قراءة في كتاب العصمة

بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني

الدكتور حميد مجيد هدّو

يعدّ موضوع العصمة أحد أهمّ البحوث الفكريّة الإسلاميّة الحيّة في الدراسات الكلاميّة والعقائديّة؛ وجرى التأكيد عليها والبحث فيها بصفتها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، فهي تعدّ عاملاً مهمّاً في تحديد تلك المصادر من جهة، وما تمثّله من نتائج فعليّة وقائمة في حياة المسلمين الذين يبغون اتّباع أحكام الله تعالى في مجال العمل والسلوك[1] من جهة أخرى. وهي تشكّل المحور الأساس في فهم عناصر الإمامة ومقوّماتها ولا يمكن معرفة العصمة إلّا من خلال التنصيص عليها، وهذا ما أكّدته الأخبار الكثيرة من أنّ فلسفة النصّ الأساسيّة إنّما تتجسّد في إثبات عصمة الشخص.

قال الإمام عليّ بن الحسين السجّاد(عليه السلام): «الإمام منّا لا يكون إلّا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلق لتُعرف ولذلك لا يكون إلّا منصوصاً»[2].

ومن هنا كما يعبّر عن ذلك السيّد الحيدري لم تبرز نظريّة النصّ لأجل إثبات قيادة الإمام وزعامته السياسيّة فقط كما ذهب لذلك بعض، بل الغرض الأساس إثبات عصمته؛ وهذا لا يعني أنّ النصوص الواردة لإثبات إمامة أهل البيت(عليهم السلام) كلّها منصبّة على هذه الجهة، بل إنّ كثيراً من الآيات والروايات أكّدت إمامتهم وقيادتهم السياسيّة للأمّة بما لا ريب فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وقول الرسول(ص) في حديث غدير خم: «أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «إنّ الله مولاي،

---

(١) من مقدّمة كتاب: العصمة، مجموعة محاضرات السيّد كمال الحيدري ومن تقريرات الشيخ محمّد القاضي: ص٢٥.

(٢) معاني الأخبار للشيخ الصدوق: ص١٣٢.

وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه» ينقل الخبر أكثر من مائة وستّين محدّثاً من أهل السنّة فقط. فالعصمة منشؤها نحوٌ من العلم واليقين الذي يتميّز به مقام النبوّة والإمامة، وعلى هذا الأساس يتوقّف ثبوتها على حلّ كثير من المسائل الأساسيّة في بحوث الإمامة.

كتاب العصمة يقع في ٣٢٠ صفحة وهو عبارة عن محاضرات للسيّد كمال الحيدري في موضوعي الإمامة والعصمة جمعها ونسّقها الحجّة السيد محمّد القاضي أعرضنا عن البحث في موضوع الإمامة وشرائطها وأساسيّاتها لأنّنا بحثنا ذلك بالتفصيل في موضوع الإمامة. أمّا موضوع العصمة فهو يؤلّف القسم الثاني من هذا الكتاب، وسوف نركّز على بعض الفقرات الأساسيّة منه.

ينطلق البحث في العصمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣).

فيتوسّع السيّد الحيدري في شرح هذه الآية ويورد آراء جمهرة من المفسّرين المعروفين في معنى الرجس ومدلولاتها ومعانيه في اللّغة ويحدّد الطهارة ومراتبها وحقيقتها وأنواعها ونتائجها إلى غير ذلك ممّا بحث فيه المفسّرون القدماء والمحدثون.

ثمّ يتحدّث المؤلّف الفاضل عن العصمة مفهوماً ومضموناً (ص١٠١) فيقول: إذا كانت عصمة الأنبياء والأئمّة (عليهم السلام) تعني المنع من ارتكاب المعصية والوقاية من كلّ رجس، كما ذهب إليه علماء اللغة، فيقع البحث في أسباب هذا المنع وموجبات هذه الوقاية. والاحتمالات المتصوّرة في ذلك ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: العصمة الجبريّة.

الاحتمال الثاني: كون المعصوم ليس بشراً.

الاحتمال الثالث: العصمة بالاختيار.

ففي الاحتمال الأوّل (العصمة الجبريّة) يؤكّد الحيدري بأنّ الله تعالى هو الذي منع المعصومين من ارتكاب المحرّمات بجبرهم على عدم المعصية وسلب قدرتهم واختيارهم على ذلك. فالإنسان المعصوم لا يفعل المحرّمات لعدم قدرته عليها وليس لإرادته واختياره دخل في ذلك.

ثمّ يبدأ السيّد الحيدري بمناقشة بعض آراء المعاصرين والقدامى في هذه القضيّة ويشبعها بحثاً ونقاشاً (ص١٠٢ ١٢٤) ويورد الكثير من الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة التي تعزّز رأيه.

المعصوم بشر

أمّا الاحتمال الثاني في العصمة وهو أنّ المعصوم ليس بشراً، فماذا يقصد به؟ إنّه يصوّر المعصومين بأنّهم سنخ وجود لا يصدر منهم إلّا الطاعة فهم ليسوا ببشر وليست

لهم أحكام البشريّة من الشهوة والغضب وغيرهما، بل هم موجودات أخرى بصورة البشر وهم في ذلك أشبه ما يكونون بالملائكة ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦).

فلم تصدر منهم المعصية لعدم وجود دواعيها في نفوسهم من الشهوة والغضب وأمثالهما، بغضّ النظر عن قدرتهم على ذلك أو عدمه. وهذا هو المنسوب إلى بعض المتكلّمين وربما كانوا من الأشاعرة. وفي مقولة لابن أبي الحديد المعتزلي إنّ الناس اختلفوا في المعصوم ما هو؟ فقال قوم: المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، وهؤلاء هم الأقلّون من أهل النظر. واختلفوا في عدم التمكّن كيف هو؟

فقال قوم منهم: المعصوم هو المختصّ في نفسه وبدنه، أو فيهما بخاصّية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي[1].

ويناقش السيّد الحيدري الإشكالات التي تواجه هذا الاحتمال مستشهداً بآيات من القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة والتي تؤكّد كلّها أنّ الأئمّة المعصومين قدوة صالحة وأسوة حسنة ليتأسّى بهم جميع الناس في حياتهم العلميّة، والقدوة ينبغي أن يكون مثل الناس ويحمل بين جوانحه عين ما يحمله الناس من الغرائز والدوافع النفسيّة ولديه القدرة على توظيف الغرائز توظيفاً سليماً ومقاومة كلّ شرّ تبعثه النفس الأمّارة.

ويضرب السيّد الحيدري مثالاً من خلال كتاب الله؛ إنّ الله تعالى لم يجعل الملائكة قدوة للناس ولا دعا الناس للاقتداء بهم بل كانت كلّ دعوته الاقتداء والتأسّي بالأنبياء والصالحين من الناس. قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ (الأنعام: ٨٤-٩٠).

ولقد كان بالإمكان عدّ بعض الملائكة من جملة الذين هداهم الله، لكن حيث كانوا من جنس آخر يختلف عن البشر بغرائزه وقواه النفسيّة، لم تصحّ دعوة الناس للاقتداء بهم في سمتهم وهداهم.

والقضيّة الثانية التي تؤكّد أنّ هؤلاء القادة الأبرار من أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) المعصومين إنّما هم بشر كبقيّة الناس أنّهم لا يمتازون عن بقيّة أفراد مجتمعاتهم سوى أنّهم يتفوّقون على الناس بما تحلّوا به من فضائل ومكارم وكمالات نفسيّة بمتناول الكلّ وتحت اختيار الجميع يتمكّنون من نيلها والتحلّي بها.

ويورد السيّد الحيدري بعض الآيات الكريمة التي تؤكّد هذه الحقيقة. وبعدها يركّز سماحته على إنسانيّة هذه الصفوة من طريق الآثار المترتّبة عليها من الموت والأكل

(١) شرح نهج البلاغة، مصدر سابق: ج٧، ص٧.

وأمثالهما، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ...﴾ (الرعد: ٣٨).

كلّ الآيات تدلّ دلالة واضحة على أنّ النبيّ(ص) والرّسل الذين قبله هم من البشر ولهم جميع أحكام البشريّة وخواصّها، إلّا أنّ المعصومين لا يعصون الله، وكلّ من يفترضهم من جنس آخر من الموجودات لكنّه بصورة البشر فهو قد خالف القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة[1].

ثمّ ينتهي السيّد الحيدري إلى الاحتمال الثالث وهو العصمة بالاختيار الذي يعتمد في أساسه على الحريّة والاختيار والإرادة عند المعصوم في جميع أفعاله وحالاته. فالمعصوم هو الموجّه لنفسه نحو الطاعة والمانع لها من كلّ معصية وبيده زمام نفسه يوجّهها حيث الخير والفضيلة وهو القائم على تطبيق كلّ ما جاءت به الشريعة الغرّاء من قيم ومبادئ من جهة، كما أنّها قد تغلغلت في نفسه كمبدأ يستحقّ من صاحبه كلّ تضحية وفداء من جهة أخرى. كلّ ذلك بمحض إرادته وكامل اختياره.

فلم يكن ليد السماء التدخّل في توجيه المعصوم نحو الطاعة وحذف قدرته على المعصية بنحو يفقده الاختيار، كما أنّها لم تجبره على فعل من الأفعال بل بحكم ما زوّد به من إمكانات علميّة، وما كان لديه من قدرات فائقة على إعمال إرادته وفق المنهج الإلهي صار بحيث استحال عليه صدور المعصية منه وقوعاً، مع كمال قدرته عليها وتمكّنه منها.

وهذا المعنى هو الذي صرّح به كثير من علماء المدارس الكلاميّة وأكّدته مدرسة أهل البيت(عليهم السلام) بالخصوص انطلاقاً من منهجها المعروف في مسألة الجبر والاختيار الذي ورثته من أئمّة أهل البيت(عليهم السلام).

ويورد السيّد الحيدري أقوالاً للشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن أبي الحديد، والعلاّمة الطباطبائي وغيرهم يؤكّد هذه الحقيقة.

ثمّ يفصّل السيّد الحيدري في موضوع العلم منشأ العصمة وأقسام العلم والفوارق المهمّة بين العلمين ويتوسّع في العلم الحضوري. ثمّ ينتقل بعدها إلى القرآن الكريم الذي يعدّ العلم منشأ للعصمة.

وفي الصفحة ١٥٦ من الكتاب يتحدّث السيّد الحيدري عن روح القدس كما جاء في بعض آيات القرآن الكريم وفي الأحاديث النبويّة الشريفة التي تنصّ على وجود روح قدسيّة عند الأنبياء والأولياء تمنحهم علماً وقوّة قدسيّة يمتنعون بها عن معاصي الله تعالى وعن كلّ خطأ في القول أو العمل أو السلوك.

وهذه الروح ليست كلّها بمرتبة واحدة عند الجميع، بل تتفاوت مرتبتها شدّةً وضعفاً من وليٍّ لآخر وربما كان هذا التفاوت سبباً للتفاضل فيما بينهم.

(١) العصمة: ص٣٠.

ويتساءل السيّد الحيدري: لماذا اختصّ الله تعالى هؤلاء الصفوة بهذه الروح القدسيّة، وهذا العلم الخاصّ؟ ولقد كان بالإمكان أن يهبه لجميع الناس فيعتصموا به من كلّ معصية وخطيئة. فلماذا هذا الاختيار؟ ولماذا هذا الاصطفاء؟ وهذا ما يبحثه السيّد الحيدري في موضوع الإرادة.

الإرادة

الإرادة ومشتقّاتها من الألفاظ القرآنيّة الكثيرة الاستعمال فيه وهي أيضاً من الألفاظ الشائعة في المحاورات العرفيّة.

يقول السيّد الحيدري: إنّ الأصوليّين اصطلحوا على تقسيم الإرادة إلى:

١. تكوينيّة.

٢. تشريعيّة.

فالتكوينيّة إرادة الشخص صدور الفعل عنه بنفسه من دون تخلّل إرادة غيره في صدوره، والتشريعيّة إرادة الشخص صدور الفعل من غيره، بإرادته واختياره.

ويختتم السيّد الحيدري كتابه بأقوال الصحابة في أهل البيت(عليهم السلام) ويستغرق ذلك من الصفحة ٢٠١ إلى ٢٣٣ ثمّ يتحدّث بعد ذلك عن آية التطهير ودفع الشبهات عنها ثمّ عصمة الأئمّة من أهل البيت(عليهم السلام).

خصائص الرؤية الكونية عند العرفاء

قراءة في كتاب: العرفان الشيعي

رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة

الشيخ خليل رزق

ما هو العرفان

جاء في مقدّمة كتاب فصوص الحكم شرح صائن الدّين ابن تركة ما محصّله:

الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدّ التفكير، فأوّل ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله، ويحصّل من هذه المشاهد مفهوماً عامّاً يعبّر عنه بالوجود؛ فأوّل ما يعرض له من الأسئلة السؤال عن الوجود: ما هو؟

ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤال سهل ساذج، ولكن كلّما أمعن وتأمّل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحّصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم.

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باق على حاله لم يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرُّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحاكمة عليه، فتوسّع السؤال الأوّل وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أُناس بالتفكّر وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن بالنظر الصرف، بل الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتّى يتقوّى الإنسان ويتمكّن

من معرفة نفسه أوّلاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنّها كانت مطالب متفرّقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدّى جمعٌ وفي طليعتهم ابن عربي صاحب كتاب فصوص الحكم لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سمّي باسم العرفان النظري.

ولم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنّما هي ادّعاءات من قبَل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات، فتصدّى جمع آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث العلمي، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدّين علي بن محمّد التركة في كتابه تمهيد القواعد، ثمّ داوم المجاهدة حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي، وتصدّى بوضع أصول بنائيّة بيّن بها المعارف النظريّة العرفانيّة بلسان فلسفي حسب ما قدّر له وبذلك أوجد خطّاً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه الحكمة المتعالية[1].

ويعتبر «العرفان» من المذاهب الفكريّة المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود.

فهو رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفيّة إلى المعرفة الوجدانيّة القلبيّة، ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفيّة.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوك وعمل.

ومن اعتبر التصوّف مرحلة من مراحل العرفان فإنّه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنّه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عمل فإنّه يطلق عليه اسم «التصوّف» وأصحابه هم «المتصوّفة».

وحول تحديد مفهوم العرفان أو تعريفه بكلا قسميه النظري والعملي يقول يثربي: «العرفان هو عبارة عن العلم بالحقّ سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفيّة رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحديّة للحقّ تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيّتها ولاتّصالها بمبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلّية»[2].

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم لابن عربي، صائن الدّين علي بن محمّد (ابن تركة)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص٣ ٤ (المقدّمة).

(٢) العرفان النظري (بالفارسيّة)، يحيى يثربي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م:

وحول الزاهد والعابد والعارف يقول الشيخ الرئيس ابن سينا[1]:

«المعرض عن متاع الدُنيا وطيّباتها يخصّ باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخصّ باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قُدس الجبروت مستديماً بشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض»[2].

وكان مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث الهجري. فقد كان بايزيد البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي. فقد قال: كمال العارف هو أن يتبرّأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفديه بكلّ ما في هذه الدُنيا والآخرة من أجل أن تكتسب صداقته، كان هذا الأمر أقلّ ما يمكن أن تفعله تجاهه[3].

وقال أيضاً: العارف لا يرى إلّا المعروف، والعالم لا يجلس إلّا مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل، ويقول العارف ماذا يفعل؟[4].

ويسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة؛ لذلك هو يقول إنّ الذي يدركه العالم، الحكيم، والفيلسوف، بالعقل والمنطق والاستدلال يراه العارف من خلال الإشراق[5].

وفي هذا العرض المتقدّم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان بكلا قسميه وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وطريقة سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجيّة المعرفيّة عند الإنسان.

فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذّاً، بل له أسباب ودواع كغيره من العلوم وطرق المعرفة البشريّة استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم عن حقيقة الوجود، وكذلك البحث عن كيفيّة الوصول إلى الحقّ عبر الوسائل المختلفة والممكنة.

فكانت طريقة العرفاء تسير بشكل متواز مع سائر الطرق الباحثة عن الحقّ والتي اعترضها في طريقها بعض الإشكالات كما عرض ذلك لغيرها من طرق المعرفة.

ص٢٧ ٢٨.

(١) ابن سينا: عُرف بالشيخ الرئيس ابن سينا. ولد في أفشنة قرب مدينة بخارى الطاجيكيّة وتوفّي في مدينة همدان الإيرانيّة، من كبار فلاسفة الإسلام وأطبّائهم، تعمّق في درس فلسفة أرسطو وتأثّر أيضاً بالأفلاطونيّة المحدثة، له ميول صوفيّة عميقة برزت في «الحكمة المشرقيّة» وهي عبارة عن فلسفته الشخصيّة. من مؤلّفاته: «الشفاء» و«القانون في الطب» و«الإشارات والتنبيهات» و«النجاة».

(٢) الإشارات والتنبيهات، الشيخ أبو علي، حسين بن عبد الله ابن سينا، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ: ج٣، ص٣٦٩.

(٣) تذكرة الأولياء، فريد الدّين محمود عطار، تحقيق محمّد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧ م: ص١٩٢.

(٤) المصدر نفسه: ص١٩٣.

(٥) مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، ضياء الدّين سجّادي،ترجمة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكميّة، منشورات دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م: ص١٤.

وفي تعريف يشمل العرفان (بكلا قسميه: النظري والعملي) يقدّم لنا القيصري تعريفاً له في مقدّمته لشرح تائيّة ابن الفارض؛ يقول: «فحدّه يعني العرفان هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفيّة رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهيّة ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئيّة واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلّية»(١).

وقال القاساني في اصطلاحات الصوفيّة: «العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده»(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: «العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبيّة لا بوساطة العقل ولا بفضل التجربة الحسّية، فالعارف الذي قد حقّق تقدّماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنّه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود ما عدا الذات الإلهيّة المقدّسة.

وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلّا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدّين، وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائيّة للدّين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه»(٣).

وفي موضع آخر يقول: «يُطلق العرفان في اللغة على العلم، ويطلق اصطلاحاً على لون خاصّ من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسّية ولا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادةً تتمّ مكاشفةٌ تُشبه «الرؤيا».

وأمّا أرباب اللغة فقد أشاروا إلى أنّ «العرفان» مشتقّ من مادّة «عرف»، فهو والمعرفة بمعنى واحد. قال ابن منظور ما ملخّصه:

«عرف: العرفان: العلم.. عَرَفَه.. يَعْرِفُهُ.. عَرَفَه.. عِرْفَةً وعِرفاناً وعِرفّانا ومَعْرِفَةً. ورجلٌ عروفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ، ولا ينكرُ أحداً رآهُ مرّةً. والعريفُ والعارفُ بمعنى مثل عليم وعالم.. والجمع عُرَفَاء.. والذي حصّلناه للأئمّة: رجلٌ عارفٌ، أي صبور، وعريفُ القوم: سيّدهم، والعريف: القيّم والسيّد؛ لمعرفته بسياسة القوم.. والعريفُ: النقيبُ،

(١) انظر: مقدّمة القيصري على شرح تائيّة ابن الفارض المطبوعة ضمن كتاب العرفان النظري (فارسي) د. يحيى يثربي،، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص٢٣٢.

(٢) اصطلاحات الصوفيّة، كمال الدّين عبد الرزّاق القاشاني (ت: ٧٣٠هـ)، ضبط وتعليق: موفّق فوزي الجبر، سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م: ص٥٢.

(٣) محاضرات في الأيديولوجيّة المقارنة، محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الحقّ، قم، الطبعة الأولى، رقم التسلسل: ٦١: ص ٢٠ ٢١.

وهو دون الرئيس، والجمع عرفاءُ، والعارفُ والعَرُوفُ والعَروفَةُ: الصابرُ، ونفسٌ عَروفَةٌ: حاملة صبور، إذا حُمِلَتْ على أمر احتملته»[1].

وفي بيانه لحقيقة النظام المعرفي للعرفاء يقول الجابري: «وهكذا يبدو العرفان نظاماً معرفيّاً مستقلّاً قائماً بذاته، ينفصل عن سواه في نظرته واتّجاهه وفي فضائه وميدانه الخاصّ، وبالتالي في أنّه منهج وطريق في المعرفة. وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة «العرفان» خارج عن نطاق دائرة المصادر الفكريّة للثقافة العربيّة والإسلاميّة، إلّا أنّنا نلفت إلى أنّ هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكّرين المعاصرين (في اللغات الأجنبيّة) يسمّى «الغنوص» (gnose) ومعناها: «المعرفة»، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة»[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ «الغنوص» في المنظور المصطلحي المعاصر يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري، هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفيّة: فهو معرفة نظريّة بقوانين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومعرفة تاريخيّة بتطوّر العالم وسقوطه وصعوده نحو الخلاص، ثمّ هو أخيراً معرفة عمليّة، هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحيّة»[3].

وتشرح لنا الموسوعة الفلسفيّة العربيّة معنى العرفان على المستوى اللغوي والاصطلاحي، فضلاً عن بيان مقتضياته ومميّزاته، وتاريخ ظهوره في المجتمع الإنساني، وأبرز رموزه، فورد فيها عن العرفان ما يلي:

لغةً: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي أُطلق على نوع من المعرفة الصوفيّة، فيقال: عارف بالله، أي متحقّق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان، أي أهل المعرفة بالله من الصوفيّة.

ويقضي العرفان صفات خلقية معيّنة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له. يقول ابن عربي: «العارف من أشهده الربّ عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يُميّز «العرفان» أنّه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالومضة (انظر مادّة: تصوّف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسّي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفيّة القرنين الثالث والرابع الهجريّين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفّى سنة ٢٤٥هـ الذي جعل معرفة

---

(١) لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور الأفريقي، مادّة عرف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: ج٩ ص٢٣٦ وما بعدها.

(٢) بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢م: (نقد العقل العربي٢): ص٢٥٣.

(٣) الأيديولوجيا: نحو نظرة تكامليّة، د. محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ص١٧٢.

الصوفيّة في مقابل معرفة الحكماء والمتكلّمين، فالأولى ذوقيّة مباشرة، والثانية عقليّة استدلاليّة، ويعتبر الغزالي المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ، أوّل من عمّق الكلام في المعرفة الصوفيّة، وجعل التصوّف كلّه نظرية في العرفان بالله مؤدّية إلى السعادة.

وما يسمّيه صوفيّة الإسلام «المعرفة بالله»، ويعتبرونه من أخصّ صفاتهم يرادف في اللغة اليونانيّة كلمة Gnosis التي معناها: العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفيّة الإسلام على العرفان أيضاً: «المعرفة اللدنيّة» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني»[1].

أقسام العرفان

من الأبحاث المتقدّمة عن حقيقة العرفان ومعناه وأصوله تتبيّن لنا أنّه ينقسم إلى قسمين:

أوّلاً: العرفان النظري.

ثانياً: العرفان العملي.

فما هو المراد من هذين القسمين؟

أوّلاً: العرفان النظري

هو فرع من فروع المعرفة الإنسانيّة التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه. بعبارة أخرى: العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونيّة عن المحاور الأساسيّة في عالم الوجود. وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم».

ولكن هذه الرؤية يستند العارف في تأسيسها على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل، كأيّ لون من ألوان المعرفة الأخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين:

المقام الأول

وهو في الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه وخصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلّا من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنويّة التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسميّ اكتسابيّ،

(١) الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م: ج١ ص٥٨٧.

وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصَب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة، والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدريج وغير التدريج مع رَوح وراحة في مدّة يسيرة وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني (الإرثي) يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه.

وإليهما أشار النبيّ(ص) بقوله: «العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع»[1].

وكذلك أمير المؤمنين(عليه السلام) في قوله: «العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»[2].

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين للكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل ومع تقديرهما الأصلح والأنفع منهما لا يكون إلّا العلم الثاني أي الذي في القلب، لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع ومع أنّه كذلك المضرّة منه متوقّعة، بل هي واقعة وحاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقيّة والعلوم الإرثيّة التي هي سبب المنفعة دنياً وآخرة.

بيان ذلك:

إنّ النفع من العلوم في هذا المكان هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه عرف الله تعالى، على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسميّة.

أمّا الأوّل أي معرفة الله: فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده، وقالوا: نحن ما نعرف منه إلّا أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً عند التحقيق لا يشهد إلّا بجهلهم.

وأمّا الثاني أي معرفة النفس: فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»[3].

«وأمّا كيفيّة تحصيل العلوم الحقيقيّة أي الإرثي الإلهي فهو في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٢، ص٣٣، باب ١، ح٢٦.

(٢) بحار الأنوار: ج١، ص٢١٨، باب ١، ح٤٤.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، حيدر بن علي بن حيدر الآملي، = تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الترجمة الفارسيّة: السيّد جواد الطباطبائي، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيّة، شركة المنشورات العلميّة والثقافيّة، ٢٠٠٢ م: ص٤٧٢.

واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمّا إذا لم يكن قائلاً بـه، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهيّة وعطيّة ربّانيّة، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك»[1].

وقال الشيخ الأكبر محي الدّين بن عربي في بعض رسائله: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة ومن المُحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيّما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيّته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله (ص) فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) ومثلك من يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»[2].

ممّا تقدّم من كلام هذين العَلَمين يتبيّن أنّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم على ما هي عليه ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنويّة.

لكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشّائي أو النصّي الكلامي لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

يمكن أن يُقال كما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة أنّ هذا العدول لسببين:

الأوّل: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح وتسكن إليه، لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم على أيّ حال.

يقول ابن العربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرّف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنّه على شبهة في ذلك»[1].

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أنّ العلوم الرسميّة الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»[3].

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل. فإنّه غاية ما يُقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها، والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني»[4].

وأمّا العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي

(١) المصدر نفسه: ص٥٣٤.
(٢) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص٤٩١.
(٣) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص٤٩٢.
(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٢٠.

يسعى للوصول إليها هو مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أنّ الفرق كبير جدّاً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنيّة، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشّائي، والثاني حال العارف المكاشف.

يقول الطباطبائي(قدس سره): «إنّ العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهيّة، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادّية والإشراف على الأنوار الإلهيّة كالأنبياء(عليهم السلام)»[1].

المقام الثاني

عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلاّ لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الإدّعاءات التي لا دليل قطعيّ يؤيّدها أو يثبتها، فلا تكون حجّة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدّمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ 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... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[2].

وقال الثاني: وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد محمد الأصفهاني المشتهر بـ «تركة» فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إماطة تلك الأذيّات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليّات شائبة خدشة في ما هو الحقّ من تلك اليقينيّات...

ثمّ إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال

(١) رسائل سبعة، رسالة الولاية محمّد حسين الطباطبائي، قم، بنياد علمي وفكري استاذ علاّمة طباطبائي، ١٩٨٣م: ص١٧.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدّين ابن عربي المتوفّى سنة (٦٣٨هـ)، منشورات بيدار، قم: ص٤.

ناسب أن نصدّر الكلام بمقدّمة...»[1].

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانيّة غير قابلة للبيان من خلال العبارات والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهوديّة من خلال القوالب اللفظيّة والعبارات اللغويّة فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أُمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»[2].

التقويم (للمدرسة العرفانية)

والبحث في هذه المدرسة لابدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أكانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانيّة فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقليّة والظواهر الشرعيّة، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلّية لمدّعيات هذه النظرية للوقوف على أُسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت في المرحلة الأولى أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظريّة كاملة حول الرؤية الكونيّة من خلال مشاهدات العارف فهل استطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفيّاً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلّية لمدّعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ بعد ذلك الانتقال إلى الاستدلالات العقليّة أو النقليّة القطعيّة التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

ويمكن القول بنحو الإجمال إنّها حقّقت إنجازات أساسيّة على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر ممّا توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وفّقت فيه على صعيد المرحلة الأولى وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية، لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسيّة نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

نعم استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك.

ويعتبر الشيخ الأكبر محي الدّين ابن عربي على رأس مدرسة العرفان النظري

---

(١) تمهيد القواعد، صائن الدّين علي بن محمّد الأصفهاني التركة، تصحيح وتقديم وتعليق جلال الدّين آشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، د.ت.

(٢) مجموعة مقالات (فارسي) محمد حسين الطباطبائي، إعداد: السيّد هادي خسرو شاهي، دفتر نشر فرهنك إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ج١، ص٣٩.

وذلك لأنّه هو الذي استطاع أن يجعل من هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في نفس الدائرة التي وضع أُسسها هذا العارف المحقّق[1].

ثانياً: العرفان العملي

وهو مرتبط بالسلوك وبالعمل وبالمجاهدة الخارجيّة ولا علاقة لذلك بالرؤية الكونيّة أي بالعرفان النظري.

وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القُرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية، وأمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه فهي الوصول إلى مقام أن لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي أنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، يريد أن يصل إلى مقام أن يرى الله تعالى أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنّه تعالى ﴿يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ (الأنفال: ٢٤).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين(عليه السلام): «إنّ الله جعل الذِّكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم»[2].

وورد عنه أيضاً: «قد أحيى عقله وأمات نفسه حتّى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»[3].

وخلاصة الكلام أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يُبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها»[4].

فإذا كان السمع إلهيّاً فإنّه لا يسمع إلّا الحقّ، وإذا كان البصر إلهيّاً فإنّه لا يرى إلّا الحقّ، وإذا كان اللسان إلهيّاً فإنّه لا ينطق إلّا بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيّةً فإنّها لا تبطش إلّا بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهيّاً في كلّ حركاته وسكناته. فيكون مصداقاً لقوله: «إنّ المؤمن ينظر بنور الله»[5].

---

(١) انظر كتاب سماحة العلاّمة الأستاذ السيّد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، مصدر سابق: ص٧٣ ٧٥.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج١، ص٣٥٢.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

فالعرفان العملي يرتبط بسلوك الإنسان وبعمله.

المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام

للمذهب العرفاني قواعد تختصّ به في الفكر الإسلامي، ففي الفلسفة يُقال بأنّها جاءت من اليونان، وعندما انتقلت إلى الإسلام لبست ثوباً جديداً، وأخذت محتوىً مغايراً ومختلفاً.

أمّا العرفان فلا يمكن القول بأنّه جاء من الهند، أو أنّه كان عند الفرس أو أنّه حصيلة الفلسفة الأفلاطونيّة الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس، أو كان في الإسكندرية أو من الديانات الهنديّة أو المانويّة أو أنّه من آثار المسيحيّة وانتقل إلى الإسلام نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيّين، أو أنّه نشأ من أفكار بوذيّة، وأنّ العرفان الإسلامي امتداد لما كان عند هؤلاء كما يحاول بعض المفكّرين أو الكتّاب الإيحاء والقول بذلك.

فصحيح أنّ للعرفان جذوراً عند هؤلاء ولكنّه عندما جاء إلى الإسلام نما وترعرع، وصار له محتوى جديد ومغاير أيضاً لما هو موجود عند الآخرين.

«على أنّ الرياضات الروحيّة، وكبح جماح النفس، والابتعاد عن العلائق الدنيويّة، كانت موجودة في الفلسفة الهنديّة، وكذلك نجد وحدة الوجود والأفكار الصوفيّة الأخرى في عقائد أفلاطون المحدثة.

وترى في الغنوصيّة نظماً عرفانيّة وإشراقيّة. وتجد في العرفان المسيحي ما يناظره في العرفان الإسلامي.

كذلك يوجد الكثير من المشتركات بين الفلسفة الإشراقيّة للشيخ شهاب الدّين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، والفلسفة الإيرانيّة القديمة وآراء ونظريّات الحكيم خسرواني، والحكيم بهلوني...

يجب أن ندرك أنّ الدّين الإسلامي المقدّس هو نظام معتدل وبعيد عن الإفراط والتفريط الذي يكون في غير محلّه، لهذا فهو يخالف مرتاضي الهند (الذين يمارسون الرياضات الروحيّة القاسية)، ورهبان المسيحيّة، والسلوكيّة التي تخالف العقل السليم والاعتدال»[1].

وبكلمة واحدة نستطيع أن نقول إنّ الأصل في العرفان والركيزة الأساسيّة له في الإسلام هو بيان العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى.

فالعرفان الإسلامي هو علم يشابه سائر العلوم كالفقه والأصول والتفسير والحديث، وهو في نظر أهله من العلوم التي أُخذت أُسسها وموادّها الأصليّة من الإسلام، وليس هو من قبيل الرياضة والطبّ التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج وبلغت الرُشد والتكامل في أحضان المعارف الإسلاميّة.

(١) مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، مصدر سابق: ص١١.

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأنّ العرفان والأفكار العرفانيّة كلّها إنّما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه.

ويذهب السيّد محمّد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان إلى القول: «وليس التصوّف ممّا أبدعه المسلمون من عند أنفسهم لما أنّه يوجد بين الأمم التي تتقدّمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتّى الوثنيّة من البرهمانية والبوذيّة، ففيهم من يسلك الطريقة حتّى اليوم بل هي طريقة موروثة ورثوها من أسلافهم»[1].

فالتصوّف جزء من حركة الأمم وثقافتهم وطريقة سلوكها في التعبير عن الشأن العبادي المختصّ بها سواء كانت ديانة توحيديّة أم ديانة وثنيّة. وهذا الاسم المشترك بين الإسلام وغيره لا يعني انتقال مسألة العرفان والتصوّف من الأديان الوثنيّة إلى الإسلام بنفس المحتوى والمضمون، ولكنّه انتقل «لا بمعنى الأخذ والتقليد العادي كوراثة الناس ألوان المدنيّة بعضهم من بعض وأُمّة منهم متأخّرة من أُمّة منهم متقدّمة»[2]، والسبب في ذلك هو الاختلاف بين ما يدعو إليه الإسلام وما تدعو إليه سائر الديانات والأفكار والمذاهب، فـ «دين الفطرة يهدي إلى الزُّهد، والزّهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدِّين بين أمّة وتمكّنه من قلوبهم يعدّهم ويهيّئهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان نفس لا محالة»[3].

إذن فمن وجهة نظر الطباطبائي: دخول العامل الديني على أيّة أمّة كفيل بتصحيح مسارها الفكري وتصويب منهجها، وعلى هذا «فمكث الحياة الدينيّة في أُمّة من الأُمم برهة معتدّاً بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينيّة كلّ الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعدّ من السنن الموروثة التي يأخذها جيلٌ عن جيل»[4].

ولتقريب المسألة أكثر نقول: بأنّه في العرفان عندنا مسألتان أساسيّتان:

المسألة الأولى: ما هو التوحيد؟

المسألة الثانية: مَنْ هو الموحِّد؟

فالنقطة الأساسيّة والمركزيّة في العرفان هي هاتان المسألتان، نعم قد تجد في الرؤى الفلسفيّة أو الكلاميّة أنّ هناك حديثاً عن هذه المسائل ولكنّها ليست المحور لكلّ شيء، وطبعاً هذا الكلام عن عدم محوريّة الحديث في الرؤى الفلسفيّة عن قضيّة التوحيد لا يشمل الفلاسفة العرفانيّين كأمثال صدر المتألّهين، باعتبار وجود هذا المذهب والمشرب العرفاني في الحكمة المتعالية؛ حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، والطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م: ج٦، ص١٩٢-١٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص١٩٣.

(٤) المصدر نفسه.

أن يقرّب الفلسفة إلى العرفان.

وفي كلمات صدر المتألّهين ما يشير إلى أنّ هاتين المسألتين هما الأساس عند العرفاء، يقول: «أمّا العرفاء فقد خرجوا عن التعلّقات بما سوى الله تعالى، وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم فضلاً عن غيرها وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدُّنياويّة»(١).

«.. فنّ الربوبيّات من المفارقات المسمّى بأثولوجيا من العلم الكلّي والفلسفة وعلم النفس من الطبيعيّات فإنّهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان..»(٢).

وتحقيق القول في قضيّة منشأ العرفان وكونه مصطلحاً منتزعاً من داخل بيئة الإسلام أو أنّه معرّب عن لغة أُخرى أو بيئة فكريّة أخرى؟ فإنّ هذه القضيّة تحتاج إلى تحقيق موسّع ومفصّل.

ولكنّنا عندما نرجع إلى الروايات الصادرة عن النبيّ(ص) وأئمّة أهل البيت (عليهم السلام) نجد ألفاظاً من قبيل عرف وعرفان ومعرفة والوقوف في عرفات و... وكلّها ألفاظ تشير إلى محور معيّن لهذه الكلمة، وإشارات إلى هذا المصطلح الموجود، أمّا عن وجود ما يرادفها فإنّ الطباطبائي عندما يعبّر عن العرفان يقول: العرفان الفارسي، العرفان اليوناني... ولكن هل هذا يعني أنّ هذا الاصطلاح موجود أو غير موجود؟ وأنّ المحتوى كان موجوداً في تلك العصور القديمة أيضاً مع الفارق بينه في تلك الأزمنة وبين ما وصل إليه العرفان الإسلامي؟ هذه بحوث تحتاج إلى تفصيل كما ذكرنا، مع الإشارة فقط إلى أنّه في الأزمنة القديمة كان يسمّى «غنوص» وما يعبّر عنه بالظاهر الغنوصيّة التي تعني نفس الظاهرة العرفانيّة، وهي أقرب ما تكون إلى الباطنيّة، أمّا في الإسلام فإنّ المراد من العرفان هو تلك الرؤية الكونيّة.

وهنا لابدّ من الوقوف عند مسألة أساسيّة وهامّة وهي: ما هو الموقف والاتّجاه العامّ لغير العرفاء من مقولات العرفانيّين ومعتقداتهم؟

يمكن القول باختصار أنّ هناك مواقف ونظريّات متعدّدة من العرفان، فقد رأى أصحاب الحديث وفقهاء المسلمين أنّ العرفاء لا يرتبطون عمليّاً بالإسلام، وأنّ استنادهم إلى الكتاب والسنّة إنّما هو خداع صِرف وتضليل للعوامّ، ورأى البعض بأنّ العرفان والتصوّف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضدّ الإسلام والعرب معاً، تحت ستار من المعنويّات.

وهناك موقف ثالث أيّده بعض علماء المسلمين ومنهم الشهيد مرتضى مطهّري رضوان الله تعالى عليه ومفاده: أنّ في العرفان والتصوّف وخصوصاً في العرفان العملي يمكن

---

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر الدّين الشيرازي، تصحيح محمّد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، د. ت: ج٦، ص٢٣٣.

(٢) المبدأ والمعاد، صدر الدّين الشيرازي، تصحيح: جلال الدّين أشتياني، مع مقدّمة السيّد حسين نصر، أنجمن شاهنشاهي فلسفة إيران، سيّد حسين نصر: ص٧.

رصد بدع وانحرافات كثيرة، لا تتّفق مع كتاب الله ومع السنّة المعتبرة.

ولكن العرفاء شأنهم شأن سائر طبقات المفكّرين المسلمين، ومثل أغلب الفرق الإسلاميّة، يمتلكون خلوصاً في النوايا، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء، ولكن لم يكن هناك أيّ سوء نيّة بالنسبة إلى الإسلام عمليّاً عندهم.

وإلى هنا تكون جملة من الأمور قد اتّضحت لدينا وهي:

أوّلاً: أنّ العرفان إنّما يُشاد على طبيعة النظرة التوحيديّة للإنسان، وعلى نقطة البداية للإنسان إزاء مبدأ التوحيد.

ثانياً: أنّ العرفان يضمّ النظرية والتطبيق أو السلوك في نفس الوقت، بينما التصوّف هو ظاهرة اجتماعيّة لها أعرافها الخاصّة.

ثالثاً: أنّ العرفان مصطلح عريق في اللغة العربيّة، ومع كونه موجوداً ما قبل الإسلام إلّا أنّه مغاير لرؤية الإسلام ومنهجه في الحياة، والعرفان الإسلامي نشأ من داخل البيئة الفكريّة الإسلاميّة.

مشخّصات الرؤية الكونية عند العرفاء

في بحثنا هنا مطلبان أساسيّان هما:

أوّلاً: كيف يتوصّل العارف إلى تحديد الرؤية الكونية، وما هي طريقته في ذلك؟

ثانياً: ما هي الرؤية الكونيّة للعارف؟

في ما يرتبط بالمطلب الأوّل نقول: كما أنّ الفيلسوف يريد أن يفهم العالم، كذلك العارف أيضاً يريد أن يفهم العالم، ولكن لكلٍّ منهما طريقته الخاصّة في فهم الله سبحانه وتعالى، وفي فهم الإنسان وهذا العالم.

فالعارف من خلال رؤيته الكونيّة ونقصد منه العرفان النظري يهتمّ ويعتني بتفسير الوجود ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان، وهو من هذه الناحية يشبه الفلسفة الإلهيّة التي تُعنى بتفسير الكون وتوضيحه.

وكما أنّ للفلسفة الإلهيّة موضوعاً ومبادئ ومسائل تقوم بتعريفها، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادئ يقوم بتعريفها، ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد على المبادئ والأصول العقليّة فقط، بينما يتّخذ العرفان من المبادئ والأصول الكشفيّة أساساً في الاستدلال، ثمّ عند ذاك يوضحها بلسان العقل.

فإذا جئنا إلى الحكيم وإلى الفيلسوف خصوصاً الفيلسوف المشّائي باعتبار أنّنا نجد في الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين(رحمه الله) قرباً كبيراً من المباني العرفانيّة الذي يعتمد العقل كأساس لفهم المطالب، فإنّ الفلسفة المشائية وحتّى الفلسفة عموماً تعتقد أنّ الطريق لفهم الحقّ سبحانه وتعالى، ولفهم الإنسان، ولفهم هذا العالم هو العقل (مروراً بالعقل وانتهاءً بنتائج العقل)، ومن هنا فإنّ غرض الفلسفة صيرورة

الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني.

ومرادنا من العالَم العقلي هو عالَم الذهن في مقابل عالم الواقع.

فالرؤية الفلسفيّة تريد صوراً عن هذا العالم يحصل الإنسان عليها كصور من ذلك الواقع، ولكنّها لا تريد الانغماس والفناء في هذا العالم، وإنّما بأن يبقى الواقع واقعاً ويبقى هو هو، ومن هنا يعبّر الفيلسوف بالعالم العقلي والعالم الذهني، والعالم الصوري المضاهي للعالم العيني وهكذا... فهذه هي الرؤية الفلسفيّة القائمة على أساس الانفصال بين الذهن وبين الواقع الخارجي وفهمه كما هو، وأداته في ذلك العقل والاستدلال والمنطق ونحو ذلك.

أمّا العارف فليس العقل طريقه لفهم الواقع، وإنّما طريقه هو القلب، وثانياً ليس هدفه هو أن يأخذ صورة من الواقع بل هدفه أن يذوق الواقع، وأن يشاهد الواقع على ما هو عليه؛ فمثلاً أنت مرّة تحصل لديك صورة عن النار، ومرّة أنت تحترق بالنار، ومرّة تحصل لديك صورة عن الحلاوة فتقول الشيء الكذائي حلو، ومرّة تذوق الحلاوة فتفهم حقيقة الحلاوة لا صورة عن الحلاوة.

والعارف يريد أوّلاً معرفة الواقع ولكن لا من طريق العقل بل من طريق المشاهدة، ومن طريق المكاشفة، وهدفه ليس فهم الواقع فهماً صوريّاً وذهنيّاً، وإنّما هدفه أن يكون هو الواقع وأن يفنى في هذا الواقع ويتذوّقه على ما هو عليه.

فإذا استطعنا أن نميّز أو نبيّن طريق العارف والهدف الذي يبتغيه، وطريق الفيلسوف والهدف الذي يبتغيه، نأتي إلى المطلب الثاني وهو: ماذا يقول العارف في الرؤية الكونيّة؟ وماذا شاهد؟

وأيضاً الفيلسوف والحكيم إلى ماذا أوصله الاستدلال العقلي؟

ومجاهدة العارف والسالك إلى الله إلى أين أوصلته هذه المجاهدة؟

نحن نجد بأنّ الحكيم أوصله استدلاله العقلي إلى أنّ هناك وجوداً لله سبحانه وتعالى، وهذا الوجود: وجود واجب، لا متناه، مطلق.. إلى آخر الصفات التي تذكر في واجب الوجود سبحانه وتعالى، وأنّ هناك وجوداً آخر ولكنّه وجود إمكانيّ، ضعيف، فقير، مخلوق، مصنوع.. فالحكيم يقول بأنّ هناك وجودات، الوجود الأوّل هو وجود الحقّ سبحانه وتعالى، والوجود الثاني هو وجود المخلوق والمصنوع والممكن على اختلاف التعبيرات، ففي النتيجة يوجد عنده تعدّد في عالم الوجود، وتعدّد في الموجوديّة، ولا يوجد عنده وجود واحد.

وللحكيم برهانه ودليله على ذلك حيث يقول بأنّ الوجود إمّا وجود واجب، وإمّا وجود ممكن، والوجود الواجب واحد ويثبت بالدليل أنّه واحد.

فالحكيم يثبت لنا وحدة واجب الوجود لا وحدة الوجود، لأنّ الوجود عنده متعدّد، ولكن واحد منه واجب، مطلق، لا متناه، وما عداه فهو ممكن، متناه، محدود، مخلوق ومصنوع للأوّل. فهذه رؤية الحكيم بشكل إجماليّ من دون الدخول في الحيثيّات

التفصيليّة لذلك.

أمّا العارف فيرى بأنّه لا يمكن القول بأنّ الوجود متعدّد، بل هو وجود واحد حقيقة، ولكن هذا الوجود له آيات تشير إليه، وله مظاهر وتجلّيات، وأفضل تعبير عن ذلك هو التعبير القرآني حيث يعبّر بـ «الآيات»، وإن كان أحياناً يعبّر بـ «التجلّي»، ولكن التعبير السائد هو «الآيات»، ولذا فإنّنا لا نجد من أوّل القرآن إلى آخره مورداً يعبّر فيه القرآن عن موجودات عالمنا بالمصنوعات، أو الممكنات... وإنّما تعبيره دائماً بأنّها جميعاً آيات الحقّ سبحانه وتعالى. ولسان حال الآية هو أنّها لا تملك شيئاً من نفسها، وإنّما تشير إلى أنّ الغير يملك كذا وكذا؛ لذا قيل إنّ الآية هي العلامة الدالّة على الغير. قال الراغب في «المفردات»: «والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته، لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منه علم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمهما سواء»[1].

ولعلّ خير تعبير عن الممكنات ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ (الفرقان: ٤٥ ٤٦)؛ حيث أشارت الآية الكريمة إلى أنّ هذا العالم بمنزلة الظلّ لنوره سبحانه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥). ومن الواضح أنّ حقيقة الظلّ هو عدم النور.

قال الراغب في المفردات: «يُقال لكلّ موضع لم يصل إليه الشمس ظلّ»[2]، وعلى هذا فحقائق الأشياء وأعيانها إنّما هي ظلّ الحقّ سبحانه، ومدّها إنّما يكون بإظهارها باسمه النور الذي هو الوجود الظاهر، الذي يظهر به كلّ شيء ويبرز إلى فضاء الوجود. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده، لا العدم الصرف بمعنى اللاشيء فإنّه لا يقبل الوجود أصلاً، وما ليس له وجود في الباطن وخزانة علم الحقّ الفعلي كأمّ الكتاب واللّوح المحفوظ، لم يمكن وجوده أصلاً في الظاهر. فيكون معنى الإيجاد والإعدام على أساس هذه الرؤية ليس إلّا إظهار ما هو ثابت في الغيب وإخفاؤه فحسب، وهو الظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم. من هنا جاء التعبير بالقبض ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ والقبض دليل على أنّ الإفناء ليس إعداماً محضاً، بل هو بمعنى الرجوع إليه تعالى. لذا جاء التعبير: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧).

وهذا هو معنى الآية في القرآن الكريم؛ أي أنّ الأشياء لا تملك شيئاً من عند نفسها، وإنّما فقط تشير إلى أنّ الغير هو المالك والقادر والعالم وهكذا. فجميع ما في العالم لو نظرت إليه منعزلاً عنه سبحانه لم تجده شيئاً، أمّا لو نظرت إليه بما هي حاكية عنه سبحانه وتعالى لوجدت أنّ لها شيئيّة، ولكنّ شيئيّتها بالحكاية عن الغير، وليس لها أيّ

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، دار القلم، بيروت: ص٣٣، مادّة «أي».
(٢) المصدر نفسه: ص٣١٤.

شيء آخر.

والعارف انتهى من خلال المكاشفات والمشاهدات والرياضات العمليّة، وبالسير والسلوك إلى الله تعالى بأن لا وجود في هذا العالم إلّا له سبحانه وتعالى، فذهب إلى أنّ الوجود واحد.

إذن: العارف قائل بوحدة الوجود، ولكن هذا الوجود له آيات ومظاهر تشير إلى علمه، وعظمته، وقدرته، وإرادته...

والاعتقاد بوحدة الوجود على هذا النحو ورد كثيراً على ألسنة العرفاء وفي كتبهم، يقول السيّد حيدر الآملي عن توحيد أهل الحقيقة تحت عنوان: «وحدة الشهود ووحدة الوجود»: «بعد وصولهم إلى التوحيدين المذكورين، فهو أنّهم لا يشاهدون في الوجود غير الله ولا يعرفون في الحقيقة غيره، لأنّ وجوده حقيقيّ ذاتيّ، ووجود غيره عارضيّ مجازيّ في معرض الفناء والهلاك آناً فآناً، لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨). وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧)»[1].

ثمّ يضرب الآملي مثالاً لتقريب وجهة نظره حول وحدة الوجود، وأنّه ليس في الحقيقة وجود إلّا للحقّ، وأنّ الخلق مظاهر وشؤون له تعالى، فيقول:

«لأنّ هذا الفناء والهلاك ليس موقوفاً على زمان وآن، كما ذهب إليه بعض المحجوبين، بل هو واقع دائماً من الأزل إلى الأبد على وتيرة واحدة، كهلاك الأمواج في البحر، وفناء القطرات في المحيط، فإنّ الأمواج والقطرات وإن كان لها اعتبار عقليّ وتميّز وهميّ، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً؛ لأنّ الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمرٌ معقول يعرفه كلّ عاقل، بل أمر محسوس يعرفه كلّ ذي حسّ...

فكما أنّ من شاهد البحر والأمواج والقطرات على الوجه المذكور، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلّا للبحر، والأمواج والقطرات معدومات في نفس الأمر لأنّها ساعة فساعة في معرض الفناء والهلاك والزوال، وليس في الحقيقة وجود إلّا للحقّ، والخلق والمظاهر معدومات في نفس الأمر لأنّهم آناً فآناً في معرض الزوال والهلاك، فإنّه يجوز له أيضاً أن يقول: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلّا الحقّ، وهذا معنى قولهم: الباقي باقٍ في الأزل، والفاني فانٍ لم يزل. وإليه الإشارة بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥).

لأنّ عند العارف، الوجود الإضافي القائم بنَفَس الرحمان ومدد الوجود الحقيقي ساعة فساعة في معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله»[2].

---

(١) أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، حيدر الآملي، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م: ص٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤١ ٢٤٣.

ثمّ ينقل الآملي قول العرفاء بأنّه ليس في الوجود سوى الله تعالى:

«ويعضد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتّفاق: ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله فالكلّ هو به ومنه وإليه»[1].

أمّا مقولة صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية التي يرى فيها وحدة الوجود وتنوّع الموجودات فهي تختلف عن مقولة العرفاء، لأنّ حقيقة الوجود بناءً على رأي صدر المتألّهين واحدة مشكّكة ولها مراتب متعدّدة، أمّا العارف فلا يقبل بأنّ حقيقة الوجود لها مراتب متعدّدة، بل يرى أنّ مظاهر ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، وآيات ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، ولها تجلّيات نعبّر عنها بالعالم، وبالسماء، والأرض... وأكبر هذه الآيات هو الإنسان، وأكبر هذه الآيات في الإنسان هو الإنسان الكامل أو القطب، أو بحسب تعبيراتنا في المدرسة الإماميّة أنّ الإنسان الكامل وقطب عالم الإمكان هو الإمام في كلّ زمان.

والخلاصة: أنّ التفسير العرفاني للوجود، أو الرؤية العرفانيّة لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود.

ففي نظر الفيلسوف الإلهي: كما أنّ لله أصالة، فلغيره أصالة كذلك، إلّا أنّ الله واجب الوجود وقائم بالذات، وغيره ممكن الوجود وقائم بالغير، ومعلول لواجب الوجود، أمّا في نظر العارف فالأشياء، أو كلّ ما هو غير الله، لا وجود له في الحقيقة، بل هو شؤون وتجلّيات له تعالى.

فرؤية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، لأنّ الفيلسوف يريد فهم الكون، وإيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبيّاً عن العالم في ذهنه، وفي نظر الفيلسوف أنّ الحدّ الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله، بحيث يرى العالم في وجوده هو وجوداً عقلانيّاً ويصير هو عالماً عقلانيّاً. ولهذا قيل في تعريف الفلسفة بأنّها: «صيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني»[2].

أي أنّ الفيلسوف عبارة عن عالم عقليّ شبيه بالعالم العيني الخارجي.

ولكن العارف لا شأن له بالعقل والفهم، بل يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود، والاتّصال به، والوصول إلى حالة الشهود، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في التصوّر الصرف للوجود في ذهنه، بل هو يريد العودة بقدم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحقّ، وأن يتحوّل في بساط القُرب من نفسه الفانية إلى البقاء بالله عزّ وجلّ[3].

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٤٣ ٢٤٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

(٣) الكلام والعرفان، مطهّري، مصدر سابق: ص٧١ ٧٢.

خصائص الرؤية الكونية العرفانية

بعد توضيح المقصود من الرؤية الكونيّة لدى العرفاء يبقى أن نشير إلى أنّ كلّ المدارس (الفلسفيّة الكلاميّة...) تمتلك رؤية كونيّة تجاه هذا العالم والوجود. وتتميّز الرؤية الكونيّة العرفانيّة بأمرين هما:

أوّلاً: إنّ الرؤية الشهوديّة للعارف شخصيّة محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. وعلى هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدّين الحقيقي، والدّين بدوره مبنيّ على أُسس لابدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي والفلسفي؛ ومن هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. وعلاوة على هذا فإنّ العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواحٍ أخرى لا نريد أن نطيل بذكرها[1].

نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف

من القضايا التي يمكن أن تُثار ضمن هذه الأبحاث مسألة نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء عند العارف والفيلسوف وأنّها واحدة أم مختلفة؟

النظرية المشّائية في الفلسفة تبدأ نقطة الانطلاق فيها من الآثار والممكنات والمخلوقات... وتنتهي إلى الله سبحانه وتعالى. فالبداية من الإنسان أو من العالم الذي هو الحاضر، وهذه النظريّة تريد أن تستشهد بهذا الحاضر على غائب وهو الحقّ سبحانه، ولذا نرى في جملة من كتابات المفكّرين المحدثين أنّ واحدة من الإشكالات المثارة على النظرية أنّها تبدأ من حاضر وتريد أن تنتهي إلى غائب، وذاك الغائب أيضاً مواصفاته غير معلومة، وبهذا تحصل مفارقات كبيرة. هذه النظرية كانت هي السائدة، وهذا هو المنهج المعبّر عنه بالمنهج الإنّي في المنطق، بمعنى أن تبدأ من المعلول وتنتهي إلى العلّة.

أمّا عندما نأتي إلى الرؤية الكونيّة العرفانيّة نجد أنّ المنهج ينعكس تماماً. فالمبدأ يكون هو الحقّ سبحانه وتعالى لأنّه هو الموجود، وهذا كمَن يريد أن يبدأ من الظلّ. ومن يبدأ من الشمس فالشمس هي الموجودة ولكن الظلّ هو آية تلك الشمس.

ومن هنا فإنّ العارف بحسب رؤيته الكونيّة وبحسب مكاشفاته يبدأ من الشمس، ويبدأ من الوجود، ثمّ ينتهي إلى الآيات. أي يبدأ منه سبحانه وتعالى وينتهي إلى غيره.

وهذا يفرض علينا طرح سؤال وهو: أنّنا عندما نبدأ منه سبحانه وتعالى وننتهي إلى الآثار، وإلى الآيات، أيكون هو الحاضر أم هو الغائب؟

حتماً سيكون هو الحاضر، وبهذا نلاحظ انعكاس المنهج تماماً، فهناك كنّا نفترض أنّ الحقّ سبحانه وتعالى غائب، وهذا العالم هو الحاضر، أمّا عندما نبدأ في الرؤية

(١) محاضرات في الأيديولوجيّة المقارنة، مصدر سابق: ص٢٤.

العرفانيّة نبدأ من الحقّ الذي هو حاضر ويكون عالم الآثار والآثار هي الغائبة.

وهذا ما تجد له إشارات واضحة في الآيات الكريمة كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٥)؛ أي لم نجعل الظلّ دليلاً على الشمس، بل جعلنا الشمس دليلاً على وجود الظلّ.

قال الطباطبائي في ظلّ قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾: «الدليل هي الشمس من حيث دلالتها بنورها على أنّ هناك ظلاً، وبانبساطه شيئاً فشيئاً على تمدّد الظلّ شيئاً فشيئاً، ولولا ذلك لم يتنبّه لوجود الظلّ»[1].

وفي دعاء الإمام الحسين(عليه السلام) في عرفة: «إلهي تردّدي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك». فكأنّه(عليه السلام) يقول: ياربّ أوصلني إليك بشكل مباشر لا من خلال الآثار، فأرتبط بك مباشرةً.

ثمّ إنّ الإمام(عليه السلام) يبيّن الحيثيّة والسبب في طلبه الارتباط به تعالى مباشرةً؛ وذلك لأنّه سبحانه وتعالى هو الحاضر والآثار هي الغائبة، لا أنّ الآثار هي الحاضرة والله هو الغائب، ولذا يقول(عليه السلام): «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعُدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عينٌ لا تراكَ عليها رقيباً».[2]

وفي ما ورد عن الإمام الصادق(عليه السلام) أنّه قال: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»[3].

إذن فمعرفتنا بالله تعالى أيّ المعرفتين؟ أ معرفة الصفة قبل العين، أم العين قبل الصفة؟ فهنا المنهج الفلسفي المشائي يرى بأنّ معرفة الصفة تكون قبل العين، وأمّا المنهج العرفاني فإنّه يرى بأنّ المفروض أن تكون معرفة العين قبل معرفة الصفة.

وتوضيح هذه الحقيقة هي أن يُقال: إنّ حقيقة كلّ شيء كائنة ما كانت هي عينها الموجودة في الخارج. فحقيقة زيد مثلاً هي هذه الحقيقة الإنسانيّة الموجودة في الخارج، وهو الذي يتميّز بنفسه عن كلّ شيء ولا يختلط بغيره ولا يشتبه شيء من أمره هناك أي في الواقع الخارجي مع من سواه.

ثمّ إنّا ننتزع منه معاني ناقلين إيّاها إلى أذهاننا نتعرّف بها حال الأشياء ونتفكّر بها في أمرها، كمعاني الإنسان وطويل القامة والشابّ وأبيض اللون وغير ذلك، وهي معان كلّية إذا اجتمعت وانضمّت أفادت نوعاً من التميّز الذهني نقنع به، وهذه المعاني التي ننالها ونأخذها من العين الخارجيّة هي آثار الروابط التي بها ترتبط بنا تلك العين

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٢٥.

(٢) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمّي، أعمال عرفة.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، ألّفه الشيخ الجليل الثقة الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي جماعة المدرّسين، قم، ص ٣٢٥.

الخارجيّة نوعاً من الارتباط والاتّصال، كما أنّ زيداً مثلاً يرتبط ببصرنا بشكله ولونه، ويرتبط بسمعنا بصوته وكلامه، ويرتبط بأكفّنا ببشرته، فنعقل منه صفة طول القامة والتكلّم ولين الجلد ونحو ذلك.

فلزيد مثلاً أنواع من الظهور لنا تنتقل بنحو إلينا، وهي المسمّاة بالصفات، وأمّا عين زيد ووجود ذاته فلا تنتقل إلى أفهامنا بوجه، ولا تتجافى عن مكانه ولا طريق إلى نيله، إلّا أن نشهد عينه الخارجيّة بعينها، ولا نعقل منها في أذهاننا إلّا الأوصاف الكلّية.

ومن هذا البيان يظهر أنّا لو شاهدنا عين زيد مثلاً في الخارج ووجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الذي ميّزناه حقيقة عن غيره من الأشياء، ووحّدناه واقعاً من غير أن يشتبه بغيره، ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد أُخرى استكملنا معرفته والعلم بأحواله.

وأمّا إذا لم نجده ولم نعرفه بنحو المشاهدة والحضور، وتوسّلنا إلى معرفته بالصفات لم نعرف منه إلّا أموراً كلّية لا توجب له تميّزاً عن غيره ولا توحيداً في نفسه، كما لو لم نرَ مثلاً زيداً بعينه، وإنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون، طويل القامة، حسن المحاضرة، بقي على الاشتراك حتّى نجده بعينه ثمّ نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته. وهذا معنى قوله (عليه السلام): «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه».

ومن هنا يتبيّن أيضاً أنّ توحيد الله سبحانه حقّ توحيده أن يعرف بعينه أوّلاً، ثمّ تُعرف صفاته لتكميل الإيمان به، لا أن يعرف بصفاته وأفعاله فلا يستوفى حقّ توحيده. وهو تعالى الغنيّ عن كلّ شيء، القائم به كلّ شيء، فصفاته قائمة به، وجميع الأشياء من بركات صفاته من حياة وعلم وقدرة، وخلق ورزق وإحياء وتقدير وهداية وتوفيق ونحو ذلك. فالجميع قائم به مملوكٌ له محتاجٌ إليه من كلّ جهة.

فالسبيل الحقّ في المعرفة أن يعرف هو أوّلاً، ثمّ تعرف صفاته، ثمّ يعرف بها ما يعرف من خلقه لا بالعكس.

لذا قال (عليه السلام) بعد ذلك في الحديث السابق: «تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك»، ثمّ أشار إلى قوله تعالى: ﴿أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِى﴾ (يوسف: ٩٠) فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهّم القلوب».

الخلاصة

يمكن تلخيص الفوارق العامّة بين الفلسفة والعرفان بما يلي:

أوّلاً: الأداة والمنهج: ينطلق الفيلسوف وأداته العقل، بينما ينطلق العارف وأداته القلب والمشاهدة، فالمعرفة عند الفلاسفة والحكماء تكتسب بالعقل، ولذا أطلق عليهم أرباب العقول لاعتمادهم على البرهان والاستدلال العقلي، أمّا عند العرفاء فإنّها

تكتسب بالقلب، من هنا أطلق عليهم لقب أرباب القلوب؛ فطريق الحكيم غير طريق العارف، فإنّ الأوّل طريقه هو المنطق والبرهان، بينما الثاني هو التزكية والتصفية والسير والسلوك. من هنا امتاز العرفان عن الفلسفة، بأنّه يقوم على أساس الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة، وترويض النفس وتنقية القلب، وهذا بخلاف الفلسفة القائمة على أساس البرهان والاستدلال العقلي.

ثانياً: ينطلق الفيلسوف من الممكنات والآثار والآيات حتّى تصعد السلسلة إلى واجب الوجود تعالى، وهو المنهج الإنّي، بينما ينطلق العارف من الله سبحانه وتعالى ثمّ يعود إلى خلقه وآياته «يا مَن دلّ على ذاته بذاته».

ثالثاً: إنّ الحكيم يرى أنّ الكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتّى يكون للعالم وجود عقلانيّ، فيغدو هو عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني، بينما العارف لا يكتفي بذلك وإنّما يروم الوصول إلى كنه الوجود حتّى يشاهده ويتّصل به، فكمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرّد أن يكوّن تصوّراً عن الوجود في ذهنه، بل لابدّ عليه أن يسير ويتّجه نحو المبدأ الذي أوجده ويحطّم الفواصل بينه وبين ذات الحقّ تعالى ويتقرّب منه حتّى يفنى فيه ويبقى ببقائه[1].

ثالثاً: من الفوارق بين المدرستين أو الرؤيتين الموقف من الموجود نفسه، ففيما يقول العارف بوحدة الوجود الشخصيّة، نرى أنّ المدارس الفلسفيّة تختلف وتقول بتعدّد الوجود حقيقةً، أو بتعدّد مراتبه وإن كان الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.

خصائص المعرفة العرفانية

في ضوء ما تقدّم يمكن تقديم أهمّ خصوصيّات المعرفة العرفانيّة على النحو التالي:

أوّلاً: الوسيلة والأداة

تختلف وسائل المعرفة وأدواتها ما بين العرفان وسائر العلوم والمعارف، ففي حين تُعتبر وسيلة المعرفة في العلوم «الحسّية أو العقليّة» إحدى القوى العاملة للنفس، وهي قوّة الذهن والعقل والحسّ وهي جميعها وليدة للنفس ومن مراتبها، فإنّ المعرفة العرفانيّة ترى أنّ الأداة الوحيدة التي توصلنا إلى معرفة حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود وإلى معرفته كما هو عليه في الواقع هي المجاهدة والرياضة، إذ إنّه من خلال «التزكية» و«تصفية القلب» يمكن للسالك الوقوف على حقيقة الوجود من حوله، ومن خلال ذلك يمكنه الوصول إلى المعرفة الصحيحة بالله تعالى وبنفسه وبالعالم، ولا يمكن لوسيلة أخرى أو لطريق آخر إيصال الإنسان إلى معرفة حقائق الوجود وحقيقة التوحيد.

(١) الكلام العرفان الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص٦٤.

الحكيم يبني معارفه ومطالبه على براهين عقليّة ومقدّمات قياسيّة وترتيب قضايا منطقيّة ليحصل منها على النتيجة، والمتكلّم أيضاً يبني معارفه ومقاصده على الدلائل العقليّة والشواهد النقليّة لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينيّة، والعارف يبني معارفه ومطالبه على الشهود والكشف والوجدان والعرفان، وهي تحصل له بالفيض من الله والتجلّي والإلقاء المعبّر عنها تارةً بالكشف وأخرى بالإلهام.

يقول الشهيد مرتضى مطهّري: «إنّ أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الأداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحركة والصراع الباطن»(١).

وكون القلب هو الأداة الأساسيّة التي يستند إليها العرفاء للتوصّل إلى المعارف اليقينيّة مسألة تسالم واتّفق عليها أهل العرفان والتصوّف، كما تتّفق كلماتهم وأقوالهم على إنكار قدرة العقل على أداء دور القلب والقيام بوظيفته في ذلك، لأجل ذلك يقول ابن عربي: «فالقلب عند الصوفيّة هو محلّ الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلّى على صفحتها معاني الغيب»(٢).

فالفلسفة إذن تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقليّة، بينما يجعل العرفان من المكاشفات مادّة رئيسيّة في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلاً.

ثانيا: هدف المعرفة في العرفان

إنّ الإيمان والاعتقاد بكون العرفان علماً من العلوم الإسلاميّة وفرعاً من فروعها المعرفيّة يستدعي القول بأنّه يهدف إلى تحقيق أمر معيّن، فما هو الهدف الذي يسعى العرفان إلى تحقيقه؟ وما هي مبرّرات وجوده وغايته؟

اتّفقت كلمات العرفاء وأقوالهم على أنّ الهدف الأسمى للعرفان هو الوصول إلى الحقّ سبحانه والفناء فيه، بحيث يصل العارف إلى مرتبة لا يرى فيها إلّا الله تعالى، ولا يبصر إلّا وجهه تعالى، وهذا الهدف يشمل العرفان بكلا قسميه النظري والعملي. أمّا الأداة والطريق الموصل إلى هذا المقام فهو كما ذكرنا القلب وتزكية النفس والمجاهدة وغيرها من طرق السلوك.

نعم، يبقى أن نقول بأنّ العرفان النظري يقوم بدور أساسيّ في هذا المجال حيث يسعى العارف من خلاله إلى العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته.. وهذه المعرفة الحقيقيّة تنتج سيراً وسلوكاً نحو التوحيد الحقيقي. وهناك ما يشبه تبادلاً للأدوار ما بين قسمي العرفان لتحصيل الهدف، فالعرفان العملي الذي هو السير والسلوك يولّد المعرفة بالله وحقيقة الوجود، وكذلك المعرفة والعلم والتي هي العرفان النظري

(١) الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص٦٤.

(٢) فصوص الحكم، محيي الدّين ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م: ج٢، ص٤.

تشكّل حافزاً مهمّاً للسير والسلوك إلى الله تعالى. والنتيجة أنّ العرفان النظري والعملي هما معاً أعمدة الوصول نحو هدف العارف الحقيقي.

ويعتبر الإمام الخميني أنّ الهدف الذي يسعى إليه العرفان أمر فطريّ في داخل الإنسان: «إنّ في الإنسان إن لم نقل في كلّ موجود حبّاً فطريّاً للكمال المطلق وللوصول إلى الكمال المطلق، وهذا الحبّ ممّا يستحيل أن يفارق الإنسان تماماً.. فالكمال المطلق هو الحقّ جلّ وعلا، والجميع يبحثون عنه، وإليه تهفو قلوبهم ولا يعلمون»[1].

وإذا ما وصل الإنسان إلى الهدف فعندئذ تسكن نفسه وتطمئنّ روحه: «وعليه فإنّ ما يُطمئنُ النفس المنفلتة ويهدّئ من لهيبها ويحدّ من إلحاحها واستزادتها في الطلب، إنّما هو الوصول إليه تعالى».

وعليه فإنّ العرفان هدفه الأساس الوصول بالإنسان إلى أرقى مراتب الكمال الإنساني لأنّنا: «مفطورون على العشق للكمال المطلق، ومن هذا العشق شئنا أم أبينا ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي يمثّل آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق»[2].

ثالثاً: العلم بلا واسطة

من الخصائص الأساسيّة والمهمّة للمعرفة العرفانيّة أنّ العلم فيها ليس من نوع «العلم الحصولي» وإنّما هو من نوع «العلم الحضوري».

وقد عرّف علماء المنطق العلم الحصولي بأنّه: حضور صورة الشيء عند العقل، أو فقل انطباعها في العقل، أمّا العلم الحضوري فهو: حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالِم[3].

وفي المعرفة العرفانيّة تحضر ذات المعلوم لدى العالم وليس صورته، بخلاف المعارف الأخرى كالفلسفة التي لابدّ فيها أن يدرك العالم معلومه بتوسّط صورة المعلوم. فالإدراكات العلميّة تكون عموماً بالواسطة.

---

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص١٨.

(٢) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص٢٦.

(٣) مثّل المناطقة للعلم الحضوري بعلم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسيّة، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته. وفرّقوا بين العلم الحصولي والحضوري بما يلي:

١. إنّ الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

والحضوري هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢. إنّ المعلوم بالعلم الحصولي وجوده العلمي غير وجوده العيني.

وإنّ المعلوم بالعلم الحضوري وجوده العلمي عين وجوده العيني.

٣. إنّ الحصولي هو الذي ينقسم إلى التصوّر والتصديق.

والحضوري لا ينقسم إلى التصديق. المنطق، محمد رضا المظفّر، دار التعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ: ص١٣.

فالعارف يتوجّه إلى ذات المعلوم لا إلى صورته أو خياله.

بعبارة أخرى: إنّ ذات المعلوم أي عين وجوده الخارجي تكون هي المعلوم بالذات، أي العلم الحاصل للعالم.

بناءً على هذا فإنّ العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم بدون توسّط صورته. فغاية العارف في المعرفة العرفانيّة الوصول إلى المعلوم والعلم به نتيجة للوصول، في حين إنّ الأمر على العكس في المعارف العاديّة حيث يكون العلم هو المرادَ والوصولُ إلى المعلوم هو النتيجة، بل نتيجة محتملة وليس حتميّة؛ بمعنى أنّ العلم في المعارف العادية لا يعني الوصول للمعلوم حتماً ولزوماً في حين إنّ الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتماً.

رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل

من مميّزات السير والسلوك العرفاني التحرّك والحيويّة، إذ إنّ العرفان ينطوي على عمليّة ينطلق منها العارف ليجتاز المنازل والمراحل والمقامات فيطويها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة. وهذا ما تقدّم بيانه عن المائز بين الأخلاق «فإنّها ساكنة» وبين العرفان «المتحرّك والحيوي». والعمل هو الأساس الذي يعتمد عليه العرفان في مقابل الاكتفاء بمجرّد العلم، إذ إنّ طبيعة العلم لا توصل إلى الله تعالى في نظر العارف، أمّا المعرفة العرفانيّة المولّدة للعمل والباعثة عليه والداعية إليه فإنّ مميّزاتها أنّها تُغيّر كلّ قلب تحلُّ فيه.

وعليه فإنّ من يريد الوصول إلى التوحيد الحقيقي الذي لا يشوبه شرك، عليه أن يطوي المسافات، وأن يشمّر عن ساعد المجاهدة، وأن يبذل الجهد في السير والسلوك، ومن هنا يمكن له أن يصل إلى ذلك التوحيد وإلى المعرفة الخالصة.

لذا يعتبر الإمام الخميني أنّ: «العلوم معبَرٌ نحو الهدف وليست الهدف بحدّ ذاتها، فكمنا أنّ الدُّنيا مزرعة الآخرة، كذا فإنّ العلوم المتعارفة مزرعةٌ للوصول إلى المقصود»[1].

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص٢٨.