

# التكامل بين المنهجين الفلسفي والعرفاني

يحيى محمد

من المبرر له أن يكون الإشتراك في المولّد المعرفي لكل من الفلسفة والعرفان قادراً على جعل جهازيهما جهازين متكاملين. فالرؤية التي ينتجها أحدهما تكاد تكون متماثلة مع الأخرى. إذ الإختلاف الذي سبق أن حددناه بينهما - والقائم بين نظام السببية واللاسببية، أو المثوية والوحدة - هو إختلاف قابل للتلاشي والاختراق، إلى الحد الذي يمكن للوجودي أن ينقلب فيه من رؤية إلى منافستها. فهناك شعرة قصيرة بين الرؤيتين قابلة للقطع لأدنى سبب ومناسبة، وهو ما يفضي بالجهازين مما يبدو عليهما من نزاع وصراع إلى التعاون والتكامل، بحيث أن الرؤية لدى أحدهما تجر إلى الأخرى أو تتممها، بلا تنازع ولا إختلاف. ورغم ما يبدو لدى البعض بأن هناك إختلافاً جذرياً بين المشربين، فإن التدقيق في الأمر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والاتفاق بينهما طبقاً للمولّد المشترك.

وقديماً كان افلوطين يعرض أفكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع هذا لا يتخلى أحياناً عن نزعته العرفانية. فليس فقط أن الكثير من آرائه كان مقتبساً من عرفانيات نومانوس، كما اتهمه على ذلك تلامذته، بل كذلك أنه لم يتخلّ عن العرفان كمنهج وطريقة، فله مكاشفاته عن النفس عند خلوته بنفسه وخلعه بدنه جانباً ثم رؤيته ذاته في حسن وبهاء وضياء، حتى ارتاضت نفسه على ذلك فارتقت واتصلت بالعالم الإلهي، كما هو قول الصوفية

إلا أن عملية الجمع والتكامل بين الفلسفة والعرفان غالباً ما كانت لصالح الأخير منهما. أما الفلسفة فقد كان مصيرها لا يعدو أكثر من مقدمة ممهدة له على صعيد الرؤية. فحتى الفلاسفة الذين أبدوا امتعاضاً من العرفان لم تتخلص رؤاهم من هذا المصير، ففي النهاية جعلوا فلسفاتهم لخدمة الرؤية العرفانية. فإبن باجة مثلاً يقسم المراحل المعرفية للناس فينهيها نهاية عرفانية تخص الفلاسفة، فيجعل منهم يدركون الشيء فيصيرون هم نفس هذا الشيء المدرك، أو أنهم يرون الشيء بنفسه، وذلك بعد تدرجهم من مرحلة الجمهور فمرحلة النظّار الطبيعيين حتى يصلوا أخيراً إلى مرحلة الفلاسفة. فعند ذاك يكون الفيلسوف تام العقل، إذ ينظر إلى كل شيء بعين العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وهي السعادة القصوى.

وبهذا فإن إبن باجة لم يعترض على العرفان إعتراضاً جذرياً من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط تقدم النظر العقلي عليه كشرط أساس وطبيعي، إذ يرى أن مجاهدات الصوفية ورياضاتهم ترمي إلى تجنيد قوى النفس الثلاث (الحس المشترك والمخيلة والذاكرة) لتجتمع على صورة روحانية واحدة تظهر كأنها محسوسة، فيشاهد ما هو عجيب من فعل إجتماع تلك القوى، حيث تُرى «صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود». .. لكنه مع ذلك لا يعتبر هذه المشاهدات غاية الإنسان وسعادته القصوى، بل أنه يشكك في صدقها ويرى أنها من الظنون بإعتبارها أمراً خارجاً عن الطبع، إذ لا بد من استكمال التدرج العقلي الذي يتحقق به إتحاد العقل بما يدرك

ويصير هو إياه، مما ينتج عنه السعادة القصوى. وبذلك فإن ابن باجة قد وقع في نفس مستنقع العرفان ولو بصورة « خجولة » غير معلنة. فعملية الاتحاد ما زالت تنتظم انتظاماً مضاداً للانتظام العقلي باعتبارها تعني خرقاً لقانون السببية في حفظ مراتب العلة والمعلول.

وحال ابن رشد لا يختلف عن حال سابقه ابن باجة، فهو أيضاً يؤيد طريقة هذا الأخير ويعتبرها برهانية.

فمؤاخذاته على العرفان هو لكونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، وبالتالي يرى - هو الآخر - أن العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الاتحاد كغاية قصوى، وهو يذكر بأن « هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للانسان ». كما يقول في محل آخر: « أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية وأقبالها بالفكرة على المطلوب... ونحن نقول أن هذه الطريقة وأن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها عبثاً، والقرآن إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار وتنبيه إلى طريق النظر ».

وهذا يعني أن الفلسفة وإن كانت تستند إلى طريقة العقل والتفكير النظري من التعليم الكسبي، لكنها تفضي إلى نهاية عرفانية لا تنتظم ضمن منطق العقل وشروطه في حفظ مراتب العلة والمعلول. وفعلاً أن لابن رشد رؤية عرفانية إتحادية تتجلى في نظريته الخاصة حول خلود النفس، والتي يضمن بها على الجمهور والعامة. فهو يرى أن زيداً من الناس هو غير عمرو بالعدد، لكنه هو وعمرو واحد من حيث الصورة أو النفس، وهذا يعني أن نفس زيد وعمرو هي واحدة بالصورة، وإنما لحقت الكثرة العددية لهما أو القسمة بينهما من قبل المادة. ويضرب على ذلك مثلاً فيرى أنه مثلما أن الجسم ينقسم بالذات، وأن البياض منقسم بالعرض، إذ ينقسم بإنقسام الأجسام، فكذا في علاقة النفس بالبدن، أو الصورة بالمادة، فالنفس والصورة تنقسم بالعرض بإنقسام محلها من البدن والمادة. وعليه إذا فارقت النفوس الأبدان فإنها ستعود واحدة بالعدد حيث لا مادة هناك. أي أن الخلود عنده هو خلود جمعي إتحادي، مشبهاً ذلك بالضوء، حيث ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند إنتفاء الأجسام، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان، إذ تتحد بإنتفاء هذه الأخيرة.

كذلك يشير ابن رشد في نظريته عن الوجود الواحد المتعدد الرتب إلى نفس مقالة الصوفية (لا هو إلا هو)، وتكاد رؤيته العامة للوجود تمسّ المنظور الصوفي له - إن لم نقل أنها مسّته فعلاً - في الوقت الذي كانت تتبع فيه خطى طريقة الغزالي في مشاكلات المراتب الوجودية، وهي الطريقة التي تبناها بعده صدر المتألهين، والتي كان لها الأثر الحاسم في تغيير طريقة التعامل مع الشريعة من موقع نظرية « التمثيل » والتأويل القائم على الباطن إلى موقع آخر يعتمد على الظاهر من خلال نظرية « المشاكلة » للموجود الواحد. فابن رشد يعتبر للشيء الواحد أطواراً ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. فمثلاً « أن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهیولی، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته، والذي له في الهیولی هو وجود جمادي غير مدرك

لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين أن له في قوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وأن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته، وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه».

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته، يدرك أنها لا تفضي فقط إلى أن يكون المبدأ الأول يمثل الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله « رؤساء الصوفية » لا هو إلا هو « (كما أشار بنفسه إلى ذلك، معتبراً أن هذا الاعتقاد « هو من علم الراسخين في العلم » الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله.

ومما له دلالة في الأمر تلك المحاوراة التي جرت بين ابن رشد وهو في أواخر عمره، وبين ابن عربي وكان - آنذاك - فتى يافعاً، وهي تدلنا على نوع العلاقة التي تربط الفلسفة بالعرفان، فقد أصبح شيخ الفلسفة الكهل يستفتي فتى العرفان عن حقيقة أمره وفلسفته وما عساها أن تكون مدركة للحق واصابته، في الحال الذي يطلعه الفتى عن بقاء الروح فيها، ولكن لا بالكامل، إذ لم تدرك من الحق إلا بعضاً، فهي حية ميتة، أو أنها بين بين. إذ يقول ابن عربي: « دخلت يوماً بقرطبة، على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي، لما سمعه وبلغه بما فتح الله علي في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة، قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي، ولا طر شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحة بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه، وشك في ما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح. فاصفر لونه وقعد يحول، وعرف ما أشرت به إليه. »

ثم أن ابن عربي يتحدث عن لقائه بابن رشد مرة ثانية فيقول: « وطلب ابن رشد من أبي بعد هذا الاجتماع أن يلتقي بنا ليعرض ما عنده علينا، لنرى أهو يوافق أم يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله إذ كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة اثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته ».

أما عند فلاسفة المشرق فصورة التكامل بين الجهازين المعرفيين تبدو واضحة تماماً، وذلك منذ معلم الفلاسفة الفارابي وحتى خاتمهم صدر المتألهين. فالرؤية الفارابية وإن كانت فلسفية قائمة على إعتبارات العقل والتفكير النظري، إلا أنها تترد أحياناً إلى المدخل العرفاني عبر مقالة الإتحاد الصوفية. فالفارابي وإن كان في بعض كتبه ينحى منحاً فلسفياً خالصاً فيعتبر سعادة

الإنسان وكماله لا يتحققان عند بلوغ مرتبة العقل الفعال المسمى بالروح الأمين (جبريل)، بل دونه درجة، وذلك بتأمل الحقائق الأزلية فيه.. لكنه في محل آخر يرتد إلى الاتجاه الصوفي بجعل مآل الفلسفة عبارة عن العرفان، فيقرر بأن أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن أن يبلغها الإنسان هو أن يصير في مرتبة العقل الفعال أو الروح الأمين (جبريل)، ولا يحصل ذلك إلا بمفارقة الأجسام، فلا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه كالجسم والمادة وغيرهما، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً..

وتتجلى الصورة أكثر لدى ابن سينا، فهو يعترف بإتفاق العرفاء مع الفلاسفة في ما يحصل للنفس من صعود ومصير. فالفلاسفة يرون أن هذه النفس تعمل على استكمال ذاتها بكسب العلم والمعرفة، مستعينة لذلك بآلة البدن، حتى يصل كمالها إلى أن لا تحتاج لهذه الآلة فتلتحق بالعالم الإلهي وتصبح ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهي نفس الرؤية التي يراها «جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية.»

ويُروى أن ابن سينا التقى أبا سعيد الخير فتحدثا معاً ثم أنهما بعد أن افترقا وصف أحدهما الآخر، فقال أبو سعيد في حق ابن سينا: «إنه يعلم ما أشاهد.» في حين قال ابن سينا في حق أبي سعيد: «إنه يشاهد ما أعلم.».. هكذا فهناك عقل يعلم وقلب يشاهد والأمر واحد.

من هنا كانت رسالة (حي بن يقظان) دعماً لهذه السبيل، فهي تشدد على وجود إتفاق تام بين الفريقين: أصحاب المجاهدة والرياضة وأصحاب العلم الكسبي والعقلي. ففي القصة التي يشرح فيها ابن طفيل الفلسفة المشرقية لابن سينا، يدرك حي بن يقظان أنه يرى في قلبه بالكشف نفس ما يعلمه صاحبه (أبسال) بالعقل. كما أن هذا الأخير يدرك بأن ما يكسبه من علم هو نفس ما يراه صاحبه من كشف.

ولو انتقلنا إلى الغزالي، فسرى أنه عمل على تعزيز هذه الطريقة، ففي بعض تردداته اعترف بأنه لا فرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في إدراكهما الحقيقة، رغم اختلاف طريقتهم، فالعلم الأول يأتي «من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت»، بينما العلم الآخر يأتي «من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك»، وبالتالي كان على المكتسب في الحالة الثانية أن يعمل على رفع الحجاب بنفسه عن نفسه ليصل إلى إدراك المطلوب، بينما لا يحتاج العارف في حالة الكشف إلى ذلك، إذ الله هو الذي يتكفل بهذا الأمر.

وهو في مجال الرؤية يكاد يمسّ المنظور الصوفي من موقع فلسفي، إذ لا يجعل في الوجود موجوداً سوى الله من حيث الحقيقة، أما غيره فلا هوية له من حيث الحقيقة، أو أن حقيقته هي عدم محض، وإن اعتبر موجوداً من حيث نسبته إلى الموجود الحق. وهو ما مهد لبعض الإشراقين من اعتبار هذه النسبة المطلق عليها «العلية» بأنها نسبة إعتبارية، أو أن لها وجوداً من حيث الظاهر، وإن كانت الحقيقة باطناً تعبر عن عدم وجود شيء في العين سواء. وهي الرؤية

التي وظفها صدر المتألهين لتحقيق التكامل في العلاقة بين العرفان والفلسفة.

<sup>1</sup> تكوين العقل العربي، ص. 173

<sup>2</sup> انظر: اثولوجيا، ضمن: افلوطين عند العرب، ص. 22

<sup>3</sup> رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة، ص. 167-168

<sup>4</sup> المصدر السابق، ص. 168

<sup>5</sup> رسالة المتوحد ضمن رسائل ابن باجة، ص. 55

<sup>6</sup> تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ص. 95

<sup>7</sup> ابن رشد : مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص. 150.

<sup>8</sup> تهافت التهافت، ص. 26-30

<sup>9</sup> تهافت التهافت، ص. 228

<sup>10</sup> نفس المصدر، ص. 463

<sup>11</sup> انظر هذين اللقاءين في كل من مقدمة الأسرار لابن عربي، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطيه ووطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1961م، ص. 13-15. والفتوحات المكية، دار احياء

التراث العربي، ج1، ص 404 و 702 كذلك :إبن عربي حياته ومذهبه، ص12..13

<sup>12</sup> آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

<sup>13</sup> كتاب السياسة المدنية، ص 3 و6..7

<sup>14</sup> الخوانساري :روضات الجنات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان بقم، ترجمة إبن سينا (268)، ص.184

<sup>15</sup> مشكاة الأنوار، ص.60