



IUL
Islamic University Of Lebanon
Université Islamique Du Liban
الجامعة الإسلامية في لبنان

الجامعة الإسلامية في لبنان

كلية الدراسات الإسلامية

فلسفة العرفان النظريّ

دراسة تحليليّة في المنهج المعرفيّ

رسالة دكتوراه أعدت لنيل شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة

أعدّها

فادي خيرالله ناصر

إشراف

أ.د. الشيخ محمد شقير

خلدة

السنة ١٤٢٨هـ / ٢٠١٧م

فهرس البحث

١٠	مقدّمة البحث.....
١١	هدف البحث وأهميته.....
١٢	إشكالية البحث وعنوانه.....
١٤	أسئلة البحث.....
١٥	المنهج المتبع في البحث.....
١٦	نقد المصادر والمراجع.....
٢١	الباب الأول: فلسفة العرفان النظري
٢٢	التمهيد.....
٢٥	الفصل الأول: ماهية العرفان والتصوّف
٢٦	١. العرفان لغةً واصطلاحاً.....
٢٥	أ. العرفان لغةً.....
٢٥	ب. العرفان اصطلاحاً.....
٢٧	ج. نبذة من أقوال العرفاء حول معنى العرفان.....
٣٠	٢. معنى التصوّف ومنشؤه.....
٤٠	٣. الفرق بين العرفان والتصوّف.....
٤٨	الفصل الثاني: العرفان والدين الإسلامي

٤٨	١. علاقة العرفان والتصوّف بالدين الإسلامي
٦٤	٢. أقسام العرفان الإسلامي وأنواعه
٦٥	أ. العرفان العملي
٦٦	ب. العرفان النظري
٦٧	٣. علاقة العرفان النظري بالعرفان العملي
٧١	الفصل الثالث: عوامل مؤثرة في تشكّل العرفان والتصوّف
٧١	١. الزهد
٧٧	٢. عوامل تشكّل الزهد كظاهرة اجتماعية
٧٧	أ. الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة
٨٠	ب. تعاليم الإسلام وأحكامه
٨١	٣. صلة أهل بيت النبي بالتصوّف والعرفان
٨٢	أ. وصف أبو نعيم الأصفهاني لمكانة ودور أهل البيت (ع)
٨٦	ب. وصف الهجويري لمكانة ودور أهل البيت (ع)
٨٨	ج. وصف فريد الدين العطار لمكانة ودور أهل البيت (ع)
٨٩	د. أوجه التشابه بين كلمات أهل البيت (ع) والمتصوّفة والعرفاء
٩٢	هـ. تلمذة المتصوّفة والعرفاء الأوائل على يد أئمّة أهل البيت (ع)
٩٩	الفصل الرابع: نشأة العرفان النظري وأعلام مدرسته
٩٩	١. التطوّر المعرفي من التصوّف الفلسفي إلى العرفان النظري
١٠٢	أ. التصوّف التقليدي
١٠٣	ب. التصوّف السنّي

- ج. التصوّف الفلسفي.....١٠٣
٢. تأثير بعض النظريات في نشأة العرفان النظري١٠٥
- أ. نظرية الفناء والاتحاد١٠٥
- ب. السهروردي ونظريّة الإشراق١١٤
- ج. محي الدين بن عربي ونظريّة وحدة الوجود.....١١٥
٣. نشأة العرفان النظري وأعلام مدرسته.....١١٨
- أ. نشأة العرفان النظري.....١١٨
- ب. طبقات وأعلام مدرسة العرفان النظري.....١٢٣
- الفصل الخامس: موضوع العرفان النظري ومبادئه.....١٢٧**
١. لماذا البحث عن موضوع العلم؟.....١٢٧
٢. موضوع العرفان النظري.....١٢٩
- أ. الحق موضوع علم العرفان النظري١٢٩
- ب. موضوع العرفان النظري مطلق١٣٤
- ج. الفرق بين موضوع العرفان النظري وموضوع الفلسفة١٣٧
٣. مبادئ العرفان النظري وأقسامه.....١٤٢
- أ. المبادئ التصوريّة للعرفان النظري.....١٤٤
- ب. المبادئ التصديقيّة للعرفان النظري.....١٤٥
- الفصل السادس: وحدة الوجود أولى مسائل العرفان النظري١٤٩**
١. ما هي مسائل العرفان النظري؟.....١٤٩
٢. نظرية الوحدة الشخصية للوجود.....١٥٥

- أ. معنى الوحدة الشخصية للوجود..... ١٥٥
- ب. كيف يفسّر العارف الكثرة..... ١٥٩
- ج. منهجية إثبات الوحدة الشخصية للوجود..... ١٦٣
٣. الأدلة والأمثلة على الوحدة الشخصية للوجود..... ١٦٧
- أ. دليل الإطلاق على الوحدة الشخصية للوجود..... ١٦٧
- ب. أمثلة على الوحدة الشخصية للوجود..... ١٧٠
- المثال الأول: البحر والموج..... ١٧٠
- المثال الثاني: الشمس والظلّ..... ١٧٠
- المثال الثالث: الشجرة والنواة..... ١٧١
- المثال الرابع: النفس الإنسانيّة والعالم..... ١٧٢
- الفصل السابع: تعيّن الوجود وظهوره ثاني مسائل العرفان النظري..... ١٧٤**
١. ظهور العالم وتعيّنه..... ١٧٤
- أ. معنى الظهور وكيفيّته..... ١٧٤
- ب. ضرورة الظهور..... ١٧٦
- ج. ظهور الحق وتعيّنه لا يقدر في وحدته..... ١٧٧
٢. منشأ التعيّن ومراتبه..... ١٧٩
٣. الإنسان الكامل المظهر الأتمّ والتعيّن الأكمل..... ١٨٣
- أ. تاريخ المسألة..... ١٨٣
- ب. حقيقة الإنسان في المدرسة العرفانيّة..... ١٨٤
- ج. علّة وجود الإنسان الكامل..... ١٨٥

١٨٦.....	د. الكون الجامع لجميع المظاهر.....
١٨٧.....	هـ. خليفة الله.....
١٨٨.....	و. السبب في أكملية الإنسان.....
١٩٠.....	الفصل الثامن: أهمية العرفان النظري وأثره على البعد الفكري والمعنوي.....
١٩٠.....	١. مقدّمة لبناء رؤية عميقة حول الفكر الإسلامي.....
٢٠٠.....	٢. إثبات المكاشفات القلبية بالدليل والبرهان العقلي.....
٢٠٥.....	٣. التعبير عن المكاشفات القلبية ومساندة المبتدئين.....
٢١٤.....	خلاصة الباب الأوّل.....
٢١٦.....	الباب الثاني: المنهج المعرفي لعلم العرفان النظري.....
٢١٧.....	التمهيد.....
٢٢٠.....	الفصل الأوّل: العلم والمعرفة في العرفان النظري.....
٢٢٠.....	١. مكانة المعرفة عند العارف.....
٢٢٥.....	٢. أقوال العرفاء في العلم والمعرفة.....
٢٢٥.....	أ. المعرفة عند محي الدين بن عربي.....
٢٢٧.....	ب. المعرفة عند الكاشاني.....
٢٢٨.....	ج. المعرفة عند حيدر الآملي.....
٢٢٩.....	٣. علاقة العلم بالمعرفة.....
٢٢٩.....	أ. المعرفة سرّ العلم.....
٢٣٢.....	ب. شرافة توحيد العالم على توحيد العارف.....
٢٣٩.....	الفصل الثاني: مصدر المعرفة العرفانية وكيفية حصولها.....

٢٣٩.....	١. الحقّ مصدر العلم الحقيقي عند العارف
٢٤٧.....	٢. تجلّيات المعرفة العرفانيّة.....
٢٥٢.....	٣. كيفيّة حصول المعرفة عند العارف.....
٢٥٥.....	الفصل الثالث: خصائص المعرفة العرفانيّة.....
٢٥٥.....	١. المعرفة العرفانيّة معرفة حضورية.....
٢٦٠.....	٢. المعرفة العرفانيّة معرفة يقينية.....
٢٦٧.....	٣. المعرفة العرفانيّة معرفة إرثية.....
٢٧٢.....	الفصل الرابع: القلب أداة المعرفة العرفانيّة.....
٢٧٢.....	١. أدوات المعرفة عند العارف.....
٢٧٤.....	أ. الحس.....
٢٧٥.....	ب. الخيال.....
٢٧٦.....	ج. العقل.....
٢٧٧.....	د. القلب.....
٢٧٩.....	٢. منزلة القلب عند العارف.....
٢٧٩.....	أ. القلب المادي والروحي.....
٢٨٤.....	ب. القلب الروحاني محلّ السّعة الإلهية.....
٢٨٧.....	ج. القلب الروحاني لا يسع إلا الحقّ.....
٢٨٩.....	٣. القلب أداة العارف الأساس للمعرفة.....
٢٩٧.....	الفصل الخامس: المعرفة العرفانيّة معرفة كشفية.....
٢٩٧.....	١. معنى الكشف ومنبعه.....

٢٠٠	٢. أقسام الكشف ومراتبه
٣٠٤	أ. الكشف الشهودي
٣٠٩	ب. الكشف المعنوي
٣١٥	ج. الكشف الصوري
٣١٦	٣. المعرفة العرفانية كشيء وليست تأسيسية
٣٢١	الفصل السادس: التصفية طريق الفتوحات والمكاشفات القلبية
٣٢١	١. الفتوحات العرفانية
٣٢٣	٢. معنى التصفية وموانع تحققها
٣٢٣	أ. معنى التصفية ومكانتها
٣٢٤	ب. موانع تحقق التصفية
٣٢٩	٣. منهج إزالة الحجب والموانع
٣٣٧	الفصل السابع: مكانة العقل في المنهج المعرفي العرفاني
٣٣٧	١. العقل لغة واصطلاحاً
٣٣٨	٢. حقيقة العقل عند العارف
٣٤٣	٣. أسباب عجز العقل وضعفه عند العارف
٣٤٣	أ. العقل يدرك الكليات فقط
٣٤٤	ب. اعتماد القلب على القوة الإدراكية
٣٤٧	ج. دائرة إثبات العقل هي وجود الشيء لا حقيقته
٣٤٨	د. العقل يدرك بالمماثلة والمشابهة
٣٥٠	هـ. أحكام العقل تتفاوت بتفاوت المدارك والمقاصد

٣٥٣.....	الفصل الثامن: دور العقل في المنهج المعرفي العرفاني
٣٥٣.....	١. العقل الفكري العقل القدسي عند العارف
٣٦١.....	٢. جدلية العلاقة بين العقل والقلب
٣٧٢.....	٣. العلوم العقلية منطق علم العرفان وميزانه
٣٧٨.....	الفصل التاسع: منزلة الشريعة ودورها في المنهج المعرفي العرفاني
٣٧٨.....	١. الباطن والظاهر في الرؤية العرفانية للدين
٣٨٣.....	٢. حقيقة الشريعة في الرؤية العرفانية النظرية
٣٨٣.....	أ. الشريعة حقيقة واحدة ذات أبعاد عند العارف
٣٨٩.....	ب. الشريعة عين الحقيقة عند العارف
٣٩١.....	ج. الشريعة باب الباطن وسره
٣٩٣.....	٣. الشريعة ميزان المعرفة الباطنية
٣٩٧.....	خلاصة الباب الثاني
٣٩٩.....	خاتمة البحث
٤٠٧.....	مصادر البحث

مقدمة البحث

لكل علم من العلوم قواعده وأصوله الخاصة به، المسؤولة عن تحديد مبانيه ومنهجه المعرفي. وعلم العرفان النظري هو أحد هذه العلوم. ولكن ما يميّز علم العرفان النظري عن غيره من العلوم، أنّه غير مباح أو متاح لجميع الناس، بل كان ولا يزال - عبر مرّ الأزمنة والعصور - محصوراً في دائرة اختصاص علمية ومعرفية ضيقة، على يد مجموعة صغيرة من الحلقات العلمانية المتسلسلة وغير المتسلسلة. مضافاً إلى لغته الاصطلاحية الخاصة، وعمق وسعة مواضيعه ومسائله التي لا يمكن لأيّ إنسان أن يحيط بها أو أن يفهمها من دون مقدّماتها العقلية والروحية. فكان فهم أصول ومباني هذا العلم متوقفاً على اجتياز الكثير من المحطّات العلمية والسلوكية، وطى مجموعة من المقدمات التي يعتبرها العرفاء شرطاً أساسياً للتمكّن من فهم مسائل هذا العلم وموضوعاته. وهذا ما أوجد لغطاً ونقاشاً طويلاً وعريضاً حول مدى صحّة هذا العلم بسبب بعد أكثر الباحثين والمفكرين عن أصوله ومبانيه. حتّى أنّهم هذا العلم بأنّه فاقدٌ للقواعد والأصول التي ينبغي أن تتأسس عليها مواضيع العلم ومسائله، وعدّوه علماء ذوقياً واستحسانياً، يعتمد بشكل كبير على التجربة الشخصية لكلّ إنسان، وبالعود إلى حالته الإيمانية الخاصة به، وهي ليست تجربة قابلة للتعميم والتطبيق على عقول الآخرين، طالما أنّها فاقدة للقواعد والأصول الحاكمة على مبادئ ومسائل العلم.

ولكن بالعودة إلى حكمة الإمام علي (ع) التي تقول إنّ "الإنسان عدوّ ما يجهل"، يمكن أن نستنتج أنّ أكثر هذه الآراء التي نُسبت إلى العرفان بشقيّه النظري والعملي هي ليست دقيقة، وأنّ أكثرها يعود إلى قلة الباع والمعرفة بحقيقة هذا العلم. فعلم العرفان كأيّ علم من العلوم الإسلامية، له أصوله ومبانيه الحاكمة على منهجه، وهو ليس علماً ذوقياً كما يظنّ البعض. ولكنّ المشكلة تكمن في أنّ هذه الأصول والمباني ظلّت طوال هذه السنين المتمادية مغلقة، وغير متاحة للجميع لأسباب عديدة، ليس هذا الطرح مجالاً لدراستها. ولكن يمكن لكلّ دارس وباحث في طيّات هذا العلم بموضوعية وإنصاف، ومع مرور الوقت، واستفراغ الوسع في التحصيل العملي، وتفرغ الوقت والهمة عن الشواغل، أن يتلمّس أصول هذه المدرسة ومنهجها المعرفي بشكل واضح، وإن بشكل مبعثر أحياناً أو مجتزأ، ولكنّه في نهاية المطاف يصل إليها ويقف عند حدودها.

١ الشريف الرضي: نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤١٤ق، ط١، ص ٥٠١.

وتبقى المشكلة الأساسية أنّ هذه الأصول الحاكمة على مبادئ العلم ومنهجه المعرفي ليست مبرّرة ومبيّنة في كتاب واحد، إلّا في بعض التجارب والكتب العلميّة الأساسيّة؛ كتجربة "ابن تركة" في كتابه "تمهيد القواعد"، وتجربة "حمزة الفناري" في "مصباح الأنس"، ولكن أكثرها بقي مطويًا ومدفونًا في طيّات الكتب، لا يعرف بها إلّا أهلها وهم الأفلون. أمّا محاولة "محي الدين بن عربي" في "الفتوحات" فتبقى حالة فريدة حاولت أن تجمع قدر الإمكان هذه المباني والأصول، ولكنها بدورها بقيت خبيثة الكتاب ولم تستثمر بشكل علمي ومعاصر. لذا يجد قارئ كتاب الفتوحات صعوبة بالغة في فهم مسائله في هذا الزمن. وعليه، يمكن أن نقول إنّ الكتب العرفانيّة كلّ بحسبها ومن موقعها تبين جزءًا من الصورة التي نتحدّث عنها. وما على الباحث حتّى تكتمل الصورة المعرفيّة لديه، سوى أن يلجأ إلى الكتب العرفانيّة محاولًا أن ينسج من خيوطها صورةً متكاملةً عن أصول هذا العلم ومبانيه بشكل تفصيلي وعميق، بالاعتماد على المنهج العقلي والتحقيقي؛ ليتمكّن لاحقًا من بناء تصوّر واضح وصحيح حوله، ومن ثمّ الردّ على الشبهات والافتراءات التي ألصقت به؛ إمّا عن جهل، أو بسبب استغلال فئة من الانتهازيين الذين استغلّوا هذا العلم لمآرب شخصيّة وأهوائيّة، شوّهت صورته ووضعته في خانة الجريذات والخيالات الفاسدة. وهذا البحث هو محاولة لبيان أصول ومباني هذه المدرسة ومنهجها المعرفي بأسلوب علمي تحقيقي، ووفق القواعد المنطقيّة والبراهين العقليّة، والاستشهادات القرآنيّة والروائيّة.

هدف البحث وأهميته

يسعى البحث إلى تقديم صورة متكاملة حول مبادئ ومسائل علم العرفان النظري ومنهجه المعرفي، من أجل تثبيت دعائم هذا العلم الفكريّة والنظريّة، وإخراجه من دائرة الاتّهام، بعد بيان الأساس والقواعد التي تحكم مبانيه. عندها يصبح علم العرفان علمًا كفيّة العلوم الإسلاميّة التي يمكن الاطّلاع عليها ودراستها بشكل منهجي، وفق الآليّات العلميّة الحاكمة على صناعة المناهج العلميّة. وبذلك يمكن أن نتقدّم خطوة مهمّة إلى الأمام في ميدان المعرفة العرفانيّة النظريّة؛ لنتيح الفرصة أمام طلاب المعارف الإلهيّة لتعلّم مسائل هذا العلم، طبعًا بعد حيازتهم على المقدّمات والشروط اللّازمة، والتي لا يخلو منها أيّ علم من العلوم.

فمن يسعى إلى التخصص في ميدان علم أصول الفقه مثلاً يحتاج إلى دراسة المنطق، ومن ثمّ التدرّج في دراسة مسائل وموضوعات وقواعد علم الأصول على نحو تدريجي؛ ليتمكّن شيئاً فشيئاً من الوصول إلى مرحلة التخصص والاجتهاد العلمي. والكلام بعينه ينطبق على علم العرفان النظري، فعندما نتحدّث عن إمكانية دراسة وفهم مسائل هذا العلم، لا نقصد بذلك بشكل عشوائي، ومن دون مراعاة للشروط والضوابط العلميّة وحتّى التربويّة. إنّ طرح عنوان "فلسفة العرفان النظري: دراسة تحليليّة في المنهج المعرفي" إنّما يهدف بشكل أساسيّ إلى التعرّف على مباني وقواعد علم العرفان النظري من جهة، ومنهجه العلمي والمعرفي للوصول إلى الحقيقة من جهة أخرى، من خلال استكشاف أصوله التي يبتني عليها؛ ليتمكن الباحث من فهم نظريّة العارف الكونيّة وفلسفته الوجوديّة، وبالتالي الوصول إلى الثمرة الحقيقيّة من وراء العلم؛ وهي التوحيد. وهنا تكمن بالتحديد أهميّة علم العرفان النظري وأهميّة البحث عن أصوله ومرتكزاته؛ لأنّه باختصار بابٌ مهمٌ لفهم التوحيد بصورة عميقة وأصيلّة، وعلى نحو منسجم مع نصوص القرآن الكريم، ودائمًا من وجهة نظر العارف. فإذا صحّت قواعد وأسس هذا العلم، صحّت بالتالي نظريّاته التوحيدية للوجود والكون.

إشكاليّة البحث وعنوانه

من مجمل ما ذكرناه، يتّضح لنا مدى الحاجة الماسّة إلى العمل على بيان أصول العرفان النظري على مستوى الجذور التاريخيّة من جهة، ومبادئ العلم ومسائله من جهة أخرى؛ ليصبح تناول منهجه المعرفي أمرًا متاحًا على نحو علمي وتحليلي سليم، فيغدو العقل البشري بعدها قادرًا على تقبّل معطياته ونتائجه. فكما أنّ لعلم الفقه أصولًا يستدلّ بها على عمليّة الاستنباط، هناك سؤال أساسي يطرح في البين يتفرّع منه سؤال أساسي آخر وهو: هل العرفان النظري علمًا حقيقيًا؟ وإذا كان كذلك فما هو منهجه المتّبع من أجل الوصول إلى المعرفة؟ وبالتالي هنالك العديد من الأسئلة المتفرّعة عن إشكاليّة البحث الأساس. وهي معرفة ما إن كان لدى هذا العلم أصول خاصّة به هي بمثابة المنطق للفلسفة؟ وما هي هذه الأصول التي إذا ما تعرّف إليها الإنسان وطبّقها يصبح فهم هذا العلم عنده سهلًا ويسيرًا؟ وما هو الدليل على حجّيّة هذه الأصول؟ وما هي أهمّ النظريّات التي تنبثق عن أصول هذه المدرسة وقواعدها؟ وهل تتوافق هذه النظريّات وتتسجم مع أصول هذا العلم؟ هذه باختصار أهمّ الأسئلة المرتبطة بإشكاليّة البحث، وفيما يلي سوف نوسّع النقاش أكثر من خلال أسئلة البحث.

أما لماذا أطلقنا على البحث عنوان "فلسفة العرفان النظري" لا "علم العرفان النظري"، للاختلاف الواقع بين العلم وفلسفة العلم. فنحن إذا أردنا أن نجري نوعاً من المقارنة لنعرف ما هو المائز الأساسي بين "علم العرفان النظري" و"فلسفة العرفان النظري"، نستطيع أن نقول بشكل أولي؛ أن العرفان النظري هو تلك المعرفة الكشفية والشهودية للحقائق الوجودية التي يصل إليها العارف نتيجة سيره وسلوكه العملي إلى الله، والتي يسعى إلى بيانها والتعبير عنها بلغة أخرى خاصة مختلفة عن لغة الكشف والشهود القلبي؛ هي لغة الدليل والبرهان العقلي.

بينما فلسفة العرفان النظري هي تلك القراءة لمدرسة العرفان النظري من خارجها. قراءة هي على مستوى المنطلقات والأصول التاريخية للعلم من جهة، والمبادئ والمسائل العلمية من جهة ثانية، والمعرفة وكيفية تشكلها في هذه المدرسة من جهة ثالثة.

ففرق كبير وواسع بين أن نتحدث عن الترجمة العقلية لمكاشفات العارف ومشاهدته القلبية، وهو ما يتكفل به علم العرفان النظري، وبين الحديث عن تلك الإطلاقة الفكرية، والقراءة للقواعد والأصول والمنظومة المعرفية الخاصة بهذا العلم، ولكن من خارج حدوده؛ وهو ما يتكفل به فلسفة العلم.

وبالتالي، يمكن أن نقول إننا أمام اختلاف مفهومي ومنهجي بين العرفان النظري وفلسفة العرفان النظري. فمفهوم كلٍّ منهما مغايرٌ للآخر. كما أن منهجية دراسة وتحقيق علم العرفان النظري، مختلفة عن منهجية دراسة فلسفة العرفان النظري، وإن كانت فلسفة العلم تستقي معارفها وأسسها من العلم نفسه، ولكنها تبقى على المستوى المنهجي محاولة لقراءة العلم من خارجه دون التقيد بقواعده وأصوله.

ففيلسوف العلم لا يمارس تجربة العلم ليتحقق بها، فيتمكّن من الحكم عليها لاحقاً. بل دوره أن يقرأ التجربة العلمية والمعرفية للعلم من منظور فوقاني، محاولاً رؤية المشهد العلمي برمته من الأعلى؛ ليتخذ حكمه كقاضٍ يرى كلّ جوانب القضية بعد دراستها دراسة كافية ووافية، بموضوعية وإنصاف، ومن دون الخضوع للمؤثرات والعوامل الداخلية للعلم.

والأمر بعينه ينطبق على علم العرفان النظري، فإنّ الداخل إلى ميدان العلم بمنهجية التحري والبحث الفلسفي، ليس بحاجة إلى ممارسة التجربة العرفانية ليفهم قواعدها وأركانها فيحكم عليها. بل

الفيلسوف العرفاني عليه أن يخرج خارج إطار هذه المدرسة العرفانية، ليشرّف عليها إشرافاً كلياً؛ فهي قراءة شمولية للمدرسة من خارج إطار المدرسة.

لذا، كان عنوان هذا البحث "فلسفة العرفان النظري: دراسة تحليلية في المنهج المعرفي"، محاولة من أجل استشراف الرؤية الكلية والشاملة للعلم من خارج حدوده وقواعده، من أجل بناء تصوّر صحيح حوله، ليكون هذا التصور مقدّمة للتصديق العادل والمنصف بشأنه، خصوصاً بعد ما أُلصق بهذا العلم الكثير من الشبهات، وطُرحت حوله أصوله ومبانيه ومنهجه الكثير من الأسئلة والإشكالات.

فهو علم إشكاليّ بامتياز، بدأً من التشكيك في أصوله الإسلامية، حتى إذا سلّمنا بمنابعه الإسلامية الأصيلة، واجهنا مشكلة أخرى متعلّقة بمدى موافقة تعاليم هذه المدرسة مع تعاليم الشريعة الإسلامية. وإذا سلّمنا أيضاً بموافقتها ومطابقتها للشريعة الإسلامية، يُطرح إشكال آخر حول مدى قدرة هذا العلم على معرفة الواقع وكشف الحقائق الوجودية، وبالتالي بناء رؤية كونية متكاملة حول الوجود والإنسان.

أسئلة البحث

من الإشكالية الأساسية المطروحة، تتولّد لدينا مجموعة من الأسئلة المرتبطة بموضوع البحث، وهذه الأسئلة تدور بمجملها حول فهم المنظومة الفكرية والفلسفية لعلم العرفان النظري، لمعرفة ما إن كان هذا العلم علمًا حقيقيًا، له منهج واضح، وهو علم يستند إلى قواعد وأصول منطقية وعقلية واضحة أيضاً، أو إنّه، كما ادّعى البعض، علمٌ ذوقيٌّ وخاضعٌ للتجربة الشخصية فقط. ومن هنا نسأل الأسئلة الآتية:

- ما هو العرفان، وما هو الفرق بينه وبين التصوّف؟
- ما هو الفرق بينه وبين العرفان العملي؟ وما علاقة التآثر والتأثير المتبادلة بينهما في حال وجدت؟
- ما هي منابع وأسس العرفان النظري في الإسلام؟
- ما هو موضوع علم العرفان النظري وما هي مبادئه ومسائله؟

- كيف ينظر العارف إلى الوجود والكون والإنسان؟ وما هي رؤيته الخاصة في هذا المجال للإجابة عن الأسئلة الأساسية المتعلقة بها؟
- ما هو المنهج المعرفي لعلم العرفان النظري، وما هي الأصول الأساسية الحاكمة عليه؟
- هل يمكن أن نقول أن لعلم العرفان النظري منظومة معرفية؟ وما هي أصول هذه المنظومة؟
- ما هي طبيعة هذه الأصول المعرفية، هل هي عقلية استدلالية أم قلبية شهودية؟
- هل تتسجم أصول هذا العلم إن وجدت مع مسأله وموضوعاته؟
- ما هو منهج العارف للكشف عن الحقيقة والوصول إليها؟
- ما هي علاقة علم العرفان النظري بالعقل والعلم والتفكير؟
- ما هي العلاقة بين علم العرفان النظري والشريعة؟

المنهج المتبع في البحث

المنهجية بأحد معانيها هي النظام الفكري الذي تدار بموجبه عمليات البحث المختلفة. وطبيعة الموضوع المبحوث في هذه الأطروحة حتم علينا استخدام العديد من المنهج، ولكن المنهج الأساس الذي اعتمدنا عليه هو منهج التحليل والتركيب، بالإضافة إلى المنهج الوصفي والمنهج التاريخي وحتى المنهج المقارن. لذا يمكن أن نقول أننا اعتمدنا على عدة مناهج هي:

١. المنهج التحليلي - التركيبي: الذي يقوم على تحليل نصوص العرفاء وتجزئتها إلى عناصر، ثم

إعادة تركيب وبناء هذه الأجزاء مرة أخرى بأسلوب جديد، بالإضافة إلى التوضيحات والشروح الوافية، بهدف إدراك الصورة الواقعية التي قصدتها العرفاء حول علم العرفان النظري.

٢. المنهج الوصفي: وذلك من خلال دراسة ظاهرة العرفان النظري كما هي في الواقع، ووصفها

صفاً دقيقاً، وجمع المعلومات عنها، والتعبير عنها، تمهيداً لفهم أصول هذه المدرسة العلمية وتشخيصها وتحليلها، وتحديد العلاقات بين عناصرها، أو بينها وبين عناصر وظواهر أخرى، وصولاً إلى إمكانية الحكم عليها.

٣. المنهج التاريخي: وهو الأسلوب الذي يستخدمه الباحث في دراسة التاريخ والمسائل التاريخية. وقد اعتمدنا في المباحث التي نتناول تاريخ علم العرفان النظري على هذا المنهج رغم التحديات والصعوبات التي يواجهها الباحث في ضوء المنهج التاريخي، والتي لا نجدها عند الباحثين في ميادين العلوم والمناهج الأخرى. فاعتمدنا على بعض أدوات المنهجية التاريخية؛ كالاستقصاء، وجمع الوثائق والمصادر، ومن ثم نقد وتقويم هذه المصادر.

٤. المنهج المقارن: وهو عبارة عن أسلوب المقابلة والمقايضة بين الأحداث والظواهر المختلفة، وموازنة بعضها مع البعض الآخر، بهدف الكشف عما بينها من علاقات ووجوه شبه أختلاف وتباين. وقد اعتمدنا على هذا المنهج به في بعض فصول هذه الأطروحة عند المقارنة بين المتصوفة والعرفاء، وبينهم وبين الفلاسفة.

نقد المصادر والمراجع

هناك دراسات وجهود علمية كبيرة بذلت حول الفكر العرفاني بشقيه النظري والعملي، وقد صدرت العديد من المؤلفات والعناوين التي تناولت أصول ومباني هذه المدرسة بشكل مباشر أو غير مباشر، وبالعديد من اللغات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٤م.
- شقير، محمد: فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥ق/٢٠٠٤هـ.
- حمية خنجر: العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- رحيميان، سعيد: مباني عرفان نظري، انتشارات سمت، تهران، ١٣٩٠ش.
- يثري، يحيى: عرفان نظري، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٩١ش.
- قوام الدين، حسين: عرفان اسلامي، پژوهشگاه تحقيقات اسلامي، قم، ١٣٨٨ش.

- ابراهيميان، حسين: معرفت شناسی در عرفان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۷۸ش.

فضلاً عن مجموعة من الدراسات والمقالات التي كتبت حول علم العرفان النظري والعملي. هذا كله فيما يتعلّق بالكتابات الحديثة والمعاصرة. أما الكتابات القديمة والتي هي بمثابة المراجع والمصادر الأساسية للعرفان، فهي عديدة ومتنوّعة أيضاً، وشروحات هذه المصادر أيضاً ليست بالقليلة. ككتاب "فصوص الحكم" لمحي الدين ابن عربي وشروحاته الكثيرة مثلاً. وكتاب "منازل السائرين" للخواجه عبدالله الأنصاري، والشروح التي كتبت له، من قبل التلمساني، وعبد الرزاق القاساني. وكتاب "مفتاح الغيب" للقونوي وشرحه لابن حمزة الفناري. وكتاب "قواعد التوحيد" لأبو حامد الأصفهاني، وشرحه لصائن الدين ابن تركه الأصفهاني. وغيرها من الكتب العرفانية الأساسية.

ويمكن أن نقول على نحو مختصر، بحكم السنوات الممتدة في دراسة هذا العلم، والتحقيق في مسأله، وبعد مراجعة لمجمل هذه الدراسات والكتب، أنّه على رغم من كل هذا النتاج العلمي لعلم العرفان وخصوصاً النظري منه، إلا أننا يمكن طرح بعض الملاحظات:

١. بالنسبة إلى الكتب الأساسية القديمة؛ فإنّ لغتها التخصصية العميقة، واصطلاحاتها العلمية، تحول دون اطلاع أكثر القراء على مضامينها الثرية والغنية بالمعارف والحقائق العلمية. من هنا كان لا بد في هذا الزمن من إيجاد حلقة وصل معاصرة، تعين الباحثين حول المسائل العرفانية والصوفية، من أجل التعرّف أكثر على هذه المعارف من مصادرها الأصلية، بلغة علمية معاصرة ومبسطة قدر الوسع والإمكان، من أجل ضمان أكبر قدر ممكن من الفهم والإدراك الصحيحين لهذا لعلم.

٢. بالنسبة للكتب المعاصرة العربية أو الفارسية المذكورة أعلاه وغيرها، فهي وإن كانت على مستوى العنوان والشكل والمضمون قد بيّنت مباني وأصول العرفان النظري، وحاولت إلى حدّ كبير أن تردم هذه الهوة المعرفية الفاصلة بين مصادر العرفان النظري من جهة، والباحثين في هذا الزمن من جهة أخرى، ولكن نلاحظ بعض الأمور فيها:

أولاً: التشابه المنهجي بين هذه الكتب على مستوى الهيكلية والعرض للأفكار. حيث نلاحظ أنها في الأعم الأغلب تركّز على بيان مبادئ العلم ومسائله، وتتناول هذه المسائل بالبحث والتحليل.

ثانياً: عدم التمييز بين علم العرفان النظري وفلسفة العرفان النظري. فأكثر الكتب المدونة إنما تحدّثت عن علم العرفان النظري لا فلسفة العلم. وفرق بين أن نتحدّث عن الترجمة العقلية لمكاشفات العارف ومشاهدته، وهو حديث عن العلم من داخله، وهو ما يتكفّل به علم العرفان النظري. وبين الإطالة الفكرية، والقراءة للقواعد والأصول والمنظومة المعرفية الخاصة بهذا العلم، ومن ثم تحليلها والحكم عليها ولكن من خارج حدوده؛ وهو ما يتكفّل به فلسفة العلم. وإذا تحدّثت بعض الكتابات عن فلسفة العرفان فإنها لم تخصّص بقسم محدّد من العرفان بشقيه النظري والعملي، بل جاءت مطلقة وشاملة لكلا البعدين معاً، ولكن نسّج مع ذلك محدودية وقلة هذا النوع من الكتابات، بالقياس إلى المدونات العلمية في المجالات الفكرية والمعرفية الأخرى.

الثالث: تناولها لموضوع علم العرفان بشكل عام، وليس علم العرفان النظري بشكل خاص، كعلم مستقل بذاته بالدراسة والبحث والتحقيق. أو تناولها لموضوع عرفاني خاصّ ومحدّد، دون التعرّض لبقية المواضيع، كموضوع العرفان عند الشيعة مثلاً، الذي تمّ التطرّق في مباحثه إلى بعض الموضوعات العرفانية النظرية، ولكن دون التوسّع والإشباع الكافيين عند تنقيح العلم، بل وحصر أفكاره في رأي واحد لا آراء متعدّدة. أو كموضوع كتاب "معرفت شناسی در عرفان" أي نظرية المعرفة في العرفان، حيث تناول الباحث نظرية المعرفة الخاصة بعلم العرفان بشكل عام، دون أيّ ربط مثلاً بالبعد التاريخي للمعرفة، وقيمتها، وجذورها في المدرسة العرفانية، ولا حتى بأصالتها على المستوى الإسلامي. ودون ربط هذه النظرية المعرفية بمبادئ العلم ومسائله، أو بالشرع والعقل على نحو عميق ومقنع. بمعنى آخر جاءت مباحث هذه الكتب بشكل مجتزء، وغير مكتمل فيما يتعلّق بموضوع العرفان النظري. وهكذا في بقية العناوين التي تحدّثت عن علم العرفان.

رابعاً: في الكتابات التي كان موضوعها علم العرفان النظري نلاحظ أنّ ورغم تناولها للموضوع بشكل مسهب ومفصّل، ككتاب "العرفان النظري مبادئه وأصوله" مثلاً، إلا أنّ أكثر من ثلثي الكتاب، -من الباب الثاني إلى الباب الرابع والأخير- قد بحثت في مسائل العرفان العرفان، وبالتحديد حول نظرية وحدة الوجود، والتعيّن والظهور، والإنسان الكامل. وعليه لم نجد في هذا

الكتاب وغيره عنواناً متخصصاً في مبادئ علم العرفان النظري ومنهجه المعرفي، على نحو يقدم لنا رؤية جامعة حول العلم، انطلاقاً من أسسه الأوليّة على مستوى النشأة التاريخيّة والإسلاميّة. رؤية تُرينا بشكل واضح وجليّ منطلقات العلم ومنابعه وجذوره، لما لهذه المعرفة من تأثير كبير في تثبيت أصالته العلميّة والإسلاميّة معاً. رؤية تمهّد لنا الطريق للدخول بثقة أكبر من أجل البحث عن مبادئ العلم ومسائله، حتّى إذا ثبت لدينا وجود هذه المبادئ والأصول بشكل واضح، غدا الطريق من جديد معبداً أمامنا للدخول في مجاله المعرفي، لنبحث عن أصول المنهج المعرفي الذي تنتهجه هذه المدرسة للوصول إلى العلم والمعرفة بالواقع.

وبالتالي الإجابة في كتاب واحد وبشكل شامل وجامع على الأسئلة والإشكالات التي طرحنا قسماً منها في هذا البحث. لتشكل دورة معرفيّة متكاملة حول علم العرفان النظري، وإطلالة على العلم من خارج حدوده، يمكن للباحث في هذا الزمن البعيد عن عصر النصّ العرفاني القديم أن يقف عند حدودها والحكم عليها حكماً قائماً على الدليل والبرهان.

وهذا هو الجديد الذي حاولنا أن نقدّمه في هذه الأطروحة. فالجديد في الموضوع ليس في مضمونه المعرفي فقط، لأنّه قد تمّ الحديث عنه في العديد من الكتب العرفانيّة، بل في سعته وشموليته وطريقة تنظيمه ليغدو أكثر ملائمة للتحديات الفكرية المعاصرة، وليقدّم رؤية معاصرة يمكنها أن تدفع كل الشبهات والإشكالات التي ألصقت بهذا العلم، إلى الحدّ الذي اعتبره البعض؛ أنّه ليس علماً حقيقيّاً وواقعياً، وأنّه مليئٌ بالخرافات والبدع.

وفي الختام نسجّل أيضاً هذه الملاحظة وهي؛ قلّة الدراسات والإسهامات العلميّة في مجال العرفان النظري بشكل عام، إذا ما قيست بغيرها من الحقول والمجالات العلميّة. فمما يؤسف له؛ أنّه مع أنّ مصادر هذا العلم ومراجعته الأساسيّة جُلّها باللّغة العربيّة تقريباً، إلّا أنّ مكتبتنا العربيّة بقيت فقيرة على مستوى البحث والتحقيق في هذا العلم الإسلاميّ المهمّ. فالملفت أنّ أكثر الكتب المدوّنة في هذا العلم هي باللّغة العربيّة، وقد كتبها وألّفها أعلام هذا المدرسة قبل قرون مضت، وما زالت حاضرة في مكتبتنا، ولكن دون أيّ سعي للاستفادة من هذا التراث العلمي، والعمل على تطويره بحثاً وتحقيقاً. ولا يخفى على كلّ باحث ومحقّق في هذا المجال المعرفي أنّ العمل على استخراج أصول علم العرفان النظري ومسائله الأساسيّة ليس بالعمل السهل، ولن يكون حصيلة

جهد فردي، بل ينبغي أن يكون نتاج عمل جماعي متراكم عبر الأيام والسنين القادمة، بسبب عمق مباحث هذا العلم، لنصل في نهاية المطاف إلى مستوى تصبح فيه مباني هذه الرؤية التوحيدية والنظرية والسلوكية حاکمة في المجتمع بعد حاکميتها في العقول والنفوس.

الباب الأول

فلسفة العرفان النظري

التمهيد

إنّ البحث عن علم العرفان النظري على مستوى مبادئه ومنهجه المعرفي، يحتم علينا بدايةً الوقوف عند معنى العرفان بصفته مصطلحاً وبصفته علماً؛ لتعرّف إلى علم العرفان بشكل عام، ثم ندخل لاحقاً للبحث حول أقسامه وأنواعه، ونصل في نهاية المطاف إلى عنوان البحث الأساس وهو العرفان النظري.

ولأنّ علم العرفان علمٌ إشكاليّ، بمعنى أنّه علمٌ صالّت وجالّت حوله وفيه الكثير من الإشكالات، وتلقّفته تلقّفاً من كلّ حذب وصوب، فدارت حوله الكثير من الأسئلة الاستفهاميّة والاستنكاريّة، وطافت حوله العديد من الشبهات المنطقيّة وغير المنطقيّة. لذا كان لزاماً علينا - في البداية - أن نتوقّف عند أبرز مشكلتين تعترضان طريق الباحث في علم العرفان: المشكلة الأولى هي علاقة علم العرفان بالتصوّف، نظراً للتقارب الكبير بينهما، إلى الحدّ الذي ظنّ البعض أنّهما علمٌ واحدٌ باسمين مختلفين، والحقيقة أنّهما علماّن مستقلّان عن بعضهما، وأحدهما عن الآخر. نعم، يوجد تداخل وقواسم مشتركة بينهما، وهذا ما لا ينكره عاقل، ولكن ليس إلى الحدّ الذي تُلغى فيه الحدود الموجودة بين العرفان والتصوّف بالكامل، وهذا ما سوف نبجّته في هذا الفصل.

والمشكلة الثانية هي علاقة علم العرفان بالدين. فقبل الدخول في صلب البحث والتحقيق في القسم الثّاني من علم العرفان، والذي يهتمّ بالبعدين النظري والعقلي، المعنون عند القوم بـ"العرفان النظري"، يتوجّب علينا بدايةً أن نسأل عن طبيعة العلاقة التي تربط أصل هذا العلم بكلا فرعيّه النظري والعملية؛ بالدين الإسلامي؛ لنكون بذلك قد وضعنا الأسس والأصول الدينيّة التي تربط بين العرفان والإسلام في حال وجدت، خصوصاً وأنّ هناك من شكّك بوجود هذه الأصالة الإسلاميّة للعلم، معتبراً أنّ العرفان علمٌ دخيلٌ على الإسلام من خلال الأديان والمذاهب الفكريّة الأخرى.

كما أنّ للمعرفة الدقيقة بمنابع أيّ عالم من العلوم ونشأته التاريخيّة مدخليّة ضروريّة وأساسيّة لمعرفة هويّة هذا العلم، وكيفيّة تشكّله، لفهم نصوصه التي وصلتنا بعد عشرات أو ربّما مئات السنين. فحاضر أيّ علم من العلوم لا يمكن أن يُقرأ وأن يفهم جيّداً، وبشكل موضوعي، وبعيداً عن المغالطات والافتراءات، أو التحريفات التي يمكن أن تظال مسيرته على مدار السنين، إلّا بالرجوع إلى سيرة

وتاريخ هذا العلم، منذ اللحظات الأولى لنشأته وتطوره، وما تعاقب عليه من رجال وأحداث، وصولاً إلى الشكل النهائي الذي انتهى إلينا.

وعلم العرفان هو أحد هذه العلوم التي لا يمكن تكوين تصوّر صحيح ودقيق حوله إلا بالرجوع إلى تاريخه والإحاطة بمبادئه وجذوره. ولقد بُذلت على مرّ الأزمنة والعصور مساعٍ وجهود حثيثة وكبيرة من أجل بناء تصوّر صحيح وواضح حول المسيرة التاريخية لهذا العلم من جوانبها المختلفة من أجل الكشف عن الزوايا الخفية والبالغة التعقيد لتاريخ هذا العلم وأسسه.

وبما أنّ هذا البحث ليس تحقيقاً تاريخياً، بل سعيّ نظريّ من أجل بيان مبادئ العرفان النظري ومسائله، ومنظومته المعرفيّة، لذا سوف نقصر في مبحثنا هذا على ما يهّمنا، وما يمكن أن يخدم المسار المنهجيّ والأهداف المرسومة.

ونحن، في الفصول الأولى للباب الأوّل من هذا البحث، وإن كنّا سنشير بشكل إجماليّ إلى علاقة العرفان بالتصوّف، من أجل التفرقة والتمييز بين العلمين، إلا أنّنا في الفصول اللاحقة سوف نتحدّث بشكل أكثر تفصيلاً وعمقاً، من أجل بيان الصلة والعلاقة التي تربط التصوّف بالعرفان النظريّ بالتحديد، والذي هو موضوع بحثنا الأساس.

فعند البحث عن نشأة العرفان النظري لا مناص من البحث أيضاً عن التصوّف؛ لأنّه من الصعوبة بمكان الفصل بين العرفان والتصوّف وفكّ الارتباط القائم بينهما. فكلّ باحث في علم التصوّف سوف يرى نفسه في نهاية المطاف أمام اتّجاه معرفيّ وروحيّ آخر يسمّى العرفان، وكلّ باحث في العرفان بقسميه العملي والنظري سوف يجد نفسه باحثاً لا محالة عن منطلقات وأسس علم التصوّف أيضاً. والسبب في ذلك هو وجود التداخل الكبير البيّن والظاهر بين كلا المسارين والعلمين، ممّا يجعل عمليّة الفصل التامّ بينهما شبه مستحيلة.

ونحن في بحثنا حول تاريخ العرفان النظري، وأهمّ أعلام هذه المدرسة، ومن أجل المزيد من الدقّة والموضوعيّة العلميّة، علينا الرجوع قليلاً إلى جذور العرفان النظري ومنابعه؛ بحيث يشكّل التصوّف أحد أهمّ روافدها ومنطلقاتها، لأنّه كما سوف يتبيّن لنا أنّ التصوّف ليس على نحو واحد، بل هو بالحدّ الأدنى على نحوين، والبعض يقسمه إلى ثلاثة أنواع؛ أحد هذه الأنواع الثلاثة يشكّل النواة الأولى إن

صحّ التعبير لما سوف يسمّى لاحقاً وبعد قرون، وبالتحديد في القرن السابع الهجري، بـ"العرفان النظري". وبعد اكتمال الرؤية حول منابع العلم ونشأته التاريخية، يصبح تناول موضوع العلم ومبادئه ومسائله أمراً متاحاً ومشروعاً، والتي ستثبت لنا مجتمعة كون العرفان النظري علماً حقيقياً، له قواعده وأصوله ومبادئه كبقية العلوم الإسلامية.

الفصل الأول:

ماهية العرفان والتصوّف

١. العرفان لغةً واصطلاحًا

أ. العرفان لغةً:

العرفان في اللغة يُطلق على العلم، كما أشار أرباب اللغة، فقالوا: "العرفان" مشتقٌّ من مادّة "عرف"، فهو و"المعرفة" بمعنى واحد، ومعناه العلم. ويقول "الفيروزآبادي" في "القاموس المحيط": "عرفه، يعرفه معرفة، وعرفانًا، وعرفَةً وعِرْفَانًا، بكسرتين مشدّدة الفاء: عَلِمَهُ، فهو عارف...^١". وقال "ابن منظور" في معنى كلمة "عرف" أنّها "العرفان: العلم"^٢.

وفي كون المعرفة والعلم متمايزين أو لا كلامًا بين أهل اللغة. فمنهم من ذهب إلى أنّ المعرفة في رتبة العلم وهي مساويةٌ له، كما في تعريف "ابن منظور" و"الفيروز آبادي"، وكما يظهر في بعض تعليقات "أبو هلال العسكري" في الفروق اللغوية؛ حيث يقول إنّه "قد يُستفاد من كلام الشيخ الرئيس في بعض مصنّفاته أنّهما - أي العلم والمعرفة - مترادفان. وإليه ذهب جماعةٌ من أهل اللغة وأرباب الأصول. ويشهد لذلك قول سيّد الساجدين في الصحيفة الكاملة: "وقد أحصيتهم بمعرفتك". فإنّه أطلق المعرفة عليه - سبحانه - ويمكن أن يُراد بها العلم هنا تجوُّزًا"^٣.

ومنهم من ذهب إلى أنّ المعرفة أخصّ من العلم، كما قال "الزّاغِبُ": "المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراكُ الشيء بتفكُّرٍ وتدبُّرٍ لأثره، فهي أخصُّ من العلم، ويُضادُّه الإنكارُ. ويقال: فلانٌ يعرفُ الله ورسوله، ولا يُقال: يعلم الله، متعدّيًا إلى مفعولٍ واحدٍ لما كانت مَعْرِفَةُ البشر لله تعالى هي تدبُّرُ آثاره دون إدراك ذاته. ويُقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرفُ كذا؛ لما كانت المَعْرِفَةُ تُستعملُ في العلم القاصر المتوصِّل

١ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، تحقيق: أنس الشامي وزكريا أحمد، درا الحديث، القاهرة، ٢٩٤٢٩/ق/٢٠٠٨م، لاط، ص ١٠٧٦.

٢ ابن منظور، محمد: لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٤١٤١ق، ط٣، ج٩، ص ٢٣٦.

٣ العسكري، أبو هلال: الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، ٤١٢١ق، ط١، ص ٥٠٢.

إليه بتفكر، وأصله من عَرَفْتُهُ، أي: أصبت عَرَفَه: أي رَائِحَتَه، أو من أَصَبْتُ عَرَفَه أي خَدَّهُ فهو عارف^١.

ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة أعظم شأنًا ورتبةً من العلم؛ "لأنّ الشيء ما لم يُعرف لم تُطلب ماهيته. فعلى هذا، كلّ عارفٍ عالمٍ من دون عكس. ولذلك كان الرجل لا يُسمى عارفًا إلا إذا توغل في بحار العلوم ومبادئها، وترقى من مطالعها إلى مقاطعها، ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية"^٢.

وفي المحصلة النهائية، سواء أكانت المعرفة في رتبة العلم أو تدوّنه أو أعلى منه، فإنّ العرفان في اللغة مشتقٌّ من المعرفة، والمعرفة هي الإدراك والعلم بالشيء، كما يقول "الجرجاني": "المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه"^٣، وإن كان نوعًا خاصًا من العلم والإدراك، وهو الإدراك الحاصل بالوحي والإلهام، كما سوف يتبين في المعنى الاصطلاحي للكلمة.

ب. العرفان اصطلاحًا:

إذا العرفان لغةً مشتقٌّ من "المعرفة" ويعني العلم، أمّا اصطلاحًا وبحسب ما ورد في نصوص وكلمات أعلام هذه المدرسة، فيُطلق على لونها خاصّ من المعرفة بالله تعالى وأسمائه وصفاته، وبالوجود، وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بواسطة العقل، ولا بواسطة التجربة الحسية. فهي معرفةٌ مباشرةٌ تتجاوز الحسّ، وهي أبعد من العقل، وتحصل من خلال رفع الموانع وكشف الحجب عن القلب، من خلال السير والسلوك، والجذبة القلبية.

بمعنى آخر، العرفان اصطلاحًا؛ حركةٌ فكريةٌ وسلوكيةٌ معنويةٌ قائمةٌ على المعرفة. فهي رؤيةٌ فكريةٌ، وعلميةٌ، ودينيةٌ عميقةٌ، تسعى إلى معرفةٍ مباشرةٍ وتفصيليةٍ بالله تبارك وتعالى، وبحقائق وأسرار عالم الوجود الكوني والإنساني معًا، وفق منهجٍ وبناءٍ معرفيٍّ، أساسه الإشراف الباطني والكشف والشهود القلبي.

١ الزبيدي، مرتضى: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ق/١٩٩٤م، لاط، ج١٢، ص٣٧٤.

٢ العسكري، أبو هلال: الفروق اللغوية، مرجع مذكور، ص٥٠٠.

٣ الجرجاني، علي بن محمّد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، لاتا، لاط، ص١٧٩.

يسعى العارف من خلال الكشف والشهود القلبي للوصول إلى المعرفة بالحقّ تعالى وبأسمائه وصفاته، وتجليّاته ومظاهره، وبحقائق الوجود الكوني والإنساني. وعلى هذا النحو، يقف العارف على باطن الحقائق وغيب العوالم، محاولاً معرفة واكتناه الوحدة الأصلية الكامنة وراء ظواهر الوجود المتكثّرة. وطريقه إلى هذه المعرفة ومنهجه هو طهارة الباطن وتخليته من الحجب والموانع الأنفسية والأهوائية والذنبوية، حتّى يصبح هذا الباطن أهلاً للإشراقات والفيوضات الغيبية الإلهية.

فالمعرفة عند العارف "صفة من عرف الحقّ بأسمائه وصفاته، ثمّ صدق الله في معاملته، ثمّ تنقّى من أخلاقه الرديئة وآفاه، ثمّ طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله بجميل إقباله، وصدّق الله في جميع أحواله، وقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصنع بقلبه إلى خاطرٍ يدعو إلى غيره، فإذا صار عن الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه بريئاً، ومن المساكنات والملاحظات نقيّاً، وداوم في السرّ مع الله مناجاته، وحقّق في كلّ لحظةٍ إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحقّ، بتعريف أسراره، وممّا يحويه من تصاريف أقداره، تسمّى عند ذلك عارفاً، وتُسمّى حالته معرفة"^١.

ج. نبذة من أقوال العرفاء حول معنى العرفان:

فيما يلي، نذكر نبذة من أقوال العرفاء حول معنى العارف والعرفان.
يعرّف عبد الرزّاق الكاشاني^٢ "العارف" في اصطلاحاته فيقول: "العارف من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حالٌ تحدث من شهوده"^٣.

١ العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م، ط١، ص ٥٩٤.

٢ عبد الرزاق الكاشاني: "أبو الغنائم كمال الدين عبد الرزاق الكاشي أو الكاشاني أو القاشاني، صاحب كتاب اصطلاحات الصوفية، وهو كتاب في ألفاظ القوم جاء شرح القاشاني لها بعد أن قام بشرح لكتاب منازل السائرين للهروري، وكتاب فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي، فسألوه أن يفسّر لهم ما استعجم من الألفاظ. واعتبر الكتاب مرجعاً في المصطلح الصوفي... توفي نحو سنة ٧٣٠هـ بشيراز، ودفن بها في خانقاه الصوفية". الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، أعلام التصوّف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشد، القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ط١، ص ٣٢٠.

٣ الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٢م، ط١، ص ١٢٤.

ويعرّفه ابن عربي^١ أيضاً فيقول:

"من أشهده الربّ - لا اسم غيره - نفسه فظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله"^٢.

وفي موضوعٍ آخر من الفتوحات المكيّة، يصف ابن عربي أحوال قلب العارف، وما يكتنزه من معرفةٍ وعلمٍ بالحقّ فيقول:

"جعل الله في قلب العارف كنز العلم بالله، فشهد الله بما شهد به الحقّ لنفسه من أنّه لا إله إلاّ الله، ونفى هذه المرتبة عن كلّ ما سواه فقال: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾^٣ فجعلها كنزاً في قلوب العلماء بالله"^٤.

ويعرّف ابن سينا العارف أيضاً فيقول:

"المُعْرِضُ عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد، والمُواظِبُ على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد، والمُنْتَصِرِفُ بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف"^٥.

١ ابن عربي: أبو بكر محمد بن علي، شيخ الصوفيّة الأكبر، وشهرته محي الدين باعتبار مصنفاته في التّصوّف، وتفسيراته في الدين التي قيل إنّها قد جدّد الدين وأحيا الملة. وهو أيضاً ابن عربي حيث إنّهُ الصوفيّ المتميّز بعروبته، وليس من العجم، كمشاهير الصوفيّة الفرس وغيرهم. وهو ينحدر من قبيلة حاتم الطائي، واسمه المرّسي، حيث كانت ولادته بمُرْسِيَةِ الأندلس سنة ٥٦٠هـ، ويعرف في الأندلس باسم ابن سراقّة، وفي الشرق أعطوه اسم ابن عربي من دون أداة التعريف تمييزاً عن القاضي أبي بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣هـ. ولابن عربي نحو أربعمئة كتاب، أشهرها موسوعته الكبرى في التّصوّف التي أطلق عليها اسم الفتوحات المكيّة في خمسمئة وستين باباً، يلخصها جميعاً في الباب التاسع والخمسون، وقد اختصرها الشعرانيّ في كتابه "اليواقيت والجواهر". ولمّا طلب ابن عربي من ابن الفارض الشاعر الصوفي المصري أن يشرح للناس تائيّته أجاب ابن الفارض أنّه لا يجد لها شرحاً خيراً من الفتوحات المكيّة. ويلي الفتوحات المكيّة في الأهميّة كتاب فصوص الحكم... توفي ودفن بسفح جبل قاسيون سنة ٦٣٨هـ. وكتبه تتحو إلى الفلسفة، وهو من فلاسفة الصوفيّة، وقيل مذهبه وحدة الوجود لم يصرّ به، ولكن كتبه تتضمّن إشارات قصد أن تكون غامضة ومدارها أنّ الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكرّرة بصفات وأسمائها، ولا تعدّد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات. الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٢٨٦.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لاتا، لاط، ج ٢، ص ١٢٩.

٣ سورة آل عمران، الآية ١٨.

٤ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٦٧.

٥ ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، مكتب نشر الكتاب، ٤٠٣، ط ٢، ج ٣، ص ٣٦٩.

وفي تعليقه على كتاب "فصوص الحكم"، يحصر "أبو العلاء العفيفي" إمكانية معرفة الله تعالى بفتة من الناس يُطلق عليها تسمية العرفاء، فيقول:

"لا يُعرف الحق سبحانه من حيث ذاته، فهي الكنز المخفي الذي أشرنا إليه مرارًا، وإنما يُعرف من حيث صفاته وأسمائه متجلية في صفحة الوجود، فلا يعرف أحدٌ من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود، ويجهل كل واحدٍ من الله بقدر ما يجهل من الوجود. فمعرفة الحق إذا متوقفةً على العارف، ووجود العارف متوقفٌ على الحق"^١.

ويذكر "الجامي"^٢ في "نفحات الإنس" ماهية العارف الحقيقي، ويبين الهدف الأساس من المعرفة والعرفان ويحدده بتوحيد الله تعالى ومعرفة ذاته عز وجل، ومعرفة صفاته وأفعاله على نحوٍ تفصيليٍّ وعينيٍّ لا فقط إجماليٍّ وكليٍّ. قال: "المعرفة عبارةٌ عن أن يعرف المجمل في صور التفاصيل... فمعرفة الله عبارةٌ عن أن يعرف ذاته وصفاته في صورة التفاصيل والأحوال، والحوادث، والنوازل بعد معرفة الإجمال، وهي ألا موجود حقيقةً، ولا فاعل مطلقاً إلا هو ليصير توحيده الإجمالي توحيداً تفصيلياً عينياً"^٣. ثم يبين الجامي أيضاً حدود هذه المعرفة الإلهية عند العارف، ومراتبها، ويحددها بأربع مراتب أساسية:

"أولها: أن يعرف كل أثرٍ من الفاعل المطلق بالذوق والوجدان.

وثانيها: أن يعرف أن جميع الآثار من الفاعل المطلق جلّ ذكره، وينسب باليقين إلى الصفة المؤثرة.

وثالثها: أن يعرف مراد الحق من التجلي في جميع صفاته تعالى.

١ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، تعليق: أبو علاء عفيفي، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٧٥ش، ط٣، ص ٩١.

٢ عبد الرحمن الجامي: "الشاعر الصوفي الفارسي الأشهر، كنيته نور الدين، ولد سنة ٨١٧هـ، بناحية جام من أعمال هراة، وتوفي بهراة سنة ٨٩٨هـ، وأسرته من دشت بالقرب من أصفهان... أقبل منذ أن وعى الحياة على التصوف، وكان نقشبدياً... وقد قيل إن جامي يعتبر آخر سلسلة الشعراء الصوفية الفحول. وله آثار نثرية في تفسير القرآن والحديث، وشرح على المسائل الصوفية، وأخصها شرح فصوص الحكم لابن عربي، وشرح خمريّة ابن الفارض، والدرر الفاخرة في التصوف والحكمة، وله نفحات الأنس، الكتاب الموسوعي الذي يتضمّن سير الصوفية مع دراسة شاملة للتصوف وترجمته". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مرجع مذكور، ص ٩٨.

٣ الجامي، عبد الرحمن: نفحات الأنس في حضرات القدس، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م، لاط، ص ١٢.

ورابعها: أن يعرف وصف العلم في ذاته، وينفي نفسه من دائرة العلم والمعرفة، بل الوجود جميعاً^١.

النتيجة: إذًا، كلمتا "العرفان" و"المعرفة" من الناحية اللغوية لهما معنى واحد هو العلم، والعارف لغة مصدر "عرف". وهذه المعرفة يمكن أن تكون حاصلةً عن طريق الحسّ، أو العقل، أو النقل، أو القلب. أما العرفان اصطلاحًا فهو نوعٌ من المعرفة الحضورية والذنية الخاصة بالله تعالى وصفاته وأفعاله. وهي لا تحصل عن طريق الحسّ والتجربة والعقل، بل من خلال الإدراك القلبي والكشف والتلقين الباطني. فالعرفان اصطلاحًا يختصّ بمعرفة خاصة لا تتأتى عن طريق الحسّ والتجربة، أو العقل والنقل، بل تحصل عن طريق الكشف والشهود القلبي، وهو نحو من المعرفة الحاصلة من دون توسط أي واسطة، بل المعلوم يكون حاضرًا مباشرة وبذاته، ويُسمّى هذا النحو من العلم بالعلم الحضورى. بخلاف العلم الحسولي الذي يحصل عن طريق المفاهيم الذهنية بواسطة الاستدلال والبرهان العقلي.

والمعارف والعلوم الحضورية عديدة، فلا يُقال لكلّ علمٍ حضورى عرفاناً، بل العرفان عبارة عن معرفة الله تعالى، صفاته وأفعاله، معرفةً التي لا تحصل عن طريق الفكر والاستدلال، بل تحصل عن طريق الإدراك القلبي والتلقّي الباطني. بمعنى آخر، العرفان يعني معرفة الله، ولكن ليس حساً ولا عن طريق العقل والبرهان، بل عن طريق القلب، ومعاينة حضوره في عمق الروح.

٢. معنى التصوّف ومنشؤه

اختلفوا في معنى التصوّف، أصله، ومنشؤه، اختلافاً واسعاً، فلا نجد تعريفاً واحداً جامعاً متفقاً عليه على كلا المستويين اللغوي والاصطلاحي^٢. فمنهم من قال إنّ التصوّف مشتقٌّ من لباس الصوف، ومنهم من قال إنّه مأخوذٌ من الصفاء، والصفاء هو خلوص القلب والباطن من الشهوات والأخلاق الذميمة. ومنهم من قال إنهم سُموا بالصوفيّة لأنهم في الصفّ الأول. ومنهم من قال إنهم سُموا بالصوفيّة لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة؛ وهم فقراء المسلمين من المهاجرين في الصدر الأوّل الإسلامي، الذين اختصّوا بالسكنى في صفّ مسجد رسول الله (ص). وهناك رأيٌ يقول

١ الجامي، عبد الرحمن: نفحات الأنس في حضرات القدس، مرجع مذكور، ص ١٣.

٢ العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ١٧٧.

إنّ هذه التسمية مشتقة من اسم رجلٍ يُدعى "الغوث بن بركان"، يرجع إلى العصر الجاهلي، أي قبل الإسلام بقرون عدّة؛ حيث كان منقطعاً إلى العبادة، وخدمة الكعبة، وقد أطلق عليه "صوفي" وعرف بهذا اللقب طوال حياته. وحاول البعض أن يربط بين كلمة "صوفي" العربيّة وكلمة "صوفيا" اليونانيّة، والتي تعني الحكمة، وأن يقارن بين الكلمتين.

وقد تتبّعنا أمّهات الكتب والمراجع الصوفيّة التي قامت عليها هذه المدرسة، والتي اعتبرها الدكتور "عبد الحلیم محمود" في مقدّمته على كتاب "اللمع" لأبي نصر السراج الطوسي^١، حيث قال: "إنّ مدرسة المعرفة الصوفيّة النقيّة، حمل اللواء فيها، السراج، والقشيري، والهجویری، والسلمي، والكلاباذي"^٢، بالإضافة إلى كتبٍ أخرى كتبت حول التصفوّف، ولكن لم نجد فيها تعريفاً محدداً للتصفوّف شاملاً ومانعاً، بل تعاريف متنوّعة ومختلفة فيما بينها.

وقد حاول الأستاذ "نيكلسون" أن يجمع ما يربو على مئة تعريف للتصفوّف، ورجا من ذلك أن تدلّه التعاريف - بعد ترتيبها الزمني - على تطورات التصفوّف الإسلامي، فلم يأت عمله بنتيجة قيّمة، وقد أحسّ هو نفسه بعقم الاتجاه الذي اتّجهه. فعاد وصرّح فيما بعد: "إنّ التعاريف المتعدّدة للصوفيّة التي وردت في الكتب العربيّة والفارسيّة، وإن كانت ذات فائدة تاريخيّة، فإن أهمّيّتها الرئيسيّة في أنّها تعرض الصوفيّة على أنّه غير ممكنٍ تحديدها"^٣.

وسوف نستعرض أهمّ ما ورد من تعريفات للتصفوّف، دون الدخول في المناقشات التفصيليّة لكلّ تعريف منعاً للإطالة، لكونه يخرجنا عن مجال البحث. بل سنكتفي بعرضٍ مجملٍ لما ذكر حول كلمة

١ السراج الطوسي: "أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، الملقب بطاوس الفقراء، وصاحب كتاب اللمع، وهو من أكثر المراجع وفاءً بعلوم الصوفيّة وبمذهبهم وأخبارهم وأشعارهم ومسائلهم وأجوبتهم ومقاماتهم وأحوالهم، وما انفردوا به من الإشارات اللطيفة، والعبارات الفصيحة، والألفاظ المشكّلة الصحيحة على أصولهم وحقائقهم ومواجيدهم وفصولهم. والكتاب فريد فيما قصد إليه، وكان الطوسي رائداً في هذا المجال، واقتفى أثره القشيري، والهجویری، والسلمي، والكلاباذي. ويعد من أقدم المراجع وأوثقها في التصفوّف. وكان الطوسي من أوائل من حدّروا من المتشبهين بالصوفيّة، والمتلبّسين بلباسهم، والمتّسمين باسمهم. وتوفي الطوسي سنة ٣٧٨هـ، أي إنّّه عاش في القرن الرابع الهجري". الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ١٩٩.

٢ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق: عبد الحلیم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٠ق/١٩٦٠م، المقدمة، لاط، ص ٨.

٣ فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط ١، ص ١٣١.

التصوّف من تعريفاتٍ، وسبب إطلاق هذه التسمية عليها. فعلى الرغم من صعوبة عرض تعريفٍ علميٍّ واحدٍ وشاملٍ للتصوّف يستوعب كلّ صورته، لكن من المفيد أن نتعرّض لجملةٍ منها:

أولاً: بهدف الوصول إلى تفسيرٍ منطقي لهذا الاختلاف الواسع لماهيّة هذا العلم.

ثانياً: من أجل استكشاف أقرب التعاريف التي يمكن أن توضح لنا معنى التصوّف، وتحدّد لنا غايته.

قال "معروف الكرخي"^١ (ت ٢٠٠ هـ) في تعريف التصوّف: "التصوّف هو الأخذ بالحقائق

والياس ممّا في أيدي الخلائق"^٢.

وسئل "الجنيد"^٣ (ت ٢٩٧ هـ) عن التصوّف فقال: "تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد الصفات البشريّة، ومجانبة الدواعي النفسانيّة، ومنازلة الصفات الروحانيّة،

١ معروف الكرخي: "من جلة مشايخ العراق الذين يُذكرون بالورع والفتوة، واسمه أبو محفوظ معروف بن فيروز أو ابن الفيروز، كان نصرانياً من موالى علي بن موسى الرضا، فأسلم وهو طفل على يديه، واضطر أبواه أن يسلموا لما شاهدها منه الإصرار على الإسلام أو هجرهما. وقد اشتغل حاجباً لعلي بن موسى الرضا طوال حياته، إلى أن ازدحمت الشيعة على باب علي يوماً فانكسرت ضلوع معروف في الزحام ومات سنة ٢٠٠ هـ، وقبره بظاهر بغداد تبرك به، وكان معروف مستجاب الدعوة حتى أنه قال يوماً لسري السقطي تلميذه: "إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بي". والحكايات الكثيرة تروى عن إجابة الله تعالى لدعائه. واسم الكرخي نسبة إلى الكرخ إحدى قرى بغداد حيث نشأ معروف". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٣٦٦.

٢ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، تعليق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤٢٢/ق/٢٠٠١م، لاط، ص ٣١٣.

٣ الجنيد: أبو القاسم بن محمد الجنيد، أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، ومولده ونشأته بها ووفاته سنة ٢٩٧ هـ، وأصله من نهاوند، ومذهبه بقيده بالكتاب والسنة، فمن لا يتفقه في الدين ويحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يُفتدى به، فحفظ تصوّفه من شبه الغلاة، وصانته من العقائد الذميمة، فكان مقبولاً من الجميع... كتب الكثير من الرسائل إلى إخوانه منها ما اشتهرت عنه في التوحيد والألوهيّة. وأساس مذهبه مراقبة الباطن، وتصفية القلب، وتركية النفس، والتخلّق بالأخلاق الحميدة. وطريقته تقوم على الصحو، وتابعه فيها أغلب الصوفيّة لأنّها لا تتصادم مع الشريعة وتجمع بين الظاهر والباطن، والجنيد في شرحه لأصولها وفروعها أستاذ، وكان مریدوه يلقّبونه بالأستاذ، وهو مربّب صوفي بالمعنى الاصطلاحي للمربي، فهو العارف بفنون علوم التصوّف والمؤيد بعلوم الفقه، وقيل لذلك إنّ طريقة الجنيد أصلح للمبتدئين، وخاصّة أنّ أصحاب طريقة السكر، وهي الطريقة المقابلة لطريقة الجنيد، كما هي عند البسطامي والخرقاني وأبي سعيد بن أبي الخير والحسين بن منصور الحلاج، فقد أثاروا الفقهاء والمشرّعين وأهل الظاهر على الصوفيّة، حتى اعتبر البعض التصوّف كفرًا وبدعةً وأفتوا بقتل جماعة منهم". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ١٠٧.

والتعلّق بالعلوم الحقيقيّة، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتّباع الرسول (ص) في الشريعة^١.

وقال "أبو نصر السراج الطوسي" في كتابه "اللمع" (ت ٣٨٧هـ): "أمّا التصوّف ونعته وماهيّته فقد سئل محمّد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيد (رحمه الله) عن التصوّف: ما هو؟ قال: أخلاقٌ كريمة ظهرت في زمانٍ كريمٍ من رجلٍ كريمٍ مع قومٍ كرام"^٢. ولبعض المشايخ أيضًا في التصوّف ثلاثة أجوبة كما قال الطوسي: "جواب بشرط العلم، وهو تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخلق مع الخليفة، واتّباع الرسول في الشريعة. وجواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الأملاك، والخروج من رقّ الصفات والاستغناء بخالق السماوات. وجوابٌ بلسان الحقّ، أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم، وصفاهم من صفاتهم، فسمّوا صوفيّة"^٣.

ويذكر لنا "الكلاباذي"^٤ (ت ٣٨٠هـ) في كتابه "التعرّف لمذهب أهل التصوّف" - بشكلٍ مختصرٍ - نبذةً عن هذه التعريفات، وعلّها؛ ليخلص في النهاية إلى معنى جامعٍ لهذه التسمية، يجمع بين كلّ هذه التعاريف؛ وهو التخلّي عن الدنيا، وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان، ومنع النفوس حظوظها، وصفاء المعاملات، وشفوة الأسرار وانسراح الصدور، كما يقول:

"قالت طائفةٌ إنّما سمّيت الصوفيّة صوفيّةً لصفاء أسرارها ونقاء آثارها". وقال بشر بن الحارث:

"الصوفي من صفا قلبه لله". وقال بعضهم: "الصوفي من صفت الله معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته".

١ الكلاباذي، أبو بكر: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تصحيح: أرثر جون أربري، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٥ق/ ١٩٩٤م، ط٢، ص٩.

٢ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذکور، ص ٤٥.

٣ المرجع نفسه، ص ٤٨.

٤ الكلاباذي: "أبو بكر محمد بن إسحق الحنفيّ البخاريّ الكلاباذي، أطلقوا عليه تاج الإسلام لعلمه وفضله، فقد كان موسوعةً وكان من علماء الصوفيّة، وله كتاب التعرّف إلى أهل التصوّف، جمع فيه مذاهبهم وأحوالهم، وعرّف بطريقتهم وتسميتهم ومعتقداتهم، حتى قيل إنّ كتابه صورةٌ للتصوّف في زمنه، وهو القرن الرابع الهجري، فقد توفي الكلاباذي سنة ٣٨٠هـ، ولم يكتب ما كتب عن التصوّف إلّا بعد أن عاشر الصوفيّة، واستمع إلى أعلامهم، وحفظ عنهم، وكتابه كتابه العارف المتحقّق ممّا يكتب، ولذلك فقد قالوا في كتابه: لولا "التعرّف" لما عُرف التصوّف". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذکور، ص ٣٣٨.

وقال قومٌ إنما سمّوا صوفيّةً لأنّهم في الصّفّ الأوّل بين يديّ الله جلّ وعزّ بارتفاع همّهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرّائهم بين يديه. وقال قوم إنّما سمّوا صوفيّةً لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد رسول الله (ص). وقال قوم إنّما سمّوا صوفيّةً لبسهم الصوف.

وأما من نسبهم إلى الصّفّة والصوف فإنّه عبّر عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنّهم قومٌ قد تركوا الدنيا فخرجوا من الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأسروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلّا ما لا يجوز تركه من ستر عورة، وسدّ جوعه، فلخروجهم عن الأوطان سمّوا غرباء، ولكثرة أسفارهم سمّوا سيّاحين. ومن سياحتهم في البراري وإبوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سمّاهم بعض أهل الديار شكفتيّة، والشكفت بلغتهم الغار والكهف... ووصفهم السريّ السقطي^١ قال: "أكلهم أكل المرضى، ونومهم نوم الغرقى، وكلامهم كلام الخرقى، ومن تخلّاهم عن الأملاك سمّوا فقراء". قيل لبعضهم من الصوفي؟ قال: "الذي لا يملك ولا يملك. يعني لا يسترقّه الطمع". وقال آخر: "هو الذي لا يملك شيئاً وإن ملكه بذله".

ومن لبسهم زيّهم سمّوا صوفيّةً لأنّهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان منه، وحسن منظره، وإنّما لبسوا لستر العورة فتحروا بالخشن من الشعر، والغليظ من الصوف.

ثمّ هذه كلّها أحوال أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد رسول الله (ص)، فإنّهم غرباء فقراء مهاجرون، أخرجوا من ديارهم وأموالهم... قال الحسن البصري^٢: "لقد أدركت سبعين بديراً ما كان

١ السريّ السقطي: "أبو الحسن بن المغلس السقطي، أوّل من تكلم في بغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال، وكان تلميذاً لمعروف الكرخي، وتلمذ عليه الجنيد والنصرابادي وسمنون والخلدي... ومولده ووفاته ببغداد سنة ٢٥٣هـ. وكانت أكثر صحبة الجنيد له فقد كان خاله... وطريقته قوامها الورع والزهد، واشتهر بطيب وتصفية قوّته". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٢٠٣.

٢ حسن البصري: "كنيته أبو سعيد، كان أبوه إيرانيّاً من ميسان، وسباه المسلمون لدى فتح العراق، وسكن المدينة، وقد اعتقده من كان عندهم من الأنصار، وولد ابنه الحسن فيها سنة ٢٢هـ، وغادها إلى البصرة سنة ٣٨هـ، وأقام بها إلى أن توفّي سنة ١١٠هـ. يقول عنه أبو طالب المكي: كان الحسن أوّل من أنهج سبيل هذا العلم، وفتّق الألسنة به، ونطق بمعانيه، وأطهر أنواره، وكان يتكلم فيه بكلام لم يسمعه من أحد من إخوانه، فقيل له: يا أبا سعيد! إنك تتكلم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد غيرك، ممّن أخذت هذا؟ فقال: من حذيفة بن اليمان. قيل، قالوا لحذيفة بن اليمان: نراك تتكلم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله (ص)، فمن أين أخذته؟ فقال: خصّني به رسول الله (ص)، كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر، مخافة النفاق، وبسرّائر العلم ودفائق الفهم وخفايا اليقين". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٥٧.

لباسهم إلا الصوف. فلما كانت هذه الطائفة بصفة أهل الصفة فيما ذكرنا، ولبسهم وزيمهم زي أهلها سموا صفيّة صوفيّة، ومن نسبهم إلى الصفة والصف الأوّل فإنّه عبّر عن أسرارهم وبواطنهم، وذلك أنّ من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها صفّى الله سرّه ونور قلبه...".

وسمّيت هذه الطائفة نوريّة لهذه الأوصاف، وهذا أيضًا من أوصاف أهل الصفة. قال الله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا بِاللَّهِ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾^١. والتطهّر بالظواهر عن الأنجاس وبالباطن عن الأهجاس... فقد اجتمعت هذه الأوصاف كلّها ومعاني هذه الأسماء كلّها في أسامي القوم وألقابهم، وصحّت هذه العبارات وقربت هذه المآخذ. وإن كانت هذه الألفاظ متغيّرة في الظاهر، فإنّ المعاني متّفقة؛ لأنّها إن أخذت من الصفاء والصفوة كانت صفيّة، وإن أضيفت إلى الصفّ أو الصفة كانت صفيّة أو صفيّة، ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفيّة، وزيادتها من لفظ الصفيّة والصفيّة، إنّما كانت من تداول الألسن. وإن جعل مأخذه من الصوف واستقام اللفظ وصحّت العبارة من حيث اللّغة.

وجميع المعاني كلّها من التخلّي عن الدنيا وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان ولزوم الأسفار، ومنع النفوس حظوظها، وصفاء المعاملات، وصفوة الأسرار، وانسراح الصدور وصفة السباق^٢.

وللهجويري^٣ (ت ٤٦٥ هـ) - صاحب كتاب "كشف المحجوب" في بيان الاشتقاقات المتنوّعة لكلمة التصوّف - رأيّ حيث يقول فيه: يقول الجنيد (رحمه الله): "التصوّف نعتٌ أقيم العبد فيه". قيل: "نعت للعبد، أم نعتٌ للحقّ؟"، فقال: "نعت الحقّ حقيقة، ونعت العبد رسمًا. أي إنّ حقيقة التصوّف تقتضي

١ سورة التوبة، الآية ١٠٨.

٢ الكلابادي، أبو بكر: التّعريف لمذهب أهل التصوّف، مرجع مذکور، ص ٥ إلى ٩.

٣ الهجويري: "أبو الحسن عليّ بن عثمان بن عليّ العزنوي الجلابي الهجويري، صاحب كتاب "كشف المحجوب" ويعدّ أقدم الكتب باللغة الفارسيّة في التصوّف وأشهرها، ولسنا نعرف الكثير عن الهجويري، ومن المحتمل أنّه توفّي بين سنتي ٤٦٥ و ٤٦٩ هـ في لاهور، وقبره بها يزار، ويذكر الهجويري أنّ له كتابين هما الديوان ومنهاج الدين في التصوّف أيضًا، ولكنهما ينسبان إلى غيره... وعلى أي الأحوال، فإنّ خصيصة الهجويري في هذا الكتاب أنّه فارسيّ المشرب، وأنّه ينتمي للمدرسة نفسها التي أنجبت أبا سعيد بن أبي الخير، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذکور، ص ٤٠١.

فناء صفة العبد، وفناء صفة العبد يكون ببقاء صفة الحقّ، وهذا نعت الحقّ، ورسمه يقتضي دوام مجاهدة العبد، والمجاهدة صفة العبد...". ويقول أبو الحسين النوري (رحمه الله): "التصوّف ترك كلّ حظ النفس...".

ويقول أبو الحسين النوري (رحمه الله): "الصوفيّة هم الذين صفت أرواحهم فصاروا في الصّفّ الأوّل بين يديّ الحقّ". أي إنّ الصوفيّة هم أولئك الذين تحرّرت أرواحهم من كدورة البشريّة، وصفوا من الآفات النفسيّة، وخلصوا من الهوى، حتّى استقرّوا في الصّفّ الأوّل والدرجة الأعلى مع الحقّ، ونفروا من الغير. ويقول أيضًا رحمه الله: "الصوفي: الذي لا يملك ولا يملك". وهذا عبارة عن عين الفناء، ففاني الصّفّة لا يكون مالكا ولا مملوكا؛ لأنّ صفة المُلْك تصحّ على الموجودات.

المراد من هذا القول أنّ الصوفي لا يملك أيّ شيءٍ من متاع الدنيا وزينة العقبي، وهو نفسه لا يكون تحت حكم أو ملك نفسه، وهو يقطع سلطات إرادته عن الغير، ليقطع الغير عنه طبع العبوديّة. وهذا قولٌ لطيفٌ لمن يقولون بالفناء الكلّي.

ويقول ابن الجلاء رحمه الله: "التصوّف حقيقة لا رسم له". وما هو رسمٌ من المعاملات نصيب الخلق، والحقيقة خاصّة بالحقّ؛ لأنّ التصوّف هو الإعراض عن الخلق، فلا يكون له رسمٌ لا محالة.

ويقول أبو عمر الدمشقي (رحمه الله): "التصوّف رؤية الكون بعين النقص، بل غضّ الطرف عن الكون". يقول: "التصوّف هو أن لا تنظر إلى الكون إلّا بعين النقص، وهذا هو دليل بقاء الصّفّة. وأن تغضّ الطرف عن الكون، وهذا هو دليل فناء الصّفّة؛ لأنّ النظر من الكون، وحين لا يبقى الكون لا يبقى النظر أيضًا. وغضّ الطرف عن الكون هو بقاء البصيرة الإلهيّة، أي إنّ من لا يصير مبصرًا بنفسه يصير مبصرًا بالحقّ"^١.

أمام هذا التنوّع والاختلاف الكبير في أصل هذه التسمية ومعناها، هناك من نفى أن يكون للتصوّف أيّ اشتقاقٍ لغويّ، أو إمكانية أن يعرّف بتعريفٍ جامعٍ ومانع، معلّين السبب في ذلك أيضًا.

١ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، ترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة التعريف بالإسلام، مصر، ١٣٩٤ق/١٩٧٤م، ص ٢٣٢.

ف"القشيري"^١ (ت ٤٦٥هـ) صاحب "الرسالة القشيرية" يرفض أن يكون لكلمة التصوّف أيّ اشتقاق في اللّغة العربيّة، كما قال: "ثمّ هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة"، فيقال: "رجل صوفي"، وللجماعة "صوفيّة"، ومن يتوصّل إلى ذلك يقال له "متصوّف"، وللجماعة "المتصوّفة".

ولا يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنّه كاللقب، فأما قول من قال: إنّ من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا لبس الصوف كما يقال تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه. ولكنّ القوم لم يختصّوا بلبس الصوف!! ومن قال: إنّهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله (ص)، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي!! ومن قال: إنه مشتقّ من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللّغة. وقول من قال: إنه مشتقّ من الصّف، كأنهم في الصّف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكنّ اللّغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصّف. ثمّ إنّ هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيّنهم إلى قياس لفظٍ واستحقاق اشتقاق. وتكلّم الناس في التصوّف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكلّ عبّر بما وقع له^٢.

و"الكلاباذي" نفسه أيضًا يصرّح على الرغم من محاولته لتقديم تعريفٍ للتصوّف، إلّا أنّه يقرّ في النهاية بعدم إمكان ذلك معللاً:

"لأنّ الصوفيّة لم ينفردوا بنوعٍ من العلم دون نوعٍ، ولم يتسرّموا برسمٍ من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنّهم معدن جميع العلوم، ومحلّ جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفًا مستأنفًا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حالٍ إلى حال، مستجلبين للزيادة، فلمّا كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقّين اسمًا دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالًا دون حال، ولا أضفتهم إلى علمٍ دون علم،

١ القشيري: "أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، صاحب الرسالة القشيريّة المشهورة في التصوّف، التي تناول فيها شيوخ الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم وما أشاروا إليه من مواجيدهم، وكيفية ترفيهم من بدايتهم إلى نهايتهم، لتكون لمريدي هذه الطريقة قوّة، وقد وجّهها لجماعة الصوفيّة ببلاد الإسلام سنة ٤٣٧هـ، باعتبارهم الصفوة الذين فضّلهم الله على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه... كانت هذه الرسالة ولا تزال مرجعًا من المراجع الكبرى في التصوّف وعلوم الصوفيّة وأخبارهم، وقد تصدّى لها بالشرح والتفسير أعلام المسلمين... وكان يعظ في المدرسة النظاميّة وفي رباط شيخ الشيوخ ببغداد، ثمّ رجع في أواخر حياته إلى نيسابور، ويدرس ويعظ بها إلى أن توفي سنة ٥١٤هـ". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٣٢٣.

٢ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، مرجع مذكور، ص ٣١٢.

لأتي لو أضفت إليهم في كلِّ وقتٍ حالاً (هو) ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك؛ لكان يلزم أن أسميتهم في كلِّ وقتٍ باسمٍ آخر، وكنت أضيف إليهم في كلِّ وقتٍ حالاً دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم. فلما لم يكن ذلك، نسبتهم إلى ظاهر اللبسة؛ لأنَّ الصوف دأب الأنبياء (عليهم السلام) وشعار الأولياء، والأصفياء، وتكثر في ذلك الروايات والأخبار، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً عامّاً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة^١.

ولله "هجويري" في المسألة أيضاً رأيٌ مشابهٌ لرأي الكلاباذي والقشيري، يقول فيه:

"وقد تكلم الناس في تحقيق هذا الاسم كثيراً، وألّفوا كتباً في ذلك. وقالت جماعة إنَّ الصوفيَّ يُسمّى بالصوفيِّ لأنّه يلبس ثياب الصوف، وقالت جماعة إنهم سمّوا صوفيّةً لأنهم في الصّفِّ الأول، وقالت طائفة إنهم سمّوا كذلك لأنهم يتولّون أهل الصّفّة، وقال آخرون إنَّ هذا الاسم مشتقٌّ من الصفاء. ولكن هذا الاسم - على مقتضى اللغة - بعيدٌ عن هذه المعاني. والصفاء في الجملة محمود، وضده الكدر. وقد قال الرسول (ص): "ذهب صفو الدنيا وبقي كدرها"^٢.

وبعد هذا العرض لتحقيق الاسم، يستنتج "الهجويري": أن: "اشتقاق هذا الاسم لا يصحّ على مقتضى اللغة من أيّ معنى؛ لأنَّ هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس منه، وهم يشتقّون الشيء من شيءٍ مجانس له، وكلّ ما هو كائنٌ ضدّ الصفاء، ولا يُشتقّ الشيء من ضده. وهذا المعنى أظهر من الشمس عند أهله، ولا يحتاج إلى العبارة؛ لأنَّ الصوفيَّ ممنوعٌ عن العبارة والإشارة. وحين يكون الصوفيَّ ممنوعاً عن كلّ العبارات، فإنَّ العالم كلّهم معبرون عنه، عرفوا أو لم يعرفوا، وأيّ خطرٍ يكون للاسم في حال حصول المعنى؟"^٣.

ويعلّل سبب هذا التنوّع في التعريف فيقول: "قد أوردت هذا القدر من تعريفات المشايخ وأقوالهم (رحمهم الله) في هذا الكتاب في باب التصوّف هذا، لينفتح عليك - أسعدك الله - طريقه وتقول للمنكرين: ما مرادكم من إنكار التصوّف؟ فإن كانوا ينكرون الاسم المجرد فلا ضير؛ لأنَّ المعاني

١ الطوسي، أبي نصر السراج: اللّمع، مرجع مذكور، ص ٤٠.

٢ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٢٧.

٣ المرجع نفسه، ص ٢٣٠.

تكون في حقّ التسميات غريبة، وإن كانوا ينكرون عين هذه المعاني، يكونون قد أنكروا كلّ شريعة النبي (عليه السلام) وخصاله المحمودة^١.

أمام هذه الصعوبة الواضحة في التوصل إلى تعريفٍ موحدٍ وجامعٍ للتصوّف، كان لا بدّ من الذهاب أكثر إلى استكشاف أسباب هذا الاختلاف الواسع، وتقديم تفسيرٍ منطقيٍّ له. والذي يظهر بعد الاطلاع على التعاريف المختلفة لكلمة التصوّف، أنّ كلّ تعريفٍ من هذه التعاريف يعبر في الحقيقة عن حال المتصوّف المعنويّة، والمقام المعنوي الذي وصل إليه. فمما لا شكّ فيه أنّ المتصوّفة لم يكونوا على حالٍ واحد، ومقامٍ واحد، وهذا ما أثر تأثيراً كبيراً في تنوع التعاريف واختلافها اختلافاً شديداً. فالتعريفات الكثيرة التي أوردها أبو نعيم في الحليّة، والسراج في كتاب "اللمع"، والمكي في "قوت القلوب"، والسهورودي في "عوارف المعارف"، والكلاباذي في "التعرّف"، وغيرهم في كتبهم؛ من جهة هي في الحقيقة تعبير كلّ واحدٍ منهم عن توجّهه الخاص، لا عن التصوّف كلّّه بجملته. بمعنى آخر، كلّ تعريفٍ من هذه التعريفات وغيرها يعبر عن جانبٍ أو عن جوانبٍ عدّة من التصوّف يتّفق مع مشرب صاحبه واتّجاهه الغالب عليه، كما هو واضحٌ وظاهر. فالصوفيّة لم يقصدوا من هذه التعريفات تعريف التصوّف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كلّ صورته وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصّة، في لحظةٍ معيّنةٍ محدودة. فهي تعبيرٌ عن أحوالهم ومقاماتهم التي يتدرّجون فيها. فكلّ واحدٍ منهم عبّر عمّا وجد في نفسه، ونطق بحسب ما يناسب مقامه. فهذه الاختلافات إذاً كلّها صادرة عن المقام أو الحال التي يتّصف بها الصوفيّ حين يتحدّث عن التصوّف.

ومن جهةٍ أخرى، هنالك عاملٌ آخر مهمّ وهو التطوّر السريع الذي شمل كلّ مرافق الحياة الإسلاميّة في القرون الأولى نتيجة اتّساع الدولة الإسلاميّة وتراميتها، واشتمالها على بلادٍ ذات ثقافاتٍ دينيّةٍ سابقةٍ على الإسلام، ونتيجةً لما كان يدخل من هذه الثقافات على المجتمع الإسلامي، من معانٍ وأفكارٍ كانت تطوّر كلّ شيءٍ في الحياة الإسلاميّة يوماً بعد يوم، فتبتعد به عن معناه الأصليّ البسيط الذي عرف به في أيام الإسلام الأولى. وقد تعرّضت كلمة التصوّف بدورها لهذا التطوّر، فكانت تتّسع وتكتسب مع مرور الوقت معانٍ جديدةً تبعتها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرفت به في الأيام الأولى

١ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٣٩.

لوجودها وتداولها. وهكذا نشأة المعاني المختلفة لكلمة التصوّف، والتي كانت تزداد تنوعاً واختلافاً كلما امتدّت الحياة وطالت أكثر، لتتعدّد معها تعاريف التصوّف، وتتّسع بحيث لم يعد ممكناً أن ينطبق عليها حدٌّ أو تعريفٌ واحدٌ^١.

٣. الفرق بين العرفان والتصوّف

إنّ الباحث في مضانّ التصوّف والعرفان يواجه الكثير من الملاحظات التاريخية والمعرفيّة التي تجعل من مهمّة التمييز بينهما مهمّةً عسيرةً لا يقدر على القيام بها إلا من استوعب المسارات المختلفة لهذين العليّمين، في أبعادهما وانعكاساتهما التاريخيّة والاجتماعيّة والدينيّة.

ففي الوقت الذي يلمس فيه الباحث التداخل الواضح والكبير بين التصوّف والعرفان، على اعتبار أنّهما حركتان دينيتان تتخذان من السلوك والمعرفة المعنويّة والباطنيّة طريقاً ومنهجاً لهما بهدف الوصول إلى الله، ولكونهما يعتمدان على الذوقيّات والوجدانيّات، والاشترك في مباحث الآداب والرياضات وغيرها، المراجعة الأولى للمصطلحات الخاصّة بكلّ من العرفان والتصوّف، تكشف عن حجم التقارب الكبير بين العليّمين. إلاّ أنّه في الوقت عينه يمكن للباحث أن يلاحظ بشكلٍ واضحٍ أنّهما علمان متمايزان ومختلفان، وبينهما العديد من نقاط الافتراق والتفاوت.

ومع أنّه يوجد العديد من الآراء في التمييز بين العرفان والتصوّف، إلاّ أنّه ليس من السهل بيان الفارق الدقيق بينهما، للالتقاء والتداخل بين العليّمين في العديد من المجالات، وللتشابه بينهما أحياناً في العديد من الأمور. وهو بحاجة إلى دراسةٍ تاريخيّةٍ عميقةٍ ومتأنيّةٍ لمعرفة تاريخ نشوءهما، ولبيان أسباب ومنطلقات كلا العليّمين، ومن ثمّ دراسة أوجه التآثر والتأثير بينهما، وهو خارج عن محلّ بحثنا في هذه الرسالة، ويحتاج إلى تحقيقٍ مستقلٍّ بحدّ ذاته.

من هنا، كان لا بدّ لنا من تحليل - ولو بشكلٍ مختصرٍ وأوليّ - مفردات كلا العليّمين؛ ليرتفع الغموض حولهما، ولتنتبين الفوارق بينهما، ويُرزال الالتباس الناتج عن التشابه في الألفاظ والمباحث والموضوعات.

١ انظر: فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها، مرجع مذكور، ص ١٣٤.

التصوّف من الناحية التاريخية، بصفته حركةً دينيةً معنويةً، ظهرت بذورها الأولى في نزعات الزهد التي سادت العالم الإسلامي في القرن الأوّل الهجري، والتي كان قوامها الانصراف عن الدنيا ومتاعها، والعناية بأمور الدين، ومراعاة أوامر الشريعة؛ حيث ارتدى البعض الجبة الصوفية تعبيراً عن معارضتهم لأولئك الذين أقبلوا على الدنيا واتخذوا من الإسلام وسيلةً لتنفيذ أهدافهم الدنيوية. وكانت الغاية التي يتطلّع إليها العباد والزهاد هي الظفر برضوان الله والنجاة من عقابه.

ففي صدر الإسلام وبدايات الدعوة الإسلامية، كان زهد الزهاد والعباد معتدلاً، بمعنى أنهم كانوا يشاركون في الحياة الاجتماعية، ويسعون لكسب معاشهم، ويراعون أوامر الدين والشرع بكلّ طاقتهم، ويحافظون عليها بأرواحهم. "فالتصوّف كان بسيطاً جداً في بدايته؛ حيث هبّ البعض لارتداء جبة صوفية تعبيراً عن معارضتهم لأولئك الذين أقبلوا على الدنيا واتخذوا من الإسلام وسيلةً لتنفيذ أهدافهم الدنيوية. ولم يهتمّ هذا الفريق المتصوّف في بادئ الأمر بشيءٍ غير الزهد والعبادة والإخلاص. فكانوا في غاية البساطة في اللباس والطعام والمسكن، مبتعدين في الوقت نفسه عن العلم عدا ما يتّصل منه بتصوّفهم وزهدهم"^١.

وفي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ظهر من بين الزهاد أفراداً يحيون حياةً تخالف حياة الآخرين، من حيث المبالغة في الزهد وترك متاع الدنيا، ورياضة النفس، فكان لا بدّ أن يتسموا باسم خاصّ، فأطلق عليهم اسم الصوفية. وكان تصوّف هؤلاء امتداداً لزهد ومسلك زهاد القرن الأوّل مع شيءٍ من المبالغة. فقد قطعوا في طريق الزهد مراحل أبعد من زهاد القرن الأوّل.

وفي القرنين الثالث والرابع الهجريين، وصل التصوّف إلى مرحلة النضج، وأخذت المسائل الصوفية التي ظهرت أوّل الأمر غامضةً ساذجةً تتضح، ذلك أنّ العناصر الغريبة التي بدأت تتسرّب إلى الإسلام منذ القرن الثالث الهجري أخذت تنفذ إلى التصوّف وتتفاعل معه. وكان من نتيجة هذا التفاعل أن تطوّر مفهوم التصوّف وأصبح شيئاً جديداً لا يقف عند حدّ الرياضة والمجاهدة، ولا يقنع فيه الإنسان بالمشاهدة، وإنما تجاوز هذا كلّهُ إلى غايةٍ أسمى هي فناء الإنسان عن نفسه وبقائه بربه، واتّحاده به. والمتأمل في أقوال صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة يلمس تحوُّلاً فكرياً طرأ على مفهوم

١ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، تعريب: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م، ط١، ج١، ص٨٠.

التصوّف، فقد ظهرت في أقوالهم أفكارٌ جديدةٌ واصطلاحاتٌ وتعبيراتٌ خاصّة، بعضها يتعلّق بالجانب النظري للتصوّف، من تحديدٍ لمعالم الطريق، وترتيبٍ للمقامات والأحوال. حتّى صار "مصطلح العارف رائجًا خلال القرن الثالث الهجري. فقد كان "بايزيد البسطامي"^١ يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفيّ. حيث قال: "كمال العارف هو أن يتبرّأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفديّه بكلّ ما في هذه الدنيا والآخرة من أجل أن تكسب صداقته، كان هذا الأمر أقلّ ما يمكن أن تفعله تجاهه". وقال أيضًا: "العارف لا يرى إلّا المعروف، والعالم لا يجلس إلّا مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل؟ ويقول العارف ماذا يفعل"^٢.

هذا التطوّر التاريخي كان سببًا في بلورة صورة التصوّف والعرفان، وصيرورتهما علمين مستقلّين لاحقًا. وهكذا "مضى الزمان طويلًا، وتطوّرت السلوكيات الإسلاميّة من الزهد إلى التصوّف، ومن التصوّف إلى الفلسفة الصوفيّة"^٣، والذي اصطلح عليه لاحقًا بكلمة "العرفان النظري"، كما سوف نبين لاحقًا بشكل تفصيلي، لكونه يتناول المجال المعرفي والفلسفي لهذه الحركة المعنويّة كما ذكرنا سابقًا عند تعريفنا لعلم "العرفان". فقد بيّن أنّ العرفان بلحاظ الجذر اللغوي يعني المعرفة والرؤية. واصطلاحًا يعرف أنّه نوع معرفة مباشرة تتجاوز الحسّ وأبعد من العقل، وعمليّة رفع الموانع وكشف الحجب عن القلب من خلال السلوك أو الجذبة بهدف الوصول إلى الله.

١ البسطاميّ: "سلطان العارفين أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (١٨٨-٢٦١هـ) من بسطام خراسان، لم تؤثر عنه كتابات في التصوّف، ولكن أقواله رصدها أصحابه ومحبوّه وخصومه على السواء، وهي تشكّل مذهبًا في التصوّف. قالوا فيه إنّه الطيفوريّة، وهو مذهب في المحبّة الصوفيّة والفناء الصوفي... واشتهر أبو يزيد بالشطح، وأصله كلمات متسرّبة تصدر عن الصوفي في حال وجده وذوهله بمشاهدة جلال الحقّ، فلا يدري ما يقول، أو أنّه ينطق عمّا يشهد بلسان مشهوده. وفي ذلك يقول الجنيد شيخ الصوفيّة: إنّ حال أبي يزيد كحال مجنون ليلي، فإنّ حبّه ليلي وقد تملكه لم يعد معه يرى في الأشياء والمخلوقات، وحتى في نفسه، إلا أنّها ليلي، فلما سأله من أنت قال ليلي. يروون عن ذي النون أنّه لما بلغه أنّ أحد أصحابه ذهب يسأل عن أبي يزيد، ولقاه ذلك، فقال له أنت أبو يزيد؟ فقال أبو يزيد: ومن يكون هذا وأين أجده، قال ذو النون: مسكين أخي أبو يزيد، لقد فقد نفسه في حبّ الله، فصار يطلبها مع الطالبين". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٥١.

٢ العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، تحقيق: محمد استعلامي، انتشارات زوار، ١٣٤٦ش، لاط، ص ١٩٢-١٩٣.

٣ السلمي، أبي عبد الرحمن: طبقات الصوفيّة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٨/ق ١٩٩٨م، ط ١، ص ٨.

بالمحصّلة الأولى لهذا السرد التاريخي الأولي، يمكن أن نقول "إنّ العرفان الإسلامي ظهر بدايةً على شكل حركة صوفيّة، تطوّرت مع الوقت حتّى أخذت شكلها الحالي"^١. وبشكل أكثر تفصيلاً، يمكن أن نقول إنّ الحراك المعنوي في الإسلام بمستوييه النظري والعملي، مرّ بلحاظ السير والتدرّج التاريخي بمراحل عدّة، يمكن أن نقسمها على الشكل الآتي:

١. مرحلة "الإدراك": هي المعرفة بلا واسطة. وهي من سنخ العلم الحضورى؛ حيث يدرك العارف الحقيقة وعالم الوحدة، وغيب العالم وباطنه، على نحو حضوري ومباشر.
٢. مرحلة "الرؤية": بهذا اللّحظ تُطرح المعرفة على نحو قراءة مرمّزة وباطنية مبنية على تأويل النصوص المقدّسة أو الآثار الأدبيّة تحت عنوان "القراءة العرفانية". ومن هذه الحيثيّة، تكون هذه القراءة في عرض القراءات الأخرى، من قبيل القراءات الفلسفيّة والفقهية والكلامية وأمثالها.
٣. مرحلة "الطريقة": هذا المعنى يُقيد عادةً بقيد عمليّ، ويُطلق على نوع من السلوك يتجاوز ما هو مألوفٌ علمياً، ويعمل على خلاف عادات العصر والرغبات الباطنيّة لأجل إحراز حقيقة غائبة كامنة وراء الظواهر.
٤. مرحلة "التعاليم": في هذه المرحلة، يتمّ تدوين كتابات وأقوال العرفاء، في البعدين النظري والعملي، من أجل تبيين الرؤية العرفانية حول الوجود، وأيضاً طريق السلوك ومكتسباته.
٥. مرحلة "المؤسسة التاريخية": تشمل المظهر الخارجي والاجتماعي لهذه المؤسسة، أي الفرق الصوفيّة والمتصوّفة في الإسلام؛ والتي كانت لديهم مع المؤسّسات الاجتماعيّة والدينيّة الأخرى علاقات وتحديات ومقايضات.

وباللحظ التاريخي، فإنّ الذي اشتهر بدايةً بلفظ "العرفان" في قالب ألفاظ أهل المعرفة وأهل التصوّف كان المعنى الثالّث، ثمّ المعنى الثّاني، ثمّ الرابع والخامس، وفي الختام المعنى الأوّل^٢. ولكن هذا لا يعني أنّ هذا التقسيم سرى بشكلٍ منهجيّ مدروسٍ ومنظّم، ومن خلال حدودٍ وفواصل واضحةٍ ودقيقةٍ بين العلمين، ومن دون وجود تداخلٍ والتقاءٍ بينهما في العديد من الأماكن والمسارات. بل إنّ

١ قوام الدين، حسين: عرفان اسلامي، پژوهشگاه تحقيقات اسلامي، قم، ١٣٨٨ش، جاب ١، ص ٢١.

٢ رحيميان، سعيد: مباني عرفان نظري، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها(سمت)، تهران، ١٣٩٠ش، جاب ٤، ص ٥-٦.

أوجه التداخل والالتقاء ملحوظة وواضحة، ولكن دون أن يعني ذلك صيرورتهما علمًا واحدًا، بل هما عالمان بينهما أوجه اشتراك، ولكن يبقى أنّ منهج ومنطلقات كلّ منهما مغايرة ومخالفة للآخر.

فإذا وجدنا تداخلًا ما بين العلمين في مكانٍ من الممكنة، فالسبب يعود إلى التشابه الواقع بينهما من ناحية المصطلح. فمفردتا "التصوّف" و"العرفان" في النصوص التاريخية العرفانية والصوفية، إمّا أن تأتي مترادفتين وتؤدّيان معنى واحدًا، وإمّا أن يكون بينهما اختلاف. ففي المقام توجد رؤيتان: الأولى: إنّ للعرفان والتصوّف معنى واحدًا من حيث الاصطلاح، وما يميّزهما هو اختلاف بسيطٍ وطفيف. وبناءً على هذه الرؤية، فإنّ للعرفان الإسلامي جنبتين؛ جنبه اجتماعية وجنبه علمية. بلحاظ جنبه المعرفية يسمّون عرفاء، وبلحاظ جنبه الاجتماعية يسمّون متصوّفة.

وقد اعتبر بعضهم القسم العملي للعرفان بمعنى واحدٍ مع التصوّف، وأنّهما مترادفان، وعدّ الجانب العلمي للعرفان أحد العلوم الإسلامية. فمن "اعتبر التصوّف مرحلةً من مراحل العرفان، فإنّه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤيةً، فإنّه يطلق عليه اسم العرفان وأصحابه هم العرفاء، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عملٍ، فإنّه يطلق عليه اسم التصوّف وأصحابه هم المتصوّفة".^١

الثانية: إنّ العرفان أرفع وأعلى من التصوّف. وبناءً على هذه الرؤية، يصبح التصوّف منهجًا وطريقةً تفيض من نبع العرفان. ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ أرباب الصوفية يرون أيضًا أنّ للعارف مقامًا أعلى من الصوفيّ.

في المحصلة، نستنتج أنّه يوجد فرقٌ من ناحية المعنى لهذين المصطلحين اللذين يأتيان غالبًا بشكلٍ مترادف. فالتصوّف منهجٌ وطريقةٌ زاهدة، مبتنيةٌ على أساس الشرع وتزكية النفس، والإعراض عن الدنيا من أجل الوصول إلى الحقّ تبارك وتعالى والسير باتجاه الكمال. أما العرفان فهو مذهبٌ فكريٌّ وفلسفيٌّ، متعالٍ، وعميق، يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وهذه الطريقة ليست منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراف والكشف والشهود.

١ الحيدري، كمال: العرفان الشيعي؛ رؤية في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، قم، ٢٠١١م، ط١، ص٩.

يقول الشيخ الرئيس "ابن سينا" في كتابه "الإشارات" شارحاً الفرق بين الزاهد والعابد والعارف: "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخصّ باسم العابد، والمتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً بشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف وقد يتركّب بعض هذه مع بعض"^١.

بهذا المعنى يكون العارف أعلى مقاماً ومرتبته من الصوفيّ، فكلّ عارفٍ هو صوفيّ، وليس كلّ صوفيٍّ بعارف. فالعرفاء مثل مولوي وحافظ يرون أنّ الصوفيّ مبتدئٌ، وقاصرُ النظر، ويهتمّ فقط بظواهر التصرّف، مثل اللباس، والخرقة، وما يماثلها، ويعتبرونه بسيط الفكر ومتعصباً، وقاصر النظر. أمّا العارف فهو عالمٌ بصيرٌ، باطنه ملؤه الصفاء، وقلبه ملؤه الإشراق، فقد أشرقت وتلاّأت روحه بنور الحكمة الإلهية^٢.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث عن الفارق العلمي بين العرفان والتصرّف ليس أمراً متأخراً، بل كان محطّ بحثٍ واستفهامٍ عند الأوائل أيضاً، ممّا يكشف عن وجود كلا العلمين في تلك الحقبة. فقد أورد "أبو نعيم الأصفهاني" (ت ٤٣٠هـ) في كتابه "حلية الأولياء" نصّاً يبيّن فيه الفرق بين العارف والمتصرّف وعلامة كلّ منهما، يقول فيه: "سمعت أبا الفضل الطوسي يقول، سمعت أبا الحسن الفرغاني يقول، سألت أبا بكر الشبلي^٣ (ت ٣٣٤هـ): ما علامة العارف؟ فقال: صدره مشروح، وقلبه مجروح، وجسمه مطروح. قلت: هذا علامة العارف فمن العارف؟ قال: العارف الذي عرف الله عزّ وجلّ، وعرف مراد الله عزّ وجلّ، وعمل بما أمر الله، وأعرض عمّا نهى عنه الله، ودعا عباد الله إلى الله عزّ وجلّ. فقلت: هذا العارف فمن الصوفي؟ فقال: من صفا قلبه فصفي، وسلك طريق المصطفى

١ ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتببيّات، مرجع مذکور، ج٣، ص ٣٦٩.

٢ سجادي، ضياء الدين: مقدّمات تأسيسية في التصوف، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١، ص ١٢.

٣ الشبلي: "أبو بكر دلف بن جحدر، أو ابن جعفر، أو أنّه جحدر بن دلف، فاسمه الحقيقي مختلف فيه، وشهرته بكنيته، وله شطحات عرفت عنه كشطحات البسطاميّ، وإن كان البسطاميّ له السبق والشبليّ والحلاج من أخلافه. وله شعر صوفي جميل وسليقة شعريّة فيّاضة... وينسب الشبليّ إلى شبلة من خراسان، وولادته في سرّ من رأى سنة ٢٤٧هـ، ببيت عزّ وجاه... كتب الحديث الكثير ورواه، وتفقه على مذهب الإمام مالك، قال: كتبت الحديث عشرين سنة، وجالست الفقهاء عشرين سنة، ثمّ شغلته العناية عن الرواية، فقد التقى بالصوفيّ خير النساج وحضر مجالسه وفتن به، فانصرف عن الدنيا، وطلب من أهل الولاية التي هو عليها أن يعفوه من أمرهم، وبدأ المجاهدة والتصرّف، فصحب الجنيد شيخ الصوفيّة وارتبط به... واشتهر الشبلي بالشطح". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذکور، ص ٢٣٦.

صلى الله عليه وسلم ورمى الدنيا خلف القفا، وأذاق الهوى طعم الجفا، قلت له: هذا الصوفي، ما التصوف؟ قال: التألف والتطرف، والإعراض عن التكلف. قلت له: أحسن من هذا ما التصوف؟ قال: تسليم تصفية القلوب، لعلام الغيوب. فقلت له: أحسن من هذا ما التصوف؟ فقال: تعظيم أمر الله، وشفقته على عباد الله. فقلت له: أحسن من هذا من الصوفي؟ قال: من صفا من الكدر، وخلص من العكر، وامتلاً من الفكر، وتساوى عنده الذهب والمدر^١.

في هذا النص إشارة واضحة تؤيد ما ذكرناه سابقاً في الفرق بين العرفان والتصوف. فمصطلح "التصوف" يُستخدم للتعبير عن سلوكياتٍ عملية؛ من قبيل رياضة النفس وتركيتها، والإعراض عن الدنيا ولذاتها. فيما يُستخدم مصطلح "العرفان" للتعبير عن الجانب النظري والمعرفي، أي معرفة الحق عز وجل. لذا، فإنّ العرفان والتصوف يدلان في الحقيقة على أمر واحد هو؛ السلوك إلى الله. ولأنّ السلوك إلى الله له بعدان: أحدهما نظري معرفي والآخر عملي، فقد أُطلق على الأول اسم "العرفان"، وعلى الثاني "التصوف".

وللشهاد مطهري رأي معروف في المسألة، حيث يقول إنّ العرفان والتصوف، وإن كانا يهدفان إلى المعرفة الإلهية، إلا أنّهما يفتقران في الأساليب والطرق التربوية الروحية ومصادرها، بالإضافة إلى المسلكيات الاجتماعية والتصرفات العامة. يقول:

"أحد العلوم الذي نشأ في حضن الثقافة الإسلامية ونما وتكامل في ربوعها: علم العرفان. وفي العرفان يمكن البحث والتحقيق من جهتين: من الجهة الأولى من الناحية الاجتماعية، والثانية من الناحية الفكرية والثقافية.

فللعرفاء اختلاف وتمايز مهم مع سائر الطبقات والفئات الثقافية الإسلامية من قبيل المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء، وهم إضافة إلى كونهم فئة ثقافية أسست علماً سمي بالعرفان، وخرجت علماء كباراً ألقوا كتباً مهمة، فقد أنشأوا فرقة اجتماعية في عالم الإسلام لها صفات وخصائص خاصة، خلافاً لسائر الطبقات الفكرية الأخرى من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم الذين كانوا مجرد طبقة ثقافية لا يختلفون عن غيرهم بشيءٍ آخر. وعندما يُراد الإشارة إلى أهل

١ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق/١٩٩٦م، ج١، لاط، ص٢٢-٢٣.

العرفان من الناحية الفكرية، فإنه يُطلق عليهم اسم "العرفاء"، وإذا كان المراد الإشارة إلى الناحية الاجتماعية فإنهم يُعرفون بعنوان المتصوفة. والعرفاء والمتصوفة لا يُنظر إليهم على أنهم مذهبٌ تشعب عن الإسلام، وهم أيضًا لا يدعون مثل هذا الأمر، فهم حاضرون في الفرق والمذاهب الإسلامية كافة في الوقت نفسه الذي يعتبرون جماعة متميزة، متصلة ومتراصة اجتماعيًا، ذلك أن المكونات العامة لأفكارهم ومعتقداتهم وحتى آدابهم الخاصة في المعاشرات واللباس وأحيانًا في المظهر والزينة والجلوس في الخانقانات (وهي الأماكن الخاصة بال دراويش والصفوية) وغيرها من المسائل. كل هذه أعطت صبغة خاصة للعرفاء ميزتهم كإحدى الفرق المذهبية والاجتماعية^١.

وفي الخاتمة، نشير إلى أن هذا التفاوت بين سلاك طريق الحق - على الرغم من وحدة الهدف، ومحورية الله تعالى في هذه المسيرة المعنوية - أمرٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ أيضًا، لاختلاف القابليات والاستعدادات والسلائق، مع المحافظة على وحدة الهدف كما ذكرنا. كما أن الاختلاف بين العرفان والتصوف لا يقتصر على الاختلاف بين الطرق والمذاهب الصوفية والعرفانية نفسها، وإنما يمكن ملاحظته حتى بين العرفاء أنفسهم أيضًا. فإن "سالكي طريق الحق يختلفون فيما بينهم من حيث نمط السلوك والمراتب ودرجات السير، لا سيما من حيث السفر الأول من الأسفار الأربعة. ولكن بما أن العارف يسعى دائمًا خلال سيره وسلوكه للانتقال من عالم الكثرة والتفرقة إلى عالم الوحدة، فلا بد أن ينتهي جميع السالكين إلى مقام الوحدة في نهاية المطاف. وفي هذه الوحدة الحقيقية يتحد أهل الحقيقة جميعًا. وصفوة الحديث هي أننا لو صرفنا النظر عن التجربة الباطنية والشخصية للأفراد، بمقدورنا القول إن الكثيرين من أهل العرفان ليسوا سواء من حيث طبيعة السلوك ورعاية آداب الطريقة، ولذلك يتوزعون على طرق ومذاهب عرفانية متعددة"^٢.

١ مطهري، مرتضى: العرفان، ترجمة: عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩٣م، ط١، ص ١١.

٢ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٧٧.

الفصل الثاني:

العرفان والدين الإسلامي

١. علاقة العرفان والتصوّف بالدين الإسلامي

إنّ البحث حول علاقة العرفان بالدين الإسلامي من الأبحاث الأساسية والمهمّة في العرفان. فعلى ضوءها يمكننا معرفة جذور هذا العلم ومدى أصالته، ومدى نسبته إلى الإسلام. فقد دار نقاش وجدال واسع حول أصول العرفان الإسلامي، والسؤال الأساسي المطروح: هل نشأ العرفان الإسلامي في ظلّ تعاليم الدين الإسلامي، أو إنّه وفد إلى العالم الإسلامي عبر الأديان والتّيّارات الفكرية الأخرى.

في هذا المبحث، سوف نتحدّث بشكل عام وإجمالي حول علاقة وارتباط علم العرفان مطلقاً بالدين، على أن يأتيّ تفصيل الكلام عند الحديث عن تاريخ العلم، وعلاقته بالشرعية في الأبواب والفصول اللاحقة. ولكن أردنا هنا أن نسلط الضوء بشكل عام ومختصر حول علاقة العرفان بالدين؛ ليكون مقدّمة ومنطقاً للمباحث التفصيلية الآتية، ولنعلم بداية ما إذا كان العرفان بصفته علماً له جذور دينية وإسلامية، ثمّ لاحقاً عند بياننا لأنواع العرفان وأقسامه، نفرد الكلام بشكل مسهب حول القسم الذي يعنينا، ويشكّل محوراً رئيساً في بحثنا؛ أي العرفان النظري.

إنّ الكلام عن علاقة العرفان بالإسلام هو كلام بطبيعة الحال عن علاقة العرفان بتعاليم الإسلام، بأصوله وأحكامه. فالإسلام بصفته ديناً هو مجموع أحكام ومعتقدات وسنن وآداب، والتي جمعت تحت مسمّى الشرع والشرعية. فالشرعية هي مجموع تعاليم الإسلام الفقهية والعقائدية والسلوكية، والتي تهدف إلى تحقيق مقام التسليم للإنسان؛ لأنّ الإسلام "هو التسليم للحقّ الذي هو حقّ الاعتقاد وحقّ العمل، وبعبارة أخرى هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام"^١.

١ الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١١ق/١٩٩١م، ط١، ج٣، ص١٣٩.

وقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^١، إنّ المراد "بكون الدين عند الله وحضوره لديه سبحانه، هو الحضور التشريعي، بمعنى كونه شرعاً واحداً لا يختلف إلا بالدرجات، وبحسب استعدادات الأمم المختلفة"^٢.

وعليه، فإنّ الحديث عن منشأ العرفان وعلاقته بالدين ونسبته إليه هو حديث عن رابطة العرفان بشرع الإسلام وأصول هذا الشرع من الكتاب والسنة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال: هل استقى العرفان تعاليمه الأساسية وقواعده من الدين الإسلامي ومن تعاليم الإسلام وأصوله؟ بعبارة أخرى، "هل إنّ العرفان الإسلامي من قبيل الفقه والأصول والتفسير والحديث، أي هو من العلوم التي اتّخذ المسلمون موادّها الأصليّة من الإسلام واكتشفوا لها القواعد والأصول والضوابط؟ أو هو من قبيل الطبّ والرياضيّات التي دخلت إلى عالم الإسلام من خارجه، وتطوّرت وتكاملت على يد المسلمين؟ أو إنّ هناك قسمًا آخر؟"^٣.

هناك العديد من الآراء والنظريّات^٤ في منشأ العرفان والتصوّف وعلاقتهما بالدين. يمكن أن نختصرها بثلاث نظريّات:

النظرية الأولى: تعتبر العرفاء والمتصوّفة غير متقيدين بالإسلام، ولا دخل لهما بالإسلام ولا بالدين، لا من قريب ولا من بعيد، وإنّهم لا أسس لهم سماويّة ولا دينيّة، وأنّ استنادهم إلى الكتاب والسنة ليس إلاّ خداعاً للعوام وجلباً لقلوب المسلمين ضعاف الإيمان والالتزام. فهو مجرد اختراع بشري ولا ربط له بالروحانيّة ولا المعنويّات الحقيقيّة. وعليه، فلا ربط للعرفان أساساً بالإسلام.

النظرية الثانية: تعتبر أنّ العرفان والتصوّف وأفكارهما الدقيقة واللّطيفة إنّما دخلت إلى الإسلام من خارجه، من الديانات التوحيدية الأخرى، وربّما الوثنيّة. وهم يرون أنّ للعرفان عروفاً مسيحيّةً ويهوديّةً، وحتّى فارسيّةً وبوديّةً. والبعض يرى أنّ العرفان الإسلامي هو نتاج الفلسفة اليونانيّة التي هي تأليف

١ سورة آل عمران، الآية ١٩.

٢ الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مرجع مذكور، ج ٣، ص ١٣٩.

٣ مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، ترجمة: محمد هادي اليوسفي، دار التعارف، بيروت، لاتا، لاط، ص ٤٣٦-٤٣٧.

٤ للمزيد من التوسعة والتفصيل، راجع: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٩ق/١٩٧٩م، ط ٣، ص ٢٢. مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، مرجع سابق، ص ٤.

أفكار أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وغيرهم... وبالتالي، فإن جذور العرفان والتصوّف ليست إسلاميّة، بل وافدة من الأديان والمذاهب الفكرية الأخرى التي لها اهتمامات وصلات بعالم المعنويّات والروحانيّة.

الثالثة: تعتبر أنّ العرفان "إنّما أخذ مواده الأولى من الإسلام وبيّن لها قواعد وضوابط وأصولاً، ولم يتخلّص من تأثير الأفكار الكلاميّة والفلسفيّة، ولا سيّما الإشراقيّة. أمّا ما هو مدى موقفيّة العرفاء في بيان القواعد والضوابط الصحيحة والمستخرجة من المواد الإسلاميّة الأولى، وهل إنهم كانوا موقفين في ذلك؛ كالفقهاء أو لا؟ وما هو مدى تقيدهم بعدم الانحراف عن الأصول الإسلاميّة الواقعيّة؟ وما هو مدى تأثير المجرّيات الخارجيّة على العرفان الإسلامي؟ وهل إنّ العرفان الإسلامي صهرها في بوتقته وصبغها بصبغته، وأفاد منها، أو إنّ أمواج تلك المجرّيات دفعت العرفان الإسلامي في مسيرتها؟ هذه أمور يجب أن تبحث بدقّة في مظانها. والمقطع به هو أنّ العرفان الإسلامي أخذ أصوله من الإسلام فحسب"،^١ بناءً على هذه الرؤيا الثالثة.

وللتحقيق أكثر في المسألة، لا بدّ من الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما هي علاقة العرفان الإسلامي بالقرآن الكريم والسنة الشريفة؟ وهل يستند العرفان عليهما؟

ما هي رابطة العرفان بالشريعة الإسلاميّة؟ هل توجد قواسم مشتركة ونقاط التقاء بينهما، أم إنّهما متخالفان ولا يلتقيان على الإطلاق؟

من هم أعلام هذا العلم وروّاده الأساسيون؟ وهل لهم صلات وأصول دينيّة، أم إنّهم وافدون على الدين، ولا علاقة لهم بالإسلام؟

وفي ما يلي، سوف نستعرض آراء ثلّة من أعلام التصوّف والعرفان الإسلامي؛ لنقف على عقيدتهم وحقيقة موقفهم، ونستكشف منها مدى ارتباطهم بأصول الدين الإسلامي وتشريعاته. وبالنسبة إلى رابطة العرفان والتصوّف بمصادر التشريع الإسلامي من الكتاب والسنة، نقف عند أقوال بعض أعلام هذه المدرسة لنستبين رأيهم في الأمر وحقيقة موقفهم.

١ مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، مرجع مذکور، ص ٤٣٧.

قال "الجنيد" (ت ٢٩٧) : "عَلِمْنَا هَذَا مُشْتَبِكًا بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)"^١.

وقال "سهل بن عبد الله التستري" (ت ٢٨٣): "كَلَّ وَجَدَ لَا يَشْهَدُ لَهُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَبَاطِلٌ"^٢.

وقال "أبو سليمان الداراني" (ت ٢١٥): "رَبَّمَا تَنَكَّتِ الْحَقِيقَةُ قَلْبِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَلَا آذَنَ لَهَا أَنْ تَدْخُلَ قَلْبِي إِلَّا بِشَاهِدِينَ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ"^٣.

وقال "الجنيد" أيضًا: "لَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْلُكَ هَذَا الطَّرِيقَ إِلَّا شَخْصٌ يَكُونُ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِيَمِينِهِ، وَسُنَّةُ رَسُولِهِ (ص) بِيَسَارِهِ، وَبِضَوْئِهِمَا يَسْلُكُ، لئَلَّا يَقَعَ فِي جُبِّ الشَّبْهَةِ وَظُلْمَةِ الْبِدْعَةِ"^٤.

وقال "سري السقطي" (ت ٢٥٧) : "التَّصَوُّفُ اسْمٌ لثَلَاثَةِ مَعَانٍ: هُوَ الَّذِي لَا يَطْفِئُ نُورَ مَعْرِفَتِهِ نُورَ وَرَعِهِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ بِبَاطِنٍ فِي عِلْمٍ يَنْقُضُهُ عَلَيْهِ ظَاهِرُ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ، وَلَا تَحْمِلُهُ الْكِرَامَاتُ عَلَى هَتَاكِ أَسْتَارِ مَحَارِمِ اللَّهِ"^٥.

يُستشفّ من أقوال هؤلاء الأعلام أنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة مصدران أساسيان لهذه الطائفة ومنشأ مشروعيتها، ومن دونهما لا معنى للحديث عن هذا المذهب، ولا لسلوك طريقته، واتّباع منهجه الحقّاني. وبالعودة إلى مدرسة "أبي سراج نصر الطوسي" الذي يقول بشأنها الدكتور "عبد الحليم محمود" في مقدّمته على كتاب "اللمع": "مدرستان صوفيّتان اعتصمتا بالكتاب والسنة، واتّخذتا من سيّد المرسلين إمامًا وقُدوةً، وجعلتا من أشواق الحبّ الإلهي، ومن إلهامات الروح القرآني، ومن مثاليّات الخلق المحمّدي، منهجًا في المعرفة، وطريقًا في السلوك، ومعارجًا للوصول... مدرستان هما قلب التصوّف ولسانه وبيانه، إليهما الفتوى والفيصل في مناهجه وقواعده، وسلوكه ومعارجه. مدرستان تميّزتا بالمعرفة الكاملة الصادقة، النابعة من الكتاب والسنة، لم تتفرّق بهما السبل، ولم تجنح بهما الأدواق والأشواق، قلّما يعترفان أبدًا بالسبحات الفلسفيّة، والشطحات المترنّحة، والكلمات الغامضة،

١ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذكور، ص ١٤٤.

٢ المرجع نفسه، ص ١٤٦.

٣ المرجع نفسه.

٤ العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، مرجع مذكور، ص ٤٣٢.

٥ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، مرجع مذكور، ص ٢٨.

والتي تسرّبت إلى الأفق الصوفيّ، وحاولت أن تنتسب إليه، وأن تنتسّر بأشواقه وأذواقه. أمّا المدرسة الأولى فهي مدرسة الإمام أبي القاسم الجنيد البغدادي... والمدرسة الثانية هي مدرسة الإمام أبي نصر السراج الطوسي بنيسابور^١.

يقول أبو سراج نصر الطوسي في كتابه "اللمع" مبيّنًا مكانة ومنزلة القرآن الكريم والسنة الشريفة وموقعهما الحقيقي عند هذه الطائفة، مبيّنًا أنّ مقام أولي العلم إنّما هو وقفٌ على المعتصمين بكتاب الله وسنة نبيّه:

"وعندي والله أعلم، أنّ أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء، هم المعتصمون بكتاب الله تعالى، المجتهدون في متابعة رسول الله (ص)، المقعدون بالصحابة والتابعين، السالكون سبيل أوليائه المتّقين وعباده الصالحين، هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفيّة. فهؤلاء هم الأصناف الثلاثة من أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء"^٢.

ويقول أيضًا في موضع آخر من كتابه، شارحًا حقيقة استناد علوم هذه الطائفة إلى القرآن والسنة: "والصوفيّة أيضًا مُستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء؛ لأنّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقّتها ولطافتها، وذلك في معنى العوارض والعوائق والعلائق والحجب وخبايا السرّ ومقامات الإخلاص، وأحوال المعارف، وحقائق العبوديّة ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية الأعواض، وبقاء المعطي بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرّقات، وفناء رؤية القصد ببقاء رؤية المقصود، والإعراض عن الأعواض، وترك الاعتراض، والهجوم على سلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة.

فالصوفيّة مخصوصون من أولي العلم القائمين بالقسط بحلّ هذه العقد، والوقوف على المُشكل من ذلك، والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة، والهجوم عليها ببذل المهج، حتّى يُخبروا عن طعمها وذوقها ونقصانها وزيادتها، ويطالبوا من يدّعي حالًا منها بدلائلها، ويتكلموا في صحيحها وسقيمها، وهذا أكثر من أن يتهيأ لأحد أن يذكر قليله، إذ لا سبيل إلى كثيره. وجميع ذلك موجود علمه في كتاب

١ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذكور، ص ٦.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٢.

الله عزّ وجل، وفي أخبار رسول الله (ص)، مفهوم عند أهله، ولا ينكره العلماء إذا استبحثوا عن ذلك. وإنّما أنكر علم التّصوّف جماعة من المترسّمين بعلم الظاهر؛ لأنّهم لم يعرفوا من كتاب الله تعالى، ولا من أخبار رسول الله (ص)، إلّا ما كان في الأحكام الظاهرة، وما يصلح للاحتجاج على المخالفين، والناس في زماننا هذا إلى مثل ذلك أميل؛ لأنّه أقرب إلى طلب الرياسة، واتخاذ الجاه عند العامّة والوصول إلى الدنيا^١.

وعند سؤاله عن معنى المستنبطات، وعن مادّتها وآثارها، ونتائجها، بيّن معناها وشرحها: "إذا قالوا: ما معنى المستنبطات فيقال: المستنبطات، ما استنبط أهل الفهم من المتحقّقين بالموافقة لكتاب الله عزّ وجل؛ ظاهرًا وباطنًا، والمتابعة لرسول الله (ص) ظاهرًا وباطنًا، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم. فلما عملوا بما علموا من ذلك، ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى، لقلوب أصفياؤه من المعاني المذخورة، اللّطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله عليه الصلاة والسلام من حيث أحوالهم، وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم"^٢.

ومن الشواهد المهمّة على ارتباط العرفان وعلاقته الوثيقة بالإسلام، والذي يعتبره الشهيد مرتضى المطهري مؤيدًا وشاهدًا قويًا على وجهة نظر العرفاء، وما يروونه من عدم تناقض مبادئهم مع الدين الإسلامي، ومنابعه ومصادره المعرفيّة من الكتاب والسنة؛ هو أنّ العرفاء أنفسهم يعتبرون أنّ مصدر معتقداتهم وموادّهم العلميّة مأخوذة كلّها من صميم القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهي محاولة منهم لتفسير وفهم ما ورد في الكتاب والسنة، مثلها مثل سائر العلوم الإسلاميّة الأخرى؛ كالفقه والأصول والتفسير، وهم على هذا الأساس بنوا أسسهم النظريّة والعملية.

فمن وجهة نظرهم، هنالك العديد من الآيات والروايات لا يمكن فهمها إلّا بالرجوع إلى مدرسة العرفان الأصيل. ويذكر الشهيد مطهري شواهد عديدة على هذا الأمر من خلال عرض مجموعة من الآيات والروايات الشريفة التي لا يمكن تأويلها أو تفسيرها إلّا من خلال الرؤية المعرفيّة العرفانية. فيحسم موقفه من أنّ العرفان بكلّ أقسامه وأشكاله "إنّما أخذ موادّه الأولى من الإسلام، وبيّن لها قواعد

١ الطوسي، أبو نصر السراج: اللّمع، مرجع مذكور، ص ٣٢.

٢ المرجع نفسه، ص ١٤٧.

وضوابط وأصولاً^١. ثم يبين نبذة من هذه المؤيّدات الشرعيّة، بعد إنكاره بشدّة على الرأي الذي يرى أنّ العرفان ليس له جذور إسلاميّة، وأنّه وافدٌ على الإسلام من الخارج. ثمّ يستدل بمطالب تثبت أنّ تعاليم الإسلام الأصليّة كانت هي الملهم الأساس للمعارف العميقة في العرفان النظري والعملي. منها على سبيل المثال لا الحصر؛ قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجْهَ اللَّهِ﴾^٢، وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾^٣ و﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^٤. فهذه الآيات وغيرها دعت الإنسان والعقل الإنساني إلى التفكير في نوع من التوحيد، هو أسمى وأعلى من التوحيد السطحي الذي يعتقد به العوام.

كما أنّ إلقاء نظرة على بعض الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن "لقاء الله" و"رضوان الله" وحقيقة "الوحي" و"الإلهام" ومكالمة الملائكة، ولا سيّما من غير الأنبياء كمریم (عليها السلام)، وآيات معراج الرسول (ص)، والآيات الكريمة التي تتحدث عن "تزكية النفس" بعنوان أنّها طريق الفلاح الوحيد: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^٥، وعن المجاهدة بعنوان أنّها طريق الهداية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^٦، وعن "النفس الأمّارة" و"النفس اللوامة" و"النفس المطمئنّة" و"العلم الإفاصي" و"العلم اللدني"، وعن الحبّ الإلهي، وأنّه فوق كلّ حبّ، وعن تسبيح وتحميد جميع ذرّات العالم...؛ هذه الآيات الكريمة وغيرها تكفي لتكون نقطة إلهام لأصحاب القلوب والعقول، للانطلاق نحو فضاءات المعارف والعلوم المعنويّة في الإسلام، من أجل البحث حول حقيقتها ومكوناتها.

وبالإضافة إلى الآيات القرآنيّة، فإنّ الروايات والخطب والأدعيّة والاحتجاجات الإسلاميّة، وتراجم أكابر المتربّين بتربية الإسلام، تثبت هي أيضاً لنا أنّ الذي كان في صدر الإسلام لم يكن زهداً جامداً وعبادة من أجل الظفر بالأجر والثواب فقط، بل الروايات والخطب والأدعيّة والاحتجاجات زاخرة هي الأخرى بالمعاني العرفانيّة العظيمة والسامية. كما أنّ سيرة شخصيّات الصدر الأوّل تحكي عن سلسلة من العواطف الحيّاشة، والواردات الروحيّة، والبصيرة القلبيّة، وعن درجة عالية من العشق والفناء

١ مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، مرجع مذكور، ص ٤٣٧.

٢ سورة البقرة، الآية ١١٥.

٣ سورة الواقعة، الآية ٨٥.

٤ سورة الحديد، الآية ٣.

٥ سورة الشمس، الآيتان ٩ و ١٠.

٦ سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

المعنوي. "فحياة وحالات وكلمات ومناجاة الرسول الأكرم (ص) مليئة بالهيجانات المعنوية الإلهية والإشارات العرفانية. وقد استشهد العرفاء كثيرًا بأدعية الرسول الأكرم (ص). وكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) ملهمة للمعرفة المعنوية، وهو الذي يُنهي أكثرية أهل العرفان والتصوف سلسلة مشيختهم. وإنّ الأدعية الإسلامية، ولا سيما الأدعية الشيعية، كنز من المعارف؛ كدعاء كميل ودعاء أبي حمزة الثمالي والمناجاة الشعبانية وأدعية الصحيفة السجادية. فهل لنا مع جميع هذه المنابع أن نفتش عن أيّ منبع من خارج عالم الإسلام".^١

ويأتي "مطهري" بشاهد إضافي على مدّاه من كلمات بعض المستشرقين الذين كانت للبعض منهم إسهامات في الترويج لنظرية فصل العرفان عن الإسلام. فبعض المستشرقين الذين لهم باع معروف في دراساتهم وأبحاثهم حول التصوف والعرفان، أقرّوا واعترفوا بعد طول بحث وتجوال بالأصول والجذور الإسلامية للعرفان، قال:

"ومن حسن الحظ أنّ بعض المتأخرين من المستشرقين، مثل نيكولسون الإنجليزي، وماسينيون الفرنسي، ممّن يعترف لهم الجميع بمطالعاتهم الوسيعة في العرفان الإسلامي، اعترفوا بأنّ المنبع الأصلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنة. يقول نيكولسون بهذا الصدد: "نرى القرآن يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^٢، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^٣، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾^٤، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^٥، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^٦، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤْسُوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^٧، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^٨، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^٩، ولا شكّ في وجود جذور للتصوف والعرفان في هذه الآيات، ولم

١ مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، مرجع منكور، ص ٤٣٨.

٢ سورة النور، الآية ٣٥.

٣ سورة الحديد، الآية ٣.

٤ سورة البقرة، الآية ١٦٣.

٥ سورة الرحمن، الآية ٢٦.

٦ سورة الحجر، الآية ٢٩.

٧ سورة ق، الآية ١٦.

٨ سورة البقرة، الآية ١١٥.

٩ سورة النور، الآية ٤٠.

يكن القرآن للصوفيّين الأوائل كلمات الله فحسب، بل سبب التقرب إليه أيضًا. وكان الصوفيّون يسعون في الحصول على الحالة الصوفيّة لرسول الله (ص) في أنفسهم، عن طريق العبادة والتعمّق في أقسام من القرآن، ولا سيّما الآيات الرمزيّة في معراج رسول الله.

ويقول أيضًا: "الوحدة الصوفيّة نرى أصولها مذكورة في القرآن أكثر من أيّ مصدر آخر، وكذلك الرسول يقول كما في الحديث القدسي: "لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى إذا أحببته، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به وبده التي يبسط بها".^١ وقد كررنا القول إنّ الكلام ليس في صحة ما استلهمه العرفاء والمتصوّفة وعدمها، بل الكلام في أنّ منشأ هذه الاستلهامات هل هي منابع إسلاميّة أو من خارج الإسلام".^٢

ومن الشواهد القويّة والمهمّة على علاقة العرفان الوطيدة بالإسلام، ما يذكره العلامة "الطباطبائي" في كتابه "رسالة الولاية"^٣؛ في أننا لو رجعنا إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، فسوف نلاحظ أنّ هناك معارف باطنية وأسرارًا وعلومًا خفيّة مخفية عنّا، لا يعلمها إلّا الله عزّ وجلّ، أو من شاء الله وارتضى أن يعرفه إيّاها. وأنّ الكتاب والسنة مشحونة بهذه المعارف والأسرار الباطنية، والتي غالبًا ما تأتي مرمّزة، ومختصرة، لا يمكن فهمها إلّا بتأويل خاصّ من أولي العلم الذين قال الله تعالى عنهم في كتابه الكريم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^٤. وهو يرفض بدورة فكرة أنّ العرفان وافدٌ وطارئٌ على الإسلام من الخارج، أو أنّ الإسلام ورث العرفان عن الأديان والمذاهب الأخرى. بل يعتبر أنّ التصوّف والعرفان حالة طبيعية وضروريّة في حركة الأمم وثقافتهم عند توجّههم نحو عالم الغيب والمعنويّات والمسائل الروحيّة، والتي ليست حكرًا على فئة أو دين أو مذهب. بل من جهة نظر العلامة الطباطبائي، إنّ دخول العامل الديني على أية أمة من الأمم كفيلاً بتصويب مسارها نحو المعنويّات والمسائل الروحيّة والغيبية، قال:

١ ابن أبي جمهور، محمد: عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، تحقيق: مجتبي العراقي، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥ق، ط١، ج١، ص٤٠٣.

٢ مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، مرجع مذکور، ص٤٤١.

٣ انظر: الطباطبائي، محمد حسين: رسالة الولاية، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٧، ط١، ص١٤ إلى ٢١.

٤ سورة آل عمران، ١٧.

"إنّ دين الفطرة يهدي إلى الزهد، والزهد يرشد إلى عرفان النفس. فاستقرار الدين بين أمة، وتمكّنه من قلوبهم، يُعدّهم ويهيئهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان النفس لا محالة، ويأخذ بها بعض من تمت في حقّه العوامل المقتضية لذلك. فمكث الحياة الدنيوية في أمة من الأمم بُرّهة معتدّاً بها يُنشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة، وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدنيوية كلّ الانقطاع. وما هذا شأنه لا ينبغي أن يُعدّ من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل".^١

وعليه، نستنتج بعد هذا الشرح ومجموع ما ذكرناه، أنّ نشأة العرفان والتصوّف الإسلامي هي نشأة إسلامية، وأنّ القرآن والسنة مصدران ورافدان أساسيان لهذه الطائفة، وهما يوليانهما أهمية كبيرة وفائقة، ويجعلونهما معياراً وعلامة على صحّة ما يتوصّلون إليه في أبحاثهم ونظريّاتهم. فنلاحظ بشكل واضح أنّ كتب ومدونات العرفاء والمتصوّفة مليئة وزاخرة بالأحاديث والروايات والاستشهادات القرآنية. وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على مدى أصالة هذا العلم، ومدى مركزية الكتاب والسنة فيه.

والعرفاء والمتصوّفة لم يكتفوا بأن استقوا أصولهم وقواعدهم السلوكية والمعرفية من الدين الإسلامي، وبالتحديد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وعدّوا كلّ ما يخالفهما مرفوضاً ولا قيمة له على الإطلاق، بل تميّزوا أيضاً بنظرتهم الخاصة والفريدة للدين، والتي يعدونها أعمق وأشمل من رؤى غيرهم. فهم من خلال رجوعهم إلى أصول الدين وقواعده وأحكامه المنصوصة في الكتاب والسنة، بيّنوا أنّ للدين الإسلامي بترائه المعرفي وأحكامه وآدابه بعدين ينبغي على كلّ مسلم الالتفات إليهما والأخذ بهما. وهذان البعدان يحاكيان في الوقت نفسه عالمي الوجود التكويني والنفسي أيضاً، اللذين ينقسمان إلى نشأتين وبعدين هما: الغيب والشهادة، أو الباطن والظاهر.

فالعارف يرى أنّ للعالم الكبير الكوني، والصغير الإنساني، ولأحكام وتعاليم الدين الإسلامي بتبعهما، بعدين هما الظاهر والباطن، بل ولباطن كلّ منها بطون. وله على ذلك شواهد كثيرة من الكتاب نفسه والسنة كما سوف يتبيّن معنا، فضلاً عن الشواهد والأدلة العقلية التي سوف نتعرّض لها ونبيّنها في الفصول اللاحقة. ونتيجة لهذا الفهم والرؤية الخاصة للحقائق الوجودية، تكوّن لدى العارف تصوّر مختلف للدين هو أعمق وأشمل ممّا هو موجود عند بقية الطبقات والفئات العلمية والفكرية.

١ الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مرجع مذكور، ج٦، ص١٩٢.

فالعرفاء يرون أنّ الشرع المحمّدي، أي مجموع تعاليم الدين الإسلامي المبين، يشتمل في حقيقته على ثلاث مراتب تشير كلّها إلى حقيقة وهويّة واحدة، هي هويّة الإسلام، ولكنّها حقيقة ذات شؤون ومراتب، يطلقون عليها تسمية "الشريعة"، "الطريقة"، "الحقيقة". فالدين الإسلامي المنزل من عند الله بنظر العرفاء له ثلاثة أبعاد ومراحل، والعلاقة بين هذه المراحل علاقة طولية. ومن خلال هذه الرؤيا وهذا الفهم الخاصّ بالدين، نلاحظ أنّ العرفاء لم يعتمدوا فقط في مباحثهم على الكتاب والسنة الشريفة، بل إنّ جوهر نظريّتهم مبنيٌّ على أنّ العرفان ليس سوى الدين، ولكن بلحاظ بعده الغيبي والباطني، النابع من البعد الظاهري.

والبعد الباطني عندهم لا ينفصل ولا ينفكّ عن الظاهر، والطريقة والحقيقة عندهم ليستا مباينتين للشريعة، بل هما في طولها، إن لم نقل عينها بحسب وجهة نظرهم كما سوف نلاحظ لاحقاً. فالدين عندهم حقيقة واحدة ذات شؤون ومراتب تبدأ من الظاهر وتغوص في الباطن لتصل في نهاية الأمر إلى الحقيقة المطلقة التي ينشدها كلّ إنسان ووجدان إنساني.

وعليه، فإنّ ارتباط العرفان بالدين وشريعته بناءً على هذه الرؤيا وهذا الفهم هو ارتباط وثيق وأصيل أيضاً، بل هو من أوثق مظاهر الارتباط لكونه ينسجم مع النظام الوجودي، التكويني والإنساني معاً، ويحقّق الهدف الحقيقي والنهائي للدين الإسلامي، وهو الكمال. كما يقول السيد "حيدر الأملي"^١

١ حيدر الأملي: تكاد تجمع المصادر التي بين أيدينا على أنّ اسم الأملي هو "حيدر بن علي بن حيدر"، وذكره الأملي أيضاً بهذه الصورة في كتبه بلا اختلاف... ولد شيخ أمل سنة ٧١٩هـ في بلدة أمل نفسها، من أعمال طبرستان أو مازندران، وترعرع في كنف أسرته، ودرس مبادئ العلوم وأصول العقائد في بلدته أولاً، ثم في مدن الجوار كخراسان واستراباد، ولم تقف همّته عند هذا الحدّ، بل توجّه جنوباً قاصداً أصفهان، وقد كانت في تلك الآونة مركزاً فكرياً وسياسياً كبيراً، تقوده رغبة جامحة لتحصيل المعرفة وكسب العلم... وتشكّل هذه الفترة الطور الأول أو الحقبة الأولى من حياة الأملي، وتمتدّ من ولادته إلى سنّ الثلاثين، وتمتدّ الحقبة الثانية من خروجه من أمل حتّى انقطاع أخباره سنة ٧٨٢هـ، والحقبة الأولى هي حقبة التحصيل العلمي، واكتساب العلوم الظاهرية، والاشتغال بالسياسة، بينما الحقبة الثانية هي حقبة النضوج الروحي، والاشتغال بالعلوم الإرتية، والسلوك، وهي الفترة التي أنجز فيها الأملي كل إنتاجه الفكري". حمية، خنجر: العرفان الشيعي، دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ط١، ص ٢٧-٣٤.

وهو أعظم عرفاء القرن الثامن الهجري: "الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة، وليس فيها خلاف في نفس الأمر"^١.

ويضيف شارحاً معنى هذه الحقائق والأبعاد، ومنزلتها وعلاقتها فيما بينها: "الشريعة اسم للوضع الإلهي والشرع النبوي من حيث البداية، والطريقة اسم له من حيث الوسط، والحقيقة اسم له من حيث النهاية. ولا تخرج المراتب أصلاً - وإن كثرت - عن هذه الثلاث. فيكون اسماً جامعاً للكُلِّ، أي يكون الشرع اسماً جامعاً للمراتب كلاً، وعليه تترتب المراتب المذكورة؛ لأنَّ الأوَّل مرتبة العوام، والثاني مرتبة الخواص، والثالث مرتبة خاصَّ الخاصِّ، والمكفِّون وذوو العقول بأجمعهم ليسوا بخارجين عنها، فتكون هذه المراتب - أي الشريعة والطريقة والحقيقة - شاملة للكُلِّ، ومعطية حقَّ الكُلِّ، فيكون كلُّ واحد منها حقاً في مقامه"^٢.

ويبيِّن السيِّد "حيدر الآملي" تجلِّيات ومظاهر كلِّ مرتبة من هذه المراتب، ومصاديقها الواقعيَّة في هذه النشأة الدنيويَّة. ويصل إلى نتيجة أنَّ العرفاء هم أكمل الناس وأحسنهم التزاماً بالشرع الإسلامي، لكونهم يجمعون حقيقة المراتب الثلاث، والتي لا يوفِّق إليها إلا من أُوتِيَ جوامع العلم والكلم. فهذه المنزلة عندهم هي منزلة الأنبياء والأولياء الكاملين الذين اجتباهم الله وحباهم بهذه الكرامة لقابليَّاتهم واستعداداتهم الخاصَّة:

"المراد من مجموع هذا البحث أنَّ نثبت أنَّ الأنبياء والأولياء (عليهم السلام) كانوا مراعين للمراتب الثلاث، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة، وكانوا أهلها، وأنَّ رعاية المراتب الثلاث واجبة على كلِّ عاقل، وأتته على هذا بدأ مذهب أهل الله تعالى وبه انختم"^٣.

إذاً، بالعودة إلى تعاليم الدين الإسلامي وأحكامه، ووفق الرؤية العرفانيَّة الأصيلة، فإنَّ هذه الأحكام ليست محصورة بالبعد الظاهري المرتبطة بالتشريعات والأحكام الفقهيَّة فقط، بل الشريعة في منطق العارف هي الجامعة للظاهر والباطن. وهي إلى جانب الأوامر والنواهي الظاهريَّة، والتي

١ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كريان وعثمان يحي، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ١٣٦٨ش، ط٢، ص ٣٤٤.

٢ المرجع نفسه، ص ٣٥٠.

٣ المرجع نفسه، ص ٣٦٧.

يصطلح عليها العارف بالشرعية، هناك الطريقة، وهي طريق السير والسلوك الذي يهدف من خلاله العارف التقرب إلى الله تعالى من خلال العمل بالأوامر كافة والالتزام بالقوانين الإلهية كافة.

وبالإضافة إلى الطريقة هناك الحقيقة، وهي عبارة عن المعارف الإلهية التي تُفاض على قلب العارف عن طريق الكشف والشهود، بعد العمل بما جاء به الشرع وطبيّ مقامات الطريقة ومنازلها.

والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث بنظر العارف هي علاقة طولية، فمن يسعى للوصول إلى مقام قرب الحقّ تعالى، لا بدّ له أولاً من أن يبدأ بالشرعية، من خلال الالتزام الدقيق بكلّ أحكام الشرع الحنيف، ومن ثمّ السير والسلوك في الطريقة والعمل بمقتضياتها من أجل الوصول في النهاية إلى منزلة الحقيقة، فيشاهد حقائق التوحيد في عالم الوجود.

ويؤكّد العرفاء على أنّه لا يمكن أن يخطو الإنسان في عالم الطريقة والسير والسلوك المعنوي، ولا حظّ له للوصول إلى الحقيقة، من دون مراعاة أحكام الشرعية، بل والالتزام بأدقّ تفاصيلها، وعدم مخالفتها على الإطلاق؛ لأنّ التقرب إلى الحقّ تعالى من وجهة نظرهم لا يمكن أن يتحقّق من خلال مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية، والتي هي برنامج طريقتهم وسيرهم نحو المعرفة الشهودية والكشفية للحقائق الوجودية.

من هنا، نعرف منزلة الشرعية وأهميتها وموقعها الحقيقي عند العارف، ونفهم أكثر علاقة العرفان بالدين وتشريعاته وأحكامه. فأهمية الشرعية لدى العرفاء تصل إلى الحدّ الذي يرون فيه استحالة السير والسلوك والوصول إلى حقائق التوحيد ومراتب الكمال الإنساني من دون اتباع الشرعية بأدقّ تفاصيلها. وهم يعتقدون أيضاً أنّ هذا الاتّباع ليس أمراً مرتبطاً بأول الطريق فقط، بل شرط اتّباع الشرعية من الشروط اللازمة للوصول إلى مقام الفناء وما بعده أيضاً، فهو شرط مقارن ودائماً.

العارف يعتقد أنّ الهدف الأساسي من التكاليف والأوامر والنواهي الإلهية الواردة في الشرعية الدينية هو تحقّق روح العبودية لله تعالى. وهذه الروح هي من أهمّ النتائج التي يصل إليها العرفاء في مقام التوحيد وأكثرها لذة. ويرون أنّ الأحكام والقوانين الفقهية الظاهرية كافة تمتلك بعداً روحياً وباطنياً عميقاً. ففي كلّ حكم شرعي تكمن روح التوحيد، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال التعمّق فيه. ولذا يرى العرفاء أنّ اتّباع الحدود الإلهية هو من أعمق التكاليف والوظائف، وأكثرها نورانية وتأثيراً على باطن الإنسان وسيره المعنوي والمعرفي.

ويشرح "الهجويري" في كتابه كشف المحجوب علاقة الشريعة بالطريقة والحقيقة، مؤكّداً على محورية الشريعة ودورها الأساسي في الوصول إلى الحقيقة:

"يقول محمد بن الفضل البلخي^١ (رحمه الله) العلوم ثلاثة: "علم من الله، وعلم مع الله، وعلم بالله". فالعلم بالله هو علم المعرفة الذي عرفه به جميع أوليائه. ولو لم يكن تعريفه وتعرّفه لما عرفوه؛ لأنّ كل أسباب الاكتساب المطلق منقطعة عن الحقّ تعالى.

ولا يصير علم العبد علّة لمعرفة الحقّ؛ لأنّ علّة معرفته تعالى وتقدّس إنّما هي أيضاً هدايته وإعلامه. والعلم من الله هو علم الشريعة، وهو أمر وتكليف منه لنا. والعلم مع الله هو علم مقامات طريق الحقّ، وبيان درجات الأولياء. فالمعرفة إذاً لا تصحّ من دون قبول الشريعة، وممارسة الشريعة لا تستقيم بغير إظهار المقامات"^٢.

ويحدّد "محي الدين بن عربي" في كتابه "الفتوحات المكيّة" منزلة الشريعة وعلاقتها بالعرفان، ويؤكّد بدوره على محورية الشريعة الدينيّة في معرض ردّه على من عزلوا الشريعة عن منهج هذه الطائفة، ولم يأخذوا من الشريعة إلّا ما وافق نظرهم، وما عدا ذلك رموا به جانباً، فيقول: "وطائفنا لا ترمي من الشريعة شيئاً، بل تترك نظرها وحكم عقلها بعد ثبوت الشرع لحكم ما يأتي به الشرع إليها، ويقضي به فهم سادات العالم"^٣.

ويشير في موضع آخر من الكتاب نفسه إلى أنّ الشريعة لا يمكن أن تخالف الحقيقة، وكذا الحقيقة أيضاً من المستحيل أن تخالف الشريعة؛ لأنّهما عين بعضهما البعض من جهة وغيرهما من حيثيّة أخرى.

١ شقيق البلخي: "أبو علي شقيق بن إبراهيم من أهل بلخ، توفي سنة ١٩٤هـ، أوّل من تكلم في علوم الأحوال، أي علوم الصوفيّة، من أهل خراسان، ولسانه يغلب عليه التوكّل والزهد، أي إنّ كلامه ينصرف أغلبه فيهما". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذکور، ص ٢٤٧.

٢ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذکور، ص ٢١١.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ٤، ص ٩٤.

فالشريعة من وجهة نظره ليست سوى ظاهر الحقيقة، والحقيقة ليست سوى باطن الشريعة، وهي أمرٌ صعب المنال، لا يدرك غورها إلا الخواص من المؤمنين، ولهذا السبب فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، لكونهما مظهرين لاسمي الظاهر والباطن. قال: "إنَّ الحقيقة تطلب الحقَّ لا تخالفه، فما ثمَّ حقيقة تخالف شريعة، لأنَّ الشريعة من جملة الحقائق والحقائق أمثال وأشباه. فالشرع ينفي ويثبت فيقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^١، فنفي وأثبت معا كما يقول: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^٢، وهذا هو قول الحقيقة بعينه. فالشريعة هي الحقيقة"^٣.

ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك، فيعتبر الشريعة مدخلاً وشرطاً أساسياً لمعرفة الله وحبّه أيضاً، وهو لا يرى حظوظاً لمعرفته، ومن ثمَّ مشاهدته ومحبّته إلا من خلال الالتزام بالشريعة الإلهية، وما نصّ عليه من أحكامها في الظاهر، والتقيّد برسومها وحدودها لأتّها الطريق الأصيلة والوحيدة للظفر بحبّ الجمال المطلق، بحب الله عزّ وجل:

"ومن أدب الشريعة أخذك لأحكامها المشروعة والوقوف عند رسومها وحدودها، واتّصافك بها لمجرّد الخدمة والاشتغال، لا لتحلية النفس بالعلم بها دون العمل. فوالله لولا الشريعة التي جاءت بالأخبار الإلهية ما عرّف الله أحد. ولو بقينا مع الأدلّة العقلية التي دلّت في زعم العقلاء على العلم بذاته بأنّه ليس كذا وليس كذا؛ ما أحبّه مخلوق"^٤.

وفي الختام، نذكر مؤشراً قد يكون مهماً على ما ذهب إليه العرفاء من أنّ منشأ العرفان منشأً إسلامي، ومصادره نابعة من صميم الدين. هذا المؤشر مرتبط بأئمة هذه الطائفة وأعلامها الأساسيين. فبالرجوع إلى ما ذكره العرفاء والمتصوّفة أنفسهم حول الأصول الرجالية لهذا العلم، نجدهم يجمعون على أنّ المصدر الأساسي لعلومهم هم أئمة أهل بيت الرسول (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين). وأنّ كلّ ما طرحوه من مباحث وأفكار، فإنّ مراجعته ومنابعه الأساسية مكنوزة في معادن عظمة هذا الدين؛ أي أئمة أهل بيت العصمة والطهارة (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) الذين أذهب الله

١ سورة الشورى، الآية ١١.

٢ سورة الشورى، الآية ١١.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٥٦٣.

٤ المرجع نفسه، ص ١٣٣.

عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^١، وبالخصوص الإمام علي بن أبي طالب (ع) والإمام جعفر الصادق (ع). ويكفي أن نرجع إلى مصنّفات العرفاء والمتصوّفة حول التراجم والطبقات الرجالية لهذه الطائفة، لنلاحظ أنّ جلّهم يرجع إلى إمام أو أكثر من أئمّة أهل بيت النبي (ص).

ف"الهجويري" مثلاً يذكر في كتابه "كشف المحجوب" أوصاف أئمّة أهل بيت النبي (ع) عند ذكره وبيانه لأئمّة وأعلام طائفة الصوفيّة، فيذكر أسماء وأوصاف أهل البيت بشكل مسهب ومفصل، ويعدّدهم إمامًا بعد إمام. يقول في الفصل الثامن تحت عنوان "باب في ذكر أئمّتهم في أهل البيت" مبتدئًا بالإمام علي بن أبي طالب (ع):

"ومنهم ابن عم المصطفى، وغريق بحر البلاء، حريق نار الولاء، وقدرة الأولياء والأصفياء أبو الحسن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وله في هذه الطريقة شأن عظيم ودرجة رفيعة. وكان له حظّ تامّ في دقّة التعبير عن أصول الحقائق إلى حدّ أن قال "الجنيد" (رحمه الله): "شيخنا في الأصول والبلاء علي المرتضى رضي الله عنه". أي أنّ عليًّا رضي الله عنه هو إمام هذه الطريقة في العلم والمعاملة، فأهل الطريقة يطلقون على علم الطريقة اسم الأصول، ويسمّون تحمّل البلاء فيها بالمعاملات"^٢.

ثمّ يبدأ بعد ذلك بذكر أئمّة أهل بيت النبي (ص) بعد الإمام علي (ع) فيقول:

"وأهل بيت النبي عليه السلام هم أولئك الذين اختصّوا بطهارة الأصل، ولكلّ منهم في هذه المعاني قدم راسخة، وكانوا كلّهم قدوة هذه الطائفة، الخواص منهم والعوام، وأبيّن طرفًا من أحوال طائفة منهم، إن شاء الله عزّ وجلّ. منهم فلذة كبد المصطفى، وريحانة قلب المرتضى، وقرّة عين الزهراء، أبو محمّد الحسن بن علي كرم الله وجهه، كان ذا نظر صائب في هذه الطريقة، وحظّ وافر في دقائق العبارات، إلى حدّ أنّه عندما أوصى قال: "عليكم بحفظ السرائر، فإنّ الله تعالى مطلع على الضمائر". وحقيقة هذا أنّ العبد مخاطبٌ بحفظ الأسرار مع الحقّ، وحفظ الأظهار من مخالفة الجبار...

ومنهم شمع آل محمّد، والمجرّد من العلائق، سيّد زمانه أبو عبد الله الحسين بن أبي طالب رضي الله عنهما. كان من الأولياء المحقّقين وقبلة أهل البلاء، وقتيل صحراء كربلاء. وجميع أهل

١ سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٢ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٧٣.

الطريقة متفقون على صحّة حاله؛ لأنّه كان متابعاً للحقّ ما دام الحقّ ظاهرًا، فلمّا فُقد الحقّ، شهر سيفه، ولم يهدأ حتّى جعل روحه العزيزة فداء الشهادة لله عزّ وجلّ... ومنهم أيضًا وارث النبوة، وسراج الأمة، السيّد المظلوم، والإمام المحروم، زين العباد وشمع الأوتاد، أبو الحسن علي بن الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه. كان أكرم وأعبد أهل زمانه، وهو مشهور بكشف الحقائق والمنطق بالدقائق... ومنهم الحجّة على أهل المعاملة وبرهان أهل المشاهدة، وإمام أولاد النبي، والمختار من نسل علي، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ورضي عنه. ويقال أنّه كان يُكنّى بأبي عبد الله، ويلقّب بالباقر. كان مخصوصًا بدقائق العلوم، ولطائف الإشارات في كتاب الله عزّ وجلّ، وكانت له كرامات مشهورة، وآيات زاهرة، وبراہين نيرة...

ومنهم سيف السنّة، وجمال الطريقة، ومعبر المعرفة، ومزيّن الصفة أبو محمّد جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الصادق، رضوان الله عليهم أجمعين. كان عالي الحال، وحسن السيرة، ومزيّن الظاهر وعامر السريرة. وله إشارات جميلة في كلّ العلوم. وهو مشهور بين المشايخ رضي الله عنهم أجمعين، بدقّة كلامه ووقوفه على المعاني. وله كتب معروفة في بيان الطريقة...^١.

وبذلك، ظهر لنا على نحو مختصر، وسوف نفصل الكلام أكثر في الفصل الثّاني عندما نتحدّث عن تاريخ العرفان النظري، والصلة والرابطة القويّة بين الدين الإسلامي وأئمّته، وبين العرفان النظري والتصوّف الفلسفي في الإسلام.

٢. أقسام العرفان الإسلامي وأنواعه

أشرنا في المبحث الأوّل إلى أنّ العرفان لغة يعني المعرفة، واصطلاحًا هو حركة علميّة وسلوكيّة معنويّة قائمة على أساس المعرفة بالله. وهي معرفة مباشرة به تعالى قائمة على انكشاف أو رؤية جذبيّة، وليست نتيجة بحث عقلي، بل هي متوقّفة أصالة على رضوان الله ومشيئته، يسبغها منحة من عنده على من لديه القابليّة والاستعداد الخاص لذلك، وبالتّبع على تصفية القلب وتركيب النفس، حتّى يشرق نور الجمال الرباني، ويشعّ في قلب العارف، فيفنيه عن كلّ ما سوى الخالق عزّ وجلّ، فيغلب كلّ قدرة إنسانيّة ويقهرها لتصبح قدرات الإنسان إهيّة ربانيّة.

١ الهجویری، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذکور، ص ٢٧٥.

إذا علم العرفان هدفه الأساس وغايته معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته وأفعاله، وفق منهج وبناء أساسه الإشراق الباطني والكشف والشهود القلبي. فالعارف يسعى من خلال الكشف والشهود القلبي إلى الوصول إلى المعرفة بالحقّ تعالى وبأسمائه وصفاته وتجليّاته ومظاهره، وبحقائق الوجود الكوني والإنساني، ويسعى أيضاً إلى معرفة الطريق التي توصله إلى هذا النوع من المعرفة، ومنهجه في ذلك كما ذكرنا هو طهارة الباطن وتخليته من الحجب والموانع الأهوائيّة والدينيّة، حتى يصبح هذا الباطن أهلاً للإشراقات والفيوضات الغيبيّة الإلهيّة.

يذكر "القيصري" حدّ علم العرفان في رسائله فيقول: "قدّه هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسمائه وصفاته، ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد. وبحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، وهي الذات الأحديّة. ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة، لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئيّة، وأيضاً لها مبدؤها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلية".^١

نستنتج من هذا التعريف لعلم العرفان أننا أمام نوعين من المعرفة العرفانيّة: معرفة بالله سبحانه، ومعرفة بالطريق التي يوصل إليها تعالى. وقد أطلقوا على النوع الأول من المعرفة اسم "العرفان النظري"، والنوع الثاني "العرفان العملي".

أ. العرفان العملي:

العرفان العملي هو العلم "الذي يتعهّد تفسيره وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي، بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية"^٢، وهو عبارة عن "القواعد والقوانين المرتبطة بأعمال القلب وحالاته (الرياضات) في قالب المنازل والمقامات التي يؤدّي اتّباعها للحصول على الكمال النهائي للإنسان؛ التوحيد أو مقام الفناء ومشاهدة الحق"^٣. بمعنى آخر هو العلم بطريق السير والسلوك إلى الله، أي من أين يبدأ السالك وإلى أين ينتهي، وما هي المنازل والمقامات التي عليه عبورها للوصول

١ القيصري، داود: رسائل القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٨١ش، ٢، ص ٧.

٢ الحيدري، كمال: دروس في الحكمة المتعالية؛ شرح كتاب بداية الحكمة، دار الصادقين للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٠ق/١٩٩٩م، ١، ج ١، ص ٦٥.

٣ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٤م، ١، ص ٨٢.

إلى الله سبحانه وتعالى، والعلم بكيفية تهذيب النفس ومجاهدتها للتغلب على الأهواء والشهوات والتحرر من علائقها^١. وقد تصدّت شريحة من الكتب لبيان الأسس المعرفية لكيفية السلوك وطبي المنازل والمقامات أهمها كتابا "منازل السائرين" لـ"عبد الله الأنصاري"، و"الرسالة القشيرية" لـ"عبد الكريم القشيري".

وبالعودة إلى نصّ القيصري المتقدّم، يمكننا أن نستنتج أنّ حدود العرفان العملي تتمحور حول مبدأ أساسي هو المعرفة بطريق السير والسلوك العرفاني الذي يوصل النفس إلى كمالها النهائي، وكيفية التحرر من القيود والموانع التي تحول دون اتصال النفس الإنسانية بمبدئها واتصافها وتحليها بصفاته المطلقة. بمعنى آخر، أصول العرفان العملي هي:

- الأصل الأول: معرفة طريق السلوك إلى المبدأ.
- الأصل الثاني: معرفة سبيل المجاهدة لتخليص النفس من قيود الشهوات والأهواء والتعلّقات الدنيوية، وهي قيود تنشأ من ابتعاد الإنسان عن مصدر الوجود، أي عن الذات الإلهية المقدّسة. فكّما ابتعد الإنسان عن معدن العظمة والحضور الإلهي تضاعفت هذه القيود وتكثّرت، والعكس صحيح. وهدف العارف هو التحرر من جميع القيود للاتصال بالذات الإلهية المقدّسة، المطلقة من جميع القيود والاعتبارات.
- الأصل الثالث: السعي من أجل الاتّصال بالذات الإلهية المقدّسة، وهي الغاية الأصلية والقصى للعارف، وهذا الاتّصال هو المعبر عنه بلغة العرفاء، بعبارة "الفناء" في ذات الله، والبقاء بعد الفناء.

ب. العرفان النظري:

قالوا في بيان معنى العرفان النظري؛ أنّه معرفة و"رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي "الله" و"الإنسان" و"العالم". ولكنّ العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود^٢. وأنّه "التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية، أي الوحدة الشخصية للوجود ولوازمها،

١ رحيمان، سعيد: مباني عرفان نظري، مرجع مذکور، ص ٤.

٢ الحيدري، كمال: دروس في الحكمة المتعالية، مرجع مذکور، ج ١، ص ٥٥.

والتّي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحلها، والتّي تحصل بسبب الرياضة والعشق^١. وقد تكفّلت شريحة كبيرة من الكتب لبيان هذه الرؤية؛ ككتاب "تمهيد القواعد" لـ"ابن تركة الأصفهاني"، و"فصوص الحكم والفتوحات المكيّة" لـ"محي الدين بن عربي"، وكتاب "مصباح الأنس" لـ"حمزة الفناري". وبالعودة إلى ما ذكره "القيصري" بشأن معنى العرفان، يتّضح لدينا أكثر معنى العرفان النظري، فحدّه بناء لتعريفه:

أولاً: معرفة الله. وليس المقصود منه الإحاطة بكنه الذات لأنّه محال، بل المقصود منه معرفة تجلّياته ومظاهره الأسمائيّة والصفاتيّة والأفعاليّة.

ثانياً: معرفة المبدأ: بمعنى كفيّة صدور الكثرات من مقام أحدىّ الذات.

ثالثاً: معرفة حقائق عالم الوجود التكويني والإنساني، وكفيّة انتساب كلّ حقيقة منها إلى الذات الإلهيّة المقدّسة، وكفيّة وجودها.

رابعاً: معرفة المعاد: بمعنى كفيّة رجوع الكثرات الوجوديّة إلى الوحدة الحقّة الحقيقيّة.

بمعنى آخر، يمكن أن نختصر فنقول إنّ مباحث العرفان النظري تتمحور في ثلاثة أصول هي:

- معرفة الوحدة الحقيقيّة التي صدر عنها الوجود.

- معرفة الكثرة الصادرة من تلك الوحدة.

- معرفة النسبة بين تلك الوحدة وهذه الكثرة.

وهذه الأصول الثلاثة تشكّل أساس العرفان النظري، وما قاله العرفاء بشأنها هو في حقيقته (ودائماً بحسب وجهة نظر العارف)؛ إنّما هو في حقيقته شرح وتفسير لما ورد في القرآن الكريم، وأحاديث رسول الله وأئمّة الهدى (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

٣. علاقة العرفان النظري بالعرفان العملي

اتّضح لنا حتى الآن أنّ علم العرفان من بين سائر العلوم هو الذي اعتنى بالمعرفة الإلهيّة موضوعاً وغايةً. وينقسم إلى نظريّ وعمليّ. يقوم العرفان النظري، أو ما يُعرف بعلم الإلهيات، على البحث والدراصة الفكرية المعمّقة، ويعمل على تفعيل وعي الإنسان؛ بحيث يُحصّل معرفة واقعيّة بالله

١ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٨٣.

وصفاته وأفعاله، فيتتور قلبه بعلم حقيقيّ بمبدئه ومعاده، مستعينًا بالقوة العقلية التي منحها الله إياها، سالكا الأسلوب العقلي البرهاني المؤدي إلى اليقين. فبالنسبة إلى العرفان النظري كما سوف يظهر لنا في الباب الثاني من هذا البحث؛ أنّ عملية الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الأمور، إحدى أهم وسائلها هي الرياضة العقلية، التي تهدف إلى منع الشواغل عن الحواس وتجاوز حدود العالم المحسوس، وذلك من أجل التصديق بمعطى الوحي والإيقان به، مع تفاعل قلبي وشهود وجداني تحت مظلة الوحي ورعاية الكلام الإلهي، فيتفاعل عقل العارف مع قلبه، وحقيقته وسره لمشاهدة الواقع كما هو من أعلى مراتبه إلى أدناها.

أمّا العرفان العملي فيبحث في طريق السفر إلى الله تعالى، وكيفية طي المراتب والمقامات المعنوية، ومعاينة منازل السلوك بواسطة الكشف والشهود، ولكن بإطار معرفي أيضًا، من خلال بيانه للقواعد والأسس النظرية للسلوك المعنوي. فهو علم يعمل على قيادة الإنسان وسوقه نحو الواقع المشاهد والمكشوف، فيتمحور موضوعه حول المنازل التي يقطعها الإنسان في سيره وسلوكه نحو ربه وكيفية تحصيلها، ويحدّر من العقبات التي تواجهه في رحلته تلك وكيفية تخطيها وإزالتها. كما يكشف عن أسرار العبادات والحقائق المبتغاة من ورائها. والغاية من ذلك كلّها هو الوصول إلى الكمال الإنساني النهائي. وهو علم منوط بالالتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها بالطريقة والسير والسلوك، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق بواسطة القلب ثمرة توافق بين الشريعة والطريقة، والالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله (ص).

فمحور الاهتمام في العرفان العملي هو الأعمال القلبية والباطنية. وللقلب باعتباره أهم ما في وجود الإنسان، حالات وملكات تأثير وتأثر، وفعل وانفعال مع سائر عالم الوجود الإنساني. ولذا كان الهدف الأساس للعرفان العملي هداية هذا الفعل والانفعال وتطهير القلب من الأمور التي يطلق عليها المهلكات، وتزيينه بحالات وملكات أخرى يطلق عليها اسم المنجيات، والغاية من ذلك كلّها هي الوصول بالإنسان إلى كماله النهائي. وبناء عليه، فالأساس الذي يقوم عليه العرفان العملي هو كيفية مراقبة القلب لأجل الابتعاد به عن المهلكات، وتزيينه بالمنجيات، والغرض من ذلك كلّها وصال الإنسان بالحقّ تعالى^١.

١بناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٧٠ و ٧١.

والعرفان لكونه نوعًا من المعرفة، عندما يقسم إلى نظري وعملي، ولأنّ المقسم يسري ويتجلى في أقسامه دائماً، لذا فإنّ المعرفة سارية في كلا القسمين، وليست مقتصرة على البعد النظري من العرفان، بل "ينبغي عدّ العمل في هذا التقسيم من أنواع المعرفة. وفي مثل هذه الحال، قد يخطئ البعض فيتصوّر العمل نفسه - من دون المعرفة - جزءًا من أقسام العرفان، في حين لا يمكن أن يعدّ العمل من أقسام العرفان إذا كان مجرد حركة وسكون، وخاليًا من أيّة معرفة. العمل العرفاني عمل قائم على أساس نوع من العلم، ويؤدّي القيام به إلى حصول نوع من المعرفة أيضًا. ويمكن القول بتعبير آخر، إنّ العمل - مضافًا إلى أنّه مسبوغ بنوع من العلم - يقود إلى نمط من المعرفة. إذًا، فحينما يدور الحديث عن العرفان العملي، فالمراد به هو أنّ السالك يقوم بتطهير نفسه من الأهواء والنزعات النفسانيّة، من خلال الورع والزهد والعمل بالأحكام الباطنيّة، وبعدها للإشراقات الربانيّة والتجليات الإلهيّة"^١.

وبالرجوع إلى معنى "العرفان النظري"، وإلى بعض التعاريف التي ذكرت بشأنه، والتي ذكرنا بعضها منها؛ حيث قلنا ما ملخصه إنّ العرفان النظري هو نوعٌ من التعبير والبيان عن الحقائق والمعارف التوحيدية التي يصل إليها العارف عن طريق الكشف والشهود القلبي، والتي تحصل للسالك بواسطة الرياضة والمجاهدة القلبية المبتنية على أسس المحبة والعشق للذات الإلهية المقدسة. ومن خلال هذا التعريف وغيره، يمكننا بشكل أولي أن نفهم طبيعة العلاقة التي تربط العرفان النظري بالعرفان العملي.

فالعارف في العرفان النظري، لكونه "يتعامل مع الحقائق والمعارف المتحققة بواسطة الشهود، وهذا الشهود يتحقّق بواسطة السلوك في طريق العرفان والوصول إلى نهاية المطلوب، أي طي المسير المرسوم في العرفان العملي، فمضمون هذا الشهود أي ما يشاهده العارف بعين الباطن يشكّل الأساس في قيام ما يسمّى بالعرفان النظري. فالعرفان النظري هو ترجمة للحقائق التي يشاهدها العارف. إذًا،

١ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٧٨.

الطريق الموصلة إلى مقام الفناء والمشاهدة هي الطريقة والتجربة السلوكية المبيّنة في علم العرفان العملي. أمّا التعابير التي تحكي هذه الحقائق المشاهدة فهي العرفان النظري^١.

وعليه، يمكن أن نستنتج أنّ هنالك ارتباطاً وثيقاً بين العرفانين النظري والعملي، حيث يعدّ العرفان النظري النتيجة الطبيعية المترتبة على الظاهرة المعقّدة للعرفان العملي، والعرفان العملي أو السير والسلوك المعنوي بمثابة المقدّمة والأساس الذي يبني عليه علم العرفان النظري؛ لأنّه من دون الكشف والشهود القلبي والتحقّق بمقام الفناء الذي يحصل للسالك بواسطة السير والسلوك العملي، لا معنى للحديث عن العرفان النظري.

وهذا لا يقلل من قيمة العرفان النظري وأهمّيته، بل هذا بالتحديد ما يعطي العرفان النظري قيمته ويحدّد دوره؛ لأنّه كما سوف يتبيّن معنا، أنّ للعرفان النظري دوراً أساسياً ومحورياً في فهم علم العرفان بشكل عام، وترجمة مقرّراته العملية بشكل خاص.

١ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٧٤.

الفصل الثالث:

عوامل مؤثرة في تشكّل العرفان والتصوّف

١. الزهد

الملاحظ أنّ الكتابة والبحث حول العرفان، أو التصوّف، أو الروحانيّة في الإسلام بشكل عام تكاد تكون صعبة ومستحيلة في بعض الأحيان، بسبب الغموض والتداخل اللذين لقا الكثير من المسائل المتعلقة بهما، خصوصاً من الناحية التاريخية. فمن أوّل خطوة يخطوها سالك هذا الطريق يرى أمامه تلالاً ممتدة وهضاباً وعرة، لا يزداد في السير فيها إلا استصعاباً للوصول إلى الغاية.

لذا يحتاج الباحث والمحقّق في هذه العلوم في عصرنا هذا إلى الكثير من الدقّة والموضوعيّة، وإلى إعمال الجهد، والرجوع إلى المصادر الأساسيّة، وتنويع عمليّة القراءة والمتابعة؛ بحيث تشمل أكبر قدر ممكن من المراجع والمصادر على اختلافها وتنوّعها، حتى يتمكّن في نهاية المطاف من تكوين رؤية أوليّة سليمة وصحيحة حول أسس ومباني ومرتكزات المدرسة المعنويّة والروحيّة الأصيلة في الإسلام، من دون أيّ لبس أو نقص أو تحريف.

وإذا سلّمنا بحقيقة أنّ الحركة الروحيّة والمعنويّة في الإسلام فيها شيء من الصعوبة والتعقيد، خصوصاً من ناحية المنطلقات والنشأة، إلاّ أنّه لا شكّ ولا شبهة، بل هو مورد اتفاق تقريباً عند جميع الباحثين والمحقّقين في أصل وجود القضايا الروحيّة والمعنويّة في الإسلام. وما هو مدوّن ومسجّل في كتبهم ومصنّفاتهم، أنّ هذه الظاهرة الدينيّة الروحيّة والمعنويّة قد بدأت بتوجّه خاصّ نحو الزهد وترك الدنيا وانتهت إلى ما انتهت إليه لاحقاً من تصوّف وعرفان.

ونحن لا نهدف هنا إلى معرفة أنّه في أيّ قرن نشأ علم التصوّف والعرفان بقدر ما يهّمنا معرفة منطلقات وأسس هذه الحركة المعنويّة وتاريخها وشخصيّاتها الأساسيّة. فالزهد عند أعلام هذه الطائفة هو نقطة البداية التي انطلق منها الحراك المعنوي لأسباب عديدة، سوف نذكرها لاحقاً كما يقول

"السهروردي"^١ في كتابه "عوارف المعارف": "قلوب الصوفية واعية؛ لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى. فبالتقوى زكت نفوسهم، وبالزهد صفت قلوبهم، فلما عدوا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد؛ تفتحت مسام بواطنهم، وسمعت آذان قلوبهم، وأعانهم على ذلك زهدهم في الدنيا"^٢. "والصوفية الأوائل كانوا في الحقيقة زهادًا وادعين أكثر منهم متصوف"^٣. لذا "يعتبر الزهد عند مؤرخي التصوف مرحلة سابقة عليه... وهذا الزهد - عندهم - مستمد من أدب القرآن وسنة النبي (ص)"^٤.

وإذا كان الزهد هو العامل الأساسي لبدء هذه الحركة المعنوية الهادئة في الإسلام، فما هي الأسباب الكامنة وراء ظاهرة الزهد؟ وما هي دوافعها الأساسية؟ وما هي الجذور الشرعية الدينية التي تستقي منها هذه الظاهرة فلسفتها وقوتها، لتتمكن من فرض هيمنتها وحضورها النفسي والاجتماعي، وتكون منطلقاً لأهم وأعظم حركة معنوية عرفها الإسلام لاحقاً؟

المراد بالزهد هو الزهد في الدنيا. والزهد قيمة أخلاقية سامية ورفيعة في الإسلام، تعني الرغبة عن الدنيا والإعراض عنها من خلال قطع العلائق الدنيوية وتخليية القلب لله والحياة الآخرة. وبالرجوع إلى المصادر الشرعية والروايات الشريفة، نستخلص منها أن الزهد هو عبارة عن ترك فاضل متاع الدنيا، وترك طلب شهواتها، والرضى والقناعة باليسير منها، وهي من الخصال الأخلاقية الرفيعة والعزيزة في آن. وبضاد الزهد الرغبة في الدنيا والحرص على طلب شهواتها وملذاتها بما يخالف شرع الله وإرادته، وبما ينسجم مع هوى النفس ورغباتها. وليس الزهد في الدنيا تحريماً لحلال حلّله الله تعالى،

١ عبد القاهر السهروردي: أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه (٥٣٩-٦٣٢هـ)، صاحب المتن الأشهر "عوارف المعارف"، ونسبه إلى سهروردمن بلاد زنجان، وقدم بغداد صغيراً وصحب عمه الصوفي الكبير أبا النجيب عبد القاهر السهروردي، وتلمذ عليه في التصوف، ثم انقطع مشغلاً بالعبادة، ووعظ عند كبر سنّه في مدرسة عمه على شاطئ دجلة، وكان يحضر مجلسه خلق كثير، واشتهر، وتاب على يده جمع غفير، وصار له أتباع... وكان مليح الخلق والخلق، متواضعاً، جامعاً للمكارم، وما للمال عنده قدر، ولو حصل منه الألوף فرّقها، ولما طعن في السن أقعد فكان يحمل على محفة إلى المسجد، ومات ولم يخلف كفنًا، ولا شيئاً من أسباب الدنيا". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مرجع مذكور، ص ٢١٣.

٢ السهروردي، عبد القاهر: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣/ق ١٩٨٣م، ط ٢، ص ١٣.

٣ نيكلسون، رينولد: الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٢/ق ٢٠٠٢م، ط ٢، ص ١٢.

٤ النفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٥٩.

بقدر ما هو الخروج من سطوة الأهواء والشهوات النفسية التي تريد أن تجعل الإنسان منكباً ومتوجّهاً إلى الدنيا بالكامل، ومنقطعاً عن الله تعالى.

فالزهد في الإسلام لا يعني ترك أو تحريم ما أحلّه الله تعالى لعباده من نعيم الدنيا وزينتها، بل الزهد في الدنيا عبارة عن ترك الحرام منها، والصبر على حكم الله، وخلو القلب من كلّ ما سوى الله، واليأس عمّا في أيدي الناس. فقد روي عن النبيّ الأكرم (ص) أنّه قال في الزهد: "ليس الزّهد في الدّنيا تحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكنّ الزهد في الدّنيا الرضا بالقضاء والصّبر على المصائب واليأس عن النّاس"^١. وروي عنه (ص) أيضاً أنّه قال: "ليس الزّهد في الدّنيا لبس الخشن وأكل الجشب، ولكنّ الزّهد في الدّنيا قصر الأمل"^٢.

وروي عن مولى الموحّدين الإمام عليّ (ع) أنّه قال في الزهد: "الزّهد في الدّنيا قصر الأمل وشكر كلّ نعمة والورع عن كلّ ما حرّم الله عزّ وجلّ"^٣. وقيل لأمير المؤمنين (ع) يوماً: ما الزّهد في الدّنيا؟ قال: "تتّكّب حرامها"^٤.

وسئل الإمام الصادق (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾؟ قال: "القلب السليم الذي يلقى ربه وليس فيه أحد سواه. قال، وكلّ قلب فيه شرك أو شكّ فهو ساقط وإنّما أرادوا الزّهد في الدّنيا لتفرغ قلوبهم للأخرة"^٥.

وعن الإمام الصادق (ع) أيضاً أنّه قال: "ليس الزّهد في الدّنيا بإضاعة المال ولا تحريم الحلال، بل الزّهد في الدّنيا أن لا تكون بما في يدك أوثقّ منك عند الله عزّ وجلّ"^٦.

١ النوري حسين: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤٠٨ق، ط١، ج١٢، ص٥١.

٢ المرجع نفسه، ج١٢، ص٤٤.

٣ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تحقيق وتصحيح: علي غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ق، ط٤، ج٥، ص٧١.

٤ الحرّ العاملي، محمد بن حسن: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤٠٩ق، ط١، ج١٦، ص١٥.

٥ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع سابق، ج٢، ص١٦.

٦ المرجع نفسه، ج٥، ص٧٠.

لذا كان الزهد في الإسلام مفتاح كل خير، ومقدمة للإيمان الحقيقي والصادق بالله تعالى، كما روي عن الإمام الصادق (ع) أيضاً أنه قال: "جُعِلَ الخَيْرُ كُلُّهُ في بيت وجعل مفتاحه الزَّهْدُ في الدُّنْيَا"، ثم قال: قال رسول الله (ص): "لا يَجِدُ الرَّجُلُ حلاوة الإيمان في قلبه حتَّى لا يبالي من أكل الدُّنْيَا"، ثم قال أبو عبد الله (ع): "حرام على قلوبكم أن تعرف حلاوة الإيمان حتَّى تزهد في الدُّنْيَا".^١

وروي عنه (ع) أيضاً قوله: "إذا أراد الله بعبد خيراً زَهَّدَهُ في الدُّنْيَا وفَقَّهَهُ في الدِّين وبصَّرَهُ عيوبها ومن أُوتِيَهُنَّ فقد أُوتِيَ خَيْرَ الدُّنْيَا والآخرة، وقال: لم يَطْلُبْ أحدُ الحقِّ بباب أفضل من الزَّهْدِ في الدُّنْيَا، وهو ضدُّ لما طلب أعداء الحقِّ، قلت: جعلت فداك: ممّ ذا؟ قال: من الرِّغبة فيها، وقال: ألا من صَبَّارٍ كريمٍ فإنَّما هي أيَّامٌ قلائِلٌ، ألا إنَّه حرامٌ عليكم أن تجدوا طعم الإيمان حتَّى تزهدوا في الدُّنْيَا".^٢

أما حدّ الزهد فقد بيّنه الإسلام في آية من القرآن الكريم، كما قال الإمام علي (ع): "الزَّهْدُ بين كلمتين من القرآن. قال الله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾، ومن لم يأس على الماضي ولم يفرح بالآتي فقد استكمل الزَّهْدَ بطرفيه".^٣

وروي أنّ رجلاً سأل علي بن الحسين (ع) عن الزَّهْدِ في الإسلام فقال: "عشرة أشياء فأعلى درجة الزَّهْدِ أدنى درجة الورع، وأعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، وأعلى درجة اليقين أدنى درجة الرِّضَا، ألا وإنَّ الزَّهْدَ في آية من كتاب الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾".^٤

وسئل الإمام جعفر الصادق (ع) عن حدّ الزهد في الإسلام فقال: "جعلت فداك ما حدّ الزَّهْدِ في الدُّنْيَا؟، فقال: فقد حدّه الله في كتابه فقال عزَّ وجلَّ: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾، إنّ أعلم النَّاسِ بالله أخوفهم بالله وأخوفهم له أعلمهم به وأعلمهم به أزهدهم فيها".^٥

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٢، ص ١٢٨

٢ المرجع نفسه، ص ١٣٠

٣ الحرّ العاملي، محمد بن حسن: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مرجع مذكور، ج ١٦، ص ١٩.

٤ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٨.

٥ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار؛ الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق، ط ٢، ج ٦٧، ص ٣١١.

إذًا، يظهر لنا من بعض ما روينا في الزهد عن الرسول (ص) وأهل بيته (ع) أنّ الإسلام دين الزهد. والزهد في الإسلام منهج حياة، قوامه التقلّل من ملذّات الحياة الدنيا، والانصراف الجادّ عن أمورها؛ لتتحقّق بذلك حرّية الإنسان الحقيقيّة المتمثّلة في ارتفاعه عن الشهوات والأهواء، بمحض إرادته واختياره، مع قدرته في الوقت نفسه على تحقيق تلك الشهوات، والسير وراء هذه الأهواء، لكن ما يمنعه من ذلك إيمان قويّ بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة. وقد وردت في القرآن الكريم وفي الروايات الشريفة العديد من الآيات والروايات التي تحثّ على مكارم الأخلاق، وتؤكدّ عليها؛ كالصبر والتوكّل والعفة والرضا، وغيرها من الفضائل. والزهد أحد أهمّ هذه المكارم، فهو بصفته قيمة يعدّ من القيم الأخلاقيّة الرفيعة والسامية في الإسلام، ومقدّمة للكثير من القيم والفضائل الأخلاقيّة الأخرى، ويابًا للخيرات والنعم الدنيويّة والأخرويّة، كما قرأنا في الروايات الآتفة الذكر. فعن الإمام علي (ع) أنّه قال: "إنّ من أعون الأخلاق على الدّين الزّهد في الدّنيا".^١

ومن هنا، نفهم لماذا يُرجع البعض التصوّف إلى مبادئ أخلاقيّة، فقد اعتبروا أنّ التصوّف أساسه الخلق، وهو بذلك من روح الإسلام؛ لأنّ أحكام الإسلام بحسب اعتقادهم مردودة كلّها إلى أسس أخلاقيّة، وأنّ الأخلاق هي أساس الشريعة وجوهرها ولبّها والغاية من وجودها، بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة؛ سواء الأحكام الاعتقاديّة أم الأحكام الفقهيّة منها، إلى الأساس الأخلاقي، كانت صورة بلا روح، وهيكلًا بلا مضمون.

فمن وجهة نظرهم، الدين في جوهره أخلاقٌ بين العبد وربّه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثمّ بينه وبين أفراد مجتمعه. فالإيمان بالله تعالى وبوحدانيّته يتنافى مع أخلاق البخل والحرص والحسد والتكبّر والعجب وغيرها من الصفات الخلقية الذميمة. والصلاة في الإسلام طهارة للنفس من الفحشاء والمنكر، وتحلية للروح بفضيلة الخشوع والطمأنينة والسكون.

والصوم صفاء للنفس، وتهذيب الإرادة من تعلّقات الدنيا وشواغل الأهواء؛ ليتمكّن الإنسان من الترقّي في مدارج الكمال. والحجّ عبادة جوهرها العبوديّة والفناء في محضر الله، والتخلّق بصفاته والتحقّق بأسمائه، وإشعارًا بالمساواة بين أفراد البشر. وغير ذلك من العبادات والمعاملات في الإسلام

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ج ٢، ص ١٢٨.

التي تقوم برأيهم على أساس أخلاقي، بل قد شرّعت أيضًا لهدف أخلاقي، ولهذا قال الله تعالى في كتابه الكريم مخاطبًا رسوله الأكرم محمد (ص): ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^١، وحدّد النبي (ص) الهدف من رسالته فقال: "إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق"^٢.

وبالعودة إلى كتب العرفاء والمتصوّفة، نرى هذا الفهم وهذه الرؤية حاضرة في عقول وقلوب هذه الطبقة من العلماء. كما يروي "أبو سراج الطوسي" في كتاب "اللمع" عند حديثه عن ماهيّة التصوّف فيقول: "فأمّا التصوّف ونعته وماهيّته فقد سئل محمّد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيد رحمه الله عن التصوّف ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام"^٣.

وقال الهجويري أيضًا في تأكيده على المبدأ الأخلاقي للزهد في الإسلام: "يقول أبو حفص النيسابوري رحمه الله (ت ٢٦٥هـ): التصوّف كلّ آداب؛ لكلّ وقت أدب، ولكلّ مقام أدب، ولكلّ حال أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيّع الآداب، فهو بعيد من حيث يظنّ القرب، ومردود من حيث يظنّ القبول.

وقريب من هذا المعنى ما قاله أبو الحسن النوري (رحمه الله): ليس التصوّف رسومًا ولا علومًا ولكنه أخلاق". أي إنّّه لو كان رسومًا لحصل بالمجاهدة، ولو كان علومًا لأمكن الوصول إليه بالتعلّم، ولكنه أخلاق، فما لم تطلب حكمه من نفسك، وما لم تصحّ معاملته مع نفسك، وتنصفه من نفسك، لا يحصل. والفرق بين الرسوم والأخلاق هو أنّ الرسوم فعل يكون بالتكلف والأسباب، وحين يكون ظاهرها على خلاف باطنها تكون فعلًا خاليًا من المعنى. والأخلاق فعل محمود بلا تكلف وأسباب، وظاهره موافق لباطنه، وخالي من الدعوى.

ويقول المرتعش (رحمه الله): التصوّف حسن الخلق. وهذا ثلاثة أنواع: أوّله مع الحقّ: بأداء أوامره بلا رياء. والثاني مع الخلق بحفظ حرمة الكبار، والشفقة على الصغار، وإنصاف الأقران،

١ سورة القلم، الآية ٤.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ١٦، ص ٢١٠.

٣ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذکور، ص ٤٥.

والإعراض عن الكلّ، وعدم طلب الأنصاف. والثالث مع النفس بعدم متابعة الهوى والشيطان. وكلّ من تقوم نفسه في هذه المعاني الثلاثة يكون من ذوي الخلق الحسن".^١

وبهذا الاعتبار ندرك البعد والأساس الأخلاقي للزهد في الإسلام. وقد أدرك المسلمون الأوائل، منذ القرون الأولى، أهمية هذا الأساس الأخلاقي للدين، وما يتفرّع عن هذا الأساس من قيم ومعايير أخلاقيّة يأتي الزهد على رأس قائمتها. ولأجل ذلك صبّوا اهتمامهم على هذا البعد الأخلاقي والمعنوي للدين، إلى الحدّ الذي دفعهم إلى اعتبار أيّ علم من العلوم لا يقترب بمعرفة الله، والتخلّق بصفاته، وبالتالي تحصيل طهارة النفس، فلا جدوى ولا طائل منه؛ لأنّ أيّ علم من العلوم من الممكن أن يحصله الإنسان من الكتب والمدوّنات. أمّا الأخلاق وطهارة النفس فأمرهما شاقّ وعسير؛ لأنه لا يكون إلا بعد ممارسة شاقّة، وصراع كبير بين الإنسان ونفسه الأمّارة بالسوء. ولهذا الاعتبار، أنشؤوا لاحقاً وبالتحديد في القرن الثاني للهجرة علماً مستقلاً على غرار علم الفقه والكلام، علماً له مبادئه وأصوله وأهدافه، ويعتمد على القرآن الكريم والسنة الشريفة كبقية العلوم الأخرى، وأطلقوا عليه اسم "التصوّف" أحياناً و"العرفان" أخرى.

٢. عوامل تشكّل الزهد كظاهرة اجتماعيّة

بالعودة إلى الحديث عن منشأ الزهد، والعوامل الأساسيّة التي دفعت إلى تطوّره وتشكّله في إطار اجتماعي عام؛ ليصبح بالتالي ظاهرة اجتماعيّة مهّدت لنشوء الفرق والتيارات الصوفيّة على اختلافها، يمكن أن نلاحظ في المقام عاملين أساسيين نذكرهما بشكل مختصر، هما:

أ. الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة:

الإسلام بصفته ديناً سماوياً جاء ليصحّ العقائد الباطلة والمنحرفة، وليحارب الظلم والفساد الاجتماعي أيضاً، المتمثّل بالطبقية وعدم العدالة والمساواة، والظلم الفردي المتمثّل بظلم الإنسان لنفسه من خلال اتّباعه لأهوائه وشهواته، وما تمليه عليه نفسه الأمّارة بالسوء. فكان الزهد مبدأً وشعاراً أساسياً اتّخذته الإسلام من أجل رفع هذين النحويّن من الظلم.

١ الهجويزي، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٣٧-٢٣٨.

الإسلام جاء ليحارب الترف القريشي، ويرفع الظلم عن كاهل المستضعفين آنذاك، فصبغ الإسلام دعوته بالزهد والتشّف كعلامة تميّزه عن النظام القريشي في مكّة، وكشعار يلتف بمقتضاه المحرومون والضعفاء حول النبي (ص)، ذلك أنّ الإسلام كانت دعوته تستهدف إقرار العدالة والمساواة المعدومة في ذلك الزمن، ولهذا عجزت قريش عن الوقوف بوجه المدّ الإسلامي الجارف. كما كان مبدأ الزهد مانعاً أيضاً من دخول أهل قريش المترفين في الدين، وتقويضه من الداخل؛ لأنّ ضريبة دخول الأغنياء في الإسلام في ذلك الوقت هي أن يخرجوا من أموالهم، وأن يتساووا مع أقرانهم الفقراء. وهكذا دخل الزهد إلى قلوب المسلمين منذ اللّحظة الأولى، وكان شعاراً ومبدأً ضرورياً بحكم كون الفقر والجوع هما الأمرين السائدين في العالم المكّي والعربي.

ولكنّ هذا الواقع لم يدم طويلاً، فقد "كانت التجربة الإسلاميّة التي حقّقها رسول الله (ص) واقعاً عملياً ناجحاً، تتعرّض لخطر جسيم هو الفصل بين الجانب النظري وبين التطبيق في المبادئ والأصول التي قام عليها المجتمع الناجح، والذي أسّسه الرسول (ص). وذلك أنّ المجتمع الإسلامي كلّه كان يدين بالولاء لله وحده، وما كانت فلسفة الحكم إلاّ لتحقيق إرادة الله تعالى على الأرض، ثمّ بدأ هذا الولاء يتحوّل إلى ولاء للحاكم وأعوانه، بينما الواجهة الرسميّة للأمة ما زالت تعترف اعترافاً شكلياً بالولاء لله ورسوله. من هنا، كان التهديد بالفصام، وكانت بداية الفصل بين النظر والتطبيق، واهتزّ تبعاً لذلك بناء الإنسان المسلم نفسه، وفقد كثيراً من المقومات التي تهيّئه للإسهام في بناء خير أمة أخرجت للناس. وبدأ العمل الاجتماعي الملتمزم ينحسر إلى الفرديّة، وبدأ الولاء للمصلحة الذاتية يتغلّب على الولاء للمصلحة العامّة، ومن هنا كان الخلاف والاضطراب الذي أعقبه خطر التدهور والذي انطلق ناقوسه يدقّ بالندير والتحذير"^١.

فاضطراب الأحوال السياسيّة والصراعات التي نشأت بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)، وتدهور الروح المعنويّة، وانحسار القيم الأخلاقيّة السامية التي دعا إليها الإسلام، والاضطهاد والظلم اللذان لقا العالم الإسلامي، والعصبيّة القبليّة التي بدأت تظهر من جديد؛ كلّها عوامل ساهمت في النزعة نحو الزهد مجدّداً ولكن بداعيّة مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في حياة النبي (ص). فالزهد في حياة

١ عطا، عبد القادر: التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ٤٠٧/١ق/١٩٨٧م، ط١، ص١٩٨-١٩٩.

النبي (ص) كان حباً في الإسلام ونبيّ الإسلام، وما أتى به من تعاليم وأحكام لخلاص البشرية من نير الظلم والعدوان. أمّا حركة الزهد التي تطوّرت بعد وفاة النبي (ص)، وأخذت منعطفاً آخر، فكانت بدافع الفرار من الظلم الذي لحق بالناس، وفراراً من جور الزمان الذي أظلم من جديد، وعاد إلى سابق عهده في القتل وسفك الدماء، لأغراض دنيويّة تخالف أبسط قيم الإسلام وتعاليمه السامية.

فمن حادثة السقيفة التي تلت وفاة النبي (ص)، وما أعقبها من شرح في الأمة الإسلاميّة، ثمّ "الثورات والفتن والحروب الداخليّة التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام، كحركة الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان، وما تلاها من حروب الجمل وصفين والنهروان، ثمّ مأساة كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين بن علي؛ كلّ ذلك أثر في صفوة من جوّه الصحابة والتابعين ودفّعهم إلى الاعتزال السياسيّ والرغبة عن الدنيا، والانقطاع عن زخرفها، والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة... إنّ هذه الفوضى السياسيّة وما رافقها من قلق روحيّ ومظالم اجتماعيّة وتفاوت طبقي، وحياة الترف والابتذال التي سادت والتي انطلقت وراء المتعة الرخيصة، وأسرفت في المجون؛ كلّ هذه العوامل وغيرها كان لها دورها في نشأة الفرق والاتّجاهات الروحيّة والفكريّة في الإسلام، وكان لها دورها أيضاً في تنمية روح الورع والزهد عند البعض من الصحابة والتابعين. يقول نيكولسون: وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجّعت على ظهور الزهد وانتشاره، فالحروب الطويلة الدامية، والتي وقعت في عهد الصحابة وبني أميّة، والتطرّف العنيف في الأحزاب السياسيّة، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدّين الذين يُملون إرادتهم وآراءهم الدينيّة على غيرهم ممّن أخلصوا في إسلامهم، ورفض هؤلاء الحكّام علانية كلّ فكرة تتصلّ بالخلافة الدينيّة التي حاول المسلمون إرجاعها؛ كلّ أولئك عوامل حرّكت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحوّلت أنظارهم نحو الآخرة، ووضعت آمالهم فيها. ومن هنا ظهرت حركة الزهد قويّة عنيفة، وانتشرت على مرّ الأيام".^١

لهذه الأسباب وغيرها ظهرت حركة الزهد بمثابة صيحة نقد اجتماعيّة إزاء ما استشرى من فساد وفتن، وهدفها الأساسيّ تصحيح الواقع، والعودة بالمجتمع إلى مثله وقيمه الأصيلة. ولكنّ هذه الحركة

١ فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها، مرجع مذكور، ص ٤٩-٥٠.

الزهدية لم تكن بطبيعة الحال منظّمة وعلى حال واحدة وشكل واحد، بل خرجت في الكثير من الأماكن والأحيان عن إطارها الطبيعي الصحيح، فوجد من يدعو إلى العزلة وترك المجتمع، وقطع العلاقات بالكامل مع الناس، وأحياناً الدعوة إلى الخمول؛ لأنه بحسب اعتقادهم أنه زمن الخمول والعزلة، وقلة المخالطة حتى تتجلي الفتنة عن هذه الأمة. وهذا بطبيعة الحال، يُشخص في خانة الزهد السلبي الذي يخالف الزهد الذي كان شعار المسلمين الأوائل، والذين على الرغم من أنه لا يشك أحد في زهدهم وإيثارهم وتضحيتهم، إلا أنهم لم يعتزلوا الناس ولا المجتمع، بل كانوا في صلب عملية الإصلاح الاجتماعي، وكانوا من رواد هذه الثورة الإصلاحية الكبرى للمجتمع.

فالزهد الصادر عن جوهر الإسلام وحقيقته، والذي دعا إليه القرآن الكريم والسنة الشريفة، وانتهجه الرسول (ص) وأهل بيته (ع) وأصحابه المنتجبين (رض)، هو الزهد المعتدل والمتّزن، والذي يوازن بين الأبعاد الفردية والاجتماعية، فلا يطغى أحد البعدين على الآخر. وليس من شك أن هذا اللون من الزهد أساسه الاعتدال والتوسط والموازنة بين البعد الفردي والاجتماعي، والبعد الدنيوي والأخروي، والذي يكون جوهره الإيثار والتضحية والسمو الروحي والمعنوي سمة أصيلة للدين الإسلامي.

ب. تعاليم الإسلام وأحكامه:

من العوامل الأساسية التي كان لها تأثير كبير في نشأة الزهد في الإسلام هو ما جاء في القرآن والسنة الشريفة من تعاليم وأحكام تحدّد علاقة الإنسان بالدنيا، وترسم له إطار الهدف النهائي المتوخى في الحياة الآخرة. "فإن القرآن يحثّ على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، ويحقرّ من شأن هذه الدنيا، ويعظّم من شأن الآخرة، ويدعو إلى العبادة والتبذل، وقيام الليل، والتهجّد والصوم، ونحو ذلك ممّا هو من صميم الزهد. والقرآن يصوّر الجنة والنار بصورة دفعت كثيراً من المسلمين إلى التفاني في العبادة طلباً للنجاة، وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفاً من الوقوع في النار، ففضوا الليالي في التوبة والاستغفار".^١

والقرآن الكريم حافلٌ بالآيات التي تبين فيها حقيقة الدنيا وضرورة الزهد فيها لكي يضمن الإنسان لنفسه النجاة في الحياة الآخرة. منها قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ

١ التفقازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٦١.

بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرَ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ^١.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾^٢. ويبين القرآن الكريم طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون حاكمة بين الإنسان وشهوته وأهوائه في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (١٤) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (١٥) بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (١٦) وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^٣. وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (٤٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾^٤.

من هذه الآيات الكريمة وغيرها، نستخلص أنّ القرآن يصوّر الحياة الدنيا على أنّها لعبٌ ولهو، وأنّها متاع الغرور، وأنّها فانية وزائلة، وعلى المؤمن الصادق أن يكون دائم السعي والهمة ل لقاء الله، فلا يُؤثّر الحياة الدنيويّة الفانية على لقاء الله، ولا يطمئنّ إليها، ولا يجعلها بديلاً عن الحياة الحقيقيّة في الآخرة. ولما كان الإنسان بطبعه يؤثّر الدنيا وملذّاتها، ويحبّ الجاه والمنصب والمال، فإنّ عليه أن لا يستسلم لهذه الرغبات والأهواء، بل عليه أن يزكّي نفسه بالزهد والعبادة وسائر الواجبات الشرعيّة، وأن ينهى نفسه عن الهوى حتّى يفوز في نهاية المطاف بالجنة ومثواها.

٣. صلة أهل بيت النبي (ع) بالتصوّف والعرفان

بالعودة إلى منشأ التصوّف في الإسلام، نرى أنّ أكثر الكتب التي تحدّثت عن تاريخ التصوّف والعرفان، قد أشارت إلى عامل أساسي واحد في نشأة التصوّف والعرفان؛ هو الزهد، وغفلت عن عامل رئيسي آخر بالغ الأهميّة، ويعتبر في الواقع من العوامل الأساسيّة التي أسهمت في نشوء هذه الحركة المعنويّة القويّة والجارفة في العالم الإسلامي، وكان لها الفضل الحقيقي في وضع أركان هذا الصرح المعنويّ الكبير في الإسلام، ونقصد بهذا العامل المقام المعنويّ والعلميّ لآل بيت النبي محمّد (ص)، الذي ورثه عن النبي (ص) بعد ارتحاله عن هذا العالم، وما نتج عن هذين المقامين من حركة علميّة

١ سورة الحديد، الآية ٢٠.

٢ سورة يونس، الآية ٧.

٣ سورة الأعلى، الآيات ١٤ إلى ١٧.

٤ سورة النازعات، الآيتان ٤٠-٤١.

ومعنوية هادرة، تركت بصماتها الواضحة والجليلة في كل العالم الإسلامي، حتى غدوا (عليهم السلام) قدوة المتصوفة والعارفين على حد سواء، كما سوف نقرأ في كتب ومصنّفات وكلمات أعلام هذه الطائفة منذ القرون الأولى للهجرة.

أ. وصف أبي نعيم الأصفهاني^١ لمكانة ودور أهل البيت (ع):

بالانتقال إلى كتاب "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء" الذي يؤرّخ فيه "أبو نعيم الأصفهاني" (ت ٤٣٠هـ) طبقات الصوفية والعارفاء؛ حيث قام بجمع "أسامي جماعة وبعض أحاديثهم وكلامهم، من أعلام المتحقّقين من المتصوفة وأئمّتهم، وترتيب طبقاتهم من النساك ومحجّتهم، من قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم، من عرف الأدلّة والحقائق، وباشر الأحوال والطرائق، وساكن الرياض والحدائق، وفارق العوارض والعلائق، وتبرأ من المتنطعين والمتعمّقين، ومن أهل الدعاوى من المتسوّفين، ومن الكسالى والمتنّبطين، المتشبهين بهم في اللباس والمقال، والمخالفين لهم في العقيدة والفعال"^٢، كما قال في مقدّمة كتابه.

وبعد ذكره لأسماء الخلفاء، ووصوله إلى الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب (ع)، أفرد له بحثاً مطوّلاً، ذكر فيه الفضائل العلمية والمعنوية للإمام (ع)، وفضائله على ملّة المحقّقين من العرفاء والمتصوفة والعلماء الموحّدين، فقال في وصفه ابتداءً بأوصاف لا تشبه إلا أوصاف المخلصين من أنبياء الله ورسله وأوليائه المقربين: "وسيدّ القوم، محبّ المشهود، ومحبوب المعبود، باب مدينة العلم والعلوم ورأس المخاطبات، ومستنبط الإشارات، راية المهتدين، ونور المطيعين، وولي المنقّين، وإمام العادلين، أقدمهم إجابة وإيماناً، وأقومهم قضية وإيقاناً، وأعظمهم حلمًا، وأوقرهم علمًا، علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. قدوة المتقّين، وزينة العارفين، المنبئ عن حقائق التوحيد، المشير إلى لوازم علم

١ أبو نعيم الأصفهاني: الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني الشافعي، صاحب الموسوعة الصوفية المشهورة "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"، في عشرة أجزاء، كتبها ليدعم ما أسماه بالتصوف الصحيح، وأملاها من صدره، وضمنها ٤٦٩ ترجمة. وكانت ولادته بأصبهان سنة ٣٣٦هـ، ووفاته بها سنة ٤٣٠هـ، وكان جدّه محمد بن يوسف من الصوفية المشهورين، وهو أول من أسلم من أجداده، ويذكره أبو نعيم في الحلية، وكان والده من العلماء، وقد حرص على أن يلحق ابنه بكبار المشايخ مثل جعفر الخلدّي والأصمّ منذ السادسة من عمره. ودرس أبو نعيم بالعراق والحجاز وخراسان، وكان يعدّ طيلة أربعة عشر عامًا من خير الثقات في الحديث". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مرجع مذکور، ص ٣٨٩.

٢ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذکور، ج ١، ص ٣.

التفريد، صاحب القلب العقول، واللّسان السّؤول، والأذن الواعية، والعهد الوافي، فقّاء عيون الفتن، ووقى من فنون المحن، فدفع الناكثين، ووضع القاسطين، ودمغ المارقين، الأخيشن في دين الله، الممسوس في ذات الله^١.

ثمّ أسهب "أبو نعيم الأصفهاني" في وصف فرادة علم الإمام علي (ع)، وزهده وتقواه، وتحدّث عنها بالتفصيل^٢. وسوف نقف عند بعض ما ذكره في زهد الإمام وعلمه؛ ليتبيّن لنا أنّ العرفان والتصوّف مع ما يختزنه من معرفة بالله تعالى وارتباط معنوي وسلوكي به عزّ وجل، ليس طارئاً على الدين، ولا هو وليد فقط حقبة زمنيّة قاسية مرّت على الأمّة الإسلاميّة بسبب تسلّط الظلمة والمعتدين على الإسلام والمسلمين. بل إنّ جذور المعرفة والشهود بالله الكريم، وفناء العبوديّة في ذاته المقدّسة، استمدّ اندفاعته الأولى وشرعيّته وأسسه ومقوماته من أئمة هذا الدين الحنيف؛ لأنّهم (عليهم السلام) كانوا أوّل من تحقّق بهذه المقامات المعرفيّة والمعنويّة، فكانوا بحقّ أسوة وقدوة للتائبين والباحثين عن المعين الأصيل للإسلام الروحاني والمعنوي بكلّ تفاصيله وأصوله.

يذكر أبو نعيم رواية عن الرسول الأكرم تختصر مقام الإمام علي (ع) ومنزلته من الله، وشدّة قربه منه تعالى، فيقول: "حدّثنا سليمان بن أحمد، حدّثنا هارون بن سليمان المصري، حدّثنا سعد بن بشر الكوفي، حدّثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن يزيد بن أبي زياد، عن إسحاق بن كعب بن عجرة، عن أبيه، قال: قال رسول الله (ص) لا تسبّوا عليّاً فإنّه ممسوس في ذات الله تعالى"^٣.

ومما رواه "أبو نعيم الأصفهاني" أيضاً في علم وحكمة الإمام علي بن أبي طالب (ع) قال: "حدّثنا أبو أحمد الغطريفي، حدّثنا أبو الحسن بن أبي مقاتل، حدّثنا محمد بن عبيد بن عتبة، حدّثنا محمّد بن علي الوهبي الكوفي، حدّثنا أحمد بن عمران بن سلمة، وكان ثقة عدلاً مرضياً، حدّثنا سفيان الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: كنت عند النبي (ص) فسئل عن علي، فقال: قسمت الحكمة عشرة أجزاء، فأعطي علي تسعة أجزاء والناس جزءاً واحداً"^٤.

١ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذكور، ج ١، ص ٦١-٦٢.

٢ راجع: المرجع نفسه، من ص ٦١ إلى ٨٧.

٣ المرجع نفسه، ص ٦٨.

٤ المرجع نفسه، ص ٦٤-٦٥.

وروى في موضع آخر رواية تظهر فيها إحاطة علم الإمام علي (ع) بمقام الظاهر والباطن، فقال: "حدثنا أبو القاسم نذير بن جناح القاضي، حدثنا إسحاق بن محمد بن مروان، حدثنا أبي، حدثنا عباس بن عبيد الله، حدثنا غالب بن عثمان الهمداني أبو مالك، عن عبيدة، عن شقيق، عن عبد الله بن مسعود، قال: إنَّ القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها حرف إلا له ظهر وبطن، وأنَّ عليَّ بن أبي طالب عنده علم الظاهر والباطن"^١.

وقال في موضع آخر من كتابه مبيِّنًا فرادة علم الإمام علي (ع) بالله ومعرفته الشهودية به، ويحسن لقارئ هذه الأوصاف والكلمات أن يقف عندها مليًّا ليتبين له أنَّ ما ذكر في القرون اللاحقة من شرح ووصف لذات الله تعالى ليس بالأمر المبتكر والجديد، بل إنَّ أمير المؤمنين عليًّا (ع) كان أوَّل من تحدَّث عن حقيقة الألوهية، مبيِّنًا مراتبها وصفاتها، وكاشفًا كيفية علاقة الخلق بها.

قال: "حدثنا أبو بكر بن محمد بن الحارث، حدثنا الفضل بن الحباب الجمحي، حدثنا مسدد، حدثنا عبد الوارث بن سعيد عن محمد بن إسحاق، عن النعمان بن سعد، قال: كنت بالكوفة في دار الإمارة دار علي بن أبي طالب، إذ دخل علينا نوف بن عبد الله فقال: يا أمير المؤمنين، بالباب أربعون رجلًا من اليهود، فقال عليٌّ: عليٌّ بهم. فلما وقفوا بين يديه قالوا له: يا عليُّ صف لنا ربك هذا الذي في السماء كيف هو، وكيف كان، ومتى كان، وعلى أي شيء هو؟ فاستوى عليٌّ جالسًا، وقال: معشر اليهود، اسمعوا مني ولا تبالوا أن لا تسألوا أحدًا غيري: إنَّ ربِّي عز وجل هو الأوَّل لم يبد ممًا، ولا مرازج معما، ولا حال وهما، ولا شبح يتقصى، ولا محجوب فيجوى، ولا كان بعد أن لم يكن فيقال حادث، بل جلَّ أن يكيّف المكيّف للأشياء كيف كان، بل لم يزل ولا يزول لاختلاف الأزمان، ولا لتقلّب شأن بعد شأن، وكيف يوصف بالأشباح، وكيف ينعت بالألسن الفصاح، من لم يكن في الأشياء فيقال كائن، ولم يبين عنها فيقال كائن، بل هو بلا كيفية، وهو أقرب من حبل الوريد، وأبعد في الشبه من كلّ بعيد، لا يخفى عليه من عباده شخوص لحظة، ولا كرور لفظة، ولا ازدلاف رقوة، ولا انبساط خطوة، في غسق ليل داج، ولا ادلاج، لا يتغشّى عليه القمر المنير، ولا انبساط الشمس ذات النور بضوئها في الكرور، ولا إقبال ليل مقبل، ولا إدبار نهار مدبر، إلا وهو محيط بما يريد من تكوينه، فهو العالم بكلّ مكان وكلّ حين وأوان، وكلّ نهاية ومدّة، والأمد إلى الخلق مضروب، والحدّ إلى غيره منسوب، لم

١ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذکور، ج ١، ص ٦٥.

يخلق الأشياء من أصول أوليّة، ولا بأوائل كانت قبله بديّة، بل خلق ما خلق فأقام خلقه، وصوّر ما صور فأحسن صورته، توخّد في علوه فليس لشيء منه امتناع، ولا له بطاعة شيء من خلقه انتفاع، إجابته للذّاعين سريعة، والملائكة في السماوات والأرضين له مطيعة، علمه بالأموات البائدين كعلمه بالأحياء المتقلّبين، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في الأرض السفلى، وعلمه بكلّ شيء، لا تحيّرهُ الأصوات، ولا تشغله اللّغات، سميع للأصوات المختلفة، بلا جوارح له مؤتلفة، مدبّر بصير، عالم بالأمور، حيّ قيوم، سبحانه كلّم موسى تكليماً بلا جوارح ولا أدوات، ولا شفة ولا لهوات، سبحانه وتعالى عن تكيف الصفات، من يزعم أنّ إلهنا محدود فقد جهل الخالق المعبود، ومن ذكر أنّ الأماكن به تحيط، لزمته الحيرة والتخليط، بل هو المحيط بكلّ مكان، فإن كنت صادقاً أيّها المتكلّف لوصف الرحمان، بخلاف التنزيل والبرهان، فصف لي جبريل وميكائيل وإسرافيل، هيهات، أتعجز عن صفة مخلوق مثلك، وتصف الخالق المعبود، وأنت تدرك صفة ربّ الهيئة والأدوات، فكيف من لم تأخذه سنة ولا نوم؟ له ما في الأرضين والسماوات وما بينهما وهو ربّ العرش العظيم^١.

ونختم في ما رواه أبو نعيم عن زهد الإمام علي (ع) وعزوفه عن الدنيا، وما فيها بشكل مختصر منعاً للإطالة والخروج عن أصل الموضوع والبحث، ويمكن لمن يرغب في المزيد من الشرح والتفصيل أن يرجع إلى أصل الكتاب. روى أبو نعيم:

"حدّثنا سليمان بن أحمد، حدّثنا أبو مسلم الكيّ، حدّثنا عبد العزيز بن الخطّاب، حدّثنا سهل بن شعيب، عن أبي علي الصيقل، عن عبد الأعلى، عن نوف البكالي، قال: رأيت عليّ بن أبي طالب خرج فنظر إلى النجوم، فقال: يا نوف أراقد أنت أم رامق؟ قلت: بل رامق يا أمير المؤمنين، فقال: يا نوف طوبى للزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة، أولئك قوم اتّخذوا الأرض بساطاً، وترابها فراشاً، وماءها طيباً، والقرآن والدعاء دثاراً وشعاراً. قرضوا الدّنيا على منهاج المسيح (عليه السلام). يا نوف إنّ الله تعالى أوحى إلى عيسى أن مر بني إسرائيل أن لا يدخلوا بيتاً من بيوتي إلّا بقلوب طاهرة، وأبصار خاشعة، وأيد نقيّة، فإنّي لا أستجيب لأحد منهم ولأحد من خلقي عنده مظلمة"^٢.

وروى أيضاً في فضل وزهد الإمام علي (ع) فقال: "حدّثنا سليمان بن أحمد، حدّثنا محمّد بن

١ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذكور، ج ١، ص ٧٢-٧٣.

٢ المرجع نفسه، ص ٧٩.

زكريا الغلابي، حدّثنا العباس، عن بكار الضبي، حدّثنا عبد الواحد بن أبي عمرو الأسدي، عن محمد بن السائب الكلبى، عن أبي صالح، قال: دخل ضرار بن ضمرة الكنانى على معاوية فقال له: صف لي علياً. فقال: أوتعفينى يا أمير المؤمنين، قال: لا أعفيك، قال: أمّا إذ لا بدّ فإنّه كان والله بعيد المدى، شديد القوى، يقول فصلاً، ويحكم عدلاً، يتفجّر العلم من جوانبه، وتتطق الحكمة من نواحيه، يستوحش من الدنيا وزهرتها، ويستأنس بالليل وظلمته، وكان والله غزير العبرة، طويل الفكرة، يقلّب كفه ويخاطب نفسه، يعجبه من اللباس ما قصر، ومن الطعام ما جشِب، كان والله كأحدنا يدنينا إذا أتينا، ويجيبنا إذا سألناه، وكان مع تقربه إلينا وقربه منا لا نكلّمه هيبّة له، فإن تبسم فعن مثل اللؤلؤ المنظوم، يعظّم أهل الدين، ويحبّ المساكين، لا يطمع القويّ في باطله، ولا ييأس الضعيف من عدله، فأشهد بالله لقد رأيتّه في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدوله، وغارت نجومه، يميل في محرابه قابضاً على لحيته، يتململ تململ السليم، ويبكي بكاء الحزين، فكأنّي أسمعُه الآن وهو يقول: يا ربنا يا ربنا، يتضرّع إليه، ثمّ يقول للدنيا: إليّ تغررت، إليّ تشوّفت، هيهات هيهات، غريّ غيري قد بنتك ثلاثاً، فعمرك قصير، ومجلسك حقير، وخطرك يسير، آه آه من قلّة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق. فوكفت دموع معاوية على لحيته ما يملكها، وجعل ينشّفها بكمّه وقد اختنق القوم بالبكاء. فقال: كذا كان أبو الحسن رحمه الله، كيف وجدك عليه يا ضرار؟ قال: وجدّ من ذبح واحداً في حجرها، لا ترفأ دمعته ولا يسكن حزنها. ثمّ قام فخرج".^١

ب. وصف الهجویری لمكانة ودور أهل البيت (ع):

يقول "الهجویری" في وصف آل بيت الرسول (ص) ووصف مكانتهم ومنزلتهم وتأثيرهم في هذا العلم: "وأهل بيت النبي (عليه السلام) هم أولئك الذين اختصّوا بطهارة الأصل^٢، ولكلّ منهم في هذه المعاني قدم راسخة، كانوا كلّهم قدوة هذه الطائفة، الخواص منهم والعوام"^٣.

ثمّ يبدأ بذكر أسمائهم اسماً بعد اسم، ويبدأ بـ "قلدة كبد المصطفى، وريحانة قلب المرتضى، وقرّة عين الزهراء، أبو محمد الحسن بن علي كرم الله وجهه، كان ذا نظر صائب في هذه الطريقة، وحظّ

١ الأصفهاني، أبو نعیم: حلیة الأولیاء وطبقات الأصفياء، مرجع مذکور، ج ١، ص ٨٤.

٢ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٣ الهجویری، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذکور، ص ٢٧٥.

وافر في دقائق العبارات، وإلى حدّ أنّه عندما أوصى قال: عليكم بحفظ السرائر، فإنّ الله مطّلع على الضمائر.

وحقيقة هذا أنّ العبد مخاطب بحفظ الأسرار مع الحقّ، وحفظ الأظهار من مخالفة الجبار. ويرد عنه أنّه عندما غلب شأن القدريّة، وتشتّت مذهب الاعتزال في الدنيا، كتب "الحسن البصري" (رضي الله عنه) إلى الحسن بن علي (رضي الله عنهما) كتابًا قال فيه: "بسم الله الرحمان الرحيم، السلام عليك يا ابن رسول الله وقرّة عينه ورحمة الله وبركاته. أمّا بعد، فإنّكم معشر بني هاشم كالفلك الجارية في اللّجج، ومصاييح الدجى، وأعلام الهدى، والأئمّة القادة الذين من تبعهم نجا، كسفينة نوح الشحونة التي يؤول إليها المؤمنون، وينجو فيها المتمسّكون، فما قولك يا ابن رسول الله (ص) عند حيرتنا في القدر، واختلافنا في الاستطاعة؟ لتعلّمنا بما تأكّد عليه رأيك، فإنّكم ذريّة بعضها من بعض، بعلم الله علمتم، وهو الشاهد عليكم، وأنتم شهداء الله على الناس، والسلام". وعندما وصل الكتاب كتب الجواب:

"بسم الله الرحمان الرحيم. أمّا بعد، فقد انتهى إليّ كتابك عن حيرتك، وحيرة من زعمت من أمّتنا، والذي عليه رأيي أنّ من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله فقد فجر. إنّ الله لا يطاع بإكراه، ولا يُعصى بغلبة، ولا يُهمل العباد من الملكة، لكنّه المالك لما ملّكهم، والقادر على ما غلبته قدرتهم، فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن لهم صادًا ولا لهم عنها مثبّطًا، فإن أتوا المعصية وشاء أن يمنّ عليهم فيحول بينهم وبينها فعل، وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها إجبارًا، ولا ألزهم إيّاها إكراهًا، باحتجابه عليهم أن عزّفهم ومكّنهم، وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما دعاهم إليه وترك ما نهاهم عنه، والله الحجّة البالغة، والسلام".

أيّ إنّ إنكار التقدير مذهب القدر، وحمل المعاصي على الله مذهب الجبر، فالعبد مختارٌ في كسبه بقدر ما حباه الله عزّ وجل من استطاعة، والدين بين الجبر والقدر. ولم يكن مرادي من هذا الكتاب أكثر من كلمة، غير أنّي أوردته كلّها؛ لأنّه غاية في الفصاحة والعذوبة، وقد أوردت كلّ هذا لكي أبرهن على أنّه (رضي الله عنه) كان في علم الحقائق والأصول إلى حدّ أنّ إشارة الحسن البصري - مع علوّ مكانته في العلم - كانت إليه^١.

١ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذکور، ص ٢٧٥-٢٧٦.

ويختم الهجويري مقالته في حقّ أهل البيت (عليهم السلام) بالقول: "وإذا ذكرت أهل البيت جميعاً، وأحصيت مناقبهم فرداً فرداً، لا يكفي هذا الكتاب، بل إنّ كتباً كثيرة لا تحتمل عشر عشر منها، فهذا المقدار كافٍ لقوم يكون لعقولهم لباس الإدراك، من مريدي ومنكري هذه الطريقة"^١.

ج. وصف فريد الدين العطار^٢ لمكانة ودور أهل البيت (ع):

ننتقل إلى كتاب "تذكرة الأولياء" لـ"فريد الدين العطار" الذي يذكر بدوره فيه مكانة ومنزلة كبار الأولياء والعرفاء والمتصوّفة في الإسلام، ثم يسرد ما نسب إليهم من أقوال، ثم يذكر كراماتهم وفضائلهم، ويبدأ العطار بترجمة الإمام جعفر الصادق (ع)، ويختم بالإمام الباقر (ع) تبرّكاً^٣.

يقول العطار في ذكر ترجمة أول وليّ من الأولياء: "ذلك الإمام الذي هو إمام الملة المصطفوية، وبرهان الطريقة النبوية، والعالم العامل الصديق، المقنن بالتحقيق، العارف العاشق، أبو عبد الله جعفر الصادق رضي الله عنه وعن أبيه الكرام."

ذكرنا في صدر هذا الكتاب^٤ أنّ هذا الكتاب مشتملٌ على ذكر الصوفية، وشرح أحوالهم ومقاماتهم دون الأنبياء والصحابة وأهل البيت، فإنّ قصصهم وحكاياتهم مذكورة في الكتب المشهورة، وابتدأنا بذكر الإمام جعفر الصادق تبرّكاً، ولأنّه قدوة المشايخ ورأسهم ورئيسهم، والكلّ ينتمون إليه، وإن كان هو من أهل البيت أيضاً، ولكن نذكر من مناقبه، وطرفاً من مقاماته، وشيئاً من مقالاته، إذ العبارة قاصرة عن جميع أوصافه وكمالاته، فإنّه رضي الله عنه كان إماماً في العلوم الإسلامية، معتمداً عليه

١ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٨٤.

٢ فريد الدين العطار: "محمد فريد الدين العطار النيسابوري، صاحب المثنويات الشعرية، وله تذكرة الأولياء، ضمنها ١٠١ ترجمة صوفية، وكتاب مقامات الطيور المعروف باسم منطق الطير، برع في التعبير عن الأشواق الصوفية والتضرع والاحترق والفناء، وفي كتبه ومصنّفاته التي بلغت ١١٤ مصنّفًا بعدد سور القرآن، طرح من أسرار التوحيد وحقائق الأذواق والمواجيد ما أشهره كمتصوّف وصاحب طريقة، حتى اشتهر باسم فريد الدين... وقيل إنّ العطار، وكانت مهنته عطارة الأدوية...، وميلاد العطار وموته مختلف فيهما، والأرجح أنّه ولد بين سنتي ٥٢٨ هـ و٥٣٦ هـ، وأنه عاش نحوًا من سبعين إلى ثمانين سنة، ويبدو أنّه تزوج قبل أن يتصوّف، وكان شيخه الروحي أبا سعيد بن أبي الخير، ولم يثبت أنّه قد مات مقتولاً على يد كفار التتار. والأرجح أنّ وفاة العطار كانت بالشيخوخة نحة سنة ٦٠٧ هـ أو نحو سنة ٦١٧ هـ، وقبره مزار عظيم". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مرجع مذكور، ص ٢٩٧.

٣ انظر: العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، مرجع مذكور، مقدّمة التحقيق، ص ٢٩ و ٣٦.

٤ أي كتاب تذكرة الأولياء.

في الطريق الصوفيّة، شيخًا لأهل الحقّ، مشهورًا بالصواب والصدق، مقدّمًا في العباد، مكرّمًا بين الزهاد، صاحب تصانيف شريفة، ومحقّق تحقيقات لطيفة، كاشفًا لرموز التنزيل، موفّقًا في أسرار التأويل.

وأعجب من قوم لا يحبّون أهل البيت، ويظنّون أنّ طريقتهم لا توافق لأهل السنّة والجماعة، ويكون مخالفةً، ولا يعرفون بأنّ السنّة طريقتهم، ومتابعة الجماعة عادتهم، بل هم الجماعة المأمور بمتابعتهم، وإنّ من آمن بالنبي محمّد (ص) ولا يحبّ عترته وذريته وأولاده وأحفاده (رضوان الله عليهم أجمعين) كيف يكون إيمانه صحيحًا؟^١.

إذًا، ما تكشفه لنا هذه النصوص وغيرها، أنّ أسس الحياة المعنويّة في الإسلام ليست مبنية فقط على الزهد، بل يمكن أن نقول إنّ لجذور العرفان والتصوف صلاتها الواضحة والأكيدة بفكر ومنهج أهل بيت العصمة والطهارة.

ب. أوجه التشابه بين كلمات الإمام علي (ع) والتمصّوفة والعرفاء:

ترد عن الإمام عليّ (ع) أحاديث عرفانيّة وصوفيّة كثيرة وردت في العديد من الكتب الحديثيّة، يمكن للمتنبّع لها أن يستنبط منها الكثير من أوجه الشبه بين كلمات أهل البيت عليهم السلام والتمصّوفة. منها على سبيل المثال: الحديث المشهور الذي دار بين كميل بن زياد الزاهد المشهور (ت ٨٣هـ) والإمام علي بن أبي طالب (ع). فقد سأل كميل بن زياد الإمام علي (ع): "ما الحقيقة؟"، قال: ما لك والحقيقة؟ قال: أولست صاحب سرّك؟ قال: بلى! ولكن يرشح عليك ما يفتح منّي! قال: أوملك يخيب سائلًا؟ قال: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة، فقال: زدني فيه بيانًا، قال: محو الموهوم مع صحو المعلوم، قال: زدني فيه بيانًا، قال: هناك السّتر لغلبة السرّ، قال: زدني فيه بيانًا، قال: جذب الأحديّة بصفة التوحيد، قال: زدني فيه بيانًا، قال: نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره، قال: زدني فيه بيانًا، قال: أطفئ السراج فقد طلع الصبح"^٢.

١ العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، مرجع مذكور، ص ٣١-٣٢.
٢ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ١٧٠.

ويُروى عن الإمام علي (ع) نصوص زهدية هي إلى التصوّف والعرفان أقرب منها إلى أي علم آخر؛ لأنه يتضمّن مصطلحات صوفية وعرفانية مرصوفة، وغاية في العمق على المستوى المعرفي والسلوكي معاً. كما روي عنه في الخطبة التي يتحدّث فيها عن معرفة الله والعالم، وعن ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم، وفيها من القواعد التوحيدية العالية والشامخة التي لم يسمع بمثها من قبل حتّى نطق بها مولى الموحّدين علي بن أبي طالب (ع) فقال: "أول الدّين معرفته وكمال معرفته التّصديق به، وكمال التّصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلى منه. كائن لا عن حدّث موجود لا عن عدّم مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزيلة فاعل لا بمعنى الحركات والآلة بصير إذ لا منظور إليه من خلقه مُتوحّد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده".^١

وفي الدعاء المروي عنه (ع) في الكافي، حيث يناجي ربّه قال: "اللّهُمَّ مَنْ عَلَيَّ بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ وَالتَّقْوِيصِ إِلَيْكَ وَالرِّضَا بِقَدْرِكَ وَالتَّسْلِيمِ لِأَمْرِكَ حَتَّى لَا أَحِبَّ تَعْجِيلَ مَا أَحْرَزْتَ وَلَا تَأْخِيرَ مَا عَجَّلْتَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ"^٢. وهذه الكلمات على اختصارها زاخرة بالمصطلحات الصوفية والعرفانية؛ كالتوكّل، والتقويص، والرضا، والتسليم؛ التي تعدّ عند أهلها من المقامات المعنوية والسلوكية الرفيعة، والتي يسعى العرفاء والمتصوّفة للوصول إليها والتحقّق منها، بل ويعدونها غاية سيرهم وخاتمة سلوكهم إلى الله. يمكن أن نلاحظ أيضاً وجود هذه الصلة بين المتصوّفة وأهل البيت (عليهم السلام) من خلال التأمّل في نصوص وكلام أهل البيت (ع) الذي يشبه ويتداخل كثيراً مع كلام أسلاف المتصوّفة والعرفاء. على سبيل المثال لا الحصر، ما روي عن عامر بن عبد الله بن عبد قيس الزاهد المصري

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٢٤٧.

٢ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٥٨٠.

القديم، المتوفي في خلافة معاوية، أنه قال: "لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً"^١. وهذه العبارة وردت بعينها مسندة إلى علي بن أبي طالب^٢.

بدوره "أبو يزيد البسطامي" (ت ٢٦١هـ) أخذ نصيبه أيضاً من كلمات الإمام علي (ع) في الزهد والتصوّف، ومن ذلك قوله: "طلّقت الدنيا ثلاثاً لا رجعة لي فيها وصرت إلى ربي وحدي"^٣. وهي بعينها قول الإمام علي (ع) المشهور الذي يخاطب فيه الدنيا: "يَا دُنْيَا إِلَيْكَ عَنِّي، أَبِي تَعَرَّضَتْ أُمَّ إِلَيَّ تَشَوَّفَتْ، لَا حَانَ حِينُكَ هَيْهَاتَ عُرِّي غَيْرِي، لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ وَقَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا، فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ، وَخَطْرُكَ يَسِيرٌ، وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ. آه مِنْ قَلَّةِ الزَّادِ، وَطُولِ الطَّرِيقِ، وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَعَظِيمِ الْمَوْرِدِ وَخُسُوفَةِ الْمَضْجَعِ"^٤.

وروي عن معروف الكرخي (ت ١٨٠هـ) أنه ذكر طول الأمل، فقال: "نعوذ بالله من طول الأمل فإنه يمنع خير العمل"^٥. وذلك على ما يظهر متصل بقول الإمام علي (ع) المشهور: "إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَتَيْنِ اتَّبَاعَ الْهُوَى وَطُولَ الْأَمَلِ، أَمَا اتَّبَاعُ الْهُوَى فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ، وَأَمَا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَخْرَةَ"^٦. وغيرها من الأحاديث التي وردت ورويت عن رجال التصوّف، والتي وبمجرد التأمل في مضمونها، يظهر لنا تشابهاً ملفتاً وبارزاً بينها وبين أقوال وأحاديث أئمة أهل بيت النبي (عليهم السلام).

ويختصر لنا ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة الفكرة بعبارات بليغة وغاية في الدلالة، فيصف منزلة ومقام الإمام علي بن أبي طالب وفضله، وتأثيره على العلماء قاطبةً، وعلى علوم التصوّف والباطن وأهله خاصّة، فيقول:

١ الطوسي، أبو نصر السراج: اللّمع، مرجع مذكور، ص ١٠٢.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤٠، ص ١٥٣.

٣ ابن الجوزي، عبد الرحمن: صفة الصفة، تحقيق: محمود فاخوري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩ق/١٩٧٩م، ج ٤، ط ٢، ص ١١١.

٤ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع سابق، ج ٣٤، ص ٢٨٤.

٥ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذكور، ج ٨، ص ٣٦١.

٦ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٣٣٥.

"وما أقول في رجل تُعزَى إليه كلّ فضيلة، وتنتهي إليه كلّ فرقة، وتتجاذبه كلّ طائفة، فهو رئيس الفضائل وينبوعها، وأبو عُذْرها، وسابق مضمارها، ومجَلّي حلبتها، كلّ من بزغ فيها بعده فمنه أخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى. وقد عرفت أنّ أشرف العلوم هو العلم الإلهي؛ لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم. ومن كلامه (ع) اقتبس، وعنه نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتداء... (إلى أن قال) ومن العلوم علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوّف، وقد عرفت أنّ أرباب هذا الفنّ في جميع بلاد الإسلام إليه ينتهون وعنده يقفون. وقد صرّح بذلك الشبلي، والجنيد، وسرّي، وأبو يزيد البسطامي، وأبو محفوظ معروف الكرخي وغيرهم. وبكفيك دلالة على ذلك الخرقّة التي هي شعارهم إلى اليوم وكونهم يسندونها بإسناد متصل إليه (ع)".^١

هـ. تلمذة المتصوّفة والعرفاء الأوائل على يد أئمّة أهل البيت (ع):

بالعودة مجدداً إلى رجالات التصوّف الأوائل، وعند دراسة سيرة حياتهم الشخصية والعلمية، نقف عند مسألة مهمّة جدّاً وحقيقية، ربّما قليلاً ما يُشار إليها أو يتمّ التعرّض لها، ولكنّها مذكورة في كتب أعلام الصوفية وأرباب العرفان بشكل واضح وصريح لا شكّ فيه ولا لبس؛ وهي تتلمذ أكثر رجالات التصوّف وتلقّيهم أصول علوم الباطن من أئمّة أهل البيت (ع).

وقد تحدّث حول هذه الحقيقة الكثير ممّن كتبوا حول تاريخ العرفان والتصوّف، وتناولوا بالبحث والدراسة تراجم رجالات هذه المدرسة فرداً فرداً، ذاكرين نشأتهم وتحصيلهم العلمي، وأسماء أساتذتهم، ومن ثمّ أسماء تلاميذهم. وقد ذكرت هذه التراجم في موسوعات الصوفية العلمية هي اليوم مراجع أساسية لا يستغني عنها الطالب عند دراسته لعلميّ التصوّف والعرفان. وفيما يلي نذكر بعض هذه النماذج من أجل بيان وتوضيح الفكرة أكثر، والاستدلال عليها بنحو أفضل:

الأوّل: الحسن البصري:

نبدأ بالزاهد المشهور "حسن البصري"، المتوفى سنة ١١٠هـ، والذي يعدّ مؤسس التصوّف وواضع قواعد وأركان هذه المدرسة المعنوية، حتّى قيل فيه إنّه: "أعطى العلم اللدني، ولا تصح النسبة إلى الولاية الحقيقية والمعارف الإلهية إلّا من جهته وحقيقته، فهو إمام الأولياء المحمديين كلّهم، وأصلهم،

١ ابن أبي حديد، عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ، ج ١، ط ١، ص ١٧ و ١٩.

ومنشأ انتسابهم إلى الحضرة المحمدية، إلى ما سبق عنه^١. وقد ثبت بالدليل والبرهان القطعي صلته بالإمام علي (ع)، وسماعه منه وتلقيه العلوم عنه. يقول "الشريف المرتضى" في كتابه "الأمالى" واصفًا مصدر علم وزهد "حسن البصري": "وكان الحسن رباع الفصاحة بليغ المواعظ كثير العلم، وجميع كلامه من الوعظ وذم الدنيا أو جلّه مأخوذ لفظاً ومعنى، أو معنى دون لفظ من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فهو ذلك القدوة والغاية"^٢.

وقد أفرد العالم المحدث "أحمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسني" في كتابه "علي بن أبي طالب إمام العارفين أو البرهان الجليّ في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي" مباحث تمحور أكثرها في الردّ على "ابن تيمية" الذي حاول أن يبطل الصلة والتعاصر بين الإمام علي (ع) والحسن البصري، وبالتالي إبطال مقولة أنّ الحسن البصري قد تلقى علومه الظاهرية والباطنية على يد الإمام علي (ع). وقد أطنب وأسهب المحدث الغماري الحسني في كتابه لإبطال دعوة ابن تيمية، وذكر العديد من الأدلة العقلية والنقلية لإثبات اجتماع الحسن البصري بالإمام علي بن أبي طالب (ع) وأخذه للطريق العلمية والعملية منه، وأقام على ذلك اثني عشر وجهاً ودليلاً، ذكرها بالتفصيل. من هذه الوجوه ما ذكره حول نسب وولادة الحسن البصري؛ حيث ورد في كتب التاريخ والتراجم كما قال أبو نعيم في حلية الأولياء أنّ الحسن البصري ولد ابناً لجارية أم سلمة (عليها السلام) - زوجة النبي - وترى في بيتها وشرب من لبنها. كما قال في الحلية:

"حدثنا عبد الله بن محمد بن جعفر، قال: حدثنا عبد الله بن محمد بن كامل، قال: حدثنا هوزة بن خليفة، عن عوف بن أبي جميلة الأعرابي، قال: كان الحسن ابناً لجارية أم سلمة زوج النبي (ص)، فبعثت أم سلمة جاريتها في حاجتها، فبكى الحسن بكاءً شديداً، فرقت عليه أم سلمة رضي الله تعالى عنها، فأخذته فوضعتة في حجرها، فألقمته ثديها، فدرّ عليه، فشرب منه، فكان يقال: إنّ المبلغ الذي بلغه الحسن من الحكمة من ذلك اللبن الذي شربه من أم سلمة زوج النبي (ص).

١ الغماري، أحمد بن محمد: البرهان الجليّ في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٨٩ق/١٩٦٩، ط١، ص٢١٨.

٢ الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ق، ط١، ج١، ص١٠٦.

حدّثنا عثمان بن محمّد العثماني، قال: حدّثنا محمّد بن عبدوس الهاشمي، قال: حدّثنا عيّاش بن يزيد، قال: سمعت حفص بن غياث يقول: سمعت الأعمش يقول: ما زال الحسن البصري يعي الحكمة حتّى نطق بها، وكان إذا ذكر عند أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين، قال: ذاك الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء^١. وهذا يثبت التعاصر الزمني بين الحسن البصري والإمام علي (ع) بالدرجة الأولى، وعلوّ منزلته العلميّة والمعنويّة، حتى شبّه كلامه بكلام الأنبياء.

ومن هذه الوجوه والأدلة التي يستدلّ من خلالها الغماري على هذا المطلب ما رواه عن "الحافظ شمس الدين الجزري" في كتابه "أسنى المطالب بمناقب علي بن أبي طالب"، من إجماع مشايخ الصوفيّة على أنّ الحسن البصري صحب عليّ بن أبي طالب (ع)، وأخذ علومه منه. قال: "وأجمع مشايخ التصوّف على أنّ الحسن البصري صحب عليّ بن أبي طالب، وليس منه الخرقّة، وسألته شيخنا الحافظ إسماعيل بن كثير فقال: لا يبعد أنّه أخذ عنه بلا واسطة، ولقيه له ممكن فإنّه سمع عثمان بن عفّان، قلت: على أنا روينا عنه الحديث عن عليّ رضي الله عنه بلا واسطة، فذكر حديث "رفع القلم" من طريق أحمد، ثمّ قال: وقد تقدّم في حديث المصافحة أنّه صافح علي بن أبي طالب^٢. ثمّ ذكر رأي "ابن حجر الهيتمي" في فهرسته؛ حيث صرّح بأنّ سماع البصري من علي بن أبي طالب هو الحق الصريح الذي لا يجوز فيه غيره، وأنّ كلّ من اعترض على هذه الحقيقة وأنكرها، فإنّ اعتراضه زائفٌ وضعيفٌ، ولا ينظر فيه، ولا يعوّل عليه. وينقل عن العارف الشعرائي في قواعد الصوفيّة أيضًا رأيّ مماثلٌ يثبت فيه أنّ الحسن البصري تلقّن قواعد التوحيد من الإمام علي بن أبي طالب، وأنّه أخذ عنه الطريق، فلقنه الذكر وألبسه الخرقّة^٣. ومن الأدلّة التي يوردها أيضًا على هذا صحّة سماع الحسن البصري، وتعلّمه من علي (ع) ما أثبتته كبار المتصوّفة والعرفاء الذين سبقوا ابن تيميّة زمانًا حيث قال: "ومن أكابر مشايخ الصوفيّة الذين أثبتوا سماع الحسن من عليّ، وأخذ الخرقّة

١ الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مرجع مذكور، ج٢، ص١٤٧.

٢ الغماري، أحمد بن محمد: البرهان الجليّ في تحقيق انتساب الصوفيّة إلى علي، مرجع مذكور، ص١٨٢.

٣ المرجع نفسه، ص١٨٧.

عنه، وهم من المحدّثين؛ الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، والشيخ نجم الدين الكبرى والغوث الجبلاني، وجماعة كلّهم قبل ابن تيمية^١.

ونختم كلامنا بما ذكره الغماري في الوجه العاشر من تصريح الحسن البصري أنّه رأى الإمام علي (ع) وسمع منه، وجالس في حلّفته، وصلّى خلفه مدّة طويلة، بألفاظ كما يقول الغماري لا تحتلّ التديليس ولا تقبل التأوّل، وهي كافية في إبطال قول كلّ من نفى وأنكر رؤية الحسن للإمام علي (ع) والسماع عنه، وأنّ جلّ مراسليه سمعها من الإمام علي (ع)، والحسن البصري ثقة باتّفاق وإجماع الأمة، قال: "قال الحافظ المزي في التهذيب، أخبرنا أبو إسحاق بن الدراجي، عن أبي جعفر الصيدلاني إنّنا، قال: أخبرنا أبو علي الحداد، قال: أخبرنا أبو نعيم، حدّثنا أبو القاسم عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا الأطروش، حدّثنا أبو حنيفة عطية بن محارب، عن يونس بن عبيد، قال: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد إنّك تقول: قال رسول الله (ص)، وإنّك لم تدركه، قال ابن أخي إنّك سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك، ولولا منزلتك مني ما أخبرتك، إنّني في زمان كما ترى، وكان في عمل الحجّاج كلّ شيء سمعتني أقول: قال رسول الله (ص) فهو عن علي بن أبي طالب، غير أنّي في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً"^٢.

ولهذا النص دلالة قويّة وحجّة بالغة على صحّة أخذ الحسن علومه وليس فقط سماعه عن الإمام علي (ع)، بل وتتلّمذه على يديه أيضاً، إلّا أنّه كان يخفي هذا الأمر بسبب فساد الزمان من حوله. وهو نفسه عندما سئل عن الإمام علي (ع) أجاب السائل بقوله: "كان عليّ والله سهماً صائباً من مرامي الله على عدوّه، وربّانيّ هذه الأمة، وذا فضلها، وذا سابقتها، وذا قرابتها من رسول الله (ص)، لم يكن بالنؤومة عن أمر الله، ولا بالملومة في دين الله، ولا بالسروقة لمال الله، وأعطى القرآن عزاءه، ففاز منه برياض موقنة، ذلك علي بن أبي طالب يا لكع"^٣.

الثاني: داود الطائي:

وينقل الهجويري في كشف المحجوب نصّاً عن داود الطائي، المتوفي سنة ١٦٥هـ، يبيّن فيه أخذه لعلومه عن الإمام علي بن الحسين (ع) فيقول: "ووجدت في الحكايات أنّ داود الطائي (ت

١ الغماري، أحمد بن محمد: البرهان الجليّ في تحقيق انتساب الصوفيّة إلى علي، مرجع مذكور، ص ١٨٦.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

٣ المرجع نفسه.

١٦٥هـ) رحمه الله جاء إليه وقال: يا ابن رسول الله عظمي! فقد اسودّ قلبي. قال: يا أبا سليمان! أنت زاهد زمانك، فما حاجتك إلي عظمي؟ قال: يا ابن رسول الله، إن لك على جميع الخلق فضلاً، وعظمتك لكل الخلق واجب. قال: يا أبا سليمان، إنني أخشى أن يتعلّق بي جدّي يوم القيامة قائلاً: لم لم تؤدّ حقّ متابعتي؟ فهذا الأمر لم يكن بالنسبة الصحيحة ولا بالنسب القويّة، وإنّما بالمعاملة الحسنة في حضرة الحق تعالى. فبكى داود وقال: يا إلهي إذا كان من طينته معجونة بماء النبوة، وتركيب طبيعته من أصل البرهان والحجّة، جدّه الرسول، وأمّه البتول، بهذه الحيرة، فمن يكون داود حتى يعجب بمعاملته؟^١.

الثالث: سفيان الثوري:

ولسفيان الثوري اتصال أيضاً بالإمام جعفر الصادق (ع) كما روي في الكافي أنّه التقى بالإمام الصادق (ع)، وسأله عن مسائل عديدة، منها هذه الرواية التي تُظهر بشكل واضح أنّ سفيان الثوري التقى بالإمام الصادق (ع)، وأتته قصده بشكل خاص من أجل التعلّم واكتساب المعرفة الخاصّة. فقد روي "عن محمّد بن الحسن، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن الحكم، عن الحكم بن مسكين، عن رجل من قريش من أهل مكّة قال: قال سفيان الثوري: اذهب بنا إلى جعفر بن محمّد، قال: فذهبت معه إليه فوجدناه قد ركب دابّته، فقال له سفيان: يا أبا عبد الله حدّثنا بحديث خطبة رسول الله (ص) في مسجد الخيف، قال: دعني حتّى أذهب في حاجتي فإنّي قد ركبت فإذا جئتُ حدّثتك، فقال: أسألك بقرابتك من رسول الله (ص) لما حدّثتني، قال: فنزل، فقال له سفيان: مر لي بدواة وقرطاس حتّى أُثبّته، فدعا به، ثم قال: اكتب بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ خطبة رسول الله (ص) في مسجد الخيف؛ نَصَرَ الله عبداً سمع مقالتي فوعها وبلّغها من لم تبلّغها، يا أيّها النّاس ليبلّغ الشّاهد الغائب فرّبّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاث لا يُغلّ عليهنّ قلب امرئ مسلم، إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمّة المسلمين واللّزوم لجماعتهم، فإنّ دَعَوْتَهُمْ محيطَةٌ من ورائهم المؤمنون إخوةٌ تَنكَّأُوا دماؤهم وهم يدٌ على من سواهم يَسْعَى بدمتكم أديانهم. فكَتَبَهُ سفيان ثمّ عَرَضَهُ عليه وركب أبو

١ الهجويري، أبو الحسن: كشف المحجوب، مرجع مذكور، ص ٢٨٤.

عبد الله (ع) وجئت أنا وسفيان فلما كُتِّبَ في بعض الطَّرِيق قال لي كما أنت حتى أُنْظَرُ في هذا الحديث فقلت له قد والله ألزم أبو عبد الله رقبته شيئاً لا يذهب من رقبته... (إلى آخر الحديث) ١.

الرابع: معروف الكرخي:

ولـ"معروف الكرخي" أيضاً اتّصال بالإمام الرضا (ع)، فقد "ذكر ابن الشَّهْرزُورِيّ في مناقب الأبرار أنّ معروف الكرخي كان من موالِي عليّ بن موسى الرضا (ع)، وكان أبواه نصرانيّين، فسَلِمَا معروفًا إلى المعلّم وهو صبيّ، فكان المعلّم يقول له: قل ثالث ثلاثة، وهو يقول: بل هو الواحد. فضربه المعلّم ضرباً مبرِّحاً، فهرب ومضى إلى الرضا (ع) وأسلم على يده، ثمّ إنّه أتى داره فدقّ الباب، فقال أبوه من بالباب فقال: معروف، فقال: على أيّ دين؟ قال: على دين الحنفيّ، فأسلم أبوه ببركات الرضا (ع). قال معروف: فعشت زماناً ثمّ تركت كلّ ما كنت فيه إلّا خدمة مولاي عليّ بن موسى الرضا (ع) ٢.

النتيجة؛ إنّ فضل أهل بيت العصمة والطهارة على هؤلاء - أكابر العلم - ظاهرٌ وجلّيٌّ عند مراجعة النصوص التاريخيّة والرجاليّة، ويفرّ بفضيلتهم وعلوّ درجاتهم كلّ مسلم. وهم لم يختصّوا بعلم دون علم، بل كانت فيوضاتهم وآثارهم النورانيّة تطال كلّ جوانب العلوم حتّى الباطني منها. "ولم يقتصر الأمر على هذا، بل وصل أوائل المتصوّفة بالأئمة، وقد روي أخذهم الحقيقة عنهم. فمن ذلك إسلام معروف الكرخي (المتوفي سنة ٢٠٣هـ) على يد الإمام عليّ بن موسى الرضا (المتوفي سنة ٢٠٣هـ)، وتوبة بشر الحافي ٣ (المتوفي سنة ٢٢٧هـ) على يد موسى بن جعفر (المتوفي

١ الكلينيّ، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٤٠٣.

٢ المجلسيّ، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤٩، ص ٢٦٢.

٣ بشر الحافي: أبو نصر بشر بن الحارث بن علي بن عبد الرحمن المروزي (١٥٠-٢٢٧هـ) ولقبه الحافي لأنّ نعله انقطع، فذهب به إلى الإسكافي يصلحه، فقال له الإسكافي ما أكثر كلفتم على الناس (يقصد الصوفيّة) فألقى بشر النعل من يده والآخر من رجله، وحلف لا يلبس نعلًا بعدها، فكان يُرى وقد اسودّ أسفل قدميه من أثر التراب مما يمشي حافيًا... وكان من ورعه بأنف لقاء الناس، ويقول حبّ لفائهم من حبّ الدنيا، ويتحرّج أن يسيء الظنّ بالناس، وأن يصاحب الأشرار لأنّ صحبتهم تورث سوء الظنّ بالأخيار، ولا يجد بأساً أن لا يعرفه الناس، ومن أجل ذلك كان يتحرّج أن يتحدث عن رسول الله، ويتحرّج أن يطيل في صلاته في ركوعه وسجوده، ويسمي ذلك سرائر الشرك، واختار صحبة أصحاب رسول الله على صحبة الناس، ويقول ما أنا بشيء من عملي أوثق به مني بحبي أصحاب رسول الله". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ١١٧.

سنة ١٨٣هـ). بل إسلام جدّه السادس؛ عبد الله على يد عليّ بن أبي طالب... ومن هنا نقل الحاج معصوم عليّ عن محمد بن أبي جمهور الإحسائي في كتابه المجلي: بعد تحقيق عميق في معنى الولاية، وكون عليّ بن أبي طالب عليه السلام خاتم الولاية، وإليه تستند العلوم ظاهراً وباطناً، وأنّه خليفة العصر وقطب الوقت المهدي - عجل الله فرجه - وهو خاتم الولاية المحمديّة، قال: فكميل بن زياد النخعي والحسن البصري وأويس القرني أخذوا عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام. والشقيق البلخي أخذ عن الكاظم عليه السلام، والشيخ أبو يزيد أخذ عن جعفر الصادق، والشيخ معروف أخذ عن الرضا، والشيخ السري أخذ منه، والشيخ جنيد أخذ عن السري وهو كان خاله، وإلى الآن خرقتة إلى الإمام وهو شيخ الطائفة وإليه تستند جميع سلاسل الطريق والخرقة^١.

١ الشيباني، كامل مصطفي: الصلة بين التصوّف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م، ط٣، ج١، ص٢٧٢-٢٧٦.

الفصل الرابع:

نشأة العرفان النظري وأعلام مدرسته

١. التطور المعرفي من التصوّف الفلسفي إلى العرفان النظري

بعد كلّ هذه الشواهد والأدلة، يتبيّن لنا أنّ الزهد ليس هو العامل الأساسي والجوهري في نشوء التصوّف والعرفان، بل إنّ الحضور العلمي والمعنوي لأئمة أهل بيت النبي صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين كان له الدور الفاعل والأثر الكبير والبالغ أيضاً على مجمل الحركة المعنوية في الإسلام، والتي ظهرت تارة بعنوان التصوّف وأخرى بمسمّى العرفان. وقد سبق اكتمال التصوّف عرفاناً وسلوكاً وطرقاً، مرحلة الزهد الأولى التي نشأت في عهد الرسول (ص) وأخذت معالمها ترتسم رويداً في أفق الحياة الاجتماعية حتى القرن الثاني للهجرة.

والزهد كما أسلفنا اتّجاه سلوكي مضمونه التقشّف والانقطاع عن الدنيا والاتجاه إلى الله عن طريق تكثيف العبادات الدينية. ومرحلة الزهد هذه كانت بشكل أساسي في القرنين الأول والثاني للهجرة، حيث أقبل أفراد من المسلمين على العبادة من خلال الأدعية وأنواع القربات المختلفة، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتّصل بالمأكل والملبس والمسكن. وهم أرادوا العمل من أجل الآخرة، فأثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك.

ثمّ أخذ الزهد بالتطوّر في المجتمعات الإسلامية، وتحوّل تدريجياً إلى حركة صوفية متعدّدة الأشكال، تسلك طريق التجربة الروحية والمجاهدة القلبية لتصل إلى مرتبة تتكشف لصاحبها الحقائق العليا، متخطية بذلك عتبة العبادات الدينية لتصل إلى فضاءات الكشف والشهود المعرفي.

وعلى الرغم من أنّه من الصّعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوّف في الإسلام، إذ التطوّرات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم، حيث رأينا أنّ بعض متأخري الزهاد في القرن الثاني الهجري كانوا ينزعون إلى التصوّف، واعتبرهم بعض كتّاب التراجم من الصوفية. ولكننا نلاحظ مع ذلك تحوُّلاً واضحاً طرأ على الزهاد منذ أوائل القرن الثالث الهجري، على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمّون بهذا الاسم، وإنّما عرفوا بالصوفية المتفلسفين، واتّجهوا

إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل. فتكلموا عن الأخلاق، والنفس، والسلوك، محدّدين طريقاً إلى الله يترقى السالك إليه من خلال ما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن المعرفة ومناهجها، والتوحيد، والفناء والاتحاد وغيرها من الموضوعات، ووضعوا لها قواعد نظرية وعقلية، وأصبحت لهم لغتهم الاصطلاحية والرمزية الخاصة بهم والتي لا يشاركون فيها أحد.

وهنا ظهر التدوين في علم التصوّف. ومن أقدم من صنّف فيه المحاسبي والمتوفي سنة ٢٤٣هـ، والخرّاز المتوفي سنة ٢٧٧هـ، والحكيم الترمزي المتوفي سنة ٢٨٥هـ، والجنيد المتوفي سنة ٢٩٧هـ، وهم جميعاً من صوفيّة القرن الثالث. وبهذا يمكننا القول إنّ القرن الثالث هو بداية تكوّن علم التصوّف بمعناه الدقيق، وهو علم يميّز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، وله لغته الاصطلاحية الخاصة التي لا يشارك الصوفيّة فيها غيرهم، ويحتاج فهم مراميهم إلى جهد غير قليل.

فالتصوّف إذاً لا يقتصر معناه على لبس الصوف والعزلة والانقطاع للعبادة وممارسة الطقوس الخاصة والشعائر، فهذه الأمور تمثّل جزءاً من الصورة الحقيقية للتصوّف الذي أخذ في التطوّر والتكامل متخطياً الإطار الفردي العبادي، بهدف بناء تصوّر معرفي نظري وعملي أيضاً حول الروحانية والمعنويات في الإسلام، وحول الوجود والإنسان، ليطلق عليه لاحقاً اسم "التصوّف الفلسفي"، ومن ثمّ سوف يعرف لاحقاً بـ "العرفان النظري"، نظراً لارتباط هذا التصوّر بالبعد المعرفي منهجاً وهدفاً.

إنّ التصوّف السليم في الإسلام - المتطوّر لاحقاً إلى حدود العرفان الإسلامي الأصيل ببعديه العملي والنظري كما سوف نبين لاحقاً - ليس فقط عبادة وعزلة وطقوس، بل هو في حقيقته فلسفة حياة ورؤية للوجود والكون والإنسان، بالإضافة إلى سير وسلوك عملي يوازيه، يتّخذ الإنسان من أجل تحقيق كماله الإنساني، وعرفانه الحقيقي، وسعادته الروحية. هذا التصوّف المتطوّر هو في الحقيقة طريقة مخصوصة في السلوك، تشتمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة، ينشدها السالك ويستهدفها بهدف الوصول إلى معرفة الله تعالى ولقائه، وإلى تحصيل صفات الكمال الروحي والمعنوي بواسطة تصفية القلب وتطهيره، وبقهر شهوات النفس ومغالبة الهوى. فالقلب في المنهج الصوفي والعرفاني عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، يرتفع عنه الحجاب، ويتجلّى فيه النور الإلهي، فتتكشف له بذلك أسرار الوجود وملكوت السماوات والأرض، وتتّضح له حقائق الأمور والعلوم، فتتحلّ عنده

الشكوك والشبهات، وتتكشف له معاني المشتبهات، حتّى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلّها على ما هي عليه، ويصل إلى اليقين. كما يُروى عن رسول الله (ص) أنّه كان يقول في دعائه مناجياً ربّه: "ربّ أرنا الأشياء كما هي"^١، ليكون بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^٢.

إنّ التّصوّف المتطوّر لاحقاً إلى حدود العرفان الأصيل هو في الحقيقة معراج روحي في المقامات المعنويّة، يستهدف غاية مخصوصة وهي معرفة الله، والإنسان الذي يبدأ رحلته في هذا العالم بغية الوصول إلى هذه المعرفة، يدعو نفسه سالكاً، وهو يتقدّم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويلة ينتهي بها في نهاية المطاف إلى ما يُعرف بالفناء في الحقّ والبقاء فيه.

وعليه، فالتصوّف ليس مدرسة ذات اتجاه ونمط واحد، بل هو في الحقيقة مدارس واتّجاهات متعدّدة. منها ما وقف عند حدود الزهد، ولم يحرك ساكناً من بعده، ومنها ما تعدّاه إلى حدود التصوّف بمعناه التقليدي والمتعارف عند الأعمّ الأغلب من الناس، وحتّى المفكرين منهم، أي لباس الصوف والعزلة ومحاربة النفس والانقطاع إلى عبادة الله والتفرّغ التامّ لها.

والحقيقة أنّ هناك نوعاً آخر من التصوّف مختلف عن غيره منهجاً وغايةً وهدفاً، وهو التصوّف المتطوّر إلى حدود المعرفة بالله والفناء فيه، وثمّ البقاء فيه، بناءً لأسس وقواعد منطقيّة وعقليّة وفلسفيّة، وشرعيّة أيضاً، وهو ما يسمّى بـ "التصوّف الفلسفي"، والذي سوف يكون مقدّمة أساسيّة لما سيعرف بعد ذلك باسم "العرفان النظري".

يمكن أن نقول إنّ أنواع التصوّف والغاية منه تختلف باختلاف مراحل تطوّره، وبالتالي يمكن أن نقسّم التصوف إلى ثلاث مراحل هي:

١. التصوّف الأخلاقي.
٢. التصوّف المعرفي.
٣. التصوّف الفلسفي.

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: شرح أصول الكافي، تحقيق: محمد الخواجوي، مؤسسة الأبحاث الثقافيّة، طهران، ١٤٢٥ق، ط١، ج٢، ص١١٠.

٢ سورة الحجر، الآية ٩٩.

"فهناك من الصوفيّة من يقف بتصوّفه عند حدّ الغاية الأخلاقيّة وهي تهذيب النفس وضبط الإرادة وإلزام الإنسان بالأخلاق الفاضلة، وهذا التصوّف يتميّز بأنّه تربويّ، وتغلب عليه الصبغة العمليّة. وهناك من يتجاوز هذه الغاية الأخلاقيّة إلى غاية أبعد وهي معرفة الله، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوّفه شروطاً خاصّةً. ويُعنى أصحاب هذا التصوّف خصوصاً بالكلام عن مناهج المعرفة وأدواتها، ويؤثرون من بينها الكشف.

وهناك بعد هذا وذاك أنواع أخرى من التصوّف تصطبغ بالصبغة الفلسفيّة، ويهدف أصحابها إلى اتّخاذ مواقف من الكون، محاولين فيها إيجاد تفسير له، وتحديد صلته بخالقه، وصلة الإنسان بالله. على أنّ المذاهب الصوفيّة المصطبغة بالصبغة الفلسفيّة لا ينبغي أن تُؤخذ على أنّها مذاهب فلسفيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما هي مذاهب قائمة على أساس من الدّوق مهما بدت في ثوب فلسفيّ. ذلك أنّ الصوفيّ قد يغيب في لحظات معيّنة عن شعوره بذاته، فيشعر بأنّ العالم الخارجي لا حقيقة له بالقياس إلى الله، ويترتّب على ذلك في بعض الأحيان مذاهب صوفيّة معيّنة، كمذهب وحدة الوجود والحلول والاتّحاد، ولكنّها لا تخرج عن كونها في أساسها مذاقات خاصّة تجعل منها شيئاً مختلفاً تماماً عن تلك البناءات الفكرية القائمة على أساس الاستدلال العقلي الصارم عند الفلاسفة^١.

وهناك من يقسمّ التصوّف بعد الاطّلاع على تاريخه ودراسته بشكل معمّق ومفصّل، ومن خلال الرجوع إلى المصادر الصوفيّة والعرفانيّة الأساسيّة، إلى ثلاثة أقسام أخرى أيضاً، كلّ قسم هو في الحقيقة نموذج مطوّر وأحدث من القسم الذي قبله؛ كالتقسيم الأوّل الذي عرضناه. بمعنى آخر هو تقسيم طولي تكاملي وليس عرضي، المرحلة اللاحقة منه مترتّبة على المرحلة التي قبله، وهي في الوقت نفسه أكمل وأنضج منه. هذه الأقسام هي:

أ. التصوّف التقليدي:

يصطاح عليه البعض التصوّف السلفي نسبة إلى السلف، وهو الذي "بدأ في الواقع من المدرسة الكلاميّة لدى مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) ومدرسته، والتي تتلمذ عليها الكراميّة، ثمّ المدرسة

١ النفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٩.

السالمية، وكان لها اتجاه آخر متوقف، يبدأ من الإمام مالك (ت ١٧٩هـ) ثم الإمام ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)^١.

ب. التصوّف السنّي:

بدايته كانت كلامية خالصة، فقد تطوّر التصوف السنّي ونما "عبر الصراع الكلامي حول العقائد على يد المدرسة الكلابية مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابي (ت ٢٤٠هـ). وصاحبه الحارث المحاسبي الصوفي السنّي الممتاز (٢٤٣هـ)، ومن جاء بعدهما فقد باشر الكلام حول الصفات الإلهية وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية أدت إلى ظهور مدرسة الأشاعرة السنية الكلامية والصوفية التي بلغت غايتها لدى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) والإمام الغزالي (٥٠٥هـ) ومدرسته^٢. والفارق الأساسي في المنهج بين التصوّف التقليدي والتصوّف السنّي هو التأويل. فأصحاب المنهج التقليدي أساساً ينكرون التأويل، قدماء ومحدثين، ويميلون إلى التجسيم والتشبيه، بينما أصحاب التصوف السنّي يقرونه على أساس من العقل ولكن بحدود معينة وليس مطلقاً، وهو العقل المتأدّب عندهم بأدب الشرع بحسب نظرهم الخاصة إليه. فالأشاعرة، وبتبعهم التصوّف السنّي، أكدوا من البداية أنّ النظر العقلي المستقلّ عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشؤون الإلهية. فالأشعري، وإنّ أكد أنّ العقل في وسعه أن يدرك الله، إلّا أنّ هذا العقل ليس إلّا أداة للإدراك، أمّا الطريق للمعرفة الإلهية فهي الوحي.

ج. التصوّف الفلسفي:

في القرن الثالث الهجري أيضاً، نلاحظ مجموعة أخرى من شيوخ التصوّف قد مزجوا تصوّفهم بالفلسفة، فجاءت نظريّاتهم بين بين، لا هي تصوّف خالص، ولا هي فلسفة خالصة. وهذا التصوّف من أشهر أعلامه البسطامي (ت ٢٦١هـ) في القرن الثالث، والحلاج^٣ في القرن الرابع (ت ٣٠٩هـ) والنفري (ت ٣٥١هـ) في منتصف القرن الرابع، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتّى نهايات القرن الرابع (٢٥٠-٣٧٠هـ)، والسهروزي مع المدرسة الإشراقية (ت ٥٨٧هـ) في القرن

١ محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام؛ مصادرها ونظريّاتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م، ط١، المقدمة، ص (ز).

٢ المرجع نفسه، ص ٧٨.

massignon, I, la passion d'al-hallaj, paris, 1922, v1, p55

٣ راجع حول حياته:

السادس، ثم مدرسة ابن عربي^١ (ت ٦٢٨هـ) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة. وقد امتدّت المدرسة غير السنيّة في مدارس ما بعد الحلاج والسهورودي إلى فرعين: فرع في المغرب الأندلسي مع ابن سبعين (ت ٦٦٧هـ)، وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها الأفاضل عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥هـ)^٢. وقد قدّم هؤلاء الصوفيّة نظريّات عميقة في النفس، والأخلاق، والمعرفة، والوجود، لها قيمتها من الناحيتين الفلسفيّة والتصوفيّة، كما كان لها تأثيرها الواضح على من تلاهم من الصوفيّة والعرفاء المتأخرين.

ويظهر متفلسفة الصوفيّة، أصبح في التصوّف الإسلامي تياران أساسيان: الأول سنيّ يمثّله رجال التصوّف المذكورون في رسالة القشيري، وهم صوفيّة القرنين الثالث والرابع الهجري خصوصاً، ثمّ الإمام الغزالي، ثمّ من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار. وكان تصوّف هؤلاء جميعاً يغلب عليه الطابع الخلقي العملي. والآخر فلسفي يمثّله من ذكرنا من متفلسفة الصوفيّة الذين مزجوا تصوّفهم بالفلسفة. وقد أثار متفلسفة الصوفيّة فقهاء المسلمين، واشتدّت الحملة عليهم لما ذهبوا إليه من القول بالوحدة الوجوديّة، وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيميّة المتوفي سنة ٧٢٨هـ.

إدّاء، بعد هذه الدراسة التاريخيّة، يلاحظ الدارس للتصوّف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع، أنّ التصوّف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة. هذه المعرفة التي كانت مدخلاً أساسياً وضرورياً لانتقال التصوّف إلى عنوان جديد ومرحلة جديدة عرفت بالتصوّف الفلسفي الذي بدوره مرّ بمراحل وأطوار عديدة، بدأ من القرن الهجري الثالث، ولعلّ أول من تكلم في المعرفة معروف الكرخي، المتوفي (٢٠٠هـ)، وهو من أوائل الصوفيّة، ولعلّه أيضاً أوّل من عرّف التصوّف، فقد عرّفه بقوله: "التصوّف الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق"^٣. وهو يعني بذلك أنّ التصوّف هو علم الحقائق الدوقيّة التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعيّة، وهو أيضاً إلى جانب ذلك زهد فيما في أيدي الناس، فالتصوّف عنده زهد ومعرفة.

١ حول ابن عربي كنموذج راجع: afffi, a, the mystical philosophy of ibnul arabi, cambridge, 1938

٢ محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، مرجع مذكور، المقدمة، ص (ح).

٣ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، مرجع مذكور، ص ٣١٣.

هذه المعرفة التي كان لها مدخلٌ أساسيٌّ وضروريٌّ لانتقال التصوّف إلى عنوان جديد ومرحلة جديدة عرفت بالتصوف الفلسفي الذي بدوره مرّ بمراحل وأطوار عديدة حتّى وصلت إلى أعلى وأبرز صوره في القرن الهجري السادس مع العارف الكبير محي الدين بن عربي (ت ٦٢٨هـ) مع نظريته المشهورة في الوحدة الشخصية للوجود، حيث غدا التصوّف الفلسفي في هذه الحقبة يُعرف باسم "العرفان النظري". وسوف يتّضح لنا حقيقة هذا المطلب أكثر عندما نستعرض تاريخ علم العرفان النظري بشكل تفصيلي في المباحث اللاحقة.

٢. تأثير بعض النظريات في نشأة العرفان النظري

أ. نظرية الفناء والاتحاد:

العرفان النظري كما تبين لنا هو مرحلة متطورة ومتقدمة من التصوّف الفلسفي، والمقصود بالتصوّف الفلسفي ذلك التصوّف النظري الذي يعتمد أصحابه إلى مزج أدواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحات فلسفية تنتمي إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر منها إلى التصوّف. ويميل بعض الذين أرخوا للتصوّف الفلسفي إلى الاعتقاد بأنّه اتّجاه ظهر في القرن السادس الهجري، وبالتحديد مع محي الدين بن عربي المتوفى (٦٣٨هـ). ولكن عند مراجعة دقيقة، وتقصُّ شامل لأصول وجذور العرفان النظري، أو التصوّف الفلسفي، نلاحظ أنّ معالم هذه المدرسة الفكرية والفلسفية بدأت تظهر منذ القرن الهجري الثالث، وربّما قبل ذلك أيضًا، ولو بشكل بدائي وبسيط جدًّا.

عند التتبّع التاريخي للجذور الأولى لفلسفة "الفناء في الله"، مع ما يحويه هذا الموضوع من رؤية فلسفية خاصّة للوجود والكون والإنسان، وعلاقة هذا الإنسان بالله تعالى والعالم المحيط به، والأثر الكبير الذي تركته هذه الرؤية على البناء الفكري والسلوكي الروحاني في الإسلام. سنلاحظ بشكل واضح أنّ مسألة "الفناء" بدأت ملامحها الأولى تظهر في القرون الأولى للهجرة مع أئمة أهل بيت النبي الأكرم (ص) من خلال كلامهم ومناجاتهم مع الله والأحاديث المروية عنهم، ومن ثمّ انتقلت إلى المتصوّفة والعرفاء، بعد أن وضعوا لها أطرافًا وقولب فكريّة ونظرية، لتصبح قضية واضحة على المستوى الذهني، ومبنيّة على أسس ومرتكزات عقلية.

كما أنّ لفلسفة "الفناء منطلقاتها وأسسها القرآنية أيضًا، وهي ليست وليدة الصدفة ولا الاعتبار، أو الوهم، بل هي نابعة من صميم النصّ والدليل القرآني. من هذه الآيات القرآنية التي يستند إليها

أصحاب هذه النظرية قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^١، وقوله: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^٢، وقوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ فِي سَبِيلٍ مُتَسَوِّطِينَ﴾^٤، وقوله في الآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٥، وغيرها من الآيات التي يستشهد بها أهل التصوف والعرفان على الفناء، والذي يقسمونه إلى نوعين من الفناء: فناء في الدنيا وفناء في الآخرة، ولهم في هذه المسألة كلامٌ طويلٌ وعميق.

وكنموذج أيضاً من المصادر الشرعية المهمة التي يمكن أن نقرأ فيها عن فلسفة الفناء والانقطاع إلى الله، ما ورد في دعاء المناجاة الشعبانية المروية عن الإمام علي (ع)، والتي يناجي فيها الله تعالى طالباً منه كمال الانقطاع إليه، قال: "إلهي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ، وَتَصِيرَ أَرْوَاحِنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ، إِلَهِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ، وَوَلَّحْتَهُ فَصَعِقَ لَجَالِكَ، فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا وَعَمَلٌ لَكَ جَهْرًا... إِلَهِي وَأَلْحِقْنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ، فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا"^٦.

وهناك أيضاً العديد من الروايات الشريفة المنقولة عن أهل بيت النبي (ع) التي يستشف منها الفناء في الله، واندكاك الوجود البشري في الوجود الإلهي، كالحديث المروي عن الإمام الباقر (ع) يقول فيه: "تَحْنُ الْمَتَانِي الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ نَبِيَّنَا مُحَمَّدًا (ص) وَتَحْنُ وَجْهَ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ

١ سورة الرحمن، الآيتان ٢٦-٢٧.

٢ سورة غافر، الآية ١٦.

٣ سورة القصص، الآية ٨٨.

٤ سورة الزمر، الآية ٦٨.

٥ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

٦ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٩١، ص ٩٩.

أَظْهَرِكُمْ وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَيَدُهُ الْمُبْسُوطَةُ بِالرَّحْمَةِ عَلَى عِبَادِهِ عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا وَجَهَلْنَا مَنْ جَهَلْنَا
وَإِمَامَةَ الْمُتَّقِينَ" ^١.

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق (ع) يقول فيه: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا وَصَوَّرَنَا فَأَحْسَنَ
صُورَنَا وَجَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ وَلِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ وَيَدَهُ الْمُبْسُوطَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ
وَوَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ وَبَابَهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وَخُرَّانَهُ فِي سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ بِنَا أَنْمَرَتِ الْأَشْجَارُ وَأَبْتَعَتِ
النَّمَارُ وَجَرَتِ الْأَنْهَارُ وَبِنَا يَنْزِلُ غَيْثُ السَّمَاءِ وَيَنْبُتُ عُشْبُ الْأَرْضِ وَبِعِبَادَتِنَا عَبْدَ اللَّهِ وَلَوْ لَا نَحْنُ مَا
عُبِدَ اللَّهُ" ^٢.

وفي الحديث أيضاً، روي عن الحارث بن المغيرة قال: "كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، فَسَأَلَهُ رَجُلٌ
عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؟ فَقَالَ: مَا يَقُولُونَ؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ هَلَاكَ كُلُّ
شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ لَقَدْ قَالُوا عَظِيمًا إِنَّمَا عَنَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ
وَنَحْنُ وَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ" ^٣.

إنَّ الحديث عن وجه الله ومظهرية الوجود البشري للوجود الإلهي لا يصبح ممكناً إلا عند فناء
الجنبة البشرية للإنسان في الحقيقة المطلقة، وهو ما يسمّى عند العرفاء بمقام "قرب النوافل" وفي
روايات أخرى يسمى بمقام "قرب الفرائض"، حيث يصل الإنسان في سيره وسلوكه من خلال أدائه
للفرائض والنوافل على أكمل وجه إلى حدّ الفناء التام في الله، فيصبح الله تعالى سمع العبد وبصره
ولسانه ويده.

كما في الحديث المروي عن الإمام الصادق (ع) قال: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرَصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ
لَيَنْقَرِبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٤٣.

٢ المرجع نفسه، ص ١٤٤.

٣ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٢٤، ص ٢٠٠.

الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَيَدُهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاعَتَهُ^١.

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق (ع) يبيّن فيها حقيقة مقامهم ومنزلتهم عند الله، وشدة قربهم منه تعالى وفنائهم فيه فيقول: "لنا حالات مع الله؛ نحن هو، وهو نحن، وهو هو، ونحن نحن"^٢. فإذا صحّ هذا الحديث المروي فمما لا شكّ فيه أنّه ناظرٌ إلى حالات الاتحاد في الهوية مع الله، بمعنى أنّ لهم حالاتٍ مع الله لشدة اتّصالهم به ودنوهم منه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^٣، أصبحوا كأنّهم "هو"، ولكن في الحقيقة ما هم بـ"هو" واقعاً. إذ تغيب أنانيّتهم في هذه الحالات لاندكاكها في عظمتها، فيصبحون مظهرًا لأمر الله وفعله. فإذا قالوا، كان الله تعالى القائل بهم. وإذا فعلوا، كان الله عزّ وجل هو الفاعل من خلالهم. فبلحاظ حالة الفناء هذه يكون فعلهم وقولهم فعل الله وقوله، مع أنّه تعالى أجلّ وأعزّ من أن يتحد بهم؛ لأنّه الله تعالى الخالق، وهم خلقه وعباده. فهو هو، وهم هم، وهو معنى الحديث المروي بلسان أحد أئمّة أهل البيت (ع) الذي ينقله الإمام الخميني في كتابه مصباح الهداية: "لنا مع الله حالات هو هو، ونحن نحن، وهو نحن، ونحن نحن هو"^٤.

وورد في الدعاء عن الإمام الثاني عشر من أئمّة أهل البيت الإمام المهدي (ع) أنّه قال: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعِ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وُلاةَ أَمْرِكَ الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ الْمُسْتَسِرُّونَ بِأَمْرِكَ الْوَاصِفُونَ لِقُدْرَتِكَ الْمُعْلَنُونَ لِعِظَمَتِكَ، أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيئِكَ فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ وَآيَاتِكَ وَمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَعْطِيلَ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ، لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْفُكَ..."^٥. فقله (ع): "لا فرق بينك وبينها" يشير إلى تلك الحالات التي لهم (عليهم السلام) مع الله تعالى، بحيث تغيب إنياتهم وذواتهم في جلال جبروته وعظمتها. ففي مثل هذه الحالات لا يكون

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٣٥٢.

٢ الخميني، روح الله: شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤١٦ق، ط ١، ص ١٠٣، نقلًا عن الفيض الكاشاني في كتابه "الكلمات المكنونة"، ص ١١٤.

٣ سورة النجم، الآيتان ٨-٩.

٤ الخميني، روح الله: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مقدمة: جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٦ش، ط ٣، ص ٦٧.

٥ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٩٥، ص ٣٩٣.

ثمة فرق بينه عزّ وجلّ وبينهم من جهة صيرورتهم مظاهراً لأفعاله؛ لأنّهم واسطة فيضه ومحلّ مشيئته ومظهر كبريائه.

وإذا رجعنا إلى متصوّفة وعرفاء القرون الأولى الذين استقوا علومهم ومعارفهم التوحيدية من معدن الإسلام المحمديّ الأصيل، ونبعه الزلال المتمثّل بأئمة أهل بيت النبيّ المطهّرين، سوف نلاحظ بشكل واضح أنّ للتصوّف الفلسفيّ جذوراً عميقة قد ظهرت - على سبيل المثال لا الحصر - عند أبي يزيد البسطامي المتوفي (٢٦١هـ)، والحلاج المتوفي (٣٠٩هـ)، ومن بعدهما شهاب الدين السهروردي المتوفي (٥٨٦هـ)، حيث ظهرت معهم لأول مرة بوادر النظريّات الفلسفية الصوفية كنظرية الاتّحاد بالله، والفناء فيه، والحكمة الإشرافية، وفكرة المعراج الروحي التي استوحت قصة المعراج العظيم للنبيّ محمّد (ص) وأنبياء عظام آخرين، وهي النظرية التي تكاملت واكتملت في شكلها الفلسفي لاحقاً على يد محي الدين بن عربي وصدر الدين محمد بن إسحاق القنوي المتوفي (٦٧٢هـ).

فالمحدّث عن علاقة الفناء بالاتّحاد بالله لا يمكن أن يغفل عن أبي يزيد البسطامي، "ولا شكّ أنّ كثيراً من كتّاب التصوّف قد عدّوا أبا يزيد البسطامي هذا أوّل من أدخل فكرة وحدة الوجود التي ذاعت في أنحاء فارس إلى التصوف الإسلامي" ^١. وهو القائل: "رفعني مرّة فأقامني بين يديه وقال يا أبا يزيد إن خلقي يحبّون أن يروك، فقلت زيني بوحدا نيتك، وأبسنني أنا نيتك، - إلى أن يقول - فنكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك" ^٢. هذه العبارة وغيرها من عبارات البسطامي المشهورة تشير بشكل واضح إلى بعد فلسفي في تجربته الروحية، وهي نظرية فلسفية في الاتّحاد مع الخالق والفناء فيه. فبعد إسقاط كلّ ما سوى الله لا يعود مشاهداً في الكون إلّا الحق الواحد، وهو ما يطلق عليه العرفاء بـ "فناء الهوية وغيبية الآثار"، وهو التلاشي المطلق الذي لا يبقى للأنا مجالاً كي تحظى فيه بوجودها المستقلّ، بل كلّ ما يبقى هناك هو "الأنت"، أي الذات الإلهية المقدّسة. فعندما يتخطّى العارف ذاته، ويتخلّص من قيود الزمان والمكان، وينجو من فكاك أسر الجسد، عندها تسقط كل قيود "الأنا" البشرية وتندمج هي و"الأنت"، فيصبح "الأنت" "أنا" أو العكس.

١ التفازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٣٨.

٢ الطوسي، أبو نصر السراج: اللّمع، مرجع مذكور، ص ٤٦١.

والفناء في القرون الأولى بدأ بصفته حالة وسلوك عملي، ولكنه مع الوقت تطوّر وأصبح نوعاً من المعرفة النظرية والفلسفية التي ظهرت على لسان الصوفية الأوائل، ثم انتقلت إلى العرفاء بعد اكتمال المنظومة المعرفية لعلم العرفان وصيرورته مدرسة سلوكية وفكرية متكاملة. فالمتأمل فيما يذكره الصوفية عن الفناء يظهر له بشكل واضح الإطار النظري والمعرفي الذي بدأت تتلبس به هذه مسألة عندهم، وهو يظهر من خلال تصدي المتصوفة منذ القرون الأولى إلى تعريف وشرح الفناء، واعتباره أصلاً من أصول المدرسة على الرغم من تنوع مشاربهم وأذواقهم.

فمنهم من عرفه بآته "فناء صفة النفس"^١، أو آته "سقوط الأوصاف المذمومة"^٢. فالعبد إذا فني عن أوصافه المذمومة تظهر له الصفات المحمودة. وقيل أيضاً إنّ الفناء يعني الفناء عن الحظوظ الدنيوية والأخروية. "الفناء هو أن يفنى عن الحظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ... قال أبو سعيد الخراز: علامة الفاني ذهاب حظّه من الدنيا والآخرة، إلا من الله تعالى... (و) معنى ذهاب حظّه من الدنيا مطالبة الأعراض، ومن الآخرة مطالبة الأعراض"^٣. وقيل أيضاً في الفناء إنّهُ فناء الإنسان عن إرادته، ويقاؤه بإرادة الله، وإلى هذا يشير الطوسي بقوله: "الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك"^٤.

ويعتبر الفناء عند المتصوفة والعرفاء حالاً عارضة لا تدوم للعارف، لأنه لو دامت لتعارض مع أدائها لفروض الشرع، كما يقول الكلاباذي: "وحالة الفناء، لا تكون على الدوام، لأنّ دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات، وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها"^٥.

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الاثنيينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد والحلول.

١ انظر: الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذكور، ص ٤١٧.

٢ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيرية، مرجع مذكور، ص ١٠٢.

٣ الكلاباذي، أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع مذكور، ص ٩٢ إلى ٩٥.

٤ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع سابق، ص ٤١٧.

٥ الكلاباذي، أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص ٩٦.

ولذلك قيل إنّ الفناء مزلة لأقدام الرجال، فإمّا أن يثبت الصوفي فيه، أو تنزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية. ومن هنا، يمكن تقسيم الصوفيّة من حيث الفناء إلى فريقين: فريق يتمسك بالشرعية بأدقّ تفاصيلها، فلا ينطق بما يخالف ظاهرها، وفريق يغلب عليه الوجد وفناء الوصال، فينطق بما يظنه السامع حلولا أو اتّحادا. وعلى ما يبدو، إنّ البسطاميّ، ومن ثمّ الحلاج^١، يمثلان نموذجا للفريق الثاني. وقد دافع الطوسي عن البسطامي في كتاب "اللمع"، وبيّن أنّ ما نسب إليه من أقوال مستشعنة الظاهر لها تأويلات حسنة عند الصوفية^٢.

فالحلاج القائل بنظرية متكاملة في الفناء وتجلّي الله تعالى في الإنسان، كما في المقولة المشهورة المنسوبة إليه وهي قوله: "أنا الحق"، والذي رأى فيها أكثر الناس في زمان الحلاج وبعده نوعا من الحلول والاتّحاد، وعدّوه كفرا وإلحادا صريحا، ما تسبّب لاحقا بقتله بطريقة بشعة جدا؛ حيث قطع إريّا إريّا، وأحرق حتّى صار رمادا وذروه في الهواء، فوقع منه شيء في نهر دجلة، وما بقي من رماده، دفنوه تحت الأرض. فالحلاج، من هذا المنظور، قد نحا بالتصوّف في اتجاه التصوّف المتفلسف أيضا. ويمكن القول إنّ مذهب الحلاج هذا الذي رفضه المسلمون هو الذي أدخل في الإسلام تلك الفكرة التي أحدثت فيه انقلابا عظيما، أي فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة. وما هو شائع عنه أنّه صاحب مذهب البوح وإذاعة السرّ وإفشائه، إلّا أنّه كان يرى في الصمت وعدم البوح بأسرار الحق أصلا ضروريا لصحة طريق السلوك إلى الله. ولكن على الرغم من دعوته إلى الصمت وعدم البوح

١ الحلاج: الحسين بن منصور الحلاج، الشاعر الصوفيّ صاحب المأساة المشهورة في تاريخ الفكر والتصوّف باسم مأساة الحلاج. واختلفوا فيه، فردّته جماعة وأنكرته، وقبلته جماعة وأثنت عليه وحكت عنه، وصحّحت له وجعلته من المحقّقين. وأصله من البيضاء من كورة أصطخر بفارس، وكان ميلاده سنة ٢٤٤هـ... وفي بغداد صحب الجنيد شيخ الصوفيّة، وكان صديقه الشبلي، وتكأا عليه المريدون وكان يعظ الناس ويلقي الشعر فيسحر الألباب، حتى فتنوا به وحكوا عنه الروايات... وقالوا تزندق وشكوا إلى الخليفة المقتدر فأمر بالقبض عليه وأتباعه... واقتادوه إلى بغداد وناظر العلماء وتناولوا عليه، ونفى ادعاء الألوهية، وذكر أنّه ليس إلا عابدا لله يؤمن به وبرسله، ولكنّه يدعو إلى الحق وينشد الخير للمسلمين، ولا يقرّ الظلم... وقبل أن يضرب السيف عنقه كانت آخر كلمة له: حسب الواحد أفراد الواحد له، فما سمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلا ورقّ له، ثمّ ضربوا عنقه، ولم يبق ببغداد إلا من شهد قتله، وصبّوا على الجسد النفط وأشعلوا فيه النار، ثمّ حملوا الرماد على رأس منارة لتذروه الريح، وكان ذلك في السادس والعشرين من ذي العدة سنة ٣٠٩هـ، وصبّوا الرأس يومين على الجسر ثمّ طيف به في خراسان، عليه رحمة الله وسلامه وبركاته". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ١٢٦.

٢ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذكور، ص ٤٥٩، ٤٧٧.

بالأسرار، إلا أنه كما يروى عنه أيضاً في أخباره أنه أفضى سرّه، وتكلّم بالمتناقضات، وشاع بين الناس ما نسب إليه من اعتقاده بالألوهية، مع أنه كان "ينفي نفيًا قاطعًا امتزاج الألوهية في البشرية. يقول: من ظنّ أنّ الإلهية تمتزج بالبشرية أو أنّ البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإنّ الله تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه"^١.

إذًا، الحلاج كان من الغارقين في الوجد، حتّى فني وجوده بالكامل في وجود الحقّ، ولكن دون أن يعني ذلك صيرورة الإله حالًا في العبد أو العكس، وإن استنتج أكثر الناس أنّه من القائلين بالحلول أو الاتحاد، مع أنّه إذا راجعنا بعض النصوص التي تنسب إليه نجد أنّه يفصل بين الألوهية والبشرية. ويمكن لمن يريد البحث أكثر في هذا الموضوع أن يراجع ما ذكره الغزالي في "مشكاة الأنوار" عن الحلاج.

فقد شرح الغزالي حالة الحلاج والبسطامي أيضًا بشيء من التفصيل، وبين كيف يمكن أن تصدر عبارات عنهما دون أن تكون لهما فيها إرادة، فقال: "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحقّ. لكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صارت له ذلك ذوقًا وحالًا.

وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متّسع لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضًا، فلم يبق عندهم إلاّ الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: "أنا الحقّ" - إشارة إلى الحلاج - وقال الآخر: "سبحاني ما أعظم شأنني" - إشارة إلى البسطامي - وقال آخر: "ما في الجبة إلاّ الله" - إشارة إلى الحلاج -.

وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم، وردّوا إلى سلطان العقل، والذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط العشق: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا"^٢. ولا يبعد أن يفاجأ الإنسان بمرآة

١ النفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، مرجع مذکور، ص ٥٠.

٢ إشارة إلى الحلاج.

فينظر فيها ولم ير المرأة قط، فيظن أنّ الصورة التي رآها هي صورة المرأة متّحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أنّ الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخت فيه قدمه استغفر وقال:

"رقّ الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر

وهناك فرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنّه قدح. وهذه الحال إذا غلبت سمّيت بالإضافة إلى صاحب الحال "فناء"، بل "فناء الفناء"، لأنّه فنى عن نفسه، وفنى عن فنائه، فإنّه لا يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمّى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق بها بلسان المجاز "اتّحاداً"، ولسان الحقيقة "توحيداً"، ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطوّر الخوض فيها^١.

وفي السياق نفسه، يسأل فريد الدين العطار أيضاً في "تذكرة الأولياء" مستفهماً ومستنكراً في آن، ومعتزلاً على أولئك الذين رموا الحلاج بالكفر قائلاً: "ومن العجب أنّهم يسمعون كلام الله من الشجرة بأنّي أنا الله لا إله إلا هو، ويقولون: قال الله تعالى كذا، ولا ينسبونّه إلى الشجرة. وأنّهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور: أنا الحقّ، ويقولون: قال ابن منصور كذا، ولا يقولون إنّ الله قال كذا بلسان الحلاج"^٢.

وأغلب الظن أنّ الحلاج الواجد كان في حال غيبته عن بشريّته وفنائه في خالقه يرى الحقيقة الوجوديّة واحدة، لقوّة الحضور الإلهي وغلبته. وفي حال اليقظة كان يعود إلى بشريّته، وإلى الإحساس بالكثرة المشاهدة في الكون. وهذه الحال يعبر عنها العرفاء والمتصوّفة بـ"السكر" الذي يقهر سلطان العقل فينطق الصوفي وهو في حال غيبته عن النفس بكلام طائش، حتّى إذا خفّ عنه سكره وردّ إلى حكم العقل، عندها يدرك أنّه كان واجداً ومبهوتاً.

١ الغزالي، أبو حامد: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣ق/١٩٦٤م، لاط، ص ٥٧-٥٨.

٢ العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، مرجع منكر، ص ٨٦٧.

وأنّ ما داخله من شعور بالحلول أو الاتّحاد بالألوهية لم يكن إلّا وهم وشعور نفسي دافق مصاحب لنوع من الذهول النفسي، ممّا يجعل الحلاج من أوائل الذين تحدّثوا وفلسفوا وعاشوا تجربة فناء الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، والتي ستكون في القرون اللاحقة أصلاً من أهم أصول ومبادئ علم العرفان النظري.

ب. السهروردي^١ ونظريّة الإشراق:

أمّا السهروردي المقتول فهو على ما يبدو من أوائل متفلسفة الصوفيّة في الإسلام، حيث ظهرت فلسفته الصوفيّة بشكل ممنهج وعلمي، والتي عرفت باسم "حكمة الإشراق". وهو عارف بالفلسفة الأفلاطونيّة والمشائيّة، وبالْحكمة الفارسيّة، وبمذاهب الفلسفة الإسلاميّة، وعلى الأخصّ بمذهبيّ الفارابي وابن سينا. كما كان السهروردي على معرفة أيضاً بطائفة من صوفيّة عصره، فهو كان يمتدح أبا يزيد البسطامي الذي يطلق عليه "سيار بسطام"، والحلاج الذي يصفه بأنّه فتى البيضاء.

وعرفت فلسفة السهروردي الصوفيّة بـ "الحكمة الإشراقية" نسبة إلى الإشراق الذي هو الكشف. ويشير السهروردي إلى أنّ حكمة الإشراق عنده مؤسّسة على الذوق لا الفكر فقط. فالنفس الإنسانيّة عند حكيم الإشراق لا تصل إلى عالم القدس، ولا تتلقّى أنوار الإشراق إلّا بالرياضة والمجاهدة، ذلك أنّها من جوهر الملكوت، وإنّما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنيّة، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانيّة، وضعف سلطان القوى البدنيّة، وغلبتها بتقليل الطعام وكثرة السهر، يمكن عندها أن تعرج إلى عالم القدس، وتتصل بمعدن العظمة، وتتلقّى منه المعارف. وهكذا تصل النفس عند السهروردي بالرياضة إلى نوع من الفناء عن المتعلّقات الدنيويّة، وعندئذ تتصل بعالم القدس، وتتحقّق لها المعرفة بالحقائق الدنيويّة والأخرويّة.

١ السهروردي: "شهاب الدين السهروردي، ويلقّب بالمقتول وليس بالشهيد، لأنّه اتّهم بالكفر والخروج عن السنّة... وكان عمره وقت وفاته سنة ٥٨٧ هـ بين السادسة والثامنة والثلاثين، وهو يقول عن نفسه إنّ من الفلاسفة المتألّهين أي المتصوّفين، وينسب علمه للتراث الأفلوطيني، ويقول إنّ علم يحصل لمن يريده عن طريق الذوق الباطني، وأنّ كتبه لا يصلح لقراءتها الفلاسفة ولا الصوفيّة، ولكنّها تناسب طالبّي التألّه وليس الباحث الذي لم يتألّه ولم يطلب التألّه... وكتابه العمدة هو حكمة الإشراق، وفلسفته هي الإشراقية، وهي امتداد للسلسلة التي بدأها الحلاج وهو يدعو باسم أخيه". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٢١٦.

وعلى الرغم مما قد يبدو في كلام السهروردي، من اتفاق ظاهري مع الصوفيّة على ضرورة المجاهدة والترقي الخلقى للوصول إلى الفناء، والمعرفة بالله، واللذة والسعادة، إلا أنه يختلف عنهم في اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية^١. ويتبين لنا ذلك من تقسيمه لمراتب الحكماء، حيث يقسم الحكماء إلى حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، كأكثر الأولياء من الصوفيّة، كأبي يزيد البسطامي، وسهل التستري والحلاج. وحكيم بحث عديم التأله، وهو في رأيه كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين، وكالفارابي وابن سينا من المتأخرين، وحكيم إلهي متوغل في التأله والبحث معاً. وبرأيه أنه لم يصل إلى هذه الرتبة إلا السهروردي كما يقول هو عن نفسه. قال: "والمراتب كثيرة وهي على طبقات، وهذه هي: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، حكيم بحث عديم التأله، حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه، حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه، طالب للتأله والبحث، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب"^٢. ويبين أجود هذه المراتب وأفضلها فيقول: "وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله، ثم طالب البحث"^٣. وما ذهب إليه السهروردي من أن مقام الحكيم المتوغل في التأله والبحث أعلى من مقام الأنبياء، كان على ما يبدو سبباً كافياً لهجوم فقهاء عصره عليه، وتكفيره ومن ثم إقامة الحدّ عليه بقتله.

ج. محي الدين بن عربي ونظرية وحدة الوجود:

مع ابن عربي المتوفي (٦٣٧هـ) ومدرسته، تحول التصوّف إلى نوع من الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوّف، وهو التصوّف المبني على القول إنّ ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، وفيه أصبح بحثاً في الحقيقة الإلهية وتجلياتها. ومعه ظهر مذهب "وحدة الوجود" في صورته المتكاملة، وتحدّدت أبعاده ومراميه ومصطلحاته التي انتقلت من بعده إلى ابن سبعين المرسي (ت ٦٦٩هـ)، ثم صدر الدين القنوي (ت ٦٧٢هـ)، ثم محمد بن حمزة الفناري (ت ٨٣٤هـ). وفي هذه الحقبة، اكتسب التصوّف بعده الفلسفي،

١ انظر: السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراق، تصحيح: هنري كوربان، ط٢، مؤسسة مطالعات وفرهنگی، طهران، ١٣٧٣ش، المقدمة.

٢ المرجع نفسه، ص ١١.

٣ المرجع نفسه، ص ١٢.

والذي أصبح يعرف باسم "العرفان النظري" لاحقاً، كما سوف نلاحظ عندما نتحدّث عن مبادئ العرفان النظري ومسائله.

إدًا، مع ابن عربي اكتسب التصوّف خصائص جديدة، أهمّها: القول بإطلاق الوحدة الوجوديّة التي لا تثبت إلاّ وجودًا واحدًا فقط هو الله، وأنّ كلّ ما عداه من ضروب الوجود زائلٌ وفانٍ، وأنّه اعتباريّ وليس بأصيل. فمع ابن عربي أصبحت الحقيقة الوجوديّة واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتباريّة، والعقل القاصر هو الذي يفرّق بينهما تفرقة حقيقة.

وخالصة القول، إنّ وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله، وليس تعدّد الموجودات وكثرتها إلاّ وليد الحواس الظاهرة، والعقل الإنساني القاصر عاجزٌ عن إدراك هذه الوحدة الذاتيّة للأشياء. "فالحقيقة الوجوديّة - عند ابن عربي - واحدة في جوهرها وذاتها، متكرّرة بصفات وأسمائها، لا تعدّد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحقّ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها - أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات - قلت هي الخلق أو العالم، فهي الحقّ والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأوّل والآخر، والظاهر والباطن"^١.

ولابن عربي نظريّة في الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمديّة، تقوم على أساس مذهبه في الوحدة الشخصية للوجود. فالإنسان الكامل عنده هو الكون الجامع، وعين جلاء مرآة العالم، ويفرّق في الإنسان الكامل بين نشأتين: الأولى باعتباره إنسانًا حادثًا، والأخرى باعتباره موجودًا أزليًا وأبديًا. ولذلك يصف ابن عربي الإنسان الكامل قائلاً: "فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي"^٢.

وقد كان أثر ابن عربي على من جاء من بعده من الصوفية عظيمًا جدًّا، وغدت مدرسته في التصوّف النظري والفلسفي فيما بعد أهمّ مدرسة في العرفان النظري في العالم الإسلامي. ومن أبرز

١ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص ٢٤.

٢ المرجع نفسه، ص ٥٠.

تلاميذ هذه المدرسة صدر الدين القونوي^١. والقونوي هو أستاذ عفيف الدين التلمساني (ت ٦٩٠هـ)، الشاعر والصوفي المتفلسف. ومن متأخري أصحاب مدرسة وحدة الوجود والمتأثرين بابن عربي ويعرفانه النظري عبد الكريم ابن ابراهيم الجيلي (ت ٨٣٢هـ)، وهو صاحب نظرية في الإنسان الكامل، أو الكلمة الإلهية شبيهة بنظرية الحلاج في قدم النور المحمدي، ونظرية القطبية عند ابن عربي. وقد عرض لها في مصنفاته وأبرزها "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل".

يمكن أن نقول إنه مع محي الدين بن عربي حفل التصوف "بالنظريات التي صبغت التصوف الفلسفي بصبغتها كنظرية الكمال أو الإنسان الكامل، ونظرية المطاع، والحقيقة المحمدية، والعقل الأول، والخيال، والارتسام، والظل، والسفر، والفيض، والفناء، والبقاء، والمشية، والشية الموجودة والمعدومة، أو شية الثبوت وشية الوجود، والواحدية والأحدية، والوحدة والكثرة. وهي جميعاً من النظريات التي سيطرت على الفكر الفلسفي الصوفي، وقام على تطويرها من بعده تلميذه العظيم الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي"^٢.

ومع القونوي تظهر مصطلحات جديدة في التصوف الفلسفي جذورها وأسسها كلها مستقاة من عرفان محي الدين بن عربي النظري وفلسفته الصوفية، لتتأكد نظريات ستصبح عظيمة الأثر على تلاميذه ومريديه من بعده. ومن هذه النظريات التي صاغت نظريات هامة في مجال التصوف الفلسفي والعرفان النظري "نظريته في الأمر الإلهي، وأمر الإيجاد، وأمر التكوين، وأمر التكليف، والتجلي،

١ القونوي: "صدر الدين محمد بن إسحق، نسبته إلى قونية من تركيا، وفيها ولد وتوفي سنة ٦٧٢هـ، وكان من كبار تلاميذ محي الدين بن عربي، وتزوج ابن عربي أمه ورياه، ومصنفاته في التصوف كثيرة وكلها مخطوطات ما عدا إجاز البيان في تأويل القرآن، وفيه يتصدى بالشرح لفاتحة الكتاب تفسيراً صفوياً يهيج فيه منهج أستاذه. وله النصوص في تحقيق الطور المخصوص، واللعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية لابن عربي، ومفتاح الغيب، والنفحات الإلهية القدسية، ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام". الحنفي، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مرجع مذکور، ص ٣٣٢. ولمعرفة المزيد حول أهمية القونوي بعد ابن عربي يراجع:

nasr, s,h, Persia, and the destiny of Islamic philosophy studies in comparative religion, 1972, vol6, p31-42.

٢ التفنازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع مذکور، ص ٦٣.

والارتسام، والظلم، والفيض الأقدس، والفيض المقدس، والأعيان الثابتة، والمراتب الوجودية، والمشية،
والشيئية (شيئية الوجود، وشيئية الثبوت، وشيئية العدم).

وكذلك يقدم مفهومًا جديدًا لفكرة العدم المعدوم، والعدم الموجود، والروح الكلية وعلاقتها بنظرية
الكمال ومقام الأكمالية، وكذلك يقدم مفهومًا عصريًا رائعًا لفكرة العبودية ومقام العبودية ومقام الطاعة،
ونظرية تأنيس الإنسان.

كما طوّر القنوي نظريات الصوفية السابقين في الأسماء الإلهية، والنفس الكلية المسماة بلوح
القدر، والكتاب المبين أو اللوح المحفوظ. ويكشف القنوي أيضًا عن نظرية متكاملة في الخيال المطلق
والخيال المحقق، والخيال المتصل، والخيال المنفصل، والخيال العام، والخيال الخاص، والخيال
المتجسد، وكلها نظريات على درجة عالية من الأهمية، بل يستحيل فهم التصوف الفلسفي من دون
فهم هذه النظريات فهماً عميقاً^١.

ويعتبر ابن حمزة الفناري (ت ٨٣٤هـ) من العقليات الفذة التي أضافت إلى التصوف الفلسفي
والعرفان النظري أبعادًا جديدة، وعمقت أبعادًا ونظريات أخرى من خلال شرحه النفيس على كتاب
"مفتاح غيب الجمع والوجود"، المسمى "مصباح الأنس بين المعقول والمشهود"، كما سوف يتبين معنا
في الفصول اللاحقة.

٣. نشأة العرفان النظري وأعلام مدرسته

أ. نشأة العرفان النظري:

إذًا، إنَّ المنتبج لتاريخ التصوف والعرفان يلاحظ بشكل واضح أمرين أساسيين: الأول التداخل
الكبير بين العلمين في كثير من المسائل والمبادئ، والثاني تطوّر التصوف وانتقاله من مرحلة الزهد
والعبادة إلى مرحلة التأسيس الفكري والفلسفي لمبادئ التصوف وأصوله، ليصبح للتصوف مع مرور
الزمن فلسفته ورؤيته الوجودية للإنسان والكون، والذي عرف فيما بعد باسم "العرفان النظري".

١ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٦٥.

وهذا الحراك النظري بدأ على ما يبدو من القرون الأولى بشكل متفاوت، ثم أخذ يتصاعد ويقوى مع الوقت، وراحت مسائله تنضج شيئاً فشيئاً. وفي هذه الأثناء، كان علم العرفان النظري يأخذ أبعاده المعرفية ويفرض حضوره في الساحة الفكرية والعلمية أكثر فأكثر، كلما تقدّم التصوّف في حراكه الفلسفي والفكري، مقدّماً طروحاته النظرية حول حقيقة الكون والوجود، وحقيقة الإنسان، وكيفية علاقة الإنسان بالله والعالم، إلى أن أصبح علم العرفان النظري بناءً كاملاً وصرحاً متكاملًا في القرن السادس على يد العارف الأندلسي محي الدين بن عربي.

فمن الخطأ القول إنّه ليس لعلم العرفان النظري مقدّمات أو أسس، وإنّه لا جذور تاريخية واضحة له. بل للعرفان النظري مساره التاريخي المبني على أسس منطقية واقعية ومقدّمات سلوكية ومعرفية واضحة ومشخّصة عند كل متبّع وباحث منصف في تتبّعه وبحثه، فضلاً على أنّه يعدّ عند المتخصّصين في هذا العلم ومن لهم باع طويل فيه من الأوليات والبدهيّات. فنظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي التي غدت معه لبّ وجوهر العرفان النظري، لم تكن وليدة الصدفة، ولم تنشأ في لحظة فراغ فكري، ومن دون مقدّمات نظرية ومعرفية وفلسفية سبقت اكتمال بنيان هذه النظرية وهذا الصرح العلمي الكبير الذي تصدّى بكل جرأة وموضوعية في آن لتقديم رؤية كونية شاملة، كاملة، ومتكاملة وغاية في العمق والدقّة حول الله والإنسان والعالم، مستندة وبعكس الفلسفة المشائية على الآيات القرآنية الكريمة والروايات الشريفة للنبي وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وبشكل متوائم ومنسجم مع الشريعة الإسلامية الغراء.

في كتابه "محي الدين بن عربي؛ الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي"، يخلص الدكتور محسن جهانگیری إلى وجود هذا التأثير والاتّصال بين محي الدين بن عربي ومن سبقه من العرفاء الذين يسمّوهم بالسلف، بل والقبول ببعض آرائهم أيضاً^١. فيشير إلى أنّ لابن عربي رأياً خاصاً بأبي يزيد البسطامي الصوفي الكبير (ت ٢٦١هـ)، حتى أنّه ألف كتاباً أسماه "المنهج السديد في ترتيب أحوال الإمام البسطامي أبي يزيد". وأنّه لطالما انبرى لذكر أحواله ومقاماته، ونقل أحواله بشوق وحماس في

١ انظر: جهانگیری، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٤٣٧ق/٢٠١٦م، ط٢، ص ١٤٣ إلى ١٧٨.

أغلب آثاره، ولا سيّما في الفتوحات المكيّة^١. ثمّ ينتقل الدكتور جهانگيري للحديث عن تأثر ابن عربي واعتزازه بالصوفي الشرقي سهل بن عبدالله التستري (ت ٢٨٣هـ) من الإشارة إليه بـ"عالمنا" و"إمامنا" والموافقة على وجهات نظره في العديد من المواقف. ففي فصوص الحكم، قال ابن عربي إنّ البسائط أقرب إلى الحقّ تعالى من المركبات^٢، ثم قال إنّ سهل التستري يحمل وجهة النظر نفسها أيضًا، وأتته متحقّق بمقام الإحسان. ويذكر العديد من آرائه في كتابه الفتوحات المكيّة أيضًا^٣.

كما يبدي ابن عربي اهتمامًا كبيرًا وعناية فائقة بالصوفي الكبير الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٦هـ). فتحدّث عن مقاماته وأحواله، وأفرد له رسالة مستقلة للتحدّث عنه وعن أفكاره أسماها "السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج". كما تحدّث عن أفكاره في كتابه الفتوحات المكيّة، وأشار إليها باحترام معبرًا عن موافقته لبعض أفكاره من خلال نقلها، ومخالفته لها في أماكن عديدة أيضًا^٤. كما يذكر الدكتور جهانگيري تأثر ابن عربي بكلّ من أبي طالب المكيّ (ت ٣٨٦هـ) وتعظيمه له، وعبد القادر الجيلي (ت ٥٦١هـ) الذي أشار إليه بكلمة "شيخنا" تعظيمًا له أيضًا. وذكر في الفتوحات حين تحدّث عن "رجال الروائح" قال إنّ "الجيلي" منهم، كما عدّه ابن عربي عدلًا وقطبًا^٥. "وعدا هؤلاء الذين أشرنا إليهم، اهتمّ ابن عربي بأقوال وأحوال وأذواق وكرامات بعض آخرين من العرفاء والصوفيّة الشرقيين مثل رابعة العدويّة (ت ١٣٥هـ أو ١٨٠هـ)، والهارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، وذي النون المصري (ت ٢٤٦هـ)، والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ أو ٢٩٩هـ)، والشبلي (ت ٣٣٤هـ)، ومحمّد بن عبد الجبار النفري صاحب كتاب المواقف (ت ٣٥٤هـ)، وأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت ٤٦٥هـ)، وأبي حفص عمر بن محمد السهروردي (ت ٦٣٢هـ) مؤلّف كتاب عوارف المعارف، وأوحد الدين الكرمانلي (ت ٦٣٥هـ) وغيرهم. وذلك في مختلف كتبه وآثاره، لا سيّما الفتوحات المكيّة، لا مجال لاستعراضهم هنا، ويلزم لذلك تأليف مستقلّ^٦.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٢٥٨. ج ١، ص ٢٢١، ٢١٧.

٢ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص ٨٥.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٧، ٣٩٥، ٤٨٨.

٤ المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٢٥، ٣٣٧، ٥٤٦، ج ٤، ص ٨٤، ٣٣٢.

٥ المرجع نفسه، ص ١٤، ٣٩٢.

٦ جهانگيري، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، مرجع مذكور، ص ١٥٥-١٥٦.

إذًا، فالجذور الأولى للعرفان النظري بدأت مع الزهد المنتقل إلى التصوّف، ثم إلى التصوّف الفلسفي؛ ليضع رحاله في نهاية المطاف في مدرسة حاولت أن تقدّم مثل بقية المدارس رؤيتها وفلسفتها التوحيدية الخاصة للوجود بالاعتماد على العقل والشرع معًا. وهذا ما أعطى مصداقية للعرفان النظري وقوة نادرًا ما شاهدنا مثيلاً لها عند بقية المدارس الفكرية.

والمتنبّع للمسار التكاملي والتصاعدي للتصوّف الفلسفي من القرون الأولى للهجرة وصولاً إلى القرن السابع مع محي الدين بن عربي، سوف يلاحظ كيف تطوّرت فكرة التوحيد عند المتصوّفة الأوائل، من "التوحيد الكلامي" إلى "التوحيد الشهودي"، حتّى وصلت في المرحلة الأخيرة إلى ما سميّ في مدرسة العرفان النظري بـ"التوحيد الوجودي" الذي تمثّل بنظرية "وحدة الوجود".

فالرؤية التوحيدية عند المتصوّفة لم تكن على مستوى واحد ووثيرة واحدة، بل كانت مختلفة على مستوى الشكل والمضمون والعمق، وهذا الاختلاف كان عاملاً مساعداً وضرورياً لنضوج النظريات حول التوحيد وتطوّرها، واكتسابها مزيداً من العمق حتى وصلت إلى أوج تكاملها مع نظرية "وحدة الوجود".

فتوحيد البسطامي والحلاج مثلاً يمكن أن نصنّفه في خانة التوحيد الشهودي؛ "وهو تحقق (العارف) بالوحدة المطلقة لله في ذرى المشاهدة والتأمّل، وهذا يعني اتّحاد العبد مع الله اتّحاد مكاشفة ومشاهدة، لا اتّحاد جوهر وأعيان.

وذلك بعد فناء الصوفي عن وجوده الخاص وعن الأغيار من حوله. والذي يميّز هذا اللّون من التوحيد عن نظيره السابق^١، هو أنّ الحقيقة الإلهية لا تظهر في هذا المقام بمظهر الأمر والنهي أو الشريعة والقانون الذي يخضع له العبد وتتلاشى إرادته فيه، بل تتجلّى الأوهية لصاحب هذا المقام، الذي هو مقام الاصطلام، في صورة ذات مقدّسة يهيم في مجالها ويتعشّق كمالها ويفنى في وجودها، وهكذا وبمقدار ما تتضاءل ذاتية العبد وتتقلّص، يكون دنوّه من حال الفناء، حتى إذا تلاشت هذه الذاتية نهائياً يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة والمكاشفة^٢.

١ أي التوحيد الإرادي، والذي يعرف أيضاً بـ "الفناء عن عبادة السوى" بحسب ما ورد في نص الكتاب المقتبس منه النص.

٢ فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع مذكور، ص ١٨١.

ففي التوحيد الشهودي، يكون فناء وجود العبد المعنوي في بحر الوجود المطلق شهودًا وكشفًا لا وجودًا وعينًا، ويسمى أيضًا بـ "الفناء عن مشاهدة السوى"، أي عن مشاهدة كل ما سوى الله تعالى. فالعارف بعد زوال الحجب المادية والمعنوية التي تفصله عن الله تعالى، واضمحلال أنانيته وانعدام شعوره بوجوده وفنائه بالكامل في الله تعالى وبقائه فيه، ينتهي به الحال إلى الغرق في شهود الوحدة الإلهية حيث تبدو له في صورة ذات مقدسة يهيم في جمالها ويعشق كمالها، ويفنى في وجودها. فإذا نطق لا ينطق إلا بحبها، وإذا أبصر لا يبصر إلا جمالها، وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها، وإذا تأمل لا يتأمل إلا فيوضات أنوارها.

أما التوحيد الوجودي أو ما يعرف أيضًا بـ "الفناء عن وجود السوى" وهو مذهب ابن عربي ومن تبعه من العرفاء والمتصوفة من بعده، وهو مذهب "وحدة الوجود" لا "وحدة الشهود"، فيرى أنصاره الوجود وجودًا روحانيًا خالصًا: وبه يحاولون التوفيق بل الجمع بين الواحد والمتعدد، وربط اللانهائي بالنهائي والمطلق بالنسبي، المتغير، ومن ثم إلغاء الثنائية والفصل التام بين الله والعالم، فيتراءى لهم الله والعالم حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة ذاتها. وهكذا بينما تمثل وحدة الشهود فيض العاطفة، وذروتها التي يجدها الصوفي المستهلك الفاني في الحق، في أعلى مقامات مجاهداته ورياضته.

فإن "وحدة الوجود" نظرية فلسفية في طبيعة الوجود لا يرى صاحبها معها إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة، واسم العالم تارة أخرى. فالحقيقة الوجودية في نظر أنصارها واحدة في جوهرها متكررة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها.

فإذا نظرنا إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق"، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها وتجلياتها قلت هي "الخلق". فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحديث، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات الاختلاف في الاعتبارات لا في الحقيقة^١.

١ فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع مذكور، ص ١٨٥.

والفرق بين توحيد الحلاج الشهودي، وتوحيد ابن عربي الوجودي وفنائه، أنّه في "التوحيد الشهودي" تبقى هناك اثنيينية حيث هناك مشاهدٍ فإنّ ومشاهد يُفنى فيه، أمّا في "التوحيد الوجودي" فيتحدّ الشاهد والمشهود، والعالم والمعلوم، لذا يسمّى بالفناء عن وجود الغير لا عن شهود الغير.

ب. طبقات وأعلام مدرسة العرفان النظري:

في الختام، نذكر بشكل مختصر أهمّ طبقات العرفاء وأدوار التصوّف فيما يرتبط بعرفاء العرفان النظري بشكل أساسي، على الرغم من التداخل الذي يمكن أن نلاحظه بين أعلام كلا مدرستَي العرفان: النظري والعملي، في أحيان كثيرة. بحيث نادرًا ما نجد علمًا من أعلام العرفان النظري إلا ونجده أيضًا من أعلام العرفان العملي أيضًا؛ وذلك لأنّهما في الحقيقة علمان مكملان لبعضهما بعضًا. فالعارف في عرفانه النظري يهدف إلى بناء رؤية كونية نظرية حول التوحيد تعينه في سيره المعنوي وسلوكه العملي. والعارف في عرفانه العملي يبحث دائمًا عن الأساس والقواعد النظرية لسيره وسلوكه العملي ومكاشفته القلبية.

الطبقة الأولى: عرفاء القرن الثاني: ونعدّ منهم:

١. الحسن البصري (ت ١١٠هـ).
٢. مالك بن دينار (١٣١هـ).
٣. إبراهيم الأدهم (ت ١٦١هـ).
٤. رابعة العدوية (ت ١٣٥هـ).
٥. أبو هشام الكوفي (ت ١٩٩هـ).
٦. سفيان الثوري (ت ١٦١هـ).
٧. شقيق البلخي (ت ١٧٤هـ).
٨. معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ).

الطبقة الثانية: عرفاء القرن الثالث:

ونعدّ منهم:

١. بايزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ).
٢. بشر الحافي (ت ٢٢٦هـ).

٣. السري سقطي (ت ٢٤٥هـ).
٤. حارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ).
٥. أبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦هـ).
٦. جنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ).
٧. ذو النون المصري (ت ٢٤٠هـ).
٨. سهل التستري (ت ٢٨٣هـ).
٩. حسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٦هـ).
١٠. أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ).

الطبقة الثالثة: عرفاء القرن الرابع:

ونعدّ منهم:

١. الشيخ أبو الحسن الخرقاني (ت ٤٢٥هـ).
٢. أبو سعيد أبو الخير (ت ٤٤٠هـ).
٣. أبو علي الدقاق (ت ٤١٢هـ).
٤. أبو الحسن الهجويري (ت ٤٧٠هـ).
٥. الخواجة عبد الله الأنصاري (ت ٤٨١هـ).
٦. أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

الطبقة الخامسة: عرفاء القرن السادس:

ونعدّ منهم:

١. أحمد الغزالي (ت ٥٢٠هـ).
٢. عين القضاة الهمداني (ت ٥٢٥هـ).
٣. السنائي الغزنوي (ت ٥٢٩هـ).
٤. أحمد جام (ت ٥٣٦هـ).
٥. عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦٠هـ).

الطبقة السادسة: عرفاء القرن السابع:

ونعدّ منهم:

١. الشيخ نجم الدين الكبرى (ت ٦١٦هـ).
٢. فريد الدين العطار النيشابوري (ت ٦٢٦هـ).
٣. شيخ شهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢هـ).
٤. ابن الفارض المصري (ت ٦٣٢هـ).
٥. محي الدين بن عربي الأندلسي (ت ٦٣٨هـ).
٦. صدر الدين القونوي (ت ٦٧٢هـ).
٧. جلال الدين محمد البلخي (ت ٦٧٢هـ).

الطبقة السابعة: عرفاء القرن الثامن:

ونعدّ منهم:

١. سعيد الدين الفرغاني (ت ٧٠٠هـ).
٢. علاء الدولة السمناني (ت ٧٣٦هـ).
٣. عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٥هـ).
٤. داوود بن محمد القيصري (ت ٧٥١هـ).
٥. شمس الدين الحافظ الشيرازي (ت ٧٩١هـ).
٦. الشيخ محمود الشبستري (ت ٧٢٠هـ).
٧. السيد حير الأملّي (ت ٧٨٢هـ).
٨. عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٦هـ).

الطبقة الثامنة: عرفاء القرن التاسع:

ونعدّ منهم:

١. الشاه نعمة الله الولي (ت ٨٣٠هـ).
٢. أبو حامد محمد تركة الأصفهاني (جدّ صائن الدين الأصفهاني، لم نعثر على تاريخ وفاته).
٣. صائن الدين علي تركة الأصفهاني (ت ٨٣٠هـ).
٤. محمد بن حمزة الفناري الروكي (ت ٨٣٤هـ).

٥. شمس الدين محمد اللاهيجي (ت ٩٠٠هـ).

٦. عبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨هـ).

من القرن التاسع وما بعد:

منذ أواخر القرن التاسع الهجري فصاعدًا حتى القرن الرابع عشر، برز العديد من الشخصيات العرفانية المتخصصة في الجانب النظري والعملي، ولكن كان حضورها في الجانب النظري طاغياً وحاضراً بقوة. من هؤلاء الأعلام:

١. صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ).
٢. الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ).
٣. المير قاضي سعيد القمي (ت ١١٠٢هـ).
٤. آقا محمد رضا القمشه اي (ت ١٣٠٦هـ).
٥. الملا حسينقلي الهمداني (ت ١٣١١هـ).
٦. ميرزا هاشم الأشكوري (ت ١٣٣٢هـ).
٧. الميرزا جواد ملكي التبريزي (ت ١٣٤٣هـ).
٨. ميرزا محمد علي الشاه ابادي (ت ١٣٦٢هـ).
٩. آقا سيد علي القاضي (ت ١٣٦٦هـ).
١٠. روح الله الموسوي الخميني (ت ١٤٠٩هـ).^١

١ راجع: نژاد، علي أميني، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامي، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، ١٣٩٠ش، ج٢، ص ١٠١ إلى ٢٢٨.

الفصل الخامس:

موضوع العرفان النظري ومبادئه

١. لماذا البحث عن موضوع العلم؟

يُذكر لكلّ علم عادةً موضوعٌ بواسطته يتميز هذا العلم عن غيره من العلوم ويختلف عنها. ويُراد بالموضوع "في كلّ علم على ما تعارف بينهم هو ما يُبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية الخاصة به، أيّ المحمولات (المسائل) الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة إيّاها، إمّا لذاتها أو لما يساويها، جزءًا كان أو خارجًا"؛ كالكلمة العربية بالنسبة إلى النحو، وكجسم الإنسان بالنسبة إلى علم الطبّ مثلاً... وقد اختلفت الآراء وتوّعت حول ضرورة أو لابدئية وجود موضوع لكلّ علم، فمنهم من يقول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم، وفي المقابل رأي آخر ينفي هذه الضرورة. وسواء كنّا مع النظرية التي تدعم وجود موضوع لكلّ علم أو لا، فإنّ القدر المتيقّن أنّ وجود موضوع لعلم من العلوم، فرع ثبوت هذا العلم وتعيّنه، ودليلٌ على واقعيّته ووجوده أيضًا. وإذا تابعنا البحث حول العوارض الذاتية للعلم، وحول مسائله ومبادئه، وثبت لدينا وجودها، فإنّ ثبوت واقعيّة هذا العلم، وصحة عدّه علمًا من أنواع العلوم، سوف تكون أكّدًا، وستغدو برهانًا جليًا وواضحًا على جعله علمًا حقيقيًا، لا وهميًا أو اعتباريًا.

وإذا أصبح وجود علم من العلوم أمرًا مسلّمًا وقطعيًا، عندها يمكن البحث والحديث عن منهجه المعرفي، ورؤيته الخاصة في كيفية تحصيل المعرفة. فالحديث عن المنهج المعرفي لأيّ علم من العلوم فرع ثبوت كونه علمًا في البداية، وفرع إثبات أصالته، ووجود الجذور التاريخية له أيضًا، وهذا ما حاولنا إثباته وهدفنا إليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

١ الأصفهاني، صائغ الدين: تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ش، ط٣، ص١٧٤.

وفي هذا الفصل، نريد أن نتبين ما إذا كان للعرفان النظري موضوعٌ، ومن ثمّ إثبات مسأله ومبادئه حتى تكتمل دائرة واقعيته. فيثبت لدينا كونه علمًا من العلوم الحقيقيّة، وعندها تصبح الطريق مشرّعة للحديث عن نظرية المعرفة الخاصّة بهذا العلم.

في سياق دفاعه عن علم "العرفان النظري" أمام الآراء التي تهاجم هذا العلم وتعتبره فاقداً للموازن العلميّة والقواعد المنطقيّة، وبالتالي إخراجها عن دائرة العلوم وعدم اعتباره علمًا، شرح القيصري هدفه الأساس من بيان موضوع ومبادئ ومسائل هذا العلم، معللاً ذلك أنّه لا شيء إلا لإثبات أنّ العرفان النظري علمًا حقيقيًا بالدرجة الأولى. والمقصود من العلم الحقيقي الذي يكون في مقابل الاعتباري؛ أي العلم الذي دون من أجل معرفة حقيقة ما من الحقائق، وفيه يجري البرهان والاستدلال العقلي. فإذا ثبت أنّ للعرفان النظري موضوعه الخاصّ به الذي تدور حوله مسأله الخاصّة، عندها يصحّ الحديث عن موازينه وعن مبادئه ومسأله، وبالتالي ثبوت كونه علمًا حقيقيًا. يقول القيصري:

"وهذا العلم وإن كان كاشفيًا ذوقيًا، لا يحظى منه إلا صاحب الوجد والوجود، وأهل العيان والشهود، ولكن لما رأيت أنّ أهل العلم الظاهر يظنون أنّ هذا العلم ليس له أصل يبنّي عليه، ولا حاصل يوقف لديه، بل تخيلات شعريّة، وطامات زكريّة لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتمام إليها؛ بيّنت موضوع هذا الفن ومسأله ومبادئه".^١

ويذكر السيّد حيدر الأملي أيضًا في كتابه "المقدّمات في نص النصوص" الهدف الأساس من بيانه لموضوع علم العرفان النظري، معللاً ذلك برد التّهم عن العرفان النظري، والتي تدّعي بأنّه ليس من أنواع العلوم الواقعيّة والحقيقيّة، والتي ساقها كما يقول السيّد الأملي من لا اطلاع لهم ولا باع في أساس هذا العلم وقواعده، فتراهم يتهمّون عليه، وينسبون إليه الأباطيل من دون أيّ دراسة موضوعيّة وعلميّة كافية ووافية.

وهذا ديدن كلّ من لا يقبل فكر الآخر، ولا يرضى إلا بأن تساق الأمور والعلوم وفق قواعده العلميّة ومناهجه الاستدلاليّة، حتى إذا رأى منهجًا أو فكرًا يخالف ما نشأ عليه عقله، أو تأسست عليه رؤيته ومنظومته الفكرية رماه بالتّهم تعسّفًا وظلمًا، وبقلب بارد وقاسٍ أحيانًا، ومن دون بحث وبلا أدنى

١ القيصري، داود: رسائل القيصري، مرجع مذكور، ص ٧.

احتمال أن يكون المنهج المقابل فيه من الصحة والمنطق ما خفي عليه ولم يتوصّل إليه عقله بعد. يقول الأملي معللاً هدفه الأساس من بيان موضوع علم العرفان النظري:

"وعلى الجملة، إذا عرفت حال أرباب العقول من الحكماء وأهل النظر من العلماء، فلنشرع في المقصود من هذه الأبحاث، والذي هو تحقيق موضوع العلم الإلهي - أي العرفان - المنسوب إلى العارفين به بين أهل الله وخاصته. فإنّ جميع هذه المباحث ما نشأت إلا من كلام الحكيم والمتكلم في حقهم - أي حقّ أهل الله -؛ وحقّ أمثالهم، بطريق الطعن والقدح، بمعنى أنّهم - أي أهل الله - ليسوا من أهل البراهين والدلائل، ولا لهم في العلوم موضوع ولا محمول ولا أصل صحيح يرجع إليه. وإذا فرغنا من هذا، وظهر الحال بالعكس ممّا تصوّروا فيهم وظنّوا في حقهم، وثبت أنّهم - أي القادحين في أهل الله - صاروا (هم) مستحقّين للطعن والقدح لا غيرهم، لقوله تعالى: ﴿لَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾^١.

فحصل ممّا ذكر أنّ الهدف الأساس من بيان موضوع أيّ علم، وعلم العرفان النظري من ضمن هذه العلوم، إنّما هو لأجل إثبات كونه من العلوم الحقيقيّة أولاً، ولردّ التهم التي يمكن أن تساق حوله ثانياً، ولإثبات مبادئ ومسائل هذا العلم، التي تعتبر مقدّمة ومنطلق لفهم نظريّته ومنهجه المعرفي ثالثاً.

٢. موضوع العرفان النظري

أ. الحقّ موضوع علم العرفان النظري:

يختلف موضوع علم العرفان النظري عن موضوع جميع العلوم، وهو قريب إلى حدّ ما من موضوع علم الفلسفة، ولكنّه يمتاز عنه باختلافات جوهرية. فعند العارف، موضوع علم العرفان النظري هو الذات الإلهية المقدّسة وأسماء هذه الذات وصفاتها. وقد استخدم العرفاء للإشارة إلى الذات الإلهية المقدّسة تعابير أخرى كـ"الحق"، و"الوجود المطلق". ومقصودهم من الأسماء والصفات هنا الآثار والتجليات التي تكشف عن الذات، لا الأسماء والصفات التي هي بمعزل عن الذات، وبما هي وجودات مستقلة ومنفكّة عن الذات. بمعنى آخر، موضوع العرفان النظري في الأصل هو الذات

١ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م، ط١، ص٤٨٧.

الإلهية المقدسة، وذكرهم للأسماء والأسماء والصفات إنّما هو لمظهريتها وكاشفتها عن الذات ليس إلا.

وقد حدّد القيصري في شرحه للتأنيّة الفارضية وفي رسائله، موضوع علم العرفان النظري، فقال بعد تعريفه لموضوع العلم وارتباط مسائله وأحواله به: "علم أيّدنا الله وإياك، أنّ الوصول إلى الله تعالى قسمان: علمي وعملي. والعملية مشروط بالعلمي ليكون العامل على بصيرة في علمه. والعلوم إنّما يتميّز بعضها عن بعض بتميّز موضوعاتها، وموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فالمعروض هو موضوع، والعوارض هي المسائل.

ولا شك أنّ المسائل إمّا أن تكون كلّها بديهياً أو كسبياً أو بعضها بديهياً وبعضها كسبياً. إن كان كلّها بديهياً مع عدم إمكان الوقوع إلا بالنسبة إلى بعض الأذهان، فهي مبادئ باقي العلوم. وإن كان كلّها كسبياً فهي متوقّفة على أمور بديهية، يعلم بها هذه الأمور المكتسبة. وإن كان بعضها بديهياً وبعضها كسبياً فالبديهي مبادئ الكسبي.

ولا شك أنّ هذه الطائفة إنّما تبحث وتبين عن ذات الله تعالى وأسمائه وصفاته، من حيث إنّها موصلة لكلّ من مظهرها ومستوياتها إلى الذات الإلهية. فموضوع هذا العلم هو الذات الأحديّة ونوعيتها الأزليّة وصفاتها السرمديّة".^١

ويبيّن السيد حيدر الأملي بعد فراغه من بيان موضوع العلوم العقلية والحكمية، وعلم الكلام، وبعض العلوم الأخرى؛ من قبيل الرياضيات، الطبيعيات والمنطق، أيضاً موضوع المعرفة العرفانية فيقول: "وأما العلوم الحقيقية فصاحبها الذي هو المتصوّف^٢، عنده موضوع علم التصوّف (هو) معرفة ذات الحقّ تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يتعلّق بذلك من المعارف".^٣

إذاً، يظهر من خلال هذين التعريفين وغيرهما أنّ موضوع علم العرفان النظري هو ذات الحقّ تعالى، المتّصفة بالصفات الإلهية من الأحديّة والواحدية، والسرمديّة وغيرها من الصفات... وهذه

١ القيصري، داود: رسائل القيصري، مرجع مذكور، ص ٦.

٢ مراده بالتصوّف هنا التصوّف الفلسفي، أي العرفان النظري.

٣ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٧٩.

٤ انظر، القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران، ١٣٧٤ش، ط ١، ص ٤.

الذات بنظر العارف هي الحقيقة الوحيدة الموجودة في عالم الوجود، وكلّ متصوّر غيرها ليس سوى مظهر من مظاهرها، وشأن من شؤونها، وتعيّن من تعيّناتها، سواء أكان تعيّنًا ذاتيًا أو اسميًا أو فعليًا. في حين أنّ موضوع سائر العلوم والمعارف الإلهية الأخرى، هي آيات هذه الذات الإلهية وآثارها وتجليّاتها. حيث يكون سعي العالم في هذه العلوم والمعارف، ومن خلال البحث العلمي، منصبًا نحو معرفة أثر من آثار الحقّ عزّ وجلّ أو تجلّ من تجلّياته، لا نفس الذات الإلهية المقدّسة، كما هو الحال عند العارف.

أمّا في المعرفة العرفانية، فإنّ المطلوب هو ذات الله المقدّسة التي يعبر عنها بـ"الحقّ" تارة، وبـ"الوجود المطلق" أخرى. فيقال إنّ موضوع علم العرفان هو "الحقّ" أو "الوجود المطلق". ومراد العارف من ذلك الحقيقة الشخصية الواحدة التي يستحيل فيها التعدّد، والبعيدة عن أيّ نوع من التعيّن، أيّ الوجود المطلق الصرف. فليس في هذا العالم في نظر العارف إلّا موجود واحد؛ هو الوجود الصرف والبسيط، الذي يقال عنه أيضًا بالوجود من حيث هو هو.

يقول الشيخ "حسن زاده الأملي" في "حاشيته على شرح فصوص الحكم لابن عربي": "حقيقة الحقّ تعالى هي الوجود، وهذه الحقيقة هي موضوع هذا العلم الأشرف. قال القونوي في أول مفتاح الغيب: "موضوعه الخصيص به وجود الحقّ سبحانه"^١، فهم يعبرون في صحتهم عن موضوع هذا العلم تارة بالوجود وتارة بالحقّ"^٢.

ويبيّن "صائن الدين ابن تركة" صاحب كتاب "تمهيد القواعد"^٣ السبب في صيرورة "الحقّ" أو "الوجود المطلق" موضوعًا لعلم العرفان النظري، ويرجعه إلى كونهما أعمّ المفهومات حيطة وشمولية،

١ القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، مرجع مذكور، ص ٤.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن زاده الأملي، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٤ق/١٣٨٢ش، ج ١، ط ١، ص ١٦.

٣ "يعد كتاب تمهيد القواعد (التمهيد في شرح قواعد التوحيد) أحد أهم الكتب المؤلفة في موضوع العرفان النظري، وقد اعتبر هو الحلقة الأولى من المنظومة الدراسية في هذا العلم، فإن المبتدئ في هذه العلوم عليه أن يدرس أولًا كتاب التمهيد، ثمّ كتاب شرح الفصوص للقيصري، ثمّ كتاب مصباح الأئس للفناري، وهو شرح لكتاب مفتاح الغيب للقونوي. ويعدّ متن هذا الكتاب (قواعد التوحيد) متنًا عرفانيًا بلسان أهل النظر والاستدلال، كتبه مصنّفه لبيان مسألة التوحيد وردّ الشكوك المثارة حولها، فهو من أهم الكتب التي استوعبت الإشكالات الكثيرة والدقيقة- ومن المدرسة المشائية خصوصًا- ومناقشة تلك الإشكالات وردّها. ويمكن أن نعتبر هذا الكتاب عبارة عن متن لردّ نظرية المشاء في مسألة التشكيك العامّي المشائني في الوجود". الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، قم، ١٤٣٦ق/٢٠١٤م، لاط، ج ١، ص ١٣.

وأبَيَّنْهَا تصوُّرًا وتعقُّلاً. ولو وجدت ألفاظ أكثر منهما حيطة وعموميَّة وشموليَّة لصحَّت أن تكون موضوعًا لعلم العرفان النظري؛ لأنَّ علم العرفان النظري هو العلم بالذات الإلهيَّة المطلقة غير المقيدة بأيِّ قيد حتَّى قيد الإطلاق نفسه، والتي لها الإحاطة والقيوميَّة على كلِّ شيء، والتي منها يفاض كلُّ شيء، وإليها إياب كلِّ شيء: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^١، والتي لا يعزب عنها شيء في هذا الوجود على الإطلاق، ولو متقال ذرَّة: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^٢. وعليه، فلا يوجد أعلى من هذا العلم رتبةً ومقامًا. كما يقول ابن تركة الأصفهاني: "وإذا عرفت هذا فاعلم أنَّ التعبير عمَّا يصلح لأن يكون موضوعًا لهذا العلم - من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشدُّ منه شيء ولا يقابله شيء - عسيرًا جدًّا. فلو عبَّر عنه بلفظ "الوجود المطلق" أو "الحق" إثمًا ذلك تعبير عن الشيء بأخصِّ أوصافه الذي هو أعمُّ المفهومات ها هنا، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب إليه وأخصَّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبَّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير. ثم إنَّه ليس بين الألفاظ المتداولة ها هنا شيء أحقَّ من لفظ الوجود بذلك، إذ معناه أعمُّ المفهومات حيطةً وشمولًا، وأبينها تصوُّرًا وأقدمها تعقُّلاً وحصولًا"^٣.

من هنا، يرى ابن تركة أنَّ موضوع العرفان النظري هو أعلى الموضوعات وأرفعها، لأنَّه لا يوجد أسمى وأعلى من الذات الإلهيَّة المقدَّسة التي هي موضوع العلم. ويشير إلى أنَّ موضوع هذا العلم يتَّصف بأربعة خصائص بها يتميَّز ويتفرَّد عن باقي موضوعات جميع العلوم وهي: الأعميَّة، والأبينيَّة، والأشمليَّة والأقدميَّة على جميع موضوعات العلوم الأخرى. فوقع بذلك الانسجام والتماهي بين العلم وموضوعه، فلا يختلفان ولا يتخلفان عن بعضهما بعضًا كما قال: "اعلم أنَّ العلم المبحوث عنه ها هنا، لما كان هو العلم الإلهي المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقًا، يجب أن يكون موضوعه أعمُّ الموضوعات مفهوميًا، بل أتمُّ المفهومات حيطةً وشمولًا، وأبينها معنى، وأقدمها تصوُّرًا وتعقُّلاً؛ لما تقرَّر في فنِّ البرهان أنَّ علوَّ العلوم بحسب عموم الموضوع وشمول حيطته. فالعلم إنَّما يكون أعلى مطلقًا

١ سورة البقرة، الآية ١٥٦.

٢ سورة سبأ، الآية ٣.

٣ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ١٧٢.

إذا كان موضوعه أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات، حتى تكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته^١.

إذاً، في المحصلة النهائية، يتبين أنّ موضوع العرفان النظري هو الذات الإلهية المقدّسة، التي يعبر عنها أيضاً في المصطلح العلمي للعلم بـ"الحق"، أو "الوجود المطلق"؛ لأنّه لا يوجد أحقّ ولا أقرب منهما إلى الذات الإلهية الواحدة، البسيطة.

ونشير في الختام إلى ملاحظة مهمّة ينبغي التوقّف عندها وهي أنّ تحديد العارف لموضوع علم العرفان النظري لا يعني الإحاطة المعرفية بهذا الموضوع، بمعنى تحديد هذه الذات والوصول إلى كنه معرفتها. فبيان موضوع العلم يغيّر مسألة حدود المعرفة بهذا الموضوع. وهو ما سوف نتعرّض له في الباب الثالث من هذا البحث عندما نتحدّث عن المنهج المعرفي الخاصّ بعلم العرفان النظري. أمّا ما نسعى إلى تحديده في هذا المبحث فهو يقتصر على التعرّف إلى موضوع علم العرفان النظري، كما ذكره العرفاء، وبيّنه في كتبهم ومصنّفاتهم التي كتبوها حول أصول هذا العلم وأساسه.

بمعنى آخر، تحديد العارف لموضوع العرفان النظري مسألة مغايرة ومبحث مختلف عن المجال المعرفي وحدّه الذي يمكن أن يبلغه هذا العارف في معرفته لهذا الموضوع. فقول العارف إنّ موضوع علم العرفان النظري هو الذات الإلهية المقدّسة، لا يعني اكتناه هذه الذات على المستوى المعرفي والإحاطة العلميّة بها، لأنّ كنه الذات الإلهية المقدّسة عند العارف لا تدرك ولا تعرف إطلاقاً، وإن كان هذا النحو من المعرفة - أي المعرفة بعدم المعرفة - هو نحو من المعرفة عنده أيضاً. كما أنّه في الفلسفة، عندما يحدّد الفيلسوف "الوجود بما هو وجود"، أنّه موضوع علم الفلسفة، فإنّه على مستوى المعرفة لا يعني أنّه أصبح محيطاً وعالمياً بذات موضوع الفلسفة، وإنّما ينصبّ بحثه المعرفي على أحوال الوجود.

كذلك الحال عند العارف، فإنّ عدم الإحاطة بكنه الذات الإلهية لا يتعارض مع اتّخاذ هذه الذات الإلهية موضوعاً خاصاً للعلم؛ لأنّ الذات الإلهية المقدّسة عند العارف واحدة وبسيطة، ولا يخرج عن محيطها ووجودها شيء على الإطلاق. وهذه الذات الإلهية إذا نظرنا إليها من جهة الغيب المطلق والهوية الغيبية فهي غير قابلة للإدراك والمعرفة، ولا يعرف عنها إلّا بأنّها غير قابلة للمعرفة. وهي

١ الأصفهاني، سائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ١٦٨.

نفسها عند تنزّلها من صرافة إطلاقها ووحدها إلى الانصباع بكثرة تعيّناتها وتجلّيها في مراتب الوجود، وتشأنها بأطوار الظهور المختلفة، تغدو قابلة للمعرفة والإدراك. فكّله منه وإليه وفيه، كما يقول السيد حيدر الأملي:

"كل شيء يُتصور أو يُعقل، له ثلاثة اعتبارات: اعتبار الذات والحقيقة، واعتبار الصفات، واعتبار سلب الصفات. فالوجود - أو الحقّ تعالى - من حيث الذات والحقيقة، لا يوصف بشيء أصلاً. ومن هذه الحيثية، لا يُعرّف ولا يُعرّف، ولا يحكم عليه بشيء؛ لأنّ الحكم لا يصحّ إلا على المعلوم أو المعرّف الموصوف، فالذي لا يكون معلوماً ولا موصوفاً بهما، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه... وكذلك الأمر ها هنا، فإنّ الوجود إذا وصف بحيث هو هو، لا يقال له: هو كثير أو واحد، موجود أو معدوم، كلي أو جزئي أو غير ذلك. هذا بحسب الاعتبار الأوّل - أي الوجود من حيث الذات والحقيقة -، وأمّا باعتبار الآخر - أعني باعتبار الصفات أو سلبها - فيجوز أن يوصف الوجود بكلّ شيء من الأسماء والصفات والظهور والبطون وأمثالها، كما سيجيء مفصّلاً عند بحث الظهور إن شاء الله تعالى... والحاصل أنّ المراد بإطلاقه تنزيهه وتقديسه، لا الإطلاق الذي بإزاء المقيد. والمراد بالتقييد اتّصافه بكلّ شيء من صفات الكمال على طريق الإضافة - أي إضافة المطلق إلى المقيد، لا التقييد الذي هو بإزاء المطلق - على الوجه الذي قررناه. وهذا بأيّ وجه يحصل، هو المقصود من طريق القوم"^١.

ب. موضوع العرفان النظري مطلق:

عند العارف "الوجود" و"الحقّ" ليسا شيئين متغايرين أو مباينين لبعضهما بعضاً، بل الوجود عنده مساوق للحقّ. ومراده من الحقّ الذات الإلهية المقدّسة كما أسلفنا، لذا يعرّف القيصري الوجود في مقدّمته على شرح كتاب فصوص الحكم، ويبيّن أنّه ليس سوى الحقّ تعالى، كما ذكر في أول شرحه حين قال: "الوجود وأنه الحقّ"^٢. فالوجود الحقيقي عنده ليس سوى وجود الحقّ وحده من حيث ذاته، أي الوجود من حيث هو وجود. فالوجود الصرف والمحض المسمّى عند العارف بـ "الوجود المطلق" هو "الحقّ" جلّ جلاله لا غيره. وهذا "الوجود المطلق" عنده واحدٌ حقيقيٌّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة

١ الأملي، حيدر: المقدّمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذکور، ص ٤٠٨-٤١٠.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٢١.

بوجه من الوجوه، لا ذهنًا ولا خارجًا، وهو منزّه عن الوصف والتعيين، وعن جميع النسب والإضافات؛ لأنّ الشيء من حيث هو هو، لا يراد به إلا ذلك الشيء من حيث ذاته فقط.

والكلام عن "الوجود المطلق" إنّما هو كلام عن "الوجود بما هو هو"، أي من حيث هويته الذاتية، ومن دون أيّ لحاظ أو قيد أو نسبة. لذا يقول السيّد حيدر الأملي أنّ "الحقّ" الذي هو موضوع علم العرفان النظري هو نفسه "الوجود المحض" من حيث هو هو، لا بشرط الشيء، ولا بشرط اللاشيء:

"إنّ الوجود من حيث هو وجود هو الحقّ تعالى لا غير، وأنّه واحد حقيقيّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، لا ذهنًا ولا خارجًا، ولا عقلاً ولا وهمًا، ولا حقيقةً ولا مجازًا، وهو غنيّ عن جميع ذلك، منزّه، مقدّس عن التعريف والتعيين والإطلاق، والتقييد والتشبيه والتعطيل، وغير ذلك من الاعتبارات، ليس في الوجود غيره، له الوجود الكلّي الحقيقي، ولغيره الوجود الاعتباري المجازي، وهو واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته"^(١).

ولابن حمزة الفناري^٢ صاحب كتاب مصباح الأئمة أيضًا كلامٌ مشابه، يبيّن فيه المساواة بين "الوجود المطلق" و"الحقّ" يقول فيه: "الحقّ هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، أي وجود الحقّ هو الوجود المحض، وهو الذي فسّره الشيخ (قده)... فقال: "وهو كونه وجودًا فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركّب، ولا صفة ولا نعت، ولا اسم ولا رسم، ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت... (و)

١ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٠٧.

٢ حمزة الفناري: هو العالم المحقّق والبحر المدقّق مقتدى أصحاب التحقيق والتدقيق: شمس الدين محمد بن حمزة الفناري؛ الشهير بـ "ابن الفناري" قاضي قضاة المسلمين بمدينة بيروت وقسطنطينية، استأنبول في عصره، وكان من أكابر علماء العثمانية في القرن التاسع الهجري، بل من أوحد زمانه؛ كان عارفًا بأكثر العلوم الأدبية والعقلية والنقلية والمعاني والقراءات والتفسير، وكثير المشاركة في الفنون المختلفة، حتى صنّف في الأصول كتابًا أقام في عمله ثلاثين سنة، وأقرأ شرح العزض نحو العشرين مرّة، وفي العرفان والتصوف - لا سيّما العلمي منها - يعدّ من أساتذة هذا الفن، غير أنّه يعاب بنحلة ابن عربي، وأقرأ الفصوص عند علماء الظاهر والفقهاء الحنفية. ولد في صفر سنة ٧٥١هـ وأخذ العلوم عن علاء الدين الأسود-شارح المغني- وجمال الدين آقسرائي، وجمع من أكابر عصره، ورحل إلى مصر وتعلّم عند شيخ أكمل الدين وغيره، ثمّ رجع إلى وطنه وآي القضاء بها، وارتفع قدره عند سلاطين آل عثمان جدًّا، لا سيّما سلطان بايزيد الملقّب بـ "يلدرم" (٧٩١-٨٠٥) وسلطان محمد خان (٨١٦-٨٢٤)، وكان حسن السمّة كبير الفضل كثير الإفضال، وفي الأواخر افتخر من جانب السلطان بمنصب "شيخ الإسلام"، وتوفي سنة ٨٣٤هـ وقد مضى من عمره الشريف أربع وثمانون سنة". الفناري، حمزة: مصباح الأئمة، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران، ١٣٨٤ش/٤٢٦ق، ط ٢، مقدّمة المصحح.

معنى الوجود البحت الوجود المطلق، أعني ما لا يعتبر فيه قيد أصلاً، وإن احتمل أن يُؤخذ مع القيود وعدمها، وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيّد بالإطلاق، أعني المجرد عن القيود المأخوذ بشرط؛ لأن المحض هو الخالص من كل شيء، وهذا الوجود خالص من كل اعتبار وقيد^١.

والمراد بـ"المطلق" عند العرفاء الذات المطلقة المنزهة عن جميع الاعتبارات. وليس إطلاق لفظ "المطلق" على الوجود البحت، إلا من هذه الحيثية؛ أي حيثية نفي كل أنواع القيود والتعيينات، لا من جهة المطلق الذي هو بإزاء المقيد؛ لأن الوجود المحض من حيث هو هو، غني عن إطلاق أي شيء عليه، إطلاقاً كان أو تقييداً، عاماً كان أو خاصاً، اسماً كان أو صفةً. نعم، في مقام تنزله عن الإطلاق وتلبسه بلباس المظاهر فإنه يتّصف بهذه الصفات. أمّا من حيث إطلاقه الذاتي فلا يصح أن يحكم عليه بحكم، أو يعرف بوصف، أو تضاف إليه أي نسبة، حتى ولو كانت هذه النسبة هي الوحدة أو الوجوب أو الإيجاد أو غيرها من النسب والأوصاف؛ لأنّ كل ذلك يقتضي التعيين والتقييد. فهو منزّه عن الكلّ، حتّى عن الإطلاق وعدم الإطلاق، لأنّ الإطلاق هو بنفسه تقييد يقيد الإطلاق، كما أنّ اللإطلاق قيد بعدم الإطلاق. ولأنّه تعالى بنفسه، ومن حيث إطلاقه الذاتي، لا يحتاج إلى صفة يوصف بها، فإنه غني عنها.

والعرفاء يقولون إنّ هذا النحو من التنزيه ونفي القيود قد أشار إليه أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إليه بقوله: "وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه"^٢. فهو إشارة إلى الوجود المطلق المحض الذي لا يمكن وصفه بشيء أصلاً ولا الإشارة إليه أبداً، كما قال عليه السلام في موضع آخر: "الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة"^٣. وعليه، فإنّ تسميته بالمطلق ليس إلا من باب سلب التقييد عنه كما يقول السيّد حيدر الأملي:

"وتسميته بالمطلق ليس إلا لسلب تقييده، وإلا فبالنسبة إليه لا إطلاق ولا تقييد؛ لأنّ كل شيء يعتبر من حيث هو هو، لا يجوز تقييده بشيء أصلاً، ولا إطلاقه عنه. ومن هذا، قلنا في تعريف الوجود: الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف، لتحقق اعتباره من حيث هو هو، لا من حيث الإطلاق

١ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ١٥٠.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٢٤٧.

٣ انظر: الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٢٩.

ولا التقييد ولا السلب ولا الإثبات؛ لأنّ التقييد كما أنّه قيد، كذلك الإطلاق، فإنّه أيضاً قيد. وكذلك السلب والإثبات، فإنّ السلب كما أنّه قيد، الإثبات أيضاً هو قيد. فالأصلح تصوّره من حيث هو هو، أعني تصوّر الوجود من حيث هو هو، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء، ليرتفع الإشكال. وهذا دقيق يحتاج إلى دقّة فهم وجودة ذهن. رزقنا الله تعالى وإياكم ذلك بفضلته وكرمه!

فالوجود - الذي هو الحقّ، والذي هو موضوع علم العرفان النظري - من هذه الحيثيّة، لا مطلق ولا مقيد، ولا كلي ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاصّ، ولا ذهني ولا خارجي، ولا واجب ولا ممكن، ولا كثير ولا قليل، ولا جوهر ولا عرض، ولا لطيف ولا كثيف. بل هو يتّصف بهذه الصفات عند تنزّله عن الإطلاق، وتلبّسه بصور المظاهر والأنفس والآفاق. وفي هذا المقام، مقام تنزّله يُقال إنّهُ الكل، وليس في الخارج، ولا في الذهن إلّا هو، لقولهم: "ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسماءه وصفاته وأفعاله. فالكلّ هو وبه، ومنه، وإليه". ولقولهم: "أحد بالذات، كلّ بالأسماء"، ولقوله تعالى بنفسه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. وإلّا ففي المقام الأوّل - أي الحقّ من حيث هو هو - منزّه عن جميع ذلك، ومن هنا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بالنسبة إلى المقام الأوّل. وقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ بالنسبة إلى المقام الثاني^١.

ج. الفرق بين موضوع العرفان النظري وموضوع الفلسفة:

بعد تحديدنا لموضوع العرفان النظري، إنّهُ الذات الإلهيّة البسيطة المجرّدة والمنزّهة عن كلّ أشكال النسب والإضافات والاعتبارات، أو ما يصطلح عليه في المعرفة العرفانية بـ"الوجود المطلق"، أو "الوجود من حيث هو هو" الذي يعبر عنه أيضاً في أدبيّاتهم بـ"الحقّ"، قد يُسأل سائل بعد هذا التحديد أنّه ما الفرق في هذه الحال بين موضوع العرفان النظري الذي هو الوجود من حيث هو وجود، وموضوع الفلسفة الذي هو أيضاً الوجود بما هو موجود؟ كما يقول ابن سينا عند تعريفه لموضوع علم الفلسفة: "فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط... ولا يجوز أن يختصّ أيضاً بمقولة، ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء إلّا الموجود بما هو موجود، فظاهر لك من هذه الجملة أنّ الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، وأنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة"^٢.

١ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٠٨.

٢ ابن سينا، أبو علي: الشفاء، تصحيح سعيد زايد، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ق، لاط، ص ١٤.

وعليه، فما الفرق بين قولنا "الموجود بما هو موجود" في الفلسفة و"الموجود بما هو موجود" في العرفان النظري؟ إذ إنّ كليهما يبحث عن مطلق الوجود، وهذا منافٍ لاعتقاد العارف بالتمايز بينهما وأعلائيّة العرفان وشرافته على جميع العلوم حتّى الفلسفة! ونظرًا للتقارب بين موضوع كلا العُلَمَين وما يمكن أن يفهم من وجود تداخل أو مشتركات بينهما، كان لا بدّ من توضيح الفرق الدقيق بين موضوع العرفان النظري وموضوع الفلسفة.

في الواقع، هنالك فارقٌ كبيرٌ ودقيق في آن بين موضوع العرفان النظري والفلسفة، وإن ظنّ للوهلة الأولى أنّهما متطابقان، إلّا أنّ العلاقة والرابطة بينهما هي من باب العموم والخصوص المطلق، فإنّ المباحث الفلسفية كافة تعالج في أبحاث العرفان النظري وليس العكس؛ لأنّ موضوع العرفان النظري أعمّ وأشمل وأبين من موضوع الفلسفة، مع فارق أساسي وهو أنّ العارف ينظر إلى الوجود كلّهُ بنظرة الحقّ، فيرى العالم كلّهُ مظهرًا من مظاهره، وشأنًا من شؤونه، وحالة من حالاته الذاتية. ويمكن أن نلخّص الفرق بين موضوع الفلسفة والعرفان النظري بوضع كلمات، كما قال صائن الدين في شرحه على قواعد التوحيد: "الفرق بين العلم الإلهي - أي العرفان - والعلم الإلهي المسمّى بما بعد الطبيعة - أي الفلسفة - كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق".^١

وبعبارة أدقّ، إنّ موضوع الفلسفة يمتاز عن موضوع العرفان النظري بفارق جوهري وهو أنّ الوجود المبحوث عنه في الفلسفة، وإن كان "الوجود المطلق"، ولكنّ الإطلاق هنا قيد في الموضوع. فموضوع الفلسفة الذي هو "الوجود" مقيّد بقيد "الإطلاق".

بمعنى آخر، إنّ "الموجود بما هو موجود" أو "الوجود المطلق" الذي هو موضوع علم الفلسفة، يكون الوجود فيه مقيّد بقيد الإطلاق. ويصطلح على هذا النحو من الوجود عند العرفاء بـ"الوجود اللّابشرط القسّمي".

أمّا موضوع العرفان النظري، فهو وإن كان "الوجود المطلق" أو "الموجود بما هو هو" أيضًا، ولكنّ الوجود المأخوذ موضوعًا فيه ليس الوجود المقيّد بالإطلاق والتجرّد، بل الوجود هنا هو الوجود المطلق عن أيّ قيد، حتّى عن قيد الإطلاق. وأمّا الإطلاق الموصوف به الوجود هنا؛ فليس سوى عنوانًا مشيرًا للوجود حالٍ عنه ليس إلّا. وقد استخدم هنا الإطلاق للتفهم بأنّ موضوع هذا العلم هو

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ١٧٢.

الوجود الشامل العام الذي لا يخرج عن حيطته شيء، ولا يشدّ عنه شيء، لا أنّه اسم حقيقي له، وهو المسمّى عند العرفاء بـ "الوجود اللابشرط المقسمي" المطلق حتى عن قيد الإطلاق، بخلاف موضوع الفلسفة المقيد بالإطلاق. فالإطلاق المأخوذ في موضوع الفلسفة هو قيد احترازي يقيد به الوجود لا قيد توضيحي. أمّا الحيثيّة التي قيّد بها الوجود في العرفان النظري فهي عنوان توضيحي من أجل تأكيد إطلاقه.

يقول ابن تركة في معرض ردّه على شبهة اتّحاد موضوع الفلسفة والعرفان: "إنّما يلزم ذلك أن لو كان الوجود المأخوذ هنا (في علم العرفان) موضوعاً هو الوجود المجرد المطلق، أي المقيد بالإطلاق والذي هو موضوع الفلسفة. وأمّا إذا كان هو مطلق الوجود، من دون اعتبار الإطلاق معه من حيث هو كذلك، فلا شكّ أنّ سائر الخصوصيّات والحيثيّات - ماديّة كانت أو غير ماديّة - تكون مندرجة فيه (في موضوع علم العرفان النظري)"^١.

وبهذا يفترق ويمتاز موضوع علم الفلسفة عن موضوع علم العرفان النظري؛ "فموضوع العرفان هو الوجود اللابشرط المقسمي، وأمّا موضوع الفلسفة فهو الوجود اللابشرط القسّمي، فيكون موضوع الفلسفة داخلياً تحت عموم موضوع العرفان"^٢.

وتقسيم الوجود إلى لابشرط قسّمي ومقسّمي هو تقسيم عقلي، يرجع إلى النظرة العقلية والذهنية للوجود؛ حيث يقسمون الوجود بالقسمة العقلية إلى ثلاثة أنحاء:

١. الوجود بشرط شيء: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود بشرط تقارنه مع وجود آخر.
٢. الوجود بشرط لا: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود بشرط عدم لحاظ أيّ وجود آخر معه.
٣. الوجود لا بشرط: وهو ينقسم بدوره إلى قسمين:
 - أ. اللابشرط القسّمي: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود، لكن من دون أيّ لحاظ آخر. ولكن عدم اللّحاظ نفسه هنا يكون ملحوظاً وقيداً.

ب. اللابشرط المقسمي: هو عندما ينظر الذهن إلى الوجود من دون أيّ لحاظ أو قيد، حتى قيد أنّه يلاحظ الوجود من دون أيّ لحاظ. وهو ما يعرف بلحاظ "الوجود من حيث هو هو" في الذهن.

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ١٧٠.

٢ الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٧٦.

وهذا الإطلاق المُقسَمي هو المسمّى عند العرفاء بـ "الوجود المطلق" من أيّ قيد حتى قيد الإطلاق. وهو الذي يكون مُقسَمًا لهذه الأقسام الثلاثة للوجود. وهو متحقّق عندهم بتحقّق أفرادهِ، وهو مع الكلّ أفرادهِ. ومراد العرفاء باللابشرط المُقسَمي؛ الوجود اللامتناهي الذي لا حدّ له، أي الوجود المتحرّر من كلّ تعيّن خاص، وإن كانت كلّ التعيّنات قد جمعت فيه، وهو سار في جميعها. كالكلمة التي تقسم إلى اسم وفعل وحرف، فهي مُقسَم لهذه الأقسام الثلاثة، ومتحقّقة بتحقّق هذه الأقسام.

بمعنى آخر، "الإطلاق المُقسَمي الخارجي للوجود يشير إلى عدم تناهي وعدم محدودية الوجود. ولا شكّ في أنّ الوجود اللامتناهي في عين كونه غير محدود بحدّ، هو غير مجرّد عن أيّ حدّ وتعيّن؛ لأنّه لو انفصل عن أي حدّ ولم يشملْه عدم التناهي، فلن يكون غير متناه. وبناءً عليه، فهو من حيث كونه لامتناهياً هو موجود في كلّ حدّ تعيّن، وهو عين ذلك الحدّ، وهو غيره أيضاً من جهة كونه وراء ذلك الحدّ والتعيّن".^١

ويشرح الكاشاني حقيقة الإطلاق المُقسَمي للحقّ وكيفية سريانه في الأعيان بالقول: "فإنّ ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك فهو المطلق، أي الحقيقة التي هي مع كلّ شيء".^٢

ويلخصّ لنا الشيخ "حسن الرمضاني" في تعليقه على كتاب "تمهيد القواعد" الفرق بين موضوع الفلسفة والعرفان النظري بالقول: "يمكن لنا أن نفرّق بين الوجود الذي هو موضوع للفلسفة، والوجود الذي هو موضوع للعرفان من وجوه:

الأول: إنّ موضوع الفلسفة "الوجود المطلق" معتبر بالاعتبار اللابشرط المُقسَمي، فيكون الإطلاق قيداً احترازياً له، وموضوع العرفان "مطلق الوجود" معتبر بالاعتبار اللابشرط المُقسَمي، فيكون الإطلاق عنواناً توضيحياً له.

الثاني: إنّ موضوع الفلسفة مرادف للموجود المطلق، وموضوع العرفان مباين له؛ لأنّ الوجود عند العارف هو الحقّ تبارك وتعالى، والموجود عنده هو المنسوب إلى الحقّ.

١ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذکور، ص ٢٢٧.

٢ الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ ش، ص ٤٨.

الثالث: إنّ موضوع الفلسفة معقولٌ ثانٍ، لا تحقّق له إلّا في موطن الذهن، وموضوع العرفان أمر متحقّق في الخارج، بل هو عين الخارجيّة المطلقة والتحقّق المطلق.

الرابع: إنّ موضوع الفلسفة عام بالعموم المفهومي الذهني، وموضوع العرفان عام بالعموم السعي العيني.

الخامس: إنّ موضوع الفلسفة مفهومٌ كلّّي له مصاديق متعدّدة، وهي عبارة عن الحصص الوجوديّة التي تكون حصّة منها واجبة، وسائر الحصص ممكنة. وموضوع العرفان حقيقة شخصيّة واحدة بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، وكلّ ما سواها فهي مظاهر لها منسوبة إليها.

السادس: إنّ موضوع الفلسفة هو نفس الوجود المطلق، وموضوع العرفان ما يكون مطلق الوجود عنوانًا مشيرًا إليه، والتعبير عنه بلفظ الوجود تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه^١. فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المقيد بالإطلاق، أمّا موضوع العرفان فهو الحقيقة التي لا يشدّ عنها شيء ولا يقابلها شيء، المعبر عنها بمطلق الوجود، فتكون نسبة موضوع الفلسفة إلى موضوع العرفان نسبة المقيد إلى المطلق.

وعليه، تبين لنا أنّ موضوع علم العرفان النظري هو الذات الإلهيّة المقدّسة وأسمائها وصفاتها الذاتية التي تكشف عن الذات؛ لأنّ الذات الإلهيّة بما هي ذات، غير قابلة للتعريف ولا الإشارة حتّى. وهذه الأسماء الذاتية للحقّ التي تدخل في موضوع العرفان النظري؛ هي عين الذات، وليست وجودًا مستقلًّا منفكًا عنها وبإزائها.

فموضوع العرفان النظري في الأصل هو الذات الإلهيّة المقدّسة، وذكرهم للأسماء الذاتية إنّما هو لمظهريّتها وكاشفيّتها عن الذات ليس إلّا.

فكلّ متصور غير الذات ليس سوى مظهرًا من مظاهرها، وشأنًا من شؤونها، وتعيّنًا من تعيّناتها، سواء أكان تعيّنًا ذاتيًا، أم اسميًا أم فعليًا. أمّا الذات الإلهيّة بما هي هي، ومن دون التقيد بشأن من الشؤون أو التعيّن باسم من الأسماء، والتي يعبر عنها أيضًا بالهويّة الغيبية الإلهيّة فهي غير قابلة للإدراك والمعرفة.

١ الأصفهاني، صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رضائي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م، ط١، ص ٥٨-٥٩.

ولكن مع كون الهوية الغيبية الإلهية غير قابلة للإدراك، إلّا أنّ العارف أدخلها في منظومته المعرفية وجعلها موضوعاً لعلمه لكونها مصدر كلّ تشاؤن وتجلّ وظهورٍ في هذا العالم. ولكون كلّ تعيّن في هذا العالم، سواء أكان تعيّنًا ذاتيًا، أو اسميًا أو فعليًا، فهو يرجع في الحقيقة إلى هذه الذات الإلهية المقدّسة التي لا تعرف بأصل حقيقتها ولا كنهها، وإنّما تعرف من حيثية تجليها وتعيّناتها في المظاهر الأسمائية والخلقية. كما يقول ابن حمزة الفناري في مصباح الأنس:

"إذا تقرّر هذا فنقول: العلم الإلهي الشرعي المسمّى علم الحقائق هو العلم باللّه الحقّ تعالى، من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه بحسب الطاقة البشرية، إذ منه ما تتعدّد معرفته، كما فيما فيه حيرة الكمل، فموضوعه الخصيص به وجود الحقّ سبحانه من حيث الارتباطين - لا من حيث هو - لأنّه من تلك الحيثية غنيّ عن العالمين لا تناوله إشارة عقلية أو وهمية، فلا عبارة عنه، فكيف يبحث عنه أو عن أحواله، وكذا عن كلّ حقيقة من حقائقه في الحقيقة؟"^١.

٣. مبادئ العرفان النظري وأقسامه

مبادئ العلم عبارة عن مجموعة من المعلومات القبلية التي يتوقّف عليها تصوّر موضوع العلم، ومعرفة مسائله، والوقوف على مفاهيمها وحدودها. كما يتوقّف عليها أيضًا التصديق بوجود موضوعاتها، ومعرفة الأسس التي يتمّ بواسطتها إثبات مسائل العلم. وهذه المبادئ تنقسم إلى قسمين؛ مبادئ تصوّرية، ومبادئ تصديقية^٢.

أ. مبادئ تصوّرية: "والتصوّر في اللّغة يعني قبول الصورة، وهو عند أهل المعقول عبارة عن ظاهرة ذهنية بسيطة، تتميز بشأنية الحكاية عمّا ورائها، مثل تصوّر جبل عرفات، ومفهوم الجبل"^٣.

١ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذکور، ص ٤٠.

٢ يثري، يحيى، عرفان نظري، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٩١ش، جاب ٧، ص ٢٢٨.

٣ المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، لاط، ج ١، ص ١٧١.

ب. مبادئ تصديقيّة: "والتصديق في اللّغة بمعنى اعتبار الشيء صدقاً والاعتراف به، ويطلق في اصطلاح المنطق والفلسفة على معنيين متقاربين، ولهذا يعتبر من المشتركات اللفظيّة:

- بمعنى القضية المنطقيّة التي يتكوّن أبسط أشكالها من موضوع ومحمول وحكم باتّحادهما.

- بمعنى الحكم نفسه الذي هو أمر بسيط، ويعكس اعتقاد الشخص باتّحاد الموضوع والمحمول"^١.

وهذه المبادئ التصرّوية والتصديقيّة تنقسم بدورها إلى مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة بديهية وغير بديهية. إذاً المبادئ التي يتوقّف عليها تصوّر الموضوع ومسائله، ومعرفة مفهوماها وحدودهما وماهيتهما، هي التي تسمّى بالمبادئ التصرّوية.

وأما المبادئ التي يتوقّف عليها التصديق بوجود الموضوع والمسائل لكلّ علم، والتي من خلالها أيضاً تثبت محمولات موضوعات مسائل العلم، فهي التي تسمّى بالمبادئ التصديقيّة.

بعبارة أخرى، "المبادئ التصرّوية هي تلك المبادئ التي تبيّن وتشرح معاني المفاهيم المستعملة في ذلك العلم، سواء أكانت مفاهيم موضوعات المسائل أو محمولاتها، فالمفاهيم التصرّوية ترتبط عموماً بباب معرفة المفاهيم. والمبادئ التصديقيّة هي تلك المبادئ التي يستعان بها لإثبات محمولات المسائل لموضوعاتها، أو إثبات الموضوع، أو بعض لوازمه ومختصّاته، فإنّ كلّ علم يتشكّل من موضوع ومسائل، والمسائل عبارة عن إثبات المحمولات للموضوعات"^٢.

إذاً، مبادئ كلّ علم هي مجموعة من المفاهيم والقضايا، يُبتدأ بها ويعتمد عليها في تحقيق موضوع ومسائل ذلك العلم، حيث يبتني عليها اكتساب العلم التصرّوي والتصديقي في ذلك العلم في بدء الأمر. وعليه، لا بدّ أن تكون تلك المفاهيم واضحة المعاني، وتلك القضايا ثابتة الصدق ومسلّم بها عند صاحب العلم قبل الدخول في تحقيق مسائل علمه؛ لأنّ البدء بتحقيق مسائل أيّ علم لا بدّ أن

١ المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مرجع مذکور، ج١، ص ١٧١.

٢ الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، مرجع مذکور، ج٢، ص ١٠٤.

يعتمد على مادّة معيّنة معدّة لأنّ تبتّي عليها تلك المسائل، سواء على مستوى العلم التصرّوي أم التصديقي.

من هنا، يعتبر البحث عن مبادئ كلّ علم، أحد أهمّ الأبحاث في مقدّمات العلوم، وذلك لارتكاز مجموعة من المسائل التي يبحث فيها ذلك العلم نفسه على تلك المبادئ واعتمادها عليها. فإنّ لكلّ علم منطلقات يرتكز عليها، إمّا تكون واضحة وبيّنة، أو تكون نظريّة مبنيّة في مكان آخر. وبالعودة إلى المبادئ التصرّوية والتصديقيّة لعلم العرفان النظري، ولأنّ المبادئ التصرّوية والتصديقيّة لأيّ علم تدور في فلك موضوع العلم، ولا يصحّ أن تكون في محور يناقض أو يغيّر هذا الموضوع، كذلك هو الأمر في علم العرفان النظري، إذ ينبغي أن تتمحور مبادئ هذا العلم التصرّوية والتصديقيّة حول موضوعه أيضًا.

أ. المبادئ التصرّوية للعرفان النظري:

المبادئ التصرّوية لعلم العرفان النظري هي عبارة عن معرفة حدّ العلم، وتعريفه، وفائدته، بالإضافة إلى المعرفة بالاصطلاحات الخاصّة بالعلم، كما يحدّدها القيصري في رسائله بقوله: "ومبادئه (التصرّوية) معرفة حدّه، وفائدته، واصطلاحات القوم فيه، وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبتّي عليه المسائل".^١ وابن حمزة الفناري في "مصباح الأنس" يحدّد أيضًا هذه المبادئ التصرّوية لعلم العرفان النظري فيقول: "وأما مبادئه فهي التي بها تتّضح مسائله، وهي إمّا تصوّرات كحدود موضوع العلم أو الصناعة التي هي العلم الراسخ أو العلم العملي، بأيّ وجه يمكن تحديده لفظيًا أو رسميًا أو حقيقيًا، وكحدود فروعها، أي أحكامه وثمراته، وكحدود تفاصيله، أي أقسامه وجزئياته، وكحدود أجزائه أيضًا- إن كان ذا أجزاء- وكحدود أعراضه التي ثبت لها، وهي محمولات المسائل، فإنّ التصديق بها يتوقّف على تصوّر أطرافه".^٢

ولأنّ موضوع علم العرفان النظري هو الذات الإلهيّة المقدّسة وأسمائها الذاتيّة، ولأنّ المعرفة باصطلاحات العرفان النظري تشتمل على تصوّر الذات وتصورّ الأسماء، لذا أصبح تصوّر الذات

١ القيصري، داود: رسائل القيصري، مرجع مذكور، ص ٦.

٢ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٤١.

وتصوّر الأسماء الإلهية وأقسامها، من الذاتية والفعلية والوصفية والإضافية؛ كتصوّر الأحديّة، والواحدية، والخالقية، والرازقية، وتصوّر الاسم، والصفة، والإطلاق والتقييد، والكلية والجزئية، والفرق بينها، أو تصوّر العلاقة والنسب بين الأسماء نفسها؛ أصبح من المبادئ التصورية لعلم العرفان النظري أيضاً. كما صرّح "صائن الدين تركه" في "تمهيد القواعد"، حين حدّد المبادئ التصورية لعلم العرفان النظري بمعرفة وتصوّر أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال، بالإضافة إلى الرابطة والنسبة بينها: "وأما مبادئه المختصة به، فالتصورية منها هي تصوّر أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه المسماة عند القوم بالأسماء الذاتية وما يليها من أسماء الصفات، ثمّ أسماء الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كلّ منها".^١

في المحصلة، يمكن أن نقول إنّ المبادئ التصورية لعلم العرفان النظري هي عبارة عن تعريف علم العرفان النظري، وبيان فائدته، وتصوّر موضوعه ولوازمه؛ أي ذات الحقّ تعالى، وأسماء هذه الذات، وصفاتها وأفعالها. فضلاً عن تصوّر معنى الاسم والصفة، والإطلاق والتقييد، الكلّي والجزئي والاختلاف بينها، بالإضافة إلى تصوّر العلاقة والنسبة بين الأسماء الإلهية وهو من المبادئ التصورية الأساسية لعلم العرفان النظري.

ب. المبادئ التصديقية للعرفان النظري:

مع تحديدنا لموضوع العرفان النظري وتشخيصه بدقّة، ومن ثمّ المبادئ التصورية للعلم، ننقل لنبيّن المبادئ التصديقية الخاصة به، والتي أشرنا في بداية هذا المبحث إلى أنّها إمّا مبادئ تهدف لإثبات موضوع العلم، أو لوازم الموضوع ومختصّاته ومسائله، أو لإثبات محمولات المسائل لموضوعاتها. ويحدّد العارف المبادئ التصديقية للعرفان النظري بأنّها عبارة عن الحكم بثبوت - لا فقط التصوّر - الأسماء الذاتية للحقّ تعالى في أنفسها، أي هليتها البسيطة، والتي تحصل للعارف إمّا بواسطة الكشف والشهود أو بواسطة التحقيق والبرهان، وذلك بحسب مرتبته ومقامه. والحكم أيضاً

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ١٧٧.

٢ الهليات البسيطة في الفلسفة هي التي يراد منها ثبوت الشيء، الحكم بثبوت أصل الشيء في نفسه فقط، وبالتالي يكون الموضوع في القضية هو نفسه المحمول.

بثبوت بعض لوازم هذه الأسماء لها، أي هليتها المركبة^١، كما يقول ابن حمزة الفناري في مصباح الأُنس:

"وأما تصديقات^٢؛ هي المقدمات التي بها يعلم، لأنه يتوسط في التصديق كما في الثبوت - كمبادئ علمنا - وهي أسماء الذات في طور الكشف للكامل، أو التحقيق التفصيلي كما هي في نظر العارفين من الأبرار من خلف حجاب الآثار"^٣.

فالعرفان النظري الذي حدّدنا موضوعه بأنه الذات الإلهية المقدّسة وأسمائها الذاتية، يحتاج إلى إثبات هذه الذات وأسمائها وصفاتها، بالإضافة إلى إثبات لوازم هذه الأسماء أيضاً، لذا فهو بحاجة إلى الاستدلال والبرهان، وبالتالي إلى المبادئ التصديقية.

وبعض هذه المبادئ بديهية؛ كمبدأ "عدم التناقض" الذي يعدّ من المبادئ العامة البيّنة للذات، والذي يؤخذ في جميع العلوم على أساس أنّه مبدأ بديهي لا يحتاج إلى استدلال وبرهان. والمبادئ التصديقية البديهية لعلم العرفان، هي أيضاً من هذا القبيل لا تحتاج إلى برهان. وبعض هذه المبادئ هي غير بديهية، وغير بيّنة، وتؤخذ في هذا العلم على أنّها أصل موضوعي، لذا فهي تحتاج إلى البرهان والاستدلال، ويبحث عنها في موضع آخر تحت عنوان "المسائل".

وتقسّم هذه المبادئ التصديقية غير البديهية إلى مجموعتين أيضاً: المجموعة الأولى منها ترتبط بإثبات موضوع علم العرفان النظري. والمجموعة الأخرى تتعلّق بإثبات لوازم موضوع العلم، أي المسائل المترتبة على الموضوع؛ لأنّ جميع لوازم الموضوع لا يمكن أن تكون بديهية، وإلا فإنّه لن يبقى في هذه الحالة أيّ مسألة تقبل البحث في العرفان النظري.

ويبيّن القنوي المبادئ التصديقية للعرفان النظري، ويحدّد المبدأ التصديقي الأساس والجوهري للعلم، وهو إثبات الأسماء الذاتية للحقّ ولوازمها، بقوله: "ومباده، أمّهات الحقائق اللازمة لوجود الحقّ،

١ الهليات المركبة في الفلسفة هي التي يراد منها ثبوت شيء لشيء، أي الحكم بثبوت شيء لشيء آخر لا ثبوت نفس الشيء، وبالتالي يكون الموضوع في القضية هو غير المحمول.

٢ أي المبادئ التصديقية.

٣ الفناري، حمزة: مصباح الأُنس، مرجع مذكور، ص ٤٢.

وتسمى أسماء الذات^١. والعلّة في تسمية الأسماء الذاتية بأَمّ المبادئ عند العرفاء بسبب رجوع باقي الأسماء إليها. فإنّ الأسماء على مراتب ودرجات يرجع بعضها إلى بعض. فما كان مرجع باقي الأسماء إليه، كان هو الأصل والأساس لها. فمثلاً اسم الرازق والغافر والرحيم والقابض والباسط والمحبي والمميت، وما كان في مرتبتها من الأسماء، تعود إلى اسم الحي والقادر والعالم التي هي أسماء ذاتية. فالأسماء الإلهية وإن كانت باعتبار ظهور الذات أو ظهور الصفات أو ظهور الأفعال فيها، تنقسم إلى أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال، لكنّها باعتبار رجوع جميعها إلى الذات المطلقة تكون كلّها أسماء الذات، كما يقول القيصري: "وتنقسم - أي الأسماء - بنوع من القسمة أيضاً إلى أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال، وإن كانت كلّها أسماء الذات، لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها تسمى أسماء الصفات، وبظهور الأفعال فيها تسمى أسماء الأفعال"^٢.

وبالعودة إلى بيان القونوي لمبادئ العلم التصديقيّة، نشير إلى نقطة مهمّة يذكرها القونوي، وهي مرتبطة بهذا المبدأ التصديقي، وهي أنّ أسماء الذات التي يسعى العارف لإثباتها ليست على درجة واحدة ونحو واحد، بل هي على مرتبتين: الأولى هي مرتبة تعيّن حكم هذه الأسماء الذاتية ولوازمها وأثرها، إمّا في ذات الحق أو في العالم، وهي التي تكون مورد الإثبات والحكم والمعرفة عند العارف. والثانية مرتبة اللاتعّين لهذه الأسماء، وهي الأسماء الذاتية التي استأثرت الله بها لذاته، فلا يصل إلى كنه معرفتها أي موجود على الإطلاق في هذا الوجود، وهي ليست في مقام لا الإثبات ولا الحكم. قال: "ومبادئ أمّهات الحقائق اللّازمة لوجود الحقّ وتسمى أسماء الذات. فمنها - أي الأسماء الذاتية - ما تعيّن حكمه في العالم وبه يعلم، إمّا من خلف حجاب الأثر - وهو حظ العارفين من الأبرار - وإمّا أن يدرك كشفًا وشهودًا من دون واسطة ولا حجاب - وهو وصف المقرّبين والكمّل - . والقسم الآخر من الأسماء الذاتية ما لم يتعيّن له حكم في العالم، وهو الذي استأثرت الحق به في غيبه كما أشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله في دعائه: "أو استأثرت به في علم غيبك" - الحديث وتلا هذه الأسماء -

١ القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، مرجع مذكور، ص ٦.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ٧١.

أعني أسماء الذات - أسماء الصفات التابعة، ثم أسماء الأفعال والنسب والإضافات التي بين أسماء الذات وأسماء الصفات، وبين أسماء الصفات وأسماء الأفعال"^١.

وهذه الأسماء الذاتية المتعينة عند العارف، والتي تدخل ضمن المبادئ التصديقية للعلم، هي ليست مغايرة للذات الإلهية ولا مباينة لها، بمعنى أنها ليست صفات منفصلة عن الذات ومنفكة عنها. بمعنى آخر، هي ليست الاسم العرفاني^٢ كما يصطلحون عليه؛ لأنه عندما يكون موضوع هذا العلم هو "وجود الحق تعالى من حيث هو" الذي لا يخرج عن حيطته شيء، ولا يوجد في مقابله شيء على الإطلاق، إذن ستكون الأسماء الذاتية للحق في مقام الحق هي عينه لا غيره، فلا يوجد امتياز نسبي بينها وبينه، بل هذه الأسماء الذاتية هي حيثيات وجودية اندماجية مع مقام الذات، ولها الإطلاق بتبع الذات، وليست مقيدة بقيد. فهي شؤون ذاتية للحق تعالى متعينة في مقام الذات.

وحاصله أن أمهات الأسماء إذا اعتبرت من حيث إطلاقها وعدم تعلقها، تكون عين الذات الأحديّة فلا تتمايز عنها، وإلا لو تمايزت عنها لتمايزت بقيد، فلا تبقى الذات الإلهية في هذه الحالة على كمالها الإطلاقي. وقد أشار ابن حمزة الفناري إلى هذه النقطة بقوله:

"ومبادئه (التصديقية)... أمهات الحقائق وأصولها اللازمة وجود الحق وتسمى أسماء الذات، وسيفسر بأنها الأسماء العامة الحكم القابلة للتعلقات المتقابلة والصفات المتباينة، كالحياة من حيث هي، والعلم من حيث هو، وكذا الإرادة والقدرة والنورية، وكالوحدة من حيث أنها عين الواحد، لا من حيث أنها نعت الواحد؛ وذلك لأن الحقائق الكلية للأسماء في كمال إطلاقها عين الذات، وهو المراد بقول الشيخ قدس سره^٣ في مواضع لا تحصى: أنها من حيث انتسابها إليه عين الذات، إذ لو كانت متغايرة لتكثرت وتباينت أو تناسبت، وقد اعتبرت في الذات الأحديّة الكاملة من كل وجه"^٤.

وعليه، إن المبادئ التصديقية لعلم العرفان النظري هي الأسماء الذاتية للحق تعالى، والتي تشمل الكمالات الذاتية واللوازم الوجودية لذات الحق تعالى، والتي تكون تمام مسائل العرفان النظري مبنية عليها.

١ القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، مرجع مذكور، ص ٦.

٢ الاسم العرفاني يعني الذات مع تعين من التعينات، أو صفة من الصفات.

٣ أي القونوي.

٤ الفناري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذكور، ص ٤٤-٤٥.

الفصل السادس:

وحدة الوجود أولى مسائل العرفان النظري

١. ما هي مسائل العرفان النظري؟

مسائل كلّ علم عبارة عن جملة من القضايا المنفردة المندرجة تحت غرض واحد، وهو الذي لأجله دُوّن هذا العلم^١. فمسائل النحو مثلاً هي المسائل التي يجمعها صون اللسان عن الخطأ في الكلام. ومسائل المنطق هي المسائل التي يجمعها صون الإنسان عن الخطأ في التفكير، إلى غير ذلك من المسائل. وإثبات مسائل العلوم ومعرفة ماهيّتها متوقّف على ثبوت الموضوعات وتشخيص هويّتها وحقيقتها أولاً، لكون المسائل متفرّعة عن الموضوعات. فالمسائل هي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات، ومسائل أيّ علم هي عبارة عن القضايا المبيّنة لأحوال موضوع هذا العلم وأعراضه، والتي تكون في الغالب قضايا مشكوكة أو ظنيّة، ينبغي إثباتها من خلال البرهان والدليل العقلي، حتّى يصحّ حملها على موضوعاتها. فالمسألة في الاصطلاح العلمي هي "المطالب التي يبرهن عليها، ويقصد إثباتها عند المخاطب"^٢. ويشير "الشيخ الرئيس" إلى هذا المعنى عند تعريفه لمسائل العلم فيقول: "والمسائل هي القضايا التي تكون محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه، وهي مشكوك فيها، فتستبين حالها في ذلك العلم، فالمبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات عليها البرهان"^٣.

بعد الفراغ من بيان موضوع ومبادئ العرفان النظري، لا بدّ من الدخول في بيان مسائله، وحاصل ما أفاده العرفاء، وأجمعوا عليه عند بيانهم لمسائل العلم؛ أنّه لما كانت الذات الإلهيّة المقدّسة

١ انظر: تعريف الأخوند الخراساني، شرح الكفاية يقول: "والمسائل عبارة عن جملة من قضايا منشئة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمين لأجل كلّ منها دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين". الخراساني، الأخوند: كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ق، ط١، ص٧.

٢ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذکور، ص٤٨٨.

٣ ابن سينا، أبو علي: الشفاء؛ المنطق، تحقيق: أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ق، ج٣، ص٢٩.

بما هي هي لا تقع محلاً للبحث في أي علم من العلوم، لعلو شأنها وتقدّسها عن أن تتألفها الأفهام أو العقول، فهي غير مشهودة للعارف ولا معقولة للحكيم. من هنا، لا يمكن أن نجد مسألة قد طرحت في العرفان النظري حول الذات الإلهية المقدّسة، بل مدار البحث الأساس في مسائل العرفان النظري إنّما هو حول ما يصدر عن هذه الذات من تعيّنات وتجليّات ومظاهر، والتي يصطلح عليها بالمصطلح العرفاني بـ"الكثرة"؛ والتي تقابل وحدة ذات الحقّ تعالى.

وهذه الكثرة عند العارف ليست سوى الأسماء والصفات والأفعال الإلهية؛ لأنّه كما بيّنا سابقاً أنّه بناءً للرؤية العرفانية، ليس في الوجود، سوى ذات الحقّ الواحدة، وعدد لا يتناهى من النسب والإضافات التي يكتى عنها بالأسماء الإلهية، والتي تسمّى حينما تظهر في الصور الخارجيّة باسم الموجودات أو التعيّنات. فعند العارف: "ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسماءه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه، ومنه، وإليه"^١. والله تعالى في الرؤية العرفانية: "أحدٌ بالذات، كلُّ بالأسماء"^٢؛ أي أنّه تعالى في مقام أحديّة الذات، منزّه عن كلّ تعيّن وحدّ، إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٣. أمّا في مقام التعيّنات الأسمائيّة وظهور الذات بكسوة الأسماء والصفات، فهو ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^٤. وتختصر الآية الكريمة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^٥، رؤية العارف ونظرته إلى الوجود. فوفق هذه الرؤية ليس في الوجود سوى الله تعالى ومظاهره؛ من الأسماء والصفات والأفعال؛ "ذلك لأنّ له ولذاته، بكلّ كمال، صفة، وبكلّ صفة اسمًا، وبكلّ اسم فعلًا، وبكلّ فعل مظهرًا، وبكلّ مظهر علمًا، وبكلّ علم أثرًا وسرًّا، وبكلّ سرٍّ أسرارًا"^٦.

من هنا، يرى العارف نفسه ملزمًا بولوج عالم الأسماء والصفات الإلهية، لكونه الطريق الوحيدة لمعرفة الحقّ تعالى. فأصبح البحث عن أمّهات الأسماء الإلهية والصفات ومظاهر هذه الأسماء

١ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٠٨.

٢ المرجع نفسه، ص ٤٠٨.

٣ سورة الشورى، الآية ١١.

٤ سورة غافر، الآية ٢٠.

٥ سورة الحديد، الآية ٣.

٦ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع سابق، ص ٤٤٦.

وتعيّنتها، التي يصطلح عليها العارف بالكثرة العلميّة والوجوديّة، من المسائل الأساسيّة في العرفان النظري. "وعليه، فالبحث الأساسي في مسائل هذا العلم هو بحث عمّا صدر من الذات، أيّ البحث عن صدور الكثرة من الوحدة، وكذلك البحث عن رجوع هذه الكثرة إلى الوحدة. فالبحث في المسائل يكون عن حيثيّتين للذات المقدّسة، حيثيّة صدور الكثرة منها، وحيثيّة رجوع الكثرة إليها، أيّ صدور الموجودات عن الحقّ تعالى ورجوعها إليه، وكلتا حيثيّتين تعودان إلى مسألة الوحدة؛ لأنّ البحث هو عن صدور الكثرة من الوحدة، ورجوع الكثرة إلى الوحدة. إذًا فالمسألة الأساسيّة في علم العرفان النظري هي مسألة التوحيد وبيان حقيقة التوحيد ومراتبه وما يرتبط بذلك، من قبيل البحث عن مقام الأحديّة، ومقام الواحديّة، والأسماء والصفات، ومجمل التعيّنات"^١.

ويقول القونوي في بيان مسائل علم العرفان النظري: "والمسائل هي عبارة عمّا يتّضح بأَمْهات الأسماء التي هي المبادئ، من حقائق متعلّقاتها، والمراتب والمواطن، ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحلّه، وما يتعيّن بها، وبآثارها، من النعوت والأوصاف والأسماء العرفيّة وغير ذلك. ومرجع كلّ ذلك إلى أمرين وهما: معرفة ارتباط العالم بالحقّ والحقّ بالعالم"^٢.

ويقول القيصري أيضًا في بيانه لمسائل العلم: "ومسائله كيفيّة صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهيّة والنعوت الربّانيّة، وبيان كيفيّة رجوع أهل الله تعالى، وكيفيّة سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كلّ من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في الأمر نفسه"^٣.

إدّاء، في المنهج العرفاني، تدور مسائل علم العرفان النظري حول مسألة أساسيّة تتفرّع منها مسائل أخرى هي: كيفيّة صدور الكثرة من الوحدة، وكيفيّة رجوع هذه الكثرة إلى الوحدة، أيّ في كيفيّة ظهور الكثرة وبطونها، هذا الظهور المعبر عنه في القرآن الكريم والروايات والأدعية الشريفة "بالتجلّي"،

١ الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، مرجع مذكور، ج ١، ص ١١٣-١١٤

٢ القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، مرجع مذكور، ص ٧.

٣ القيصري، داود: رسائل القيصري، مرجع مذكور، ص ٦.

كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^١. وفيما روي عن الإمام الصادق (ع) قوله: "لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون"^٢. وفي دعاء السمات الشريف نقرأ: "وَأَسْأَلُكَ بِكَلِمَتِكَ الَّتِي غَلَبَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبُنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِلْجَبَلِ فَجَعَلْتَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا"^٣.

فالموجودات، أو ما يُعبّر عنها بـ "ما سوى الحقّ تعالى" في اللّغة العرفانيّة، لا حقائق لها متّصلة بذاتها سوى كونها مضافة إليه تعالى ومتعلّقة به. فليس لها هويّة مستقلّة سوى هويّة موجدتها وهو الحقّ سبحانه وتعالى. وعليه، في الرؤية الكونية العرفانيّة للوجود، ليس لدينا سوى وجودًا واحدًا وهو وجود الله، وكلّ ما سواه مظاهر وشؤون وتجلّيات هذا الوجود الواحد. فالوجود المطلق عندما يتجلّى بتعيّن متناهٍ، ويظهر ظهورًا تفصيليًا في مرتبة من المراتب، فإنّه تصدر منه بحسب هذا الظهور الآثار المختلفة أو الكثرات، فيصير تعيّنًا من التعيّنات الأسمائيّة أو مظهرًا من المظاهر الخلقية التي هي بدورها وفق النظرة العرفانيّة مظاهر هذه الأسماء الإلهيّة أيضًا. من هنا، يتبيّن أنّ الكثرة عند العرفاء ليست سوى ظهور تلك الذات المطلقة في تعيّن من التعيّنات الأسمائيّة أو الخلقية، لذا كانت مسائل علم العرفان النظري تدور بشكل أساسي حول هذه الأسماء.

أمّا الذات الإلهيّة المطلقة كما يؤكّد الفناري في كتاب مصباح الأنس، فهي ليست موضوعًا لأيّ مسألة، ويحدّد بدوره مسائل علم العرفان النظري بأنّها ما يبحث فيها عن الحقّ، ولكن ليس من حيثيّة ذاته، بل من حيثيّة ارتباطه بالكثرات. وهو البحث المعنون عندهم بـ"كيفية ظهور وصدور الخلق من الحقّ، وكيفية رجوع الخلق إليه"، كما أشرنا آنفًا. يقول الفناري: "العلم الإلهي الشرعي المسمّى علم الحقائق، هو العلم باللّه الحقّ تعالى، من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه، بحسب الطاقة البشريّة"^٤.

١ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٨٩، ص ١٠٧،

٣ المرجع نفسه، ج ٨٧، ص ٩٩.

٤ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٤٤.

فما هو مطروح في العرفان النظري من مسائل هو حول التعيّنات ومتعلّقات هذه التعيّنات. وهذه التعيّنات ليست أموراً اعتباريّة، بل هي حقائق خارجيّة، إذا لوحظت منفردةً أطلق عليها أنّها "الوصف"، وإذا لوحظت من جهة ظهور الذات فيها وعلاقتها مع الذات، أطلق عليها "الاسم"، وهي المسمّاة عند العرفاء بـ"الاسم العرفاني"؛ أي الذات الإلهيّة مع تعيّن من التعيّنات. فبالاسم باصطلاح العرفاء معنى خاص، يقصد به الذات متعيّنة بتعيّن ما، كما يقول الكاشاني في اصطلاحاته: "الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو الذات المسمّى باعتبار صفة وجوديّة، كالعليم والقدير والقديم، أو عدميّة كالقدّوس والسلام"^١. وللقيصري كلام مشابه يقول فيه: "والذات مع صفة معيّنّة واعتبار تجلّ من تجلّيّاتها تسمّى بالاسم؛ فإنّ الرحمان ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء"^٢.

ومن أجل بيان وشرح هذه الأسماء والصفات الإلهيّة، وُضِعَت مجموعة من الألفاظ الاعتباريّة في مقام الحكاية عن الأسماء والصفات الإلهيّة الحقيقيّة؛ كصفة العلم واسم العليم، والقدرة والقدير، وغيرها من الأسماء والصفات الإلهيّة. ويطلق على هذه الألفاظ التي هي أسماء اعتباريّة لتلك الأسماء والصفات الحقيقيّة، لفظ "اسم" و"صفة"، بتبع المفاهيم التي تحملها. لذلك، ينبّه العرفاء إلى أنّ المقصود من الاسم والصفة في العرفان النظري يختلف عن هذه الألفاظ والأسماء الاعتباريّة. فالأسماء في العرفان النظري، والتي هي مدار مسائل هذا العلم، هي الحقائق الخارجيّة التي هي مسمّيات هذه الألفاظ. وهذه الألفاظ هي أسماء اعتباريّة لتلك الأسماء الحقيقيّة، أي هي اسم الاسم.

وعليه، فكلّ الحقائق الخارجيّة، من سماوات وأرضين وعقل ونفس، وفلك وملك وغيرها... هي في الرؤية العرفانيّة أسماء الله تعالى، لكونها مظهر الهويّة المطلقة، والدالّة عليها. فإسرافيل (ع)، مثلاً، مظهر الاسم "المحيي"، وعزرائيل (ع) مظهر اسم "المميت"، والشيطان مظهر اسم "المضلّ"، وهكذا... فبالمنظار العرفاني كلّ شيء في هذا الوجود هو مرآة تشير إلى تعيّن من التعيّنات الأسمائيّة، والتي هي الذات الإلهيّة مع صفة من الصفات التي تناسبها. وهذه الأسماء الإلهيّة عند العارف كلّ واحد منها مقدّر بقدر معيّن، ومختصّ بموقع محدّد. فلكلّ اسم حدّ ومقام ودور لا يتجاوزه ولا يتخطّاه قيد

١ الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ٢٨.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ٦٤.

أنملة، للقاعدة القرآنية عندهم: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾^٢. وعليه، فلا يصح وفق النظرة العرفانية للوجود في نظام الخلق، وبسبب حاكمية الأسماء كل في مقامها؛ تقديم المؤخر أو تأخير المقدم ولو بمقدار قليل، ويعبر العرفاء عن هذه الخاصية بتوقيفية الأسماء الإلهية".

ويشرح السيد الحيدري معنى توقيفية الأسماء الإلهية فيقول: "المقصود من توقيفية الأسماء عند العرفاء، هو أن كل اسم له معنى حقيقي واقعي تكويني، لا يتغير عن معناه، ولا تتبدل وظيفته ولا يتعداها. والتوقيفية بهذا المعنى يتبين منها: أن البحث ليس عن الألفاظ، وإنما هو بحث عن واقع الأسماء الإلهية، وحقيقتها، ووظيفتها التكوينية وفق النظام الأحسن للوجود. فمثلاً: اسم الخالق وظيفته الخلق، ولا يؤدي وظيفة غير الخلق، وكذا اسم الغفار أثره المغفرة، وهكذا بقية الأسماء. كل اسم متوقف على معناه وأثره وحدوده، فلا تصدر الرحمة من اسم الرزاق، ولا يصدر الرزق من اسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من اسم المنتقم، بل كل يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعداه إلى غيره، بل هو متوقف على أداء وظيفته. فإن لكل اسم مظهرًا وأثرًا يختصان به، ولا يتعديانه ولا يتخلفان عنه، والمظهر غير الأثر، كما عرف في لسان أهل العرفان: إن إسرائيل (ع) مظهر اسم المحيي، وأثره الإحياء، وإن عزرائيل (ع) مظهر اسم المميت وأثره الإماتة"^٣.

من هنا، حدّد العارف المسائل التي تبحث في العرفان النظري بأمرين أساسيين: الأمر الأول: ما هو التوحيد؟ وهي نفسها مباحث الوحدة الشخصية للوجود؛ لأنّ التوحيد في العرفان النظري، يعني الوحدة الشخصية للوجود. ولوازم وفروع هذا المبحث، من التعيينات الأسمائية والصفاتية وال فعلية؛ أي مباحث الوحدة والكثرة.

والأمر الثاني: من هو الموحد؟ وهي مباحث الإنسان الكامل، وما يرتبط به من مباحث. والمقصود من الإنسان الكامل الذي يمكنه أن يشاهد هذه الحقائق الوجودية وفق النظرة

١ سورة الرعد، الآية ٨.

٢ سورة الصافات، الآية ١٦٤.

٣ الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، مرجع مذکور، ج ١، ص ١١٤-١١٥.

التوحيدية للوجود، وبحسب المبنى والمشرب العرفاني. وإن كان بحث الإنسان الكامل في الحقيقة هو أحد لوازم وفروع الوحدة الشخصية للوجود، ويعدّ من ذيل تعيّنات الوجود، ولكن لشرافة هذا المبحث وأهميته أفرد له العارف باباً خاصاً وجعله في مبحث مستقلّ من مسائل علم العرفان النظري. من هنا، نلاحظ بعد كلّ هذا التقديم أنّ العرفاء يقسمون مسائل علم العرفان النظري إلى ثلاث مسائل أساسية هي مباحث:

أ. الوحدة الشخصية للوجود.

ب. ظهور الوجود وتعيّنه.

ت. الإنسان الكامل^١.

وفيما يلي، سوف نتعرّض لنبذة مختصرة عن هذه المسائل، قبل الدخول في الباب الأخير الذي سوف نتناول فيه المنظومة والهندسة المعرفية لعلم العرفان النظري، والذي ستكشف لنا أكثر فأكثر عن هذه المسائل وتبيّن حقائقها.

٢. نظرية الوحدة الشخصية للوجود

أ. معنى الوحدة الشخصية للوجود:

نقطة الانطلاق في مسائل العرفان النظري تبدأ من مسألة "الوحدة الشخصية للوجود"، وهي عبارة عن رؤية العارف وفهمه الخاصّ للتوحيد الإلهي، والذي يطلق عليه أيضاً تسمية "التوحيد الوجودي". وتعتبر هذه المسألة من أمّهات المسائل العرفانية، والمركز الأساسي الذي تُبنى عليه كلّ مسائل العرفان النظري الأخرى، والتي يبني عليها العارف رؤيته الكونية الخاصة للوجود والكون والإنسان.

هذه المسألة تشبه مسألة أصالة الوجود في مدرسة ملاً صدرا الفلسفية، والتي كان لها تأثير واضح على مجمل المسائل الأخرى المرتبطة بمعرفة الوجود. من هنا، كان تركيز العارف منصباً دائماً على إثبات هذه المسألة الأمّ، كونها العمدة في إثبات المنظومة المعرفية الخاصة به. وفي حال لم

١ نژاد، علي اميني، مباني وفلسفه عرفان نظري، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ١٣٩٠ش، جاب ١، ص ٢١٣.

تثبت، فإنّ خللاً كبيراً سيعتري نظريته في فهم ورؤية الوجود، وستصبح كلّ مسائل العرفان النظري بلا أساس تستند إليه، وبالتالي سيغدو طرحها بلا أهميّة ولا طائل. من هنا نلاحظ أن فكر ابن عربي: "هو فكر يهيمن عليه مفهوم الوجود، وبهذا المعنى هو فكر أنطولوجي في ماهيته"^١.

لذا سعى العرفاء قبل دخولهم في صميم المسائل العرفانية إلى إثبات أصل نظرية الوحدة الشخصية للوجود في كتبهم ومباحثهم العرفانية، وجعلوها من صلب أهدافهم المعرفية، وقدموها على كلّ شيء كما يبيّن ابن تركة في مقدّمة كتاب "تمهيد القواعد"، شارحاً الهدف من العرفان النظري، وتدوينه لهذا الكتاب بالقول:

"علم أنّ هذه القرينة المُصدّر بها ها هنا مع اشتمالها على ما هو الواجب تقديمه. في نظر التأليف والتصنيف، متضمنة أيضاً لما تدلّ عليه مقاصد هذه الرسالة إجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم؛ وذلك لأنّ الكلام فيها يرجع إلى مطلبين: الأول، إثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه، وحصر ما يستوجب الحمد من الصفات الكمالية فيه، فيكون قوله: الحمد لوليّه، إشارة إليه. والثاني إثبات أنّ الحقيقة المطلقة المذكورة، وإن كانت الموجودات كلّها مظاهرها، لكنّها بجملة مراتبها وأحديّة جمعيتها، إنّما ظهرت في أفراد الحقيقة النوعية الإنسانية للمتحقّقين من المراتب المذكورة ذوقاً وشهوداً، والذين منهم من اختصّ في تلك المظهرية والمرآتية بمزية الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلاة والسلام"^٢.

الوحدة الشخصية للوجود عند العارف تعني أنّ الوجود كحقيقة عينية وخارجية، هو الأصيل، وهو واحد لا غير، وأنّ هذا الوجود يحمل على الحقّ تعالى فقط بنحو حقيقيّ وذاتيّ، وإذا حمل على غيره فإنه لا يحمل عليه بنحو حقيقيّ وذاتيّ. بعبارة أدقّ، الذات الإلهية المقدّسة عند العارف هي الذات الوحيدة التي يصحّ إطلاق مفهوم الوجود عليها على وجه الحقيقة، وكلّ ما سواها يطلق عليه مفهوم الوجود على نحو المجاز؛ لأنّ كلّ الكثرات المشهودة هي ليست سوى شؤون ومظاهر وتجليات هذه

١ يراجع:

Izutsu, toshihiko, Sufism and taoism, a comparative syudy of key philosophical concept, university of California press, p19.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ١٩٩.

الحقيقة الواحدة، أي الحقّ تعالى. فوجود الله عند العارف هو الوجود الوحيد الحقيقي والأصيل، أمّا الكثرة والغير فهما وجود اعتباريّ.

من هنا، يرى العارف أنّ الوجود فرد، وحقيقة واحدة يعبرون عنها بـ"وحدة الوجود والموجود"، كما يقول ابن عربي في الفتوحات المكيّة: "الوحدة في الإيجاد والموجود، والموجود لا يعقل ولا ينقل إلّا في لا إله إلّا هو"^١. بمعنى أنّ الله تعالى الذي هو صرف الوجود والوجود الصرف هو الوحيد الذي يمثل حقيقة الوجود، والوجود الحقيقي، وهو الجاعل لأصل الوجود. لذا كانت صفة الوحدة هي لازمة لهذا الوجود الصرف. ومرادهم بالوحدة الوحدة الشخصية والفردية، كما يقول السيّد حيدر الآملي في رسالته المعنونة بـ"رسالة نقد النقود في معرفة الوجود"، والتي تعتبر من الرسائل العميقة على اختصارها في بيان قواعد وأصول نظرية الوحدة الشخصية للوجود: "اعلم أنّ أصولهم الكليّة وقواعدهم الجامعة في هذا الباب بالاتفاق هي: أولاً: إنّ الوجود من حيث هو وجود - أعني الوجود الصرف المحض والذات البحت الخالص المسمّى بالوجود المطلق - هو الحقّ جلّ جلاله لا غيره، وليس لغيره وجود أصلاً. وثانياً: إنّ هذا الوجود - على هذا المعنى المحدّد - موجود في الخارج"^٢.

ففي الرؤية العرفانية، الوجود هو الواجب تعالى نفسه، وهو بذاته مصداق مفهوم الوجود، وذاته هي عين التحقّق ونفس الواقعية، بمعنى أنّه متحقّق بنفس ذاته وغير محتاج إلى علّة توجده. فالوجود ذاته وعينه، ولأنّه كذلك فإنّ مفهوم الوجود يُنتزَع منه، ويحمل عليه بغض النظر عن جميع الأغيار والحيثيّات. وبما أنّ حمل الشيء على نفسه من الضرورات واللّوازم الذاتية للشيء، فإنّ حمل مفهوم الوجود على ذات الحقّ تعالى من الضرورات واللّوازم الذاتية له. ولأنّ ذات الحقّ تعالى هي نفس الوجود وليس لغيره تحقّق ولا عينية ولا وجود، فلا بدّ أن يكون بسيطاً، وماهيته إنّيته كما يقولون في الفلسفة^٣، لانقفاء الغيرية والكثرة السوائية. فإذا ثبتت بساطته تعالى، ثبتت صرافته، وإذا ثبتت صرافته فلا محالة أنّه واحد؛ لأنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر. فإذا هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٧١٥.

٢ الآملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تصحيح وتقديم: هنري كريان وعثمان يحي، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٨ش، ط ٢، ص ٦٢٦.

٣ انظر: الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السيزواري، مؤسس النشر الإسلامي، قم، ٤٣١ق، ط ٢٧، ص ٥٨.

والشخصية، لا السنخية أو العددية. ولكنها نحو من الوحدة لا تبطل معها الكثرة وتنفيها بالكامل، بل إنه تعالى بحسب الرؤية العرفانية للوجود يظهر في الممكنات ويتجلى فيها، وتعد جميع الممكنات شؤونه وظلاله وتجلياته، ويُعد وجودها اعتبارياً وتبعياً، ومصدراً للوجود بالعرض لا بالذات كما سنبين لاحقاً.

ومعنى قولهم إنَّ الوجود واحد بالوحدة الحقيقية الشخصية، لا بالوحدة السنخية بناءً على مباني فلسفة ملا صدرا، ولا بالوحدة العددية؛^١ فلأنه بالوحدة السنخية للوجود يكون الوجود مشتركاً معنوياً، ومصاديقه المتعددة لها سهم ونصيب في أصل الوجود. وأما الاختلاف بينها فهو بالشدّة والضعف. وفي الرؤية والفلسفة العرفانية للوجود، الوجود في الحقيقة واحد وليس مشتركاً، والتشبيك والاشتراك عندهم يقع في مراتب الظهور لا مراتب الوجود، وفرق كبير بين الأمرين كما سنبين لاحقاً. وأما انتفاء الوحدة العددية فلأنَّ العدد من أقسام الكمّ والذي هو من أعراض ولوازم عالم المادة، والحقّ تعالى عندهم أجلّ وأعزّ من المادة والكمّ والمقدار، ومجرد عنها.

يشرح الدكتور "محسن جهانگیری" في كتابه "محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلام" رؤية العارف للوحدة الشخصية للوجود، مبيناً أصولها فيقول: "إنَّ حقيقة الوجود مبدأ ومصدر جميع الآثار، وطاردة للعدم بالذات، وخير محض، وواحدة بالوحدة الشخصية لا السنخية، وبالوحدة الذاتية لا العددية، ولا بشرط من جميع الشروط حتّى من شرط الإطلاق، ومطلقة من جميع القيود حتّى من قيد الإطلاق، على غرار ذلك القياس الذي قاله علماء العلوم العقلية حول الكلي الطبيعي.

ومثلما إنَّ الوجود واحد، فالموجود - أي الموجود القائم بالذات والموجد لحقيقة الوجود - واحد أيضاً من باب "وجدان الشيء نفسه". فحقيقة الوجود والموجود بالمعنى المذكور عبارة عن الحقّ تعالى، والذي هو وجود صرف خالص وواجب، وخير محض ولا بشرط، ومطلق من جميع الشروط والقيود،

١ يعرف ابن حمزة الفناري الوحدة الحقيقية والعددية في مصباح الأنس فيقول: الوحدة الحقيقية ما لا يتوقف على مقابلة كثرة تعقلاً ووجوداً... وأما الوحدة العددية وهي التي تتوقف على مقابلة كثرة تعقلاً ووجوداً. الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ١٧٦-١٧٧.

ومبدأ جميع الآثار ومصدرها. إذًا، لا يوجد في دار الوجود سوى حقيقة واحدة ووجود واحد وموجود حقيقي واحد وهو الحقّ تعالى^١.

ب. كيف يفسّر العارف الكثرة:

إنّ قول العارف إنّ حقيقة الوجود واحدة بالوحدة الشخصية، وإنّ المصداق الحقيقي للوجود هو الحقّ سبحانه وتعالى؛ أي إنّ الوجود من حيث هو وجود هو الحقّ تعالى لا غير، أو ما يصطلح عليه العارف بالـ"وجود المطلق" أو الـ"لابشرط المقسمي"، وأنّه واحد حقيقي من جميع الجهات والحيثيات، وأنّه ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، لا ذهنيًا ولا خارجيًا، ولا عقلاً ولا حقيقة ولا مجازًا^٢؛ لا يعني صيرورة الكثرة عدمًا ولا شيء، فليس ثمة عاقل يمكن أن ينكر وجود الكثرة في دار التحقق؛ لأنّها أمر وجداني، ولا ينكرها إلا مكابر أو معاند. ولكنّ العارف يفسّر هذه الكثرة ويوجهها بتوجيهه الخاص. فجهد العارف منصبّ بشكل أساسي إلى توجيه الكثرة وتفسيرها، لا إلغائها، وإلى كيفية إرجاع هذه الكثرة إلى الوحدة لكي لا تقع المعارضة بينهما.

وهنا يكمن الفرق بين الحكيم والعارف. فالحكيم يرى أنّ الكثرة أمرٌ مسلمٌ به ولا لبث فيه، ومن خلالها ينطلق لإثبات التوحيد والوحدة. ومن هنا صار بصدد إقامة الأدلّة والبراهين على إثبات وحدة واجب الوجود. أمّا العارف فعلى العكس تمامًا، حيث يرى أنّ الوحدة هي الأصل والأمر البديهي، وأمّا الكثرة فهي التي تحتاج إلى إثبات، وأنّه لا بدّ من توجيهها توجيهًا خاصًا لكي تتسجم مع الوحدة الإطلاقيّة التي يعتقد بها العارف.

فالعارف في منظومته وتفسيره الخاص للوجود، وإن كان يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود، إلا أنّ هذه الوحدة عنده تنافي الكثرة الوجوديّة لا الكثرة الاعتباريّة. فالكثرة عنده اعتباريّة لا وجوديّة، وقوله إنّها اعتباريّة ليس بمعنى أنّها وهم وسراب: ﴿كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾^٣، وأنّه لا تحقّق لها

١ جهانگيري، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٢٧٦.

٢ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٠٧.

٣ سورة النور، الآية ٣٩.

أو ثبوت. بل الكثرة عند العارف، وإن كانت اعتبارية ولكنها حقيقية أيضاً، بمعنى أن لها منشأ انتزاع من الخارج، ولها تأثيراً ولكن ليس على نحو استقلالي كلي. ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقي.

فالكثرة في الرؤية العرفانية ليست سوى شؤون الحق وأحواله ومظاهره. بمعنى أنها بذاتها لا تستحق الوجود والعدم، ولكن عند مقارنة الوجود إياها تصبح موجودة، ووجودها ليس سوى ظهور الحق وتجليها في مجالها وصورها. فالكثرة والتعينات في المنظومة العرفانية ليست موجودة بإزاء وجود الحق، بل وجودها إنما هو بوجود الحق تعالى. بمعنى آخر، الكثرة إنما تكون معدومة من حيث ذاتها، أما إذا اعتبرت من حيث أنها أحوال الوجود، ومظاهره وشؤونه التي يظهر من خلالها فلا تكون معدومة. فالحق في هذه المرتبة يظهر بهذا الوجود وفي تلك المرتبة يظهر بوجود آخر. لذا قالوا إنه هو الظاهر والعالم مظهره. فهذه التعينات ليست سوى مظاهره التي ظهر من خلالها في هذا العالم. ويشرح السيد حيدر الأملي ذلك بشكل تفصيلي فيقول:

"العالم ليس هو إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلها. فلظهوره تعالى بتعيناتها أي الممكنات سُمي باسم "السوى" و"الغير"؛ أي باعتبار إضافته إلى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلا بمجرد هذه النسبة. وإلا فالوجود عين الحق، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحق، وهي شؤونها الذاتية. فالعالم صورة الحق، والحق هوية العالم وروحه. وهذه التعينات في الوجود الواحد هي أحكام اسمه "الظاهر" الذي هو مجلى لاسمه "الباطن". والحق هو الظاهر والباطن، والأول والآخر، وليس لغيره وجود أصلاً. وحيث إن العالم عند التحقيق لم يكن إلا كذلك، وليس له وجود حقيقي، قال الشيخ ابن عربي في المقام نكتة هي في غاية اللطف، وهي قوله: العالم غيب لم يظهر قط، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط. والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحق تعالى غيب".

وابن تركه في تمهيد القواعد لا يسلم أيضاً بعدمية الكثرات، ويرى ذلك خلافاً للبدئية والضرورة، ويؤكد على أن الكثرة وإن كانت اعتبارية فهذا لا يعني أنها عدم ولا شيء، بل هي -كما يعبر- أحوال الوجود وصفاته، ويعطي الكثرات حيزاً من الوجود الخاص ولكنه وجود على نحو التبعية لا

١ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نص النصوص، مرجع مذكور، ص ٣٦١.

الذاتية. فالكثرة من وجهة نظره وإن كانت من حيث نسبتها إلى ذاتها معدومة وغير موجودة، ولا يمكن أن تكون في مقابل الوجود المطلق، إلا أنها هي نفسها تعد من أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها. فلا تتّصف بالعدم ولا تكون معدومة، بل ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجودية التي تعطىها حظاً من الوجود كما قال:

"إنّ تلك التعيّنات - التي هي المعلومات - إنّما هي أحوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود إلا بحسبها، إذ الإدراك إنّما وقع من الوجود على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة أحكام إطلاقه ووحدته فيها. ولا شكّ أنّها من حيث هي أحوال وأعراض وعوارض للوجود تستدعي المقارنة، فكيف يقال: إنّها غير قابلة للوجود مطلقاً؟ فإنّها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود إياها ضرورية الوجود.

نعم إنّها من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، لا تستحقّ الوجود، ولا العدم أيضاً، بل إنّما تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان. فالتعيّنات النسبية التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم، لا نسلم أنّها غير قابلة للوجود، فإنّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقية الوجود لا استحقاقية العدم؛ وذلك لأنّ تلك الأحوال عند مقارنة الوجود إياها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كانت استحقاقية العدم مطلقاً مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف، وذلك بين الاستحالة، فظهر أنّ عدم استحقاقية الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيّنات".^١

وبعبارة أدقّ، إنّ الوجود يحمل فقط على وجود الحقّ تعالى بنحو حقيقي وذاتي، ولا يحمل على غيره كذلك. فوجود الحقّ تعالى هو الوجود المطلق الواحد، وتماثل الكثرات ليست سوى شؤونه ومظاهره وتعيّناته. لذا، فإنّ صفة الوجود لا تطلق على هذه الكثرة إلاّ عن طريق المجاز وبالعرض. إذًا، نحن في نظرية الوحدة الشخصية للوجود أمام حقيقة واحدة ذات شؤون وتجليات ومظاهر. ومن هنا، يعتقد العارف بأنّ التشكيك يقع في مراتب الظهور لا في مراتب الوجود، كما يقول الفيلسوف. فهم لا يرون تعدّداً في الوجود حتّى يقع التشكيك فيه؛ لأنه بناء للوحدة الشخصية للوجود، لا تعدّد ولا تكثّر في أصل الوجود. ولكن مع ذلك، فإنّ وحدة الذات وعدم تكثّرها لا ينافي كثرة مظاهرها وصورها، كما يقول

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٣٠١.

القيصري في مقدّمته لشرح فصوص الحكم: "وهو حقيقة واحدة لا تكثّر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها"^١.

إذًا، التشكيك والتكثّر في الرؤية العرفانية يقعان في المظاهر ومراتب الظهور، لا في مراتب الوجود. وجميع التعيّنات والممكنات ليست سوى ظهورات ذاته تعالى وتعيّناتها وشؤوناتها. ويرى العارف أنّ هذه المظاهر والتجليات تختلف فيما بينها شدةً وضعفًا بحسب ظهور الحقّ وتجليه فيها، "ولا يقبل الوجود من حيث هو هو؛ الاشتداد والتضعّف في ذاته... بل الشدة والضعف يقعان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه"^٢. وهذا الاختلاف - شدة وضعفًا في المظاهر - لا ينافي وحدة الحقّ، ولا يقدح في توحيد ذاته، بل مع ظهوره في مراتب الأكوان يبقى هو الوجود الحقّ والواحد.

فالكثر عند العارف منتزعة من الوجود الواحد، وهذا الوجود الواحد وحدته ليست وحدة عددية، وإنّما وحدة حقيقة لا متناهية. ومن كلّ مرتبة من مراتب هذا الوجود الواحد ينتزع تعيّن من التعيّنات، أو كثرة من الكثرات. فمن مرتبة ينتزع عالم العقول، ومن مرتبة أخرى ينتزع عالم المثال، ومن أخرى عالم الملائكة، ومن أخرى العالم الصغير الإنساني وهكذا... فكلّ تعيّن من هذه التعيّنات منتزع من مرتبة من مراتب هذا الوجود الواحد.

والإنسان أفضل مثال على ذلك، فإنّنا لو نظرنا إليه بما هو إنسان، أي بما له وحدة حقيقية وليس وحدة صناعية وتركيبية كوحدة السيارة والساعة مثلاً، ومرادنا من الإنسان مصاديق الإنسان وأفراد الإنسانية بالحمل الشائع وليس مفهوم الإنسان وماهيته، فإنّنا عندما ننظر إلى أيّ واحد من مصاديق الإنسان نقول إنّه واحد، وهذه الوحدة وحدة حقيقية، ولكنّها في الوقت نفسه سنخ وحدة يمكن أن تتسجم مع الكثرة. فهذه النفس الإنسانية مع أنّها واحدة ولكن يمكن أن تنتزع منها تعيّنات ومراتب متضادة، كالعقل والخيال والوهم والشهوة والحسّ، وغيرها من قوى ومراتب الظاهر والباطن، والتي مع تكثّرها وتنوّعها وتضادّها في بعض الأحيان إلّا أنّها مع ذلك موجودة بوجود واحد هو "الإنسان".

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ٣١.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٨.

فالنفس في وحدتها كلّ القوى كما يقولون وليس مجموع القوى. والوجود كذلك حقيقة واحدة انطوى فيها كلّ شيء في هذا الوجود. أمّا ما نعبر عنه بعالم العقل وعالم المثال وعالم الشهادة وعالم الإنسان الكامل، فكلّها مراتب وشؤون هذا الوجود الواحد، والذي يظهر تارة بهذا المظهر فنسمّيه باسم، وإذا ظهر بمظهر آخر نسّميه باسم آخر. وكما أنّ النفس ليست هي مجموع العقل والشهوة والغضب، بل هي حقيقة وراء هذه الأمور تظهر تارة بهذه الصورة أو تلك، كذلك الوجود الواحد هو حقيقة تارة يظهر بهذا المظهر فنسمّيه أحديّة، وأخرى بذلك المظهر فنسمّيه واحديّة، وأخرى بهذا الظهور فنسمّيه العقل، أو المثال إلخ.

إدّا، تكثّر المظاهر لا ينافي ولا يعارض وحدة الذات الإلهيّة. فأصل الوجود واحد ولا يقبل التكرّر، وإنّما يقع التكرّر بحسب المظاهر، أي في مقام ظهور الحقّ بصور المظاهر وتعيّباتها بحسب الرؤية العرفانيّة للوجود.

وأما أصل الوجود فيبقى على وحدته الإطلاقيّة الذاتيّة، أما "ما يقال من أنّ الحقيقة المطلقة تختلف بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أولى، فكلّ ذلك عند المحقّق راجع إلى الظهور بحسب استعدادات قوابلها. فالحقيقة واحدة في الكل، والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب مقتضى تعيّن تلك الحقيقة".^١

وعليه، يمكن أن نوجز في الختام أنّ نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود تقوم على أصلين أساسيين:

الأوّل: أنّه ليس في الوجود إلّا موجود واحد هو الحقّ عزّ اسمه.

الثاني: أنّ كلّ الكثرات والتعيّبات ليست سوى مظاهر وشؤون هذا الوجود الواحد.

ج. منهجيّة إثبات الوحدة الشخصيّة للوجود:

من الأبحاث الأساسيّة في نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود هو كفيّة تصوير الوحدة بنحو تحافظ فيه على أصلاتها ولا تخلّ بالكثرة ولا تنفيها؛ أي بيان المبادئ التصوريّة لنظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود، ولعلاقة الوحدة بالكثرة بشكل صحيح وسليم؛ لأنّ الأحكام كلّها متعلقة بعالم الكثرة من الجنّة،

١ الفاري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذکور، ص ١٦٧.

والنار، والثواب، والعقاب، والأنبياء، والرسول، والدنيا، والملك، والملوك، وقوس النزول، وقوس الصعود، والمؤمن، والفاسق، وغيرها من الحقائق والمفردات المتكثرة. ونفي هذه الكثرة لازمه نفي كل هذه الحقائق والمفردات، وهذا ما لم يمكن القبول به على الإطلاق.

فإثبات الكثرة مردّه بالدرجة الأولى إلى كيفية تصوير الوحدة الشخصية للوجود؛ لأنّ التهمة الأساسية الموجهة إلى العرفاء أنّهم آمنوا بالوحدة وأنكروا الكثرة، فنُسب إليهم أنّهم يؤمنون بعدمية هذه الكثرات الخارجية. وهذا في الواقع ليس دقيقاً كما بيّنا سابقاً؛ لأنّ العرفاء في الحقيقة لا ينفون الكثرة بل يوجهونها بتوجيه خاص ينسجم مع التوحيد الساري في الوجود. بل ما سوى الحقّ عندهم له حظ من الوجود وهو ليس أمراً عدمياً وسراباً، أو كثانية ما يراه الأحول.

وهذا الغير تارة يعبرون عنه بالشؤون، أو المظاهر، أو حتّى الأشياء كما في الحديث المشهور عن مولى الموحّدين علي (ع) عند حديثه عن التوحيد وكيفيته حيث يقول: "هو - أي الحق - في الأشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة"^١. بالنتيجة، هناك "شيء"، وإن كان وجود هذا الشيء ليس وجوداً مستقلاً، بمعنى أنّه ليس وجوداً قائماً بنفسه، بل هو قائم بالحقّ ومنتقّم به. وفي المحصلة، هذا "الشيء" ثابت، وله نحو من أنحاء الوجود، ولكن عند العارف "كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلّا شأنًا من شؤون الواحد القيوم ونعتًا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته"^٢.

وإذا رجعنا إلى أكثر الإشكالات التي طرحت حول المنهج العرفاني، ورؤية العرفاء وتفسيرهم للوجود والكون، سنلاحظ بشكل واضح أنّ أكثر الإشكالات التي وردت على المنهج العرفاني النظري والعملية معاً مرجعها بشكل أساسي إلى عدم فهم هذه المنظومة المعرفية الخاصة بهذا العلم على نحو صحيح، وبالدفقة إلى عدم تكوين تصوّر صحيح حول المبادئ والمسائل العرفانية. فالتصوّر متقدّم رتبة على التصديق، وإذا كانت المبادئ التصورية خاطئة، فمن الطبيعي أن يكون التصديق خطأ أيضاً.

١ ابن بابويه، محمد: التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني، جماعة المدرّسين، قم، ١٣٩٨ق، ط١، ص ٣٠٦.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٦٨ش، ط٢، ج٢، ص٣٧٢.

وهذا ما يشير إليه صدر المتألهين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بنحو رائع وفريد من نوعه حيث يقول:

"إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم، ولم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار. حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية؛ كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتفنتة، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس، والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعًا وتشخصًا وهويةً وعددًا، والتضادّ الواقع بين كثير من الحقائق أيضًا. ثم إن لكل منها آثارًا مخصوصةً وأحكامًا خاصةً، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يُوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟! وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية".^١

وقد ذكر العرفاء وبيّنوا في كتبهم المبادئ التصورية والتصديقية لنظرية الوحدة الشخصية للوجود، وأثبتوها بالدليل والبرهان العقلي المشفوع بالأمثلة والتصورات أيضًا. فلم يكتفوا بالاستدلال العقلي لتصوير الوحدة الشخصية، بل قاموا بتصويرها أيضًا وإثباتها من خلال الأمثلة والشواهد المقربة إلى الذهن. وسوف نذكر بعض هذه الأمثلة، بعد ذكر نبذة مختصرة من الأدلة والبراهين العقلية التي يستدل بها العرفاء على رؤيتهم التوحيدية للوجود؛ حيث ذكرت العديد من الكتب المتخصصة في العرفان النظري هذه الأدلة بشكل تفصيلي منها، على سبيل المثال لا الحصر لمن أراد أن يعمق معرفته ويطلع أكثر على مباني القوم؛ كتاب "تمهيد القواعد" لـ"صائن الدين بن تركه الأصفهاني"، وهو

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع مذکور، ج٢، ص ٣١٨-٣١٩.

كتاب يهدف بشكل أساسي إلى إثبات قواعد التوحيد الوجودي عند العارف، من خلال استخدام مشرب الفلاسفة ولغتهم الفلسفية والعقلية والاستدلالية.

وكتاب "مصباح الأنس" لمحمد بن حمزة الفناري، وهو شرح لكتاب "مفتاح الغيب" لصدر الدين القونوي، والذي يذكر فيه بشكل مفصل أدلة العرفاء على الوحدة الشخصية بقلب البرهان والاستدلال العقلي. وكتاب "قصص الحكم" لمحي الدين بن عربي وكتب العديد من الشراح الذين قاموا بشرح هذا الكتاب الذي يعتبر من أهم كتب العرفان النظري، كالقيصري، والجندي، والكاشاني، حيدر الآملي وغيرهم...

ويعتبر كتاب "جامع الأسرار ومنبع الأنوار" للسيد حيدر الآملي، والرسالة الملحقة به المعنونة بـ"رسالة نقد النقود في معرفة الجود"، من الكتب والرسائل المهمة والعميقة والمختصرة في بيان مباني وأصول نظرية الوحدة الشخصية للوجود عند العرفاء. حيث لخص السيد حيدر الآملي الرؤية العرفانية التوحيدية للوجود في رسالة موجزة أطلق عليها عنوان "نقد النقود في معرفة الجود"، وهي بالأصل تلخيص لكتاب كان قد ألفه السيد الآملي باسم "رسالة الجود"، ولكن نظرًا لكثرة أبحاث هذه الرسالة وتنوعها قام الآملي نفسه بكتابة مختصر له، تسهياً وتعميماً للفائدة. وقد دون السيد الآملي رسالة "نقد النقود" في العام (٧٦٨هـ.ق) في النجف الأشرف، واشتملت أبحاثه على إثبات إطلاق الحق تعالى، وبداية جودته، ووجوبه، ووحده، وظهوره وكثرته، وهي بمجموعها تمثل أركان نظرية الوحدة الشخصية للوجود.

وجاء الكتاب على ثلاثة فصول أساسية تشكل مجموعها الإطار المتكامل لرؤية العارف للتوحيد الوجودي. الفصل الأول حول بداية الوجود وإطلاقه، الفصل الثاني حول وجوب الوجود ووحده، والأصل الثالث الأخير حول ظهور الوجود وكثرته. وفيما يلي سوف نذكر أحد هذه الأدلة العقلية الأساسية التي يستدل بها العارف على نظرية الوحدة الشخصية للوجود، والتي تدور حول نظرية الإطلاق الوجودي للحق، وما يسلمتزمه هذا الإطلاق من وحدة لا تعدد فيها ولا تكثر على المستوى الذاتي. وهو عينه الدليل الذي ذكره الآملي في كتابه "نقد النقود" بشكل موسع ومفصل كما ذكرنا، وبيّنه أيضاً في كتابه "نص النصوص".

٣. الأدلة والأمثلة على الوحدة الشخصية للوجود

أ. دليل الإطلاق على الوحدة الشخصية للوجود:

هنالك العديد من الأدلة العقلية التي يعتمد عليها العارف لإثبات الوحدة الشخصية للوجود، ودليل الإطلاق الوجودي هو أحد هذه الأدلة. يعتمد هذا الدليل على خصوصية من خصوصيات وجود الحق تعالى وهي الإطلاق وعدم التناهي. والمقصود من الإطلاق هنا الإطلاق اللابشرط المقسمي الذي تحدثنا عنه المباحث السابقة، أي الإطلاق المجرد عن كل قيد حتى قيد الإطلاق.

والبرهان يبنتي على هذه القاعدة الأساس التي تقول إنه إذا امتاز وجود ما واتصف بصفة الإطلاق اللابشرط المقسمي، وعدم التناهي المطلق من كل قيد، ففي هذه الحالة لن يكون هناك محلّ لوجود آخر يكون بذاته مصداقاً للوجود أيضاً؛ لأنّ الحقيقة التي لا حدّ لها بلحاظ الوجود ستملاً كلّ ساحات الوجود، ولن يبقى محلاً لغيرها ليُتّصف بصفة الوجود بذاته. ولو فرضنا خلوّ هذا الوجود المطلق من ساحة ما من الساحات الوجودية، فهذا يعني محدودية وجوده وتناهيه، مع أنّ فرضناه مطلقاً وغير متناهٍ.

بتعبير أدقّ، إن "لازم كون الحقّ تعالى حقيقة لا متناهية بلحاظ وجودي، هو أن لا يكون ثمة موضع فيه وجود آخر مستقلّ عن الحقّ، بنحو يكون مصداقاً بالذات للوجود دون ارتباط بالحقّ تعالى. وبهذا يظهر أنّه لن يكون لدينا مصداق حقيقي وبالذات للوجود إلّا مصداقاً واحداً وهو الحقّ تعالى، وأنّ الكثرات الإمكانية لا بدّ من أن تكون داخل هذه الحقيقة الواحدة اللامتناهية، لا في عرض وجود الحقّ"، ولا هي خارج نطاق قيوميته الوجودية، وهو معنى قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) عند وصفه لوجود الحقّ وارتباطه بالأشياء والكثرات حيث يقول: "هُوَ - أي الحقّ تعالى - فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ".^٢ ففي الرؤية العرفانية للوجود لا يوجد بينونة وعزلة بين الواجب والممكن، وفي الوقت نفسه أيضاً لا يوجد ممازجة بينهما.

١ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٢٧٦.

٢ ابن بابويه، محمد: التوحيد، مرجع مذكور، ص ٣٠٦.

بمعنى آخر، الوجود المطلق من حيث هو وجود واحد بالوحدة الحقيقية، لا تعدد فيه ولا تكثر فيه بالذات بوجه من الوجوه؛ لأنه لو كان كذلك لكان محتاجاً إلى الغير، ولأصبح ممكناً ومركباً بسبب احتياجه إلى الغير التي هي أجزاؤه، والفرض أنه واجب ومطلق. وأيضاً لو كان الوجود أكثر من واحد لتعدد، وإذا تعدد، لزم منه التكثر، فصار كل واحد من هذه الوجودات مقيداً بخصوصيته تميزه عن الوجودات الأخرى، فلم يعد الوجود مطلقاً؛ لأن المطلق هو الذي يكون الكل تحت حيطته وقيوميته، لا إته تحت الكل، والفرض أنه مطلق كما يقول الأملّي: "الوجود من حيث هو وجود أعني الوجود المطلق، وجود واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، أي أنه لا يجوز أن يكون الوجود أكثر من واحد، لأنه لو كان كذلك، أي لو كان الوجود أكثر من واحد للزم دخولها - أعني الكثرة - تحت المطلق، أي كان كل واحد منها - يعني من أفرادها - مضافاً إلى المطلق بدخوله تحته، لتخصيص كل واحد منها بقيد من القيود. وإذا كان كذلك لم يتحقق إطلاقه، والتقدير أنه مطلق وهذا محال. فمحال إذاً أن يكون الوجود، من حيث هو وجود، أكثر من واحد".^١

ويعصور السيد حيدر الأملّي برهان الإطلاق بتقرير آخر فلسفي يؤكد فيه على أهميته وأولويته على بقية البراهين، بل يرى أنه يمكن أن نتوصل إلى إثبات الوحدة الشخصية للوجود بمجرد إثبات الإطلاق الوجودي للحق تعالى، من دون الحاجة إلى أيّ براهين أو مقدمات آخر.

فعند الأملّي إذا ثبت أن الوجود المطلق موجود في الخارج، وأن هذا الوجود المطلق هو الحق سبحانه وتعالى، فإطلاق الذات عنده يثبت الوحدة مباشرة. ومراده من الوجود المطلق الوجود من حيث هو الوجود، أي الوجود الصرف والذات البحت الخالص، أي الوجود بلا اعتبار شيء معه، والوجود المجرد عن جميع النسب والإضافات والقيود والاعتبارات، فمن "إطلاقه وبداهته ثبت وجوبه ووحدته إلزاماً وتضمناً بل تطبيقاً؛ لأنه إذا تقرّر أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وتقرّر أنه - أي الوجود المطلق - نقيض العدم المطلق، وتقرّر أن العدم مفهوم واحد، فقد تقرّر ضرورة أن الوجود واحد".^٢

فالعدة في الدليل عند السيد الأملّي مبتنية على مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن لا واسطة بين الوجود والعدم.

١ الأملّي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مرجع المذكور، ص ٦٥٥.

٢ المرجع نفسه، ص ٦٤٦.

المقدمة الثانية: أن الوجود المطلق نقيض العدم المطلق.

- بيان المقدمة الأولى: "أنه قد تقرّر عند أهل التحقيق، أن بين الوجود والعدم ليس ثمة واسطة أصلاً، لأنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإذا لم يكن بينهما واسطة فالوجود في الخارج بالحقيقة لا يكون إلاً واحداً، كما أنّ نقيضه الذي هو العدم ليس إلاً واحداً. وقد عرفت في غير هذا الموضع أنّه ليس فرق بين الوجود والعدم وبين الموجود والمعدوم؛ لأنّ كلّ من قال من هذه الطائفة: المعدوم، ما أراد به إلاً العدم، وكلّ من قال: الموجود، ما أراد به إلاً الوجود. وهذا بديهياً ظاهر. وإذا كان كذلك، فلا يكون الوجود إلاً واحداً لأنّه نقيض العدم، والعدم واحد، فيكون الوجود واحداً كما مرّ مراراً.

وذكر بعض الفضلاء هذا بتعبير آخر أحسن منه، وهو قوله: النفي أمر واحد لا تعدّد فيه، إذ العدمان لا تمايز بينهما؛ لأنّ التميّز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة للآخر، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف والعدم ليس بثابت، فلا يكون متميّزاً، ولا يكون متعدّداً، فهو أمر واحد وهو نقيض الوجود، فيجب أن يكون الوجود واحداً؛ لأنّه لو تعدّد لم تنحصر القسمة في قولنا: الشيء إمّا موجود أو معدوم".^١

- وبيان المقدمة الثانية: "أنّ الوجود المطلق نقيض العدم المطلق، باتّفاق جميع العقلاء وأهل الكشف، والعدم المطلق عبارة عن امتناع وجوده ذهنياً وخارجاً. فلو كان نقيضه هو الوجود المطلق كذلك لكان هو هو، فما كان وجوداً، بل كان عدماً صرفاً ولا شيئاً محضاً، وهذا خلف. فيلزم أن يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج، بعكس نقيضه وهذا هو المطلوب".^٢

وعليه، إذا ثبت أنّ الوجود المطلق موجود في الخارج، وأنّ الوجود المطلق هو الحقّ جلّ ذكره، وأنّه نقيض العدم المطلق، وأنّ العدم المطلق لكونه واحداً، فإنّ نقيضه الذي هو الوجود المطلق ينبغي أن يكون واحداً أيضاً، وهو المطلوب لإثبات الوحدة الشخصية للوجود عند العارف. هذا مختصر ما ورد من أدلّتهم على إثبات الوحدة الشخصية للوجود بالاعتماد على الدليل والبرهان العقلي، وتفصيله في كتب العرفان النظري التي ذكرنا نبذة عنها سابقاً.

١ الأملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مرجع مذكور، ص ٦٥٦.

٢ المرجع نفسه، ص ٦٢٦.

ب. أمثلة على الوحدة الشخصية للوجود:

يضرِب العرفاء العديد من الأمثلة، محاولة منهم لتصوير الوحدة الشخصية للوجود بـصور وقوالب حسية، من أجل تقريب صورة المسألة إلى الذهن أكثر. وقد ذكرت هذه الأمثلة والتشبيهاً في الكتب العرفانية، وسأحاول فيما يلي بإيجاز أن أذكر بعض هذه الأمثلة.

المثال الأول: البحر والموج

يشبّه العارف علاقة الوحدة بالكثرة في الوجود بالعلاقة التي تربط البحر مع أمواجه. فالبحر ما دام بحرًا فإنّ الموج لا ينفك عنه، وهو لا ينفك عن الموج. مع أنّه بلحاظ آخر، يمكن أن نفصل البحر عن الموج فنقول البحر بحر، والموج موج. ولكن في الحقيقة، الموج لا ينفك ولا يفصل عن البحر، فلا موج من دون بحر. ثمّ إنّ الموج إذا ظهر فإنّه من خلال البحر يظهر، وإذا عاد واختفى فإنّه يعود إلى البحر ويفنى فيه من جديد. فمن "معية البحر مع الموج، ومعية الموج مع البحر، ووحدة حقيقتهما عند التحقيق، يظهر سرّ التوحيد ظهورًا تامًّا كاملًا، بحيث لا يمكن أظهر منه، لكنّ ذلك لا يكون إلّا لأهله".^١

المثال الثاني: الشمس والظلّ

مثالٌ تشبيهيّ آخر يذكره العارف على الوحدة الشخصية للوجود، وعلى علاقة الوحدة بالكثرة؛ هو مثال الظلّ والشمس، والعلاقة القائمة بينهما. فالظلّ ليس له وجود بذاته، بل وجوده متوقّف على وجود الشمس، فإذا ظهرت الشمس وانعكست على الشاخص، ظهر الظلّ وصار موجودًا، وإذا اختفت الشمس أو ظهرت بنفسها اختفى الظلّ معها وصار عدمًا؛ لأنّ الظلّ ليس له وجود إلّا بالشمس، ولأنّ الشمس إذا ظهرت بجرمها وشعاعها فني الظلّ وتلاشى وجوده بالكامل. وفي القرآن الكريم إشارة إلى هذا المعنى الذي يريدّه العارف وهو قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا، ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا، ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾^٢. فالوجود بالحقيقة ليس إلّا للشمس وأثرها، والظلال ليس لها إلّا الاسم والاعتبار، والاسم والاعتبار أمران عدميان، ليس لهما وجود في الخارج. فكذاك وجود جميع الموجودات بالنسبة إلى الحقّ؛ لأنّ الحقّ إذا ظهر بوجوده لم

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ١٦١.

٢ سورة الفرقان، الآية ٤٥.

يبقى للخلق وجود، لأن وجود الخلق - كما تقدّم - ليس إلا وجودًا إضافيًا اعتباريًا، والإضافيّة والاعتباريّة غير موجودتين في الخارج. فالوجود الحقيقي لا يكون إلا للحقّ، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، أعني كلّ شيء مضاف إليه هالك في نفس الأمر إلا ذاته، فإنّها باقية أبدًا ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾؛ أي له البقاء الحقيقي الأبدي: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ أي إليه ترجع هذه الموجودات بعد طرح إضافتهم^١.

المثال الثالث: الشجرة والنواة

من الأمثلة الأخرى التي يذكرها العارف على الوحدة الشخصيّة للوجود، وعلاقة الوحدة بالكثرّة، مثال الشجرة والنواة. فالشجرة إذا نظرنا إليها بما هي شجرة، أي بما لديها من جذور وجزع وأغصان وأوراق وثمار وأزهار، ففي هذه الحالة يصحّ أن نقول إنّها مستقلّة بنفسها، وأنّ كمالاتها الشجرية الموجودة فيها خاصة بها لوحدها. ولكن لو نظرنا إلى الشجرة وكمالاتها من حيثيّة أخرى ومنظار آخر هو نواة هذه الشجرة، لتغيّرت الصورة لدينا؛ لأنّ النواة في الحقيقة هي أصل الشجرة، لكونها تحمل كلّ كمالات الشجرة بالقوّة. فيصحّ عندها أن نقول أنّ الشجرة وكلّ كمالاتها موجودة في النواة بالقوّة لا بالفعل. فمع أنّ الشجرة في الواقع الخارجي ليست هي النواة، ولا النواة هي الشجرة، ولكن في الحقيقة كلّ منهما هو أيضًا عين الآخر. فالنواة أصل الشجرة؛ لأنّها وجميع كمالاتها موجودة في هذه النواة بالقوّة. والشجرة أيضًا هي ظهور ما في النواة من استعدادات وقابليّات الشجرية. إذًا، من جهة الشجرة هي شجرة وليست نواة، والنواة كذلك، ومن جهة أخرى كلّ منهما هو عين الآخر في الحقيقة. والذات الإلهية والكثرات الأسمائيّة والوجوديّة عند العارف هي كمثال الشجرة والنواة. فكما أنّ الكثرة باعتبار هي ليست الذات الإلهية، ولا الذات الإلهية هي الكثرة، إلاّ أنّه من جهة أخرى الكثرة عند العارف هي عين الوحدة، والوحدة عين الكثرة، كما يقول السيد الأملي:

"فإنّ العالم وما فيه من العوالم المعبر عنها بالمظاهر هي كالأغصان والأوراق والأزهار والأثمار بالنسبة إلى الحقّ والوجود المطلق، مع أنّ هذه المظاهر ليست هي الحقّ ولا الوجود، كالنواة بالنسبة إلى الشجرة... فكما أنّ ظهور الشجرة بالصورة الشجرية لا يخرجها عن الشجرية مطلقًا، فكذلك ظهور الحقّ تعالى بصور العالم والإنسان لا يخرجها عن الحقيقة مطلقًا..."

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ١٧٥-١٧٦.

وبالجملّة، فالذات في هذا المثال هي كالنواة بالنسبة إلى الشجرة، والمظاهر هي كالأغصان والأوراق والأزهار والأثمار بالنسبة إليها. فكما أنّه لا يقال: أنّ في صورة الشجرة الحسيّة يوجد شيء غير الشجرة، كذلك لا يقال: إنّ في صورة الشجرة العالميّة الآدميّة يوجد شيء غير الحقّ أو غير الذات، فإنّه ليس هنالك غيره. فظهوره تعالى في صورة كمالاته، وظهور كمالاته في صورة ذاته، لا يخرجّه عن الوحدة الذاتيّة والكمالات الوجوبيّة الوجوديّة، فإنّه ليس في الوجود إلاّ ذاته وكمالاته ومظاهره ومجاليه. فإنّ شئت، هذه الصورة سمّاهم بالخلق، وإنّ شئت سمّاهم بالحقّ، وإنّ شئت سمّاهم بالجمع بينهما، أعني بالخلق والحقّ، والظاهر والمظهر، والعبد والربّ، وأمثال ذلك"¹.

المثال الرابع: النفس الإنسانيّة والعالم

من الأمثلة المهمّة أيضًا التي يوردها العارف على نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود لتقريب صورتها إلى الذهن، هو مثال النفس الإنسانيّة. فالنفس الإنسانيّة هي آية من آيات الله الكبرى في هذا العالم لقوله تعالى: ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾²، وهذه النفس عند العارف في وحدتها كلّ القوى. فهذه النفس الإنسانيّة مع أنّها واحدة، ولكن يمكن أن تنتزع منها ماهيات ومراتب مختلفة ومتضادّة أحيانًا؛ كالقلب، والعقل، والوهم، والخيال، والحسّ، والشهوة، والقوى الظاهريّة والباطنيّة بشكل عام.

فكلّها أمور متكتّرة ولكن موجودة بوجود واحد هو النفس الإنسانيّة. فالنفس في وحدتها كلّ القوى وليس مجموع القوى، بمعنى أنّ النفس ليست هي مجموع العقل والشهوة والحسّ وغيرها من المراتب والشؤون، بل النفس في الرؤية العرفانيّة هي حقيقة وراء هذه المراتب، وهي تظهر تارة بهذه الصورة أو تلك. والوجود كذلك هو حقيقة واحدة. وأما ما نعبر عنه بعالم العقل وعالم المثال وعالم الشهادة وعالم الإنسان الكامل، فكلّها مراتب وشؤون هذا الوجود الواحد، والذي يظهر تارة بهذا المظهر فنسمّيه باسم، وإذا ظهر بمظهر آخر نسّميه باسم آخر. ويشرح الأملي المثال ويفصّله فيقول:

"إنّ ظهور الحقّ تعالى في مظهره، أو الوجود المطلق في مقيداته، لا يوجب الكثرة في ذاته، ولا القدر في إطلاقه. فإنّه واحد بوجهه، كثير بوجه آخر، وهو مطلق بوجهه، مقيد بوجه آخر، كالعالم والإنسان

¹ انظر: الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٤٨.

² سورة فصلت، الآية ٥٣.

مثلاً، فإنّ كلّ واحد منهما واحدٌ بالحقيقة، كثيرٌ بالاعتبار. أمّا العالم فإنّه حقيقة واحدة، وهي النفس المخصوصة به، المعبر عنها بالنفس الكلية. وأمّا الإنسان فلأنّ حقيقته أيضاً واحدة، وهي نفسه المخصوصة به، المعبر عنها بالنفس الجزئية. وليس للخلق غير هذين المظهرين إجمالاً، المعبر عنهما بالآفاق والأنفس، والإنسان الكبير والإنسان الصغير.

فكما أنّ ظهور هذين المظهرين، بمظاهرها الآفاقية والأنفسية، لا يقدح في وحدتهما الذاتية، فكذلك ظهور الحق تعالى بصورهما وصور ما يتعلّق بهما من الموجودات والمخلوقات، فإنّه لا يقدح في وحدته الذاتية؛ لأنّه باقٍ على صرافة وحدته الذاتية كما كان، لقوله (ص): "كان الله ولم يكن معه شيء"، ولقولهم: "الآن كما كان". وقد اتفق الأنبياء والأولياء والمشايخ بأجمعهم على أنّ معية الحقّ تعالى مع العالم هي معية روح الإنسان مع بدنه، وإنّ ارتباط الحقّ تعالى بالعالم هو ارتباط روح الإنسان بجسده. فمن أراد مشاهدة الحقّ تعالى على ما هو عليه، فعليه بمشاهدة الآفاق والأنفس^١.

وهناك أمثلة أخرى يوردها العرفاء على نظرية الوحدة الشخصية للوجود، وعلى علاقة الكثرة بالوحدة؛ كمثال العدد "واحد"، حيث يذكر السيّد الأملّي خمسة أوجه شبه بين الحقّ جلّ جلاله والعدد "واحد"^٢، لن نذكرها منعا للإطالة والخروج عن موضوع البحث. ومع نهاية هذه الأمثلة، نكون قد بيّنا أوّل مسألة من مسائل العرفان النظري؛ أي الوحدة الشخصية للوجود، والتي منها تتفرّع كلّ المسائل العرفانية الأخرى، لننتقل بعدها إلى المسألة الثانية وهي تعيين العالم وظهوره.

١ الأملّي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٥٧ و ٤٦١.

٢ انظر: الأملّي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ١٩٢-١٩٣.

الفصل السابع:

تعيّن الوجود وظهوره ثاني مسائل العرفان النظري

١. ظهور العالم وتعيّنه

أ. معنى الظهور وكيفيته:

المسألة الثّانية الأساسيّة التي يبحثها العارف في العرفان النظري، والتي تعتبر من نتائج ولوازم المسألة الأساسيّة الأمّ التي تحدّثنا عنها في البحث السابق، أي نظرية الوحدة الشخصيّة للوجود؛ هي مسألة ظهور العالم وكيفيّة تعيّنه؛ لأنّ العارف كما بيّنا وإن كان يعتقد ويؤمن بالوحدة الشخصيّة للوجود، وأنّ الوجود من حيث هو لا تكثّر فيه ولا تعدّد ولا تنوّع، إلّا أنّ ذلك لا يعني انتفاء الكثرة مطلقاً وصيرورتها عدماً ووهماً كما بيّنا، بل هذه الكثرة في نظر العارف لها حيثيّة من التحقّق والوجود وهي حيثيّة التشنّ والمظهريّة والتجلي للوجود.

بمعنى آخر في الرؤية العرفانيّة الكثرة ليست سوى ظهور هذا الوجود وتعيّنه، وخروجه من البطون والخفاء، وتلبّسه بلباس التعيّنات والمظاهر الأسمائيّة والخلقيّة. فعند العارف، الوجود بما هو وجود، أو الوجود اللابشرط المقسمي، أو يصطلح عليه أيضاً بكنه الذات الإلهيّة، والهويّة الغيبية، غير ظاهرة وغير معروفة وغير مشهودة لأحد، ولا معبودة من أحد على الإطلاق. وهي في بطون وخفاء مطلق، فلا اسم ولا رسم لها. كما يقول الإمام الخميني (قده):

"إنّ الهويّة الغيبية الأحديّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النورية والحجب الظلمانية في "عماء" وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدّسة في الملك والملكوت ولا وسم، منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: "ما عبدناك حقّ عبادتك، وما عرفناك حقّ

معرفتك^١. وهذه الحقيقة الغيبية لا تنظر نظر لطف أو قهر، ولا تتوجّه توجّه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبية، والشهادية، من الروحانيين القاطنين في حضرة الملكوت والملائكة المقربين الساكنين في عالم الجبروت، بل هي بذاتها بلا توسط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات، ولا تتجلى في صورة أو مرآة غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور، فهو الباطن المطلق والغيب غير المبدأ للمشتق... وهذه الحقيقة الغيبية غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبداً. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك. وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيرية من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحادية الغيبية^٢.

وهذه الذات الإلهية المطلقة، والهوية الغيبية، والحقيقة الكامنة لما كانت غير قابلة للنسب والإضافات والتعيين بسبب إطلاقها وبطونها، والنسب إنما تأتي بعد التعيين والظهور، لذا كان لا بد أن تنتزل الذات المقدسة أولاً عن مقام إطلاقها وكمنونها وخفائها حتى تتعین، وهذا التّنزل هو ما يصطلح عليه العارف بـ"الظهور"، الذي يعرفه بأنه "صيرورة المطلق متعيّناً بشيء من التعيينات"^٣، وأنه عبارة عن "توجّه الذات من كنه غيب هويّتها وعدم تناهيتها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلي المعبر بالنسبة العلمية"^٤.

وليس مراد العارف من الظهور أنّ الشيء يكون معدوماً ثم يوجد، أو أن يكون مخفياً ثم يظهر، بل مقصوده من ظهور الذات وتعينها أنّ "ظهورها إنّما يكون بتنزلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباح بكثرة تعيّناتها. فإنّ الحقائق إنّما تظهر بمقابلاتها؛ وذلك لأنّ الظهور عند التحقيق هو أن يتصوّر الظاهر بصورة أثره، فلا بدّ لها هنا من متأثر قابل في مقابلته، حتى يؤثر فيه ويتأثر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهرًا له"^٥.

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٦٨، ص ٢٣.

٢ الخميني، روح الله: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع مذكور، ص ١٣ و ١٤.

٣ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٠٤.

٤ المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

٥ المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

وعندما تنتزّل الذات عن مقام إطلاقها، تبدأ التعيّنات الأسمائيّة والكثرات الخلقية بالظهور. وهذه التعيّنات، وإن كانت من حيث نسبتها إلى ذاتها هي معدومة وغير موجودة، ولا تصلح أن تكون في مقابل الوجود المطلق، إلاّ أنّها من حيث أنّها أحوال الوجود المطلق ومظاهره التي يظهر من خلالها، فإنّها لا تتّصف بالعدم، بل ينسب إليها التحقّق والظهور. فالتعيّنات إنّما تكون معدومة فيما لو اعتُبرت التعيّنات من حيث أنّها هي تعيّنات فقط، وأمّا إذا اعتُبرت من حيث إنّها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها فلا. فإنّ تلك التعيّنات مأخوذة تارة من حيث إنّها كثرة حقيقيّة، وحينئذ تكون معدومات صرفة، ومعتبرة أخرى من حيث إنّها معروضة للوحدة، وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذ تصلح لأن ينسب إليها الظهور، وغيره من المعاني الوجوديّة المقتضية لأن تكون لها محالّ موجودة؛ كالإيجاب والافتضاء وغيرهما^١.

ب. ضرورة الظهور:

ظهور الذات المطلقة وتعيّنها ضروريّان عند العارف ولا بدّ منهما؛ لأنّ الذات الإلهية لو لم تتعيّن لبقيت على إطلاقها ووحدها الصرفة، ولبقيت في مقام الغيب والخفاء، ولما تحقّقت بذلك الألوهية والربوبية التي هي من شؤون الحقّ الذاتية. فالألوهية والربوبية لا تتحققان إلاّ بالمألوه والمربوب، لذا كان لا بدّ من الظهور من أجل تحقّق المألوه والمربوب. وليس المألوه والمربوب، سوى أعيان الموجودات والماهيات غير المجعولة، المحتاجة إلى الوجود والظهور في الخارج؛ لأنّها معلومات الحقّ الذاتية، الطالبة للوجود من الموجد أزلاً وأبداً، على قدر القابلية والاستعداد والاستحقاق. فوجب حينئذٍ ظهور الحقّ تعالى بصورهم، لإعطاء كلّ ذي حقّ حقه؛ كظهور النواة بالصورة الشجرية، وإعطاء كلّ غصنٍ من أغصانها ما تستوجبه من ثمار.

ويشير السيّد حيدر الأملي إلى مسألة توقّف تحقّق الألوهية والربوبية على المظاهر، أي على المألوه والمربوب فيقول:

"الألوهية والربوبية لا يمكن ولا تتصوّر إلاّ بوجود المألوه والمربوب. وإليه أشاروا أيضاً بقولهم: إنّ للربوبية سرّاً، لو ظهر لبطلت الربوبية، ومعناه أنّ الربوبية موقوفة على المربوب الذي هو كناية عن المظاهر الإلهية مطلقاً. أعني أنّ الفاعلية موقوفة على القابلية؛ لأنّ الفاعل ما لم يكن له قابلٌ لم يكن

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٣٠٦.

له أي أثر ولا فعل. فلو ظهر هذا السر، أي لو بطل وارتفع، لبطلت الربوبية. وإبطال المظاهر وإزالتها عن الوجود مستحيلٌ ممتنع؛ لأنها شؤونٌ ذاتيةٌ وخصوصياتٌ إلهية. فإبطال الربوبية وإزالتها يكون مستحيلًا ممتنعًا. فيكون كل واحدٍ منهما، أي من الربِّ والمربوب، والظاهر والمظهر، مربوطًا بالآخر^١.

هذا ولا يوجب ظهور الحقِّ واحتياجه إلى المظاهر أيَّ نقصٍ في ذاته. فالعارف يشبه ظهور الحقِّ بصور الموجودات بظهور العدد "واحد" في صور الأعداد. فكما أن العدد "واحد" من حيث ذاته غنيٌّ عن وجود الأعداد الأخرى وعن ظهوره بصورها، كذلك الحقُّ تعالى هو غنيٌّ عن الموجودات من حيث ذاته وعن ظهوره بصورها.

لكنَّ ظهور الحقِّ والعدد "واحد" إنما يكون من حيث كمالتهما المندرجة في ذاتهما. فكما أن العدد "واحد" محتاجٌ من حيث كمالته لا ذاته إلى الأعداد ومظاهرها غير المتناهية لكي يُظهر من خلالها كمالته غير المتناهية، كذلك الحقُّ تعالى محتاجٌ بحسب كمالته لا ذاته إلى الموجودات ومظاهرها غير المتناهية؛ ليُظهر من خلالها كمالته غير المتناهية. "وهذا الاحتياج ليس موجبًا للنقص في ذاته المقدسة؛ لأنَّ الاحتياج إذا لم يكن ذاتيًا، لم يكن نقصًا، لأنَّ الاحتياج الذي هو سبب النقص، هو الاحتياج الذاتي، وهذا ليس بذلك فلا يكون نقصًا.

فحينئذ كما لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الواحد، فكذلك لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الحقِّ. وكما أن كمال الأعداد ونقصها يكون راجعًا إليها لا إلى الواحد الظاهر بصورها ومراتبها، فكذلك كمال الموجودات ونقصها يكون راجعًا إليها، لا إلى الحقِّ الظاهر بصورها ومراتبها^٢.

ج. ظهور الحق وتعيته لا يقدر في وحدته:

ظهور الحق في صور المظاهر لا ينافي وحدته، ولا يوجب التكثر في ذاته؛ لأنَّ الوحدة عند العارف على نحوين: النحو الأول وحدة لا يقابلها كثرة، وهي الوحدة الحقّة الحقيقية التي لا يقابلها

١ الأملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مرجع مذکور، ص ٦٦٥.

٢ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ١٩١.

شيء على الإطلاق. والنحو الثاني وحدةً يقابلها كثرةٌ، وهي الوحدة الأسمائية التي ترجع إليها جميع الكثرات.

وهذه الوحدة التي تقابلها كثرة نسبتها إلى الوحدة التي لا تقابلها كثرة، نسبة الشأن إلى ذي الشأن، ونسبة الرقيقة إلى الحقيقة. والحق إذا كان واحدًا بالنحو الأول، فإنّ تعينه وتمييزه إنّما يكون بنفس ذاته لا بتعيين آخر زائد عليه، لأنّه لا ثاني له حتى يتميّز عنه. ولكن هذا لا ينافي في المقابل وبلحاظ النحو الآخر من الوحدة التي يقابلها الكثرة؛ ظهور هذه الحقيقة الواحدة في مراتبها المتعينة. فلذات المطلقة "وحدة لا يقابل الكثرة بل هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحديّة. ولها الوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة، التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية أيضًا عينها من وجه".^١

إذًا، بناءً للرؤية العرفانية، فإنّ للحقّ تعالى الذي ثبت إطلاقه ووحدته؛ ظهورًا وكثرة في صور المظاهر، من حيث أسمائه وكمالاته وشؤوناته ذاته. وإن كان تعالى من حيث ذاته، منزهاً عن ذلك لغناه الذاتي. فهو حضور النسب والإضافات والأحكام الإلهية، غير أنّنا لا نرى هذا الحضور متوحدًا، بل نراه متكثّرًا. ويرى العارف أنّ ظهور الحق إنّما كان من حيث وحدته الأسمائية التي يعبر عنها أيضًا بالكلية، لا من حيث وحدته الذاتية التي لا يقابلها شيء على الإطلاق؛ لأنّ مقام الذات ليس له اسم ولا رسم، وليس قابلاً للظهور كما ذكرنا، بل هو في كمون وخفاء مطلق.

وعليه، فلا تكون الكثرة والأمور المتعينة قادمة في وحدته كما يقول السيد حيدر الأملي: "فظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، هو من حيث كليته ومجموعيته، لا من حيث وحدته وذاته، لأنّ الكلّ من حيث الكلّ لا يظهر إلّا في الكلّ. والكلّ هو اسم له باعتبار الحضرة الواحديّة الأسمائية، لا باعتبار الحضرة الأحديّة الذاتية، كما قيل: "أحد بالذات، كلّ بالأسماء". وإذا كان كذلك فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكلّ كثرة في ذاته ووجوده أصلًا. ويكون تعالى هو الكلّ من غير تغيير فيه، ويكون العارف صادقًا في قوله "ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله". فالكلّ هو

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٣١.

٢ انظر:

Chittick, William, the self disclosure of god, principle of ibn al arabi's cosmology, university of new York press, 1998, p172.

وبه ومنه وإليه. كما لا يصدق من هذا على كل واحد من مظاهره أنه هو، كما لا يصدق على كل واحد من أفراد الكل أنه الكل".^١

٢. منشأ التعيين ومراتبه

ظهور الحق كما بيّنا ضروريّ عند العارف، ولكن ظهوره ليس من حيث ذاته المقدّسة ووجوده المطلق وهويّته الغيبية، لأنّه من حيث ذاته غنيّ عن الظهور والبطون. فالذات الإلهية من حيث وجودها المطلق في خفاء وكمون، ولا يقع أيّ بحثٍ بشأنها وهي باطنة بطونًا مطلقًا، وهو بطون ليس في مقابله ظهور، وهو الذي يُشار إليه بضمير "هو" في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

وعليه، فلا تكون الذات بهذا الاعتبار مبدأً لأيّ ظهور وتعيين، لأنّه لا توجد فيها حيثيّة غالبية وأخرى مغلوبة حتّى يكون هناك مبدأ للظهور. ففي مقام الذات، لا يوجد اسم غالب وآخر مغلوب، بل كلّ الأسماء موجودة بوجود واحد وعلى نحو الاندماج والبساطة من غير غلبة اسم على آخر؛ لأنّه إذا صار هناك حيثيّة غالبية وأخرى مغلوبة، فهذا يعني أنّ هناك تعيينًا، والفرص أنّ الذات في مقام إطلاقها وغيب هويّتها هي مقام اللاتعيين.

أما منشأ التعيين وعلة الانتقال من مقام اللاتعيين إلى مقام التعيين فيعتقد العارف أنّه يرجع إلى "العلم". ومراده بالعلم علم الحقّ بذاته. فمن خلال علمه تعالى بنفسه حصل التعيين الأوّل، ومن ثمّ التعيين الثّاني، ومن بعده بقيّة التعيينات، كما يقول السيّد الأملي: "أولّ تعيينٍ تعيّن به الذات كان من علمه تعالى بذاته؛ لأنّه إذا صار عالمًا بذاته صارت ذاته معلومة له. وكلّ معلوم لا بدّ أن يكون معيّنًا، فيكون أوّل تعيّن علمه بذاته.

وإذا صارت ذاته تعالى معلومة له، وصار هو عالمًا بها، فلا بدّ أن يكون العلم واسطة بينهما؛ أي بين الله من حيث هو عالم، وبين ذاته المقدّسة من حيث هي معلومة له. فتكون هناك ثلاثة اعتبارات: اعتبار العلم، واعتبار المعلوم واعتبار العالم، وهذا عين الكثرة. وإذا كان كذلك، فيكون علمه تعالى بذاته سبب تعيّن، وسبب تعيّن كلّ واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسماة بالشؤون الذاتية. ويكون تعالى هو الفاعل والقابل حقيقةً واعتبارًا لا غيره".^٢

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ١٩٥.

٢ الأملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مرجع مذکور، ص ٦٨٥.

وإذا تحقّق التعيّن الأوّل يصبح هناك ظهور وبطون، أمّا قبل هذا التعيّن، أي في مقام الذات والهويّة الغيبية المطلقة، فلا يوجد إلا البطون المحض الذي لا مقابل له على الإطلاق. ويطلق العرفاء على باطن التعيّن الأوّل اسم "الأحدية" وعلى ظاهر التعيّن الأوّل "الواحدية".

فالتعيّن الأوّل عندهم له بطون وظهور؛ باطنه هو مقام الأحدية، وظاهره هو مقام الواحدية. والفرق بينهما أنّ العلم في مقام الأحدية علمٌ إجماليّ، وفي مقام الواحدية علمٌ تفصيلي. في مقام الأحدية لا يوجد إلا وصف واحد وهو الوحدة الحقيقية، أما في مقام الواحدية فيوجد أسماء وصفات متعدّدة ومتمايزة، وإنّ مقام الأحدية هو مقام إسقاط النسب والإضافات، أمّا مقام الواحدية فهو مقام إثبات النسب والإضافات.

وفي مقام الأحدية لا توجد كثرة على الإطلاق، أمّا في مقام الواحدية فيوجد كثرة، وهي كثرة أسمائية كما يقول ابن تركه في تمهيد القواعد: "للوحدة المعترّبة ها هنا اعتباران: أحدهما متعلّقة طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، ويسمّى الذات به أحدًا. وثانيهما متعلّقة طرف ظهور الذات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، ويسمّى الذات به واحدًا، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات".^١

ثمّ إنّ علم الحقّ تعالى بذاته يستلزم العلم بسائر كمالات ذاته المقدّسة وشؤوناتها من أسماء وصفات، وبلوازم هذه الأسماء والصفات أيضًا. وهذا العلم بكمالات الذات وشؤونها يكون منشأً وسبباً للتعين الثاني الذي له أيضًا ظهور وبطون. فبطونه؛ هو ما يصطلح عليه العارف بـ "الأعيان الثابتة"، وظهوره؛ هو ما يصطلح بـ "الأعيان الخارجيّة".

يقول الإمام الخميني (قده) في شرح دعاء السحر: "علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته، لا بعلم متأخّر أو علم آخر، بل بالعلم المتعلّق بالذات في حضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في حضرة الذات لم تتحقّق الحضرة الواحدية الأسمائية^٢ والصفاتية^٣ ولا الأعيان الثابتة المتحقّقة في الحضرة العلمية بالمحبّة الذاتية ولا الأعيان الموجودة^٤".

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٢٧٠.

٢ الواحدية الأسمائية هي مقابل الواحدية الذاتية الحاصلة بالتعيّن الأوّل التي هي ظاهر التعيّن الأوّل.

٣ أي الأعيان الخارجيّة.

٤ الخميني، روح الله: شرح دعاء السحر، مرجع مذكور، ص ١١٩.

ف عند العارف العلم بكمالات الذات، يستلزم تعيّن هذه الكمالات بالتعيّن الثاني، كما أنّ علم الذات بنفسها يستلزم تعيّنّها كما ذكرنا بالتعيّن الأوّل. فكلّ معلوم متعيّن. وتعيّن كمالات الذات وشؤوناتها مرّة يكون من خلال مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك الأعيان الثابتة، أو يسمّى العارف بالكثرة العلميّة في حضرة العلم، بواسطة التجلّي بالفيض الأقدس. وأخرى من خلال مقام الظهور والتفصيل، فتظهر بذلك الأعيان الخارجيّة، أو ما يسمّى العارف بالكثرة الخلقية في حضرة الشهادة بواسطة التجلّي بالفيض المقدّس.

فالفيض الإلهي عند العارف ينقسم إلى قسمين: الفيض الأقدس وهو التجلّي بحسب باطن الذات؛ وبه تظهر الأعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم. والفيض المقدّس؛ وهو التجلّي بحسب ظاهر الذات وبه تظهر الأعيان الخارجيّة والمظاهر الخلقية في حضرة العين والشهادة. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس. والمراد بالأقدس أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية والنقائص الإمكانية. يشير القيصري في مقدّمة الفصوص إلى حقيقة الفيض الأقدس والمقدّس فيقول:

"إنّ الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس وبالأوّل: تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالتالي تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها".^١ "فالفيض الأقدس الذي هو التجلّي بحسب أوليّة الذات وباطنيّتها، يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائماً. ثمّ بالفيض المقدّس، الذي هو التجلّي بحسب ظاهريّتها وأخريّتها وقابلية الأعيان واستعداداتها، يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجيّة".^٢

والتجلّي بالفيض المقدّس، الذي هو منشأ ظهور الأعيان والكثرات الخارجيّة في حضرة الشهادة، بعد أن كانت باطنة ومخفية في حضرة الأسماء والعلم، يُعرف عند العارف باسم آخر وهو "النفس الرحماني".^٣ فالعارف يصطلح على ظاهر التعيّن الثاني أيضاً اسم "النفس الرحماني"، وهو الذي يظهر بالتجلي بالفيض المقدّس المترتّب على الفيض الأقدس، ويكون منشأ لظهور الأعيان والكثرات الخارجيّة في حضرة الشهادة بعد أن كانت باطنة ومخفية في حضرة الأسماء والعلم، على قدر

١ القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ٨٢.

٢ المرجع نفسه، ص ٨٩.

٣ هنالك آراء متعدّدة في تفسير النفس الرحماني، ففي بعض النصوص نجد تصريحاً بأنّه هو التعيّن الأوّل، وفي بعضها الآخر بأنّه التعيّن الثاني. والأرجح بعد مراجعة النصوص والتحقّق فيها أنه يرجع إلى التعيّن الثاني لا الأوّل.

استعداد هذه الأعيان وقابليتها. بعد أن كانت كامنة ومختفية في التعيين الأول الذي تغلب فيه أحكام الوحدة والبطون.

ولهذا "النفس الرحماني" مراتب وتجليات مختلفة. فالحق يتجلى بالفيض الأقدس فيصل الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة للأحدية والوحدانية إلى الأعيان الثابتة، ثم بالفيض المقدس من الأعيان الثابتة إلى الأعيان الخارجية وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج، أي في مقام الشهادة وعالم المظاهر الخفية. وقد اختلفت الآراء وتوتعت في عدد هذه المراتب وأسمائها، ولكن القدر المتفق عليه عند جميع العرفاء أنها ثلاثة مراتب هي:

١. عالم الأرواح ويقسمونه إلى الجبروت والملكوت.

٢. عالم المثال أو الخيال المطلق.

٣. عالم الملك والشهادة أو عالم الأجسام.

فهذه ثلاثة عوالم، وإذا أضفنا إليها عالم الغيب أو ما يُسمى بالتعيين الأول الجامع للأحدية والوحدانية فيصبح عندنا أربعة عوالم أو حضرات. والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلّ الحضرات وهو الكون الجامع لكلّ المراتب فيتطابق عندهم العالم الكبير؛ وهو العالم الكوني أو ما يُسمى بعوالم الوجود، مع العالم الصغير الإنساني، وهو عالم الإنسان الكامل، فتصبح بذلك الحضرات خمسة، كما يقول الإمام الخميني (قده) في شرح دعاء السحر:

"اعلم يا حبيبي أنّ العوالم الكلية الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الإلهية، فتجلى الله تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآة الإنسان، فإنّ الله خلق آدم على صورته... وهو الاسم الأعظم والظلّ الأرفع وخليفة الله في العالمين. وتجلى بفيضه الأقدس وظلّه الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائية، ثم تجلى بالفيض المقدس والرحمة الواسعة والنفس الرحماني من الغيب المضاف والكنز المخفي والمرتبة العمائية على طريقة شيخنا العارف مدّ ظلّه في مظاهر الأرواح الجبروتية والملكويتية، أي عالم العقول المجردة والنفوس الكلية، ثم في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المثل المعقّفة، ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة".^١

١ الخميني، روح الله: شرح دعاء السحر، مرجع مذکور، ص ١٢٠.

ويقول ابن تركة في تمهيد القواعد أيضًا بشأن مراتب النفس الرحماني: "إنّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبة وأبسطها ذاتًا إنّما هو العقل الأول، إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيةً متّصفة بالوجود، وهو أول مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح. فأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهية إنّما هو عالم الأرواح، وأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني... ثمّ عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنى زائدٌ حصل به ضرب آخر من التركيب. ثمّ عالم الأجسام لعروض هذا كلّ مع لحوقه التمكن وشغله للحيز، وهذا أنهى الغاية في التركيب، وبه تمّ ظهور الوجود، إذ لا مرتبة في الظهور أشدّ من المحسوسات... فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائية المشتمة على التعيّن المذكورين، فتكون المراتب حينئذٍ أربعًا، وخامسها هو الجامع لكلّ، وهو المرتبة الإنسانية^١.

٣. الإنسان الكامل المظهر الأتمّ والتعيّن الأكمل

أ. تاريخ المسألة:

ذكرنا أنّ مباحث العرفان النظري تنقسم إلى قسمين أساسيين: الأول مرتبط بالبحث عن التوحيد، ومنه تتفرّع مباحث الوحدة الشخصية للوجود، وكيفية تعيّن الوجود وتكثّره وظهوره، وحقيقة علاقة الوحدة بالكثرة. والثاني مرتبط بالبحث عن الموحّد، أو ما يصطلح عليه بالمدرسة العرفانية بـ"الإنسان الكامل"، وهو المبحث الثالث الذي يبحث في مسائل العرفان النظري.

وقد ظهر مفهوم "الإنسان الكامل" بظهور مباحث الحكمة والعرفان الإسلامي. وقد بحث من قبل العديد من العرفاء على مرّ التاريخ، ومنهم من ينسب إلى ابن عربي أنّه أول من تحدّث عن الإنسان الكامل. ولكن بالعودة إلى نصوص العرفاء والمتصوّفة، نجد أنّ الحديث عن الإنسان الكامل كان سابقًا على عصر محي الدين بن عربي.

فقد "استخدم أبو يزيد البسطامي قبل ابن عربي اصطلاح "الكامل التمام" على صعيد الإنسان الذي بلغ مقامًا معنويًا عاليًا. وتحدّث الحلاج بعد أبي يزيد عن الإنسان الذي قطع جميع مراتب

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٢٩٢.

الكمال، وأصبح مظهر كمال الصفات الإلهية ونال مرتبة "أنا الحق". والمعروف أنه كان يعتبر نفسه هذا الإنسان بالذات، وقد ضحى بنفسه برجولة في هذا الطريق... غير أن ابن عربي كان أول من وضع اصطلاح الإنسان الكامل في العرفان الإسلامي واستخدمه في كتبه^١.

وهناك من يرجع أصل هذا البحث من الناحية التاريخية إلى الحديث عن "الحقيقة المحمدية" التي هي المقام النوراني للنبي محمد (ص). وهم يعتقدون أن هذه النظرية كانت موجودة في نصوص وكلمات احتفظ بها الصوفية، وهي منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق (ع)^٢.

ب. حقيقة الإنسان في المدرسة العرفانية:

يتناول العارف مسألة "الإنسان الكامل" أو "الحقيقة المحمدية" ضمن مسائل العرفان النظري، ويوليها اهتماماً فائقاً وأساسياً. وقد وضعت كتب ومصنّفات عديدة حول هذه المسألة الأساسية في العرفان النظري، مبيّنة حقيقتها، وشارحة أهميتها وأهميتها معرفتها والإحاطة بها. وهذا يرجع إلى نظرة العارف الخاصة للإنسان، والتي يتفرد بها عن بقية المدارس العرفانية.

فالإنسان في المدرسة العرفانية هو مشروع إنسان كامل. والإنسان الكامل عند العارف هو المظهر التام والكامل للحق تعالى، والتجلي الأتم له. واعتقاد العارف بأنه ليس للحق تعالى في هذا الوجود آية أتم وأعظم وأكمل من هذا الإنسان الكامل؛ لأن كل الأسماء والصفات المستبطنة في الحق تعالى على نحو الوحدة، والاندماج، والقوة، إنما هي موجودة في الإنسان الكامل أيضاً بالفعل وعلى نحو التفصيل.

فالإنسان هو المظهر الأتم لأسماء الله تعالى وصفاته، ولذلك اختصّه تعالى بخزائن علمه وودائع أسراره، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٣. يقول القونوي في رسالة

١ جهانگیری، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٤٥٤.

٢ انظر: العبيدي، حسام: معالم العرفان عند الشيعة الإمامية، العتبة العلوية المقدسة، العراق، ٢٠١١، لاط، ص ١٥٤. الطواسين للحلاج، تحقيق: ودراسة لويس ماسينيون، إعداد رضوان السخّ وعبد الرزاق الأصغر، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٤م، ط ١، ص ١٣٤.

٣ سورة البقرة، الآية ٣١.

النصوص: "وإنّما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أجل أنّه مجلى تامّ للحقّ، يظهر الحقّ به من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته، على نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته"^١.

ج. علة وجود الإنسان الكامل:

بناءً لنظرية العارف في ظهور الحقّ وتعيّنه، فإنّ هذا الظهور على نحوين: تعيّن تغلب عليه أحكام الوحدة والبطون وهو "التعيّن الأوّل". وتعيّن تغلب عليه أحكام الكثرة والظهور، وهو المسمّى بـ"التعيّن الثاني".

ولمّا كانت الوحدة غالبيةً على الكثرة في التعيّن الأوّل بسبب ظهور القاهريّة الأحديّة والواحدية، وكانت الكثرة غالبيةً على الوحدة في التعيّن الثاني بسبب ظهور النفس الرحمانيّ وتجليّه في المراتب الخلقية من العقل والخيال والجسم؛ شاء الحقّ تعالى أن يظهر في مظهر جامع للكثرة والوحدة معاً ليكون على صورته "إنّ الله خلق آدم على صورته"^٢، وليكون مظهرًا كاملاً وتامًا وخليفة حقيقيًا له ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٣. مظهرًا يكون جامعًا للحقائق الإلهية والإمكانية معاً، أي جامعًا لمرتبتي الجمع والتفصيل، والوجوب والإمكان، ليغدو بحقّ مظهرًا للاسم الأعظم. وهو الذي يصطلح عليه العرفاء بـ"الحقّ المقيد" الذي هو تجلّي "الحقّ المطلق". وهو المصطلح عليه عندهم بـ"الإنسان الكامل"، و"الحقيقة المحمّدية"، و"آدم"، و"الكون الجامع" وغيرها من المسميات.

يشير ابن تركة الأصفهاني في كتاب تمهيد القواعد إلى هذه الحقيقة فيقول: "إنّ الوحدة الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجالاً أصلاً. وكذلك المظاهر التفصيلية التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الإمكانية فيها، لا يمكن أن يكون للجمعية الإلهية التي هي صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور، فاقترض الأمر الإلهي أن تكون صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانية عليها سلطنة، حتى

١ القونوي، صدر الدين: رسالة النصوص، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، مركز نشر دانشگاهی، طهران، ١٣٦٢ش، ط١، النص ١١، ص ٤٢.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج٤، ص ١١.

٣ سورة البقرة، الآية ٣٠.

تصلح لأن تكون مظهرًا للحقّ من حيث تفاصيله الأسمائية، وأحدية جمعيته الذاتية، بسعة قابليتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصرية الإنسانية، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيّة الإلهية والقيدية العبدية^١.

د. الكون الجامع لجميع المظاهر:

الإنسان الكامل في المدرسة العرفانية هو "عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي تكون في سائر المراتب الموجودة فيه"^٢. وسُمّي هذا الموجود بالكون الجامع لأنه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحديّة، ومظهرية الأسماء والصفات في حضرة الواحدية، ومظهرية الأفعال في حضرة الشّهادة. بعبارة أخرى، سُمّي هذا الموجود بالكون الجامع؛ لأنه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحديّة، ومظهرية الأسماء والصفات في حضرة الواحدية، ومظهرية الأفعال في حضرة الشّهادة. وبذلك كان حاصرًا لكلّ المراتب ومحيطًا بسائر الموجودات؛ لأنه آخر التنزلات والتجليات الإلهية، وعند العرفاء قاعدة تقول: "كلّ سافل محيطٌ بالعالِي"^٣. بمعنى أنّه كلّما تنزّلنا في مراتب الوجود اشتملت هذه المرتبة النازلة على ما هو موجود في المرتبة العالية، بالإضافة إلى مختصات مرتبتها.

فمرتبة المثال مثلاً مشتملة على ما في العقل والمثال معاً، ومرتبة الجسد مشتملة على مختصات الطبيعة، بالإضافة إلى عالمي المثال والعقل. فالشيء كلّما ازداد قيوداً ازداد كثرة، وكلّما ازداد كثرة ازداد ظهوراً، وكلّما ازداد ظهوراً ازداد إدراكاً. وكلّ "مرتبة أنزل بحسب رتبة الوجود، لا بدّ أن تكون تلك القيود فيها أكثر، إذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالِي من تلك القيود مع ما اختصّ به في تنزلاته، وكلّ ما كان أنزل لا بدّ أن يكون للخواص والأحكام أشمل، وكلّ ما كان أشمل كان أكمل، ضرورة أنّ الكمال هو الجامعية التي تستتبع الخلافة الإلهية"^٤.

فحقيقة الإنسان تجمع في ذاتها الحقائق كافّة. والإنسان وحده من بين جميع الموجودات، "يمكن أن يجمع في ذاته الحضرات كافّة، وأن يكون جامعاً الجهة الحقائيّة والإلهية. وبعبارة أخرى، هذه

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٢٢.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه، ص ٣٢٦.

٤ المرجع نفسه، ص ٣١٣.

الحقيقة جامعة تمام الأكوان، وهي في الآن نفسه جامعة لفق الأكوآن أي عالم الإله؛ أي جمع الإنسان في ذاته الحقّ والخلق. فحقيقة الإنسان وحدها تملك القدرة على جمع الحقائق الخلقية والإلهية في ذاتها. والمراد من الاشتمال على الجهة الحقائقية والإلهية الصعود إلى مرحلتَي التعيين الثاني والأول، وجمعهما في حقيقته الجامعة^١، ولذلك صار الإنسان الكامل بناءً للنظرة العرفانية للوجود مؤهلاً لمقام الخلافة الإلهية؛ ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٢.

هـ. خليفة الله:

الإنسان الكامل في الرؤية العرفانية هو أكمل مجالي الحقّ؛ لأنّه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه، والمظهر الأتمّ لأسمائه وصفاته. وهو العالم الصغير الذي انعكست فيه مرآة موجود كلّ كمالات العالم الأكبر؛ لذا استحقّ دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة التي بواسطتها يحفظ الحقّ تعالى ويربّي العالم. فتتطابق بذلك وفق الرؤية العرفانية العالم الكبير الكوني مع العالم الصغير الإنساني، وصار الإنسان الكامل خليفة الله، كما يقول القيصري:

"الحقّ يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند استتاره بمظاهر أسمائه وصفاته، وكان هو الحافظ لها قبل الاستتار والاختفاء وإظهار الخلق، فحفظ الإنسان لها بالخلافة فتسمّى بـ"الخليفة" لذلك. فما دام هذا الإنسان موجوداً في العالم، يكون محفوظاً بوجوده وتصرفه في عوالمه العلوية والسفلية، فلا يجسر أحد من حقائق العالم وأرواحها على فتح الخزائن الإلهية والتصرف فيها إلا بإذن هذا الكامل؛ لأنّه هو صاحب الاسم الأعظم الذي به يربّي العالم كلّه، فلا يخرج من الباطن إلى الظاهر معنى من المعاني إلا بحكمه، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيء إلا بأمره، إن كان يجله عند غلبة البشرية عليه. فهو البرزخ بين البحرين، والحاجز بين العالمين، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (١٩) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^٣.

١ پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذکور، ص ٥٧٣.

٢ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٣ سورة الرحمن، الآية ١٩-٢٠.

٤ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٢٤٨.

و. السبب في أكملية الإنسان:

لجامعية الإنسان الكامل بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلوية والسفلية؛ من العقلية والمثالية والطبيعية، ولكونه آخر التتريلات والتجليات، صار أكمل الموجودات، وبسبب أكمليته صار المظهر الأتم للحق، الذي لا يصلح لهذه المظهرية التامة غيره. لأنّ المظهر الكامل للحق يجب أن يكون جامعاً لخواص كلّ المراتب ومحتوياً على نماذج منها، وبذلك يستحقّ المظهرية التامة لاسم الله الأعظم.

فالإنسان الكامل "عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي تكون في سائر المراتب الموجودة فيه، وهذا هو النشأة العنصرية الإنسانية لا غير، فإنّها آخر تتريلات المظاهر الواقعة في آخر تتريلات المراتب.

وقد عرفت أنّ كلّ مظهر سافل شامل للعالي، وكلّ مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهرية المذكورة إلاّ هو؛ لأنّ المظهر الكامل الذي هو عبارة عمّا يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الإلهية والعوالم الكيانية، يجب أن يكون له بحسب كلّ مرتبة من المراتب الكلية المذكورة نموذج خاصّ به، يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيات تلك المرتبة (إلهية كانت أو كونية) ... وذلك مختصّ بالنشأة العنصرية الإنسانية.

فإنّها لما كانت آخر تتريلات الوجود، فقد حصل لها من كلّ مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها أنموذج، ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فتكون نشأته هذه، عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخ والأنموذجات والمرايا مع أحديّة جمع الجمع".^١

وبذلك استحقّ الإنسان أن يكون المظهر التام للحقّ ولإسمه الأعظم. ولما كان اسم "الله" الأعظم مشتملاً على جميع الأسماء، ومقدّماً بالذات عليها ومتجلياً فيها بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها، فإنّ مظهره التام أيضاً الذي هو الإنسان الكامل يجب أن يكون مقدّماً على جميع المظاهر ومتجلياً فيها

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٣٦٠.

أيضاً بحسب مراتبه. ولهذا صارت حقائق العالم في حضرة العلم والشهادة كلّها مظاهر الحقيقة الإنسانية أيضاً، والتي هي بدورها مظهر الاسم الاعظم "الله"، وصارت لهذه الحقيقة الإنسانية مظاهر في كلّ العوالم.

ففي الحضرة العلميّة ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية أولاً في الحضرة العمليّة بصورة كليّة وإجماليّة، فكانت الحقيقة المحمديّة التي هي حقيقة النوع الإنساني. ثمّ ظهرت بصورة تفصيليّة، فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة، ثمّ ظهرت في حضرة العين والشهادة، فكانت في عالم الجبروت - وهو عالم الأرواح والعقول - العقل الأوّل وهو أول موجود في نشأة الخلق. ثمّ ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية في عالم الملكوت وهو عالم النفوس، فكانت النفس الكليّة التي تتولّد منها النفوس الجزئيّة.

وفي النهاية ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم أبا البشر، كما يقول القيصريّ في شرح الفصوص: "الحقّ تعالى لما تجلّى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمديّة التي هي حقيقة هذا النوع الإنساني في الحضرة العلميّة، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجوداً إجماليّاً لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهيّة الجامعة للأسماء كلّها، ثمّ أوجدها فيها وجوداً تفصيليّاً، فصارت أعياناً ثابتة. وأما في العين فمظهره الأوّل في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّى بالعقل الأوّل... وفي عالم الملكوت هو النفس الكليّة... وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر"^١.

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٤٠ و ٣٠٦.

الفصل الثامن:

أهمية العرفان النظري وأثره على البعد الفكري والمعنوي

في الفصول الأولى من هذا البحث، وبالتحديد عندما بحثنا حول علاقة العرفان النظري بالعرفان العملي، وفي سياق تعريفنا للعرفان النظري، ذكرنا على نحو مختصر دور هذا العلم. وفيما يلي نبين أهمية علم العرفان النظري والأسباب الرئيسية التي دعت إلى تصنيفه وجعله علماً مستقلاً في مقابل العرفان العملي، والعلوم الأخرى. ويمكن أن نختصر غاية العرفان النظري ودوره بثلاثة أمور أساسية هي:

١. مقدّمة لبناء رؤية عميقة حول الفكر الإسلامي

في الفصول الأولى لهذا البحث تشكّل لدينا تصوّراً حول حقيقة هذا العلم والهدف منه ودوره في بعض المجالات الفكرية والعلمية، تحديداً عند تعريفنا للعرفان النظري، وعند بحثنا حول علاقة العرفان النظري بالدين الإسلامي، وعلاقة العرفان النظري بالعرفان العملي، وعند ذكرنا لمسائل العرفان النظري بشكل مفصّل. وفي هذا الفصل سوف نتوسّع أكثر وبنحو مباشر لنبيّن أهمية علم العرفان النظري، وأثره على الفكر الإسلامي عموماً، وعلى المنظومة المعنوية للدين الإسلامي خصوصاً، والأسباب الرئيسية التي دعت إلى تصنيفه وجعله علماً مستقلاً في مقابل العرفان العملي، والعلوم الأخرى.

ولكن في البداية نوّكد على مسألة محورية في البحث وهي ارتباط العرفان النظري وعلاقته الوطيدة بالدين الإسلامي، لكونها المنطلق الأساس الذي من خلاله يمكننا الحديث عن تأثير هذا العلم على مفاصل الفكر الإسلامي وتشريعاته، وعلى أبعاد مدرسته الروحية والمعنوية، بل وحتى على المجتمع الذي يربو في كنفه. لقد شرحنا سابقاً العلاقة القوية التي تربط العرفان النظري بالدين الإسلامي، وأنّ العرفاء لا يدعون بأي وجه من الوجوه أنّ لهم كلاماً وراء كلام الإسلام، ويتبرّؤون من مثل هذه النسبة بشدة، بل يدعون أنّهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أحسن من غيرهم، وأنّهم هم المسلمون الحقيقيون^١،

١ مطهري، مرتضى: العرفان، مرجع مذکور، ص ٢٤.

لكونهم يستندون إلى ظاهر الكتاب والسنة وباطنها على حدّ سواء. فلا يكتفون بالظاهر فقط كما هو حال غيرهم من الفرق أو التيارات الإسلامية.

فمن وجهة نظرهم، لا التوحيد الإسلامي؛ الذي هو جوهر الدين وأصله الأوّل وهدفه الأقصى، بهذه البساطة والسذاجة والسطحية التي يفترضها بعض المفكرين والعلماء. ولا حقيقة الإنسان الذي نَفَخَ اللهُ تعالى فيه من روحه وجعله خليفته في هذا العالم، بهذه الصورة الباهتة التي يقدمها البعض حول معرفة الإنسان والعلوم المتّصلة به. ولا حقيقة هذه النشأة الدنيويّة بهذه المحدوديّة بحيث تُعزل عن منظومة العوالم الوجوديّة السابقة واللاحقة، فتغدو الدنيا كحلقة ضائعة في مهبّ التكهّنات العقلية والأهواء الإنسانية التي تريد أن تستفيد من الدنيا إلى الحدّ الأقصى دون معرفة تفصيليّة وعميقة بحقيقة هذه النشأة الوجوديّة البالغة الأهميّة؛ معرفة تكون كفيّلة بصياغة معالم رؤية كونيّة جديدة مختلفة كل الاختلاف عن الرؤى السائدة التي تعزل الدنيا عن محيطها الوجودي. وإذا ما حاول البعض أن يعيد هذه اللّحمة والرابطة فغالباً ما تأتي نظريّة، ومقصورة على الجانب العلمي دون العملي. رؤية لا يمكنها أن تعطي جواباً شافياً ومقنعاً حول مغزى هذه النشأة الدنيوية بدءاً من فلسفة وجودها، وليس انتهاءً بالغاية من كل ابتلاءاتها وامتحاناتها التي عجزت عن حملها الجبال الرواسي ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^١.

ولا المعنويات في الإسلام مقصورةً أيضاً على بعض المفاهيم الأخلاقيّة الخالية من روح الإلزام والعمل، وفق برنامج واضح وممنهج للسير والسلوك المعنوي. برنامجاً يأخذ بيد الإنسان نحو المقصد والهدف النهائي والحقيقي لوجوده، والذي حدّده العارف سلفاً وجاهر به علناً؛ وهو الله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^٢. ولا الآداب والتشريعات والأحكام الإسلاميّة محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء، طالما أنّ الإنسان جوهر من جسد وروح معاً. ولا هي جاءت لتنظّم علاقة الإنسان مع نفسه فقط وتحديداً مع بعده المادي الجسمي. بل للتشريعات الإسلامية أبعاد أخرى أعمق وأشمل تظال كل أبعاد الإنسان الوجوديّة؛ الظاهريّة والباطنيّة معاً، وهنا نقطة الاختلاف الكبرى بين الرؤية العرفانيّة وغيرها من الرؤى والمناهج، وهنا يكمن التأثير الحقيقي للمنهج العرفاني

١ سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

٢ سورة الإنشاق، الآية ٦.

على بقية الرؤى والمناهج أيضاً، لكونه يأخذ الفكر الإنساني إلى أبعاد أخرى غير الأبعاد الظاهرية الحسية.

أمام هذا المشهد وهذه القناعة التي يحملها العارف حول الدين الإسلامي، يأتي ليقدم رؤيته وليقول لنا بأن وراء هذه الأكمة حقائق وأسرار، لو طرق الباحثون بابها لولجوا إلى عالم الفكر والتشريع الإسلامي الحقيقي، ولفهموا أبعاد الإسلام وتشريعاته وأحكامه حق المعرفة. وهو يعتقد أنه لا طريق لمثل هذه المعرفة إلا باتباع المسلك العرفاني، خصوصاً النظري منه، الذي يعدّه مقدّمة أساسية وضرورية لفهم الدين بأبعاده المختلفة؛ الظاهرة والباطنة بشكل عميق وصحيح. ولبناء مجتمع إلهي فاضل تحكمه أحكام العدالة والمساواة الإلهية في الأرض قبل السماء ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾^١.

إنّ للعرفان النظري تأثيره القوي والوضح على الفكر الإسلامي بشقيه النظري المتمثل بالبعد العقائدي والفلسفي، والعملية المتمثل بالبعد الفقهي والأخلاقي. فعندما نطالع النصوص العرفانية النظرية نتلمس الآثار التي تتركها على المسائل الاعتقادية والشرعية المختلفة بشكل واضح لا لبس فيه. بل العارف ينقدّم خطوات إلى الإمام ليقدم نظرية أعمق وأشمل في فهمه للدين الإسلامي. فعلى مستوى الرؤية الكونية العقائدية استطاع العرفان النظري أن يقدم رؤيته الخاصة حول مسائله الأساسية الثلاث وهي: "الله" و"الإنسان" و"العالم"، من خلال المكاشفات العرفانية المدعّمة بالدليل والبرهان العقلي، والنصوص الشرعية. بل وأسست نظاماً فلسفياً قادراً على إثبات الأصول الكلية لمدعياته، من خلال الأدلة العقلية والنقلية التي ذكرها لاثبات تلك الأسس.

فالتوحيد العرفاني هو توحيد متطور عن التوحيد الكلامي وحتى الفلسفي، ومتقدّم عليهما بأشواط على مستوى العمق والإحاطة المعرفية، المنسجمة مع دقائق الآيات التوحيدية القرآنية والروائية. هذا النوع من التوحيد الذي يصطلح عليه العارف بـ"الوحدة الشخصية للوجود"، والذي يتقرّد به، فلا نجد مثيلاً له في أيّ مدرسة أو مذهب فكري آخر في الإسلام. فالقول بالوحدة الشخصية للوجود، وأن كل موجود هو مظهر وآية من آيات الله "سوف يؤدي إلى القول بأنّ كل شيء ذو طبيعة إلهية، وهذا يعني أنّ كل

١ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

ما هو موجود في هذا الكون من شرّ ونقص وفساد وخبث هو ذو طبيعة إلهية^١، وهو ليس بمعزل عن الحضور والقيومية الإلهية لهذا الوجود. وهذا بطبيعة الحل سوف يضع العقل والفكر والإسلامي أمام منظومة معرفية مغايرة ومختلفة عما هو سائد في الأوساط العلمية.

فالعرفاء كما ذكرنا في فصول سابقة من هذا الباب، يعتقدون على مستوى التوحيد؛ أنّ حقيقة الوجود هي مبدأ ومصدر جميع الآثار، وأنها طاردة للعدم بالذات، وخير محض، وواحدة بالوحدة الشخصية لا السخية، والوحدة الذاتية لا العديّة، ولا بشرط من جميع الشروط حتى من شرط الإطلاق، ومطلقة من جميع القيود حتى من قيد الإطلاق. وحقيقة الوجود بالمعنى المذكور ليس غير الحق تعالى، الذي هو الوجود الصرف والواجب والخير المحض، والمبدأ لجميع الآثار ومصدرها في هذا الوجود. وبناء لهذه الرؤية التوحيدية الخاصة فإنه "لا وجود ولا موجود إلا الله؛ أي لا يوجد وجود صرف وموجود حقيقي إلا الله، إلا أن هذه الحقيقة البحتة وهذا الحق الواحد له شؤون وأطوار وتجليات وتعيّنات وظهورات تظهر في موطن العلم، وفي ملابس الأسماء والأعيان الثابتة، وفي مرحلة الذهن في مجالي الأذهان، وفي مرتبة الخارج في مظاهر الأعيان والموجودات الخارجية، فهو إذن حق وخلق، وظاهر متحقّق ومظاهر، ووحدة وكثرة"^٢.

وعليه يمكننا من خلال هذا العرض المختصر للتوحيد عند العارف، أن ندرك الأثر الهائل وكبير الذي يمكن أن يتركه علم العرفان النظري على التوحيد، لكونه يؤسس لرؤية معرفية توحيدية، سوف تطل تأثيراتها مختلف الجوانب والأبعاد الفكرية والسلوكية عند الإنسان، لكونه يمهد الطريق ودائماً بحسب وجهة العارف؛ لصناعة إنسان حقيقي كامل، وهو الذي يسميه بمقام الإنسان الكامل، أو مقام الولاية. فالعارف يقدّم منظومة توحيدية متكاملة وعميقة تشمل كل جوانب حياة الإنسان، بهدف صيرورة الإنسان كاملاً، لأنّ العارف يعتقد أنّ كمال الإنسان في معرفة الله، ومعرفة الله ليس سوى توحيد توحيداً حقيقياً كما قال مولى المعارفين الإمام علي بن أبي طالب (ع): "أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَكَمَالُ

١ شقير، محمد: الأسس البنائية للعرفان وعلاقته بالشرعية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، ص٥٧.

٢ جهانگيري، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، مرجع مذکور، ص٢٧٦.

مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ"¹.

وهذا المبدأ التوحيدي عند العارف وإن لم يوافق الكثير من العقول والنفوس والشرائح العلميّة وغير علميّة في مجتمعاتنا، إلا أنه يبقى رؤية محتملة الصّحة والصواب وهي تستحق الدراسة والاطلاع عليها. خصوصاً وأن تأثيرات هذه الرؤية تتعدّى الجانب الفردي والشخصي للإنسان، لتطال الجانب الاجتماعي أيضاً وما يعنيه هذا الأمر من تغيّرات هائلة على مستوى القوانين والنظم الاجتماعية، وسير هذه المجتمعات نحو الأهداف الإلهيّة التوحيدية. فمجتمع التوحيد العرفاني ليس كمجتمع التوحيد الكلامي، أو الفقهي، أو حتى الفلسفي. فكما أنّ الرؤية الخاصّة التي يحملها المتكلّم أو الفقيه سوف تترك ظلالها وتأثيراتها على صورة المجتمع وبنائه، فإنّ رؤية العارف بدورها سوف تحدث تغييراً هائلاً في بنية المجتمع لتقله إلى ضفّة أخرى، منسجمة مع الأهداف الإلهيّة الاجتماعية والتي يلخصها العارف بمصطلح المجتمع الإلهي، الذي تحكمه قواعد وقوانين الشرع التوحيدية والسماء، بهدف تحقيق العدالة والمساواة في الأرض. ليصل المجتمع في نهاية المطاف إلى حدّ لا يجوع فيه أحد ولا يعرى على الأطلاق، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾².

ولأنّ التعرّف إلى عرفان الوحدة الوجوديّة عند العارف "يتوقّف إلى حدّ ما على معرفة مباحث من قبيل التشبيه، والتنزيه، وصفات الله وأسمائه، والأعيان الثابتة، والرابطة بين الحق والعالم، وأمثالها والتي استعرضها في عرفانه، والتي هي في مجملها توضيحات لمبدأ وحدة الوجود"³. لذا نرى أن العارف في مباحث العرفان النظري يتناول نفس القضايا والمسائل العقائديّة التي يتناولها المتكلّم والفيلسوف، لكونها مسائل منقرّعة عن الأصل الأوّل وهو التوحيد، ومن الطبيعي أن تكون لهذه المسائل بدورها - كالأصل الأوّل - تأثيرات كبيرة على المرتكزات البنائيّة العقليّة، وعلى الأسس النفسيّة والروحيّة لدارس هذه المسائل وفق المنهجية والرؤية العرفانيّة.

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٢٤٧.

٢ سورة طه، الآية ١١٨.

٣ جهانگيري، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٢٧٦.

والعارف في العرفان النظري يبدأ من أمّهات المباحث النظرية لكيفية حصول العلم والمعرفة، بعد الحديث عن حقيقة العلم والمعرفة كتأسيس لينطلق من بعده لبيّن أنواع العلم وصوره ومحلّه وكيفية حصوله، وهو ما يسمّى بنظرية المعرفة عند العرفاء. فالعرفاء أسوة ببقية المدارس الفكرية لديهم نظرية خاصة بهم في المعرفة، نظرية تتسجم مع الرؤية التوحيدية الخاصة بهم بطبيعة الحال، نظرية تؤسس لمعالم الفكر البشري الأصيل المتوافق مع الأهداف الإنسانية الكبرى في هذا العالم. هذه المقدمات النظرية للمعرفة العرفانية تشكّل مدخلاً ضرورياً لبيان الفلسفة المعرفية التي يتأسس عليها علم العرفان، فيدخل بعدها العارف إلى مباحث التوحيد وما تحويه هذه المباحث من عمق ودقّة وشمولية قلّ نظيرها في المدارس الفكرية الأخرى. ومن مباحث التوحيد تتفرّع المباحث والمسائل العقائدية الأخرى كمباحث الأسماء والصفات، ومباحث الأعيان الثابتة، ومباحث العلم الإلهي بالأشياء، ومباحث القضاء والقدر والاختيار الإنساني، وما يتعلّق بهذه المباحث من مسائل غاية في الأهمية والخطورة معاً فيما لو فهمت بشكل خاطئ وغير صحيح؛ منها على سبيل المثال مباحث سرّ القدر، التي يتفرّد العارف بشرحها وبيانها على نحو مفصّل، وبالذليل والبرهان العقلي والنقلي^١.

ومن المسائل المتفرّعة أيضاً على التوحيد، مسألة العدل، وخلق الأفعال، والجبر والاختيار، والعالم وعلاقته بالحق تعالى، ومفهوم الخلق والفعل ومعنى فاعلية الحق المتعال، وحقيقة النبوة والرسالة والولاية، والمعاد وغيرها من المباحث العقائدية التي يفصّل فيها العارف على نحو عميق لا نراه في أي مذهب فكري آخر.

والأمر لا يقف عند حدود الرؤية الكونية المرتبطة بأصول الدين، بل للعارف أيضاً قراءته الخاصة ونظرته الفريدة لفروع الدين أيضاً؛ من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج وحتى الجهاد وغيرها من الأحكام والتشريعات الإسلامية، التي يتميّز بينها العارف عن غيره من العلماء الإسلاميين لكونه ينظر إلى باطن هذه الأحكام لا فقط ظاهرها. فالعارف في الأمور المرتبطة بأصول الدين وفروعه لا يقف عند حدود الظاهر بل يعبر هذا الحدّ بحثاً عن أسرار هذه الأحكام والأصول، والتي يعتبرها جوهر التشريع الإلهي ولبّه الأساس. وعليه يرى العارف أنّ كل من لا يوفّق للاطلاع على هذا الرؤية العرفانية العميقة للدين والفكر الإسلامي بأصولها وأحكامها العابرة لحدود الظاهر؛ فمن الطبيعي أنّه

١ أنظر: ناصر، فادي، سرّ القدر عند العرفاء، دار الولاء، بيروت، ٢٠٠٨م، ط١، ص١٠٣.

لن يتوصّل إلى إدراك الأهداف الواقعيّة التي من أجله وجد الإنسان بالأصل في هذا العالم. العارف يعتقد أن التفسير العرفاني الباطني للحقائق هو مقدّمة لولوج عالم المعنى والملكوت، انطلاقاً من ظاهر الدنيا، وظاهر أصولها، وظاهر تشريعاتها، لأنّ العارف في رؤيته الكونيّة، لا يفرّق بين الظاهر والباطن، بل يعتبر الظاهر طريقاً للباطن، والباطن مكّماً للظاهر. فهما وجهين لعملة واحدة، ترسم للإنسان المسلم في نهاية المطاف شكل ومسمّى الدين الإسلامي الحقيقي.

في كتابه أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، يبيّن السيد حيدر الأملي، جانباً مهماً من هذه الرؤية الباطنيّة العميقة للدين، وتأثيرها القوي على الفكر الإسلامي بكل أبعاده. فيصرّح في مقدّمة كتابه القيم، أنّ ما حمله على تأليف هذا المتن؛ هو حرصه الشّديد على فتح باب الولاية على مصراعيه أمام طلاب الحقيقة. فمقام الولاية والإنسان الكامل ليس متاحاً إلا لمن فهم حقائق الدين بكل أبعاده الظاهرة والباطنة، وعلم العرفان هو منهج يهدف إلى فرض التوازن في المسار المعرفي والسلوكي للإنسان ليوازن بين الظاهر والباطن، بين الملك والملكوت، بين الجسد والروح، بين الشريعة والحقيقة معاً، كما يقول الأملي في مقدّمة كتابه:

"إنّ كينيّة إتصال العبد بالحضرات الإلهيّة، وقيامه بوظائف دقائق الأحوال الربوبيّة، ليصير قريباً من الوحدة الحقيقيّة^١، وينطمس ذاته في المرتبة الأحديّة، بعد المرور على الأسماء والصفات الواقعة في المرتبة الواحدية، ومعرفة المظاهر العلويّة والسفليّة، والآفاقيّة، والأنفسيّة، بدقائق المعالم السلوكيّة، ومجاهدات المعاني الرياضيّة، للخلاص بتهديب النفوس البشريّة، واستخراجها من القمص (القميمص) الساترة الحيوانيّة، إلى درجات (درجة) الأوصاف الملكيّة، لفكّ السلاسل الجسمانيّة، وأغلال القيود الماديّة. (كلّه هذا) لا يقوم به إلا أولوا الفضل الكثير، وأهل العلم الخطير، ولا يتفطنّ لسلوكه إلا كلّ تحرير من أهل التألّه الحقيقي، والمقام الكشفي، إذ هو مقام الأولياء والأنبياء والأمثال من الحكماء الأذكياء، وكانت المعارف الإلهيّة والتكاليف الشرعيّة الواردة عن الحضرة الإلهيّة بواسطة الحقيقة المحمديّة؛ قد اشتملت على هذه الخيرات السنيّة والمراتب العليّة. دعاني ذلك الأمر العظيم والشأن

١ وبالتالي صيرورته إنساناً كاملاً؛ لأن الوصول إلى مقام الوحدة يعني الوصول إلى مقام الولاية، والولاية عند العارف هو مقام الإنسان الكامل، الذي وصل إلى مقام الفناء في الحق والبقاء فيه، من خلال اتباع أوامر وأحكامه بكل أبعادها وشؤونها الظاهرة والباطنة.

الجسيم، إلى وضع كتاب يشتمل على المعارف الإلهية والتكاليف الدينية الشرعية، سالكاً فيه سلوك الكمل من أولي الأفراد الجمعية، على وجه تطبيق (التطبيق) بين مذهب الطائفة الحقة الصوفية ومذهب الطائفة الإمامية، ذكراً المعارف الإلهية على المراتب الثلاثة الجمعية أعني؛ مرتبة الشريعة، والطريقة والحقيقة المصطفوية^١.

إن خطب عظيم وجسيم هو الذي حمل السيد الأملي إلى إعداد مؤلف يذكر في الأبعاد والأسرار الباطنية للدين الإسلامي بأحكامه المختلفة، حيث نجد في كتابه تدرجاً واضحاً ومتعمداً من أصول الدين إلى فروعه، مقسماً كل أصل وكل حكم منها إلى ثلاثة أقسام ومراتب هي: مرتبة الشريعة، ومرتبة الطريقة، ومرتبة الحقيقة. مثلاً العدل الإلهي يذكره ويبين معناه عند أهل الشريعة، ثم يشرح حقيقته عند أهل الطريقة، وفي نهاية المطاف يبين منزلته وحقيقته عند أهل الحقيقة، وتأثير هذه الرؤية على الاعتقاد الإسلامي بحقيقة العدل وغيرها من الأصول والأحكام. ومن الأحكام مثلاً؛ حكم الصوم الذي ينتهج فيه الأملي نفس النهج، فيذكر معنى الصوم ورؤية كل من الطوائف الثلاث له، ليصل في نهاية المطاف إلى صوم أهل الحقيقة الذي يراه الأملي مثله مثل بقية العرفاء أنه الصوم الأكمل والأتمثل الذي يستحق أن يكون الله تعالى هو جزاءه "الصوم لي، وأنا أجزي عليه"^٢، "لأن غير هذا الصوم لا يستحق أن يكون هو (الله) جزاءه، بل جزاء هذا الصوم لا يكون إلا الله، لأن الصومين المذكورين (أي صوم أهل الشريعة والطريقة) جزائهما الجنة والنعيم، والحدود والقصور، أو القرب الوصول والكشف والشهود، وهذا الصوم (أي صوم أهل الحقيقة) جزاءه هو (الله) لا غير، فيكون أعظم وأعلى منهما، وذلك لأنه أعظم العلم، وأعظم العمل لا يستحق إلا أعظم الجزاء، وليس هناك أعظم منه (تعالى) ليكون جزاءه إلا هو، فاهم جداً، وفيه قال: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾^٣.

١ الأملي، حيدر، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، ٨٣هـ، ص ٧.

٢ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٧، ص ٣٧١.

٣ سورة الصافات، الآيات ٦٠-٦١.

٤ الأملي، حيدر، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، مرجع سابق، ص ٦٤٢.

إنّ الأصول والأحكام الإسلاميّة على اختلافها وتتوّعها، كلّها محكومة عند العارف لهذا الرّؤية في تقسيم التشريع إلى ثلاثة مراتب، وبالتالي فإنّ وصول الإنسان إلى المرتبة الثالثة وهي مرتبة أهل الحقيقة والتي هي عند العارف المرتبة الأكمل، متوقّف على المعرفة الدقيقة والتفصيليّة بها. وعليه يصبح العلم بها ضروريّاً ومطلوباً من أجل التحقّق بها. وبالتالي يغدو لعلم العرفان النظري تأثيراً كبيراً ومحوريّاً في وصول الإنسان إلى هذه المرتبة المتقدّمة من العلم والمعرفة. وهنا أيضاً يتحدّد دور العرفان النظري أكثر لكونه طريقاً وباباً أساسياً ومعبراً ضروريّاً من خلاله يتمكّن سلاك طريق الحق والآخر من دخول هذا الميدان بأبعاده المعنويّة والغيبية، لكون الإنسان في نهاية المطاف؛ نفحة إلهية ملكوتيّة، جبلت مع المادة الدانية في هذا العالم السفلي، ليقدّم لنا الوجود عصارته وأعجوبته الإنسان الكامل المتحقّق بمقام ﴿أَوْ أَدْنَى﴾^١. وبطبيعة الحال لن يصل إلى هذه الرتبة الرفيعة إلا لمن قرأ الدّين الإسلامي قراءةً صحيحةً، ومازج بين بعديه الظاهري والباطني بشكل دقيق ومحكم.

وعليه نصل في نهاية هذا المبحث إلى نتيجة معرفيّة مفادها؛ أنّ علم العرفان النظري يمثّل ضرورة ملحّة من أجل الفهم العميق لأصول الدين وأحكامه وفلسفة تشريعاته، لكونه يبيّن أصول وأحكام الإسلام بأبعاده الظاهرية والباطنية معاً. نعم إنّ صعوبة نصوص هذه المدرسة، ولغتها الاصطلاحيّة الفلسفيّة المعقّدة أحياناً جعلت منه علماً نخبويّاً، بمعنى أنّ فئة محدودة وخاصّة من الناس، هي من لديها الأهليّة والاستعداد لدخول هذا المعترك العلمي، ولكن هذا لا يعني صيرورته مخصوصاً بفئة من المثقفين المترفين على المستوى العلمي، لأنّ هدف هذا العلم يبقى دائماً؛ في صيرورة الإنسان عارفاً بالله تعالى، وموحّداً.

وإذا بلغ عالم ما رتبة العرفان الحقيقي في عصر من العصور، وتحقّق بكل معالم وأبعاد المنظومة المعنويّة للدّين الإسلامي فستغدو لديه فرصة استثنائية لتحقيق التحوّل الكبير على مستوى الفرد لناحية الإيمان بالله، وإيجاد مقومات الوحدة الروحيّة بين البشر، وعلى مستوى المجتمع لناحية إقامة الحكومة الإلهيّة العادلة في الأرض، وهو من أعظم وأشرف الأهداف التي سعى إليها الأنبياء والرسل عبر التاريخ. وإذا أردنا أن نذكر مثالا معاصراً لهذه الشخصيّة التي جمعت بين العرفان والإنسان والمجتمع،

١ سورة النجم، الآية ٩.

فإنّ سيرة روح الله الخميني الموسوي(قده) العارف المتألّه في عرفانه، والفقيه المتبحّر في فقهه، خير مثال وشاهد. حيث لم يثته مقامه العلمي الشامخ عن السعي بالباح وإصرار للاحداث التغيّرات الكبرى على مستوى النفوس البشريّة، والمجتمعات الإنسانيّة على حدّ سواء. فنلاحظ بشكل جليّ وواضح كيف أنّ فقه الإمام الأصيل وهو الذي يُصنّف بحسب الرؤية العرفانيّة بمرتبة الظاهر والشريعة، وعرفانه الملكوتي الذي يصنّف بمرتبة الباطن بالطريقة والحقيقة، كانا معاً كالجناحين الذين طار بهما الإمام من أجل تحقيق أهدافه الإصلاحية الكبرى على المستويين الفردي والاجتماعي.

وما انخرط الإمام الخميني في العمل السياسي الاجتماعي إلا لإيمانه بأنّ الفقه والعرفان ينبغي أن تُؤتَى ثمارها الطيبة على الصعيدين، الاجتماعي والفردي، ليتحقّق التوازن والانسجام بين النظرية الإسلامية وتطبيقاتها العملية والواقعية. فربما "يتوهم البعض أنّ العارف لا ينبغي أن يشتغل بالنضال والجهاد والعمل السياسي من أجل مجابهة الظلم والتجبر، باعتبار أنّ العارف يسبح في عالم الحق، وأمّا السياسة فهي صراع أهل الدنيا، ولذلك فإنّ بين العرفان والسياسة تنافراً مبدئياً. إلا أنّ الإمام (رض) يرى أن النضال السياسي، وفق ضوابط الشريعة وأخلاقياتها، طريق من طرق التقرب إلى الله، تبارك وتعالى. يقول (الإمام الخميني) في رسالته لنجله السيد أحمد: وما أكثر ما يرتقي المتصدّي لشؤون الحكومة، فيحظى بلبّ قرب الحق لما يحصله من دافع إلهي كداود وسليمان عليهما السلام، بل وأفضل منهما منزلةً، كالنبي الأكرم(ص)، وخليفته بالحقّ عليّ بن أبي طالب (ع)، وكالمهدي أروحا لمقدمه الفداء، في عصر حكومته العالمية"¹.

وفي الختام نشير إلى نقطة مهمّة؛ إنّ كون العرفان الإسلامي النظري علماً أصيلاً ومطلوباً من أجل بلوغ المقامات الإنسانيّة الرفيعة والسامية، لا يعني صحّة كل ما يطلق عليه اسم العرفان أو التصوّف. فنحن في نفس الوقت الذي نعترف بوجود عرفان إسلامي أصيل -وهو العرفان الذي تحقّق بأسمى درجاته الرفيعة؛ النبي الأكرم(ص) وخلفاؤه بالحق(ع)-، وبمركزيّة ومحوريّة هذا العرفان في بناء منظومة معنويّة على المستوى السلوكي والفكري، إلا أنّنا في الوقت عينه لا ننكر وجود عناصر غريبة وأجنبيّة بين العرفاء والمتصوّفة المسلمين، قد نناقشها، ونُشكّل عليها، وتعترض على كثير من آرائها

١ الكعبي، عباس، نظرات في الثقافة العرفانية، تقرير: حسين الأكرف، دار المعارف الحكمية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، بيروت، الطبعة ١، ص ٢٥٠.

النظرية وأساليبها السلوكية. ففرق بين النهج العرفاني الحقيقي والأصيل الذي ينسجم مع الآيات القرآنية وأحاديث النبي الأكرم(ص) وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام الزاخرة بالمواضيع العرفانية العميقة والراقية؛ كآيات المتعلقة بتوحيد الذات والصفات والأفعال الواردة في سورة التوحيد مثلاً، وأوائل سورة الحديد وآخر سورة الحشر، والآيات الدالة على حضور الذات الإلهية المقدسة في جميع أرجاء العالم وإحاطته سبحانه بجميع الموجودات، وعلى تسييح جميع المخلوقات لله تعالى وسجودها التكويني أمامه سبحانه، فرق بين هذه المدرسة العرفانية النظرية وبين المناهج العرفانية النظرية التي لا قواعد شرعية واضحة وأصيلة لها. لذلك يميز العرفاء أنفسهم بين نوعين من العرفان يسمون الأول بالعرفان الصادق، والثاني بالعرفان الكاذب، وهو عرفان يحذر منه العرفاء أنفسهم أشد التحذير، لكونه يحمل في طياته أفكاراً لا تمت إلى روح الإسلام الأصيل وقواعده وأهدافه الأصيلة بصلة^١.

٢. إثبات المكاشفات القلبية بالدليل والبرهان العقلي

علم العرفان كما ذكرنا سابقاً هو علم المعرفة بالله تعالى وأسمائه وصفاته وتجلياته ومظاهره الحاصلة عن طريق الإشراق الباطني والكشف والشهود القلبي، لا بواسطة العقل والتجربة الحسية. فهو نحو من المعرفة المباشرة والشخصية التي تتجاوز حدود الحس، وهي أبعد من العقل، وتحصل من خلال طهارة القلب وتهذيب الباطن، وتخليته من الحجب الظلمانية والنورانية، من خلال ما يصطلح عليه في العرفان العملي بـ"السير والسلوك"، و"الجذبة القلبية"، حتى يصبح باطن السالك أهلاً للإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية.

وهذا التعريف والفهم لعلم العرفان كان محطاً إشكال وانتقاد من قبل العديد من الأشخاص الذين لم يحيطوا بهذا العلم، ولا بقواعده وأسسها. حيث اعتبروا العرفان علماً ذوقياً واستحسانياً مبنياً على مجموعة من الخيالات والأوهام غير الواقعية. فهو في نهاية الأمر، وبحسب زعمهم، تجربة العارف الشخصية، وكل ما يتوصل إليه يبقى حجة عليه لوحده لعدم إمكان تعميم هذه الظاهرة المعرفية على الآخرين؛ لأن نتائجها محكومة ومقيدة بالتجربة المعنوية والسلوكية الخاصة بكل سالك. بالإضافة إلى

١ مصباح، محمد تقى، در جستجو عرفان اسلامى، انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩٠ش، جاب ٤، ص ٥٣-٦٢.

مسألة في غاية الأهمية، والتي تعتبر العمدة في استدلال البعض على ضعف هذا المنهج المعرفي وعدم صحته، حيث يرون العرفان علمًا فاقداً للقواعد والضوابط العقلية والمنطقية التي يحتاج إليها كل من يريد أن يبين للآخرين، ويقنعهم بصحة مقولته، أو بصوابية أفكاره ومنهجه الذي يتبناه، والتي تعتبر أهم وسيلة إن لم نقل الوحيدة للتواصل والتقارب الفكري والمعرفي بين البشر، على الرغم من كل هذا التنوع والاختلاف في مشاربهم وأذواقهم وعاداتهم وقيمهم.

ومن هنا، وأمام هذه الإشكالية التي طرحت حول علم العرفان، انبرى جمعٌ من العرفاء لدحضها والإجابة عنها، من خلال بيان الأسس والقواعد العقلية والمنطقية لهذا العلم، بهدف إثبات المكاشفات القلبية بالدليل والبرهان العقلي، وإلا لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادّعاءات التي لا دليلاً قطعياً يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجة على غير العارف بها. وسمي هذا العلم بالعرفان النظري. فالعرفان النظري علمٌ ينظر إلى العالم بمنظار الكشف القلبي والروحي، ومن ثمّ يعتمد إلى تنظيم تلك المعلومات الكشفية والشهودية وبيان أصولها ومبادئها، بواسطة التفكير العقلي شبه الفلسفي، ومن ثمّ اليقين بها من خلال عرضها على النصوص الدينية المأخوذة من الوحي.

من هؤلاء العرفاء داود القيصرى الذي يذكر في رسالته "رسالة في علم التصوّف" أهمية وضرورة تأسيس القواعد النظرية لعلم العرفان، بصفته مقدّمة لإثبات مشروعيتها وإخراجه من دائرة الاتّهام والنقض، حيث يقول:

"وهذا العلم وإن كان كاشفياً ذوقياً، لا يحظى منه إلا صاحب الوجد الوجود، وأهل العيان والشهود، ولكن لما رأيت أنّ أهل العلم الظاهر يظنون أنّ هذا العلم ليس له أصلٌ يبتني عليه، ولا حاصل يوقف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا توجب الاهتداء إليها، بيّنت موضوع هذا الفن ومسائله ومبادئه. وما ذكرت من البرهان والدليل، هذا وفي مقدمات شرح الفصوص وباقي الرسائل التي كتبتها في هذه الطريقة إنّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم وإفحاماً لهم بشريعتهم. فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجة عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما

يقوله أهل الكشف مؤول لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^١، والله على ما نقول وكيل، وإليه المستعان وهو يهدي السبيل^٢.

بمعنى آخر، العرفان النظري علمٌ يهدف بشكل أساسي إلى بناء رؤية كونية حول محاور الوجود الأساسية؛ الله، الإنسان والعالم. والعارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود الباطني، ولكن من دون أن تكون هذه المكاشفة الباطنية والقلبية مانعة من تحديد إطار واضح ومشخص للقواعد والأنظمة العقلية التي تحكم وتنظم هذا العلم. من هنا قالوا إن العرفان النظري علمٌ له موضوع ومبادئ ومسائل، كأبي علم من العلوم، وكأبي لون من ألوان المعرفة الأخرى. والعارف عندما يريد إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنه يعمد إلى الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي، من أجل تحقيق هذا الهدف، ومن أجل بيان الموازين والضوابط والقوانين التي تحكم هذا العلم. ومن هذه الحيثية، يمكن أن يقال إنه يوجد بين العرفان النظري والفلسفة بعض الشبه والالتقاء. يقول صدر الدين القونوي أيضاً في مقدمة كتابه "مفتاح الغيب" معللاً السبب في تأليفه لهذا المصنّف، والذي يعتبر هو وشرحه أي؛ كتاب "مصباح الأنس" لمحمد بن حمزة الفناري، بالإضافة إلى كتاب "التمهيد في شرح قواعد التوحيد" لصائن الدين بن تركة، من الكتب الأساسية في العرفان النظري التي أسست للقواعد العقلية والنظرية لهذا العلم. قال القونوي:

"ولما كان شرف كل علم إنما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهي أشرفها، لشرف متعلّقه وهو الحقّ، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ. وإثمه، وإن قيل فيه إنه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون مقنن، أو ينحصر في ميزان معيّن، لا لأثمه لا ميزان له. بل قد صحّ عند الكمل من ذوي التحقيق من أهل الله أن له بحسب كل مرتبة واسم من الأسماء الإلهية، ومقام، وموطن، وحال، ووقت، ونعم، وشخص؛ ميزاناً يناسب المرتبة والاسم وما عددناه، وبه حصل التميّز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللدنية والإلقاءات والواردات والتجليات الحاصلة لأهل المراتب السنية والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان

١ سورة إبراهيم، الآية ٤.

٢ القيصري، داود: رسائل القيصري، مرجع مذكور، ص ٧.

من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي أو الملكي وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به.

ولمّا ذكرنا طرق محصورة يأتي ذكرها، والغرض الآن التنبية على ما يبسرّ الحقّ ذكره من القواعد والضوابط والمقدّمات وأمّهات الأصول الوجوديّة والحضرات الأصليّة والمقاصد الغائيّة، وإيرادها على سبيل الإجمال والإيجاز، ليكون أسّاً ومفتاحاً لمن وقف عليها، وفكّ له ختامها في معرفة ما تحتوي عليه من أنواع التفاصيل والعلوم والأسماء والمراتب ونحو ذلك. والجميع يفتح بعضه بعضاً بالفتح الآلي والقدم الأصلي، وحسب ما تقتضي به المشيئة الإلهيّة ويجري به القلم حالة التسطير^١.

ويحدّد ابن فناري بدوره الهدف الذي دفعه لشرح كتاب "مفتاح الغيب"، والمنهج الذي سلكه في شرحه، حيث صرّح أنّ الدافع الأساسي هو هداية وتأسيس المحجوبين بحجاب المصطلحات والألفاظ، من خلال تأسيس القواعد الكشفيّة على قدر السعة والإمكان، وبما يتوافق مع منهج أهل العقل والنظر والبرهان كما قال:

"ولمّا وجّهت تلقاء مدين ركب خاطر، ظهرت بركاته في الباطن والظاهر، ومن جملتها أن يسرني الله لتكرار النّظر وترداد الفكر في حقائق مفتاح غيب الجمع والوجود، الذي صنّفه شيخنا الكامل المكمّل، سلطان الكونين، برزخ الحضرتين، مرآة الطرفين، مجلى الشرفين، صدر الملة والحقّ والحقيقة - أبو المعالي - محمّد بن إسحاق بن محمّد بن علي بن يوسف القونوي قدّس الله سرّه راضيّاً عنه به منه، رضاءً بيوؤه على خلق مولاه، من حيث الحاصل له في أولاه وأخراه.

وهذا دعاء منه فيه له به ففي ذوقه كل لكل حبيبه

أردت بسط كلامه، لا على ما هو حقّ مقامه، بل على ما هو طوق ذوقي في فهمه وإفهامه، مستدلاً في ذلك البسط بما أفاده في قواعد سائر تصانيفه من الضبط كما قيل:

ولولا اللطف والإحسان منه لما طاب الحديث ولا الكلام

وكل لطيفة وظريف معنى حبيبي فيه والله الإمام

١ الفناري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذكور، ص ٧-١٠.

أو بما أفاده شيخه الذي شهد له بأنه خاتم الولاية المحمدية، أو أولاده الإلهيون - كالأذواق السعيدية الفرغانية والمؤيدية - رضي الله عنهم وأرضاهم بهم ومنهم وإليهم. واجتهدت في تأنيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان، تأسيًا بذلك بما سلكه نفسه في كثير من المواضع، مع كونه محيطًا بكلّ المشاهد والمجامع، فإن وافق ما قصده فذاك من فيض بركاته، وإلا فمن قصور القلب وتوجّهه وسوء حركاته.

وسمّيته "مصباح الأنس بين المعقول والمشهود"، في شرح: مفتاح غيب الجمع والوجود. فإن لم تكن تأسيًا وتهذيبًا بالنسبة إلى الكاملين في حقيقته، فلا بدّ من أن يكون تأنيسًا (تأسيًا) وترغيبًا للمحجوبين إلى محبته وطريقته. ولعلّي أعدّ بذلك عند الحق سبحانه ممّن تمنّع بشريف شفاعته ونجا من أليم لئيم النفس بكرامته، إنّه تعالى هو المفضل المحسان وعليه التوكّل في كلّ شأن وأن".^١

وفي معرض دفاعه عن العرفان ومنهجه المعرفي، ودفعه للطعن الذي وجّه إليه، وما نسب إلى هذا العلم من مغالطات وأمور لا تمتّ إليه بصلة، حيث اتهم البعض العرفان بأنه علم مبنيّ على الخيالات الفاسدة الناشئة من الرياضات النفسية الواهية التي تؤدّي بالبدن إلى الضعف، ممّا يعكس سلبًا على النفس وتصوّراتها، فنتصوّر أمورًا لا وجود لها ولا واقعية، وصاحبها يظنّ أنّه قد كشف له، وهو في الحقيقة لم يُكاشف، بل النفس جزاء الإعياء والتعب اللذين يصيبانها بسبب ضعف البدن من جهة وكثرة المجاهدات النفسية والجسدية من جهة أخرى، تتخيّل أمورًا ليست موجودة في الحقيقة، ولكن تنسبها إلى الواقع من دون أن يكون لها أيّ مقوم أو أساس وجودي. في خضمّ هذه النظرة السلبية تجاه العرفان، انبرى أبو حامد الأصفهاني لنقض هذا الادّعاء في كتابه المعروف بـ "قواعد التوحيد"، والذي يعتبر من الكتب الأولى التي نظرت وبيّنت القواعد العقلية للتوحيد، وفق منهج العرفاء المبني على الكشف والشهود القلبي. فكان كتابه بمثابة الترجمة العقلية والبرهانية للتوحيد الشهودي عند العرفاء، وبذلك يكون أبو حامد قد دفع شبهة أساسية كانت تلاحق علم العرفان على الدوام، ليؤكد على أنّ لعلم العرفان قواعد وأسسًا منطقيّة وعقلية، بل وقرآنية وروائية أيضًا، لا تخالف ولا تناقض ما يتوصّل إليه العارف بواسطة الكشف والشهود الباطني، بل على العكس توافقه وتعدّ عاملاً مساعدًا له أحيانًا. ممّا قاله أبو حامد في مقدّمة كتابه "قواعد التوحيد" شارحًا السبب الأساسي الذي دفعه لتأليفه:

١ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٩-١٠.

"الحمد لوليّه، والصلاة على نبيّه محمّد وآله. وبعد، فإنّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحقّقون، من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين. فإنّ الأكثرين منهم يزعمون، أنّ القطع بها يدلّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيّة، وعلى احتراق الموادّ الصالحة البدنيّة، واستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصليّة، إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقليّة والحسيّة والفطريّة والغريزيّة عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافيّة، الصادرة عن الوسوس الخياليّة، لا يمكن لأحد، إلّا عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث.

لكن لما كان الأمر على خلاف ما ظنّوه، بل على عكس ما تخيّلوه. أردت أن أكتب رسالة أوضح فيها حقيّة مذهب العارفين، وبطلان قول الطاعنين من المنكرين، مشتملة على صفة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة، ومحتوية على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نقرّر تلك المسألة على طريق المناظرين، وأن نسلّم مسلك المناظرة مع الطاعنين، ونثبتها بحجج قويّة ندفع بها عنها طعن المنكرين، ونشُدُّ بها رغبة الطالبين.

اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين دون الضالّين المردودين، يا إخوان التحصيل، سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي، والبقاء الأبدي، قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري، والفوت البدني، وبادروا في حياتكم قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، واستعينوا به في كلّ الأمور، وتوكّلوا عليه، إن كنتم مؤمنين".^١

٣. التعبير عن المكاشفات القلبية ومساندة المبتدئين

في الواقع، إنّ أهميّة العرفان النظري لا تقتصر على بيان القواعد العقليّة والأسس النظريّة للمكاشفات القلبية والمشاهدات الباطنيّة، بل للعرفان النظري دورٌ آخرٌ بالغ الأهميّة، هو تقرير هذه المكاشفات وإخراجها من كمون عالم الباطن إلى حيّز عالم الظاهر، ومن الإطار الغيبي المحض إلى

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ١٩٩-٢٠٢.

الإطار الشهادتي، من خلال إلباس هذه الحقائق الغيبية والمكاشفات القلبية لباس الكلمات والتعابير والألفاظ، من أجل إفهامها وبيانها للآخرين، ومن أجل نقل هذه التجربة المعنوية الغنية لمن لديه الاستعداد والأهلية، كي لا تبقى أسيرة الخفاء، وفي حدود التجربة الخاصة للعارف التي لا اطلاع لأحد سواه عليها.

فلبيان واللغة دورٌ محوّرٌ وأساسِيٌّ في علم العرفان، كونهما الباب الوحيد للإفصاح عمّا يختزنه هذا العلم من كنوز وحقائق علمية، لا يمكن التعرف إليها إلا عبر أحد طريقتين: إما خوض غمار هذه التجربة المعنوية والسلوكية بشكل شخصي، ومن ثم اكتشاف هذه الحقائق، وإما قراءة الترجمة اللغوية واللغوية لهذه التجربة من قبل أولئك الذين سبروا أغوارها. فاللغة والتعابير اللغوية وإن كانت "لا تستبقي من الشيء إلا وظيفته الأكثر عمومية ومظهره المبتدل، ومن شأنها حين تتسلل بيننا وبين الشيء أن تحجب صورته عن أعيننا"^١ إلا أنه في كل الأحوال، لا غنى عن التعبير اللغوي كما يقول صاحب كتاب "مصباح الأنس" في مقدّمة كتابه:

"إنّ كتابة هذا الفنّ لا تكون عن سابق تأمّل ولاحق تدبّر وتعمّل، وما وقع فيه ممّا يوهّم الاشتراك مع علماء الرسوم من لفظ واصطلاح، فذلك ليس عن قصد التقيد بذلك الاصطلاح، بل لأمرين آخرين: أحدهما أنّ تلك العبارة المصطلح عليها في ذلك الموضع تكون أنسب وأتمّ تأديّة للمعنى المراد بيانه من غيرها من العبارات بالنسبة لما في نفس المتكلم. والسبب الآخر - فيما ذكرنا - هو حيطة المقام المتكلم منه، واشتماله على ما يرد على المحجوب - المتوجّه بفكره - وعلى المعنّي به - المتوجّه بقلبه -، لكن يأخذه المتوجّه بقلبه كشفاً وشهوداً دون تعمّل بمحلّ ظاهر لا شوب فيه، فتبقى طهارة الوارد على أصلها، ويتلقّى المحجوب الأمر من خلف حجاب الفكرة والبشرية بتعمّل ومحلّ غير ظاهر، فيكتسي الوارد الثوب والشين، فيصير الأمر ذا صورتين ويتميّز الكلمة إلى كلمتين، لسعة العطاء الإلهي وتحقيق حكم القبضتين لقوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءٍ وَهَؤَآءٍ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ

١ راجع:

Bergson, henri, le rire essai sur la signification du comique, 97ed, puf, 1950, p117.

رَبِّكَ مَحْظُورًا^١ فمن رزق الطهارة حتى عن الإخلاص فقد منح الخلاص: ﴿وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٢٣.

في المسائل العرفانية، إذا أراد عارف أن يتحدث مع عارف آخر عن مشاهداته القلبية، فيما أن المدركات العرفانية لهما واحدة، يمكنهما بسهولة تامّة فهم حقيقة كلام بعضهما البعض. ولكن إذا أراد عارف أن ينقل تجربته العرفانية لأشخاص ليس لديهم مثل هذه التجربة، فلا مجال أمامه سوى أن يصبّ علمه الحضوري وتلك الحقائق العرفانية في قوالب العلم الحسولي والألفاظ والمفاهيم، وأن يسعى من خلال الاستعانة بالتشبيه والاستعارة والمجاز، أن يوجد تصوّرًا وإن كان أحيانًا مبهمًا وناقصًا عنها في ذهن ونفس المخاطب، وهذه هي وظيفة "العرفان النظري". من هنا، قالوا إنّ العرفان النظري هو نوعٌ من أنواع الفلسفة أيضًا، كما يقول الشيخ مصباح اليزدي شارحًا حقيقة هذه المسألة ومبيّنًا أبعادها: "العرفان في الأصل هو التحقّق الحضوري والإدراك الشهودي لله ولصفاته وأفعاله، وهذه المعرفة ليست من سنخ المفاهيم والصور الذهنية والألفاظ، بل هي نوع من الرؤية والتحقّق.

أمّا الشخص الذي تحصل له هكذا مشاهدة ومعرفة، إذا أراد أن يشرح ويوصّف ما قد وجده وحصل عليه الآخرين، فلا مناص له من إيراد ذلك بقالب الألفاظ والمفاهيم، حتّى تكون قابلة للإدراك والفهم بالنسبة إلى الآخرين. ومن هنا، فإنّه يقال اصطلاحًا لهذه المقولات والبيانات التي توضع بهدف الحكاية عن هذا التحقّق وعن هذه المعرفة الحضورية بـ"العرفان" أيضًا. وفي الواقع هذا هو الذي يعبر عنه بعضهم بـ"العرفان النظري" أيضًا"^٤.

ثمّ يشير بشكل موجز ومختصر، وباللغة الفلسفية إلى وظيفة العرفان النظري، فيقول: "وبالتعبير الفلسفي، العرفان النظري عبارة عن أخذ العلم الحسولي من العلم الحضوري، وصبّ العلم الحضوري والشهودي والباطني في قالب الألفاظ والمفاهيم والذهنية. فإذا وصل شخصٌ ما إلى حقيقة العرفان الذي

١ سورة الإسراء، الآية ٢٠.

٢ سورة الجمعة، الآية ٤.

٣ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٧-١٠.

٤ مصباح، محمد تقي، در جستجو عرفان إسلامي، مرجع مذكور، ص ٣٦.

هو نفس الشهود الباطني لله والعلم الحضوري بذاته المقدسة، وأراد أن يبين ذلك ويشرحه للآخرين، لا مناص له من استخدام الألفاظ والمفاهيم والاستفادة منها^١.

وفي كتابه "العرفان النظري مبادئه وأصوله"، يبين "يد الله يزدان بناه" أيضاً بشيء من التفصيل الأهمية البالغة للبيان وللتعبير اللغوي في علم العرفان ودورها في تبيان الحقائق العرفانية المطوية، فيقول: "اللغة دورٌ أساس في مرحلة التعبير والحكاية. فعندما يصل العارف إلى حقيقة ما من خلال الشهود، لا بدّ له من أن يعتمد على مفردات متداولة في لغة العرف أو اللغات العلمية والفنية لبيان المعنى الذي توصل إليه. وهذا الاختيار لهذه المفردات اللغوية بحاجة إلى قدرة فلسفية تدخل في نطاق وظيفة العقل التحليلي. وكلما كانت قدرة الفرد في هذا المجال أقوى كلما تمكّن من تقرير شهوده بنحو أفضل^٢.

ويشرح في موضع آخر مبيّناً أهمية علم العرفان النظري لناحية التعبير للآخرين وإفهام من ليس لهم معرفة وإطلاع على هذا العلم فيقول: "إنّ العارف في العرفان النظري يتعامل مع الحقائق والمعارف المتحققة بواسطة الشهود، وهذا الشهود يتحقّق بواسطة السلوك في طريق العرفان والوصول إلى نهاية المطلوب، أي طي المسير المرسوم في العرفان العملي. ويمكننا القول إنّ ما يتداول في العرفان العملي هو مقولات كالرياضة، والعشق، والفناء والشهود. بمعنى أنّ العارف في مسير السير والسلوك، ومن خلال الرياضات التي يقوم بها، يصل تدريجياً إلى حالة العشق القلبي للحقّ تعالى، وهذا العشق عندما يصل إلى أعلى مراحل يصل بالعارف إلى مقام الفناء ووصال الحقّ تعالى. وفي مقام الفناء والاتصال هذا، يصل العارف إلى آخر مراحل الشهود العرفاني ويطلّع على حقائق الوجود وأسراره في أرقى معانيه.

وقد ورد التأكيد في الشريعة على طي الطريق كما ورد في الآية الكريمة قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^٣، أو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (٢)

١ مصباح، محمد تقي، در جستجو عرفان إسلامي، مرجع مذکور، ص ٣٦.

٢ بناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذکور، ص ٨٦.

٣ سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

وَيَزُرُّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ^١. كما ورد في الرواية قوله: "ما أخلص عبد الله عز وجل أربعين صباحاً إلا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه"^٢. فمضمون هذا الشهود؛ أي ما يشاهده العارف بعين الباطن، يشكّل الأساس في قيام ما يسمى العرفان النظري. فالعرفان النظري هو ترجمة للحقائق التي يشاهدها العارف. إذا الطريق الموصلة إلى مقام الفناء والمشاهدة هي الطريقة والتجربة السلوكية المبيّنة في علم العرفان العملي. أما التعابير التي تحكي هذه الحقائق المشاهدة فهي العرفان النظري^٣.

ولكنه ينبّه أيضاً إلى مسألة مهمّة جداً ينبغي التوقّف عندها دائماً؛ لأنّ فهمها يعدّ مهمّاً لمعرفة حقيقة هذا العلم وحدوده وأهدافه المتوخّاة. حيث لا ينبغي الخلط بين العرفان النظري بصفته علماً نظرياً وبين الحقائق العرفانية التي تدرك بواسطة الكشف والشهود. فالأول بمثابة الحكاية عن حقيقة الثاني، بواسطة استخدام الكلمات والألفاظ والمفاهيم العقلية. أي إنّ العرفان النظري بصفته علماً؛ هو مجرد التعبير عن تلك الحقائق، وليس هو تلك الحقائق نفسها. ولذا تكرر التحذير من الخلط بين الحقيقة التي نصل إليها عن طريق التجربة المعرفية - الشهودية كحقائق عينية مشاهدة من قبل العارف، وبين العرفان النظري بصفته علماً ينقل تلك الحقائق ويعبر عنها^٤.

والتجربة العرفانية لأنّها تحتاج إلى الكثير من المقدمات، وهي عادة ما تثمر وتعطي نتائجها بعد أن يكون السالك قد قطع شوطاً طويلاً من المجاهدات النفسية والقلبية. وبعد التنبّه من المزالق التي يمكن أن يقع فيها، والتي قد تحرفه عن المنهج العرفاني الأصيل. لذا كانت هنالك حاجة إلى تقديم تصوّر يكون بمثابة النموذج والمثال الأقرب لما يمكن أن يصل إليه السالك، وللطريق السليم الذي ينبغي أن يطويه، ولما يمكن أن يصادفه أو يشاهده في أثناء هذا السفر المعنوي.

نموذج يكون بمثابة المساعد والمعين للسالك الذي ما زال في بداية الطريق ووسطها، ليكون على بصيرة من أمره وسلوكه، وليرسم له معالم الرؤية الكونية العرفانية التي من المتوقع أن يدركها بقلبه كشفاً وشهوداً بعد اطلاعه عليها تصوّراً وتعقلاً. نموذج يتبيّن من خلاله حاله فيكون بالنسبة إليه سنداً

١ سورة الطلاق، الآيتان ٢-٣.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٦٧، ص ٢٤٢.

٣ بناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٧٤.

٤ المرجع نفسه، ص ٨٤.

فكرياً ونظرياً يحثه لإكمال ما بدأ به، ويحفّزه على الاستمرار والمداومة، ويحدّد له الصورة المفترضة لما هو مقدّم عليه، ويزوّده بما يشبه الإشارات والعلامات التي يمكن أن تحدّد له مكانته وموقعه في هذا العالم.

فالعارف في سيره المعنوي بأمرس الحاجة ليكون تصوّراً أولياً حول أدقّ التفاصيل المرتبطة بعالم العرفان الخفيّ والباطني - حول مبادئه ومقاماته ومكاشفاته - تصوّراً يعينه في سيره ليتبين صحّة ما يقوم به وسلامة ما هو عليه، لكونه لم يتحقّق بعد من هذه الحقائق والمقامات، ولم يصبح من أهل الشهود والكشف. لذا، فإنّ الرؤية التفصيليّة العقليّة لحقيقة الوجود بناءً للرؤية الكونيّة العرفانيّة ولما يمكن أن يراه العارف أو يصل إليه أثناء سيره المعنوي، وكيفيّة طيّه لهذا الطريق، والمعرفة بالعقبات التي يمكن أن تصادفه، والإشارات التي تحدّد له مكانته. كلّ هذه تشكّل دافعاً قوياً وعملاً مساعداً للعارف المستقبلي الذي يتحلّى بالقابليّات والاستعدادات اللازمة ليغدو عارفاً حقيقياً، بفضل المعرفة المسبقة والتصوّر الصحيح لحقائق هذا العلم ومبادئه. من هنا اعتبر العرفاء أنّ التصورات المسبقة حول العرفان والمفاهيم المصاغة حوله بالقوالب العقليّة والذهنيّة هي خير معين ومساعد للعارف السالك، وهو في طريقه نحو طيّ هذه المنازل والمقامات. وأطلقوا على العلم الذي يتكفّل بهذه المهمّة اسم "العرفان النظري".

وقد أشار صدر الدين القونوي إلى هذه الملاحظة في مقدّمة كتاب "مفتاح الغيب" الذي يعتبر من أهمّ المصنّفات التي وضعت في العرفان النظري. فقد ذكر القونوي كما أسلفنا، أنّ هدفه من تدوين هذا الكتاب هو مساندة الذين ما زالوا في وسط الطريق وأثناء سفرهم المعنوي وهم لم يصلوا إلى الغاية النهائيّة بعد، وأنّه لم يضع هذا الكتاب لا للعموم ولا للواصلين، حيث قال: "واعلم أنّ هذا الكتاب لم يوضع لكافة الناس وعامّتهم، بل ولا للخاصّة، ولكن لقوم هم من خلاصة الخاصّة، ينتفعون به في أثناء سلوكهم، قبل التحقّق بغاياتهم، ويتذكّرون بنكته سرّاً بداياتهم فيكملون ويكملون، ويشكرون ويستزيدون بما تبصرون فيزدادون"¹.

١ الفناري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذكور، ص ٣٤.

ويشير القيصري في مقدّمة شرحه لكتاب فصوص الحكم، هذا الكتاب الذي يعتبر دورة عرفانيّة متكاملة في العرفان النظري، أنّ الهدف الأساسي من شرحه هو تنبيه من لديه الاستعداد لكي يخرق حجب الظلمات والنور، وليس هو الحقيقة كما هي، بل صورتها التي غلّفت بالدليل والبرهان، الذي لا يزيد أحياناً الأمور إلاّ خفاءً. وينبّه القيصري إلى أنّ هذا العلم يهدف بشكل أساسي إلى رسم خارطة معرفيّة حول العرفان الحقيقي بواسطة المفاهيم الذهنيّة والقوالب العقليّة لكي يكون تنبيهاً لمن لديه الاستعداد واللياقة، لينفض عن نفسه غبار الاحتجاب، ويسير قدماً نحو عالم الحقيقة والمعنى كما قال: "وكلّ ناظر فيه بعين الإنصاف، تاركاً طريق الجور والاعتساف، إذ لا يستفيد بهذا النوع من العلم إلاّ من تتورّ باطنه بالفهم، وجانب طريق الجدل، ونظر بنظر من أنصف وعدل، وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطأ والخلل، وطهرّ الباطن عن دنس الأغيار. وتوجّه إلى الله الواحد القهار، وآمن بأنّ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^١، وعلم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم، فإنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين، لا بالظنّ والتخمين. وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان، إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان، إذ الدليل لا يزيد فيه إلاّ خفاءً، والبرهان لا يوجب عليه إلاّ جفاءً؛ لأنّه طور لا يصل إليه إلاّ من اهتدى، ولا يجده عياناً إلاّ من زكّى نفسه واقتدى"^٢.

والفناري يشير بدوره في مقدّمة كتابه "مصباح الأنس" إلى الهدف الأساسي الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب ويذكر سببين: الأوّل بيان الأسس والقواعد العقليّة والمنطقيّة لعلم العرفان، والثاني تأنيس وترغيب المحجوبين عن هذا العلم ممّن لديهم القابليّات والاستعدادات لحنّهم على التعرّف إليه وسبر أغواره، قال:

"...وسمّيته مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، في شرح "مفتاح غيب الجمع والوجود". فإن لم تكن تأسيساً وتهذيباً بالنسبة إلى الكاملين في حقيقته، فلا بدّ من أن يكون تأنيساً وترغيباً للمحجوبين إلى

١ سورة يوسف، الآية ٧٦.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٨ - ١٩.

محبته وطريقته، ولعليّ أعدّ بذلك عند الحقّ سبحانه ممّن تمتّع بشريف شفاعته ونجا من أليم لئيم النفس بكريم كرامته، إنّه تعالى هو المفضل المحسان وعليه التوكّل في كلّ شأن وأن^١.

وتعتبّر الحاجة إلى إرشاد المريدين الذين ما زالوا في بداية ووسط الطريق، ولم يصلوا بعد إلى نهايته، وإلى تعريفهم بالموازن الصحيحة والسليمة لعلم العرفان، عاملاً أساسياً مساعداً لهم ليعرفوا منزلتهم، وليقيسوا على أساسه محتوى معرفتهم وشهودهم. فالسالك يمكنه، ومن خلال الرجوع إلى ما ذكره العرفاء في مباحث العرفان النظري أن يستكشف أحواله بالدقّة، ليتخذ على ضوئها الخطوات المعرفيّة والسلوكيّة اللازمّة والضروريّة له، كما بيّن "يد الله يزدان پناه" في كتابه "العرفان النظري مبادئه وأصوله"، حيث يشرح بشيء من التفصيل حقيقة المسألة فيقول:

"لما كانت كافيّة حقائق عالم الوجود، لا سيّما في العوالم غير المادية، قد خضعت للبحث والتحليل في العرفان النظري على شكل نظام وبارقى وأشمل رؤية ممكنة، بنحو أبانت أسرار الوجود مراحلها ومراتبه، فإنّ معرفة السالك بهذا العلم من الممكن أن تكون عاملاً مساعداً له على فهم أفضل للظواهر والتجارب العرفانيّة وللاطلاع على أسرار وخصائص كلّ مرحلة وجوديّة. فالعرفان النظري يوفّر للعارف معرفة يتمكّن بالاستعانة بها من الوصول إلى مفهوم الشهود الذي يحصل له، ويدرك تمام المرحلة التي ينبئ عنها هذا الشهود. وهذا يرجع إلى أنّ البنية الأساس لمنازل السير والسلوك تُحلّل من منظار علم معرفة الوجود في العرفان النظر، وتوضع كلّ منزلة في مكانها الخاص بها في نظام منسجم. ولذا يوصى السالك بالاطّلاع على كليّات هذا العلم عند طيّه مراحل الرياضة لكي يلج بعين نافذة وبصيرة إلى المسيرة المعقّدة لعالم السير والسلوك.

وبسبب هذه الأهميّة الخاصّة لمثل هذه المعارف المسبقة للعارف، تجد في كثير من الموارد بعض الأبحاث المرتبطة بالعرفان النظري وقع البحث فيها في كتب العرفان العملي. وكمثال على ذلك، نلاحظ أنّ ملاً عبد الرزاق الكاشاني في شرح كتاب "منازل السائرين" للخواجة "عبد الله

١ الفناري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذكور، ص ٩-١٠.

الأنصاري"، والذي يعدّ من أهم كتب العرفان العملي، يعتمد إلى الاستفادة من المسائل المبيّنة في العرفان النظري، ويجعل لهذا النوع من العرفان النظري مكاناً في قلب العرفان العملي^١.

ثم يبيّن كيف يمكن أن يكون العرفان النظري ميزاناً يستطيع العارف أن يرجع إليه أثناء سيره وسلوكه؛ لأنّ "محتوى العرفان النظري لما كان يعتمد على الكشف العرفاني النهائي في أعلى مرتبة وجودية يمكن لمخلوق أن يصل إليها، فإنّ هذا الكشف من الممكن أن يجعل ميزاناً للسالك الذي ما زال في وسط الطريق ولم يصل بعد إلى الغاية. فإنّ مثل هذا السالك يمكنه، ومن خلال الرجوع إلى ما ذكره العرفاء الكملّ في أبحاث العرفان النظري، والرجوع إلى محتوى الشهود الفنائي، قياس شهوده ومنزلته الفعلية من حيث المرتبة الوجودية بشكل دقيق. وتظهر الأهمية البالغة لهذه الملاحظة بما نجده في كثير من الإخبارات التي تشترك في أنّ السالك فيها يقع في وهم أنّه وصل إلى غاية الطريق وإلى الكمال المطلوب، مع أنّه ما زال بعيداً عن ذلك بحسب واقع حاله. فعلم العرفان النظري يمكنه أن يشكّل طريقاً لخلاص السالك من الوقوع في مثل هذا التوهّم طيلة مسير سيره وسلوكه. فالعرفان النظري بهذا اللّحاظ هو بحكم خريطة طريق للمسير التي لا بد له من أن يطويها لعبور المنازل السلوكية والمراتب الوجودية. والمعرفة بخريطة الطريق هذه تقدّم للسالك معرفة يتمكّن من خلالها من الاطّلاع التامّ والعميق على المنزل الذي هو فيه"^٢. خريطة طريق من أجل بناء الإنسان الكامل والمجتمع الفاضل، وليس من أجل الترف العلمي والمعرفي كما يحلو للبعض أن يقول. لأنّ العارف هدفه تحقيق المشروع الإلهي الكبير في الأرض، وهو نفسه مشروع الأنبياء والرسل الذي تعاقبوا على مرّ التاريخ والعصور. هذه المشروع الذي يختصره العارف بأمرين؛ هما صناعة الإنسان الكامل والمجتمع الفاضل.

١ بناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، مرجع مذكور، ص ٨٠-٨١.

٢ المرجع نفسه، ص ٨١-٨٢.

خلاصة الباب الأوّل

العرفان علمٌ إسلاميٌّ له أصوله القرآنيّة وجذوره الشرعيّة. فالعودة الأولى إلى النصوص الدينيّة الإسلاميّة تكشف لنا عن الهوية الإسلاميّة الأصيلة لهذا العلم. وكون الأديان الأخرى والمذاهب الفكريّة التي كانت سائدة قبل الإسلام تحمل التوجّهات المعنويّة والروحيّة نفسها لا يعني أنّ الإسلام قد تأثر بها، فنقل هذه العلوم والمعارف إلى الإسلام من أجل معالجة النقص الحاصل فيه لناحية الروحانيّات والمعنويّات. والحقيقة أنّ ما من دين من الأديان، ولا مذهب من المذاهب، إلّا وفيه جنبه معنويّة وروحيّة، وهذا أمر طبيعيٌّ؛ لأنّ هذه المدارس والرؤى إنّما تهدف في مناهجها وغايتها في الأساس إلى تلبية حاجات الإنسان، وتأتي المعنويّات والروحانيّة على رأس سلّم أولوياتها، لكونها تخاطب بعداً واقعيّاً وحقيقيّاً في وجوده؛ هو الروح.

وعليه، فإنّ الإسلام مثل بقية الأديان السماويّة له بعده الروحاني أيضاً، ولكنّه يتفرد ويتميّز عنها لخصوصيّات كثيرة موجودة فيه؛ أهمّها أنّه يقدّم رؤية كاملة متكاملة حول المنظومة المعنويّة للإنسان؛ حيث يقسمها إلى قسمين "نظري" و"عملي". كلّ قسم من هذين القسمين يخاطب بعداً من أبعاد الإنسان الوجوديّة؛ وهما "العقل" و"القلب". فالبعدان العقلي والنظري للعرفان الإسلامي يُدخلان الإنسان إلى فضاءات المعرفة والعلم بأوسع أبوابه ليلاّمس حدود الإطلاق المعرفي الذي يتّصل في نهاية المطاف بالإله المطلق والكمال المطلق. والبعد القلبّي العملي يأخذ بالإنسان إلى ساحة اللقاء الشهودي، والفناء الوجودي في الإله المطلق؛ ليكون علم العرفان في الإسلام علماً حقيقيّاً، واقعيّاً، وشرعيّاً يسعى إلى بناء الإنسان الحقيقي، بناءً معرفياً وسلوكياً، ليصبح هذا الإنسان بحسب المنظور العرفاني، أهلاً للخلافة الإلهيّة في الأرض. هذه الخلافة التي وعد بها من اتقى الله حقّ تقاته سلوكاً وعملاً، ونهل من حقائقه الدنيّة علماً ومعرفة.

وبالعودة إلى تاريخ العلم، فقد تبين معنا أنّ لعلم العرفان النظري جذوره وأسسها التاريخيّة منذ القرون الأولى، وله اتصال وثيق بالإسلام وتراثه العلمي، وعلماءه الأوائل. وهذا ما يعطي العلم قيمة إضافيّة، وثقة أكبر بتراثه العلمي، ومضمونه المعرفي. وأما مسأله فهي تدور كما ذكرنا حول أصلين أساسيين؛ الأول حول معرفة التوحيد، والثاني حول الموحّد. وتفصيل الكلام في كتب العرفان النظري؛

الكتب التي تحدّثت عن مبادئ العلم وأصوله على نحو مفصّل. وإنّما ذكرنا نبذة مختصرة حول مسائل
العرفان النظري الأساسية، وقبله بحثنا حول مبادئ العلم وموضوعه، لما تشكّله هذه المعرفة من
منطلق أساسي وضروري لدراسة وفهم منهجه المعرفي. فإنّ بناء تصوّر أوّلي حول مباني وأصول
ومسائل أيّ علم من العلوم له مدخلية مهمّة وأساسية في فهم منهجه المعرفي لاحقاً؛ لأنّ المنهج
المعرفي لأيّ علم لا بدّ أن يتماهى وينسجم مع مبادئ العلم ومسائله، فلا يكون غريباً أو هجيناً عنه.
وهو ما سوف نبثّه في الباب الثاني من هذا البحث.

الباب الثاني

المنهج المعرفي لعلم العرفان النظري

التمهيد

يختلف مفهوم "المنهج" باختلاف الاتجاهات الفكرية والتخصصات العلمية، إذ يُطلق المنهج ويراد منه معانٍ عديدة؛ منها على سبيل المثال، هيئة الاستدلال وصورته، ولهذا يسمّى المنطق الأرسطي بالمنطق الصوري، لأنه يبيّن شكل الاستدلال وصورته. فيكون المقصود من المنهج بهذا المعنى أنّ لدينا قياساً نمارسه في عملية الاستدلال، والقياس إمّا أن يكون من الشكل الأوّل أو من الشكل الثاني أو من الشكل الثالث ونحو ذلك...

وقد تُطلق كلمة المنهج ويراد بها الأدوات والوسائل الفنيّة التي تساعد الباحث على ضبط خطواته في التعامل مع القضايا التي يدرسها، سواء أكانت نصوصاً أم موضوعات. فعندما يُطلق مصطلح المنهج التاريخي مثلاً، فإنّه يراد منه المراحل التي يسير خلالها الباحث التاريخي وفقاً لما هو معروف من جمع الوثائق وإخضاعها للنقدين الخارجي والباطني، ثم صياغة الواقعة التاريخية وأخيراً تعليلها^١.

وللمنهج معنى آخر أوسع وأشمل من المعنى الأوّل والثاني يتمثّل في كونه وجهة نظر، وخلفيّة فكرية أيضاً لا مجرد أداة ووسيلة إجرائية بيد الباحث وخطوات يستعين بها على أغراضه العلمية والبحثية. فحتى المنهج بعنوان الأداة أو المراحل البحثية فإنّه ليس عملية اعتباطية أو عشوائية، بل هو اختيار مقصود، ومرهون بتصوّر نظريّ سابق يحدّده ويوجّهه نحو مقاصده. و"بناء على ما تقدّم، يمكن القول إنّ الحكم على منهج ما بخصوصية أو قيمة؛ إيجاباً أو سلباً، لا تكمن فقط في تحديد مستوى قدرة المنهج الإجرائية على تلمّس موضوعه، بل تكمن أيضاً في تماسك رؤيته النظرية التي تشكّل الخلفية أو القاعدة النظرية التي تستند إليها الممارسة الإجرائية المقصودة أو الهادفة، والمرافقة لفرد باحث أو عالم أو فيلسوف أو فقيه... إلخ أو لجماعة"^٢.

ونحن وبغضّ النظر عن الجدل القائم بين علماء المناهج حول تعريف كلمة المنهج والمراد الدقيق منها، فإنّ ما يهّمنا بالأساس في هذا الباب من البحث، هو بيان خصوصية المنهج المعرفي لعلم

١ الحيدريّ، كمال: مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، دار فراق، قم، ١٤٢٦ق، ط١، ص٣١١.

٢ المحمود، حسن علي: المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٤٢٧ق/٢٠٠٦م، ط٢، ص٦٥.

العرفان النظري، ومقصودنا من كلمة المنهج هنا بحسب التعريف اللغوي للكلمة "الطريق الواضح. وجميع الكتب العربية التي سمّيت بهذا الاسم تشير إلى أنّ معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسبيل المستقيم".^١ وقد عرّف الراغب في مفرداته كلمة المنهج فقال: "نهج: الطريق الواضح، ونهج الأمر وضّح، ومنهج الطريق ومنهاجه".^٢

فالنهج الذي نقصده هنا هو الطريق الواضح لبلوغ حقيقة ما، ومنه المنهاج والمناهج^٣، وقد عرّفوه في الاصطلاح المعاصر بأنّه: "وسيلة تحديد الهدف، وهو الطريق المحدّد لتنظيم النشاط. أما معناه الفلسفي على وجه التخصيص، فهو: وسيلة المعرفة. فالمنهج هو طريق الخروج بالنتائج الفعلية من الموضوع المطروح للدراسة. وهو الطريقة التي يتبّعها العقل في دراسة موضوع ما للتوصّل إلى قانون عام أو مذهب جامع، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً، بحيث يؤدي إلى الكشف عن حقيقة مجهولة أو البرهنة على صحّة حقيقة معلوم".^٤

فالمنهج بهذا المعنى إذاً هو مجموعة القواعد والأسس التي توضع لتنظيم عملية اكتساب المعرفة بالعلم بصفة عامّة. وبهذا المعنى يصبح المنهج هو سبيل إلى وجهة نظر ورؤية، لاكتشاف أمر ما مجهول. بمعنى آخر هو الطريق الذي من خلاله نكتشف مجموعة القواعد التي يقف عليها الباحث للدخول إلى استنباط حقائق معيّنة، أو الكشف عنها لفهم الواقع. "وهذا هو المعنى الشائع للمنهج الذي يصرفه إلى القواعد التي يستخدمها الإنسان في كلّ حقل من حقول المعرفة".^٥

وعندما نأتي إلى أبحاث العرفان النظري ونطلق كلمة منهج عليها، فمرادنا منها الطريق الذي يسلكه العارف للوصول إلى القواعد المعرفية، التي من خلالها يتمكّن من فهم حقيقة من الحقائق. فما يستند إليه العارف النظري من مجموع القواعد والأصول للوصول إلى المعرفة الخاصة به هو المراد بالمنهج

١ صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتب، بيروت، ١٩٩٤م، لا ط، ج ٢، ص ٤٣٥.

٢ الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، درا القلم، بيروت، ١٤١٢ق، لا ط، ص ٦٥٦.

٣ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مرجع مذکور، ص ١٦٥٦.

٤ الخولي، يمني: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٨٩م، لا ط، ص ٣٥.

٥ الحيدري، كمال: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مرجع مذکور، ص ٣١٢.

المعرفي العرفاني. ويمكن أن نحصي في البين العديد من المناهج والطرق المعتمدة لاكتشاف الحقيقة، أربعة منها على تماس وصلة مباشرة بالمنهج المعرفي للعرفان النظري الأصيل في الإسلام وهي:

- المنهج العقلي: هو المنهج الذي يستند إلى العقل ومعطياته في اكتشاف الحقائق الوجودية والكونية.

- المنهج النصي: هو المنهج الذي يعتمد على النص؛ أي القرآن الكريم والسنة الشريفة، من دون الوقوف على المقدمات العقلية، وإن كان هذا المنهج نفسه يستعين بالعقل في الحقيقة، ولكن من دون أن يشكّل العقل أساساً في المنهج، بل مجرد وسيلة للوصول إلى الفهم الصحيح للنص الذي هو الركيزة الأساس.

- المنهج الكشفي: هو المنهج الذي يعتمد على تركية الباطن للوصول إلى حقائق الوجود. وهذا المنهج يعتمد على القلب كأداة للمعرفة، ويتخذ الكشف وسيلة للوصول إلى الحقائق المعرفية، من خلال تهذيب النفس وتصفيته من الشوائب والأمراض المعنوية والقلبية.

- المنهج الجامع: هو المنهج الذي يجمع بين معطيات العقل والكشف والنص، أو ما يسمّى بالبرهان والقرآن والكشف للوصول إلى رؤية كونية متكاملة.

وهدفنا الأساس في هذا الباب الثاني من البحث هو اكتشاف هذا المنهج المعرفي الخاص بعلم العرفان النظري. فإذا كان العرفان النظري علماً حقيقياً قائماً بذاته، له تاريخه وموضوعه الخاص، وله مبادئه ومسائله كما ثبت لدينا في الباب الأول من البحث، فإنّ المسألة التالية التي ينبغي بحثها هي المنهج المعرفي لهذا العلم، أي الطريق الذي من خلاله يصل العارف إلى المعرفة. وما يستتبع هذا الأمر من معرفة أمور ذات صلة وارتباط بهذا الطريق؛ كالمقدمات الضرورية للمنهج، وخصائصه الذاتية، وأدواته المعرفية، وعلاقته بالمناهج والأدوات المعرفية الأخرى...، وغيرها من العناوين التي يشكّل البحث حولها منطلقاً ضرورياً من أجل فهم البنية المعرفية الخاصة بهذا العلم، تمهيداً لاكتشاف منهجه المعرفي.

الفصل الأول:

العلم والمعرفة في العرفان النظري

١. مكانة المعرفة عند العارف

الإنسان كائنٌ عاقلٌ ومفكّرٌ، يدرك بوجوده الذهني الأمور الخارجية المنفصلة عنه إدراكًا حقيقيًا وواقعيًا، لا وهميًا واعتباريًا، فنترتب عليه الآثار الواقعية في الخارج. هذا النشاط الفكري الذي يتفرد به الإنسان، والذي ولد معه ورافقه عبر الأزمنة والعصور، دفعه مع الوقت ليتأمل أكثر فأكثر، ويبحث في خصائص هذه القدرة الفريدة التي بواسطتها استطاع أن يعرف الموجودات الخارجية من حوله، وتمكّن من الاستفادة منها وتسخيرها والحكم عليها. وما زاد من سعي الإنسان لمعرفة خصائص هذه القدرة هو وقوعه في الأخطاء، وعدم الاهتمام دائمًا إلى الواقع الصحيح. فبدأ بطرح الأسئلة حول حقيقة هذه القوة المفكّرة والعاقلّة، وحول الوجود الذهني الذي من خلاله يدرك ويعرف ويميّز ويحكم. وحول العناصر التي تتألّف منها، والتي تمكّنه من أداء دورها بشكل سليم، والموازين الصحيحة التي تمنعها من الانحراف عن جادة المعرفة الواقعية. ومن لوازم البحث حول هذه القوة العاقلّة والمفكّرة عند الإنسان، كان لا بدّ من البحث أيضاً حول نتائج هذا النشاط الذهني المتميّز وما يتولّد عنه، وهو ما يُسمّى بـ "المعرفة".

إذاً، يمكن أن نقول إنّ الحراك العقلي والفكري عند الإنسان دفعه على مرّ التاريخ ليجتهد حول هذه الأداة المعرفية وما ينتج عنها من معارف وعلوم. ثمّ توسّع البحث لاحقاً وأخذ النقاش يدور حول أدوات المعرفة الإنسانية الأخرى، ليسأل أكثر عن طبيعة هذه الأدوات، ليعرف ما إذا كانت محصورة بهذه القوة العاقلّة أم أنّها هناك أدواتٌ أبعادٌ أخرى. ومن ثمّ انسحب السؤال مجدّداً حول النتائج المعرفية لهذه الأدوات المعرفية، ليسأل أيضاً عن طبيعتها وحدودها وقدرتها على كشف الواقع ومعرفة الحقيقة.

إنّ الإنسان بطبعه وأصل خلقته ووجدانه الذاتي يميل على الدوام للبحث عن المعرفة والحقيقة. وحبّه للعلم حبّ جبليّ نابع من أصل خلقته وهندسته الوجودية. فقولنا إنسان يعني كائن ومخلوق باحث

عن المعرفة، لا بل محبّ ومتعطّش للعلم والمعرفة. وهذا أمرٌ بديهيٌّ يدركه كلّ إنسان ويمارسه عن وعي أو غير وعي. وما هذا التطوّر البشري المذهل في كافّة المجالات والحقول، منذ الإنسان الأول وإلى يومنا هذا، إلّا مؤشراً على هذا الحبّ والميل والسعي الدؤوب عنده نحو تحصيل المعرفة والعلم أكثر فأكثر. ويشرح الإمام الخميني (قده) حقيقة هذه التوجّهات الإنسانيّة الفطريّة نحو العلم والمعرفة فيقول: "يتّضح هذا بالرجوع إلى فطرة الإنسان حيث إنّ البشر يعشقون الكمال المطلق كما ذكرنا سابقاً، وينفرون من النقص. وحيث إنّ العلم متناسوٍ مع الكمال المطلق، فالعشق للكمال عشق للعلم، وهكذا الجهل توأم للنقصان. بالإضافة أيضاً إلى أنّ العلم نفسه بشكله العام، مورد تعلق الفطرة، والجهل مورد نفورها كما يظهر من الرجوع إلى فطرة البشر. غاية الأمر وجود اختلاف في تشخيص العلوم، وهذا الاختلاف في تشخيص العلوم هذا الاختلاف أيضاً من احتجاب الفطرة، وإلا فالعلم المطلق مورد عشق الفطرة وتعلقها"^١. فالإنسان بحسب الرؤية العرفانيّة طالب للمعرفة بالفطرة وأصل الخلقة الإنسانيّة، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال سلب هذه الخاصيّة عنه، إلا إذا وقعت الفطرة في الاحتجاب، عندئذ يسود الجهل كما يقول الإمام الخميني (قده): "إن العلم من لوازم الفطرة، بمعنى أنّ الفطرة إن لم تكن محجوبة، ولم تدخل في حجاب الطبيعة، فستتوجّه إلى المعرفة المطلقة، وإذا احتجبت، فبمقدار احتجابها، تتأخر عن المعرفة، إلى أن تصل إلى مقام تكون فيه جهولة مطلقاً"^٢.

المعرفة كما يُعرّفها الجرجاني في تعريفاته هي "إدراك الشيء على ما هو عليه"^٣. وقد ذُكرت لها أيضاً معانٍ واستعمالاتٌ عديدة تعود بمجملها إلى الإدراك؛ سواء أكان إداركاً مطلقاً أم مقيداً. فقد تطلق المعرفة ويراد منها العلم، أي الإدراك مطلقاً؛ تصوّراً كان أم تصديقاً. وقد تُطلق ويراد منها الإدراك البسيط؛ سواء أكان تصوّراً للماهيّة أم تصديقاً لها. وبهذا المعنى يصبح متعلّق المعرفة هو الأمر البسيط الواحد، ومتعلّق العلم هو المركّب المتعدّد. وقد تُستخدَم المعرفة أيضاً بمعنى الإدراك الجزئي؛

١ الخميني، روح الله: جنود العقل والجهل، تعريب: أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٢/ق/٢٠٠١م، ط١، ص٢٥٧.

٢ المرجع نفسه، ص٢٥٨.

٣ الجرجاني، عليّ بن محمّد: معجم التعريفات، مرجع مذكور، ص١٨٥.

سواء أكان مفهوماً جزئياً أم حكماً جزئياً، والإدراك الكلي؛ سواء أكان أيضاً مفهوماً كلياً أم حكماً وتصديقاً كليين.

ومن معاني المعرفة واستخداماتها أيضاً الإدراك الأخير من الإدراكين لشيء واحد، إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدرك أولاً، ثم ذهل عنه، ثم أدرك ثانياً. ومن معانيها أيضاً الإدراك الذي يلي الجهل، ويعبر عنه بالإدراك المسبوق بالعدم. ومن معانيها أيضاً العلم الذي لا يقبل الشك، وهو المعنى المستخدم عند المتصوفة. ومن معاني المعرفة المستخدمة؛ الإدراك الحاصل بواسطة الحواس. وتُستعمل أيضاً بمعنى الذكر والتذكّر المقابل للغفلة، والعلم المطابق للواقع، والعلم الحاصل من الاستدلال والبرهان، والعلم الحاصل من الكشف والشهود. وتُستعمل بمعنى الظهور؛ أي ظهور الشيء للنفس، وغيرها من المعاني والاستخدامات التي ذكرت للمعرفة^١.

هذا التنوع والاختلاف في معاني المعرفة يرجع إلى الاختلاف في استعمالاتها. لذا يعتبر صاحب كشاف اصطلاحات الفنون أنّ الاستعمال، وليس الوضع، هو السبب في تعدد معاني المعرفة، وأنّ المعنى الأساس للمعرفة هو؛ الإدراك المطلق من أيّ قيد، حيث قال: "اعلم أنّ الجمهور على أنّ الاعتبار في المعرفة التعيين عند الاستعمال دون الوضع، فعرفوا المعرفة بما وُضع ليُستعمل في شيء بعينه، أي متلبس بعينه أي في شيء معيّن من حيث أنّه معيّن"^٢.

وذكر أيضاً أنّ كل التعبيرات التي تذكر على أساس أنّها تعريف للمعرفة، إنّما هي من قبيل شرح الاسم، أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها أحد العلوم، كما قال: "وليست المعرفة موضوعة لواحد منها وإلا لكانت في غيره مجازاً، ولا لكل واحد منها وإلا لكانت مشتركة موضوعة أوضاعاً بعدد الأفراد. وأيضاً لا قدرة على وضعها لأمر متعيّن لا يمكن ضبطها وملاحظتها حين الوضع، فوجب أن تكون موضوعة لمفهوم كليّ شامل لكل الأفراد، ويكون الغرض من وضعها له

١ التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق عجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زيناتي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ط١، ج٢، ص١٥٨٣.

٢ المرجع نفسه، ص١٥٨٦.

استعمالها في أفرادها المعينة دونه، فما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية، فالشيء المذكور في التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له"^١.

وبالعودة إلى المعرفة التي هي موضوع علم المعرفة، فقد تؤخذ بأي معنى من المعاني المذكورة، وذلك تابع للتعيين والاستعمال. ولكن لما كانت دراسة مسائل المعرفة غير مختصة بنوع خاص منها، لذا كان من الأفضل أن يكون المقصود هو المعنى الأعم المساوي لمطلق العلم. وبناءً عليه، يمكن أن نعرف علم المعرفة بأنه؛ "ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان، ويقيم ألوانها، ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها"^٢.

أما في علم العرفان، فالعرفان كما ذكرنا سابقاً ليس مجرد سلوك عملي يعتمد على المجاهدات الروحية والعبادات، والبرامج المعنوية الخاصة من أجل الوصول إلى المعرفة بالحق تعالى، بل العرفان أطروحة علمية ومعرفية كاملة أيضاً. هو سلوك فردي واجتماعي ورؤية معرفية في آن.

والعرفاء كغيرهم من رواد المعرفة، يسعون بدورهم إلى تكوين رؤية معرفية خاصة بهم حول الوجود والكون والإنسان، وبالتالي تقديم أطروحة لحلّ العضلات والمشكلات العلمية التي تعاني منها الإنسانية، وتعرض طريقها نحو اكتشاف هوية الوجود والعالم، ومعرفة علّة الخلق الحقيقية والتامة، وأهداف هذه العلة وصفاتها، وبالتالي الوصول إلى برّ الأمان والطمأنينة على المستويين العقلي والقلبي معاً.

لقد أولى العرفاء اهتماماً خاصاً بالعلم والمعرفة، وهذا ظاهر للعيان في كتبهم العرفانية، خصوصاً النظرية منها. فإذا عدنا إلى أمّهات كتب العرفان النظري، وجدناها قد أفردت بحثاً مستقلة حول العلم والمعرفة، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على محوريتهما وأهميتهما الفائقة في بنيان المدرسة العرفانية.

١ التهانوي، محمد علي: موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع مذكور، ج٢، ص١٥٨٧.

٢ المصباح، محمد نقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مرجع مذكور، ج١، ص١٤١.

وهنا ندخل لنسأل بشكل مباشر عن مسألة مُهمّة في طريق بحثنا حول المعرفة العرفانية، وهي قيمة المعرفة في مدرسة العرفان النظري. ومعنى البحث عن قيمة المعرفة هو البحث عن اعتبارها أو عدم اعتبارها من الناحيتين النظرية والعملية.

أما البحث عن قيمتها النظرية فبمعنى كاشفيتها عن الواقع، وأنها ليست خيالات وأوهام كاذبة من قبل العقل والنفس، وبالتالي يصح الاعتقاد بها والتعويل عليها، ممّا يفتح الباب على مصراعيه أمام البحث النظري العلمي، وأمام عملية التعلّم والتعليم. أمّا البحث عن قيمتها العملية فبمعنى كشفها عن الحسن والقبح، وترتيب الأثر العملي عليها، وبالتالي تشييد صرح القوانين والنظم العملية الفردية والاجتماعية.

وعند الحديث عن المنظومة المعرفية لعلم العرفان النظري، هنالك سؤال يُطرح حول سبب الاعتماد على كلمة "المعرفة" بدل "العلم" في مُسمى وعنوان هذا العلم. فالعرفان - كما ذكرنا سابقاً على المستوى اللغوي - استقى اسمه من المعرفة؛ حيث تبين أنّ العرفان من المعرفة، والمعرفة من الإدراك والعلم. فأطلق لفظ العارف على كلّ من يطلب هذا النوع الخاصّ من العلم، ويتحقّق به، ولم يُطلق عليه اسم العالم. ومن المهمّ أيضاً قبل البحث في خصائص المعرفة العرفانية، أن نفهم إن كان هنالك مائز وفارق بين العلم والمعرفة في مدرسة العرفان النظري، لنسأل عن معنى المعرفة والعلم بالمنظور النظري للعرفان، وعن حقيقة الفرق بينهما؟ وهل يختلف رأي العارف عن اللغوي والنحوي في هذا الشأن؟ وما هو مصدر كلّ من العلم والمعرفة في حال تمايزهما عن بعضهما؟ وهل أحدهما أعلى منزلة وأشرف رتبة من الآخر؟ أم أنّ الاختلاف بينهما مجرد اختلاف شكلي ولفظي؟

العلم الذي يختصّ به العارف مشتقّ من المعرفة لا العلم، والعرفاء خصّوا أنفسهم بنعت المعرفة، ونسبوا العلم إلى ما عداهم من الناس. وقد وقع الاختلاف اللفظي في بيان الفرق بين العلم والمعرفة، وهما عند اللغويين غيرهما عند المتصوّفة والعرفاء.

وقد بيّنا في الباب الأوّل من هذا البحث معنى العلم والمعرفة من منظور أهل اللّغة. أمّا العرفاء فقد تحدّثوا في كتبهم عن العلم والمعرفة ضمن العديد من المواضيع وتحت عناوين مختلفة، وميّز كثير من المحقّقين بين المعرفة والعلم، على الرغم من وجود تقارب كبير بينهما من حيث المعنى، فاتّفقا

أحيانًا واختلفوا أخرى في بيان الفارق بينهما، وإن كان الجميع قد أجمع على أنّ المعرفة من العلم، وأنها أخصّ منه. وبناءً على هذا التمييز، اختلفت مكانة كلّ من "المعرفة" و"العلم"، ومنزلتهما عند العرفاء. ففي الوقت نفسه الذي نجد فيه من يفاضل المعرفة على العلم، نلاحظ فئة أخرى منهم تفاضل العلم على المعرفة، وتعتبره أشرف رتبة.

٢. أقوال العرفاء في العلم والمعرفة

فيما يلي سوف نذكر نبذة من أقوال العرفاء بشأن العلم والمعرفة، والفوارق الأساسية بينهما، وقد اقتصرنا على بعضهم منعًا للإطالة والإسهاب.

أ. المعرفة عند محي الدين بن عربي:

تحدّث محي الدين بن عربي عن حقيقة العلم والمعرفة، والعلاقة بينهما، في العديد من كتبه، خصوصًا في كتاب "الفتوحات المكيّة"، وكتاب "مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم". حيث بيّن مكانة ومنزلة كلّ من العلم والمعرفة، وقال بوجود فوارق عديدة وجوهريّة بينهما منها: أنّ المعرفة من أسماء العلم، ولكنها تختصّ بالأحديّة، والأحديّة من أشرف صفات الواحد، بينما يتعلّق العلم، بالأحديّة أحيانًا، وبغيرها أحيانًا أخرى.

فالمعرفة متعلّقتها الحقيقي والأساسي هو الوحدة والأحادية، أمّا العلم فمتعلّقه يشمل الأحديّة وغيرها، لذا كانت المعرفة أخصّ من العلم. كما قال في الفتوحات المكيّة: "وخصّه (الشارع) باسم "عرفة" لشرف لفظة المعرفة التي هي العلم. لأن المعرفة في اللسان الذي بعث به نبينا (ص) تتعدّى إلى مفعول واحد: فلها الأحديّة. فهي اسم شريف سمّى الله به العلم. فكانت المعرفة علمًا بالأحديّة. والعلم قد يكون تعلّقه بالأحديّة وغيرها بخلاف لفظ المعرفة".^١

ونراه في موضع آخر من الكتاب، وخلال ذكره لمقام المعرفة، يصف المعرفة بأنّها نعتٌ إلهيٌّ ليس للفظها عين في الأسماء الإلهيّة، وأنّها "أحديّة المكانة"، ولا تطلب غير الواحد والتوحيد كما قال:

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ١، ص ٦٣٦.

"اعلم أنّ المعرفة نعتٌ إلهيٌّ، لا عين لها في الأسماء الإلهية من لفظها، وهي أحدىّ المكانة، لا تطلب إلا الواحد"^١.

وكمثالٍ على هذا الفارق والمائز بين العلم والمعرفة، إدراكنا لقضية "زيد قائم". حيث يمكن أن يتصور الموضوع والمحمول في هذه القضية على نحوين: الأول ندرك فيه "زيدًا" لوحده و"قائمًا" لوحده، والثاني ندرك النسبة بين زيد وقائم؛ أي نسبة القيام. فتعلّق العلم بزيد والقيام كلّ على حدة هو غير تعلّقه بنسبة القيام إلى زيد. ويُسمّى الأول عند ابن عربي "معرفة" لتعلّقه بأمر شخصي وواحد، والثاني "علمًا" لتعلّقه بأمر نسبيّ، إضافة إلى الأمر الشخصي^٢.

كما ميّز ابن عربي أيضًا بين العلم والمعرفة، فجعل مقام المعرفة ربانيًا، ومقام العلم إلهيًّا. وإذا حصل تداخل أو خلط بينهما، فالنزاع والاختلاف لفظيٌّ لا أكثر. فالقائل بمقام المعرفة إذا سئل عنه، أجاب بما يجيب به المخالف في مقام العلم، فوقع الخلاف في التسمية لا في المعنى. واستدلّ على ذلك بالعديد من الشواهد القرآنية، فقال في معرض استدلاله: "وعمدتنا قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾^٣، فسماهم عارفين وما سماهم علماء. ثم ذكر ذكرهم فقال: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا﴾، ولم يقولوا إلهنا آمنًا، ولم يقولوا علمنا، ولا شاهدنا، فأقرّوا بالاتباع: ﴿فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾، وما قالوا نحن من الشاهدين، وقالوا: ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ﴾، ولم يقولوا ونقطع، ﴿أَنْ يَدْخُلَنَا رَبُّنَا﴾ ولم يقولوا إلهنا، ﴿مَعَ الْقَوْمِ﴾ ولم يقولوا مع عبادك الصالحين، كما قال الأنبياء. فقال الله لهذه الطائفة التي تكون صفتهم هذه: ﴿فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ﴾^٤، محل شهوات النفوس فأنزلناهم حيث أنزلهم الله"^٥.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٩٧.

٢ المرجع نفسه، ص ٦٣٦.

٣ في أن مقام المعرفة ربانيّ، ومقام العلم إلهيّ.

٤ سورة المائدة، الآية ٨٣.

٥ سورة المائدة، الآية ٨٥.

٦ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩.

ويطلق ابن عربي - مثله مثل سائر العرفاء - على العلم الخاص بأهل العرفان اسم "المعرفة"، ويعدها طريقاً واضحة وممهّدة للكشف، ويؤكد أنّ هذا النوع من العلم لا يرقى إليه شك ولا شبهة. ويسلم دليّله من القدح وصاحبه من الحيرة. ويحصل بفعل العمل والتقوى والسير والسلوك. وهو طريق صحيح وواضح ومحلّ ثقة واطمئنان، على عكس طريق الفكر التي لا يسلم من الخطأ كما يقول: "المعرفة عند القوم محجّة، فكل علم لا يحصل إلّا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة؛ لأنه عن كشف محقّق لا يدخله الشبه، بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري، لا يسلم أبداً من دخول الشبه عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه".^١

ب. المعرفة عند الكاشاني:

الكاشاني - في شرحه لكتاب "منازل السائرين" - يشرح معنى المعرفة والعلم من منظوره المعرفي والعرفاني، ويميّز بينهما على أساس إدراك الشيء من خلال ذاته، وإدراكه من خلال أمر زائد على ذاته. فيقول في تعريف المعرفة أنّها إدراك الشيء من خلال الإحاطة بعينه وذاته، لا بصورة زائدة عليه تتوسّط بينه وبين العلم به. أمّا العلم فهو إدراك الشيء من خلال صورة زائدة عليه، لا بنفس ذاته. فالمعرفة عنده حالة جزئية إن صحّ التعبير، يدرك بواسطتها الإنسان أمراً واحداً متعيّناً بذاته، فيتحدّ كلا طرفي الإدراك في المقام - أي المدرك والمدرك - اتّحاداً اندماجياً، فيدرك بشكل أحادي وشخصي، بخلاف العلم الذي هو إدراك بتوسط وسائط مختلفة، وبالتالي فإنّ جهة الأحاديّة والشخصيّة غير متحقّقة فيها.

قال: "المعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو، أي إدراك لحقيقة الشيء بذاته وصفاته على ما هو عليه بعينه، لا بصورة زائدة مثله. هذا إدراك العرفان، واحتترز عن إدراك العلم بقوله: بعين الشيء، فإنّ العلم إدراك الشيء بصورة زائدة مثله في ذات المدرك، كما رسمه الحكماء بأنّه حصول صورة الشيء

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٢٩٧.

في النفس. فالمعرفة اتحاد العارف بالمعروف، بكونهما شيئاً واحداً، أو كون ذات المعروف في العارف، فلا تعرف الشيء إلا بما فيك منه أو بما فيه منك، فالمعرفة ذوقٌ، والعلم حجابٌ^١.

ج. المعرفة عند حيدر الأملي:

يرى الأملي أنّ السبب في تمايز العلم عن المعرفة مرجعه إلى أنّ المعرفة لا تحصل إلا بالعلم، لأنّ صاحب المعرفة إذا أراد أن يعرف أمراً ما فإنّما يعرفه بحكم من أحكام العلم وصفة من صفاته، فيكون القدر الحاصل من المعرفة إنّما حصل بالعلم لا بغيره^٢. فالمعرفة تُطلق على معنيين، كلّ واحد منهما نوعٌ من العلم، والعلم جنسٌ لهما؛ أحدهما العلم باطن يستدلّ عليه بأمر ظاهر، وثانيهما العلم بأمر كان مشهوراً ومعروفاً لديك في السابق. كما إذا رأيت شخصاً كنت قد رأيته من قبل، فعلمت أنّه هو نفسه ذلك الشخص الذي عرفته سابقاً. فهو نوع من التذكّر لمعرفة سابقة منسية أو مغفول عنها. يقول الأملي:

"وقد عبّر عن الفرق بين العلم والمعرفة، وبين العالم والعارف بعض العارفين بعبارة لطيفة، وهي قوله: المعرفة أخصّ من العلم لأنّها تطلق على معنيين كلّ منهما نوع من العلم: أحدهما: العلم بأمر باطن يستدلّ عليه بأثر ظاهر، كما إذا توسّمت شخصاً فعلمت باطن أمره بعلامة ظاهرة منه. ومن ذلك ما خوطب به رسول الثقلين عليه أفضل الصلوات في قوله تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَتَعَرَّفْتَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾^٣. وثانيهما: العلم بمشهود سبق به عهد، كما إذا رأيت شخصاً كنت رأيته قبل ذلك بمدّة، فعلمت أنّه ذلك المعهود فقلت: عرفته بعد كذا سنة عهدته. فالمعروف، على المعنى الأول غائب، والمعروف على المعنى الثاني، شاهد"^٤.

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٣٨٥ش/١٤٢٧ق، ط٣، ص٧٦٢.

٢ انظر: القونوي، صدر الدين: إجاز البيان في تفسير أم القرآن، تقديم وتصحيح: جلال الدين الأشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٣ق/١٣٨١ش، ط١، ص٥٠.

٣ سورة محمد، الآية٣٠.

٤ الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذکور، ص٢٦٩.

فالمعنى الأول للمعرفة يشير إلى الجنبه الباطنيّة للإدراك، والتي يُستدلّ عليها من خلال الجنبه الظاهريّة. والمعنى الثاني يشير إلى التذكّر بعد النسيان والغفلة، وهذا ما يحدث بعد حصول اليقظة عند الإنسان. وبناءً على هذا الفهم، سُمّي العارف عارفاً لأنّه عرف ربّه بعد نسيان وغفلة عنه، لا بعد جهل به.

فالمعرفة في العرفان هي نوعٌ من الرجوع واليقظة والتذكّر، لحقيقة ثابتة، ولعلم سابق بعد الغفلة عنه، أو غيبته عن الذهن. وهذا العلم عندهم هو التوحيد الذي فطر الإنسان عليه، كما ورد في تفسير الإمام الصادق (ع) لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^١، قلت: "معانيه كان هذا؟ قال: نعم، فتثبتت المعرفة ونسوا الموقف، وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه، فمنهم من أقرّ بلسانه في الذرّ ولم يؤمن بقلبه، فقال الله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾"^٢.

وبهذا يتّضح أنّ تلك المعرفة الأولى الحقّة المعبرّ عنها بالعلم البسيط، ليست من نتاج الإنسان وإبداعه، وإنّما هي فيض وعطاء إلهيّ خالص. لذا قال الإمام الصادق (ع): "ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه"، فهي معرفة مخلوقة مودعة في قلب الإنسان. وعليه، تكون المعرفة بالمعنى الثاني هي تذكّر العلم السابق بعد غيبته عن الذهن، أو لنقل هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه. فالمعرفة هي تجلّي العلم السابق بالخروج من عالم الغفلة، والدخول في عالم اليقظة. فيكون محصل المعرفة هو حصول اليقظة بعد الغفلة والنسيان.

٣. علاقة العلم بالمعرفة

أ. المعرفة سرّ العلم:

بعد جملة الآراء التي أوردناها حول أقوال العرفاء بشأن المعرفة والعلم، يمكن أن نستنتج بشكل واضح أنّ عمدة الفرق بينهما مع أنّ كليهما من أنواع الإدراك، أنّ أحدهما أخصّ من الآخر. فالمعرفة

١ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥، ص ٢٣٧.

أخص من العلم، مع أن كليهما من أفراد ومصاديق الإدراك. والمعرفة علم بعين الشيء مفصلّ عمّا سواه، أمّا العلم فالعلم به مجملّ ومفصلّ. ومعنى معرفته مفصلّ أي مميّز عمّا سواه، أو متميّر عن غيره. فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فكلّ معرفة هي علم، وليس كل علم معرفة. وإنّما بعض العلم معرفة، فعلم الله تعالى ليس معرفة، ولذا لا يُسمّى الله تعالى عارفًا وإنّما يُسمّى عالمًا.

فالمعرفة لأنّها علم بالجزئيات، والعلم هو إحاطة بالجزئيات والكلّيات، لأنّ المعرفة أيضًا كما بيّنا سابقًا هي تذكّر علم سابق بعد نسيانه والغفلة عنه، والعلم بأمر باطن يستدلّ به على أمر ظاهر. ولأنّ المعرفة هي في الحقيقة علم بالأحدية والتوحيد، وما يتعلّق بهذه المعرفة التوحيدية من مسائل، ويتفرّع عنها من لوازم؛ من العلم بالحقائق والأسماء الإلهية، والعلم بتجلّي الحقّ في الأشياء، والعلم بالخطاب الإلهي لعباده بلغة الشرائع، والعلم بالكمال والنقص في الوجود، والعلم بحقيقة النفس الإنسانية، وبأمراضها وعللها، وكيفية مداواتها، وغيرها من المعارف والعلوم المرتبطة بالنظرة التوحيدية للوجود والعالم التي يعتقد بها العارف، ويؤمن بها، ويسعى إلى مشاهدتها والاستدلال عليها، وترسيخ قواعدها وأسسها في فكره وعقله وقلبه وسرّه، والتي تُدرّك عند العارف من خلال ما يُسمّى عنده بالمعرفة، وهي التي يكون موضوعها هو التوحيد ولوازم التوحيد.

فلهذه الأسباب وغيرها كانت المعرفة عند العارف بمثابة "سرّ العلم"، ومراده بسرّ العلم أي أسرار المعرفة بالتوحيد كما يصرّح القونوي: "وسرّ العلم هو معرفة وحدته في مرتبة الغيب، فيطلّع المشاهد - الموصوف بالعلم بعد المشاهدة بنور ربّه - على العلم ومرتبته وحدته بصفة وحدة أيضًا كما مرّ، فيدرك بهذا التجلّي النوري العلمي من الحقائق المجرّدة ما شاء الحقّ سبحانه أن يريه منها ممّا هي في مرتبته أو تحت محيطته".^١ وهذا ليس تقليدًا من شأن العلم، على العكس، فالمعرفة لا تحصل بالأصل من دون العلم، والعارف "إنّما يعرف بحكم من أحكام العلم، وصفة من صفاته، حكمًا آخر أو صفة أخرى من أحكام العلم أيضًا وصفاته، فيكون القدر الحاصل من المعرفة بالعلم إنّما حصل به - أي بالعلم - لا

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذکور، ص ٥٤.

بغيره"^١. وإنّما من باب إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، ومجاله المعرفي إن صحّ التعبير، ولكون العلم أعمّ من المعرفة كما بيّنا.

وفي المحصّلة، كلّ ما يصل إليه المرء بالمعرفة سوف يكون للعلم فيه نصيبٌ حتمًا. فالتوحيد الذي يقع من خلال المعرفة هو أيضًا من نصيب العلم. فالعالم إذا أصبح موحدًا إنّما يصبح موحدًا من جهة المعرفة، ومن حيث هو عارف، كما يقول ابن عربي: "واعلم أنّ العارفين هم الموحّدون والعلماء، وإن كانوا (العلماء) موحّدين فمن حيث هم عارفون، إلّا أنّ لهم - أي العلماء - علم النسب، فهم يعلمون علم أحدىّة الكثرة وأحدىّة التمييز، وليس هذا لغيرهم"^٢.

فالعارف هو صاحب المعرفة، والمعرفة في المدرسة العرفانيّة هي صفة من عرف الحقّ بأسمائه وصفاته، فوحده وصار فانيًا فيه. وهذه الحال هي التي تُسمّى "معرفة" كما يقول القشيري في رسالته: "المعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكّل علم معرفة، وكّل معرفة علم، وكّل عالم بالله تعالى عارف، وكلّ عارف عالم. وعند هؤلاء القوم - العرفاء والصوفية - المعرفة صفة من عرف الحقّ سبحانه بأسمائه وصفاته، ثمّ طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطعت عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنيبًا، ومن آفاق نفسه بريًا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًا، ودامت في السرّ مع الله تعالى مناجاته، وحقّ في كلّ لحظة إليه رجوعه، وصار محدثًا من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريف أقداره، ويُسمّى عند ذلك عارفًا، وتُسمّى حالته معرفة"^٣.

إدًا، في مدرسة العرفان النظري، لا تصحّ المعرفة إلّا بالتوحيد^٤. فالمعرفة في العرفان هي نحو خاص من العلم الذي يوصل إلى المعرفة التوحيدية بالحقّ تعالى. والعلم هنا هو نور من أنوار الله

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٥٠.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٥٥.

٣ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، مرجع مذكور، ص ٣٤٢.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٨٢.

تعالى، يذفه في قلب من أراد من عباده. قال الله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾^١. وهو معنى قائم بنفس العبد، يطلعه من خلاله على حقائق الأشياء، وهو للبصيرة كنور الشمس للبصر، بل أتم وأشرف.

فهذا النحو من العلم في المدرسة العرفانية هو عين النور الذي لا يدرك شيء إلا به، ولا يوجد أمر من دونه، ولشدة ظهوره لا يمكن تعريفه؛ إذ من شروط المعرف أن يكون أجلى من المعرف وسابقاً عليه، وما ثمة ما هو أجلى من العلم ولا سابق عليه إلا غيب الذات، التي لا يحيط بها علم أحد غير الحق تعالى. وحصول هذا النور الذي هو المعرفة بالتوحيد، لا يحصل للإنسان إلا من خلال العود والرجوع إلى الله تعالى. "ولهذا أمر تعالى عباده أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾^٢، وقال في جوابه لهم: ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾^٣، ليعرفوا أن حصول هذا النور موقوف على عودهم ورجوعهم إلى ما ورائهم، الذي هو المبدأ الحقيقي والمعاد الأصلي^٤. وهذا النور الهدف الأساسي منه معرفة الحق ورؤيته على مستوى التوحيد. وهو وإن لم يكن عند البعض على نوع واحد ومرتبة واحدة، لكن تبقى خصوصية هذا النور أنه يُرى الحق ويوصل إليه مباشرة. ففي "قلب المؤمن ثلاثة أنوار: نور المعرفة ونور العقل ونور العلم. فنور المعرفة كالشمس، ونور العقل كالقمر، ونور العلم كالكوكب. فنور المعرفة يستر الهوى، ونور العقل يستر الشهوة، ونور العلم يستر الجهل. فبنور المعرفة يرى الحق، وبنور العقل يقبل الحق، وبنور العلم يعمل بالحق"^٥.

ب. شرافة توحيد العالم على توحيد العارف:

في النظرة الأولية، عندما نتفحص الواقع من حولنا، نلاحظ بشكل ملفت تقدّم مقام العارف على مقام العالم في أذهان الناس وعقولهم. فأكثرتهم يعتقد أنّ العارف أعلى مقاماً وأشرف رتبة من العالم.

١ سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

٢ سورة التحريم، الآية ٨.

٣ سورة الحديد، الآية ١٣.

٤ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٨٠.

٥ المرجع نفسه، ص ٥٨٤.

وهذه الرؤية، وهذا الفهم، سائدٌ حتى في أوساط البيئة العلميّة والفكريّة، وليس عند عوام الناس فقط. والسؤال الذي يطرح نفسه بعد بيان الفوارق الأساسيّة بين العلم والمعرفة: هل هذه الرؤية السائدة صحيحة أم إنّ فيها نقصاً ما ينبغي تداركه كي لا نقع في المحذور؟ ومرادنا بالمحذور هنا تقديم الفاضل على المفضول، وبالتالي ضياع الأولويّات، وتشويه المسار المنهجي والهدفي لطريق العلم والتعلّم، والذي يوصل إلى المعرفة الواقعيّة التي يريدّها الله حقّاً ولا يريد سواها.

فالدخول في إرادة الله ومعاينة ما يريده حقّاً ليس بالأمر السهل أو البسيط، بل يحتاج إلى بصيرة خاصّة، ومعرفة دقيقة بالتشريع الإلهي، وبغايات التشريع ومقاصده الحقيقيّة. وهذا لا يتيسّر إلّا لمن طوى كشفاً عن نفسه، وفني بالكامل في إرادة ربّه، فلا يعاين ولا يشاهد إلّا ذاته المقدّسة وأسماءه وصفاته، فلا يرى إلّا حقّاً، وإذا رأى خلقاً فإنّما يراه من حيث هو تجلٌّ ومظهر للحقّ، ولا يراه مستقلاً بنفسه، ولا بنحو منقطع عن ربّه.

من هنا، وبعد بياننا للفوارق الأساسيّة بين العلم والمعرفة، ندخل لنبحث أكثر في عمق المسألة، لكي نعرف أي نوع من نوعيّ الإدراك أعلى شأنًا ومنزلة من الآخر من وجهة الرؤية والمنهجية العرفانيّة نفسها. ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال، سوف نعتد بالدرجة الأولى على القرآن الكريم، من جهة لتعدّد تناول كلّ المصادر منعًا للإطالة، ومن جهة أخرى لكون القرآن هو المصدر الأوّل الذي إذا استدلّ به وتكشّفت بواسطته الحقائق، أصبح كلّ ما عداه ثانويًّا وهامشيًّا.

من خلال تتبّعنا للآيات الكريمة الواردة في القرآن الكريم، نلاحظ أنّ الله تعالى قد فرّق بين العارفين والعلماء بما وصفهم به، وميّز بعضهم عن بعض. فالعلم صفة الله في القرآن، والمعرفة ليست صفته. فيقال في الحقّ إنّه عالم ولا يقال فيه عارف. وقد أنتى الله تعالى بالعلم على من اختصّه من عباده أكثر ممّا أنتى به على العارفين، ومدح من قامت بهم صفة العلم ووصف بها عباده كما وصف بها نفسه في أكثر من موضع من الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^١، فأخبر تعالى أنّ العلماء هم الموحّدون حقيقة، والتوحيد أشرف مقام ينتهي إليه الإنسان، وليس وراءه مقام.

١ سورة آل عمران، الآية ١٨.

وقال جل ثناؤه في صاحب موسى (ع): ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^١ ولم يقل عرفناه. وما صدر من لدنه كان علماً لا معرفة، وهو صادر من مقام الرحمة أيضاً. والعالم كما يقول الله تعالى صاحب خشية: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^٢، وهو عند الله أيضاً صاحب الفهم بآيات الله وتفصيلها لقوله: ﴿وَمَا يَغْفُلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^٤.

فالعالم هو ذو المعرفة الراسخ الثابت، الذي لا تزيله الشبهات، ولا تزلزله الشكوك، لتحققه بما شاهد من الحقائق بالعلم. والعلماء هم الذين علموا بحقائق الأمور قبل وجودها، وأخبروا بها قبل حصول أعيانها، كما قال تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^٥.

والعلم هو الصفة الشريفة التي أخبر الله تعالى نبيه محمداً (ص) بالزيادة منها، فقال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^٦، ولم يقل له ذلك في غيرها من الصفات. وعندما شاء الله تعالى أن يريي الإنسان الكامل بعلمه الخاص المسمى بعلم الأسماء والصفات الإلهية قال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٧، ولم يقل عرف. ولصفة العالم شرف كبير وعظيم، حيث إن الله تعالى مدح بها أهل خاصته من أنبيائه، ثم من سبحانه تعالى على العلماء ولم يزل مائتاً، بأن جعلهم ورثة الأنبياء، كما روي عن النبي الأكرم محمد (ص) أنه قال: "العلماء ورثة الأنبياء"^٨، ولم يقل العرفاء ورثة الأنبياء.

١ سورة الكهف، الآية ٦٥.

٢ سورة فاطر، الآية ٢٨.

٣ سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

٤ سورة آل عمران، الآية ٧.

٥ سورة الشعراء، الآية ١٩٧.

٦ سورة طه، الآية ١١٤.

٧ سورة البقرة، الآية ٣١.

٨ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع منكور، ج ١، ص ٣٢.

هذه الشواهد من الآيات والروايات وغيرها أيضًا تكشف عن علو مكانة العلم وشرافته، بل ويذهب ابن عربي في كتاب "الفتوحات المكيّة" وكتاب "مواقع النجوم" إلى اعتبار المعرفة أقلّ رتبة من العلم، وأنّ مقام العارف أدنى من مقام العالم. فهو يرى أنّ العارف في سيره المعنوي والمعرفي يبقى لديه نوع من الاثنية الخفيّة، ولا يصل إلى التوحيد الخالص والمجرّد عن كلّ تعيّن نفسي إلا إذا كان متحقّقًا بمقام العلم الحقيقي، فيصبح بالتالي عالمًا حقيقيًا. ويستدلّ على ذلك بالعديد من الشواهد القرآنيّة، مستنتجًا منها بقاء شيء من محورّيّة النفس وأحوالها عند العارف الموحّد بخلاف العالم الموحّد الذي يصفه بالصدّيق، ويعتبر توحيده أعلى مقامًا من توحيد العارف.

ويستشهد ابن عربي بآية من القرآن الكريم نزلت في حقّ من تحقّقوا بمقام المعرفة؛ أي معرفة الحق، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾^١ ولم يقل علموا، فوصفهم الله تعالى بوصف المعرفة، وفيه إشارة واضحة إلى أنّ المخاطبين في هذه الآية هم أهل المعرفة لا العلم. وتظهر الآية - بحسب رأي ابن عربي - أنّ الله تعالى ما سمّى عارفًا إلا من كان له حظّه من الأحوال؛ البكاء، ومن المقامات؛ الإيمان بالسمع لا بالأعيان، ومن الأعمال؛ الرغبة إليه سبحانه والطمع في اللّحوق بالصالحين، وأن يكتب مع الشاهدين وطلب الثواب كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (٨٣) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٤) فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ^٢. وطلب هذه الأحوال والمقامات والأعمال عند أهل التوحيد ينافي التوحيد الحقيقيّ الصرف، ويتعارض مع مقام الفناء الوجودي والنفسي التام في الحقّ. فأحوال النفس كالبكاء، وطلب الثواب، والطمع في أن يكون المرء مع الشهداء والصالحين، كلّها مقامات أدنى من مقام الصديقين الذي يكون عنوانه التحقّق بالشيء لا مجرد الإيمان به، وترك الرغبة، وطلب العوض والأجر على العمل، وعدم الطمع بأيّ شيء سوى وجه الله الكريم وذاته

١ سورة المائدة، الآية ٨٣.

٢ سورة المائدة، الآيات ٨٣-٨٥.

المقدّسة. وقد ورد ترتيبهم في القرآن الكريم بعد النبيين مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتُمْ مَعِ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾^١.

أمّا الشهداء الذين طلب أهل المعرفة أن يلحقوا بهم ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾^٢، فهم أقلّ درجة من مقام الصّديقين؛ لأنهم يطلبون العوض عن أعمالهم. وهذا يعدّ من السيّئات عند الصّديقين على قاعدة: "حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين"^٣، كما يقول ابن عربي: "ثمّ لتعلم أنّ الشهداء الذين رغب العارف أن يلحق بهم، هم العاملون على الأجرة وتحصيل الثواب، وأنّ الله عزّ وجل قد برأ الصّديقين من الأعواض وطلب الثواب، إذ لم يقدّم بنفسهم ذلك، لعلمهم أنّ أفعالهم ليست لهم أن يطلبوا عوضاً، بل هم العبيد على الحقيقة والأجراء مجازاً. قال عزّ وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^٤، ولم يذكر لهم عوضاً عن عملهم إذ لم يقدّم لهم به خاطر أصلاً لتبرّئتهم من الدعوى. ثمّ قال: ﴿وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾^٥، وهم الرجال الذين رغب العارف أن يلحق بهم، ويرسم في ديوانهم، وقد جعلهم تعالى في حضرة الربوبية، ولم يشترط في إيمان الصّديقين السماع كما فعل بالعارفين، حكمة منه سبحانه أن تتعلّم الأدب"^٦. ويصل ابن عربي في تقديمه لمقام العلم على المعرفة إلى وصف العارف بوصف غريب، ولكنّه بالغ الدلالة على عمق الفكرة التي يريد أن يكشف اللثام عنها، والتي يعدّ اكتشافها لطفاً إلهياً خاصاً به، فيصف العارف الموحّد بأنّه ساحة شهوة، ولكنها نوع من الشهوة المحمودة. أمّا العالم الموحّد فهو منزّه عن هذه الشهوة لفنائته التامّة في الحقّ وذهوله بالكامل عن نفسه. قال: "ثمّ انظر بعين البصيرة أدب رسول الله (ص) أين جعل العارف حيث جعله الحقّ فقال: "من عرف نفسه عرف ربه"، ولم يقل علم. فلم ينزله عن حضرة الربوبية، ولا عن حضرة

١ سورة النساء، الآية ٦٩.

٢ سورة المائدة، الآية ٨٣.

٣ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٢٥، ص ٢٠٥.

٤ سورة الحديد، الآية ١٩.

٥ سورة الحديد، الآية ١٩.

٦ ابن عربي، محي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، بيروت، لانتا، لاط، ص ٣٣.

نفسه التي هي صاحبة الجنة. كما قال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾^١، فالعارف صاحب الشهوة المحمودة، تربيته بين يدي العالم الصديق^٢. فالعالم عند ابن عربي إلهي والعارف رباني.

وعلوّ درجة العلم عند ابن عربي لا يعني سقوط المعرفة عن مقامها الشامخ، وهي التي ارتبطت على الدوام بأشرف الموضوعات والغايات، من التوحيد بشكل أساسي، إلى معرفة الحقّ والتحقّق بأسمائه وصفاته ومشاهدة تجلّياته، وغيرها من الموضوعات العرفانية التي لا نجد لها حيّزاً ووجوداً سوى في مدرسة المعرفة العرفانية. بل يشير ابن عربي إلى مسألة مهمّة وملفتة جدّاً عندما يفرّق بين توحيد العالم وتوحيد العارف، فيعتبر مقام التوحيد وإن كان هدفاً أساسياً للعارف، لكنّه في الحقيقة لن يصل إلى أعلى درجات التوحيد الحقيقي إلاّ من بوابة العالم المتألّه، الذي يرى أنّ علامته الأساسية هي أنّه يرى الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة؛ أي يرى المجلّم والمفصّل والكليّ والجزئيّ معاً. ليكون العالم الموحد؛ عارفاً في نهاية المطاف، وليس كلّ عارف موحدًا؛ عالمًا. وإذا تحقّق عارف ما من هذا المقام التوحيدي الشامخ، فجمع بين الوحدة والكثرة، فهو قد تمكّن من ذلك من حيث هو عالم لا من حيث هو عارف، كما يقول ابن عربي:

"اعلم أنّ العارفين هم الموحّدون والعلماء، وإن كانوا - العلماء - موحّدين فمن حيث هم عارفون، إلاّ أنّ لهم - أي العلماء - علم النسب، فهم يعلمون علم أحديّة الكثرة وأحديّة التمييز، وليس هذا لغيرهم. وتوحيد العلماء، وحدّ الله نفسه، إذ عرف خلقه بذلك. ولما أراد الله سبحانه أن يصف نفسه لنا بما وصف به العارفين من حيث هم عارفون، جاء بالعلم، والمراد به - أي بالعلم - المعرفة، حتّى لا يكون لإطلاق المعرفة عليه تعالى حكم في الظاهر، فقال: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^٣. فالعلم هنا بمعنى المعرفة لا غير. فالعارف لا يرى إلاّ حقًّا وخلقًا، والعالم يرى حقًّا وخلقًا في خلق، فيرى ثلاثة؛

١ سورة الزخرف، الآية ٧١.

٢ ابن عربي، محي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مرجع سابق، ص ٣٣-٣٤.

٣ سورة الأنفال، الآية ٦٠.

لأنَّ الله وتر يحبّ الوتر. فهو مع الله على ما يحبّه الله مع الكثرة، كما ورد أنّ الله تسعة وتسعين اسمًا، مئة إلا واحد. فإنَّ الله وتر يحبّ الوتر فما تسمّى إلا بالواحد الكثير لا بالواحد الأحد".^١

أمّا عن سبب تقديم البعض في عرفهم العامي وحتىّ العلمي أحيانًا للمعرفة على العلم، وفي استخدام عنوان العارف على الموحد وليس العالم، فيرجع إلى أمرين أساسيين:

الأول: الغيرة. فالعرفاء غلبت عليهم الغيرة على طريق الله، لما شاعت صفة العلم، وأطلقت على طائفة من العلماء المنكبين على الدنيا وشهواتها، والمتورّط بعضهم في الشبهات، بل المحرّمات أحيانًا باتّباعهم للأهواء وسلاطين الجور والحكام، فغدوا بعيدين كلّ البعد عن صفات العالم الأساسية، ليس لديهم منها إلا صورتها وشكلها الخارجي، فناقضت أفعالهم أقوالهم، وعمّروا بذلك دنياهم، وخربوا آخرتهم. فلما رأى العرفاء "أنّ المقام العالي الذي حصل لهم ولساداتهم، كان أولى باسم العلم وصاحبه بالعلم كما سمّاه الحقّ، فأدركتهم الغيرة أن يشاركهم البطال في اسم واحد فلا يتميّز المقام، ولا يقدرّون على إزالته من البطال لإشاعته في الناس، فلا يتمكّن لهم ذلك، فأدّاهم الأمر إلى تسمية المقام معرفة وصاحبه عارفًا، إذ العلم والمعرفة في الحدّ والحقيقة على السواء، ففرّقوا بين المقامين بهذا القدر، فاجتمعا والحمد لله في المعنى، واختلفا في اللفظ".^٢

والثاني: الجهل بمقام العلم؛ فالجهل بحقيقة مقام العلم وعظمته وعلوّ شأنه عند الله تعالى، كان سببًا أساسيًا لتقديم المعرفة على العلم عند البعض، متمسكين بمقولة إنّ العلم هو الحجاب الأكبر. ولكن لابن عربي تفسير آخر لهذه المقولة، فيوافق عليها، ولكن يعدّها حجابًا يحجب القلب عن الغفلة، والجهل عن أضداده، مستغريًا في المحصّلة النهائية من هذه الرؤية غير المنصفة لمقام العلم والعلماء، متسائلًا: "فلأيّ شيء يا قوم ننتقل من اسم سمّانا الله تعالى به ونبيّه إلى غيره، ونرجّحه عليه ونقول فيه عارف وغير ذلك. والله ما ذاك إلا من المخالفة التي في طبع النفس، حتى لا نوافق الله تعالى فيما سمّاه به، ورضيت أن تقول فيه عارف، ولا تقول عالم. نعوذ بالله من حرمان المخالفة".^٣

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٥٥.

٢ ابن عربي، محي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مرجع مذكور، ص ٣٣-٣٤.

٣ المرجع نفسه، ص ٢٨-٢٩.

الفصل الثاني:

مصدر المعرفة العرفانية وكيفية حصولها

١. الحق مصدر العلم الحقيقي عند العارف

لا يمكننا أن نعزل نظرية العارف في المعرفة عن رؤيته الخاصة للوجود والكون القائمة على أساس الوحدة الشخصية للوجود. فالله سبحانه وتعالى في الرؤية العرفانية التوحيدية هو الوجود المطلق الذي لا وجود ذاتي وحقيقي لغيره، بمعنى الوجود المستقل القائم بنفسه. بل كل شيء في هذا الوجود كان ولا يزال قائماً به، وهو شعاع من نور وجوده: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١، فغدا كل ما سوى الحق تعالى - بحسب نظرية التجلي والظهور عند العرفاء - تعيناً من تعيناته ومظهراً من مظاهره، وتجلياً من تجلياته.

فلا يخرج عن حيطه وجوده المطلق أي موجود، ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً﴾^٢، ولا عن سلطان ملكه وكمالات أسمائه وصفاته أي مخلوق، فهو المفيض للوجود وكمالات الوجود على حدّ سواء، ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^٣. ومن أعظم التجليات الأسمائية الإلهية تجليه باسم العليم، فهو عزّ اسمه أصل كل علم ومنبع كل إفاضة علمية، كما أنه أصل كل وجود ومنبع كل إفاضة وجودية ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^٤، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٥.

١ سورة النور، الآية ٣٥.

٢ سورة النساء، الآية ١٢٦.

٣ سورة الحشر، الآية ٢٤.

٤ سرورة العلق، الآية ٥.

٥ سورة البقرة، الآية ٣١.

هذا على نحو الإجمال، أما تفصيل الكلام في الربط بين نظرية المعرفة العرفانية، وبالتحديد الشقّ المتعلّق بمصدر هذه المعرفة، وبين نظرية الوحدة الشخصية للوجود، فنقول على وجه الاختصار مبيّنين فلسفة العارف في ظهور الوجود ونشأته من لدن الحقّ الواحد، وتنزّله في مراتب التجلّي من مقام الغيب حتّى مقام الشهادة بواسطة الفيض الإلهي؛ أنّه في الرؤية العرفانية النظرية للوجود كما أسلفنا سابقاً، الحق سبحانه وتعالى - من حيث ذاته - هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثّر ولا تركّب، بل هو وجود محض، فلا يمازجه ولا يخالطه شيء على الإطلاق. وبهذا الاعتبار، لا اسم له ولا رسم، والصفات والأسماء والأحكام لا تنسب إليه من جهة إطلاقه الذاتي وبطونه الغيبي، وإنّما تنسب إليه باعتباره تعينه وظهوره. فالذات الإلهية باعتبار هويتها الغيبية المعبر عنها بغيب الغيوب، والهوية المطلقة لا تعين لها على الإطلاق.

ثمّ إنّ الذات الإلهية المقدّسة لما شاءت أن تخرج من حيز الخفاء والكمون إلى نور التعيّن والظهور، فإنّ منشأ التعيّن الأوّل وعلّة الانتقال من مقام اللاتعيّن إلى مقام التعيّن هو "العلم"، أي علم الحقّ تعالى بذاته. فعلمه بنفسه كان سبب التعيّن الأوّل، ومن بعده التعيّن الثاني وبقيّة التعيّنات كما يقول السيد "حيدر الأملي": "أوّل تعيّن تعيّنت به الذات كان من علمه تعالى بذاته"^١. وأوّل معلوم في مقام غيبه هو صفة "الوحدة الذاتية"، ومن هنا كان علم الحق بصفة "الوحدة الذاتية" هو منشأ التعيّن والظهور كما يقول صائن الدين بن تركة الأصفهاني: "أوّل ما اعتبر فيها من المعاني الوصفية، هي الوحدة الحقيقية التي لا يُتصوّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه، حتّى أنّ الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها، وكذلك الوحدة لا تغاير الذات"^٢. فالعلم بصفة الوحدة هي أوّل ظهور للذات الإلهية، وباعتبار أنّصاف الهوية الغيبية بصفة الوحدة الحقّة يحصل أوّل المراتب المعلومة المسماة عند العرفاء بـ "التعيّن الأوّل"، ثمّ إنّ الذات باعتبار أنّصافها بالوحدة الحقيقية، تقتضي تعيّنًا يُسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الأوّل"^٣. والوحدة عند العرفاء على نوعين: وحدة حقيقية، وهي الوحدة الذاتية

١ الأملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مرجع مذکور، ص ٦٨٥.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٢٧٠.

٣ المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

المطلقة التي ليس فيها أيّ تعدد واثنيّة بأيّ وجه من الوجوه، وهي الوحدة المقصودة هنا. والنوع الثاني هي الوحدة النسبيّة والإضافيّة، وهي الوحدة التي تقابلها الكثرة.

فالعلم بالذات، وتحديدًا بصفة الوحدة الحقّة الحقيقيّة، كان السبب في تعيّن الهوية المطلقة الغيبيّة تعيّنًا أوليًا. والتعيّن في المدرسة العرفانيّة يعني "توجّه الذات من كنه غيب هويّتها وعدم تناهيتها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو التجلّي والظهور المعبر عنه بالنسبة العلميّة"^١، وهو - أيّ التعيّن - يقتضي التجلّي والظهور دائمًا، فكان ذلك مقتضيًا لتجلّي الذات وظهورها.

فتجلّت الذات الإلهيّة بواسطة التعيّن الأول، وظهرت لنفسها في نفسها، أي في مقام وحدتها الصرفة حيث لا غير ولا كثرة على الإطلاق، فأظهرت ما كان مكنونًا في غيب هويّتها من الشؤون والأحوال، وكان أول ما ظهر في مقام الذات بهذا التجلّي الأول أربعة أسماء هي مفاتيح غيب الذات الإلهية والأسماء وهي العلم، الوجود، النور، والشهود. فبالعلم تحقّق الظهور، وبالوجود تحقّق الوجدان، وبالنور تحقّق الإظهار، وبالشهود تحقّق الحضور كما يقول صائن الدين بن تركة: "فالذات بهذا التعيّن (الأول) تقتضي أن تتجلّى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندمجت فيها من الشؤون والأحوال واعتباراتها، واجدة إيّاها مظهرة لها، ثمّ حاضرة عندها، فحصلت للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون المذكورة أسماء أربعة هي الأسماء الأول المسماة عندهم ب: مفاتيح غيب الذات المضافة إلى حضرة الهويّة في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^٢، وهي العلم الذي هو الظهور، والوجود الذي هو الوجدان، والنور الذي هو الإظهار، والشهود الذي هو الحضور"^٣.

وبحسب الرؤية العرفانيّة، فإنّ لهذه الذات الإلهية المتّصفة بصفة الوحدة والمتعيّنة بالتعيّن الأول، والمتجلّية بالأسماء الأربعة المفتاحيّة؛ طرفين: طرف البطون وهو طرف إسقاط النسب والإضافات. وطرف الظهور وهو طرف إثبات النسب والإضافات. فسمّيت الذات باعتبار طرف البطون بالأحد،

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٢٧٢.

٢ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٣ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

فحصلت مرتبة "الأحدية" التي لا يتصور فيها الكثرة الأسمائية بأيّ نحو من الأنحاء، "ففي الأحديّة ما به وجدان الذات نفسها في نفسها باعتبار اندماج اعتبارات الواحدية فيها؛ وجدان مجمل مندرج تفصيله منفى الكثرة والتميّز والغيرية"^١. وسمّيت الذات باعتبار طرف الظهور بالواحد، فحصلت مرتبة "الواحدية"، وهي مقام الكثرة الأسمائي.

يقول ابن تركة: "للوحدة المعتبرة ها هنا - التعيّن الأوّل - اعتباران: أحدهما متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، ويسمّى الذات به أحدًا. ثانيهما: متعلّقه طرف ظهور الذات وانبساطها، واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها ويسمّى الذات به واحدًا، وبهذا الاعتبار يصير منشأ الأسماء والصفات"^٢.

ويتبع تجلّي التعيّن الأوّل بصورة البطون في مقام الأحديّة، والظهور في مقام الواحدية، كان للأسماء الأربعة المتجلّية بالتجلّي الذاتي الإلهي أيضا نحوان من الاعتبار؛ اعتبار اندماجها وعدم تمايزها عن بعضها البعض في مقام الأحديّة، واعتبار تفصيلها وتمايزها عن بعضها البعض في مقام الواحدية. فالعلم والوجود، والنور والشهود كلّها مندكّة ومستجنّة على نحو اندماجي لا تفصيل فيه، ولا تمايز في الأحديّة. أما في الواحدية فيظهر التمايز والتفصيل بين هذه الأسماء التي هي أصل كلّ تجلّ وظهور في العوالم النازلة من مقام الواحدية، من عالم الأرواح والعقول والنفوس والمثال والطبيعة. فلا "مغايرة بالاعتبار الأوّل - الأحديّة - بين الذات وكلّ واحد من الأسماء الأربعة، كما أنّه لا مغايرة بين كلّ واحد منها مع الآخر. وأما بالاعتبار الثاني - الواحدية - فبينهما تمايز نسبيّ، فكلّ واحد من العلم والوجود والنور والشهود ها هنا اعتباران: أحدهما، من حيث البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما أصلًا، و أما من حيث الظهور، فالوجود متعلّقه بهذا الاعتبار نفس الشؤون المذكورة من جهة الظهور. وأمّا العلم فمتعلّقه ذلك أيضًا، إلّا أنّه من حيث أنّها معلومات في عالم المعاني، فبين ظاهرهما تمايز نسبي في هذه الحضرة الواحدية"^٣.

١ الفناري، حمزة: مصباح الأئس، مرجع مذكور، ص ١٩١.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٢٧١.

٣ المرجع نفسه، ص ٢٧٣-٢٧٤.

وكما أنّ علم الحقّ تعالى بذاته، وتحديدًا بصفة الوحدة الحقّة الحقيقيّة، كان سببًا في حصول التعيّن الأوّل، فإنّ علم الحقّ تعالى بسائر كمالات ذاته المقدّسة وشؤوناتها من أسماء وصفات، وبلوازم هذه الأسماء والصفات أيضًا، كان منشأ وسببًا لحصول التعيّن الثاني. فكلّ معلومٍ متعَيّن بحسب الرؤية العرفانية، ولهذا التعيّن الثاني أيضًا كما ذكرنا في مباحث مسائل العرفان النظري، ظهور وبطون أيضًا. فباطن التعيّن الثاني هو حضرة "الأعيان الثابتة"، وهي عبارة عن معلومات الحقّ أزلاً وأبدًا كما يعرفها السيّد "حيدر الأملي": "إنّ حقيقة كلّ موجود عبارة عن نسبة تعيّن في علم ربّه أزلاً، وتسمّى باصطلاح المحقّقين أعيان ثابتة، وباصطلاح غيرهم ماهيّة"^١، وهي التي تتجلّى بواسطة الفيض الأقدس.

وظاهر التعيّن الثاني هو حضرة "الأعيان الخارجيّة"، أو ما يسمّى أيضًا عندهم بعالم المظاهر الخلقية، ويصطلح عليه العارف أيضًا بـ "النفس الرحماني". وهي التي تتجلّى بواسطة الفيض المقدّس. وبظاهر التعيّن الثاني، ظهرت الأعيان الخارجيّة الأربعة على الترتيب المعروف، وهي: عالم العقل ويسمّى عند العرفاء بالعقل الأوّل أيضًا وهو أوّل مراتب الإمكان، وأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهيّة وهو من عالم الأرواح. ثمّ عالم النفس، ويسمّى أيضًا بالنفس الكلّية، والفرق بينه وبين العقل الأوّل من ناحية الإجمال والتفصيل، فما أجمل في العقل الأوّل فصل في النفس الكلّية على نحو جزئي وتفصيلي. ثمّ عالم المثال، وهو عالم ظهور الحقائق بكسوة الصور المثاليّة والبرزخيّة. ثمّ عالم الجسم، وعالم المادة، وبه تمّ ظهور الوجود حيث لا رتبة في الظهور أشدّ من المادّة والمحسوسات، وبه بلغت الكثرة الإمكانية التي هي مظهر الوحدة الحقّة الحقيقيّة أقصى مراتب التنزّل والظهور. يقول "أبو حامد الأصفهاني": "ثمّ إنّها اقتضت الظهور والبروز من حدّ الغيب إلى حدّ الشهادة، وحصول تلك الصفات والتعيّنات متمايزة في الأعيان "الخارجيّة" بالفعل، وتعلّقها على وجه التفصيل، فأوجدت عالم الأرواح أي عالم العقول والنفوس، فإنّ ظهور الوجود فيه أنتم من عالم المعاني، ثمّ في عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام"^٢.

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ١٩٨.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٢٨٨ و ٢٩٠.

وعليه، فإنّ عوالم الوجود مقسّمة عند العارف إلى خمسة أو ستة عوالم بحسب هذا التقسيم. ويضيف العارف عوالم أخرى كمقام الإنسان الكامل والكون الجامع، وهو المسمّى بعالم الصغير الإنساني في مقابل العالم الكبير الكياني. ولكن لا مجال لتوسعة البحث هنا أكثر من ذلك، وسوف نقتصر على ما يفيدنا في مبحثنا الأساس وهو مصدر المعرفة العرفانيّة. وهذه العوالم على وجه الاختصار هي الأحديّة والواحدية في حضرة الغيب، ومقام العقل والنفس والمثال والجسم في حضرة الشهادة.

والغرض من بيان هذه الرؤية العرفانيّة لكيفية نشأة العوالم الوجوديّة وتعيّنها أمران: الأول مقدّمة للثاني، وهو إظهار الربط ما بين الوحدة الشخصيّة التوحيدية للوجود، وكيفية انبثاق الكثرة منها، والتي تبيّن معنا بحسب نظرة العارف أنّ منشأها الأساس هو علم الحقّ بذاته وكمالات ذاته. فعلمه بصفة الوحدة الحقّة الحقيقيّة على مستوى الذات كان سبباً للتعين الأول، وعلمه تعالى بكمالات ذاته وبقيّة الأسماء والصفات الإلهيّة، كان سبباً لحصول التعيّن الثاني.

فالفيض الإلهي سار في هذا الوجود، والحقّ يتجلّى بالفيض الأقدس، فيصل الفيض من الحضرة الإلهيّة الجامعة للأحديّة والواحدية إلى الأعيان الثابتة، ثمّ بالفيض المقدّس من الأعيان الثابتة إلى الأعيان الخارجيّة وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج، أي في مقام الشهادة وعالم المظاهر الخلقية.

وهنا نصل إلى الغرض الثاني، لما للمعرفة بمراتب الغيب - الأحديّة والواحدية - وعالم الشهادة - العقل، والنفس، والمثال، والجسم - من مدخلية أساسية وضرورية لفهم أدوات المعرفة العرفانيّة كما سوف نبيّن لاحقاً. بسبب الترابط والتلازم بين مراتب الوجود المنبثقة من التعيّن العلمي للحقّ تعالى، وبين أدوات المعرفة العلميّة في كلّ مرتبة من المراتب وعالم من العوالم.

وعليه، إذا كان الحقّ سبحانه وتعالى بحسب الرؤية العرفانيّة التوحيدية هو الوجود الواحد المطلق، وأصل كلّ تحقّق ووجود، ومنشأ كلّ تعيّن وظهور، ومنبع كلّ الكمالات والتجليات الأسمائية والصفاتية، لأنّه عزّ اسمه أساس الوجود وكمالات الوجود؛ إذا فكلّ شيء في الحقيقة منه وإليه.

فهو المبدأ وهو المنتهى، وهو الباطن وهو الظاهر، وهو الأول وهو الآخر، وهو بكل شيء عليم، وكل ما سواه ظهوره وتجليه في مراتب تعينه الباطنية والظاهرة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^١، ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ﴾^٢، فتحققت المعية ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^٣، والقيومية الإلهية لكل المخلوقات ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^٤، فكان عز اسمه مع كل شيء، وقيوم على كل شيء، وأصل كل مدد وجودي وكمالي في هذا الوجود.

فسر فيضه في مراتب الوجود من الصقع الربوبي المتمثل بالأحدية والوحدانية، إلى عالم المظاهر الخلقية حتى عالم الشهادة. وكان "العلم" أحد هذه التجليات والفيوضات الإلهية السارية، بل هو أصل التجليات والتعينات الإلهية كما بيّننا، والتي لولا تنزلها من لدنه لما ظهر شيء، ولا حصل العلم والإدراك في الموجودات؛ لأن علم الموجودات وإدراكها ما هو في الحقيقة إلا تجليا وظهورا لعلم الحق تعالى بذاته وكمالات ذاته الأسمائية والصفاتية؛ لأن كل شيء في المنظار العرفاني النظري هو ظهور تجل الحق تعالى ليس إلا، "وجميع ما يظهر من الموجودات والمخلوقات، قوة وفعلا، لا يكون إلا بواسطته. وجميع ما أعطى الله الموجودات من العلوم والحقائق والكمالات والنقائص، لا يكون إلا على يديه، المعبر عنهما بصفتي الجلال والجمال لقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^٥، ولقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾^٦. فليس في الوجود إلا الحق وأسماءه وصفاته كما يقول العارف. ومن أسمائه الحاكمة اسم "العلم"، فكان الحق سبحانه وتعالى في الرؤية العرفانية هو المعلم الحقيقي للعلوم الإرثية الحقيقية. فكما أنّ لأصحاب العلوم الكسبية "أستاذاً في علومهم ويعلمهم، فكذا هذه الطائفة - من العرفاء - لهم

١ سورة الحديد، الآية ٣.

٢ سورة هود، الآية ١٢٣.

٣ سورة الحديد، الآية ٤.

٤ سورة آل عمران، الآية ٢.

٥ سورة المائدة، الآية ٦٤.

٦ سورة ص، الآية ٧٥.

٧ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٤٧.

أيضاً أستاذ في علومهم ويعلمهم، وهو الحقّ تعالى لقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^١ ولقوله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^٢.

ولأنّ المدد والفيض الإلهيين ساريان في هذه العوالم والمراتب الوجودية على الدوام، وكلّ شيء ينتزّل منه تعالى بحكم وحدة الوجود، ووحدة المفيض التي يعتقد بها العارف. لذا فإنّ الفيض الإلهي ومنه فيض "العلم" ينتزّل بدوره ويسري في كلّ مراتب وعوالم الوجود أيضاً. فغدا الحقّ تعالى هو المصدر الأوّل، بل الوحيد للمعرفة والعلم في المنهج المعرفي العرفاني. وإنّ الإدراك الحاصل للإنسان من خلال قواه الباطنية والظاهرية، إنّما يكون أيضاً من خلال الإمداد الواصل إليه من العلم الذاتي للحقّ تعالى. فعند العارف، العلم الذاتي للحقّ ليس مغايراً للإمداد للإلهي، بل العلم الذاتي هو بعينه الإمداد، والإمداد هو نفسه العلم. فإذا وجد العلم وجد المدد والعكس صحيح.

وللعلم الإلهي الذاتي بطون وظهور، فما يدركه الإنسان بواسطة قواه الباطنية إنّما يكون بالإمداد الواصل إليه من باطن علم الحقّ الذاتي، أي من مرتبة الاسم الباطن الجامع للأحدية الواحدة. وما يدركه الإنسان بواسطة قواه الظاهرية، فمن خلال الإمداد الواصل إليه من ظاهر علم الحقّ الذاتي، ومرتبة الاسم الظاهر الجامع لكلّ مراتب الأعيان الخارجية والخلقية، بدأ من الروح والعقل، مروراً بالنفس والمثال وانتهاءً بالطبيعة والحسّ، كما يقول "ابن تركة الأصفهاني":

"ثمّ، لما كان التوجّه الإيجادي الإلهي من الحقّ المطلق، إنّما يتعيّن وينقيد، باستعداد المتوجّه إليه، فيقال: إنّهُ مصاحب لكلّ موجود. وبهذا الاعتبار يتصوّر نسبة معينة للحقّ للأشياء، وحيثية قيومية إذ هو سبب وجود ذلك الموجود والمبقي له، المسمّى بالمدد الوجودي فإنّه من حيث ذلك التوجّه والتجلي يصل إليه المدد من الحقّ بالوجود المتبقي له، ومن حيث ذلك أيضاً يتشوّق إلى طلب الحقّ ومعرفته

١ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٢ سورة النساء، الآية ١١٣.

٣ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٣٨.

والتقرب إليه، لولاه لم يصحّ ولم يثبت له مناسبة يقتضي الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن، وبين الحق من حيث هو واجب.

وإذا عرفت هذا فافهم، إنّ إدراك الإنسان ما يدرك بقواه الباطنة الروحانية لا الجسمانيات منها، إنّما هو بالإمداد الواصل إليه من علم الحقّ الذاتي الذي لا يغيره من حيثية هذا التجلّي المشار إليه، لكن من مقام الاسم الباطن الذي هو من صفات التعيّن الجامع للتعينات على ما مرّ، وأما إدراكه ما يدرك بقواه الجسمانيات، فمن حيث الإمداد المذكور، لكن من مرتبة الاسم الظاهر^١. وللقنوي أيضاً في كتابه "النفحات الإلهية" كلامٌ مطابق لما أورده الأصفاني في شرحه لقواعد التوحيد^٢.

٢. تجليات المعرفة العرفانية

إلى الآن تعرّفنا إلى مصدر المعرفة العرفانية على نحو الإجمال، حيث تبيّن لنا أنّ الله سبحانه وتعالى هو المصدر الأوّل والوحيد للمعرفة العرفانية. أما إذا أردنا أن نبحث عن تجليات ومراتب هذه المعرفة، وتفصيلها، وكيفية حصولها من مصدرها الأساس، فعلياً أن نذهب باتجاه مظاهر الذات الإلهية، لأنّ الحق سبحانه وتعالى بحسب نظرية الوحدة الشخصية للوجود، وإن كان هو الوجود الحقيقي الواحد المنتسب بذاته، ولكن هذا الوجود الواحد كما بيّننا سابقاً لا يلغي الكثرة، بل الكثرة فيه منسجمة مع الوحدة؛ لأنّها من مظاهر وتجليات هذه الوحدة، ولولا الكثرة لما عرفت الوحدة.

فلا يوجد انفكاك وانفصال بين الوحدة الكثرة؛ لأنّ الوحدة هي بطون الكثرة، والكثرة ظهور الوحدة. ومن ناحية أخرى، الوحدة لا يمكن أن تُعرف أو أن تُدرك بذاتها، بل تُعرف بآثارها ولوازمها. بمعنى آخر، بأسمائها وصفاتها وأفعالها؛ لأنّها مظاهر وتجليات الأحديّة والواحدية في رتبة عالم الشهادة والمظاهر الخلقية. أمّا في مقام الواحدية والأحدية فليس ثمة غير، بل هو تجلّ من الحقّ إلى الحقّ، ولكن تارة في مقام الإجمال فيسمى الأحديّة، وأخرى في مقام التفصيل فيسمى الواحدية. وعليه، إذا أردنا أن نعرف الله تعالى فطريق العارف إلى هذه المعرفة تبدأ بالآثار والآيات الآفاقية والأنفسية:

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣١٥-٣١٦.

٢ انظر: القنوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، مرجع مذكور، ص ٢٥٨.

﴿سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^١، حتّى إذا تمكّن العارف من العروج إلى ما هو أكثر قرباً وذنوّاً من عالم الوحدة، فإنّ وسائله المعرفيّة ستصبح أكثر خفاء ودقّة: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ﴾^٢.

هذا كله مرتبطٌ بالمعرفة في مرحلة قوس الصعود، أمّا في قوس النزول فإنّ إفاضة العلم والمعرفة هي من الله "لقوله تعالى: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^٣؛ لأنّ منبعه - أي منبع هذا العلم - التجلّيات الإلهيّة والإفاضة الربانيّة، وهي غير منقطعة بالاتّفاق"^٤، كما أسلفنا. فالتجلّيات الإلهيّة تبدأ من عالم الألوهيّة والروبيّة، ثمّ تنتزل منها إلى عالم الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة، ثمّ إلى عوالم الشهادة بمراتبها المختلفة، ليكون كلّ عالم من هذه العوالم مصدر معرفة حقيقيّة وآية من آيات الإله المتجلّي فيها وعلامة من علاماته الدالّة عليه.

وفيما يلي نذكر بعض تجلّيات مصادر المعرفة عند العارف بناءً لرؤيته التوحيدية للوجود، مع العلم أنّ آراء ونظريّات العرفاء متفاوتة ومختلفة فيما يرتبط بمظاهر وتجلّيات العلم الإلهي، وهذا الاختلاف مردّه إلى الاختلاف في الرؤية الشهوديّة القلبية والإدراكيّة العقليّة الخاصّة بالعارف. وفي بعض الأحيان يكون الاختلاف بينهم اختلافاً لفظياً واعتبارياً وليس حقيقياً، وإن كان بإمكان من لديه الخبرة والمعرفة الكافية باصطلاحات القوم أن يستنتج القواسم المشتركة بين هذه الآراء والرؤى؛ ليخلص في النهاية إلى رؤية جامعة تجمع بنحو من الأنحاء بينها، لوجود المشتركات المبنية على أسس واحدة في الأصل ومختلفة في الفرع.

ولبيان تجلّيات مصادر المعرفة الإلهيّة، فقد أشرنا سابقاً على نحو الإجمال، أنّ من خصائص المعرفة العرفانيّة أنّها معرفة إرثيّة وليست كسبيّة، وأنّ مصدر العلوم الإرثيّة والحقيقيّة هو اسم الله واسم

١ سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢ سرّة طه، الآية ٧.

٣ سورة طه، الآية ١١٤.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥١٨.

الرحمن ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^١. فكما أنّ أصحاب العلوم الكسبيّة لا بدّ لهم من أستاذ يعلمهم فنون العلم وطرق تحصيله، كذلك لطالب العلوم الإرتيّة، لا بدّ له من أستاذ، وهذا الأستاذ هو الحقّ تعالى من خلال اسم "الله"، واسم "الرحمن"، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٢، وقوله جلّ ذكره: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾^٣.

فالحقّ تعالى في المدرسة المعرفيّة العرفانيّة كما ذكرنا هو المعلّم الأول والأقدم والأستاذ الأعظم والأكمل لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٤، "ولأنّا بيننا أنّ الحقائق كلّها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكلّ منها - الحقائق - عين الآخر باعتبار الوجود، وإن كانت متغايرة بالتعيّنات"^٥.

وهناك فارق بسيط عند العرفاء بين التعليم الإلهي الحاصل بالاسم "الله" والتعليم الإلهي بواسطة الاسم "الرحمن"، وهو أنّه بالاسم "الله" يحصل لدى الوارث العلم الفرقاني لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^٦، وبالاسم الرحمن يحصل العلم القرآني لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾^٧، وإن كان بلحاظ آخر الرحمن الحقيقي هو نفسه الله أيضاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^٨. والفارق بين التعليم الرحماني

١ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

٢ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٣ سورة الرحمن، الآيتان ١-٢.

٤ سورة البقرة، الآية ٣١.

٥ القيصري، داود: شرح فصوص الحکم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١١٤.

٦ سورة الأنفال، الآية ٢٩.

٧ سورة الرحمن، الآيتان ١-٢.

٨ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

والتعليم الإلهي؛ أن "الرحمن شأنه أخذ الأشياء من الله إجمالاً، ثم إظهارها تفصيلاً... وشأن الله إظهار الأشياء إجمالاً وتفصيلاً"^١.

والغرض من مجموع ما بيّناه أن نثبت أن منبع جميع العلوم الإرثية عند العارف بالدليل والحجة القرآنية هما الحضرة الإلهية، وحضرة الرحمن، وأن كل من أراد العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية، يتوجب عليه التوجه إلى هاتين الحضرتين ليتعلم منهما على قدر استعداده و استحقاقه. ثم ينتزل الفيض العلمي إلى حضرة الشهادة وعالم الأعيان الخارجية، وأول مظهر للعلم الإلهي في مراتب الشهادة هو العقل الأول، ثم النفس الكلية، ومنها إلى جميع المراتب النازلة. "فالعلوم والحقائق كلها تنزل أولاً من حضرة الرب الأعلى الذي هو الحق - جلّ جلاله - على حضرة الرب الأدنى الذي هو العقل الأول والإنسان الحقيقي المسمى بالرحمن، إجمالاً، ومن حضرته تنزل الحقائق على النفس الكاملة - أي الكلية - المسماة بالرحيم، تفصيلاً، ومن حضرتهما إلى ما دونهما تفصيلاً وإجمالاً"^٢.

والفرق بينهما، أن العلم الثابت في العقل الأول هو إدراك إجمالي بالأشياء، أما المعرفة الثابتة في النفس الكلية فهي إدراك تفصيلي بالأشياء. "العقل الأول، لاشتماله على جميع كليات حقائق العالم وصورها على طريق الإجمال، عالم كليّ يعلم به الاسم الرحمن. والنفس الكلية لاشتمالها على جميع جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأول تفصيلاً أيضاً، عالم كليّ يعلم به الاسم الرحيم. والإنسان الكامل الجامع لجميعها إجمالاً في مرتبة روحه وتفصيلاً في مرتبة قلبه، عالم كليّ يعلم به الاسم الله الجامع للأسماء"^٣.

وللعقل الأول في القرآن الكريم مراتب ودرجات، والعديد من الأسماء منها "القلم" و"أم الكتاب"، بينما يعبر عن النفس الكلية في الآيات الشريفة ب"نون" و"اللوح المحفوظ" و"الكتاب المبين". حيث تقرر عند أرباب التحقيق أن جميع العلوم والحقائق ثابتة في العقل الأول، الذي هو "أم الكتاب" و"القلم

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٤٦.

٢ المرجع نفسه، ص ٥٦٨.

٣ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٠٩.

الأعلى" على سبيل الإجمال ومسطورة في النفس الكلية، التي هي "اللوح المحفوظ" و"الكتاب المبين" على سبيل التفصيل"^١.

إذًا، عند العارف منبع جميع العلوم ومنشؤها كما يقول السيد حيدر الأملي؛ هي حضرة "الرحمن" التي يقول تعالى بشأنها: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^٢، وأن كل من أراد العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية، فما عليه إلا أن يتوجّه إلى هذه الحضرة ليتعلّم منها على قدر استعداده واستحقاقه. فإذا توجه إليها كان مصداقًا لقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^٣. فعملية التعليم إنّما تحدث من خلال القلم أو ما يسمّى أيضًا بالعقل الأول، وسبب تسمية العقل الأول أو الرحمن بالقلم؛ لأنه كالقلم في إفاضة العلوم والحقائق على ألواح النفس الكلية التي هي كاللوح بالنسبة إليه. فأول فيض يصدر من القلم أو ينزل من حضرة الرحمن، إنّما ينتقش ويصوّر في لوح النفس، والذي يسمّى باللوح المحفوظ، ومن ثم بعد ذلك يصل إلى غيره من التعيينات الوجودية.

وهذان المظهران كما يقول الأملي هما الموسومان في القرآن الكريم بـ ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^٤؛ لأنّ "النون" هي النفس الكلية بسبب نقوش العلوم كلّها عليها تفصيلًا من القلم. و"القلم" هو العقل الأول بسبب نقوش العلوم كلّها عليه إجمالًا من الله تعالى. وأما قوله: ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ فهو إشارة إلى ما يقوم هذا القلم بتسطيره على اللوح والكتاب، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿وَالطُّورِ (١) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (٢) فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾^٥.

ثمّ يبيّن الأملي حقيقة مهمّة جدًّا على مستوى آليات ووسائل تحصيل المعرفة والموانع التي تحول دون حصولها. فأشار إلى أنّ العلائق المادية والنفسية هي التي تمنع من مطالعة ما هو مدوّن في

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٣٤. انظر أيضًا: القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٥٢ و ١١٢.

٢ سورة الرحمن، الآيات ١ إلى ٤.

٣ سورة العلق، الآيات ٣ إلى ٥.

٤ سورة القلم، الآية ١.

٥ سورة الطور، الآيات ١ إلى ٣.

العقل والنفس، وأنه لولا هذا التعلّق بالجسد والأحوال الدنيويّة، لكانا مطالعَيْن على جميع ما في الكتابَيْن بلا أي مانع؛ كأرواح بعض الأنبياء والأولياء عليهم السلام. وبسبب تعلّق الروح والقلب بهذه التعلّقات والعلائق الماديّة، "صارت التعلّقات بينهما وبين الكتابَيْن كالسحاب الحائل بين شعاع الشمس والقمر وبين الأرض والبلدان التي هي عليها. فكما أنّ ارتفاع السحاب يكون موجباً لإضاءة الأرض والبلدان بنور الشمس والقمر، فكذلك يكون قطع التعلّقات الدنيويّة موجباً لإفاضة العقل والنفس العلوم بأسرها على الروح والقلب"^١. وهكذا نكون قد بيّنا أهمّ تجلّيات ومظاهر المعرفة ومصادرها من وجهة نظر العارف ورؤيته الخاصّة، وبعض الموانع التي تحول دون حصولها وتنزّلها.

٣. كَيْفِيَّةُ حُصُولِ الْمَعْرِفَةِ عِنْدَ الْعَارِفِ

قبل الحديث في خصائص المعرفة العرفانيّة، علينا أن نتوقّف قليلاً عند مسألة مهمّة، وهي كَيْفِيَّةُ حُصُولِ الْعِلْمِ عِنْدَ الْعَارِفِ، والباعث الحقيقي على طلبه. وهو من الأبحاث المهمّة التي يكشف الغوص فيها عن معاني وأبعاد جديدة للمعرفة. ومرادنا بالعلم هنا مطلق الإدراك الأعمّ من المعرفة والتعلّل، لذا فإنّه يشمل بطبيعة الحال المعرفة أيضاً. "فمطلق الإدراك اسم لحقيقة اتّصال المدرك بالمدرك وهو كالجنس، والعلم والمعرفة والتعلّل والإحساس بالسمع والبصر وسائر القوى والآلات كلّها ألقاب وصفات لمطلق الإدراك، يحدث ويتعيّن بحسب تقيده بالآلات المتوسّطة من المدرك والمدرك، وبحسب المراتب والمحال التي يقع فيها الإدراك فينتقيد لديها"^٢.

لقد تحدّث العديد من العرفاء عن حقيقة المعرفة والعلم وكيفية تحقّقهما، ومن هؤلاء العرفاء الذين أولوا هذا الموضوع عناية خاصّة "صدر الدين القونوي" في كتابيه "النفحات الإلهيّة" و"إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن"، وسوف نحاول بشكل مختصر أن نبين وجهة نظر العارف في هذا الخصوص.

بناءً لمشرب المحقّقين من العرفاء، إنّ تحقّق العلم متوقّف على أمرين أساسيين: الأوّل وجود جهة اتّحاد ومناسبة بين العالم والمعلوم، والثاني وجود جهة تمايز ومغايرة بينهما. فعملية المعرفة لا

١ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٣٥.

٢ القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهيّة، تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، منشورات مولى، طهران، ١٣٨٤ش / ١٤٢٦ق، ط ٢، ص ١٣٣-١٣٤.

يمكن أن تحصل إلا بوجود هَدْيَيْن الشرطين؛ جهة الاشتراك وجهة الاختلاف بين العالم والمعلوم، ولكنّه ليس اتّحادًا تامًّا ولا تمايزًا تامًّا أيضًا.

فعند العارف لكي يحصل العلم بشيء ما كائنًا ما كان، ينبغي أن يكون بين العالم والمعلوم نوع من المناسبة تقتضي الشعور بما يراد معرفته من قبل العالم، وتكون هذه المناسبة أيضًا سببًا لإيجاد الأرضية الصالحة للاتصال والترابط المعرفي بينهما، لاستحالة إيجاد العلة بين أمرين متباينين تباينًا كليًّا. فالإنسان إذا طلب معرفة شيء ما فإنما يطلبه لوجود جهة مناسبة واشتراك بينهما. أمّا إذا انتفتت المناسبة بينهما من كلّ وجه استحال الطلب، إذ إنّ المجهول مطلقًا لا يمكن أن يكون مطلوبًا بأيّ شكلٍ من الأشكال لعدم وجود جهة الاتّحاد والاشتراك معه.

كما أنّ جهة الاتّحاد بين العالم والمعلوم ينبغي أن لا تكون تامّة؛ لأنّ ثبوت المناسبة بينهما من كلّ الوجوه سيكون مانعًا من طلب المعرفة، لاستحالة طلب ما هو حاصل ومتحقّق بسبب الاشتراك التامّ بينهما. لذا من وجهة نظر العارف لكي تكتمل دائرة المعرفة والعلم بالشيء، لا بدّ من وجود مغايرة واختلاف بين العالم والمعلوم أيضًا بموازاة جهة الاشتراك؛ لأنّ المغايرة هي العامل الذي يدفع العالم للبحث عن جهة فقدان العلمي والمعرفي الذي يبحث عنه. فحكم المغايرة والتباين الجزئي بينهما لا الكلي، إشارة إلى الفقد المقتضي للطلب.

يقول "القونوي" في "النفحات الإلهية" مبيّنًا حقيقة العلم وكيفية حصوله: "اعلم أنّ العلم بالشيء - أيّ شيء كان - بالذوق الصحيح والكشف الكامل الصريح، عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم الذي من جهته يتحدان فلا يتغايران، وعبارة أيضًا عن استجلائه من حيث الأمر المميّز للمعلوم عن العالم، القاضي بأن يُسمّى أحدهما معلومًا والآخر عالمًا، إذ لا تسمية في الأحديّة ولا تعداد.

ولا بدّ أيضًا في هذا القسم الثاني القاضي بالتمييز من معنى يقتضي الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم وهو التمييز، وأمر آخر لازم له لا يجوز إظهاره. فأوّل المراتب التي من جهتها وبحكمها يثبت العلم هو التعدّد والتمييز. وآخرها التي بها يكمل صورة العلم ومرتبته وأحكامه هو الاتّحاد بالمعلوم من

حيث الأمر الجامع بينهما، والذي من جهته تثبت المناسبة الذاتية الرفاعة حكم المغايرة والتعدّد من البين، فلا يتميّزان بعد إلا باعتبار الآخر المنبّه عليه في المرتبة الأولى^١.

ولكن وجود جهة الاشتراك والاختلاف بين العالم والمعلوم ليست لوحدها السبب الحقيقي والكافي لحصول العلم، بل هما في الحقيقة جزء من العلة. فلكي يتحقّق العلم ويصبح واقعياً، لا بدّ من تحقّق إضافة مهمّة مع الشرطينّ الأنفيّ الذكر. وهذه الإضافة هي غلبة جهة الاتّحاد والاشتراك على جهة التمايز والاختلاف. بمعنى أنّ حصول العلم ليس متوقّفاً فقط على وجود جهة فقدان والوجدان بين العالم والمعلوم، فهذا لوحده ليس كافياً، بل لا بدّ من غلبة أحدهما على الآخر حتّى يتحقّق العلم بالشيء أو الجهل به. فإذا رجّحت كفة الاتّحاد والاشتراك على كفة التمايز والاختلاف بين العالم والمعلوم؛ تحقّق العلم به، وإذا كانت الغلبة لجهة التمايز، تحقّق الجهل به. وتختلف درجات العلم بالشيء والجهل به شدّة وضعفاً بحسب قوّة غلبة كلّ من الجهتين على بعضهما البعض، كما يقول "القونوي" أيضاً:

"وإذا عرفت هذا فاعلم أنّ علة جهل الإنسان بموجود ما إنّما هي غلبة أحكام ما به يتميّزان من الأوصاف والمراتب والخصوصيّات ونحو ذلك، فمتى ظهرت غلبة ما به يتّحدان وتزول أحكام التمايز؛ علم الطالب للمعرفة منهما - بعد توجهه وقصده - ما رام معرفته من ذلك الأمر كان ما كان. ثمّ إنّ أحكام ما به الامتياز بين الشئيين إنّ ارتفعت بالكلّيّة كملت المعرفة وصحت، وإن ارتفع بعضها دون البعض، صار ذلك الشئ عند الطالب معرفته؛ معلوماً من وجه أو وجوه، مجهولاً به من حيث ما سوى الوجوه الزائلة أحكامها الظاهرة غلبة حكم ما يقتضي الاتّحاد والاشتراك من حيث هي"^٢.

١ القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهيّة، مرجع مذکور، ص ١٣٣-١٣٤.

٢ المرجع نفسه، ص ٣٢.

الفصل الثالث:

خصائص المعرفة العرفانية

١. المعرفة العرفانية معرفة حضورية

إذا كان وجود جهة الاتحاد والاشترار بين العالم والمعلوم ورجحانها على جهة التغير والتمايز هي السبب في حصول المعرفة عند العارف، فإنّ هذا الاتحاد بينهما ليس على نوع واحد، بل هو على نحوين بحسب النشأة التي يتحصّل فيها هذا العلم. وهي إمّا مرتبة الظاهر أو الباطن، ولا ثالث لهما. بمعنى أنّ الاتحاد بين العالم والمعلوم إمّا أن يقع في مرتبة الظاهر، أو في مرتبة الباطن، ويتبع اختلاف النشأة سوف تختلف الآثار. إذ لكلّ نشأة خصائصها ولوازمها على مستوى الوسائل والآثار، وحتىّ علّة الاتحاد، فعلّة الاتحاد بين العالم والمعلوم مختلفة باختلاف الحيثية الوجودية. فعلّة الاتحاد بينهما في مرتبة الظاهر هي غيرها في مرتبة الباطن.

إنّ علّة الاتحاد بين العالم والمعلوم في مرتبة الظاهر، أو ما يُسمّى أيضا بالعالم الخارجي الموازي للعالم النفسي هو "الوجود". أي الوجود والتحقّق الخارجي للشيء، مع ما يفرضه هذا النحو من الاتحاد في عالم الظاهر من التأثير بأحكام هذا العالم؛ من التعدّد والتغير والاحتياج إلى الوسائط وغيرها. أمّا علّة وسبب الاتحاد بينهما في مرتبة الباطن، فهو نفس حصول المناسبة الحقيقية بين العالم والمعلوم، بحيث يؤدي إلى رفع المغايرة والاثنيّة بينهما.

ففي الرؤية العرفانية، الاتحاد بين العالم والمعلوم، إمّا أن يحصل بالوجود الخارجي للشيء، أو بالوجود الباطني، من خلال إيجاد العلة والمناسبة الباطنية معه، وهو ما سوف ينعكس لاحقاً على خصوصيات المعرفة العرفانية وتقسيماتها، والتي أوّل ما يظهر منها التقسيم المشهور للعلم إلى "علم حصولي" و"علم حضوري". هذا التقسيم الذي يوافق عليه العارف ويتبناه أيضاً كغيره من علماء المعرفة والفلسفة، مع احتفاظه دائماً بخصوصياته التي يميّز بها من ناحية رؤيته لحقيقة العلم، وما يتفرّع عن هذه الرؤية من آثار ولوازم وحقائق. فعند العارف، يقودنا النوع الأوّل من الاتحاد الظاهري بين العالم

والمعلوم إلى ما يسمّى بالعلم الحسولي بالشيء، والنوع الثاني من الاتحاد يقودنا إلى العلم الحسوري بالشيء كما يقول القنوي:

"سبب الجهل بالشيء هو أثر حكم ما به يمتاز المجهول عن جهله، وسبب العلم بالشيء هو غلبة حكم به الاتحاد مع المعلوم، كان المعلوم ما كان والعالم من كان. وعلة الجمع الظاهر بين الأشياء والموحد لكثرتها مع امتياز بعضها عن بعض بالحقائق؛ هو الوجود. وعلة الجمع الباطن هو المناسبة الحقيقية الذاتية الرافعة للتغاير كما قلنا، سيّما مع انضمام حكم المناسبة في الأوصاف والأحوال أيضاً. فإنّ أحكام الأوصاف والأحوال تسري وتتردّد بين هذين الطرفين، وهما الظهور والبطون. والظهور والبطون وصفان للوجود الحقّ من حيث تعقل وحدته وانفراده من حيث ظهوره فيما اقترن به من الأعيان التي هي عبارة عن حقائق العالم، والمرتبة تجمع وتحيط".^١

إذاً، في الرؤية العرفانية بناءً لاختلاف شكل الاتحاد بين العالم والمعلوم، وبحسب النشأة والمرتبة الوجودية، فإنّ ذلك سوف يترك أثراً مباشرة على العلم؛ لينقسم إلى أنواع أيضاً بتبع هذا الاختلاف. فإذا كانت مرتبة وعالم الاتحاد هي نشأة الظاهر، عندها سيكون الاتحاد بين العالم والمعلوم اتحاداً متوقفاً على واسطة هي نفس "الوجود". وهذا الوجود ليس على نحو واحد وحال واحدة، بل هو على صور وأشكال متعدّدة في هذه النشأة الظاهرية. فقد تكون هذه الواسطة إما وجوداً حسياً، أو خيالياً، أو عقلياً ذهنياً. والهدف من وجود هذه الوسائط الوجودية هو إيجاد العلقه والصلة بين العالم والمعلوم، بسبب التمايز والتباين الحاصل في مرتبة الظاهر بين العالم الذي هو وجود نفسي، والمعلوم الذي هو وجود خارجي. فيقع الاختلاف بين العالم عن المعلوم، فتمسّ الحاجة إلى جامع يجمع بينهما لكي يحصل الاتحاد بين الوجود النفسي للعالم والوجود الخارجي للمعلوم، ليتحقق العلم ويصبح منجزاً. ويسمى هذا النحو من العلم بـ"العلم الحسولي".

أمّا إذا كان عالم الاتحاد بين العالم والمعلوم هو نشأة الباطن أو النفس، عندها لن يكون هناك حاجة إلى توسط واسطة خارجية لعدم وجود الاثنينة والتعدّد في المقام بينهما. ويُسمّى هذا العلم بـ"العلم الحسوري". والعلم وإن كان - بمعناه العام - يعني حضور المعلوم عند العالم كما يعرفونه، ولكنّ هذا

١ القنوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، مرجع مذكور، ص ٣٠.

الحضور في الحقيقة هو على نحوين: حضور مع واسطة وحضور بلا واسطة. والحاجة إلى الواسطة مردّها المسافة أو الثغرة الموجودة بين عالم الخارج والعين، وبين عالم النفس أو الذهن. وهذه الثغرة من السعة بحيث يصعب اجتيازها بسهولة. وقد سعى العديد من الفلاسفة إلى تضيق هذه الثغرة، وحتى إزالتها، ولكن قلّمًا نجح أحد منهم في هذه المهمة الشاقّة والعسيرة إلا من طرق باب المعرفة الحضوريّة؛ لأنّها الطريق الوحيدة التي يمكن أن نضع فيها حدًّا لهذه الاتّينية والتغاير بين طرفي العلم، كونها معرفة مباشرة وتعدّ من أنواع الإدراك الشهودي للشيء، "وفي عالم الحضور والشهود يزول الفاصل بين العين والذهن، ويحصل نوع من الاتّحاد بين العالم والمعلوم. ولا تتفصل العين عن الذهن حتّى في العالم المثالي وعالم المجرّدات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم".^١

يقول الشيخ "مصباح اليزدي" في تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري: "إنّ أول تقسيم يمكن للعلم هو أنّ العلم إمّا أن يتعلّق بذات المعلوم من دون واسطة بحيث إنّ الوجود الواقعي والعيني للمعلوم ينكشف للعالم والشخص المدرك، وإمّا أن لا يتعلّق شهود العالم بالوجود الخارجي للمعلوم مباشرة، وإمّا يتعلّق علمه بشي يعكس المعلوم، ويطلق عليه اصطلاحًا اسم الصورة الذهنيّة أو المفهوم. والقسم الأول يسمّى بـ العلم الحضوري، والقسم الثاني يسمّى بـ العلم الحصولي".^٢

فحضور المعلوم إذا كان بنفسه لدى العالم، بمعنى أنّه يتمّ إدراكه والعلم به من خلال الحقيقة المعلومة ذاتها، ومن دون توسّط أي شيء، فهو نحوّ من العلم "الذي يكون فيه المعلوم عين الواقع"^٣، وهذا هو المصطلح عليه بـ "العلم الحضوري". وأمّا إذا كان حضور المعلوم عن العالم به من خلال واسطة، بمعنى أنّه لا يدركه من خلال ذاته، ولا يحضر بنفسه لدى العالم، بل عبر واسطة حاكية وكاشفة عنه، فهو نحو من العلم "الذي لا يكون فيه المعلوم عين الواقع، وإمّا كاشف عن الواقع"^٤، وهو ما يصطلح عليه بـ "العلم الحصولي".

١ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٦.

٢ المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٦٠.

٣ الأملي، جواد: نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٧ق/ ١٩٩٦م، ط ١، ص ٢٠٦.

٤ المرجع نفسه.

وهذه الوسائط كثيرة ومختلفة، وتختلف من موجود إلى آخر بحسب الرتبة والمقام. ويمكن تقسيم هذه الوسائط إلى ثلاثة أقسام هي: الحسية، الخيالية والذهنية. فما يراه الإنسان من المناظر المرئية الخارجية لا يحصل العلم به إلا من خلال حاسة البصر، حيث تلتقط الصور وتقوم بإرسالها مباشرة إلى النفس فتدركها، فيحصل العلم بها وبخصوصياتها المرئية فقط؛ مثل الأبعاد الثلاثة واللون وما إلى ذلك. وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة إلى بقية الإدراكات الحسية التي تحصل بواسطة أجهزة الحس.

هذه الوسائط لا تقف عند حدود المحسوسات وأدواتها، بل تتعداها أيضاً إلى الصور الخيالية التي هي حضور صورة المادة المدركة سابقاً بواسطة الحواس لا نفسها، والتي تستدعيها النفس بعد احتفاظها بها؛ لتكون واسطة مثالية بين العالم والمعلوم بعد انقطاع الإدراك الحسي بشكل مباشر. وتتعداها إلى الصور العقلية والمفاهيم الذهنية أيضاً، والتي هي نوع من الإدراك الكلي للأشياء المجردة عن الجسم وعوارضه المادية؛ كالعلم بالبراهين والمقدمات المنطقية والمعقولات الفلسفية الأولية والثانوية. إذ، "فالعلم الحسولي هو الذي يحصل عليه الإنسان عبر وسيط بين المعلوم والنفس الإنسانية، من الحواس الظاهرة، أو المفاهيم العقلية، أو غيرها، كما أن المعلوم في حقيقة الأمر ليس هو نفس الموجود، بل صورة أو مفهوم منه. وهذا بخلاف النوع الأول من العلم، وهو العلم الحسوري، فإن العلم فيه بالموجود من خلال نفس الحقيقة التي هي عند العالم بها، وشهود النفس لذلك المعلوم مباشرة، ومن دون توسط حاسة أو خيال، أو مقدمات وبراهين".^١

ومن مصاديق العلم الحسوري علم الإنسان بنفسه بعنوان كونه موجوداً مدركاً، وهو علم لا يقبل الإنكار ولا الخطأ، ولا التجزئة أيضاً. والمراد من الإنسان هنا هو "الأنا" المدرك والمفكر الذي يعلم بذاته عن طريق الشهود الداخلي البسيط، لا أنه يعلم بها عن طريق الحس والتجربة، وبواسطة الصور الخيالية والمفاهيم الذهنية. وهذا العلم والوعي، خاصية ذاتية للروح الإنسانية، وقد ثبت في محله أن الروح مجردة وليست مادية، وكلّ جوهر مجرد فهو عالم بذاته، "فالعلم الحسوري هو عين المعلوم"^٢، لذا في هذا النحو من العلم لا يوجد تعدد وتغير بين العلم والعالم والعلوم. أما علم الإنسان بالأمور

١ الحيدري، كمال: الراسخون في العلم، دار فراق، قم، ١٤٢٩ق/ ٢٠٠٨م، ط١، ص١٣٨-١٣٩.

٢ الأملي، حسن زاده: شرح العيون في شرح العيون، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢١ق/ ١٣٧٩ش، ط٢، ص٦٢٥.

الخارجية، كعلمه بخصائص جسمه من لون وشكل وغيرها، فعالم بها يحصل عن طريق البصر أو اللمس أو سائر الحواس، وبواسطة الصور الذهنية.

ومن مصاديق العلم الحضورى أيضاً علمنا بحالاتنا النفسية ومشاعرنا وعواطفنا، فإنه علم حضورى أيضاً يتم بلا واسطة. فعندما نشعر بالخوف من مسألة ما، فإننا ندرك هذه الحالة النفسية ونشعر بها مباشرة وبشكل بسيط، ومن دون أيّ واسطة. وكذلك عندما نشعر بالحب في أنفسنا تجاه شخص ما، فإننا ندرك في أعماقنا هذا الميل والانجذاب الباطني بشكل يقيني وبسيط، ومن دون الحاجة إلى واسطة في الإدراك أيضاً. فلا يمكن إنكار هذه المشاعر والميول، أو الشكّ بها، أو الاستدلال عليها. ومن مصاديق العلم الحضورى أيضاً علم النفس بقواها المدركة من قوة التعقل والتفكير والتخيّل، وعلمها بقواها وجوارحها المحركة للبدن، فهو أيضاً علم حضورى بسيط ومباشر لا تتعرّف إليه النفس عن طريق الوسائط من أدوات حسّ، أو صور ومفاهيم ذهنية أو غيرها.

ومن هنا، فإنّ النفس لا تتشكّ بهذه القوى المدركة والمحرّكة، ولا تخطئ في استخدامها عندما تُقرّر ذلك، بل حتّى العلم بالصور نفسها والمفاهيم الذهنية التي تدركها النفس وتعلم بها علماً يقيناً، فترتّب عليه الكثير من الآثار، فإنه لا يحصل عن طريق صور أو مفاهيم أخرى، بل إنّ النفس تدرك هذه الصور المعقولة بالنفس ذاتها، وتعلم بها علماً حضورياً غير قابل للشكّ أيضاً. وبهذا البيان الذي قدّمناه للعلم الحضورى والعلم الحسولى وما بينهما من فرق، يعرف لماذا يكون العلم بالنفس والعلم بالحالات النفسية وسائر العلوم الحضورية مستعصية على الخطأ؛ وذلك لأنّ نفس الواقع العيني في هذه الموارد يكون مورد الشهود، بخلاف موارد العلم الحسولى، فإنّ المفاهيم والصور الذهنية تؤدي فيها دور الواسطة، وقد لا تتطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجية. وبعبارة أخرى، إنّ الخطأ في الإدراك لا يتصوّر إلاّ في حالة ما إذا كانت واسطة بين الشخص المدرك والذات المدركة؛ بحيث إنّ العلم لا يتحقّق إلاّ بفضلها^١.

ولهذا السبب كان العلم الحضورى من الخصائص الأساسية للمعرفة العرفانية. ففي المعرفة العرفانية، يحضر ذات المعلوم عند العالم وليس صورته، ولذلك فلا يقع فيها الخطأ بخلاف المعارف

١ المصباح، محمد تقى: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مرجع مذکور، ج١، ص١٦٣.

الأخرى؛ كالفلسفة وغيرها التي تحضر فيها صورة المعلوم لا ذاته في النفس والعقل. فالعارف يدرك ذات المعلوم لا صورته، ويحضر لديه نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني من دون توسط أي واسطة. وبناءً عليه، فإن العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم من دون توسط صورته، فغاية العارف في المعرفة العرفانية الوصول إلى المعلوم والعلم به نتيجة للوصول. في حين أن الأمر على العكس في المعارف العادية، حيث يكون العلم هو المراد والوصول إلى المعلوم هو النتيجة، بل نتيجة محتملة وليست حتمية؛ بمعنى أن العلم في المعارف العادية لا يعني الوصول للمعلوم حتمًا ولزومًا، في حين أن الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتمًا^١.

٢. المعرفة العرفانية معرفة يقينية

من النتائج المهمة المترتبة على كون المعرفة العرفانية معرفة حضورية، القول بيقينية هذه المعرفة، لانتفاء الشك فيها لكون المعلوم متحدًا ذاتًا مع العلم، فهو حاضر عنده بذاته ومن دون أي واسطة بينهما، فلا يقع الخطأ والشك فيها كما ذكرنا في العنوان السابق. وهذا ما يعطي المعرفة العرفانية ميزة مهمة جدًا تفتقدها المناهج المعرفية الأخرى. فالمعرفة الحسية والتجريبية لا توصل إلى اليقين بالمنظار والمنهج العقلي والفلسفي، فكيف بالرؤية والفهم العرفاني.

ففي نظر الفيلسوف ما يدركه الإنسان بواسطة الحس هو جنبه الإثبات ووجود الأشياء فقط لا اليقين بوجودها. فما يدركه بواسطة الحس هو وجود الضوء مثلًا، ولكن هذا المقدار من الثبوت لا يؤدي إلى اليقين بوجود الضوء؛ لأن اليقين بوجود الضوء من وجهة نظر الفلسفة يجب أن يكون مسبقًا بمبدأ بديهي يدركه الإنسان بالعلم الوجداني والحضوري؛ وهو مسألة استحالة اجتماع النقيضين.

فالعلم بوجود الضوء إنما يصبح قطعياً ويقينياً عندما نقبل بمسألة امتناع اجتماع النقيضين كقاعدة عقلية بديهية يدركها الإنسان بالعلم الحضوري، فتشكّل على أساس ذلك قياساً استثنائياً، مفاده أن كلّ ما يشاهده الإنسان بواسطة الحس هو موجود، ويستحيل أن يكون معدوماً؛ لأنّ العقل يحكم باستحالة اجتماع الوجود والعدم لشيء واحد في آن واحد، وعليه من المستحيل أن لا يكون ما يشاهده ببصره

١ الحيدري، كمال: العرفان الشيعي، مرجع مذکور، ص ٢٠٨-٢٠٩.

موجودًا، بل إنَّ وجوده يصبح ضروريًا و يقينياً بحكم هذه القاعدة العقلية التي نستعين بها في أبسط المسائل، ومن دونها من المستحيل الجزم اليقيني بوجود الأشياء وثبوتها^١.

والعارف في سلوكه الكشفي، القائم على المعاينة والمشاهدة القلبية، إنما يرمي إلى تحقيق اليقين المعرفي وهو "العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف"^٢، بما كان قد ثبت لديه من معارف بالدليل والنظر والبرهان.

ويبنى منهج اليقين عند العارف على أصليْن أساسيَّين:

الأول: أن وراء الحسّ والعقل واقعيّات وحقائق خارجيّة.

والثاني: إنَّ كلّ إنسان لديه القدرة بحسب ما جهّز به من أدوات خاصّة للمعرفة على درك هذه الحقائق والتعرّف إليها بشكل صحيح.

لذا يقول "القاساني" في تعريف اليقين إنّه: "الوقوف على الحقائق بالكشف"^٣؛ لأنّ الكشف كما سوف نبين لاحقاً هو المنهج المعرفي لإدراك الحقائق واكتشافها على نحو يقيني لا لبث فيه. ففي نظر العارف، العلوم الحقيقيّة هي العلوم الحائزة على اليقين، بل على أعلى درجات ومراتب اليقين. وهي أسمى مرتبة من حيث يقينها عن سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه واستدلالاته. وهذا اليقين الذي تميّز به علوم الحقيقة عن سائر العلوم هو يقين كشفي ذوقي، يتحقّق به العبد متى سلك طريق التصفية القلبية والروحية كما سوف نبين لاحقاً.

من هنا، فإنّ المعرفة العرفانية لها غاية وحيدة هي الوصول إلى اليقين استجابة للأمر الإلهي: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^٤. فغاية العارف في سلوكه المعرفي والمعنوي أن يصل إلى نور اليقين بعد ظلمات الشكّ، فيتعرّف إلى حقيقة الوجود الذي يحيط به، وإلى ماهيته هو كإنسان، وحقيقته

١ انظر: الأملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، مرجع مذكور، ص ١٢٦.

٢ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٦٠٣.

٣ الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع مذكور، ص ٢٧٤.

٤ سورة الحجر، الآية ٩٩.

ومصيره، معرفة من شأنها أن تلقى السكينة في قلبه وتعيد الطمأنينة إلى نفسه وروحه. وهذا اليقين لا يتأتى إلا بالاتصال المباشر بالله عز وجل اتصالاً من شأنه أن يبدد كل ظلمات الشك من خلال معرفة كنه الوجود - أي الحق سبحانه وتعالى - وما يتجلى ويظهر من هذا الوجود المطلق من عوالم أخرى. وهذا لا يتم إلا إذا خلصت النفس من شوائب الحس والمادة، فصفت وأشرق وتارتقت إلى عالم الروح، وهناك تفاض عليها المعارف الإلهية والعلوم اللدنية، فتتعم بحضرة الجمال وتتمتع بلذة الوصال. والمعرفة الحاصلة من هذه الطريق يقينية لا تحتل الشك، وهيبية لا تكتسب عن طريق أي نوع من الوسائط، سواء أكانت وسائط مادية أم روحية، أم قوى علوية كما يقول القونوي في "النفحات": "فالعالم الحاصل عن هذه الطريق هو الكشف الأوضح الأكمل الذي لا ريب فيه، ولا يترك إليه احتمال ولا تأويل، ولا يكتسب بعلم ولا عمل، ولا سعي ولا عمل، ولا يتوسل إلى نيله، ولا يستعان في تحصيله بتوسط قوى روحانية نفسانية، أو بدنية مزاجية، أو إمداد أرواح علوية، أو قوى وأشخاص سماوية، أو أرضية، أو شيء غير الحق، والمحصّل له والفائز به أعلى العلماء مرتبة في العلم؛ وهو العلم الحقيقي".^١

ولكي يصل العارف إلى هذه المعرفة اليقينية، عليه أن يعبر ما يسمّى بالأسفار العرفانية الأربعة، ويُقصد بالسفر "هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطي المنازل".^٢ وهذه الأسفار هي السفر من الخلق إلى الحق، وهو السفر الأول الذي يحصل من خلال رفع الحجب الظلمانية والنورانية. والسفر الثاني من الحق إلى الحق بالحق، وإنما يكون بالحق؛ لأنّ العارف في هذا السفر يصبح ولياً ووجوده وجوداً حقانياً، فتقنى ذاته وصفاته وأفعاله في ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله، وفيه يصل إلى مقام الفناء. والسفر الثالث هو السفر من الحق إلى الخلق، وفيه يسلك العارف في مراتب الأفعال، ويحصل له الصحو التام بعد المحو والفناء الذي أصابه في السفر الثاني، فيبقى ببقاء الله، ويحصل له حظّ من النبوة، ولكن من دون تشريع. وعندما ينتهي السفر الثالث، يبدأ السفر الرابع والأخير وهو السفر من الخلق إلى الخلق بالحق، حيث يشاهد العارف الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارها

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مرجع مذكور، ص ٤٩.

٢ الخميني، روح الله: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع مذكور، ص ٨٧.

ومنافعها، ويعلم بكيفية رجوعها إلى الله، فيكف باطّلاع الناس وأخبارهم بهذه الحقائق والموانع التي تحول دون معرفتها والوصول إليها، فيكون رسولاً ونبياً بنبوة التشريع^١.

فهذه الأسفار الأربعة هي في المنهج العرفاني الرحلة المعرفية والسلوكية التي يقوم بها العارف ليتمكّن في خلالها بحسب طاقته وقابليته من الوصول إلى مقام اليقين الذي هو غاية العارف، كما يقول "الأنصاري" في "منازل السائرين": "اليقين مركب الآخذ في هذه الطريق، وهو غاية درجات العامة؛ وقيل أول خطوة الخاصة"^٢. ويرى الأملي أنّ مقام اليقين هو أعلى مراتب الإيمان، وأقصى مدارج الإسلام وأتة "ليس وراء اليقين مرمى، لا للأنبياء ولا للأولياء، ولا للكمل من تابعيهم؛ لأنّه هو النهاية والمقصود بالذات من السلوك كلّ، ويشهد به قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^٣.

والعرفاء يقسمون اليقين إلى ثلاث مراتب مترتبة على بعضها البعض؛ بحيث إنّ لا يمكن الوصول إلى المرتبة الأعلى إلا بعد تجاوز المرتبة الأدنى. وهذه المراتب هي: "علم اليقين" وهي أدنى المراتب. "عين اليقين" وهي أوسطها، ولا يمكن تحصيلها من دون "علم اليقين". ثم "حق اليقين" وهي أعلى المراتب وأكملها، ولا يمكن تحصيلها أيضاً من دون "عين اليقين" و"علم اليقين". وهذه الأنواع الثلاثة مستنبطة من القرآن الكريم نفسه، وليست من مخترعات العارف ولا اجتهاداته الشخصية كما أشار إليها جلّ ذكره في كتابه فقال: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (٥) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (٦) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (٧) ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^٤، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾^٥.

١ الخميني، روح الله: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مرجع مذكور، ص ٨٧-٨٨.

٢ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٤٤٩.

٣ سورة الحجر، الآية ٩٩.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٦٠٠.

٥ سورة التكاثر، الآيات من ٥ إلى ٨.

٦ سورة الواقعة، الآية ٩٥.

وقد عرّف العرفاء مراتب اليقين الثلاث، وإن وقع بينها شيء من الاختلاف الطفيف في التعريف. ولكن يمكن أن نجمع بين هذه التعاريف ونستخلص منها؛ أنّ اليقين هو مقام الإدراك والعلم بالحقيقة، وعين اليقين هو مقام مشاهدة الحقيقة، وحقّ اليقين هو مقام الفناء في الحقيقة. وأضاف البعض^١ إلى حقّ اليقين مقام البقاء بعد الفناء كما يقول القيصري في شرح كتاب فصوص الحكم: "قسّم أرباب هذه الطريقة المقامات الكلية إلى علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين. فعلم اليقين: يتصوّر الأمور على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحقّ اليقين بالفناء في الحقّ والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً، لا علماً فقط، ولا نهاية لكمال الولاية، فمراتب الأولياء غير متناهية"^٢.

ويضربون مثلاً على مراتب اليقين الثلاث كشخص ولد في بيت مظلم وهو مكفوف العين لا يرى، وهو غير قادر على الخروج من منزله ليرى طلوع الشمس ويشاهد جرمها وأنوارها المشرقة على الأفاق، مكتفياً بما سمعه من المبصرين من حوله بشأن أوصافها وكيفية طلوعها وغروبها، حتّى إذا قدّر له أن يفتح عينيه وأن يخرج من المنزل، ولكن من دون النظر إلى الأعلى لرؤية الشمس لكي لا يتضرّر بصره الحديث العهد بالنظر، فيشاهد ضوء النهار، الذي هو علامة ومؤشّر عنده على طلوع الشمس، فيعلم بوجودها، ولا يشكّ بعدمه مطلقاً مع أنّه لم يرَ جرمها لعلمه المسبق بأنّ ضوء النهار من آثار إشراقه أنوار الشمس، وهذا هو علم اليقين. وإذا سمح لهذا الشخص بعد فترة من النظر إلى الأعلى ورؤية جرم الشمس وعينها فهو بمثابة عين اليقين؛ لأنّه شاهد عين الشيء ورآه بذاته، لا أنه علمه أو أدركه بعلم سابق، ولكنها تبقى معاينة عن بعد، ودون ملامسة أو اتّحاد بذات جرم الشمس. فإذا قدّر لهذا المشاهد أن يصل إلى جرم الشمس، ويتحدّ بذاتها، فهو ما يصطلح عليه عند العرفاء بمقام حقّ اليقين^٣.

وعلم اليقين، وإن كان مرتبطاً بمقام الإدراك والعلم، ولكن الإدراك في هذه المرتبة لا ينحصر بطريق الفكر والعقل، بل يشمل الإدراكات التي يحصل عليها الإنسان عن طريق الكشف، وتسمّى

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٦٠٥.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٦٩-١٧٠.

٣ انظر: الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٦٠٦.

بالكشوفات المثاليّة والبرزخيّة، وهي مختلفة كلّ الاختلاف عن الكشوفات القلبيّة العينيّة التي تحصل في مرتبة عين اليقين.

فما يدركه الإنسان في مقام علم اليقين يمكن أن يقسم أيضاً إلى ثلاث درجات. الأولى مرتبطة بإدراك ما ظهر من الحقّ والحقيقة عن طريق الرسالة، وما جاءت به الرسل من الإيمان والإسلام والأحكام، وما أثبتوه بالمعجزات الصادرة من الله تعالى، من أجل الاستدلال والبرهنة على وجوده جلّ وعلا. أمّا الدرجة الثانية فهي مرتبطة بإدراك ما غاب عن الحقّ والحقيقة، من الأمور المتعلقة بالدار الآخرة وأحوال القيامة، والجنّة والنار وغيرها من الحقائق الغيبيّة، من أجل تعميق الرابطة والارتباط اليقيني بين الإنسان والحقّ تعالى. أمّا الدرجة الثالثة وهي أعلاها، فهي إدراك ما هو قائم بالحقّ بواسطة الكشوفات المثاليّة والصورويّة؛ كالمنامات الصادقة، والإخبار بالمغيبات والأمور الخارقة للعادة، فإنّها أمور قائمة بالحقّ، يهتدي بها عباد الحقّ إليه، ليقوّوا يقينهم به. فإنّه تعالى يكشف هذه الأمور على بعض الطالبين، ليزداد يقينهم، فينجذبون إليه^١.

بمعنى آخر، إنّ مقام علم اليقين مرتبطٌ دومًا بحدّ الإدراك والعلم الذي يُكشف للإنسان من وراء حجاب؛ إمّا حجاب الفكر والبرهان، أو حجاب الصور المثاليّة والبرزخيّة. ولا يكون حدّ العلم فيه عينيًّا بمعنى أنّه يشاهد العالم ذات المعلوم الخارجي بما هو هو، وعلى ما هو عليه. فإنّ إدراك النار والعلم بها عبر كلام النقاة من أنبياء الله، أو من خلال البرهان العقلي، أو حتّى الكشف المثالي هو غير رؤية ذات النار مباشرة، أو الاكتواء بناها في مرحلة أعلى.

وعندما يعبر العارف مقام علم اليقين، ويصل إلى مقام عين اليقين، فهو ينتقل من مرحلة العلم والإدراك للحقائق المعلومة إلى مرحلة المشاهدة لها بواسطة أداة القلب، والتي تسمّى بـ "البصيرة". وفي هذه المرتبة، يستغني الإنسان عن الإخبارات والنقل، وعن البراهين والاستدلالات العقليّة، ويخرق حجاب العلم لينعم بالرؤية والمشاهدة العينيّة للحقائق من خلال الكشف. ففي علم اليقين، يكون العلم بالشيء مع الغيبة عنه، من خلال حصول صورة مطابقة له عند العالم، لذا فهو محجوب عن إدراك حقيقته.

١ انظر: الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذکور، ص ٤٥٠.

أما في مقام عين اليقين، فإنّ العارف يخرق بشهوده وكشفه حجاب العلم، ليصل إلى ذات المعلوم مباشرة، فهو مقام شهود الشيء ومعابنته بذاته، لا بواسطة الصور، سواء أكانت عقلية أم مثالية، فإنها كلّها أمور زائدة على الشيء ومطابقة له، تحجب وتحول دون إدراك حقيقته وعينه على ما هو عليها. أما حقّ اليقين فهو مقام التحقّق بحقيقة علم الحقّ والفناء التامّ في المعلوم بعد الاتّحاد به، ومن ثمّ البقاء فيه، وهي آخر المراتب وأعلىها^١.

يقول "القونوي" في بيان هذه المراتب الثلاث لليقين: "علم اليقين يحصل بالإدراك الباطني؛ سواء أكان الإدراك بالفكر الصائب أم بطريق الكشف والإلقاء. وعين اليقين يتوقّف على مشاهدة المعلوم بالقوى المتعلّقة بظاهر البدن أو بالكشف الصوري، ويكون متعلّق الإدراك بظاهر الشيء المدرك؛ كما أنّ الشرط أيضًا في علم اليقين أن يكون متعلّق العلم روح الشيء ومعناه أو مثاله المطابق لحقيقته.

وحقّ اليقين هو أن تدرك بأحدية جمعك؛ أي بحقيقتك المشتتة على مدارك الظاهرة ومشاعرك الباطنة؛ والجامعة بين روحانيتك وجسمانيتك وكثرتك وأحديتك - أحدية جمع الشيء المدرك - إدراكًا يستوعب معرفة كلّ ما اشتملت عليه حقيقة المدرك من الأمور الظاهرة والباطنة والروحانية والجسمانية. وهذه صفة من صار قلبه مستوى الحقّ الذي قد وسع تجلّيه الذاتي الكمالي الجمعي الأحمدي؛ المشار إليه بقوله: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"^٢.

ويصنف "القشيري" - بعد تعريفه لليقين ومراتبه - أهل اليقين إلى ثلاثة أصناف، بحسب مراتب اليقين الثلاث أيضًا وهم: أرباب العقول، وأصحاب العلوم، وأصحاب المعارف. فيعتبر علم اليقين مخصوص بأرباب العقول، وعين اليقين مخصوص بأصحاب العلوم، وحقّ اليقين مخصوص بأصحاب المعارف.

وهذا التقسيم، وإن كان يخالف ما ذكرناه سابقًا حول علاقة العلم بالمعرفة وأفضلية العلم على المعرفة، وبالتالي شرافة العالم على العارف، لكنّها تبقى في النهاية رؤية تكشف على أنّ اختلاف

١ انظر: الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٤٥١-٤٥٢. الأملّي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٦٠٥.

٢ القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، مرجع مذكور، ص ٢٥٣.

مقامات العارفين يرجع إلى اختلاف تحققهم في مراتب ومقامات اليقين الثلاثة. قال القشيري: "فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين ما كان بنعت العيان؛ فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحقّ اليقين لأصحاب المعارف"^١.

٣. المعرفة العرفانية معرفة إرثية

من الخصائص الأساسية والمهمة في المعرفة العرفانية الأصيلة أنّها لا تحصل بالكسب والتعلم، لكونها معرفة حضورية، وليست حصولية، كما بيّننا سابقاً. وهذا ما أعطى المعرفة العرفانية ميزة أخرى لا نجدها في أيّ مدرسة أخرى، وهي أنّ المعرفة الحقيقية في مدرسة العرفان النظري والعملي معاً تحصل بواسطة التوارث المعنوي والباطني بين الله تعالى وأوليائه، أو بين أولياء الله والعرفاء، لا بالتعليم والاكْتساب الإنساني. لذلك تسمّى المعرفة في العرفان بـ "المعرفة الإرثية".

والإرث من وجهة نظر العارف: "لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون صورياً وإمّا أن يكون معنوياً"^٢. الأول - أي الصوري - هو الإرث الحاصل بين الأرحام والأقارب بحسب ما ينصّ عليه الشرع الإسلامي. والثاني - المعنوي - هو الإرث الحاصل بين الله تعالى وأنبيائه وأوليائه، وهو مختلف كلّ الاختلاف عن الإرث الصوري، لكونه غير محصور، ولا مشروط بالعلاقة النسبية والرحمّية بين الوارث والموروث كما يحصل في الإرث الصوري، بل له شروط ومعايير مختلفة. وما يتمّ توريثه بالإرث المعنوي ليس أموراً مادية وندبوية من قبيل الأموال المنقولة وغير المنقولة، أو المعادن النفيسة والأحجار الكريمة وغيرها.

بل ما يورث بالإرث المعنوي هو "العلم"، والمقصود بالعلم هنا هو العلم الإلهي الغيبي الذي لا يكشف إلا لمن ارتضى الله له ذلك، وكانت لديه الأهلية واللياقة التامة. فيعابن بواسطة هذا العلم الحقائق الإلهية المرتبطة بالوجود والكون، وتتكشف له أسرار الخلق، ويتعرّف إلى إرادة الله المتمثلة

١ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيرية، مرجع مذکور، ص ١٢١.

٢ الأملی، حیدر: المقدمات من کتاب نصّ النصوص، مرجع مذکور، ص ٤٩٤.

بصورة الشريعة بعد أن تتكشف إليه إجمالاً وتفصيلاً. وهذا النوع من الإرث يحصل من خلال الكشف والمشاهدة القلبية التي يتفرد بها العارف، ويتميز عن بقية أقرانه من العلماء.

يقول السيد "حيدر الآملي" في المقدمات من كتاب "نص النصوص": "اعلم أن العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابي، وإرثي إلهي. فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة. و"العلم" الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الرباني بالتدريج وغير التدريج، مع رُوح وراحة، في مدّة يسيرة"^١.

فالمعرفة، من وجهة نظر العارف، على نحوين: معرفة تحصل بالكسب والتحصيل الشخصي للمتعلّم، وهي المعرفة المشهورة والمتداولة بين أهل العلم، ونحو آخر من المعرفة تحصل من خلال التعليم الإلهي الخاص، والوراثة الربانية المعنوية، إما بشكل مباشر أو بتوسّط أولياء الله وأنبيائه. ولهذا "يسمونها - أي العلوم الصوفية والعرفانية - بالعلوم الإرثية؛ لأنها تصل إليهم من أبيهم المعنوي دون الصوري، بالإرث المعنوي"^٢.

أما العلوم الكسبية التي تحصل من خلال التعلّم والتعليم الإنساني فلا يقال عنها بأنها إرثية؛ لأنّ الأمور الكسبية لا تسمّى في العرف والشرع، ولا في اللّغة والاصطلاح إرثاً. وعليه، فكّل ما يحصل بالكسب والتعلّم لا يصدق عليه أنّه إرثي من وجهة نظر العارف؛ "لأنّ المكتسب عبارة عن تحصيل شيء باجتهاد الشخص وسعيه والموروث عبارة عن شيء يصل إلى شخص بلا سعيه واجتهاده. فينتج: أنّ الموروث ليس بمكتسب"^٣.

ويستدلّون على هذا النحو من المعرفة الإرثية بالعديد من الآيات والروايات، منها الآيات القرآنية التي تتحدّث عن نوع خاص من العلم يناله الأنبياء والأولياء من الله، عن طريق التورث الإلهي، ولو لم يكن هذا النوع من العلم واقعياً لما قال الله تعالى في حقهم: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾^٤.

١ الآملي، حيدر: المقدمات من كتاب نص النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٧٢.

٢ المرجع نفسه، ص ٤٩٢.

٣ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٠٣.

٤ سورة فاطر، الآية ٣٢.

فالآية تبيّن أنّ الله تعالى يورث كتبه وصحفه مع ما تحويه من علوم ومعارف وحقائق لفئة خاصّة من عباده. ومن الأدلّة النقلية أيضاً قول النبيّ (ص): "العلماء ورثة الأنبياء"^١. فعلامة العالم الحقيقية أنّ علومه يجب أن تكون كعلوم الأنبياء، أي علوماً إرثية لا كسببية، لكي يصحّ أن نقول عنه إنّه ورث علوم الأنبياء؛ لأنّ الأنبياء علومهم وراثية وليست كسببية. وهذا النوع من العلماء، بحسب رأي العرفاء، محدود وليس شائع وكثير، ودليلهم على ذلك أنّ الألف واللام في كلمة العلماء، هي للعهد لا للجنس والاستغراق، وإلا لزم أن يكون كلّ عالم وارثاً للنبيّ، والواقع يرفض هذه الادّعاء، إذ ليس كلّ عالم وارثاً لعلوم الأنبياء. فدلت الرواية على أنّ فئة خاصّة من العلماء هي التي تتّصف بهذه الصفة، وهي ليست صفة عامة وشاملة للجميع.

ومن الأدلّة النقلية التي يستشهد بها العرفاء أيضاً قول النبيّ (ص): "مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"^٢. وقوله (ص) أيضاً: "مَنْ أَخْلَصَ الْعِبَادَةَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ"^٣.

والى مثل هذه العلوم الإرثية أيضاً، أشار نبيّ الله عيسى (ع) بقوله: "يا بني إسرائيل لا تقولوا العلم في السماء من ينزل به، و لا في تخوم الأرض من يصعد به، و لا من وراء البحار من يعبر فيأتي به، العلم محصول في قلوبكم تأدّبوا بين يديّ بأدب الروحانيين وتخلّفوا بأخلاق الصديقين أظهروا العلم من قلوبكم حتّى يغطّيكم"^٤.

ومن الأدلّة أيضاً حديث الإمام الصادق (ع) عن العلم وأنواعه وأقسامه، حيث يقول عليه السلام: "العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يُطلع عليه أحداً من خلقه وعلم علّمه ملائكته ورسله، فما علّمه

١ الكلينيّ، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٣٢.

٢ المجلسيّ، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٤٠، ص ١٢٨.

٣ المرجع نفسه، ج ٥٣، ص ٣٢٦.

٤ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: شرح أصول الكافي، مرجع مذکور، ج ٢، ص ٢١٣.

ملائكته ورسله فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يُقدّم منه ما يشاء ويؤخّر منه ما يشاء ويُثبت ما يشاء" ^١.

ومن الأدلة التي يستدلون بها أيضًا قول النبي (ص): "سلمان منا أهل البيت" ^٢، فسلمان عليه السلام كما هو معلوم ليس عربيًا، ولم يكن في يوم من الأيام من سلالة أهل بيت النبي (ص)، بل هو فارسي ولذلك لُقّب بسلمان الفارسي، ولكن لكونه حائزًا على النسبة المعنوية بأهل البيت (ع) دخل فيهم وصار منهم.

وفي المقابل، يحدثنا القرآن الكريم عن نبي الله نوح وابنه الذي هو من أهله ووارثه من ناحية النسب، ولكنه لم يكن جديرًا بوراثته من الناحية المعنوية والباطنية، لعدم وجود المناسبة بينه وبين نبي الله نوح (ع). ومع عدم دخول ابنه في طريقته وشريعته لا ظاهرًا ولا باطنًا، انتفت القرابة المعنوية بينهما مع بقاء القرابة النسبية. وبارتفاع الأهلية والقرابة المعنوية ارتفع الميراث المعنوي بين نبي الله نوح (ع) وابنه، فقال الله عزّ وجل: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ ^٣، فدلت الآية الكريمة على أنّ النسب الصوري ليس له أيّ دخالة في النسب المعنوي ومراتبه. "فكما لا ينفع الأب الصوري ولا النسبة الصورية في الآخرة، فكذلك لا تنفع العلاقة الصورية مع الأنبياء والرسل من حيث التكليف. فما بقي إلا العلاقة المعنوية، فإنها تنفع في الدنيا والآخرة، كالأب المعنوي والعلاقة المعنوية" ^٤.

ومصدر العلوم الإرثية والحقيقية هو الله سبحانه وتعالى، والرحمن كما سوف نبين لاحقًا لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ ^٥، وقوله عزّ وجل: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣)

١ الكلبيني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ج ١، ص ١٤٧.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ١٠، ص ١٢٣.

٣ سورة هود، الآية ٤٦.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٠٢.

٥ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ^١. فكما أنّ أصحاب العلوم الكسبيّة لا بدّ لهم من أستاذ يعلمهم فنون العلم وطرق تحصيله، كذلك في العلوم الإرثيّة لا بدّ له من أستاذ وهو "الله" سبحانه وتعالى أو "الرحمن".

ومنبع جميع العلوم الإرثيّة عند العارف بالدليل والحجة القرآنية هو الحضرة الإلهيّة المخصوصة باسم "الله"، وحضرة الرحمن المخصوصة باسم "الرحمن". وكلّ من أراد العلوم الحقيقيّة الإرثيّة الإلهيّة، يتوجّب عليه التوجه إلى هاتين الحضرتين ليتعلّم منهما على قدر استعداده واستحقاقه^٢. ولكنّ أخذ هذه العلوم والحقائق موقوفٌ على صفاء القلب ورفع الحجاب عن وجهه، والتوجّه الكلّي إلى الحضرة الرحمانيّة والجناب الرحيميّ، المشار إليهما في قوله: ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^٣؛ لأنّه من دون هذا - أي الصفاء القلبيّ والتوجّه الكلّي - لا يمكن حصولها - أي الحقائق والعلوم - أي تحصيلها من دون رفع الحجاب عن وجه القلب والاستعداد الكامل والتوجّه التام، غير ممكن^٤. وتفصيل الكلام يأتي لاحقاً. ومن خصائص المعرفة العرفانيّة الأساسيّة أيضاً أنّها معرفة تحصل بواسطة الكشف والشهود القلبيّ. ولارتباط هذه الخصيصة وتعلّقها بالمنهج المعرفيّ للعارف، لذا سوف نفرّد لها بحثاً مستقلاً بذاته.

١ سورة الرحمن، الآيات ١ إلى ٤.

٢ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٥٣٨.

٣ سورة فصلت، الآية ٢.

٤ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٧٠.

الفصل الرابع:

القلب أداة المعرفة العرفانية

١. أدوات المعرفة عند العارف

الأدوات جمع أداة وهي بمعنى الآلة^١. وأدوات المعرفة هي الآلات والوسائل التي يُستعان بها من أجل تحصيل المعرفة. إذ لا يمكننا أن نحصل المعرفة من دون أدوات خاصة بها، لذا يعدّ دورها طريقيًا وغائيًا وليس موضوعيًا أو ذاتيًا. ومع تنوّع طرق المعرفة وأدواتها، تنوعت بتبعها المعرفة نفسها، فتعددت أنماطها وأشكالها وحدودها أيضًا.

إنّ البحث حول أدوات المعرفة الإنسانية هو بحث حول الهوية - الإنسان. وإذا أراد باحثٌ ما أن يفهم حقيقة المعرفة الإنسانية على مستوى المصادر والأصول، والأدوات والوسائل، والطرق الموصلة إليها، عليه في البداية أن يبيّن تصوّرًا صحيحًا وعميقًا حول الإنسان نفسه. فكّما كانت المعرفة بالإنسان أعمق وأكثر واقعية، كلّما كانت المعرفة بحقيقة إدراكاته وعلومه وكيفية تحصيلها أكثر دقةً وصوابًا. من هنا، يرى العرفاء أنّ المعرفة بحقيقة الهوية الإنسانية المتشكّلة من البعد الروحي والجسدي معًا مفتاحًا أساسيًا وضروريًا للمعرفة بكيفية تشكّل المعرفة الإنسانية على اختلاف أبعادها وتجلياتها.

فالإنسان في الرؤية العرفانية هو العالم الصغير الموازي للعالم الكبير الكوني، وهو "جامع لجميع الحقائق الكونية والإلهية، فيكون نسخة منهما، فما يوجد في العالم الكبير لا بدّ أن يكون في العالم الصغير الإنساني منه أنموذج"^٢. يقول ابن عربي حول الحقيقة الإنسانية: "فالإنسان مجموع العالم وهو الإنسان الصغير والعالم الإنسان الكبير أو سمّه الإنسان العالم الصغير"^٣. وكلاهما أي العالم الصغير

١ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مرجع مذکور، ص ٤٣.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ٤٠١.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ٣، ص ١١.

الإنساني والعالم الكبير الكوني؛ مظهر الذات الإلهية من حيث ألوهيتها وربوبيتها. وكما أنّ للحق تعالى "في العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأول، والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكلية، 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"^١، على اختلافها في أسمائها وأنواعها وأقسامها، ولكنّ القاسم المشترك ومحلّ الاتفاق بين جميع العرفاء أنّ مظاهر الذات الإلهية الأساسية في العالم الإنساني هي: الحس، والمثال، والعقل والقلب.

والبعض يجمع بين العقل والقلب، ويضيف إليهما الروح ليصبح الترتيب على الشكل الآتي: الروح، والقلب، المثال، والحس. وعلى هذا التقسيم تكون الروح هي ظلّ مقام الأحدىّة والقلب ظلّ مقام الواحدية، كما يقول القيصري: "وإذا علمت هذا فاعلم أنّ المرتبة الروحية هي ظل المرتبة الأحدىّة، والمرتبة القلبية هي ظلّ المرتبة الواحدية الإلهية"^٢. ولكن عند التعمّق في حقيقة مراد العرفاء من هذه الأدوات المعرفية، نلاحظ أنّ الاختلاف في كثير من الأحيان هو اختلاف لفظي واصطلاحي، وليس اختلافًا حقيقيًا. فمثلاً، "ما يسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد، يسمّى باصطلاح أهل الله بالروح، ولذلك يقال للعقل الأول روح القدس. وما يسمّى بالنفس المجردة الناطقة، يسمّى عندهم بالقلب إذا كانت الكليات فيها مفصلة، وهي شاهدة إيّاها شهودًا عيانياً، والمراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية"^٣. وكلّ واحدة من هذه المظاهر هي بمثابة نوافذ المعرفة الإنسانية التي من خلالها يحصل الإنسان المعارف والمعلومات التي يحتاجها في سيره المعرفي والعلمي في عالم الملك والشهادة، من أجل إدراك الحقائق العلمية المرتبطة بالخلق والإيجاد، وبالتالي الوصول إلى الغاية الإنسانية المنشودة والهدف من ورائها.

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٥٤.

٢ المرجع نفسه، ص ١٥٧.

٣ المرجع نفسه، ص ٥٣-٥٤.

وعليه، إنّ تحديد قوى وأدوات الإدراك عند الإنسان وتصنيفها مرتبط بأمرين أساسيين: الأول العالم الصغير الإنساني، أي بمرتبة الإنسان الوجودية. والثاني مصدر المعرفة وعوالمها التي يستقي منها الإنسان معرفته؛ أي العالم الكبير الكوني. فالإنسان يدرك عبر قواه بحسب مرتبته الوجودية، وبحسب عوالم ومصادر المعرفة الوجودية.

فإذا كانت عوالم المعرفة ومصادرها الأساسية هي: عالم الطبيعة، وعالم المثال، وعالم العقل، وعالم القلب. فإنّ القوى التي تدرك عالم الطبيعة هي القوى الحسية، عبر أدوات النفس الحسية. والقوى التي تدرك عالم الخيال هي القوى الباطنية الخيالية، عبر أدواتها المثالية. والقوى التي تدرك عالم العقل القوى العقلية، وهي أشدّ تجرّداً من القوى المثالية. والقوى التي تدرك عالم الروح والمعنى هي القوى القلبية وهي بدورها أشدّ تجرّداً من الجميع، وأكثر قريباً ودنوّاً من عالم الوحدة الحقيقية. وعليه، يمكن أن نصنّف أدوات الإدراك الأساسية عند العارف بأربعة أدوات هي:

أ. الحسّ:

الحسّ هو الأداة المعرفية الأولى التي تتولّد منها المعرفة من خلال اتّصال النفس بعالم الظاهر؛ حيث تستعين النفس بهذه الأدوات التي هي قوى النفس الظاهرية من أجل إدراك العالم الخارجي المادي. وتنقسم هذه القوى الحسية إلى قسمين: ظاهرة وباطنة. أمّا الظاهرة فهي خمسة: "السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وأمّا الباطنة فهي الحس المشترك"^١. والحسّ المشترك هو مرجع ومجمع جميع الصور المحسوسة، ودوره قبول الصور الحسية، بخلاف الخيال الذي يكون دوره حفظ الصور الحسية. فما يقوم به الحس المشترك على مستوى الإدراكات الظاهرية هو جمع الإدراكات الحاصلة عبر الحواس مع بعضها البعض، على نحو البساطة والوحدة. فما يدركه الإنسان بواسطة السمع، لا يحجبه في الوقت عينه عن إدراك أمر آخر بواسطة البصر أو اللمس، كما لا يمنعه عن الحكم على ما توصلت إليه المدركات الحسية مجتمعة من ناحية القبول أو الرفض، مميّزاً بينها وآخذاً بما يراه صحيحاً. وأحد أدوار الحسّ المشترك الأساسية كما يقول الفناري في كتابه "مصباح الأنس" هو تهيئة الأرضية الصالحة للصور المثالية والخيالية. فالحواس "تأخذ جميع المحسوسات فتؤدّيها إلى الحسّ

١ السهروردي، شهاب الدين: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مجمع بحوث الدراسات الثقافية، طهران، ١٩٩٦م، لاط، ج٢، ص٢٦٩.

المشترك، وهو صاحب خراج الخيال، فيرفعها في خزانة الخيال، ويسمى المحسوسات حينئذ بالمتخيّلات^١. والحواس الظاهريّة والباطنية ليس لديها القدرة على معرفة الحقّ ولا إدراك المعرفة الحقيقيّة بالوجود؛ لأنّ "الحس له أغاليط كثيرة"^٢ كما يقول ابن عربي؛ ولأنّ الله تعالى ليس بمحسوس حتّى يدرك بالأدوات الحسيّة: "يؤيّد ما ذكرناه أنّ الإنسان إنّما يدرك المعلومات كلّها بإحدى القوى الخمس. القوّة الحسيّة وهي على خمس: الشم والطعم واللمس والسّمع والبصر... والباري سبحانه ليس بمحسوس، أي ليس بمدرك بالحس عندنا في وقت طلبنا المعرفة به فلم نعلمه من طريق الحس"^٣.

ب. الخيال:

الخيال هو قوّة حفظ الصور الحسيّة، ومن أولى قوى الإدراك الباطنيّة المجرّدة للنفس والمدركة للجزئيّات^٤. وهو يتوسّط بين الحسّ والعقل، ويقال له المصوّر لأنّه بعد تلاشي الصورة الحسيّة الماديّة فإنّ صورة أخرى مجرّدة عن المادّة تبقى في الذهن، هي نفس الصورة الحسيّة ولكن من دون حضور المادّة بل صورتها فقط. ويطلق على هذه الصورة اسم الخيال.

والفرق بين الحس والخيال هو أنّ حضور المادّة شرط في الحس، أمّا في الخيال فيشترط وجود صورة المادّة لا ذات المادّة. ويعرّف ابن عربي الخيال فيقول: "الخيال من حقيقته أن يجسّد ويصوّر ما ليس بجسد ولا صورة... فهو حسّ باطن بين المعقول والمحسوس"^٥. ويعتبر الخيال كالحسّ قاصر بدوره عن معرفة الله؛ لأنّ مادّة الخيال مأخوذة من الحسّ وما يصله من الأدوات الحسيّة. فإذا كان الحس عاجزاً عن معرفة الله والوجود، فالخيال مثله أيضاً. وعن سبب عجز الأداة الخياليّة عن معرفة الحقّ والوجود؛ فلأنّها كما يقول ابن عربي: "لا تضبط إلّا ما أعطاه الحس، إما على صورة ما أعطاه،

١ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ١٢٩.

٢ ابن عربي، محي الدين: التدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م، ط ٢، ص ٧٩.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٤.

٤ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع سابق، ص ١٣١.

٥ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٧٧.

وإمّا على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض. وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق. فهو لسانهم ليس لساننا، وإن كان حقاً، ولكن ننسبه إليهم فإنه نقل عنهم، فلم تبرح هذه القوّة كيفما كان إدراكها عن الحس البتّة، وقد بطل تعلّق الحسّ بالله عندنا، فقد بطل تعلّق الخيال به^١.

ج. العقل:

العقل من أدوات الإدراك الباطنيّة للنفس أيضاً، ولكنّها أكثر تجرّداً من سابقتها الخيال. ودورها الأساس إدراك الصور الكلّيّة للأشياء بعد تجريدتها من المادّة وصورتها، للحصول في نهاية الأمر على مفاهيم ذهنيّة عامّة وكلّيّة يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق وموضوع. فبالإضافة "إلى الصورتين المحسوسة والمتخيّلة، فقد يدرك الإنسان أحياناً المعاني الكلّيّة التي تحمل على الصور الخياليّة أو الحسيّة. مثل هذه المعاني الكلّيّة هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل"^٢. والعقل في المنظور العرفاني الذي يستند أحياناً كثيرة في بناء تصوّراته الكلّيّة إلى الحواس، عاجز أيضاً عن إدراك الحق ومعرفته؛ لأنّه تعالى غير مقيدّ بالصور الذهنيّة والمفاهيم الكلّيّة، بل الحقيقة الإلهيّة لا حدّ لها كما أسلفنا ولا حصر، وبالتالي تبقى بعيدة عن متناول العقل، محجوبة عن صورته اللفظيّة ومفاهيمه الكلّيّة. ولكن هذا القصور لا يلغي دور العقل المركزي والبالغ الأهميّة في المعرفة العرفانيّة، كما سوف نبيّن في الفصول اللاحقة على نحو تفصيلي، لأنّ العقل كما يقول ابن عربي: "لا يقبل إلّا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له (للحق) فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر. ولكن ممّا هو عقل إنّما حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده. فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنّه عقل لا من طريق الفكر، وهذا ما لا نمنعه، فإنّ هذه المعرفة التي يهبها الحقّ تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها، ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان؛ لأنّها وراء طور مدارك العقل. ثمّ هذه الأوصاف الذاتيّة لا تمكن العبارة عنها لأنّها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنّه ﴿لَيْسَ

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٤.

٢ الأملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٤٤.

كَمَثَلِهِ شَيْءٌ^١. فكلّ عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء يسأل عقلاً آخر قد كشف له منها ليس في قوّة ذلك العقل المسؤول العبارة عنها ولا تمكن^٢.

د. القلب:

القلب عند العارف هو أرفع وأسمى أدوات المعرفة التي من خلالها يمكنه أن يطّلع على عالم الوحدة والغيب، من خلال الكشف والشهود القلبي. وهو المرآة الصافية التي تتجلّى فيها المعرفة الإلهية، وبواسطتها تنزل الحقائق الغيبية والأسرار الوجودية. فهو باختصار "القوّة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك. ألم يقل عزّ وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٣، فجعل تعالى القلب محلّ الإيمان والفهم والتدبر، فالقلب في القرآن هو العقل الذي يعقل عن الله^٤.

والقلب عند ابن عربي قوّة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ، وهو مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبية، وهو السبيل الوحيد إلى معرفة الحق تعالى. وإذا انفتح للقلب باب المعرفة الإلهية، شرعت بتبعه أبواب المعرفة العقلية به: "فإنّ القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة، فذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها، فإنّ العقل يقيد، وغيره من القوى، إلّا القلب فإنّه لا يتقيد، وهو سريع التقلّب في كلّ حال، ولذا قال الشارع: "إنّ القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء". فهو يتقلّب بتقلّب التجليات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوّة التي هي وراء طور العقل... فلا تكون معرفة الحقّ من الحقّ إلّا بالقلب لا بالعقل ثمّ يقبلها العقل من القلب^٥. وتفصيل الكلام يأتي في فصل خاص عن القلب كأداة العارف المعرفية.

١ سورة الشورى، الآية ١١.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ١، ٩٤-٩٥.

٣ سورة محمد، الآية ٢٤.

٤ الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠١ق/١٩٨١م، ط ١، ص ٩١٧.

٥ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع منكور، ج ١، ص ٢٨٩.

وهناك من يزيد على هذه القوى الأربعة قوى أخرى على اختلاف بين العرفاء، وإن كان أكثرهم متسامين على هذه المراتب الأربعة. وللقيصري تقسيم آخر لأدوات المعرفة خاص به، حيث يذكر عشر أدوات معرفية قام بتفصيلها في الفصل العاشر من مقدمته لشرح كتاب فصوص الحكم^١.

وقد تحدّث ابن عربي، بالإضافة إلى كتاب التدبيرات الإلهية، عن أدوات المعرفة العرفانية في كتابه "الفتوحات المكية" في أكثر من باب ومورد، وعن مآخذ العلوم ومصادر المعرفة وأدواتها. فوسّع فيها تارة واختصر أخرى. وبالإجمال، يمكن أن نحصر الأدوات عنده بثلاث أدوات أساسية هي: الحس، ويقسمها إلى خمسة أنواع هي: السمع والبصر والشمّ واللمس والذوق. ثم أداة العقل، ويليها القلب، معتبراً القلب الأداة المعرفية الأساس عند الصوفية والعرفاء لكونها محلّ الكشف والإلهام. ويشير إلى مسألة تنوع أدوات المعرفة واختلاف أرباب النظر والمحققين بشأنها فيقول: "إنّ المعلومات مختلفة لأنفسها، وإنّ الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً 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 إدراكاً خاصاً عادة لا حقيقة أعني محلّها، وجعل المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات عيناً واحدة وهي ستّة أشياء؛ سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل"^٢.

ثمّ يضيف إلى القوى العقلية نوعاً آخر من الإدراك يعتبره أقوى من المعقولات والمحسوسات الخمسة التي ذكرها على الترتيب فيقول: "فإذا تقرّر هذا وعرفت كيف رتب الله المدركات والإدراكات وأنّ ذلك الارتباط أمرٌ عادي، فاعلم أنّ الله عبداً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم"^٣. ويعتبر أنّ هذا النوع من الإدراك "حاصل لا عن قوة من القوى الحسية والمعنوية، فلهذا قلنا إنّ ثمّ سبباً آخر خلاف هذه القوى تدرك به المعلومات"^٤. وهي قوّة معرفية تحصل عند الإنسان من خلال تجلّي الاسم الإلهي الرحمان، فيعابن بوساطة هذا الاسم الأسرار الإلهية المرتبطة بعالم الغيب وعالم الأسماء والصفات،

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٥٤-١٥٦.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢١٣.

٣ المرجع نفسه، ص ٢١٤.

٤ المرجع نفسه.

كما يقول ابن عربي: "ومن كان هذا مقامه ومعرفته وهذا الاسم الرحمان ينظر إليه فيعابن من الأسرار ذوقًا ما بين نسبة الاستواء إلى العرش، وما بين نسبة الأين إلى العماء، هل هما على حدّ واحد أو يختلفان، ويعلم ما للحقّ من نعوت الجلال واللطف معًا بين العماء والاستواء إذ قد كان في العماء ولا عرش فيوصف بالاستواء عليه".^١

وهذه الأداة التي يدرك من خلالها الإنسان هذه الحقائق والأسرار بواسطة الاسم الرحمان ليس سوى القلب الذي وسع الحقّ سبحانه وتعالى، وهو الذي لا يسعه شيء على الإطلاق، لكن وسعه قلب عبده المؤمن: "ثمّ ممّا يختصّ بعلمه صاحب هذا المقام بواسطة الاسم الرحمان علم قول الله: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"^٢... فيعلم أن للسعة هنا المراد بها الصورة التي خلق الإنسان عليها، كأنه يقول ما ظهرت أسمائي كلّها إلّا في النشأة الإنسانية. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٣؛ أي الأسماء الإلهية التي وجدت عنها الأكوان كلّها ولم تعطها الملائكة... ومع هذا، فاخص الإنسان بأمر أعطاه هذه السعة التي ضاقت عنها السماء والأرض فلم تكن له هذه السعة إلّا من حيث أمر آخر من الله فضل به"^٤. وسوف نتحدّث في المباحث اللاحقة حول حقيقة كلّ من العقل والقلب، ونبيّن مكانتهما، ودورهما في المعرفة العرفانية على نحو تفصيلي.

٢. منزلة القلب عند العارف

أ. القلب المادي والروحي:

للمعرفة العرفانية أدواتها الخاصة ومنهجها الخاصّ، والعرفاء يؤثرون أداةً للمعرفة تتناسب مع منهجهم المعرفي. فاداتهم المعرفية الأساس هي القلب، ومنهجهم في الوصول إلى الكمالات، والأهداف الإنسانية السامية من الخلق والوجود هو الكشف والشهود. وفي هذا المبحث، سوف نتحدّث عن أداة المعرفة العرفانية، وندع للمباحث اللاحقة مسألة منهج المعرفة العرفانية.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢١٥.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥٥، ص ٣٩.

٣ سورة البقرة، الآية ٣١.

٤ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٦.

يُسبغ العرفاء على القلب من الصفات ما يرفعه إلى مصافّ المراتب الرفيعة والسامية المتّصلة مباشرة بعالم الأسرار الإلهية. ذلك أنّه أشرف ما في الإنسان، وهو الحاوي لصور العالم الكبير والصغير ومعانيه، والمعني الأساس بتلقّي الأنوار والتجليّات الإلهية. وهو مهبط الأوامر الإلهية، ومستودع الحقائق الكونية، وهو منصّة تجلّي الحق ومرآة ظهوره، ومنزله الذي وسعه وليس مراد العارف من القلب هذه المضغة الصنوبرية الموجودة في جسد الإنسان، والتي تعتبر مركز الوجود المادّي والجسماني للإنساني^١، والتي قال عنها الرسول الأكرم (ص): " إِنَّ فِي الْجَسَدِ لَمْضَغَةً إِذَا صَلَّحَتْ صَلَّحَ لَهَا سَائِرُ الْجَسَدِ"^٢. وإن كان لهذه المضغة اتصالاً ما بالقلب الإنساني الحقيقي. ويعتبر هذا الاتصال من الأسرار الكونية والإلهية التي لا يعرف كنهها وحقيقتها إلاّ الأوحدي من العرفاء الكاملين.

والقلب الصنوبري الذي يوجد في الجسد إنّما سمّي قلباً على نحو المجاز والمسامحة، "وإلاّ فكلّ عاقل يعلم أنّ القلب الذي أخبر الحقّ على لسان نبيه (ص) بقوله: "ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي الوداع"^٣، 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"^٤.

والقرآن الكريم من أهمّ الأدلّة التي يستند إليها العارف لإثبات أنّ المراد بالقلب حقيقة أخرى غير ما هو محبوس في صدر الإنسان وجسده. فالآيات القرآنية التي تتحدّث عن القلب ذكرت له خصائص لا يمكن أن تنطبق على القلب المادّي. منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ

١ ابراهيميان، حسين، معرفت شناسی در عرفان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧٨ش، جاب ١، ص ١٣٤.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٦٧، ص ١٩٢.

٣ سورة الجاثية، الآية ٢٣.

٤ ابن عربي، محي الدين: الدرّة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٣٤١ق/١٩٩٣م، ط ١، ص ٢٨.

أَفَلَا تَذَكَّرُونَ^١، حيث نسب الله تعالى الختم إلى السمع والقلب. ومن المعلوم أنّ القلب المادّي والسمع لا يوصفان بالختم خصوصاً إن كان المورد مرتبطاً بالهداية، فلا ربط بين الهداية والختم المادي والحسي للقلب والسمع. بل الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآية لم يكونوا ناقصين على مستوى القلب والسمع البصر، بل أسماعهم وقلوبهم وأبصارهم الصوريّة والماديّة كانت سليمة، لذا يخلص العارف إلى أنّ المراد من القلب هنا هو القلب الحقيقي الذي له دورٌ أساسيٌّ ومحوريٌّ في تحقّق الهداية الإلهيّة.

ويشهد على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^٢؛ حيث نسبت الفقاهاة والمعرفة إلى القلب، ومن الواضح أنّ القلب المادّي لا يفقه ولا يتعلّم، إنّما دوره واضح ومعروف في علم الطب، وعلم الأجسام.

والى مراتب الحجب القلبية وغلظتها ورقّتها أشار تعالى بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^٣. فكما يظهر من الآية الكريمة أنّ هناك علاقة بين الرين والقلب، والكسب. فالرين الذي يُعتبر أدنى درجات ومراتب الحجب وأرقّها هو من صفات القلب الروحي لا المادّي، وهو مدخل أساسي للعمل والكسب الجوارحي والظاهري، كما سوف نبين لاحقاً. وقوله: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^٤، والطبع من الحجب الكثيفة أيضاً، وهو أغلظ من الرين، وقد وصفت الآية القلوب المطبوعة بأنّها لا تعلم ولا تفقه أيضاً، وهو أمرٌ لا يتناسب مع خصائص القلب المادي كما أسلفنا.

وقوله تعالى أيضاً في مراتب الحجب التي يمكن أن تسدل على القلب: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^٥. والختم أشد غلظة وشدّة على القلب من

١ سورة الجاثية، ٢٣.

٢ سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

٣ سورة المطففين، الآية ١٤.

٤ سورة التوبة، الآية ٩٣.

٥ سورة البقرة، الآية ٧.

الرين والطبع. وقد وصف القلب المحجوب عن الحق بالقلب المختوم الذي لا حظ له من معرفته، وليس لديه قابلية للإصلاح والرجوع إلى ساحة محضره. وفي آية أخرى، يصف الحق تعالى القلب المحجوب بأقصى التعابير وأشدّها؛ حيث يصف القلب المُعْرِضُ بالكامل عن الحق والمأيوس من رحمته وسعة فضله بالقلب الذي وضعت عليه الأقفال، كما في قول عز اسمه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^١. فالقلب الذي لا يمكنه أن يتدبر القرآن ويتفكر في معاني مقاصده هو في الموازين القرآنيّة من القلوب التي توجد عليها أقفال وأغلال، والقفل هو نهاية ختم الشيء وإغلاقه.

إضافة إلى غيرها من الآيات القرآنيّة الكريمة؛ كالتي تصف القلب مثلاً بالمرض والقسوة عند وقوعه في فتنة الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾^٢. أو تلك التي تصفه بالقسوة التي تحرم الإنسان من التصرّع والإنابة إلى الله كما في قوله: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^٣. أو تلك التي تصف القلب المشغول بالدنيا بأنّه محروم من التوبة النصوح: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^٤. وأتّه مهبط وحي الله ومحل تنزيل آياته، كما في قوله: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^٥، وغيرها من الآيات التي تبين خصائص القلب الروحاني ومنزلته في الإسلام، كاشفة أنّه في الواقع حقيقة أخرى وراء صورة القلب المادي.

ويورد السيد "حيدر الأملي" دليلاً جامعاً على هذا الأمر، يقول فيه: "والدليل على مجموع ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (١٢٤) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (١٢٥) قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ

١ سورة محمد، الآية ٢٤.

٢ سورة الحج، الآية ٥٣.

٣ سورة الأنعام، الآية ٤٣.

٤ سورة التحريم، الآية ٤.

٥ سورة البقرة، الآية ٩٧.

تُنسى^١. ومعلوم أنّ النسيان ليس له تعلق بالعين البصريّة. وكذلك الذكر؛ لأنّ الذكر والنسيان مختصّان بالقلب الذي 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 اللسان، مع أنّ إعراض اللسان 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 كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي﴾^٢، وأراد به أعينهم القلبية، وإلّا فالذكر ليس له تعلق بالبصر^٣. فللقب عين تسمّى البصيرة وهي غير البصر، وإلى هذا المعنى أيضًا أشارت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٤.

فالقلب المادي - أي العضلة الصنوبريّة التي في جسم الإنسان - لا تصاب بالعمى، لذا فإنّها لا توصف به أصلًا. بل عند العرفاء القلب الروحي هو أصل القلب المادي، والحواس الروحيّة من البصيرة وغيرها هي أصل الحواس الجسمانيّة، فإذا ارتفع الحجاب "بين الحواس الروحانيّة والحواس الجسمانيّة، يتحدّ الأصل بالفرع، فيشاهد العارف بهذه الحواس ما يشاهد بها. والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لأنّ هذه الحقائق تتحدّ في مرتبته"^٥. ففي الرؤية العرفانيّة، كلّ الحقائق مستجّبة ومندمجة ومتحدّة في مرتبة الروح، ومفصّلة في مرتبة القلب الذي هو مجمع البحرين، الروحي والمادي، كما سوف نبيّن في العنوان التالي.

١ سورة طه، الآيات ١٢٤ إلى ١٢٦.

٢ سورة الكهف، الآية ١٠١.

٣ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٧٤.

٤ سورة الحج، الآية ٤٦.

٥ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٤٦٧.

ب. القلب الروحاني محلّ السّعة الإلهيّة:

القلب عند العارف هو حقيقة الإنسان، وهو جوهر نوراني غير ماديّ، ولطيفيّة إلهيّة وقوّة روحانيّة غيبيّة، تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكاً جليّاً لا يخالطه الشكّ أبداً. 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 الذي تتحقّق به الإنسانيّة، ويسمّيه الحكيم: النفس الناطقة. والروح باطنه، والنفس الحيوانيّة مركبه وظاهره، المتوسّط بينه وبين الجسد".^١

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. ويشير السيّد "حيدر الأملي" إلى هذا الأمر فيقول: "القلب له طرفان: طرف إلى الروح والعقل، وطرف إلى النفس والجسد، وإليه أشار النبيّ (ص) أيضاً في قوله: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"^٢. والإصبعان ها هنا عبارتان عن الصفتين المذكورتين. ويظهر من هذا أيضاً سرّ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^٣، وسرّ ترتيب الوجود ومضاهاة "الإنسان الكبير" بـ "الإنسان الصغير" وغير ذلك^٤. وعند ابن عربي، القلب ليس العقل، بل هو قوّة وطور وراء طور العقل^٥، تجمع بين الحقّ والخلق، وبين الشؤون الإلهيّة والخصائص البشريّة كما قال: "القلب الإنساني عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الريانيّة وبين الخصائص والأحوال الروحانيّة والطبيعيّة"^٦.

١ الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفيّة، مرجع مذكور، ص ١٦٢.

٢ ابن أبي جمهور، محمد: عوالي اللئالي العزبيّة في الأحاديث الدينيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٤٨.

٣ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٣٢.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ١٣٨.

٥ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٨٩.

٦ ابن عربي، محي الدين، الدرّة البيضاء، مرجع مذكور، ص ٢٩.

والقيصري^١ بدوره في شرحه للفصّ الشعبي من كتاب "فصوص الحكم"، الذي يعتبر من أهمّ المباحث التي يتحدّث فيها ابن عربي عن حقيقة القلب ومركزيته في البناء الوجودي وعالم التكوين. يشير القيصري إلى هذه الحقيقة أيضاً، وهي بزرخية الوجود القلبي، وتقلّبه بين عالم الظاهر والباطن. فغداً بذلك الجهة الوحيدة الصالحة ليكون حكماً عادلاً بين الأسماء الإلهية بحكم توسطه بين كلا العالمين، وتقلّبه بين الغيب والشهادة. فأصبح القلب مركزاً للاستفاضة والإفاضة في آن معاً، ومركزاً للتجليات الإلهية المطلقة. ولذلك وسع القلب الحقّ تعالى كما يقول القيصري: "وله (القلب) أحدىّ الجمع بين الأسماء الإلهية والظهور بحكم كلّ منها على سبيل العدالة. وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه تنتسب القوى الروحانية والجسمانية، ومنه الفيض على كلّ منها، وهو صورة المرتبة الإلهية، كما أنّ الروح صورة المرتبة الأحدىّ، لذلك وسع كلّ شيء حتى الحقّ"^٢.

وللقونوي كلام مشابه أيضاً يشرح فيه معنى سعة القلب للحقّ سبحانه وتعالى، ويؤكد فيه أنّ هذه السعة مختصة بالإنسان العارف بالله فقط، دون غيره من الموجودات: "أمّا سعة القلب الذي وسع الحقّ فهي عبارة عن سعة البرزخية المذكورة، الخصيصة بالإنسان الحقيقيّ الذي هو قلب الجمع والوجود، فإنّ الإنسان الحقيقيّ الذي هو قلب الجمع والوجود، قلبه برزخيّ، وعلمه المنبّه عليه آنفاً"^٣.

إذاً، 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 البرزخية أعطته خاصية مهمّة جداً أطلق عليها اسم السعة الوجودية. فالقلب لديه من السعة الوجودية

١ القيصري: هو داود بن محمود بن محمد الروميّ القيصريّ، أجمع الذين ترجموا للقيصري على اسمه هذا... ولد القيصريّ في قيصريّة، مدينة من أمهات المدن في وسط الأناضول... أجمعت كلّ المصادر والمراجع على أنّه نشأ في بلاده قيصريّة وبدأ في تحصيل العلوم الدينية والعقلية في مدارسها. وما وصل إلينا شيء من تفصيل تحصيله الأوّل إلا أنّه قد تتلمذ على سراج الدين الأرمويّ، وبعد إتمام تحصيله في قيصريّة ذهب القيصريّ إلى مصر للاختصاص في العلوم الدينية، وأقام في القاهرة لمدة ثلاث أو أربع سنوات مشتغلاً بالدراسة والبحث... ثمّ التقى داود القيصريّ المتصوّف المشهور عبد الرزاق بن كمال الدين أبي الغنائم القاشانيّ، وبعنايته سلك إلى علم التصوّف، كما ذكر القيصري نفسه... أجمعت المصادر القديمة على أنّه مات سنة ٧٥١هـ في أرنيق". القيصري، داود: الرسائل، تحقيق: محمد بايرقدار، أنقرة، ١٩٩٧م، مقدمة المحقّق، لاط، ص ٧-٨.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٧٩٤.

٣ القونوي، صدر الدين: الفوك، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٧١ش، ط ١، ص ٢٥٤.

ما ليس لدى غيره، ولذلك وسع الحق سبحانه وتعالى، كما ورد في الحديث القدسي: "لَمْ يَسْغِنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ"^١.

فبعد العرفاء، ما يمكن أن يسع الحق ثلاثة أشياء لا غير هي: العلم، الرحمة والقلب. لقوله تعالى في سعة الرحمة: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^٢. وقوله تعالى في الرحمة والعلم: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾^٣. وفي سعة القلب الحديث القدسي الذي أوردناه. وهناك تفاوت واختلاف بين العلم والرحمة والقلب في سعتها للحق. فابن عربي يرى أنّ القلب أوسع من الرحمة كما قال في الفصّ الشعبي: "واعلم أنّ القلب، أعني قلب العارف بالله، هو من رحمة الله، وهو أوسع منها"^٤، والسبب في ذلك أنّ قلب العارف بالله هو مجمع جميع الصفات والأسماء الإلهية، وهو قابل لفيضها كلّها، وبالأخصّ الاسم الإلهي الجامع "الله"، ولأنّ القلب هو برزخ جامع كما أشرنا سابقاً بين الشؤون الإلهية والخلقية. فقلب العارف من السعة كما يقول البسطامي: "لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به"^٥. وللجنيد أيضاً كلام في هذا المعنى يقول فيه: "إنّ المُحدّث إذا قرّن بالقديم لم يبقَ له أثر، وقلب يسع القديم، كيف يحسّ بالمُحدّث موجوداً"^٦.

وبعض القلوب تصل إلى مرحلة تصبح أوسع من الوجود، كقلب الرسول الأكرم (ص)؛ لأنّ له قابلية أن يتوسع حتّى يصل إلى مقام الاتّصال بالأحدية الإلهية، وهو المقام الذي يعبر عنه في القرآن الكريم بـ "أو أدنى" في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^٧، كما يقول الإمام

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥٥، ص ٣٩.

٢ سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

٣ سورة غافر، الآية ٧.

٤ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٧٩٥.

٥ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص ١٢٠.

٦ المرجع نفسه.

٧ سورة النجم، الآيتان ٨-٩.

الخميني في تعليقه على شرح فصوص للقيصري: "فالقلب أوسع من الوجود، فإنّ الوجود هو الوجود المنبسط، وقلب الختمي - أي قلب الرسول الخاتم - أوسع منه، فإنّه وصل إلى مقام ﴿أَوْ أَدْنَى﴾، وهو مقام الاتّصال بالأحدية"^١.

وسعة الحقّ للقلب ليس سعة لذاته المقدّسة والمنزّهة عن كلّ إحاطة، بل هي سعة لتجلّياته الذاتية والأسمائية والفعليّة، وفيوضاته الرحمانية والرحيميّة. فالقلب عن العرفاء هو مركز التجلّيات الإلهيّة، وهو لا يسمّى قلباً في الحقيقة إلّا إذا صار مرآة للفيوضات والتجلّيات الإلهيّة، وذلك بعد تحقّق شروط الاستفاضة، وتوّر 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، ولما كمل استعدادها، وقوي نورها وإشراقها، وظهر ما كان بالقوّة فيها وصار مرآة للتجلّي الإلهيّة - عندها - يسمى بالقلب. وهو المجمع بين البحرين وملئقي العالمين، لذلك وسع الحق، وصار عرش الله"^٢. وعليه، فإنّ سبب هذه السعة القلبيّة اللامتناهية، 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 معاً.

ج. القلب الروحاني لا يسع إلّا الحقّ:

بحسب المفهوم والرؤية العرفانيّة لحقيقة القلب، ليس كلّ آدمي صاحب قلب روحاني في الواقع. ومقصودنا بالقلب الروحاني - كما أسلفنا - هو القلب الذي يسع الحقّ سبحانه وتعالى. والقلب الذي يسع الحقّ هو القلب المتجلّي له الحقّ بتجلّياته الإلهيّة وأطواره الربوبيّة. "وهذا القلب المتجلّي له، لا

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تعليق: جلال الدين الآشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، قم، ١٣٧٥ش، الهامش ٢، ط١، ص ٧٦٤.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع منكور، ج ١، ص ١٥٦.

يكون إلا للعارف الكامل، لأنَّ قلبه مرآة الذات الإلهية وشؤونها جميعاً^١، وإن كان لكل إنسان قابلية واستعداداً ليكون صاحب قلب نوارني حقيقي، متجلّي له.

فأصحاب القلوب لهم شرائط وخصائص وميّزات خاصّة، يتفردون بها عن سائر الناس. ولديهم طريق طويلة ودرب شاقّة عليهم اجتيازه قبل أن يحصلوا على هذه الرتبة الرفيعة فيفوزوا بلقب "أصحاب القلوب". وهم أهل الله الكاملون من أرباب الكشف والشهود، الواصلون إلى حضرة الذات والوجود، الراجعون من حضرة الجمع إلى مقام القلب. فالإنسان "إنّما يكون من أصحاب القلوب إذا تجلّى له الغيب وانكشف له السرّ، وظهرت عنده حقيقة الأمر، وتحقّق بالأنوار الإلهية، وتقلّب في أطوار الربوبية؛ لأنّ المرتبة القلبية هي الولادة الثانية المشار إليها بقول عيسى (ع): "لن يلج ملكوت السماوات والأرض من لم يولد مرتين"^٢.

وإذا أصبح السالك من أصحاب القلوب ووسع قلبه الحقّ تعالى، فإنّه لا يسع معه أحد غيره من المخلوقات والموجودات؛ لأنّ القلب إذا تجلّى له الحقّ تعالى، وأصبح مظهرًا لأسمائه وصفاته، فإنّه لن ينشغل بغيره، بل سينصرف بالكامل إلى الله تعالى بسبب اختفاء كلّ أنواع الغيرية والسوائية، وذلك عند تجلّي نور التوحيد في القلب. هذا النور الذي هو مطلب العارف على الدوام؛ لأنّه نور يفني كلّ شيء ولا يبقى إلا الحقّ الواحد القهار: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^٣. وقد وصفهم القرآن الكريم بأنهم في حالة طلب دائم ويبحث دؤوب عن هذا النور: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾^٤. وفي آية أخرى من كتاب الله العزيز، يقول الله تعالى لمن يبحث عن صراط الحقّ المستقيم ونور الهداية القويم أن يتفحص جيّدًا هذا النور الإلهي ويطلبه بشكل حثيث: ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾^٥. لذا كان الرسول الأكرم (ص) على ما يُروى عنه أنّه

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٨٠٤.

٢ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩٧.

٣ سورة غافر، الآية ١٦.

٤ سورة التحريم، الآية ٨.

٥ سورة التوحيد، الآية ١٣.

كان يطلب هذا النور لنفسه كما في دعائه: "اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي نُورًا فِي قَلْبِي وَصَدْرِي وَسَمْعِي وَبَصَرِي وَشَعْرِي وَبَشْرِي وَلَحْمِي وَعَظْمِي وَنُورًا يُحِيطُ بِي"^١.

يقول القيصري بشأن قلب العارف الذي لا يسع إلا الحق، شارحًا علّة حصر هذه السعة به سبحانه تعالى: "ولمّا كان التجلّي بحسب استعداد المتجلّي له، فالقلب الذي يسع الحق لا يكون إلا لمن له استعداد لجميع التجليات الإلهية الذاتية والأسمائية، وإذا وسعه لا يسع معه غيره من المخلوقات - وذلك إما لفناء غير الحق عند تجليه في نظر المتجلّي له، كما إذا تجلّى بالأحدية، فإنّ الكثرة تضمحلّ وتفنى عنده، فالمتجلّي له لا يشعر لنفسه فضلًا على غيره ولا يرى ذاته أيضًا إلا عين الحق حينئذ، أو لاختفاء الأغيار عند ظهور أنوار الحقّ في نظر المتجلّي له؛ كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها"^٢.

٣. القلب أداة العارف الأساس للمعرفة

عند العارف، إنّما سمّي القلب قلبًا كما قلنا في السابق لتقلّبه في تجليات الحقّ سبحانه وتعالى، وعدم استقراره على حالٍ واحدة في الأطوار الإلهية والظهورات الربانية. فهو يتقلّب فيها ويتنقلّ من خلالها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن شأن إلى شأن، في أنواع الصور والصفات الإلهية. فالقلب كما يقول "مؤيد الدين الجندي" في شرحه لكتاب "فصوص الحكم"، من التقلّب، وهو جعل الشيء أوله آخره، وظاهره باطنه. فبين القلب والقابلية جهة اشتراك لفظي ومعنوي كما يقول: "معنى القلب مثل ما في لفظ حقيقة القلب لتقلّب حقيقة القلب في أطوار القبول للتجليات غير المتناهية، وبين لفظة "القلب" ومعنى "القبول" و"القابلية" اشتراك لفظي ومعنوي وحقيقي، ولولا قلبية بعض الحروف للقلب والقابل، وقبليته وبعديته، لكان هو هو، وقلب الشيء لغة، أن يجعل أوله آخره أو ظاهره باطنه، جمعًا وفرادى، وكيف ما قلت وقلبت لفظ القلب فإنّ القبول والقابلية معه بالدوران"^٣.

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٨٦، ص ٣١٦.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٨٠٢.

٣ الجندي، مؤيد الدين: شرح فصوص الحكم، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٨٧.

ومنشأ هذه الخاصية في القلب لما يتمتع به من السعة، وبرزخية الجمع بين الظاهر والباطن كما أسلفنا، ولميزة إضافية أيضاً يتفرد بها، وهي وجوهه العديدة التي تخوله التقلب في هذه التجليات على اختلاف أطوارها. فالقلب عند العارف له أوجه عديدة يتمكن من خلالها من ولوج عوالم الوجود ومراتبه المختلفة والتقلب بينها، بدءاً من أسفل سافلين إلى أعلى عليين وبالعكس. وأوجه القلب كما يبينها "القونوي" في كتاب "الفكوك" خمسة هي: الوجه الأول نحو الحق تعالى، وهو الوجه الخاص الذي يكون لكل موجود نحو الحق. فعند العرفاء ما من شيء في هذا الوجود إلا وله وجه خاص به نحو الله عز وجل، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا﴾^٢. ووجه ثانٍ يواجه به القلب عالم المجردات والأرواح. وثالث يواجه به عالم المثال، ورابع يواجه به عالم الملك والشهادة. والوجه الخامس الأخير هو الوجه الذي يواجه به القلب مقام أحدية الجمع. والقلب المختص بهذه المرتبة هو القلب الطاهر من كل الأرجاس، والجامع بين الاسم الظاهر والباطن على نحو العدالة، من غير أن يكون محجوباً عن أحكام هذه الأسماء وأوصافها.

والقلب إنما يُسمى بالقلب لتقلبه في الحقيقة بين عالم الوحدة الحقّة الحقيقية، وعالم النفس النفس البشرية، ولتقلبه في الوجوه الخمسة التي للقلب إلى العوالم الكلية الخمسة كما يقول القونوي: "ولكل قلب أيضاً خمسة أوجه: وجه يواجه حضرة الحق ولا واسطة بينه وبين الحق، ووجه يقابل به عالم الأرواح ومن جهته يأخذ من ربه ما يقتضيه استعداده بواسطة الأرواح، ووجه يختص بعالم المثال، ويحتظي منه بمقدار نسبته من مقام الجمع وبحسب اعتدال مزاجه وأخلاقه وانتظام أحواله في تصرفاته وتصوّراته وحضوره ومعرفته، ووجه يلي عالم الشهادة ويختص بالاسم الظاهر والآخر، ووجه جامع يختص بأحدية الجمع، وهي التي تليها مرتبة الهوية المعنوية بالأولية والآخريّة، والبطون والظهور، والجمع بين هذه النعوت الأربعة"^٣.

١ سورة البقرة، الآية ١١٥.

٢ سورة البقرة، الآية ١٤٨.

٣ القونوي، صدر الدين: الفكوك، مرجع مذكور، ص ٢٥٠.

وهذه الخاصية التي يتمتع بها القلب هي ميزة يستطيع من خلالها صاحب هذا القلب أن يعاين التجليات والآيات الإلهية على اختلافها وتتوَّعها من خلال تقلُّبها في أطوارها. فيكون القلب وصاحبه كلَّ يوم في شأن، كما أنَّ التجليات الإلهية، بل وربَّ هذه التجليات الإلهية كلَّ يوم في شأن: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^١، فيتقلَّب القلب بتقلُّب التجليات؛ لأنَّ "القلب معلوم بالتقلب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فلكذلك التجليات الإلهية"^٢. ولهذا ورد في الحديث عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: "إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ"^٣.

وهكذا، فإنَّ صاحب القلب يتقلَّب في الصور والتجليات بحسب العوالم والوجوه الخمسة التي تكون للقلب، فيستفيض من جهة ويفيض من جهة أخرى. فيتقلَّب القلب مثلاً بين الوجه الذي يلي الحقَّ فتستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الذي يلي النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه على حسب استعدادها. وتقلَّب القلب في الصور والتجليات مقدّمة لمعرفة الله عزَّ وجلَّ، فمن تقلَّب القلب في العوالم يعرف تقليب الحقَّ تعالى في العوالم أيضاً فيعرفه ويشاهده. وعلى ضوء هذه المعرفة يطيعه ويعبده ولا يخالف أمره قيد أنملة. وهكذا يغدو القلب باباً لمعرفة الحقِّ، ومعاينة صورته وتجلياته في العوالم، لما وهب الله تعالى هذا القلب من خصائص وإمكانات فريدة جعلته أداة صالحة لمعرفة ومشاهدته، ومن ثمَّ طاعته وعبادته؛ لأنَّ المعرفة مقدّمة على الطاعة كما لا يخفى.

ويشرح "القيصري" هذه العلاقة بين تقلُّب القلب ومعرفته بالحقِّ تعالى فيقول: "إنَّ القلب إنَّما يعلم تقليب الحقِّ في الصور المتنوّعة وتجلياته المختلفة، بواسطة تقلُّباته في صور العوالم الكليّة والحضرات الأصليّة. وإذا كان كذلك، فالقلب العارف من نفسه وذاته عرف نفس الحقِّ وذاته، كما قال (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربه"^٤.

١ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ١، ص ٢٨٩.

٣ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٦٧، ص ٥٣.

٤ القيصري، داود: شرح فصوص الحکم، مرجع مذکور، ج ٢، ص ٨١٧.

إدًا، تقلّب القلب في التجليات والصور الإلهية، يجعله من جهة كالتجليات الإلهية في حالة تغير وتبدل دائم؛ من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام؛ لأنّ التجليات الإلهية ليست على حال واحدة. ومن جهة أخرى، يفتح أمام القلب باب المعرفة بالله تعالى وتجلياته المختلفة، لما يتمتع به القلب من خاصية الوجوه نحو العوالم الوجودية، هذه الوجوه التي ترى وتبصر وتعاين شؤون الحق المختلفة الظاهرة في حضراته المختلفة. لذا يرى ابن عربي أنّ "قلب العارف كنز العلم بالله".^١

فتقلّب القلب في الصور والتجليات مقدّمة لمعرفته 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 صورته وتجلياته في العوالم، لما وهب الله تعالى هذا القلب من خصائص وإمكانات فريدة جعلته أداة صالحة لمعرفته ومشاهدته، ومن ثمّ طاعته وعبادته؛ لأنّ المعرفة منقّمة على الطاعة كما لا يخفى. ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٢. ونبيّ الله إبراهيم (ع) عندما رأى ملكوت السماوات والأرض كما أخبر العليّ الكريم في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^٣، فإنّه ما عاين ملكوت الحقّ ولا شاهده بعينه الحسيّة. وعندما طلب نبيّ الله موسى (ع) من الله عزّ وجل أن يراه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾^٤، فتجلّى له الحقّ تعالى لكي يراه بطور آخر غير الطور الحسي، وعندما تجلّى له الحقّ خزّ موسى صعقًا ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٥. وموسى (ع) لم ير نور الحقّ المتجلّي له على الجبل بالعين الباصرة الحسيّة، بل رآه بعين القلب. هذه العين القلبية التي سوف تكشف عاجلاً أم آجلاً للإنسان في حال استمرت

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذکور، ج ١، ص ٦٦٧.

٢ سورة الحج، الآية ٤٦.

٣ سورة الأنعام، الآية ٧٥.

٤ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

٥ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

غفلته عن الحق في هذا العالم: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرْتُمْ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^١.

فالقلب الحقيقي الروحاني إذا يرى أيضًا كما ترى العين الباصرة، وتسمى الرؤية القلبية بالبصيرة، وقد عرفها "القاساني" بأنها: "نور العقل المنور بنور القدس، والمؤيد بتأييد هداية الحق، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمى القوة القدسية، أي أن تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية إلى الحقائق التي لا تدرك إلا بنور البصيرة، وهي للقلب منزلة البصر للعين"^٢. وفرق كبير بين البصر والبصيرة؛ فالبصر هو الرؤية الحسية التي تحصل بواسطة العين التي تكون في جسد الإنسان. أما البصيرة فهي "العين الباطنة القلبية"^٣ التي من خلالها يعاين الإنسان ويرى ويعرف حقائق الوجود وأسراره وتجليات المعبود وألطافه. والبصر الحسي كما أن "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. فكذا البصيرة، فهي وإن كانت من شأنها الرؤية الباطنية؛ لأنها أيضًا ما خلقت إلا لأجلها، لكن رؤيتها أيضًا موقوفة على نور آخر غير نورها، لتحصل لها الرؤية بواسطته، مثل نور التجلي مثلاً، أو نور الإلهام، أو نور الوحي، أو نور الكشف، المعبر عنها - أي من هذه الأنوار - بنور الله. وهذا هو المعنى في قوله تعالى نُورٌ عَلَى نُورٍ. وفيه قال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^٤. وقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^٥.

١ سورة ق، الآية ٢٢.

٢ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٥٠٨.

٣ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٧٩.

٤ سورة النور، الآية ٣٥.

٥ سورة النور، الآية ٤٠.

٦ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٥٧٩.

فالقلب عند العرفاء هو الأداة التي من خلالها تحصل المعرفة بالله وبالأسرار والتجليات الإلهية، بل وبكل ما ينطوي عليه عنوان الباطن. القلب عندهم أداة إدراك ومعرفة، لا أداة تعشق وحب. "أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً. وهناك طريق ثالثة للاتصال الروحي عندهم وهي "السر" الذي هو مركز التأمل في الله^١. ويستدلون على هذا الكلام بالقرآن الكريم الذي جعل القلب محلاً للإيمان، ومركزاً للفهم والتدبر، ومنطلقاً للزيغ وأصلاً للإخلاص كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٢، وقوله عز وجل في آية أخرى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^٣، وقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^٤، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾^٥، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (٨٩) إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^٦، وغيرها الكثير من الآيات التي يكتشف المرء عند أدنى تأمل فيها أننا أمام أداة معرفية حقيقية ذات دور محوري ومفصلي في هداية الإنسان نحو معرفة الحقائق الوجودية والأسرار الكونية. ويخرجنا إحصاء هذه الآيات بأكملها عن محل البحث الأساس. ولكن التأمل في الآيات التي تتحدث عن القلب والتدبر فيها يقودنا إلى حقيقة جديدة وناصعة الوضوح والدلالة أننا أمام أداة حقيقية للمعرفة.

وهكذا يكون القلب عند العارف مركزاً للعلم والمعرفة معاً، بل وهو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهية باعتباره موطن الحق ومجلاه، على قدر استعداده ودرجته من الكمال والصفاء. وهذا الاستعداد يكون على قدر ما يمنح الله تعالى القلب من السعة والاستقامة التي تتناسب وحجم تجلي الحق المطلق فيه، لذا فإن المعرفة العرفانية "لا تتقيد أبداً وهي قائمة على التحول والاستمرارية دائماً،

١ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص ١٣٩.

٢ سورة محمد، الآية ٢٩.

٣ سورة المجادلة، الآية ٢١.

٤ سورة آل عمران، الآية ٦.

٥ سورة الإسراء، الآية ٤٦.

٦ سورة الشعراء، الآية ٨٩.

لذا كان معرفة مركزها القلب دائماً^١. والقلب كأداة للمعرفة أُعدّ ليتناسب مع جوهر المعرفة، ولطافة المشاهدات، وأسرار الخلافة الإنسانية للأرض. فوسع العلم أولاً، ووسع المشاهدة ثانياً، ووسع الخلافة ثالثاً. "فأما كونه وسع العلم، فلأنه لا يعرف الحق في الوجود شيء سوى القلب، لأن كل شيء سواه إنما يعرف ربه من وجه دون وجه، والقلب يعرفه من كل الوجوه لأنه فيه، ولأن المناسبة الجامعة بينهما تامة. وأما أنه وسع المشاهدة فذلك لأنه مختص بالكشف الذي يُطلع القلب على محاسن جمال الله، به فيذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها وهذا هو وسع العارفين. وأما أنه وسع الخلافة فلأنه يتحقق بأسماء الحق وصفاته حتى يرى ذاته ذاته، فتكون هوية العبد عين هوية الحق وإنيته عين إنية الحق واسمه اسمه وصفته صفته، فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في مسلك المتسخف، وهذا وسع المحققين"^٢.

وهذا القلب الذي هو محل تجليات الحق ورؤيته ومعرفة سعته الوجودية ليست على مقياس واحد. بل إن سعة القلب تتسع وتضيق بحسب صور الحق المتجلية فيه. فسعة القلب عندما يكون محلاً لتجلي اسم الله ليس كسعته عندما يكون مظهرًا لاسم الغفور مثلاً، أو اسم الرازق؛ لأن الاسم الأعظم "الله" حاكم على جميع الصفات والأسماء الإلهية. وعليه، فإذا كان الحق تعالى يتنوع في تجلياته في قوسيّ النزول والصعود، فمن الطبيعي أن يتأثر القلب فيتنوع ويضيق بحسب الأسماء والصفات الإلهية وصورها المختلفة المتجلية على صفحته، فتنتزع بذلك القلوب وتختلف فيما بينها، ولا تكون على منوال واحد وحال واحدة عند البشر.

فالحق تعالى كما يقول القيصري إذا ظهر "في صور شؤونه المتنوعة وتجلي تجلياً ذاتياً بما في الغيب المطلق، يتنوع بحسب استعدادات القلب، فيتنوع، ويضيق بحسب الصورة التي وقع التجلي فيها، لأنها تهب للقلب استعداداً يناسبها وتجعله؛ بحيث لا يفضل عنها. وهذا القلب المتجلي له، لا يكون إلا للعارف الكامل؛ لأن قلبه مرآة الذات الإلهية وشؤونها جميعاً، لخلوه من الأحكام الجزئية المقيدة له. فينصبغ انصبغاً تقتضيه الصورة المتجلية له؛ لأنها حاکمة عليه. وقلب غيره - غير العارف - مرآة

١ Sells, m, a, the mystical languages of unsaying, the university of Chicago press, London, printed in the united states of America, 1994, p91.

٢ ياسين، إبراهيم: صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٣م، لاط، ص ١٧٧.

الذات من حيثية معينة وشأن مقيد، وليس فارغاً من الأحكام الجزئية الأسمائية، فينصبغ التجلي بصبغه، ولا يبقى على طهارته الأصلية وإطلاقه"^١.

والقلب، في الوقت الواحد، لا يسع إلاّ أمراً واحداً، وإن كانت لديه قوة أن يسع كلّ شيء، لكن ليس دفعة واحدة، بل على نحو التعاقب والتدرج. ولولا صفة القلب البرزخية الجامعة بين الوحدة الحقّة الحقيقية كما ذكرنا وعالم المظاهر الخلقية، وقدرة القلب على الظهور بمظهرية الأحديّة والواحدية، والتي لا تحصل لغير القلب العارف الكامل، لما تمكّن قلبه من أن يسع الحقّ تعالى، ولا كان في الوجود شيء يمكن أن يسع الوجود الإلهي وتجلياته. ولكن هذه السعة القلبية للوجود الحقّاني لا تتحقّق دفعة واحدة، بل بشكل تدريجي كما يؤكد ابن تركة: "فإنّ القلب في الوقت الواحد لا يسع إلاّ أمراً واحداً، وإن كان من قوّته أن يسع كل شيء - لا دفعة - بل على التدرج، ولولا غلبة الوصف الأحديّ بالجمعيّة التامة التي لم يحصل لغير الإنسان على القلب الإنساني، وتحقّقه بحكمه، لم يمكن أن يسع الحق، ولا أن يكون مستوى تجليّه"^٢.

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٨٠٤.

٢ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٢٦٧.

الفصل الخامس:

المعرفة العرفانية معرفة كشفية

١. معنى الكشف ومنبعه

الكشف لغة هو "رفع الشيء عما يواريه ويغطيه"^١، "وكشَف الأمر يكشفه كشفاً: أظهره"^٢. فالكشف في اللغة هو رفع الستار عن الشيء، وإظهاره، وعند العارف الكشف مأخوذ بنفس المعنى، إلا أن ما يراد كشفه وإزاحة الستار عنه هو الحجب الظلمانية والنورانية التي تحول بين قلب العارف ورؤية ملكوت السماوات والأرض، ومعاينة الحقائق والأسرار الإلهية، والتي خصَّ الله تعالى بها أصحاب القلوب، فمنَّ عليه برؤية آياته الكبرى: ﴿لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾^٣، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^٤. والقلب إذا رأى وعاین حقيقة من الحقائق الإلهية من خلال الكشف والشهود القلبي، فإنه لا يشك بما يراه ولا يرتاب على الإطلاق. لذا يقول الله تعالى مخاطباً نبيه الأكرم (ص): ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^٥.

فما يميّز المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف، أنها معرفة يقينية لا تحتل الشك، وهي وهبية إرثية لا تكتسب عن طريق الوسائط، سواء أكانت وسائط مادية أو روحية. فلو انتهت الطريق التي يسلكها السالك العارف إلى كشف الحقائق الكلية والجزئية التي يشاهدها الأنبياء والأئمة المعصومون (عليهم السلام)، فلن يكون فيما يصل إليه العارف أي احتمال للخطأ. "فهذا العلم الحاصل على هذا

١ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مرجع مذكور، ص ١٤١٩.

٢ ابن منظور، محمد: لسان العرب، مرجع مذكور، ج ٩، ص ٣٠٠.

٣ سورة طه، الآية ٢٣.

٤ سورة الإسراء، الآية ١.

٥ سورة النجم، الآية ١١.

النحو هو الكشف الأوضح الأكمل الذي لا ريب فيه، ولا شكّ يداخله، ولا يتطرق إليه احتمال ولا تأويل".^١

والسبب في ذلك أنّ الشكّ إنّما يقع عندما يتوصّل الإنسان في مسألة من المسائل إلى نتيجتين لا نتيجة واحدة. أو عندما تتشكّل في ذهنه صورتين لا صورة واحدة. بحيث إنّ لو نظر إلى إحدى الصورتين احتمل انطباق الصحة والصواب على الصورة الأخرى أيضاً. فلو نظر الإنسان إلى مكتبة مثلاً ليس فيها إلا نسخاً من القرآن الكريم، فإنّه لن يشكّ لحظة واحدة أنّ ما وقع نظره عليه هو مصحف. بل يحكم دون أدنى تردّد وبشكل مباشر وبقيني على أنّ ما رآه في المكتبة هو القرآن الكريم.

أمّا لو كانت المكتبة تضمّ أصنافاً أخرى من الكتب بالإضافة إلى المصاحف، فإنّه إذا وقع نظره على كتاب من هذه الكتب، فسوف يأخذ الشكّ والتردد في كون ما رآه مصحفاً أو كتاباً آخر. وعليه، فإنّ ظهور الشكّ والتردد منحصر في حالة وجود أكثر من احتمال، أو صورة، أو نتيجة. أمّا عند انحصار الاحتمالات في مصداق واحد، ففي هذه الحالة سوف ينتفي الشكّ والتردد، وسوف تكون النتائج يقينية دائماً. والعارف عند حصول الكشف لديه، لا يقع كشفه على شيئين معاً، وإنّما يعاين شيئاً واحداً لا تعدّد فيه ولا تكثّر. لذا فإنّ ما يعاينه بواسطة الكشف لا يقع فيه الخطأ أو الشكّ، بل هو يقيني وقطعي لديه.

وبالعودة إلى معنى الكشف لغة واصطلاحاً، يقول القيصري في مقدّمة شرحه لكتاب "فصوص الحكم": "الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها. أي رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً".^٢ وأورد الجرجاني التعريف نفسه أيضاً في "معجم التعريفات".^٣

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٥٥.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٢٧.

٣ الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، مرجع مذكور، ص ١٥٤-١٥٥.

ويعرّف الأنصاري "الكشف" في منازل السائرين بأنه عبارة عن التواصل والملاقة بين أمرين باطنيين، من خلال سريان السرّ والمعنى بينهما من أجل رفع الحجب ومعاينة ما وراءها: " المكاشفة مهادة السرّ بين متباطنين، وهي في هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً"^١.

وأما منبع هذه المكاشفة وأصلها فهو القلب، والمراد بالقلب الأداة المعرفية التي تحدّثنا عنها مفصّلاً في الفصل السابق. فالقلب عند العارف هو الأداة التي من خلالها تتكشف له أستار عالم الغيب وأسراره وآياته. وبواسطته يتمكّن من بلوغ مقام الولاية والدخول في عالم السرّ والخفي والأخفى: ﴿وَأِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^٢، كما يقول القيصري مبيّناً دور القلب المركزي في الرؤية الشهودية والكشفية: "ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو قلب الإنسان بذاته وعقله المنور العملي المستعمل لحواسه الروحانية، فإنّ للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من الحواس كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٣ و﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^٤.

وفي الأحاديث المشهورة ما يؤيّد ذلك كثير. وتلك الحواس الروحانية أصل هذه الحواس الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجية يتحدّ الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها. والروح تشاهد جميع ذلك بذاتها لأنّ هذه الحقائق متّحدة في مرتبتها كما مرّ بأنّ الحقائق كلّها في العقل الأوّل متّحدة"^٥.

والكشف الذي يكون القلب هو أداته المعرفية لبلوغ الحقيقة؛ هو الكشف المعنوي كما سوف نبين لاحقاً لا الكشف الصوري؛ لأنّ الكشف الصوري منبعه الحواس الباطنية، وهو غير معتبر عند

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع منكور، ص ٧٠٣.

٢ سورة طه، الآية ٧.

٣ سورة الحج، الآية ٤٦.

٤ سورة البقرة، الآية ٧.

٥ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع منكور، ج ١، ص ١٣١.

العرفاء. أمّا الكشف المعنوي فمصدره القلب الإنساني، وهو مصدر ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية دون التمثلات والصور الخيالية والمثالية.

لذا يعرف الكاشاني المكاشفة بأنها لقاء القلب مع الحقّ، لا جسد الإنسان ولا مثاله، ولا حتى عقله، أو أيّ قوّة من قواه الوجودية، أو وسيلة من وسائله المعرفية. فالقلب هو الوحيد الذي له خاصية المعرفة بالحقّ، وأهلية معاينة أسمائه وصفاته وأفعاله، معاينة شهودية؛ لأنّ "المكاشفة ملاقات القلب مع الحقّ. وعلامة المكاشفة ثلاثة: استغراق القلب في الذكر، والسّر في النظر، واستبصار الضمير بالحققة"^١.

٢. أقسام الكشف ومراتبه

عند البحث أو الحديث عن أقسام الكشف وأنواعه، يصطدم الباحث بعقبة اصطلاحية سببها دقّة هذه الأقسام والتداخل الواقع أحياناً بينها، ممّا ينعكس على شكلها وحدودها وضوابطها الصحيحة، بالإضافة إلى منهجها والترابط الخاصّ بينها. وهذا ما نلاحظه بوضوح عندما نراجع ما أورده أعلام المدرسة العرفانية حول الكشف والشهود العرفاني.

فالمصطلحات المستخدمة في العرفان، والتي تشير إلى نوع المعرفة الخاصة التي تتميز بها هذه المدرسة، عديدة ومتنوّعة بتنوّع المراتب والدرجات العرفانية واختلافها فيما بينها؛ كالكشف، والشهود، والباطن، والإلهام، والوحي، والحدس، والنور، والفتح، والتجلي، والإلقاء وغيرها من الأسماء والمصطلحات التي لم تطلق على مسمياتها جزافاً، بل كلّ مصطلح واسم من هذه الأسماء يكشف عند العارف عن نوع خاص من أنواع المعرفة العرفانية وعن مرتبة من مراتبها.

ولكنّ قراءة جامعة لهذا التنوّع الكبير لهذه الأسماء والمصطلحات، ولمنطقاتها وأسبابها ودوافعها، وللمنهج الحاكم عليها، ولخصوص المنهج المعرفي العرفاني على نحو جامع وكلي، وبشكل متأنّ ودقيق، يمكن أن يكشف لنا شكل هذا التقسيم، ويرسم لنا إطاره العام بشكل منطقي ومنهجي. وإذا وجدنا في الكتب والكتابات العرفانية فهماً ورؤية مغايرة لأنواع الكشف ومراتبه، عن هذه الرؤية التي

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧٠٧.

سوف نوردّها، فهذا الاختلاف في الحقيقة لا يعدو اختلافاً اصطلاحياً واعتبارياً، فيه شيء من المسامحة وعدم الدقة في استخدامات المصطلح لأسباب عديدة. منها على سبيل المثال: ارتباط الكشف ومدى كاشفيّته عن الواقع بحال العارف ومقامه.

فكلّما كان مقام العارف ومرتبته الوجودية أعلى وأرفع كلّما كانت كاشفيّته عن الواقع أدقّ وأفضل، ورؤيته أكثر جامعية. وهذه مسألة في غاية الأهمية، لأنّ الشهود كما سوف نبين يقسم إلى شهود كلي وجزئي، ولهذا التقسيم وغيره أيضاً مدخلية في رسم معالم وحدود منظومة الكشف والشهود العرفاني.

عند مطالعة الكتب العرفانية التي تتحدث عن الكشف كمنهج معرفي أصيل لمدرسة العرفان النظري، نلاحظ أنّ العرفاء يجعلون كلّ المسميات التي ذكرناها آنفاً ويجمعونها كلّها تحت اسم واحد يطلقون عليه اسم "الكشف". وعند التدقيق في هذه الأنواع والمراتب، يمكن أن نخرج في المحصلة النهائية بهذه النتيجة، وهي انضواء كلّ المسميات والمصطلحات التي يطلقها العرفاء على الشهود والتجلي والفتح إلخ... تحت اسم "الكشف". والكشف عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية يمكن أن يدخل تحت كل قسم منها أيضاً أسماء أخرى، وهذه الأقسام الرئيسية للكشف هي:

أ. الكشف الشهودي الروحي: يسمّى بالوحي أيضاً. وهو من إفاضات العقل الكلّي، وهو حلية الأنبياء والرسل.

ب. الكشف المعنوي: يسمّى بالإلهام، والخاطر، والحدس، والنور القدسي. وهو من إفاضة النفس الكلية، وهو حلية الأولياء والأوصياء.

ت. الكشف الصوري: يطلق هذا النوع من الكشف على الكشف الحالي والمثالي، والذي يحصل عن طريق الحواس الباطنية للإنسان السالك إلى الله.

يقول السيّد حيدر الأملي في الكشف وأقسامه: "وأما الكشف، فالكشف الحاصل للأنبياء والأولياء فداخل تحت الوحي والإلهام، لأنّ الكشف الشهودي والمعنوي مخصوصان بالأنبياء والرسل، والكشف المعنوي والصوري أيضاً مخصوصان بالأولياء والأوصياء وتابعيهم من أمثالهم. وللكشف مراتب كثيرة

كالوحي والإلهام، وله طول وعرض"^١. وهذا التقسيم للكشف مرجعه إلى أن الكشف على درجات عديدة تبدأ من المثال (الخيال) المقيد، ثم المثال المطلق، ثم عالم العقل الأول، ثم عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية، وهي أعلى مراتب الكشف عند العارف كما يقول السيد حيدر الأملي أيضاً:

"وهذه المكاشفات، عند ابتداء السلوك، تقع في الخيال المقيد. ثم بالتدرج - وبعد - حصول الملكة، ينتقل السالك إلى عالم المثال المطلق، فيطلع على ما يختص بالعناصر، ثم بالسموات، فيسري صاعداً إلى أن ينتهي إلى اللوح المحفوظ والعقل الأول - صورتي أم الكتاب - . ثم ينتقل إلى حضرة العلم الإلهي، فيطلع على الأعيان، بحسب ما شاء الحق سبحانه، كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^٢. وهذا أعلى ما يمكن لعباد الله في مراتب الشهود؛ لأنّ فوق هذه المرتبة شهود الذات المغيية للعباد عند التجلي، إلا أن يتجلى الحق من وراء الأستار الأسمائية، وهي عين الأعيان. وإليها أشار الشيخ ابن عربي في الفصّ الشيثي: فلا تطمع ولا تتعب نفسك، فإنها الغاية التي ما فوقها غاية في حقّ المخلوق"^٣.

وللأنصاري - صاحب كتاب "منازل السائرين" وشارحه عبد الرزاق الكاشاني - تقسيم مختصر مشابه للتقسيم الذي أوردناه؛ حيث يقسم الكشف إلى كشف حاصل عن طريق السرّ، وكشف عن طريق العلم، وثالث عن طريق المثال، حيث يقول: "الكشف على ثلاثة مراتب: في السرّ وهو الوحي، وفي العلم وفي المثال"^٤. ولهما أيضاً تقسيم آخر مختلف يتقاطع مع التقسيم الذي أوردناه في الأعلى من جهات عدّة، حيث يقسمان الكشف إلى ثلاثة أقسام أيضاً هي:

أ. الكشف الحالي.

ب. الكشف العلمي.

ت. الكشف الشهودي.

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٤٦١.

٢ سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

٣ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٤٦٧.

٤ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧٠١.

الكشف الحالي والعلمي كلاهما يحصل من خلال مطالعة تجليات الأسماء الإلهية. والفرق بينهما أن الكشف الحالي هو "مكاشفة بالمواجيد الحالية والواردات والتنزلات والتجليات الرافعة لحجاب العلم، ولكنها غير دائمة"^١، بل تقع المكاشفة الحالية حيناً دون آخر لأسباب عديدة، منها شائبة رؤية السالك مقامه، ورؤية كونه مكاشفاً، فيقع في التلويح والاثنيائية، وهي شائبة ومنقصة كبيرة في منظار العارف ونظرته التوحيدية للوجود. وتؤدي هذه الشائبة إلى تقطع المكاشفة، لذا يسميها العارف بالكشف الحالي، وهي المرتبة الأدنى في أقسام الكشف.

أما إذا أصبح العارف المكاشف ذا همّة عالية مع الله، تمنعه من النظر إلى سواه، والوقوع في التفارقة والاثنيائية، فلا يشاهد غيره لأنه ليس في شهوده أحد سوى الحقّ تعالى، وهو التوحيد بعينه، وبالتالي فقد تخلص من شائبة رؤية النفس وأحوالها ومقاماتها. في هذه الحالة يصبح العارف من أصحاب الكشف العلمي، وهو يحصل أيضاً من خلال مطالعة تجليات الأسماء الإلهية ولكن بشكل دائم وغير متقطع. فالمكاشف في هذا المقام يكون "قد بلغ مبلغاً لا يلفته قاطع، ولا يلويه سبب، ولا يفتطعه حظ. وهي درجة القاصد، فإذا استدامت فهي الدرجة الثانية"^٢.

والقسم الثالث من أقسام الكشف هو الكشف الشهودي؛ لأنه يوصل إلى شهود عين الحقيقة. وهي ليست من قبيل المكاشفة الحالية أو العلمية، لأنّ العلم عند العارف قد يصبح حجاباً يحجبه عن المعلوم، لأنّ العلم هو صورة المعلوم لا عينه كما يقول الأنصاري: "وأما الدرجة الثالثة: فكاشفة عين- لا مكاشفة علم، ولا مكاشفة حال- وهي مكاشفة لا تدر سمة تشير إلى التذاد، أو تلجأ إلى توقّف، أو تنزل على ترسم وغاية هذه الكاشفة المشاهدة"^٣. وفي هذه الدرجة من الكشف الشهودي يصل العارف المكاشف إلى مقام الفناء في الحق، فلا يبقى له أي أثر أو سمة. وفيما يلي سوف نستعرض الأقسام الثلاثة للكشف على نحو تفصيلي:

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧٠٧.

٢ المرجع نفسه، ص ٧٠٤.

٣ المرجع نفسه، ص ٧٠٦.

أ. الكشف الشهودي:

الكشف الشهودي هو نفسه الشهود، وهو أعلى مراتب الكشف عند العارف، وهو يحصل في مرتبة الروح أو العقل الأول، لذا يسمّى أيضاً بالكشف الروحي، ومنه يتنزّل الفيض إلى كلّ ما دونه من مراتب وأقسام الكشف. فالكشف الشهودي محيط بكلّ المراتب والأقسام التي هي أدنى منه، لذا تكون كل مراتب الكشف النازلة منضوية تحت الكشف الشهودي أيضاً، فيكون متضمناً لها لأنّه أعلى رتبة منها. ففي التقسيم العرفاني، المراتب الأعلى متضمّنة دائماً للمراتب الأدنى وزيادة، وهذه الزيادة مرجعها إلى خصوصيات المراتب العالية التي تتفرد من خلالها وتتميّز عن المراتب النازلة. وبسبب هذه الحيلة، وتضمّن المرتبة الأعلى للمقام الأدنى؛ اختلط الأمر عند بعض العرفاء، فظنّوا أنّ الكشف الشهودي هو نفسه الكشف المعنوي، ولكنّه الرتبة الأعلى من الكشف المعنوي. والصحيح أنّ انتهاء الكشف المعنوي هو بداية الكشف الشهودي، لا أنّ الكشف الشهودي هو أعلى مراتب الكشف المعنوي.

والكشف الشهودي مخصوص بالأنبياء والرسل، كما أنّ الكشف المعنوي مخصوص بالأولياء والأوصياء، وهو المسمّى عند العرفاء بـ"الوحي". يقول القيصري في الكشف الشهودي وتضمّنه للكشف المعنوي من جهة، وتميّزه عنه من جهة أخرى: " إنّ الوحي قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه فهو من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي، والإلهام من المعنوي فقط. وأيضاً، الوحي من خواص النبوة لتعلقه بالظاهر، والإلهام من خواص الولاية. وأيضاً هو - أي الكشف الشهودي - مشروط بالتبليغ دون الإلهام"^٢.

والوحي يحصل بواسطة العقل الأول لقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^٣. فمن إفاضة العقل الأول يتولّد الوحي، ثمّ يتنزّل الفيض إلى النفس الكلية،

١ انظر: الأملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مرجع مذكور، ص ٤٧٩-٤٨٠.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٣٧.

٣ سورة العلق، الآيات ٣ إلى ٥.

ومنها تتوَلَّد الإلهامات والخواطر الإلهية. يقول الأملِي في كيفية حصول الوحي: " الوحي؛ وهو أنَّ النفس إذا كملت ذاتها وزال عنها درن الطبيعة، أقبلت بوجهها على بارئها، وتمسكت بجود مبدعها، واعتمدت على إفادته وفيض نوره. فيتوجَّه إليها بارئها توجَّهًا كليًّا وينظر إليها نظرًا إلهيًّا. واتخذت من العقل الكليِّ قلماً ومن تلك النفس "الكليَّة" لوحًا، وانتقشت فيها العلوم المختصَّة بها. فصار العقل الكليِّ كالمعلِّم، والنفس القدسيِّ كالمتعلِّم، وتحصَّل جميع العلوم لتلك النفس. والنفس فيها جميع الصور عن غير تعلِّم وتفكَّر، ومصدِّق ذلك قول الله- عزَّ وجلَّ- لنبيِّه ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^١.

والوحي على نحوين عام وخاص. الوحي الخاص هو الوحي المخصوص بالأنبياء والرسل، وقد يكون بواسطة الملك وغير الملك، لقوله تعالى في الوحي الحاصل بواسطة الملك: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾^٢، وفي الوحي الحاصل من دون ملك ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^٣.

وأما الوحي العام فهو مشترك بين جميع الموجودات من الحيوانات والجمادات والشیاطين والإنسان لقوله تعالى في الحيوانات: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾^٤. ولقوله تعالى في الجمادات: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^٥، ولقوله تعالى في الإنسان غير النبي: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^٦. ولقوله في الشیاطين: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ﴾^٧.

١ سورة النساء، الآية ١١٣.

٢ الأملِي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٤٤٩.

٣ سورة النجم، الآية ٥-٦.

٤ سورة النجم، الآيات ٨ إلى ١١.

٥ سورة النحل، الآية ٦٨.

٦ سورة فصلت، الآية ١٢.

٧ سورة القصص، الآية ٧.

وَالْحِنْ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا^١. ولقوله في جميع الموجودات: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^٢، وتسبيح الأشياء لا يكون إلا بأمره^٣.

والكشف الشهودي على نحوين أيضًا كلي وجزئي. الشهود الجزئي يقع عندما يكون المشهود أمرًا جزئيًا، أمّا الشهود الكلي فيقع عندما يكون المشهود أمرًا كليًا. والشهود الجزئي هو نحو من الشهود لا يقود إلى أمر وراء نفسه أبدًا. فمن يشاهد حقيقة ما بالشهود الجزئي لا يستطيع أن يدرك شيئًا وراء هذه الحقيقة الجزئية التي يشاهدها. كالذي يرى رؤيا ما في منامه دون أن يعلم أنّ ما يراه هو صادق أو مجرد أضغاث أحلام، مع يقينه بأنّ ما رآه هو رؤيا، دون أن يتوصّل إلى شيء وراء هذه الرؤيا. والعارف أيضًا طالما أنّه في حالة الشهود الجزئي فإنّه لن يتوصّل إلى شيء وراء مشهوده. وعليه، لا يكون الشهود الجزئي حجةً ودليلاً إلاّ على الشاهد نفسه، وعلى ما يشاهده من مشهوده الجزئي دون أيّ شيء وراءه.

أمّا في الشهود الكلي فيكون المشهود فيه أمرًا كليًا، بمعنى أنّه يقود إلى ما وراء مشهوده. والسبب في ذلك سعة وجود المشهود، وعدم حصره بأمر خاص أو جزئي. وفي هذه الحال، يمكن للعارف أن ينتزع أو يستنبط من شهوده المعاني والحقائق الكلية، كأن يدرك مثلاً حقيقة المبدأ والمعاد، أو الوحي والإلهام كما يشاهد نفسه، أو كما يدرك أصل وجود الرؤيا في منامه.

والشهود الكلي أعلى درجة ورتبة من الشهود الجزئي، والمثال البارز على هذا النوع من الشهود هو مولى المتقين أمير المؤمنين علي (ع) الذي يقول في شهود المبدأ: "ما كنت أعبد ربًا لم أره"، وفي شهود المعاد: "لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا"^٥. وحول شهود مولى الموحّدين (ع) لحقيقة الوحي التي تفصل بين المبدأ والمعاد، يقول (ع): "لقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه

١ سورة الأنعام، الآية ١١٢.

٢ سورة الإسراء، الآية ٤٤.

٣ حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنيع الأنوار، مصدر مذكور، ص ٤٥٤.

٤ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٨.

٥ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤٠، ص ١٥٣.

(ص) فقلت: يا رسول الله، ما هذه الرِّئَةُ؟ فقال: هذا الشَّيْطَانُ قد أُبْسَ من عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تسمع ما أسمع وترى ما أرى إِلَّا أَتَكَ لست بنبيٍّ ولكنَّكَ وزيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ^١. ويُرَوَّى عن النبي الأكرم (ص) أيضًا أَنَّهُ قال: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على ترعة من ترع الجنة، وقوائم منبري رُبَّت في الجنة، قال: قلت هي روضة اليوم، قال: نعم إنه لو كشف الغطاء لرأيتهم"^٢.

والكشف الشهودي لا يتحقَّق إِلَّا بعد وصول السالك إلى مقام الفناء التام في الحقِّ. فلكي يتمَّ الكشف الشهودي لا بد من استهلاك كثرة المشاهد في وحدة الحقِّ تعالى استهلاكًا لا يبقي للعارف شيئًا من وجوده إِلَّا ويفنيه. فلا يبقى عنده بقية إحساس بأنانيته أو شعور باللذة كما هي حال أهل المكاشفة الحاليَّة. فلا يُبتلى المكاشف بالتوقُّف عن السير والسلوك مثلًا، لأنَّ التوقُّف سببه التلويح وبقاء شيء من الرسم والأنا. فإذا زال التلويح وارتفع الرسم يصبح السالك من أصحاب التمكين والكشف الشهودي، "وهي مشاهدة لا تذر سمة تشير إلى التذاذ، أو تلجأ إلى توقُّف، أو تنزل على ترسم، وغاية هذه المكاشفة المشاهدة"^٣.

وبذلك ينسلخ العارف عما تلبس به في قوس النزول إلى عالم الكثرة والتعيَّبات الوجودية، فيرجع إلى مقام ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٤ الَّذِي هو مقام التوحيد الخالص، ليعود إلى عالم الوحدة كما بدأ منه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^٥، بعد فنائه في الحقِّ تعالى؛ لأنَّ المشاهدة الشهودية والعود إلى عالم التوحيد الخالص لا يتحقَّق إِلَّا بالفناء المقترن باستهلاك الكثرة في الوحدة كما يقول القونوي:

"أعلم أنَّ الشهود المحقَّق يقضي على المشاهد بالشهادة على المشهود أَنَّهُ من كونه مشهودًا بشهود محقق واحد، لكن هذه الشهادة شهادة حالية لا تعقلية. إذ لا تعقل في الشهود ولا تميِّز، وحصول هذا

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٦٠، ص ٢٦٤.

٢ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٥٥٤.

٣ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧٠٦.

٤ سورة التين، الآية ٤.

٥ سورة الأعراف، الآية ٢٩.

الشهود المحققّ مشروط بتوحدّ المشاهد من حيث توجّهه واستهلاك كثرته في وحدته الأولى، فإنّ
الأولى في كلّ شيء هي الوحدة والكثرة متعلّقة في الرتبة الثانية"^١.

إذاً، ما يميّز الشهود عن بقية أنواع الكشف أنّه بارتفاع الحجاب في الكشف الشهودي لا يبقى
لدى العارف شيء من صفاته الوجودية والنفسية، على نحو استقلالي وفي عرض الوجود الإلهي.
فالولاية في مقام الشهود هي ولاية ذات، بخلاف الولاية التي تقع في أقسام الكشف الأخرى، كالكشف
المعنوي والصوري، حيث الولاية في هذا المقام هي ولاية صفة، بسبب بقاء النعوت والصفات النفسية
لدى العارف.

فوجود النعوت والصفات النفسية يكشفان عن بقاء شيء من الآثار والصفات الخلقية عند العارف،
وهذا يتعارض مع المكاشفة الشهودية لأنّها مقام شهود الذات وسقوط الحجاب وعدم بقاء شيء منه
على الإطلاق، لا رفعه فقط كما يحصل في أقسام الكشف الأخرى. لذا كان الكشف الشهودي في
المدرسة العرفانية من أعلى مراتب الكشف لأنّ "المشاهدة سقوط الحجاب بتّاً، وهي فوق المكاشفة، لأنّ
المكاشفة ولاية النعت وفيه شيء من بقاء الرسم، والمشاهدة ولاية العين والذات"^٢.

من هنا، كانت المكاشفة طريقاً وباباً لحدوث المشاهدة؛ لأنّ زوال الصفات بالكامل والدخول في
مقام التجليات الذاتية أمر لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد عبور مراحل الكشف على نحو تدريجي، وعليه
تصبح "المكاشفة من مقدّمات المشاهدة... لأنّ الفناء بالصفات في النعوت والصفات، لا يستلزم فناء
العبد بذاته في الذات الأحديّة. وأما "ولاية العين والذات" التي هي مقام المشاهدة فإنّها تستلزم فناء
الصفات؛ لأنّ بقاء الصفة مع فناء الموصوف محال. وقد يطلق المشاهدة على شهود الصفات
مجازاً"^٣.

وذكر الأنصاري صاحب كتاب منازل السائرين أنّ للكشف الشهودي ثلاث درجات أيضاً؛ الدرجة
الأولى مشاهدة معرفة، تحصل من تجلّي نور الوجود. والدرجة الثانية مشاهدة معاينة، وهي فوق

١ القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، مرجع مذكور، ص ١٣٠.

٢ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧٠٨.

٣ المرجع نفسه، ص ٧٠٩.

مشاهدة المعرفة، لأنها ثابتة ومستقرّة بخلاف المعرفة. والدرجة الثالثة الأخيرة وهي مشاهدة الجمع، حيث يستغرق "العبد في حضرة الجمع، بالفناء فيه، فيشهد الحق بالحق. وهذه المكاشفة تجذب إلى عين الجمع، أي إلى أن يحرق نور الجمع وجود العبد، فيرجع النور الذاتي المتجلي في صورة خلقية العبد إلى أصله، وعين العبد إلى عدميته الأصلية، فيصير العبد كما لم يكن، والحق كما لم يزل".^١ وهذه المرتبة هي أعلى درجات الشهود ولا يوجد مرتبة أسمى ولا أشمخ منها عند العارف.

ب. الكشف المعنوي:

القسم الثاني من أنواع الكشف هو الكشف المعنوي، وهو كشف الأولياء الأوصياء، كما أنّ الوحي هو كشف الأنبياء والرسل. وهو عبارة عن ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية الحاصلة من تجليات الاسم "العليم" والاسم "الحكيم" معاً. وللكشف المعنوي أسماء عديدة مردّها إلى التنوع الحاصل في مراتب هذا الكشف وظهوراته.

أول مظاهر الكشف المعنوي يسمّى "الحدس"، وهو عبارة عن ظهور المعاني الغيبية في القوة المفكّرة، ولكن من دون استعمال المقدمات العقلية والأقيسة البرهانية، بل ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها مباشرة ومن دون توسّط عملية التفكير والتحليل.

المظهر الثاني للكشف المعنوي يسمّى بـ"النور القدسي"، وهو عبارة عن ظهور المعاني الغيبية في القوّة العاقلة المستعملة للقوّة المفكّرة. والفرق بين القوّة المفكّرة والقوّة العاقلة، أنّ الأولى لها ارتباط بالجسم لأنّها حالة فيه، لذا كانت من أدنى مراتب الكشف عند العرفاء، بخلاف القوّة العاقلة لأنّها قوة روحانية غير حالة في الجسم. والكشف عند العارف قد يحصل في النفس فيولّد العلم من خلال الاستعانة بالعقل والنقل. وكشف آخر قد يحصل في الروح لا النفس، فيولّد المعرفة بشكل حضوري ووجداني لا من خلال العقل أو النقل. لذا كان النور القدسي أعلى رتبة من الحدس، بل الحدس في الحقيقة من لوازم وإشراقات النور القدسي.

المظهر الثالث للكشف المعنوي هو ظهور المعاني والحقائق الغيبية في مرتبة القلب. ويسمّى "إلهاماً" إذا كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية لا حقيقة من الحقائق أو روحاً من الأرواح. أمّا إذا

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٧١٣.

كان الظاهر حقيقة من الحقائق أو روحًا من الأرواح، فيسمّى الكشف المعنوي في هذه الحالة بـ"المشاهدة القلبية"، وهي أعلى وأشرف بطبيعة الحال من الإلهام.

المظهر الرابع للكشف المعنوي يسمّى بـ"الشهود الروحي". وهو عبارة عن ظهور المعاني والحقائق الغيبية في مرتبة الروح. والمكاشف في هذه المرتبة تكشف له المعاني والحقائق إمّا من الله مباشرة من دون واسطة بحسب استعداده وقابليّته، أو من خلال القطب أو ما يسمى بإمام الزمان، أو من خلال الأرواح التي هي تحت حكم القطب. ثمّ من الروح يفيض على القلب وقواه الروحية والجسمانية.

المظهر الخامس للكشف المعنوي هو ظهور المعاني والحقائق الغيبية في مرتبة "السرّ"، ثمّ ظهورها في مرتبة "الخفي"، ثمّ ظهورها في مرتبة "الأخفي"، وهو معنى قوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^١. وظهور المعاني والحقائق في هذه المرتبة لا يمكن الحديث عنها أو حتّى الإشارة إليها، وهو معنى قول الإمام علي (ع) لكميل بن زياد عندما سأله عن الحقيقة، فقال الإمام علي(ع): "الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة"، فقال: "زني بيانًا"، فقال عليه السلام: "محو الموهوم مع صحو المعلوم"، فقال: "زني بيانًا"، فقال عليه السلام: "هتك الستر لغلبة السرّ"، فقال: "زني بيانًا"، فقال صلوات الله عليه: "جذب الأحديّة بصفة التوحيد"، فقال: "زني بيانًا"، قال عليه السلام: "نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره"، قال: "زني بيانًا"، قال: "أطفأ السراج فقد طلع الصباح"^٢. وفي هذا المقام يتّصل علم العارف بعلم الله تعالى اتصال الفرع بالأصل، فيحصل على أعلى مقامات الكشف وأعزّها^٣.

وهذا التعدّد في ظهورات الكشف المعنوي لا يعني أنه أصبح أعلى شأنًا وأرفع من الكشف الشهودي والروحي. والملاحظ هنا عند ذكرنا لمظاهر الكشف المعنوي أنّ هناك مظاهر تتعدّى مرتبة الكشف المعنوي لتطال الكشف الشهودي والروحي، بل وأعلى من مراتب الكشف الشهودي والروحي

١ سورة طه، الآية ٧.

٢ المجلسي، محمد تقي: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسة كوشانبور للثقافة الإسلامية، قم، ١٤٠٦ ق، ط٢، ج٢، ص٨١.

٣ انظر: القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج١، ص١٣٢ إلى ١٣٤. الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص٤٦٩-٤٧١.

وهو المسمّى بالكشف في مقام السرّ ومقام الأخرى. وهذا التعديّ لمقام الكشف المعنوي سببه كما ذكرنا سابقاً التداخل الكبير الحاصل بين كلا المقامين؛ لأنّ الفصل بينهما ليس سوى فصلاً عقلياً ومفهوماً من أجل بيان الصورة وفهم الواقع، ولا يوجد في الحقيقة بينونة عزليّة بين مقامات الكشف، بل هي حقيقة واحدة ذات تجليات ومظاهر.

فانتهاء الكشف المعنوي هو بداية الكشف الشهودي والروحي، وبداية الكشف الشهودي هو نهاية الكشف المعنوي، والناظر لحقيقة الكشف نظرة جامعة وبمنظار الوحدة لا يرى فيه التعدّد والتكثّر الوجودي، بل التعدّد واقع في التجلّي والظهور فقط. لذا، فإنّ المرتبة الأولى والثانية والثالثة للكشف المعنوي هي التي ينطبق عليها مصطلح الكشف المعنوي، وهي بالتحديد الإلهام، والحدس والنور القدسي. فعندما يتحدّث العرفاء عن الكشف المعنوي، فإنّهم يقصدون به إمّا الإلهام أو النور القدسي، أو الحدث. والإلهام أكثر استعمالاً من الأخيرين، ويضعونه عادة في مقابل الكشف الشهودي أو الوحي. أمّا المراتب الأخرى أي المرتبة الرابعة وما بعدها فهي فوق مقام الكشف المعنوي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة؛ لأنّه بداية الدخول إلى عوالم الكشف الشهودي والروحي. وعليه، فلا يوجد خلط أو تداخل هنا في كلمات العرفاء.

والكشف المعنوي عند العارف يحصل من خلال إفاضة النفس الكلّية على النفس الجزئية على قدر استعداد العارف وقابليّاته؛ وذلك لأنّ "العلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلّي الأزلي الذي هو من الجواهر المفارقة الأولى المحضة، وهو بالنسبة إلى العقل الأوّل كنسبة حواء إلى آدم. وقد تبين أنّ العقل الكلّي أشرف وأكمل وأقوى وأقرب إلى الباري من النفس، والنفس الكلّي أعزّ وألطف وأشرف من سائر المخلوقات. فمن إفاضة العقل الكلّي يتولّد الوحي، ومن إشراق النفس الكلّي يتولّد الإلهام، والوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء".^١

والميزة الأخرى التي تميّز الوحي عن الإلهام أنّ الوحي مشروط بالتبليغ أمّا الإلهام فليس مشروط بالتبليغ. الوحي يتضمن تعاليم في مجال العقيدة والأخلاق والعمل، فيكون الموحى إليه نبياً مبعوثاً من جانب الخالق تعالى لتعليم الناس وتربيتهم وتركيبتهم ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٤٥٠.

مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾.

وهذا بخلاف الإلهام والكشف المعنوي فإنه لا يتضمّن تشريعاً ولا تقنياً، ولا يكون صاحب الإلهام مبعوثاً من جانب الحقّ تعالى لتبليغ ما ألهم به إلى الناس. ومدّعي الإلهام بما أنّه يدّعي أمراً غير محسوس وغير معلوم بالبرهان، فإنّ كشفه المعنوي يكون حجة عليه فقط، ودليلاً له لا لغيره. فلا يصحّ تعميم ما ألهم أو ألقى على قلبه، وإراءته لغيره ليشاهده، لأنّ الإلهام تجربة معنوية وكشفيّة خاصّة بالعارف، لا يمكن تعميمها بعينها إلى غيره. نعم، يمكن الاستفادة وأخذ العبر منها لتكون مؤشراً ومعلماً يساعد الآخرين في تجربتهم الكشفيّة الخاصة بهم، "فالطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"، كما يقول العرفاء.

والوحي عند العارف إذا انقطع وسدّ باب الرسالة، يمكن للناس أن يستغنوا عن الرسل والأنبياء، أمّا باب الإلهام والولاية فلا يستغني الناس عنه. لذا من المحال أن ينقطع أو يعلق بابه. فمدد نور النفس الكلّيّة لا يمكن أن ينقطع، لدوام الفيض والاستفاضة الإلهيّة، ولحاجة النفس للتأكيد والتجديد والتذكير دائماً، ولأنّ انسداده مخالف للحكمة. لذا قال الله تعالى في كتابه الكريم بعد ختم النبوة وإعلان بدء حاكمية الولاية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^٢.

فتمّت النعمة الإلهيّة بحاكميّة الولاية لأنّها باب الاستفاضة في زمن انقطاع النبوة والرسالة وخاتمتها بآتمّ الرسل محمد (ص) وأكمل الأديان الإسلام: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٣. "وحيث إنّ الناس استغنوا عن الرسالة والدعوة، واحتاجوا إلى التذكير والتنبيه، لاستغراقهم في هذه الوسوس وانهماكهم في هذه الشهوات، فإنّ الله أغلق باب الوحي وهداية العباد، وفتح باب الإلهام رحمة بهم، وهياً الأمور ورتّب المراتب ليُعلم أنّ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب"^٤. فكما كان ابتداء

١ سورى آل عمران، الآية ١٦٤.

٢ سورة المائدة، الآية ٣.

٣ سورة آل عمران، الآية ١٩.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٤٥١.

ظهور النبوة والرسالة من زمن آدم (ع)، ثم راحت تقوى وتزيد يوماً بعد يوم حتى كمل ظهورها واستوى نورها بنبي الإسلام محمد (ص).

فإنَّ ابتداء الولاية والإلهام قد بدأ بعد غروب شمس النبوة، وهي في كلِّ يوم تقوى وتزيد حتى يكتمل ظهورها ويستوي نورها بالإمام الثاني عشر من أئمة الإسلام الاثني عشر، خلفاء النبي محمد (ص) من أهل بيته، آخرهم الإمام الملقَّب بالمهدي؛ فمعه تصل الولاية إلى أوج كمالها. قال رسول الله (ص): "مِنْ وُلْدِي اثْنَا عَشَرَ نَجِيبًا نَجَبَاءُ مُحَدَّثُونَ مُفَهَّمُونَ أَخْرَهُمُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ يَمَلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْزًا"^١. وروي أنَّ أعرابياً أتى عبد الله بن مسعود وأصحابه عنده فقال: "فيكم عبد الله بن مسعود؟ فأشاروا إليه، قال له عبد الله: قد وجدته فما حاجتك؟ قال: إني أريد أن أسألك عن شيء إن كنت سمعته من رسول الله (ص) تُنبئنا به، أَحَدْتَكُمْ نَبِيَّكُمْ كم يكون بعده خليفة؟ قال: ما سألني عن هذا أحد منذ قدمت العراق، نعم الخلفاء اثنا عشر خليفة كعدَّة نجباء بني إسرائيل"^٢. وروي عن رسول الله (ص) أنه قال: "لَا يَزَالُ أَمْرُ أُمَّتِي ظَاهِرًا حَتَّى يَمُضِيَ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ"^٣.

وكما أنَّ الوحي على نحوين عام وخاص، كذلك الإلهام أيضاً عام وخاص. الإلهام الخاص مخصوص بالأولياء والأوصياء، وهو قد يحصل بواسطة؛ كأن يسمع الولي صوتاً من الخارج يفهم منه المعنى المقصود. وقد يحصل من دون واسطة كأن تقذف المعاني والحقائق من عالم الغيب مباشرة في قلب الولي بشكل دفعي أو تدريجي. أمَّا الإلهام العام، فقد يكون أيضاً بواسطة أو من دون واسطة، وقد يكون إلهاماً حقيقياً أو غير حقيقي.

أمَّا الإلهام العام الذي يحصل بسبب، ويكون حقيقياً فهو الذي يكون بسبب تزكية النفس وتهذيبها بالأخلاق الإلهية والأوصاف الربانية من خلال اتباع الشريعة الإسلامية السمحاء. والإلهام الذي يحصل بغير سبب ويكون غير حقيقي أيضاً فهو خاص بالنفوس التي ترتاض بالرياضات غير الشرعية وغير الإلهية. "والتمييز بين هذه الإلهامين محتاج إلى ميزان إلهي ومحك رباني، وهو نظر الكامل المحقق والإمام المعصوم والنبي المرسل، المطلع على بواطن الأشياء على ما هي عليه،

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٥٣٤.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٣٦، ص ٢٣٤.

٣ المرجع نفسه، ج ٣٦، ص ٢٣١.

واستعدادات الموجودات وحقائقها. ولهذا احتجنا بعد الأنبياء والرسل (عليهم السلام) إلى الإمام المرشد لقوله تعالى: ﴿فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١، لأنَّ كلَّ واحد ليس له قوَّة التمييز بين الإلهامين الحقيقي وغير الحقيقي^٢.

والإلهام عند العرفاء الذي يصطلح عليه أيضًا بالخواطر على أربعة أنواع:

الأول: الإلهام الإلهي. والبعض يضيف عليه الرباني أيضًا، وهو ما يتعلَّق بالعلوم والمعارف^٣.

الثاني: الإلهام الملكي. والبعض يضيف إليه الروحاني أيضًا، وفي مقابله يكون الإلهام الجنِّي. والإلهام الملكي "هو الباعث على الطاعة من مفروض أو مندوب"^٤.

الثالث: الإلهام الشيطاني هو الإلهام الفاسد، وهو ما يدعو إلى معصية الحقِّ كما قال الله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ عَلِيمٌ﴾^٥، ويسمَّى وسواسًا^٦.

الرابع: الإلهام النفساني هو من أنواع الإلهامات الفاسدة أيضًا، وهو ما فيه حظ للنفس واستلذاذها ويسمَّى هاجسًا^٧.

والميزان الأساس في الفرق بين الأنواع الأربعة للإلهام هو الشرع، فمعيار الفرق ميزان الشرع، فما

فيه قرينة فهو من الأوَّلين، وما فيه كراهة شرعية فهو من الآخرين^٨.

ويفصل السيد الأملي في الفرق والمائز بين أنواع الإلهام. فكلَّ إلهام يدعو إلى التوجَّه الكلي إلى الله والفناء فيه ورفض الدنيا بالمطلق فهو إلهام إلهي. وكلَّ إلهام يدعو إلى الطاعة والعبادة والخيرات والمبزات فهو ملكي. وكلَّ إلهام يدعو إلى مخالفة الحقِّ تعالى مطلقًا فهو شيطاني. وكلَّ ما يدعو إلى

١ سورة الأنبياء، الآية ٧.

٢ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٤٥٥.

٣ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٥٠.

٤ المرجع نفسه.

٥ سورة البقرة، الآية ٢٦٨.

٦ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع سابق، ص ٥٠.

٧ المرجع نفسه.

٨ المرجع نفسه.

ملذّات النفس ومَتاع الدنيا فهو نفساني^١. وبالجملة، "كلّ ما يكون سبباً للخير وصفاء الباطن، بحيث يكون مأمون الغائلة في العاقبة، ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره، ويحصل بعده توجه تامّ إلى حضرة الحقّ، ولذّة عظيمة مرغبة في العبادة، فهو خاطر ملكي أو رحماني، وكلّ ما يكون سبباً إلى الشرّ وكدورة الباطن، وبالجملة كلّ ما يكون بعكس ذلك، هو شيطاني نفساني"^٢.

ج. الكشف الصوري:

الكشف الصوري هو الكشف الذي يحصل لدى العارف في عالم البرزخ والمثال بواسطة الحواس الخمس الباطنيّة. وهو إما أن يقع عن طريق الرؤيّة والمشاهدة، كرؤيّة الأرواح. وإمّا أن يقع عن طريق السماع؛ كسماع النبي (ص) الوحي النازل عليه؛ إمّا على شكل كلام منظوم، أو كصلصة الجرس، أو دويّ النحل كما جاء في الروايات الشريفة. وإمّا أن يقع الكشف الصوري أيضاً عن طريق الاستنشاق، كتنشيق النفحات الإلهيّة. وإمّا أن يقع عن طريق الملامسة، وحقيقته الاتصال بين البعدين المثاليين لدى الكاشف والمكشوف، من خلال الجسدين المثاليين لكليهما. وإمّا أن يقع بواسطة الذوق، كأن يشاهد في عالم المثال نوعاً من أنواع الأطعمة، فإذا ذاقها أُطع على معانٍ وحقائق غيبية، كما حدث مع الرسول الأكرم (ص) عندما رأى في منامه أنّه شرب اللبن فدرّت عليه العلوم والمعارف وصبّت عليه صبّاً، فقد روي عن النبي (ص) أنّه قال: "رأيت أنّي أشرب اللبن حتى خرج الري من أظفاري فأولت ذلك بالعلم"^٣.

والكشف الصوري قد يتعلّق بالأمر الأخرويّة والدينيّة. فإذا كان متعلّق المكاشفات الصوريّة "الأمر الحقيقيّة الأخرويّة، والحقائق الروحانية من الأرواح العالية، والملائكة السماويّة والأرضيّة، فهي مطلوبة معتبرة"^٤. أمّا إذا كان الكشف الصوري متعلّق الأمر الدينيّة، من خلال الاطّلاع على المغيّبات الدينيّة بواسطة الرياضات الروحيّة؛ كالجوع، والسهر، والخلوة، والزهد وتصفية الباطن ولكن

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٤٥٧.

٢ المرجع نفسه، ص ٤٥٦.

٣ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: شرح أصول الكافي، مرجع مذکور، ج ٢، ص ٤٥٤.

٤ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذکور، ج ١، ص ١٣٠.

من غير طريق الحق، كأن يعلم المكاشف مثلاً بمجيء زيد من السفر، أو أنّ أحدًا ما سوف يعطيه مبلغًا من المال، وغيرها من المغيبيات المختصة بالخلق؛ فهي غير معتبرة.

بل إنّ أصحاب هذا النوع من الكشف لا يخبرون إلا عن الخلق؛ لأنّهم في الحقيقة محجوبون عن الحقّ. وهذا النوع من الكشف الصوري يسمّى رهبانيّة، وهو غير معتبر عند المحقّقين من العرفاء وأهل الكشف، لانقطاعهم إلى الله، وعزوفهم بالكامل عن الدنيا، واشتغالهم بما يرد عليهم من الحقّ تعالى دون غيره. أمّا المنقطعون عن الله والمشتغلون بالدنيا، فتميل قلوبهم إلى أصحاب الكشف الصوري الدنيوي، ظنّاً منهم أنّهم أهل الله وخاصّته، فأعرضوا عن الكشف الأخروي، وكذبوا أهله وأنهموهم بعدم الصدق بحجّة أنّهم لو كانوا من أهل الله لأخبروا عن أحوال الخلق وما يجري عليهم من مغيبيات وأمور خافية عليهم في الدنيا.

أمّا أهل السلوك لعدم وقوفهم العالمة في الأمور الدنيويّة لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف لصرفها في الأمور الأخرويّة وأحوالها، بل ويعدّونه من قبيل الاستدراج والمكر بالعبد. بل كثير منهم لا يلتفتون إلى القسم الأخروي أيضًا، وهم الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله والبقاء به. والعارف المحقّق لعلمه بالله ومراتبه وظهوره في مراتب الدنيا والآخرة واقف معه أبدًا ولا يرى غيره ويرى جميع ذلك تجلّيات إلهيّة، فينزل كلا منها منزلته. فلا يكون ذلك النوع من الكشف استدراجًا في حقّه، لأنّه حال المبعدين الذين يقنعون من الحقّ بذلك ويجعلونه سبب حصول الجاه والمنصب في الدنيا، وهو منزّه من القرب والبعد المنبئين بالغيريّة مطلقًا^١.

٣. المعرفة العرفانيّة كشيّة وليست تأسيسيّة

تتخذ المعرفة العرفانيّة في منهجها أشكالاً وصوراً مختلفة ممّا جعل العارف يسمّيها بأسماء عديدة كالتجليّ، والشهود، والإلهام، والوحي وغيرها من المصطلحات. ولكنّ الجامع المشترك بين جميع هذه الأسماء هو مصطلح "الكشف". فالمنهج المعرفي عند العارف هو منهج كشيّ، وللكشف أقسام وأنواع وأحوال مختلفة وعديدة. وهدف العارف من المعرفة كما بيّننا سابقًا هو معرفة الله تعالى، ومعرفة ذاته

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع منكور، ج ١، ص ١٢٩.

وصفاته وأفعاله، وهو يشترك بهذا الهدف مع المتكلم والفيلسوف، إلا أنه يختلف عنهما في المنهج المعرفي الذي يتبعه من أجل الوصول إلى هذا الهدف.

يبني الفيلسوف معارفه ومطالبه الإلهية على البراهين العقلية والمقدّمات المنطقية من أجل الوصول إلى الهدف، وعلى التفكير العقلي من أجل إكتشاف المجهولات. والذي يدفعه إلى التعقل والتفكير هو أنه لم يفكر في المسألة بعد، ووصف العالم إنه يصبح متحققاً عندما يدفعه الواقع إلى التفكير والتفكير الدائم في المسائل^١. والمتكلم يبني أيضاً معارفه ومقاصده على الأدلة العقلية والشواهد النقلية معاً من أجل تحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينية التي تقوده نحو معرفة الله تعالى بشكل أفضل.

أما العارف فإنه يتبع منهجاً مغايراً ومختلفاً عن المتكلم والفيلسوف، فهو يبني معارفه ومطالبه على الكشف، ويتوسل به من أجل تحقيق مقصوده والوصول إلى مطلوبه الأسمى في هذا العالم كما يقول صدر المتألهين الشيرازي^٢: "أرفع علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله سبحانه، وهي الغاية التي تطلب لذاتها... وهي المعرفة الحرة التي لا تعلق لها بغيرها، وما عداها من المعارف والعلوم فهي

١ يراجع:

Heidegger, m, qu'appelle-t-on penser?, traduit de l'allemand par alloys becker et gererd granel, puf, 1959, p22.

٢ صدر المتألهين: ولد صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، المعروف بصدر المتألهين أو الملاً صدرا، سنة ٩٧٩هـ أو ٩٨٠هـ في شيراز، في عائلة ثرية وصاحبة نفوذ. وظهرت عليه منذ طفولته علامات الذكاء وتوقد الروح، ما دفع بأبيه إبراهيم الذي كان يتمنى لابنه أن يبلغ أرقى مراتب المعرفة، أن يبذل كل ما بوسعه من أجل تعليمه وتربيته... فقص الملاً صدرا حينها العاصمة أصفهان التي كانت آنذاك موطناً لأبرز العلماء. وشكل هذا السفر نقطة بدء الحياة العلمية لصدر المتألهين، والتي تنقسم على ما ذكره في مقدمته على كتاب الأسفار إلى مراحل ثلاث. أول هذه المراحل قضاها بتمامها أو بغالبها في أصفهان منكباً على تحصيل العلوم النقلية والعقلية... المرحلة الثانية هي التي أدت وبسبب الظروف والأوضاع الصعبة التي خلقها الرفضون للاتجاه الفلسفي إلى ترك الملا صدرا نشاطه العلمي من تدريس وتأليف وبعبارة مختصرة = العلوم الرسمية، واختيار العزلة... وأما المرحلة الثالثة، فهي المرحلة التي انصب فيها جهد صدر المتألهين وبعد إحاطته بالعلوم العقلية والنقلية، وتسلمته التام عليها، وبعد كشفه لحقائق العوالم العليا على تعليم الحكمة وتربية الطلاب والتأليف. وفي هذه المرحلة انبثقت الحكمة المتعالية وهي النظام الفلسفي المتبني لديه". عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ط١، ج١، ص٣٣.

عبيد وخدم بالإضافة إليها، فإنها تراد لأجلها، ولا تراد هي لأجل شيء آخر، فلا غاية لها لأنها غير آليّة، وباقي العلوم إنّما تراد لأجلها"^١.

في نظر العارف، معرفة الله تعالى، ومعرفة تجلياته بجميع مراتبها، لا يؤسس لها الإنسان من خلال أدوات ومصادر المعرفة التي زوّد بها، بل يؤسس للكشف عنها؛ لأنّ المعرفة من وجهة نظره مخزونة في قلب الإنسان، وهو مفطور بأصل خلقته على المعرفة التوحيدية بالله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^٢، وما على الإنسان إلا أن يكشف اللثام عن هذه المعرفة المستودعة في أعماق الروح والقلب من خلال إزاحة الحجب والأستار التي تحول بين الإنسان وبين منابع هذه المعرفة. لذا يعتقد العارف أنّ الإنسان مُطالب بالكشف عن هذه المعرفة لا التأسيس لها، وشتان بين منهج التأسيس المعرفي لمعرفة الله تعالى، وبين منهج التأسيس الكشفي عن تلك المعرفة الحقّة بالله الموجودة أصلاً.

ولهذا التأسيس الكشفي قواعده وأصوله وضوابطه الشرعية النظرية والعملية؛ حيث يبيّن العارف الشقّ النظري منها في العرفان النظري، والشقّ العملي منها في العرفان العملي، وما على السالك إلى الله إلا أن يسلك إليه من خلال مراعاة هذه الضوابط والأصول بقدّم التوحيد الخالص من كلّ شرك وأنا، حتى تكشف له هذه المعرفة السابقة التي غفل عنها ونسيها: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾^٣. وآية الميثاق خير دليل وشاهد عند العارف على هذه المعرفة القلبية وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^٤.

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: كسر أصنام الجاهلية في الردّ على الصوفية، تصحيح: حسن الطقش، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٤٢٥/ق/٢٠٠٤م، ط١، ص ٩٠.

٢ سورة الروم، الآية ٣٠.

٣ سورة طه، الآية ١٢٦.

٤ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

وعليه، فما تقدّم من معاني المعرفة من كون المعرفة هي إدراك الشيء ثانيًا بعد توسط نسيانه هو تعبير دقيق عن فهم العارف ورؤيته لحقيقة المعرفة. فمن وجهة نظر العارف، العلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلي والأزلي، "والنفس فيها جميع الصور عن غير تعلّم وتفكر، ومصدق ذلك قول الله عزّ وجلّ لنبيّه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^{٢١}.

ولأنّ المعرفة عند العارف هي في الأصل فطريّة ومودعة ومخزونة في أعماق الخلقة الإنسانيّة، لذا لا يمكن أن تتال هذه المعرفة بيد التأسيس البشري مهما علت مرتبة الإنسان الوجوديّة. لذا كانت المعرفة عند العارف معرفة كشيّة وليست تأسيسيّة. فالعارف الذي يحظى بنور الكشف يتمكّن من إدراك الحقائق المجرّدة والبسيطة على نحو ما هي موجودة في العلم الأزلي، وبالكميّة التي طبعت بها في النفس.

العارف لا يستمدّ يقينه العرفاني من شيء خارج عن قلبه الذي تنور بنور العلم الإلهي، ولا يكون مثل هذا اليقين أمرًا حادًّا في القلب. بل هذا النوع من المعارف اليقينيّة هو سابق وقديم في النفس منذ الأزل كما يقول القونوي: "إنّ الفرق بين المحقّق المشار إليه وغيره هو خروج ما في قوّته إلى الفعل، وعلمه بالأشياء علمًا محقّقًا وإطلاعه على إثباتها، بخلاف من عداه، وإلّا فأسرار الحقّ مبنوثة، وحكمها سار وظاهر في الموجودات، ولكن بالمعرفة والاطّلاع والإحاطة والحضور يقع التفاوت بين الناس"^{٢٢}.

وجميع ما يمكن عرضه في مباحث وطرق معرفة الله لا يخرج عن دائرة الكشف. وهذا الكشف لم يؤسّس له الإنسان، وإتّما زود بمنابع قرآنيّة وروائيّة ومرتكزات فطريّة أعطته الصياغة الأولى ليبدأ معها رحلة قلبيّة وروحيّة خاصة يجوب من خلالها عوالم الغيب بواسطة الشهود الخالص والحضور الحقيّ لله تعالى. فلا يرى غيره، ولا يعاين سواه، لأنّه ليس ثمّة سوى وغير يمكن أن يرى أو يشار إليه. وبذلك يصل العبد السالك إلى مقام الفناء التامّ في الحقّ تعالى. فالمعرفة الحقّة بالله تعالى لا نملك حيالها سوى الكشف عنها، أو التوسّل بالوسائل الكشفيّة التي صيغت عن طريق الشارع المقدّس؛ قرآنًا وسنةً،

١ سورة النساء، الآية ١١٣.

٢ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٤٤٩.

٣ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذکور، ص ٥٩.

والتي هي من نتائج الكشف والشهود أيضاً. أو عن طريق الخلقة والهندسة الوجودية للإنسان من خلال المرتكزات الفطرية الأولى والبديهيات العقلية.

ولا يصل إلى هذا الكشف العلمي والمعرفي إلا الكامل من أهل الله من الأنبياء والأولياء وأهل السير والسلوك المعنوي الذين تحققوا بأعلى مدارج القرب والكمال. وهذا الكشف هو وسيلتهم الوحيدة لفضّ حجب النفس وأستارها حتى يظفروا بكشف يقيني ورؤية مباشرة للأشياء والحقائق الكونية على ما هي عليه دون أيّ شائبة أو نقص. فإذا كملت وراثتهم وهدايتهم، زوّدهم الله بنور كشف الحجب وفضّ الأستار، فعلموا الأشياء علماً محققاً، وشاهدوها كما هي في ذاتها. وسلوكهم لهذا الطريق إنّما هو بهدف الفوز بالوسيلة الإلهية المثلى لمعرفة الحقائق الكونية، وهذه الوسيلة ليست سوى نور الكشف الذي يظهر الأشياء كما هي.

الفصل السادس:

التصفية طريق الفتوحات والمكاشفات القلبية

١. الفتوحات العرفانية

في القرآن الكريم مصطلح آخر من مصطلحات المعرفة الكشفية والشهودية التي يرى فيها العارف تعبيراً صريحاً عن رؤيته المعرفية وذوقه الخاص في بلوغ الحقائق العلمية والأسرار الوجودية. فالقرآن بالإضافة إلى استخدامه لمصطلح "الكشف" للدلالة على نوع خاص من المعرفة التي تحصل بواسطة الرؤية القلبية كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^١، فإنه يذكر مصطلحاً آخر يكشف بدوره عن جوانب جديدة للمعرفة الإشرافية والدنيوية التي تحصل لدى العارف الكامل وهو ما يسمّى في القرآن الكريم بـ"الفتح".

فالفتح بيان قرآني آخر للمعرفة الكشفية الباطنية التي بواسطتها يزاح الحجاب عن بصيرة الإنسان العارف، فيعلم ما لم يكن يحيط به علماً من قبل. بمعنى آخر، هو نوع آخر من أنواع الظهور بالكمال العلمي والمعرفي، وهو على ثلاثة أنحاء: "الفتح القريب"، و"الفتح المبين"، و"الفتح المطلق".

وقد استفاد العرفاء من هذا الكشف القرآني ليبينوا على أساسه نظريتهم المعرفية، ويستدلوا من خلاله على صحة منهجهم الموصل إلى الحقيقة. فالفتح على مشرب العرفاء عبارة عن فتح أبواب المعارف والعلوم والمكاشفات على الإنسان من قبل الله تعالى، بعد أن كانت موصدة ومغلقة في وجهه، لأنّ الإنسان ما دام مسجوناً في بيت النفس المظلم، ومشدوداً إلى عالم الطبيعة، ومتعلقاً بالأهواء والرغبات النفسية، فإنّ أبواب المعارف والمكاشفات ستكون موصدة بوجهه. حتى إذا وفقه الله تعالى لمغادرة هذا البيت الظالم أهله، ببركة المجاهدة وترويض النفس، فإنّ أبواب المعرفة ستفتح على قلبه، فيصبح من ذوي القلوب.

١ سورة ق، الآية ٢٢.

وُيدعى هذا الفتح بـ"الفتح القريب"، لأنه أول الفتوحات العلميّة وأقربها. فالفتح القريب "هو الظهور بالكمالات الروحيّة والقلبيّة بعد العبور من المنازل النفسية وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِنْ اللَّهِ وَقَدْ فَتَحَ قَرِيبٌ﴾^١. وإذا ارتقى العارف ووصل إلى مقام تجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة المفنية للرسوم والتعيّنات النفسيّة والقلبيّة معاً، ففي هذه الحالة تنفتح عليه أبواب الأسماء والصفات، وتغفر ذنوبه في ظل غفاريّة الأسماء وستاريّتها، فيتحقّق المقام الثّاني من الفتح وهو "الفتح المبين"، وهو فتح لأبواب الولاية كما يعرفه "الفناري" في "مصباح الأنس" فيقول: "وهو الظهور بمقام الولاية وتجلّيات أنوار الأسماء الإلهيّة المفنية لصفات الروح والقلب، المثبتة لكمالات السرّ وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾^٢، أي من الصفات النفسيّة والقلبيّة"^٣.

وما دام الإنسان في حجاب الكثرات الأسمائيّة، والتعيّنات الصفاتيّة، فإنّ أبواب التجلّيات الذاتيّة تكون موصدة في وجهه. فإذا أبيضت عليه التجلّيات الذاتيّة الأحديّة، وانمحت بالكامل التعيّنات الأسمائيّة والقلبيّة والنفسيّة، ولم يبقَ من جهة يلي الخلق باقية لأنّه من أعظم الذنوب عند العارف الحقيقي، على قاعدة "وجودك ذنب لا يقاس به ذنب"، عندها يتحقّق "الفتح المطلق" الذي يعرفه الفناري بأنّه: "تجلّي الذات الأحديّة، والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلّها، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾^٤.

وعليه، من وجهة نظر العارف، الفتح باب من أبواب الكشف العلمي والمعرفي، "فمع الفتح القريب تنفتح أبواب المعارف القلبيّة، وتغفر الذنوب النفسيّة. ومع الفتح المبين تنفتح أبواب الولاية والتجلّيات

١ سورة الصف، الآية ١٣.

٢ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذکور، ص ٤٩.

٣ سورة الفتح، الآيتان ١-٢.

٤ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع سابق، ص ٤٩.

٥ سورة النصر، الآية ١.

٦ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع سابق، ص ٥٠.

الإلهية وتغفر البقايا من الذنوب المتقدّمة النفسيّة، والذنوب المتأخّرة القليبيّة. ومع الفتح المطلق تتكشف التجليات الذاتيّة الأحديّة، ويغفر الذنب الذاتي المطلق. ولا بدّ من معرفة أنّ الفتح القريب والفتح المبين يتيسران للأنبياء والأولياء والعرفاء. وأمّا الفتح المطلق فهو من المقامات الخاصّة بالمرتبّة الختميّة - خاتم النبيين - وإذا حصل ذلك لشخص، فإنّما هو بالتبع وبسبب شفاعة النبي الأكرم (ص).^١ أما حصول هذه الفتوحات والمكاشفات القليبيّة فمتوقّف على تصفية القلب وتهذيبه من الأغيار، ومن كل ما سوى الحقّ سبحانه وتعالى.

٢. معنى التصفية وموانع تحقّقها

أ. معنى التصفية ومكانتها:

إنّ اكتمال منظومة المنهج المعرفي لعلم العرفان النظري، متوقّف على أصل مهمّ ومبدأ أساس لتماميّة الرؤية العرفانيّة لناحية حصول المعرفة القليبيّة الشهوديّة، التي هي منهج العارف الأساس - كما بيّنا سابقاً - من أجل بلوغ المعرفة الحقيقيّة بالوجود، وحقيقة المعرفة الوجوديّة. وهذا الأصل هو علاقة العرفان النظري بالتصفية والتركية للنفس. ففي المدرسة العرفانيّة السلوكيّة والنظريّة، يعدّ جهاد النفس وتهذيبها العماد الأساسيّ لكلا المدرستين، لأنّ المعرفة المتولّدة منهما متوقّفة على طهارة الباطن، وخلوّ القلب من التعلّقات الأهوائيّة والذنيويّة، وزوال الحجب النورانيّة والظلمانيّة التي تحول دون بلوغ السالك الحقيقة. وهو أمر لا يتحقّق إلّا بعد سلوك منهج التصفية، ليصبح هذا الأصل مع كلّ من العقل والشرع كما سوف نبيّن لاحقاً بمثابة المنظومة الكاملة المعالم والأدوار، التي يمكن أن تؤسّس للرؤية العرفانيّة الأصليّة بشكل عميق وسليم.

ومقصود العارف من التصفية؛ تهذيب النفس وتفرغ القلب من التعلّقات المادية الذنيويّة، والنفسية الأهوائيّة، حتى تصبح مؤهّلة للتخلّق بالأخلاق والصفات الإلهيّة. فحبّ الدنيا وحبّ النفس من الأصنام الكبرى التي تحول دون بلوغ العارف مرام القرب الحقيقي من الحقّ سبحانه وتعالى، لأنّ النفس مجبولة بمحبّة شهواتها ولذاتها، فلا ينبغي أن يؤمّن من مداخلها، فإنها من المظاهر الشيطانيّة. فإذا خلص

١ الخميني، روح الله: الأربعون حديثاً، تعريب: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ق/١٩٩٢م، ط٤، ص٣٧٦.

منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتداز بما يجده في طريق المحبوب، يتتور باطنه؛ فتظهر له لوامع الغيب، وتفتح له باب الملكوت^١. لذا يتوسل العارف بتصفية النفس وتهذيب الجوارح من كل أنواع وأصناف التعلقات، لكي يصفو وجود الإنسان بالكامل إلى الله، حتى يفنى فيه، "فيشاهد المعاني القلبية والحقائق السرية والأنوار الروحية. فيتحقق في المشاهدة والمعينة والمكاشفة، وتفيض عليه العلوم اللدنية والأسرار الإلهية، وتظهر له أنوار حقيقية تارة وتختفي أخرى؛ حتى يتمكن ويخلص عن التلويح"^٢.

يقول الكاشاني في تعريف التصفية: "تصفية الخلق، تجريده عن رسمه وتنزيهه عن كسبه، بأن يتخلق بأخلاقه تعالى فيرى الخلق موهبة له من الله يحو رسومه ونعوته بأوصافه تعالى ونعوته"^٣. ويطلق العارف على عملية التصفية اسم "الرياضة"، ويعرفها الكاشاني في معرض شرحه لكلام الأنصاري في كتابه شرح منازل السائرين بالقول: "رياضة العامة؛ تهذيب الأخلاق بالعلم وتصفية الأعمال بالإخلاص، وتوفير الحقوق بالمعاملة. يعني أن يهدب أخلاقه بمطابقتها لعلم الشرع، بحيث لا يتحرك حركة، ولا ينبس بكلمة، ولا ينبض له عرق، ولا ينبعث فيه داعية، ولا تهجس له خاطرة إلا كانت مطابقة للشريعة، سائغة فيه. وأن يصفى أعماله عن الرياء، والنفاق، والعجب، وطلب الرياسة، واستحلاء نظر الخلق إليه في الطاعة، بل تكون خالصة لوجه الله. وأن يوفّر حقوق الحق بالطاعة، وينصفه بملازمة الذل الذي هو صفة العبد، والخروج عن العز الذي هو صفة الحق. وحقوق الخلق يحسن المعاملة معهم، والإنصاف لهم في القول والفعل، حتى يلقي الله تعالى وليس لأحد عنده مطالبة"^٤.

ب. موانع تحقّق التصفية:

في المباحث السابقة، وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ العارف يعتقد أنّ العلوم بالأصل ومخزونة في الإنسان، وبالتحديد في العقل الأول والنفس الكلية، حيث "تقرّر عند أرباب التحقيق أنّ جميع العلوم

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: إيقاظ النائمين، تحقيق: محمد خوانساري، انتشارات ببناد حكمت إسلامي صدر، طهران، ١٣٨٦ش، ط١، ص٨٩.

٢ المرجع نفسه، ص ٨٩.

٣ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٤٠٠.

٤ المرجع نفسه، ص ٢١٩.

والحقائق ثابتة في العقل الأوّل، والذي هو "أمّ الكتاب" و"القلم الأعلى" على سبيل الإجمال ومسطورة في النفس الكلّية التي هي "اللوحة المحفوظة" و"الكتاب المبين" على سبيل التفصيل".^١

وإنّ فتح هذه الخزائن العلميّة بواسطة الكشف والشهود هو الوسيلة لتنزّل هذه المعارف الحقيقيّة وإفاضتها على العقول والقلوب. ولكنّ السؤال الأساس الذي يطرح نفسه في المقام أنّه لماذا لم تنزّل هذه العلوم من أفقها المبين على قلوب العارفين؟ ولماذا كلّما دخل الإنسان السالك في ميادين المجاهدة النفسيّة هجمت عليه أنواع الفتن من كلّ حدب وصوب، محاولة ثنيه ومنعه من إكمال الطريق نحو هدفه النهائي، وبالتالي الحرمان من المعرفة الحقّة الحقيقيّة التي يرنو إليها ويطلبها في أعماق وجوده؟

العارف يُرجع السبب في ذلك إلى وجود مجموعة من العوائق والموانع التي تحول دون تنزّل هذه العلوم. وأنّه لولا هذه الموانع لكان الإنسان مطّلعاً على جميع ما في أمّ الكتاب والكتاب المبين بلا مانع، كروح الأنبياء والأولياء (عليهم السلام). فكانت هذه الموانع حائلاً بين العارف وإطلاعه على ما في الكتابين من حقائق وأسرار، كالسحاب الحائل بين شعاع الشمس وبين الأرض. وكما أنّ ارتفاع السحاب يكون موجباً لإضاءة الأرض بنور الشمس، كذلك تكون إزالة هذه الموانع موجبة لإفاضة العقل الأوّل والنفس الكلّية العلوم بأسرها على الروح والقلب.

وهذه الموانع عند العارف لا يمكن إزالتها بواسطة الفكر والشرع فقط، لعدم وجود السنخيّة والتناسب الوجودي بين المانع والمقتضي. فالعلل لا يمكن علاجها إلّا وفق مقتضى لديه القدرة التكوينيّة على إيجاد الحلول المناسبة والصحيحة لهذه العلة. وهذا النوع من العلل والعوائق يحتاج إلى وسيلة أخرى بموازاة العقل والشرع ومساعدتهما، وسيلة يمكنها على مستوى الذات والتكوين أن تعالج هذا النوع الخاص من المشاكل المعرفيّة.

وتسمّى هذه العلل والعوائق بـ"الحجب"، وهي على نحوين: حجب ظلمانيّة وحجب نورانيّة. وإنّ "درجة الوصول إلى الحق لا تتيسّر إلّا بقطع الحجب الظلمانيّة ثمّ النورانيّة كما وقع في الحديث: "إنّ

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٣٤.

لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة؛ لو كشفها لاحتترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" ^{٢١١}.

وهذه الحجب والموانع المعنوية هي التي تحول بين القلب ومشاهداته القلبية ومكاشفاته الغيبية، على الرغم من أنه "ليس حقيقة من الحقائق الإلهية ولا مرتبة من المراتب الكيانية إلا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبية واللطيفة الإنسانية بالفعل، اشتمال الكل على أجزائه، لكن بسبب تراكم الغواشي المظلمة الهولانية وتصادم الحجب والموانع الجسمانية، قد انطمست آثارها واختفت أنوارها، فمست الحاجة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع، حتى يتمكن الخروج من مكامن الخفاء والاستجنان، إلى مجالي الظهور والعيان، فتظهر بها سائر المعارف والحقائق، ويتميز بها جميع النسب والرفائق" ^٣.

ومنشأ هذه الغواشي والحجب يرجع إلى أمر أساسي وجوهري هو تعلق القلب بغير الله، والغفلة عنه بسبب الهوى أو ما يعرف أيضاً بـ"الأنا" و"حب الذات"، وما يورثه هذا الحب من الإخلاق إلى الأرض وحب الدنيا وزينتها، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ ^٤. فالهوى كما يعرفه الكاشاني هو "ميل النفس إلى مقتضيات الطبع، والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية" ^٥. والهوى مشتق من السقوط ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَى﴾ ^٦، وحقيقته ميل القلب إلى ما سوى الله والتعلق به واشتياؤه. وهوى النفس عبارة عن حب النفس والميل إلى اتباع الأوامر الصادرة عنها، والتي تأخذ الإنسان عادة إلى ما يوافق طبعها وطبيعتها الدنيوية التي نشأت من رحمها وهي التراب والطين.

١ ورد الحديث بهذا النص في بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٤٥: عن النبي (ص) قال: "أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كُشِفَتْ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ".

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: إيقاظ النائمين، مرجع مذكور، ص ١٠١.

٣ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٤٠٠.

٤ سورة الأعراف، الآية ١٧٦.

٥ الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، مرجع مذكور، ص ٧٢.

٦ سورة النجم، الآية ١.

وفي الرؤية عرفانية التوحيدية ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^١، بمعنى أنّ القلب لا يمكنه أن يتعلّق بالله والأنا معاً، أو بالله والدنيا وفي الوقت نفسه يكون طالباً للقاء الله، ومشاهدة تجلياته. فهذا القلب إما أن يميل إلى الحقّ تعالى أو إلى ما سواه، ولا يمكن الجمع بينهما بأيّ حال من الأحوال؛ لأنّهما نقيضان لا يجتمعان في قلب العارف. من هنا ورد النهي عن اتباع الهوى لأنّه يضلّ عن سبيل الحقّ ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^٢، ولأنّه يحول دون بلوغ الإنسان الكمال الإنساني الحقيقي اللائق به. ففي الرؤية العرفانية ما يحول دون تحقّق الهدف السامي لوجود الإنسان في هذا العالم؛ وهو لقاء الله تعالى من خلال معاينة ومشاهدة تجلياته الذاتية والأسمائية والأفعالية، وبالتالي حرمانه من بلوغ الغاية الشريفة من خلقه هو "الهوى" و"الأنا". فالأناانية وحبّ النفس وما يتولّد عنهما لاحقاً من التعلّق بالدنيا وشهواتها، يمثلان العائق الأكبر أمام رؤية تجليات الحقّ والفناء ثمّ البقاء فيه؛ لأنّ الأنا تثبّت مبدأً آخر مقابل مبدأً الحقّ في روح وقلب الإنسان، وبالتالي تجعل للإنسان قبلة أخرى غير الكعبة الإلهية المقدّسة.

أمّا العارف الحقيقي فليس له من قبلة ولا وجهة في هذا العالم سوى وجه الحقّ الكريم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^٣. لذا كان حبّ النفس والدنيا منشأً لجميع ألوان الحرمان والعذاب. فما "هو مذموم وأساس جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع ألوان الخطايا والذنوب، إنّما هو حبّ الدنيا الناشئ من حبّ النفس"^٤. وقد ذكر القرآن الكريم أنواع الحجب القلبية وبيّن أنواعها ومراتبها غلظتها ورقّتها، وصنّفها إلى ثلاثة مراتب. المرتبة الأوّل: الرين، وهو أدنى مراتب الحجب وأرقّها حيث قال عزّ وجل: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^٥.

١ سورة الأحزاب، الآية ٤.

٢ سورة ص، الآية ٢٦.

٣ سورة الأنعام، الآية ٧٩.

٤ الخميني، روح الله: وصايا عرفانية، ترجمة: عباس نورالدين، بيت الكاتب للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م، ط٣، ص ١٧.

٥ سورة المطففين، الآية ١٤.

المرتبة الثانية: الطبع، وهو أكثف وأغلظ من الرين لقوله تعالى: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^١.

المرتبة الثالثة: الختم والإفقال، وهو نهاية مراتب الحجب التي يصعب خرقها لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^٢، ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٣، والقفل والختم نهاية انعقاد الشيء، وهذه الدرجة من الاحتجاب تورث العمى الذي يصعب الخلاص منه في الدنيا والآخرة^٤.

وهذه الحجب على اختلاف أنواعها ومراتبها كلّها ناشئة من الأنا وحبّ النفس. ولا خلاص للإنسان منها إلا بمحاربة الهوى ومجاهدة النفس، فإنّ الهوى حياة النفس، فإذا رفض الهوى ماتت. وإذا انقطع عنه الميل إلى النفس؛ تنسّم روح الأُنس بالله، لأنّ الهوى أصله الحبّ في الروح والأُنس في القلب، فإذا قطع دابره بالقمع، لم يبق ميل القلب إلى العالم السفلي، ورجع إلى الله بالحبّ الذاتي الفطري، فيأنس به ويفوز بقربه وتجليه^٥. فبعد وطء الأنانيّة والإتيّة في النفس، والإقبال التامّ نحو الحقّ تعالى، والفناء في ذاته المقدّسة، وتحمل جهد قمع النفس الذي يسمّى عند العرفاء بالموت الأحمر، "يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزّق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة، والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات والتعلّق بعزّ قدسه وجلاله، والتدلّي التام بذاته. وفي هذه الحال، لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدّسة والحقّ المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات. ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضاً، وينال التجلّيات الذاتيّة الغيبية، ويرى نفسه متدلّياً ومتعلّقاً بالذات المقدّسة، ويشهد الإحاطة القويمية للحقّ، والفناء الذاتي لنفسه، ويرى بالعيان أنّ وجوده ووجود الكائنات كافّة، ظلّ للحقّ المتعالي"^٦.

١ سورة محمد، الآية ١٦.

٢ سورة البقرة، الآية ٧.

٣ سورة محمد، الآية ٢٤.

٤ انظر: الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٧١.

٥ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ٢٧٠.

٦ الخميني، روح الله: الأربعون حديثاً، مرجع مذكور، ص ٤٨٥.

٣. منهج إزالة الحجب والموانع

إنّ ظهور الحقائق الإلهية بعد فرض ثبوتها وخفائها في الإنسان، متوقّف على أمرين أساسيين هما: العقل وتهذيب النفس. ونحن في المباحث اللاحقة سوف نتحدّث بالتفصيل عن العقل وموقعيته في المنهج العرفاني المبني على الكشف والشهود. وفي هذا المبحث، سوف نبين دور تهذيب النفس ومنهج التصفية القلبية في ظهور المعارف الإلهية وخروجها من مكامن خفائها إلى مجالي ظهورها.

ففي الرؤية العرفانية، إنّ ظهور الحقائق الإلهية لا يكون فقط بالحركات الفكرية والعقلية، بل يحتاج السالك بموازاة الحراك العقلي المعمق، إلى تهذيب وترويض جادّ وحقيقي للنفس، حتى إذا تطهّر الباطن وتوّر؛ تظهر للعارف لوامع الغيب، وتتفتح له أبواب الملكوت، فيشاهد المعاني القلبية، والحقائق السرية، والأنوار الروحية، فيتحقّق بمقام الكشف والمعانية، وتفاض عليه العلوم الدنيّة والأسرار الإلهية.

وإذا ثبت واستقام تتنزّل عليه السكينة، فيدخل عالم الجبروت، وإذا استقام وثبت أيضاً وتحقّق في هذا المقام تظهر له أنوار سلطان الواحديّة ثمّ الأحديّة، فيتلاشى وجوده بالكامل، ويضمحلّ تعينه ولا يبقى في الدار غيره ديّار، وهو المسمّى عند العرفاء بمقام الجمع والتوحيد. "وفي هذا المقام يُستهلك في نظره (العارف) الأغيار، ويخترق بنوره الحجب والأستار، فينادي الحق: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾^١ ويجب بنفسه لنفسه ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^٢. وهذا نهاية السفر من الأسفار التي تكون للسالكين الكاملين، وهذه النهاية موجبة للولادة المعنوية التي سماها بعضهم التوحيد"^٣.

ولكن شرط الوصول إلى هذا المقام متوقّف على إزالة الحجب والغواشي عن القلب التي نشأت بسبب تسلّط القوى الجسمانية على القلب. وطريق الخلاص من حاكميّة قوى الجسد الجزئية على القوى الروحانية العقلية والقلبية منحصر في وجهين:

١ سورة غافر، الآية ١٦.

٢ سورة غافر، الآية ١٦.

٣ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: إيقاظ النائمين، مرجع مذکور، ص ٩١.

الأول: طريق الفكر والنظر وتقوية سلطان العقل. لكي يتسلط العقل على الجسد وقواه، فلا يتمكن الجسد من تجاوز حدوده الطبيعية، ويصبح بالتالي مهوّرًا لحكم العقل وأمره. وعندها تظهر أحكام العقل وآثاره في هذه النشأة الدنيا بصورة المعارف والعلوم.

الثاني: طريق المجاهدة والرياضة الروحية والتصفية القلبية. من خلال تهذيب القوى الجسمانية والخيالية، وحتى العقلية من تعدي حدودها، ومنعها من الحركات المشوشة والمضطربة التي تؤذي القلب وتحول دون فتح أبواب المعرفة الكشفية والشهودية.

فطريق الفكر والعقل عند العارف متلازم مع تركية النفس ومجاهدتها، ولا يمكن الفصل بينهما على الإطلاق. وأما من "اعتقد أنه لا اعتبار بالتركية والتصفية في طريق التعليم والنظر، فقد ركب الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة، وغلبت على نفسه الشهوة والغضب، واستولت عليها الرذائل الطبيعية المهلكة، وحرمت عليها - على النفس - الفضائل الملكية المحيية"^١، كما يقول أبو حامد الأصفهاني.

ويبين القونوي بشيء من التفصيل شارحًا طريقة تحصيل المعرفة الحقيقية وعدم اقتصارها على المعرفة العقلية فيقول: "لما اتضح لأهل البصائر والعقول السليمة أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، وطريق العيان الحاصل لذي الكشف بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق. والحال في المرتبة النظرية، فقد استبان ممّا أسلفنا، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الحق بالتعرية والافتقار التام، وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلّقات الكونية، والعلوم والقوانين"^٢.

فالمجاهدة والرياضة وتهذيب النفس شروط أساسية وضرورية من أجل حصول المناسبة بين النفس من جهة وحضرة القدس والعلم الإلهي من جهة أخرى، والتي هي أصل كلّ فيض في هذا الوجود، ومعدن كلّ التجليات الأسمائية الواصلة إلى كلّ موجود. وحصول هذه المناسبة متوقفٌ على

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٩٩.

٢ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٦.

طهارة النفس وخلوص القلب من دنس التعلقات الدنيوية السفلية، ليكون لائقاً ومستعداً للتجليات والفيوضات الإلهية؛ لأنّ "أخذ هذه العلوم والحقائق موقوف على صفاء القلب ورفع الحجاب عن وجهه، والتوجّه الكليّ إلى الحضرة الرحمانية والجناب الرحيمي، المشار إليهما في قوله: ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^١؛ لأنّه من دون هذا - أي الصفاء القلبي والتوجّه الكليّ - لا يمكن حصولها - أي الحقائق والعلوم - أي تحصيلها من دون رفع الحجاب عن وجه القلب والاستعداد الكامل والتوجّه التام، غير ممكن"^٢.

ويفرق ابن عربي بين المجاهدة والرياضة، فيعتبر أنّ "المجاهدة حمل النفس على المشاقّ البدنية المؤثرة في المزاج"^٣، وأنّ المجاهدة من المقامات المستصعبة للتكليف، "فما دام التكليف موجوداً كانت المجاهدة قائمة العين فإذا زال حكم التكليف زالت المجاهدة"^٤. أمّا الرياضة فهي "تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأذى في العرض والخارج عن بدنه، ممّا لا حركة فيه بدنية"^٥، والهدف من الرياضة "تذليل النفس، وإحاقها بالعبودية، ولذا سميت الأرض أرضاً، ودلولاً"^٦. وعليه يصبح الفرق بين المجاهدة والرياضة أنّ الأولى متعلّقة بالبدن، أمّا الثانية فمتعلّقة بالنفس. والجامع المشترك بين المجاهدة والرياضة أنّ كلاهما مخالفة، ولكن الأول للبدن وشهوته، والثاني للنفس وأهوائها. والمخالفة بكلا شقيها من أعظم المشاقّ على الإنسان، حتّى أطلق العرفاء عليها اسم "الموت الأحمر".

وإنّما شقّت المخالفة على النفس لتوهّمها بأنّ أزمة الأمور بيدها، ولما عاينته من القدرة والإرادة في ذاتها، ولما رأته من سلطتها على بقية الموجودات ومحكومة الجميع لسلطانها. فعزّ على النفس أن تترك هذا الملك الموهوم، ظناً منها أنّها أوتيت هذا الملك على علم من عندها وبقدرة من ذاتها.

١ سورة فصلت، الآية ٢.

٢ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٥٧٠.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ٢، ص ١٤٦.

٤ المرجع نفسه، ص ١٤٥.

٥ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٦.

٦ المرجع نفسه، ص ٤٨٢.

والحقَّ أنَّ ﴿لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^١، وأنه ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾^٢. وكانت النتيجة أن احتجبت النفس عن مقامها الحقيقي، وتلّهت بالعرض الأدنى وبما لا يليق بخلقتها، متوهمة أنه كمالها، فكان الخسران نصيبها. أمّا العرفاء فيجدون في المخالفة أعظم لذّة ولا يرون فيها الموت الأحمر، بل الحياة الساطعة بنور التجليات الإلهية والفيوضات الربانية، كما يقول ابن عربي: "إنّما صعب على النفس المخالفة، لكريم أصلها، وعلو منصبها، فإنّ النيابة الإلهية في العالم لها، فتقول في نفسها بيدي أزمنة الأمر وملاكه، ولا سيّما وقد خلقني الله تعالى على الصورة، فمخالفتي مخالفة الحقّ، من هذا المقام يكون لها المخالفة موتاً أحمر، وحجبت هذه النفس عن الاتساع الإلهي وعمّا خلقت له، وعن العلم بأنّ الصورة ليست لكلّ نفس وإنّما هي للنفس الكاملة كنفوس الأنبياء ومن كمل من الناس، فلو كملت هذه النفس ما كانت المخالفة لها موتاً أحمر، فإنّ لذّة العرفان تعطيهما الحياة التي لا موت فيها، فالوجود والفتح مقرونان بمخالفتها في كلّ شيء ينبغي أن تخالف فيه فافهم"^٣.

وقد ذكروا لتهديب الباطن وطهارته مراتب عديدة، فيما يلي نذكر نماذج من هذه المراتب. فالكاشاني في مصطلحاته يقسم التهذيب إلى عشرة مراتب هي:

المرتبة الأولى: تحسين الأعمال حتى تصبح موافقة للشريعة وأحكامها.

المرتبة الثانية: تزكية النفس عن الميل إلى كلّ ما يخالف الشريعة وأحكامها.

المرتبة الثالثة: تهذيب خدمة الحقّ تعالى من أن يخالطها الجهل وعادات النفس، فتفسد خدمته للحقّ وتجعله مطروداً من محضره وبعيداً عن ساحة لقائه.

المرتبة الرابعة: تهذيب النفس من الرذائل وتزيينها بالفضائل.

المرتبة الخامسة: تحسين الأدب مع الله في السير والسلوك إليه.

١ سورة الزمر، الآية ٦.

٢ سورة آل عمران، الآية ١٢٨.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع منكر، ج ٢، ص ١٩٤.

المرتبة السادسة: تهذيب العقل من خلال تنزيهه عن أحكام الحسّ والوهم، وتوويره بنور القدس.

المرتبة السابعة: تهذيب الحال^١ من أن يجنح أو يميل إلى حكم العلم ورسومه؛ لأنّ الحال تورث المعرفة، وهي روح العلم الذي به يحيا، فإذا عارض العلم الحال، وغلب الجسم الروح فلا يكون من أصحاب المرتبة السابعة.

المرتبة الثامنة: تهذيب الوقت من الرسوم التي يمكن أن تعكّر صفو العلاقة مع الحقّ، وتهذيب الصفاء من كدر الكون، وتهذيب مقام التمكن من شوب التلون والتغيّر وعدم الاستقرار؛ لأنّ السالك ما لم يثبت عنده المقام، يكون ما زال في مرتبة الحال.

المرتبة التاسعة: تهذيب حالة الفناء التي يمكن أن تصيب السالك عن الصحو، وتهذيب لحظة الاتّصال بالحقّ عن رؤية الاثنيّة؛ لأنّه من شروط الفناء، انتفاء الغيريّة مطلقاً، وطغيان سلطان الوجدانيّة.

المرتبة العاشرة: هي مرتبة النهايات وهي المسمّاة عند العارف بمقام الجمع بعد الفرق. وفي هذه المرتبة يغيب العارف عن تهذيبه، فلا يرى تهذيبه ولا يلتفتّ إليه، بل يغيب في الجمع عن رؤية الجمع أيضاً^٢.

والكاشاني نفسه في منازل السالكين يختصر هذه المراتب العشر، ويحصرها بثلاث مراتب ودرجات^٣. أمّا ابن فناري في كتابه مصباح الأنس، فإنّه يذكر ثماني مراتب للطهارة الباطنية هي على التوالي:

المرتبة الأولى: طهارة الخيال من التخيّلات الرديئة والفاصلة.

١ عرّف الكاشاني "الحال" في الاصطلاحات: "الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة، من غير تعمل واجتلاب، كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو شوق أو ذوق، يزول بظهور صفات النفس، سواء أعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكة يسمّى مقاماً". الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفيّة، مرجع مذکور، ص ٨١.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٣٤.

٣ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذکور، ص ٣٠٧.

المرتبة الثانية: طهارة الذهن من الأفكار والاستحضارات غير المفيدة.

المرتبة الثالثة: طهارة العقل من الاعتقادات الفاسدة.

المرتبة الرابعة: طهارة القلب من التعلقات الموجبة للثبوت وضعف العزيمة.

المرتبة الخامسة: طهارة النفس من الأمور التي تميل إليها، ومن الآمال والأمانى، ومن حبّ الذات.

المرتبة السادسة: طهارة الروح من الحظوظ الشريفة، والنعم المعنوية، والمشاهدات الغيبية، وغيرها من النعم الروحانية لأنّ فيها شائبة الحظوظ النفسية.

المرتبة السابعة: طهارة الحقيقة الإنسانية عن عوز وفقدان ما في مقام الجمعية، ومن تغير صورة ما يصل إليه من الحقّ.

المرتبة الثامنة: طهارة السرّ، من خلال اتّصاله بالحق المطلق، وزوال كلّ الأحكام التقبيدية التي عرضت عليه بسبب شوائب الكثرة العلمية^١.

وفي الختام، نشير من جديد ونؤكد على أنّ اشتراط المجاهدة والرياضة كوسيلة لتحصيل المعرفة العرفانية الكشفية لا يعني صيرورة علم العرفان علماً كسبياً بعد فرض كونه علماً إرثياً؛ لأنّ الرياضة والمجاهدة عند العارف هي في الحقيقة من الأسباب المهيئة والمعدّة لحصول العلم والمعرفة الذي هو اختصاص إلهي في الأصل، بمعنى أنّه محض التفضل والمئة منه عزّ وجل. فتهديب النفس ليس علة تامّة لحصول العلم، بل هو جزء علة، أي إنّهُ ليس شرطاً تامّاً لحصول العلم، بل هو شرط ناقص وعلة معدّة له.

فحصول العلوم والمعارف الإلهية الكشفية والشهودية ليست في الحقيقة موقوفة على المجاهدة، بل جميع الكمالات عند العرفاء اختصاص إلهي، حاصل بلا التفات إلى سبب وشرط، ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٢، ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ الهدف من مجاهدات أهل المعرفة

١ انظر: الفناي، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٣٧.

٢ سورة الحديد، الآية ٢١.

من العرفاء ورياضاتهم هو لكسب علم من العلوم أو لكشف من الكشوفات؛ لأنّ هدف العارف الحقيقي ليس سوى العبوديّة المحضة لله، والانقياد التامّ لأوامره ونواهيه، من دون أدنى أعمال للهوى ولو قيد أنملة؛ لأنّه بالنسبة إلى العارف عين السقوط والوقوع في أسفل السافلين.

بل العارف الحقيقي المتحقّق بمقام العبودية الحقيقيّة والمطلقة لله تعالى، لا يتوقع من خدمته لمولاه أي عوض أو مقابل؛ لأنّه لا يرى نفسه مستحقّاً ولا مالكاً لشيء، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^١. ولسان حال العبد في مقابل الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾^٢. وكل ما يصل إلى العبد وبفاض عليه من الله إنّما هو بمحض العناية الأزليّة السابقة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾^٣، لا عن طريق الكسب والاجتهاد. "ومعلوم أنّ بناء شغل هذه الطائفة - من العرفاء - قائمٌ على الفناء المحض والطمس الكلّي وعدم نسبة شيء إليهم. فكيف يكون لهم وجود حتّى تكون لهم مجاهدة؟ وإن كان لهم وجود، فكيف ينظرون إلى عبادتهم وطاعتهم؟ وعندهم النظر إلى عبادة العبد وطاعته أفصح من عبادة الصنم وطاعته، حتّى رؤية وجودهم - عندهم في تلك الحالة - ذنب، لقولهم فيه: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب"^٤.

كما أنّ صيرورة العلوم والمعارف العرفانيّة إرثيّة لا يخرجها عن حدّ التكبّب مطلقاً، بل ما هو مرفوض عند العارف هو أن يكون التكبّب العقلي والفكري وترتيب المقدمات العقلية والبرهانية هو أداة تحصيل العلم والمعرفة فقط. أمّا إذا كان التكبّب بمعنى أنّها مكتسبة وحاصلة من الله فهو ليس مذمومًا، لأنّ الإنسان كان في الأصل فاقداً للعلم، ثمّ حصل عليه بعد ذلك. ومثلهم في اكتساب وأخذ العلوم الحقيقيّة بواسطة الإرث؛ كحال شخص مات أبوه وقد خلف له كنزاً مدفوناً في تحت الأرض، فإذا أراد هذا الشخص أن يستخرج كنزه الذي ورثه، فهو مضطّرٌّ إلى حفر الأرض ورفع الموانع عن كنزه.

١ سورة الملك، الآية ١.

٢ سورة آل عمران، الآية ١٢٨.

٣ سورة الأنبياء، الآية ١٠١.

٤ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٠٧.

فهذا الحفر ورفع الموانع يسمّى عند العارف بالمجاهدة، والكنز بالإرث. فتكون المجاهدة مقدّمة من أجل الحصول على الكنز الذي هو محض المنّة والنفصل من قبل الوارث. والأمر بعينه يحصل مع العارف عند حصوله على المعارف الإلهية، "فمثال الناس في هذا المثل أنّ أباهم الذي هو آدم الحقيقي، خُفّ تحت أراضي قلوبهم خزائن علوم الإلهية، كما ورد به النقل وحكم به العقل... فإذا أرادوا إخراجها وتوجّهوا إلى إبرازها، فليس فيه شكّ أنّهم يكونون حينئذ محتاجين إلى الحفر الذي هو الرياضة، ودفع الأثقال عن فوقها الذي هو المجاهدة. فحينئذ هذه الرياضة والمجاهدة لا تخرج هذه الخزائن والدفائن عن الإرثية"^١.

وعليه، جميع العلوم الإلهية والحقائق الربانية كلّها إرثية، وهي حاصلة من خلال صفاء القلب ورفع الحجاب عن وجهه، ويشهد على ذلك العديد من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^٣ وغيرها من الآيات الكريمة.

ومن الأحاديث على سبيل المثال لا الحصر لكثرتها وتنوعها؛ الحديث المروي عن الرسول الأكرم (ص): "مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ"^٤، وقوله (ص) في حديث آخر: "مَنْ عَمَلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَتَّهُ اللَّهُ عَلَّمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"^٥. أمّا في كيفية تحصيل العلوم الإرثية الحقيقية فهو كما يقول السيد حيدر الأملي أنّه "في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة، وبيوم واحد، وبليلة واحدة! هذا، إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب. وأمّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهية وعطية ربانية، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك"^٦.

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٠٩.

٢ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٣ سورة الأعراف، الآية ٩٦.

٤ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٦٧، ص ٢٤٢.

٥ المرجع نفسه، ج ٤٠، ص ١٢٨.

٦ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٥٣٤.

الفصل السابع:

مكانة العقل في المنهج المعرفي العرفاني

١. العقل لغةً واصطلاحًا

العقل في اللغة بمعنى الإمساك والنهي، وجاء أيضًا بمعنى الفهم، كما قال الفيروزآبادي في قاموسه: "عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا وَمَعْقُولًا وَعَقْلٌ فَهُوَ عَاقِلٌ مِنْ عَقْلَاءَ وَعَقَّالٌ، وَالِدَوَاءُ بَطْنُهُ يَعْقُلُهُ وَيَعْقُلُهُ: أَمْسَكَهُ، وَالشَّيْءُ: فَهْمُهُ فَهُوَ عَقُولٌ، وَالْبَعِيرُ: شَدَّ وَظَيْفَهُ إِلَى ذِرَاعِهِ، كَعَقْلَهُ وَاعْتَقَلَهُ"^١. ومثله ما ورد عن الراغب الأصفهاني في المفردات حيث قال في العقل: "وأصل العقل الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وَعَقْلُ الدَوَاءِ الْبَطْنُ، وَعَقَلْتُ الْمَرْأَةَ شَعْرَهَا، وَعَقَلَ لِسَانَهُ كَفَّهُ، وَمِنْهُ قِيلَ لِلْحَصْنِ مَعْقَلٌ وَجَمَعَهُ مَعَاقِلٌ"^٢.

أما اصطلاحًا فقد ذكرت للعقل معانٍ عديدة ومنتوعة تتبع المدارس والمشارب الفكرية المختلفة. فمن معاني العقل:

- أنه جوهر بسيط مجرد عن المادة ذاتًا مقارنًا لها فعلاً، وهو المدرك للأشياء بحقائقها.
- من معانيه أيضًا أنه قوة من قوى النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة. والفرق بينه وبين الحس؛ أنّ العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، أمّا الحس فلا يستطيع ذلك. والعقل بهذا المعنى قوة في النفس تقوم بتجريد الصور عن المادة، فيدرك الإنسان المفاهيم الكلية؛ كالجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر، وغيرها من المفاهيم الكلية التي موطنها ذهن الإنسان وعقله.
- ومن معاني العقل أيضًا أنه قوة الإصابة في الحكم، من خلال تمييز الحقّ عن الباطل، والخير عن الشر، والحسن عن القبح. وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وتفكير، بل يحصل

١ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مرجع مذکور، ص ١١٢٢.

٢ الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، مرجع مذکور، ص ٤٤٥.

بشكل مباشر وبديهي في النفس. لذا يعتبر العقل بهذا المعنى من المدركات البديهية في النفس.

- ويطلق لفظ العقل ويراد منه مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة؛ كالإدراك، والتداعي، والذاكرة، والتخيل، والحكم، والاستدلال، وهو بهذا المعنى ضدّ الحدس.
- ومن معاني العقل أيضاً أنه قوة طبيعية في النفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية. وهي أداة اكتساب العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها وأنماطها.
- ومن معاني العقل أنه مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة في النفس، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وبدايتها وكليتها واستقلالها عن التجربة.
- ومن معاني العقل أنه الملكة التي من خلالها يحصل في النفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وهو مستقل عن النفس، ويسمى أيضاً بالعقل الكلي، وهو الموجود اللانهائي الكامل الذي يتجلى للنفس بشكل مباشر ليفيض عليها المعرفة من عوالم غيبية وما وراء المادة^١.

٢. حقيقة العقل عند العارف

العقل في الفكر والمنهج العرفاني محطّ بحث ونقاش وجدال طويل. فمنهم من يرفض العقل بالكامل، ويرى أنه عامل سلبي في وصول الإنسان إلى المعرفة الحقة الحقيقية، ومنهم من يعطي العقل حيزاً مهماً، بل وضرورياً من أجل الوصول إلى هذه المعرفة باعتباره أداة من أدوات المعرفة الإنسانية الأساسية المكتملة للأدوات المعرفية الأخرى التي زوّد بها الإنسان من أجل بناء منظومة معرفية إنسانية حقيقية كاملة متكاملة، توصله في نهاية المطاف إلى الكمال المنشود والهدف المأمول من وجوده في هذا العالم؛ وهو معرفة الله تعالى كما يحبّ الله ويرضى.

ولكنّ اختلاف العرفاء فيما بينهم وانقسامهم بشأن العقل لا يمنع من إقرار الجميع تقريباً واعترافهم بعجز العقل، وضعف قدراته، وعدم تماميته في إيصال الإنسان إلى هذا الهدف السامي. والمعادلة عندهم بكل بساطة هي الآتية: إذا كان الهدف من وجود الإنسان هو معرفة الكمال المطلق والوصول

١ صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، ص ٨٤ إلى ٨٩.

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 كما يقول "أبو حامد الأصفهاني" في "تمهيد القواعد": "ثمّ إن من البين، أنّ الكمال الذي يقولون به، كالأمر الممتع؛ لأنّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوّة العاقلة، لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار التي تكون فوق العقل، فامتنع أن تصل إليه القوّة العاقلة"^١.

فما هو محلّ اتفاق عند جميع العرفاء أنّ الكمال الحقيقي المطلق لا يمكن تصوّره ولا إدراكه، ولا الإحاطة به بالقوّة العاقلة؛ لأنّ الكمال الإلهي طور فوق طور العقل، ولأنّ للعقل طورًا خاصًا ومرتبة خاصّة ومحدّدة في الإدراك لا يمكن أن يتجاوزها بأيّ شكل من الأشكال.

كالسمع مثلاً المتعلّق بالمسموعات، فلا يتجاوزها إلى المبصرات والمشمومات وغيرها من المدركات الجزئية. فإنّ لكلّ قوة وأداة إدراكية مرتبة خاصّة بها من الإدراك لا يمكن أن تتعدّها. كذلك العقل أيضًا له مرتبة مخصوصة من الإدراك، وهي درك الكلّيات والمفاهيم المعقولة، فلا يذهب ليدرك الحقائق الكشفية والمعاني الذوقية؛ لأنّ دائرة علم العقل محصورة بالمفاهيم الكلية، فإذا كان متعلّق العلم أمرًا وراء حدود المفاهيم، فإنّ العقل لا يدركه. كما أنّ البصر المحصور بالمبصرات لا يمكن أن يتجاوز الكيفيات المبصرة ليدرك الأصوات والأنغام.

أمّا السبب في عجز العقل وعدم تامة قدراته، وحقيقة الدور المناط به والهدف من خلقه، فهو ما سوف نبينه في المبحث اللاحق. ولكن قبل الدخول في صلب الموضوع، نعرض نبذة مختصرة من آراء العرفاء وأقوالهم لتوضيح الفكرة أكثر حول عجز العقل وعدم تامة معرفته وقدرته على إدراك الكمال الإلهي المطلق، والحقائق الوجودية الظاهرة بتجليّ الحق تعالى في عوالم الوجود ومراتب الأكوام المختلفة.

يبين ابن عربي كيفية حصول العلوم الحقيقية عند العارف فيقول: "إنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قرّره العقلاء من حيث أفكارهم وإنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٣٤٨.

نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له^١.

وفي وصية طويلة من وصاياه الجامعة التي تختصر الكثير من المطالب والحقائق بشأن مكانة العقل، ودوره، وعلل عجزه ونقصانه، يعاتب فيها ابن عربي أحد طلاب العلم على تحصيله العلوم الرسمية، وتركه للرياضة الروحية وتحصيل العلوم الحقيقية. نذكر مقتطفات منها، وتفصيل الكلام حول مضامينها سوف يأتي تباعاً في العناوين اللاحقة، حيث يقول معاتباً وموصياً في آن: "وإنّ العلم بالله خلاف العلم بوجود الله. فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا بخلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين... فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة... واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه فكر. فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن... ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، ولا سيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر. فما لك، يا أخي! تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فتتال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^٢، ومثلك من يتعرّض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة"^٣.

وفي موضوع آخر من كتابه "فصوص الحكم"، يقول ابن عربي أيضاً، وبعد بيانه لحقيقة وسرّ خلق الإنسان أو ما يسميه بـ "الخليفة" وقواه المختلفة الظاهرية والباطنية في عوالم الوجود؛ إنّ عقل الإنسان وفكره عاجزان عن معرفة أسرار هذا الخليفة الإلهي وقواه الغيبية، والذي يعدّ من أكمل وأجلى التجليات والمظاهر الإلهية في هذا الوجود. وعليه، إذا كان العقل عاجزاً عن معرفة حقيقة مقام الإنسان الكامل، فكيف يمكنه أن يحيط علماً بخالق هذا الإنسان؟ لذا يقول في نهاية كلامه: "وهذا لا

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ٤، ص ٢١٨.

٢ سورة الكهف، الآية ٦٥.

٣ الأملّي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٤٩٠-٤٩١.

يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه. فسمي هذا المذكور إنسانًا وخليفة^١.

وفي كتاب فصوص الحكم أيضًا عندما يتحدّث عن حقيقة النفس وماهيّتها، يصل إلى نتيجة مفادها صعوبة واستحالة المعرفة بأسرارها وأبعادها عن طريق العقل والفكر: "وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيّتها، فما منهم من عثر على حقيقتها - أي النفس - ولا يعطيها النظر الفكري أبدًا. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم. لا جرم أنّهم من ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^٢. فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه"^٣.

وينقل السيّد حيدر الأملي عن نصير الدين الطوسي أيضًا كلامًا مشابهًا حول ضعف العقل وعجزه عن إدراك الحقائق والكمالات الإلهية فيقول: "ومنهم المولى الأعظم، سلطان العلماء والمحققين، برهان الحكماء والمتكلمين، نصير الحقّ والملة والدين الطوسي قدّس الله روحه العزيز، فإنّه ذكر في "فصوله في الأصول" كلامًا حسنًا، دالًّا على هذا المعنى، شاهدًا بانّصافه في طريقه وتحقيقه في سلوكه.

وهو قوله: هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته، التي هي أعظم أصل من أصول الدين، بل هي أصول الدين؛ كاف، إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه، ولا يستيسر في علم الكلام التجاوز عنه، إذ معرفة ذاته المقدّسة غير مقدّرة للأنام، وكمال الإلهية أعلى من أن تتاله أيدي العقول والأوهام، وربوبيّته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام.

والذي نعرفه ليس إلا أنّه موجود، لو أضفناه إلى بعض ما عداه أو سلبناه إلى ما نافاه، لخشنا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي، أو يحصل به نعت ذاتي معنوي، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. ومن أراد الارتقاء من هذا المقام، ينبغي أنّ وراءه شيء هو أعلى من هذا المرام، فلا يقصر

١ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص ٤٩-٥٠.

٢ سورة الكهف، الآية ١٠٤.

٣ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ١٢٥.

همتته على ما أدركه، ولا يشغل عقله - الذي ملكه - بمعرفة الكثرة التي هي أمارة العدم، ولا يقف عند زخارفها التي هي زلة القدم...^١.

وما أوردناه عن بعض المحققين من العرفاء ينسجم مع بعض ما ورد في الروايات والأحاديث الشريفة عن الرسول الأكرم (ص) وأهل بيته، نذكر منها ما قاله الإمام علي (ع) في إحدى خطبه، والتي تعرف بخطبة الأشباح وهي من جلائل خطبه حيث قال (ع) في صفات الراسخين في العلم: "وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ افْتِحَامِ السَّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِفْرَارُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنِ كُنْهِهِ رُسُوحًا فَاقْتَصِرَ عَلَى ذَلِكَ فَلَا تَقْدَرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ"^٢.

وعنه (ع) في خطبة أخرى يقول فيها أيضًا: " بَلْ هُوَ اللَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، اسْتَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ وَالْجَبْرُوتَ، وَأَمْضَى الْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ وَالْقُدْرَةَ وَالْعِلْمَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ، لَا مُنَارِعَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ، وَلَا كُفُوَ لَهُ يُعَادِلُهُ، وَلَا ضِدَّ لَهُ يُنَازِعُهُ، وَلَا سَمِيَّ لَهُ يُشَابِهُهُ، وَلَا مِثْلَ لَهُ يُشَاكِلُهُ، لَا تَتَدَاوَلُهُ الْأُمُورُ، وَلَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْأَحْوَالُ، وَلَا تَنْزِلُ عَلَيْهِ الْأَحْدَاثُ، وَلَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ، وَلَا يَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبْرُوتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِهَا، وَلَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ، إِبْقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ..."^٣.

وفي المحصلة النهائية، نستخلص من الروايات الشريفة الواردة عن الأئمة المعصومين، بالإضافة إلى أقوال العرفاء؛ عجز العقل عن إدراك الحقائق الوجودية والأسرار الكونية. وأمّا الأسباب التي تقف وراء هذا العجز فهو ما سوف نبينه في المبحث التالي.

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٤٩٢.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥٤، ص ١٠٧.

٣ المرجع نفسه: ج ٤، ص ٣٠١.

٣. أسباب عجز العقل وضعفه عند العارف

أهل المعرفة من العرفاء متفقون حول عجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء. كما أنه عاجز حيال حقيقة الحق جلّ شأنه، إذ لا خلاف بينهم أنّ حقيقة الحقّ سبحانه وتعالى وهويته الغيبية مجهولة ولا يحيط بها علم أحد. وهكذا يمكن أن نستنتج أنّ العلم الصحيح أو المعرفة بحقائق الأشياء لا دخالة للعقل البشري فيه، بل هو عاجز تمامًا عن تحصيلها وإدراك كنهها. وأمّا مجال العقل الحقيقي فهو خاص بعوارض الأشياء وصفاتها الظاهرة والقريبة فقط. "فالعلم الصحيح لا يحلّ بالكسب والتعمّل، ولا تستعمل القوى البشرية في تحصيله"^١، بل هو نوع من تجلّي نور الحق الذاتي الكاشف والمظهر لحقائق الأشياء. أمّا أسباب عجز العقل والدليل على ضعفه فيمكن أن نوجزها بالآتي، ودائمًا من خلال منظور العارف ورؤيته:

أ. العقل يدرك الكليات فقط:

العقل من القوة الإدراكية الأساسية في النفس، وظيفته أن يدرك المفاهيم الكلية والذهنية المجردة عن المادة أو هيئاتها، فلا يفيد رأيًا جزئيًا، وهو يستند في بناء تصوراته الكلية على ما تقدّمه إليه الحواس من مبادئ وصور جزئية، 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، وبالتالي الإحاطة به لأنّه عزّ اسمه فوق إدراك الحواس، والمفاهيم الذهنية المبنية على التصورات الكلية للأشياء.

فمن الأصول المقررة عند العرفاء "أنّ الكمال الحقيقي المطلق لديهم لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يتصور ذلك بالقوة العاقلة، ويحاط بالصورة العقلية، فإنّ الآراء منقّحة على أنّ للعقل طورًا خاصًا في الإدراك، لا يمكنه أن يتجاوز عنه كما هو حال سائر المشاعر، فإنّ لكلّ منها مرتبة مخصوصة في الإدراك، ومدركات خاصّة بها، لا يتعلّق إدراكاتهم إلّا بها في تلك المرتبة خاصة. فللعقل أيضًا مرتبة مخصوصة في إدراكه ومدركات خاصّة لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما أنّ البصر

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذکور، ص ٢٨ و ٣٤.

مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن إدراك الكيفيات المبصرة ويدرك الأصوات والنعم، فكذلك العقل لا يمكنه أن يتجاوز عن إدراك الكليات المعقولة ويدرك الحقائق الكشفية والمعاني الذوقية^١.

لذا، فإنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الكثير من الحقائق الوجودية التفصيلية بالإضافة إلى معرفة الحقّ تعالى وحقائق أسمائه وصفاته وأفعاله وكيفية إضافتها إليه تعالى. كما أنّه عاجز أيضاً عن معرفة الكثير من حقائق العالم التكويني؛ كسرّ علاقة السماوات بالأرضين، وعلاقة الغيب بالشهادة، ومراتب الوجود وعوالمه، وحقيقة النفس الإنسانية، والملائكة، والأرواح، والجنّ، وحقيقة العلم والوحي، والحياة والموت إلخ... وغيرها الكثير من الحقائق الوجودية والكونية التي لا تعدّ ولا تحصى. وكما يقول الفناري في مصباح الأنس مستفهماً ومستكراً: "إنّ أقرب الحقائق إلى الإنسان نفسه، ولا يدرك كُنْهها، فكيف بغيرها؟"^٢، ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٣.

ب. اعتماد العقل على القوة الإدراكية:

يعتمد العقل في إدراكه على ركيزتين أساسيتين من ركائز القوة الإدراكية هما: الحواس والبدهيّات، ومن دونهما لا يمكنه أن يعقل الأشياء من حوله. وإذا كان العقل بحاجة إلى هذين الأصلين من أجل تحصيل المعرفة، فكيف يمكن أن يكون العقل بذاته قادراً على معرفة الكمال المطلق وتجليّاته؟! فالحواس تشكّل منطلقات المعرفة بالأمر الخارجية المحيطة بالنفس، ومن خلالها يكتسب العقل معرفة بالخارج. والبدهيّات بدورها أمور ضرورية وغير مكتسبة موجودة بوجود العقل، تشكّل منطلقات المعرفة بالأمر الداخليّة الباطنية للنفس، والتي تذهب أبعد من حدود الباطن؛ ليطال تأثيرها أيضاً حدود الأمور الخارجية والظاهرية للنفس الإنسانية كما يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: "وأما إدراك العقل

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٤٥.

٢ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٣٥.

٣ سورة الإسراء، الآية ٨٥.

المعقولات فهو على قسمين، منه ضروري مثل سائر الإدراكات، ومنه ما ليس بضروري بل يفتقر في علمه إلى أدوات ست منها الحواس الخمس التي ذكرناها ومنها القوة المفكرة^١.

بمعنى آخر، العقل فقير في إدراكه إلى القوى الحسية المكتسبة والقواعد البديهية غير المكتسبة، والتي تسمى بالبديهيات العقلية؛ كقاعدة عدم اجتماع النقيضين. فالمعرفة الحسية كما نعلم لا يمكن أن توصل إلى اليقين؛ لأن ما تتركه الحواس يقع في جانب الإثبات فقط. فنحن نعرف بواسطة الحس وجود الضوء مثلاً، إلا أن هذا المقدار من المعرفة بوجود الضوء لا يؤدي إلى اليقين بوجود الضوء؛ لأن اليقين بوجود الضوء إنما يحصل في الحقيقة بسبب قاعدة بديهية في العقل هي مسألة عدم اجتماع النقيضين. فعندما يشاهد الإنسان الضوء بواسطة البصر، يدرك عندها أن الضوء موجود، وفي الخارج الأمر يدور دائماً بين الوجود والعدم، فالشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، واجتماعهما معاً من الأمور المحالة عقلاً وضرورة. وعليه، إذا ثبت وجود الضوء المشاهد لدى العقل استحالة عدم وجوده وعدم مشاهدته أيضاً، وبالتالي سوف نصل إلى اليقين بأن الضوء موجود. "وكما يلاحظ إننا بحاجة إلى الاستعانة بقاعدة عقلية، في اليقين بأبسط المسائل لأنه في حالة عدم الاعتماد على هذه القاعدة العقلية، وهي استحالة اجتماع النقيضين، لا يوجد أي طريق للجزم اليقيني بوجود ذلك الموجود، وإن أدركنا بعض الأمور، لأن احتمال انعدام ذلك الأمر في هذا الفرض موجود ومع احتمال العدمية، فإن اليقين بالوجود لا يحصل. إذاً، أصل استحالة اجتماع النقيضين هو قاعدة اليقين بالحسيات^٢.

ويشير القنوي أيضاً إلى حقيقة اعتماد العقل في معارفه ومدركاته على الأمور الضرورية وغير المكتسبة والبديهية كأصل مهم وأساسي في المعرفة اليقينية، فيقول: "إن العمدة عندهم - أهل النظر - في الأقيسة البرهان وهو: إني ولمي، وروح البرهان وقطبه هو الحد الأوسط؛ اعترفوا بأنه غير مكتسب ببرهان، وأنه من باب التصور لا التصديق. فيتحصّل ممّا ذكرنا: أن الميزان أحد جزئيه غير مكتسب، وأن المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب، وأن روح البرهان - الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقف تحصيل العلم المحقق عليه في زعمهم - غير مكتسب، وأن من الأشياء ما لا ينتظم على

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ١، ص ٣١٢.

٢ الأملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، مرجع مذكور، ص ١٢٦-١٢٧.

صحتها وفسادها برهان سالم من المعارضة، بل يتوجّه عليه إشكال يتعرّف به الخصم، ومع ذلك فلا يستطيع أن يشكك نفسه في صحة ذلك الأمر هو وجماعة كثيرة سواه، وهذا حال أهل الأدواق ومذهبهم حيث يقولون: إنّ العلم الصحيح موهوب غير مكتسب^١.

والعقل بالإضافة إلى حاجته إلى القواعد غير المكتسبة والبدهيّة عند تحصيله المعرفة، هو أيضاً بحاجة إلى الحسّ والأدوات الحسيّة لاكتساب المعرفة كما أسلفنا، ومن دون القوة الحسيّة في النفس لا يمكن للعقل أن يبني تصوّراً ولا تصديقاً حول المسائل والموضوعات المختلفة. فالإنسان إنّما يدرك المعلومات بإحدى القوى الخمس الحسيّة؛ الشم واللمس والذوق والسمع والبصر. ثمّ إنّ الخيال فقير إلى هذه الحواس فلا يتخيّل أصلاً إلاّ ما تعطيه هذه القوى، وقد بطل عند العرفاء تعلّق الحس بالله، فبطل تعلق الخيال به أيضاً.

أمّا بالنسبة إلى القوّة المفكّرة وهي دون القوّة العقليّة، فإنّ الإنسان لا يفكّر إلاّ في أشياء موجودة عنده قد تلقّاها إمّا من الحواس أو ممّا هو مخزون في الخيال أو الحافظة، وقد بطل تعلق الحسّ بالله وكذا الخيال فبنتبعه بطل أيضاً تعلق القوّة المفكّرة بالله، ولهذا منع العلماء التفكّر في ذات الله تعالى. وأمّا القوّة العقليّة، فإنّ العقل لا يقبل إلاّ ما علمه بدهاة أو ممّا أعطاه الفكر أو الحسّ أو الخيال، وقد بطل إدراك الفكر والحس والخيال عند العارف فبطل إدراك العقل لله. يقول ابن عربي: "فانظر يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً ممّا ذكرناه إلاّ بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها، فإذا أنفق للعقل أن يحصل شيئاً من هذه الأمور بهذه الطرق ثمّ أخبره الله بأمر ما توقّف في قبوله، وقال إنّ الفكر يرده، فما أجهل هذا العقل بقدر ربه كيف قلّد فكره وجرح ربه"^٢. فقد بان أنّ العلم اليقيني بالله تعالى الذي لا ريب فيه 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، وبالتالي فإنّ العقل عاجز عن تحصيل هذه المعرفة أيضاً.

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٥.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٨٩. انظر أيضاً: ج ١، ص ٩٤-٩٥.

ج. دائرة إثبات العقل هي وجود الشيء لا حقيقته:

العقل يمنحنا الإمكانية لمعرفة الأشياء لناحية إثبات وجودها، والأفعال والآثار المرتبطة بها، أما إدراك ذات الشيء وحقيقته فإنّ العقل عاجز عنه. ففاعلية 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.

وقصور العقل وعجزه عن بلوغ الحقيقة والإحاطة بها، لا يقلل من شأنه ومن أهمية موقعه، ودوره في فتح الآفاق المعرفية الواسعة والنفوذ فيها والإحاطة بها ولكن بحدود ما أعطي له من قابليات واستعدادات وجودية. فالعقل محدود إذا ما قيس إلى المصادر المعرفية الأعلى منه، ولكنه إذا ما قيس بالنسبة إلى ما هو أدنى منه أو إلى مرتبته الوجودية نفسها، وبالمجالات الفكرية التي يمكن أن يتناولها بالبحث والتحقيق؛ فإنّ سلطانه عليها غير محدود ولا يعرف القرار ولا الشبّع أبداً.

ولكن مع كلّ ميزات العقل وامتيازاته، فإنّه يبقى محصوراً في دائرة الوجود لا الحقيقة، والأفعال لا الذات. وابن عربي في الفتوحات يشير إلى هذه النقطة المهمة والمفصلية في معرفتنا بالعقل وحدوده وحقيقة إدراكاته. فيقول في قصور العقل واقتضاره على تحصيل المعرفة من خلال الأفعال لا الذات: "ثمّ إنّنا نظرنا أيضاً في جميع ما سوى الحقّ تعالى فوجدناه على قسمين قسم يدرك بذاته وهو المحسوس والكثيف، وقسم يدرك بفعله وهو المعقول واللطيف، فارتفع المعقول عن المحسوس بهذه المنزلة؛ وهي التنزّه عن أن تدرك بذاته وإنّما يدرك بفعله"^١.

وبشأن محدودية العقل وحصر إطار عمله في إثبات وجود الشيء لا حقيقته، يقول أيضاً: "فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلّا من حيث إنّهُ موجود تعالى وتقدّس، وكلّ ما يتلقّظ به في حقّ المخلوقات أو يتوهّم في المركبات وغيرها، فإلله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهّم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات. فإنّ أطلق عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع، لا لثبوت الحقيقة التي هي الحقّ عليها، فإنّ الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾"^٢.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٣.

٢ سورة الشورى، الآية ١١.

٣ سورة الشورى، الآية ١١.

أما لماذا يذهب العقل لبحث في معرفة الله مع العلم المسبق بمحدوديته وعدم قدرته على الوصول إلى كنه المعرفة وحقيقة وجوده، فيكشف ابن عربي السرّ في ذلك؛ وهو وصول العقل إلى مقام الإقرار والاعتراف بالعجز عن معرفته تعالى؛ لأنّ الاعتراف بالعجز عن معرفة الحقّ بواسطة العقل هو بنفسه معرفة، بل هو عند العرفاء من أعلى وأسمى مراتب المعرفة التي سوف تتفتح على إثرها أبواب جديدة للمعرفة، ولكن بواسطة أدوات معرفيّة أرفع وأكمل من الحسّ والعقل.

قال: "ولكن يجب علينا شرعاً من أجل قوله تعالى لنبيّه (ص): ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^١. يقول اعلم من إخباري الموافق لنظرك ليصح لك الإيمان علماً كما صحّ لك العلم من غير إيمان الذي هو قبل التعريف فأمره، فمن أجل هذا الأمر، على نظر بعض الناس ورأيه فيه، نظرنا من أين نتوصّل إلى معرفته، فنظرنا على حكم الإنصاف، وما أعطاه العقل الكامل بعد جدّه واجتهاده الممكن منه، فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلّا بالعجز عن معرفته، لأننا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلّها من جهة الحقيقة التي هي المعلومات عليها، فلمّا عرفنا أنّ ثمة موجوداً ليس له مثل ولا يتصوّر في الذهن ولا يدرك، فكيف يضبطه العقل؟ هذا ما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده، فنحن نعلم أنّه موجود واحد في ألوهيته، وهذا هو العلم الذي طلب منّا غير عالمين بحقيقة ذاته التي يعرف سبحانه نفسه عليها، وهو العلم بعدم العلم الذي طلب منّا لما كان تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات في نظر العقل، ولا يشبهه شيء، منها كان الواجب علينا أوّلاً لما قيل لنا فاعلموا أنّه لا إله إلّا الله، أن نعلم ما العلم، وقد علمنا، فقد علمنا ما يجب علينا من علم العلم أوّلاً"^٢.

د. العقل يدرك بالمماثلة والمشابهة:

من ميزات العقل الأساسيّة على مستوى المعرفة أنّه لا يدرك الأشياء إلّا من خلال المماثلة والمشابهة. بمعنى أنّ العقل إذا أراد أن يدرك شيئاً 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

١ سورة محمد، الآية ١٩.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذکور، ج ١، ص ٩٣.

يعلم شيئاً ليس فيه مثله البتة^١. فالمماثلة بين المدرك والمدرك أمر لا بدّ منه من أجل حصول العلم والمعرفة العقلية بالأشياء، ومن دون هذه المماثلة لا يمكن أن تتحقّق المعرفة بالشيء. فالكرسي مثلاً لا يمكن أن يعرف صانعه ومهندس، ولا أيّ عامل اشترك في صناعته لعدم وجود هذه المشابهة بينه وبين صانعه. والله تعالى أيضاً ليس بينه وبين خلقه مناسبة لأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٢. إذًا، العقل عاجز عن معرفته تعالى. فبين "كلّ مفعول وفاعله ممّا تقدّم ذكره ضرب من ضروب المناسبة والمشاكلة، فلا بدّ أن يعلم منه قدر ما بينهما من المناسبة؛ إمّا من جهة الجوهرية أو غير ذلك، ولا مناسبة بين المبدع الأول والحقّ تعالى، فهو أعجز عن معرفته بفاعله من غيره من مفعولي الأسباب، إذ قد عجز المفعول الذي يشبه سببه الفاعل له من وجوه عن إدراكه والعلم به"^٣.

لذا يرى العارف أنّ الدور الذي يقوم به العقل في مجال المعرفة متعلّق بالمدى الذي 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 باعثاً للعارف على طلب حقيقته. لذلك كان مقتضى طلب العارف لحقيقة شيء ما؛ أن تطلّ 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^٤.

ومن هنا يتّضح أنّ المعرفة لا تكون بشيء مجهول مطلقاً، كما لا تكون بشيء معروف من جميع وجوهه أيضاً. والعقل لقصوره لا يستطيع أن يدرك كلّ أوجه المناسبة، وبالتالي لا يمكنه إدراك حقيقة الأشياء كما هي. ولكنّه أحياناً يثق العقل بما وصل إليه من معرفة مهما كانت قاصرة، مكتفياً في هذا

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٥.

٢ سورة الشورى، الآية ١١.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٤.

٤ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٨.

الجانب بما أمكنه معرفته، بحسب المناسبة التي لم يتمكن من تعديها أو رؤية أكثر من حدودها. ومتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة إلى بعض الصفات والخواص ولم ينفذ منها متعدياً إلى كنه حقيقة الأمر، فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب تلك الصفة منها، ومن حيث هي، وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتها منها^١. ومن هذا الباب يدخل الخطأ إلى العقل، فالإنسان قد يظن من حيث قصور فكره أنه قد تحقق من معرفة الحقيقة وأحاط بها وبلغ الغاية منها، وهو في الواقع لم يعرفها على حقيقتها، بل ما توقّر لديه من معرفة الحقيقة وإحاطته بوجه واحد من وجوهها بحسب حدود المناسبة التي بينه وبينها ودرجتها، فيظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علماً بتلك الحقيقة، وهو في الحقيقة لم يعرفها.

هـ. أحكام العقل تتفاوت بتفاوت المدارك والمقاصد:

أحكام العقل ونتائج الفكر من وجهة نظر العارف نسبية وليست واحدة. وذلك يرجع إلى أن الأحكام النظرية تتفاوت طبقاً لتفاوت مدارك أصحابها. بل إن مدرك المدركين تابعة للكيفية التي يكون عليها طالب المعرفة حين توجهه في طلب المعرفة. بل إن التوجه نفسه تابع بدوره لاختلاف المقاصد، والعقائد، والعادات، والأمزجة.

وعليه، فإن "إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر؛ وإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات"^٢.

ونظراً لما للاعتقادات الخاصة من أثر بالغ يظهر في تفاوت أحكام الأفراد، وكذلك نظراً للتفاوت الناشئ عن الاختلاف في الأمزجة وتفاوت الاستعدادات والقابليات، فإن الأحكام والنتائج تتلون أيضاً بما تتصبع به، وهذا كله من دواعي وأسباب اختلاف الأحكام التي يصدرها أهل النظر، فما يكون صواباً عند البعض قد يكون خطأ عند آخرين؛ لأن الأحكام تكون نسبية كما أوضحنا.

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٩.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٢.

ومن هنا يختلف الحكم عند أهل النظر في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي تتعلّق بمدارك كلّ مدرك، والتي هي منتهى ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة حقيقته وكنهه، لأنّ العقل كقوة كلية من قوى الروح أو الفكر كقوة جزئية، فإنّ إدراك كل منهما هو في الحقيقة إدراك لما يناسبه من الأمور الكلية والجزئية بحسب متعلّقات مدرك كلّ منهما. "فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلّقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الذي 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"^١.

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 يتفقوا في الحكم على أمر واحد، بل كان الحقّ بالنسبة إلى كلّ ناظر هو ما استصوبه ورّجّحه واطمأنّ به.

وليس تطرّق الإشكال على أمر أو مسألة دليلاً على فسادها وعدم صحّتها، لأنّه قد يتفق أهل النظر على فساد رأي ما ليتبين لهم بعد مدّة من الزمن صحة هذا الرأي، والعكس صحيح أيضًا. فقد يستدلّون على صحة شيء بالبراهين والأدلة، ثمّ بعد مدّة يتفطنون إلى خلل في المقدمات ليتبين لهم فساد وزيف ما ذهبوا إليه من نتائج كانت عندهم قطعيّة ويقينيّة. فالعاقل "الناظر كثيرًا ما يعوّل على نظره برهة مديدة ثمّ يطّلع هو أو من بعده على خلله فيرجع، فهذا الاحتمال يتحقّق في كلّ نظر كان سبب التعويل أو سبب الرجوع^٢، فلا اتكال على شيء منها"^٣.

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٩-٣٠.

٢ قوله: "سبب التعويل أو سبب الرجوع: الضمير المستتر في كان يرجع إلى النظر وسبب التعويل بالنصب خبر كان، ويحتمل على بعد أن يكون لفظ كان تامًّا بمعنى تحقق ووجد صفة لنظر، أي هذا الاحتمال متحقّق في كل نظر تحقّق. وقوله: سبب التعويل - بالجر - بدل لكل نظر". الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، الهامش رقم ٢، ص ٣٣.

٣ الفناري، حمزة: مصباح الأنس، مرجع مذكور، ص ٣٣.

بل إنّ أهل النظر نفسهم، كما يبيّن القونوي، مختلفون حتّى في الأصول والمبادئ الفكرية التي يرجعون إليها، وهذا الاختلاف هو أحد أهمّ أسباب ضعف العقل وعجزه، وعدم إمكان التعويل عليه في المعارف الإلهية الحقيقية. "وأما القانون الفكري المرجوع إليه عند أهل الفكر فهم مختلفون فيه أيضًا من وجوه: أحدها: في بعض القرائن وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم. وثانيها: في حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا بأنّه لازم. وثالثها: اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه، من حيث إنّ الجزء النظري منه ينتهي إلى البديهي، ومن حيث إنّ الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم، ومغنية عن القانون، ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير لسنا ممن يشتغل بإيراده، إذ غرضنا التنبيه والتلويح"^١.

١ القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مرجع مذكور، ص ٢٤.

الفصل الثامن:

دور العقل في المنهج المعرفي العرفاني

١. العقل الفكري والقدسي عند العارف

إذا كان العقل عاجزاً عن إدراك الكمال المطلق الإلهي وتجلياته ومظاهره الوجودية؛ لأنه طور فوق طور العقل، فهذا لا يعني عند العارف انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقاً على المعرفة بالحقائق الوجودية، واقتصار دوره على المفاهيم الكلية. بل للعقل دورٌ مهم وأساسي في المعرفة الشهودية والكشفية العرفانية. ولكن قبل الحديث عن دور العقل ووظيفته في المنهج المعرفي العرفاني، نشير إلى مسألة مهمة في منظومة العارف المعرفية وأدواتها، وبالتحديد العقل، لما لهذه المعرفة التفصيلية بالعقل من دور أساسي في اكتشاف هذه المنظومة المتكاملة للمعرفة العرفانية بكل أبعادها. فالعقل عند العارف له إطلاقان:

الأول: العقل الفكري، أو المقيد: وهو القوة المدركة للكلية المفهومية، من خلال النظر والبرهان. وهو العقل المتعارف عند أهل النظر من الفلاسفة وغيرهم، والذي من خلاله يستدلون على وجود الله. وقد ورد بشأنه العديد من الروايات، منها على سبيل المثال لا الحصر هذه الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها:

"إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقُوتَهَا 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 وَهُمْ الْفَائِزُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِيهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبَانَ 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 وَهُدَايَتَهُ عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يُنْتَفَعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ".^١

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٢٩.

الثاني: العقل القدسي: هو العقل المطلق المنور بنور القدس. وهو العقل الذي يدرك الحقائق الكلية المطلقة بواسطة الكشف والشهود. وقد ورد الحديث عن هذه المرتبة من العقل في بعض الروايات الشريفة، كما في هذه الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع)، حيث يبيّن فيها مراتب العقل وأنواعه، ثم يذكر مرتبة العقل المؤيد والمنور بالنور القدسي فيقول (ع): "دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ 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 فَهَمًّا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَحَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ عَشَّهُ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ مَجْرَاهُ وَمَوْصُولَهُ وَمَفْصُولَهُ وَأَخْلَصَ الْوُحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَالْإِفْرَارَ بِالطَّاعَةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَوَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَلَا يَشِيءُ هُوَ هَاهُنَا وَمِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَإِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ".^١

العقل عند العارف حقيقة واحدة مشكّكة ولها مراتب، المرتبة العالية منها تُسمّى بالقوّة القدسيّة. والمرتبة المتوسطة منها تُسمّى القوّة المفكّرة المدركة للكليات، وهي التي يصطلح عليها في العرف بالعقل، وهو العقل بحسب مفهوم طائفة الحكماء والفلاسفة. والمرتبة الدنيا هي القوّة المفكّرة المدركة للجزيئات وتسمّى بالمفكّرة. والعارف إذا منع العقل من المعرفة الكشفية الشهودية بحقائق الأشياء، فمراده من العقل هنا العقل الفكري المدرك للكليات والمقيّد بالحدود والرسوم لا العقل القدسي. وهو لا يسلم بأنّ العقل لا يدرك المعارف والحقائق التي هي فوق طور العقل بشكل مطلق. بل للعقل من وجهة نظره مرتبة أسمى وأكمل من مرتبة إدراك المفاهيم الكلية والذهنية التي تأخذ مبادئها بتوسط الأقيسة المنطقية، ومن خلال هذه المرتبة الأرفع يدرك العارف الحقائق المخفية للوجود، كما يصرّح ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد:

"إنّا لا نسلم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى، الذي هو فوق العقل أصلاً، نعم إنّ من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أخرى هي أشرف منه - أي القوّة القدسية - واستبانة نور أضواء هو أتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانية التي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في

١ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ص ٢٥.

المدرجات الجزئية، فإنه في استحصالها يحتاج إلى قوة أخرى، لكنها أنزل وأخس منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدرجاته على السواء. أمّا الأشياء الباقية فكلّ ما يدرك ويوصل إليها بتلك القوة يدرك ويوصل به إليها. على أنا نقول: إنّ كل ما يدرك معنى كلياً أو حقيقة كلية، -سواء كان ذلك بالنظر والبرهان، أو بواسطة الكشف والوجدان- يصدق عليه حدّ العقل ورسومه. نعم منشأ هذه التفرقة، أنّ العقل بالمعنى الذي يتداول بين الناس ويقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسمية، سيما هذه الطائفة منهم، إنّما يريدون به القوة الفكرية التي تأخذ العلوم من مبادئها بتوسط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدّ المطلوب، ولا شك أنّ هذه من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه^١.

بمعنى آخر، إنّ العقل الذي يعتمد عليه الفيلسوف في اكتساب المعرفة الحقيقية هو غير العقل الذي يعتمد عليه العارف؛ لأنّ العقل الذي يعتمد عليه أهل الرسوم كما يسميهم العارف لاعتمادهم على الرسوم والحدود في تحصيل معارفهم ومدرجاتهم، عبارة عن القوة المفكرة المدركة للكليات، والتي تأخذ العلوم من مبادئها التصويرية والتصديقية بتوسط الحدود والرسوم، وتأليف القضايا وتشكيل الأقيسة. أمّا العقل الذي يعتمد عليه العارف فهو العقل الذي يأخذ معارفه وعلومه العالية من العقل المطلق أو ما يسميه بالقوة القدسية. كما أنّه يأخذ علومه الدانية من القوى الحسية والخيالية والفكرية. ويصطلح عليه العارف أيضاً باللّب وهو "العقل المنور بنور القدس، الصافي عن قشور الأوهام والتخيّلات. ولّب اللّب هو مادّة النور الإلهي القدسي، الذي يتأيد به العقل، فيصفو عن القشور المذكورة ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك القلب المتعلّق بالكون، المصون عن الفهم، والمحجوب بالعلم الرسمي"^٢.

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"^٣، والذي من خلاله يدرك حقائق الملكوت وخبيا الجبروت بعد تحقّق العبودية التامة للحقّ تعالى، وانتفاء

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذکور، ص ٣٨٤.

٢ الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٣٥٣.

٣ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، تحقيق: نجف قلى حبيبي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، طهران، ١٣٨٦ش، ط ١، ج ٢، ص ٨٤١.

الجهة السوائية والغيرية بشكل مطلق بين الخالق والمخلوق فإنّ "الروح الإنسانية كمرآة؛ فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبودية التامة، 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 وخبيا الجبروت، كما تتراءى بالنور الحسيّ الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالتها بطبع، ولم يكدر صفاؤها بزَيْن، ولم يمنعها حجاب عن ذلك".^١

فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهية والمكاشفات الريانية ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوة أشرف منه، واستبانة نور هو أضوأ وأتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاج الإنسانية التي فيها المصباح، فيدرك الحقائق بواسطتها، وبعد اتصال العقل بالنور القدسي المطلق تنتزل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئية التي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكنّ دور العقل في كلا حالتي الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهمية في المعرفة العرفانية.

إنّ الوظيفة الأساس للعقل عند العارف، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزلها عليه من عالم القدس. ولعملية القبول دور بالغ الأهمية في المعرفة العقلية، وهو ينسجم في الأصل مع خلقة العقل ووظيفته الوجودية، والتي 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 نمّعه، فإنّ هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنّها وراء طور مدارك العقل".^٢

وفي مكان آخر من كتاب الفتوحات المكية، يصرّح ابن عربي أنّ وظيفة العقل ودوره الحقيقي في هذا الوجود هو مجرد القبول. فالعقل لديه القابلية التكوينية لقبول الحقائق، سواء المتنزلة عليه من العقل الكلي، إن كان من عالم الأنوار القدسيّة والجبروتية، أو الصاعد إليه إن كان عالم المدركات الحسية والخيالية. فإذا كانت وظيفة العقل هي التحديد والضبط والقبول، فالأولى أن يكون قبوله من

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، مرجع مذكور، ج ١، ص ٥٦.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٤.

الحقّ تعالى لا من سواه؛ لأنّ "العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأنّ الذي يكتسبه من العلوم إنّما هو من كونه عنده صفة القبول، فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربّه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره"^١.

وفي النهاية، يجزم العارف بأنّ أداة معرفة الحقّ تعالى هي القلب، أمّا العقل فدوره قبول الحقائق المتجليّة عليه من القلب، لينسج بذلك خيوط العلاقة الخفيّة بين العقل والقلب، والتي تعتبر من الأسرار التكوينيّة التي قلّما كشف اللّثام عنها. فالقلب هو الذي يتّسع في الحقيقة للوجود الإلهي والرحمة الإلهيّة التي 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 وتجليّه 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"^٢.

وقابليّة العقل واستعداداته لقبول الفيوضات والمعارف الإلهيّة من وجهة نظر العارف ليس لها حدّ، بمعنى أنّه يدرك المعارف الإلهيّة ويتلقّاها كما هو الحال في قلبها، 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 الريانيّة غير المحدودة، بمعنى أنّ العقل وإن كان محدوداً من الجانب الفعلي، إلّا أنّه غير محدود من الجانب القبولي، أي من جانب قبول الحقائق، "فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبةً إلهيّة، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبةً إلهيّة"^٣.

فتحصّل أنّ العقل عند العارف عقلان: الأول العقل الفكري المقيد الذي يأخذ العلوم والمعارف عن طريق الأقيسة المنطقيّة والمعاني الكلّيّة، والأدلة والبراهين. والثاني العقل المؤيد بالأنوار القدسيّة والجبروتيّة، والتي من خلالها يدرك حقائق الأمور ويكشف عن دقائقها وأسرارها العرفانيّة. وقول

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٨٩.

٢ المرجع نفسه، ص ٩٤.

٣ المرجع نفسه، ص ٤١.

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 المنور بنور عالم القدس، الذي تنكشف له الحقائق والكمالات الوجوديّة فيشاهدها شهوداً عينيّاً. حتى إذا نال نصيباً من المعرفة والعلم وكان اتّصال العقل الفكري والمتعارف فعلاً بالعقل القدسي، يدرك عندها هذا العقل المقيد ما شاهده العقل القدسي، ولكن ليس له من حدّ الإدراك سوى خاصيّتين: الأولى القبول والإذعان للحقائق المنتزلة عليه من قبل العقل المطلق، والثانية التعبير والإخبار عمّا أدركه بلسان الفكر والبرهان والاستدلال.

فوصول العقل الفكري أو المقيد إلى مرتبة العقل المطلق أو القدسي أمر متاح، وذلك إذا كان هناك جامع أم مناسبة بين العقلين، ولا تحصل مثل هذه المناسبة الجامعة بينهما إلا أن يترقى العقل الفكري والمقيد بقيود الحدود والرسوم في مراتب الأكملية 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 الأولى 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. وقد أشار ابن عربي إلى هذه الحقيقة بالقول:

"فمن طلب الله بعقله عن طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنّما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك فافهم. وأمّا القوّة الذاكرة فلا سبيل أن تدرك العلم بالله فإنّها إنّما تذكر ما كان العقل قبل علمه، ثمّ غفل أو نسي وهو لا يعلمه، فلا سبيل للقوّة الذاكرة إليه. وانحصرت مدارك الإنسان بما هو إنسان وما تعطيه ذاته وله فيه كسب، وما بقي إلاّ تهيوّ العقل لقبول ما يهبه الحقّ من معرفته جلّ وتعالى، فلا يعرف أبداً من جهة الدليل إلاّ معرفة الوجود، وأنّه الواحد المعبود لا غير. فإنّ الإنسان المدرك لا يتمكّن له أن يدرك شيئاً أبداً إلاّ ومثله موجود فيه، ولولا ذلك ما أدركه البتّة، ولا عرفه، فإذا لم يعرف

شيئًا إلا وفيه مثل ذلك الشيء المعروف، فما عرف إلا ما يشبهه ويشاكله، والباري تعالى لا يشبه شيئًا، ولا في شيء مثله فلا يعرف أبدًا^١.

وإذا ترسّخ هذا الاعتراف بالعجز في النفس وصاحبه الصدق والإخلاص من قبل العبد، والمشئنة والعناية من قبل الرب، تفتتح 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. كما يقول ابن تركة الأصفهاني:

"وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قولهم: إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة فوق العقل بالمعنى المتعارف، أن يكون ذلك الطور ممّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقًا حتّى يمتنع التعبير عنها، فيلزم أن تكون معدومات صرفة. على أنّ الحافظة والمتوهّمة والمتخيّلة التي هي آلات تعبير المعاني المدركة بالألفاظ المعيّنة، قد لا يطيع العقل الفكري، لضعفه وعدم تسلّطه عليهم، وينقاد لتلك القوّة؛ أي العقل المطلق المنور بنور الإطلاق الذاتي القوي بالقوّة الأصليّة الإحاطيّة حتّى يستخدمها في إرادتها. فلهذا تجد من عبارات أرباب هذه القوّة ما بلغ في فنون البلاغة حدّ الإعجاز، بحيث لا يقدر من صرف الأعمار في تتبّع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة أن يأتي بقريب منه"^٢. وعليه، فإنّ العارف ليس بصدد إنكار دور العقل ولا إسقاطه عن الحجّية، بل هو بصدد نفي أن يكون العقل وإدراكاته الفكرية هو الغاية القصوى في تحصيل المعرفة، لأنّ المرتبة التي وقف عندها أهل النظر وهي العقل الفكري، لا تعتبر أعلى مراتب العقل من وجهة نظر العارف، بل هناك مرتبة أعلى للعقل هي القوة القدسيّة، والتي من خلالها يتمكّن العقل الفكري من معرفة الحقائق الكشفيّة بعد انكشافها للعقل القدسي وتنزّلها من لدنه على العقل الفكري، فيدركها بالقولب والصور المناسبة لمقامه ومرتبته الوجوديّة ويقبلها بشكل قطعي ويقيني.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٥.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٨٤-٣٨٥.

والوصول إلى مقام ومرتبة العقل القدسي يتوقف على سلوك طريق التصفية والتجرد النفسي حتى يفنى وجود السالك في الله تعالى فتستهلك الكثرة الإنسانية بالوحدة الإلهية، وربما ارتقت أيضا إلى مقام الفناء في الأحديّة، فيحصل الاتحاد بين التجليّ الإمكانى والحقّ المطلق، فيحصل لدى العارف بهذا الاتحاد نوع جديد من الإدراك ليس من نوع القوى الجسمانيّة المدركة للأمر الحسيّة، ولا العقليّة المدركة للأمر 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 الكليّ عند تفتّح قابليّاته واستعداداته وورده حدود عالم الإطلاق، فيصل إلى مقام العقل المطلق الذي يسميه العارف بالقوّة القدسيّة تارة وبالكشف أخرى، "فإنّه باعتبار نفس الإدراك يسمّى بالكشف، وباعتبار ما يدرك به أي أداة الإدراك يسمّى بالقوّة القدسيّة"^١، وهو من مراتب الكشف المعنوي كما بيّنا في أنواع الكشف. ويزرقيّ العارف في مكاشفاته إلى أن يصل إلى أعلى مراتب الكشف والشهود القلبية والسريّة. ويشرح ابن تركة كيفيّة حصول الإدراك العقلي القدسي فيقول:

"الإنسان إذا سلك مسلك أهل التحقيق من التجريد والتصفية وسائر ما أرشده إليه السالك الخبير، واستهلك أحكام كثرته الإمكانية في وحدته الكليّة، واستهلك تلك الوحدات في أحديّة عينه الثابتة التي هي صورة المعلومات المذكورة حال توجّهه الحقيقي من حيثيّة التجليّ المذكور، وطلبه الاتّصال بالحق من تلك الحيثيّة- شهودًا ومعرفة- ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجليّ المتعّين، وبين الحقّ المطلق، فاكتملت القوى الظاهرة والباطنة من الروحانيّة والجسمانيّة، وصف التجليّ المتعّين، واستهلك أحكام كثرته فيه آخرًا، كما استجّن التجليّ المذكور والحجب بالملابس الإمكانية وأحكامها أوّلًا، فيجدّد حينئذ للإنسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر من الإدراك ليس من قبيل الإدراكات النفسانيّة الباطنيّة، ولا الطبيعة الجسمانيّة الظاهريّة، بل نسبه في شمول المعلومات وإحاطة أحكامها إلى القوى النفسانيّة، كنسبة شمول معلوماتها إلى القوى الجسمانيّة، وهذا هو الإدراك الحاصل بالكسب والاختيار، المسمّى بالكشف تارة، وبالقوّة القدسيّة أخرى"^٢.

١ الأصفهاني، صائن الدين: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رضاني، مرجع مذكور، الهامش رقم ٣٥٨، ص ٤٣٨.

٢ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣١٦-٣١٧.

ومما استعرضناه من أنواع العقول ومراتبها حتى الآن يمكن أن نستخلص الفرق بين أنواع العقول الثالثة؛ أي العقل الأول والعقل القدسي أو العقل الكلي، والعقل الفكري الذي يصطلح عليه أيضاً بالعقل المعاش. فالفرق الأساسي بين هذه العقول أن العقل الأول هو التعيين والظهور التفصيلي للعلم الإلهي المجمل في الحضرة الإلهية، وهو منزّه عن كلّ قيد وحدّ وهو محلّ صدور الوحي الإلهي. وإنّما سمّي بالعقل الأول لأنه أول تنزل وظهور تفصيلي للعلم الإلهي في عالم المظاهر الخلقية. والعقل الكلي أو القدسي هو القوى المدركة للحقائق من خلال تنوّره بنور الكشف والشهود بعد تنزّلها من العقل الأول، وهو الصراط المستقيم الذي لا يحيف ولا يظلم على الإطلاق. أمّا العقل المعاش أو الفكري فهو العقل الذي لا يدرك إلاّ بآلة الفكر والعقل الأمور الكلية والعامّة.

يقول "عبد الكريم الجيلي" (ت ٨٠٥هـ) في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"؛ في بيان الفرق بين أنواع العقول الثالث: "الفرق بين العقل الأول والعقل الكلي وعقل المعاش؛ أنّ العقل الأول هو نور علم إلهي ظهر في أول تنزلاته التعيينية الخلقية، وإن شئت قلت أول تفصيل الإجمال الإلهي، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "إنّ أول ما خلق الله العقل"^١، فهو أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية. ثمّ إنّ العقل الكلي هو القسطاس المستقيم، فهو ميزان العدل في قبة اللوح الفصل. وبالجملة، فالعقل الكلي هو العاقلة أي المدركة النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول... ثمّ إنّ العقل المعاش هو النور الموزون بالقانون الفكري، فهو لا يدرك إلاّ بآلة الفكر، ثمّ إدراكه بوجه من وجوه العقل الكلي فقط، لا طريق له إلى العقل الأول، لأنّ العقل الأول منزّه عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاط، بل هو محلّ صدور الوحي القدسي إلى مركز الروح النفسي..."^٢.

٢. جدلية العلاقة بين العقل والقلب

على ضوء ما ذكرناه في المبحث السابق، والنتائج التي توصلنا إليها من أنّ للعقل دوراً أساسياً ومفصلياً في بناء المعرفة العرفانية، بل وله حظّ ونصيب من درجات الكشف والشهود بعد ترقّيه

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٧.

٢ الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل: في معرفة الأواخر والأوائل، تعليق: فاتن فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠م/١٤٢٠ق، ط ١، ص ١٦٢.

وتكامله وانتقاله إلى مرتبة العقل القدسي. وأنّ العارف عندما ينتقد العقل فإنّه يقصد بذلك العقل المشوب والناقص؛ أي العقل المشائي^١. وهنا نسأل عن طبيعة العلاقة التي تربط العقل بكل مرتبته الفكرية والقدسية بالقلب الذي هو أداة العارف الكشفية والمعرفية للحقائق. فالمنهج العرفاني كما نعرف هو منهج كشفي وشهودي يعتمد على القلب كأداة للمعرفة، وعلى التصفية والتهديب الدائم للنفس كطريق لبلوغ المعرفة اللدنية. وعليه، كيف نوفق 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 الروحية والمجاهدات النفسية من غير الحاجة إلى العقل بحسب وجهة نظرهم، لزعمهم أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى أعلى درجات الكشف والشهود والتجرّد من دون الاعتماد على العقل لمحدوديته كما بيّنا سابقاً، ولكونه يشكّل عائقاً أمام التجرد الروحي التام. ومنهجهم في فهم النص الديني هو منهج التأويل، ففي تعاملهم مع النصوص الدينية يعتبرون أنّ باطن الشريعة والدين هو المقصد الحقيقي والنهائي، فلا يعيرون اهتماماً بالظاهر، ويصنّفون العقل ويضعونه في حدود الظاهر. في المقابل، هناك مدرسة عرفانية ورؤية علمية مغايرة تعترف بدور كبير وأساسي للعقل، وتعتبر العقل شرطاً لصحة الوصول إلى المعرفة الكشفية الحقيقية؛ لأنّ الكشف مراتب ودرجات، فمنه الصحيح ومنه الفاسد، ومنه الإلهي الملائكي، ومنه النفسي الشيطاني كما ذكرنا سابقاً.

وبالتالي، فإنّ القلب عند أصحاب هذه الرؤية له دور في مجاله وحدوده، وللعقل دور آخر أيضاً في حدوده ومجاله، دون أن يعني ذلك أنّ العقل يعطي المعرفة التامة والكاملة، بل هو يعطي معرفة بحدود المساحة أو القابلية الوجودية 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 المعرفية إنّما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها، لكنّ القضية الأساسية التي تشدّد عليها المدرسة

١ نژاد، علي أميني، حكمت عرفاني، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، قم، ١٣٩٠ش، جاب ١، ص ٩٨.

العرفانية أنّ الوصول إلى حقيقة الوجود، والوصول إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الله تعالى لا يتسنى إلا من خلال الكشف والبصيرة^١.

فهذا الفريق يؤمن بنوع من التصوّف العقلي، ويولي العقل والفكر أهمية فائقة من أجل البلوغ إلى المقصد الحقيقي. فاعتقادهم أنّ العقل الهيلولاني الإنساني يصل إلى مقام الفعلية، أي إلى مقام العقل الفكري والمعاش عن طريق العلم والتفكير، ثم يصل بعد ذلك إلى مقام العقل الكلي أو القدسي - والذي يصطلح عليه العارف أيضاً بالبصيرة - عن طريق التعقل والتأمل، وهي مرحلة من الكمال يتحقّق فيها للإنسان اتصالاً أو اتحاداً بعالم القدس، فتتجلّى له من خلال هذا الاتصال والاتحاد الكثير من الحقائق؛ لأنّ العقل القدسي هو عقل مجرد يحيط وبهيمن على العوالم التي دونه، وتتطوي فيه حقائق كلّ العوالم التي هي أدنى منه. لذلك عندما يتّصل الإنسان بهذا العقل الكلي وعالمه، فإنّه يشاهد الحقائق الكامنة فيه، ولكن بحدود سعته الوجودية، وهو يعدّ بالنسبة إليهم نوعاً من أنواع الإشراق القلبي ودرجة من درجاته، في علاقته مع العقل واتصاله به.

فأصحاب هذه الرؤية المعرفية عندما يتحدثون عن منهجهم التوافقي بين العقل والقلب، يعتبرون أنّ التفكير العميق، والتأمل الدائم، شرط أساسي للوصول إلى مقام العقل القدسي، بموازاة الزهد والرياضة الروحية والمعنوية. من هنا، وفق هذا المنهج، تصبح لدى العقل القدسي علاقة وارتباط بالقلب. وهنا تحديداً، يفتح مبحث العلاقة بين العقل والقلب على مصراعيه، ويصبح ضرورياً وأساسياً، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى مبحث حقيقة العقل، ومنزلته ودوره عند أتباع هذه المدرسة العرفانية التي تعرف بالتصوف العقلي أو ما يسمّى أيضاً بالعرفان النظري، وارتباط هذا العقل الوجودي بالقوى الإدراكية الأخرى وتحديداً القلب.

في البداية، وكمنتلق أساسي لفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ أولاً من فهم حقيقة النفس الإنسانية، على اعتبار أنّ العقل والقلب كلاهما من مراتب وقوى هذه النفس بلحاظ ارتباطها واتصالها بعالم المادّة والطبيعة، أو الحقيقة الإنسانية بلحاظ أصل نشأتها الوجودية. والحديث عن

١ شقير، محمد: فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ٤٢٥ق/٢٠٠٤هـ، ط١، ص٦٦.

النفس أو الحقيقة الإنسانية هو حديث عن عالم التجرد بعيداً عن خواص المادة، وحدودها، وتبيان أجزائها وتعارضها فيما بينها، ففي عالم التجرد لا مكان لهذه الفواصل الزمانية والمكانية.

من هنا، عندما نريد أن ندخل لفهم النفس الإنسانية وارتباطها بقواها، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار الفارق التكويني بين قوانين عالم التجرد والمادة. ففي عالم المادة، تتركب الأجسام وتتقسم انقساماً ترتسم على أثره بين أجزاء هذا المركب الحدود والفواصل. بخلاف عالم التجرد حيث ينعدم فيه التركيب والانقسام المادي، فتتعدى الحدود والفواصل أيضاً، ولكن دون أن يعني ذلك انتفاء الكثرة الوجودية فيه بمراتبها ومظاهرها المختلفة، بل تتجلى في ذلك العالم على نحو آخر. والمشكلة الأساسية في بناء التصورات المعرفية الصحيحة حول الوجود أنها تصطم دائماً بعقبة كؤود؛ وهي إسقاط تصوراتنا الحسية المادية على عوالم الغيب المجرد عن شوائب الحس والمادة. وبالتالي مقارنة عالم التجرد من زاوية عالم المادة مع أنّ لكل من العالمين قوانينه وأنظمتها الخاصة. وعندما نريد أن نفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّهما من مراتب وقوى النفس الإنسانية المجردة عن المادة، وعليه فإنّ موازين وقوانين عالم المادة لا تنطبق عليهما.

النفس عند العارف حقيقة واحدة، وفي وحدتها تكمن كلّ القوى. بمعنى أنّها وجود واحد ذو مراتب ودرجات. وهذه المراتب والدرجات ليست متباينة لبعضها تبايناً كلياً، ولا منفكة عن بعضها انفكاً تركيبياً. بل علاقة هذه المراتب فيما بينها علاقة المحيط بالمحاط، فكلّ مرتبة عالية محيطة بالمرتبة الدانية ومشملة على ما فيها وأزيد. وقد تحدّث العديد من العرفاء حول حقيقة النفس وارتباطها بقواها، خصوصاً ما أفاض به الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في كتابه "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"^١، حيث يقول في الجزء الثامن من كتابه: "وأما الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القوى وهي مجمعها الوجداني ومبدئها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوى عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها"^٢. ويشرح السيد حسن زاده الأملي في كتابه "سرح العيون في شرح

١ راجع: الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع مذكور، ج ٦ - ٨ - ٩.

٢ المرجع نفسه، ج ٨، ص ٥١.

العيون" أنّ هذا الرأي عليه إجماع المحقّقين من العرفاء، فيقول بكلام مختصر وبلغ، ينقل فيه آراء بعض العرفاء فيما يتعلّق بوحدة النفس وقواها المجرّدة يقول فيه:

"وهذه النكتة العليا التي هي من نسائم القدس ليست ممّا انفرد به صاحب الأسفار، بل وعليه قاطبة مشايخ أهل العرفان المرزوقين مع الإيمان بما جاء به الوحي وقام به البرهان، بالكشف والوجدان. وهي أصل أصيل من أصول مسائل النفس، والمثال السبزواري على هذه الدقيقة الأنيقة قال:

النفس في وحدته كلّ القوى

وفعلها في فعله قد انطوى

فتلك الكلمة الطيبة متكّمة بأنّ قوى النفس ليست من معلولاتها، بل للنفس وحدة حقّة ظلّية ذات شؤون وأطوار وأسماء ومظاهر، فالنفس عالية في دنوّها، ودانية في علوّها. فكما تقول، تعقّلت، تقول أحسست وحركت وتحركت، وتنسب الكل إلى نفسك. فالنفس تقول مثلاً أيتها المدركة تدرك بقوّتي، وأيتها المحركة تحرك بحولي، ولا حول ولا قوّة لكما ولغيركما إلّا بي. فلولا الاتّحاد بين النفس والقوى لمّا تألمت بسوء مزاج أو تفرّق اتصال يحدث في البدن ألماً حسياً، بل كان كمن يحبّ أحداً والمحبوب يتألّم بتفرّق اتصال، والمحّب يغتم لذلك، فالنفس لها وحدة جمعيّة هي ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقيّة.

ثمّ هذا الحكم الحكيم ماض في غير النفس وقواها، أعني أنّ كلّ بسيط من الحقيقة هو كلّ الأشياء التي يحسب في بادئ النظر أنّها تحته، فإنّ ذلك البسيط ليس إلّا تلك الأشياء، وهي ليست إلّا ذلك البسيط، وهو محيط بها لا عليها؛ كإحاطة الهواء على الأرض، مثل ما قال سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾^١، ونعم ما أفاد صاحب الفتوحات^٢ من أنّ النفس الناطقة هي العاقلة والمفكّرة والمتخيّلة والحافظة والمصوّرة، والمغذّية والمنميّة، والجاذبة والدافعة، والهاضمة والماسكة، والسامعة

١ سورة النساء، الآية ١٢٧.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٤٥٩.

والباصرة، والطاعمة والمستشفقة، واللامسة والمدركة لهذه الأمور. فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها، بل هي عين كل صورة^١.

وعند شرحه لنظرية الوحدة الشخصية للوجود، وبيانه لكيفية علاقة الحقيقة الوجودية الواحدة بصور العالم المتكثرة والمتغايرة، قام ابن عربي بتشبيه هذا الوجود المطلق الواحد بالذفس الإنسانية. فكما أن الذفس الإنسانية واحدة بشخصها متغايرة ومتكثرة بقواها ومظاهرها المادية والروحية، فذفس زيد مثلاً حقيقة واحدة، ولكنّه مع وحدتها كثير أيضاً بصور أعضائه وقواه. فكلّ صورة من صور أعضائه الجسدية وقواه الباطنية 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 إنساناً واحداً حقيقة.

فالإنسان من وجهة نظر العارف هو كثرة في وحدة، وحدة في كثرة، مثل الوجود المطلق تماماً، "فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شكّ. وتلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أنّ زيدا حقيقة واحدة شخصية، وأنّ يده ليست صورة رجله، ولا رأسه، ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعين. وكالإنسان: واحد بالعين بلا شكّ. ولا نشكّ أنّ عمراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تنتاهى وجوداً. فهو وإن كان واحداً بالعين، فهو كثير بالصور والأشخاص"^٢.

وانطلاقاً من هذا الفهم العرفاني لحقيقة الذفس الإنسانية، ندخل لفهم حقيقة العلاقة الوجودية والرابطة التكوينية القائمة بين العقل والقلب، لنقول إنّ العلاقة بينهما هي مثل علاقة ورابطة أيّ قوة من قوى الذفس أو مرتبة من مراتبها مع قوة ومرتبة أخرى؛ وهي علاقة الإحاطة والسعة، لا علاقة البيونة والعزلة.

١ الأملي، حسن زاده: شرح العيون في شرح شرح العيون، مرجع مذکور، ص ٤٠٤.

٢ ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، مرجع مذکور، ص ١٨٣.

بمعنى أن الأوسع وجودًا يكون دائمًا محيطًا بالأضيق وجودًا والأقلّ سعة. وأنّ التركيب بينهما ليس تركيبًا انضماميًا بمعنى انضمام جزء إلى جزء آخر، بل إنّ التركيب بينهما تركيبٌ اتّحاديٌّ، حيث تختفي الأجزاء بذاتيتها، وتجتمع في ذاتية 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 وحيثيته 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"^١.

أمّا ماهية التركيب الاتحادي فهي "الاتحاد بين شيئين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجودًا، بل يقتضي أن يكون كلاهما موجودًا بوجود واحد، لا بوجودين متعدّدين حين التركيب"^٢. فالعقل عقل من حيثية، والعقل قلب من حيثية أخرى، والعكس صحيح أيضًا. فالقلب قلب من حيثية والقلب عقل من حيثية أخرى. ومن هنا، نفهم لماذا عرّف بعض اللّغويين العقل بأنّه القلب، كما قال ابن منظور في بعض تعاريفه للعقل: "والعقلُ: القلبُ، والقلبُ العقلُ"^٣.

وقال الفيروزآبادي أيضًا في العقل إنّ من معانيه القلب^٤. وقال الجرجاني في تعريفاته: "العقل؛ ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محلّه الرأس، وقيل محلّه القلب"^٥. 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 القرآنية 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 النفسية. بل عندما ننظر إلى موارد استعمال كلمة القلب في

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع مذكور، ج ٩، ص ٢٢٢

٢ المرجع نفسه، ج ٥، ص ٣٠٧.

٣ ابن منظور، محمد: لسان العرب، مرجع مذكور، ج ١١، ص ٤٥٨.

٤ الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مرجع مذكور، ص ١١٢٢.

٥ الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، مرجع مذكور، ص ١٢٨.

الآيات القرآنية، نلاحظ أنه قد استعملت في نطاق أوسع من المفهوم المتعارف عليه لهذه الكلمة. فقد نسب الإدراك إلى القلب كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^١، كما نسب إليه أيضاً المشاعر والأحاسيس والانفعالات الباطنية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^٢. كما نسب إلى القلب الإرادة والفعل أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ﴾^٣. وهذا التوسّع في استعمال مفردة القلب يشير إلى أنه لا يمكن حصر وحدّ هذا المفهوم في أحد هذه الموارد. كما أنّ القرآن قد توسّع في استعمال كلمة الفؤاد أيضاً، فتارة تأتي كلمة الفؤاد بمعنى الإدراك الشهودي كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^٤، وأخرى بمعنى مركز العواطف والميول كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْعَلِ الْأُنثَى مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^٥، وثالثاً بمعنى العقل كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^٦.

وعليه، يمكن أن نستنتج من موارد استعمال كلمة القلب في القرآن الكريم أنها ليست محصورة بالبعد العاطفي والإحساسي، ولا حتّى الشهودي والإشراقي، أو الإرادة على القيام بالفعل والعمل، بل توسّع القرآن في استعمال مفردة القلب ليطلق أيضاً البعد الفكري، ليصبح القلب هنا بمعنى العقل، أو ما اصطلح عليه في بعض الروايات الشريفة بـ"القلب العقول". وبذلك يصبح القلب محلاً للشهود والكشف، والمشاعر والأحاسيس، والإرادة والفعل، بالإضافة إلى التعقّل. وعلى هذا الأساس، يغدو مفهوم القلب موازياً للمفهوم الجامع للنفس التي في وحدتها كلّ القوى؛ لأنّ هذه الموارد والاستعمالات هي أيضاً من المظاهر الأساسية للنفس الإنسانية. فكما أنّ النفس مفهوم جامع لكلّ قواه، كذلك مفهوم القلب اسم جامع يقتضي المراتب التي هي أدنى منه؛ من عقل ومثال وحسّ مشترك؛ " فأشبه اسم

١ سورة الإسراء، الآية ٤٦.

٢ سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٣ سورة البقرة، الآية ٢٢٥.

٤ سورة النجم، الآية ١١.

٥ سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

٦ سورة النحل، الآية ٧٨.

القلب اسم العين، إذ العين اسم جامع يجمع ما بين الشفريتين من البياض والسواد، والحدقة والنور الذي في الحدقة. كل واحد من هذه الأشياء له حكم على حدة، ومعنى غير معنى صاحبه، إلا أن بعضها معاونة لبعض، ومنافع بعضها متصلة ببعض، وكل ما هو خارج فهو أساس الذي يليه من الداخل، وقوام النور بقوامهن. وكذلك اسم الدار جامع لما يحفظ بحيطانها من الباب والدهليز، وصحنها في بيوتها، وما فيها من المخدع والخزانة، وكل مكان موضوع فيها له حكم غير حكم صاحبه^١.

وبالعودة إلى الروايات الشريفة، نلاحظ أن الاتحاد بين العقل والقلب قد تمت الإشارة إليه في بعض الروايات، كما في هذه الرواية المنقولة عن الإمام علي (ع) التي يبين فيها حكم الاتحاد 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 عَقُولًا وَلِسَانًا سؤُولًا"^٢. إن مصطلح القلب العقول ربما لا سابقة له، وقد اعتبر عليه السلام القلب العقول موهبة من المواهب الإلهية. وهذا الاصطلاح يزيج في الواقع الفاصل بين القلب والعقل، فيقوم القلب بذات العمل الذي ينبغي للعقل أن يقوم به. طبعًا، حينما يقوم القلب بعلم العقل، لا بد للعقل أن يتحدث بلغة القلب أيضًا، وفي ظل هذا التناسق بين القلب والعقل يتحقق التصوّف عن طريق التأمل^٣. وفي رواية أخرى عن الإمام الكاظم (ع) يبين فيها أيضًا حكم الاتحاد بين العقل والقلب عند تفسيره لبعض الآيات القرآنية فيقول عليه السلام: "يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^٤ يَعْنِي عَقْلٌ، وَقَالَ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^٥ قَالَ: الْفَهْمُ وَالْعَقْل"^٦. وغيرها من الشواهد والنصوص الروائية الواردة في كتب الحديث.

١ الترمذي، عبد الله: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: يوسف وليد مرعي، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٩م، لاط، ص ٢.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٤٠، ص ١٧٨.

٣ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذكور، ج ١، ص ١١٩.

٤ سورة ق، الآية ٣٧.

٥ سورة لقمان، الآية ١٢.

٦ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٦.

وبالعودة إلى أقوال ومباني العرفاء الذين اعتمدوا على العقل في عملية تحصيل المعرفة الكشفيّة والشهويّة، واعتبروا أنّ للعقل دورًا حاسمًا وضروريًا 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، لأهميّة 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 العلاقة والرابطة بينه وبين العقل القدسي فيقول: "التفكّر تلمّس البصيرة لاستدراك البغيّة"^١. ثمّ يستنبط عبد الرزاق الكاشاني من كلمة تلمّس؛ أنّ العقل بالنسبة إلى القلب كالعين بالنسبة إلى النفس، فيقول في شرحه لهذه العبارة: "أي تطلّب العقل - الذي هو للقلب بمنزلة البصر للنفس - مطلوبه ليديره"^٢.

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 المنور بنور القدس، المكحلّ 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"^٣.

إدًا، التفكّر والتعقل 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

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذكور، ص ١٨٣.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه، ص ٥١٠.

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 الذي يتمتع بالقابليّة على الاستدلال، يتمتّع بقابليّة المشاهدة والكشف أيضاً. إذ "لولا العقل لما كان بمقدور القلب أن يشاهد أو أن يتحقّق له الكشف. وتعبير آخر، الفكر أو التّفكّر هو العمل الذي ينهض به العقل، وإذا ما عدّ العقل عين القلب، لا بدّ أن يعدّ عمل العقل نوعاً من المشاهدة"^١.

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

ولأنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيبته لقبول المعارف الإلهيّة من الحضرة العلميّة. لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطاً أساسياً في هذه الرؤية العرفانيّة الخاصّة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة والتحقّق الوجودي بها ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٢، والذي يعني في عالم السير والسلوك العرفاني الوصول إلى مقام "الواحدية".

ويشرح الكاشاني هذه الحقيقة مبيناً دور العقل المركزي في المدرسة المعرفيّة العرفانيّة، خصوصاً بعد تنوّره بنور القدس وصورته بصيرة القلب وعينها، فيقول بشكل واضح وصريح: "والبصيرة^٣ 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 الذي هو غيب الغيوب، فلا تفوز بمعرفة الحق، لكنّها تعدّ القلب لقبولها بالمعارف الأسماويّة في الحضرة الواحديّة، فتفجر معرفة الحقيقة من العين الأحديّة

١ الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٩٦.

٢ سورة البقرة، الآية ٣١.

٣ البصيرة: هي العقل المنور بنور القدس، كما عرفها الكاشاني في شرح منازل السائرين، ص ٥١٠، وقد مرّ تعريفها في الأعلى.

التي هي غيب الغيوب، فتجري إلى أرض القلب كما تتفجر الماء في العيون من غيب البطون، وتجري معينا على ظاهر الأرض بلا كلفة فتاء ولا صنعة صانع، ولهذا شبهها بماء العيون وأورد التفجير^١.

٣. العلوم العقلية منطق علم العرفان وميزانه

بالإضافة إلى الأدوار التي يؤديها العقل، والفوائد المهمة التي يقدمها لعلم العرفان، والتي ذكرنا جانباً منها في المباحث السابقة. يمكن أن نحصي المزيد من هذه الأدوار كلما تعمقنا في المعرفة العقلية وفوائدها المباشرة وغير المباشرة على هذا العلم. منها على السبيل المثال الدور المهم الذي يلعبه العقل في ترويض وتهذيب الخيال، الذي يعدّ من أكبر العوائق التي تواجه العارف في سيره المعرفي وسلوكه العملي. فقوى الخيال كسائر قوى النفس يمكن أن يكون لها دورٌ سلبي على قلب العارف ما لم تهذب من الصور الفاسدة والباطلة والتمثّلات الشيطانية. فإنّ أدنى وسوسة أو خاطر سيئ أو خيال فاسد يمكن أن يشوش القلب ويشغله عمّا فيه من الحقائق والمعارف لسرعة تقلّبه، إذ ليس في قوى الإنسان الروحية أسرع تقلّباً من القلب كما بيّنا ذلك سابقاً.

وإذا لم يتقدّم العقل لتهذيب الخيال بالرياضة العقلية والفكرية من خلال العلم الكلي بالحقائق، علماً عقلياً ونظرياً؛ فإنّ الخيالات الفاسدة سوف تتسلّل إلى القلب، وتغرس بذورها الفاسدة فيه، وشيئاً فشيئاً إذا اطمئنّت النفس إلى هذه الواردات المثالية والخيالية، فسوف يتكدّر حال القلب أيضاً، ويصاب عالمه بالظلمة، ومجال رؤيته بالعمى.

لذا يرى العارف أنّ اشتغال السالك بطريق الفكر والنظر من أجل استحصال المعارف العقلية يشكّل ضماناً لصيانة قوّة الخيال حتّى لا تتحرف عن جادة الحقّ والصواب، "إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج وتخلط العقل ويمرض البدن، ومتى لم تتقدّم رياضة تهذيبه (الخيال) بحقائق العلوم، يتشبّث بالقلب خيالات فاسدة تطمئنّ النفس إليها مدّة مديدة. فكم من سالك سلك هذه الطريق، ثمّ بقي في خيال واحد حينئذ منذ -عشرين سنة- وأكثر من ذلك، ولو كان قد أتقن العلم من قبل، لاتضح (لانتفتح) له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، وحينئذ كان

١ الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، مرجع مذکور، ص ٥١٣.

الاشتغال بطريق النظر أسهل وأقرب إلى الغرض وأوفق"^١. هذا جانب من الجوانب المهمة والتأثيرات الإيجابية التي يتركها إعمال النظر على قوّة الخيال التي بدورها تؤثر بشكل مباشر على القلب وحالاته.

وإذا أردنا أن نختصر دور العقل بالنسبة إلى القلب، يمكن أن نقول إن دوره يتمحور بشكل أساسي حول عمليّة الإعداد وتهية الأرضيّة الصالحة من أجل الواردات القلبية. فالعارف بعد التمرس فترة بالعلوم الفكرية والنظرية المشفوعة بتهديب النفس وتصفية القلب وتفريغها من الأغيار والجهات السوائية، يصبح القلب مهياً لقبول الفيوضات الإلهية. وهذه الإدراكات الفكرية ليست باعتبار أنّها هي السبب المباشر الذي يقود إلى المكاشفات القلبية، بل هذه المقدمات النظرية من باب أنّها تهية المحلّ وتعدّه لاستقبال تلك المعارف.

وفرق كبير بين المقامين، فأهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين يجعلون المعارف النظرية هي المقصودة بالأصل والمطلوبة بالذات، أمّا أهل التحقيق من العرفاء فإنّ المقدمات النظرية بالنسبة إليهم هي لتهيئة الأرضية والمحل للواردات القلبية ولتحصيل المعارف الحقيقية، وطريق النظر غايته أن لا يكون مانعاً أو يكون معداً إعداداً ما، فإنّ "إعداد المحل القدسي بالحركات الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع مفيد في ظهور ما استجنّ فيه من المعارف والحكم عند استيلاء القوّة القدسية على القوى الجسمانية، واستدامة قهرها وغلبتها على قوتيّ الوهم والمتخيّلة"^٢.

وهذا المنهج ينسجم بشكل كامل مع رؤية العارف ونظرته للعلم وكيفية تحقّقه، حيث يرى العارف أنّ "العلوم كلّها موجودة فينا... لكنّها مخفية بالحجب المانعة من ظهورها"^٣. وما على الإنسان سوى أن يستخرج هذه العلوم المودعة بواسطة الحراك الفكري والعقلي، وعمليّة التحلية والتولية القلبية والروحية. فمن الآثار الطيبة والنورانية للنظر العقلي والعلم الحسولي أنّه يعدّ الإنسان من أجل ظهور ما استجنّ فيه من المعارف والعلوم الموجودة بالأصل في حقيقته وباطنه، ولكنّها مخفية ومستورة بالحجب المانعة

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٩٢.

٢ المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

٣ المرجع نفسه، ص ٣٩٩.

التي تحول دون ظهورها. وإنّ "ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكرية الروحانية بعد تسليط القوة القدسية على قوتَي الوهميّة والمتخيّلة، وسائر القوى الجسمانيّة وتهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالأخلاق الحسنة، وتارة أخرى بتسكين المتخيّلة والمتوهّمة والجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقتين حق عند أكثر المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة"^١.

وهنا يتكشّف لنا بعد كلّ هذه المقدّمات التي ذكرناها في هذا الفصل الدور الأساس للفكر والعقل وعمليّة إعمال النظر العميق والتفصيلي بالنسبة إلى علم العرفان بشقّيّه النظري والعملي. وهو دور بالغ الأهميّة في نظرية المعرفة العرفانيّة الأصيلة، والتي تسعى نحو بناء منظومة معرفيّة كاملة وعميقة ومنسجمة فيما بينها. منظومة تصلح لتكون منهجاً عامّاً يمكن لأيّ سالك أن ينتهجه بشرط أن يراعي القواعد والضوابط العلميّة الأساسيّة الحاكمة على هذا المنهج. وهذا الدور هو ما يمكن أن نسميّه بـ"ميزان علم العرفان" أو "منطق علم العرفان".

ففي اعتقاد العارف أنّ المعارف الوجدانيّة والقلبيّة تحتاج إلى ميزان يضبط من خلاله الحقائق ويعرف الصحيح منها من الفاسد. فكما أنّ أصحاب النظر عند تحصيلهم لعلومهم لديهم آلة وميزاناً يزنون على أساسه علومهم، فيعرفون حقيقتها، وطريق تحصيلها، ويميّزون من خلاله الحقّ من الباطل كعلم المنطق مثلاً بالنسبة إلى الفلسفة، وعلم الأصول بالنسبة إلى الفقه. كذلك يرى أهل التحقيق من العرفاء أنّ العلوم الحاصلة للعارف بالكشف والشهود تحتاج بدورها إلى آلة وميزان، على أساسه توزن الأمور الوجدانيّة والقلبيّة من أجل رفع الأخطاء والمغالطات التي يمكن أن تتسلل إلى القلب وتفسده، خصوصاً عند وقوع الاختلافات والتناقضات الشديدة بين العرفاء. حيث نلاحظ أنّ بعض العرفاء يمكن أن يناقضوا بطريقتهم ومنهجهم عارفين آخرين بشكل جزئيّ أو كليّ أحياناً. بمعنى آخر "إنّ وزان العرفان النظري بالقياس إلى المعارف الكشفيّة الذوقيّة، كوزان علم الكلام بالقياس إلى العقائد الدينيّة النقلية. فكما أنّ المتكلّم يأخذ عقائده من طريق الظواهر الشرعيّة، ثم بعد ذلك يستخدم العقل

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٣٩٩.

والاستدلالات العقلية لإثبات ما أخذه واعتقده، كذلك العارف يأخذ عقائده من طريق المكاشفات والمشاهدات، ثم بعد ذلك يستعمل العقل والأدلة لإثبات ما كاشفه وشاهده".^١

من هنا، قد ينكر بعضهم معارف وإدراكات غيرهم من العرفاء، كما هو حاصل في مسألة حقيقة الوحدة والكثرة والعلاقة بينهما. فإن طائفة من العرفاء ترى أنّ الوحدة حقيقية والكثرة وهمية واعتبارية. وطائفة ثانية منهم ترى أنّ الوحدة والكثرة كلاهما حقيقي. وطائفة ثالثة ترى أنّ الكثرة فقط حقيقية، أمّا الكثرة فهي عبارة عن ظهور الحقّ فيها، وأنه ليس هناك وجود بإزاء وجود الحقّ، ولكن دون أن يعني ذلك أنّها تصبح أمراً وهمياً أو اعتبارياً كما يقول الرأي الأول.

فإنّ "الأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم ووارداتهم أغلوطات شتى لا يعرف كنهها ولا يسلم من غوائلها إلاّ الكمل والأفراد من أهل العناية"^٢. من هنا، مسّت الحاجة في العرفان إلى هذا الميزان بشكل ملحّ وضروري من أجل ضبط عملية الاختلاف الحاصل من خلال اتباع منهج موحد يمكن من خلاله أن يحصل التلاقي بين العرفاء لتكون نقطة التلاقي هذه منصة انطلاق نحو اكتشاف الحقيقة بشكل أدقّ وأكثر واقعية. ويرى العارف أنّ هذا الميزان ليس سوى العلوم الفكرية والنظرية، المستندة إلى العقل والبرهان، ويطلق العارف على هذا العلم اسم "العرفان النظري".

وهنا بالتحديد يأخذ علم العرفان النظري دوره ومحوريته، وتصبح مصداقيته ومقبوليته بين العلوم على اختلاف مناهجها وموضوعاتها أقوى وأشدّ، لكونه علماً يعتمد على قوانين فكرية، وقواعد عقلية، وأسس منطقية مشفوعة بالأدلة القرآنية والروائية، يضعه في مصافّ العلوم التي لديها ميزان علمي متكامل، قويّ وواضح، وهو ما نلاحظه في أغلب كتب العرفان النظري الأساسية التي دونت على مرّ التاريخ؛ كالفنوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي، وكتب تلميذه القونوي، إلى القيصري، والسيد حيدر الأملي وغيرهم من أساطين علم العرفان. وبوجود هذا الميزان العقلي، يصبح علم العرفان قابلاً للتعميم على أكبر فئة ممكنة من الناس، فلا يبقى حبيس بعض العقول والقلوب، ومقتصرًا على تجارب فردية محدودة وخاصة بفئة قليلة جداً من الخواص.

١ الأصفهاني، صائن الدين: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رضاني، مرجع مذكور، المقدمة، ص ٦.

٢ القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، مرجع مذكور، ص ١١٣.

وبذلك يصبح علم العرفان طليقاً في عالم الفكر، ومحزراً من القيود التي كبلته طوال قرون طويلة وعزلته عن الواقع العلمي والمعرفي، وجعلته متهماً طوال الوقت وفي مورد الدفاع عن نفسه بسبب الخرافات والأوهام والمناهج المنحرفة والباطلة التي تسللت إليه بسبب غياب الميزان المنطقي الدقيق الذي توزن على أساسه تعاليم ومساائل هذه المدرسة عند بعض من تلبس وتسمى باسم العرفان زوراً وبهتاناً، حاصراً علم العرفان بالكرامات المعنوية والمشاهدات المثالية والقلبية. وهو في منطق علم العرفان العملي يعدّ توجّهاً خطيراً جداً لأنه يمكن أن يعزّز الأنا بدل أن يقضي عليها، لأنه من الممكن أن تتلبس المسائل المعنوية وحتى التوحيدية بغلاف الأنا الغليظ؛ بحيث يقع صاحبه في الجهل المركب وهو يظنّ أنه يحسن صنعاً. وما السبب في ذلك إلا لضياع هذا الميزان وفقداه وإهماله عند هؤلاء. وهنا بالتحديد، يبرز مصطلحا "العرفان الكاذب" و"العرفان الصادق" في أدبيات هذه المدرسة المعرفية، واللذان أصبحا متداولين بقوة في أروقتها ومحافلها العلمية ومصنّفاتها؛ لينطلق علم العرفان بعدها بقوة وجرأة نحو الساحات العلمية المختلفة متسلحاً بأدلته العقلية والقرآنية والروائية أسوة بجميع العلوم. فيدلو كلّ بدلو، ويغدو الصراع والنقاش فكرياً وعقلياً، بعيداً عن التشهير والمصادرة.

إذاً، يمكن أن نختصر في نهاية هذا الفصل الكلام فنقول؛ إنّ النتيجة التي توصل إليها المحققون من العرفاء؛ أنه على السالكين إلى الله من أصحاب المجاهدة أن يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية والنظرية بشكل عميق وقوي، بموازاة تصفية القلب من العلائق، وتطهير النفس من الحجب المكدرّة والمظلمة، وتزيينها بالأخلاق الإلهية، حتّى تصبح هذه العلوم النظرية والعقلية بالنسبة إلى المعارف العرفانية كالعلم الآلي المنطقي والميزان الفكري. فلو أنّ العارف السالك تحير في بعض المطالب التي حصلها عن طريق التصفية والتركية لا عن طريق الفكر والنظر، فبإمكانه أن يدرك وجه الحقّ فيها مستعيناً بالعقل، ومما تعلمه من العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر، كما يقول أبو حامد الأصفهاني:

"إنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم ومعارفهم، ومتى عرفت هذا، فنقول: لا بُدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرّة المظلمة وتهذيب الأخلاق وتركيتها حتّى تصير هذه العلوم النظرية - التي تكون من جملتها الصناعة الالئية المميّزة - بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية غير

المتسقة المنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب - التي لا تحصل له بالفكر والنظر - حصّله بالطريق الآخر، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر".^١

وبذلك تصبح العلوم النظرية والفكرية، سواء أكانت فلسفةً أو عرفانًا نظريًا - بمثابة العلم الآلي الذي من خلاله يمكن أن يصل العارف السالك إلى الله إلى أعلى مراتب العرفان العملي. وهذا هو وجه الترابط والانسجام القويّ بين العقل والقلب، وبين العرفان النظري والعملي، وحتى بين الفلسفة وعلم العرفان. فالعلوم النظرية والعقلية بشقيها الفلسفي والعرفاني النظري هي عند العارف المحقّق بمثابة منطوق علم العرفان، خصوصًا عند من يرى في مدرسة الحكمة المتعالية^٢ أنّها امتداد لمدرسة العرفان النظري وليست شيئًا منفكًا أو منفصلًا عنها.

فإذا اتّضحت منزلة العقل ودور الفكر والنظر بالنسبة إلى علم العرفان نفهم لماذا عدّ صاحب كتاب تمهيد القواعد وهو أحد أهم كتب العرفان النظري، كلّ من ينكر دور العقل وتأثيره على العرفان بمثابة المجنون والمنكر للضروريّات والمسائل البديهية: "ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية المستندة إلى البراهين القطعية الحاصلة للإنسان المعتدل المزاج، الذي لم تستول عليه الرذائل الطبيعية البديئة من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية لا نفسها ولا من الأسباب المعدّة بالنسبة إلى ما هو من الكمالات الحقيقية عنده، فمن الأولى، الأحقّ - الأخلق - أن تعدّه من زمرة المجانين وأصحاب المايخولياء ومنكري العلوم الضرورية"^٣.

١ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع مذكور، ص ٤٠٣.

٢ أي مدرسة صدر الدين الشيرازي الفلسفية التي دَوّن معالمها في كتابه الموسوم "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة".

٣ الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، مرجع سابق، ص ٣٨٧.

الفصل التاسع:

منزلة الشريعة ودورها في المنهج المعرفي العرفاني

١. الباطن والظاهر في الرؤية العرفانية للدين

من الإشكاليات المعرفية الأساسية المتعلقة بالعرفان بشقيه النظري والعملي هي علاقته بالشريعة. والسبب في ذلك ما ظهر في سلوكيات بعض العرفاء وأقوالهم، وحتى اعتقاداتهم ما يوحي بأن العرفان على طرف نقيض من الشريعة؛ والتي هي أحكام الدين وقوانينه، المستلّة من كتاب الله وسنة نبيه، والتي تنظم حياة الإنسان مع ربه ومع نفسه ومجتمعه. وهذه الفئة على الرغم من اعتقادها مثل سائر العرفاء الأصليين بأن للدين ظاهراً وباطناً، إلا أنهم انتهجوا نهجاً خاصاً بهم لناحية فصل الظاهر عن الباطن، والاعتقاد بأن طريق العرفان هو طريق الباطن فقط دون الظاهر. بل توهموا أنّ الظاهر يشكّل عائقاً بحسب زعمهم أمام الإشراقات القلبية والفيوضات الربانية، وهذا المنهج هو امتداد لمنهج فصل العرفان عن العقل. فعندما نفصل بين العقل والقلب، ستكون النتيجة التالية الفصل ما بين الظاهر والباطن؛ لأنّ العقل عندهم يشكل امتداداً للبعد الظاهري المحدود والمقيّد. فبحسب زعمهم أنّ العقل هو لسان الظاهر والذوق والقلب هو لسان الباطن. ولكن عندما نراجع مناهج أهل المعرفة، والتحقق من العرفاء؛ نجد أنّ هذا الطرح لا يعارض فقط العرفان الأصلي، بل يعارض الفهم الصحيح والواقعي لحقيقة الدين الإسلامي.

العارف يرى الوجود برمته، سواء أكان تحقّقاً تكوينياً أو أنفسياً أو قرآنياً؛ ذا بعدين وطورين هما: الظاهر والباطن. فما من شيء في الرؤية العرفانية للوجود إلا وله وجه إلى الباطن، وهي الوجهة الغيبية والملكوئية للموجود، ووجه آخر إلى الظاهر، وهي وجهته الخلقية المادية. والعارف يستند في رؤيته هذه إلى القرآن الكريم، فلفظا الظاهر والباطن لفظان قرآنيان بامتياز، وقد ورد ذكرهما في العديد من المواضع المتفرقة من كتاب الله العزيز. منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^١،

١ سورة الحديد، الآية ٣.

﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^١، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^٢، ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾^٣، ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾^٤، ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾^٥، ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾^٦، ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^٧، وغيرها من الآيات القرآنية. والمعنى المستفاد من هذه الآيات الشريفة جميعًا أن لهذا الكون ولحقائق الموجودات والأعمال ظاهراً وباطناً، بل إنَّ الحقَّ تعالى قد سمى نفسه بـ"الظاهر" و"الباطن"، وعددهما من أسمائه الإلهية الحسنى. وهذا الاستنتاج يقودنا إلى القول إنَّ حديث العرفاء عن علم الباطن هو حديث له عماد وأساس قويّ يمتد إلى الوحي المنزل من قبل الله عزَّ وجل.

بالإضافة إلى الآيات القرآنية الكريمة، هناك العديد من الأحاديث والروايات الشريفة الزاخرة ببيان هذه الحقيقة التي يؤمن بها العارف أشدَّ الإيمان، ويرأها أصلاً حاكماً على كلِّ رؤيته الوجودية، والتي من دونها يصبح علم العرفان برمته علماً غير ذي جدوى وفائدة؛ لأنَّ علم العرفان قائمٌ على أساس هذين البعدين؛ الظاهر والباطن، لناحية العلاقة الخفية القائمة بينهما، والتي يسعى العارف على الدوام إلى سبر أغوارها واكتشاف مكنوناتها مستعيناً بالعقل والكشف والشرع أيضاً. من هذه الروايات الشريفة على سبيل المثال، قول الرسول الأكرم (ص): "إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم"^٨. حيث يرى العارف في هذا الحديث دلالة واضحة على وجود نحوين من المعرفة، الأولى

١ سورة لقمان، الآية ٢٠.

٢ سورة الروم، الآية ٧.

٣ سورة الأنعام، الآية ١٥١.

٤ سورة الأعراف، الآية ٣٣.

٥ سورة الأنعام، الآية ١٢٠.

٦ سورة الحديد، الآية ١٣.

٧ سورة الكهف، الآية ٢٢.

٨ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٣.

سهلة وسطحية، والثانية صعبة وعميقة. وحديث الرسول (ص) وعباراته التي استخدمها حين قال: "تكلم" ولم يقل "نقول"، أو "نبين" أو "نذكر"؛ تكشف عن وجود درجة من المعرفة لا يبلغها فهم السامعين لصعوبتها وعمقها. لذا كان كلام الأنبياء دائماً على قدر عقول أممهم، رفقا بهم، ومراعاة لحالهم، ولكن دون أن يعني اعتمادهم على اللغة البسيطة والسهلة أحياناً إلى إلغاء المعرفة الأرفع والأعمق.

فمعارف الأنبياء عليهم السلام حقيقتها وراء طور العقول الإنسانية العادية التي تعتمد في تحصيل معرفتها على الحواس وعلى البرهان والجدال، ولكن على الرغم من ذلك فقد بينوا للناس هذه الحقائق وشرحوها لهم بما يتلاءم مع طريقتهم. من هنا يعلم أنّ لكلام الأنبياء (عليهم السلام) "مرتبة فوق مرتبة البيان اللفظي، لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعنها العقول العادية، إمّا لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافية للبيان الذي بيّنت لهم به وقبلته عقولهم. ومن هنا يظهر أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها غير نحو إدراك العقول، وهو الإدراك الفكري".^١

ومن الروايات الشريفة أيضاً التي يظهر فيها كلا البعدين؛ الظاهر والباطن، الأحاديث المروية عن أهل بيت النبي (عليهم السلام)، كما في هذه الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع) حيث يقول: "إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُبِيرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ".^٢ ويظهر من هذه الرواية الشريفة أنّ كلامهم (عليهم السلام) ذو مراتب ودرجات، وأتته ليس على مستوى واحد ودرجة واحدة، بل لكلامهم شؤون وأحوال متفاوتة بحسب تفاوت قابليات الناس. فكلّ يغرف من معين كلامهم المبارك على قدر سعة إنائه الوجودي واستعداده. وكلّما توسّع إناء الإنسان العقلي والقلبي أكثر، كلما تزوّد من رحيق علومهم القدسيّة، وفيض معارفهم النبويّة أكثر فأكثر، إلى أن يصل إلى المرتبة التي يصبح فيها فهم كلام أهل البيت (عليهم السلام) فيها أمراً صعباً، إلّا على ثلاثة أصناف من البشر بحسب تصنيف الإمام الصادق (ع): "إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبُهُ لِإِيْمَانٍ".^٣

١ الطباطبائي، محمد حسين: رسالة الولاية، مرجع مذكور، ص ١٧.

٢ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذكور، ج ١، ص ٤٠١.

٣ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٢، ص ١٨٣.

وفي رواية أخرى يظهر فيها بشكل أوضح هذا التقسيم وهذا التفاوت في كلامهم، وتدرّجه بين مراتب الظاهر والباطن، حيث يقول الإمام الصادق (ع): "إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَحَقُّ الْحَقِّ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَبَاطِنُ الظَّاهِرِ وَبَاطِنُ البَاطِنِ وَهُوَ السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ وَسِرُّ المُسْتَسِرِّ وَسِرُّ مُفَعِّعِ السِّرِّ"^١.

وهذا التفاوت قد وصلت آثاره إلى أصحاب النبي محمد (ص) المقربين، بل وإلى الدائرة الأضيق والأقرب إليه من غيرهم. فنجد أنه حتى عند هذه الدائرة الأقرب إلى النبي قد تفاوتوا فيما بينهم في تلقي العلوم والمعارف القرآنية والنبوية، حتى اضطرّ بعض الأصحاب إلى إخفاء حقيقة ما وعاه عقله وشاهده قلبه أمام الآخرين، وهو ما يفهم من هذه الرواية المروية أيضاً عن الإمام الصادق (ع) التي تشرح لنا المطلب بشكل أوضح وأجلى، فقد أجاب الإمام (ع) سائلاً يسأله عن التقيّة فقال له: "ذُكِرَتْ التَّقِيَّةُ يَوْمًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَلَقَدْ آخَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) بَيْنَهُمَا فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الخَلْقِ إِنَّ عِلْمَ العُلَمَاءِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِإِيْمَانِهِ، فَقَالَ وَإِنَّمَا صَارَ سَلْمَانُ مِنَ العُلَمَاءِ لِأَنَّهُ اِمْرُؤٌ مِنَّا أَهْلَ النَّبِيِّ فَلِذَلِكَ نَسَبْتُهُ إِلَى العُلَمَاءِ"^٢.

وفي رواية أخرى عنه (ع) يبيّن فيها حقيقة القرآن الكريم ومراتبه، كاشفاً أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وأنّ فهمه أيضاً ليس على مستوى واحد. قال الإمام الصادق (ع): "يَا جَابِرُ إِنَّ لِقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ ظَهْرًا وَلَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْهُ إِنَّ الآيَةَ لَيُنزَلُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَأَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَصَرِّفٌ عَلَى وُجُوهِ"^٣.

ونختم الكلام بهذه الرواية عن الإمام الباقر (ع) التي يبيّن فيها أنّ ما أخفوه للناس هو أكثر ممّا أظهره لهم، وفي ذلك دلالة واضحة أيضاً على وجود بعد آخر غير البعد الظاهري المتعارف

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٢، ص ٧١.

٢ الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مرجع مذکور، ج ١، ص ٤٠١.

٣ الحرّ العاملي، محمد بن حسن: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مرجع مذکور، ج ٢٧، ص ٢٠٤.

والمأنوس به من قبل أكثر الناس، وهو بعد خفيّ وباطني وغير ظاهر إلا لفئة خاصّة من الناس. قال (ع): "يَا جَابِرُ مَا سَتَرْنَا عَنْكُمْ أَكْثَرَ مِمَّا أَظْهَرْنَا لَكُمْ"^١.

وعلى حدّ قول العلامة الطباطبائي، إنّ "متفرقات الأخبار في هذه المعاني أكثر من أن تحصى، وقد عدّوا جمعًا من أصحاب النبي (ص) وأئمّة أهل البيت من أصحاب الأسرار، كسلمان الفارسي، وأيس القرني، وكميل من زياد النخعي، وميثم التمار الكوفي، ورُشيد الهجري، وجابر الجعفي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين"^٢. وفي المحصّلة النهائية يمكن أن نستخلص من مجموع الآيات والروايات أنّ الإسلام كدين قائم على أساس هذه الثنائيّة المتجانسة والمتماهية ما بين الظاهر والباطن، ففي الإسلام كما يقول السراج الطوسي: "العلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله (ص) ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن"^٣.

وعندما نتحدّث عن الإسلام، فإنّ مدار البحث يدور حول الشريعة بأحكامها المختلفة وحدودها، إضافة إلى الكتاب والسنة بطبيعة الحال؛ لأنّ كلّ الأحكام الشرعيّة مستقاة من هذين المصدرين الشرعيّين. ومن وجهة نظر العارف، كلّ الأحكام والحدود الشرعيّة؛ من صلاة وزكاة وصوم وحجّ وجهاد وغيرها؛ كلها لها بعدان: بعد ظاهري جليّ، وبعد باطني خفيّ.

في مقدّمة كتاب "الآداب المعنويّة للصلاة"، يشير الإمام الخميني (قده) إلى هذا الأصل الحاكم في رؤية العرفاء، كاشفًا عن أنّ للصلاة آدابًا ظاهريّة وباطنيّة، وأنّه بمراعاة الآداب الظاهريّة يسقط الواجب عن المكفّ، وبمراعاة الآداب الباطنيّة يعرج المصلّي نحو عالم الملكوت والأفق الأعلى، كما قال: "اعلم أنّ للصلاة غير هذه الصورة معني ولها دون هذا الظاهر باطنًا، وكما أنّ لظاهرها آدابًا يؤدي عدم رعايتها إلى بطلان الصلاة الصورية أو نقصانها، فإنّ لباطنها آدابًا قلبيّة باطنيّة يلزم من

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذکور، ج ٤٦، ص ٢٤٠.

٢ الطباطبائي، محمد حسين: رسالة الولاية، مرجع مذکور، ص ٢١.

٣ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذکور، ص ٤٤.

عدم رعايتها بطلان أو نقص في الصلاة المعنوية، كما برعاية تلك الآداب تكون الصلاة ذات روح ملكوتي"^١.

بعد ثبوت البعد الباطني للدين الإسلامي وتشريعاته الظاهرية عند العارف، ينتقل الكلام مباشرة إلى بيان ماهية هذا الباطن وأحكامه، وعلاقته بالشريعة التي تمثل عنده البعد الظاهري والأحكام المرتبطة بأفعال المكلفين، والمستنبطة من الكتاب والسنة. والعارف عندما يريد أن يتحدث عن هذا البعد الباطني، فإن مدار بحثه يدور حول أمرين أساسيين يصطلح عليهما بـ "الطريقة" و "الحقيقة"، وهما سويًا يشكلان جوهر عالم المعنى والباطن عنده، ولكن على نحو ترتيبي كما سوف نبين لاحقًا. والسؤال الأساس الذي يطرح في هذه الحالة هو حول ماهية علاقة الباطن بالظاهر، بمعنى آخر حول علاقة الشريعة بكل من الطريقة والحقيقة.

٢. حقيقة الشريعة في الرؤية العرفانية النظرية

أ. الشريعة حقيقة واحدة ذات أبعاد عند العارف:

قبل أن ندخل لبيان العلاقة بين البعد الظاهري للدين؛ أي "الشريعة"، والبعد الباطني؛ أي "الطريقة والحقيقة"، علينا أن نقف عند تعريف العارف لهذه الأركان الثلاثة؛ لتتضح لاحقًا حقيقة الرابطة الوجودية بينها. الشريعة "في اللغة عبارة عن البيان والإظهار. يقال شرع الله كذا أي جعله طريقًا ومذهبًا، ومنه الشريعة، والشريعة، والشرع، والدين، والملة، والناموس، كلها بمعنى واحد. والطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى مع قطع المنازل والترقي في المقامات"^٢. والشريعة عند العارف هي "السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله والسنن التي ابتدعت على طريق القرية إلى الله"^٣، وهي مظهر الأوامر والنواهي الإلهية التي بينت بواسطة الأحكام الفقهية المتصلة بأفعال المكلفين من أجل تنظيم علاقتهم مع ربهم، وأنفسهم ومجتمعهم. أما الطريقة فهي البعد العملي المتصل

١ الخميني، روح الله: معراج السالكين، ترجمة: عباس نورالدين، بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ط١، ص١٦.

٢ العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع مذكور، ص٤٩٧.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج٢، ص٥٦٢.

بالسير والسلوك المعنوي الذي من خلاله يخرج العارف من سلطان النفس والهوى ليفنى في الحقّ تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً.

أمّا الحقيقة فلها معنى أعمق وأشمل لتلامس جوهر التوحيد وحقيقته على مستوى الشهود والمعانيّة القلبيّة. الحقيقة عند العارف هي المشاهدة الكشفيّة لحقائق الوجود الخاضعة لحاكميّة التوحيد الإلهي وحيطته المطلقة. وقد صوّر لنا العديد من العرفاء والمتصوّفة وعرّفوا هذه المراتب الثلاث، ونحن سنكتفي بعرض رأيين منها.

يقول السيد حيدر الأملي في تعريف الشريعة والطريقة والحقيقة: "الشريعة اسم موضوع للسبل الإلهيّة، مشتمل على أصولها وفروعها، وخصها وعزايمها، وحسنها وأحسنها. والطريقة هي الأخذ بأحوطها وأحسنها وأقومها، وكلّ مسلك يسلك الإنسان أحسنه وأقومه يسمّى طريقة، قولاً كان أو فعلاً أو صفة أو حالاً. وأمّا الحقيقة فهي إثبات الشيء كشفاً أو عياناً أو حالة ووجداناً. ولهذا قيل: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده. وقيل: الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به"^١.

وبيّن القشيري في رسالته أيضاً العلاقة بين الشريعة والحقيقة فقال: "الشريعة أمر بالالتزام العبوديّة، والحقيقة مشاهدة الربوبيّة، فكلّ شريعة غير مؤيّدّة بالحقيقة فغير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصور، الشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحقّ، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقد وأخفى وأظهر"^٢.

ومن خلال هذا التعريف المختصر، يظهر لنا وجه الاختلاف بين الفقيه والعارف في رؤيتهما للدين الإسلامي وأحكامه. فالفقيه يقسم الأحكام الإسلاميّة إلى ثلاثة أقسام هي:

علم العقيدة: هي أصول الدين التي ينبغي الاعتقاد بها عن طريق العقل والبرهان.

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٣٤٤.

٢ القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيرية، مرجع مذکور، ص ١١٨.

علم الأخلاق: هو العلم بالفضائل والبرذائل النفسية وكيفية التحلي بها والتخلي عنها.

علم الفقه: هي الأحكام المرتبطة بأفعال المكلف وسلوكياته الخارجية من خلال حواسه وجوارحه.

وهذه الأقسام عند الفقيه منفصلة عن بعضها البعض، وغير مترابطة في منظومة واحدة متكاملة، بل كل قسم يمكن أن يعمل أو أن يؤدي وظيفته بشكل منفصل عن القسم الآخر، فلا يتوقف علم من هذه العلوم على علم آخر، من جهة لتتنوع الأدوات المعرفية لكل من هذه العلوم الثلاثة واختلافها عن بعضها. فقسم العقائد مرتبط بالعقل والتفكير، وقسم الأخلاق مرتبط بالنفوس والملكات النفسية وسجاياها، وقسم الأحكام الفقهية مرتبط بالأعضاء والجوارح الحسية. ومن جهة أخرى لأن الفقيه لا ينظر إلى الأقسام الثلاثة كمنظومة واحدة كاملة ومترابطة فيما بينهما بنحو من الترابط الذي يهدف في نهاية المطاف إلى صناعة إنسان جامع لهذه الأبعاد الثلاثة، وهو ما يتفرد به العارف في نظره للإنسان والأحكام الإسلامية معاً.

فالعارف في نظره للعلوم العقلية لا يكتفي بالبحث حول الوجود الذهني، بل يرى ضرورة الوصول إلى أوج المعرفة العقلية بالوجود، حتى ترفع الحجب بينه وبين حقائقه من خلال الاتصال بالنور القدسي والعقل الفعال؛ ليكون منطلقاً ومقدمة أساسية وضرورية للسير بقدم راسخة وقوية، وبشكل صحيح وسليم في برنامج السير والسلوك العرفاني، والذي يراه العارف بديلاً ضرورياً لعلم الأخلاق التقليدي. فهو يرى أن علم الأخلاق الذي يؤمن به الفقيه وبرنامج التحلي والتخلي عنده، ليس أكثر من معرفة نظرية تفتقد إلى مقومات السلوك العملي ضمن برنامج واضح ومركّز. أما الأخلاق عند العارف فهي عبارة عن السير الأنفسي التكاملي على نحو تدريجي، بواسطة المجاهدة النفسية، وفق الضوابط التي يحددها الشرع الأنور، والعقل المنور، ليكون هذا السلوك المعنوي مقدّمة لورود عالم الحقيقة المطلقة، التي يعجز عن بيانها اللسان وتحار فيها العقول والأفهام.

فكما أن الإنسان لا ينقسم إلى ثلاثة أقسام منفصلة عن بعضها، هي الجسم والنفوس والروح، بل هي متحدة في الإنسان في عين اختلافها وتنوعها فيه، ومجتمعة تشكّل هوية واحدة هي الإنسان الواحد بالذات، المتعدّد والمتنوع بالأبعاد والصفات والخصائص. كذلك فإن النسبة بين الظاهر والباطن عند العارف ليست مباينة لبعضها البعض، مثل أن أبعاد الإنسان ليست مباينة لبعضها البعض، مع

المحافظة على خصوصية كلّ بعد من هذه الأبعاد؛ بحيث لا يلغي أيّ بعد وجود ودور بعد آخر، لتشكل مجتمعة حقيقة واحدة اسمها "الإنسان".

والعارف ينظر إلى الدين وأحكامه بنفس هذه النظرة، فهو يرى الدين حقيقة واحدة ذات أبعاد مختلفة شكلاً، متّحدة مضموناً وجوهراً على مستوى الوظيفة والدور والغاية. فالشريعة والطريقة والحقيقة عنده حقيقة واحدة ذات أبعاد ثلاثة، ولهذه الحقيقة الواحدة مسميات عديدة منها "الشرع" أو "علم الشرع" أو حتّى "الشريعة الإسلامية" ومراده من الشرع الأعم من الأحكام الفقهيّة الخاصة بالفقهاء أو حتّى مصطلح "الشريعة" الذي يطلقه العارف على علم الفقه. عند العارف "علم الشريعة علم واحد، وهو اسم واحد يجمع معنيين، الرواية والدراية، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة"^١.

فالشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة ولكن باعتبارات مختلفة، وليس فيها خلاف في الجوهر ونفس الأمر، بل كما يقول السيد حيدر الأملي: "الشرع الإلهي والوضع النبوي حقيقة واحدة، مشتملة على هذه المراتب، أي الشريعة والطريقة والحقيقة. وهذه الأسماء صادقة عليها على سبيل الترادف باعتبارات مختلفة. وأمثال ذلك في غير هذه الصورة كثيرة، كاسم العقل والعالم والنور، فإنّها صادقة على حقيقة واحدة التي هي حقيقة "الإنسان الكبير" مثلاً، بما ورد في الخبر "أول ما خلق الله تعالى العقل"^٢ و"أول ما خلق الله نوري"^٣. وكاسم الفؤاد والقلب والصدر، فإنّها دالة أيضاً على حقيقة واحدة التي هي حقيقة "الإنسان الصغير" لقوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^٤ ولقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^٥ ولقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^٦ وغير ذلك من الاستشهادات والأمثلة"^٧.

١ الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، مرجع مذكور، ص ٤٣.

٢ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٧.

٣ المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٧.

٤ سورة النجم، الآية ١١.

٥ سورة الشعراء، الآية ١٩٣.

٦ سورة الشرح، الآية ١.

٧ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٣٤٧.

وعليه، فالشرع الإلهي بمعناه العام عند العارف شامل للمراتب الثلاثة، وهو كاللوزة الكاملة المشتملة على القشر، واللّب، والدهن. فاللوزة بأسرها هي الشرع الإلهي الأنور، والقشر هو علم الفقه أو ما يصطلح عليه بالشرعية أيضاً، ولكن بمعناها الخاص لا العام، واللّب هو علم الطريقة، أما الدهن فهو علم الحقيقة. ولكن على الرغم من أنّ هذه الأقسام الثلاثة متّحدة فيما بينها تحت عنوان جامع ولكّنها مختلفة أيضاً ومتفاوتة من حيث الرتبة والدرجة. فالشرعية عند العارف هي اسم للوضع الإلهي والشرع النبوي، وهي مرتبة العوام ومن حيث البداية. أمّا الطريقة فهي المرتبة الوسطى وهي درجة الخواص من أهل السير والسلوك العملي إلى الله. وأمّا الحقيقة فيه المرتبة النهائية، هي درجة خاصّة الخاصة من عباد الله العارفين الجامعين للمراتب الثلاث كلّها بعنوان جامع اسمه الشرع الإلهي، المتحقّقين فيها ظاهراً وباطناً من دون أيّ انحراف عن جادة الحقّ والصراط المستقيم. وجميع مراتب الناس، عوامهم وخواصهم وخواصّ خواصهم، لا تخلو من هذه المراتب الثلاث، أي الابتداء والوسط والنهائية، فهي متاحة لجميع الناس ولكن كلّ ينال منها بحسب مقامه وقابليته واستعداده.

والشرعية والطريقة والحقيقة، وإن كانت بحسب الواقع الحقيقة واحدة، لكنّ الطريقة أعلى من الشرعية رفعة وقدرًا، والحقيقة أعلى منهما مرتبة وشرقًا. وكذلك أهلها؛ لأنّ الشرعية مرتبة أوليّة، والطريقة مرتبة وسطية، والحقيقة مرتبة نهائية. فكما أنّ الوسط يكون كمالاً للبداية ولا يمكن حصوله من دونها، فكذلك النهاية تكون كمالاً للوسط ولا يمكن حصولها من دونه. أعني لا يصحّ ما فوقها بخلاف ما دونها، ويصحّ بالعكس، أعني تصحّ الشرعية بخلاف الطريقة، لكن لا تصحّ الطريقة بخلافها، والطريقة تصحّ بخلاف الحقيقة، لكن لا تصحّ الحقيقة بخلافها؛ لأنّ كلّ واحد منهما كمال بالنسبة إلى غيرها التي تكون تحتها. فالكامل المكمّل هو الجامع للمراتب كلّها؛ لأنّ الجامع بين شيئين أو بين مقامين لا يكون كالموصوف بواحد منها فقط. ولهذا صار هؤلاء القوم أعلى مرتبة من غيرهم، وأعظم قدرًا منهم^١.

فالشرعية على سبيل المثال تبيّن الأحكام الظاهرية للصلاة، أمّا الطريقة فتتولّى بيان كيفية حصول حضور القلب في الصلاة وشروط كمال الصلاة، أما الحقيقة فتكشف للسالك العارف أسرار الصلاة وأبعادها الغيبية. الشرعية أيضاً تؤكّد على ضرورة أداء الواجبات من أجل النجاة من العذاب

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذکور، ص ٣٥٤.

والفوز بالجنة، أما الطريقة فتؤكد بالإضافة إلى ذلك، على ضرورة تخليص النية لله أثناء أداء فروض الطاعة والعبودية، حتى تكشف له حجب النور فتصل روحه إلى حقيقة العظمة ومعناها.

وهذه المراتب الثلاث عند العارف هي في الواقع من مقتضيات مراتب أخرى أيضاً هي: الرسالة والنبوة والولاية. فالشريعة عنده من لوازم ومقتضيات الرسالة، والطريقة من لوازم النبوة، والحقيقة من لوازم الولاية. "لأنّ الرسالة عبارة عن تبليغ ما حصل للشخص من طرف النبوة، من الأحكام والسياسة والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة، وهذا عين الشريعة. والنبوة عبارة عن إظهار ما حصل له من طرف الولاية، من الاطلاع على معرفة ذات الحقّ وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه لعباده، ليتصّفوا بصفاته ويتخلّقوا بأخلاقه، وهذا عين الطريقة. والولاية عبارة عن مشاهدة ذاته وصفاته وأفعاله في مظاهر كماله ومجال تعيّناته أزلاً وأبداً، وهذا عين الحقيقة. والكلّ راجع إلى حقيقة واحدة التي هي حقيقة الإنسان المتّصف بها، أو إلى شخص واحد كأولي العزم من الرسل، لأنهم كذلك".^١

لأنه في الرؤية العرفانية، الإنسان الكامل هو الذي يكون جامعاً بين الظاهر والباطن، فتكون له مرتبة الجامعة بين الشريعة والطريقة والحقيقة، وهي من أعلى مقامات ومراتب الكمال الإنساني، وهي في آخر الزمان من مختصات الشريعة المحمدية التي تتميز عن بقية الشرائع بأنها مجمع البحرين: الظاهر والباطن. فإذا كانت شريعة موسى (ع) قد جاءت من أجل تكميل الظاهر بشكل أساسي والباطن بشكل ثانوي، وشريعة عيسى (ع) قد جاءت من أجل تكميل الباطن أولاً، ثمّ الظاهر لاحقاً، فإنّ شريعة محمد (ص) جمعت بين الظاهر والباطن، بل جاءت من أجل تكميل كلا المرتبتين معاً.

فشريعة محمد (ص) هي مصداق لقوله تعالى: ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾^٢، أي "لست - أنت يا محمّد - من أهل عالم الظاهر أو الأجسام الصرفة، الذي هو المغرب، ولا من أهل عالم الباطن أو الأرواح الصرفة، الذي هو المشرق، بل أنت جامع بينهما، وقس على هذا أهل التحقيق، لأنهم ليسوا من أرباب الشريعة الصرفة، ولا من أهل الطريقة المحضة، بل هم جامعون بينهما"^٣. فالفقهاء من أمة محمّد (ص) وعلمائها مشبهون بموسى (ع)، والحكماء الإلهيون وأمثالهم من علماء النفس والأخلاق

١ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع مذكور، ص ٣٤٦.

٢ سورة النور، الآية ٣٥.

٣ الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرجع سابق، ص ٣٥٧.

مشبهون بعبسى (ع)، أما العارفون المحققون فمشبهون بمحمد (ص). ويشهد بذلك قول أمير المؤمنين (ع): "العلم نهر والحكمة بحر والعلماء حول النهر يطوفون والحكام في وسط البحر يغوصون والعارفون في سفن النجاة يخوضون"^١.

ب. الشريعة عين الحقيقة عند العارف:

نشير إلى مسألة مهمة قد بينها العرفاء المحققون في كتبهم، وأشار إليها ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية"؛ وهي حقيقة الرابطة بين الشريعة والحقيقة. فبعد ثبوت جامعية الشريعة وعينية الأبعاد كلها مع بعضها بعضاً، وبيان أن الانفكاك بينها ليس انفكاكاً عزلياً؛ يصرح ابن عربي بأن الشريعة وإن كانت هي البعد الظاهري للدين بحسب رؤية العارف وفهمه، ولكن هذا الظاهر في الواقع ليس فقط أنه لا يعارض الباطن، وأنه طريق إلى الباطن أيضاً، بل يرى العارف أن الشريعة هي حقيقة أيضاً ومن جملة الحقائق. أي أنها في الواقع مقام الحقيقة نفسه أيضاً، ولكنها تسمى شريعة؛ لأنها البعد الظاهري لهذه الحقيقة، كما قال: "الشريعة من جملة الحقائق فهي حقيقة لكن تسمى شريعة وهي حق كلها والحاكم بها حاكم بحق مثاب عند الله لأنه حكم بما كلف أن يحكم به"^٢.

أما السر في كون الشريعة هي عين الحقيقة من وجهة نظر العارف، فلأن كل شيء عنده في هذا الوجود هو حقيقة. فلا وجود ولا ظهور ولا تشخص لغيرها. والحقيقة عنده ليست سوى التوحيد، وليس أي توحيد بل التوحيد الحقيقي الذي لا يفصل بين الوحدة والكثرة، بل يرى الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة. بمعنى آخر، يرى الباطن في عين الظاهر والظاهر في عين الباطن. وهو أعلى مراتب التوحيد الذي لا يمكن أن يصل إليه إلا الأوحدي من العرفاء، "فالحقيقة التي هي أحديّة الكثرة لا يعثر عليها كل أحد"^٣.

فإذا كانت الحقيقة هي التوحيد، والوحدة في الدين الإسلامي الحنيف حاكمة على كل هذا الوجود، فلا يخرج عن قيوميّتها وإحاطتها أي وجود وموجود، وكان اسماً الظاهر والباطن من جملة الحقائق

١ المازندراني، محمد صالح: شرح الكافي: الأصول والروضة، المكتبة الإسلامية، طهران، ٤٢٤ق، ١، ج ٢، ص ٧٠.

٢ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٥٦٢.

٣ المرجع نفسه، ص ٥٦٣.

الأسمائية المحكومة بدورها لنظام التوحيد الوجودي؛ من هنا غدا الظاهر في الرؤية التوحيدية العرفانية عين الباطن، والباطن عين الظاهر، فلا تقابل بينهما على الإطلاق، كما يقول ابن عربي:

"علم أيدنا الله وإياك بروح منه أن الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت، فعين الشريعة عين الحقيقة. والشريعة حقّ ولكلّ حقّ حقيقة فحقّ الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد حتى إذا كشف الغطاء لم يختل الأمر على الناظر... الحقيقة تطلب الحقّ لا تخالفه، فما تمّ حقيقة تخالف شريعة، لأنّ الشريعة من جملة الحقائق والحقائق أمثال وأشباه، فالشرع ينفي ويثبت فيقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^١ فنفي وأثبت معاً كما يقول: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^٢، وهذا هو قول الحقيقة بعينه فالشريعة هي الحقيقة"^٣.

أما السبب في كون الشائع بين الناس وبعض العلماء أنّ الشريعة هي غير الحقيقة؛ فمرجه إلى أنّ إدراك هذه الحقيقة أمر يعسر على أكثر الناس، لدقة المعرفة التوحيدية وعمقها وبعد غورها عن أفهام أكثر الناس. لذا كان من الطبيعي أن يحصل هذا الفصل بين الظاهر والباطن لعدم معرفتهم بحقيقة الباطن وحاكميته في هذا الوجود، وواقع علاقته وارتباطه بالظاهر الذي لا يتعارض مع الباطن، بل هو نفسه ولكن بتنزّل وتجلّ آخر. ولهذا فرّق أتباع المنهج التفكيكي بين كلا البعدين، فجعلوا الشريعة من مختصات البعد الظاهري، والحقيقة من مختصات البعد الباطني؛ مع أنّ الحقيقة مغايرة لذلك تماماً كما يقول ابن عربي:

"فالحقيقة التي هي أحديّة الكثرة لا يعثر عليها كلّ أحد. ولما رأوا أنّهم عاملون بالشريعة خصوصاً وعموماً، ورأوا أنّ الحقيقة لا يعلمها إلاّ الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها، لما كان الشارع الذي هو الحقّ قد تسمّى بالظاهر والباطن، وهذان الاسمان لهما حقيقة، فالحقيقة ظهور صفة حقّ خلف حجاب صفة

١ سورة الشورى، الآية ١١.

٢ سورة الشورى، الآية ١١.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع منكور، ج ٢، ص ٥٦٣.

عبد، فإذا ارتفع حجاب الجهل عن عين البصيرة رأى أنّ صفة العبد هي عين صفة الحقّ عندهم، وعندنا إنّ صفة العبد هي عين الحقّ لا صفة الحقّ. فالظاهر خلق والباطن حقّ، والباطن منشأ الظاهر، فإنّ الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين طاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنّه لا حكم لها^١.

ج. الشريعة باب الباطن وسرّه:

مع أنّ الحقيقة أعلى رتبة ومقاماً من الطريقة، والطريقة بدورها أعلى من الشريعة، إلّا أنّه عند العرفاء المحقّقين، لا يمكن عبور الطريقة والوصول من خلالها إلى الحقيقة إلّا بقدم الشريعة. فالشريعة عند العارف باب طيّ مراتب الطريقة، وسرّ الوصول إلى الحقيقة. وكلّ من سعى للوصول إلى مقام القرب من الحقّ ومعدن العظمة، وإلى مشاهدة آياته التوحيدية الكبرى، عليه أن يبدأ أولاً من أحكام الشريعة، وبذلك يصل إلى مقام الحقيقة من خلال السير والسلوك في طيّات مراتب الطريقة والعمل بمقتضياتها، حتّى يفتح له باب الوصول فيشاهد التوحيد الإلهي في كلّ عوالم الوجود.

فعند المحقّقين من العرفاء لا معنى لأن يخطو الإنسان في مراتب السير والسلوك من دون الالتزام بأوامر الشريعة ونواهيها، بشكل كامل وتام، بحيث لا يبقى في النفس شائبة هوى أو أنا؛ لأنّ مقام القرب من الحقّ لا يتحقّق من خلال معصيته ومخالفة أوامره ونواهيه الشرعية. أمّا إذا سلك الإنسان طريق السير والسلوك من دون مراعاة أحكام الشريعة، فإنّ سيره وسلوكه لن يكون سيراً من النفس إلى الله، بل سيغدو سيراً من النفس إلى النفس، وهو عين الأنا والشرك. وعليه، فإنّ مراعاة التدرّج والترتيب بين المراتب الثلاثة شرط لازم لصحة السلوك والشهود. فكلّ مرتبة من المراتب الثلاث هي بمثابة الضامن للمرتبة الأخرى، وهي مترابطة فيما بينها بنحو طولي وعلاقتها مع بعضها هي علاقة الظاهر بالباطن.

والكاشاني يرى أنّ اتّباع الشريعة في جميع المراحل هو السبب الأساس الذي يحول دون انحراف السالك عن صراط السير والسلوك المستقيم، والوقوع في فخ المكاشفات النفسية والشيطانية، التي لا تزيد السالك سوى تبيهاً وضياعاً وهو يحسب أنّه يحسن صنعاً. في المقابل فإنّ التزام السالك إلى الله

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع منكور، ج٢، ص٥٦٣.

بالقواعد والقوانين الشرعية بأدق تفاصيلها يجعله في حصن حصين من الوقوع في المزلات التي عادة ما يقع فيها أتباع الطرق الصوفية والعرفانية الذين لا يعتبرون الشريعة شرطاً حصرياً لصحة السلوك والوصول، مستعيزين عنها بمبتكرات نفسية لا علاقة للشرع فيها من قريب ولا من بعيد، ليبندعوا لاحقاً منهجاً خاصاً بهم مليئاً بالطقوس الغريبة التي لم نسمع بها ولم نلاحظها يوماً في حياة النبي محمد (ص) وأهل بيته (عليهم السلام).

يقول الكاشاني في اصطلاحاته: "كل علم ظاهر يصون العلم الباطن الذي هو لبّه عن الفساد، كالشريعة للطريقة والطريقة للحقيقة، فإن من لم يصن حاله وطريقته بالشريعة فسد حاله وآلت طريقته هوساً وهوى ووسوسة، ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة ولم يحفظها بها فسدت حقيقته وآلت إلى الزندقة والإلحاد"^١. ويروي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربّع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة"^٢.

إذاً، أهمية الشريعة لدى العارف تصل إلى حد يرى فيه أنه مع عدم اتباع الشريعة لا صحة للسلوك ولا إمكانية للوصول إلى مقام الشهود الحقيقي. وهذا الاتباع للشريعة ليس شرطاً في أول الطريق فقط، بل إن اتباع الشريعة من الشروط اللازمة للوصول إلى مقام الفناء، بل وإلى مقام البقاء بعد الفناء والثبات عليه أيضاً؛ لأن الثبات على التوحيد بعد الصحو من المحو متعذر ومستحيل من دون الشريعة وأحكامها. "الفناء لا يقود إلى تذويب المركّب الإنساني، إذ إن أعضاء الإنسان وجوارحه تبقى خاضعة للأمر الشرعي والتكليف دائماً"^٣.

١ الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، مرجع مذكور، ص ١٦١.

٢ العجم، رفیق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٧٨٤.

٣ راجع:

Chodkiewicz, m, un ocean sans ravage, ibn arabi, le livre et la loi, la librairie du 20 siecle, seuil, 1992, p159.

ويرى العرفاء الإلهيون فساد رأي وعقيدة من يرى أنّ العارف يصل إلى مرحلة في سيره وسلوكه يستغني فيها عن الشريعة. بل يرون في التكليف الإلهية والأوامر والنواهي الربانية روح العبودية الحقيقية للإله، وهذه الروح هي من أهم النتائج التي يصل إليها العرفاء في مقام التوحيد وأكثرها لذة.

ويرى هؤلاء أنّ الأحكام والقوانين الفقهية الظاهرية كافة تمتلك بعداً روحياً وباطنياً عميقاً. ففي كلّ حكم شرعي تكمن روح التوحيد، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال اتباع هذا الحكم والالتزام التام به. لذا يرى العارف أنّ اتباع الحدود الإلهية بعد طي مراتب السلوك والتحقق بمقام الشهود، أمرٌ ضروري في النهاية أيضاً كما كان شرطاً في البداية.

ويضع الإمام الخميني (قده) قانوناً عاماً ومعيّاراً واضحاً، من خلاله يتبين الإنسان أنّه من أهل الحقّ والكرامات الحقّانية، أو من أهل الباطل والكرامات النفسية والشيطانية؛ عندما جعل مراعاة الظاهر والالتزام بالشريعة الغزاة ميزاناً وضابطةً لتمييز المقامات والكرامات المعنوية الإلهية عن غيرها، فقال:

"إنّ طيّ أيّ طريق في المعارف الإلهية لا يمكن إلاّ بالبدء بظاهر الشريعة، وما لم يتأدّب الإنسان بآداب الشريعة الحقّة، لا يحصل له شيء من حقيقة الأخلاق الحسنة، كما لا يمكن أن يتجلّى في قلبه نور المعرفة وتكتشف له العلوم الباطنية وأسرار الشريعة. وبعد انكشاف الحقيقة وظهور أنوار المعارف في قلبه لا بدّ من الاستمرار في التأدّب بالآداب الشرعية الظاهرية أيضاً. ومن هنا نعرف بطلان دعوى من يقول: إنّ الوصول إلى العلم الباطن يكون بترك العلم الظاهر، أو يقول: لا حاجة إلى الآداب الظاهرية بعد الوصول إلى العلم الباطن. فهذه الدعوى ترجع إلى جهل من يقول بها، وجهله بمقامات العبادة ودرجات الإنسانية".^١

٣. الشريعة ميزان المعرفة الباطنية

يؤكد العرفاء الأصليون على امتداد التاريخ على كذب المناهج العرفانية التي تدّعي وجود تباين وتعارض بين البعد الظاهري والباطني في الدين الإسلامي، وأحكامه وتشريعاته، وعلى كذب المشاهدات والمكاشفات العرفانية إذا كانت منطلقاتها مخالفة للشريعة الإسلامية وغير مطابقة لها.

١ الخميني، روح الله: الأربعون حديثاً، مرجع منكور، ص ٣٠.

بل يرى العرفاء أنّ الشريعة مع أنّها تشكّل البعد الظاهري للدين، فهي كالعقل تعتبر ميزانًا عامًا، من خلاله يمكن للعارف أن يتبين الحقّ من الباطل، والصواب من الخطأ عند تقيمه للحقائق والمشاهدات العرفانيّة. فكما أنّ للحكماء موازين يفرّقون من خلالها بين الصواب والخطأ، فإنّ للعرفاء أيضًا ميزانهم العام الذي من خلاله يفرّقون ما بين الأمور الحقيقيّة والأمور الاعتباريّة، وهذا الميزان العام "هو القرآن والحديث المنبئ كلّ منهما عن الكشف التامّ المحمدي (ص)"^١، كما يقول الجنيد: "علمنا هذا^٢ مقيد بالكتاب والسنة وهما الأصلان الفاعلان"^٣.

فعلوم العرفاء على حدّ قول الجنيد مقيدة دائمًا بالكتاب والسنة ولا يمكن أن تخرج عن دائرتيها وإلا لبطل العلم، وما ينسب إليه من مسائل. بل يرى ابن عربي أيضًا أنّ الشريعة هي الفارق الأساسي بين المنهج الإلهي في كشف الحقائق، والمنهج الروحي. ويعتبر أنّ المنهج الروحي على الرغم من كلّ ما يمكن أن يتوصل إليه، لا قيمة له أمام الحقائق التي يمكن أن يكشفها المنهج الإلهي الذي يعتمد على الشريعة كأصل حاكم وميزان ثابت دائمًا.

فابن عربي يعتقد أنّ أصحاب الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة الذين لا إيمان لهم ولا اعتقاد بالشرائع السماويّة المنزلة من الله تعالى، من الممكن أن يتصلوا هم أيضًا بعالم الباطن والغيب مثل المؤمنين بالله والعاملين بشريعته. وبسبب وقوع هذا التشابه والتداخل بينهما، كان لا بدّ من تحديد المائز والفاصل الأساس بين كلا المنهجين؛ وهو بنظره ليس سوى الشريعة كما يقول: "فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنّما كان من عملنا على الكتاب والسنة، فهذا معنى قوله - الجنيد - علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. وتتميّز يوم القيامة عن أولئك^٤ بهذا القدر، فإنّهم ليس لهم في الإلهيات ذوق، فإنّ فيضهم روحاني وفيضنا روحاني وإلهي، لكوننا سلكنا على طريقة إلهيّة تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرّع وهو الله تعالى؛ لأنّه جعلها طريقًا إليه

١ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٢٤.

٢ أي علم العرفان والتصوّف.

٣ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ١٦٢.

٤ الذين لا يعتقدون برسالات السماء، والتشريعات الإلهيّة.

فاعلم ذلك^١. وعليه، فإنّ علم الباطن عند العرفاء مستمدّ من الشريعة، وغاية ما في الأمر أنّ علم الباطن علم ذوقي تنطوي عليه الشريعة. ومتى تحقّق العبد بأحكام الشريعة، وعمل بالكتاب والسنة، واتّجه بقلبه نحو الله وسلك طريق الذوق، فقد حصل على ذلك العلم، فالحقيقة ثمرة الشريعة.

وعليه لا يوجد أي تعارض بين معارف الشريعة وبين الحقائق المشاهدة لدى العارف، بل على العكس، لأنّ العارف يعتبر الشريعة ميزانًا عامًا ومعياريًا ضروريًا لقياس وتقييم المشاهدات والمكاشفات العرفانية؛ لأنّ العارف في منهجه المعرفي يرى ضرورة لوجود هذا المقياس العام في السير المعرفي النظري والسلوك العملي للعرفان، لكي لا يخرج العارف عن صراط التوحيد المستقيم قيد أنملة، هذا الصراط الذي رسمت الشريعة الإلهية حدوده وقوانينه الكفيلة بإيصال الإنسان الخليفة إلى الهدف النهائي من خلقه فيما لو التزم بأحكامها وأوامرها الظاهرة والباطنة، وترك العمل بأوامر النفس الأمارّة التي تعتبر العدو الأوّل والعائق الأساس الذي يحول دون بلوغ الإنسان أوج المعرفة الإلهية وكمال الإنسانية.

لذا يعتبر القيصري الشريعة ميزانًا أساسيًا للعرفان النظري، ويسمّيه بـ"الميزان العام" الذي على أساسه تقاس كل منظومة علم العرفان النظري بكل قواعدها وأصولها ومنهجها المعرفي، ويميّز على أساسها بين الأمور الحقيقيّة والوهميّة، كما يصرّح في مقدّمته على كتاب شرح فصوص الحكم عند حديثه عن كيفية التمييز بين الأمور الحقيقيّة والخياليّة فيقول: "وعبور الحقيقة عن صورتها الأصليّة، إنّما هو للمناسبات التي بين الصوّر الظاهرة هي فيها وبين الحقيقة، ولظهورها فيها أسباب كلّها راجعة إلى أحوال الرائي وتفصيله يؤدّي إلى التطويل. وأمّا إذا لم يكن كذلك، فللفرق بينها (أي الحقيقة) وبين الخياليّة الصرفة موازين، يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزانًا يفرّق بين الصواب والخطأ، وهو المنطق. منها ما هو ميزان عامّ، وهو القرآن والحديث المُنبئ كلّ منهما عن الكشف التأمّ المحمّدي. ومنها ما هو خاصّ، وهو يتعلّق بحال كل منهم، الفائق عليه من الاسم الحاكم، والصنفة الغالبة عليه"^٢.

١ ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، مرجع مذكور، ج ٢، ص ١٦٢.

٢ القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، مرجع مذكور، ج ١، ١٢٣-١٢٤.

ومن المهم في الختام أن نلفت النظر إلى مسألة مهمّة وهي أن جعل العقل والشرع ميزانين أساسيين لعلم العرفان النظري، لا يحوّلان علم العرفان النظري إلى علم عقلي أو نقلي، بل يؤكّد العرفاء على أنّهم يعتمدون طريقة الشهود كمنهج مستقلّ للعرفان لأجل الوصول إلى الحقائق، ومن ثمّ، ولأجل الاطمئنان، يقارنون هذه الحقائق مع المعايير الدينية الشرعية؛ من عقل وشرع.

خلاصة الباب الثاني

من مجمل فصول ومباحث هذا الباب توصلنا إلى نتيجة نهائية مفادها أنّ لدى علم العرفان النظري نظريّة معرفيّة خاصّة به، تنطلق من إعطاء قيمة أساسيّة ومركزية للعلم والمعرفة كمقدّمة ضروريّة لولوج عالم الكشف والشهود الحقيقي. ومن دون العلم لا يمكن اكتشاف الحقائق ولا طيّ المنازل المعنوية.

فللعلم قدسيّة خاصّة عند العارف، وهو الذي استقى اسمه من المعرفة، والذي ينطلق في بحثه عن الحقيقة من قواعد النفس البديهية وهندستها الفطرية وجبلتها التكوينية، التي ترنو على الدوام نحو اكتشاف المجهول والبحث عن المأمول المعرفي الذي يروي ظمأ الإنسان وعطشه الدائم نحو المعرفة؛ لأنّه الإنسان بحسب رأي العارف إنّما خلق لكي يعرف.

ومن هنا، يبدأ العارف مسيرته نحو هدف الخلقه متسلحًا بالفطرة لثبيت قواعد وأركان مدرسته المعرفيّة الصحيحة التي توصله إلى غايته المنشودة؛ لأنّه من دون معرفة لا وصول ولا وصال.

ومن هنا، اكتسب العلم والمعرفة أهميّة فائقة عند العارف، ولم يكتفِ ببيانها وتعريفها تعريفًا سطحيًا، بل عمد إلى دراسة حقيقة العلم والفرق بينه وبين المعرفة ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ العلم أعلى رتبة وشرقًا من المعرفة.

ومن ثمّ دخل لبحث في خصائص المعرفة العرفانية مختصرًا لنا أبعادها اليقينية والحضورية والإرثية، مبيّنًا أبعادها وحدودها التي تقف عند قرار أو تنتهي عند حدّ، شارحًا لنا منطلقاتها الإلهية ومصادرها الربانية، مبيّنًا أدواتها ووسائلها ليحسم لنا بالدليل البرهان العقلي والنقلي أنّ القلب هو مركز المعرفة وسبيل الشهود والمكاشفة، مستدلًا على صحّة منهجه الكشفي والشهودي لبلوغ المعرفة الحقّة الحقيقية بأدق الأدلّة وأعمقها، ودائمًا من خلال العقل الذي يعتبره العارف بوابة المعرفة العرفانية، وبراقها الذي سيفودها إلى منازل الكشف السنية.

ولكن هذه المنظومة المعرفيّة لن يكتب لها التوفيق والساد ما لم تكن مبتنية على قواعد الشرع الحنيف، ومتوافقة مع كتابه المقدّس الكريم؛ لأنّ الشريعة عند العارف هي الطريقة التي تقود إلى

الحقيقة، ولولاها لما كان هناك طريقة ولا حقيقة. فالمنهج الذي يتبعه العارف للوصول إلى الحقيقة مبني على ثلاثة أصول هي: العقل، والشرع، والأصل الثالث والأخير تهذيب النفس وتركيتها حتى تصفو من كل دنس ورين، فتشرق أنوار المعرفة فيها بعد رفع ستارة الحجب عنها ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^١. ولكن يبقى كل من العقل والشرع هو الميزان الأساسي لعلم العرفان النظري، والذي من خلالهما يتمكن العارف الحقيقي من التمييز بين الحق والباطل، على اختلاف سعتهما وصورهما في هذا العالم.

١ سورة الزمر، الآية ٦٩.

خاتمة البحث

"فلسفة العرفان النظري: دراسة تحليلية في المنهج المعرفي"، محاولة من أجل استشراق الرؤية الكلية والشاملة للعلم من خارج حدوده وقواعده، من أجل بناء تصوّر صحيح حوله، ليكون هذا التصور مقدّمة للتصديق العادل والمنصف بشأنه، خصوصاً بعد ما أُصِقَ بهذا العلم الكثير من الافتراءات، وطُرِحَت حوله أصوله ومبانيه ومنهجه الكثير من الأسئلة والإشكالات.

فهو - كما ذكرنا في طيّات هذا البحث - علم إشكاليّ بامتياز، بدأ من التشكيك في أصوله وبمنابعه الإسلامية الأصيلة، ومدى موافقة تعاليمه مع تعاليم الشريعة الإسلامية، وقدرة هذا العلم على معرفة الواقع وكشف الحقائق الوجودية، وبالتالي بناء رؤية كونية متكاملة حول الوجود والإنسان، وانتهاءً بصحة منهجه المعرفي، وهي من الإشكاليات الكبيرة التي تواجه هذا العلم.

ونحن في هذا البحث، لا ندّعي أننا أجبنا بالكامل على كلّ هذه الأسئلة والتصوّرات، ولكنّها محاولة في الطريق الصحيح، من أجل الدّفاع عن هذا العلم أمام الحملات التي شوّهت، وما زالت، معالمه وأركانه، وسخّفت قيمه ومبادئه، عن جهل في أكثر الأحيان، وعن قلة دراية بحقيقة هذا العلم وجذوره التاريخية وأصوله العلمية.

فكانت البداية مع الإطلالة العامة على علم العرفان بالمعنى الأعمّ الشامل لكلا البعدين النظري والعملي. لأنّ العرفان النظري الذي هو موضوع بحثنا من مصاديق علم العرفان بالمعنى الأعمّ. والعرفان بصفته علماً يتداخل في الكثير من الأحيان على مستوى التصوّرات العرفية مع التصوّف، لذا كان لا بدّ في البداية من بيان الفوارق الأساسية بين العرفان والتصوّف، لنعرف إن كانا علمين مستقلّين، أم أنّهما وجهان لعملة واحدة، والاختلاف بينهما لفظي فقط.

وقد تبين معنا أنّ التصوّف غير العرفان مفهوماً ومصداقاً. فالتصوّف - كما بيّنا في الأبحاث السابقة - منهجٌ وطريقةٌ زاهدة، مبتنيةٌ على أساس الشرع وتركيبية النفس، والإعراض عن الدنيا من أجل

الوصول إلى الحقّ تبارك وتعالى، والسير باتّجاه الكمال. أمّا العرفان بشقّه العملي، هو طريق لإفناء الأنا بالكامل في ذات الحق من خلال السير والسلوك العرفاني. وبشقّه النظري؛ هو مذهبٌ فكريٌّ وفلسفيّ، متعالٍ، وعميق، يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم. وهذه الطريقة لا تشبه منهج الفلاسفة والحكماء، بل هي طريق مغاير يتّبع من خلاله العارف منهج الإشراق والكشف والشهود. وبذلك يفترق علم التصوّف عن علم العرفان بكلا قسميه.

وبعد ثبوت هذا الفارق الأساس والجوهري بين العلمين، كان لا بدّ من حسم الإشكاليّة الكبرى حول الأصول الإسلاميّة لهذا العلم، فهل هو علم إسلاميٌّ أم لا؟ بمعنى هل لعلم العرفان أصوله الإسلاميّة، أم أنّه علم دخيل على الإسلام من قبل الأديان والمذاهب الفكرية الأخرى. وقد توصلنا إلى نتيجة حاسمة مفادها أنّ علم العرفان علمٌ إسلاميٌّ المنشأ بامتياز. ومن الشواهد المهمة التي ذكرناها على ارتباط العرفان وعلاقته الوثيقة بالإسلام؛ أنّ العرفاء أنفسهم يعتبرون أنّ مصدر معتقداتهم وموادهم العلميّة مأخوذ كلّ من صميم القرآن الكريم والسنة الشريفة، وأنّ منهجهم الخاص الذي اتبعوه وتفردوا به عن بقية العلماء، إنّما هو محاولة منهم لتفسير وفهم ما ورد في الكتاب والسنة على نحو أعمق وأدقّ وأشمل. وقد ذكرنا نماذج وشواهد عديدة من أعلام ومؤسسي هذه المدرسة تشير إلى هذه المسألة، مثلها مثل سائر العلوم الإسلاميّة الأخرى.

وعلى هذا الأساس، بنوا أسسهم النظرية والعملية، فقسّموا العلم إلى عرفان نظري وعملي. الجانب النظري من العلم هو الذي يتكفل ببناء رؤية معرفية كونية حول الله والإنسان والعالم، وحقائق العلاقة بين هذه المحاور الثلاثة. والبعد العملي هو عبارة عن القواعد والقوانين العملية والسلوكية التي يؤدي اتّباعها إلى الظفر بالكمال النهائي للإنسان، والكمال في مفهومهم هو التوحيد.

ويانقسام العلم إلى قسمين، أصبح تناول أيّ قسم منهما بالدراسة والتحقيق أمرًا سهلًا وأكثر فائدة من دراسته على نحو كليّ وعام. وعند الدخول للبحث في حقيقة العرفان النظري، كان لا بدّ في البداية من البحث حول منابع هذا العلم وجذوره على المستوى التاريخي؛ ليتبيّن لنا أنّ هناك العديد من العوامل على امتداد التاريخ كان لها أثر بالغ الأهمية في نشوء العلم وتطوّره مع الوقت، ليصبح علمًا مستقلًّا بذاته له قواعده وأركانه.

من هذه العوامل الزهد المتطور لاحقاً إلى حدود التصوّف، الذي شكّل منعطفاً أساسياً للأمة الإسلامية للدخول في عالم الروحانيات والمعنويات، بعيداً عن اتباع الدنيا وزينتها التي أصبحت نهجاً راسخاً في العقول والنفوس، بفعل التعديّات والتجاوزات الشرعيّة التي طالت أصول وتعاليم الإسلام بعد وفاة النبي محمد (ص).

ولكن الزهد في ذلك الوقت، لم يكن هو العامل الأساس والوحيد في هذا الحراك المعنويّ القويّ والهادر في المجتمع الإسلامي، بل إنّ تعاليم الدين الإسلامي الحنيف نفسه تحمل في طياتها بذور الروحانيّة والمعنويّات، والفلسفة العقليّة، الباحثة عن المعرفة الوجوديّة الصرفة من كل شوائب النقص والإمكان. هذه التعاليم التي نراها جليّة وواضحة في الكثير من الآيات القرآنيّة والروايات الشريفة عندما تتحدّث عن الذات الإلهيّة المقدّسة والإنسان الخليفة، حيث يظهر فيها البعد الباطني للدين بشكل واضح.

ومن العوامل الأساسيّة أيضاً، والبالغة الأهميّة التي ساهمت في تشكّل التوجّهات المعنويّة والعرفانيّة في المجتمع الإسلامي؛ الحضور العلمي والشخصي لأهل بيت النبي (ص)، المعروفين والمشهورين بزهدهم وتقواهم وغازرة علومهم وعمقها، بحيث أنّه -وباعتراف جميع المسلمين- لم يدانيهم في هذه الفضيلة العلميّة أحد على الإطلاق. فكانوا أعلم أهل زمانهم وأورعهم وأزهدهم، وهو محلّ إجماع واتّفاق جميع المسلمين. وكان لحضور هذا النموذج الفريد من نوعه، على مستوى العلم الغزير والزهد في الدنيا المنقطع النظير، أثر كبير في تشكّل هذه الميول الروحانيّة والباطنيّة في نفوس المسلمين وعقولهم. وقد لمسنا ذلك بشكل واضح في نهجهم وتراثهم العلمي الثريّ المفعم بالتوحيد الخالص من كلّ حدود الشرك، ليلامس حدّ الكمال الإنساني المطلق، ومشروع الخليفة الإلهي الأوحد على الأرض. كما أنّ نصوص المتصوّفة والعرفاء الأوائل نفسها تتحدّث هي أيضاً عن صلّتهم بأهل بيت النبي (ص) وعن مكانتهم، ورجوع أكثر الزهّاد والمتصوّفة إليهم لأخذ العلوم منهم، وانتسابهم إلى مدرستهم.

هذا الحراك الفكري والسلوكي تطوّر مع الوقت بفعل العديد من المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة ليرتقي التصوّف العملي إلى حدود الفكر والعقل والنظر، لينتج نحواً آخر من التصوّف؛ عرف لاحقاً باسم "التصوف الفلسفي"، والذي بدوره واصل تطوّر المعرفي العقلي على يد طبقة مهمّة من الفلاسفة الذين

مزجوا بين البعد الصوفي العملي من جهة، والبعد الفلسفي العقلي من جهة، لينتج في نهاية المطاف علماً نظرياً جديداً عرف لاحقاً باسم "العرفان النظري". وبذور العرفان النظري كانت واضحة وجليّة في نصوص المتصوّفة والعرفاء منذ القرون الأولى، ولكنها لم تنتظم على شكل منهج متكامل لتصبح مدرسة معرفيّة مكتملة المعالم، إلى أن برزت ملامح هذه المدرسة بشكل قويّ ولافت على يد الفيلسوف الكبير "محي الدين بن عربي" الذي دوّن أركان وتعاليم هذه المدرسة، وشيّد أسسها في العديد من كتبه، بالخصوص كتاب الفتوحات المكيّة وفصوص الحكم، لينتهج كلّ من جاء من بعده منهجه الذي رسمه عند بيانه لموضوع هذا العلم ومبادئه ومسائله.

فمع التطوّر الكبير الذي حدث في البنية التحتيّة العلميّة لعلم العرفان النظري علي يد "محي الدين"، أصبح العرفان النظري علماً مستقلاً بذاته، له قواعده وأصوله. فحدّد الموضوع بدقّة وميّزه عن موضوع علم الفلسفة، كما حدّد في هذه المرحلة بشكل واضح، مبادئ علم العرفان النظري ومسائله الأساسيّة، والتي أخذت تتطوّر بدورها مع العرفاء النظريين الذين تعاقبوا تباعاً، خصوصاً عند أولئك الذين شرحوا كتب ابن عربي، وبالخصوص كتاب "فصوص الحكم"، الذي وكما يقال إنّه من أكثر الكتب والمؤلّفات الإسلاميّة التي دوّنت بحقّه الشروحات والحواشي.

ومع تحديد موضوع علم العرفان النظري ومبادئه ومسائله، أصبح العقل الإنساني أمام علم واضح المعالم العلميّة والمعرفيّة، علمٌ مبنيّ على القواعد والأسس المنطقيّة والعقليّة، وبذلك تسقط ورقة مهمّة من أوراق التّهم والشبهات التي ألصقت بهذا العلم، والتي يدّعي فيها أصحابها أنّ علم العرفان النظري علمٌ مبنيّ على الأوهام والخرافات، وأنّه فاقد للجذور التاريخيّة، والقواعد المنطقيّة والعقليّة. فإنّ ثبوت موضوع العلم، فرع ثبوت العلم وتعيّنه في رتبة سابقة، ودليل قويّ على تحقّقه وواقعيّته.

وإذا أصبح وجود العلم أمراً مسلماً وقطعيّاً، عندها يمكن البحث والحديث حول منهجه المعرفي، ورؤيته الخاصّة في كيفية حصول المعرفة وتحصيلها. فالحديث عن المنهج المعرفي لعلم من العلوم؛ فرع ثبوت كونه علماً في البداية، وقد ثبت لدينا أنّ العرفان النظري علمٌ كبقية العلوم النظرية والعقليّة، المتأسّسة على قواعد منهجيّة، وأصول علميّة ضاربة جذورها في عمق التاريخ منذ القرون الأولى، وعلى يد أعلى الطبقات العلميّة والعلمانيّة في العالم الإسلامي.

وعند دخولنا للتعرف إلى المنظومة المعرفية لعلم العرفان النظري، نتفاجأ أننا أمام مدرسة معرفية حقيقية كاملة المعالم والرؤى والمنهج. مدرسة لها أدواتها المعرفية الخاصة التي تعتمد على القلب كأداة للمعرفة، والكشف كمنهج لهذه المعرفة، والتصفية كطريق للكشف والشهود، والعقل والشرع كميزان دقيق لقياس صحة وفساد هذه المعرفة المتحققة بواسطة الشهود. معرفة متميزة عن غيرها بخصائص فريدة قلما نجدها في المدارس الفكرية والعلمية الأخرى، وأبرز خصائص هذه المعرفة العرفانية؛ أنها معرفة يقينية وحضورية، لا تحصل إلا بالوراثة والتعليم الإلهي.

ولكن اعتماد العرفان النظري على الكشف والشهود القلبي للوصول إلى هذه المرتبة المتقدمة من المعرفة، لا يعني إلغاء دور العقل الذي يعتبر من العناصر الأساسية في المنظومة المعرفية لهذا العلم. فالعقل هو وسيلة العارف الوحيدة لبيان وشرح الحقائق الكشفية والمعارف الشهودية التي تحصل عند العارف عند تنزل التجليات الإلهية والفيوضات الربانية على قلبه. فطبيعة المعرفة العرفانية أنها لا يمكن نقلها ولا الحديث عنها إلا من خلال العقل ولغته؛ لأن المعرفة الشهودية جزئية وشخصية يعسر التعبير عنها على حقيقتها المشاهدة من قبل العارف. لذا كان العقل من جهة هو الأداة الأقرب إلى الواقع العملي الذي يزود العارف بالمعطيات التي يحتاجها من أجل بلوغ المعرفة العرفانية، ومن ثم الحديث عنها لاحقاً ببيان قوي وواضح، يمكن بعده لجميع العقول أن تتقبله، بعد أن تطوى المقدمات النظرية الأولية التي تمهد لعملية الفهم المنطقي للعلم وقواعده.

إذاً، إن تحقق المعرفة الكشفية العرفانية المتخذة من القلب أساساً للمعرفة وأداة للعلم، يحتاج في شق منه إلى العقل. ولا يمكن فهم هذه العلاقة الخفية بين العقل والقلب، إلا بعد فهم حقيقة كل من العقل والقلب عند العارف. فالعقل عند العارف وإن كان عاجزاً عن إدراك الكمال المطلق الإلهي وتجلياته ومظاهره الوجودية، لأنه طور فوق طور العقل، إلا أن هذا لا يعني انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقاً على المعرفة بالحقائق الوجودية، واقتصار دوره على المفاهيم الكلية. بل للعقل دور مهم وأساسي في تحصيل المعرفة الشهودية والكشفية العرفانية.

العقل عند العارف ليس على نحو واحد، بل هو على مراتب وأنحاء وأطوار متعددة؛ هي العقل الفكري المدرك للجزئيات، والعقل الفكري المدرك للكلية وأخيراً العقل القدسي، وهو أعلى مراتب العقل، وهو العقل المنور بنور القدس، والذي من خلاله يدرك العارف الحقائق الكلية المطلقة بواسطة

الكشف والشهود القلبي، بعد تحقّق العبوديّة التامة للحقّ تعالى، وانتفاء الجهة السوائية والغيريّة بشكل مطلق بين الخالق والمخلوق. وبعد اتّصال العقل بالنور القدسي المطلق، تنتزل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئية التي هي دونه. فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكنّ دور العقل في كلا حالتي الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهميّة في المعرفة العرفانيّة.

أمّا القلب فهو عند العارف حقيقة الإنسان، وهو جوهر نوراني غير ماديّ، ولطيفيّة إلهيّة وقوّة روحانيّة غيبية، تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكاً جليّاً لا يخالطه الشكّ أبداً. والقلب في الرؤية العرفانيّة النظرية لديه من السعة الوجوديّة ما ليس لدى غيره، لذا وسع الحقّ سبحانه وتعالى، كما ورد في الحديث القدسي: "لَمْ يَسْعُنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ"^١.

كما أنّ اعتماد العارف النظري على العقل لا يعني صيرورة العارف فيلسوفاً عقلياً بعيداً عن الجانب النفسي والتربوي المرتبط بالبعد الروحي. بل العارف النظري، وإن كان يرى في العقل خير ناصر ومعين لبلوغ المعرفة، ومن ثمّ شرحها والحديث عنها، ولكنّه يرى في الوقت نفسه ويعتقد أنّ العقل نفسه يحتاج إلى مبدأ أساسي ومهمّ يفتح له طريق المعرفة لتشقّ طريقها نحو عالم القلب والمعنى؛ ليتمكّن من التزوّد بالمعرفة القلبية التي يحتاجها. وهذا المبدأ هو تهذيب النفس ومجاهدتها بالرياضات الشرعيّة.

وهنا يأتي دور الشريعة في الرؤية العرفانيّة كمنهج عملي شرعي لتهديب النفس بهدف تطهيرها ورفع الحجب بينها وبين الفيوضات الإلهيّة المطلقة، وكميزان معرفي إلى جانب العقل من أجل ضبط المعرفة العرفانيّة وتصويبها. فالشريعة في هذه المدرسة من الموازين المعرفيّة الأساسيّة التي من خلالها يُميّز العارف الخبيث من الطيب، ويعرف الحقّ من الباطل.

كما تعتبر الشريعة عند العارف الحقيقي من أهمّ مصادر المعرفة الغيبية التي يحتاجها في سيره المعرفي نحو امتلاك رؤية توحيدية خالصة للوجود على نحو أصيل وثابت. هذه الشريعة التي منها تتفتّح آفاق العارف المعرفيّة، ليطلّ من خلال قرآنها الكريم، وسنّتها الشريفة، على أسمى الحقائق

١ المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مرجع مذكور، ج ٥٥، ص ٣٩.

والأسرار، التي ليس للعقل القدرة على اكتشافها لولا وجودها. فعدت الشريعة نعم العون للعارف أثناء بحثه المحفوف بالمخاطر والمزالق عن الحقيقة.

ويؤكد العرفاء الأصليون على امتداد التاريخ على كذب المناهج العرفانية التي تدعي وجود تباين وتعارض بين البعد الظاهري والباطني للدين الإسلامي، وأحكامه وتشريعاته، وعلى كذب كلّ المشاهدات والمكاشفات العرفانية التي تكون منطلقاتها مخالفة للشريعة الإسلامية وغير مطابقة لها.

من هنا، كان منهج العرفان النظري معتمداً بشكل أساسي على الشرع والعقل كموازين لقياس صحّة المعرفة العرفانية، وعلى تصفية النفس وتهذيبها من الشوائب والأمراض، من أجل رفع الموانع التي تحول دون إشراق المعارف الإلهية والأسرار الربانية في القلب؛ لتكتمل بذلك دائرة المعرفة العرفانية من خلال هذا الترابط البديع والفريد بين هذه العناصر؛ العقل والقلب وتهذيب النفس والشرع.

توصية

في الختام، نأمل أن نكون في هذا البحث قد فتحنا كوة صغيرة في هذا الجدار الصلب الذي يحول دون استفادة الأجيال المعاصرة من دراسة علم العرفان النظري والتعرّف إليه، والإصرار على اعتباره علماً لا يجوز الاقتراب منه، إمّا لعلو شأنه أو لدنو مرتبته، وكلا الحجتين واهية وتفتقد إلى الموضوعية والإنصاف العلمي.

لذا، حبذا على أقلّ التقدير، لو يتمّ التعامل مع هذا العلم بخلفية علمية محضّة، على اعتبار أنّه علم كبقية العلوم الإنسانية، بعيداً عن الإسقاطات المعرفية المسبقة أو الهواجس النفسية غير المبرّرة، أو حتّى الرؤى النرجسية التي أعطت لهذا العلم هالة القداسة السلبية بعيداً عن المنطق والعقل؛ لتكون النتيجة حرمان الكثير من العقول النيرة والقلوب الوالهة والنفوس العطشى للمعرفة من بلوغ الطمأنينة التي ترنو إليها النفوس، كلّ النفوس البشرية دون استثناء، مهما اختلفت ألوانها وتنوّعت أعراقها وطبقاتها.

فكلّنا إنسان، وكلّنا باحث عن الحقيقة في هذا الوجود، وعن معنى الإنسانية الحقيقي. فلنُنزِلْ إذن هذا العلم قليلاً عن عرشه الذي جعلناه حبيسه طوال قرون متمادية، ورحنا نرجمه بحجّة أنّه زنديق

خرج من رحم التعاليم السماوية السمحاء، أو مرتدًا خان الأمانة فنزلت عليه أحكام الحرم من كلّ حدب و صوب.

لذا ما ندعو إليه في هذه الخاتمة وبإلحاح، هو فتح باب البحث والتحقيق في علم العرفان النظري، أسوة بغيره من العلوم النظرية. ولنحاكم قواعده، ولننتقد مبانيه، بموضوعية وشفافية. فمن غير المفهوم، ومن غير المبرر أن يُخشى على طالب العلم من العلم، أو على سالك طريق المعرفة من المعرفة، طالما أنّ العلم لا ينبغي أن يُواجه إلا بالعلم، حتى لا نرتكب أخطاء الآخرين القاتلة عندما واجهوا العلم بقوة السلطة والنفوذ، وحدّ السيف أحيانًا. فلتكن مواجهة معرفية وعملية مفتوحة على مصراعها، ولتكن الغلبة للمنطق السليم الأقوى، والبرهان الرشيد الأقوم، في ساحة النزال الفكري والعلمي.

مصادر البحث

المصادر العربيّة:

القرآن الكريم

(أ)

١. ابن أبي جمهور، محمد: عوالي اللئالي العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق: مجتبی العراقی، دار سید الشهداء للنشر، قم، ٤٠٥ق، ط١.
٢. ابن الجوزی، عبد الرحمن: صفة الصفوة، تحقیق: محمود فاخوری، دار المعرفة، بیروت، ١٣٩٩ق/١٩٧٩م، ج٤، ط٢.
٣. ابن أبي حديد، عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ، ج١، ط١.
٤. ابن بابويه، محمد: التوحيد، تحقیق: هاشم الحسيني، جماعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ق، ط١.
- ابن سينا، أبو علي: الشفاء، تصحيح سعيد زايد، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ٤٠٤ق، لاط.
٥. ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، مكتب نشر الكتاب، ٤٠٣ق، ط٢.
٦. ابن سينا، أبو علي: الشفاء؛ المنطق، تحقیق: أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ٤٠٥ق.

٧. ابن عربي، محي الدين: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م، ط٢.

٨. ابن عربي، محي الدين: الدرّة البيضاء، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط١.

٩. ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لاتا، لاط.

١٠. ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، تعليق: أبو علاء عفيفي، انتشارات الزهراء، قم، ١٣٧٥ش، ط٣.

١١. ابن عربي، محي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، بيروت، لاتا، لاط.

١٢. ابن منظور، محمد: لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ق، ط٣.

١٣. الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق/١٩٩٦م، ج١، لاط.

١٤. الأصفهاني، صائن الدين: تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ش، ط٣.

١٥. الأصفهاني، صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تعليق: حسن رضاني، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م، ط١.

١٦. الأملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٧ق/١٩٩٦م، ط١.

١٧. الآملي، حسن زاده: شرح العيون في شرح العيون، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم،

٤٢١ق / ٣٧٩ش، ط٢،

١٨. الآملي، حيدر، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي،

نشر المعهد الثقافي نور على نور، ٨٣هـش، ط١.

١٩. الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كريان وعثمان يحي، شركة

انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ١٣٦٨ش، ط٢.

٢٠. الآملي، حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تصحيح وتقديم: هنري كريان وعثمان يحي،

شركة انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ١٣٦٨ش، ط٢.

٢١. الآملي، حيدر: المقدمات من كتاب نصّ النصوص، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٤٢٦ق/

٢٠٠٥م، ط١.

(پ)

٢٢. پناه، يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة: عباس الموسوي، مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٤م، ط١.

(ت)

٢٣. الترمذي، عبد الله: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللبّ، تحقيق: يوسف وليد مرعي،

مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٩م، لاط.

٢٤. التفاتزاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩م، ط٣.

٢٥. التهانوي، محمد علي: موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق عجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زينات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ط١.

(ج)

٢٦. الجامي، عبد الرحمن: نفحات الأنس في حضرات القدس، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٩٨٩م، لا٤٠٩.

٢٧. الجرجاني، عليّ بن محمّد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، لاتا، لا٤٠٩.

٢٨. الجندي، مؤيد الدين: شرح فصوص الحكم، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٧م، ط١.

٢٩. جهانگيري، محسن: محي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٣٧م/٢٠١٦م، ط٢.

٣٠. الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل: في معرفة الأواخر والأوائل، تعليق: فاتن فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٢٠م/٢٠٠٠م، ط١.

(ح)

٣١. الحرّ العامليّ، محمد بن حسن: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤٠٩ق، ط١.

٣٢. الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠١ق/١٩٨١م، ط١.

٣٣. الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفيّة، أعلام التصوّف والمنكرين عليه والطرق الصوفيّة، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ط١.

٣٤. حميّة، خنجر: العرفان الشيعي، دراسة في الحياة الروحيّة والفكرية لحيدر الآملي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ط١.

٣٥. الحيدريّ، كمال: الراسخون في العلم، دار فراق، قم، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م، ط١.

٣٦. الحيدري، كمال: دروس في الحكمة المتعالية؛ شرح كتاب بداية الحكمة، دار الصادقين للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٠ق/١٩٩٩م، ط١.

٣٧. الحيدري، كمال: شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، قم، ١٤٣٦ق/٢٠١٤م، لا.ط.

٣٨. الحيدري، كمال: العرفان الشيعي؛ رؤية في مرتكزاته النظرية ومسالكه العمليّة، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، قم، ٢٠١١م، ط١.

٣٩. الحيدريّ، كمال: مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، دار فراق، قم، ١٤٢٦ق، ط١.

(خ)

٤٠. الخراساني، الآخوند: كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ٤٠٩ اق، ط ١.
٤١. الخولي، يمى: فلسفة كارل بوبر؛ منهج العلم منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٨٩م، لا.ط.
٤٢. الخميني، روح الله: الأربعون حديثاً، تعريب: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٤١٢ اق/١٩٩٢م، ط ٤.
٤٣. الخميني، روح الله: جنود العقل والجهل، تعريب: أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٤٢٢ اق/٢٠٠١م، ط ١.
٤٤. الخميني، روح الله: شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ٤١٦ اق، ط ١.
٤٥. الخميني، روح الله: معراج السالكين، ترجمة: عباس نورالدين، بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ط ١.
٤٦. الخميني، روح الله: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مقدمة: جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ٣٧٦ ش، ط ٣.
٤٧. الخميني، روح الله: وصايا عرفانية، ترجمة: عباس نورالدين، بيت الكاتب للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م، ط ٣.

(د)

٤٨. الديناني، غلام حسين: العقل والعشق الإلهي، تعريب: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ٤٢٦ق/٢٠٠٥م، ط١.

(ز)

٤٩. الزبيدي، مرتضى: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ٤١٤ق/١٩٩٤م، لا.ط.

(س)

٥٠. سجادي، ضياء الدين: مقدّمات تأسيسية في التصوف، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١،

٥١. السلمي، أبي عبد الرحمن: طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤١٩ق/١٩٩٨م، ط١،

٥٢. السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراق، تصحيح: هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وفرهنگي، طهران، ١٣٧٣ش، ط٢،

٥٣. السهروردي، شهاب الدين: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مجمع بحوث الدراسات الثقافية، طهران، ١٩٩٦م، لا.ط.

٥٤. السهروردي، عبد القاهر: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ٤٠٣ق/١٩٨٣م، ط٢.

٥٥. نيكلسون، رينولد: الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٤٢٢ق/٢٠٠٢م، ط٢.

(ش)

٥٦. الشريف الرضيّ: نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، ٤١٤ق،

ط، ١

٥٧. الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ٤٠٣ق،

ط، ١

٥٨. شقير، محمد: الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته بالشريعة، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١.

٥٩. شقير، محمد: فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ٤٢٥ق/٢٠٠٤هـ، ط١.

٦٠. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: إيقاظ النائمين، تحقيق: محمد خوانساري، انتشارات ببناد حكمت

إسلامي صدر، طهران، ١٣٨٦ش، ط١.

٦١. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم،

١٣٦٨ش، ط٢

٦٢. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: شرح أصول الكافي، تحقيق: محمد الخواجوي، مؤسسة الأبحاث

الثقافية، طهران، ٤٢٥ق، ط١.

٦٣. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: كسر أصنام الجاهلية في الردّ على الصوفية، تصحيح: حسن

الطّش، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٤٢٥ق/٢٠٠٤م، ط١.

٦٤. الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، تحقيق: نجف قلى حبيبي، انتشارات ببناد حكمت

إسلامي صدر، طهران، ١٣٨٦ش، ط١.

٦٥. الشيبلي، كامل مصطفى: الصلة بين التصوّف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م، ط٣.

(ص)

٦٦. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتب، بيروت، ١٩٩٤م، لاط.

(ط)

٦٧. الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسس النشر

الإسلامي، قم، ١٤٣١ق، ط٢٧.

٦٨. الطباطبائي، محمد حسين: رسالة الولاية، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٧، ط١.

٦٩. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي، بيروت،

١٤١١ق/١٩٩١م، ط١.

٧٠. الطوسي، أبو نصر السراج: اللّمع، تحقيق: عبدالحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب

الحديثة، القاهرة، ١٣٨٠ق/١٩٦٠م، المقدمة، لاط.

(ع)

٧١. عبوديّ، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي الموسوي، مركز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ط١.

٧٢. العبيدي، حسام: معالم العرفان عند الشيعة الإمامية، العتبة العلوية المقدّسة، العراق، ٢٠١١،

لاط.

٧٣. العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م، ط١.

٧٤. العسكري، أبو هلال: الفروق اللغوية، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ق، ط١.

٧٥. عطا، عبد القادر: التصوّف الإسلامي بين الأصالة والافتباس في عصر النابلسي، دار الجبل، بيروت، ١٤٠٧ق/١٩٨٧م، ط١.

٧٦. العطار، فريد الدين: تذكرة الأولياء، تحقيق: محمد استعلامي، انتشارات زوار، ١٣٤٦ش، لاط.

(غ)

٧٧. الغزالي، أبو حامد: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣ق/١٩٦٤م، لاط.

٧٨. الغماري، أحمد بن محمد: البرهان الجليّ في تحقيق انتساب الصوفيّة إلى علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٨٩ق/١٩٦٩م، ط١.

(ف)

٧٩. فتاح، عرفان: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها، دار الجبل، بيروت، ١٤١٣ق/١٩٩٣م، ط١.

٨٠. الفناري، حمزة: مصباح الأنس، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٨٤ش/١٤٢٦ق، ط٢.

٨١. الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، تحقيق: أنس الشامي وزكريا أحمد، درا الحديث، القاهرة، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م، لاط.

(ق)

٨٢. القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيريّة، تعليق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ق/٢٠٠١م، لاط.

۸۳. القونوي، صدر الدين: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، تقديم وتصحيح: جلال الدين الآشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ۱۴۲۳ق/ ۱۳۸۱ش، ط ۱.
۸۴. القونوي، صدر الدين: رسالة النصوص، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشگاهی، طهران، ۱۳۶۲ش، ط ۱.
۸۵. القونوي، صدر الدين: الفكوك، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ۱۳۷۱ش، ط ۱.
۸۶. القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ۱۳۷۴ش، ط ۱.
۸۷. القونوي، صدر الدين: النفحات الإلهية، تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، منشورات مولى، طهران، ۱۳۸۴ش/ ۱۴۲۶ق، ط ۲.
۸۸. القيصري، داود: رسائل القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، طهران، ۱۳۸۱ش، ط ۲.
۸۹. القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تعليق: جلال الدين الآشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنگی، قم، ۱۳۷۵ش، الهامش ۲، ط ۱.
۹۰. القيصري، داود: شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن زاده الأملي، بوستان كتاب، قم، ۱۴۲۴ق/ ۱۳۸۲ش، ج ۱، ط ۱.

(ك)

٩١. الكاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ ش، لاط.

٩٢. الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٣٨٥ ش/٤٢٧ اق، ط٣.

٩٣. الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ٤١٣ اق/١٩٩٢ م، ط١.

٩٤. الكعبي، عباس، نظرات في الثقافة العرفانية، تقرير: حسين الأكرف، دار المعارف الحكيمة، ١٤٣٦ هـ/٢٠١٥ م، بيروت، ط١.

٩٥. الكلابادي، أبو بكر: التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تصحيح: آرثر جون أربري، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ٤١٥ اق/١٩٩٤ م، ط٢.

٩٦. الكلينيّ، محمد بن يعقوب: الكافي، تحقيق وتصحيح: علي غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ٤٠٧ اق، ط٤.

(م)

٩٧. المازندراني، محمد صالح: شرح الكافي: الأصول والروضة، المكتبة الإسلاميّة، طهران، ٤٢٤ اق، ط١.

٩٨. المحمود، حسن علي: المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ٤٢٧ اق/٢٠٠٦ م، ط٢.

٩٩. محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام؛ مصادرها نظريّاتها ومكانها من الدين والحياة،

دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م، ط١،

١٠٠. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار؛ الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، ١٤٠٣ق، ط٢.

١٠١. المجلسي، محمد تقي: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسة كوشانبور للثقافة

الإسلاميّة، قم، ١٤٠٦ق، ط٢،

١٠٢. المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد الخاقاني، دار التعارف،

بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، لاط.

١٠٣. مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران، ترجمة: محمد هادي اليوسفي، دار التعارف، بيروت، لاتا،

لاط.

١٠٤. مطهري، مرتضى: العرفان، ترجمة: عباس نور الدين، دار المحجّة البيضاء، بيروت،

١٩٩٣م، ط١.

(ن)

١٠٥. ناصر، فادي: سرّ القدر عند العرفاء، دار الولاء، بيروت، ٢٠٠٨م، ط١،

١٠٦. النوري حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ١٤٠٨ق،

ط١.

(هـ)

۱۰۷. الهجویری، أبو الحسن: كشف المحجوب، ترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، مصر، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، لاظ.

(ي)

۱۰۸. ياسين، إبراهيم: صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفيّة، منشأة المعارف، الاسكندريّة، ۲۰۰۳م، لاظ.

المصادر الفارسيّة:

۱. قوام الدين، حسين: عرفان اسلامي، پژوهشگاه تحقيقات اسلامي، قم، ۱۳۸۸ش، چاپ ۱.
۲. رحيميان، سعيد: مباني عرفان نظري، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها(سمت)، تهران، ۱۳۹۰ش، چاپ ۴.
۳. يثري، يحيى، عرفان نظري، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ۱۳۹۱ش، چاپ ۷.
۴. نژاد، علي اميني، مباني وفلسفه عرفان نظري، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ۱۳۹۰ش، چاپ ۱.
۵. مصباح، محمد تقی، در جستجو عرفان اسلامي، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ۱۳۹۰ش، چاپ ۴.
۶. ابراهيميان، حسين، معرفت شناسی در عرفان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۷۸ش، چاپ ۱.
۷. نژاد، علي أميني، حکمت عرفانی، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ۱۳۹۰ش، چاپ ۱.

٨. علي أميني، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰ش، چاپ ۲.

المصادر الأجنبية:

١. Izutsu, toshihiko, Sufism and taoism, a comparative syudy of key philosophical concept, university of California press.
٢. nasr, s,h, Persia, and the destiny of Islamic philosophy studies in comparative religion, 1972.
٣. Chodkiewicz, m, un ocean sans ravage, ibn arabi, le livre et la loi, la librairie du 20 siecle, seuil, 1992.
٤. affifi, a, the mystical philosophy of ibnul arabi, campridge, the university press, 1939.
٥. Chodkiewicz, m, le coran dans l'oeuvre d'ibn arabi, introduction a la lecture des illuminations de la mecque, 1988.
٦. Bergson, henri, le rire essai sur la signification du comique, 97ed, puf, 1950.
٧. Heidegger, martin, qu'appelle-t-on penser?, traduit de l'allemand par alloys becker et gererd granel, puf, 1959.
٨. Sells, m, a, the mystical languages of unsaying, the university of Chicago press, London, printed in the united states of America, 1994.
٩. massignon, l, la passion d'al-hallaj, paris, 1922.

١٠. Chittick, William, the self disclosure of god, principle of ibn al arabi's cosmology, university of new York press, 1998.