الفلسفة والعرفان

الدكتورة: بلحنافي جوهر
جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر- الجزائر

الملخص

شغلت الغنوصية مكانا وسطا بين الدين والفلسفة، فبامتزاج الفلسفة بالنزعات الغنوصية تحولت الفلسفة إلى دين، وتصوف، فحل العرفان محل البرهان ونصب الحدس كوسيلة للمعرفة بدلا من العقل، والاستدلال بحيث يتم تذوق المعارف تذوقا مباشرا للتوصل بنوع من الكشف و الإلهام إلى المعارف العليا معرفة الله. لقد كان لهذا الفكر تأثيرا عميقا و قويا على المسيحية وفي الفكر الإسلامي عند الفلاسفة الصوفية والشيعة الباطنية وأصبحت للمذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر، في تشكيل الحياة الجديدة.

الكلمات المفتاحية: العرفان، الفلسفة، الغنوص، الدين، الحدس، المعرفة، الخلاص، التصوف

Rusum

Gnosticism occupied a midial place between relgion and philosophy,when the philosophy was integrating with prepensities and belief gnostic, wich transformed these philosophy at religion and sufism it became mysticism therefore the persringor (or sweaty)replace the proof and rational demonstration, this why he induct the intuition like means of knowledge rather intsead than reason and reasonning, because their objective will be acquantane of god.

Where knowledge is directly tasted to achieve a kind of revelation and inspiration to the higher knowledge of God's. This thought had a profound and powerful influence on Christianity and Islamic thought among the Sufi and Shiite mystical philosophers, so that the doctrines of salvation became the greater role in shaping the new life

key words Taste, mysticism, philosophy, Gnosticism, religion, intuition, knowledge, salvation, sufism

لقد كانت لتوسعات اسكندر الأكبر أثرا كبيرا على انتقال الثقافة اليونانية إلى الشرق وامتزاجها بها، بحيث اختلطت النزاعات الفلسفية الإغريقية بالديانات الشرقية إذ تولدت عنها نزعات غنوصية. و هذا بفعل تأثير الشرقيين من الوثنيين واليهود والمسحيين، فلقد أخذوا من الثقافة اليونانية و مزجوها ببعضها البعض كالأخذ من الفيتاغورية والأفلاطونية والأرسطية، فتحولت الفلسفة بذلك إلى دين وتصوف فنصبت الحدس كوسيلة للمعرفة بدلا من العقل، وحل العرفان محل البرهان، كما اختلفت الغاية التي تنشدها النزعات الغنوصية عن غاية الفلسفة أو المعرفة العقلية، باعتبار أن الغنوصية هي فلسفة صوفية وقد أطلق هذا الإسم على المذاهب الباطنية غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل، بالوجد لا بالاستبدال، فهي معرفة بالله التي يتناقلها المريدون سر[1]»

وعلى هذا فأساسها ليس العقل و إنما العرفان، لقد ارتبط مفهوم العرفان بالغنوصية Gnosticisme و لفظ الغنوص من أصل يوناني عنوسيس يعني مبدؤها هو أن الحق ليس العلم بواسطة المعاني المجردة و الاستدلال كالفلسفة، بل هو حدس تجريبي حاصل عن اتحاد العارف بالمعروف و غايته معرفة الله[2]، فهي تعبر عن تذوق المعارف تذوقا مباشرا أو التوصل بنوع من الكشف و الإلهام إلى المعارف العليا[3] "أي أن تلقى في النفس فلا تستند على الاستدلال أو برهنة عقلية "[4]، و قد قام مذهب العنوصية على أساس التوفيق بين الآراء الدينية المتعارضة، أي هي حركة توفيقية لمختلف العقائد التي سادت، و انتشرت في مقاطعات و أقاليم الإمبراطورية الرومانية قبل و أثناء ظهور الديانة المسيحية.

فلقد شغلت الغنوصية على حد تعبير بعض المفكرين مكان وسطا بين الدين والفلسفة. أما عبد الرحمن بدوي فيرى أن الغنوصية هي معرفة و العرفان، فهي

---

[1]- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية – دار المعارف سوسة- تونس (د ط) 1992 ص 286.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر للدراسات والنشر – بيروت – ط1، 1984، ص 86.

[3]- محمد علي أبو ريان، حربي عباس عطيتو، دراسات في الفلسفة القديمة و العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية (د ط)1999، ص 345.

[4]- صابر طعيمة، التصوف و التفلسف لوسائل و الغايات – مكنية مدبولي، القاهرة، ط1، 2001، ص 47.

نزعة فلسفية دينية، سميت بهذا الاسم لأن غايتها هي بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الإنسان. أما معرفة الله فهي الغاية و النهاية[1].

و بلوغ الكمال لا يمكن الوصول إليه إلا بطريق الخلاص أو النجاة في معرفة الإنسان بذاته، بوصفه إلها. وهي التي تؤدي إلى نجاة الإنسان. لكن ليس كل إنسان يستطيع أن يعرف من هو الإنسان، فإدراك سر الإنسان ليس من خاصيات الإنسان العادي أو الجاهل، بل هو ميزة استأثرت بها صفوة الإنسانية بلغت الدرجة العليا من المعرفة، و هذا بفضل قوة علوية هي التي ألهمتها بها، فبمعرفة الإنسان بذاته تتحد الذات العارفة مع الإلوهية، اتحاد جوهريا، لأن العرفان يفضي إلى عرفان الله وعرفان الله هو المؤدي إلى النجاة أو الخلاص. فالله هو الإنسان.

و يعتبر فيلون الاسكندري Philon (50م) من بين المفكرين الذين أفضوا فهذا الفكر. بحيث حاول التوفيق بين ما هو عقلي وما هو نقلي بفعل التأويل الرمزي وقد اخذ عن هيرقليطس مصطلح اللوغوس ليعبر عن الكلمة ابن الله، كما أنه جعل غاية الإنسان الوصول الى معرفة الله وهذه الأخيرة ليس متأتية للجميع وانما لأهل الكمال فقط لا يكون إلا بطريق التصوف(الخلاص) و هذا بعودة الفاني إلى اللامتناهي.
والتصوف عند فيلون يقتضي خطوات محددة يجب الالتزام بها أولها الشك فنظرية المعرفة تبدأ أولا من الإنسان حيث ينظر المرء في نفسه فإدراك المرء لذاته هو نقطة انطلاق كل تفسير فلسفي، لهذا يقول سقراط: « اعرف نفسك بنفسك » فلما يبحث الإنسان في ذاته يكتشف كثرة الأخطاء، من ذلك أن المعرفة الحسية خادعة، وأن المعرفة اليقينية صعبة البلوغ، و أن اللذات الإنسانية فانية، وأغلبها شر وحينئذ ندرك أن العالم وهم و لا قيمة لأي شيء موجود به، فالعالم زائل وفان ومتناه، ويدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة للخلاص و تحصيل الخلاص إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى الله[2].

فلكي يتخلص الإنسان من الحال التي هو عليها بأن يفني بنفسه في الله، ذلك أنه لا يمكنه أن يجد الخلاص إلا في حض الإلوهية إذ يتم هذا الفناء عن طريق

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984، ص 86.

[2]- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 227.

التصوف و لا سبيل إلى معرفة الله، إلا بإدراكه إدراكا مباشرا، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة، دون الحاجة إلى وسائط[1].

ولذلك فإن فيلون لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة الاستدلالية، لأن إدراك الله يكون مباشرة عن طريق التجربة الصوفية، و في حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يعاين الله.

لقد كان لهذا الفكر تأثيرا عميقا و قويا على المسيحية وفي الفكر الإسلامي عند الفلاسفة الصوفية و الشيعة الباطنية بحيث أصبحت للمذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر، في تشكيل الحياة الجديدة.

لقد وظفت المسيحية الفكر الأفلاطوني، كما جعلت أساس إدراك الله هو العرفان، و قد تجسد عند كليمانس الاسكندري، Clement(150، 217م) فلقد أقام أصول العقائدية و الفكرية على ثلاث مبادئ و هي الله، النفس، الأخلاق.
لقد اعتبر كليمانس أن كل نفس فاضلة تتضمن عقل مستقيم يؤمن بوجود الله، بما تحتضنه من عقل و إرادة.

أما في معرفة الله فيقول كليمانس اسكندري « ليس الله جنسا أو فصلا أو نوعا أو عددا أو عرضا أو موضوعا و ليس كذلك كلا و لا تختلف فكرته عن الإبن أو اللوغوس LOGOS اختلافا بينا عن فكرة العالم المعقول، فالأب لا يحتمل البرهان ويقابله الابن، و حكمة و علم و حقيقة قابلة للبيان لأنه كل شيء، دائرة كل القوى التي تدور حول مركز واحد[2].

لقد كان لفلسفة أفلاطون و سقراط أثرا عميقا فنظرة كليمانس للنفس وخاصة في تحليله لإدراكات البدن و أهوائه و كيف تتمكن من فهم المسائل الإلهية و هذا من خلال محاورة الفيدون.

ولقد وجد الغنوص لنفسه تربة مهيأة داخل الحضارة الإسلامية، بعد أن شق طريقه إليها من الفلسفات الشرقية، وعلوم الصنعة القديمة، وراح يسجل حضوره الجديد بلباس الإسلام، بعد أن وجدت فيه بعض التيارات ضالتها فكان بالنسبة لها

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 227.

[2]- محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، التاريخ الحضاري و الحوار الثقافي، دار الوفاء الدنيا و النشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 103.

المعين الذي لاينضب بحيث تأثر العديد من المتصوفة و الشيعة الباطنية بالغنوص وآمنوا به كفكر و صبغوا مذاهبهم به.

فلقد كان للو غوسLOGOS ارتباطا و تأثيرا قويا في نظرية الإمامة، فالإمام هو صورة الله تعالى في الأرض و ظله و سره، و من ثم فهو يمثل العقل الأول أو الكلي الذي انطبعت صورته في عالم الملك الملكوت، و هو المنفذ لكلمة الله و صورتها بل هو القائم بين الحرفين« الكاف و النون» في قوله تعالى : « كن» و قد تسربت إلى فكر إخوان الصفا الذين تبنو المعرفة الإشرقية والإلهامية التي لا تحصل إلا بعد التخلص من نوازع الجسد والانكباب على الزهد ليتسنى لنفس تلقى المعارف من عالم الثبات والحقيقة، فالعلوم كلها من الله و النفس معلمها العقل الفعال والله تعالى معلم الكل«اعلم أن الشريعة هي جبلة إلهية روحانية تبدو و من نفس جزئية و جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها النفس الكلية بإذن الله تعالى في دور من الأدوار و في وقت من الأوقات لتجذب النفوس البشرية. و تخلصها من الأجساد البشرية المتفرقة ليفصل بينها إلى يوم القيامة[1]. وبهذا جعل إخوان الصفا الفيض وسيلة للمعرفة الإنسانية بالرغم من أنهم لم ينكروا دور الإدراك الحسي في معرفة بالجزئيات والإدراك العقلي كأداة لمعرفة الكليات.

وقد جعلت بعض فرق الشيعة من خلال نظرية الإمامة الوحي الإلهي لا ينقطع بما أنه مصدر المعرفة والتي لابد لها من معلم قادر على فهم باطن النص القرآني، وأن يصل إلى حقيقته. لذلك نجد أن هناك من اتخذ عليا أو أولاده مثلا ساميا و عاليا للحياة الإنسانية كما جعل بعض الفلاسفة الخالق في صورة المخلوق إذ لا يوجد فرق بين التميز بين الطبيعة الإنسانية و الطبيعة الإلهية، فقد اعتبرت الغنوصية في الفكر الإسلامي أن محمدا «ص»، العقل الأول و من هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوغوس (كلمة) ثم الإنسان الكامل ثم عدد الكائنات الروحية التي تسمى الأيونات و التي تتدرج إلى أن تصل إلى المادة أصل الشر في العالم و الإنسان. ويمكن الإنسان بلوغ العقل الأول بواسطة الغنوص أو العرفان.

---

[1]- إخوان الصفاء، رسائل الإخوان الصفاء، ج4، مطبعة الآداب القاهرة، د ط 1306هـ، ص 182.

فبالعرفان يستطيع الإنسان أن يبلغ المعرفة التامة، فيحل المشكلات جميعها، ويفهم كل شيء بعد بلوغه هذه المرتبة[1]. وعلى هذا يفتح فلاسفة الإسلام للمعرفة أبوبا أخرى وهي أبواب الفيض والإلهام حيث تأتي المعارف من خارج العالم الذي نعيش فيه.

وليست الشيعة وإخوان الصفا فقط من وظف عرفان العصر الهيلنستي، هناك تيار آخر استفاد من بذور التي غرسها الوافد الفكري القديم "التصوف "وهذا ليس في مظهره العملي العام في التقوى و الزهد والتعبد وإنما في جانبه النظري أي ما أظهره المتصوفة من حقائق إلهية اغترفها جراء الزهد والرياضة الروحية

فالمعرفة لم تعد بنت العقل وبرهانه وإنما أصبحت وليدة الكشف وعرفانه الذي تتحد به النفس مع أحدية الحق، فينكشف المستور ويظهر المغمور، بفضل ملكة خاصة تسمى الذوق أو الوجدان والعيان المقابل العقل الذي أظهر عجز صاحبه، فالمعرفة بالمنظور الصوفي موهبة ووجد.

على هذا يختلف الفكر الصوفي عن غيره من الفلسفات التي تؤمن بالاستدلالات العقل و ادراكات الحس كأساس للمعرفة حيث ترى الصوفية أن العرفان الذوقي معيار موثوقا فوراء الإدراكات الحسية و استدلالات العقل منهجا آخر لمعرفة الحقيقة و هو الذوق "أو الكشف فالذوق عند الصوفية يطلق على معرفة الله مباشرة تكون بلا حس و لا عقل، و إنما هي عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجلية في قلوب أوليائه حتى يفرقون به بين الحق و الباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره[2]. "

و هذا لأن التصوف يقوم في جوهره على عاملين أساسيين هما:

1• التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد و الرب. إمكان الاتحاد بين صوفي وبين الله[3].

فالتجربة الصوفية تقتضي الإيمان بملكة غير العقل المنطقي و هي التي يتم بها الاتصال. إذ تتحد الذات و الموضوع متجاوزة كل الأحكام و قضايا المنطق العقلي،

---

[1]- صابر صعيمة، التصوف و التفلسف، الوسائل و الغايات، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2005، ص 47.

[2]- ابراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي، أصوله و تطوراته، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص 50.

[3]- عبد الرحمن بدوي، المرجع سابق، ص 69.

فالمعرفة فيها غير ناتجة عن التأمل بل تتولد عن شعور عارم، يغمره، قوى عالية تشع في كيانه الروحي. والتي تسمى بالنفحات العلوية.

فالمعرفة التي يصل إليها الصوفي هي معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين، إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف[1].

و هذه المعرفة هي خاصة فقط بمن هو من المقربين و ينال درجة أصحاب اليمين، فهي من مواهب الله و كرمه و فضله و لا تأتي هذه إلا بعد طهارة القلب و تزكيته، حيث تفيض عليه الأنوار من قبل الواحد الحق و إذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمية عارفا[2].

وتقوم المعرفة بالغنوص على الإيمان بإمكانية رؤية الحق مباشرة بدون البحث أو البرهان فالوصول إلى المعرفة العليا لا تقوم على الاستدلالات عقلية أو حسية وإنما يحتاج المرء إلى مصدر عال لبلوغها، و هذا لا يتحقق إلا إذا تطهر قلب الفرد، فبطهارة القلب يشع بنور هو الذي يظفر المرء برؤية الله.

و هذا ما أكد عليه أفلوطين بما اعتبر أن الإتحاد بالله يقتضي أولا أن يصل المرء إلى السكينة الباطنة، فبعد هدوء النفس و طمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تنكشف لها الإلوهية فلقد اعترف أفلوطين بحدود العقل و جعل لحاجات القلب هي العليا.

فالمعرفة عند أفلوطين تنبني على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها تتجاوز نطاق الاستدلال العقلي ذلك أن بالاستدلال العقلي تستطيع أن نصل إلى كل المبادئ التي تحتل مكانة أدنى من الواحد. أما الواحد ذاته فلا يرى إلا بعين النفس بعد انصرافها عن المحسوس.

يقول أفلوطين في المقال الثامن التساعة الرابعة« كثيرا أتيقظ لذاتي، تاركا جسمي جانبا، وحين أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أؤمن إيمانا راسخا، بأنني أنتمي إلى عالم أرفع و أحسن بالحياة

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، المرجع سابق، ص 69.

[2]- عبد الرحمن بدوي، المرجع سابق، ص 70.

في اسمي مراتبها و أشعر بوحدتي مع الألوهية[1]» فهذه الوحدة مع الله هي اندماج تام بين الذات و الموضوع أي النفس و الموضوع تجاربها الروحية، و هو الواحد [2].

لقد كانت لفلسفة أفلوطين التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حالة الغيبة النفس وعن عالم المحسوس، بالغ الأثر على التصوف الإسلامي، و عند فلاسفة الإسلام خاصة في تحديد طبيعة المعرفة الإشراقية، كما هي عند الكندي والفارابي و ابن سينا و ابن عربي.

بحيث بين الكندي « أن سبل المعرفة أو العلم هي العقل و الحس غير أن العلم الإلهي، فسبيلها هو الطريق الإشراقي منه علم النبوة و هو علم بلا طلب و لا تكلف ولا بحيلة بشرية و لا زمان و لا بحث و لا بحيلة الرياضيات و المنطق[3]».

فالعلم الإلهي ليس مصدره حسا و لا عقلا و إن مصدره الوحي أنه علم الإلهي لقد خص الله بمن يصطفيهم الله، كما أن هناك أفراد من البشر، يمكن أن يصل إلى مراتب من العلم الإشراقي، و الذي يتأتى عن صفاء النفس و إن كان دون مرتبة العلوم النبوية، و هو يصطنع طريق الفيض الرباني و إن النفس في قوتها إذا تجردت استطاعت أن تعلم سائر الأشياء لعلم الباري أو دون ذلك برتبة بسيرة لأنها أودعت من نور الله الباري جل و على النفس يتجردها من الشهوات و تطهرها من الأدناس انصقلت صفاته المرآة، و هيأت لتلقى فيض الله عليه من نوره[4].

فالفلسفة هي أيضا من هذه الطرق فغرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق.

وبين الكندي أنه لا يجوز أن تستخدم الوسائل الخاصة بالموضوع ما لتحصل المعرفة في موضوع آخر، فلا تلتمس الأمور الإلهية بالحس، فلكل علم منهجا ينسجم معه.

كما أكد الفارابي على المعرفة الإشراقية التي لا تتم بطريق الحس و التجربة أي بوسيلة الاستدلال، بل إنما هي تتم بفعل الإشراق أي العقل الفعال الذي هو أداة

---

[1]- فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في العلم و الفلسفة و العلم مع ترجمة التساعة الرابعة، الأفلوطين، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، (د ط و س)، ص 46.

[2]المرجع نفسه، ص 46.

[3]- أحمد عبد المهين، نظرية المعرفة بين اسكندر و ابن عربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، إسكندرية (د ط)، ص 88.

[4]- المرجع سابق، ص 88.

الفيض والاتصال بالمعرفة الإلهية[1]، فهو يخالف الصوفية الذين يعتبرون أن القلب هو مركز المعرفة و العقل هو مقر العلم الاستدلالي، وقد اعتبر أن طهارة النفس هي أساس التأمل و الدراسة، و هذه الطهارة تتحقق عن طريق العقل والأعمال الفكرية التي تهذب النفوس و تسمو بالعقول.

وعلى هذا فالفرق بين القلب و العقل عند الصوفية يتجلى في اعتبار العقل هو أساس إدراك العلم أما العرفان لا يكون إلا بالقلب على الرغم أن كلاهما أداة للإدراك.

و لقد ميز ابن عربي بين طرق المعرفة عند الصوفية و الفلسفة بحيث يرى أن الصوفي وحده هو الذي يعرف الحقيقة الوجودية في ذاتها كما يعرف صلته بها لأنه يحمل قبسا من نورها في قلبه[2].

الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان و الإرادة أو ميدان الحرية المطلقة و بينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش و يجادل و يتعرض و يفترض، و لا يصل – و إن وصل – إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها و لا روح. . بينما يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالإتحاد معها.

لقد اعتبر ابن عربي[3] "أن معرفة أهل الكشف هي المعرفة الحق لأنها تتميز بطابع اليقين و البينة الواضحة المباشرة و لا حاجة بنا إلى القول بأن من خصائص هذه المعرفة أنها تسري من الله و ليس باكتساب العبد أنها كرامة من الله يهبها فضل منه و مكرمة[4]. "

في الحقيقة الوجودية واحدة و لا وجودة لممكنات هو عين وجود الله و العقل قاصر و عاجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء فيحكم بتعدد الأشياء و يفرق بين الذات و الممكنات (و الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها و متكثرة بأسمائها وصفاتها. إلا بالإعتبارات و النسب و الإضافات. . . إذا نظرت إليها من حيث ذاتها

---

[1]- أحمد عبد المهين، 97.

[2]- المرجع سابق، ص 294.

[3]- احمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، ص 294.

[4]- المرجع نفسه، ص 303.

قلت « هي الحق » و إذا نظرت إليها من حيث صفاتها و أسمائها أي من حيث ظهورها هي في أعيان الممكنات قلت هي الخلق أو العالم، فهي الحق و الخلق والواحد و الكثير و القديم و الحادث و الأول و الآخر و الظاهر و الباطن)[1]. إذ يقول « هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عين ما ظهر و عين ما بطن في حال ظهوره، و من ثم من يراه غيره و ما ثم يراه يبطن غيره فهو ظاهر لنفسه باطن عنه[2]».

"فالحق إذا ظهر بوجوده لم يبق للخلق وجود فمثل النسبة بينهما كالنسبة بين الشمس و الظل الذي ليس له إلا الاسم و الاعتبار و هما أمران عدميان ليس لهما وجود في الخارج[3]. "

فالحق و الخلق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو الحق خاصة، لكنه يغلب جانب الحق على جانب الخلق، لذلك يرى أن العالم ظل لا حقيقة له و لا وجود له إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل يقول ابن عربي: « الكون الجامع و العالم الصغير و روح سائر الكائنات و علتها و من لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه و لا يعرفه حق المعرفة إلا هو، و لهذا استحق أن يكون صورة الله و خليفته في أرضه[4]».

فالإنسان الكامل في نظره للحق بمثابة إنسان العين من العين فكما أن إنسان العين هو ما تبصر به العين كذلك الإنسان هو الجلي الذي يبصر الحق به نفسه – إذ هو مرآته و هو العقل الذي يدرك به كمال صفاته، أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق و هو على الحق، و هو على الخلق، و الغاية القصوى من الوجود لأنه بوجوده تتحقت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كمالاته. فالحقائق لا تنكشف إلا للإنسان الكامل. الحقيقة لا تفنى و لا تتحول وحده الوجود عند الصوفية تتحدد بالقول إذن أن الله وحده هو الموجود الدائم الثابت « لا

---

[1]- صابر طعيمة، المرجع السابق، ص 202

[2]- المرجع نفسه، ص 202.

[3]- يحيى محمد، الفلسفة و العرفان، الإشكاليات الدينية، دار الهدى، بيروت، ط1 2005، ص 165.

[4]- صابر طعيمة، المرجع السابق، ص 202.

موجود بذاته و لذاته إلا الله الواجب الوجود المستغني عن كل ما سواه فهو موجود أزلا بنفسه دون حاجة إلى أي موجود آخر [1] ».

وليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة و ضرورة بل هو الوجود كله أما الكائنات الأخرى فلا تسمى موجودات إلا بضرب التوسع و المجاز. .

وهكذا فالفكر الغنوصي العرفاني قد سيطر على معظم تيارات الصوفية التي حاولت التوفيق بين العقل والنقل بحيث أخذوا عن أرسطو وتأثروا بأفلوطين وكونوا فلسفة تنسجم وأحوالهم الدينية والاجتماعية، وتبنوا نظريات أصبحت المعرفة لا تقتضي عقلا مجتهدا يستدل ويقيس وينظر، وإنما تستوجب نفسا تتذرع وتزهد وعن الدنيا تدبر، ومن دون أن نتوغل أكثر في بحر التصوف يكفينا أنه قدم لنا شهادة لاستقالة العقل، ونصب العرفان لمزولة ما كان للعقل من مهام.

.

المراجع

1- ا إخوان الصفاء، رسائل الإخوان الصفاء، ج4، مطبعة الآداب القاهرة، د ط 1306هـ، ص 182

2- إبراهيم بيومي مذكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة الأميرية القاهرة(د ط) 1944

3- ابراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي، أصوله و تطوراته، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص 50

4- أحمد عبد المهين، نظرية المعرفة بين اسكندر و ابن عربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، إسكندرية (د ط)،

5- - فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في العلم و الفلسفة و العلم مع ترجمة التساعة الرابعة، الأفلوطين، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، (د ط و س)،

6- صابر طعيمة، التصوف و التفلسف، الوسائل و الغايات، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2005، .

7- محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، التاريخ الحضاري و الحوار الثقافي، دار الوفاء الدنيا و النشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

8 _ محمد علي أبو ريان، حربي عباس عطيتو، دراسات في الفلسفة القديمة و العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية (د ط)1999، ص 345.

[1]-إبراهيم بيومي مذكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة الأميرية القاهرة (د ط) 1944، ص 69.

9- يحي محمد، الفلسفة و العرفان، الإشكاليات الدينية، دار الهدى، بيروت، ط1 2005، ص
10- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر للدراسات و النشر – بيروت – ط1، 1984،

الموسوعات

11- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984
12- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية – دار المعارف سوسة- تونس (د ط) 1992 ص 286.