا موصل لا حاكم، والحاكم هو العقل، وإن نشأ خطأ فمرجعه إلى هذا الحاكم[3]، وهو يعيد علينا ما قاله أفلاطون سابقا حين صرح بأن العلم ليس الإحساس[4] ولكنه حكم النفس على الإحساس[5] وما قاله أرسطو حين جعل في الإنسان قوتين حاكمتين: الأولى على منطقة المرئيات والمحسوسات، والثانية على المنطقة العقلية[6] وليت ابن عربي وقف عند حد التقليد لآراء هذين الفيلسوفين ولكنه وقع في التناقض من جديد حين أكد أن الحس قد يغلط وقد يوافق الأمر على ما هو عليه في نفسه[7]، ولا حرج من أن نسلم بخطأ الحس والعقل معا لموانع تتعلق بكل منهما، ولأن الضعف سيما البشر عمومًا، ولأن توجيه الإدراك إلى المدرك بالكلية أمر يصعب، وأدنى غيبة عن الموضوع المدرك يفقد الإنسان جانبًا هامًّا من تصور هذا الشيء على ما هو عليه.

ثانيًا: الإدراك العقلي

وإذا ودعنا الحس وصعدنا على درج المعرفة خطوة وجدنا الصوفية يجلون العقل لشرفه في ذاته، ولقدرته على إدراك العلوم، ولكونه يبعد الإنسان عن مراتع الهلكة، ويبصره بمواطن السعادة، بمعنى أنهم أجلوا العقل النظري، والعقل العملي

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) أفلاطون الجمهورية : ١١٠.

(٥) الفلسفة اليونانية للبير ريفو: ١٥٨.

(٦) نفسه.

(٧) الفتوحات ج٢: ٣٩٣.

الذي يميز بين النافع والضار، وهو شيء ضروري ولازم للمريد في كل مرحلة من مراحل سلوكه، ففي حال البداية يحتاج إلى النظري لتحصيل العلوم، وإلى العملي لاختيار أنفع السبل في المجاهدة، والرياضة، وفي مرحلة الوصول يحتاج إليهما معًا لأن الكشف لا يدوم كما قلنا، ولأن العمل والاجتهاد في الطاعة لا ينقطعان بل يستمران بداية ونهاية، ولكننا نلاحظ أن حديث الصوفية عن العقل النظري والعملي مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: وقد اتسم الحديث فيها عن العقلين بطابع الإجمال وعدم الفصل بين ما لكل منهما، وبيان فضل العقل بصفة عامة، وغلب هذا النوع على الصوفية حتى عهد الغزالي، وإن كنا نلحظ أن أقوالهم العامة لا تخلو من إشارات واضحة لكل من العقلين، وأنها كانت مع قصرها وقلتها عميقة دقيقة، يقول السري السقطي (٢٥١هـ) وقد سئل عن العقل: هو ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي[١] وهذا التعريف قول اصطلاحي ضيق جدًّا يبين العقل بوجهيه: الوجه النظري الذي تقوم به الحجة، والوجه العملي الدال على الأمر والنهي، والمسترشد بالحجة النظرية، ويتوسع أحمد بن عاصم الأنطاكي في تعريفاته للعقل قليلاً عن السري مع الاحتفاظ بالطابع الإجمالي المتميز لهذه المرحلة والدال حقيقة على لونين للعقل إذ يقول: أنفع العقل ما عرفك نعم الله تعالى عليك، وأعانك على شكرها وقام بخلاف الهوى[٢]، ويقول: العاقل من عقل عن الله عز وجل مواعظه وعرف ما يضره وما ينفعه عامة[٣].

فقوله عن العقل: ما عرفك نعم الله وعن العاقل: من عقل عن الله

(١) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.
(٢) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.
(٣) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

توضيح لمهمة العقل النظري المدركة لآثار الله الكونية والقرآنية، وقوله عن العقل والعاقل أيضًا: ما أعانك على شكرها وقام بخلاف الهوى أو من: عرف ما يضره وما ينفعه بيان لجهد العقل العملي بإرادته وبواعثه الدافعة إلى عمل الطاعة، وإلى اجتناب المعصية ومجاهدة هوى النفس، وهذا العقل العملي هو ما عناه جعفر الخلدي (٣٤٨هـ) بقوله: العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة[1] وأوضح أبو طالب المكي أن العقل هو أداة الصنعة وآلة الصنع وصاحبه من أهل التدبر والعبرة[2]،وأداة الصنعة هي العقل النظري؛ لأن استقرار الصنعة والتكيف والاتصاف بها مرحلة تسبق الصنع نفسه، أو هي مرحلة القوة، والصنع مرحلة الفعل، وأداة القوة هي العقل النظري، وآلة الصنع أو الفعل هي العقل العملي لتوجهه إلى القيام بالفعل أو الترك اللذين هما أشبه بالصنع الخارجي.

وهكذا أشار الصوفية إلى العقلين في عبارات متينة خالية من روح التفلسف ولغته، مليئة ومفعمة بالروح الدينية ومصطلحاتها، مما يؤكد حاجة الصوفية إلى العقل النظري في كسب ما يحتاجه الصوفي من العلوم، وفي ترتيب وتأليف وصياغة ما يعن له من حقائق ومكاشفات، وإلى العقل العملي لأنهم لا يعرفون للمعاني المجردة كبير قيمة إلا إن دلت على خير، أو عرفت السالك بالله المطلوب الأسمى والمحبوب الأعلى، أو بصرت الصوفي بمراتع الهلكة ومواطن العيب في نفسه.

وأما المرحلة الأخرى: فإنه يمكننا أن نعتبر الغزالي من أوسع الذين أفاضوا في العقل، وفصلوا الجانب النظري عن العقل العملي، وحددوا لكل منهما مهمته، ومن أجل هذا عقد له بابًا خاصًّا في الإحياء تناول فيه كل ما يتصل بالعقل

---

(١) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

(٢) قوت القلوب ج٢ : ١٦٠.

فضـــلاً وتقســـيمًا برغم أنه ألفه بعد حالة الشك التي أنتابته مما يقطع بأنها لم تمح مقـــدار وشرف هذه الأداة عنده، وكل ما أثمرته لديه أن كشفت لـــه طورًا من الإدراك فوق الحس والعقل.

ويعتبر الجانب العملي الوجه المدبر والمميز والمبدأ المحرك لبدن الإنسان نحو الأفاعـــيل الجزئـــية، ولـــــه صـــلات قوية بالقوى الحيوانية النـــزوعية المسماة بالبواعث والدوافع، وبالقوى المتخيلة والمتوهمة، بمعنى أن الحواس تحصل الإدراك، وتودعـــه للخيال والتوهم، ثم يصير إلى العقل العملي ليميز بين النافع والضار، ثم يصـــدر حكمـــه إلى الإرادة والبواعث لتحرك البدن وتدفعه للعمل، كما يتعامل العقل العملي مع النظري في توليد القضايا الذائعة المشهورة، فهو عقل منفعل بما تحـــته متأثر بإدراكات الحواس الجزئية، ومؤثر من جهة أخرى وفي مرحلة متقدمة فيما تحته، وانفعالـــه إدراكي تمييزي وتأثيره تطبيقي عملي[1].

ومـــن هنا فالعقل العملي يعتمد على الحس، وهو كالحوض الذي يتلقى من أنهـــار متعددة، وتصب فيه روافد كثيرة بعضها ظاهر كالحواس الخمس وبعضها بـــاطن كالمتخيلة والمتوهمة وجميع مدركاته قادمة إليه من الخارج، ويسميه الغزالي أحـــياناً بالعقل الأدنى، ويصرح مرة بأن هذا العقل بوجهه الظاهر لا يدرك ذات الشـــيء وإنمـــا يحصـــل لـــه حده المطابق لذاته، وأحيانًا أخرى يردد ما قالـــه أفلاطون فيذهب إلى أن الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية.

ويعلـــن مـــرة ثالثة أن الإدراك أخذ صورة المدرَكْ موافقا في ذلك أرسطو، والمعقـــول ســـواء أكـــان هو الحد أم المثال أم الصورة هو المعنى الذي قام الحس

---

(١) الإحـــياء ج١: ٧٣ ج ٣: ٧ ، ٨ ، ٩، ١٢ ، ٢٥ ورســـالة الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة : ٥٠ — ٥٩.

بـــنقلـــه مـــن المحسوسات مع نوع من التجريد، ثم قامت القوى الباطنة بتجريد آخر، ثم قام العقل بعد ذلك بتجريده من جميع العوارض واللواحق الجسمية ومن القدر والكيف، ولم يختلف ابن عربي عن الغزالي في هذه الأفكار كثيرًا[1].

وأمـــا العقل النظري: فهو الوجه الأعلى الذي لا تمده الحواس ولكن تنبهه فقـــط، وهو يدرك العلوم الضرورية والدنيوية والأخروية على نحو كلي مجرد لا جزئي ليكمل بها جوهر النفس باعتبار حقيقتها المطلقة الباطنة، أي أنه متوجه إلى تلـــك الحقـــيقة النفسية العليا في مقابل توجيه العقل الأدنى إلى تكميل قوة البدن الظاهرة، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة أو النور من الشمس بمعنى أن معلوماتـــه موجـــودة فيها كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر في الوجـــود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد علـــيها مـــن خارج وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت، ومثالـــه الماء في الأرض فإنـــه يظهـــر بحفـــر البئر ويجتمع ويتميز بالحس لا بأن يساق إليها شيء جديد[2] فطرة اللـــه التي فطر الناس عليها.

وعـــندما يريد العقل استخراج العلوم الكلية بهذه الروح تكون العلوم الجزئية قد أرهفت حسه وقومت نفسه وأمدته بزاد من المعلومات الكونية تجعلـــه يتجه بعدهـــا مودعًا الكون والحس الظاهرين غائصًا في داخل نفسه ليستخرج من ذاته لذاتـــه حال كونه عاكفا في محراب تلكم الروح المشعة بذاتها، وعندئذ تتكشف لـــــه أمور وتنجلي لـــه كليات أدنى بمرحلة واحدة من تلك التي تتكشف لأهل البصـــيرة الشرعية، ولا يختلف ابن عربي[3] عن الغزالي في هذا العقل سوى أن أبا

---

(١) الغزالي في معارج القدس : ٥٦ – ٦٨.

(٢) الإحياء ج١ : ٧٦ ، ٧٧.

(٣) ابن عربي : الفتوحات ج١: ٩٤، ٣٧٦ ج٢ : ٦٨٩.

حامد يسميه بالعقل الأعلى أو الروح الباصرة ويسميه ابن عربي بالعقل الأكبر أو العقل المحض.

ويرى الغزالي أنه يستمد ويتجه إلى العقول المفارقة أو العقول بالفعل أو المبادئ العالية[1]، بينما يرى ابن عربي أن الحق سبحانه يهب هذا العقل المعرفة ويستقبلها العقل بفطرته، وبالتالي فصاحب الفتوحات أقرب إلى التعبير الديني وأبعد من الروح الفلسفي في هذه النقطة بالذات من صاحب الإحياء.

تعقيب وحكم

(أ) **اتضح من هذه الدراسة**: مدى احترام الصوفية للعقل على وجه إجمالي وتفصيلي، وبان لنا أن الرواد الأوائل منهم قد اهتموا به اهتمامًا بالغًا بلا تأثر بنزعة فلسفية، ثم أضاف محققو المتأخرين بعض التفصيلات واستخدموا عدة مصطلحات لها استمدوها من أجواء الفلسفة[2]، هذا وقد اتفق الجميع على قبول براهين العقل طالما أنها تعمل تحت ضوء الشرع وعلى نور من هداه وهي في نظرهم محمودات لأهل الدين[3] حسبما أكد ذلك المكي والغزالي وابن عربي.

(ب) واتجه المفسرون في تأويل الآيات التي ذكر الله فيها السمع والبصر

---

(١) الغزالي: معارج القدس: ٥٨ — ٦٠.

(٢) كما ظهر لنا من التشابه بين أقوال الغزالي بأن المعلومات مثال الشيء كما قال أفلاطون. أو صورته كأرسطو. وكقول الغزالي بأن العقل الأدنى يدرك الجزئيات وبذلك قال أفلاطون في جدله الصاعد وأرسطو. وأيضًا صرح أبو حامد بأن العقل الأعلى يدرك الكليات كما ذهب كل من الفيلسوفين الإغريقيين و «كانت».

(٣) المكي: قوت القلوب ج١: ١١٩، ١٦٩، ٢٤٥، والغزالي في رسالة القسطاس المستقيم : ١٤، ٤٠ وفي قانون التأويل: ٢٤٩ — ٢٥٠ وابن عربي في الفتوحات ج٢: ٦٩٨ ج ١: ٢٠٤، ٢٠٥.

والأفـئدة[1] إلى أنها نعم منتجة للعلم وكون الحق ساقها في مقام النعمة الواحدة يدل على وحدة الإدراك بينها أو ترابطه، بحيث لا يستقل الحس بتفسير ما يدرك بعـيدًا عن العقل، ولا يتخلى العقل نهائيًا عن الحس بل يعتمد عليه في الإدراك أو التنبيه له، وأيضًا تأتي آيات كثيرة تدل على العقل العملي، وتمدح أولي الألباب، وأولي الـنهي الذيـن يميزون بين الخير والشر وبين البر والإثم، والذين عقلوا عن اللـه أمره ونهيه[2] وتصف العاملين بالعقل كقولـه سبحانه: ﴿ وَلَدَارُ ٱلْأَخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف: ١٩]. ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾[العنكبوت: ٤٣]. كما أوضح سبحانه أنه بين الآيات وأنـزل القرآن لمن يعقل الحق من الباطل، أما الذين لا يميزون المحمود من المذمـوم فقد سلبت عنهم التعقل السليم، ولو كانوا أذكياء البشر طرًّا في علوم الدنـيا، يقول سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات: ٤]. ﴿ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[الأنبـياء: ٦٧]. ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُواْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يس: ٦٢].

وربـط الرسول صلوات اللـه وسلامه عليه بين العقل الذي يميز الهدى من الردى والإيمان من الضلالة وبين العقيدة فقال: «**خير ما اكتسب العبد فضل عقل يهـدي صـاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله**» وقال: «**لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله**».

كمـا عقد النبي صلة قوية بين العبادة وفقهها وبين العقل العملي الذي يميز بين فضل الاجتهاد في الطاعة وقيمته في رفع الدرجات وبين الدعة والفتور، وعلى

---

(١) (الملك ٢٣ – الإسراء ٣٦ – النحل ٧٨ – السجدة ٩ – الأحقاف ٢٦).

(٢) الطبري ج٤ : ٣٤٨ ، ٣٧١ ج: ٥٨٠ – ٥٧٠.

قـــدرة قوة هذا العقل تكون قوتها، وعلى قدر إدراكه وفهمه يكون تحصيل العلم الـــذي يصـــلح العبادة أو يفسدها يقول الرسول: «**إن الرجل لينطلق إلى المسجد فيصـــلي وصـــلاته لا تعدل جناح بعوضة، وإن الرجل ليأتي فيصلي وصلاته تعدل جـــبل أحـــد إذا كـــان أحسنهما عقلا**، قيل: وكيف يكون أحسنهما عقلاً؟ **قال: أورعهمـــا عـــن محارم الله، وأحرصهما على أسباب الخير؟**» ولما بالغ الصحابة في اجـــتهاد عـــبد قال لهم النبي: «**كيف عقل الرجل**» قالوا نخبرك عن اجتهاده في العـــبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال: «**إن الأحمق يصيب بجهلـــه أكثر مـــن فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غدًا في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم**».

وبعـــد أن أوضح الرسول الصلة بين العقل من طرف والعقيدة والعبادة من طرف آخر بين صلة العقل بالأخلاق ثالثًا فقال: «**لا يتم للرجل حسن خلقه حتى يتم لـــه عقله**».

ونظـــرًا لأن الأديان ذات طابع نظري وعملي، والإيمان بما هو تصديق ليس بمـــنج إلا بـــالعمل والاستقامة؛ لذا كان العقل العملي محل عناية الأديان خاصة ومحـــط أنظـــار الشـــرع، خصوصًـــا وأنه العقل المتيسر لدى الجميع ويستطيع استعمالـــه عامة الناس وخاصتهم.

(حـــ) **أمـــا العقل النظري** صاحب البراهين والحجج العقلية المعتمدة على المـــبادئ الضـــرورية والمقدمات ذات الوضع الخاص، فكان أدنى عناية من ناحية الفســـحة الدراســـية وأرفع قيمة من ناحية البرهنة والحجة، ولا عجب فهو عقل الصـــفوة وهو الذي نتجه به للكون لنعرف عللـــه ومبادئه وأسراره، وقد طالبنا الحـــق باســـتخدامه في الآيـــات التي حملت الدعوة إلى النظر والتفكر والاعتبار والتدبر، وكلها تثير العقل ليصل إلى المبادئ الكونية العليا وإلى الموجد المطلق جل

جلاله[1].

ولولا صلاح العقل لارتياد ما وراء الكون ما خاطبه الحق سبحانه بالنظر في القرآن وكونه معجزًا، وما خاطبه بالنظر في الملكوت وغير ذلك من الآيات والقضايا المجردة.

واعترف القرآن بقدرة العقل على إيراد الحجج والبراهين والجدل فقال سبحانه: ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾[آل عمران:٢٠]، ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ﴾[الأنعام:٨٠]، واستخدم سيدنا إبراهيم القياس المنطقي حينما استدرج قومه (٧٤ – ٧٨ الأنعام) حتى أفحمهم وقامت له الحجة: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ [الأنعام:٨٣].

وطالب القرآن كل صاحب دعوى أن يقيم عليها برهانًا معقولاً غير متناقض فقال لليهود والنصارى إن صح زعمكم أنه: ﴿ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ﴾ ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة:١١١].

وجاءت لفظة البرهان في ثمانية مواضع من كتاب الله، كلها تدل على أن المراد به الحجة القاطعة التي توقع اليقين وترد على من ينفي النظر والبرهان العقليين[2].

ما عدا لفظة البرهان الواردة في سورة النساء فإن المراد بها المعجزة، ولما كثرت المسائل يومًا على رسول الله قال: «**إن لكل شيء مطية ومطية المرء**

---

(١) تفسير الطبري ج٤ : ١٦٢ ج٥: ٥٧ وإرشاد الساري للقسطلاني ج٧: ٧٩.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٢٢٢ ج٢: ٤٣٤ ج٥: ٤٩٥ وتفسير النسفي ج١: ٦٩، ٦٧ ج ٣: ١٣٠ تفسير القرطبي: ٤٦٣.

العقـــل، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلا»، وأكد النبي ﷺ على تفاوت العقل حين قال: «**إن اللـــه تعالى قسم العقل أشتاتًا بين عباده فإن الرجلين يستوي علمهما وبرهما وصومهما وصلاتهما ولكنهما يتفاوتان في العقل كالذرة في جنب أحد**».

فلا عجب أن يأخذ الصوفية في معارفهم باحترام الحس والعقل وأن يصرحوا بوجهين للعقل، وبأنه متفاوت بين العبيد لأن الأدلة الناصعة كما رأينا دلت على صحة ذلك.

نقد العقل

إنـــه عـــلى الرغم من أن الإسلام احترم العقل وأطلق لـــه سبحات التفكير وأنشطة للتأمل والتدبر إلا أنه لا يجوز لنا أن نعتبر دعوة الدين للعقل بالعمل دعوة مطلقـــة في جمـــيع المجـــالات وبلا قيد من القيود، بل علينا أن ندرك أن الإسلام كشـــف عن وجهين للعقل، وجه مشرق بالرؤية والمعرفة، ووجه مظلم تكسوه حجب وظلال كثيفة، وتفصلـــه عن اللحوق بالحقيقة الجلية أحيانًا عقبات كئود علـــيه أن يجتازها بانتباه ويقظة، وهو بحكم الوجه الأول حر طليق يبتكر ويخترع ويجتهد، وبحكم الثاني ليس لـــه أن يفكر كما يشاء وبأي طريقة يختارها.

وبالـــتالي فـــلا بـــد وأن يكون للعقل ميزان توزن به نتائجه بعد سياحاته الفكـــرية، وأن يكون لـــه مصابيح تكشف غياهب الدروب التي يريد اجتيازها، وأن يقلل من غروره وغلوائه واعتماده على طاقته وحده، وأن يدرك بنفسه حجم نفسه دونما زهو أو استعلاء أو عاجية، ولذا كان المسلمون عامة والصوفية خاصة عـــلى حـــق عندما أعطوا للعقل تقديرًا مناسبًا وتعاملوا مع نتائجه معاملة حذرة وبقدر محدود، وفي إطار معيار لا يخطئ مستندين في ذلك إلى عدة حقائق:

(أ) **منها أن العقل قاصر** بالنسبة إلى ذاته وبحكم أصل الخلقة وما دام كذلك فهو عاجز في نفسه ولا يدل إلا على عاجز مثله[1] حسبما يقول النوري(٢٩٥هـ) ويخطئ ويصيب كما نرى من استدلالاته عند أبي حمزة البغدادي(٢٨٩هـ)[2].

ويرى الغزالي أنه من دلائل ضعفه وجود قصور فيه بالنسبة للذات المدركة عند الصبي والطفل، وكونه لا يدرك إلا بوسائط تمده أو تنبهه[3]، وهذه الوسائط سواء أكانت قوى الحس الظاهرة أم الباطنة ينتابها الخلل وفيها من العلل ما فيها[4]، وما من قوة منها إلا ولها موانع وأغاليط[5] على حد تعبير ابن عربي الذي يميل في النهاية إلى اعتبار العقل الأدنى والأعلى قاصرًا لا يعتمد على ذاته، وإلى هذا الضعف في الذات والوسائط تشير الآية: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨]. ويتجه الفخر الرازي والنسفي وأبو السعود إلى أن الضعف ليس منصبًّا على البنية وإنما على الدواعي الصارخة للشهوة والجموح، وقلة الدواعي وضعفها، راجع إلى قصور العقل العملي وعدم قدرة العقل النظري على تحقيق الكمال النفسي من ذاته، وينتج عن هذا القصور عدم السعة في العلم ولذا يقول سبحانه: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥].

(ب) ومن بين هذه الحقائق التي وضعها الصوفية أمامهم في التدليل على اقام العقل، وعدم الركون إليه بصفة مطلقة ما نراه كثيرًا لدى العقلاء من عدم الاستقامة على الطريقة المثلى التي يعالج بها تحصيل العلم أو تدخل الهوى أثناء

---

(١) السراج اللمع: ٦٣.
(٢) الشعراني الطبقات ج١: ٨٥
(٣) الإحياء ج٣ : ١٤ ، ج١: ٧٥.
(٤) الفتوحات ج١: ٥٠ ، ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٧٨ . ج٢: ٢٩٣.
(٥) طبقات السلمي: ٩٣ الإحياء ج٣: ١٤.

عملية التفكير، أو الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب، أو العدول بالعقل عن جهة الحقيقة المطلوبة، أو سيطرة حجاب التقليد على الإنسان، وكلها أمور من شأنها أن تضلل بحث العقل عن النتائج الصحيحة[1] حسبما رأى أبو الحسن علي بن الصوفي (٣٢٨هـ) والإمام الغزالي، وأن تصرفه عن العلم اليقيني النافع.

ومن شأنها كذلك أن تغرقه بين أوهام الظن أو التخريص أو الجمود، ولذلك جاء القرآن يقتلع هذه العقبات ويمهد الطريق أمام البشر لكي يفكروا تفكيرًا سليمًا، فذم أصحاب النظرة السطحية، والتصور الساذج فقال: ﴿ قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴾[الذاريات:١٠ ، ١١]. ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾[الأنعام:١٤٨]، ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الحجر:٧٢]، ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ﴾[النجم:٢٣]، ولام بشدة من استند إلى النظريات البالية المتوارثة فقال عن المقلدين: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة:١٧٠] ويقول: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [المائدة:١٠٤].

ولا شك أن هذا النقد الذي وجهه الإسلام والصوفية إلى العقل في تصوراته الفاسدة ونظرياته الحاجبة كان أسبق مما نادى به فرنسيس بيكون من ضرورة نزع أوهام القبيلة والكهف والمسرح والتي عرفت بنظرية الأوثان[2].

---

(١) طبقات السلمي : ٩٣ الإحياء ج٣: ١٤.

(٢) كرم: الفلسفة الأوروبية ٤٦ ، ٤٧ ، د/ غلاب. المذاهب الفلسفية العظمى: ٥٢-٥٤.

(جـ) **ومن الحقائق الهامة** التي تجب مراعاتها أن العقل إذا ترك لذاته خصوصًا في الإلهيات يأتي بالبدع[1]، وينضح بالأعاجيب وقد يعود من رحلة الماورائية بنكران ما لا تقع عليه الحواس والوقوف عند المادة فقط وأقوى دليل على ذلك ما نراه لدى الفلاسفة الإلهيين وعلماء الكلام الذين اعتمدوا على العقل من اختلاف كبير يصل إلى حد تجريد الذات الإلهية من الصفات والأفعال، أو إلى حد تشبيهها وتجسيمها، وما نلمسه من نفي ما وراء الطبيعة بالكلية.

وفيهم قال الله سبحانه: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[الجاثية:٢٣، ٢٤].

(د) **وأيضًا فإن الصوفية** كان لهم السبق حينما قرروا تفاوت العقل من حيث صاحبه ذكاءً وغباءً، ومن هنا يتفاوت العلماء باعتبار ذواتهم وعلومهم، وتتباين منازلهم العلمية الأمر الذي يستلزم النسبية في التحصيل[2] حسبما نفهم من كلام الغزالي وطاش كبرى زاده، والصوفية من هذا الجانب أعرق فهمًا من النسبيين في العصر الحديث الذين قرروا أن الإدراك يقتضي نسبة بين عقل مدرِك وموضوع مدرَك.

وبناء عليه فإدراك الشيء ليس مستقلاً عن جميع علاقاته بنا، ونحن لا ندركه كما هو على حقيقته، ولا ندركه إدراكًا مطلقا بل متفاوتاً نسبيًّا كما قال الصوفية، وهم كذلك أسبق من الفلاسفة الأمريكيين وعلى رأسهم جلبرت هايت

---

(١) قوت القلوب ج١: ١٦٩.

(٢) الإحياء ج١: ٧٨ ج٣: ٨ ومفتاح السعادة ج٣: ٢٤.

الـــذي أعلـــن تفاوت العقل ومحدوديته في خبرته، وقلة تحصيله، وانحراف خططه واحتواءه على كثير من المخاطر والصراعات الفكرية[1].

(هـــ) **والنتيجة التي يذهب إليها الصوفية** أن العقل وحده لا يكفي وأنه إن سبح بمفـــرده في أمواج الكون، أو في طبقات الجو، أو عرج على الإلهيات يكاد يغـــرق، وقـــد لا يكتشف من الأسرار شيئًا لـــه بال، وهنا تساءل رجال الطريق: إلى أي مدى يمكن أن نطمئن إلى العقل؟ وما هو المعيار الذي يجعلنا نســـتريح لنـــتائجه؟ وأجـــابوا كمـــا قلنا بأن في مقدور العقل أن يدرك المحسوســـات، وكـــثير مـــن المعقولات، ولكنه يحتاج دائمًا إلى هاد وسند وتوفيق.

ويتفق كل من علي بن محمد، وأبي حمزة البغدادي، والغزالي والسهروردي، وابـــن عربي وغيرهم من الصوفية على أن الشرع هو حادي العقل، وأنه وسيطه الذي لا يرى إلا في ضوئه.

وقوة إدراك العقل كنور العين والوحي كالشمس، وبما أن العين لا ترى إلا بالشـــمس فالعقل لا يدرك صحيحًا إلا بالشرع، فالعقل بصر والشرع شعاع، أو العقل سراج والشرع زيت، أو الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهمـــا متعاضـــدان بل متحدان[2]، وبصحبة العقل للشرع واستنارته به يستقيم إدراكـــه، وينصلح حكمه، وبتسخير الشرع للعقل يظهر به كل شيء. وإذا نأى

---

(١) هايت: جبراء العقل: ١٤٦ – ١٤٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١٥٧.

(٢) الســـلمي: ٩٣ وطبقات الشعراني ج١ : ٨٥ ، والغزالي في مشكاة الأنوار: ٨ ، ٩ ، والإحـــياء ج١: ٧٥ ومعارج القدس ١٥ والسهروردي في عوارف المعارف، ٢٢٠ – ٢٢١ وابن عربي في الفتوحات ج١: ٥٠ ، ج٢: ٣٩٣.

العقل عن الشرع عجز عن أكثر الأمور خاصة الروحية السامية[1].

والشـــرع لا يوجب التكليف على الإنسان عندما يفتقد عقله، فالعقل محتاج إلى الشـــرع والتنوير والهداية والحكم، والشرع يلزمه العقل في الظهور والتطبيق والعمـــل، ولا اعتراض من الشرع على العقل إلا عندما يستعلي ويستكبر ويغتر ويجمح، هنا يفقد الإنسان عقلـــه الصحيح وتمييزه الصائب ويخاطبه اللـــه قائلاً: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾[الأعراف:١٧٩]. ويقول: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف:١٤٦].

وســـاق اللـــه سبحانه كثيرًا من الآيات التي تحدثت عن كبر المكذبين لنور الشرع، والمغرورين بالعقل والدنيا، وبين أنه ما أنـــزل الكتب ولا أرسل الرسل إلا ليســـتقيم عقل البشر، ويعتدل في طرائق تفكيره وما دام العقل قاصرًا وعاجزًا فـــإن ابن عربي يستفهم منكرًا: لِمَ يحيل بعثة الرسل؟ أي لا ينبغي للعقل أن يحيل الوحـــي، أو أن يفكر بالرسل وإلا يكون قد فقد المرشد على أرض الضلالة، أو أطفـــأ المصـــباح وآوى إلى الكهوف المظلمة بعيدًا عن نور الشمس، ومهما جد السير في الظلام فلن يقطع في الفلاة إلا خطوات ضئيلة يدور بها حول نفسه دون أن يشق الدرب المستقيم وصولاً إلى الغاية وتحقيقًا للهدف.

(و) **ولم يكتف الصوفية** بتنبيه العقل بمنبهات خارجية كالشرع **وإنما قدموا للعقل** تحذيـــرًا من نفسه لنفسه، وأيقظوه من سباته وغفلته أو غرته من ذاته لذاته، كي يضع أمامه دائمًا عنصر الحذر، وأن يتحسس الخطأ وهو يسير متنقلاً في

---

(١) نفسه.

مراحل استنتاجه، وأن يثبت من قدميه أعني مقدمتيه قبل أن يقفز إلى النتيجة، وأن يبلو كل عمل له مهما كانت درجة بداهته، وأن يمحص معلوماته قبل أن يدين بها دينونة علمية، وأن يدرك أن ما يصل إليه صحيح يحتمل الخطأ على الدوام، ولتعلم البشرية أن عقلها يجلب الخير والشر معًا، ويقيم العمران ويرمي بالدمار لبني الإنسان، وتلك طبيعته التي حذرنا منها أبو العباس بن مسروق الصوفي (٢٩٨ – ٢٩٩هـ) حينما سأله جعفر الخلدي مسألة في العقل فقال: من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله[1].

وتلك عبارة موجزة تعتبر قمة في توجيه العقل نحو نقد نفسه بنفسه لنفسه، لم يسبقه بها أحد من المفكرين، ولها ولغيرها لا نكون مغالين إذا قلنا إن الصوفية في نظرتهم النقدية للعقل وتأكيدهم على أنه لا يكفي وحده، وعلى أنه لا بد له من حدود يعمل في إطارها كانوا أسبق من رنان الذي وافقهم في عدم كفاية العقل، وكانوا أضرب في الزمن الماضي من (كانت) زعيم النقديين الذي استشعر الحاجة إلى حدود العقل، وكل ما يميزهم عن (كانت) هو أنهم جعلوا الشرع حدًّا للعقل بينما جعل (كانت) التجربة هي الحاكم، ولكنهم بلا شك اشتركوا في عنصر جوهري إزاء العقل ألا وهو ضرورة الاحتكام إلى شيء ما في النتائج العقلية أي إن العقل قادر على العمل ولكنه يحتاج إلى التثبت والتقويم، فلا شك في قوة إدراكه ولا غرور معه.

---

(١) طبقا السلمي: ٥٦.

ثالثا: الشك وأثره على المنابع التقليدية

تعـــرض الإدراك الحسي والعقلي لموجات عنيفة من الشك، أقواها وأبرزها موجـــتان: إحداهمـــا موجة الشك المطلق، والثانية موجة الشك المنهجي، ولكل منهما سماته وخصائصه وأسبابه ودواعيه.

الشك المطلق إدراك بلا إدراك

يرى دعاة هذا اللون من المصريين القدماء في القرن السادس قبل الميلاد ومن الهنود في نفس القرن، ومن الصينيين في القرن الذي يليه، ومن اليونانيين ابتداء من (بـــروتاغوراس ٤٨٠-٤١٠ ق م) وغـــور غـــياس، وبـــيرون وأناسيدوس، ثم سكستوس أمريكوس (٢٠٠م)، ومن الشكاك المحدثين مثل (دي مونتيني١٥٩٢م) وشادو، وبيل الفرنسيين، يرون جميعًا أن المتصف بهذا الشك قد فقد كل ذرة في اليقين النابع من مداركه، ولا يستطيع إصدار أي حكم بأي شكل من الأشكال، ويـــتفقون على أن العلم ليس مقدورًا للإنسان، وادعاؤه لا مبرر له، وليس هناك حقـــائق مطلقـــة أو كلية ثابتة، والفرد مقياس كل حقيقة بحسب ذاته، وكل ما يدركه ليس إدراكًا جازمًا بل يمكن أن ينتقض بمثلـــه في القوة.

ويستطيع الشاك أن يثبت شيئًا ثم ينفيه بنفس المقدرة الفائقة في إثباته، وليس هناك مبدأ لا يقبل النفي بل كل مبدأ مهما كانت درجة بساطته يمكن معارضته بآخـــر وهكذا إلى غير نهاية، والشكاك في هذا الدور قد تمزقت نفوسهم، وفقدوا كل ثقة في إحراز أي تثبت علمي وعلى أي درجة من الدرجات، ومن العجيب أنهم يفلسفون حالة الشك هذه، ويصيغون القضايا لإقناع الآخرين بها ويتسمون كمـــا رأينا بسمات عامة فيما بينهم مهما تباعدت بهم الأوطان وتفرقت بدعاتهم الأزمـــان، ومهما أنكروا الإدراك الحسي والعقلي بصفة خاصة فإنه يلزمهم وإلا فبماذا يفلسفون حالهم وبماذا يدللون أو يجادلون؟ وبماذا اكتسبوا العمق في الجدل

والحـــوار والسعة العلمية والثقافية التي امتازوا بها عن غيرهم؟ فهم بحق يدركون، ولكنهم بإدراكهم يشكون وينكرون الإدراك العقلي حتى المبادئ الأولى والقضايا المســـلمة، ومهمـــا قيل عن حالة الشك هذه وأنها لم تقدم للإنسانية إنتاجًا من النظريات فإنها بلا مراء فتقت الأذهان في مجال الجدل والمحادثة، ونبهت الفكر إلى أن يختبر نفسه دائمًا وأن يشك في ثماره ليتحقق منها.

الشك المنهجي توقف وانطلاق

يمكننا أن نقول إن الذين انتابتهم حالة الشك على هذا النحو المتصل باختبار المنهج وانتقائه لا نفيه ومحوه وإن تشابهوا مع الأولين في الاتصاف بالسعة العلمية والثقافية، وفي بعض الظروف التي نجم عنها الشك وتغلغل في نفوسهم - إلا أنهم يخـــتلفون عنهم في الحالة النفسية وفي النتائج التي خرج بها دعاة الشك المنهجي، لأن هذه النـــزعة حالة نفسية انتابت صاحبها بعد ما قطع شوطًا كبيرًا مع الحس والعقل، وطالع وتمعن وحل، ووصل العقل إلى درجة من القوة تجعلـــه يعود إلى نفسه بنفسه.

وكأنمـــا هـــذا الشاك بعد ما طوف في كل ما حولـــه وما تحت يديه عاد فحول عين عقلـــه من النظر في الخارج إلى النظر في الداخل، وارتدت عين العقل لتفحص العقل ذاته في لحظة استغراق نفسي عميق وراء الحس والعقل معًا وتكون النفس قد غاصت في تجربة شعورية حادة، وقطعت كل أواصر الصلة عما ليس في داخلها بما في ذلك التعبير واللفظ، فلا يستطيع صاحبها وصفها إلا بعد زوالها وعلى وجه التقريب لا التحقيق.

وقد سماها الغزالي بما وراء الحس والعقل، وأطلق عليها ديكارت حالة التفكير الحـــرة غـــير المقيدة بقيد حسي أو عقلي، ولا شك أن تلك الحالة هي استكناه الـــذات بـــالذات، ومخاطبة النفس لقوى النفس في عمقها، لا في ظاهرها، وفيها

يكـــون الســـباح على سطح اليم قد صار غواصًا يخترق الأعماق باحثًا عن الدر والأصـــداف، أو يكون الحرفي الماهر بعد ما اخترع بآلته الكثير قد عاد ينظر في الآلـــة نفسها ويفحصها من جديد، وبدلاً من أن يطرحها ويلقى بها في الحضيض كمـــا يفعل أرباب الشك المطلق صار ذو الشك المنهجي يتأمل القوى المدركة، ويســـتكنه أسرارها وما تحويه من خفايا وهل يمكن أن يقوم عليها أي بناء مذهبي يقيني بعد ذلك؟

فالشـــك هنا في الحس والعقل لا في كل الملكات الإنسانية، أو هو شك في الأدلـــة والبراهين الذائعة أو المتصارعة لا في قدرة النفس على وجه الإطلاق، فهو أشـــبه بتمحـــيص وسائل المعرفة ومنابعها من هدمها، وصاحب الشك في هذه اللحظات باحث متقدم غائص منقب يضع في اعتباره القفز لا السقوط، والتطلع إلى الإمـــام أو الخروج من المأزق لا فلسفة وقفات التحير والتردد والريب، ولذا ســـرعان مـــا يجتاز المنهجي الهوة، ويستكشف من نفسه نجاة نفسه، وتعن لـــه مبادئ ضرورية بلا برهان ولا دليل.

ومـــن هـــنا صح أن نقول عن تلك الحالة إنها توقف ثم انطلاق، على أني لا أستبعد أن تكون تلك الحالة قد حدثت لدى من ذاقها من الأفذاذ والعباقرة الذين وصفوا بالقوة العلمية والنبوغ العقلي إلا بعد ما صقل العلم النفس وطهرها وأزال عـــنها غشاوتها، وكشف عن نفائسها فأدركت في عمقها أن ثم أمرًا وراء الحس والعقل لم يؤد دوره بعد، فأحدث هذا الشعور الباطني قلقًا فوق سطح النفس ظل قائمًـــا حتى ظهر المحرك الداخلي بغتة، وأدركه صاحبه في حال التأمل الاستغراقي خلســـة، فرجع لـــه أمنه وطمأنينته بعد ذلك، يعيننا على هذا التصور ما خرج عليـــنا بـــه أصحاب هذا الشك من مبادئ هي أشبه بالحدس أو الذوق منها إلى القضـــايا العقلـــية البحـــتة، وما وصف به أرباب هذه الحالة من سعة فائقة في الدراسات النفسية بتأملاتها الظاهرة والباطنة.

أسباب الشك الظاهرة

يرجع العلماء حالة الشك كلها إلى ضعف الحكم، وتدهور الأخلاق، وتفكك التماسك الاجتماعي، وعدم الاستقرار في الحالة السياسية واختلاط أنظمتها، وإلى التضارب الفكري، وضعف الروح الدينية، وكل هذه الأسباب صادقة تمامًا على الشك المطلق، إذ هي التي دفعت الشكاك إلى حالة اللاإرادية، وقذفت بهم في محيط التهور والانفكاك وعدم الاتصاف بالقيم أو الاعتراف بها.

وأما بالنسبة للشك المنهجي فإن الكثير منها يصدق على أنه هو الذي أثار دوافع الشك لدى أنصاره، خاصة وأننا نرى المحاسبي والغزالي كشاكين من هذا الطراز يثنان من تفرق الأمة، واختلافها إلى جماعات فكرية وأخلاقية، وإلى فرق متعددة لكل منها نزعاتها ونزواتها ويبينان أن الاختلاف والانحلال والتفرق كانت الأسباب التي حدت بهم إلى الشك فيما عليه الأمة، وفي مصادر معارفنا على وجه التحديد.

ولكن الفارق الكبير الذي امتاز به هذان الشاكان هو الحفاظ على الأخلاق العالية والروح الدينية المستقيمة، ولم تدفعهم الأسباب إلى الخوض فيما عليه المجتمع وإلى السلوك الذي ينتهجه أفراده، ولذا ولأن شكهم كان بحثًا عن مخرج سمي سليم بالشك المنهجي، أي الشك الذي يبحث في الحقيقة عن منهج أقوم بصرف النظر عن الأسباب الظاهرة التي دفعته.

موازنة بين شك المحاسبي وشك الغزالي

يحلو لبعض الباحثين كالدكتور عبد الحليم محمود والدكتور غلاب والدكتور عبد القادر محمود وغيرهم أن يجعلوا من شك الغزالي صورة لشك المحاسبي في موضوعه وصياغته، وأوافقهم على وجود تشابه في الصورة ولا أمنع أن يكون الغزالي الذي قرأ كتب المحاسبي قد تأثر في صياغة شكه بأسلوب أبي الحارث،

والصياغة كما علمنا لا تأتي إلا في حالة الصحو من قلق الشك وسورته، كما أوافقهم على التشابه في المراحل التي مر بها كل منهم، مع أنها يمكن أن ترجع إلى طبيعة الشك نفسه وما يحدثه في النفس من تنقلات ربما تتشابه من فرد لفرد دون أن يكون الثاني قد قلد الأول في شعوره وخلجاته.

وكذلك وجد التشابه في العوامل التي حركتها إلى الشك، ولكني على يقين من أن الظروف النفسية التي تطرأ على صاحب الشك المنهجي وأحوال خاصة لا يستطيع إنسان أن يكون صورة فيها من إنسان آخر.

وليس من السهل أن تتمزق نفس عالم، وتعصف بما حصلته من علم، وتقوض الركائز التي تستند إليها في جولاتها العلمية وتخوض تجربة شك عميقة كتلك التي وجدت عند الغزالي وهو يقلد حالة نفسية لفرد آخر، خصوصًا وأننا نعلم أن الحالات النفسية الذاتية العميقة لا تأتي نتيجة عمليات بسيطة أو حوادث قليلة، ولا يمكن أن أكون أنا في داخلي نفس أنت في داخلك في أي لحظة من اللحظات مهما كانت الأسباب واحدة، ولا أصير نفس أنت لأنني تأثرت بك في مقال أو حال إلا إن كانت إنِّيتي على استعداد بفطرتها وبما تهيأ لها من أسباب أن تذوق ما يذوقه الآخرون، وحتى في الأحوال المتشابهة لا استطيع أن أقطع بأن ما تحسه جُوَّانِيَّتي هو عين ما يدور في جُوَّانِيَّة الآخرين من أمثالي للبديهية العلمية الدالة على أنه لا توجد نفسين بين البشرية يتفقان في كل أحوالهما وظروفهما، هذا بالإضافة إلى الفروق الجوهرية الآتية:

(أ) يتضح لنا أولاً أن كلاً من المحاسبي والغزالي دفعه إلى الشك كثرة الفرق والاختلافات المذهبية المعتدل منها والمنحرف، وادعاء كل فريق أنه الناجي، وتَطَلُّع كل من هذين الصوفيين إلى الوصول إلى الفرقة الناجية المتمسكة بقول رسول الله: «**ما أنا عليه وأصحابي**» وانصاعا إلى النهي المذكور في

قولـــه تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران:١٠٥].

فكـــل منهما صدر شكه عن وجهة نظر شرعية بحتة، ولكن السير بعد ذلك اخـــتلف حيث سلك المحاسبي مسلكًا عمليًّا في نقد الفرق أكثر منه نظريًّا، وإن تعـــرض لنقد المنهج عند الفرق فإن دراسته لا تحمل طابع الرغبة في البحث عن مـــنهج أقـــوى يقينًا بقدر ما تحمل من صبغة عملية تهدف إلى البحث عن الفرقة ذات المسلك العملي الذي يجب اتباعه لنيل السعادة الأخروية.

ومـــن هنا نراه يصف الفرق بأوصاف سلوكية لا نظرية فيقول عن بعضهم: منهم العالم بأمر الآخرة وآخر مشغوف بدنياه مؤثر لها وثالث حامل علم منسوب إلى الدين ملتمس بعلمه التعظيم والعلو ينال بالدين من عرض الدنيا ورابع متشبه بالنســـك مُتَّجِر بالخير لا غناء عنده ولا بقاء لعلمه ولا معتمد على رأيه وخامس منسوب إلى العقل والدهاء مفقود الورع والتقوى[1].

فـــلا يخفى علينا أن هذه الصفات التي ضجر منها أبو الحارث تتصل أساسًا بالتطبـــيق والعمـــل، وأن ريـــبة المحاسبي أقرب إلى العقل العملي منها إلى العقل الـــنظري، وشكه من هذا العقل الذي يميز بين الخير والشر قد نبت في نفسه منذ صغره حيث كان يشاهد أباه وهو يتشدق في عقر داره بأقوال القدرية.

أمـــا الغـــزالي فإن ميولـــه قد اتجهت إلى طلب الحقائق والتحقق من يقينها بصـــورة قاطعـــة، ولهذا أقبل منذ راهق البلوغ حتى سن الخمسين يخوض أفكار عصره وخلافات الفرق من حولـــه بجسارة تتفق مع شخصيته وعبقريته وبتهجم

(١) ارجع إلى كتاب النصائح للمحاسبي. ومقدمة الرعاية ٨ ومقدمة المنقذ من الضلال د/ عبد الحليم: ٤١.

واقتحام واستكشاف يتمشى مع رغبته في استكناه أسرار المذاهب وليميز بين مُحِقٍّ ومُبْطِل ومُتَسنِّن، ومبتدع.

ولندع الغزالي نفسه يعلن عن حالته الخلقية في هذا الدور فيقول: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة وضعتا في جبلتي لا باختياري ولا بحيلتي وقد أهلته تلك الطبيعة لأن يدرس المذاهب بمناهجها دراسة وافية لا فرق بين الباطنية أو الظاهرية أو الفلاسفة أو الصوفية حتى انحلت عقدة التقليد، وأتاه الدليل، وارتقى إلى يفاع الاستبصار.

ثم بعد ذلك أراد أن يتثبت من أدلته، وأن يمتحن يقينها، فوضع قاعدة نظرية بحتة يزن بها عمله قائلاً: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه- مثلاً- من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا[1].

والقاعدة كما نرى صعبة وشاقة لأنه جعلها ميزانًا لا يختل وأراد أن يصد بها تحدى أرباب المعجزات وأصحاب العلم المعصوم من الخطأ، وأن يجعلها معيارًا لكل إنتاج عقلي فإن وافقها كان مقبولاً وإلا فلا أمان معه، وكل علم لا أمان معه ليس بعلم يقيني[2]، ثم وضعها في كفة، ووضع المحسوسات والضرورات في كفة فبدا له أن المحسوسات غير مأمونة لعدم صدقها، وَعَنَّ له كذلك أنه من

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.

الجائز أن يكون وراء الأوليات العقلية ما يكذبها كما كذب العقل شاهد الحس قائلاً: ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم[1].

وحاول رفع ذلك فوجدها لا ترتفع إلا بدليل ولا بد للدليل من أوليات، وهكذا يلزم الدور فأعضل الداء ودام قريبًا من شهرين أنا فيها على السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر[2].

وهكذا نلمح الجانب النظري البحت في ركن من أركان حياة الغزالي سواء في فترة ما قبل الشك أو في الفترة التي عصفت به رياح الشك، ففي الأولى نراه قد طبع على درك الحقائق وتعقبها، والنظر في المناهج وتعشقها غائصًا مع الباطنية في تأويلاتهم، سابحًا مع الظاهرية في نصوصهم، متتبعًا براهين وخطط كل فرقة ليقف على جهتها وسرها.

بينما نرى المحاسبي عمد إلى الجوانب السلوكية العملية، ونلحظ كذلك أن الغزالي صاغ حدًّا عقليًّا ونظريًّا بحتًا لكل معرفة قادمة إليه من الحس والعقل، على حين وجدنا المحاسبي يستعمل الشرع معيارًا وميزانًا، ثم لما انتابته حالة الشك رأيناها قامت عنده لعدم تسليمه بأشد البديهيات بداهة وأظهرها ضرورة.

أي أنها نابعة لديه من التصور النظري البحت للمعرفة، ونراه كذلك لم يركن إلى شيء أجنبي عن ذاته خلال فترة العاصفة كما ركن المحاسبي على حماية

---

(١) المنقذ من الضلال: ١٢٥ – ١٢٤ – ١٢٧ – ١٢٨.
(٢) نفس المصدر: ١٢٩ – ١٣٠.

الشرع، وانتظر الغزالي، ودام استغراقه قرابة الشهرين، وتطلع إلى الحل المريح من داخلـــه حتى فاجأه الحدس اليقيني أو البصيري الذي يعتبر الإنسان طرفًا فيه مهما كان سلطان النور.

وقد أفادنا في هذا الموقف فوائد جليلة: منها أن الذات الْمُدْرَكَة دائما طرف هام في أي إدراك مهما كانت درجته، ومنها أن الغزالي كان يبحث في عمق ذاته مستخلصًا حتى عَنَّ لـــه الحل بغتة، وأيضًا فإنه اكتشف الإدراك البصيري من ذاته بلا أسانيد أو استدلال خارج عن تجربته الذاتية، وكل هذه الجوانب المجتمعة التي تُعنى بالنظر في المعرفة بلا استناد لمؤثرات خارجية، والتي تهتم بالذات الْمدرِكة من حيث هي من أخص خصائص نظرية المعرفة.

(ب) ونظـــرًا لأن الشك المحاسبي نبع من ذم الشرع للاختلاف واحتمى صاحبه بـــالدين أثناء ثورته على الفرق، ثم سأل الشريعة مرة ثالثة عن كيفية النجاة، وعـــن صفات الفرقة الناجية لذا لم تتمكن السوفسطائية من حال أو مقال المحاسبي، وكيف تعصف به وهو يأوي إلى ركن شديد؟ بخلاف الغزالي فإن ركونه إلى ذاته لتنقذ ذاته وشكه في آلات الإدراك ونتائجه من داخل ذاته قد أصابه بداء السوفسطائية، وإن كنت أقول إنها ظلت حتى في قمة عضال الداء مقصـــورة على مجال الإدراك، وإن التهام الشك لحسه وعقلـــه لم يتعده إلى الـــتهام ما لديه من عقائد شرعية وأيضًا فإن سوفسطائية الغزالي تمكنت من جوانيـــته ولكـــنها بقيت صامتة تجوب أعماق النفس، وتمزق الحال دون أن تظهر على الحس أو المقال.

وبجانب هذا وانطلاقًا منه فإن احتماء المحاسبي بالشرع واحتفاظه به كمعيار ثابـــت ولجوءه إليه وكون الشك عنده متوجهًا إلى شيء خارجي عن ذاته وهو الفـــرق، ولأن الفرق والمذاهب الفلسفية في عصره لم تكن قد وصلت وشاعت

كمـــا كانت عليه أيام الغزالي لذا نقول إن شكه كان هادئًا، وإنه نبع من أسباب خارجـــية وبقي نائيًا عن نفسه وإن سبب لها بعض المضايقات ومن أجل هذا لا نكون مبالغين إذا أَعْلَنَّا أن المحاسبي لم يكن شاكًّا بالمعنى النفسي لتلك الكلمة.

ويجـــب أن نفـــرق بـــين حال المحاسبي الذي كان يعرف نفسه ويعرف أنها تعرف، ويعلم نوعًا من اليقين، وبين حال الغزالي الذي شك تمامًا في قدرة نفسه، وهـــل يمكـــن أن تعلم أم لا؟ ولم يحمل معه يقينًا من أي نوع، ففي الحال الأول يُحـــدث للـــنفس قـــدرًا من الطمأنينة، وفي الثاني تتزلزل من أعماقها وتثور من أغوارها ويشتد شكها.

(ج) ومـــن ناحية أخرى فإذا وضعنا الحالين على كفتي ميزان شرعي وجدنا كفة المحاسبي أكثر شرعية، وأرجح عدلاً ويقينًا، لأنه دعا إلى نبذ الخلاف والتفرق كما ورد في قولـــه سبحانه: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة:١٧٦]. وقولـــه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[آل عمـــــران:١٠٥]. وقولـــــه: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾[الأنعـــام:١٥٣]. وقولـــه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾[الروم٣١ -٣٢].

وكما لام القرآن كثيرًا كُلَّ من شك في الدين (هود٦٢، ١١٠، إبراهيم٩٢، النحل٦٦، سبأ٥٤) وأخبرنا سبحانه أن القرآن هو الكتاب الذي لا ينتابه الريب والشك (البقرة٢، يونس٣٧، السجدة٢) ومن أجل هذا دعا الجميع أن يحتكموا إلـــيه: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[الشـــورى:١٠]. ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ [النحل:٦٤].

أما كفة الغزالي فهي أرجح في نظرة فلاسفة المعرفة لعدم استنادها على حكم من خارجها كما بينا، ولا يخفى أن نور الشرع أكثر هداية وأثبت يقينًا وأقدر على إزالة الفرقة وقلع الخلاف في النفوس.

(د) وأخيرًا لا أحب أن يفهم القارئ أن المحاسبي والغزالي تركا الحس والعقل بعدما عادا من رحلة الشك، لأننا نرى المحاسبي يمجد الحس ويضع له الشروط اللازمة لإنتاجه في كتابه الرعاية لحقوق الله[1] وقد ألفه بعد تصوفه، كما حث فيه على التفكير والنظر والاعتبار[2]، وفوق هذا فقد أشاد صراحة بالعقل في قوله: العقل أنوار وبصائر[3]،وسئل عنه فأجاب هو نور الغريزة مع التجارب، يزيد ويقوى بالعلم والحلم[4] وقال: لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل التوفيق[5] ونجد الغزالي كذلك يفرد لقوى الحس الظاهرة والباطنة وللإدراك العقلي مجالاً فسيحًا في كتابه الإحياء وفي ميزان العمل وغيرهما من مؤلفاته التي كتبها بعد عبور الشك إلى التصوف.

علاقة الشك بالتصوف

لو تتبعنا نزعات الشك، وأصحاب الآراء المفرقة لاتضح لنا أن ثم علاقة بينها وبين النزعات الروحية الفلسفية منها والدينية، فإشراقية أفلاطون كانت رد فعل للشك السوفسطائي، وبعبارة أخرى دفعت نزعة الشك أفلاطون إلى

---

(١) الرعاية: ٣٢ ، ٣٦.

(٢) نفسه : ٥٤ ، ٦٠.

(٣) تفسير القرطبي ٣١٦.

(٤) وفيات الاعيان ج١ : ٣٤٩.

(٥) تاريخ بغداد ج٨: ٢١٣.

أن يحيل الفلسفة إلى تصوف أو يفلسف التصوف[1]، ثم كانت الأفلاطونية الحديثة التي نادت بأن المصدر الحقيقي للمعرفة هو الله رد فعل للشك البيروني، وكانت صوفية مالبرانش رد فعل لشك دي مونتيني.

وفي المجال الإسلامي دفعت الخلافات السياسية والمذاهب الفلسفية كثيرا من المسلمين إلى الزهد وإلى التصوف ثانيًا، ومثل هذه الصلات حدت بـ ول ديورانت أن يقرر أنه كلما كثرت الصراعات وانتشرت الخلافات، وبدا العقل مسئولاً عن تلكم المذاهب المتصارعة، وعز اليقين من طريق الفكر فلا مناص لنا من أن نلتمس مصدرًا آخر لليقين وقوة أسمي من الفكر ذاته وهو الله[2] وهو السر في أننا نرى أنه كلما انتشرت المنازعات الفكرية عاد الناس جماعات إلى حظيرة الإيمان[3] والنتيجة التي يخرج بها ديورانت أن الشك مصدر، ومورد التصوف، وأن التصوف المتجدد على الدوام أمل البشرية في الإنقاذ في كل عصر[4] وإلى هذا يذهب الدكتور عبد الحليم محمود إذ يقول: إن أساس التصوف في الأغلب الأعم هو الشك على الإطلاق[5].

ورغم أننا نجد لهذا الكلام بعض الأسانيد التاريخية، وبعض الأدلة الشرعية كقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف:٢٠١]. ويتفق القرطبي والفخر الرازي وابن كثير وابن قيم الجوزية على أن التبصر والتذكر والاعتبار يسبب المعاينة

---

(١) دييس : أفلاطون :٩٤.

(٢) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١ : ٥٠-٥١ ، د / الشنيطي: المعرفة : ٨٢.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) مقدمة المنقذ من الضلال: ٤٧.

والانكشاف، ويبرئ مما يكون فيه العبد من تخبط وتردد[1]، ويقول الحق جل جلاله: ﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ﴾ [البقرة:٢١٣].

وقال أبو العالية: في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن[2]، وكان الرسول صلوات الله عليه يدعو: «**اللهم اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**» ويدعو: «**اللهم أرنا الحق حقًا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً ووفقنا لاجتنابه، ولا تجعله ملتبسًا علينا فنضل، واجعلنا للمتقين إمامًا**».

إلا أننا لا نرى أن تلك الأغلبية الساحقة من الصوفية جاءوا من مفارق الشك إلى الطريق الصوفي لأنه توجد أعداد هائلة من الصوفية دخلوا عن طريق الجذب بلا شك ولا تفكير في الدخول أصلاً، ولا يختلف معي على هذا باحث في التصوف، ودخل آخرون بالبحث والكسب مع التدارك، أو لمجرد حوادث عابرة، أو لكرامة خطفت قلبه ووجهته إلى القوم، وتبقى قلة ضئيلة جدًا دخلوا من باب الشك.

هذا إن أردنا بكلمة الشك المعنى الاصطلاحي لها، وحتى إذا ما توسعنا في معناها وأردنا مجرد التردد أو التفكير في شيء فإنها لا تطلق إلا على الذين سلكوا بالإرادة والتدارك، ويخرج عنها من دخل بالجذب أو بالكرامة.

---

(١) تفسير القرطبي: ٢٧٨٦ تفسير القرآن لابن كثير ج٣: ٥٣٨ ومدارج السالكين ج٢: ١١٧ ومفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٣٦٥-٣٦٦.

رابعًا: الإدراك القلبي

هـو الإدراك الأسمى والمنهج الأرقى، وهو الحلقة الأعلى من حلقات المعرفة الإنسـانية فوق الحس والعقل، والذي أنكره الحسيون ووصل إليه العقليون بعد جولات فسيحة في الميدانين السابقين من الساحات الإدراكية واعتبره الإشراقيون قمة المنابع التي نسقي منها معارفنا، وإن توصلوا إليه بعد جهد ولأي، وبعد طول تـأمل وعمق تفكير وحسن ترتيب، صاعدين من الحس إلى العقل إلى الإشراق، ومؤكديـن على أن هذا الترتيب منطقي للغاية ولكنه من الناحية الواقعية الدينية بمعـنى ما حدث عند الصحابة والتابعين فإننا ندرك أن الفراسة أو البرهان لم تكن لديهم طورًا منطقيًّا ناتجًا عن النظر العقلي وثمرة من ثماره، وإنما نبعت الدعوة إلى جـلاء البصـيرة والحديـث عن الكشف من صميم الإسلام جنبًا إلى جنب مع الدعـوة إلى الإدراك الحسي والعقلي بلا إشارة إلى ضرورة الترتيب بينها ضرورة تمـنع وجود اللاحق بلا تقدم السابق اللهم إلا من ناحية الكسب العلمي ابتداء فقط.

ويـرجع السـر في ذلـك أن الكتاب والسنة قَدّما تعريفًا بالكون وبما فوقه وأعطـيا تصـورًا كـاملاً عن اللـه سبحانه أغنى هذا عن الاستدلال والأقيسة العقلـية، فـبمجرد الدخول في الإسلام واعتناقه والسير على هديه تتضح المنابع الثلاثة أمام المسلم بلا ريب ولا شك، وهو مطالب كمتدين أن يتعرض لها جميعًا قدر استطاعته وعلى حسب عطاء اللـه له.

هـذا مـن ناحـية، ومن ناحية أخرى فإنه يتضح لنا أن الصحابة والتابعين والزهاد قد أفاضوا في الحديث عن المعرفة القلبية، وأكثروا من التفصيلات المتعلقة بهـا بصـورة تفوق تلك التي تحدثوا بها عن الإدراك الحسي والعقلي نظرًا لتركيز الإسـلام على القلب، وأثره في توجيههم نحو سلامته وبصره والحفاظ عليه بعيدًا

عن الرين والغفلة والغشاوة وعدم الفقه.

ومن الشواهد الناصعة والدالة على ذلك قول الإمام على لكميل بن زياد: يا كميل: إن هذه القلوب أوعية وخيرها أوعاها للعلم، احفظ عني ما أقول: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق[1].

ويقول عبد الله بن مسعود: العمل الصالح كنز المسلم يرفعه الله إليه، وقلب المرء كنزه[2]. فنصيحة الإمام علي، وبيانه للعالم الرباني الذي لجأ إلى الركن الشديد لنيل معارفه، وربط ابن مسعود بين العمل الصالح المقبول والمرفوع إلى الله وبين رفع القلب إلى رحاب قبول الأعمال يدل على أن المسلمين من أول أمرهم قد اهتموا بهذا النوع من المعرفة القلبية، وفصلوا القول فيه تفصيلاً يفوق ما قالوه عن الحس والعقل مما يدخل في باب نظرية المعرفة دخولاً أوليًا، وقد سبق في القسم الأول ما يوضح اهتمام الصحابة والزهاد بالمعرفة البصيرية.

الإجماع على شرعية المنهج الذوقي

المعرفة الكشفية منهج إسلامي اعترف به الفقهاء والأجلاء عامة، وتمسك بأهدابه مخلصو الأولياء بصفة خاصة، وقاموا بوضع القواعد ورسم الطريق له حتى اشتهروا به عمن سواهم دون أن يتفردوا به عن غيرهم من رجال الظاهر، والدليل على ذلك ما نراه من إجلال كبار الفقهاء لهذا الإدراك وتذوقهم له، ونيلهم كثيرًا من الواقعات الوهبية.

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ج٦ : : ٣٧٩ وصفة الصفوة ج١: ١٢٨.

(٢) ابن الجوزي صفة الصفوة ج١: ١٦٦.

فهـا هو الإمام أبو حنيفة (١٥٠هـ) يعرف عنه أنه كان حاد الفراسة[١]، وأنـه كـان ينظر بعين عقلـه ما لا يراه بعيني رأسه[٢] ولـه مع تلاميذه أخبار صـادقة تدل على ذوقه، ورقة حالـه ودرجة شفافيته، ومنحه من عطاء الغيب، مـثل إخباره أبا يوسف بالقضاء، وحدثهم أنه لا يكنى بكنيته إلا مجنون، وصدق فتولى أبو يوسف القضاء، وقال إبراهيم بن عمر بن حماد بن أبي حنيفة: رأينا عدة اكتنوا في عقولهم ضعفًا[٣].

وحـث الإمام مالك على هذا المنهج فقال: ليس العلم بكثرة الرواية إنما هو نـور يضعه اللـه في القلب[٤] حيث شاء[٥] ويشير الشافعي إلى الطريق والوهب فيقول: من أطاع اللـه بالعلم نفعه سره[٦] وسمع ابنُ حنبل أحمدَ بن أبي الحواري الصـوفي يقـول على لسان شيخه: إذا طبعت النفوس على ترك الآثام جالت في الملكـوت، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علمًا، فقام الإمام وجلس ثلاثًا ثم قال لابن أبي الحواري: صدقت يا أحمد وصدق شيخك، ما سمعت في الإسلام بحكاية أعجب من هذه وذكر حديث: «**من عمل بما علم ورثه اللـه علم ما لم يعلم**»[٧].

ولما رأى أبو الحسن الأشعري رسول اللـه في منامه يأمره بالدفاع عن سنته ويعـده بمـد اللـه لـه صار يفتح على الأشعري من المباحث والبراهين ما لم

---

(١) الخطيب: تاريخ بغداد ج٤: ٢٤٨.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه ج١٣: ٣٣١.
(٤) صفة الصفوة ج٢: ١٠١ وطبقات الشعراني ج١ : ٤٥.
(٥) الإحياء: ج١ : ٢٤ : ٢٣.
(٦) الإحياء: ج١ : ٢٤ : ٢٣.
(٧) بغية المستفيد: ٩.

يسمعه من شيخ قط، ولا اعترف به خصم، ولا رآه في كتاب[1].

وكذلك اعترف بهذا الإدراك كل من ابن الجوزي ومحمد بن علي الشوكاني قائلين: لا ننكر أنه إذا طهر القلب انصبت عليه أنوار الهدى فينظر بنور الله، وبالتالي فليس لأحد أن ينكر على أولياء الله ما يقع منهم من المكاشفات الصادقة الموافقة للواقع والعلم والشرع[2]، وساقا حديث: «**إن في الأمم محدثين ومكلمين وإن يكن في أمتي فعمر**» ولفظه في الصحيح: «**إن في هذه الأمة محدثين وإن منهم عمر**» وتابعهم على ذلك برهان الدين البقاعي ومحمد عبده.

فلا عجب بعد ذلك أن نجد بشر بن الحارث الصوفي (٢٢٦هـ) يؤكد على الاهتمام ببصر القلب ويبين أن عماه عقوبة من الله للعالم[3] في الدنيا، ويصرح ذو النون المصري (٢٤٥هـ) بأن عين القلب ترى بنور الله، ويعتبر أبو تراب النخشبي القلب المبصر من خيرة القلوب فيقول: أفضل القلوب قلب حي بنور الفهم عن الله تعالى[4]، وأفاض أبو يزيد البسطامي بصفة خاصة في نظرية المعرفة القلبية، وأكثر من تمجيدها حيث يقول: حينما سئل من أين أخذت علمك؟ علمي من عطاء الله وعن الله[5]، ويقول عمن اقتصروا على الإدراك الحسي والعقلي وعلى علم الرواية: مساكين أخذوا علمهم ميتًا عن ميت وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت[6]، وكل الناس يقولون به وأنا أقول منه[7]،

---

(١) زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١٥٢ – ١٥٣.
(٢) ابن الجوزي تلبيس إبليس: ٣٢٢ – ٣٢٣ ، والشوكاني في قطر الولي : ٢٣٤.
(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج٢: ٢٤٩.
(٤) طبقات السلمي: ٣٥.
(٥) طبقات الشعراني: ج١: ٦٦.
(٦) مناقب أبي يزيد: ٧٧ ، ١٢١.
(٧) طبقات الشعراني ج١ : ٦٦.

ويستزيد من ربه داعيًا: يا رب أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك[1].

وهكذا يجمع علماء الظاهر وعلماء الباطن على علو تلك المعرفة، ويرون أن هذا الإدراك هو منبع رفيع من منابع المعرفة لا يتحقق إلا للخاصة، ولا يعطي إلا للمجتبين المخلصين من أهل العناية والرعاية، وهو مصدر يقوم على التجربة العملية في الطاعة، وعلى المجاهدة النفسية الشرعية، ويوصف هذا الإدراك بأنه ذاتي شخصي ومباشر، وتأتي معارفه بلا وضع مقدمات أو استدلالات، ويلمس صاحبه الحقيقة فيه لمسًا قويًا يقينيًا، وينالـه من تعرض لـه وأخذ في أسبابه حتى ولو كان أميًا، ومعرفته قد يعجز عنها العقل مهما دق استنتاجه، وقد تقصر اللغة عن التعبير وانتقاء الألفاظ لها اللهم إلا على سبيل التقريب لا التحديد.

المميزات العامة لهذا الإدراك

يتفوق هذا الإدراك عند سلامته من النقد الذي سنوجهه إليه بعد ذلك بمميزات هامة بعضها يرجع إلى المعلومات التي تنجلي في قلوبنا مصورة لنا عين العلم المتصل بموضوعات إدراكنا، وبعضها يرجع إلى ذواتنا المدركة.

أما ما يتصل بالمعلومات فإن ما يرد إلينا من تجليات وكشوف إنما هي حقيقة ذات الشيء الْمُدْرَك، وعندما يذوقها العبد وتراها البصيرة يدرك الفارق الكبير جدًا بين هذه الحقائق النقية الخالصة ومقدار القوة التي تطرق به القلب وبين ما كان يمكن أن يحصله في نفس هذا الموقف بإدراكه الحسي أو العقلي، ويعلم يقينًا كيف تباغته الأولى وتهجم عليه هجومًا لا يستطيع رده، وكيف يعالج المعلومات بالحس والعقل فإن أتت تأتي وئيدة هادئة يمكن للذات المدْرِكة ولغيرها أن تدفعها بدفوع أخرى.

---

(١) طبقات السلمي: ١٩.

وإزاء هـذا البون الشاسع بين المعلومين يحكم العطار على ما يدركه بالذوق بأنـه أنوار وشعاعات مضيئة وما سواه خيوط وهباء قائلاً: إنها الوسيلة الفذة التي ينال بها شرر من النار وهذا الشرر يحرق الصور الخداعة[1]، التي تأتينا بها الحواس أو العقول، ويقول ابن الفارض في هذا:

فـإن سِـيلَ عن مَعْنًى أتى بِغَرائِبَ ... مـن الفهم جَلَّتْ أَوْ عَن الوهم دَقَّت

فـثم وراء الـنقل عـلم يدق عن ... مـدارك غايـات العقـول السليمة

ويصـور لنا في بيتين آخرين كيف أن حقائق الكشف تروي ظمأ العطاشى إلى العـلم الحقيقي، وما سواها بالنسبة إليها سراب لا يبل ظمأ، ولا يروى غلة يقول:

مَنَحْـتُكَ عـلمًا إن تُرِدْ كشفه فَرِدْ ... سـبيلي واشـرع في اتباع شريعتي

فَنَـبْعُ صـداء مـن شـراب نَقِيعُه ... لَـدَيَّ فدعـني من سراب بقيعة[2]

وهـذا الـنور الساري بين جوانحي، أو هذا الماء العذب الذي رطب كبد الحقـيقة في داخـلي مـا أشعلت فيه الشعاع بفتيل، ولا تناولت الماء بدلو، ولا اعتمدت على وسائط تقوي وتضعف وتهرم، وتصحو وتغفل، وما كنت معلولاً في إدراكها بعلة، أو راكنًا على سبب من المحدثات مثلي، إنما كنت متجهًا إلى من لا يطل ولا ينسى ﴿ ولا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة:٢٥٥].

ومـن كان كذلك تحدث من المنبع الساطع بالحجة التي لا تنقص، كما تحدث صاحب موسى مع كليم اللـه في شأن السفينة والغلام والجدار (٦٥-٨٢ الكهف)

---

(١) د/عزام: التصوف وفريد الدين العطار : ٧١.

(٢) ابن الفارض: التائية: والماء الصداء هو الذي يضرب به المثل في العذوبة.

واغترف من الخضم الواسع الذي اغترف منه (آصف) حين أخبر سليمان عن عرش بلقيس قائلا: ﴿ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ [النحل: ٤٠].

ولا يخلو الركون إلى الحواس والعقل، أو إلى البشر في التعليم من علل أو شبه، حسبما أكد ابن عربي والفخر الرازي بعدما ودع حياته العلمية الأولى[١]، وانتقل إلى طور البصيرة على إثر نصيحة ابن عربي وغيره من الصوفية له.

وأما ما يتصل بالذات الْمُدْرِكة فإننا نرى أن الإدراك الحسي والعقلي يتركز في جهة واحدة، وحول موضوع واحد، وقد تنحرف الجهة أو يعدل عنها لهوى أو غيره، وقد تلعب الحجب دورًا في الفصل بين الموضوع الْمُدْرَك والذات الْمُدْرِكَة، فلا تأتي النتائج سليمة، كما يقف نقصان حاسة من الحواس، أو ضعف قوة من القوى حائلاً بيننا وبين الإدراك.

أما العارف الْمُدْرِك بقلبه والذي يتجلى الله عليه بالعلوم فإنه لا يمكنه في لحظات التجلي أن يتجه إلى غير المطلوب أو ينتابه الهوى لأنه أسير تلك الحالة وهو مملوك لا مالك، كما لا يقف فقدان إحدى القوى حاجزًا يمنعه من الإدراك لكونه مستغنيًا عن كل قوة مُحْدَثَة لقيامه بالحق سبحانه، ومن هنا فقد يبصر الأعمى المرئيات، وقد يسمع الأصم الأصوات، وصاحب القذف يرى من كل جهة لا تحده جهة عن جهة.

قيل لأبي عبد الله القرشي الضرير(٥٩٩هـ): مالك ترى الأشياء وأنت على هذا الحال، قال: كلي أعين بأي عضو أردت أن أنظر به نظرت[٢] ولا تحتاج

---

(١) طبقات الشعراني ج: ١٦٣ وفلسفة الأخلاق في الإسلام ٢٨٦ نقلاً عن رسالة في النفس للفخر الرازي.

(٢) المقرى: نفح الطيب ج١: ٣٤٨.

النفس التي تزكت واختصت بمزيد الفائدة إلى مقدمات وبديهيات لكي تجيب، فقد لوحظ، أن أبا بكر بن قوم المتوفى (٦٥٨هـ) يجيب وهو أمي فقيل له في ذلك فرد: إني لا أسمع الجواب كما أسمع السؤال[١] لأن الله قادر على أن يعطي القاصر ما لم يعط أصحاب المحابر[٢] على حد تعبير سيدي إبراهيم الدسوقي، وإن الذي رقق الجذع لرسول الله، وأنطق الشجرة تشهد برسالته، وأعلم الهدهد ما كان عليه أهل سبأ حتى قال لسيدنا سليمان: ﴿ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ [النمل:٢٢]، قادر على إعلام الإنسان بلا آلة ولا قوة لا واسطة.

وأخيرًا فإن النفس الإنسانية لكي تدرك بالحس أو بالعقل لا بد أن تمر بعمليات إدراكية ونفسية كثيرة ومعقدة، ولا تصل إلى النتيجة المطلوبة إلا بعد أن تجتاز دروبًا شاقة وصعبة، أما في الإدراك القلبي فإن النفس بعد أن تبذل الجهد في الطاعة والعبادة ترمي بها العناية الربانية في شعاع الحقيقة بجذبة واحدة وسريعة تبدد لتلك النفس المصفاة كل مجهول.

ولذا يقول الغزالي: هيهات فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر والقلب أشد إدراكًا من العين[٣]، وأيضًا فإن القلب يدرك يقظة ومنامًا والرؤيا الصادقة «**جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة**» كما يقول الرسول بخلاف الإدراكين الآخرين فإنهما لا يدركان إلا يقظة فقط.

---

(١) ابن شاكر فوات الوفيات ج١ : ٨٠.
(٢) طبقات الشعراني ج١ : ترجمة الدسوقي.
(٣) الإحياء ج٤ : ٢٥٥.

أسماء ذات دلالات واحدة وواضحة

من المتفق عليه بين الصوفية وغيرهم أن القلب محل الإدراك الوهبي، ولكنهم يسمون وارداته بعدة أسماء منها الإلهام والكشف والتكليم والتحديث والشرح والفتح والتجلي والعلم اللدني والفراسة والبرهان والقذف ونور السر أو البصيرة، وقد أدت كثرة الأسماء هذه إلى اتهام تلك الحاسة بالغموض[1] كما هو عند عبد الرحمن بدوي وليس هذا بصحيح فإن الكلمات اللغوية والاصطلاحات المترادفة كثيرة، وكثرتها تدعم وجود الشيء وتقويه وتزيده ثراء، فلا معنى للاشتغال بالأسامي فإن الاصطلاحات مختلفة، والضعيف يظن الاختلاف واقعًا في المعاني، لأن الضعيف يطلب المعاني من الألفاظ وهو عكس الواجب[2].

وإذا صح أن علم النفس استطاع أن يصل بدراساته إلى فصل القوى النفسية في الإدراك الحسي، وتقسيمها إلى ظاهرة وباطنة، وتحييد مهام كل واحدة منها فإن الذي أعانه على ذلك هو اعتماد هذه القوى على آلات مادية بدنية والعثور في داخل القفص الإنساني على مكامن لتلك القوى المتعددة تستطيع الملاحظات أن تتبينها، والتجارب أن تحددها.

وأيضًا فإن موضوع الإدراك هو المحسوسات وهي مادية، ومن السهل أن ندرك العلاقة بين الْمُدْرَك والذات الْمُدْرِكَة وأن نراقب التغيرات الطارئة على البدن والنفس نتيجة لذلك، أما في الإدراكات المجردة التي تعتمد على قوى داخلية نفسية بحتة، ومقدماتها عقلية صرفة كالإدراك العقلي فإن الحديث عن عملياته الإدراكية وكيفيتها ما زال نظريًّا وموضع اختلاف، ولها أسماء كثيرة منها الفكر والنظر والتبصر والاعتبار والاستبصار والاستدلال، ولا تعني اختلاف الآلة

(١) الكتاب التذكاري لابن عربي الفصل الخامس : ١١٦-١١٧.
(٢) الإحياء ج٤: ٢٦٤.

الْمُدْرِكَة وإنما هي أسماء لمسمى واحد، ولنشاط عقلي متحد غير متفرق، وموجود غير معدوم، وواضح غير مجهول.

وإذا كان الأمر كذلك في العقل فمن باب أولى لا نستطيع تحديد الإدراك الأكثر تجريدًا وعمقًا وشمولاً وهو الذوق، ولا تؤدي كثرة الأسماء فيه إلى غموضه ما دامت ترجع ابتداء ونهاية إلى شيء واحد.

وأيضًا فإننا تعودنا أن ننكر ما نجهله أو أن نقول عنه إنه غامض وصعب ولكن ليس كل ما نجهله غير موجود أو مبهم ، لأننا نجهل الكثير من الموجودات المقطوع بثبوتها، ولأن ما هو غامض على البعض قد يكون واضحًا جليًّا على البعض الآخر، وما ليس في استطاعتي أنا قد يكون في إمكان الكثيرين غيري الوصول إليه، وعلما بأننا لم نسمع شكوى الخفاء والغموض من أرباب البصائر الذين ذاقوا هذا اللون من الإدراك، بالعكس قالوا عنه إنه الإدراك الجلي والنقي والأظهر والأوضح وإن احتاج في إعداد القلب إلى مجاهدة ورياضة شاقتين ودقيقتين.

وما أدل على ذلك من أن خطاب الله للعبيد ذو ألوان وأسماء متعددة: منها الرؤيا، ومنها التكليم، ومنها إرسال الرسول، وإرسال الرسول قد يكون بصورة ملائكية أو بصورة بشرية، وقد يكون سهلاً، وقد يكون شديدًا، كما يقول سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى:٥١].

ويجيب رسول الله الحرث بن هشام حينما سأله: كيف يأتيك الوحي يا رسول الله قال: «**أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانًا يتمثل الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول**» وكل أشكال الإخبار الإلهي تعطي حكمًا تكليفًا واحدًا للأنبياء، ويعيها ويفهمها من

نـــزلت عليه سواء أكان وليًّا أم نبيًّا لشدة وضوحها، وتقع على محل واحد وهو القلـــب، وموحيها وكلامه واحد ولكن التنوع بحسب الاستعداد كما سيأتي في طبيعة المعرفة.

نظرت في الدلالات

ورغـــم ما قلناه من أن الأسماء كثيرة تقع على محل إدراكي واحد، وتشترك جمـــيعها في مفهوم عام ينتظمها مفاده أن اللـــه سبحانه يمنح العبد نورًا في قلبه يرى به حقائق الأشياء إلا أن الصوفية حاولوا التفريق بين بعض الألفاظ، وقاموا بتفصيل أحكام تخص كل اسم، وقد ارتكزوا في هذا التفريق على نقطتين:

أولاهما: أن الأحوال متفاوتة، وكل حال لـــه وجه من النور يناسبه، أو كل صاحب حال ينعكس عليه من الإسرار ما يتناسب مع حاله.

وثانيـــتهما: أن لكـــل حال مع سره وجهًا من القلب يكون كالمرآة ينعكس بريق هذا الحال على صفحته، والقلب مع جميع الأحوال يكون خزانة من خزائن الملكـــوت تتلقى من خزائن الغيب فتوقد في القلب فيتلألأ، فما نـــزل على سمع القلـــب سمي فهمًا، وما وقع على بصره سمي نظرًا وهو المشاهدة، وما وقع على لســـان القلـــب سمي كلامًا وهو الذوق، وما وقع على ناظر القلب وحسه سمي وجدا[1].

كما قال المكي الذي جعل من القلب الواحد قوى متعددة، كل قوة باطنية قلبية تتلقى نوعًا من فيوض الغيب وهو لون من براعة التحليل الذي لم نصل بعدُ إلى التثبت من وجوده حقيقة في القلب، ويجعلنا نقول إن الصوفية نبغوا كثيرًا في

---

(١) قوت القلوب ج١: ١٢١.

توصيف وتحليل الإدراك الذي اشتهروا به، وقدموا لنا فيه بحوثًا فاقت تلك التي قدمها الحسيون والمثاليون عن الحس والعقل، ولا بأس أن نورد بعض الأسماء أو الدلالات اللفظية لنتبين أن محاولة التفريق تبدو دقيقة وإن كان التداخل بين المعاني يظل قائمًا لا تستطيع عملية التمييز بين الدلالات أن تمحوه تمامًا.

الفراسة

وهي نوعان: حكمية وعلامتها طبيعية مزاجية، وغاية ما تعطي من العلوم العلم بالأخلاق المذمومة والمحدودة، وليست هذه مراد الصوفية، والثانية: إلهية، ويعرفها القشيري بأنها: خاطر يهجم على القلب فينفي ما يضاده وله على القلب حكم[1].

ويقول ابن عربي هي: نور إلهي في عين بصيرة المؤمن يعرف به، أو يكشف ما وقع من الْمُتَفَرَّسِ فيه، أو ما يقع منه، أو ما يؤول إليه أمره[2] فهي أعم تعلقًا من الفراسة الطبيعية وتكون على حسب قوة الإيمان فكلما كان قويًّا كانت الفراسة أحَدَّ، ومعنى هجومها أنها تكون بلا سابق مقدمات ولا استدلالات، وأما الحكم فهو المعنى الذي يذوقه العبد في قلبه، وتركن إليه النفس مطمئنة، وحدته ما يكون عليه هذا الحكم من دقة، وكل خاطر لا يطبع القلب بهذا الحكم ووضوحه لا يستطيع القلب إدراكه، ولا اعتبار له، ولا يحقق اليقين المنشود من الخاطر الصحيح.

ويتفق كل من الغزالي وابن عربي في ضرورة وجود علامة للفراسة أخذًا من قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾ [الحجر:٧٥]. أي علامات

---

(١)الرسالة القشيرية: ١١٤.

(٢) الفتوحات ج٢ : ٣١١.

ودلالات يتفرسون بها قدرة الله وصنعه في ديار قوم إبراهيم، فالتَّوَسُّم هو التَّفَرسُ حسبما فسره رسول الله ﷺ من رواية الترمذي في نوادر الأصول عن أبي سعيد الخدري[1]، وأخذًا من قول عثمان: أتدخلون علي وعليكم أثر الزنى لرجل نظر إلى امرأة أجنبية.

ولما كانت الفراسة تستند إلى أثر خارجي حكم الغزالي بأنها دون الإلهام لعدم اعتماده على علامة[2]، وقضى ابن عربي بأنها أعلى درجات المكاشفات[3] والغزالي أدق من ابن عربي؛ لأن الذي يحتاج إلى علامة ما زالت فيه بقية ركون إلى غير المنحة الإلهية الكاملة، ولأن الوارد القلبي كلما كان أعمق في الربانية وأبعد من الاعتماد على شيء من الحس أو العقل كان أتم وأكمل، و لم ينتبه إلى هذا ابن عربي.

الإلهام والعلم اللدني

يطلق الإلهام عند الصوفية على العلم الذي قذف في قلب السالك كما هو عند الغزالي[4]، أو هبط على النفس الناطقة كما هو عند ابن عربي، وهو نوع من الإدراك القلبي لا يعتمد على أي علة خارجية أو علامة ظاهرة، ولهذا التجرد والإيغال في القذف سَمَا الإلهام عن كل الدلالات الأخرى، وللإلهام صورة وحكمة، والصوفية لا تهمهم الصورة بقدر ما تهمهم الحكمة لأنها هي التي تعود حقيقة على السالك بالثمار والمنح التي تخص الملهم فقط ولا تكون ملزمة لغيره.

---

(١) تفسير القرطبي ٣٦٥٩ – ٣٦٦٠.
(٢) الغزالي: روضة الطالبين ضمن مجموعة :١٣٤.
(٣) ابن عربي: الفتوحات ج٢ : ٣١٩.
(٤) الإحياء ج ٣: ١٧ ، ١٨.

والمعنى الْمُدرَك بالإلهام إن كان أمرًا بطاعة فهو إلهام رباني وإن كان أمرًا أو نهيًا شرعيين فهو علم لدني. والإلهام عارض طارئ يزول ويجيء غيره واللدني ثابت لا يتبرح[1]، وبهما معا نال الشيوخ والمريدون كثيرًا من الآداب التي استفادوا بها على الطريق، ومنهما كانت مجموعة الأقوال والرقائق التي ألقت كثيرًا من الأضواء على الفهوم الخاصة، والاستنباطات النورانية التي لم تعتمد على حس ولا عقل، كما وقعت عن طريقهما كثير من الحوادث الصادقة على أيدي الأولياء.

وطبيعة العلم الذي ينالـه الصوفي عن هذا الحال أنه علم تفصيلي لا إجمالي ومحدد لا شائع ، والإلهام هنا بمعنى الوحي العام لا الخاص بالأنبياء، ويجب الحذر تمامًا لأن كلاً منهما قد يكون ربانيًا وقد يكون نفسانيًا أو شيطانيًا كما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾[الشمس:٨].

فالنفس الصافية تلهم الخير، والكدرة تلهم الفجور والشر من أعوانها، ويقول سبحانه عن الوحي بالأمر الإلهي : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ [النحل:٦٨]. وقال سبحانه عن الأرض: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ [الزلزلة:٤ ـ ٥]. وعن السماء: ﴿ وَأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ [فصلت:١٢]. وقال سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [المائدة:١١١]. ومعناه قدر وفصل ودبر وألهم.

وقد يكون الوحي بمعنى الوسوسة كقولة سبحانه: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام:١٢١]. أو بمعنى التزيين والتغرير من قرناء السوء كقوله جل شأنه : ﴿ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام:١١٢].

---

(١) الفتوحات ج١ : ٣٧٣ —٣٧٥.

لذا يجب التثبت والحذر من كل ما يرد على قلوبنا من إلهام أو قذف أو إلقاء في الروع والتي هي بمعنى واحد كلها.

التكليم

ويكون من الله مباشرة للأنبياء فقط، ويكون بواسطة ملك، فإن جاء ظاهرًا بوحي جديد فهو للأنبياء فقط، وإن جاء مستخفيًا لا تعرف جهته أو ظاهرًا والحال أنه لا يأمر بشرع جديد في كل، أو سمع العبد هاتفًا يلقي إليه أمرًا لا يخالف القواعد الشرعية فهو خاص بالأولياء، ودليله ما مر من حديث التكليم وما حدثنا به رسول الله حين قال: «**بينما رجل يمشي إذ سمع صوتًا في سحابة اسق حديقة فلان**» وما قاله ملك لرجل ذهب يزور أخا له في الله: «**طاب ممشاك وطابت لك الجنة**».

الفرقان:

وهو ما يقع للعبد من نور بصيري يفرق به بين الحق والباطل بلا وضع دليل وليس ناشئًا عن علم، فإن نشأت التفرقة بين الحق والباطل من العلم فهو التمييز الاستدلالي وليس مرادًا للصوفية، وإنما مطلوبهم ما كان قذفًا ووهبًا ولذا قال القشيري عنه: إنه يكون بعلم وافر وإلهام قاهر، فالعلماء فرقانهم مجلوب برهانهم، والعارفون فرقانهم موهوب عرفانهم، فأولئك مع مجهود أنفسهم، وهؤلاء بمقتضى وجود ربهم[1].

والفرقان الناشيء عن الجود الرباني هو المراد الأسمى والوارد في قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ [الأنفال:٢٩]. وقال ابن عباس والسدي ومجاهد وعكرمة والضحاك وقتادة: إن الفرقان هو

(١) لطائف الإشارات ج٢ : ٣١٤.

المخـــرج في الدنـــيا والآخرة، وهو الفصل بين الحق والباطل[1]، ويؤكد الفخر الـــرازي على أنه الفرقان المبني على القذف كما هو عند الصوفية[2]، وكما هو مرادهم .

البصيرة والمكاشفة

جـــلاء عـــين البصيرة، وزوال غشاوتها، وتحققها بالمعارف الثابتة واللوائح والإلهـــية معـــنى من معاني المعرفة الصوفية، وهو خصوصية لكل داعية يدعو إلى اللـــه على سبيل رسول الله، قال اللـــه تعالى: ﴿ قُلْ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ [يوسف:١٠٨].

ويفسرها القرطبي والقشيري وابن كثير بأنها اليقين والبرهان والحقيقة التي لا مرية فيها، وصاحب البصيرة أو الموصوف بهذا العلم يكون مُلاطفًا بالتوفيق جهرًا ومكاشـــفًا بالتحقيق سرًّا[3]، ويصير حالـــه في الدنيا ليقظته واجتهاده في طاعته كحـــال من عاين اليقين في دار الحق المراد في قولـــه سبحانه: ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَـٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق:٢٢]. أي لمـــا كُشفَ الغطاء بَصُرَ القلب، وبَصَرُه وبصيرته تبصرته شواهد الأفكار، ونتائج الاعتبار كما تبصر العين ما قابلها من الأجسام[4].

---

(١) تفسير ابن كثير ج٣ : ٥٨٧ —٥٧٤.

(٢) الرازي: فتوح الغيب ج٨ : ٤٣٨.

(٣) لطائف الإشارات ج٣ : ٢١٣ وتفسير القرطبي ٣٥٠٣ وابن كثير ج٤ : ٣٤٥.

(٤) القرطبي: ٦١٨٥.

الأنوار

حينما يقول الصوفية إن للقلب عينًا يبصر بها بعد أن يزول حجابها وكدرها، وحينما يقولون: إن أنوار القلب متنوعة، أو يستخدمون أي لفظ حسي في جانب التجلية فإنهم لا يقصدون من وراء هذه المصطلحات المكسوة بالمسحة الحسية إلا معنى علميًّا لا حسيًّا وإلا إزالة الجهل وإحلال المعارف اليقينية محله.

وبناء عليه فإننا علينا أن نحول أنظارنا عن شوائب الحس عندما نقرأ مصطلحاتهم في هذا الباب، وأن نتجه بها وجهة عرفانية بحتة وأن نوقن أنهم أرادوا الحقائق والعلوم الربانية من وراء ألفاظ المكاشفة والتكليم والنور والإلهام، وكل لفظ أطلقوه هنا، وإليه تشير عبارة القشيري في قوله: وهي في الحقيقة معارف وعليه يحمل قوله ﷺ: «**فإنه ينظر بنور الله**» أي: بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به من دون أشكاله فتسمية العلوم والبصائر أنوار غير مستبدع[1].

ودليله أيضًا قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [البقرة:٢٥٧]. قال الطبري مؤيدًا وجهة نظر الصوفية، ومفسرًا الألفاظ الحسية في الآية: من الظلمات والنور بمعان علمية: المعنى وَلِيُّ المؤمنين، ومبصرهم حقيقة الإيمان، وسبله وشرائعه وحججه، وهاديهم فموفقهم لأدلته المزيلة عنهم الشكوك بكشفه عنهم دواعي الكفر وظلم سواتره عن أبصار القلوب[2].

---

(١) الرسالة : ١١٦.

(٢) تفسير الطبري ج٥ : ٤٢٤.

طريق الإدراك الوهبي

إن الطـــريق الذي يقطعه السالك ليصل إلى تأهيل نفسه لدرجة نيل المعارف الربانـــية شاق وطويل وعميق، ويحتوي على كثير من الوهاد والعقبات الكئود، وتعترضـــه المفـــاوز والنجاد، وعلى المسافرين عبر هذا الطريق أن يتحشموا كل مصـــاعبه، وأن يتكبدوا أفدح المشاق وأخطرها ويتزودوا بما يقيم أودهم، ويحفظ علـــيهم أنفاس العروج في هذا الصوب الفسيح ورحلة كهذه تبتدئ من ظلمات الـــنفس والحـــس، وتمتد مخترقة الحجب الكثيفة، ومتخطية المزالق والمخاطر التي تكسو صفحة الطريق، ويهجم على السائر أعداؤه من كل جانب.

هـــذه الرحلة تحتاج إلى قويٍّ وجلد وصبور، وإلى عالم يرجع إلى علمه فيما يعـــن له، وبمقدار قوة وعصمة هذا العلم تكون نجاة السالك ووصولـــه إلى هدفه مـــن وراء تلـــك الـــرحلة، وتحتاج إلى تسخير كل القوى الإنسانية المغروزة في الســـالك لاجتياز المسافة الشاقة التي تفصل بين الإنسان وبين العالم الغيبي، كما تحتاج إلى مركب متين موثوق به خال من العلل والعطب ليحمل العبد إلى شاطئ اليقين والأمان، ولا بد أن يكون حادي القافلة صاحب تجربة صادقة مأمونة.

وينـــبغي العلم بأن السفينة التي تقل المسافرين إلى غاياتهم إما أن تحمل علم الشـــرع أو شارة العقل، وربانها إما أن يكون نبيًّا معصومًا وإما أن يكون إنسانًا يصيب ويخطئ، وساريتها ودفتها وقوة الدفع فيها إما أن تكون المجاهدة بالطاعات والعبادات الشرعية، وإما أن تكون الرياضات والتأملات العقلية.

والمســـافرون على نهج الشريعة بالاتباع وتحت قيادة المصطفى هم الصوفية الصادقون أصحاب الإلهام والكشف، والذي يحبون على الطريق بالعقل وتأملاته هـــم الحكمـــاء الإشـــراقيون أرباب الفيض ومن قلدهم من الصوفية الفلسفيين، وسنعبر تلك الرحلة في صحبة المركبين مبينين أيهما أسرع وآمن وأكثر يقينًا، ثم

نبدي ملاحظاتنا في النهاية على بعض الصوفية ممن قالوا باستخدام الطريقين، وعلى الطريق الرياضي العقلي في شيء من الموازنة بين ما يثمره الشرع من نتائج عرفانية وما يثمره العقل من فيوضات إشراقية.

١ـ السلوك بالشرع

السائرون إلى الله بالشرع، والمكاشفون بالحقيقة من فضله فئات: فئة جذبت وطلبت ابتداء ، وجمعهم الحق بعد تفرق، وأيقظهم بعد غفلة وأعلمهم بعد غشاوة وهم المجذوبون، وهؤلاء إما أن يغيبوا مع الجذب عن التكليف وإما أن يتداركوا فيحفظ الله عليهم عقولهم وقيامهم بالطاعات بعد أن طالعهم من أول لحظة، وحالهم أسمى بكثير من حال أهل الجذب فقط، وهم أهل للاقتداء ولنيل رتبة التربية والتسليك.

وهناك فئة أغلبية ما نالوا حال الكشف والفتح إلا بعد أن تحملوا وعثاء السفر، ومكابدات الطريق وذاقوا مرارة المجاهدة، وحرقة السير، وهؤلاء هم السالكون المتداركون، وعلمهم هو علم السلوك، أو علم المعاملات، أو علم القلوب، أو علم المجاهدة والرياضة، وإلى الفئتين تشير الآية من قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى:١٣]. فالاجتباء للجذب والهداية للتدارك[1] . وعلى ذلك القرطبي والنسفي. أو الاجتباء اختيار لمن يريد الله، والهداية توفيق لمن أقبل على الله.

وسواء أجذب الصوفية فطالعوا، أم سلكوا وجاهدوا أنفسهم لينالوا الفتح فإن المتداركين من الفريقين قامت تجربتهم وارتبطت بالدين ارتباطًا كبيرًا، واشتملت تلك التجربة على تربية الظاهر وتربية الباطن وتقويم السلوك تربية

(١) نور الدين القاري: عين العلم ج١: ١٨.

تخضع خضوعًا مطلقًا للكتاب والسنة وللموافقة وللاتباع وتمتنع تمامًا عن الابتداع.

فمن ناحية استقامة الظاهر وخضوع الجوارح للأوامر نجد السري السقطي (٢٥١هـ) يقول: من علامة المعرفة بالله القيام بحقوق الله وإيثاره على النفس فيما أمكنت فيه القدرة، ويقول الخراز: إذا كان العبد مجموعًا على الله تعالى تنصرف فيه جارحة إلى غير الله عز وجل فعندها تقع له حقائق الفهم[١] وهذا القيام بالحقوق والجمع على الله لا بد لكي يثمر المعارف أن يتدرج معه السالك مبتدئًا من الكتاب والسنة، أو من علم الرواية كما يسمونهما إلى العمل مع الاستنباط والدراية، إلى علم الرعاية حسبما قرر أبو بكر بن سعدان وشاه الكرماني وأبو بكر الكتاني[٢].

ويصور الجيلاني هذا العروج مرة أخرى فيقول: إن العبد لا يصل إلى الكشف حتى يتحقق بالقرآن والحديث فهمًا وعملاً، فإذا تحقق بهما قُرِّب وتحقق بالإيمان فإذا قرب عَلِمَ عِلْمَ الإيقان ورأى ما لا يراه من ذي قبل، وكشف الله له الأشياء على صورتها، وصار الخبر عنده معاينة[٣]، وهكذا يتفق الصوفية على أن الشريعة سلم العروج إلى الكشف، وهي المقدمات المأمونة لكل من يطلب علمًا ذوقيًّا، ومن صعد عليها ظفر بالتجلي المصون الملقب بالدر المكنون[٤].

ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[العنكبوت:٦٩]. قال ابن عباس: هي في الذين يعملون بما

---

(١) اللمع: ١٢٦.
(٢) الرسالة القشيرية ج٢ : ٢٨٥ وطبقات السلمي: ٩١.
(٣) الجيلاني : الفتح الرباني: ١٣٤ – ١٥٦ –٢٠٤.
(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ج٢: ٢٠.

يعلمون ويقول عبد الله بن الزبير في تفسير الآية: تقول الحكمة: من طلبني فلم يجدني فليطلبني في موضعين، أن يعمل بأحسن ما يعلمه؟ ويتجنب أسوأ ما يعلمه وقال الحسن بن أبي الحسن: الآية في العباد وهو نفس ما يراه عمر بن عبد العزيز ثم القرطبي وابن كثير[1] اللذان ساقا هذه الأقوال، والتي يتفق فيها الصحابة والتابعون مع الصوفية، ويرون جميعًا أن الشرع هو سبيل التأديب والتربية وهو باب الأسرار.

وإذا انتقلنا إلى تربية الجُوانية وجدنا الصوفية يراعون جانب التجلية النفسية، ويهتمون اهتمامًا بالغًا بنزع الأعشاب الضارة وإزالة الأدران والعوائق، ورفع الحجب كي تصفو النفس، وتنجلي مرآة القلب، وتصير صالحة لانعكاس الأنوار عليها، ولذا قال بشر الحافي: لا تجد حلاوة العبادة حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطًا.

وسئل ذو النون: ما أخفى الحجاب؟ قال: رؤية النفس وتدبيرها[2]، وسئل أيضًا متى يكون القلب أميرًا؟ فقال: إذا اطلع الخبير على الضمير فلم ير في الضمير غير الخبير[3] ويرى أبو يزيد أن الجوع عامل قوي على تهذيب النفس، وقلع شهوتها وأنه لذلك سحاب فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة[4] وقيل له: بأي شيء وجدت المعرفة؟ قال: ببطن جائع وبدن عار[5] ونادى كل من السراج والمكي بضرورة ترك الجهل والهوى والغفلة والحرص وحب الثناء والمحمدة،

---

(١) تفسير القرطبي: ٥٠٨٠ – ٥٠٨١ وتفسير ابن كثير ج٦ : ٦٠٦.
(٢) طبقات السلمي: ١٣ ، ٤٠ .
(٣) قوت القلوب ج١ : ١٦٩.
(٤) مناقب أبي يزيد: ١٣٦.
(٥) نفسه.

والاهتمام بجهاد العدو من نفس وشيطان كي ترد الزوائد والفوائد من الغيب، وينتقل العبد من خواطر اليقين إلى مكاشفات القلوب[1].

وفي الإطار الباطني والسلوكي لتلك التجربة اهتم الصوفية بتربية الإرادة وتقويتها؛ لأنها الدافع القوي والمحرك الأساسي للفعل الإنساني عامة والأخلاقي بصفة خاصة، يقول أحمد بن مسروق: ومتى طلبت الإرادة قبل تصحيح مقام التوبة فأنت في غفلة[2].

وحديثهم عن الإرادة، وعن دوافعها وثمارها ليس مقصورًا على الجانب العملي، بل الباعث الأخلاقي والفضائل السلوكية حينما تراد عند رجال القوم إنما تقصد لغايات نظرية وآمال عرفانية.

ومن هنا يقول معروف الكرخي: توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضع شكواك[3]، ويقول الداراني: إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة[4] ويقول يوسف الرازي: بالأدب تفهم العلم، وبالعلم يصح لك العمل، وبالعمل تنال الحكمة[5] ويقول أبو العباس بن عطاء : على قدر قربهم من التقوى أدركوا ما أدركوا من اليقين[6].

وربط المؤلفون الكبار كالغزالي والجيلاني والسهروردي وابن عربي والجيلي

---

(١) اللمع: ١٤٨ وقوت القلوب: ج١: ١٢٠.
(٢) طبقات السلمي: ٥٧ ، ٢٢ ، ٢١ ، ١٤٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) طبقات الشعراني ج١: ٨١.

بين المقامات والواردات على غرار ما رأينا من الصلة بين الإرادة والتوكل والزهد والأدب والتقوى، وبين المعرفة أو الحكمة على لسان من ذكرنا.

ولا ننسى هنا أن نؤكد على حقيقة في غاية الأهمية،مؤداها أن للفكر دخلاً كبيرًا في عملية الإعداد النفسي لقبول الوهب؛ لأن السالك لا يتعلم الشرع الذي سيصعد عليه، ولا يرتب مدارج السلوك، ولا يعرف مكائد العدو أو شهوات النفس إلا بالعقل.

وكما يلزم السالك العقل يلزمه الجانب العاطفي ورقته وشدة حساسيته، ومراقبة القلب وتهيئته، كما قال بشر: هب أنك لا تخاف ألا تشتاق ويقول المحاسبي: العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح[1] ويقول الكتاني: على السالك أن يعمر باطنه بدوام المراقبة[2].

وهكذا نرى أن عملية الإعداد للمعرفة الذوقية عملية إنسانية عامة لا تهمل جانبًا من الجوانب المتاحة للإنسان ظاهرًا أو باطنًا إلا سخرته لخدمة الغرض الأسمى والمعرفة الأرقى، حال كون رجال هذه التجربة مستنيرين بالشرع سائرين على نهجه محتكمين إليه، ومستخدمين العقل في الفهم والتحصيل، والعاطفة في تحسس مذاقات العبادة وأسرارها، والقلبَ في المطالعة والتأهب للمكاشفة، وقلما نجد صوفيًّا وصل إلى درجة المعرفة دون أن يستخدم كل هذا في تجربته السلوكية التي يسعى بها لدرك الحقائق ونيل المعارف.

وكأن الإنسان في نظر الصوفية وحدة واحدة لا ينفصل منها جزء ظاهر عن جزء باطن، ولا يعتني بجانب دون جانب، بل الجميع قوة متساندة ومتشابكة

---

(١) طبقات السلمي : ١٤ ، ١٦ .

(٢) الرسالة ج٢ : ٢٨٥.

تعمـــل كلها لتحقيق الغاية التي خلقت من أجلها وهي العبادة المشمولة بالمعرفة النقية.

وقد أشار القرآن الكريم كما نطقت السنة بأن النفس والقلب يتناهما الصدأ والطبع والرين والغلف والأقفال والعمى، وطالبا المسلم بأن يجاهد النفس ليزكيها حـــتى يفلح ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[الشمس:٩ ، ١٠]. وأن يســـعى لتصـــفية القلب كي يرى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحـج:٤٦]. ويقول الرسول صلوات اللـــه عليه: «**إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد**، قيل: فما جلاؤها؟ قال: **ذكر اللـــه وتلاوة القـــرآن**» ويقول: «**إن الرجل ليصيب الذنب فيسود القلب فإن تاب صقل قلبه**» ويقـــول القرطبي : والقلب الجلي هو موضوع العلم ومحل التلقي لأنواع المعارف الربانية قال سبحانه: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[الشعراء:١٩٣،١٩٤].

ويعتـــبر حديث حارثة الذي رواه السيوطي في الجامع الكبير والطبراني وأبو نعيم أصلاً في الاعتراف بالكشف المبني على المجاهدة الشرعية. والحديث مشهور وذائع. وأوله: «**كيف أصبحت يا حارثة؟** قال للنبي ﷺ: **أصبحت مؤمنًا حقًا**»..

٢ـ الطريق الإشراقي:

إن العقل بعدما قطع شوطًا كبيرًا في بحوثه واستدلالاته، وبعدما قدم البراهين المـــتعددة عـــلى إثـــبات المطلق أو الواجب أحس بعض الأفذاذ من الحكماء أن بداخـــلهم قـــوة يمكـــن أن تستقل عن كل ما هو خارجي، وأنها تمنحهم أحيانًا حدوسًا فورية أقوى من تلك النتائج التي يتوصلون إليها بعقولهم بعد طول تفكر، وهفـــت نفوسهم من ناحية أخرى إلى عقد الصلات بين الموجود الجزئي المفكر وبـــين الموجود المطلق، وتصور كل منهم نوعًا من الصلة التي تعود عليه بالفيض والإشراق، وراح يرسم بعقلـــه طريق الوصول إلى هذا العلم الأسمى الذي يقدم

الترضية الكافية والمزيد من الكمال لهذا الإنسان، ويجمع رجال الطريق الإشراقي ثلاثة اتجاهات بارزة.

(أ) حجاب الحس والبدن

عندما قفز أفلاطون على قمة جدله نادى: إنا قد اهتدينا إلى سبيل من التأمل قمينة أن تنتهي بنا وبالجدل إلى هذه النتيجة: وهي أنه ما دمنا في أجسادنا فلن تبلغ شهوتنا حد الرضا، وإنها لشهوة الحقيقة؛ ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل[1] وصاحب علة في الطعام أو في المرض أو في الشهوات والمخاوف والأوهام والأهواء، وكلها حجب عن إدراك الفكرة الواحدة أو الحقيقة الكلية، وبالتالي فعلينا أن نقلل من صلات الفكر بالبدن فلا يصله منه حس ولا شعور[2].

وأخذ بهذه الفكرة أيضًا أفلوطين فأعلن: لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل[3] إن إردنا صعودا وبقاء إلى المنطقة العلوية، وعلينا أن نتحرر من أشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا إليه وحده[4].

وقد انتقلت هذه الأفكار إلى الفلسفة الإسلامية فأخذ بها الفارابي حين قال: إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبي

---

(١) المحاورات: فيدون: ١٨٣ ، ١٨١.
(٢) نفسه.
(٣) كرم: الفلسفة اليونانية : ٢٨٩.
(٤) المرجع السابق.

لك. وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت[1].

كما أخذ بها ابن سينا من الفلاسفة والسهروردي المقتول (يحيى بن حبش ٥٨٧هـ، ٥٨٨ هـ) فيقول الشيخ الرئيس: على النفس أن تتخلص من غواشي الحس المثقلة بها وحسبها أن تتخلص من هذا ليكون الاتصال كاملاً[2] وقال السهروردي الحلبي: إن النفس إذا شغلت بالبدن سكرت بهوى شهواتها، وفقدت الإحساس كما يفقده السكران فلا تتألم بالرذائل ولا تتلذذ بالفضائل... تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس، وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون، سلبت قواهم، لا عين باصرة ولا أذن سامعة[3] ويقول: حيارى في الظلمات، فانقطع عنها النور[4] وهكذا يريد الفلاسفة والصوفية الفلسفيون قطع أواصر الصلة بالبدن وتعذيبه بالحرمان وإماتته موتًا معنويًا.

(ب) رسم الطريق

ولكي نتخلص من حواسنا وأبداننا والعالم المحيط بنا عند هؤلاء الفلاسفة والثيوزوفيين علينا أن نمعن في التطهير الإرادي والتخلص من الحجب المظلمة التي تكدر الطريق أمام فكرنا، وأن ينحصر هذا الفكر في حدود نفسه حتى لا يشغله شيء[5] كما يقول أفلاطون، وأن نطيل التأمل النظري والمثابرة على الارتقاء والصعود، يحفزنا الشوق، ويحدونا طلب الكمال، وتجذبنا الكائنات العليا.

---

(١) الأهواني: المدارس الفلسفية ١٤٠ والفارابي وابن سينا د/غلاب ٤٩.
(٢) الدكتور غلاب: الفارابي وابن سينا: ٨٢.
(٣) هياكل النور – السادس.
(٤) وفيات الأعيان ج٥ : ٣١٣ – ٣١٤.
(٥) فيدون: ١٨١.

وقسم ابن سينا هذا الطريق إلى خمس مراحل كل واحدة تدفع إلى ما فوقها: الأولى تبتدئ بالإرادة النابعة من عقيدة دينية أو فلسفية وبها نصل إلى مرحلة الرياضة، وتخليص النفس ونبذ كل ما يشغل عن الباري، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة وتصفية الباطن بالتأمل والطهر والعفاف حتى يكون جديرًا باليقظة والتنبيه الدائمين، ومنها نصل إلى مرحلة إعداد النفس إعدادًا أوليًّا تتلقى فيه أولى الأنوار العلوية، ثم ترتقي بعدها إلى السكينة ثم المَلَكَة التي تصل فيها النفس إلى العقول المفارقة[1].

ويستعان على هذا التنقل عند السهروردي بالفضائل الروحانية، وتقليل الطعام، وتكثير السهر، وبالفكر الذي هو صورة قدسية يتلطف بها طالب الأريحية، وبالذكر والتعظيم مع التوحيد والتفريد[2]، فقد اتفقوا على اجتياز الطريق بالتفكر والتأمل والنظر والسهر والخلوة الاعتبارية، وتعذيب البدن بالجوع والحرمان لكي يتخلصوا من كثافته وظلامه ولكي تصفو نفوسهم، ويبدو أمامنا أن مدارك السلوك عند هؤلاء إرادية اختيارية، والتحقق بمنزل ما ثم الانتقال إلى الآخر أمر يخضع لتقدير المرتاض نفسه لا إلى ترقية الله له كما هو عند الصوفية.

(حـ) حال الإشراق

كل ما ابتغاه أفلاطون من وراء فلسفة التصوف هو التشبه بالإله قدر المستطاع والبحث في أعماق نفسه وأغوارها البعيدة عن الحقيقة المعقولة التي لا تشوبها شوائب الحس، والتي هي جوهر فطري أمدها به النور الإلهي المطلق[3]،

---

(١) الأهواني: ابن سينا: ٦٢ والفارابي وابن سينا ٨٣ –٨٥.

(٢) هياكل النور: ٨٥ ووفيات الأعيان ج٥ : ٣١٣ –٣١٤.

(٣) دييس: أفلاطون : ٩٥ : ٩٦.

ونهايـــة آمال الفارابي في نظرية الاتصال هو طلب المد من العقل العاشر أو العقل الفعال رغم قولـــه عما يراه العبد في نقطة الكشف، فترى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر فاتخذي عند الحق عهدًا إلى أن تأته فردًا[1].

ويرى ابن سينا أن النفس إذا وصلت تغلغلت في العالم العقلي كله، وكشفت عـــنها حجبه، وتمزقت دونها أستاره، وطلع عليها نهاره، وحينئذ تحيا هذه النفس حـــياة العالم العقلي النقي وتتلقى مثلـــه إشعاع النور الذي هو منبع كل نور، وهو الصادر عن الموجود الأول الكامل من كل وجه[2].

ويوافق السهروردي كلاً من الفارابي وابن سينا ثم يتفوق عليهما في الشطط حين يستخدم لفظة الأب المقدس، سواء أراد بها العقل الأول الذي هو أب للعقل الهـــيولاني أو أراد بهـــا المعنى المسيحي يقول: إن النفس التي تخلصت من القوى البدنية تتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها[3] ويقول: وفي المستشـــرفين لأنوار اللـــه رجال وجوههم نحو أبيهم يلتمسون النور فتتجلى لهم جلايا القدس[4].

---

(١) د/ غلاب: الفارابي وابن سينا: ٤٩.

(٢) د / الأهواني: ابن سينا ٦٢ و د/ غلاب: الفارابي وابن سينا ٨٢.

(٣) هياكل النور: ٨٥ – ٨٦.

(٤) نفسه.

صوفية ذات وجهين

أقصد بهذا العنوان بعض الصوفية الذين تأثروا بوجهة النظر الإشراقية، فكان لهم وجه صوفي شرعي ووجه رياضي فكري فَيضِيٌّ بكل مراحله الثلاثة، وأخص من بين هؤلاء الغزالي وابن عربي.

وقد يقال: إن القول بالشرع والرياضة لابن عربي لا يبدو غريبًا عليه لاهتمامه بهذا من لدن أكثر العلماء، ولكن الغريب حقًّا أن نجد هذين الوجهين سافرين عند رجل كالغزالي وهو الصوفي السني الذي هاجم الفلاسفة وتصدى لهم، وقد يزول العجب إذا علمنا أنه في المحيط الإشراقي يردد فكرة أفلاطون في الحدس العقلي عندما يقرر أن الطريق إلى التعلم: إما إنساني وإما رباني، والإنساني إما ظاهر كالحس وإما باطن بالتفكر من الداخل بعد طرح الفواشي الحسية وبعد تصفية النفس.

وفي هذه المرحلة نصل إلى ابتكارات علمية كلية وواسعة، وتنفتح البصيرة فتخرج النفس ما في القوة إلى الفعل من غير زيادة طلب أو طول تعب، وتكون كالشجرة المثمرة أو كالجوهر الخارج من قاع البحر، ونجد من الفوائد في ساعة ما لا تجده نفس الجامد في تعلم سنة[1]، وعندما تحدث عن التعلم الرباني في صورة الوحي قال: إنه يكون من العقل الكلي أو العقل الأول عندما يصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم[2] والنفس أو الروح القدسي هي نفس الأنبياء ويقول: فالنبوة قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن

(١) الغزالي الرسالة اللدنية ضمن مجموع: ١١٣-١١٤-١٥.
(٢) الغزالي الرسالة اللدنية ضمن مجموع: ١١٣-١١٤-١٥.

جوهر العقل الأول. والرسالة تبليغ تلك المعلومات[1].

أي إن النبوة تأتي من العقل الأول وهو القلم، ونظرا لأن الإلهام أقل درجة فإنه يأتي من اللوح وهو النفس الكلية، يقول الغزالي: الإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها[2]، ولو وقف الغزالي عند هذا الحد لجاز لنا أن نقول: إنه يحكي عن الإشراقيين، ولكنه حينما يفسر قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[النور:٣٥] بأنها إشارة إلى العقول الأربعة لا نستطيع أن نبرئه من تهمة التأثر والمجاراة للفلاسفة.

كما يشبهه ابن عربي في هذا الاتجاه تمامًا عندما يقر الاعتبار والتفكر كوسيلة لكشف الحجب عن المعقولات، وعندما يجعل الفيض من العقل الأكبر[3].

هذا هو الوجه الإشراقي عند الغزالي وابن عربي برياضته الفكرية وثمرته من العقول المفارقة، وأما الوجه الشرعي فبالإضافة إلى ما سبق لهما يعود الغزالي ليسفر عن وجهه الناصع قائلاً عن الوحي: إن محصوله عن الله بلا واسطة ولا وسيلة[4]، وعن الإلهام: هو الذي لا وساطة في حصوله بين النفس والباري[5] فيسوق الأفكار الشرعية بمصطلحاتها كما يبدع ابن عربي في وجهه الشرعي إبداعًا عظيمًا عندما يعقد موازنة بين السالكين بالفكر ومنتهى ما يصلون إليه في عروجهم العقلاني وبين السالكين بالشرع وما يحصلون عليه من معارف قدسية ومكاشفات ربانية.

---

(١) الرسالة اللدنية: ١١٦ – ١١٧.

(٢) الرسالة اللدنية: ١١٦ – ١١٧.

(٣) الفتوحات ج٢: ٨٧: ٦٨٨، ٦٨٩ ، وتحفة السفرة: ٦٣ –٨٥.

(٤) الرسالة اللدنية : ١١٥ – ١١٦.

(٥) نفسه.

فيؤكد على أن السائلين بالعلم وحده، والذين صفوا أنفسهم من اشتغالها بالحس ومن كدورات الطبيعة بوسيلة التأمل والخلوة مهما وصلوا ومهما فتح عليهم، فهو وصول وفتح في حدود أسرار العوالم الكونية، ومن هنا فلا يقابلون إلا فلك القمر أو الكاتب أو الزهرة حتى كيوان في العروج السابع واستخدامه للأفلاك كرموز لكل رحلة عروج دلالة على قصر المعلومات التي يتوصل إليها السالك بالعقل على الكون لا على ما وراءه.

أما السالكون بالشرع، سواء بالإيمان والجذب والحب فقط كحال رابعة وأبي بكر الشبلي، أو سلكوا بالإيمان مع العلم كحال الأولياء العلماء، أم سلكوا بالنبوة فإنهم يتخطون السماوات، الأولى فالثانية حسب رتبهم في الإيمان وحده، أو هو مع العلم أو النبوة وهي أرقى الثلاثة، ويقابلون في كل سماء نبيًّا، ففي الأولى آدم حتى السابعة إبراهيم كما جاء في حديث المعراج.

والسماوات التي استخدمها ابن عربي كرمز للترقي الذي يجده السالك بالشرع، وذكر الأنبياء في جانب الشرعيين وفي مقابل الأفلاك مع العقلانيين دلالة قاطعة على أن ابن عربي بين أن المعلومات التي يتلقاها الشرعيون هي من الله، وتتصل بالكشف الغيبي بالملكوت لا بالملك وحده، ثم يعلن النتيجة التي يريدها قائلاً: فعلم التابع للشرع المقلد للرسول صورة الاستخلاف في العلم الإلهي، وعلم صاحب النظر الاستخلاف العنصري في تدبير الأبدان وعلل الزيادة والربو والنمو في الأجسام القابلة لذلك، فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع، وما كل ما حصل للتابع حصل لصاحب النظر، فعلى صاحب النظر أن يكون بين يدي التابع مثل الخادم بين يدي مخدومه وقد عرف قدره ورتبة معلمه[1].

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٣، ٦٤ – ٣٦٠، ٣٦٨.

فقد رأينا الوجهين لكل من هذين الصوفيين المشهورين، وكم كنا نتمنى أن يثبت الغزالي عند حماسه للسنة وعند نفوره من الفلسفة، وأن يقف ابن عربي بعيدًا عن المسلك الرياضي الذي اتهمه هو بعدم الخلو من العلل والأمراض نظرًا لأن النفس السالكة بعقلها قد ركبت في البدن، وفيها ما فيه فيجوز أن تتأثر النفس أثناء سيرها بظلام وعلل البدن فتزل في حدوسها أو فيضها.

أما الشرع فعاصم من هذا الخطأ، وأيضًا فإن العقل مهما قيل فيه قاصر وعاجز، وأدنى علة تفقده صوابه وترديه في الهاوية، ولا يجدي الدفاع عن هذين العالمين بحجة الدس عليهما، خاصة الغزال الذي يرى الدكتور عبد القادر محمود أنه ينبغي استبعاد كل فكرة تخالف ما جاء في عمدة كتبه وعمادها وهو الإحياء، ولأن ابن تيمية قال عن بعضه كتبه ومنها المضنون به على غير أهله: كان طائفة من العلماء يكذبون ثبوته عنه[1].

ولمواقف الغزالي الواضحة من التمسك بالشرع والهجوم على الفلاسفة، وأيضًا يدافع الشعراني عن ابن عربي محتجًّا بأنه قد عثر على نسخة من الفتوحات بخط الشيخ الأكبر لم يكن بها ما في النسخة المتداولة من شناعات[2]، وروح الدس آنذاك كانت ذائعة خصوصًا على أصحاب الشهرة بقصد الإساءة إليهم أو لترويج الأفكار إذا ما حملت اسم علم من هؤلاء الأعلام.

ولكننا مع كل هذا نقول: إن التسليم بالدس أمر بالغ الصعوبة، فوق أنه جناية على نسبة كثير من القضايا العلمية إلى أصحابها، على أنه يمكننا أن نطرح الشخص القائل جانبًا ونحكم على الفكرة في حد ذاتها وهو كاف لتصحيحها.

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية: ٥٤ –٥٧ نقلاً عن الفلسفة الصوفية في الإسلام ٢٠٩ د/ عبد القادر محمود.
(٢) الشعراني: اليواقيت والجواهر: المقدمة.

نقد الإشراق

(أ) الصوفية الصادقون دعاة شريعة، وذُوَّاق دين، وحماة سنة ولذا فهم يتمسكون بمنهاجهم النابع من الكتاب والسنة، ويرون أن أقل بدعة تفقد التجربة الصوفية صلتها الوثيقة بالشرع، وتحدث عقبات على طريق المسافر نحو المعارف اليقينية.

ولذا يقول المحاسبي: من طبع على البدعة متى يشيع فيه الحق[1] ويقول ذو النون المصري: كل مدع محجوب بدعواه عن شهود الحقيقة[2]، ومن يسلك طريقًا غير طريق الشرع ذهبت به المغاليط في سبيل الحيرة[3] حسبما يذهب عماد الدين الأموي وهو طريق الشيطان[4] الذي لا يخلو من خواطر السوء عند الجيلي، وإذا كان حال الصوفية هكذا فلا نعجب إذا قاطع أبو سعيد بن أبي الخير (٤٤٠ هـ) ابن سينا بعدما كان يسأله ويستفسره قائلا له:

قطعنا الأخوة عن معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا

فماتوا على دين رسطالس ... وعشت على سنة المصطفى

وذلك لعدول الرئيس إلى العقل وترك الشرع، وعلما بأن الصوفية لا يردون التفكير كعبادة شرعية غير منفصلة عن الدين لقول الله سبحانه: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[آل عمران:١٩١]. وقال رسول الله: «**لا عبادة كتفكر**» و«**تفكر ساعة خير من عبادة سنة**» وربط أبو الدرداء بين التفكر والمعرفة الذوقية حين قيل له: أفترى التفكر عملاً من الأعمال؟ قال:

---

(١) طبقات السلمي: ١٦ ، ١٧ ، ١٠ ، ١١.

(٢) نفسه.

(٣) الأموي حياة القلوب هامش القوت ج٢: ٢٥٦.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل ج٢: ٢٠.

نعم، هو اليقين[1].

ولهذه الأدلة ولقيمة التفكر في الوصول إلى حكم وأسرار الله في الأشياء حث عليه ابن عباس وابن عمر من الصحابة وأجله ابن المسيب وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري من التابعين، وابن المبارك من تابعيهم، والداراني وبشر الحافي وغيرهما من الصوفية بشرط أن يكون إحدى النسك التي يقوم بها السالك لا أن يكون هو الوحيد، فإن كان بمفرده أو أثّر على السالك في إهمال بقية الشعائر فلا يقبله علماء الإسلام حيث يروي القرطبي عن ابن عطية قوله في الصوفية الذين أطالوا التفكير على حساب غيره من العبادات والقراءة والذكر والتعلم: وليس علماء الأمة الذين هم الحجة على هذا المنهاج[2] ويقول عن طريقة المرتاضين بالتأمل والفكر فقط: هي طريقة بعيدة عن الصواب غير لائقة في البشر ولا مستمرة على السنن[3].

(ب) إنه رغم اشتراك المثاليين والصوفية في الروحية بمعناها العام المراد عند فلاسفة المعرفة إلا أن الصوفية كانوا أدنى إلى واقع الإنسان من التغالي في الخيال والسير وراء المثالية العقلية المطلقة، ومن تلك النظرة أعطى الصوفية لكل قوة إنسانية حقها وقدرها ووضعوها في الحدود اللائقة بها، ولم يهدروا قوة لحساب أخرى، فقامت تجربتهم على احترام البدن واشتراكه في حلقات السير ومنازله، وفي مدارج السلوك الخاصة بالتعلم والطاعة والعبادة، وعلى إجلال العقل في كسب العلم وتحصيله وترتيب السلوك ومحاربة الأعداء.

---

(١) تفسير القرطبي: ١٥٥٥-١٥٥٦ وتفسير ابن كثير ج٢: ١٦٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ولكـــنهم مع ذلك وضعوه في حجمه اللائق به كما ظهر من النقاط الخمسة التي ذكرناها في نقد العقل والتي ترجع إلى القصور الذاتي فيه، أو طروء الخلل في اســـتخدامه، وعدم قدرته بوجه محكم على ارتياد ما وراء الطبيعة، ولهذا اعتمدوا على الشرع كموصل إلى المعرفة الذوقية.

وهـــذا على عكس ما ذهب إليه المثاليون الذين غالوا في قيمة العقل وقدره حتى انتقلوا من هذه المغالاة إلى ما يشبه الخيال.

وإذا صح أنهم اكتشفوا قوة إدراكية فوق الحس وفوق العقل فكان عليهم أن يقروا بأن القوة الأدنى لا تستطيع اختراق حدودها إلى القوة التي فوقها، كالحس مثلاً فإنه لا يستطيع تناول العقل، وإذا جاز هذا في الحس باعترافهم فإنه يجوز مع العقـــل بالنســـبة إلى ما فوقه، وكان عليهم كذلك أن يدركوا أن النفس يصعب علـــيها أن تقاوم نفسها بنفسها بلا سند خارجي يعينها، وأن العقل حينما يضع لنفســـه طريقًا ليتجاوز حدود نفسه يستحيل عليه أن يفارق ذاته،لأن ذاته لا تغير ذاته، ولأن حدوده لا تتعدى حدوده.

وأيضًا يجب العلم بأن لكل جو وسيلة مناسبة للسير فيه، فالذين يستخدمون أقدامهـــم في المسير على الأرض عليهم أن يستخدموا وسيلة أخرى للعبور فوق ســـطح المـــاء، أو الطيران في الهواء، ولا أدري إلا أن عقولنا هي خُطا ذواتنا في وجودنـــا المحسوس والمعقول، ولكي نفارقها لا بد من شيء آخر يحملنا أو يعيننا على السير كي نقطع الهوة الفسيحة فالشيء الغريب حقًا عند هؤلاء المثاليين هو اســـتخدام الفكر وحده في الوصول إلى ما وراء الفكر دون الاستعانة في الرحلة بشيء من خصائص الماورائية.

ولـــو خفننا من حملتنا على العقل قليلاً وسلمنا هنيهة بإسناد الرياضة للقوة

العلـيا في النفس فمن يدرينا أن النصر على القوى الدنيا سيكون في النهاية قطعًا للعلـيا؟ بـل، وما يدريني وأنا أحارب بقوتي السامية قوتي المظلمة أنني أستخدم تفكـيري اسـتخداماً سليمًا، وأن تأملي الاستبطاني يطرح من نفسي غشاوتها، والحـال أنني لا أملك في هذه المرحلة معيارًا واحدًا أقيس به خطواتي نحو العلا، لأن المثالـيين يقولـون بطرح كل إنتاج العقل الاستدلالي والبرهاني، وأيضًا فإن الرياضة بالغًا ما بلغت لا تستطيع أن تخلص الإنسان من حدود الزمانية والمكانية ليـتعرف بعقلـه مباشرة على اللامحدود، ويساندنا في هذا الحذر من العقل كل من ديكارت وجلبرت هايت[1].

وبعبارة وجيزة نقول في نهاية تلك الفقرة: إن التجربة الصوفية أكثر واقعية في فهـم الإنسان، وأشمل استغلالاً لقواه، وآمن في السير لاستنادها على ميزان دقيق ومحكـم، وأوسع تطبيقًا حيث يتسنى لكثيرين أن يسلكوها وأن يذوقوا المعارف المقدسـة بخـلاف النظرة الرياضية الفلسفية فهي خيالية، ولا تعتمد إلا على قوة واحـدة في الإنسـان، وتعمد إلى تعذيب البدن أكثر من استغلالـه خاصة في الرياضات الهندية، وهي محدودة ضيقة لا يستطيعها إلا قلة جدًّا، والمعارف الواردة عن طريقها نادرة للغاية حتى أن أفلوطين نفسه لم يصل إلى الحال الذي ابتغاه إلا أربـع مرات فقط، ولم يذق حلاوتها ابن سينا حتى أعجب بابن الخير فقال: إنه يشاهد ما أعلم وأنا أعلم ما يشاهد، وشتان بين العيان والبرهان.

ومع ندرة المعلومات فهي غير مأمونة الزلل والانحراف، ويكفيك موازنة أن تـنظر نظـرة سـريعة بين الجمع الكبير من الصوفية وما ورد على ألسنتهم من مكاشـفات وواردات، وبـين القلـة المرتاضـة التي لم يؤثر عنها أي نوع من الكـرامات، وكـيف لاقى الصوفية الشرعيون من معاصريهم الإجلال والإكبار

(١) د/ الشنيطي : المعرفة : ٤١ ، هايت: جبراء العقل: ١٤٦ ، ١٤٧.

وربوا كثيرًا من التلاميذ، وكيف عانى الصوفية الإشراقيون من المقت والبغض حتى لقي السهروردى الحلبي حتفه مقتولاً مصلوبًا، وذهب ابن عربي مثخنًا بالجراح، واستعجل ابن سبعين أمره ففصد لنفسه وترك الدم ينزف حتى فارق الحياة آثمًا مخطئًا.

(جـ) وهناك خطأ شنيع وقع فيه الإشراقيون يتجلى في أنهم زعموا أن التنقل من منزل إلى منزل يتم بالإرادة الإنسانية وبتقدير السالك نفسه وهذا بعيد فإنه لن يكون كشف بعد الترقي إلا بتنزل من الله وتفضل لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع[1] وقد سلم الصوفية من هذا الخطأ لتأكيدهم على أن التحقق بالمقام، وذوق الحال فيه، ثم الانتقال إلى مقام أو منزل أرقى لا يكون إلا بفضل الله وحده، وما على العبد إلا أن يستجيب للأمر، وأن يحفظ الحقوق لله، وأن يضع أقدامه على الطريق المستقيم، ثم إن الله وحده هو الذي يطوي الأرض للمؤمنين، وأنه هو الذي ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[البقرة:١٠٥] ﴿ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[البقرة:٢١٣]. ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ﴾ [آل عمران:٧٣]. ﴿ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٩]. ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [إبراهيم:١١].

(د) ومهما كابر المثاليون فإن عجز العقل يلزمهم من الإخبار عن الغاية التي يمكن الوصول إليها أو الإلهام منها، والتي تقف عند العقول المجردة أو عقول الأفلاك أو العقل الفعال، والقول بهذا إعلان صريح عن عجز العقل وعدم قدرته على الوصول إلى المطلق، وإفصاح عن أن المُمَدَّ للعقول أو للروح

(١) كرم: الفلسفة اليونانية: ٢٩١.

المقدسة ليس هو الحق وإنما هي العقول المفارقة، وغاية كهذه تُبقي الحق بمعزل عن الصلات القريبة بالعباد، وتجعلهم لا يذوقون طعم القرب أو الكشف الحقيقي، وتسم المعارف الإشراقية بأنها غير مباشرة.

وبالتالي فليس لها من اليقين ما للمعارف الصوفية التي تأتي مباشرة من الله سبحانه بإلهام رباني أو قذف أو تكليم أو بأمر لملك، ومن هنا كان ارتفاع درجة اليقين إلى حد لا ينقض، وإلى رؤية تفوق العين نفسها وصاحب المكاشفات متلذذ بحلو الخطاب الإلهي، ومتنعم بحال القرب الذي يحيا فيه قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾[البقرة:١٨٦]. ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[البقرة:٢٦٩]. ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء:٢٠].

نقد البصيرة الصوفية

الصوفية بلا تعصب أصحاب عقول وأحلام، وأرباب قلوب وأذواق يفهمون بعقل وقلب، أو بفكر وعاطفة، وبروح تخلو من الهوى، وتغوص في أحكام الدين تطلب الحقائق وتنشد اليقين، يستخدمون في ذلك كل ما منحهم الله إياه، وحباهم به من وسائل الإدراك، مع وضع كل وسيلة في موضعها الصحيح، ونقدها وتوضيح الحدود التي تكفل لها الإنتاج الصادق، والمعرفة الصحيحة.

وهم إن جعلوا الإدراك الحسي أدنى منابع المعرفة فلم يهملوه، وإن أعلو شأن العقل عنه فلم يتنكروا له و لم يغتروا به، وإن أجلوا المعرفة القلبية وتطلعوا إليها كهدف لطريقتهم فلم يتعصبوا لها، و لم يعمهم حب الغاية والمجاهدة في سبيلها عن نقدها وإخضاعها لصمام أمن لا يخطئ.

وهـــذا يذكـــرنا بما قلنا في البداية وهو أنهم إنسانيون نقديون، ونضيف أنهم مخلصـــون للشرع يسيرون عليه ويهتدون به، يحتكمون إليه خاصة في أدق مرحلة مـــن مـــراحل السلوك، ألا وهي مرحلة الكشف، لأنها إذا لم تكن مضبوطة فقد فقدت التجربة السلوكية الشامة ثمرتها العرفانية.

مـــن هـــنا اهـــتم الصوفية اهتمامًا بالغًا بنقد النتائج العرفانية نقدًا صحيحًا وتمحيصـــها تمحيصًـــا ينقيها من الشوائب، ويجنبها الاختلاط، ويحقق فيها الثقة واليقين المنشودين من ورائها، وتظهر عملية النقد في نقاط محددة:

١- الـــتجربة كسب بمعنى ووهب بمعنى: المفاهيم العقلية والأوليات والضرورات والأشـــكال والقـــياس كـــلها مواد الإدراك العقلي التي تؤهل لعمليات البرهنة والاســـتدلال والتنظير، ولا تتم هذه العمليات إلا بمجهود فكري يقوم به طالب المعـــرفة، وبدون هذا المجهود لا تنال المعرفة العقلية، إذ من طباعها أن تعتمد على الجهد الذهني، وتتقدم في خطواتها على ضوء العقل وباسمه تعرض الفلسفة مذاهبها المؤلفـــة مـــن نظـــريات مـــنظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيق العرى متين الأواصـــر[1] بـــه نحاول البرهنة بوساطة المنطق المعتمد على وقائع ثابتة وأحداث مقررة على كل القضايا التي نريد إثباتها.

وجمـــيع مـــا نصـــل إليه من إدراكنا الحسي أو العقلي يمكن التعبير عنه بسهولة، ونقلـــــه إلى الغـــير بكل وسائل التعبير والنقل، بل إن هذا الانتقال هو صورة المدركـــات الخاصة التي يتسم بها دونما حاجة إلى الشعور أو الذوق الباطني لعدم اعـــتماد هذيـــن الإدراكين على العواطف والأحاسيس الداخلية، وإذن فالمعرفة الحسية والعقلية معرفة كسبية بحتة، وتتوقف نتائجها على دقة الملاحظة والتجربة

(١) د / غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين: ٩٤ -٩٥.

وعلى قوة المبادئ التي تقوم عليها البراهين وشدة بداهتها.

أما الحكمة الذوقية فإنها ذات طرف استعدادي تأهيلي كسبي، يتلخص في القيام بترتيب آداب السلوك وتنظيم قواعد السير إلى الله، وتنفيذ العمل المطلوب، وبذل الجهد المضني وتدريب النفس على الرياضات المريرة، وأداء ما يتطلبه المشرع أداء منقطع النظير، ومثيرًا للدهشة، وهي من هذه الوجه التي يقوم فيها السالك بالملاحظة الدقيقة لأعماق نفسه، والرعاية الفائقة لأعمال جوارحه، وبالالتزام الكامل لمنهج القرآن والسنة فهمًا وعلمًا وتطبيقًا وسلوكًا، وبالتلمذة والتعلم من أصحاب الخبرة السابقة في ميدان السلوك وهم الشيوخ،هي من هنا كسبية.

وتعتبر هذه المنازل التي يتدرج فيها السالك أشبه بالمقدمات العقلية التي تسبق النتيجة، وإن كانت المجاهدات لا تتضمن في طياتها محتويات المعرفة الذوقية الحقيقية، وإنما هي فقط مؤهلات رياضية ترشح النفس بصورة ذاتية مباشرة لنيل ما تقدمه لها العناية الإلهية من معارف يقينية، أو هي وسائل تصفية تترك القلب صالحًا لأن تسطع عليه أنوار الحقيقة هبة من الله وفضلاً.

وهناك طرف آخر هو المطلب الأقدس من وراء تلكم العمليات الكسبية التي يبذلها الصوفي، وهي المعارف التي يقذفها الله في قلب العبد ويمنحها له مدًّا وعنايةً وتجليًا وعطاء، لا لأنهم استوجبوها بطلبهم وجهدهم، ولا بتعبهم وكدهم[1] وإنما بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية[2] النقية الصافية، وأود التأكيد على أن هذا التجلي ليس أثرًا ضروريًّا للمجهود البشري،

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج١: ٨٩ — ٩٠.
(٢) الفخر الرازي: فتوح الغيب ج٣: ٣٤٨.

أو نتيجة لازمة له، وأيضًا فثمرته يصعب التعبير عنها أو نقلها إلى الغير بنفس الشعور الذي ذاقها به صاحبها، وهي ثمرة وفائدة ذاتية تخضع لحال كل فرد فرد، بحيث إن ما أذوقه أنا لا يذوقه غيري بنفس الشعور، ولا بنفس القدر من اليقين.

والنتيجة التي نصل إليها من هذه الفقرة هي أن المعرفة ليست كسبًا فقط، ولا وهبًا فقط، وإنما هي بذل وعناء وجهد وبلاء، وتجلية وصفاء، ثم وهب وعطاء، والذين يقولون إنها وهب فقط يهملون تلكم المجاهدات والرياضات الصعبة التي يقوم بها الصوفية، أو يقصدون صنفًا واحدًا من أرباب المعرفة، وهم أهل الجذب الذين أتتهم المواهب جذبًا لا سلوكًا، ولكن الصوفية المكاشفين ليسوا جميعًا مجذوبين.

كما أن الذين يقولون إنها كسب فقط يخالفون الصوفية في تأكيدهم على أن معارفهم ربانية إلهية، وينأون عن الصواب الدال على أن الصوفي تأتيه الحكمة فجأة دون حس منه يسبق طُرُوَّها، ولم يقدروا الهوة العميقة بين الطرف الكسبي والوهب العرفاني، ولم يستشعروا عدم التلازم بينهما.

ولست أخرج بهذه النتيجة كافتراض شخصي ولكني أستند في ذلك إلى ما قاله أبو سعيد الخراز: العارف يستعين بكل شيء فإذا وصل استغنى بالله وارتفعت همته عن الوقوف عما سواه وافتقر الناس إليه[1] والاستعانة كسب والاستغناء وهب.

ويقول الغزالي: ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه؛ لأن محل العلم النفس[2] بل طريق

(١) طبقات الشعراني ج١: ٣٩.
(٢) الغزالي: معارج القدس: ١٦٢، ١٦١.

الاكتساب تمهيد وتذليل لطريق الإلهام من حيث السبب، والطريقان يقعان بإدراك نفسي وإن اختلفت الجهة ومحلها النفس الإنسانية.

ومراد الغزالي بهذا أن موضوع الإلهام لا يستغني عن الاكتساب عند السالكين، ولكن الاكتساب قد يقع بلا إلهام فلا تلازم ضرورة عند المتداركين السالكين، كما لا تلازم في حال الإلهام الجذبي.

ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي: فيض الربوبية إذا أفاض أغنى عن الاجتهاد، فإن صاحب الجهد قاصر ما لم يقرأ في لوح المعاني سر عطاء القادر[1].

بهذه النصوص نتحقق من صدق نتيجتنا خاصة عندما نستمع إلى قول ابن عربي: أكثر الناس يتخيلون أن العلوم الحاصلة عن التقوى علوم وهب، وليست كذلك، وإنما هي علوم مكتسبة بالتقوى، فإن التقوى جعلها الله طريقًا إلى حصول هذا العلم[2].

وهذا بالنظر إلى طريق الوهب وهو الاجتهاد، أما بالنظر إلى ذوق المعرفة وإدراكها حال الكشف فلا يختلف ابن عربي مع الصوفية على أنها بالتحلي الذاتي أو الصفاتي حسبما أفاض في هذا المجال، كما نستند في أن المعرفة الصوفية ذات طرفين إلى قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾[الأنفال:٢٩]. ﴿ وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[الأعراف:٩٦]. ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:٢٨٢]. فقد حث الله على الكسب ورتب فضله سبحانه وفتحه وتعليمه عليه.

---

(١) طبقات الشعراني ج١ : ١٤٨.

(٢) الفتوحات ج١: ٣٣١.

٢ـ صعوبة المنهج ومخاطره

رغم اعتراف العلماء بصحة وقوع الإدراك الذوقي إلا أن أرباب النظر استوعروا الطريق، واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب[١] وقالوا إنه في أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها.

فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة[٢] وأضاف حاجي خليفة قائلاً: إن زلات العلم كثيرة، ومفاوزه واسعة والباطل قد يشاكل الحق في مأخذه، والوهم يعارض العقل في دلائله وقلما نجد واحدًا يصفو عقله عن كدر الأوهام[٣]، ومع هذا فهو منهج صعب وشاق.

تلك هي أهم النقود التي وجهت إلى هذا الإدراك السامي، والتي تبناها أرباب النظر من جهة لعدم قدرهم على الوصول إليه، ولصعوبة طريقه وطول مدته، وما ينتاب صاحبه من مزج وعلل وخلل، ويبدو جليًّا أنه لنفس تلك الأسباب لم يأمرنا الله به كما أمرنا باستخدام الإدراك الحسي والعقلي لسهولتهما في النظر إلى الكون والملكوت، وفي التأمل والتدبر، وكأنهما منهج عموم البشر، أما هذا المنهج فقد أباحه الله سبحانه لمن كان ذا أهلية من خواص المؤمنين، وشوقهم إليه وإلى منحه بلا إلزام ولا تكليف به، أو اعتبره ثمرة

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين: ج٣: ١٩.
(٢) نفسه.
(٣) حاجي خليفة: كشف الظنون ج١: ٤١ ، ١٤٦.

القيام بالتكليفات لا تكليفًا.

وقد يقال إن نقده من أرباب النظر أمر طبيعي ووارد في الحسبان انتصارًا منهم لمنهجهم العقلي، أو يقال إن هذا النقد أقرب إلى أن يكون موجهًا على الحكمة الإشراقية المبنية على التفكر والتأمل العقليين منه إلى الذوق الصوفي القائم على الشرع، لأن الحكمة تخلو من دليل ومرشد يصاحب المرتاض، ومن ميزان ومعيار تقاس عليه ثمار الرياضة أو الفيض.

أما الذوق فإن طريقه -وهو المجاهدة- يخضع لشرع قويم، ونتائجه من المطالعات تختبر بميزان الكتاب والسنة أيضًا، يمكن أن يقال هذا وذاك ويمكن أن يقبل لو أن أصحاب الأذواق عارضوا هذا النقد بالدحض أو الإعراض عنه، وقبلوا منهجهم على وجه الإطلاق، ولكن أما وإن الغزالي ساق هذه الاعتراضات في كتابه الإحياء ليس على سبيل الحكاية أو السرد بل باعتبار العمد والأصالة لأنه دلل على كل بند من بنود النقد، وذكر الكل في سياق لا يعدو أن يكون رأيه هو الآخر.

وأيضًا لجأ الصوفية -تذليلاً لتلك الصعاب- إلى تحليل كل مظهر من مظاهر الإدراك القلبي، أو مذاقاته كالإلهام والفراسة والوحي وبينوا أن كلاً منها قد يكون فتحًا وقد يكون طبعًا وقد يكون رحمانيًّا وقد يكون شيطانيًّا، ومنه النوراني ومنه الظلماني، وأودعوا هذه التحليلات التي أريد بها إقرار الحقاني وإبطال النفساني في عيون أقوالهم وبطون كتبهم.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن الصوفية اعتبروا هذا النقد شاملاً لمنهجهم وإدراكهم، ولهذا صح لأرباب النظر نقد البصيرة، وللصوفية الحذر من مطالعتها، وتمحيص وارداتها.

والدليل على أنه منهج خاص سواء في معارفه أو في أربابه، وعلى أنه مباح بلا إلزام ما قاله رسول الله ﷺ: «**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا**» ولو كان هذا العلم من الوحي المأمور بتبليغه لأظهره للصحابة، ولأظهره أبو ذر حين قال: «**لو تعلمون ما أعلم ما انبسطتم إلى نسائكم ولا تقاررتم على فرشكم**»[1] ومثله قول ابن عمر: «**لو تعلمون ما أعلم حق العلم لسجدتم حتى تنقصف ظهوركم ولصرختم حتى تنقطع أصواتكم**»[2].

ولو كان منهجًا عامًّا لحصله جميع الصحابة ولم ينفرد به البعض، كعلي وأبي هريرة وعمر، دون الكل مع أنهم نالوا قسطًا كبيرًا من علم الوحي الظاهر، فهذه الأدلة تقطع بإباحته فقط وجواز كتمانه وخصوصيته وصعوبته، ولولا هذه السمات لكان الصحابة جميعًا أولى المسلمين بتحصيله.

٣ـ نموذج من تمحيص الذوق

أهم جانب حظي بالدراسة والتحليل والتوصيف هو جانب الخواطر؛ لأن بقية المذاقات الإدراكية ترد إليها فهي أصل جامع، ويعرفونها بما يحصل في القلب من المعارف العقلية أو القذفية، وهي تبعث على الفعل والترك وإنما سميت بهذا الاسم تشبيها للمعارف القلبية المتقلبة بخطرات الريح ولما كانت كذلك متغيرة ومتلونة اقتضاهم أن يفصلوا الخواطر تفصيلاً يبين صحيحها من فاسدها، ثم يضعوا علامات تميز كلاً منها، فأرجعوها إلى:

(أ) خاطر الخير، أو الرحماني، أو اليقين، أو الرباني، أو السبوحي، وهو تنبيه الله سبحانه لقلب العبد وإيقاظه له حتى يكون واعظًا لصاحبه كما قال

---

(١) صفة الصفوة ج١: ٢٣٤ ، ٢٧٢.

(٢)صفة الصفوة ج١: ٢٣٤ ، ٢٧٢.

رسول الله: «**من يرد الله به خيرًا يجعل له واعظًا من قلبه**»، وهو القلب المستفتى: «**استفت قلبك**» والذي صغى (التحريم ٤) ويقع التنبيه بالتحديث من الله مباشرة للقلب، أو بإرسال ملك يكلمه من داخله[١] ولا يكون إلا للصديقين والموقنين ممن اجتمع لهم الإيمان والعلم والعقل[٢].

(ب) خاطر النفس وهو ما تسول له صاحبها: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ [يوسف:٨٣].

(ج) خاطر الشيطان وهو ما يقوم به من وسوسة وتزيين للإنسان: ﴿ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴾[الناس:٥]. ﴿ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام:٤٣].

(د) خاطر العقل ويطرأ بطول التفكر والتذكر ويشبه الحدس[٣] ولما كانت هذه الأقسام تتشابه مع بعضها لضعف اليقين، أو قلة العلم بمعرفة النفس، أو متابعة الهوى، أو محبة الدنيا.

لذا وضع الصوفية معايير إجمالية لتمييزها فقالوا: إن أقدر الناس على فصل خواطر الخير من خواطر الشر أعرفهم بالنفس، وأكثرهم زهدًا وتقوى، وأدومهم لجوءًا إلى الله واستعانة به[٤] وكذلك الذي يعرض خواطره على الشرع فإن وافقته فهي خير وإلا فهي شر، فإن لم يجد فعلى أعمال الصالحين، فإن وافقت فخير وإلا فشر، فإذا لم يجد فما وافق هوى النفس طبعًا لا ميلاً فهو شر، وإن نفرت منه النفس طبعًا فهو خير.

---

(١) المحاسبي : الرعاية لحقوق الله: ١٠٥-١٠٦.

(٢) المكي : قوت القلوب ج١: ١١٥-١١٧.

(٣) الإحياء ج٣: ٢٥ وروضة الطالبين ١٤١ ومنهاج العابدين: ٣٥ والتعرف : ٩٠، ٩١.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٢٤.

كما وضعوا معايير وصفية نفسية وشرعية تفصيلية في جانب خواطر الخير وفي خواطر الشر، ففي الخير قالوا: إن كان الخاطر مصممًا على حالة واحدة فهو من الله، وإن كان مترددًا فهو من الملك، وإن كان في الأصول وأعمال الباطن فمن الله، وإن كان في الفروع وأعمال الظاهر فهو من الملك، وإن كان عقب اجتهاد وطاعة فمن الله وإلا فمن الملك، وعمومًا فإن وجدت نفسك مع الخاطر في نشاط مع الخشية والتأني والبصر، فهو من الله أو الملك وهو الخير المطلوب.

وأما خواطر الشر فتكون النفس معها في نشاط بلا خشية، وفي عجلة بلا تأنٍّ، وفي أمن بلا خوف ومع عمى العاقبة، وهي من النفس أو الشيطان كيدًا، ولكن قد تكون خواطر الشر من الله ابتلاء ويمكن التمييز بينها باتباع الآتي:

إذا كان الخاطر ثابتًا فمن الله، وإن كان مترددًا فمن الشيطان، وإن وجدته عقب ذنب أحدثته فهو من الله عقوبة، وإلا فهو من الشيطان، وإن وجدته يضعف من ذكر الله فمن الشيطان، وإن ثبت فمن النفس.

فهذا موجز بسيط لعلم الخواطر وضعته للتأكد من أن الصوفية ما تعمقوا في هذه المسائل إلا بخبرة فائقة في المجال النفسي والتحليلي، وإلا لشعورهم بصعوبة مسنهجهم، ودقة خفائه، فأرادوا وضع الضوابط والحدود والعلامات المميزة لكل خاطر حتى لا يزل المريد أو يفتري الكذب.

وهذه العمليات التي تُعنى بوضع القواعد للمدارك كي تنتج انتاجًا سليمًا وكي تصح معارفها وتقترب من اليقين من أخص خصائص المشتغلين بنظرية المعرفة، الأمر الذي يُظهر الصوفية كفرسان في تلك الحلبة بلا تعصب أو هوى.

٤ ضرورة التثبت

ونقـــدم الدليل تلو الدليل على أن الصوفية خدموا منهجهم الذوقي بالتحليل والتوصـــيف والتقعيد، بصورة تفوق ما قدمه المثاليون والحسيون للمنهج العقلي والحســـي، ولم يتركوه أملاً مجردًا، أو غاية بعيدة عن النقد، أو لونًا من الإدراك أسمـــى مـــن الضوابط وفوقها، كما لم ينظروا إليه على أنه غير قابل للشك ولا للريبة، ولم يكتفوا باحترامه وإجلالـــه فقط كما صنع الإشراقيون، وإنما نظر إليه الصـــوفية نظـــرة عمـــيقة تخلو من الهوى ومن الغرور بما يصلون إليه أحيانًا من المكاشـــفات، وتضـــع هـــذا الإدراك في موضعه الصحيح من حيث مراعاة كل الظروف والمناسبات والملابسات، أي مراعاة الذات المدركة وما فيها من تداخل ورغبات، ومراعاة ما يحيط بالقلب من أهواء نفسية ونفثات شيطانية.

وفـــوق هذا مراعاة إمكان التجلي الإلهي والكشف الرباني؛ فلما راعوا كل هذا كانوا أكثر واقعية في حدود النظر إلى ما يحيط بمنهجهم الروحي من الواقعيين المـــاديين أنفسهم، وأكثر منطقية في فرض الاحتمالات القائمة حول الذوق من المنطقيين العقليين، وأنهم أدخلوا فكرة الشك المؤقت في ثمار المجاهدة كدافع على الـــتحقق من المعلومات المقذوفة في قلوبهم، وحكموا بأن كل ما يصل إلينا قابل للاختبار والتمحيص، وليس هناك معرفة لا تقبل الابتلاء.

وقـــد اتصفوا في كل هذه البحوث بدقة النظر والأصالة، وبعدم السبق من أحد في هذا المضمار وظهروا كفلاسفة معرفة إسلاميين، يهيئون للتجربة الصوفية أسباب نجاحها بالمجاهدة والتصفية، ثم يقومون بالتأكد والتثبت من صدق النتائج التي تعود عليهم من وراء التصفية، كي يدركوا يقينًا ويعملوا حقًا.

ويعتـــبر المحاســـبي أول من نادى بقاعدة التثبت والرعاية، والتي تعني حبس

النفس قبل الفعل وترك العجلة[1] في الحكم حتى نتحقق من صدق فراستنا وخواطرنا والإلهام الوارد إلينا، وحتى نرعى حقوق الله على بينة من الأمر، فالتثبت حق العلم والرعاية حق الموافقة لأحكام الله، أو كما قال المحاسبي: لأن على العباد وإن أرادوا الله عز وجل أن يصيبوا الحق بذلك[2]، فمن لم يوفق للحق لم يوفق للخير[3] وقاعدة التثبت المطلوبة حالة نظرية في أسلوبها وغايتها، ولعلها على وجه الصواب هي المقصودة عند زعماء المعرفة المحدثين والمعاصرين بحالة التأكد من صدق التجربة، وكل ما يميزها أن التثبت الصوفي يتعلق بالتجربة النفسية، والتأكد عند الفلاسفة يتعلق بالتجربة الحسية والمادية، والهدف بلا شك واحد هو التحقق من صدق معارفنا.

٥ـ أسس التثبت وموازينه

إن الذي أعان الصوفية على فرض ضرورة التثبت والتنبيه على عدم العجلة في الحكم على الأذواق باليقين ما وجدوه فوق جميع المدارك من وحي لا ريب فيه ولا شك، ومن شرع نعلم من الدين بالضرورة أن صاحبه معصوم عن الخطأ.

وكان المحاسبي أيضًا هو أول من أفصح عن أسس التثبت، كما أبان ضرورته فرأى أن العبد لا بد وأن يتثبت من خطراته، ومن أي الوجوه جاءت حين تعرض عليه؟ والسبيل إلى هذا هو علم الكتاب والسنة، والعقل، وإجماع العلماء، فليجعل الكتاب والسنة دليله فلا تخطر بقلبه خطرة... إلا جعل الكتاب والسنة دليلين عليها، فلم يقبلها باعتقاد الضمير، ولا يتركها يسكن قلبه بها في مجال الفكر من التمني وغيره إلا أن يشهد له العلم أن الله تعالى أمر

(١) المحاسبي : الرعاية: ١٠٩ ، ١١٢.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.

بهـــا، ونـــدب إليها، وأذن فيها بأسبابها وعللها، ووقتها، وإرادته فيها إلا بشاهد العلم من الكتاب والسنة والتثبت بالعقل وإجماع العلماء[1].

وإلى هـــذا ذهب المكي والسراج[2] وأكد فريد الدين العطار على أن العشق أو الإلهام أو البصيرة تسبح في الملأ الأعلى؛ لتسطع عليها الأنوار ولكنها لا تسبح بـــلا شـــاطئ وبلا حدود بل هي محكومة بالقرآن محدودة بما تسمح به أسراره وتبيحه أحكامه[3].

وقـــرر هذه الموازين كل من الجيلاني والسهروردي وابن عربي وأبي الحسن الشـــاذلي[4] فإن لم يتثبت بالكتاب والسنة أو بالعقل وإجماع العلماء، ولم يُخْضع معارفه لحدود العلم وموازينه الإسلامية لم يبصر ما يضره مما ينفعه[5]، ولم يؤمن عليه أن يقبل ما ليس بمحمود أو يرفض ما دعا إليه العلم ومدحه عملاً وسلوكًا، فيضـــل أو يخلـــط كما ضلت الفرق حين أعماها وأزلها العقل عن نور الشرع والاحتكام إليه[6].

وبهذه الأسس تميز الصوفية في الحكم على معارفهم، وفي الضوابط التي تكفل الـــيقين لأذواقهم عن غيرهم من الحسيين والعقليين؛ لأن الشرع علم اللـــه الذي لا يخطئ والذي هو حق أبدًا، فهو ميزان لا نسبية فيه، أما الحسيون فإنهم يختبرون

---

(١) نفسه: ١٠٦، ١٠٩، ١١٢، ١١٣.

(٢) قوت القلوب ج١ : ١١٦، ١١٧، اللمع: ١٢٦، ١٤٧.

(٣) العطار: الكليات: نقلاً عن التصوف وفريد الدين العطار: ٧٢ : ٧٣.

(٤) الجيلاني : فتوح الغيب: ٢٥-٢٧، السهروردي عوارف المعارف: ٢٢١-٢٢٤. وابن عربي الفتوحات ج١: ٩٥ والشاذلي في طبقات الشعراني ج٢: ٤.

(٥) الرعاية: ١٠٦، ١١٣.

(٦) نفسه.

التجارب بكثرة الملاحظات وتكرارها، وهي لا تخلو من الخطأ في ذاتها وبالنسبة لمن يجربها أو يلاحظها، والعقليون يضعون شروطًا منتجة للقياس في كل أنواعه وأشكاله، ثم يمحصون النتائج بعدم التناقض وبالخلو من الخلف، وكلها بما فيها المنطق الصوري أو القديم، والمنطق الحديث لا تخلو من اتهامات ونقود بالغة الشدة.

ولا يخفى أننا إذا ما وازنا بين الصوفية وبين الحسيين والعقليين، واحتكام الأولين على الوحي واحتكام الآخرين إلى الحس والعقل، فإننا نعني تميز الصوفية لا بالنسبة إلى الشرع فحسب ولكن بالنسبة إلى البحوث والقواعد العامة التي تطرق إليها الصوفية تحصينًا لمعارفهم أو ابتلاءها، ثم إننا كمؤمنين بالوحي ندرك يقينًا من القرآن أنه هو المثبِّت لنا ولقلوبنا: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾[الفرقان:٣٢]. ﴿ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [النحل:١٠٢].

ويقول رسول الله: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله وسنتي**». ورفض رسول الله ﷺ فراسات عمر في الأسرى وفي الحجاب وغيرهما حتى نزل الوحي يثبتها فأخذ بها رسول الله.

٦ـ معنى الاحتكام إلى العقل

رأينا كيف احتكم الصوفية إلى الشرع وأضافوا معه العقل كميزان وضابط للأذواق، وهذا من الناحية الشكلية تقدير أيما تقدير للعقل، وبهذه الإضافة يكون العقل قد دخل في كل مرحلة من مراحل المنهج الصوفي حيث نراه في مرحلة المجاهدة والكسب والتحصيل العلمي، كما نراه في مرحلة الكشف أحد الموازين الحاكمة على الخطرات، ثم نراه في مرحلة محاولة التعبير عن الأسرار يجهد نفسه ليصوغها صياغة مفيدة للآخرين.

أمـــا من الناحية المعنوية والموضوعية فلم يبين لنا المحاسبي -الذي أشهر العقل في مجال الحكم على الأذواق- ما معنى كون العقل حاكمًا على الذوق والحال أن الكشـــف أرقـــى من العقل؟ أو ما معنى الاحتكام إلى العقل فيما هو وراء طور العقل؟

وهـــنا نقول: إن أراد بأن العقل قاض على الخطرات بتفكيره وبراهينه فقد صار الحاكم أقوى بالطبع من المحكوم عليه، ولا يتفق هذا مع أقوال الصوفية التي أعلت من شأن البصيرة والقلب، وإذا بطل هذا فقد بقي وجهان يصحان:

أولهمـــا: أن تدخـــل العقل في مرحلة الكشف يعني أنه يوحي إلى النفس أن تتثبت من خواطرها قائلاً لها: من أدراك أن الخاطر العارض صحيح وحق؟ لعلـــه يكون من العدو أو من الهوى، عندئذ تتوقف النفس وتحاول التثبت بعدما أيقظها هـــاتف العقـــل، فتـــلجأ إلى الشرع أو الإجماع لتتيقن، ويمكن أن يكون هذه الاحـــتمال هو مقصد المحاسبي الذي اتخذ الشك منهجًا ولاذ إلى الشرع كمنقذ ومخرج.

وثانيهما: من المؤكد أن الصوفية قصدوا بتدخل العقل في مرحلة الكشف ألا يتصـــادم الإلهـــام مع ضرورات العقل وبديهياته، فالعقل هنا باعتباره قوة مفكرة ذات حـــدود وقيود أدنى من الكشف ولا تصادم بينهما، أما من حيث كونه قوة قابلة فهو أدنى إدراكًا من البصيرة، ولكن يشترط ألا تتناقض الكشوف القلبية مع مسلمات العقل وأولياته حسبما فصل ذلك ابن عربي[1].

وأجلى ما يزيل الإلهام قول الشيخ داود بن ماخلا: إذا أراد اللـــه بعبد خيرًا أوصـــل إلى قلبه العلوم الحقيقية المتلقاة من حضرة الربوبية بطريق ليس فيه إشكال

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج١: ٣٨.

على الظواهر الشرعيات، ولا تعدى القواعد العقليات[1].

وتلك النظرة بوجهيها تتفق مع غاية الدين من التثبت، ومع المنطق الإسلامي الـذي يجعل الوحي فوق العقل، ولكنه لا يتناقض مع قضاياه البديهية، ولذا قال رسـول اللـه في حديثه ردًّا على سؤال الإمام علي: ما هي سنتك؟ فأجاب الرسول ﷺ بحديث طويل منه: «**المعرفة رأس مالي... والعقل أصل ديني**».

٧ـ اشتراط الفائدة من الكشف

كـل كشـف أو إلهام أو فراسة؛ لكي تفوق في إنتاجها كل إدراك حسي وعقلي؛ ولكي تحتط لنفسها أعلى المنازل بين درجات المعرفة من حيث مصادرها ويقينـها لابد أن تكون الواردات القلبية ذات فائدة جديدة في نظر محي الدين بن عربي[2] وغيره من الصوفية، ومن المؤكد أنه بهذا الشرط الذي وضعه مع الإدراك القلبي أراد أن يجنب المنهج الصوفي لاذع النقد الذي وجه إلى القياس العقلي وهو أنـه لا يـأتي بجديد؛ لأن النتيجة متضمنة في المقدمتين فهي ليست إلا ترديدًا لا ابـتكارًا وهـذا لا يوجد حقًّا مع الذوق؛ لعدم اعتماده على مقدمات منطقية مرتبة على شكل معين لتخرج نتيجة بالكل أو الجزء.

وقلـنا بعدم التلازم بين الطرف الكسبي والوهبي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن البحوث المستفيضة في رقائق النفس، ورقائق الروح، والثروة الهائلة من الأقوال في الآداب والاستنباطات، ولطائف المعاني تضع أيدينا على الفوائد الجليلة التي جاءت ثمرة من ثمار الكشف وأسرارًا من أسراره.

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٦٤.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣٩، ٦٥، ٣٦٦، ج٢: ٤٩٥.

ومهما بلغت هذه الفوائد من الدقة والرقة فإنها لا تأتي بجديد في الشرع أي بزيادة عليه، ولا يجوز أن يأتي الإلهام بما يحل حرامًا أو يحرم حلالاً وكل ما يمكن قبوله أن يُسَن سنة لا تصطدم مع منهي عنه شرعًا، أو يوضح مبهمًا أو غامضًا أو يبين مشكلاً أو يصحح حديثًا وقف رجال الحديث دون تصحيحه أو دون تحديد درجته حسبما فصَّل ابن عربي مبدعًا وصادقًا وعليه أبو بكر بن العربي القرطبي[1]، ومن زعم من أهل الكشف أنه مأمور بأمر إلهي في حركاته وسكناته مخالف لشرع فقد التبس عليه الأمر[2]، وعند المخالفة لحكم ثبت بالحديث الصحيح بنقل العدل فيجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع قتله[3]، والله أسأل أن يحفظ علينا قلوبنا!

خامسًا: طبيعة الإدراك عامة

كيف تتم علمية الإدراك ؟ وكيف تنتقل المعلومات من الأشياء إلى المُدْرِك ؟ وما هي العلاقة بين المُدْرِك والمُدْرَك؟ حول الإجابة على هذه الأسئلة يقول الحسِّيون والماديون بالآلية بين الموضوع المُدرَك والذات المُدرِكة، أي إن المعلومات تنتقل من المحسوسات إلى الحس بواسطة علائق مادية، وتذهب إلى العقل المستقر في المخ عن طريق الديناميكية البدنية.

ولا يروق هذا التفسير في نظر العقليين بل ينتقدهم أرسطو بلا هوادة؛ مبينًا أن المذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة، فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها، وأن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي حاسة

---

(١) تفسير القرطبي: ٣٦٥٩ – ٣٦٦٠.

(٢) ابن عربي الفتوحات ج١: ٢٣١.

(٣) ابن عربي: فصوص الحكم: قاشاني، ٢٠٦.

ومحسوسة، والواقع ينقض هاتين النتيجتين، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس[1].

وهذه القوة منتشرة في الجسم كله ولها آلات لكل كيفية، وبالتالي فالقوى الحاسة ليست مادية ولا آلية، وإذا سألنا أرسطو ومن قبله أفلاطون كيف يُحْدِثُ المحسوس تغيرًا في الجسم تنتبه النفس على أثره فتدرك المحسوس ؟ لا نجد جوابًا عن تفصيل تلك الكيفية تفصيلاً يُرْضي العقل ويحل المشكلة.

وبنفس القدر من الغموض وأشد منه تعقيدًا نجد إجابات العقليين، إذ لم يقدِّموا لنا وصفًا لكيفية إدراك العقل للمعقولات، ولا كيفية عمل العقل أثناء إدراكها، فلم يبق لنا إلا أن نقول : إننا ندرك بالحس وبالعقل ولا يمكن نكران ذلك فهو أشد من البداهة؛ حتى أعمق الشُّكاك شكًّا يعترفون بالإدراك الفردي في كل وقت، وبنسبة مختلفة، وغير ثابتة وليست بقاطعة، ولكن كيف ندرك؟ وكيف تسير العمليات الإدراكية من انتباه النفس بالمحسوسات حتى مرحلة الحكم وإصداره، أو من بداية الأوليات حتى استخلاص النتائج، هذا ما لم تصل فيه نظرية المعرفة إلى حكم مرضٍ بعد، مما جعل العقليين الإلهيين ابتداء من القديس أوغسطين (٤٣٠م) يفوِّضون الكيفية في الإدراك لله، وهو مذهب المسلمين استنادًا إلى قوله سبحانه: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ [يونس: ٣١] وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ﴾ [فاطر: ٢٢] ويقول: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿ فَأَغْشَيْنَـٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [يس: ٩].

---

(١) كرم: الفلسفة اليونانية ١٥٧/١٥٨.

محاولات شاقة لتفسير طبيعة الذوق

دفعـــة سهولة الإدراك الحسي الحسين إلى محاولة تفسيره على نحو ما رأينا، وأدى التعقـــيد النفســـي وتشابك العمليات العقلية وتداخلها إلى الإحجام عن الخوض في طبيعة هذا الإدراك، وكان من المنطقي تبعًا لهذا أن يسلّم الصوفية بجهل طبـــيعة الحصول على المعلومات الوهبية، وكيفية انطباعها في القلب خاصة وأن هـــذا اللـــون من الإدراك أشد تجردًا، وهو ينبع من مصادر لا تربطنا بها وشائج مادية ولا آلية ولا نفسية إلا وشيجة العلم والمعرفة بها، وليس لـــه عمليات على أي شكل في داخل ذواتنا.

ولكنـــنا رأينا كثيرًا من الصوفية أجهدوا أنفسهم وعقلهم واستعملوا كل ما لديهـــم من سعة علمية أو بوارق ذوقية في وصف هذا الإدراك، ومحاولة الكشف عن طبيعته، فشبهوا القلب بالمرآة المصقولة التي تنطبع عليها صور الأشياء وكذلك القلـــب إذا ابـــيض وصفًا حاذى المعلومات في عالم الغيب فانعكست كانعكاس الصور على المرايا، وكم بذلوا من جهد، واستعاروا من تشبيهات حسية، ورسموا هيئات ؛ ليستطيع غيرهم تصور هذا المنهج بطبيعته وكيفيته على صورة ما.

وتعـــالوا بـــنا لنتذوق في رحاب الصوفية بعض ما نسقته أحلامهم ورققته قلوبهم، فنأخذ أولاً صورة الكلاباذي التي بناها على أن النفس إذا تجردت وصفت تواجـــدت؛ فاختفت عن عين قلبها جميع الصور للغير والسوى وحضر السر في رحـــاب نـــور الحق، فتوالت عليه ضيوف الفكر من اللـــه كشفا [1] فلقد لعب الوجد دورًا رئيسًا في طبيعة الإدراك الذوقي عند الكلاباذي.

وأما أبو طالب المكي فيعتمد في فهم تلك الطبيعة الخفية على عملية التبديل

---

(١) التعرف: ١٣٣.

الصفاتي فيقول في شرح قولـــه ﷺ: «**سيروا سبق المُفْرَدون قالوا ومن المُفْرَدون ؟ قال: المســـتهترون بذكر اللـــه وضع الذكر عنه أوزارهم فوردوا القيامة خفافًا**» إن الحـــق سبحانه لما أفردهم ممن سواهم لـــه أفردوه عما سواه به فَذَكَرَهُمْ فاستولى علـــيهم ذكره، فاصطلم قلوبهم نوره تعالى، فاندرج ذكرهم في ذكره، فكان هو الذاكر لهم، وكانوا هم المكان لمجاري قدرته عز وجل[1] فلما حدث الاندراج لم يـــبق غـــير القادر والفاعل فسطعت شعاعات نور بعدما سُحقَت خيالات العبد وتبدلت أحواله، وهو يشير بذلك إلى قولـــه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ وقولـــه في الحديث القدسي: «**كنت سمعه... وكنت بصره**».

ونحا السهروردي منحًى دينيًّا نفسيًّا واعتمد على أن الروح لها وجهان: وجه إلى عالم الأمر باعتبار أصلها أو باعتبار النفخ الإيجادي، ووجه إلى القلب باعتبار سكناها في البدن، فإذا لم تشغل بالوجه الأدنى وتغلب الوجه الأعلى خلصت إلى مقام القرب منه، فأفاض عليها الحق من عالم الأمر ما اطلع الوجه الأعلى وأعلمه، فشـــع ذلـــك على القلب باعتبار صلته به عن طريق الوجه الروحي المتصل بهذه اللطـــيفة أي: أفاضـــت أرواحهـــم على قلوبهم أنوارًا تهيأت بها قلوبهم لإدراك العلوم»[2].

وإنمـــا صح التقاء النور الغيبي بالقلب الكوني لما بينهما من صلة سماها بصلة الانفصـــال، إذ لكـــل منهما نوع انفصال؛ حيث انفصلت العلوم بانتقاشها على اللوح المحفوظ وانفصال القلب عن مقام الأرواح، فبجامع الانفصال في كل صح اللقـــاء بيـــنهما، ولا يخفى أن نقطة الارتكاز في هذا التصور السهروردي لطبيعة

(١) المكي: قوت القلوب ج١: ١١٩.
(٢) عوارف المعارف: ٥٦.

الإدراك الذوقي هو كون الروح من عالم ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[الاسراء: ٨٥] ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴾[الحجر: ٢٩].

وساير ابن عربي السهروردي في الوجه الأول من الروح قائلاً: إن النفوس إذا صفت من كدر الوقوف مع الطبع التحقت بعالمها المناسب لها فأدركت ما أدركت الأرواح العلا من علوم الملكوت والأسرار، وانتقش فيها جميع ما في العالم من المعاني، وحصلت من الغيوب بحسب الصنف الروحاني المناسب لها[1].

ويعود مرة أخرى فيقول : إن القلب بمعنى اللطيفة إذا تصفى بالفكر وتلاوة القرآن يحصل له نور بحكم عودته إلى فطرته ومنبعه الأصلي؛ لأن ابن عربي يريد بالقلب هنا اللطيفة الربانية بمعنى النفس أو الروح، وللـه نور منبسط على جميع الموجودات فإذا انضم النور القلبي الروحاني مع النور الوجودي العام واجتمع النوران كشفت المغيبات على ما هي، وعلى ما وقت في الوجود[2] ويستند إلى ما استند إليه السهروردي في أصل الروح وكونها من عالم الأمر كما يستند في مسألة النور المنبسط على قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[النور: ٣٥].

وإنما عرضنا هذه الصور السريعة وما ترتكز عليه من أحوال الوجد أو الفناء بتبديل الصفات، أو محاولة فلسفة النصوص فلسفة تقوم على الدين وتخدم الغرض الذي نحن بصدده؛ لنبين أن الصوفية كانوا يحسون بضرورة الإجابة على الأسئلة التي طرحناها والخاصة بطبيعة وكيفية الإدراك إلى درجة أن وجَّه الشيخ أبو مدين

---

(١) الفتوحات ج٢: ٢٧، ٣١٨.

(٢) نفسه.

إلى نفســـه تلكم الأسئلة فقال: قلت للسر مالك تحس من خلف الموانع ؟ فقال: خرق شعاعي سور العوائق، ثم انعكس إليَّ بصور الحقائق فأصبحت كما قيل:

كــأن مــرآة عــين الدهــر في يده يــرى بها غائب الأشياء فلم يغب[1]

والشــعور بهذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها يعني أن الصوفية لم تغب عنهم الجوانــب الرئيسة في نظرية المعرفة كالمنابع مثلاً، و لم تغب عنهم الجوانب الدقيقة كالــنقد، ووضع القواعد وبيان طبيعة وكيفية المعرفة، ويعني أيضًا أنهم أخلصوا لمنهجهم إخلاصًا شديدًا، وخدموه خدمة جليلة، وبذلوا كل جهد؛ حتى في أدق وأخفى جوانبه.

ولقــد أفصحوا عن شعورهم بغموض طبيعة المعرفة فحاولوا أن يلقوا عليها كــثيرًا من التفسيرات التي ترفع عنها الإبهام، وتذهب عنها اللبس مهما كان في ذلك من إغراق في الروحية، وسعة في التشبيه، وتبين أنهم كانوا أشجع من غيرهم في خوض الخفايا والمبهمات، وأقدر على تعليلها تعليلاً يدنو بها من الفهم ويقربها إلى التصور.

وقــد وضَّح في معالجة هذه النقطة أنهم كانوا يضعون نصب أعين بصائرهم وعقولهم حال العلم الضروري الذي يتلقاه الملائكة من اللــه وصلاحية أرواحهم لهذا التلقي بالقوة، والإخبار عنه، والتحديث به فعلاً وإلى هذا العلم أشار الزبيدي في فتح المبدي.

---

(١) عوارف المعارف: ٥٦.

الإقرار بالعجز عن فهم كيفية الإدراك

ورغم كل هذا فمهما بذل الصوفية في تفسير وشرح طبيعة هذا الإدراك فإنهم لم يصنعوا سوى مجرد تحليلات تقريبية، وافتراضات أو فهوم فردية لا تصل إلى حد البت في هذا الموضوع، وتبقى كيفية إدراك القلب أو البصيرة وطبيعتها غامضة مستعصية على الفهم، وتصبح المعرفة الذوقية هنا غير مطلوبة بمشيئة العبد ولا تأتيه قصدًا في آية لحظة يختارها، وليست كالعمليات الإدراكية الأخرى التي يتعمد الإنسان إجراءها في نفسه ويستعين فيها بمقدمات وأوليات يتحكم في ترتيبها وفي الموضوع الذي أعدت من أجله كما يختار الوقت الذي يصوغها فيه بل كل ما يفعله العبد هو الاستعداد بالمجاهدة والتصفية.

وإلى هذا الحد يقف توجه الإنسان نحو المعرفة ويصير معترضًا لنزول الإدراك، وحدوث المعلومات في أي وقت يشاء الله كما يشاء[1] على حد تعبير البسطامي دون أن يفهم الكيفية التي حدث بها القذف، والطبيعة التي تلقى بها القلب هذه الأسرار.

ويقول أبو سعيد الخراز: للعارفين خزائن أو دعوها علومًا غريبة، وأنباءً عجيبة، يتكلمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة أزلية، وهي من العلم المجهول[2] الذي يهجم في حال شدة الحال، وسورة الوجد[3]، كما ذهب محمد بن علي الترمذي.

ويصور الكلاباذي بعد محاولاته الشاقة لتفسير طبيعة الإدراك هذا الهجوم

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٧.

(٢) السايح: بغية المستفيد: ١٩.

(٣) طبقات الشعراني: ج١: ٧٨.

الكشفي على السر بأنه: كالشمس يمنع شعاعها عن إدراك نهايتها وجوهرها[1] ويعود المكي كذلك إلى تسجيل العجز عن شرح كيفية التلقي قائلاً: إنه لا يوزن مقداره ولا تكتب كيفيته[2].

ومعنى هذا كله أن الصوفية وغيرهم قد عجزوا عن تفسير كيفيات الإدراك على اختلاف منابعه، وهو عجز مقبول، ومؤيد بالأدلة النقلية التي تقطع بأن نقل الحقيقة من الموضوع المُدْرَك إلى الذات المُدرِكة وإخبارها وإعلامها إنما يكون بتوفيق الله وإرداته، وهو من الأسرار الإلهية التي لم يستطع العقل أو العلم تفسيره حتى الآن؛ حيث يقول الله سبحانه مبينًا أن الذوق منه: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ ﴾ [الروم: ٤٦] ويقول جل جلاله: ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [التغابن: ١١] أي يشرحه للازدياد من العلم والطاعة والخير خصوصًا ما يتصل بالعلم بالله سبحانه[3].

ويذكر في آيات أخرى أن الصرف عن الفهم منه إذا يقول ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠١] ﴿ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [يونس: ٧٤] ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [غافر: ٣٥] وكم من الصحابة كانوا يسمعون القرآن فلم يسلموا فلما أراد الله هدايتهم فتح قلوبهم بكيفية يعلمها فوعت عنه به، وفقهت كلامه بتوفيقه وأبرع مثل على ذلك هو عمر بن الخطاب.

---

(١) التعرف: ١٣٣.

(٢) قوت القلوب ج١: ١١٩.

(٣) الفخر الرازي: فتوح الغيب ج٨: ١٦٢.

سادسًا: إمكان المعرفة وحدودها

ما هي الحقيقة؟

أمـــام هديـــر التغير المستمر، وتلاحق الأحداث وتداخلها واختلافها، وأمام الحيوية المتوثبة في هذا الكون المترامي الأطراف – وقف الإنسان المفكر دون سائر الكائـــنات ناظرًا مبهورًا متأملاً، ولم ترعبه أمواج الظواهر العاتية، أو تسلمه إلى الفرار والاختفاء، بل راح يسأل ويجيب ويستفسر ويرد، ويشرح ويحلل، وبعدما قطـــع شوطًا كبيرًا في الاستفسارات ألقى على نفسه هذا السؤال: ما هي الحقيقة وراء كل هذا؟ فكان بلا شك أعمق سؤال أثير على الإطلاق إذ أي سؤال آخر لا يتوقف عليه[1] على حد قول أناتول فرانس.

ولعظم السؤال ودقته تحير جمع من الطالبين وترددوا فوقعوا في الشك والريبة، وادعـــى فـــريق آخر إمكان الوصول إلى هذه الحقيقة، والعثور على اليقين الذي يـــريح النفس ويقرها، وقد تسموا بالفلاسفة الاعتقاديين أو أهل اليقين في مقابل فلاسفة الريبة.

واتفـــق الإثباتـــيون فيما بينهم على إمكان المعرفة وإدراك الأشياء في ذاتها والقـــول بمبادئ أولى، وإن اختلفوا في منبع الإدراك، وتعريف اليقين أو الحقيقة، ومداها أو حدودها، ونبدأ أولاً بنظر كل منهما حول تعريف الحقيقة.

ويقول الحسِّيون: إنها الإحساس الثابت، وينكر المثاليون أن يكون الإحساس معـــيار الحقـــيقة[2]، بل هي توافق بين العقل والأشياء أو بين الفكر وموضعه[3]،

---

(١) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١: ٣٣.

(٢) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١: ٣٩، ٤٤.

(٣) د/ الشنيطي: المعرفة: ٦٠ – ٦١.

بينما يعتبر النقديون أن العلم لا يكون حقيقة إلا عندما نثق أنّ قوانينه تتحقق في كل تجربة ممكنة ومطابقة لضرورات عقلنا[1].

ويعـــرفها البراجماتيون بأنها التناسب بين الكائن الإنساني مع بيئته والتي تثمر عمـــلاً نفسيًّا نافعًا، وهي من وجهة النظر الاجتماعية تلك التي يوافق عليها جميع الناس في مجتمع ما.

أمـــا من وجهة النظر الصوفية فإن ابن عربي يعرفها قائلاً: هي سكون النفس بالمُتَـــيَقّن أو حركتها إلى المُتَيَقّن. وهو ما يكون الإنسان فيه على بصيرة أيّ شَيءٍ كان وهذا السكون يحدث للإنسان عندما يسير نحو المطلوب، ويحصل له، أو يسر ولكن المقصود لا يقع حالاً إنما نتأكد من وقوعه مآلاً: كقولـــه سبحانه: ﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ ﴾ [النحل: ١] فالأمر لم يأتِ بعد ولكن النفس المؤمنة تقطع بإتيانه.

وبالتالي فاليقين واقع سواء حصل المطلوب حالاً أو تأكدنا من وقوعه مآلاً، والـــيقين عند أحمد بن زروق ما يقع في النفس وقوعًا لا يمكن تكذيبه، ولا يصح رده، ولا يصحبه هوى، يثلج به الصدر وينشرح به القلب[2].

وبموازنـــة سريعة بين هذه التعريفات ندرك أن الصوفية اعتقاديون، وأرباب يقين، وطلاب حقيقة كما نلحظ تمامًا شمول التعريفات الصوفية لكل ما سبقها؛ حيـــث يجمع السكون النفسي عند ابن عربي، والوقوع الذي لا يحتمل الخطأ عند ابن زروق كل ما قالـــه الحسِّيون والمثاليون من بعدهم.

---

(١) ابن عربي الفتوحات: المكية ج٢: ٢٧٠.

(٢) السايح: بغية المستفيد: ١٦٧.

حدود اليقين عند الاعتقاديين

وبعد اتفاق اليقينيين على وجود حقيقة في ذواتنا أو فيما يدور حولنا تساءلوا: إلى أي مدى يمكن للإنسان أن يعرف تلك الحقيقة؟ أو ما حدود العلم الإنساني وغاية قدرته في سعيه نحو إدراك الحقيقة؟ تلك هي المشكلة التي ظهرت على بساط البحث كما يقول كوبلة بعد ظهور البحوث الرياضية والعلمية التي لفتت الأنظار إلى الفرق بينها وبين بحوث ما وراء الطبيعة.

ولكني أخالفه في أنها ظهرت قبل ذلك بكثير على أيدي الصوفية، حينما وجدوا أمامهم يقينًا ثابتًا عن طريق الوحي، ورأوه أقوى من النظريات الرياضية والعلمية، وأشد وضوحًا من كل ما ينتجه العقل فدفعهم هذا إلى أن يقولوا: ماذا يمكن لقدرتنا البشرية أن تصل إليه صعودًا على سلم اليقين؟ وبعبارة أخرى: إذا كان (كوبلة) قد قرر أنّ دقة البحوث الرياضية ودرجة النظريات العلمية في الثبوت قد هيَّأت الأذهان للخوض في حدود المعرفة خصوصًا فيما وراء الطبيعة، فإن اليقين المطلق في الوحي — لا يقين الرياضة — قد أثار همة الصوفية نحو دراسة قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة وما الحد الذي يمكن أن ينالـه منها مع كل منبع من المنابع؟ وقد سلكوا في الرد على هذا التساؤل مسلكين هامين يخضعان لأدوات قوة وضعفًا

المسلك الأول: حدود المعرفة في الحس والعقل

يزعم الحسِّيون أنه ليس هناك ما يحد التجربة الحسية من المعرفة إذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته.

ويغتر العقليون فيقولون أيضًا: ليس للمعرفة الإنسانية نهاية تقف عندها، ولا توجد عقبات خارج العقل تحده عن المعرفة، والصلة بين العقل والعالم هي الفكر، وبما أن العقل الإنساني مصدر المعارف فالعلم الحقيقي ليس لـه مدى ولا حدود

خارجية أو موضوعية.

هـذا ويرى النقديون أن المعرفة اليقينية عن العالم الخارجي ممكنة بشرط ألا تتجاوز حدود ظواهر الأشياء، ولا حيلة لنا إلا الوقوف عندها، وعلى العلم أن يقنع بها؛ حتى لا يتورط في طلب الحقائق في ذاتها وإلا يكون كمن رام المستحيل[1].

وهكذا اختلفت المذاهب قديمًا وحديثًا حول تصور الحقيقة ومداها الذي يمكن للإنسان أن يصل إليه اختلافًا بَيِّنًا وشاسعًا يصل إلى حد التعارض بين المذهب الحسي والعقلي، وإلى محاولة التوفيق بينها كما هو عند النقديين، وإذا أفادنا الاختلاف من ناحية إثراء العلم الإنساني فإنَّه يدل من ناحية أخرى على ضعف مقدرة الإنسان عن تحقيق الحد الأعلى من درجة الحقيقة، وهو الأمر الذي تنبه له الصوفية إزاء الإدراك الحسي والعقلي فحكموا بأنَّ المعرفة فيهما ظنية قاصرة، ومحدودة بحدود قدرة الإنسان ذاته، وتنتابها الإشكالات والغموض واللبس وتحتمل الخطأ والصواب[2].

ونسبتها إلى العلم أكثر من نسبتها إلى اليقين[3] عند أبي سعيد أحمد بن محمد بن زياد (٣٤١هـ) وعلى فرض نسبتها إلى اليقين فهي أدنى أنواعه الذي يقوى بالدلائل وأقوال العلماء ويضعف بفقدها، وتسمى حينئذ علم اليقين[4]، حسبما فصَّل المكي والغزالي مستدلين بأن قدرة الإنسان حالة كونها بعيدة عن الاستئناس

---

(١) كوبلة: المدخل إلى الفلسفة: ٤١، الشنيطي: المعرفة: ٧٠، زكي نجيب: نظريات المعرفة: ١٠٤ – ١١٤، كريسون المذاهب الفلسفية: ١٩٥ – ٢٢٠.

(٢) حاجي الخليفة: كشف الظنون ج١: ٤٠.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ١٠٠.

(٤) المكي: قوت القلوب ج١: ١٣٩، الغزالي: مراقي العبودية: ٧٩.

بأنوار الهدي المحمدي لا تقف إلا على أقدام متأرجحة، ولا تصل إلا إلى الظن فقط ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[يونس: ٣٦] ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢].

ولا شك أن الصوفية بهذه النظرة التي حدت من غلواء الحسيين، ومن غرور المثاليين كانوا أسبق من فلاسفة المعرفة الأوربيين الذين هاجموا قصور الحسيين وشموخ العقليين، وعمدوا في الرد على التجريبيين إلى إثبات أن العلم شامل للحس والعقل، واتهموهم بالخروج عن قواعد جون لوك الذي لم يضع حدودًا فاصلة بين أنواع المعرفة التجريبية من حيث درجة كل نوع من الصحة[١].

ورد (كانت) على المثاليين: بأننا لا نعرف الأشياء إلا بما أدخلناه نحن بالذات في حدود الزمان والمكان، وبترتيبنا نحن وتوحيدنا لعقد معارفنا المنفرط أو المتفرق، وهذا يستتبع بالضرورة أن الحقيقة تأتينا لا من حيث هي ولكن من وجهات نظر معينة ومحددة، وأن الطبيعة التي يتصورها الذهن ليست إلا ما في وسعه أن يتصور؛ وذلك نظرًا لمادة الحدس، ولطبيعة الزمان والمكان من جهة، ولطبيعة المقولات من جهة ثانية[٢].

وبالتالي فالإنسان قاصر على نيل اليقين والحقيقة بالذات بل هو أشبه بالضفدع الذي ليس له أن يدرك إلا من حواس ضفدعية وفكر ضفدعي، وليس له تبعًا لذلك إلى مفاهيم ضفدع[٣]، وقد شاركه في الحملة ضد تقصير الحسيين ومغالاة العقليين كل من (سانشير البرتغالي) و(جلبرت هايت) و(كوبلة)

---

(١) كوبلة: المدخل: ٢٨١.

(٢) كريسون: المذاهب الفلسفية ٢٠١.

(٣) نفسه.

الذين طالبوا المثاليين بصفة خاصة بعدم الإدعاء، ورأوا أنه يتعين على النظرة الميتافيزيقية أن تقلل من ادعائها اليقين المطلق، وأن تحترف العمل في التأليف بين نتائج العلوم الجزئية تأليفًا يمكن الاستفادة منه.

ويتحتم على العقل كذلك إذا كان يتطلع إلى الحدود العليا في المعرفة واليقين، أو إذا كان يحاول أن يعرف كل شيء أن يدرك عدم استطاعته ذلك، ومن هنا فعلى المعرفة المبنية على الحس القاصر والعقل المحدود أن تعرف حدودها وقدرها[1]، وتلك هي النتيجة التي سبقهم بها صوفية الإسلام إزاء خوض الحس والعقل في الكون وما وراءه وإزاء حدود إدراكهما.

المسلك الثاني: درجة اليقين في الإدراك الذوقي

لما كان هذا الإدراك حكمٌ حقٌ جرى على لسان عبد ونظر بنور الحق، وسواطع أنوار لمعت في قلب العارف فحرست سره، وأدرك بها المعاني وكاشف الغيب[2] كما يقول الخراز والنوري، والكتاني؛ لذا كانت الحقائق الواردة على هذا السبيل أجلى أنواع المعارف وأنصعها، واستحقت ببريقها أن تحل كل إشكال وتزيل كل إبهام، وتقضي على الظنون والحسبان والأماني، وأن تحقق لصاحبها أرفع درجة في اليقين، وهو النوع الذي اختص به الصوفية أولو الكرامات وهو الكمال المطلوب[3] حسبما أكد حمدون القصار، والحلاج، والواسطي، وحاجي خليفة.

ولهذه الاعتبارات الخاصة بالإدراك القلبي صفا العيش للسالك، واستقرت

---

(١) كوبلة: المدخل إلى الفلسفة: ٢٧٩، هايت: جبراء العقل: ١٤٥، ١٠١.

(٢) الرسالة ١١٥، وطبقات الشعراني ج١: ٧٥، ٩٤.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٧٢ والرسالة: ١١٥، وكشف الظنون ج١: ٤٠.

السكينة عنده، وأضحى لا يكدره شيء من العلل والأسباب؛ لأن الحق إذا استولى على سر قهره فلا يبقى لغيره معه أثر[1] على حد ما ذهب إليه الأنطاكي، والدقاق، والكتاني.

وهنا يطرأ سؤال من أخطر ما يكون، مفاده: إذا كنتم تقولون إن المعرفة الذوقية من أجلى وأقوى المعارف قدرة على تحقيق اليقين والسكينة في نفس وقلب العبد، فَلِمَ يقع الاضطراب لدى الصوفية؟ وما منشؤه وثمرته؟ وبمعنى آخر: إنكم تقولون إن الطمأنينة والثقة نشأتا عند العارف كنتيجة ضرورية لما يرد عليه من حقائق نبعت من مصدر حق وتدفقت على قلب صفي، وفي نفس الوقت تؤكدون على أن التصوف اضطراب فإن وقع السكون فلا تصوف[2]، يصور ذو النون المصري دوام الحركة والتقلب في الأحوال حينما سئل عن الصوفي فيقول: كان ههنا ثم ذهب[3].

وقد حاول ابن عربي حل الإشكال بطريقة جدية وذكية للغاية فبين أن السكون نشأ من علم العبد وأنه واقع تحت تصرف الحق، وأنه راكن إلى جنابه، وأنه مصدر إلهاماته وفيوضاته، وهذا السكون الكشفي يطرأ قليلاً ويزول كثيرًا، ولا يوجد إلا عن بشرى، وهي تتوالى ولا تتوالى.

أما الاضطراب فينشأ من العلل ومن التنقل في الأحوال والشئون، وهو عرض يزول ويطرأ، وطرُوه أكثر من زواله، ومع هذا الاختلاف بين حال السكون والاضطراب إلا أنه لا توجد آثار ضارة على النفس من جراء الاضطراب، ولا

---

(١) الرسالة ١٥٣ – ١٥٦ وطبقات الشعراني ج١: ٩٤.
(٢) الفتوحات ج٢: ٢٧٢.
(٣) الكلاباذي التعرف: ١٣٨.

يناقض اليقين أو يضاده ؛ لكون العبد لائذًا إلى الله في السكون، ومستجيرًا به ناظرًا إليه في رفع العلل والعوارض موقنًا أنه سبحانه إن شاء أزالها وإن شاء أبقاها لحكمة، فمانح السكون هو الله، ورافع أسباب الاضطراب هو المولى أيضًا، والعبد تحت حكمه في كل منهما كما قال سبحانه: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦] ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩] ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾[الفتح: ٤] ومن هذه الناحية صاحب اليقين الاضطراب بلا شك ولا ريبة، وبلا تناقض ولا تضاد.

التفاوت في اليقين قول بالنسبية

لا شك أن القول بالتغير والاضطراب والتقلب في الأحوال، والتدرج في المدارج السلوكية، أو الترقي في المعارج القدسية؛ يؤدي بالضرورة إلى التفاؤل في نيل المعارف الممنوحة، وليست تلك الحقيقة استنتاجًا ضمنيًّا وإنما هي منطوق أقوالهم وصريحها.

يقول منصور بن عمار: إن الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق، وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق، وفي قلوب المريدين بلسان التفكر، وفي قلوب العلماء بلسان التذكرة[1]، فكل قلب له ما يناسبه من المعارف، والقلوب أوعية والعلوم كالماء ولون الماء لون الإناء[2].

كما يقول الجنيد، وبعبارة ابن عربي: مشاهدات الأنوار، ومكاشفات الغيب على حسب المقامات والحالات والعلوم الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة فيها وعلى حسب دخول العبد في الحقائق تكون

(١) طبقات السلمي: ٣٢.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ١٣٨.

مخاطبات الحق له؛ لأنَّ الله سبحانه لا يضع الأشياء إلا في مواضعها.

وعندما استشعر ابن عربي-وهو فيلسوف الوحدة - أن القذف يكثر في العبيد حسب درجاتهم، وخشي أن يؤدي ذلك إلى الكثرة بأي اعتبار في العلم الإلهي أجابنا إجابة شافية كافية تتلخص في أن هذه المعارف الربانية ترجع إلى عين واحدة وصرَّح بأن المُتجلّيَ من حيث هو في نفسه واحد العين ولكن اختلفت التجليات وتنوعت الواردات بحسب استعدادات المُتَجلّي لهم[1] كالماء الواحد الذي ينزل على الأرض فإذا هو حلو في البقعة متغير في أخرى، ومصداق ذلك من كتابه سبحانه قوله ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا ﴾[الرعد: ١٧] وهي إشارة إلى القلوب وتفاوتها، فمنها ما يسع علمًا كثيرًا، ومنها ما لا يتسع لكثير من العلوم بل يضيق عنها[2] وشبه القلوب بالأودية لأن القلوب يستقر فيها أنواع علوم القرآن، كما أن الأودية تستقر فيها المياه النازلة من السماء، وكما أن كل واد يحصل فيه من مياه الأمطار ما يليق بسعته أو ضيقه، فكذلك ههنا كل قلب إنما يحصل فيه من أنوار علوم القرآن ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه وقوة فهمه أو قصوره.

وشبيه بهذه الآية قول رسول الله ﷺ: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا**»[3] إلى آخر الحديث الذي بين فيه رسول الله ﷺ اختلاف الأرض إلى طيبة وأجادب وقيعان وكذا القلوب، وهذا كله يوضح لنا حقيقة لا يصح إغفالها وهي أن المعرفة العامة والذوقية بصفة خاصة ذاتية ونسبية،

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣٧٤، ج٢: ٢٧، وتحفة السفر: ٥٨، ٥٩، وفصوص الحكم: ١٢٥ – ١٢٦.

(٢) ابن كثير ج٤: ٣٦٩، ٣٧٠ والفخر الرازي تفسير ج٥: ١٩٣.

(٣) صحيح البخاري ج١: ٣٠ وصحيح مسلم ج٥: كتاب الفضائل.

أمـــا أنها ذاتية فليس هناك إدراك يستقل في المعرفة عن طبيعة الذات المدركة مهما حاول الإنسان تجريد الإدراك من ذاتيته.

ومـــن هنا اختلفت المذاهب العقلية؛ حتى في أشد المبادئ بساطة، والذاتية في الإدراك الذوقي أعمق منه في غيره لشدة ذاتيته ولخضوع المعارف إلى مقدار نقاء واستعداد تلك الذاتية.

وهـــذه الذاتـــية تقـــل كلما كان منبع الإدراك بعيدًا نوعًا ما عن الحالات النفسية، ومن هنا بدأ الماديون جميعًا من نقطة واحدة وكثر اتفاقهم على كثير من المسائل ووصلوا إلى حدود معينة في الإدراك، وتعمق الذاتية، كلما تركنا رحاب الحـــس وجئنا إلى المذاهب الروحية، تلكم المذاهب التي تقوم على تقديس القوة النفسية المُدرِكة والتي كلما أمعنت في التجريد كانت في نظرهم أعمق يقينًا، فلا غرابة أن تكون تلك الطبيعة النفسية ذات دخل كبير في تكوين معارفنا.

وبمـــا أنهـــا ليست واحدة لدينا فلابد أن تكون الإدراكات ذات طابع أشد اخـــتلافًا، وأما أن المعرفة الذوقية نسبية فلأن السالكين متفاوتون بدرجات كبيرة في ســـبل تجـــاربهم، والطرائق التي يتبعونها، وبالتالي فإن الأنوار التي تشرق على هؤلاء تتفق مع درجة التصفية، ونقاء القلب، وتفاوت المجاهدة.

وهـــذا هـــو السر في أن كل صوفي أجاب بإجابة معينة أو أحس بإحساس خـــاص أمام سؤال أو موقف محددين وقلما يتفق اثنان على فهم واحد في مسألة واحـــدة لأنه قلما تتفق أحوال اثنين في زمن محدد، بل عندما تجد مشكلة محددة يذوق كل سالك ما لا يذوقه الآخر، وقد تتلون مذاقات الصوفي في مسألة واحدة بحسب التقلب في الأوقات، واللـــه أسأل أن يهبنا من السكينة والعلم الدائمين!