إبستمولوجيا العرفان
بحث في نظرية المعرفة ومنهج الجمع بين العقل والقلب

فادي ناصر
أستاذ الفلسفة والدراسات الإسلامية، في جامعة المعارف، لبنان

ملخص إجمالي

لا يستقيم البحث حول حقيقة الإنسان، وأهدافه السامية في الحياة من دون البحث في طيات وأسرار معرفته وآليات هذه المعرفة، لِما للمعرفة من دور أساسي في إظهار الصورة الواقعية للظاهرة الإنسانية الفريدة في هذا الوجود. فاكتشاف آليات المعرفة الإنسانية من خلال أدواتها ومصادرها التكوينية له مدخلية أساسية ومهمة في البحث حول هوية الإنسان وأهدافه الحقيقية في هذا العالم. وفي الوقت عينه إذا أراد باحثٌ ما أن يفهم حقيقة المعرفة الإنسانيّة على مستوى المصادر والأصول، والأدوات والوسائل، والطرق الموصلة إليها، عليه في البداية أن يبنيَ تصوّرًا صحيحًا وعميقًا حول الإنسان نفسه. فكلّما كانت المعرفة بالإنسان أعمق وأكثر واقعيّة، كلّما كانت المعرفة بحقيقة إدراكاته وعلومه وكيفيّة تحصيلها أكثر دقّة وصوابًا. من هنا، يرى العرفاء أنّ المعرفة بحقيقة الهوية الإنسانيّة ذات البعدين الروحي والجسدي تُعدُّ مفتاحًا أساسيًّا وضروريًّا للمعرفة بكيفيّة تشكّل المعرفة الإنسانيّة على اختلاف أبعادها وتجلّياتها.

***

مفردات مفتاحية: إبستمولوجيا العرفان . العقل والقلب . المعرفة الإنسانيّة . نظرية المعرفة . المنهج الجمعي.

ينظر إلى الإنسان في المنظومة العرفانيّة بما هو العالم الصغير الموازي للعالم الكبير الكوني. وبالتالي فهو جامع لكل الحقائق الكونيّة والإلهيّة، ولذا فهو نسخة منهما. فما يوجد في العالم الكبير التكويني لا بدّ أن يكون له نموذج في العالم الصغير الإنساني. «فالإنسان مجموع العالم وهو الإنسان الصغير والعالم الإنسان الكبير أو سمّه الإنسان العالم الصغير»[١]، وكلاهما أي العالم الصغير الإنساني والعالم الكبير الكوني؛ مظهر الذات الإلهيّة من حيث ألوهيّتها وربوبيّتها. وكما أنّ للحق تعالى "في العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأوّل، والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكليّة، واللوح المحفوظ وغير ذلك... كذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء، بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم؛ وهي السرّ، والخفيّ، والروح، والقلب، والكلمة، والرُّوع، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس"[٢]، على اختلافها في أسمائها وأنواعها وأقسامها، ولكنّ القاسم المشترك ومحلّ الاتفاق بين جميع العرفاء أنّ مظاهر الذات الإلهيّة الأساسيّة في العالم الإنساني هي: الحس، والمثال، والعقل والقلب. والبعض[٣] يجمع بين العقل والقلب، ويضيف إليهما الروح ليصبح الترتيب على الشكل الآتي: الروح، والقلب، المثال، والحس. وعليه، إنّ تحديد قوى وأدوات الإدراك عند الإنسان وتصنيفها مرتبط بأمرين أساسيّين: الأوّل معرفة العالم الصغير الإنساني، أي بمرتبة الإنسان الوجوديّة. والثاني مصدر المعرفة وعوالمها التي يستقي منها الإنسان معرفته؛ أي العالم الكبير الكوني. فالإنسان يدرك عبر قواه بحسب مرتبته الوجوديّة، وبحسب العوالم الوجوديّة. فإذا كانت عوالم المعرفة ومصادرها الأساسيّة هي: عالم الطبيعة، وعالم المثال، وعالم العقل، وعالم القلب، فإنّ القوى الّتي تدرك عالم الطبيعة هي القوى الحسيّة، عبر أدوات النفس الحسيّة. والقوى الّتي تدرك عالم الخيال هي القوى الباطنيّة الخياليّة، عبر أدواتها المثاليّة. والقوى الّتي تدرك عالم العقل القوى العقليّة، وهي أشدّ تجرّدًا من القوى المثاليّة. والقوى التي تدرك عالم الروح والمعنى هي القوى القلبيّة وهي بدورها أشدّ تجرّدًا من الجميع، وأكثر قربًا ودنوًّا من عالم الوحدة الحقيقيّة. والسؤال الذي يطرح نفسه دائما حول طبيعة علاقة هذه المراتب مع بعضها. وفي هذا المقال سوف نناقش حصراً جدلية العلاقة بين العقل والقلب بسبب الجدال الكبير الدائر حول توافق هاتين القوتين أو تخالفهما مع بعضهما ودائما بحسب المنهج المعرفي العرفاني.

---

[١]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لاتا، لاط، ج٣، ص١١.
[٢]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تعليق: جلال الدين الآشتياني، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، قم، ١٣٧٥ش، الهامش٢، ط١، ج١، ص١٥٤.
[٣]- المرجع نفسه، ص١٥٧.

القلب عند العارف

القلب عند العارف هو أرفع وأسمى أدوات المعرفة الّتي من خلالها يمكنه أن يطّلع على عالم الوحدة والغيب، من خلال ما يعرف بالكشف والشهود القلبي. وهو المرآة الصافية التي تتجلّى فيها المعرفة الإلهيّة، وبواسطتها تتنزل الحقائق الغيبيّة والأسرار الوجوديّة لكونه «القوّة الخفيّة التي تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكًا واضحًا جليًّا لا يخالطه شكّ»[١]. وهو قوّة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ. كما أنه مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبيّة، والسبيل الوحيد إلى معرفة الحق تعالى. وإذا ما انفتح للقلب باب المعرفة الإلهيّة، شرعت بتبعه أبواب المعرفة العقليّة به. فالقلب «هو القوّة التي هي وراء طور العقل... فلا تكون معرفة الحقّ من الحقّ إلّا بالقلب لا بالعقل ثمّ يقبلها العقل من القلب»[٢] كما سوف نبين لاحقا.

بالإجمال، يمكن أن نحصر أدوات المعرفة عند العارف بثلاث أدوات أساسيّة هي: الحس، ويقسّمها إلى خمسة أنواع هي: السمع والبصر والشمّ واللمس والذوق. ثمّ أداة العقل، ويليها القلب، معتبرًا القلب الأداة المعرفيّة الأساس لكونها محلّ الكشف والإلهام. ويشير ابن عربي إلى مسألة تنوع أدوات المعرفة واختلاف أرباب النظر والمحقّقين بشأنها إلى أن «المعلومات مختلفة لأنفسها، وإنّ الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضًا لأنفسها كالمعلومات، ولكن من حيث أنفسها وذواتها لا من حيث كونها إدراكات، وإن كانت مسألة خلاف عند أرباب النظر. وقد جعل الله لكلّ حقيقة ممّا يجوز أن يعلم إدراكًا خاصًّا عادة لا حقيقة أعني محلّها، وجعل المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات عينًا واحدةً وهي ستّة أشياء؛ سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل»[٣].

ثمّ يضيف إلى القوى العقليّة نوعًا آخر من الإدراك يعتبره أقوى من المعقولات والمحسوسات الخمسة الّتي ذكرها على الترتيب؛ «فإذا تقرّر هذا وعرفت كيف رتّب الله المدركات والإدراكات وأنّ ذلك الارتباط أمرٌ عادي، فاعلم أنّ لله عبادًا آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم»[٤]. ويعتبر أنّ هذا النوع من الإدراك «حاصل لا عن قوة من القوى الحسيّة والمعنوية، فلهذا قلنا إنّ ثمّ سببًا آخر خلاف هذه القوى تدرك به المعلومات»[٥]. وهي قوّة معرفية تحصل عند الإنسان من خلال تجليّ

[١]- الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠١ق/١٩٨١م، ط١، ص٩١٧.
[٢]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٢٨٩.
[٣]- المرجع نفسه، ج١، ص٢١٣.
[٤]- المرجع نفسه، ص٢١٤.
[٥]- المرجع نفسه.

الاسم الإلهي الرحمان، فيعايَن بوساطة هذا الاسم الأسرار الإلهية المرتبطة بعالم الغيب وعالم الأسماء والصفات. وهذه الأداة التي يدرك من خلالها الإنسان هذه الحقائق والأسرار بواسطة الاسم الرحمان ليس سوى القلب الّذي وسع الحقّ سبحانه وتعالى، وهو الّذي لا يسعه شيء على الإطلاق، لكن وسعه قلب عبده المؤمن؛ «ثمّ ممّا يختصّ بعلمه صاحب هذا المقام بوساطة الاسم الرحمان علم قول الله: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»[١]... فيعلم أن للسعة هنا المراد بها الصورة الّتي خلق الإنسان عليها، كأنّه يقول ما ظهرت أسمائي كلّها إلاّ في النشأة الإنسانيّة. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها﴾[٢]؛ أي الأسماء الإلهيّة التي وجدت عنها الأكوان كلّها ولم تعطها الملائكة... فاختص الإنسان بأمر أعطاه هذه السعة التي ضاقت عنها السماء والأرض فلم تكن له هذه السعة إلاّ من حيث أمر آخر من الله فضل به»[٣].

أصالة القلب الروحي عند العرفاء

يُسبِغ العرفاء على القلب من الصفات ما يرفعه إلى مصافّ المراتب الرفيعة والسامية المتّصلة مباشرة بعالم الأسرار الإلهيّة. ذلك أنّه أشرف ما في الإنسان، وهو الحاوي لصور العالم الكبير والصغير ومعانيه، والمعني الأساس بتلقّي الأنوار والتجلّيات الإلهيّة. وهو مهبط الأوامر الإلهيّة، ومستودع الحقائق الكونيّة، وهو منصّة تجلّي الحق ومرآة ظهوره، ومنزله الّذي وسعه وليس مراد العارف من القلب هذه المضغة الصنوبريّة الموجودة في جسد الإنسان، والّتي تعتبر مركز الوجود المادّي والجسماني للإنساني[٤]، والّتي قال عنها الرسول الأكرمﷺ: «إِنَّ فِي الْجَسَدِ لَمُضْغَةً إِذَا صَلُحَتْ صَلُحَ لَهَا سَائِرُ الْجَسَدِ»[٥]. وإن كان لهذه المضغة اتصالٌ ما بالقلب الإنساني الحقيقي. ويعتبر هذا الاتصال من الأسرار الكونيّة والإلهيّة الّتي لا يعرف كنهها وحقيقتها إلاّ الأوحدي من العرفاء الكاملين.

والقلب الصنوبري الّذي يوجد في الجسد إنّما سمّي قلبًا على نحو المجاز والمسامحة، «وإلاّ فكلّ عاقل يعلم أنّ القلب الذي أخبر الحقّ على لسان نبيهﷺ بقوله: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي الوادع»[٦]، ليس هو هذا اللحم الصنوبري الشكل، فإنّه أحقر – من حيث صورته – من أن يكون محلّ سرّه جلّ جلاله، فضلاً عن أن يسعه فيكون مطمح نظره الأعلى ومستواه»[٧].

---

[١]- المجلسّي، محمد باقر: بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق، ط٢، ج٥٥، ص٣٩.
[٢]- سورة البقرة، الآية٣١.
[٣]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.
[٤]- ابراهميان، حسين، معرفت شناسى در عرفان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٧٨ش، چاب١، ص١٣٤.
[٥]- المجلسّي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج٦٧، ص١٩٢.
[٦]- سورة الجاثية، الآية٢٣.
[٧]- ابن عربي، محي الدين: الدرّة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط١، ص٢٨.

القرآن الكريم من أهمّ الأدلّة التي يستند إليها العارف لإثبات أنّ المراد بالقلب حقيقة أخرى غير ما هو محبوس في صدر الإنسان وجسده. فالآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن القلب ذكرت له خصائص لا يمكن أن تنطبق على القلب المادّي. منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَقَلْبِه وَجَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ يَهْديهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[1]، حيث نسب الله تعالى الختم إلى السمع والقلب. ومن المعلوم أنّ القلب المادّي والسمع لا يوصفان بالختم خصوصًا إن كان المورد مرتبطًا بالهداية، فلا ربط بين الهداية والختم المادي والحسي للقلب والسمع.

ويشهد على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُون﴾[2]؛ حيث نسبت الفقاهة والمعرفة إلى القلب، ومن الواضح أنّ القلب المادّي لا يفقه ولا يتعلّم، إنّما دوره واضح ومعروف في علم الطب، وعلم الأجسام.

وإلى مراتب الحجب القلبيّة وغلظتها ورقّتها أشار تعالى بقوله: ﴿كَلاَّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾[3]. فكما يظهر من الآية الكريمة أنّ هناك علاقة بين الرين والقلب، والكسب. فالرين الّذي يُعتبر أدنى درجات ومراتب الحجب وأرقّها هو من صفات القلب الروحي لا المادّي، وهو مدخل أساسي للعمل والكسب الجوارحي والظاهري، كما سوف نبيّن لاحقًا. وقوله: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[4]، والطبع من الحجب الكثيفة أيضًا، وهو أغلظ من الرين، وقد وصفت الآية القلوب المطبوعة بأنّها لا تعلم ولا تفقه أيضًا، وهو أمرٌ لا يتناسب مع خصائص القلب المادي كما أسلفنا.

وقوله تعالى أيضًا في مراتب الحجب التي يمكن أن تسدل على القلب: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظيمٌ﴾[5]. والختمّ أشد غلظة وشدّة على القلب من الرين والطبع. وقد وصف القلب المحجوب عن الحقّ بالقلب المختوم الّذي لا حظّ له من معرفته، وليس لديه قابليّة للإصلاح والرجوع إلى ساحة محضره. وفي آية أخرى، يصف الحقّ تعالى القلب المحجوب بأقسى التعابير وأشدّها؛ حيث يصف القلب المُعْرِض بالكامل عن الحق والمأيوس من رحمته وسعة فضله بالقلب الّذي وضعت عليه الأقفال، كما في قول عزّ اسمه:

[1]- سورة الجاثية،٢٣.
[2]- سورة الأعراف، الآية١٧٩.
[3]- سورة المطففين، الآية١٤.
[4]- سورة التوبة، الآية٩٣.
[5]- سورة البقرة، الآية٧.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها﴾[1]. فالقلب الّذي لا يمكنه أن يتدبر القرآن ويتفكّر في معاني مقاصده هو في الموازين القرآنيّة من القلوب الّتي توجد عليها أقفال وأغلال، والقفل هو نهاية ختم الشيء وإغلاقه.

إضافة إلى غيرها من الآيات القرآنيّة الكريمة؛ كالّتي تصف القلب مثلاً بالمرض والقسوة عند وقوعه في فتنة الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ فِتْنَةً لِلَّذينَ فى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ والْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمينَ لَفى شِقاقٍ بَعيدٍ﴾[2]. أو تلك الّتي تصفه بالقسوة الّتي تحرم الإنسان من التضرّع والإنابة إلى الله كما في قوله: ﴿فَلَوْلا إِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا تَضَرَّعُوا وَلكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ ما كانُوا يَعْمَلُون﴾[3]. أو تلك الّتي تصف القلب المشغول بالدنيا بأنّه محروم من التوبة النصوح: ﴿إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾[4]. وأنّه مهبط وحي الله ومحلّ تنزيل آياته، كما في قوله: ﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْريلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدىً وَ بُشْرى لِلْمُؤْمِنينَ﴾[5]، وغيرها من الآيات الّتي تبينّ خصائص القلب الروحاني ومنزلته في الإسلام، كاشفة أنّه في الواقع حقيقة أخرى وراء صورة القلب المادّي.

ويورد السيد «حيدر الآملي» دليلاً جامعًا على هذا الأمر، يقول فيه: «والدليل على مجموع ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرى فَإِنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنى أَعْمى وَقَدْ كُنْتُ بَصيرًا قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسيتَها وَكَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى﴾[6]. ومعلوم أنّ النسيان ليس له تعلّق بالعين البصريّة. وكذلك الذكر؛ لأنّ الذكر والنسيان مختصّان بالقلب الّذي هو البصيرة، لا البصر؛ لأنّ هذا إخبار عن العدم بالملكة. وليس من الحكمة نسبة شيء إلى شيء ليس من شأنه «الاتّصاف به». والإعراض عن الذكر لا يكون إلّا بالقلب أو اللّسان، مع أنّ إعراض اللّسان موقوف على إعراض القلب. وعلى جميع التقادير، ليس للعين البصريّة فيهما – أي في النسيان والذكر – دخل.

وعن هذا المعنى مع هذه الطائفة، أخبر تعالى أيضًا، وقال: ﴿الَّذِينَ كانَتْ أَعْيُنُهُمْ فى غِطاءٍ

[1]- سورة محمد، الآية٢٤.
[2]- سورة الحج، الآية٥٣.
[3]- سورة الأنعام، الآية٤٣.
[4]- سورة التحريم، الآية٤.
[5]- سورة البقرة، الآية٩٧.
[6]- سورة طه، الآيات ١٢٤إلى١٢٦.

عَنْ ذِكْرِى﴾[١]، وأراد به أعينهم القلبيّة، وإلاّ فالذكر ليس له تعلّق بالبصر»[٢]. فللقلب عين تسمّى البصيرة وهي غير البصر، وإلى هذا المعنى أيضًا أشارت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِى فى الصُّدُورِ﴾[٣].

فالقلب المادي – أي العضلة الصنوبريّة الّتي في جسم الإنسان – لا تصاب بالعمى، لذا فإنّها لا توصف به أصلاً. بل عند العرفاء القلب الروحي هو أصل القلب المادّي، والحواس الروحيّة من البصيرة وغيرها هي أصل الحواس الجسمانيّة، فإذا ارتفع الحجاب «بين الحواس الروحانيّة والحواس الجسمانيّة، يتّحد الأصل بالفرع، فيشاهد العارف بهذه الحواس ما يشاهد بها. والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لأنّ هذه الحقائق تتّحد في مرتبته»[٤]. ففي الرؤية العرفانية، كلّ الحقائق مستجنّة ومندمجة ومتّحدة في مرتبة الروح، ومفصّلة في مرتبة القلب الّذي هو مجمع البحرين، الروحي والمادّي.

القلب محلّ السّعة الإلهيّة اللامتناهية

القلب عند العارف هو حقيقة الإنسان، وهو جوهر نورانيّ غير ماديّ، ولطيفيّة إلهيّة وقوّة روحانيّة غيبيّة، تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكًا جليًّا لا يخالطه الشكّ أبدًا. وهي قوّة تتوسّط بين الروح والعقل من جهة، والنفس والبدن من جهة أخرى، ويسمّيها الحكيم العقل المستفاد أو النفس الناطقة، أو الروح الباطنة، كما يقول «الكاشاني» في مصطلحاته: «القلب جوهر نوراني مجرّد، يتوسّط بين الروح والنفس، وهو الّذي تتحقّق به الإنسانيّة، ويسمّيه الحكيم: النفس الناطقة. والروح باطنه، والنفس الحيوانيّة مركبه وظاهره، المتوسّط بينه وبين الجسد»[٥].

فحقيقة القلب في الرؤية العرفانيّة لها طرفان؛ أحدهما يلي الروح وعالم الغيب، والثاني يلي النفس وعالم الشهادة. وهذه الحيثيّة البرزخيّة لها دخالة أساسيّة في لعب دور مهمّ وأساسي في معرفة الحق سبحانه وتعالى، كما يقول السيّد «حيدر الآملي»: «القلب له طرفان: طرف إلى الروح والعقل، وطرف إلى النفس والجسد، وإليه أشار النبيّ ﷺ أيضًا في قوله: «قلب المؤمن بين إصبعين

---

[١]- سورة الكهف، الآية١٠١.

[٢]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كربان وعثمان يحي، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، طهران، ١٣٦٨ش، ط٢، ص٥٧٤.

[٣]- سورة الحج، الآية٤٦.

[٤]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص٤٦٧.

[٥]- الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٢م، ط١، ص١٦٢.

من أصابع الرحمن»[١]. وعند ابن عربي أيضا القلب ليس العقل، بل هو قوّة وطور وراء طور العقل[٢]، تجمع بين الحقّ والخلق، وبين الشؤون الإلهيّة والخصائص البشريّة كما قال: «القلب الإنساني عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربانيّة وبين الخصائص والأحوال الروحانيّة والطبيعيّة»[٣].

كما إن القيصري في شرحه للفصّ الشعيبي من كتاب «فصوص الحكم»، الّذي يعتبر من أهمّ المباحث الّتي يتحدّث فيها ابن عربي عن حقيقة القلب ومركزيّته في البناء الوجودي وعالم التكوين؛ يشير إلى هذه الحقيقة أيضًا، وهي بزرخيّة الوجود القلبي، وتقلّبه بين عالم الظاهر والباطن. فغدا بذلك الجهة الوحيدة الصالحة ليكون حَكَمًا عادلاً بين الأسماء الإلهيّة بحكم توسطه بين كلا العالمين، وتقلّبه بين الغيب والشهادة. فأصبح القلب مركزاً للاستفاضة والإفاضة في آن معًا، ومركزاً للتجلّيات الإلهيّة المطلقة. ولذلك وسع القلب الحقّ تعالى: «وله (للقلب) أحديّة الجمع بين الأسماء الإلهيّة والظهور بحكم كلّ منها على سبيل العدالة. وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه تتشعّب القوى الروحانيّة والجسمانيّة، ومنه الفيض على كلّ منها، وهو صورة المرتبة الإلهيّة، كما أنّ الروح صورة المرتبة الأحديّة، لذلك وسع كلّ شيء حتى الحقّ»[٤].

ولـلقونوي كلام مشابه أيضًا يشرح فيه معنى سعة القلب للحقّ سبحانه وتعالى، ويؤكّد فيه أنّ هذه السعة مختصّة بالإنسان العارف بالله فقط، دون غيره من الموجودات: «أمّا سعة القلب الّذي وسع الحقّ فهي عبارة عن سعة البرزخيّة المذكورة، الخصيصة بالإنسان الحقيقيّ الّذي هو قلب الجمع والوجود، فإنّ الإنسان الحقيقيّ الّذي هو قلب الجمع والوجود، قلبه برزخيّ، وعلمه المنبّه عليه آنفًا»[٥].

إذًا، يمكن أن نستنتج ممّا ذكرناه من بعض كلام أعلام مدرسة العرفان النظري، فيما أوردوه عن حقيقة القلب، أنّ القلب برزخ بين عالمين؛ بين عالم الوحدة الحقّة الحقيقيّة وعالم النفس البشري. وهذه البرزخيّة أعطته خاصيّة مهمّة جدًّا أطلق عليها اسم السعة الوجوديّة. فالقلب لديه من السعة الوجوديّة ما ليس لدى غيره، ولذلك وسع الحقّ سبحانه وتعالى. وسعة الحقّ للقلب ليس سعة لذاته المقدّسة والمنزّهة عن كلّ إحاطة، بل هي سعة لتجلّياته الذاتيّة والأسمائيّة والفعليّة، وفيوضاته

[١]- ابن أبي جمهور، محمد: عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، تحقيق: مجتبى العراقي، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥ق، ط١، ج١، ص٤٨.
[٢]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٢٨٩.
[٣]- ابن عربي، محي الدين، الدرة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط١، ص٢٩.
[٤]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج٢، ص٧٩٤.
[٥]- القونوي، صدر الدين: الفكوك، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٧١ش، ط١، ص٢٥٤.

الرحمانيّة والرحيميّة. فالقلب عن العرفاء هو مركز التجلّيات الإلهيّة، وهو لا يسمّى قلبًا في الحقيقة إلّا إذا صار مرآة للفيوضات والتجلّيات الإلهيّة، وذلك بعد تحقّق شروط الاستفاضة، وتنوّر القلب بالنور الإلهي، من خلال التخلّي عن جهة الحيوانيّة في الإنسان، والعروج نحو الجهة الملكوتيّة التي هي أصل الإنسان وحقيقته، «فإذا غلب النور القلبي وظهر سلطانه على القوى الحيوانيّة، واطمأنّت النفس تسمّى – عندها – مطمئنّة، ولمّا كمل استعدادها، وقوي نورها وإشراقها، وظهر ما كان بالقوّة فيها وصار مرآة للتجلّي الإلهيّة – عندها – يسمى بالقلب. وهو المجمع بين البحرين وملتقى العالمين، لذلك وسع الحق، وصار عرش الله»[١]. وعليه، فإنّ سبب هذه السعة القلبيّة اللّامتناهية، وملامستها لمقام «أو أدنى»، وصيروتها مرآة للتجلّيات والفيوضات الإلهيّة المطلقة، هو خصيصة أساسيّة في القلب، بها تفرّد وتميّز عن كلّ الموجودات، وهذه الخصيصة هي تكوينه البرزخي الجامع بين الجهة الإلهيّة والخلقيّة معًا.

القلب مركز المعرفة العرفانية

بحسب المفهوم والرؤية العرفانيّة لحقيقة القلب، ليس كلّ آدمي صاحب قلب روحاني في الواقع. ومقصودنا بالقلب الروحاني – كما أسلفنا – هو القلب الّذي يسع الحقّ تعالى وتجلّياته الإلهيّة وأطواره الربوبيّة. «وهذا القلب المتجلّى له، لا يكون إلّا للعارف الكامل، لأنّ قلبه مرآة الذات الإلهيّة وشؤونها جميعًا»[٢]، وإن كان لكلّ إنسان قابلية واستعدادٌ ليكون صاحب قلب نوارني حقيقي، متجلّى له.

عند العارف، إنّما سمّي القلب قلبًا لتقلّبه في تجلّيات الحقّ سبحانه وتعالى، وعدم استقراره على حالٍ واحدة في الأطوار الإلهيّة والظهوارت الربانيّة. فهو يتقلّب فيها ويتنقّل من خلالها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن شأن إلى شأن، في أنواع الصور والصفات الإلهيّة. فالقلب من التقليب، وهو جعل الشيء أوّله آخره، وظاهره باطنه، «وقلب الشيء لغة، أن يجعل أوّله آخره أو ظاهره باطنه، جمعًا وفرادى»[٣]. وهذه الخاصيّة الّتي يتمتّع بها القلب هي ميزة يستطيع من خلالها صاحب هذا القلب أن يعاين التجلّيات والآيات الإلهيّة على اختلافها وتنوّعها من خلال تقلّبها في أطوارها. فيكون القلب وصاحبه كلّ يوم في شأن، كما أنّ التجلّيات الإلهيّة، بل وربّ هذه التجلّيات الإلهيّة كلّ يوم في شأن: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فى شَأْن﴾[٤]، فيتقلّب القلب بتقلّب التجلّيات؛ لأنّ «القلب

[١]- القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج١، ص١٥٦.
[٢]- المرجع نفسه، ج٢، ص٨٠٤.
[٣]- الجنديّ، مؤيّد الدين: شرح فصوص الحكم، تحقيق:عاصم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٧م، ط١، ص٢٨٧.
[٤]- سورة الرحمن، الآية٢٩.

معلوم بالتقليب في الأحوال دائمًا، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجلّيات الإلهية»[١]. ولهذا ورد في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاء»[٢].

وهكذا، فإنّ صاحب القلب يتقلّب في الصور والتجلّيات بحسب العوالم والوجوه الخمسة الّتي تكون للقلب، فيستفيض من جهة ويفيض من جهة أخرى. فيتقلّب القلب مثلاً بين الوجه الّذي يلي الحقّ فتستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الّذي يلي النفس الحيوانيّة فيفيض عليها ما استفاضه على حسب استعدادها. وتقلّب القلب في الصور والتجلّيات مقدّمة لمعرفة الله عزّ وجل، فمن تقلّب القلب في العوالم يعرف تقليب الحقّ تعالى في العوالم أيضًا فيعرفه ويشاهده. وعلى ضوء هذه المعرفة يطيعه ويعبده ولا يخالف أمره قيد أنملة. وهكذا يغدو القلب بابًا لمعرفة الحقّ، ومعاينة صوره وتجلّياته في العوالم، لما وهب الله تعالى هذا القلب من خصائص وإمكانات فريدة جعلته أداة صالحة لمعرفته ومشاهدته، ومن ثمّ طاعته وعبادته؛ لأنّ المعرفة مقدّمة على الطاعة كما لا يخفى.

إذًا، تقلّب القلب في التجلّيات والصور الإلهيّة، يجعله من جهة كالتجلّيات الإلهيّة في حالة تغيّر وتبدل دائم؛ من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام؛ لأنّ التجلّيات الإلهيّة ليست على حال واحدة. ومن جهة أخرى، يفتح أمام القلب باب المعرفة بالله تعالى وتجلّياته المختلفة، لما يتمتّع به القلب من خاصيّة الوجوه نحو العوالم الوجوديّة، هذه الوجوه الّتي ترى وتبصر وتعاين شؤون الحقّ المختلفة الظاهرة في حضراته المختلفة. لذا يرى ابن عربي أنّ «قلب العارف كنز العلم بالله»[٣]. وهكذا غدا القلب بابًا لمعرفة الحقّ ﴿فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتى فِى الصُّدُور﴾[٤]، فإن نبيّ الله إبراهيم عليه السلام عندما رأى ملكوت السماوات والأرض كما أخبر العليّ الكريم في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَكَذلِكَ نُرى إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنين﴾[٥]، فإنّه لم يعاين ملكوت الحقّ ولا شاهده بعينه الحسيّة.

فالقلب الحقيقيّ الروحانيّ يرى كما ترى العين الباصرة، وتسمّى الرؤية القلبيّة بالبصيرة، وقد عرّفها "القاساني" بأنّها: "نور العقل المنوّر بنور القدس، والمؤيّد بتأييد هداية الحقّ، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمّى القوة القدسيّة، أي أن تبلغ في الاستدلال على المطالب العلميّة

[١]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٢٨٩.
[٢]- المجلسيّ، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج٦٧، ص٥٣.
[٣]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٦٦٧.
[٤]- سورة الحج، الآية٤٦.
[٥]- سورة الأنعام، الآية٧٥.

إلى الحقائق الّتي لا تدرَك إلا بنور البصيرة، وهي للقلب منزلة البصر للعين"[١]. وفرق كبير بين البصر والبصيرة؛ فالبصر هو الرؤية الحسيّة الّتي تحصل بواسطة العين الّتي تكون في جسد الإنسان. أمّا البصيرة فهي "العين الباطنة القلبيّة"[٢] الّتي من خلالها يعاين الإنسان ويرى ويعرف حقائق الوجود وأسراره وتجلّيات المعبود وألطافه. والبصر الحسي كما أنّ "رؤيته موقوفة على نور آخر غير نوره، لتحصل له الرؤية بواسطته، مثل نور الشمس مثلاً، أو نور القمر، أو نور الكواكب، أو نور النار، وغير ذلك. فكذلك البصيرة، فهي وإن كانت من شأنها الرؤية الباطنيّة؛ لأنّها أيضًا ما خلقت إلاّ لأجلها، لكنّ رؤيتها أيضًا موقوفة على نور آخر غير نورها، لتحصل لها الرؤية بواسطته، مثل نور التجلّى مثلاً، أو نور الإلهام، أو نور الوحي، أو نور الكشف، المعبّر عنها - أي من هذه الأنوار - بنور الله. وهذا هو المعنى في قوله تعالى نُورٌ عَلى نُور. وفيه قال: ﴿يَهْدِى الله لِنُورِهِ من يَشاءُ﴾[٣]. وقال: ﴿وَمن لَمْ يَجْعَلِ الله لَهُ نُورًا فَما لَهُ من نُورٍ﴾[٤]"[٥].

فالقلب عند العرفاء هو الأداة الّتي من خلالها تحصل المعرفة بالله وبالأسرار والتجلّيات الإلهيّة، بل وبكلّ ما ينطوي عليه عنوان الباطن. القلب عندهم أداة إدراك ومعرفة، لا أداة تعشّق وحبّ. «أمّا مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحبّ إلى القلب أحيانًا. وهنالك طريق ثالثة للاتصال الروحي عندهم وهي «السرّ» الّذي هو مركز التأمّل في الله»[٦]. ويستدلّون على هذا الكلام بالقرآن الكريم الّذي جعل القلب محلاً للإيمان، ومركزًا للفقاهة والفهم والتدبّر، ومنطلقًا للزيغ وأصلاً للإخلاص وغيرها من الحقائق القلبية التي ذكرها القرآن الكريم والّتي يكتشف المرء عند أدنى تأمّل فيها أنّنا أمام أداة معرفيّة حقيقيّة ذات دور محوريّ ومفصليّ في هداية الإنسان نحو معرفة الحقائق الوجوديّة والأسرار الكونيّة[٧].

وهكذا يكون القلب عند العارف مركزًا للعلم والمعرفة معًا، بل وهو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهيّة باعتباره موطن الحقّ ومجلاه، على قدر استعداده ودرجته من الكمال والصفاء. وهذا الاستعداد يكون على قدر ما يمنح الله تعالى القلب من السعة والاستقامة الّتي تتناسب وحجم تجلّي الحقّ المطلق فيه، لذا فإنّ المعرفة العرفانية «لا تتقيّد أبداً وهي قائمة على التحوّل والاستمرارية دائماً، لذا كان معرفة مركزها القلب دائماً»[٨].

---

[١]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٣٨٥ش/١٤٢٧ق، ط٣، ص٥٠٨.
[٢]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص٥٧٩.
[٣]- سورة النور، الآية٣٥.
[٤]- سورة النور، الآية٤٠.
[٥]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص٥٧٩.
[٦]- ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، تعليق: أبو علاء عفيفي، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٧٥ش، ط٣، ص١٣٩.
[٧]- سورة محمد،الآية٢٩. سورة المجادلة، الآية٢١. سورة آل عمران، الآية٦. سورة الإسراء، الآية٤٦. سورة الشعراء، الآية٨٩.
[8]- Sells, michael, the mystical languages of unsaying, the university of Chicago press, London, printed in the united states of America, 1994, p91.

العقل في المنهج المعرفي العرفاني

العقل من أدوات الإدراك الباطنيّة المجردة للنفس، وهي أكثر تجرّدًا من الخيال، ودورها الأساس إدراك الصور الكليّة للأشياء بعد تجريدها من المادّة وصورتها، للحصول في نهاية الأمر على مفاهيم ذهنيّة عامّة وكليّة يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق وموضوع. فبالإضافة «إلى الصورتين المحسوسة والمتخيّلة، فقد يدرك الإنسان أحيانًا المعاني الكليّة التي تحمل على الصور الخياليّة أو الحسيّة. مثل هذه المعاني الكليّة هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل»[١]. والعقل في المنظور العرفاني الّذي يستند أحيانًا كثيرة في بناء تصوّراته الكليّة إلى الحواس، عاجز أيضًا عن إدراك الحق ومعرفته؛ لأنّه تعالى غير مقيّد بالصور الذهنيّة والمفاهيم الكليّة، بل الحقيقة الإلهيّة لا حدّ لها كما أسلفنا ولا حصر، وبالتالي تبقى بعيدة عن متناول العقل، محجوبة عن صوره اللفظيّة ومفاهيمه الكليّة. ولكن هذا القصور لا يلغي دور العقل المركزي والبالغ الأهميّة في المعرفة العرفانيّة.

العقل في الفكر والمنهج العرفاني محطّ بحث ونقاش وجدال طويل. فمنهم من يرفض العقل بالكامل، ويرى أنّه عاملٌ سلبيّ في وصول الإنسان إلى المعرفة الحقّة الحقيقيّة، ومنهم من يعطي العقل حيّزًا مهمًّا، بل وضروريًّا من أجل الوصول إلى هذه المعرفة باعتباره أداة من أدوات المعرفة الإنسانيّة الأساسيّة المكمّلة للأدوات المعرفيّة الأخرى الّتي زوّد بها الإنسان. ولكنّ اختلاف العرفاء فيما بينهم وانقسامهم بشأن العقل لا يمنع من إقرار الجميع تقريبًا واعترافهم بعجز العقل، وضعف قدراته، وعدم تماميّته في إيصال الإنسان إلى هذا الهدف السامي من خلقه ووجوده. والمعادلة عندهم بكل بساطة هي الآتية: إذا كان الهدف من وجود الإنسان هو معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، والعقل كأداة للمعرفة ليست لديها القدرة الذاتية على معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، إذًا العقل لوحده عاجز عن إيصال الإنسان إلى الهدف من خلقه ووجوده، وبالتالي لا يصحّ لوحده أن يكون أداة للمعرفة لأن "الكمال الّذي يقولون به، كالأمر الممتنع؛ لأنَّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوّة العاقلة، لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار الّتي تكون فوق العقل، فامتنع أن تصل إليه القوّة العاقلة»[٢].

أمّا السبب في عجز العقل وعدم تماميّة قدراته، وحقيقة الدور المناط به والهدف من خلقه، فالإضافة إلى ما ورد بشأن العقل في النصوص الشريفة كما في هذه الروايات مثلا؛ عن الإمام

[١]- الآملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٧ق/ ١٩٩٦م، ط١، ص٢٤٤.
[٢]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ش، ط٣، ص٣٤٨.

عليعليه السلام في إحدى خطبه، والّتي تعرف بخطبة الأشباح وهي من جلائل خطبه حيث قالعليه السلام في صفات الراسخين في العلم: «وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ»[1]. وعنهعليه السلام أيضا في خطبة أخرى يبين فيها عجز العقل عن معرفة الله: «... وَلَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ، وَلَا يَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبَرُوتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا، وَلَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ، إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ...»[2]. هذه الروايات وغيرها تظهر محدودية الإدراكات العقلية في المعرفة الإنسانية الكاملة وعجزه عن إدراك حقائق الأشياء، لكون «العلم الصحيح لا يحلّ بالكسب والتعمّل، ولا تستعمل القوى البشرية في تحصيله»[3].

بالإضافة إلى الشواهد النصيّة يرى العارف أن هناك العديد من الظواهر الخاصة بالعقل التي تحد من المعرفة الإطلاقية لديه؛ منها أن العقل قولة إدراكية في النفس وظيفتها الأساس إدراك المفاهيم الكليّة والذهنيّة المجرّدة عن المادّة أو هيئاتها، فلا يفيد رأيًا جزئيًّا، وهو يستند في بناء تصوّراته الكليّة على ما تقدّمه إليه الحواس من مبادئ وصور جزئيّة، إذ العقل لا يستطيع أن يفهم شيئًا أو أن يستفيد علمًا إذا لم يكن مسبوقًا بالحس. من هنا، كان العقل عاجزًا عن إدراك الكمال المطلق اللامتناهي للحقّ تعالى أو حصره، وبالتّالي الإحاطة به لأنّه عزّ اسمه فوق إدراك الحواس، والمفاهيم الذهنيّة المبنيّة على التصورات الكليّة للأشياء. فمن الأصول المقرّرة عند العرفاء أن للعقل «مرتبة مخصوصة في إدراكه ومدركات خاصّة لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما أنّ البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن إدراك الكيفيّات المبصرة ويدرك الأصوات والنّعم، فكذلك العقل لا يمكنه أن يتجاوز عن إدراك الكليّات المعقولة ويدرك الحقائق الكشفيَّة والمعاني الذوقيَّة»[4] والمعرفة التي يتحدث عنها العارف هي معرفة جزئية تفصيلية وليست كليّة.

كما إن العقل في إدراكه يعتمد على ركيزتين أساسيّتين من ركائز القوة الإدراكيّة الأخرى هما: الحواس والبديهيّات، ومن دونهما لا يمكنه أن يعقل الأشياء من حوله. وإذا كان العقل بحاجة

[1]- المجلسّي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج٥٤، ص١٠٧.
[2]- المرجع نفسه: ج٤، ص٣٠١.
[3]- القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، تقديم وتصحيح: جلال الدين الآشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٣ق/١٣٨١ش، ط١، ص٢٨و٣٤.
[4]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص٣٤٥.

إلى هذين الأصلين من أجل تحصيل المعرفة، فكيف يمكن أن يكون العقل بذاته قادرًا على معرفة الكمال المطلق وتجلّياته؟! فعند العارف العلم اليقيني بالله تعالى يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري لحاجة العقل وفقره إلى القوّة الإدراكيّة الحسيّة، الخياليّة، والفكريّة بالإضافة إلى البديهيّات الأوليّة، وكلّها عاجزة عن تحصيل المعرفة اليقينيّة التامّة والكاملة بالله تعالى، وبالتّالي فإنّ العقل عاجز عن تحصيل هذه المعرفة أيضًا.

من خصائص العقل المهمة أيضا أنه يمنحنا الإمكانيّة لمعرفة الأشياء لناحية إثبات وجودها، والأفعال والآثار المرتبطة بها، أمّا إدراك ذات الشيء وحقيقته فإنّ العقل عاجز عنه. ففاعليّة العقل محصورة في إثبات وجود الأشياء لا حقيقتها، وإدراك أفعالها لا ذواتها. وهذا الأمر بعينه ينسحب إلى معرفة الله تعالى؛ فقدرات العقل محصورة في إثبات وجوده لا حقيقته، ومعرفته من خلال أفعاله لا ذاته كما يقول ابن عربي: «فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلّا من حيث إنّه موجود تعالى وتقدّس، وكلّ ما يتلفّظ به في حقّ المخلوقات أو يتوهّم في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهّم، ولا يجري عليه ذلك اللّفظ عقلاً من الوجه الّذي تقبله المخلوقات. فإن أطلق عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع، لا لثبوت الحقيقة الّتي هي الحقّ عليها، فإنّ الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]»[2].

ومن ميزات العقل الأساسيّة على مستوى المعرفة أنّه لا يدرك الأشياء إلّا من خلال المماثلة والمشابهة. بمعنى أنّ العقل إذا أراد أن يدرك شيئًا ما فينبغي أن يكون بين العقل وما يدركه نوعٌ من المشاكلة والمناسبة، وإلّا لا يمكن للعقل أن يدرك شيء ليس فيه منه شيء، كما أنّه «لا يمكن لأحد أن يعلم شيئًا ليس فيه مثله البتّة»[3]. فالمماثلة بين المدرِك والمدرَك أمرٌ لا بدّ منه من أجل حصول العلم والمعرفة العقليّة بالأشياء، ومن دون هذه المماثلة لا يمكن أن تتحقّق المعرفة بالشيء. لذا يرى العارف أنّ الدور الّذي يقوم به العقل في مجال المعرفة متعلّق بالمدى الّذي يصل إليه في تحقيق أوجه المناسبة بينه وبين ما يريد العلم به أو إدراك كنهه. والإنسان عندما يطلب معرفة شيء إنّما يطلبها بما هو موجود فيه، وهو يناسب ذلك الشيء. ولكنّ حدوث المناسبة الجامعة لا يتأتّى للعارف من كلّ وجه، بل هي لا تقوم إلّا بين بعض الصفات والعوارض؛ لأنّ ثبوت المناسبة من كلّ وجه يعني تمام المعرفة بحقيقة الشيء، فلا يكون باعثًا للعارف على طلب حقيقته. لذلك كان

[1]- سورة الشورى، الآية١١.
[2]. ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٩٣.
[3]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص ٩٥.

مقتضى طلب العارف لحقيقة شيء ما؛ أن تظلّ هناك وجوه مجهولة تدعو إلى كشف النقاب عنها، فإنّ «ثبوت المناسبة من كل وجه يقتضي الحصول المنافي للطلب، لاستحالة طلب الحاصل، وإن حصول الشعور ببعض الصفات والعوارض من جهة المناسبة هو الباعث على طلب معرفة الحقيقة»[١]. ومن هنا يتّضح أنّ المعرفة لا تكون بشيء مجهول مطلقًا، كما لا تكون بشيء معروف من جميع وجوهه أيضًا. والعقل لقصوره لا يستطيع أن يدرك كلّ أوجه المناسبة، وبالتّالي لا يمكنه إدراك حقيقة الأشياء كما هي.

من أحكام العقل ونتائج الفكر من وجهة نظر العارف أنها نسبيّة وليست واحدة. وذلك يرجع إلى أنّ الأحكام النظريّة تتفاوت طبقًا لتفاوت مدارك أصحابها. بل إنّ مدرك المدركين تابعة للكيفيّة الّتي يكون عليها طالب المعرفة حين توجّهه في طلب المعرفة. بل إنّ التوجه نفسه تابع بدوره لاختلاف المقاصد، والعقائد، والعادات، والأمزجة. وعليه، فإنّ «إقامة الأدلّة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقليّة على وجه سالم من الشكوك الفكريّة والاعتراضات الجدليّة متعذّر؛ وإنّ الأحكام النظريّة تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجّهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات»[٢].

ونظرًا لما للاعتقادات الخاصّة من أثر بالغ يظهر في تفاوت أحكام الأفراد، وكذلك نظرًا للتفاوت الناشئ عن الاختلاف في الأمزجة وتفاوت الاستعدادات والقابليّات، فإنّ الأحكام والنتائج تتلوّن أيضًا بما تنصبغ به، وهذا كلّه من دواعي وأسباب اختلاف الأحكام الّتي يصدرها أهل النظر والعقل. «فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض الّتي هي متعلّقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الّذي قصدوا معرفة كنهه، والمعرفة إيّاه والمميّزة له عندهم، فمتعلّق إدراك طائفة يخالف متعلّق إدراك الطائفة الأخرى... فاختلف تعريفهم لذلك الأمر الواحد، وتحديدهم له وتسميتهم إيّاه وتعبيرهم عنه»[٣].

لهذه الأسباب المذكورة وغيرها، اختلف أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها أيضًا، وتعدّدت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند آخرين شبهة، فلم يتّفقوا في الحكم على أمر واحد، بل كان الحقّ بالنسبة إلى كلّ ناظر هو ما استصوبه ورجّحه واطمأنّ به.

[١]- القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص٢٨.
[٢]- المرجع نفسه، ص٢٢.
[٣]- القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٩-٣٠.

علوم المعارف ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

العقل الفكري والقدسي عند العارف

إذا كان العقل عاجزاً عن إدراك الكمال المطلق الإلهي وتجلّياته ومظاهره الوجوديّة؛ لأنّه طور فوق طور العقل، فهذا لا يعني عند العارف انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقًا على المعرفة بالحقائق الوجودية، واقتصار دوره على المفاهيم الكليّة. بل للعقل دورٌ مهم وأساسيّ في المعرفة الشهوديّة والكشفيّة العرفانيّة. ولكن قبل الحديث عن دور العقل ووظيفته في المنهج المعرفي العرفاني، نشير إلى مسألة مهمّة في منظومة العارف المعرفيّة وأدواتها، وبالتحديد العقل، لما لهذه المعرفة التفصيليّة بالعقل من دور أساسيّ في اكتشاف هذه المنظومة المتكاملة للمعرفة العرفانيّة بكلّ أبعادها. فالعقل عند العارف له إطلاقان:

الأول: العقل الفكري، أو المقيّد: وهو القوّة المدركة للكليّات المفهومية، من خلال النظر والبرهان. وهو العقل المتعارف عند أهل النظر من الفلاسفة وغيرهم، والّذي من خلاله يستدلّون على وجود الله. وقد ورد بشأنه العديد من الروايات، منها على سبيل المثال لا الحصر هذه الرواية المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقُوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»[1].

الثاني: العقل القدسي: هو العقل المطلق المنوَّر بنور القدس. وهو العقل الّذي يدرك الحقائق الكليّة المطلقة بواسطة الكشف والشهود. وقد ورد الحديث عن هذه المرتبة من العقل في بعض الروايات الشريفة، كما في هذه الرواية المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يبيّن فيها مراتب العقل وأنواعه، ثمّ يذكر مرتبة العقل المؤيّد والمنوَّر بالنور القدسي فيقول عليه السلام: «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ

[1]- الكلينيّ، محمد بن يعقوب: الكافي، تحقيق وتصحيح: علي غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ق، ط٤، ج١، ص٢٩.

الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فَطِنًا فَهِمًا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَحَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ غَشَّهُ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ مَجْرَاهُ وَمَوْصُولَهُ وَمَفْصُولَهُ وَأَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَالْإِقْرَارَ بِالطَّاعَةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَوَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَلِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا وَمِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَإِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ»[١].

فالعقل عند العارف حقيقة واحدة مشكّكة ولها مراتب، المرتبة العالية منها تُسمّى بالقوّة القدسيّة. والمرتبة المتوسطة منها تُسمّى القوّة المفكّرة المدركة للكليّات، وهي الّتي يصطلح عليها في العرف بالعقل، وهو العقل بحسب مفهوم طائفة الحكماء والفلاسفة. والمرتبة الدنيا هي القوّة المفكّرة المدركة للجزئيّات وتسمّى بالمفكّرة. والعارف إذا منع العقل من المعرفة الكشفيّة الشهوديّة بحقائق الأشياء، فمراده من العقل هنا العقل الفكري المدرك للكليّات والمقيّد بالحدود والرسوم لا العقل القدسي. وهو لا يسلّم بأنّ العقل لا يدرك المعارف والحقائق الّتي هي فوق طور العقل بشكل مطلق. بل للعقل من وجهة نظره مرتبة أسمى وأكمل من مرتبة إدراك المفاهيم الكليّة والذهنيّة الّتي تأخذ مبادئها بتوسّط الأقيسة المنطقيّة، ومن خلال هذه المرتبة الأرفع يدرك العارف الحقائق المخفيّة للوجود، كما يصرّح ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد: «إنّا لا نسلم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطُّور الأعلى، الّذي هو فوق العقل أصلاً، نعم إنَّ من الأشياء الخفيَّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنَّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوَّة أخرى هي أشرف منه – أي القوة القدسية – واستبانة نور أضواء هو أتمّ منه، مقتبسًا من مشكاة الزجاجة الإنسانيَّة الّتي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته. كما في المدركات الجزئيّة، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنّها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء»[٢].

بمعنى آخر، إنّ العقل الّذي يعتمد عليه الفيلسوف في اكتساب المعرفة الحقيقيّة هو غير العقل الّذي يعتمد عليه العارف؛ لأنّ العقل الّذي يعتمد عليه أهل الرسوم كما يسمّيهم العارف لاعتمادهم على الرسوم والحدود في تحصيل معارفهم ومدركاتهم، عبارة عن القوة المفكّرة المدركة للكليّات، والّتي تأخذ العلوم من مبادئها التصوريّة والتصديقيّة بتوسط الحدود والرسوم، وتأليف القضايا وتشكيل الأقيسة. أمّا العقل الّذي يعتمد عليه العارف فهو العقل الّذي يأخذ معارفه وعلومه العالية من العقل المطلق أو ما يسميه بالقوّة القدسيّة، كما أنّه يأخذ علومه الدانية من القوى الحسيّة

[١]- المرجع نفسه، ص٢٥.
[٢]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص٣٨٤.

والخياليّة والفكريّة. ويصطلح عليه العارف أيضًا باللّب وهو «العقل المنوّر بنور القدس، الصافي عن قشور الأوهام والتخيّلات. ولبّ اللبّ هو مادّة النور الإلهي القدسي، الّذي يتأيّد به العقل، فيصفو عن القشور المذكورة ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك القلب المتعلّق بالكون، المصون عن الفهم، والمحجوب بالعلم الرسمي»[١].

والعقل القدسي عند العارف هو نفسه العقل المستفاد عند الفيلسوف، أو العقل الفعّال «إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدأ الفعّال. وسُمّي به لاستفادة النفس إياه ممّا فوقها»[٢]، والّذي من خلاله يدرك حقائق الملكوت وخبايا الجبروت بعد تحقّق العبوديّة التامّة للحقّ تعالى، وانتفاء الجهة السوائيّة والغيريّة بشكل مطلق بين الخالق والمخلوق فإنّ «الروح الإنسانيّة كمرآة؛ فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبوديّة التامّة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة ورَيْن المعصية، لاح له حينئذ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمّى عند الحكماء بالعقل المستفاد. وبهذا النور العقلي تتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت، كما تتراءى بالنور الحسّي الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالتها بطبع، ولم يكدّر صفاؤها برَيْن، ولم يمنعها حجاب عن ذلك»[٣].

فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهيّة والمكاشفات الربانيّة ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوّة أشرف منه، واستبانة نور هو أضوأ وأتمّ منه، مقتبسًا من مشكاة الزجاجة الإنسانيّة الّتي فيها المصباح، فيدرك الحقائق بواسطتها، وبعد اتّصال العقل بالنور القدسي المطلق تتنزّل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئيّة الّتي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكنّ دور العقل في كلا حالتَيْ الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهميّة في المعرفة العرفانيّة.

إنّ الوظيفة الأساس للعقل عند العارف، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزّلها عليه من عالم القدس. ولعمليّة القبول دور بالغ الأهميّة في المعرفة العقليّة، وهو ينسجم في الأصل مع خلقة العقل ووظيفته الوجوديّة، والّتي هي التقييد والضبط من وجهة نظر العارف، كما يقول ابن عربي: «ولكن ممّا هو عقل، حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنّه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه، فإنّ هذه المعرفة الّتي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنّها وراء طور مدارك العقل»[٤].

[١]- الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص٣٥٣.
[٢]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، تحقيق: نجف قلى حبيبى، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، ١٣٨٦ش، ط١، ج٢، ص٨٤١.
[٣]- المرجع نفسه، ج١، ص٥٦.
[٤]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٩٤.

إذن أداة معرفة الحقّ تعالى هي القلب، أمّا العقل فدوره قبول الحقائق المتجلّية عليه من القلب، وهنا تحديدا يبدأ العارف بنسخ خيوط العلاقة الخفيّة بين العقل والقلب، والّتي تعتبر من الأسرار التكوينيّة الّتي قلّما كشف اللّثام عنها. فالقلب هو الّذي يتّسع في الحقيقة للوجود الإلهي والرحمة الإلهيّة الّتي وسعت كلّ شيء، وهذا الوجود محتجب عن العقل غير أنّه يظهر له إذا صار هذا الأخير قابلاً لذلك. وفرق كبير ما بين اتّساع القلب للوجود، وظهور الوجود وتجلّيه للعقل من خلال خاصيّة القبول: «فلا تكون معرفة الحقّ من دون الحقّ إلّا بالقلب لا بالعقل، ثمّ يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر»[١].

وقابليّة العقل واستعداداته لقبول الفيوضات والمعارف الإلهيّة من وجهة نظر العارف ليس لها حدّ، بمعنى أنّه يدرك المعارف الإلهيّة ويتلقّاها كمواهب إلهيّة فيقبلها، ولكن دون أن يكون لقبوله حدّ أو منتهى، مع أنّ خاصيّة التفكير فيه والنظر محدودة. وصفوة القول أنّ محدوديّة العقل تقتصر على الفكر لا على قبول المواهب الإلهيّة والعطاءات الربانيّة غير المحدودة، بمعنى أنّ العقل وإن كان محدودًا من الجانب الفعلي، إلّا أنّه غير محدود من الجانب القبولي، أي من جانب قبول الحقائق، «فإنّ للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الّذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبةً إلهيّة، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهيّةً»[٢].

فتحصّل أنّ العقل عند العارف عقلان: الأول العقل الفكري المقيّد الّذي يأخذ العلوم والمعارف عن طريق الأقيسة المنطقيّة والمعاني الكلّية، والأدلّة والبراهين. والثاني العقل المؤيّد بالأنوار القدسيّة والجبروتيّة، والّتي من خلالها يدرك حقائق الأمور ويكشف عن دقائقها وأسرارها العرفانيّة. وقول العارف بأنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة هو فوق قدرات وطاقات العقل الفكري المتعارف عند الناس، لا يعني أنّ العقل ليس له دور في إدراك هذه المكاشفات والكمالات. بل العقل لديه قابليّة إدراك هذه الكمالات وقبولها من خلال اتّصاله بالعقل القدسي بعد وصوله إلى حدّ الكمال والاستعداد لتلقّي الفيوضات منه. وهو العقل المطلق المنوّر بنور عالم القدس، الّذي تنكشف له الحقائق والكمالات الوجوديّة فيشاهدها شهودًا عينيًّا. حتى إذا نال نصيبًا من المعرفة والعلم وكان اتّصال العقل الفكري والمتعارف فعّالاً بالعقل القدسي، يدرك عندها هذا العقل المقيّد ما شاهده العقل القدسي، ولكن ليس له من حدّ الإدراك سوى خاصيّتين: الأولى القبول والإذعان للحقائق المتنزلة عليه من قبل العقل المطلق، والثانية التعبير والإخبار عمّا أدركه بلسان الفكر والبرهان والاستدلال.

[١]- المرجع نفسه، ص٩٤.

[٢]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج١، ص٤١.

فوصول العقل الفكري أو المقيّد إلى مرتبة العقل المطلق أو القدسي أمر متاح، وذلك إذا كان هناك جامع أم مناسبة بين العقلين، ولا تحصل مثل هذه المناسبة الجامعة بينهما إلاّ أن يترقّى العقل الفكري والمقيّد بقيود الحدود والرسوم في مراتب الأكمليّة حتّى يتمكّن من لقاء العقل الكلّي، فتتجلّى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هي عليه في العقل المطلق الكلّي. وهذه المعرفة مختصّة بالكاملين من أهل الولاية والعرفاء.

ويكون دور العقل الفكري من جهة مقدّمة ضروريّة لتحصيل المعرفة الأوليّة بناءً على أمر الشارع المقدّس بوجوب تحصيل العلم، ومن ثمّ تمهيد الأرضيّة الصالحة للتكامل والوصول إلى حدّ الاعتراف الكامل بالعجز عن تحصيل المعرفة بالحقائق الوجوديّة والكمالات الإلهيّة، وهو يعدّ من أعلى مراتب الكمال المعرفي بالنسبة إليه. وإذا ترسّخ هذا الاعتراف بالعجز في النفس وصاحبه الصدق والإخلاص من قبل العبد، والمشيئة والعناية من قبل الرب، تنفتح على العقل الفكري أبواب أعلى وأسمى من المعرفة من خلال اتّصاله بعالم الأنوار القدسيّة والجبروتيّة، فيرى ما يشاهده العقل المطلق القدسي، ويقبل بما يكشف له من الحقائق، ثمّ يبدأ من جديد بإعمال وظيفته الأساسيّة وهي تبليغ وبيان ما قبله وضبطه، والتعبير عنه بالألفاظ والعبارات المناسبة لمنهج أهل العقل الفكري البرهاني، أي من خلال الحدود والأقيسة والرسوم وما شاكل من وسائل عمله. يتحدث ابن تركة الأصفهاني حول هذه الحقيقة بقوله:

«وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قولهم: إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيَّة فوق العقل بالمعنى المتعارف، أن يكون ذلك الطُّور ممّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقًا حتّى يمتنع التعبير عنها، فيلزم أن تكون معدومات صرفة. على أنّ الحافظة والمتوهِّمة والمتخيِّلة الّتي هي آلات تعبير المعاني المدركة بالألفاظ المعيَّنة، قد لا يطيع العقل الفكري، لضعفه وعدم تسلُّطه عليهم، وينقاد لتلك القوَّة؛ أي العقل المطلق المنوَّر بنور الإطلاق الذاتي القوي بالقوَّة الأصليَّة الإحاطيَّة حتّى يستخدمها في إرادتها. فلهذا تجد من عبارات أرباب هذه القوَّة ما بلغ في فنون البلاغة حدّ الإعجاز، بحيث لا يقدر من صرف الأعمار في تتبُّع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة أن يأتيَ بقريب منه»[١]. وعليه، فإنّ العارف ليس بصدد إنكار دور العقل ولا إسقاطه عن الحجيّة، بل هو بصدد نفي أن يكون العقل وإدراكاته الفكريّة هو الغاية القصوى في تحصيل المعرفة، لأنّ المرتبة الّتي وقف عندها أهل النظر وهي العقل الفكري، لا تعتبر أعلى مراتب العقل من وجهة نظر العارف، بل هناك مرتبة أعلى للعقل هي القوة القدسيّة، والّتي من خلالها يتمكّن العقل الفكري من

[١]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص٣٨٤-٣٨٥.

معرفة الحقائق الكشفيّة بعد انكشافها للعقل القدسي وتنزّلها من لدنه على العقل الفكري، فيدركها بالقوالب والصور المناسبة لمقامه ومرتبته الوجوديّة ويقبلها بشكل قطعي ويقيني.

والوصول إلى مقام ومرتبة العقل القدسي يتوقّف على سلوك طريق التصفية والتجرّد النفسي حتّى يفنى وجود السالك في الله تعالى فتُستهلك الكثرة الإنسانيّة بالوحدة الإلهيّة، وربمّا ارتقت أيضًا إلى مقام الفناء في الأحديّة، فيحصل الاتّحاد بين التجلّي الإمكاني والحقّ المطلق، فيحصل لدى العارف بهذا الاتّحاد نوع جديد من الإدراك ليس من نوع القوى الجسمانيّة المدركة للأمور الحسيّة، ولا العقليّة المدركة للأمور الكليّة، بل هو نوع أكمل وأشمل من الإدراك يلامس حدّ الكشف والشهود. فمقام الكشف والشهود عند العارف على مراتب ودرجات عديدة، تبدأ من آخر حدود العقل الكلّي عند تفتّح قابليّاته واستعداداته وورده حدود عالم الإطلاق، فيصل إلى مقام العقل المطلق الّذي يسمّيه العارف بالقوّة القدسيّة تارة وبالكشف أخرى، «فإنّه باعتبار نفس الإدراك يسمّى بالكشف، وباعتبار ما يدرك به أي أداة الإدراك يسمّى بالقوة القدسية»[1]، وهو من مراتب الكشف المعنوي. ويترقّى العارف في مكاشفاته إلى أن يصل إلى أعلى مراتب الكشف والشهود القلبيّة والسريّة. ويشرح ابن تركة كيفيّة حصول الإدراك العقلي القدسي فيقول:

«الإنسان إذا سلك مسلك أهل التحقيق من التجريد والتصفية وساير ما أرشده إليه السالك الخبير، واستهلك أحكام كثرته الإمكانيَّة في وحداته الكلّيَّة، واستهلك تلك الوحدات في أحديّة عينه الثابتة التي هي صورة المعلوميَّة المذكورة حال توجُّهه الحقيقي من حيثيّة التجلّي المذكور، وطلبه الاتّصال بالحق من تلك الحيثيَّة – شهودًا ومعرفة – ظهر حكم الاتّحاد بين هذا التجلّي المتعيَّن، وبين الحقّ المطلق، فاكتسبت القوى الظاهرة والباطنة من الروحانيَّة والجسمانيّة، وصف التجلّي المتعيّن، واستهلك أحكام كثرتها فيه آخرًا، كما استجَّن التجلّي المذكور والحجب بالملابس الإمكانيَّة وأحكامها أوّلاً، فيُجدَّد حينئذ للإنسان بحكم هذا الاتحاد نوعٌ آخر من الإدراك ليس من قبيل الإدراكات النفسانيَّة البطانيّة، ولا الطبيعة الجسمانيَّة الظاهريَّة، بل نسبته في شمول المعلومات وإحاطة أحكامها إلى القوى النفسانيّة، كنسبة شمول معلوماتها إلى القوى الجسمانيَّة، وهذا هو الإدراك الحاصل بالكسب والاختيار، المسمّى بالكشف تارة، وبالقوَّة القدسيَّة أخرى»[2]. وممآ استعرضناه من أنواع العقول ومراتبها حتّى الآن يمكن أن نستخلص الفرق بين أنواع العقول الثالثة؛ أي العقل الأوّل والعقل القدسي أو العقل الكلي، والعقل الفكري الّذي يصطلح عليه أيضًا بالعقل المعاش.

[1]- الأصفهاني، صائن الدين: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رمضاني، مرجع مذكور، الهامش رقم ٣٥٨، ص٤٣٨.
[2]- الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص٣١٦-٣١٧.

جدليّة العلاقة بين العقل والقلب

على ضوء ما ذكرناه في المبحث السابق، والنتائج الّتي توصّلنا إليها من أنّ للعقل دورًا أساسيًّا ومفصليًّا في بناء المعرفة العرفانيّة، بل وله حظّ ونصيب من درجات الكشف والشهود بعد ترقّيه وتكامله وانتقاله إلى مرتبة العقل القدسي. ولكن يبقى السؤال أنه كيف نوفّق بين العقل والقلب، وبالتحديد العقل القدسي؟ وما هي حقيقة العلاقة الحاكمة بينهما؟

عندما نستقرئ مواقف العرفاء المختلفة والمتنوعة حول علاقة العقل بالقلب، نجد أنّهم ليسوا على رأي واحد وموقف واحد. فمنهم من تطرّف في مواقفه وذهب إلى إنكار ونفي أيّ دور أو صلة للعرفان بالعقل، وهم في الغالب أتباع المنهج الأخلاقي الصوفي، والسلوكي العملي المحض المبتني على الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة من غير الحاجة إلي العقل بحسب وجهة نظرهم، لزعمهم أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى أعلى درجات الكشف والشهود والتجرّد من دون الاعتماد على العقل لمحدوديّته، ولكونه يشكّل عائقًا أمام التجرد الروحي التام. ومنهجهم في فهم النص الديني هو منهج التأويل، ففي تعاملهم مع النصوص الدينيّة يعتبرون أنّ باطن الشريعة والدين هو المقصد الحقيقي والنهائي، فلا يعيرون اهتمامًا بالظاهر، ويصنّفون العقل ويضعونه في حدود الظاهر. في المقابل، هناك مدرسة عرفانيّة ورؤية علميّة مغايرة تعترف بدور كبير وأساسي للعقل، وتعتبر العقل شرطًا لصحّة الوصول إلى المعرفة الكشفيّة الحقيقيّة؛ لأنّ الكشف مراتب ودرجات، فمنه الصحيح ومنه الفاسد، ومنه الإلهي الملائكي، ومنه النفسي الشيطاني.

وبالتالي، فإنّ القلب عند أصحاب هذه الرؤية له دور في مجاله وحدوده، وللعقل دورٌ آخر أيضًا في حدوده ومجاله، دون أن يعني ذلك أنّ العقل يعطي المعرفة التامّة والكاملة، بل هو يعطي معرفة بحدود المساحة أو القابليّة الوجوديّة المتاحة له بحسب خلقته وأصل تكوينه. وهذه الفئة من العرفاء «لا تريد أن تقول إنّ ما سوى الكشف لا ينتج معرفة – بالمعنى العام-، سوى أنّ كلّ أداة من الأدوات المعرفيّة إنّما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها، لكنّ القضية الأساسيّة الّتي تشدّد عليها المدرسة العرفانيّة أنّ الوصول إلى حقيقة الوجود، والوصول إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الله تعالى لا يتسنّى إلّا من خلال الكشف والبصيرة»[١].

فهذا الفريق يؤمن بنوع من التصوّف العقلي، ويولي العقل والفكر أهميّة فائقة من أجل البلوغ إلى المقصد الحقيقي. فاعتقادهم أنّ العقل الهيولاني الإنساني يصل إلى مقام الفعليّة، أي إلى مقام العقل الفكري والمعاش عن طريق العلم والتفكّر، ثمّ يصل بعد ذلك إلى مقام العقل الكلّي

[١]- شقير، محمد: فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥ق/٢٠٠٤م، ط١، ص٦٦.

أو القدسي – والّذي يصطلح عليه العارف أيضًا بالبصيرة – عن طريق التعقّل والتأمّل، وهي مرحلة من الكمال يتحقّق فيها للإنسان اتصالٌ أو اتحادٌ بعالم القدس، فتتجلّى له من خلال هذا الاتصال والاتحاد الكثير من الحقائق؛ لأنّ العقل القدسي هو عقل مجرّد يحيط ويهيمن على العوالم الّتي دونه، وتنطوي فيه حقائق كلّ العوالم الّتي هي أدنى منه. لذلك عندما يتّصل الإنسان بهذا العقل الكلّي وعالمه، فإنّه يشاهد الحقائق الكامنة فيه، ولكن بحدود سعته الوجوديّة، وهو يعدّ بالنسبة إليهم نوعًا من أنواع الإشراق القلبي ودرجة من درجاته، في علاقته مع العقل واتصاله به.

فأصحاب هذه الرؤية المعرفيّة عندما يتحدّثون عن منهجهم التوافقي بين العقل والقلب، يعتبرون أنّ التفكّر العميق، والتأمّل الدائم، شرط أساسي للوصول إلى مقام العقل القدسي، بموازاة الزهد والرياضة الروحيّة والمعنويّة. من هنا، وفق هذا المنهج، تصبح لدى العقل القدسي علاقة وارتباط بالقلب. وهنا تحديدًا، ينفتح مبحث العلاقة بين العقل والقلب على مصراعيْه، ويصبح ضروريًّا وأساسيًّا، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى مبحث حقيقة العقل، ومنزلته ودوره عند أتباع هذه المدرسة العرفانيّة التي تعرف بالتصوف العقلي أو ما يسمّى أيضًا بالعرفان النظري، وارتباط هذا العقل الوجودي بالقوى الإدراكيّة الأخرى وتحديدًا القلب.

في البداية، وكمنطلق أساسي لفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ أوّلاً من فهم حقيقة النفس الإنسانيّة، على اعتبار أنّ العقل والقلب كلاهما من مراتب وقوى هذه النفس بلحاظ ارتباطها واتّصالها بعالم المادّة والطبيعة، أو الحقيقة الإنسانيّة بلحاظ أصل نشأتها الوجوديّة. والحديث عن النفس أو الحقيقة الإنسانيّة هو حديث عن عالم التجرّد بعيدًا عن خواص المادّة، وحدودها، وتبيان أجزائها وتعارضها فيما بينها، ففي عالم التجرّد لا مكان لهذه الفواصل الزمانيّة والمكانيّة.

النفس عند العارف حقيقة واحدة، وفي وحدتها تكمن كلّ القوى. بمعنى أنّها وجود واحد ذو مراتب ودرجات. وهذه المراتب والدرجات ليست متباينة لبعضها تباينًا كليًّا، ولا منفكّة عن بعضها انفكاكًا تركيبيًّا. بل علاقة هذه المراتب فيما بينها علاقة المحيط بالمحاط، فكلّ مرتبة عالية محيطة بالمرتبة الدانية ومشتملة على ما فيها وأزيد. وقد تحدّث العديد من العرفاء حول حقيقة النفس وارتباطها بقواها، خصوصًا ما أفاض به الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة»[1]، حيث يقول في الجزء الثامن من كتابه: «وأمّا الّذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها

[1]- راجع: الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٦٨ش، ط٢، ج ٦- ٨- ٩.

وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوى عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها»[١].

وعند شرحه لنظريّة الوحدة الشخصية للوجود، وبيانه لكيفيّة علاقة الحقيقة الوجوديّة الواحدة بصور العالم المتكثّرة والمتغايرة، قام ابن عربي بتشبيه هذا الوجود المطلق الواحد بالنفس الإنسانيّة. فكما أنّ النفس الإنسانيّة واحدة بشخصها متغايرة ومتكثّرة بقواها ومظاهرها الماديّة والروحيّة، فنفس زيد مثلاً حقيقة واحدة، ولكنّه مع وحدتها كثير أيضًا بصور أعضائه وقواه. فكلّ صورة من صور أعضائه الجسديّة وقواه الباطنيّة مختلفة ومتغايرة عن الصورة الأخرى. فاليد تختلف عن الرجل، وعن الرأس، والخيال يختلف عن الحسّ والعقل، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف والتغاير فإنّ مجموع هذه القوى والأعضاء يؤلّف إنسانًا واحدًا حقيقة[٢].

وانطلاقًا من هذا الفهم العرفاني لحقيقة النفس الإنسانيّة، ندخل لنفهم حقيقة العلاقة الوجوديّة والرابطة التكوينيّة القائمة بين العقل والقلب، لنقول إنّ العلاقة بينهما هي مثل علاقة ورابطة أيّ قوّة من قوى النفس أو مرتبة من مراتبها مع قوّة ومرتبة أخرى؛ وهي علاقة الإحاطة والسعة، لا علاقة البينونة والعزلة.

بمعنى أنّ الأوسع وجودًا يكون دائمًا محيطًا بالأضيق وجودًا والأقلّ سعة. وأنّ التركيب بينهما ليس تركيبًا انضماميًّا بمعنى انضمام جزء إلى جزء آخر، بل إنّ التركيب بينهما تركيبٌ اتّحاديٌّ، حيث تختفي الأجزاء بذاتيّتها، وتجتمع في ذاتيّة جديدة. فلا هو العقل وحده، وبشكل مباين ومستقلّ بالكامل عن القلب، ولا هو القلب وحده وبشكل عزلي ومستقلّ بالكامل أيضًا عن العقل. ولا هو جمع يحافظ كلّ جزء فيه على شكله وحيثيّته القديمة، بل هو تركيب يشبه التركيب القائم بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل في الذهن، «فالتركيب بين المادّة وصورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس والفصل»[٣]. فالعقل عقل من حيثيّة، والعقل قلب من حيثيّة أخرى، والعكس صحيح أيضًا. ومن هنا، نفهم لماذا عرّف بعض اللّغويين العقل بأنّه القلب، كما قال ابن منظور في بعض تعاريفه للعقل:» والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ»[٤].

وقال الفيروزآبادي أيضًا في العقل إنّ من معانيه القلب[٥]. وقال الجرجاني في تعريفاته: «العقل؛

---

[١]- المرجع نفسه، ج٨، ص٥١.
[٢]- ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص١٨٣.
[٣]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مرجع مذكور، ج٩، ص٢٢٢
[٤]- ابن منظور، محمد: لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ق، ط٣، ج١١، ص٤٥٨.
[٥]- الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، تحقيق: أنس الشامي وزكريا أحمد، درا الحديث، القاهرة، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م، لاط، ص١١٢٢.

ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محلّه الرأس، وقيل محلّه القلب»[١]. وعليه نلاحظ أنّ العقل والقلب عند اللّغوي يشتركان في المعنى مع العقل والقلب عند العارف، كما يظهر من بعض التعريفات اللّغوية.

والرجوع أيضًا إلى الآيات القرآنيّة الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالبًا. فالقرآن لا يعتبر مفهوم العقل محدودًا بالبعد الفكري والاستدلالي، كما لا يحصر وظيفة القلب بالمشاعر والأحاسيس والانفعالات النفسيّة. بل عندما ننظر إلى موارد استعمال كلمة القلب في الآيات القرآنيّة، نلاحظ أنه قد استعملت في نطاق أوسع من المفهوم المتعارف عليه لهذه الكلمة. فقد نسب الإدراك إلى القلب كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوه﴾[٢]، كما نسب إليه أيضًا المشاعر والأحاسيس والانفعالات الباطنيّة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِك﴾[٣]. كما نسب إلى القلب الإرادة والفعل أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُم﴾[٤]. وهذا التوسّع في استعمال مفردة القلب يشير إلى أنّه لا يمكن حصر وحدّ هذا المفهوم في أحد هذه الموارد. كما أنّ القرآن قد توسّع في استعمال كلمة الفؤاد أيضًا، فتارة تأتي كلمة الفؤاد بمعنى الإدراك الشهودي كما في قوله تعالى: ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾[٥]، وأخرى بمعنى مركز العواطف والميول كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوى إِلَيْهِم﴾[٦]، وثالثًا بمعنى العقل كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَليلًا ما تَشْكُرُونَ﴾[٧].

وعليه، يمكن أن نستنتج من موارد استعمال كلمة القلب في القرآن الكريم أنّها ليست محصورة بالبعد العاطفي والإحساسي، ولا حتّى الشهودي والإشراقي، أو الإرادة على القيام بالفعل والعمل، بل توسّع القرآن في استعمال مفردة القلب ليطال أيضًا البعد الفكري، ليصبح القلب هنا بمعنى العقل، أو ما اصطلح عليه في بعض الروايات الشريفة بـ«القلب العقول». وبذلك يصبح القلب محلًّا للشهود والكشف، والمشاعر والأحاسيس، والإرادة والفعل، بالإضافة إلى التعقّل. وعلى هذا الأساس، يغدو مفهوم القلب موازيًا للمفهوم الجامع للنفس الّتي في وحدتها كلّ القوى؛ لأنّ هذه الموارد والاستعمالات هي أيضًا من المظاهر الأساسيّة للنفس الإنسانيّة. فكما أنّ النفس مفهوم

[١]- الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، لاتا، لاط، ص١٢٨.
[٢]- سورة الإسراء، الآية ٤٦.
[٣]- سورة آل عمران، الآية١٥٩.
[٤]- سورة البقرة، الآية ٢٢٥.
[٥]- سورة النجم، الآية١١.
[٦]- سورة إبراهيم، الآية٣٧.
[٧]- سورة النحل، الآية ٧٨.

جامع لكلّ قواه، كذلك مفهوم القلب اسم جامع يقتضي المراتب الّتي هي أدنى منه؛ من عقل ومثال وحسّ مشترك.

وبالعودة إلى الروايات الشريفة، نلاحظ أنّ الاتّحاد بين العقل والقلب قد تمّت الإشارة إليه في بعض الروايات، كما في هذه الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام الّتي يبيّن فيها حكم الاتّحاد بين القلب والعقل، ويصطلح على هذا الحكم بـ«القلب العقول» كما يقول عليه السلام: «وَاللَّهِ مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَ أُنْزِلَتْ وَأَيْنَ أُنْزِلَتْ إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولاً وَلِسَانًا سؤولاً»[1]. إنّ مصطلح القلب العقول ربما لا سابقة له، وقد اعتبر عليه السلام القلب العقول موهبة من المواهب الإلهيّة. «وهذا الاصطلاح يزيح في الواقع الفاصل بين القلب والعقل، فيقوم القلب بذات العمل الّذي ينبغي للعقل أن يقوم به. طبعًا، حينما يقوم القلب بعلم العقل، لا بدّ للعقل أن يتحدّث بلغة القلب أيضًا، وفي ظلّ هذا التناسق بين القلب والعقل يتحقّق التصوّف عن طريق التأمّل»[2]. وفي رواية أخرى عن الإمام الكاظم عليه السلام يبيّن فيها أيضًا حكم الاتّحاد بين العقل والقلب عند تفسيره لبعض الآيات القرآنيّة فيقول عليه السلام: «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[3] يَعْنِي عَقْلٌ، وَقَالَ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[4] قَالَ: الْفَهْمَ وَالْعَقْلَ»[5]. وغيرها من الشواهد والنصوص الروائيّة الواردة في كتب الحديث.

وبالعودة إلى أقوال ومباني العرفاء الّذين اعتمدوا على العقل في عمليّة تحصيل المعرفة الكشفيّة والشهوديّة، واعتبروا أنّ للعقل دورًا حاسمًا وضروريًّا في الكشف والشهود العرفاني، على عكس بعض الآراء أو المدارس العرفانيّة التي لا تعطي العقل هذا الدور، بل تراه عائقًا ومانعًا من الوصول إلى الحقائق والأسرار الوجوديّة؛ نقف قليلاً عند ما قاله صاحب كتاب «منازل السائرين» وشارحه، لأهمّية الكتاب وموقعه في المدرسة العرفانيّة السلوكيّة والعمليّة. فكما هو معروف، يُعتبر كتاب «منازل السائرين» الكتاب التعليمي والنظري الأوّل على مستوى تدريس وتعليم علم العرفان العملي، بل من الأعمدة والركائز الأساسيّة لهذا العلم. ففي قسم البدايات، وهو القسم الأوّل من الكتاب، وتحديدًا في الباب الخامس منه المعنون بـ «التفكّر»، يعرّف عبد الله الأنصاري التفكّر مبيّنًا العلقة والرابطة بينه وبين العقل القدسي فيقول: «التفكّر تلمّس البصيرة لاستدراك البغيّة»[6].

---

[1]- المجلسيّ، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج٤٠، ص١٧٨.

[2]- الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، تعريب: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت،١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م، ط١، ج١، ص١١٩.

[3]- سورة ق، الآية٣٧.

[4]- سورة لقمان، الآية١٢.

[5]- الكلينيّ، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج١، ص١٦.

[6]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص١٨٣.

ثمّ يستنبط عبد الرزاق الكاشاني من كلمة تلمّس؛ أنّ العقل بالنسبة إلى القلب كالعين بالنسبة إلى النفس، فيقول في شرحه لهذه العبارة: «أي تطلُّب العقلِ – الّذي هو للقلب بمنزلة البصر للنفس – مطلوبَه ليدركَه»[١].

ففي تعريفه للتفكّر، استخدم الأنصاري عبارة تلمّس البصيرة، وعدّ العلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس. فكما أنّه لولا العين لحرم الإنسان من نعمة الرؤية، كذلك لولا العقل لحرم القلب من البصيرة، والبصيرة عند العارف هي نفسها العقل القدسي كما يعرّفه الكاشاني:» قد تقرّر أنّ البصيرة هي العقل المنوّر بنور القدس، المكحّل بضياء هداية الحق، فلا تخطئ في العيان، ولا تحتاج إلى الدليل والبرهان، بل تبصر الحقّ بيّنًا مكشوفًا وتنفي الباطل زاهقًا مدحورًا، فتخلص عن الحيرة، ولا تطرق للشبهة»[٢].

إذًا، التفكّر والتعقّل عند الأنصاري والكاشاني مقدّمة أساسيّة وضروريّة من أجل الوصول إلى العقل القدسي. فالأنصاري عندما يستخدم عبارة تلمّس البصيرة في تعريف التفكّر، والكاشاني عندما يعتبر أنّ العلاقة بين العقل والقلب هي كالعلاقة بين العين والنفس، وأنّ العقل بالنسبة إلى القلب بمنزلة العين بالنسبة إلى النفس؛ لأنّ النفس ترى وتبصر بواسطة العين، فهما في الواقع يعترفان بهذه الحقيقة؛ وهي أنّ القلب إنّما يشاهد بعين العقل وبواسطته، وأنّ العقل وفي ذات الوقت الّذي يتمتع بالقابليّة على الاستدلال، يتمتّع بقابليّة المشاهدة والكشف أيضًا. إذ «لولا العقل لما كان بمقدور القلب أن يشاهد أو أن يتحقّق له الكشف. وبتعبير آخر، الفكر أو التفكّر هو العمل الّذي ينهض به العقل، وإذا ما عدّ العقل عين القلب، لا بدّ أن يعدّ عمل العقل نوعًا من المشاهدة»[٣].

فإذا تنوّر العقل بنور القدس واتّحد العقل بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجّر المعرفة اللّدنيّة من الله، وتفاض المعارف والحقائق الإلهيّة على قلب السالك، فيشاهدها عيانًا بواسطة قلبه وعقله معًا لجهة الاتّحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلٌّ بحسب سعته ومرتبته الوجوديّة؛ لأنّ المعرفة العقليّة مهما ترقّت في مراتب الكشف، فإنّها تبقى محدودة إذا ما قيست بحدود المعرفة القلبيّة وسعتها والمقام الأسمى الّذي يمكن أن تصل إليه.

ولأنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيئته لقبول المعارف الإلهيّة من الحضرة

---

[١]- المرجع نفسه.
[٢]- المرجع نفسه، ص٥١٠.
[٣]- الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذكور، ج١، ص٩٦.

العلميّة. لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطًا أساسيًّا في هذه الرؤية العرفانيّة الخاصّة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة والتحقّق الوجودي بها ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها﴾[١]، والّذي يعني في عالم السير والسلوك العرفاني الوصول إلى مقام «الواحديّة».

ويشرح الكاشاني هذه الحقيقة مبيّنًا دور العقل المركزي في المدرسة المعرفيّة العرفانيّة، خصوصًا بعد تنوّره بنور القدس وصيرورته بصيرة القلب وعينها، فيقول بشكل واضح وصريح: «والبصيرة[٢] كاسبة لما في العالم العلوي بالعيان والشهود من الحقائق والمعارف، نافذة في الغيب إلى الأفق الأعلى، فتشهد ما هنالك ولا تنفذ في غيب الذات الأحديّة الّذي هو غيب الغيوب، فلا تفوز بمعرفة الحق، لكنّها تعدّ القلب لقبولها بالمعارف الأسمائيّة في الحضرة الواحدية، فتفجر معرفة الحقيقة من العين الأحديّة الّتي هي غيب الغيوب، فتجري إلى أرض القلب كما تتفجّر الماء في العيون من غيب البطون، وتجري معينًا على ظاهر الأرض بلا كلفة قنّاء ولا صنعة صانع، ولهذا شبهها بماء العيون وأورد التفجير»[٣].

[١]- سورة البقرة، الآية٣١.
[٢]- البصيرة: هي العقل المنوّر بنور القدس، كما عرفها الكاشاني في شرح منازل السائرين، ص٥١٠، وقد مرّ تعريفها في الأعلى.
[٣]- الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص٥١٣.