

# العرفاء ومثنوية الوجود

يحيى محمد

بنظر العرفاء أن العقل عاجز عن إدراك طور آخر يفوقه. فهو حتى لو أدرك ما يدركه الكشف في بعض الأحوال إلا أنه لا يدرك كل ما يحدث لهذا الأخير. فكما قال الغزالي: «وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً آخر العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز». وقال أيضاً: «وكما أن العقل طور من أطوار الأدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل». وحيثاً فإن لاسكالك عبارة شهيرة تنسق وما يقوله العرفاء، وهي أن «القلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً».

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد من التمييز بين العقل والكشف. فالعقل لا يعجز عن إدراك ما يدركه الكشف فحسب، بل الأهم من ذلك هو أنه يرتد عما يشهده هذا الطور ويكفر به. فهذا هو جوهر الصراع بين أهل العرفان وأصحاب النظر، وهو صراع مؤسس من الناحية المعرفية الإبستمائية على ما يحمله دينامو التفكير من شكل للنسخة، إن كانت نسخة عقلية (فلسفية) (أو كشفية) عرفانية. (فبهذه النسخة تتأسس الرؤية الوجودية بين أن تعبر عن نوع من المثنوية التي تحفظ لكل من العلة والمعلول مرتبته ومكانته الخاصة كأمر محتم وضروري، أو تعبر عن نوع من الوحدة تبرر القول بوحدة الوجود الشخصية وظاهرتي الاتحاد والحلول أو الصعود والنزول. فالمعتقد عند العرفاء أن إدراك مثل هذه الوحدة هو مما يفوق طور العقل أو يتعالى عنه. وكما ينقل صدر المتألهين ما قاله «بعض الموحدين من المتألهين من أن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها، فقليل فيه أنه طور وراء طور العقل...».

ويُنقل أنه سأل أحد المحققين واحداً من العرفاء حول الزعم القائل بصيرورة العارف في بعض المقامات إلى أن لا يرى في الوجود شيئاً سوى الحق تعالى، فقال: «لم لا تكون الوجودات الكثيرة متعددة ولكن لا تشعرون بها نتيجة تجلي الأنوار الإلهية على عقولكم فبهرتكم عن رؤية شيء آخر سواه تعالى؟ فأجابه العارف بأن هذا الاحتمال موجه وصحيح، إلا أنه قد «وضح لدينا بالمشاهدة العيانة أنه لا موجود إلا الله!».

فعند هذا الطور من الكشف يرتد العقل وينهدم. إذ العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيمها (عمانوئيل كانت) (بين العقل النظري الذي مهمته إدراك الظاهر، والعقل العملي الموظف لإدراك الباطن. فهو لكي يفسح الطريق لمهمة العقل العملي، كان عليه هدم المعرفة التي يؤسسها العقل النظري، فعلى حد قوله: «كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لافساح المجال للإيمان». وكذا الحال في العلاقة بين الكشف والعقل. فلنكتسب طور الكشف كباطن يعكس الوحدة الشخصية للوجود كان لا بد من هدم العقل كظواهر معبر عن المثنوية الوجودية. وكما قال بعض الصوفية: «بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل، لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية وليس للوقوف على الكنه الحقيقي للربوبية». فعند الكشف تتبين حقيقة الربوبية وتظهر أنها كل الوجود أو الوجود كله، فليس في الدار من ديار غيره، وبذلك يرتد العقل بالقضاء على إعتبارات مثنوية العلة والمعلول، فما في العين إلا وجود واحد قابل للتلون بمختلف الأشكال والصور، وهو ما يبرر القول بالاتحاد والحلول أو الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد الحق، ففيه «نسلك ونسافر، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك السافر، فلا عالم إلا هو».

فمع وجود المراتب المحددة التي يقدرها العرفاء للوجود الواحد، وهي محفوظة على كل حال، إلا أنها قابلة للتجاوز والسفر بسلاسل الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد اللامتعين. وكما جاء في (التحفة المرسلة) (إن هناك سبع مراتب لوجود الحق كالتالي:

1- مرتبة اللاتعين: وهي المرتبة الأحادية التي ليس فوقها مرتبة أخرى، والتي يكون فيها الوجود منزهاً عن إضافة جميع القيود والنعوت إليه حتى عن قيد الإطلاق، ويعبر عنها بمرتبة الإطلاق والذات البحت والهوية الصرفة وغيب الغيوب والكنز المخفي والغيب المصون ومنقطع الإشارات ومقام لا إسم له ولا رسم له.

2- مرتبة التعين الأول: وهي مرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية، التي هي علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على وجه الإجمال.

3- مرتبة التعين الثاني: وهي مرتبة الواحدية والحقيقة الإنسانية، التي هي علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على التفصيل.

4- مرتبة عالم الأرواح: وهي عبارة عن الأشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذواتها وعلى أمثالها، كالعقول العالية والأرواح البشرية.

5- مرتبة عالم المثال: وهي الأشياء الكونية المركبة اللطيفة غير القابلة للتجزئ والتبعيض والخرق والإلتئام.

6- مرتبة عالم الأجسام: وهي الأشياء الكونية الكثيفة القابلة للتجزئ والتبعيض.

7- مرتبة الإنسان: وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب السابقة، الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدة.

ولما كانت مرتبة الإنسان جامعة لجميع المراتب السابقة عليها، فأحياناً يعبر العرفاء عن الإنسان بأنه عصارة الوجود وخلاصته، إذ فيه كل شيء. فكما يقول أحد أبرز تلامذة ابن عربي وهو القونوي: «الإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس غيره ذلك. وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً، حكمة ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً. وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخرائي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فله در من عرف نفسه معرفتي إياها».

لذلك فالإنسان - كرقيقة - هو كائن مطاط قابل للتشكل واختراق المراتب بالصعود والارتفاع، فهو في نهاية الأمر يتحد مع نفسه إن كان عرشاً أو ملكاً أو إلهاً أو حقاً أو خلقاً.. الخ. وتعمل مثل هذه الرؤية الكشفية على هدم النظر العقلي لإعتبارات المشوية الخاصة بعلاقة العلة بالمعلول. فالخاصية الجوهرية لدينامو التفكير العرفاني هي العمل على تفريغ شحنة السخية بكاملها في الوجود، كي لا يكون في العين إلا وحدة عضوية شخصية، بتحويل علاقات الشبه إلى علاقات اتحاد ينتفي عندها التعدد والإثنية التي يحتفظ بها العقل الفلسفي.

وسواء كان الأمر للمضادة بين العقل والكشف، أو لكون العقل عاجزاً عن إدراك ما هو في طور أعلى من طوره، فسواء لهذا السبب أو لذلك، فإن العرفاء كثيراً ما هاجموا المنطق الأرسطي ولم يتقبلوا التفكير العقلي عموماً، منذ ظهور العرفان وازدهاره في الحضارة اليونانية، وحتى الحضارة الإسلامية، كما يظهر لدى جابر بن حيان الكوفي وذي النون المصري وغيرهما ممن طعن بقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الماورائية. وقد ظلت هذه النظرة هي السائدة تقريباً لدى العرفاء. فالصوفية كما ذكر الغزالي لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراساتها للبحث عن حقائق الأمور، بل رجحوا على ذلك العمل بالمجاهدة في محو الصفات المذمومة والإقبال بكل الهمة إلى الله تعالى. وإن كان ذلك برأيه لم يكن بسبب الطعن في ذات العقل، بل بسبب زوال الحجاب، ففي الكشف أن العناية الإلهية هي التي تباشر إزالة الحجاب، بينما في العقل يقوم صاحبه بهذه المهمة الشاقة.

كذلك كان الأمر بعد الغزالي، إذ أنكر ابن عربي - مثلاً - وجود قيمة حقيقية للتفكير العقلي، ورأى أن ما ذكره الغزالي من أهمية للعقل في تحديد مدارات الكشف هو «زلة قدم» ما كان ينبغي له أن يقع فيها، وإن اعتبر ذلك تستراً له، إذ نبه في مواضع أخرى على خلاف ما أثبتته، لكنه يظل بنظر صاحبنا ممن «أساء الأدب». «فهو يدرك تماماً أن العقل ليس موضعاً للعلم واليقين، ولم يمنحه أي قيمة سوى تلك القيود التي قيدها له الشرع احتراماً له. لكنه في جميع الأحوال أصر على أن العلم الصحيح ليس نابعاً عن الفكر ولا عن العقلاء من حيث أفكارهم، فاختلاف مقالاتهم دال على عدم إنتاجهم للعلم أو اليقين. فكل معرفة حصلت عن نظر في دليل عقلي هي عنده ليست بعلم ما دام باب الشبهات مفتوحاً على صاحبه وإن وافقت العلم، وبالتالي فالعلم الحقيقي هو ذلك الذي يكون باب الشبهة فيه مسدوداً على صاحبه. فأدلة العقل عنده قائمة على الأمور الحسية والبدئية، وكلاهما مما يمكن القدح فيه. لذا نقد المتكلمين والفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو، واعتبر علة خلافاتهم وضلالاتهم راجعة إلى تركهم الشرع والاكتفاء بتقليد عقولهم. وعلى رأيه أنه لو سألنا هؤلاء عن حقيقة الروح وصلتها بالبدن وأصلها ومصيرها لما كان باستطاعتهم إبداء جواب أبداً، ولا كان بمقدور العقل أن يدل على أن للأرواح وجوداً وبقاءً بعد الموت مطلقاً، وكل ما يظن أنه يمثل دليلاً في المسألة فهو مدخول لا يقوم على ساق. لكنه لا يضع العقل بمرتبة الجهل، بل يجعل له منزلة وسطى بين العلم والجهل، وهي المعبر عنها بمرتبة الظن».

بل حتى المحالات العقلية يراها ابن عربي محالات نسبية، فما يكون لدى العقل محال قد لا يكون محالاً من حيث النسبة الإلهية، فقد يحكم العقل بوجوب شيء أو جوازه أو إستحالة، وذلك صحيح من حيث الدلالة العقلية، لكنه غير صحيح من حيث النسبة الإلهية، وبالتالي فالأمر الإلهي خارج عن التقييد العقلي».

أما العلم الحقيقي فلا يتحقق عنده إلا في المكاشفات والأذواق، فهي بمنزلة الأدلة لأصحاب النظر في العلوم، وبالتالي فليس العلم إلا ذلك النور الإلهي الذي يقذفه الله في قلب العالم. لذلك أورد الكثير من النصوص التي تحطّ من قيمة العقل في قبال الكشف والشرع، كقوله: «لا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين»<sup>١</sup>. «إن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري ولا بضرورات العقول، وإنما هو نور في القلب يحدث فيه بواسطة إتباع الكتاب والسنة فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً»<sup>٢</sup>.

ونرى أن السبب الرئيس وراء مقت ابن عربي للتفكير العقلي هو أنه مقيّد بقيود المشوية الوجودية القائمة على أساس العلة والمعلول، بينما طبيعة الوجود الحق عنده - كما تنطق به المشاهدة الكشفية - لا يقبل هذا التقييد، بل يظهر ويتجلى في كل صورة بإعتبار الوحدة العضوية، فهو عين العالم كقوة مادية، وعين النفس كقوة مدبرة، وعين العقل كقوة ناطقة، وهو عين كل شيء. لذلك يقول: «من أراد الدخول على الله فليترك عقله ويقدم بين يدي شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة، كما له أن يركبك في أي صورة شاء»<sup>٣</sup>.

ونفس هذا المنطق الإمتعاضي إزاء العقل نجده لدى تلميذ ابن عربي، القونوي، فهو يقرر «إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية، على وجه سالم من الشكوك الفكرية والإعتراضات الجدلية متعذر، فإن الأحكام النظرية على المطالب تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لإختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، وسائرهما تابع في نفس الأمر لإختلاف آثار التجليات الأسماوية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل، وبحسب إستعدادها، وهي المثيرة للمقاصد، والمحكمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتتعشق نفوس أهل الفكر والإعتقادات عليها... ثم نقول: وليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه. وترجيح رأيه والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضي إثبات ما يقتضي الآخر نفيه، فإستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً، وترجيح أحدهما على الآخر إن كان ببرهان ثابت عند المرجح، فالحال فيه كالحال في نقيضه، والكلام كالكلام، والحال كالحال في ما مر. وإن لم يكن ببرهان كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحه، فتعذر إذاً وجدان اليقين، وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية»<sup>٤</sup>.

ويقول أيضاً: «فقد بان أن العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري. هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر، وسلامتها من زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة والمتوقف فيها، لعدم إنتظار البرهان على صحتها وفسادها، يسيرة جداً. وإذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان

وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور».

كما أن جلال الدين الرومي هو الآخر عبّر عن هذا الإتجاه من الإمتعاض والنفور من التفكير العقلي، ووظف سورة التكاثر في صوغ حكمته التي تقول: «فلتدرك بقلبك علم النبي، بلا كتاب ولا استاذ ولا معلم». «كما واستمر العرفاء - عموماً - يعتقدون بأن أصحاب العقل يشوشون عليهم أوقاتهم، لتمسكهم بأن العلم والعقل لا يصلان إلى فهم ما يحصل لهم من مكاشفات. لذلك ردّ عليهم الفيلسوف الإشراقي صدر المتألهين معتبراً حججهم من الأغاليط وهي تفسد عقائد المسلمين».

<sup>1</sup>المنقذ من الضلال، ص. 106.

<sup>2</sup>نفس المصدر والصفحة السابقة.

<sup>3</sup>ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص. 230.

<sup>4</sup>صدر المتألهين: شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص. 288.

<sup>5</sup>قرة العيون، ص. 233.

<sup>6</sup>عن: حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة) (2/)، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص. 26.

<sup>7</sup>العطار: تذكرة الأولياء، ج2، ص. 274.

<sup>8</sup>شرح فصوص الحكم للجندي، ص. 427.

<sup>9</sup> كشف اصطلاحات الفنون، ص. 1463

<sup>10</sup> القونوي : مراتب الوجود، نُشر قسم منه ضمن كتاب الإنسان الكامل لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1950م، ص. 115. انظر كذلك : مرآة العارفين، ص 19 وما بعدها.

<sup>11</sup> ميزان العمل، ص 221. 222. والاحياء، ج 3، ص. 15.

<sup>12</sup> «إن قال: واعلم أن الاتباع - للشرع - إنما هو في ما حدّ لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى بك، وتقف حيث وقف بك، وتنظر في ما قال لك : انظر، وتسلم في ما قال لك : أسلم، وتعقل في ما قال لك : اعقل، وتؤمن في ما قال لك : آمن . فإن الآيات الإلهية الواردة في الذكر الحكيم وردت متنوعة ... فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين، وآيات للعالمين، وآيات للمتقين، وآيات لأولي النهي، وآيات لأولي الألباب، وآيات لأولي الأبصار . ففصل كما فصل، ولا تتعد إلى غير ما ذكر، بل نزل كل آية وغيرها بموضعها، وانظر فيمن خاطب بها، وكن أنت المخاطب بها) «دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص 92.. (93)

<sup>13</sup> الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص. 177.

<sup>14</sup> الفتوحات المكية، ج 4، ص. 430. كذلك : دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص 279 و. 286

<sup>15</sup> ترجمان الاشواق، ص. 116.

<sup>16</sup> الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص. 177.

<sup>17</sup> الشعراني : الطبقات الكبرى، المكتبة الصوفية الإلكترونية [www.boudchichia.net](http://www.boudchichia.net)، ص. 7.

<sup>18</sup> التصوف الإسلامي، ص. 16.

<sup>19</sup> المصدر السابق، ص. 141.

<sup>20</sup> محي الدين بن عربي :لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه ووطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ-1961م، ص.43

<sup>21</sup> الفتوحات المكية، ج3، ص. 515 كذلك : الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ص.71

<sup>22</sup> القونوي :اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، الذي أوسمه بالتفسير الصوفي للقرآن، ص116- 117 وشبيهه به ما جاء في مصباح الانس لإبن فناري، ص9-10.

<sup>23</sup> المصدر السابق، ص.121

<sup>24</sup> كسر أصنام الجاهلية، ص.28