الإشارة والعبارة، الحب والعقل، الستر والبوح

الملف

د. سامي مكارم
الجامعة الأميركية - بيروت

المحجة

إذا أهلُ العبارة ساءلونا ... أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضاً ... تقصّر عنه ترجمةُ العبارة
ونَشهدها وتُشهدنا سروراً ... له في كلّ جارحةٍ إثارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى ... كأسر العارفين ذوي الخسارة[1]

في أبيات أبي العباس ابن عطاء الآدمي[2] هذه نستطيع أن نتبيّن الفرق بين الإشارة والعبارة لدى المتصوّفة. فالإشارة، كما يقول، تتجاوز العبارة، إذ العبارة تحجب بمعناها المعجَمي المألوف مَن هو غير مهيأٍ لتلَقي الإشارات الإلهية العرفانية. أما المهيّأ فيتجاوز هذا المعنى المعجمي المألوف، ويقتصر على اتخاذ العبارة وسيلةً إلى إدراك معانٍ أُخَر أَشارَتْ إليها العبارةُ إشارةً تتّضح لهذا المهيّأ على قدْرِ تهيوئه وتغمُض على غيره. وإذ يشهَد المهيأُ هذه المعاني المشارَ إليها، تُشهِده حالاً من المعرفة اللدنية تُدخِلُ إليه سروراً يستحوذ عليه بكلِّيَّته: على قلبه وعقله وجوارحه. وكأن ابن عطاء هنا، في ذكره للجوارح يشير إشارةً إلى الحديث القدسيّ الذي يقول: «وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبَّه فإذا أحببتُه كنت سمعَه الذي يسمع به وبصرَه الذي يُبصِرُ به ويدَهُ التي يبطش بها [أي يتمسّك] ورجلَهُ التي يمشي بها»[3].

(١) أبو بكر محمد الكلاباذي التعرّف لمذهب أهل التصوّف (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م)؛ ص٨٩.

(٢) توفي سنة ٣٠٩ هـ ـ ٩٢١ م. وهو من كبار المتصوفة وعلمائهم. راجع عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلى عبد الحميد. بلطه جي (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ص٣٩١.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج ٧ (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م)، كتاب الرقاق، الباب ٣٠، ص ١٩٠.

الإشارة لغة:

ولكي نفهم المقصود من مصطلح الإشارة هذا فهماً واضحاً، علينا أن نتقصى معناه البلاغي اللغوي. الإشارة مصدر فعل أشار. تقول: أشار إليه أي «أومأ ويكون ذلك»، كما تقول المعاجم: «بالكفّ والعين والحاجب»[1]. وأُلفِتُ هنا إلى تعليق للجاحظ على هذا التعريف، إذ يقول: «فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكِب، إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسيف. وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجراً ومانعاً رادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً... وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مَرفَقٌ كبير ومعونة حاضرة، في أمور يَستُرها بعض الناس من بعض، ويُخفونها من الجليس وغير الجليس ولولا الإشارة لم يتفاهم الناسُ معنى خاصّ الخاص، ولجَهلوا هذا الباب البتّة»[2].

المتصوفة: الإشارة والعبارة:

وكأني بأبي نصر السرّاج يعلّق في ما أورده في كتابه اللُّمع على مقالة الجاحظ هذه، فيفرّق، على خلاف اللغويين والبلاغيين، بين الإشارة، وهي ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافه معناه»[3] والإيماء، وهو «إشارةٌ بحركةٍ جارحةٍ»[4].

ثم يبيّن تنكُّرَ المتصوفة للإيماء، بخلاف الإشارة إذ يروي عن الجنيد أنه قال: «جلستُ عند الكُرِّيني، فأوميت برأسي إلى الأرض فقال: بُعد، ثم أوميت برأسي إلى السماء فقال: بُعد»[5] ثم يروي عن الشبلي قولَهُ: «ومَنْ أومى إليه فهو كعابد وثن؛ لأن الإيماء لا يصلح إلا إلى الأوثان»[6]. ويحضرني في هذا المقام بيتان لابن عطاء في هذا المعنى يقولان:

أُجلُّك أن أشكو الهوى منك، إنني ... أُجلُّك أن تومي إليك الأصابعُ

(١) راجع مثلاً جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة شور.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع (القاهرة: دار الكتب الحديثة بمصر، بغداد: مكتبة المثنّى. ١٣٨ هـ ـ ١٩٦٠ م)، ص ٤١٤.

(٤) المصدر ذاته.

(٥) المصدر ذاته.

(٦) المصدر ذاته.

وأصرف طرفي نحو غيرك عامداً على أنـه بالرغـم نحـوك راجعُ[1]

فالإيماء عندهم يكون إلى محدود، أما الإشارة، وهي لطيفة بخلاف إيماء الجوارح الكثيفة، فهي إلى ما لا يُحَدّ.

أما مصطلح «خاصّ الخاص»، وقد ورد في قول الجاحظ السابق، فهو يشير عند السرّاج واستطراداً عند المتصوّفة إلى تلك الطبقة العليا من العارفين المتحققين. وهو في ذلك يقول: «أهل الخصوص هم الذين خصّهم الله تعالى من عامة المؤمنين بالحقائق والأحوال والمقامات، وخصوص الخصوص هم أهل التفريد وتجريد التوحيد ومن عَبَر الأحوال والمقامات وسلكها وقطع مفاوزها. قال عزّ وجلّ: ﴿ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾[2]؛ فالمقتصد خصوص، والسابق خصوص الخصوص»[3].

وكأنه بذلك يريد أن يقول: إن الخصوص هم الذين يؤمنون بالإشارات ويسعون إلى بلوغها، في حين أن خصوص الخصوص هم الذين بلغوها، وعَبَروها، واستحقوا بعبورها التحقّق والتوحيد.

ويحُسن هنا أن نستشهد بما قاله الحكيم الترمذي في رسالة الفرق «حول الفرق بين علم العبارة وعلم الإشارة»، وقد ذكر ذلك الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي في كتابه: «الصوفية والعقل» قائلاً: «ولئن كان الصدر موضعاً يصدر إليه علم العبارة فإن القلب معدن العلم الذي تحت علم العبارة وهو علم الحكمة والإشارة. وكذلك فإن العلم الذي يدخل في الصدر من خارجه لا يتمكن فيه إلا بعد التكرار وجهد الاعتبار والمواظبة عليه.. أما ما خرج إليه من داخل القلب، من لطائف الحكمة وشواهد المنّة فاستقراره في الصدر متمكّن. ومعنى علم العبارة أن يعبَّر عنه باللسان. أما علم الإشارة فمعناه أن يشير الله بقلبه [أي بقلب المؤمن] إلى ربوبيته ووحدانيته وجلاله وقدرته وجميع صفاته وحقائق صنعته وفعله»[4].

ومن هنا نرى الحكيم الترمذي يَعدّ علم الإشارة علماً لدنيا؛ أي نازلةً يُنزلها الله

(١) أبو عبد الرحمن السّلَمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه (حلب: دار الكتاب النفيس، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م)، ص ٢٧١.

(٢) سورة فاطر، آية: ٣٢.

(٣) السرّاج، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٤) محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥ م)، ص ١٤٠.

على قلب المؤمن، يعرّفه بها إلى ربوبيته من حيث كونه منزّهاً، ويعرّفه بها إلى وحدانيته من حيث كونه موجوداً لا غيرية له، ويعرّفه بها إلى جلاله من حيث كونه محيطاً واسعاً كل شيء، ويعرّفه بها إلى قدرته من حيث كونه حائزاً وحدَه الحولَ والقوة. وكل حول وقوة إنما هما من حوله تعالى وقوته، ويعرّفه بها إلى صفاته من حيث كونها تمظهراتٍ له تشير إليه، ويعرِّفه بها إلى صنعته، وفعله، من حيث كونهما شأنَه غيرَ المستقلِّ عنه، ولا المنفصلِ بأي بُعد أو بين. وقد قال الحلاّج في ذلك:

وأيُّ الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرونَ من العماء[1]

وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر:

اللـه أكبَرُ لا شيءٌ يماثلُهُ وليس شيءٌ سواه بل هُوَ إياه
فما ترى عينُ ذي عينٍ سوى عَدَمٍ فصحّ أنَّ الوجودَ المدرَك اللَّهُ
فلا يَرى اللَّهَ إلا الله فاعتبروا قولي ليُعلَمَ منحاه ومغزاه[2]

أما علم العبارة فهو عمل العقل الطبيعي وليس هو من الحقيقة المحض في شيء.

الشريعة والحقيقة والطريقة:

ونحن إذا عدنا إلى ما قاله أبو نصر السراج، واستشهدنا به أعلاه، نرى أنه في كلامه حول أهل الخصوص، وخصوص الخصوص، يفرّق بين أهل الطريقة،وأهل الحقيقة. وهو في ذلك يتبع التقليد الصوفي الذي يجعل المؤمنين على ثلاثة مسالك هي: مسلك أهل الشريعة، وهم: عامة المؤمنين. ومسلك أهل الطريقة، وهم: الذين خصهم الله بالحقائق والمقامات والأحوال. ومسلك أهل الحقيقة، وهم: خاصّة الخاصة، أهلُ التفريد وتجريد التوحيد، الذين عَبَروا المقامات والأحوال، وقطعوا مفاوزها، وسبقوا بالخيرات. وكأني بأبي نصرٍ السرّاج يشير هنا إلى ما أشار إليه نجم الدين الكبري فيما بعد إذ قال: «الشريعة كالسفينة. والطريقة كالبحر، والحقيقة كالدرّ، ومن أراد الدرّ ركب السفينة ثم شرع في البحر ثم وصل إلى الدرّ. فمن ترك هذا الترتيب لم يصل إلى الدرّ. فأول شيء وجب على الطالب هو الشريعة والمُراد بالشريعة ما أمر الله تعالى

(١) عبده وازن (محقق)، ديوان الحلاّج (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨)، ص ١٠٣.

(٢) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢ (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ٣٢١.

ورسولُه من الوضوء والصلاة والصوم وأداء الزكاة والحج وترك الحرام وغير ذلك من الأوامر والنواهي.

والطريقة الأخذ بالتقوى وما يقرّبك إلى المولى من قطع المنازل والمقامات. وأما الحقيقة فهو الوصول إلى المقصد ومشاهدة نور التجلّي... وكما قيل: الشريعة أن تعبده والطريقة أن تحضره والحقيقة أن تشهده»[1].

وكم في هذا القول من إشارات تتجاوز العبارات، وعباراتُها لأهل الشريعة وإشاراتها للخصوص وإدراكُ إشاراتها لأولئك الذين غاصوا فحازوا الدرّ.

القراءة الصوفية:

من هنا كانت قراءة النّص الصوفي تتجاوز ما تدلّ عليه العبارة من معانٍ ظاهرةٍ وباطنةٍ على السواء؛ ذلك لأن هذه العبارات ومعانيَها ومدلولاتها تتعلق بالأوامر والنواهي والعبارات وعلومها وتفاسيرها وتأويلاتها وبعلوم الكلام والفقه. وهي كلها واجبة على المؤمنين. تخاطب منهم العقول، والأفهام، والجوارح، وتأمرهم بعمل الطاعات، وتنهاهم عن المعاصي والمنكَرات. وهم يتروّضون بها على فعل الخير واجتناب الشر. العبارات إذا تُوضح للمؤمن شريعة حياته الصالحةَ في عالم الشهادة. إنها توضح له ما أوتي من العلم»؛ ليتمكّن به من إصلاح حياته. أما المعرفة فهي عند المتصوفة لا يوصَل إليها من خلال فهم العبارة بما عند الإنسان من عقل طبيعيّ. وقد سئل المتصوف الشهير أبو الحسين النوري، كيف لا تدرك العقولُ اللّهَ؟ فأجاب:

«كيف يُدرك ذو أمد من لا أمد له، أم كيف يُدرك ذو عاهةٍ من لا عاهةَ له ولا آفة، أم كيف يكون مكيّفاً من كيَّفَ الكيف أم كيف يكون محيَّثاً من حيّث الحيث فسمّاه حيثاً، وكذلك أوَّل الأوَّل وآخّر الآخرِ، فسمّاه أوّلاً وآخراً»[2].

بالعقل إذاً لا يُعرف الله. وقد سئل النوري أيضاً «بما عرفتَ الله تعالى؟ «فقال: بالله. قيل فما بال العقل؟ قال: «العقل عاجزٌ لا يدلّ إلا على عاجزٍ مثله»[3]. وفي

(١) راجع محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥)، ملحق تاريخي، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

(٢) السرّاج، ص ٥٨.

(٣) المصدر ذاته.

المعرفة يقول الحلاج في طواسينه: «المعرفة في ضمن النكرة مخفية، والنكرة في ضمن المعرفة مخفية. النكرة صفة العارف وجليته، والجهل صورته، فصورةُ المعرفة عن الأفهام غائبة آيبة. كيف عرفه ولا كيف، أين عرفه ولا أين، كيف وصل ولا وصْل، كيف انفصل ولا فصل، ما صحّت المعرفة لمحدودٍ قط ولا لمعدودٍ ولا لمجهودٍ ولا لمكدود»[1].

بهذه الكلمات التي يشير بها فيجعلها غموضاً، على حد قول صديقه ابن عطاء يتكلم الحلاج في المعرفة؛ وهو يقصد أن الإنسان لا يمكنه بفهمه أن يعرف الحقيقة إذ تغيب صورتها عن فهمه، وتنكسر على صفحة عقله الطبيعي؛ لتؤوب إلى مركزها. فعلى المرء إذاً أن يُنكِر ما تتّصف به من الصفات التي يقتصر فهمه العقلي عليها، ولا يتعداها؛ ذلك لأن الصفات محدودة بالكيف والأين. وما كان محدوداً بحدّ لا تصح له معرفة؛ لأن المحدود يعتمد على التركيب، والتحليل، والإضافة. وهذه تقتضي جهداً وكداً، في حين أن الحقيقة بسيطة. وكيف للمركّب أن يدرك البسيط[2]؟!. العقل الطبيعي إذاً ليس وسيلةً إلى معرفة الحق. لا يُعرف الحق إلا بالحبّ. والحب عند الحلاج وغيره من الصوفية، كما ذكرتُ في كتابي: «الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون».

ليس فقط سرّ المعرفة الحق. وإنما هو سرّ هذا الوجود البدو وحقيقتُه. فلولا العشق الإلهي، لما بدا الحق كوناً ناسوتياً. الحبُّ إذاً هو هذا الفعل الإلهي الذي هو اللألاء الوجودي، والحياةُ في هذا الكونِ البدو[3].

وفي ذلك يقول الحلاج:

العشقُ في أزلِ الآزالِ من قِدمٍ ... فيه بهِ منهُ يبدو فيه إبداءُ
العشق لا حَدَثٌ إذ كان هو صفةً ... من الصفات لِمنْ قتلاه أحيا
صفاتُه منهُ فيهِ غيرُ محدَثَةٍ ... ومُحدِثُ الشيءِ ما مبداهُ أشياءُ
لمّا بدا البدأ أبدى عشقهُ صفةً ... فيما بدا فتلالا فيه لألاءُ[4]

(١) الحسين بن منصور الحلاّج، كتاب الطواسين، تحقيق لوي ماسينيون (باريس: Librairie Paul Geuthner، ١٩١٣)، ص ١٦.

(٢) راجع سامي مكارم، الحلاّج في ما وراء المعنى والخط واللون (لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٨٩)، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ٨٧.

(٤) عبده وازن (محقق)، ديوان الحلاّج، ص ٩٩.

العقل والحب:

فإذا كان العقل مطيّةَ العلم، فالحب هو مطيةُ معرفةِ الحقِّ. والحقّ إنما هو الحبُّ الحق. يقول محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِّفَّري في ذلك:

«لا تستطيع مطيَّةُ علمٍ أن تكونَ مطيَةَ معرفة، فَفُرِضَ على مطية العلم حملُ العلم، وفُرِض على مطيّة المعرفةِ حمْلُ المعرفة. ولن تحمل مطية العلمِ العلمَ حتى تكون قلبها مطية للمعرفة. ولن تحمل مطية المعرفة المعرفة حتى تكون جسمها مطية للعلم»[1].

مثَل المعرفة من العلم كمثل القلب من الجسم. ومثل الحب من العقل كمثل الروح من الجسد. وكما الجسد يدلّ على الروح، كذلك العبارة تدلُّ على الإشارة. ويواصل النفَّري فيقول شعراً:

مشى بنسيم الحب لطفٌ إلى القلبِ ... فسلّم من ربٍّ وأَخبر عن ربٍّ
فأسفر عن أنوار وُدٍّ بسيطةٍ ... لها مطلعٌ بين الرسائل والكتبِ
فحيّا بعلمٍ لم يكن قطُّ بادياً ... ودار بكأس العطفِ في روضة القُربِ
فلله ما أبدى بأنوار عزِّهِ ... ولله ما أخفى عن القلبِ في القلبِ
إذا ما بدا قدسُ الصمود بعزّةٍ ... لها جبروت الأمر في الشرقِ والغربِ
أبانت بها عينُ البيانِ فأبصرت ... كشوفاً من التعريف تَهدي إلى الحُجبِ[2]

وهو في مكان آخر يقول:

كشفَ الحجابَ لعارفيه فأبصروا ... ما لا تعبّره حروفُ هجائه
والحبُّ منه أجلُّ ذلك كلِّهِ ... والحبُّ زينة أرضِهِ وسمائه[3]

بالحب إذاً تنكشف الحجب عن الحب الحق، فتشرق به شمس الاتّصال على حدّ ما ذكره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في قوله:

ولما رأيْتُ الحبَّ يعظُمُ قدرُهُ ... ومالي بهِ حتّى المماتِ يدانِ
تعشَّقتُ حبَّ الحبِّ دهري ولم أقلْ ... كفاني الذي قد نلتُ منه كفاني
فأبدى ليَ المحبوبُ شمسَ اتّصالِهِ ... أضاء بها كوني وعينَ جَناني
وذاب فؤادي خيفةً من جلالِهِ ... فوقّع لي في الحينِ خطَّ أمانِ[4]

(١) بولس نويا اليسوعي (محقق)، نصوص صوفية غير منشورة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ٢٩٢.
(٢) المصدر ذاته، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
(٣) المصدر ذاته، ص ٢٩٨.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، ج ٣، ص ٣٢٢.

الستر والبوح:

هذا المحبوب الذي كشف حجابه لمن أحبه، فأبدى له شمس اتصاله يجعل المحبَّ لا يبوح بهذا الاتصال لمن يصرّون على البقاء في عالم الشهادةِ، لا يتوسلون إلاّ بما تُبديه العبارة من معانٍ لا تدلّ إلا على محسوسٍ، ومعقول، ومألوف. هؤلاء غيرُ مهيَّئين لتذوّق الحب الحق، وبالتالي يتنكرون لمن يتجاوز في ذوقه عالم الشهادة إلى ملكوت الغيب، فيرمونه بالضلال والانحراف عن سواء السبيل، ويتهمونه بالكفر والإفساد. ويكونون إلى ذلك قد أساءوا إلى أنفسهم بإساءتهم إلى المعرفةِ والعارف كليهما. من هنا إصرار أهل الذوق على ستر هذه الحقائق إلا عن مستحقها. وقد لفتني ما استشهد به الدكتور محمود الغراب في كتابه: «الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي»[1] من قول للشيخ الأكبر هو:

«اعلم أن عباد الله الذين أهّلهم الله له واختصّهم من العباد، على قسمين: عباد يكونون له به، وعباد يكونون له بأنفسهم، وما عدا هؤلاء منهم لأنفسهم بأنفسهم، ليس للّه منهم شيء، فلا كلام لنا مع هؤلاء فإنهم جاهلون، ونعوذ بالله أن تكون من الجاهلين»[2].

من هذا القول للشيخ الأكبر نستطيع أن نستخلص أن من كلّم الجاهلين؛ أي من أفشى لهم سراً ليسوا أهلاً له، كان جاهلاً؛ ذلك لأن الأسرار القدسيةَ أمانه عند المتّصَل بها، لا يجوز البوح بها إلا لمستحقها.

ومن يبُح بها لمن ليس مهيأً لتقبّلها لم يراعِ اتّصالَه بهذه الأسرار فانتهك قدسيّتها، وخان أمانته. وفي ذلك يقول الحلاّج:

مَن ساروه فأبدى كلَّ ما ستروا ... ولم يراعِ اتصالاً كان غشّاشا
إذا النفوس أذاعت سرّ ما علمت ... فكلُّ ما حملت من عقلها حاشا
من لم يَصُن سرّ مولاه وسيدِهِ ... لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وعاقبوه على ما كان من زَلَلٍ ... وأبدلوه مكان الأُنس إيحاشا
وجانبوه فلم يصلُحْ لقربهمُ ... لمّا رأوه على الأسرار نبّاشا[3]

(١) محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي (دمشق: مطبعة نضر، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣ م، (الطبعة الثانية)، ص ١١٦.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٦٤.
(٣) ديوان الحلاّج، ص ٨٦.

ولا بأس هنا من إيراد ما قلناه في كتابنا: «الحلاّج في ما وراء المعنى والخط واللون» في هذا الموضوع: «وهكذا يكون هذا البائح المنتهك للسرّ كمن ارتكب الفحشاء خائناً للأمانة «ظلوماً جهولاً». ويكون مثله مثل السِّتر الوشواش؛ أي الخفيف الشفّاف الذي لايصلح أن يكون ستراً، فيُنزَع ويُلقى جانباً، ويكون هذا المنتهكُ الأسرارَ قد خان أولئك الصحب العارفينَ الأبرار الذين (كما يقول الحلاّج):

هم أهل سرٍّ وللأسرار قد خُلِقوا لا يصبرون على من كان فحّاشاً
لا يقبلون مذيعاً في مجالسهم ولا يحبون ســتراً كان وشواشــاً

واجبات العارف:

لذلك وجب على العارف أن يكون أميناً على الأسرار المعرفية، حافظاً لها، يسترها عن غير مستحقها بستر غير وشواش، يحجب لطافة النور المعرفي عن كثافة أولئك الذين ألفِوا الحسّ، ووثقوا بمعطيات عالم النسبة[1].

ستر المعرفة عمّن ليس من أهلها إذاً تقديسٌ للمعرفة. والبوح بها لمن لا يستحقّها انتهاك لها، وانتهاك لمعلمها، وانتهاك لمتلقّيها. يقول صاحب كتاب مشكاة الأنوار المنسوب إلى الغزالي صحاً أو خطأً: «ليس كل سرٍّ يُكشَفْ ويُفشى، ولا كلُّ حقيقة تُعرَض وتُجلى، بل صدورُ الأحرار قبورُ الأسرار».

ويواصل الكلام فيقول: «ولقد قال بعض العارفين: «إفشاء سرّ الربوبية كفر». بل قال سيد الأولين والآخرين ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلاّ العلماء بالله. فإذا نطقوا به لم يُنكِرهُ إلا أهلُ الغِرّة بالله، ومهما كثر أهل الاغترار وجب حِفْظُ الأسرار على وجه الإسرار»[2].

(١) سامي مكارم، ص ٩٥ ـ ٩٦.
(١) أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار: تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

الملف

تطور نظرية وحدة الوجود في العرفان الشيعي

د. خنجر حمية

نصطدم - هنا- مع الشيرازي بصعوبتين، صعوبة الاستنفاد؛ وصعوبة تجميع الخطوط الكبرى لمذهب في الوجود يستمد من التصوف، ومن مدرسة وحدة الوجود العتيدة بالذات. لا يمكن هنا التمييز على مستوى المنهج بين طريقة الاستدلال الفلسفي وأسلوب العيان الصوفي والكشف، وتتداخل المناهج، إلا أنه يسجل للشيرازي وضوحه، تناسق أفكاره، عمق لغته، اتساع أفقه، وموسوعيته، بالإضافة إلى قدرة فائقة على التأويل والتوضيح والشرح.

لا ينبغي هنا الاستغراق في تتبع التفاصيل، ولا يحسن، والإيجاز ضرورة تقتضي التركيز على المفاهيم الأساسية، والمفاصل الكبرى. إن مشكلة الوجود في نسق الشيرازي جوهرية، ومتشعبة، ويتركز فيها إبداعه، ويتجلى منطقه الخاص، وتستبطن جل نتائج فلسفته الكبرى وحلولها. لا يعد الشيرازي شارحاً لابن عربي، ولا هو تلميذ في مدرسته، إنه صاحب مذهب ورؤية... لقد نظّر لحكمة متعالية، مستنفدة، ومستغرقة - ليس هنا مقام الحديث عن فلسفته - لكنه مفكر شديد الحماس مندفع، مدافع عن رؤية الشيخ الأكبر، إنه يفلسف رؤيته الكونية في خطوطها الكبرى وينظّر لها.

ثمة ضرورة لاستكشاف الصورة التي بلغتها قضية وحدة الوجود في القرنين العاشر- الحادي عشر الهجريين، وفي الفكر الفلسفي والعرفاني الشيعي خصوصاً. هناك تداعيات لاحقة[1] وانجازات، إلا أن الشيرازي محطة كبرى طبعت ما بعدها بطابعها، وهي حلقة أساسية في سلسلة الحلقات التي تشكل الرؤية النظرية لفكرة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي.

(١) في مدرسة طهران الفلسفية بالذات، أنظر حولها بتفصيل: منوجهري، تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين، طهران: أنجمن إيران ١٣٦٢ ش. وقارن: حول التطورات الفلسفية بعد الشيرازي:
corbin. H. en Islam Iranien, Tome ll, et, Histoire de la philosophie islamique, Paris: Gallimard, 1986. (deuxieme partie).