

== (فلسفة العرفان النظري_ دراسة تحليلية في أصول العلم ومنهجه المعرفي) ==

المؤلف: الشيخ الدكتور فادي ناصر.

مقدمة: الفرق بين علم العرفان النظري وفلسفة العرفان النظري: طرح عنوان: فلسفة العرفان النظري، أصول العلم ومنهجه المعرفي، إنما يهدف بشكل أساسي إلى التعرف 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 نظرية العارف الكونية وفلسفته الوجودية، وبالتالي الوصول إلى الثمرة الحقيقية من وراء العلم وهي التوحيد.. فإذا صحت قواعد وأسس هذا العلم، صحت بالتالي نظرياته التوحيدية للوجود والكون.. وإذا أردنا أن نُجري نوعاً من المقارنة لعرف ما هو المائز الأساسي بين علم العرفان النظري وفلسفة 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 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.. والجديد في الموضوع ليس في مضمونه المعرفي فقط، لأنه قد تم الحديث عنه في العديد من الكتب العرفانية، بل في سعته وشموليته وطريقة تنظيمه ليغدو أكثر ملائمة للتحديات الفكرية المعاصرة، وليقدم رؤية معاصرة يمكنها أن تدفع كل الشبهات والإشكالات التي ألصقت بهذا العلم.. **الباب الأول: أصول ومبادئ علم العرفان النظري:** لأن علم العرفان علم إشكالي، بمعنى أنه علم صالت وجالت حوله وفيه الكثير من الإشكالات، فدارت حوله الكثير من الأسئلة الاستهلامية والاستنكارية.. لذا كان لزاماً علينا، في البداية، أن نتوقف عند أبرز مشكلتين تعترضان طريق الباحث في علم العرفان: المشكلة الأولى هي علاقة علم العرفان بالتصوف، نظراً للتقارب الكبير بينهما إلى الحد الذي ظن البعض أنهما علم واحد باسمين مختلفين، والحقيقة أنهما علمان مستقلان عن بعضهما. نعم يوجد تداخل وقواسم مشتركة بينهما، ولكن ليس إلى الحد الذي تُلغي فيه الحدود الموجودة بين العرفان والتصوف بالكامل.. والمشكلة الثانية هي علاقة علم العرفان بالدين.. وكما أن للمعرفة الدقيقة بمنافع أي عالم من العلوم ونشأته التاريخية مدخلية ضرورية وأساسية لمعرفة هوية هذا العلم وكيفية تشكله.. فحاضر أي علم من العلوم لا يمكن أن يُقرأ وأن يُفهم، وبشكل موضوعي، وبعبداً عن المغالطات والافتراءات أو التحريفات التي يمكن أن تطل مسيرته على مدار السنين، إلا بالرجوع إلى سيرة وتاريخ هذا العلم منذ اللحظات الأولى لنشأته وتطوره، وما تعاقب عليه من رجال وأحداث، وصولاً إلى الشكل النهائي الذي انتهى إلينا.. وبعد اكتمال الرؤية حول منابع العلم ونشأته التاريخية، يُصبح تناول موضوع العلم ومبادئه ومسائله أمراً متاحاً ومشروعاً، والتي سنثبت لنا مجتمعة كون العرفان النظري علماً حقيقياً، له قواعده وأصوله ومبادئه كبقية العلوم الإسلامية.. **ماهية العرفان والتصوف:** العرفان في اللغة يُطلق على العلم.. وفي كون المعرفة والعلم متميزين أو لا، كلاماً بين أهل اللغة. فمنهم من ذهب إلى أن المعرفة في رتبة العلم وهي مساوية له، ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة أخص من العلم، ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة أعظم شأنًا ورتبة من العلم. وفي المحصلة النهائية، سواء أكانت المعرفة في رتبة العلم أو دونه أو أعلى منه، فإن العرفان في اللغة مشتق من المعرفة، والمعرفة هي الإدراك والعلم بالشيء.. أما اصطلاحاً فيُطلق على لون خاص من المعرفة بالله تعالى وأسمائه وصفاته، وبالوجود. وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بواسطة العقل ولا بواسطة التجربة الحسية، فهي معرفة مباشرة تتجاوز الحس وهي أبعد من العقل، وتحصل من خلال رفع الموانع وكشف الحجب عن القلب، من خلال السير والسلوك والجذبة القلبية. بمعنى آخر: العرفان اصطلاحاً، حركة فكرية وسلوكية معنوية قائمة على المعرفة. فهي رؤية فكرية وعلمية ودينية عميقة، تسعى إلى معرفة مباشرة وتفصيلية بالله تعالى وبحقائق وأسرار عالم الوجود الكوني والإنساني معاً، وفق منهج وبناء معرفي أساسه الإشراق الباطني والكشف والشهود القلبي.. والنتيجة: كلمتا العرفان والمعرفة، من الناحية اللغوية، لهما معنى واحد هو العلم، والعارف لغة مصدر عرف، وهذه المعرفة يمكن أن تكون حاصلة عن طريق الحق أو العقل أو النقل أو القلب. أما العرفان اصطلاحاً فهو نوع من المعرفة الحضورية والذنية الخاصة بالله تعالى وصفاته وأفعاله، وهي لا تحصل عن طريق الحس والتجربة والعقل، بل من خلال الإدراك القلبي والكشف والتلقين الباطني، ويسمى هذا النوع من العلم بالعلم الحضور. بخلاف العلم الحسولي الذي يحصل عن طريق المفاهيم الذهنية بواسطة الاستدلال والبرهان العقلي.. **معنى التصوف ومنشؤه:** اختلفوا في معنى التصوف، أصله ومنشؤه، اختلافاً واسعاً.. [عرض المؤلف جرداً لتعريف المتصوفة لكلمة التصوف واشتقاقها وأحوال أصحابها]. أمام هذه الصعوبة الواضحة في التوصل إلى تعريف موحد وجامع للتصوف، كان لا بد من الذهاب أكثر إلى استكشاف هذا الاختلاف الواسع وتقديم تفسير منطقي له. والذي يظهر بعد الاطلاع على التعاريف المختلفة لكلمة التصوف، أن كل تعريف من هذه التعاريف يُعبر في الحقيقة عن حال المتصوف المعنوية والمقام المعنوي الذي وصل إليه.. فكل تعريف يعبر عن جانب أو عن جوانب عدة من التصوف يتفق مع مشرب صاحبه واتجاهه الغالب عليه.. فالصوفية لم يقصدوا من هذه التعريفات تعريف التصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صورته وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة في لحظة معينة محدودة، فهذه الاختلافات إذاً كلها صادرة عن المقام أو الحال التي أتصف بها الصوفي حين يتحدث عن التصوف. ومن جهة أخرى هنالك عامل

آخر مهم وهو التطور السريع الذي شمل كل مرافق الحياة الإسلامية في القرون الأولى نتيجة اتساع الدولة الإسلامية وتراكمها، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام، ونتيجة لما كان يدخل من هذه الثقافات على المجتمع الإسلامي من معان وأفكار كانت تُطور كل شيء في الحياة الإسلامية يوماً بعد يوم، فتباعدت به عن معناه الأصلي البسيط الذي عرف به أيام الإسلام الأولى. وقد تعرضت كلمة التصوف بدورها لهذا التطور، فكانت تتسع وتكتسب مع مرور الوقت معاني جديدة تُبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرفت به في الأيام الأولى لوجودها وتداولها. وهكذا نشأة المعاني المختلفة لكلمة التصوف، والتي كانت تزداد تنوعاً واختلافاً كلما امتدت الحياة وطالت أكثر، لتتعدد معها تعاريف التصوف وتتسع بحيث لم يعد ممكناً أن ينطبق عليها حد أو تعريف واحد.. **الفرق بين العرفان والتصوف:** في الوقت الذي يلمس فيه الباحث التداخل الواضح والكبير بين التصوف والعرفان، على اعتبار أنهما حركتان دينيتان تتخذان من السلوك والمعرفة المعنوية والباطنية طريقاً ومنهجاً لهما بهدف الوصول إلى الله، ولكونهما يعتمدان على الذوقيات والوحدانيات، والاشتراك في مباحث الأدب والرياضات وغيرها. المراجعة الأولية للمصطلحات الخاصة بكل من العرفان والتصوف، تكشف عن حجم التقارب الكبير بين العلمين. إلا أنه في الوقت عينه يمكن للباحث أن يلاحظ بشكل واضح أنهما علمان متميزان ومختلفان، وبينهما العديد من نقاط الاقتراق والتفاوت. من هنا، كان لا بد لنا من تحليل مفردات كلا العلمين، ليرتفع الغموض حولهما ولتتبين الفوارق بينهما ويُزال الالتباس الناتج عن التشابه في الألفاظ والمباحث والموضوعات.. **التصوف من الناحية التاريخية،** بصفته حركة دينية معنوية، ظهرت بذورها الأولى في نزعات الزهد الذي سادت العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري.. حيث ارتدى البعض الجبة الصوفية تعبيراً عن معارضتهم لأولئك الذين أقبلوا على الدنيا واتخذوا من الإسلام وسيلة لتنفيذ أهدافهم الدنيوية.. ففي صدر الإسلام وبدايات الدعوة الإسلامية، كان زُهد الزهاد والعباد معتدلاً، بمعنى أنهم كانوا يُشاركون في الحياة الاجتماعية ويسعون لكسب معاشهم، ويُراعون أوامر الدين والشرع بكل طاقاتهم.. وفي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ظهر من بين الزهاد أفراد يُحِبُّون حياة تُخالف حياة الآخرين، من حيث المبالغة في الزهد وترك متاع الدنيا ورياضة النفس، فكان لا بد أن يتسموا باسم خاص، فأطلق عليهم اسم **الصوفية**.. وفي القرنين الثالث والرابع الهجريين، وصل التصوف إلى مرحلة النضج، وأخذت المسائل الصوفية التي ظهرت أول الأمر غامضة ساذجة تتضح.. وأصبح مفهوم التصوف شيئاً جديداً لا يقف عند حد الرياضة والمجاهدة، ولا يقع فيه الإنسان بالمشاهدة، وإنما تجاوز هذا كله إلى غاية أسمى هي **فناء الإنسان عن نفسه وبقائه بربه واتحاده به**. والمتأمل في أقوال صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة يلمس تحولاً فكرياً طرأ على مفهوم التصوف، فقد ظهرت في أقوالهم أفكار جديدة واصطلاحات وتعبيرات خاصة، بعضها يتعلق بالجانب النظري للتصوف، من تحديد لمعالم الطريق وترتيب للمقامات والأحوال، حتى صار مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث الهجري، فقد كان أبا يزيد البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي.. هذا التطور التاريخي كان سبباً في بلورة صورة التصوف والعرفان، وصيرورتها علمين مستقلين لاحقاً. وهكذا مضى الزمان طويلاً، وتطورت السلوكيات الإسلامية من الزهد إلى التصوف، ومن التصوف إلى الفلسفة الصوفية، والذي اصطلاح عليه لاحقاً بكلمة **العرفان النظري**.. فإذا وجدنا تداخلاً ما بين العلمين في مكان من الأمكنة، فالسبب يعود إلى التشابه الواقع بينهما من ناحية **المصطلح**.. وقد اعتبر بعضهم القسم العملي للعرفان بمعنى واحد مع التصوف، وأنهما مترادفان، وعدّ الجانب العلمي للعرفان أحد العلوم الإسلامية.. **فالتصوف منهج وطريقة زاهدة،** مبتنية على أساس الشرع وتزكية النفس والإعراض عن الدنيا.. أما **العرفان** فهو مذهب فكري وفلسفي، متعالٍ وعميق، يسعى إلى معرفة الحق تعالى ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم، وهذه الطريقة ليست منهج الفلاسفة والحكماء، بل هي طريقة اتباع منهج الإشراف والكشف والشهود.. فمصطلح التصوف يُستخدم للتعبير عن سلوكيات عملية، من قبيل رياضة النفس وتزكيتها، والإعراض عن الدنيا ولذاتها. فيما يُستخدم مصطلح العرفان للتعبير عن الجانب النظري والمعرفي، أي معرفة الحق عز وجل.. **علاقة العرفان والتصوف بالدين الإسلامي:** الكلام عن علاقة العرفان بالإسلام هو كلام بطبيعة الحال عن علاقة العرفان بتعاليم الإسلام، وبأصوله وأحكامه. فالإسلام بصفته ديناً هو مجموع أحكام ومعتقدات وسنن وآداب، والتي جمعت تحت مسمى الشرع والشرعية. فالشريعة هي مجموع تعاليم الإسلام الفقهية والعقائدية والسلوكية، والتي تهدف إلى تحقيق مقام التسليم للإنسان.. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال: هل العرفان الإسلامي من قبيل الفقه والأصول والتفسير والحديث، أي هو من العلوم التي اتخذ المسلمون موادها الأصلية من الإسلام واكتشفوا لها القواعد والأصول والضوابط؟ أو هو من قبيل الطب والرياضيات التي دخلت إلى عالم الإسلام من خارجه، وتطورت وتكاملت على يد المسلمين؟ أو أن هناك قسماً آخر؟.. الدين عند العرفاء حقيقة واحدة ذات شؤون ومراتب تبدأ من الظاهر وتغوص في الباطن لتصل في نهاية الأمر إلى الحقيقة المطلقة التي ينشدها كل إنسان ووجدان إنساني. وعليه فإن ارتباط العرفان بالدين وشرعيته 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، ويحقق الهدف الحقيقي والنهائي للدين الإسلامي وهو الكمال.. **أقسام العرفان الإسلامي، العرفان النظري والعرفان العملي:** علم العرفان هدفه الأساس وغايته معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته وأفعاله، وفق منهج وبناء أساسه الإشراف الباطني والكشف والشهود القلب.. فنحن أمام نوعين من المعرفة العرفانية: معرفة بالله سبحانه، ومعرفة بالطريق التي يوصل إليها تعالى. وقد أطلقوا على النوع الأول من المعرفة اسم العرفان النظري، والنوع الثاني العرفان العملي.. **العرفان العملي:** هو العلم الذي يتعهد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي، يقدم المجاهدة والتصفية والتزكية. وهو عبارة عن القواعد والقوانين المرتبطة بأعمال القلب وحالاته (الرياضات) في قالب المنازل والمقامات التي يؤدي اتباعها للحصول على الكمال النهائي للإنسان، التوحيد أو مقام الفناء ومشاهدة الحق. بمعنى آخر هو العلم بطريق السير والسلوك إلى الله.. ونستنتج أن 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 بمبدءها واتصافها بصفاته المطلقة.. فأصول العرفان العملي هي: الأول: معرفة طريق السلوك إلى المبدأ.. والثاني: معرفة سبيل المجاهدة لتخليص النفس من قيود الشهوات والأهواء والتعلقات الدنيوية.. والثالث: السعي من أجل الاتصال بالذات الإلهية المقدسة.. **العرفان النظري:** قالوا في بيان معنى العرفان النظري أنه: معرفة وروية كونية عن المحاور الأساسية في عالم

الوجود وهي الله والإنسان والعالم، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود. وأنه التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية، أي الوحدة الشخصية للوجود ولوازمها، والتي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحلها، والتي تحصل بسبب الرياضة والعشق..

فمناصير العرفان النظري بناءً على تعريفه هي: أولاً: **معرفة الله** من خلال تجلياته ومظاهر الأسمانية والصفاتية والأفعالية.. ثانياً: **معرفة المبدأ**، بمعنى كيفية صدور الكثرات من مقام أحدية الذات.. ثالثاً: **معرفة حقائق عالم الوجود التكويني والإنساني**، وكيفية انتساب كل حقيقة منها إلى الذات الإلهية المقدسة، وكيفية وجودها.. رابعاً: **معرفة المعاد**، بمعنى كيفية رجوع الكثرات الوجودية إلى الوحدة الحقة الحقيقية.. بمعنى آخر، يمكن أن نختصر فنقول إن مباحث العرفان النظري تتمحور في ثلاثة أصول هي: **معرفة الوحدة الحقيقية التي صدر عنها الوجود**، و**معرفة الكثرة الصادرة من تلك الوحدة**، و**معرفة النسبة بين تلك الوحدة وهذه الكثرة**..

علاقة العرفان النظري بالعرفان العملي: توصلنا إلى أن العرفان النظري، أو ما يُعرف بعلم الإلهيات، يقوم على البحث والدراسة الفكرية المعمقة، ويعمل على تفعيل وعي الإنسان، وإحدى أهم وسائلها هي **الرياضة العقلية** التي تهدف إلى منع الشواغل عن الحواس وتجاوز حدود العالم المحسوس.. ومحور الاهتمام في العرفان العملي هو **الأعمال القلبية والباطنية**.. والعرفان لكونه نوعاً من المعرفة، لذا فإن المعرفة سارية في كلا القسمين، وليست مقتصرة على البعد النظري من العرفان.. فالحمل، مُضافاً إلى أنه مسبوغ بنوع من العلم، يفود إلى نمط من المعرفة.. ونستنتج أن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين العرفانيين، النظري والعملي، حيث يعدّ العرفان النظري النتيجة الطبيعية المترتبة على الظاهرة المعقدة للعرفان العملي، والعرفان العملي أو السير والسلوك المعنوي بمثابة المقدمة والأساس الذي يبتني عليه علم العرفان النظري، لأنه من دون الكشف القلبي والتحقق بمقام الفناء لا معنى للحديث عن العرفان النظري..

عوامل مؤثرة في تشكّل العرفان والتصوّف: نحن لا نهدف هنا إلى معرفة في أيّ قرن نشأ علم التصوف والعرفان بقدر ما يهمنا معرفة منطلقات وأسس هذه الحركة المعنوية وتاريخها وشخصياتها الأساسية.. **الزهد**: عند أعلام هذه الطائفة هو **نقطة البداية التي انطلق منها الحراك المعنوي** لأسباب عديدة، كما يقول السهروردي في كتابه عوارف المعارف: فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى، فبالتقوى زكت نفوسهم وبالزهد صفت قلوبهم، فلما عدموا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد تفتحت مسام بواطنهم وسمعت أذان قلوبهم، وأعانهم على ذلك زهدهم في الدنيا أه.. وليس الزهد في الدنيا تحريماً لحلال حلّله الله تعالى، بقدر ما هو **الخروج من سطوة الأهواء والشهوات النفسية** التي تريد أن تجعل الإنسان مُكبّاً ومتوجّهاً إلى الدنيا بالكامل ومنقطعاً عن الله تعالى.. لذا كان الزهد في الإسلام **مفتاح كل خير**، ومقدمة للإيمان الحقيقي والصادق بالله تعالى.. وقد وردت في القرآن الكريم وفي الروايات الشريفة العديد من الآيات والروايات التي تحثّ على مكارم الأخلاق وتؤكد عليها، كالصبر والتوكل والعفة والرضا وغيرها من الفضائل. **والزهد أحد أهم هذه المكارم**، فهو بصفته قيمة يُعدّ من القيم الأخلاقية الرفيعة والسامية في الإسلام، ومقدمة للكثير من القيم والفضائل الأخلاقية الأخرى، وبأبواب للخيرات والتّعم الدنيوية والأخروية.. ومن هنا نفهم لماذا يُرجع البعض التصوف إلى مبادئ أخلاقية، فقد اعتبروا أن **التصوف أساسه الخلق** وهو بذلك من روح الإسلام، لأن الخلق هي أساس الشريعة وجوهرها ولبّها والغاية من وجودها، كما يقول أبو سراج الطوسي في كتاب اللّمع عند حديثه عن ماهية التصوف فيقول: فأما التصوف ونعته وماهيته، فقد سئل محمد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيّد، عن التصوف ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام أه.. وبهذا الاعتبار نذكر البُعد والاساس الأخلاقي للزهد في الإسلام، وقد أدرك المسلمون الأوائل منذ القرون الأولى أهمية هذا الأساس الأخلاقي للدين وما يتفرّع عن هذا الأساس من قيم ومعايير أخلاقية.. وبالنسبة إلى العوامل الأساسية التي دفعت إلى تطوّر الزهد وتشكّله في إطار اجتماعي عام، ليصبح بالتالي **ظاهرة اجتماعية مهّدت لنشوء الفرق والتيارات الصوفية على اختلافها**، يمكن أن نلاحظ في المقام عاملين أساسيين هما: **أ_ الأحوال السياسية والاجتماعية**: فاضطراب الأحوال السياسية والصراعات التي نشأت بعد وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، وتدهور الروح المعنوية، وانحسار القيم الأخلاقية السامية التي دعا إليها الإسلام والاضطهاد والظلم اللذان لقا العالم الإسلامي، والعصبية القبلية التي بدأت تظهر من جديد، كلّها عوامل ساهمت في النزعة نحو الزهد مجدداً ولكن بدافعية مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.. فقد ظهرت حركة **الزهد بمثابة صيحة نقد اجتماعية** إزاء ما استشرى من فساد وفتن، وهدفها الأساسي تصحيح الواقع والعودة بالمجتمع إلى مثله وقيمه الأصيلة.. **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 المتوخّى في الحياة الآخرة. فإن القرآن يحثّ على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، ويحقر من شأن هذه الدنيا ويعظم من شأن الآخرة، ويدعو إلى العبادة والتبتّل وقيام الليل والتهجّد والصوم، ونحو ذلك ممّا هو من صميم الزهد.. **صلة أهل بيت النبي بالتصوف والعرفان**: نرى أن أكثر الكتب التي تحدّثت عن تاريخ التصوف والعرفان، قد أشارت إلى عامل أساسي واحد في نشأة التصوف والعرفان، هو **الزهد**، وغفلت عن عامل رئيسي آخر بالغ الأهمية ويعتبر في الواقع من العوامل الأساسية التي أسهمت في نشوء هذه الحركة المعنوية القويّة والجارفة في العالم الإسلامي.. ونقصد بهذا العامل **المقام المعنوي والعلمي لآل بيت النبي** سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الذي ورثه عن النبي بعد ارتحاله عن هذا العالم.. وعند استعراض النصوص نكتشف أن أسس الحياة المعنوية في الإسلام ليست مبنية فقط على الزهد، بل يمكن أن نقول إن لجذور العرفان والتصوف صلاتها الواضحة والأكيدة بفكر ومنهج أهل بيت العصمة والطهارة.. ومن الأمثلة المُستنبط منها الكثير من أوجه الشّبه بين كلمات أهل البيت والمتصوفة، الحديث المشهور الذي دار بين **كميل بن زياد الزاهد والإمام علي بن أبي طالب**.. ويختصر لنا ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة هذه الصلة، فيصف منزلة الإمام عليّ وفضله وتأثيره على علوم التصوف والباطن وأهله خاصة، فيقول: ومن العلوم علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوف، وقد عرفت أن أرباب هذا الفنّ في جميع بلاد الإسلام إليه ينتهون وعنده يقفون، وقد صرّح بذلك الشبلي والجنيّد وسري وأبو يزيد البسطامي وأبو محفوظ الكرخي وغيرهم، ويكفيك دلالة على ذلك الخرقه التي هي شعارهم إلى اليوم وكونهم يسندونها بإسناد متصل إليه عليه السلام أه.. وبالعودة إلى رجالات التصوف الأوائل نفق عند مسألة مهمة جدّاً وحقيقتية، وهي **تتلّمذ أكثر رجالات التصوف وتلقّهم أصول علوم الباطن من أنمة أهل البيت**.. ومن النماذج التي تبين وتوضّح الفكرة أكثر: علاقة الحسن البصري

بالإمام علي، وقد أفرد العالم المحدث أحمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسني في كتابه: **علي بن أبي طالب إمام العارفين أو البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي**، مباحث تمحور أكثرها في الرد على ابن تيمية الذي حاول أن يُبطل الصلة والتعاصر بين الإمام علي والحسن البصري، وبالتالي إبطال مقولة أن الحسن البصري قد تلقى علومه الظاهرية والباطنية على يد الإمام علي.. ولقاء داود الطائي بالإمام علي بن الحسين، كما ذكر الهجويري في كتابه كشف المحجوب.. واتصال سفيان الثوري بالإمام جعفر الصادق، كما روي في الكافي أنه التقى بالإمام الصادق وسأله عن مسائل عديدة.. واتصال معروف الكرخي بالإمام الرضا.. **نشأة العرفان النظري وأعلام مدرسته**: على الرغم من أنه من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام، إذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم، حيث رأينا أن بعض متأخري الزهاد في القرن الثاني الهجري كانوا ينزعون إلى التصوف واعتبرهم بعض كتّاب التراجم من الصوفية. ولكننا نلاحظ مع ذلك تحولاً واضحاً طرأ على الزهاد منذ أوائل القرن الثالث الهجري، على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يُسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية المتفلسفين، واتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل. فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك، محددين طريقاً إلى الله يترقى السالك إليه من خلال ما يُعرف 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 يُشاركهم فيها أحد. وهنا ظهر **التدوين في علم التصوف**، ومن أقدم من صنف فيه المحاسبي (ت243هـ) والخراز (ت277هـ) والحكيم الترمذي (ت285هـ) والجنيدي (ت297هـ)، وهم جميعاً من صوفية القرن الثالث. وبهذا يمكننا القول إن القرن الثالث هو بداية تكون علم **التصوف بمعناه الدقيق**.. فالتصوف لا يقتصر معناه على لبس الصوف والعزلة والانقطاع للعبادة، فهذه الأمور تمثل جزءاً من الصورة الحقيقية للتصوف الذي أخذ في التطور والتكامل مُخطياً الإطار الفردي العبادي، بهدف بناء تصور معرفي نظري وعملي أيضاً حول الروحانية والمعنويات في الإسلام، وحول الوجود والإنسان، ليُطلق عليه لاحقاً اسم **التصوف الفلسفي**، ومن ثم سوف يعرف لاحقاً بالعرفان النظري، نظراً لارتباط هذا التصور بالبعد المعرفي منهجاً وهدفاً.. ويمكن أن نقول إن أنواع **التصوف** والغاية منه تختلف باختلاف مراحل تطوره، وبالتالي يمكن أن نقسم التصوف إلى ثلاث مراحل هي: **التصوف الأخلاقي والتصوف المعرفي والتصوف الفلسفي**. وهناك من يقسم التصوف بعد الأطلاع على تاريخه ودراسته بشكل معمق ومفصل، ومن خلال الرجوع إلى المصادر الصوفية والعرفانية الأساسية، إلى ثلاثة أقسام أخرى أيضاً، بمعنى آخر هو **تقسيم طولي تكاملي** وليس عرضي، المرحلة اللاحقة منه مترتبة على المرحلة التي قبله، وهي في الوقت نفسه أكمل وأنضج منه، هذه الأقسام هي: **التصوف التقليدي**؛ وبصطلح عليه البعض التصوف السلفي نسبة إلى السلف، وهو الذي بدأ في الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان (ت150هـ) ومدرسته، والتي تتلمذ عليها الكرامية، ثم المدرسة السالمية وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك (ت179هـ) ثم الإمام أحمد ابن حنبل (ت241هـ).. **والتصوف السنّي**: وبدايته كانت كلامية خالصة، فقد تطور التصوف السنّي ونما عبر الصراع الكلامي حول العقائد على يد المدرسة الكلائية، مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابي (ت240هـ)، وصاحبه الحارث المحاسبي (ت243هـ). 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 (ت324هـ) والإمام الغزالي (ت505هـ) ومدرسته.. والفارق الأساسي في المنهج بين التصوف التقليدي والتصوف السنّي هو **التأويل**.. **والتصوف الفلسفي**: في القرن الثالث الهجري أيضاً نلاحظ مجموعة أخرى من شيوخ التصوف قد **مزجوا تصوفهم بالفلسفة**، وهذا التصوف من أشهر أعلامه البسطامي (ت261هـ) في القرن الثالث، والحلاج (ت309هـ) في القرن الرابع، والنفري (ت351هـ) في منتصف القرن الرابع، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (250_370هـ)، والسهروودي مع المدرسة الإشراقية (ت587هـ) في القرن السادس، ثم مدرسة ابن عربي (ت628هـ) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة. وقد امتدت المدرسة غير السنية في مدارس ما بعد الحلاج والسهروودي إلى فرعين: فرع المغرب الأندلسي مع ابن سبعين (ت667هـ)، وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت632هـ) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها الأفاضل عبد الكريم الجيلي (ت805هـ). وقد قَدَم هؤلاء الصوفية **نظريات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود**، لها قيمتها من الناحيتين الفلسفية والتصوفية.. وبظهور متفلسفة الصوفية أصبح في التصوف الإسلامي تياران أساسيان: الأول **سنّي** يمثل رجال التصوف المذكورون في رسالة القشيري، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجري خصوصاً، ثم الإمام الغزالي، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار، وكان تصوف هؤلاء جميعاً يغلب عليه **الطابع الخُلقي العملي**. والآخر **فلسفي** يمثل من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة، وقد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا إليه من القول بالوحدة الوجودية.. **تأثير بعض النظريات في نشأة العرفان النظري**: تبين لنا أن العرفان النظري هو مرحلة متطورة ومُتقدّمة من التصوف الفلسفي، والمقصود بالتصوف الفلسفي ذلك **التصوف النظري** الذي يعتمد أصحابه إلى **مزج أدواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية**، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحات فلسفية تنتمي إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر منها إلى التصوف.. ومعالم هذه المدرسة الفكرية والفلسفية بدأت تظهر منذ القرن الهجري الثالث، وربما قبل ذلك أيضاً، ولو بشكل بدائي وبسيط جداً.. فمسألة الفناء بدأت ملامحها الأولى تظهر في القرون الأولى للهجرة مع أئمة أهل البيت من خلال كلامهم ومناجاتهم مع الله والأحاديث المروية عنهم، ومن ثم انتقلت إلى المتصوفة والعرفاء بعد أن وضعوا لها أطراً وقوالب فكرية ونظرية، لتُصبح قضية واضحة على المستوى الذهني ومبينة على أسس ومرتكزات عقلية.. وسوف نلاحظ بشكل واضح أن للتصوف الفلسفي جذوراً عميقة قد ظهرت - على سبيل المثال لا الحصر - عند أبي يزيد البسطامي والحلاج، ومن بعدهما شهاب الدين السهروردي (ت586هـ)، حيث ظهرت معهم لأول مرة بوادر النظريات الفلسفية الصوفية كنظرية الاتحاد بالله والفناء فيه، والحكمة الإشراقية، وفكرة المعراج الروحي.. **موضوع العرفان النظري ومبادئه**: يُراد بالموضوع في كل علم ما يُبحث في ذلك العلم عن أراضه الذاتية الخاصة به، أي المحمولات (المسائل) الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة إياها.. يختلف موضوع علم العرفان

النظري عن موضوع جميع العلوم، وهو قريب إلى حد ما من موضوع علم الفلسفة، ولكنه يمتاز عنه باختلافات جوهرية.. وموضوع علم العرفان النظري هو ذات الحق تعالى، المتصفة بالصفات الإلهية من الأحدية والواحدية والسرمدية وغيرها من الصفات، وهذه الذات بنظر العارف هي الحقيقة الوحيدة الموجودة في عالم الوجود، وكل متصور غيرها ليس سوى مظهر من مظاهرها.. في حين أن موضوع سائر العلوم والمعارف الإلهية الأخرى هي آيات هذه الذات الإلهية وآثارها وتجلياتها.. أما في المعرفة العرفانية فإن المطلوب هو ذات الله المقدسة التي يعبر عنها بالحق تارة وبالوجود المطلق أخرى.. والكلام عن الوجود المطلق إنما هو كلام عن الوجود بما هو هو، أي من حيث هويته الذاتية، ومن دون أي لحاظ أو قيد أو نسبة.. والمراد بالمطلق 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 والتعينات، لا من جهة المطلق الذي هو بإزاء المقيّد.. نعم في مقام تنزله عن الإطلاق وتلبسه بلباس المظاهر فإنه يتّصف بهذه الصفات.. فموضوع العرفان النظري هو الذات الإلهية البسيطة المجردة والمنزهة عن كل أشكال النسب والإضافات والاعتبارات.. وقد يُسأل عن الفرق بين قولنا: الموجود بما هو موجود في الفلسفة، والموجود بما هو موجود في العرفان النظري، إذ كليهما يبحث عن مطلق الوجود؟ في الواقع هنالك فارق كبير ودقيق في أن بين موضوع العرفان النظري والفلسفة، فالعلاقة والرابطة بينهما هي من باب العموم والخصوص المطلق، فإن المباحث الفلسفية كافة تُعالج في أبحاث العرفان النظري وليس العكس، لأن موضوع العرفان النظري أعم وأشمل وأبين من موضوع الفلسفة، مع فارق أساسي وهو أن العارف ينظر إلى الوجود كله بنظرة الحق، فيرى العالم كله مظهراً من مظاهره وشأناً من شؤونه وحالة من حالاته الذاتية.. فالموجود بما هو موجود، الذي هو موضوع علم الفلسفة، يكون الوجود فيه مقيّد بقيد الإطلاق، ويصطلح على هذا النحو من الوجود عند العرفاء بالوجود اللا بشرط المُسمّى. أما موضوع العرفان النظري، فهو وإن كان الوجود المطلق أو الموجود بما هو هو، ولكن الوجود المأخوذ موضوعاً فيه ليس الوجود المقيّد بالإطلاق والتجرد، بل الوجود هنا هو الوجود المطلق عن أي قيد حتى عن قيد الإطلاق، وهو المسمّى عند العرفاء بالوجود اللا بشرط المُسمّى..

أقسام الوجود: وتقسيم الوجود إلى لا بشرط قسيمي ومقسمي هو تقسيم عقلي، يرجع إلى النظرة العقلية والذهنية للوجود، حيث يقسمون الوجود بالقسمة العقلية إلى ثلاثة أنحاء: 1_ الوجود بشرط شيء: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود بشرط نقازنه مع وجود آخر. 2_ الوجود بشرط لا: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود بشرط عدم لحاظ أي وجود آخر معه. 3_ الوجود لا بشرط: وهو يقسم بدوره إلى قسمين: أ_ اللا بشرط المُسمّى: هو عندما يلاحظ الذهن الوجود، ولكن من دون أي لحاظ آخر، ولكن عدم اللحاظ نفسه هنا يكون ملحوظاً وقيداً. ب_ اللا بشرط المُقسمي: هو عندما ينظر الذهن إلى الوجود من دون أي لحاظ أو قيد، حتى قيد أنه يلاحظ الوجود من دون أي لحاظ.. وهذا الإطلاق المُقسمي هو المسمّى عند العرفاء بالوجود المطلق من أي قيد حتى قيد الإطلاق. ومراد العرفاء باللا بشرط المُقسمي الوجود اللامتناهي الذي لا حد له، أي الوجود المتحرر من كل تعين خاص، وإن كانت كل التعينات قد جمعت فيه وهو سائر في جميعها.. فموضوع العرفان النظري في الأصل هو الذات الإلهية المقدسة، وذكرهم للأسماء الذاتية إنما هو لمظهريتها وكاشفيتها عن الذات ليس إلا.. أما الذات الإلهية بما هي هي، ومن دون التقيد بشأن من الشؤون أو التعين باسم من الأسماء، والتي يعبر عنها أيضاً بالهوية الغيبية الإلهية، فهي غير قابلة للإدراك والمعرفة. ولكن مع كون الهوية الغيبية الإلهية غير قابلة للإدراك، إلا أن العارف أدخلها في منظومته المعرفية وجعلها موضوعاً لعلمه لكونها مصدر كل تشأن وتجلّ وظهور في هذا العالم..

مبادئ العرفان النظري وأقسامه: مبادئ العلم عبارة عن مجموعة من المعلومات القبلية التي يتوقّف عليها تصوّر موضوع العلم، ومعرفة مسأله، والوقوف على مفاهيمها وحدودها. كما يتوقّف عليها أيضاً التصديق بوجود موضوعاتها، ومعرفة الأسس التي يتم بواسطتها إثبات مسائل العلم. وهذه المبادئ تنقسم إلى قسمين: مبادئ تصويرية، ومبادئ تصديقية. وهذه المبادئ بدورها تنقسم إلى مبادئ تصويرية وتصديقية بديهية وغير بديهية.. إذاً مبادئ كلّ علم هي مجموعة من المفاهيم والقضايا، يُبنى عليها ويعتمد عليها في تحقيق موضوع ومسائل ذلك العلم، حيث يبنى عليها اكتساب العلم التصوري والتصديقي في ذلك العلم في بدء الأمر.. فالعرفان النظري الذي حدّدنا موضوعه بأنه الذات الإلهية المقدسة وأسماءه 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.. والأسماء الذاتية المتعينة عند العارف تدخل ضمن المبادئ التصديقية للعلم، وهي ليست مغايرة للذات الإلهية ولا مباينة لها.. هذه الأسماء الذاتية تشمل الكمالات الذاتية واللوازم الوجودية لذات الحق تعالى، والتي تكون تمام مسائل العرفان النظري مبنية عليها..

مسائل العرفان النظري: مسائل كلّ علم عبارة عن جملة من القضايا المتفرقة المندرجة تحت غرض واحد، وهو الذي لأجله ذُوّن هذا العلم.. فالمسألة في الاصطلاح العلمي هي المطالب التي يبرهن عليها، ويُقصد إثباتها عند المخاطب.. ولما كانت الذات الإلهية المقدسة، بما هي هي، لا تقع محلاً للبحث في أي علم من العلوم، لعل شأنها وتقديسها عن أن تتألها 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 المقدسة، بل مدار البحث الأساس في مسائل العرفان النظري إنما هو حول ما يصدر عن هذه الذات من تعينات وتجليات ومظاهر، والتي يصطلح عليها عند العرفاء بالكثرة، والتي تُقابل وحدة ذات الحق تعالى. وهذه الكثرة عند العارف ليست سوى الأسماء والصفات والأفعال الإلهية، بناءً للرؤية العرفانية بأنه ليس في الوجود سوى ذات الله الواحدة وعدد لا يتناهى من النسب والإضافات التي يُكنّى عنها بالأسماء الإلهية، والتي تسمى حينما تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعينات.. فالله تعالى في الرؤية العرفانية: أحد بالذات، كلّ بالأسماء.. فأصبح البحث عن أمّهات الأسماء الإلهية والصفات ومظاهر هذه الأسماء وتعيناتها، التي يصطلح عليها العارف بالكثرة العلمية والوجودية، من المسائل الأساسية في العرفان النظري.. إذاً، في المنهج العرفاني، تدور مسائل علم العرفان النظري حول مسألة أساسية تتفرّع منها مسائل أخرى هي: كيفية صدور الكثرة من الوحدة، وكيفية رجوع هذه الكثرة إلى الوحدة، أي في كيفية ظهور الكثرة وبطونها.. وهذه التعينات ليست أموراً اعتبارية، بل هي حقائق خارجية، إذاً لوحظت منفردة أطلق عليها أنها الوصف، وإذا لوحظت من جهة ظهور الذات فيها وعلاقتها مع الذات أطلق عليها الاسم وهي المسماة عند العرفاء بالاسم العرفاني، أي الذات الإلهية مع تعين من التعينات.. ويُنبّه العرفاء إلى أن المقصود من الاسم والصفة في العرفان النظري يختلف عن هذه الألفاظ والأسماء الاعتبارية. فالأسماء في العرفان النظري، والتي

هي مدار مسائل هذا العلم، هي الحقائق الخارجية التي هي مسميات هذه الألفاظ، وهذه الألفاظ هي أسماء اعتبارية لتلك الأسماء الحقيقية، أي هي اسم الاسم. وعليه فكل الحقائق الخارجية هي في الرؤية العرفانية أسماء الله تعالى، لكنها مظهر الهوية المطلقة والدالة عليها. فإسرافيل، مثلاً، مظهر الاسم المحيي، وعزرائيل مظهر الاسم المُميت، والشيطان مظهر الاسم المُضِل، وهكذا.. فبالمنظار العرفاني كل شيء في هذا الوجود هو مرآة تُشير إلى تعين من التعينات الأسماوية، والتي هي الذات الإلهية مع صفة من الصفات التي تُناسبها.. فكل اسم حدّ ومقام ودور لا يتجاوزه ولا يتخطاه قيد أنملة، ويعبر العرفاء عن هذه الخاصية بتوقيفية الأسماء الإلهية.. ويقسم العرفاء مسائل علم العرفان النظري إلى ثلاث مسائل أساسية هي مباحث: **أ_ الوحدة الشخصية للوجود**: ويطلق عليه أيضاً تسمية التوحيد الوجودي، وتعتبر هذه المسألة من أمّهات المسائل العرفانية، وهذه المسألة تُشبه مسألة أصالة الوجود في مدرسة مُلاً صدرا الفلسفية.. فحقيقة الوجود في رؤية العارف مبدأ ومصدر جميع الآثار، وطاردة للعدم بالذات، وخير محض، وواحدة بالوحدة الشخصية لا السخية، وبالوحدة الذاتية لا العددية، ولا بشرط من جميع الشروط حتى من شرط الإطلاق، ومطلقة من جميع القيود حتى من قيد الإطلاق.. الحكيم يرى أن الكثرة أمر مسلّم به ولا لبث فيه، ومن خلالها ينطلق لإثبات التوحيد والوحدة، ومن هنا صار يصدد إقامة الأدلة والبراهين على إثبات وحدة واجب الوجود. أما العارف فعلى العكس تماماً، حيث يرى أن الوحدة هي الأصل والأمر البديهي، وأما الكثرة فهي التي تحتاج إلى إثبات وأنه لا بدّ من توجيهها توجيهاً خاصاً لكي تنسجم مع الوحدة الإطلاقية التي يعتقد بها العارف.. **والوحدة عند العارف تنافي الكثرة الوجودية لا الكثرة الاعتبارية**، فالكثرة عنده اعتبارية لا وجودية. وقوله إنها اعتبارية ليس بمعنى أنها وهم وسراب، وأنه لا تحقّق لها أو ثبوت، بل الكثرة عند العارف وإن كانت اعتبارية ولكنها حقيقة أيضاً، بمعنى أن لها منشأ انتزاع من الخارج ولها تأثير ولكن ليس على نحو استقلالي كلي، ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقي.. وابن تركة لا يسلم أيضاً بعدمية الكثرات، ويؤكد على أن الكثرة وإن كانت اعتبارية فهذا لا يعني أنها عدم ولا شيء، بل هي أحوال الوجود وصفاته. فالكثرة من وجهة نظره وإن كانت من حيث نسبتها إلى ذاتها معدومة، ولا يمكن أن تكون في مقابل الوجود المطلق، إلا أنها هي نفسها تعدّ من أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها.. ومن هنا يعتقد العارف بأن **التشكيك يقع في مراتب الظهور لا في مراتب الوجود**، كما يقول الفيلسوف.. فالكثرة عند العارف مُنتزعة من الوجود الواحد، وهذا الوجود الواحد وحدته ليست وحدة عددية، وإنما وحدة حقّة حقيقية لا متناهية.. **ب_ ظهور الوجود وتعيّنه**: المسألة الثانية التي يبحثها العارف في العرفان النظري، والتي تعتبر من نتائج ولوازم المسألة الأساسية الأم، أي نظرية الوحدة الشخصية للوجود، هي مسألة ظهور العالم وكيفية تعينه.. فالذات الإلهية المطلقة والهوية الغيبية، لما كانت غير قابلة للنسب والإضافات والتعين بسبب إطلاقها وبطونها، لذا كان لا بدّ أن **تتنزل الذات المقدسة أولاً** عن مقام إطلاقها وكمونها وخفائها حتى تتعين، وهذا التنزل هو ما اصطلاح عليه العارف بالظهور، الذي يعرفه بأنه **صيرورة المطلق متعيّناً بشيء من التعينات**.. وليس مراد العارف من الظهور أن الشيء يكون معدوماً ثمّ يوجد، أو أن يكون مخفياً ثمّ يظهر، بل مقصوده من ظهور الذات وتعيّنها أن ظهورها إنما يكون بتنزلها عن صرافة إطلاقها ووحدها إلى الانتساب بالتقييدات والانصباف بكثرة تعيناتها.. **وظهور الحق في صور المظاهر لا ينافي وحدته ولا يوجب التكثر في ذاته**، لأن الوحدة عند العارف على نحوين: الأول **وحدة لا يُقابلها كثرة** وهي الوحدة الحقّة الحقيقية التي لا يقابلها شيء على الإطلاق، والثاني **وحدة يقابلها كثرة** وهي **الوحدة الأسماوية** التي ترجع إليها جميع الكثرات.. فظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، هو من حيث كليته ومجموعيته، لا من حيث وحدته وذاته، لأن **الكلّ من حيث الكلّ لا يظهر إلا في الكلّ**. والكلّ هو اسم له باعتبار الحضرة الواحدة الأسماوية، لا باعتبار الحضرة الأحدية الذاتية، كما قيل: **أحدّي بالذات، كلّ بالأسماء**.. وظهور الحقّ ليس من حيث ذاته المقدسة ووجوده المطلق وهويته الغيبية، لأنه من حيث ذاته غيبي عن الظهور والبطون.. فمنشأ التعين عند العارف أنه يرجع إلى العلم، ومراده بالعلم **علم الحقّ بذاته**. فمن خلال علمه تعالى بنفسه حصل **التعين الأول** [تعين تغلب عليه أحكام الوحدة والبطون]، ومن ثمّ **التعين الثاني** [تعين تغلب عليه أحكام الكثرة والظهور]، ومن بعده بقيّة التعينات.. فعند العارف العلم بكمالات الذات يستلزم **تعين هذه الكمالات بالتعين الثاني**، كما أن علم الذات بنفسها يستلزم **تعينها بالتعين الأول**، فكلّ معلوم مُتعين. وتعين كمالات الذات وشؤوناتها مرّة يكون من خلال مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك **الأعيان الثابتة**، أو ما يسمّيه العارف **بالكثرة العلمية** في حضرة العلم بواسطة التجلّي **بالفيض الأقدس**. وأخرى من خلال مقام الظهور والتفصيل فتظهر بذلك **الأعيان الخارجية**، أو ما يسمّيه العارف **بالكثرة الخلقيّة** في حضرة الشهادة بواسطة التجلّي **بالفيض المقدّس**.. والتجلّي بالفيض المقدّس، الذي هو منشأ ظهور الأعيان والكثرات الخارجية في حضرة الشهادة، بعد أن كانت باطنة ومخفية في حضرة الأسماء والعلم، يُعرف عند العارف باسم آخر وهو **النفس الرحماني**.. **ج_ الإنسان الكامل**: ذكرنا أن مباحث العرفان النظري تنقسم إلى قسمين أساسيين: الأول مرتبط بالبحث عن **التوحيد**، ومنه تتفرّع مباحث الوحدة الشخصية للوجود، وكيفية تعين الوجود وتكثّره وظهوره، وحقيقة علاقة الوحدة بالكثرة. والثاني مرتبط بالبحث عن **الموحد**، أو ما يصطلح عليه بالمدرسة العرفانية بالإنسان الكامل، وهو المبحث الثالث الذي يُبحث في مسائل العرفان النظري.. فالإنسان في المدرسة العرفانية هو مشروع إنسان كامل، والإنسان الكامل عند العارف هو **المظهر التام والكامل للحقّ تعالى والتجلّي الأتمّ له**.. فكل الأسماء والصفات المستبطنة في الحقّ تعالى على نحو الوحدة والاندماج والقوّة، إنما هي موجودة في الإنسان الكامل أيضاً بالفعل وعلى نحو التفصيل. فالإنسان هو المظهر الأتمّ لأسماء الله تعالى وصفاته، ولذلك اختصّه تعالى بخزان علمه وودائع أسرارهِ، وهو معنى قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا).. ولما كانت الوحدة غالبية على الكثرة في التعين الأول بسبب ظهور القاهرة الأحدية والواحدية، وكانت الكثرة غالبية على الوحدة في التعين الثاني بسبب ظهور النفس الرحماني وتجلّيه في المراتب الخلقيّة من العقل والخيال والجسم، شاء الحقّ تعالى أن يظهر **جامع للكثرة والوحدة** معاً ليكون على صورته: إن الله خلق آدم على صورته اهـ، وليكون مظهراً كاملاً وتاماً وخليفة حقيقياً له: (إني جاعل في الأرض خليفة). مظهراً يكون **جامعاً للحقائق الإلهية والإمكانية معاً**، أي جامعاً لمرتبتي الجمع والتفصيل، والوجوب والإمكان، ليغدو بحقّ **مظهراً للاسم الأعظم**، وهو الذي يصطلح عليه العرفاء بالحقّ المقيد الذي هو **تجلّي الحقّ المطلق**، وهو المصطلح عليه عندهم بالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية وآدم والكون الجامع وغيرها من المسميات.. ولجامعية الإنسان الكامل بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلوية والسفلية، ومن العقلية والمثالية والطبيعية، ولكونه آخر التنزلات والتجليات، صار أكمل الموجودات.

وبسبب أكملته صار المظهر الأتم للحق، الذي لا يصلح لهذه المظهرية التامة غيره. لأن المظهر الكامل للحق يجب أن يكون جامعاً لخواص كل المراتب ومحتوياً على نماذج منها، وبذلك يستحق **المظهرية التامة** لاسم الله الأعظم.. ففي الحضرة العلمية ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية أولاً في الحضرة العملية بصورة كلية وإجمالية، فكانت الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة النوع الإنساني. ثم ظهرت بصورة تفصيلية، فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة. ثم ظهرت في حضرة العين والشهادة، فكانت في عالم الجبروت - وهو عالم الأرواح والعقول - العقل الأول وهو أول موجود في نشأة الخلق. ثم ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية في عالم الملكوت وهو عالم النفوس، فكانت النفس الكلية التي تتولد منها النفوس الجزئية. وفي النهاية ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم أبى البشر.. **أهمية العرفان النظري**: العرفاء لا يدعون بأي وجه من الوجوه أن لهم كلاماً وراء كلام الإسلام، ويتبرؤون من مثل هذه النسبة بشدة، بل يدعون أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أحسن من غيرهم.. إن للعرفان النظري تأثيره القوي والواضح على الفكر الإسلامي بشقيه النظري المتمثل بالبعد العقائدي والفلسفي، والعملية المتمثل بالبعد الفقهي والأخلاقي.. فعلى مستوى الرؤية الكونية العقائدية استطاع العرفان النظري أن يقدم رؤيته الخاصة حول مسائله الأساسية الثلاث وهي: الله والإنسان والعالم، من خلال المكاشفات العرفانية المدعمة بالدليل والبرهان العقلي والنصوص الشرعية، بل وأسست نظاماً فلسفياً قادراً على إثبات الأصول الكلية لمدعماته من خلال الأدلة العقلية والنقلية التي ذكرها لإثبات تلك الأسس.. فالعارف يقدم **منظومة توحيدية متكاملة وعميقة** تشمل كل جوانب حياة الإنسان بهدف صيرورة الإنسان كاملاً، لأن العارف يعتقد كمال الإنسان في معرفة الله، ومعرفة الله ليس سوى توحيدة توحيداً حقيقياً.. وتأثيرات هذه الرؤية تتعدى الجانب الفردي والشخصي للإنسان، لتطال الجانب الاجتماعي أيضاً وما يعنيه هذا الأمر من تغيرات هائلة على مستوى القوانين والنظم الاجتماعية.. فمجتمع التوحيد العرفاني ليس كمجتمع التوحيد الكلامي أو الفقهي أو حتى الفلسفي.. فالعرفاء أسوة ببقية المدارس الفكرية لديهم نظرية خاصة بهم في المعرفة، نظرية تتسجم مع الرؤية التوحيدية الخاصة بهم، نظرية تؤسس لمعالم الفكر البشري الأصل المتوافق مع الأهداف الإنسانية الكبرى في هذا العالم. هذه المقدمات النظرية للمعرفة العرفانية تشكل مدخلاً ضرورياً لبيان الفلسفة المعرفية التي يتأسس عليها علم العرفان، فيدخل بعدها العارف إلى مباحث التوحيد وما تحويه هذه المباحث من عمق ودقة وشمولية. ومن **مباحث التوحيد** تتفرع المباحث والمسائل العرفانية الأخرى كمباحث الأسماء والصفات، ومباحث الأعيان الثابتة، ومباحث العلم الإلهي بالأشياء، ومباحث القضاء والقدر والاختيار الإنساني.. ومن المسائل المتفرعة 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 العرفانية.. وللعرفان أيضاً قراءته الخاصة ونظريته الفريدة لفروع الدين أيضاً، من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج.. العارف يعتقد أن **التفسير العرفاني الباطني للحقائق هو مقدمة لولوج عالم المعنى والملكوت**، انطلاقاً من ظاهر الدنيا وظاهر أصولها وظاهر تشريعاتها.. فعلم العرفان النظري يمثل ضرورة ملحة من أجل الفهم العميق لأصول الدين وأحكامه وفلسفته تشريعاته، لكونه يبين أصول وأحكام الإسلام بأبعادها الظاهرية والباطنية معاً..

الباب الثاني: المنهج المعرفي لعلم العرفان النظري: المنهج هو مجموعة القواعد والأسس التي توضع لتنظيم عملية اكتساب المعرفة **بالعلم بصفة عامة**، وبهذا المعنى يصبح المنهج هو سبيل إلى وجهة نظر ورؤية لاكتشاف أمر ما مجهول.. وكلمة منهج في أبحاث العرفان النظري مرادفاً منها الطريق الذي يسلكه العارف للوصول إلى القواعد المعرفية التي من خلالها يتمكن من فهم حقيقة من الحقائق.. ويفرق العرفاء بين المعرفة والعلم، مع أن كليهما من أنواع الإدراك، وعمدة الفرق أن أحدهما أخص من الآخر. فالعلم **أخص من العلم**، مع أن كليهما من أفراد ومصاديق الإدراك. فالعلم معرفة علم بعين الشيء مفصل عما سواه، أما العلم فالعلم به مجمل ومفصل. فكل معرفة هي علم، وليس كل علم معرفة.. **الحق مصدر العلم**: تجلت الذات الإلهية بواسطة التعيين الأول وظهرت لنفسها في نفسها، وكان أول ما ظهر في مقام الذات بهذا التجلي الأول أربعة أسماء هي مفاتيح غيب الذات الإلهية والأسماء وهي: **العلم والوجود والنور والشهود**. فبالعلم تحقق الظهور، وبالوجود تحقق الوجودان، وبالنور تحقق الإظهار، وبالشهود تحقق الحضور.. ولهذه الذات الإلهية طرفين: طرف **البطون** وهو طرف إسقاط النسب والإضافات، وطرف **الظهور** وهو طرف إثبات النسب والإضافات. فسميت الذات باعتبار طرف البطون بالأحد فحصلت **مرتبة الأحدية**، وسميت الذات باعتبار طرف الظهور بالواحد فحصلت **مرتبة الواحدية** وهي مقام الكثرة الأسمانية.. وللتعيين الثاني أيضاً ظهور وبطون: فباطن التعيين الثاني هو **حضرة الأعيان الثابتة**، وهي عبارة عن معلومات الحق أزلاً وأبدًا، وهي التي تتجلى بواسطة الفيض الأقدس. وظاهر التعيين الثاني هو **حضرة الأعيان الخارجية**، أو ما يسمى عندهم بعالم المظاهر الخلقية، ويصطلح عليه العارف أيضاً بالنفس الرحمانية، وهي التي تتجلى بواسطة الفيض المقدس. وبظاهر التعيين الثاني ظهرت الأعيان الخارجية الأربعة على الترتيب المعروف وهي: **عالم العقل**، ويسمى عند العرفاء بالعقل الأول، وهو أول مراتب الإمكان وأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهية، وهو من عالم الأرواح. ثم **عالم النفس**، ويسمى أيضاً بالنفس الكلية، فما أجمل في العقل الأول فصل في النفس الكلية على نحو جزئي وتفصيلي. ثم **عالم المثال**، وهو عالم ظهور الحقائق بكسوة الصور المثالية والبرزخية. ثم عالم الجسم وعالم المادة، وبه تم ظهور الوجود حيث لا رتبة في الظهور أشد من المادة والمحسوسات.. فلا يوجد انفكاك وانفصال بين الوحدة والكثرة، لأن الوحدة هي بطون الكثرة والكثرة ظهور الوحدة. ومن ناحية أخرى، **الوحدة لا يمكن أن تُعرف أو أن تُدرك بذاتها**، بل تُعرف بآثارها ولوازمها.. فهو **تجل من الحق إلى الحق**، ولكن تارة في مقام الإجمال فيسمى الأحدية، وأخرى في مقام التفصيل فيسمى الواحدية.. **أدوات المعرفة العرفانية**: أدوات المعرفة هي الآلات والوسائل التي يُستعان بها من أجل تحصيل المعرفة.. والبحث حول أدوات المعرفة الإنسانية هو بحث حول الهوية الإنسانية.. من هنا يرى العرفاء أن **المعرفة بحقيقة الهوية الإنسانية**، المتشكلة من البعد الروحي والجسدي معاً، مفتاحاً أساسياً وضرورياً للمعرفة بكيفية تشكل 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 بد أن يكون في العالم الصغير الإنساني منه أنموذج.. وكما أن للحق تعالى في العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأول والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية وغير ذلك، كذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم، وهي السر والخفي والروح

والقلب والكلمة والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس، على اختلاف في أسمائها وأنواعها وأقسامها، ولكن القاسم المشترك ومحل الاتفاق بين جميع العرفاء أن مظاهر الذات الإلهية الأساسية في العالم الإنساني هي: **الحسن والمثال والعقل والقلب**. والبعض يجمع بين العقل والقلب، ويضيف إليهما الروح ليصبح الترتيب على الشكل الآتي: الروح والقلب والمثال والحسن. وعلى هذا التقسيم تكون الروح هي ظلّ مقام الأُحدية، والقلب ظلّ مقام الواحدية.. وكل 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.. **أ_ الحسّ: الحسّ** هو الأداة المعرفية الأولى التي تتولد منها المعرفة من خلال اتصال النفس بعالم الظاهر، وتنقسم هذه القوى الحسية إلى قسمين: ظاهرة وباطنة. أما **الظاهرة** فهي خمسة: السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس، وأما **الباطنة** فهي الحسّ المشترك. والحسّ المشترك هو مرجع ومجمع جميع الصور المحسوسة، ودوره قبول الصور الحسية، بخلاف الخيال الذي يكون دوره حفظ الصور الحسية.. **ب_ الخيال: الخيال** هو قوى حفظ الصور الحسية، ومن أولى قوى الإدراك الباطنية المجردة للنفس والمدرّكة للجزئيات. وهو يتوسّط بين الحسّ والعقل، ويُقال له المصورة لأنه بعد تلاشي الصورة الحسية المادية فإن صورة أخرى مجرّدة عن المادة تبقى في الذهن، وهي نفس الصورة الحسية ولكن من دون حضور المادة بل صورتها فقط، ويطلق على هذه الصورة اسم الخيال. والفرق بين الحسّ والخيال هو أن حضور المادة شرط في الحسّ، أما في الخيال فيشترط وجود صورة المادة لا ذات المادة.. **ج_ العقل: العقل** من أدوات الإدراك الباطنية للنفس أيضاً، ولكنها أكثر تجرّداً من سابقتها الخيال. ودورها الأساس إدراك الصور الكلية للأشياء بعد تجريدها من المادة وصورتها، للحصول في نهاية الأمر على مفاهيم ذهنية عامة وكلية يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق وموضوع.. **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 تنتزل الحقائق الغيبية والأسرار الوجودية.. ويُسبغ العرفاء على القلب من الصفات ما يرفعه إلى مصافّ المراتب الرفيعة والسامية المتصلة مباشرة بعالم الأسرار الإلهية، ذلك أنه أشرف ما في الإنسان، والمعني الأساس بتلقّي الأنوار والتجليات الإلهية. وهو مهبط الأوامر الإلهية ومستودع الحقائق الكونية، وهو **منصّة تجلّي الحق** ومرآة ظهوره، ومنزله الذي وسعه.. القلب عند العارف هو حقيقة الإنسان، وهو **جوهر نوراني** غير مادي، ولطيفة إلهية وقوة روحانية غيبية، تُدرّك الحقائق الإلهية إدراكاً جلياً لا بخالطه الشكّ أبداً. وهي قوّة تتوسّط بين الروح والعقل من جهة، والنفس والبدن من جهة أخرى.. وليس كل آدمي صاحب قلب روحاني في الواقع، ومقصودنا بالقلب الروحاني هو **القلب الذي يسع الحق** تعالى، وهو **القلب المتجلّي له الحق بتجليّاته الإلهية وأطواره الربوبية**، وإن كان لكل إنسان قابلية واستعداد ليكون صاحب قلب نوراني حقيقي مُتجلّي له.. فالقلب عند العرفاء هو الأداة التي من خلالها تحصل المعرفة بالله وبالأسرار والتجليات الإلهية، بل وبكلّ ما ينطوي عليه عنوان الباطن. القلب عندهم أداة إدراك ومعرفة، لا أداة تعشّق وحبّ. أما مركز الحبّ عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحبّ إلى القلب أحياناً. وهناك طريق ثالثة للاتصال الروحي عندهم وهي **السّر** الذي هو مركز التأمل في الله.. **المعرفة العرفانية معرفة كشفية: الكشف** في اللغة هو رفع الستار عن الشيء وإظهاره، وعند العارف الكشف مأخوذ بنفس المعنى، إلا أن ما يُراد كشفه وإزاحة الستار عنه هو **الحجب الظلمانية والنورانية** التي تحول بين قلب العارف ورؤية ملكوت السماوات والأرض، ومعابنة الحقائق والأسرار الإلهية.. وما يميّز المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف أنها **معرفة يقينية** لا تحتلّ الشكّ، وهي **وهيئة إرثية** لا تكتسب عن طريق الوسائط، سواء أكانت وسائط مادية أو روحية.. وأما منبع هذه المكاشفة وأصلها فهو القلب، فالقلب عند العارف هو الأداة التي من خلالها تنكشف له أستار عالم الغيب وأسراره وآياته.. والكشف الذي يكون القلب هو أداته المعرفية لبلوغ الحقيقة هو الكشف المعنوي لا الكشف الصوري، لأن الكشف الصوري منبعه الحواس الباطنية وهو غير معتبر عند العرفاء.. والكشف عند العرفاء ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية يمكن أن يدخل تحت كل قسم منها أيضاً أسماء أخرى، وهي: **أ_ الكشف الشهودي الروحي: الروحي** يسمّى بالروحي أيضاً، وهو من إفاضات العقل الكلي، وهو حلية الأنبياء والرسل. والكشف الشهودي هو نفسه الشهود، وهو أعلى مراتب الكشف عند العارفين، وهو يحصل في مرتبة الروح أو العقل الأول، وهو محيط بكل المراتب والأقسام التي هي أدنى منه، لذا تكون كل مراتب الكشف النازلة منضوية تحت الكشف الشهودي.. **ب_ الكشف المعنوي: المعنوي** يسمّى بالإلهام والخاطر والحدس والنور القدسي، وهو من إفاضة النفس الكلية، وهو حلية الأولياء والأوصياء.. والكشف المعنوي عبارة عن ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية الحاصلة من تجليات الاسم العليم والحكيم معاً.. **ج_ الكشف الصوري: الكشف** يطلق على الكشف الحالي والمثالي، والذي يحصل عن طريق الحواس الباطنية للإنسان السالك إلى الله.. والكشف الصوري هو الكشف الذي يحصل لدى العارف في عالم البرزخ والمثال بواسطة الحواس الخمس الباطنية. وهو إما أن يقع عن طريق الرؤية والمشاهدة كروية الأرواح، وإما أن يقع عن طريق السماع كسماع النبي صلى الله عليه وسلم الوحي النازل عليه، وإما أن يقع عن طريق الاستنشاق كتنشّق النفحات الإلهية، وإما أن يقع عن طريق الملامسة أو بواسطة الذوق.. والكشف الصوري قد يتعلّق بالأمور الأخروية والدينيّة: فإذا كان متعلّق بالأمور الحقيقية الأخروية، والحقائق الروحانية من الأرواح العالية، والملائكة السماوية والأرضية، فهي مطلوبة معتبرة. أما إذا كان متعلّق بالأمور الدنيوية، من خلال الاطّلاع على المغيّبات الدنيوية بواسطة الرياضات الروحية كالجوع والسهر والخلوّة والزهد وتصفية الباطن، ولكن من غير طريق الحق، كان يعلم المكاشف مثلاً بمجيء زيد من السفر، فهي غير معتبرة.. فالمنهج المعرفي عند العارف هو منهج كشفي، وللكشف أقسام وأنواع وأحوال مختلفة وعديدة.. وفي نظر العارف، معرفة الله تعالى ومعرفة تجلياته بجميع مراتبها، لا يؤسّس لها الإنسان من خلال أدوات ومصادر المعرفة التي زوّدها، بل يؤسّس للكشف عنها، لأن المعرفة من وجهة نظره مخزونة في قلب الإنسان وهو مغطور بأصل خلقته على المعرفة التوحيدية بالله تعالى، 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 كانت المعرفة عند العارف معرفة كشفية وليست تأسيسية، فالعارف الذي يحظى بنور الكشف يتمكّن من إدراك الحقائق المجردة والبسيطة على نحو ما هي موجودة في العلم الأزلي، وبالكيفية التي طبعت بها في النفس. العارف لا يستمدّ يقينه العرفاني من شيء خارج عن

قلبه الذي تنور بنور العلم الإلهي، بل هذا النوع من المعارف اليقينية هو سابق وقديم في النفس منذ الأزل.. **التصفية طريق الفتوحات والمكاشفات القلبية:** القرآن بالإضافة إلى استخدامه لمصطلح الكشف للدلالة على نوع خاص من المعرفة التي تحصل بواسطة الرؤية القلبية، فإنه يذكر مصطلحاً آخر يكشف بدوره عن جوانب جديدة للمعرفة الإشرافية واللدنية، وهو ما يسمى بالفتح.. فالفتح على مشرب العرفاء عبارة عن فتح أبواب المعارف والعلوم والمكاشفات على الإنسان من قبل الله تعالى، بعد أن كانت موصدة ومغلقة في وجهه.. ففي المدرسة العرفانية، السلوكية والنظرية، يعدّ جهاد النفس وتهذيبها العماد الأساسي لكل المدرستين، لأن المعرفة المتولدة منهما متوقفة على طهارة الباطن وخلو القلب من التعلقات الأهوائية والذنبوية، وزوال الحجب النورانية والظلمانية التي تحول دون بلوغ السالك الحقيقة.. وظهور الحقائق الإلهية بعد فرض ثبوتها وخفائها في الإنسان، متوقّف على أمرين أساسيين هما: **العقل وتهذيب النفس.** السالك يحتاج بموازاة الحراك العقلي المعمق، إلى تهذيب وترويض جادّ وحقيقي للنفس، حتى إذا تطهر الباطن وتنوّر تظهر للمعارف لوامع الغيب وتفتح له أبواب الملكوت، فيشاهد المعاني القلبية والحقائق السرية والأنوار الروحية، فيتحقّق بمقام الكشف والمعابنة، وتفاض عليه العلوم اللدنية والأسرار الإلهية.. ونؤكد على أن اشتراط المجاهدة والرياضة كوسيلة لتحقيق المعرفة العرفانية الكشفية لا يعني صيرورة علم العرفان علماً كسبياً بعد فرض كونه علماً إرثياً، لأن الرياضة والمجاهدة عند العارف هي في الحقيقة من الأسباب المهيّنة والمعدّة لحصول العلم والمعرفة الذي هو اختصاص إلهي في الأصل. فتتهذيب النفس ليس علّة تامّة لحصول العلم، بل هو جزء علّة. 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.. **مكانة العقل ودوره في المنهج المعرفي العرفاني:** العقل في اللغة بمعنى الإمساك والنهي، وجاء أيضاً بمعنى الفهم.. واختلاف 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 الأسمى.. ففاعلية العقل محصورة في إثبات وجود الأشياء لا حقيقتها، وإدراك أفعالها لا ذواتها. وهذا الأمر بعينه ينسحب إلى معرفة الله تعالى، فقرات العقل محصورة في إثبات وجوده لا حقيقته، ومعرفة من خلال أفعاله لا ذاته.. 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، فإن سلطانه عليها غير محدود ولا يعرف القرار ولا الشك أبداً.. ومن ميزات العقل الأساسية على مستوى المعرفة أنه لا يدرك الأشياء إلا من خلال المماثلة والمثابرة، ومن دون هذه المماثلة لا يمكن أن تتحقّق المعرفة بالشئ.. لذا يرى العارف أن 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.. وهذا لا يعني عند العارف انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقاً على المعرفة بالحقائق الوجودية، واقتصار دوره على المفاهيم الكلية، بل للعقل دور مهمّ وأساسي في المعرفة الشهودية والكشفية العرفانية.. فالعقل عند العارف له إطلاقان: الأول: **العقل الفكري** أو المقيد، وهو القوة المدركة للكليات المفهومية من خلال النظر والبرهان، وهو العقل المتعارف عند أهل النظر من الفلاسفة وغيرهم، والذي من خلاله يستدلّون على وجود الله.. والثاني: **العقل القدسي**، وهو العقل المطلق المنور بنور القدس، وهو العقل الذي يدرك الحقائق الكلية المطلقة بواسطة الكشف والشهود.. والعارف إذا منع العقل من المعرفة الكشفية الشهودية بحقائق الأشياء، فمراده من العقل هنا العقل الفكري المدرك للكليات والمقيد بالحدود والرسوم، لا العقل القدسي.. والعقل القدسي عند العارف هو نفسه **العقل المستفاد** عند الفيلسوف أو **العقل الفعال**.. فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهية والمكاشفات الربانية، ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوة أشرف منه، فبعد اتّصال العقل بالنور القدسي المطلق تنتزّل عليه المعارف والحقائق فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئية التي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكن دور العقل في كلا حالتي الإدراك هو القبول فقط، **قبول الحقائق المتجلية عليه من القلب**.. فالعقل وإن كان محدوداً من الجانب الفعلي، إلا أنه غير محدود من الجانب القبولي، أي من جانب قبول الحقائق.. وهنا نسل عن طبيعة العلاقة التي تربط العقل بكل مرتبته الفكرية والقدسية، والقلب الذي هو أداة العارف الكشفية والمعرفية للحقائق؟.. في البداية، وكم نطلق أساساً لفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ أولاً من فهم حقيقة النفس الإنسانية، على اعتبار أن العقل والقلب كلاهما من مراتب وقوى هذه النفس بلحاظ ارتباطها واتصالها بعالم المادّة والطبيعة.. والحديث عن النفس أو الحقيقة الإنسانية هو حديث عن عالم التجرد بعيداً عن خواص المادّة وحدودها، وتبيان أجزائها وتعارضها فيما بينها، ففي عالم التجرد لا مكان لهذه الفواصل الزمانية والمكانية.. **النفس** عند العارف حقيقة واحدة، وفي وحدتها تكمن كلّ القوى، بمعنى أنها وجود واحد ذو مراتب ودرجات، وعلاقة هذه المراتب فيما بينها علاقة المحيط بالمحاط.. ونعّم ما أفاد صاحب الفتوحات من أن النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخيّلة والحافظة والمصورة والمغذية والمُنيّة والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعة والمُستشقة والأَمسة والمُدركة لهذه الأمور، فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها، بل هي عين كلّ صورة.. فالعلاقة بين العقل والقلب كالعلاقة بين العين والنفس، فلولا العقل لحرم القلب من البصيرة، والبصيرة عند العارف هي نفسها **العقل القدسي**، كما يعرفه الكاشاني: قد تقرر أن البصيرة هي **العقل المنور بنور القدس**، المكمل بضياء هداية الحق، فلا تخطئ في العيان، ولا تحتاج إلى الدليل والبرهان، بل تُبصر الحقّ بَيِّناً مكشوفاً وتنفي الباطل زاهقاً مدحوراً، فتخلص من الحيرة ولا تطرق للشبهة اه.. فإذا تنوّر العقل بنور القدس واتّحد العقل بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجّر المعرفة اللدنية من الله، وتفاض المعارف والحقائق الإلهية على قلب السالك، فيشاهدها عياناً بواسطة قلبه وعقله معاً لجهة الاتحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلّ بحسب سعته ومرتبته الوجودية.. **منزلة الشريعة ودورها في المنهج المعرفي العرفاني:** الإسلام كدين قائم على أساس الثنائية المتجانسة والمتماهية ما بين الظاهر والباطن، ففي الإسلام كما يقول السراج الطوسي: العلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن اه.. والعارف عندما يريد أن يتحدّث عن **البعد الباطني**، فإن مدار بحثه يدور حول أمرين أساسيين يُصطلح عليهما بالطريقة والحقيقة، وهما سوياً يُشكّلان جوهر عالم المعنى والباطن عنده، ولكن على نحو ترتيب.. فالفقيه يقسم الأحكام الإسلامية إلى ثلاثة أقسام هي: علم العقيدة وعلم الأخلاق وعلم الفقه. وهذه الأقسام عند الفقيه منفصلة عن بعضها البعض، وغير مترابطة في منظومة واحدة متكاملة.. فقسم العقائد

مرتبط بالعقل والتفكير، وقسم الأخلاق مرتبط بالنفس والملكات النفسية وسجاياها، وقسم الأحكام الفقهية مرتبط بالأعضاء والجوارح الحسية.. فالعارف في نظريته 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.. فعند العارف: علم الشريعة علم واحد يجمع معنيين، الرواية والدراسة، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. فالشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة، ولكن باعتبارات مختلفة.. 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.. فبعد ثبوت جامعية الشريعة وعينية الأبعاد كلها مع بعضها بعضاً، وبيان أن الانفكاك بينها ليس انفكاً 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.. يقول ابن عربي: فالحقيقة التي هي أحدية الكثرة لا يعثر عليها كل أحد، ولما رأوا أنهم عاملون بالشريعة خصوصاً وعموماً، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها، لما كان الشارع الذي هو الحق قد تسمى بالظاهر والباطن اهـ.. ويؤكد العرفاء على امتداد التاريخ على كذب المناهج العرفانية التي تدعي 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.. ويرى العرفاء أن الشريعة مع أنها تشكل البعد الظاهري للدين، فهي كالعقل تعتبر ميزاناً عاماً من خلاله يمكن للعارف أن يتبين الحق من الباطل والصواب من الخطأ، عند تقييمه للحقائق والمشاهدات العرفانية.. بل يرى ابن عربي أيضاً أن الشريعة هي الفارق الأساسي بين المنهج الإلهي في كشف الحقائق والمنهج الروحي، ويعتبر أن المنهج الروحي على الرغم من كل ما يمكن أن يتوصل إليه لا قيمة له أمام الحقائق التي يمكن أن يكشفها المنهج الإلهي الذي يعتمد على الشريعة كأصل حاكم وميزان ثابت دائماً. فابن عربي يعتقد أن أصحاب الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية، الذين لا إيمان لهم ولا اعتقاد بالشرائع السماوية المنزلة من الله تعالى، من الممكن أن يتصلوا أيضاً بعالم الباطن والغيب.. وبسبب وقوع هذا التشابه والتداخل بينهما، كان لا بد من تحديد المائز والفاصل الأساس بين كلا المنهجين، وهو بنظره ليس سوى الشريعة كما يقول: فأصل رباطتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا، إنما كان من عملنا على الكتاب والسنة، فهذا معنى قول الجنيد: علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة. وتتميز يوم القيامة عن أولئك – الذين لا يعتقدون برسالات السماء – بهذا القدر، فإنهم ليس لهم في الإلهيات ذوق، فإن فيضهم روحاني وفيضنا روحاني وإلهي، لكننا سلطنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى، لأنه جعلها طريقاً إليه، فاعلم ذلك اهـ.. لذا يعتبر القيصري الشريعة ميزاناً أساسياً للعرفان النظري، ويسميه بالميزان العام الذي على أساسه تُقاس كل منظومة علم العرفان النظري بكل قواعدها وأصولها ومنهجها المعرفي، ويميّز على أساسها بين الأمور الحقيقية والوهمية..