The role of the mind in Gnosticism Islamic gratitude and its epistemological pillars (An analytical study)

prof. Dr. Nazar AbdAlameer Torki
Nazar.alganimy@gmail.com

University of Karbala / College of Law
prof. Dr. Mohammed Hamza Ibrahim
University of Babylon / College of Islamic Sciences
mm770054@yahoo.com

DOI: 10.31973/aj.v2i136.1235

Abstract

The matter of mind was linked to the cognitive approach among the mystics of the AL-Sadaraiyiya School, as one of the approved standers to evaluate the allegations of the mystics according to that approach and whether these allegations are true in a manner that can be relied upon to be a science that identical to the reality. Since the mysticism depends on revelation and heartfelt witnesses to know the facts of existence. Therefore, the research came about the standard adopted in this approach, so, on what basis can the mystic rely on his witnesses? Dose the error have scope in the witnesses, as is the case in all human sources of knowledge? If the answer is in the affirmative, what is the standard by which truthful witnesses can be identified from false witnesses? Hence, the philosophy of Islamic thought was based on the link between the two methods of revelation and the mind, on the basis that there is no difference between the philosophical approach and the mysticism approach. Whereas the mystic in the place of proof also tries to infer mental evidences, the precursors of which are certain.

Therefore, the research came in the form of two chapters, the first one delt with the fundamental standards and scales in mysticism, however, the second one delt with the relationship between the mind and mysticism.

Key words: mind –Gnosticism –revelation –the proof.

(دور العقل في العرفان الاسلامي المعاصر وركائزه المعرفية)
(دراسة تحليلية)

أ.م.د. محمد حمزة ابراهيم
جامعة كربلاء /كلية القانون
اختصاص – فلسفة
mm770054@yahoo.com

أ.م.د. نزار عبد الامير تركي
جامعة بابل/ كلية العلوم الاسلامية
اختصاص – فلسفة
Nazar.alganimy@gmail.com

(مُلَخَّصُ البَحث)

ارتبطت مسألة العقل بالمنهج المعرفي عند عرفاء المدرسة الصدرائية، باعتباره أحد المعايير المعتمدة لتقويم مدِّعيات العرفاء طبقاً لذلك المنهج ومدى كون تلك المدِّعيات صحيحة بنحو يمكن الاعتماد عليها لتكون علماً مطابقاً للواقع، وبما أن العرفان يعتمد على الكشف والشهود القلبي لأجل معرفة حقائق الوجود. لذا فقد جاء البحث في المعيار المعتمد في هذا المنهج فعلى أي أساس يمكن للعارف أن يعتمد على شهوده؟ وهل للخطأ مجال في الشهود، كما هو الحال في سائر مصادر المعرفة لدى الانسان؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب؛ فما هو العيار الذي يمكن من خلاله معرفة الشهود الصادق من الشهود الكاذب؟

ومن هنا كانت فلسفة الفكر الاسلامي قائمة على اساس الربط بين الطريقين الكشف والعقل، على اساس بإنه لا يوجد أي فارق بين المنهج الفلسفي وبين المنهج العرفاني، حيث أن العارف في مقام الاثبات يحاول أيضا أن يستدل ببراهين عقلية مقدماتها يقينية. فالعقل أصبح من الموازين الاساسية للعرفان في المرحلة الثالثة من مراحل العرفان النظري، فأصبح معيارا للعارف لكي يشخص شهوده، ما إذا كان يتوافق مع البديهيات والبراهين أم يخالفه

لذا جاء البحث على شكل مبحثين الاول تناول المعايير والموازين الاساسية في العرفان والمبحث الثاني تناول العلاقة بين العقل والعرفان.

الكلمات المفتاحية: العقل، العرفان، الكشف، البرهان.

المقدمة

اولا – أهمية البحث

إنّ المطلع على المكتبات الإسلاميّة يرى بوضوح النقص الكبير في الدراسات العرفانية، فأغلب ما كُتب عن العرفان ضمن التراث الاسلامي كان تحليلاً لتاريخ التصوّف ونشأته وحركاته، فهي حصيلة تجارب فردية، ولم تكن دروساً موسّعة لهذه الظاهرة في الحياة الإنسانية المعرفية؛ وذلك يعود إلى حداثة تجربة قراءة العرفان والتصوّف قراءة عقلية ضمن دراسة وصفية تحليلية، ولا سيما على صعيد البُنية المعرفية.

ثانيا – مشكلة البحث

من بين أهم المشكلات التي يعالجها البحث هي أن العارف يرى بقلبه، فكيف يعبر عن هذه الحقائق للأخرين، فليس هناك حقائق يستطيع أثباتها، وليس هناك إلزام للآخرين بمشاهدات العارف وبرؤى العارف، لأن اللغة الاساسية التي يؤمن بها العلم هي لغة العقل، وهنا نسأل هل يطلق العارف ادعاءاته في المشاهدة والعرفان، أم له لغة استدلالية عقلية برهانية يثبت من خلالها مطالبه العرفانية ويعطي الدليل عليها؟ لذلك يوجد اعتقاد بأن التجربة العرفانية تقع خارج نطاق العقل.

فكان العرفاء يعتقدون للمعارف الكشفية طورها فوق طور العقل، وأفقا وراء أفق البحث، ما كان بإمكانها أن تستفيد من الاستدلالات الفكرية، والاستنتاجات الفكرية في مقام الإثبات، ولأجل ذلك ما كانت مطالبهم إلا متفرقات غير قابلة للرد والقبول، وما كانت معارفهم إلا مدعيات غير لائقة للبسط والشمول، الى أن جاء صدر الين الشيرازي ليبينها ويربطها بالمنهج البرهاني الذي اعتمد عليه فيما بعد الفكر العرفاني المعاصر.

ثالثا – سبب اختيار البحث

ترتبط مسألة العقل بالمنهج المعرفي عند العرفاء، وهو أحد المعاير المعتمدة لتقويم مدِّعيات العرفاء طبقاً لذلك المنهج ومدى كون تلك المدِّعيات صحيحة بنحو يمكن الاعتماد عليها لتكون علماً مطابقاَ للواقع، وبما أن العرفان يعتمد على الكشف والشهود القلبي لأجل معرفة حقائق الوجود. ووقع البحث في المعيار المعتمد في هذا المنهج فعلى أي أساس يمكن للعارف أن يعتمد على شهوده؟ وهل للخطأ مجال في الشهود، كما هو الحال في سائر مصادر المعرفة لدى الانسان؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب؛ فما هو المعيار الذي يمكن من خلاله معرفة الشهود الصادق من الشهود الكاذب؟

ومن هنا كانت فلسفة الفكر الاسلامي قائمة على اساس الربط بين الطريقين، فيُعتقد بإنه لا يوجد أي فارق بين المنهج الفلسفي وبين المنهج العرفاني، حيث أن العارف في مقام الاثبات يحاول أيضا أن يستدل ببراهين عقلية مقدماتها يقينية.

لذا جاء البحث على شكل مبحثين الاول تناول المعايير والموازين الاساسية في العرفان والمبحث الثاني تناول العلاقة بين العقل والعرفان.

المبحث الاول: المعايير والموازين الاساسية في العرفان

إن لكل معرفة ميزان أو معيار يمكن أن يعرف به صحيح ما يختص بذلك العلم من سقيمه، والصحيح والفاسد، والغث والسمين، ولا تشكل المعرفة العرفانية أستثناءاً في ذلك، فقد يعرض للعارف خاطر فاسدٌ يحسبه إلهاماً أو كشفاً إلهياً، لذا فالعارف يحتاج هو الآخر الى ميزان يزن به ما يعرض على نفسه من المعاني، لذا سنتناول هنا ثلاث معايير أو موازين

هما: الميزان العام والذي نقصد به الشريعة، والميزان الخاص وهو (المرشد أو المربي)، والميزان الثالث هو العقل.

المطلب الاول: الميزان العام (الشريعة)

يعتمد العرفاء وعلى امتداد تاريخهم على الشريعة كميزان عام لتقييم الشهود العرفاني، فلابد أن تكون المشاهدات العرفانية الحاصلة لدى الانسان مطابقة للشريعة، أي لابد أن تكون هذه المشاهدات بعيدة عن التعارض مع الحقائق الدينية ليكون ممكناً الاعتماد عليها بعنوان كونها حقائق.

إن الاساس الذي أعتمد عليه العرفاء في جعلهم الشريعة ميزاناً ومعياراً عاما لتقييم الشهود العرفاني هو القاعدة العامة التي تنص على ضرورة قياس الشهود والكشف العرفاني الذي يتحقق في المراتب والمراحل الاولى بالتجارب العرفانية في المراحل الأعلى (يزدان يناه، ٢٠١٤، ص٩١). فالكشف لغة: رفعك للشي عما يواريه، وكشف الأمر: أظهره واصطلاحا: الاطلاع على ما وراء لحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا أو شهودا. للمزيد ينظر: لسان العرب: مادة: كشف. (جرادي، ٢٠٢٠م، ص١٤٧) والكشف نوعان:

- الكشف التام أو الأتم ويخصون نبي الإسلام محمد (صلى الله عليه وسلم) به.
- والكشف الروحاني وذلك لما يرونه من ارتباط وثيق بين مراتب الطهارة ومراتب الكشف ودرجاته. وكلما كان الإنسان أطهر وأبعد عن التعلقات الدنيوية كان كشفه أكثر تنزها من الانحرافات.

ويذكر الشيخ حسن زاده أملي في شرح فصوص الحكم للقيصري بأن القران والحديث هو الميزان العام الذي به توزن المشاهدات العرفانية حيث يقول: (أن للفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما إن للحكماء ميزانا يفرق بين الصواب والخطأ وهو المنطق، منها ما هو ميزان عام وهو القران والحديث المنبئ كلٌ منهما على الكشف التام المحمدي) (القيصري ١٤٢٨، ص١٢٤). فالعبارات العرفانية التي تصدر في حالة الوجد، لا ينبغي أن تُقبل إلا إذا وُزنت بميزان الشريعة. فإذا توافقت معها كانت مقبولة وجاز لصاحبها أن يذيعها بين الناس، وأن ردّتها الشريعة بوجه من الوجوه رُفضت ومُنعت عن الناس، حتى لا تكون فتنة عليهم. ذلك هو الميزان الذي عبر عنه الشيخ الرفاعي بقوله: (إن طابت أنفسكم للحكمة، فأرفعوا بها خواطركم الى حكمة نبيكم (صلى الله عليه وعلى آله وسلم)، والى كلام ربكم جل وعلا، فإن طابت خواطركم بحكمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وتنورت بكلام الله، فهي على هدى، وإن لم تطِب بالحكم النبوية، وتتشرف بنور القرآن، فهي ضجيعة الشيطان) (الرفاعي، ١٤١٤هـ، ص٦١)

هذا وقد أشار صاحب مصباح الأنس الى هذا الميزان بقوله: ((الواردات والألفاظ أما صحيح، أو فاسد لا نبغي الوثوق به ثم الصحيح أما إلهي – وهو ما يتعلق بالعلوم والمعارف – او ملكي روحاني – وهو الباعث على الطاعة من المفروض أو المندوب – وبالجملة كل ما فيه صلاحا يسمى إلهاما، والفاسد أما نفسانيا وهو ما فيه حض النفس وأستلذاذها ويسمى هاجساً – أو شيطاني – وهو ما يدعو الى معصية الحق تعالى ويسمى وسواساً، فمعيار الفرق هو ميزان الشرع)) (فناري، ١٤٣٠ هـ، ص٥٠.)

ولعل أوضح تعبير أعتبر الشريعة الحقة هي الميزان الذي يزن به تمام المعارف والحقائق العرفانية هو قول الشيرازي: ((ختم ووصية: يقول هذا العبد الذليل: أني أستعيذ بالله ربي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآلهِ أفضل صلوات المصلين) .....)) (المصدر السابق، ص٢٨٥)

لذا يتضح من ذلك سعي العرفاء لتأسيس معيار (الشريعة) ليُميزُ على أساسه بين المكاشفات الصحيحة والكاذبة، وذلك من خلال سرَّ حجية الشهود وعصمته المرتبط بالطهارة المعنوية لدى الإنسان. فكلما تمكن الإنسان من الرقي في طهارة الذات، من خلال أتباع تعاليم الشريعة المتمثلة بالمحكمات من القران والحديث عن الصادر عن المعصوم، كانت مكاشفاته أقرب للصدق.

المطلب الثاني – الميزان الخاص (المرشد)

إن طي طريق سير السلوك صعب من دون وجود مرشد يرشد السالك الى الطريق، بل أن طي هذا الطريق من دون أستاذ مرشد ليس بالأمر الصحيح في الرؤية العرفانية؛ بل قد يكون خطراً أو محدود النتائج أحياناً. فمن وظائف الأستاذ المرشد إرشاد السالك إلى خصوصيات الشهود والتمييز بين الإلقاءات الشيطانية والشهود والإلقاء الرحماني.

فالأستاذ العارف ومن خلال تجاربه وبالقدرات التي لديه أن يتمكن من النفوذ إلى قلب السالك ليدرك في كل مرحلة أيا م حالاته وشهوده يكون صحيحا.

فالمريد لا يمكنه أن يربي نفسه بنفسه، ولا أن يسير بها في عالم الروحانيات دون المرشد خبير بعلم القلوب، قد مشى هذا الطريق وخبر مسالكه. والسالك لا يستطيع اقتلاع أخلاقه المذمومة من جذورها ويستبدلها بأخرى محمودة إلا بمساعدته (فكما أن الزرع محتاج الى مربي، علمتُ أنه لابد للسالك من مرشد مرب البتة) (الغزالي، بدون تاريخ، ص١٧٢.)

يقول صائن الدين في هذا الصدد: (هذا كله إذا لم يكن له شيخُ مسلَكٍ يرشده، وإمام مكمل يقتدي به، وبيده مقاليد أفعاله وأحواله. وأما أن كان له ذلك، فلكل منزل ومقام، بحسب

كل وقت واستعداد، علومٌ وميزانٌ يخصه، ينبه السالك، بحسب تفرُسِهِ، مراقي استعداده على تلك العلوم بموازينها) (بن تركه، ٢٠٠٣، ص٤٠٦.)

وبما أن طريق العرفان، روحاني في جوهره، فإنه يُكثر فيه الكشف والإلهام، وقد يلتبس الإلهام الحقيقي بالإلهام الخالي، فتختلط على المريد الأحوال الكشفية، ولذا كان لزاماً على الشيخ أن يكون متمكناً من معرفة الفرق بين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي (ابن عربي، بدون تاريخ، ص٥٤٦) ثم أن الكشف الحقيقي في حد ذاته متعدد، فقد يكون فتحاً روحانيا وقد يكون فتحا إلهيا ولا يستطيع المربي التمييز بينهما إلا إذا كان مُلهما، متمتعاً بروحانية شفافة.

ومن المؤهلات الروحية التي يجب أن يتمتع بها الشيخ أيضا، أن يكون ذا فراسة نافذة، الى حد أنه يستطيع أن يميز بالشم سقم الافكار العرفانية من عدمها وكذلك يميز الذين يصلحون لسلوك الطريق العرفاني من الذين لا يصلحون (المصدر السابق، نفس الصفحة)

ويتضح من ذلك أن المرشد هو الأستاذ الحقيقي الذي له الإحاطة التامة بكافة جوانب السالك وهو يعلم بنيتة في الظاهر والباطن، وله منزله في رفع الأمراض المعنوية كمنزلة الطبيب في علاج الأمراض الجسمانية.

المطلب الثالث – ميزان العقل

يُعد العقل الميزان الثالث عند العرفاء، فلم يرد إلا في المصادر العرفانية المتأخرة، فقد اقترنت إضافة العقل بوصفه ميزاناً ومعياراً مع تطور العرفان على يد ابن عربي ومدرسة الحكمة المتعالية. وفي القرن الثامن عشر أكد أبو حامد تركه على عدم وجود تعارض بين العقل وبين العرفان والشهود القلبي، بل يرى أن العقل، وضمن ظروف خاصة، هو أحد الموازين المعايير التي يمكن من خلالها التمييز بين الشهودين الصادق والكاذب

وللعقل في المصطلح العرفاني عدة معاني فتارة يكون في مقابل الكشف ويكون محله القلب (كما هو الحال في العرفان النظري) وتارة يكون في مقابل العشق (كما هو الحال في العرفان العملي).

فقد عرفه (الجرجاني) العقل بانه جوهر روحاني خلقه الله للإنسان ليعقل به الحقائق الجرجاني (الشريف، ٢٠٠٣م، ص١٢٤).. (والحقيقة إنه وكما فرَق الصوفية بين القلب والعقل من حيث هما أداتان للإدراك ميزوا كذلك بين نوعي من الادراك ، واختصوا كلا منها باسم ،فسموا إدراك العقل (علماً) وإدراك القلب (معرفة) أو (ذوقاً) وسموا صاحب النوع الاول (عالماً) وصاحب الوع الثاني (عارفاً) والفرق جوهري بين المعرفة والعلم ، فالمعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف ، والعلم هو إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم ، والمعرفة (حال) من أحوال النفس ، تتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك ، إما العلم

فهو حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين ، سلبا أو أيجابا ، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب)(العفيفي ، ١٩٦٣ ، ص٢٥٦)..فاعتمدوا على العقل في مقام الإثبات الجدلي لمن يعتقد به وهذه هي فلسفة العرفان النظري الذي يهدف الى إثبات الحق للغير بما يعتقدون، وبما يستأنسون، فعندهم مصباح الأنس يعنى حتى يجعلك تأنس بهذه المبادئ (النظريات) العرفانية بما أنت تأنس به وهو (البرهان) الذي يتكون من مقدمة صغرى ومقدمة كبرى ونتيجة منطقية وأدلة عقلية برهانية لإقناع الغير والزامه بحقانية اعتقاداتهم فلا يقيمونه لأنفسهم إنما لغيرهم يعنى (الجدل)، فالعرفان النظري منهجه يمكن يعتمدون على البرهان لكنهم هم يرون هذا الاستعمال لغيرهم فيكون جدلي يعني على مسلمات الخصم (الطرف الآخر) المسلمات يصير جدلي ، على مسلماتهم ومشهوراتهم هذا هو كيفية استعمالهم للمنهج العقلي

إذن فلابد للسالكين من أصحاب المجاهدات أن يحصّلوا العلوم الحقيقة الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب ... حتى تصير هذه العلوم النظرية، التي تكون من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة الى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية غير المتسقة والمنتظمة، فلو تحير الطالب السالك وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، فيدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر.

لذا يتضح من ذلك أن ميزان العقل أصبح من الموازين الاساسية للعرفان في المرحلة الثالثة من مراحل العرفان النظري، فأصبح معيارا للعارف لكي يشخص شهوده، ما إذا كان يتوافق مع البديهيات والبراهين أم يخالفه، فكان التأكيد على الجمع بين الشرع والعقل والشهود في الفكر الاسلامي المعاصر بشكل عام والمدرسة الصدرائية بشكل خاص.

المبحث الثاني: التعارض والانسجام بين العقل والعرفان

إن مسألة العلاقة بين العقل والعرفان تُعد من الأمور المهمة على مرِّ التاريخ واحتلت حيزاً واسعا من مصنفات العلماء مما أدى الى قيام العديد من النظريات المختلفة والمتعارضة في طبيعة هذه العلاقة. فالسؤال المطروح هنا هو: هل توجد علاقة أو توافق بين المتبنيات المعرفية التي تعتمد على الكشف والشهود وبين المتبنيات المعرفية التي تعتمد على المنطق والبرهان؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من بحث المسألة وفقا للميراث الفلسفي التاريخي الذي أتجه اتجاهين: الاول بين التعارض والتضاد بين الفلسفة والعرفان والذي من خلاله نحاول بيان التعارض بين العقل والعرفان. والثاني: بين التوافق والانسجام بينهما. لذا سوف نبحث الموضوع في مطلبين:

المطلب الاول: التعارض والتضاد بين العقل والعرفان

تختلف الفلسفة عن العرفان عند أغلب الفلاسفة في أن الفيلسوف ينطلق من العقل وأدواته في البحث المعرفي بينما ينطلق العارف من القلب وأدواته لذا فإن المعرفة عند العرفاء تكتسب بالقلب بينما عند الفلاسفة تكتسب بالمنطق والبرهان.

فالبحث عن حالات التعارض بين العقل والعرفان في الآراء العرفانية يبين لنا أن هذا النزاع والتعارض لم يكن مع العقل بما هو عقل بل مع العقل التاريخي المشائي الحاكم على عالم الفلسفة، فالنقص الذي كانت تعاني منه الفلسفة المشائية في القرون الإسلامية الوسطى والنقد الذي وجهه الغزالي لأسس هذه الفلسفة. كل هذا دفع السهروردي لبناء أصول فلسفية جديدة يُعترف فيه بمنهج الذوق والشهود (ابن تركه، بدون تاريخ، ص٥٤٠-٥٤١.)

فقد وصل الغزالي من دراساته الفلسفية وغيرها الى أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً الغطاء عن جميع المعضلات، وإنه لابد من الرجوع الى القلب وهو الذي يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف، وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات الصوفية، وهو بذلك خضع العلم والعقل للوحي والدين لكي يصل الى الحقيقة العليا (قردري ،٢٠٠٢، ص١٦٣)

إن إنكار العقل والتأكيد على تعارضه مع القلب، لم يكن لأجل تأييد التعارض الذاتي بين ساحتي البرهان والكشف؛ بل كان سعيا للخروج من قيودِ وأغلال نظام فلسفي وقف أمام العقل ويحول بينه وبين فَهم مراد القلب. ولهذا زال هذا التعارض بعد قيام الفلسفة الصدرائية وبعد جهود ملا صدرا في أثبات أتحاد البرهان والشهود.

يعتقد بعض العرفاء بأنه ليس للعقل دور في العرفان على اعتبار أن العقل أمرٌ يعتمد في عمله على أصولٍ منطقية ثلاثة مهمة: العينية، وامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع ارتفاعهما (استيس، ١٩٩٩، ص٣٠٨) **وبالتالي** عدم أتباع العرفاء أحد هذه الاصول المنطقية الثلاثة ينتج عنه تعارض العرفان مع ساحة العقل. كون المدعيات العرفانية مبنية على التناقض.

ومن الباحثين من يرى بإنه لا يمكن الاستدلال على موضوع المعرفة الصوفية وهو المعرفة بالله لا بالنظر ولا بالبرهان ولا بالبحث؛ فهو لا يعرف بالعقل مباشرة؛ لأن العقل لا يعرف الله معرفة حقيقية مما يعني أن طبيعة المعرفة الصوفية هي معرفة غير عقلية (الجبوري، ٢٠٠١، ص١٤٠ وص١٥٠) أن معرفة الحق لا تنال بالعقول القاصرة الضعيفة، وأن الذي يعتمد على العقل.. لا يركن الى سكينة ويستريح (المصدر السابق، ص٢٩١)

ومن أشد المنكرين لدور العقلي العرفان في الفكر الاسلامي المعاصر هو محمد الجابري، فقد ألغى العرفان وفقا لرأي الجابري دور العقل، وأعطى الاهتمام والأولوية للذات

الفردية على حساب الذات الاجتماعية، وإنه يحتوي على نظرة تشاؤمية تجاه العالم (الجابري١٩٨٩، ص٢٥٥)

إن موقف الجابري هذا من العرفان له تداعيات تترك بصمات سلبية على دور العرفان في بنية العقل وركائزه المعرفية؛ وذلك لأنها بحسب قول – علي حرب – تؤدي إلى استبعاد إنجازات فكرية رائعة من دائرة العقل والعقلانية، المتمثلة بالفكر الصوفي والاشراقي، بشكل مستقل (حرب، ١٩٩٣ م، ص٩٣). ولقد تم نقد فكرة الجابري هذه من قبل مجموعة من المفكرين كان من بينهم (علي حرب) فقد صرح بموقفه المخالف للجابري فقد قال: (وفيما يختص بالجابري، فأني أخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل والمعقولية قارة معرفية بكاملها ممثلة بالفكر الصوفي) (المصدر السابق، ص٢٧٣)

فالدراسات التي تعتبرّ العرفان عبارة عن معارف خاصة لا تعتمد على العقل، والتي تضع بينه وبين الفلسفة حاجزاً، هي دراسات متضاربة ومغلوطة؛ وذلك لأن هذه الدراسات كانت تبرر هذا التناقض بالاعتماد على اساسين هما:

اولاً– طور وراء طور العقل

يعتقد بعض العرفاء المسلمين أن الحقائق العرفانية والتعاليم المبنية على الشهود لا يمكن أن تتنافى مع العقل ومع مبدأ امتناع اجتماع النقيضين، لكن ثمة دوائر من الوجود، لا سيما في ساحة الوجود القدسي، لا يمكن للعقل أن يدرك عمقها، ولا بد من الاستمداد من الشهود للوصول إليها. فهذه الدوائر هي وراء طور العقل، ولا طريقاً مستقلاً للعقل إليها، بل لابد له من أن يستمد العون من الشهود لينير له الطريق.

فيعتقد بعض العرفاء بأن وراء طور العقل طوراً يمكن فيه من خلال المشاهدة والكشف، كشف مشاهدةُ أشياء يعجز العقل عن إدراكها وفي الحقيقة ليس مراد العرفاء من أن طور الكشف وراء طور العقل، وقوع التعارض بين هاتين الساحتين، بل مرادهم عجز العقل بشكل مستقل عن إدراك بعض الأمور والحقائق وأن طريق الكشف هو وحده الذي يمكن الأنسان من كشف سر هذه الأمور.

فتناول صائن الدين في كتابه (تمهيد القواعد) حيث قال: (أنا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلا. نعم، إن من الأشياء الخفية مالا يصل إليه العقل ذاته، بل إنما يصل إليه ويدركه باستعانة قوة أخرى هي أشرف منه، وأستبانة نور هو أكمل وأتم منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانية التي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته) (ابن تركه ١٣٢١هـ، ص١٣)

فيرى الشيخ حسن زاده أملى أن القول بأن للإنسان إدراكات فوق طور العقل بأن المراد من العقل هو البرهان النظري وهذا البرهان لا يخالف الشهود الكشفي (أملى، ١٤٢٩،

ص٦٣١) فالقول بأن وراء طور العقل طوراً كشف مشاهدةُ أشياء يعجز العقل عن إدراكها ليس الهدف منه وقوع التعارض بين ساحتي العقل والكشف، وإنما هناك مكاشفات هي في طور أعلى لا يمكن للعقل الوصول إليها إلا بالاستعانة بقوة أخرى هي الشهود والكشف.

ثانيا –العقل المنوَّر:

يرى العرفاء أن وراء القوى الإدراكية كافة لدى الإنسان، كالقوى الحسية والخيالية والعقلية، قوة قلبية هي أشرف القوى وأكملها. فالقلب متى ما أدرك الحقائق بقواه الإدراكية وعن طريق الكشف، فإن نوره يسطع على كافة القوى التي هي دونه وينورها. وفي هذه الحالة يتمكن العقل وببركة النور المفاض من القلب، من إدراك الحقائق التي كان عاجزاً عن إدراكها بشكل مستقل. وهذا مشابه لبيان الفلاسفة فيما يرتبط بالقوى الإدراكية الحسية والعقلية. فالعقل الصحيح هو العقل المنورَّ بنور القدس المؤيد بالتأييد الإلهي.

إلا أنه ينبغي أن يعلم أصحاب التعارض بين العقل العرفان أن العقل الذي يعوّل في العلوم العقلية يغاير العقل الذي يعتمد عليه العارف ووجه المغايرة أمران (بن تركه، ص٥٤٠):

الأمر الاول – هو إن العقل الذي يعوّل في العلوم العقلية عبارة عن القوة المفكرة التي تأخذ العلوم من مبادئها التصورية والتصديقية، بتوسط ترتيب الحدود والرسوم وتأليف القضايا والأقيسة، والعقل الذي يعتمد عليه العارف عبارة عن القوة التي تأخذ العلوم من المبادئ العالية كما تأخذها من المعدات السالفة، ومعلوم أن للقوة المفكرة شأن ومرتبة من شؤون هذه القوة ومراتبها.

الامر الثاني – هو إن العقل الذي يعول علية في العلوم العقلية – أي القوة المفكرة – قد لا تعطيه القوى الحافظة والمتوهمة والمتخيلة، وهذا بخلاف العقل الذي يعتم عليه العارف لأنه مطاع للقوى المذكورة بل تصير هي من خوادمه وسوادنه، فتعبر عما يُدركه من الكمالات بالألفاظ والعبارات.

وقد روى عن أبي عبد الله جعفر الصادق (عليه السلام) أنه قال: (دعامة الإنسان العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم وبالعقل يكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً ذاكراً فطناً فَهماً فَعِلم بذلك كيف؟ ولم؟ وحيث. وعرفَ من نَصحه ومن غشه فإذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله وأخلص الوحدانية لله والإقرار بالطاعة، فإذا فعل ذلك كان مستدركاً لما فات وارداً على ما هو آتٍ ويعرف ما هو فيه ولأي شيء هو هاهنا؟ ومن أين يأتيه؟ والى ما هو صائر، وذلك كله من تأييد عقله من نور....) (الكليني، ٢٠٠٧، ص١٣. للمزيد: يونس، ٢٠٠٧م، ص٧٩.)

فالفلسفة تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية، بينا يجعل العرفان من المكاشفات مادة رئيسية في استدلالاته، بعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلا.

المطلب الثاني: التوافق والانسجام بين العقل والعرفان

يعتمد العرفاء في تمييز الصحيح من السقيم عن طريق الأفكار العقلية؛ لأن أساس العرفان النظري أولاً وبالذات محتاج الى الفلسفة، ولا يشترط ان يحتاج الى علم أعلى بل تكون في علم أدنى وهو الفلسفة، ثم هناك المعصوم الذي هو:(الكشف الأعلى) وهو الذي نجعله الميزان كما ذكرنا سابقا. فهناك دور ريادي للبرهان العقلي العميق في تحديد صحة، أو سقم حالات أهل المعرفة؛ إذ إنهم بعد الخَلع من الخلسة، ورفع الحالات المنامية وأمثال ذلك، يتأمل هؤلاء فيما يخص ميزان اعتبار مشهوداتهم؛ إذ يحصل أحيانا أن يرتفع إشكال التردد بعد موازنة هذه الحالات مع ميزان الوحي والنقل، وأحياناً أخرى إثر مقارنتها مع مقياس البرهان العقلي انتهاء إلى علاج معضل الشك.

اولاَ – العلاقة بين الفلسفة والعرفان

إنّ دور البرهان العقلي العميق لتحديد صحّة مكتشفات أهل المعرفة من سقمها هو دور كبير؛ لأنهم، وبعد الخروج من الخلسة وزوال حالة النَّوم وأمثالها، يتأملون في مستوى اعتبار مشهوداتهم؛ فيقطعون الشكّ أحياناً بميزان الوحي والنقل المعتبر، ويعالجونه أحياناً أخرى من خلال مقياس البرهان العقلي. لهذا قيل: (وزان الفلسفة بالنسبة للعرفان كوزان المنطق بالنسبة للفلسفة) (أملى ،٢٠١١م، ص٣٦.)؛ بمعنى أنّ البراهين المتقنة للحكمة لتقييم صواب وخطئها مشهودات أهل المعرفة، هي بمنزلة القواعد المنطقية لتقييم صحة أفكار أهل الحكمة من سقمها.

إن الدعم الذي تقدمه الفلسفة للعرفان يتمثل في إن الفلسفة تقف عند حدود الاستدلالات والبراهين العقلية، ولا علاقة لها بما وراء تلك الممارسات الروحية، لذا فالعرفان يمثل التطبيق العملي لما يصل إليه العقل ويفتح مكاناً للعقل في طرق أبواب أخرى، تسهم في توسعة نطاق الفلسفة. كما أن ما تثبته الفلسفة عن طريق البراهين، يمكن أن تكون المشاهدات العرفانية مؤيداً عينياً وسنداً لصحتها. لذا قيل إن ما يفهمه الفيلسوف بعقله، يشهده العارف بقلبه

كما ويوضح الشهيد مرتضى المطهري الفرق بين الفلسفة والعرفان النظري بقوله: (تستند الفلسفة في استدلالاتها إلى المبادئ والأصول العقلية فقط، في حين يضع العرفان المبادئ والأصول الكشفية كأساس للاستدلال ثم يوضحها بلسان عقلي، ومعنى ذلك أن العارف يعمد الى توضيح كل ما يشهده بعين القلب وتفسيره بلسان العقل) (المطهري، بدون تاريخ، ص٧٦-٧٧.)

وبهذا يكون العقل هو أهم مصادر المعرفية لكتابة عقائد العرفان واستدلالاته .. على ذلك فإن ما يقيمه بعض المفكرين من حاجز معرفي أصم بين الفلسفة والعرفان يتعذر عليه أن يفسر ما كشفنا عنه من الارتباط والاشتراك إلى درجة يكاد يصل إلى تماثل الرؤية، استنادا إلى ذلك الجامع المشترك لديناميكية التفكير الوجودي

ولهذا يعتقد أصحاب هذا الاتجاه بأن تفسير الوجود ونظامه لا يتم إلا عن طريق المكاشفة والشهود ،إلا إنه لا يرفض كل الرفض الأسلوب الاستدلال العقلي ،بل يسمح له ولكن في حدود معينة ؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك (الحيدري ، ٢٠٠٨م ،ص٢٣٩) بمعنى أخر أن القراءة العقلية لهذه الظاهرة تبدوا غير واضحة أو متحفّظة إزاءها، وهذه هي المشكلة في مسائل العرفان، فالعرفاء يقولون: إنهم يتكلّمون فيما يسمونه (طورٌ وراء طور العقل) كما ذكرنا سابقا ، فكيف يمكن دراسة ظاهراتهم دراسة عقلية تريد أن تخرج أيضاً بمعايير نهائيّة لا بتوصيفات مع معايير محدودة فقط؟ ومن ثم يغدو العقل أمام أمرين:

الأمر الاول – إما أن ينفي نفياً قاطعا، انطلاقاً من معطيات، ما سيخوّل الطرف الآخر إحداث ثغرة في نتائج العقل النافية هذه عبر القول: إن ما هو فوق طور العقل لا يمكن للعقل الحكم فيه، بل لا مجال للعلم الحصولي في حوزة العلم الحضوري على حدّ تعبير الشيخ جوادي الآملي، تماماً كما يقول المذهب العقلي لأنصار المذهب الحسّي من أنّ ما هو فوق طور الحسّ لا يمكن للحسّ نفيه، وإنما يمكن القول: إنني غير قادر على إثباته أو نفيه. وعلى هذا الأساس، ربما يحقّ لقائل إن يقول: (وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردّاً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيّات) (ابن خلدون، بدون تاريخ، ص٤٦٥. للمزيد: حب الله، ٢٠٠٤ م)

فالاعتماد على العقل والوثوق به لا يكون كليا، ولكن الى حد ما، فهو لا يسترسل في الاعتماد على العقل استرسالا كلياً، بل يرى ابن خلدون أن نطاق مدركات العقل محدودة بحدود طبيعية لا سبيل الى اجتيازها بالمحاكمات النظرية وحدها، إذ العقل البشري عاجز عن إدراك ما يقع وراء المحسوسات من أمور التوحيد ومسائل المعاد وحقائق صفات الله وسائر الامور الروحانية. فكما لا يمكن للعقل النفي كذا لا يمكنه الإثبات، مع قابليّة هذه القضية لمزيد من البحث والدراسة، لا مجال لهما فعلاً.

الأمر الثاني – (أو أن يتوقّف، وهذا التوقّف على الصعيد المعياري لا الوصفي ـ لأننا ندعو لقراءة عقلانية وصفية تحليلية للعرفان كما تقدّم ـ استغلّه التيار العرفاني لصالحه، إذ استطاع إسكات خصم لدود هو العقل بواسطة ادّعاء أنّ ثمة شيء وراء طور العقل يدركه القلب، وحينما يتساءل العقل عن معنى الإدراك القلبي أو يحاول التشكيك من منطلقاته الموضوعية،

وهو تشكيك محايد، يسعى التيار العرفاني لصفعه بالقول: إن عالمك سافل أو ظاهري أو.. وأنّ ما عندنا أسمى من ذلك بكثير) (المصدر السابق)

فليس المقصود من كلام العرفاء طور الكشف وراء طور العقل هو وقوع التعارض بين هاتين الساحتين، بل مردهم عجز العقل بشكل مستقل عن إدراك بعض الأمور والحقائق وأن طريق الكشف وحده الذي يمكن الإنسان من كشف سرِّ هذه الامور، لذا يقول ابن تركة الأصفهاني: (إنا لا نسلمُ أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل ... بل إنما يصل إليه ويدركه بمساعدة قوةٍ أخرى هي أشرف منه) (الاصفهاني، بدون تاريخ، ص٣٨٤.)

إن مجرّد توقّف العقل لا يعني شرعية النتاج العرفاني، بل يعني عدم الدليل على عدم الشرعية، والفرق بين الأمرين هام وأساسي، إنّ العارف محقّ أوليّاً في مطالبة غيره بعدم الإنكار، كما ركّز على ذلك الإمام الخميني في الآداب المعنويّة للصلاة وغيره، لكن لا يحقّ له استغلال سكوت العقل لأبتعاد عن الضوابط، أو اعتبار سكوته دليلاً على صوابه. (الخميني، ١٩٨٦م، ص٣٠١.)

وعلى هذا الاساس فإنّ معركة العقل مع المعرفة القلبية معركة مستمرة؛ ذلك أنّه يشكّك ـ حيادياً ـ في المنهج التربوي وطبيعة اليقين الذاتي في تكوين معرفة صلبة، وفي الوقت نفسه لا يحقّ له رفض هذا الاتجاه، فليس من حلّ عملي يجمع الطرفين على أمرٍ سواء، لأنّ العقل سيبقى يحتمل كون هذه النتائج أو الحالات محض حالات نفسية أو عصبية أو أنها خيالات وأوهام و. فيما سيبقى من يعيش هذه الحالة في نشوة اليقين الذاتي التي تجعله غير آبه بكلّ المعطيات العقلية.

إن الذي يعتقد من كلام الامام الخميني بأنه كان يعتقد بأنه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض للوصول الى الحقائق العلمية وخصوصاً بالمعارف الإلهية، بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع أن يصل الى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني هو الكشف والشهود.

ثانيا – عقلنة المفاهيم العرفانية

إن اول من حاول أن يجعل الأبحاث الفلسفية قائمة على أساس التوافق ما بين العقل والكشف والشرع هو ابو نصير الفارابي ثم جاء من بعده دور ابن سينا في الإلهية، مقامات العارفين من الإشارات لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الأشراق السهروردي ، ثم ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقق الطوسي شارح الإشارات ، لكن هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في تكوين مقولات أساسية لأنشاء منظومة فلسفية قادرة على التوفيق بين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية ، حتى أنتهى الأمر الى صدر الدين الشيرازي فحاول

القيام بهذه المهمة التاريخية فخرج فيها بمشروعه الفكري سماه الحكمة المتعالية (وهي مدرسة فلسفية ابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلابا فكريا في تاريخ الفلسفة ، فوحدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى ، ودمجت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية ، فتكون من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي) (الشيرازي ، بدون تاريخ ، ص٢) تبرز بوضوح عملية عقلنة المفاهيم العرفانية وتشيد نظام فلسفي وجودي عند ابن عربي وتلميذه صدر الدين القونوي .

ويمكن ملاحظة هذين الأمرين بشكل واضح عند اصحاب المدرسة الصدرائية في الفكر الاسلامي المعاصر فكان الشيخ حسن زاده أملى والشيخ جوادي أملي يشيران إلى أنه على الرغم من أفضلية العرفان على البرهان، لكنه يذكران في الوقت نفسه بأن الكشف والشهود غير معصومان عن الخطأ والاشتباه والزلل، بل أن السالك المشاهد قد يسقط في حفرة الخيال الفاسد، فيرى الوهم حقيقة، فمن هنا فلابد من وجود معيار يعصمه عن الخطأ والانحراف. وقد دفع منحى عقلنة التجارب العرفانية عند اصحاب هذه المدرسة الى الاعتراف بأمرين:

الاول – من الممكن وقوع الخطأ في مجال الكشف والشهود، وليس صحيحا ان الكشف والشهود بمراحلها ومراحلها كافة مصونتان عن الخطأ متعاليتان عن الاشتباه والالتباس، بل في كثير من الحالات لا يكون ما تراءى في المكاشفة والشهود أمراً حقيقياً (ابن تركة، بدون تاريخ، ص٣٨٣).

الثاني – وجود فرصة ممكنة، تسمح للعقل وأحكامه المتقنة بتحدي الكشف الصحيح عن غيره.

فعلى الرغم أن (العلم الحضوري أقوى من العلم الحصولي، وأنّ الإدراك الشهودي أرقى من الإدراك المفهومي، فإنَّ الوصول إليه ليس يسيراً؛ مع أنّ بعض السالكين الواصلين عدّوا ذلك سهلاً، ورأوا أنّه أيسر من طرق الحكمة والكلام المعقدة) (أملى، بدون تاريخ، ص٦٣٣).

حينما يصل العارف إلى شهود الحقائق في ظل العناية الإلهية، فإنّ الشك والتردد لا يجدان طريقهما إلى ثباتها واستقرارها وعينيتها ما دام العارف في حال الحضور، كما أنّه في هذه الحال لا يتوفر على فرصة تعليم الآخرين ونقل شهوده إليهم؛ ولكن حينما يتراجع من الحضور إلى الحصول ويعود من الشهود إلى الغيبة فلربما داخله الشك، سواء كان مشهوده في نطاق المثال المتصل أم في منطقة المثال المنفصل، ولإزالة هذا الاحتمال لابدّ من اللجوء إلى البرهان القطعي المعقول، كما إذا أراد نقل ما تلقّاه إلى الآخرين وتعليمهم إياه، فإنّه يحتاج إلى ثقافة الحوار التي تقترن بالاستدلال العقلي.

إذاً فإنّ (البراهين العقلية للعرفان هي بمنزلة آلة المنطق إزاء الحكمة والكلام؛ إذ يمكن بها تمييز الصحيح من السقيم، كما يمكن بها نقل المعارف إلى الآخرين الذين لا يتلقونها إلاّ حينما يصبح المشهود العرفاني معقولاً فلسفياً، أو أن يمتلك العارف البصير من القوة ما يستطيع أن يتوغل بها في قلوب أصحابه ويوصل قلوبهم لشهود ما يشهده، وعندها سوف يرون ما يرى) (المصدر السابق)

ويرى الشيخ حسن راده أملي أن للعقل والشهود أهمية واعتبار فهما العينان والاداتان اللازمتان للفلسفة، وأنه يعتقد أن الإشراق غير نافع من دون البرهان، والعقل والبرهان لا يفيضان الى شيء من دون الإشراق (خامنئي، ٢٠٠٦، ص٢٨٣)

فكان يرى أن العقل والإشراق، أو العقل والبرهان والكشف وجهتين لعملة واحدة، ويعتقد أن الذوق والكشف لا يعد بإمكانهما الوصول الى الحق، ولا يمكنهما أن يندرجان ضمن الفلسفة وطلب المعرفة، إلا إذا لم يرفضهما العقل والبرهان. وكان يرى أن الشاهدة عن طريق الكشف والحضور إذا كانت إلهية وحقيقية، فهي برهانية أيضا وبمقدور العقل أثباتها (المصدر السابق).

يقول صدر الدين (لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد على مالا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية) (الشيرازي، بدون تاريخ، ص٢٣٤)

إن محاولة المدرسة الصدرائية ومن قبلها صدر الدين القونوي وابن تركة الأصفهاني عقلنةَ المعطيات العرفانية خطوة جيدة، بيد أنّها لا تجعل العقل واثقاً من وَهمَ شهود عرفاني ليس سوى انفجارات العقل الباطن وآليات التفكير نفسها في صور متداخلة، فالعرفان هو ليس استقالة العقل كما يظن البعض، وأنما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل (حرب، ١٩٩٣. ص١٠٠. كذلك: الحيدري، ص٢٤٣)

فهذه دعوة صريحة الى التصالح بين الفلسفة والعرفان، وعدم الانغلاق على العقل؛ لأنه من الممكن التداخل بين العقل والعرفان، وذلك عندما يصبح وسيلة لإكمال طريق العقل، وذلك حيث يتوقف العقل ولم يعد له مجال في البحث، (فالحياة الحكيمة، القائمة على أساس الفكر البرهاني والمستندة إلى الدليل العقلي المتقن، تفوق سائر أقسام الحياة التي لا نصيب لها إلاّ الحس والخيال والوهم) (المصدر السابق)

فبهذا يكون من غير الممكن أن يقع تعارض بين الحجة العقلية والحجة العرفانية عند العرفاء؛ لأن للعقل ميزاناً صريحاً، وأن أحكامه كافة صحيحة فالعقل هو ميزان صحيح، وأحكامه صادقةٌ يقينية لا كَذب فيها، وهو عادل لا يُتصور منه جور. وبذلك يكون أفضل طريق من أجل تشخيص الأصيل والخالص من الدخيل والمشوب هو الاستمداد من الاسس

المتقنة المتعالية، وهذا ليس لأن الفلسفة أعلى من العرفان، بل لأن الفلسفة الإلهية مع كل الهيبة التي تتمتع بها هي في ساحة العرفان كالمنطق في ساحة الحكمة والبرهان؛ أي لها جنبة ميزانية وآلية، لهذا فإن الدخول الى ساحة العرفان غير ميمون لغير المطلعين على أسس البرهان.

الخاتمة:

من خلال بحثنا هذا توصلنا للحقائق التالية:

١- إن قول بعض العرفاء بوجود تعارض بين العقل والعرفان هو تعارض شكلي؛ لأن قولهم بأن وراء طور العقل طوراً كشف مشاهدةُ أشياء يعجز العقل عن إدراكها ليس الهدف منه وقوع التعارض بين ساحتي العقل والكشف، وإنما هناك مكاشفات هي في طور أعلى لا يمكن للعقل الوصول إليها إلا بالاستعانة بقوة أخرى هي الشهود والكشف.

٢- على الرغم من كون العرفان هو ممارسة فردية وجدانية ، إلا إنّ محاولات العقلنة من الزاوية الوجودية بفلسفة النتائج العرفانية لا تبدو عقيمة أو مستحيلة خاصة وأنها تسعى الى توضيح أو التوصيل الذهني القائم على اساس التبرير العقلي المقبول ، فهذا يتطلب من العارف استخدام المعدات الفلسفية في هذا المجال للبت في مجال قضاياه ، لكن (وكما يعتقد البعض) للعقل أيضا حدود لا يمكن أن يتجاوزها عند تقييم التجربة العرفانية والحكم النهائي عليها ، فهذا الرأي هو الذي سمح للتيار العرفاني بخلق فوضى أحياناً نتيجة انسحاب العقل عن البتّ في قضاياه معيارياً.

٣- على الرغم من أن العقل البشري أضعف من الوحي والروح، من حيث القيمة ودرجة الصراحة وإرشاد الانسان الى حقائق العالم، بيد إنه لا يمكن أن يعارض الوحي، فالعقل السليم يجاري الوحي الصحيح دائما. كما إنّ البراهين العقلية للعرفان هي بمنزلة آلة المنطق إزاء الحكمة والكلام؛ إذ يمكن بها تمييز الصحيح من السقيم، كما يمكن بها نقل المعارف إلى الآخرين الذين لا يتلقونها إلاّ حينما يصبح المشهود العرفاني معقولاً فلسفياً، أو أن يمتلك العارف البصير من القوة ما يستطيع أن يتوغل بها في قلوب أصحابه ويوصل قلوبهم لشهود ما يشهده، وعندها سوف يرون ما يرى.

٤- لا يوجد أي تنافي وتضاد بين العقل والعرفان لأن لكل واحد منهما دائرته الخاصة فالدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال العقلي كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته وبالتالي يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل.

٥- لا يمكن النظر الى العرفان على إنه نقيض العقل ولكنه تعبير عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانية، أن يتعقل ما يحصل في حين أن الخطاب العرفاني يكشف ما

يحجبه الخطاب الفلسفي، ومن ثم يكشف عن اللامعقول الذي ينطوي عليه العقل الفلسفي.

٦- قد أضافت المقاربات المشتركة بين العرفاء والحكماء في غائياتها ملاك العقل كمعيار لمعرفة الحقيقة مضافاً إلى معيارية الشريعة والشهود، إذ أصبح المعيار والميزان العقلي إلى جانب الميزانين الآخرين، وذلك في المرحلة الثالثة من مراحل العرفان النظري أي عند اصحاب المدرسة الصدرائية.

المصادر والمراجع:

-ابن تركة، صائن الدين علي، ٢٠٠٣، *التمهيد في شرح قواعد التوحيد*، مؤسسة أم القرى، بيروت.
-ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، بدون تاريخ، *تاريخ ابن خلدون المقدمة*، مؤسسة الأعلمي للطباعة، بيروت.
-استيس، ولتر، ١٩٩٩، *التصوف والفلسفة*، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة.
-أملى، حسن زاده، ١٤٢٩ه، سرح *العيون في شرح العيون*، بوستان كتاب، قم.
-آملي، جوادي، ٢٠١١م، الحياة *العرفانية للأمام على (عليه السلام)*، مركز الاسراء للنشر، قم.
-التوحيدي، ابي حيان، *الأشارات الإلهية*، مطبعة أفاق للنشر
-الجبوري، نظلة نائل، ٢٠٠١م، *خصائص التجربة الصوفية في الإسلام*، بيت الحكمة، بغداد
-جرادي، شفيق ،٢٠٢٠م، العرفان *الشيعي ما قبل الأداب والأسرار*، دار المعارف الحكمية، بيروت.
-الجابري، محمد عابد، ١٩٨٩، *تكوين العقل العربي*، بيروت.
-الجرجاني، شريف:
- ١٣٢١ه، *رسالة الوجود*، تصحيح نصر الله تقوى،
- ٢٠٠٣م، *كتاب التعريفات*، دار احياء التراث العربي، بيروت.
-الحيدري، كمال، ٢٠٠٨م، العرفان *الشيعي*، دار فراقد، قم.
-حرب، على ،١٩٩٣، *نقد الحقيقة (النص والحقيقة)*، بيروت.
-حب الله، حيدر، ٢٠٠٤ م، العرفان *الاسلامي بين الإشكالية المعرفية والآلية التربوية*، مجلة الحياة الطيبة، العدد السادس عشر، بيروت.
-خامنئي، محمد، ٢٠٠٦، *مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين* قرنا، طهران.
-الخميني، روح الله الموسوي ،١٩٨٦م، *الآداب المعنويّة للصلاة*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، قم.
-الرفاعي، الشيخ أحمد، ١٤١٤ه، *النظام الخاص لأهل الاختصاص*، سوريا، حلب.
-الشيرازي، صدر محمد بن أبراهيم، بدون تاريخ، *مفاتيح الغيب، المقدمة*، مؤسسة الدراسات الثقافية.
-طوقان، قدري حافظ، ٢٠٠٢، *مقام العقل عند العرب*، مطبعة القدس، بيروت.
-العفيفي، أبو العلا ،١٩٦٣، *التصوف: الثورة الروحية في الاسلام*، دار المعارف، مصر.
-الغزالي، الشيخ محمد بن محمد، بدون تاريخ، *خلاصة التصانيف في التصوف*، مطبعة النجاح.
-فناري، محمد بن حمزة، ١٤٣٠ ه، *مصباح الأنس بين المعقول والمشهود*، انتشارات مولى، قم.
-القيصري، داود، ١٤٢٨، *شرح فصوص الحكم*، ج١، تحقيق حسن زاده أملى، بوستان كتاب، قم.
- الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، ٢٠٠٧م، *الأصول من الكافي*، منشورات الفجر، كتاب العقل والجهل، ج٢، بيروت.
- المطهري، مرتضى، *المدخل للعلوم الاسلامية*، دار الكتاب الاسلامي، قم.
- يزدان يناه، يد الله، ٢٠١٤م، *العرفان النظري مبادئه وأصوله*، انتشارات مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط١، بيروت.
- يونس، الشيخ مهدي، ٢٠٠٧م، *ما هو العرفان*، دار الهادي، ط١، بيروت.

References:

- Al-Afifi, Abu Al-Ela, 1963, Sufism: The Spiritual Revolution in Islam, Dar Al Ma'arif, Egypt.
- Al-Ghazali, Sheikh Muhammad bin Muhammad, no date, Summary of Classifications in Sufism, Press Success.
- Al-Haidari, Kamal, 2008 AD, Irfan Al-Shi'i, Dar Faragad, Qom.

- Al-Jabouri, Nazla Nael, 2001 AD, Characteristics of the Sufi Experience in Islam, House of Wisdom ،Baghdad.
- Al-Jabri, Muhammad Abed, 1989, The Formation of the Arab Mind, Beirut.
- Al-Khomeini, Ruhollah Al-Mousawi, 1986 AD, The Moral Etiquette of Prayer, Al-Alami Foundation For publications.
- Al-Kulayni, Sheikh Muhammad Bin Yaqoub, 2007 AD, Al-Usul from Al-Kafi, Al-Fajr Publications, book, Mind and Ignorance, C2, Beirut.
- Al-Motahari, Mortada, the entrance to Islamic sciences, Dar Al-Kitaab Al-Islami, Qom.
- Al-Qaysari, Dawood, 1428, Explanation of Fusas Al-Hakam, Part 1, Hasanzadeh Emly Investigation, Bostan Book.
- Al-Rifa'i, Sheikh Ahmed, 1414 AH, Special System for People of Specialization, Syria, Aleppo.
- Al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim issued, without date, Keys to the Unseen, Introduction, Foundation Cultural Studies.
- Al-Tawhidi, Abi Hayyan, The Divine Signs, Afaq Publishing Press.
- Amali, Jawadi, 2011 AD, The Irfanism Life of Imam Ali (peace be upon him), Al Isra Center for Publishing.
- Estes, Wolter, 1999, Mysticism and Philosophy, the publisher, Madbouly Library, Cairo.
- Fannari, Muhammad ibn Hamza, 1430 AH, Misbah Al-Insan between the reasonable and the attested, spread Sire.
- Grady, Shafiq, 2020 AD, Shiite gratitude before literature and secrets, Dar Al-Ma'arif Al-Hakamiah, Beirut.
- Harb, Ali, 1993, Critique of the Truth (text and truth), Beirut.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad, undated, History of Ibn Khaldun Introduction, FoundationAl-Alamy Printing Press, Beirut.
- Ibn Tarqa, Sanayat al-Din Ali, 2003, Introduction to explaining the rules of monotheism, Umm Al-Qura Foundation، Beirut.
- Jurjani, Sherif, The Message of Existence, correcting Nasrallah Taqwa.
- Khamenei, Muhammad, 2006, The Path of Philosophy in Iran and the World During Twenty Centuries, Tehran.
- Love of God, Haider, 2004 AD, Islamic gratitude between the cognitive problem and the educational mechanism, magazine The Good Life, Sixteenth Issue, Beirut.
- Mali, Hasan Zadeh, 1429 AH, Sarh al-Ayyun fi Sharh al-Oyoun, Bostan Kitab, Qom.
- Touqan, Qardari Hafez, 2002, Maqamat al-'aql among the Arabs, al-Quds Press, Beirut.
- Yazdan Yana, Hand of God, 2014 AD, Theoretical Gratitude, Its Principles and Origins, The Spread of the Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 1st Edition, Beirut.
- Yunus, Sheikh Mahdi, 2007 AD, what is Irfan, Dar Al-Hadi, 1st Edition, Beirut.