

ما هيّة الكشف ودجّيته في إثبات المسائل العقديّة بين النفي والإثبات

د. نوفل بنزكري*

الخلاصة

تحتلّ العقيدة بدورٍ مهمّ في حياة الإنسان؛ إذ إنّها تشكّل الأساس الذي تبتني عليه جميع معارفه وأفعاله؛ وبالتالي، تُحدّد مساره في الدنيا ومصيره في الآخرة؛ ومن هنا، كان للبحث عن الطرق الموصلة إلى تحصيل العقائد أهميّةً وحساسيّةً بالغّة عند البشر عبر التاريخ؛ إذ سعى البعض إلى حصر هذه الطرق في العقل، وأضاف بعضهم الآخر طريق النقل. وأمّا بالنسبة للمعرفة الشهوديّة، فلم تلق اهتمامًا كبيرًا من طرف المتكلّمين؛ ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مجموعة من العوامل؛ منها اكتناف هذه المعرفة أحيانًا بالغموض، واختلاطها أحيانًا أخرى بالأوهام؛ ممّا أبعدها نوعًا ما عن دائرة العقائد التي يُطلب فيها الوضوح واليقين؛ ومن هنا، كان لزامًا علينا البحث عن

(*) نوفل بنزكري، المغرب، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة، جامعة المصطفى العالمية.

bennaf313@hotmail.com

حقيقة الشهود، وعلاقته بالمسائل الاعتقادية، ودراسة حجّية هذا الطريق، ومستوى هذه الحجّية. لهذا، وقد سعينا إلى إمطة اللثام عن هذه المسألة بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وتوصّلنا إلى:

أنّ المعرفة الشهودية العرفانية لا تختلف من حيث الجوهر عن بقية المعارف التي يحصل عليها الإنسان من طرق أخرى، اللهمّ إلا من حيث الدرجة والوسيلة، وأنّ حجّية هذه المعرفة ذاتية (لا تحتاج لأمرٍ آخر)، وأنها ليست معرفة خاصّة؛ لأنّه يُمكن حصولها للآخرين أيضًا، بل ويُمكن نقلها للغير، خصوصًا إذا كانت تخضع لمجموعةٍ من المعايير؛ وفي نهاية المطاف، تبين لنا أنّ حجّية المعرفة الشهودية في مجال العقائد تقع في طول حجّية المعرفتين العقلية والنقلية، من دون أن يوجد بينها أيّ تعارض.

المفردات الدلالية: الشهود، العقل، النقل، العلم الحضوري، المسائل العقديّة.

مقدّمة

مع أنّنا سنسعى في هذه الدراسة إلى البحث عن حقيقة الكشف وحجّيته في إثبات المسائل العقديّة، لكن بدايةً، ينبغي علينا تقديم بحثٍ تصوّريّ نبين فيه معنى العقيدة وأقسامها والطرق المشهورة في إثباتها؛ أي العقل والنقل، فقد كان هذان الطريقتان معتمدين في مجال الأمور الاعتقادية، لكننا سنُبين بعد ذلك أنّه ومع تطوّر الفكر الإسلاميّ، وبلوغه نضجًا كبيرًا على مستوى الأسس والمبادئ، خاصّةً مع ظهور الحكمة المتعالية لصدر المتأهّين الشيرازيّ الذي عمد إلى المزاجية بين العقل والنقل والشهود، فإنّ المعرفة الشهودية صارت لا تختلف من حيث الجوهر عن بقية المعارف، اللهمّ إلا من حيث

الدرجة والوسيلة، ممّا فتح لها المجال لإثبات المسائل العقديّة، بل وأعطاهما الفرصة لتعميق هذه المسائل، والبلوغ بها إلى مستويات لم يبلغها العقل، لا سيّما بملاحظة الخصوصيات التي تتميز بها هذه المعرفة، لكن يبقى أنّ حجّية المعرفة الشهوديّة مشروطةٌ ببعض الشروط والمعايير الذاتية والموضوعيّة التي سنحاول بحثها في هذه الدراسة بقدر الإمكان. وتجدر الإشارة إلى أنّ أصل النزاع حول حجّية الشهود نفيًا وإثباتًا يرجع بالأساس إلى النزاع حول حقيقة الشهود؛ ولهذا ينبغي علينا قبل ذلك البحث عن ماهيّة الشهود وحقيقتها حتّى تتبيّن دائرة حجّيّتها، وسنتناولها بنوع من التفصيل نظرًا لأهمّيّتها، كما أنّنا سنفرّع على ذلك حجّية الكشف بوجهٍ عامٍّ؛ على أن نجعل من حجّية الشهود في مجال الاعتقاديّات خاصّةً نتيجةً وثمرّةً لكلّ البحث في نهايته.

العقائد وطرق إثباتها

قبل البدء في الحديث عن حقيقة الشهود وعلاقتها نفيًا أو إثباتًا بالمسائل العقديّة، نرى من اللازم علينا بيان بعض الأبحاث التصوريّة بخصوص العقيدة ومعناها في اللغة والاصطلاح، وأقسامها، والطرق التي اعتمدها العلماء في إثبات مسائلها؛ عسى أن يفتح لنا ذلك الطريق أمام البحث عن الكشف ودوره في هذه المسألة.

1. العقيدة لغةً واصطلاحًا

فمن الناحية اللغويّة، ورد في كتاب (مقاييس اللغة) لابن فارس - وهو من الكتب المعتمدة في هذا المجال - أنّ: «العين والقاف والدا ل أصل واحد يدلّ على شدّ وشدّة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلّها. وعقد قلبه على كذا فلا ينزع عنه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 86]، كما جاء أيضًا في

كتاب (المصباح المنير): «عُقْدَةُ التَّكَاثُفِ وَغَيْرِهِ إِحْكَامُهُ وَإِبْرَامُهُ... (اعْتَقَدْتُ) كَذَا (عَقَدْتُ) عَلَيْهِ الْقَلْبَ وَالضَّمِيرَ» [الفَيَّوْمِي، المصباح المنير، ج 2، ص 421]؛ فيظهر لنا إذن أنّ العقيدة في اللغة تدلّ على ذلك الأمر الراسخ في القلب الذي لا يتنازل عنه الإنسان بسهولة؛ ومن هنا فقد ورد تعريفها من الناحية الاصطلاحية بالنحو الآتي: «العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده، ويرادفها الاعتقاد، والمعتقد، وجمعها عقائد، وهي «ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الجرجاني، التعريفات، ص 174] والعقيدة أيضًا هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهبٍ واحدٍ، كالعقيدة الرواقية، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثه الرسل، والعقاب والشواب وغيرها» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].

وعلى هذا، فإنّ المراد من العقيدة اصطلاحًا هي تلك الآراء التي عقد عليها الإنسان قلبه، والمطروحة بشأن الكون وخالقه، وعلاقته به وبقية المخلوقات، وهي التي تُشكّل أساسًا ومنطلقًا لفعله وسلوكه الدينيّ؛ وهو ما يُطلق عليه اسم (أصول الدين) في مقابل الفروع التي تُعنى بأفعال الإنسان المكلف، كما يُطلق عليها هذا العصر اسم الرؤية الكونية في مقابل الأيديولوجيا، ولو أنّ هناك فارقًا دقيقًا بينها وبين العقيدة يتمثل في أنّ «مصطلح الرؤية الكونية لا يشمل المعتقدات الجزئية» [مصباح (يزدي)، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 29].

2. تقسيم العقائد

بوسعنا تقسيم العقائد وفقًا لعدّة تقسيماتٍ: فقد نُقسّمها بحسب الديانة التي تنتمي إليها إلى إسلاميةٍ ومسيحيةٍ ويهوديةٍ وبوذيةٍ و...؛ وقد نُقسّمها بحسب عموميتها أو اختصاصها بمذهبٍ معيّنٍ إلى: أصول الدين وأصول

المذهب. لكنّ ما يهّمنا في هذا البحث هو تقسيمها بحسب درجة أهمّيّتها؛ لأنّ لذلك تأثيراً - كما سيتبيّن لنا لاحقاً إن شاء الله تعالى - في طريقة إثبات هذه العقيدة؛ بمعنى أنّه كلما كان المعتقد مهمّاً كلما تشدّدنا أكثر في طريقة إثباته والإيمان به.

ومن هنا، تُقسّم العقائد وفقاً لهذه الحيثيّة إلى: عقائد أصليّة (أو أساسيّة)، وعقائد فرعيّة (أو تفصيليّة)؛ فالمراد من العقائد الأساسيّة تلك العقائد التي تبني عليها الرؤية الكونيّة - ومن ثمّ بقيّة المعارف الدينيّة - بشكلٍ أساسيٍّ، وتُشكّل ركيزةً ودعامَةً صلبة للدين، بحيث يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعفه أو انحرافه أو تشويبه إلى تقويض نظام المعرفة الدينيّة للفرد المسلم بأجمعه؛ ممّا سيستتبعه بالضرورة انحرافه حتّى على مستوى عمليّ وسلوكيّ. وأمّا العقائد الفرعيّة، فتعني مجموعة العقائد التي لا تبلغ هذه الدرجة من الأهمّيّة، ولا يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعف هذا الإيمان أو انحرافه إلى هدم الكيان النظريّ والسلوكيّ للمسلم، ولو أنّه قد يكون لذلك تأثيرٌ على مستوى كماله ورفقيّه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التقسيم قد ورد بشكلٍ ضمنيٍّ في كلمات بعض الأعاظم تحت عنوان (أقلّ ما يجب اعتقاده على المكلف) [الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، ص 46]، أو (فيما يجب على عامّة المكلفين من معرفة أصول الدين) [السيّوريّ، شرح الباب الحادي عشر، ص 11].

هنا، ويوجد خلافٌ بين العلماء بخصوص العقائد التي تُصنّف على أنّها أساسيّة وأصليّة؛ فمنهم من حصرها في الأصول الأربعة: التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد [المصدر نفسه، ص 12]، ومنهم من لم يرتض دخول الإمامة في

هذا التقسيم [الإيجي، المواقف، ص 396]، وغير ذلك من الأقوال. لكن، وحتى نتجنب الإطالة في البحث؛ سنتحاشى التفصيل في هذه الآراء والحسم بشأنها ما دام ذلك لا يؤثر كثيراً في المسألة التي نريد التقصي عنها، إذ يكفينا معرفة وجود قسمين من العقائد: أساسية وفرعية، وأما ما هي العقائد التي تدخل في كل قسم، فيطلب تفصيله في مظانه.

3 . طرق إثبات العقيدة (العقل والنقل)

لا ريب أنّ الله - تعالى - زوّد الإنسان بمجموعة من الأدوات المعرفية التي تُمكنه من إثبات مختلف القضايا التي يواجهها في حياته من حسّ وعقلٍ وقلبٍ ووحىٍ و...، لكن يبقى أنّ استعمال هذه الأدوات رهينٌ بالمجال المعرفي الذي تنتمي إليه تلك القضايا؛ فإذا كانت القضية المطروحة أمام الإنسان تنتمي للعلوم التجريبية، فإنّ الوسيلة التي سيلجأ إليها الإنسان للتعامل مع قضية كهذه ستكون هي الحسّ، وأما إذا كانت المسألة التي يسعى الإنسان إلى إثباتها تدخل في العلوم الفلسفية، فإنّ الأداة المستعملة هنا ستكون العقل؛ وهكذا، نرى الإنسان ينوع وسائله ومناهجه المعرفية بحسب مختلف أنواع المجالات المعرفية، بل وبلغ به الأمر إلى إنشاء علمٍ مستقلٍّ في هذا الشأن سمّاه علم المناهج أو الميثودولوجيا؛ ممّا أتاح له الفرصة لاكتشاف مناهج معرفية جديدة، كالمنهج الهرمنيوطيقي مثلاً؛ وهنا، علينا أن نرى ما هي الأداة أو المنهج المعرفي الذي يتسنى لنا التوسّل به لأجل إثبات المسائل العقديّة؟

من المعروف أنّ المتكلمين والباحثين في الشأن العقديّ قالوا بشكلٍ عامٍّ بوجود منهجين لإثبات المسائل العقديّة: المنهج العقليّ والمنهج النقليّ. يقول أبو حيان التوحيديّ في تعريفه لعلم الكلام: «وأما علم الكلام فإنّه بابٌ

من الاعتبار في أصول الدين... والاعتبار فيه ينقسم بين دقيقٍ ينفرد العقل به، وبين جليلٍ يُفزع إلى كتاب الله فيه» [قدردان قراملي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص 22]؛ ومن هنا، علينا أن نبحث عن حجّية هذين المنهجين (الأداتين) وما مدى هذه الحجّية، لا سيّما بملاحظة التقسيم الذي ذكرناه آنفًا للعقائد؛ هذا مع أنّ الحجّية تُطلق على عدّة معانٍ، إلّا أنّ مرادنا منها هنا: ما يكون سببًا لتحصيل العلم [المشكيني، اصطلاحات الأصول؛ ص 114].

أ. العقل وحبّيته في العقيدة

العقل لغةً بمعنى الحصن والإمساك والحبس واللجوء؛ ولهذا يذكر ابن فارس في مقاييسه أنّ: «العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطردٌ، يدلّ عظمه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يُقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل» [ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 672]. وأمّا من حيث الاصطلاح، فللعقل معنيان: الأوّل أبستمولوجي (معرفي)؛ وهو تلك القوّة الدراّكة الفاهمة في الإنسان (أو المرتبة من مراتب النفس الإنسانيّة) التي يستطيع من خلالها التعرّف على الأشياء والحكم عليها وتمييزها. والثاني أنتولوجي (وجودي)، والمراد منه مرتبةٌ رفيعةٌ من مراتب الوجود، أو عالمٌ من عوالم الوجود، أي عالم التجرّد عن المادّة وآثارها؛ ومن الواضح أنّ مرادنا من العقل هنا هو المعنى الأوّل الأبستمولوجي، الذي ينقسم إلى قسمين: العقل النظريّ. وهو الذي ينصبّ البحث فيه حول ما هو كائنٌ، أي تلك القضايا التي لا تجري عمليّ فيها، نظير: الله موجودٌ، الله قادرٌ، الملائكة كائناتٌ غير مادّيّة؛ والعقل العمليّ: وهو الذي يبحث حول ما ينبغي أن يكون، أي حول تلك القضايا التي لها توجيهٌ عمليّ ينصبّ حول الفعل والسلوك ويُطلق عليها عادةً بـ"المابنغيات"، نظير الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ.

ومن هنا، لا جرم أن يكون مرادنا من العقل (العقل النظري) ما دام أن العقيدة مدارها الأمور النظرية التي يعقد عليها الإنسان قلبه، فهل العقل حجة في مجال الأمور العقديّة؟ وإذا كان كذلك، ما حدود حجّيته؟

لا شك أن للعقل (النظري) قدرة على كشف مجموعة من الحقائق الكونية، وإثبات العديد من القضايا العقديّة؛ وهو بهذا يكون حجة، لا سيّما في مجال المسائل الاعتقاديّة الأصليّة (نظير التوحيد والنبوة والإمامة)، وإلا لما كان هناك أيّ معنى لتكليف الإنسان بطلبها، واعتمادها قاعدة تُبنى عليها جميع المعارف الدينيّة النظرية والعملية؛ ومرادنا من كونها قاعدة أن حجّيتها ينبغي أن تكون تامّة؛ أي أن يحصل بها يقين تام (أي اليقين بالمعنى الأخص؛ وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن برهان)، ولا يبقى هناك أيّ شكّ بشأنها؛ وهذا لا يتحقّق إلا إذا استعملنا المنهج العقلي البرهاني الذي يعتمد على اليقينيّات في مادّته وصورته؛ وذلك بإرجاع النظريّات إلى القضايا الأوليّة المعلومة بنفسها. ويُؤيد الحجّة التي يمتلكها العقل ما ورد في الروايات الشريفة من أن: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ، وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» [الصدوق، الكافي، ج 1، ص 10].

يبقى أن اشتراط اليقين بالمعنى الأخص في المسائل الاعتقاديّة الأساسيّة لا يعني تساوي الناس في طرق تحصيل هذا اليقين؛ فقد يكون هناك من تكفيه أدلّة بسيطة تستند إلى الفطرة والوجدان، وهناك من يحتاج إلى أدلّة أدق، كـ بعض الأدلّة العقلية الإتيّة؛ نظير الأعرابي الذي قيل له: ما الدليل على أنّ للعالم صناعاً؟ فقال: ويحك إنّ البعرة تدلّ على البعير، وآثار القدم تدلّ على المسير، فهيكّل علويّ بهذه اللطافة، ومركّز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلّان على

الصانع الحبير؟!» [الفتال النيشابوري، روضة الواعظين، ج 1، ص 31]. وهناك من لا يقنع إلاّ بأدلة محكمة تخلو من الشبهات والإشكالات كبرهان الصديقين في إثبات الواجب تعالى.

إذن، عرفنا دور العقل في مجال المسائل العقديّة الأصليّة، لكن، هل بوسع العقل تجاوز هذا النوع من الاعتقادات، والخوض في القضايا الفرعيّة التفصيليّة أيضًا؛ نظير جزئيات المعاد، وتفاصيل التوحيد، وحقيقة الذات والصفات الإلهيّة؟

العقل يدرك أنّ المعارف التي يحصل عليها بنحو مباشرٍ محدودةً، وتتنحصر في المعارف الكلّيّة، أمّا الجزئيات فإنّه يحتاج في تحصيلها إلى وسائل أخرى، فإنّ العقل في أحكامه الحسيّة مشروطٌ بالحسّ، إذ إنّ ما يتعقله الإنسان ينقسم إلى تصوّراتٍ وتصديقاتٍ، والتصديقات تعتمد على التصرّوات، والتصرّوات تنكّئ على المفاهيم الكلّيّة، فنخلص في الأخير إلى أنّ المفاهيم الكلّيّة (بكلا قسميها الأوّلية والثانوية) هي المرجع في الأخير لكلّ المعقولات الإنسانيّة، وإذا أضفنا إلى هذه المقدّمة مقدّمةً أخرى مفادها أنّ المفاهيم الكلّيّة مشروطة بالحسّ إمّا بشكلٍ مباشرٍ (وهي المفاهيم الأوّلية) أو بواسطة (وهي المفاهيم الثانوية)، فإنّنا سنصل إلى النتيجة التالية وهي أنّ جميع ما يتعقله الإنسان مشروطٌ بتحقيق الحسّ؛ ولهذا يذكر الحكماء أنّ «من فقد حسًّا، فقد فقد علمًا». يقول الشيخ جعفر سبحاني: «وكلا قسمي التصرّوات يشتركان في أنّ العقل لا يناهما من دون أعمال الحسّ والاتّصال بالخارج. فلو كان الإنسان فاقداً لعامة حواسّه لما قدر على تصوّر شيءٍ من التصرّوات البديهيّة حتّى الوجود والعدم. كما أنّه لو كان فاقداً الصلة بالخارج لما قدر على تجريد الجزئيات والأخذ بالقدر المشترك. وهذا اعترافٌ من الفلاسفة المسلمين باعتبار الحسّ والعقل في مجال المعرفة

الإنسانية»، [سبحاني، نظرية المعرفة، ص 89]، ويقول العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله: «إنّ البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسانية يعطي أنّ علومه التصديقية تتوقف على علومه التصورية، والعلوم التصورية تنحصر في العلوم الحسيّة أو المنتزعة منها بنحوٍ من الأنحاء، وقد دلّ القياس والتجربة على أنّ فاقد حسّ من الحواسّ فاقد لجميع العلوم المنتهية إلى ذلك الحسّ، تصويريّة كانت أو تصديقيّة، نظريّة كانت أو بدهيّة» [الطباطبائي، الميزان، ج 5، ص 263]. كما أنّ المعرفة العقلية تقتضي أن تكون هناك إحاطة للعالم بالمعلوم، وأن توجد بينهما سنخية بحسب ما تفيده قاعدة (لا يعلم شيء شيئاً إلا بما هو فيه منه)، بينما نجد أنّ العديد من الحقائق العقديّة ترتبط بعالم الغيب والمجردات، بل وبالعالم الإله؛ فأثى للعقل - والحال هذه - إدراك هذا النوع من الحقائق؟! وبالتالي، فإنّ للعقل حجّة في دائرة "سلطته"، وفي المجال المسموح له التحرك به، وأمّا في غير ذلك، فيأتي الدور لوسائل أخرى سيأتينا الحديث عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ومن هنا، نستنتج أنّ العقل لا يكون حجّة في بعض العقائد الفرعية بدون اعتماده على الأدوات الخاصّة بكشفها، بل سنجدّه يعترف هو بنفسه بقصوره في هذا المجال؛ نعم، يجب هنا أن نفرّق بين العقل والقواعد العقلية؛ فقد يكون القصور في هذه القواعد وليس في العقل؛ أي أنّ العقل (بما هو هو) يكون قادراً أحياناً على إثبات بعض القضايا الاعتقادية، بيد أنّه لظروفٍ معيّنة قد تخفى عليه القواعد والأسس العقلية التي تُمكنه من ذلك؛ فلا نستطيع القول هنا إنّ العقل ليس بحجّة. ومثال على ذلك، فإنّ الشيخ الرئيس لم يكن قادراً على إثبات المعاد الجسمانيّ بسبب افتقاده للقواعد العقلية المناسبة، إلى أن جاء صدر المتأهّلين واستطاع، من خلال مبني أصالة الوجود وتجرّد الخيال والحركة الجوهرية، تقديم تفسيرٍ عقليٍّ لهذه المسألة العقديّة المهمّة.

يقول الشيخ الرئيس: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروبه معلومةٌ لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّدٌ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن» [ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 423].

وتوجد ملاحظةٌ أخرى هنا جديرةٌ بالاهتمام؛ وهي: صحيحٌ أنّه قد تكون عندنا مجموعةٌ من العقائد التفصيليّة المستعصية على الإثبات العقليّ المباشر، لكنّ هذا لا يعني إلغاء دور العقل وحجّيته في دائرتها، بل قد نستفيد منه في إثبات إمكانية هذا النوع من العقائد وعدم استحالتها، ليبقى الباب مفتوحاً أمام البحث العقليّ عنها واكتساب القواعد والمباني المناسبة لها، أو فسح المجال لوسائل وأدواتٍ معرفيّةٍ أخرى لإثباتها؛ وهذا ما يفعله المتكلمون عادةً في مثال مسألة الرجعة، حيث يُثبتون الإمكان العقليّ لوقوع هذه المسألة، ثمّ بعد ذلك يلجؤون لإثباتها من خلال النقل، إلى أن تتوفر بأيديهم القواعد العقلية التي بوسعهم الاستفادة منها لإثباتها عقلاً.

ب . النقل وحجّيته في العقيدة

ذكرنا سابقاً أنّ العلماء اعتمدوا على النقل أيضاً في إثبات المسائل العقديّة، لكن، علينا أن نرى هل يكون النقل حجّةً في هذا المجال فعلاً؟ وإذا كان كذلك ما مقدار حجّيته؟ لا سيّما وفق التقسيم الآنف الذكر للعقائد إلى أصليّة وفرعيّة.

فالمراد من الدليل النقليّ هنا هو الاستعانة بالقرآن الكريم والروايات الشريفة في الاستدلال على المسائل العقديّة؛ كأن نأتي إلى قوله تعالى: ﴿إِلَهُكُمْ

إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة، الآية 163]، ونستدل من خلالها على إثبات وحدانية الحق تعالى، بأن نقول: بما أن الله - تعالى - قال إنّه واحدٌ، وهو لا يكذب، فإنّه واحدٌ. وهنا توجد ملاحظة مهمّة، وهي: إذا ورد في نصّ قرآنيّ أو روائيّ دليلٌ عقليّ على مسألةٍ عقديّةٍ، فإنّ هذا يمكن أن يدخل ضمن الأدلّة النقلية باعتباره يرشد إلى حكم العقل، وإن كان يُعدّ بحدّ ذاته من الأدلّة العقلية.

فيما يخصّ المسائل العقديّة الأساسيّة، رأينا أنّ المطلوب فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ؛ أي الناتج عن دليلٍ برهائيّ عقليّ، فلا تكفي فيها الأدلّة النقلية بالمعنى الذي بيّناه آنفاً؛ اللهمّ إلا أن تكون هذه الأدلّة محفوفة بقرائن خارجيّة تورث العلم واليقين بمعناه الأعمّ [راجع: عابدي شاهرودي، شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين الشيرازي، المقدّمة، ص 141]؛ لكن تبقى حجّية الآيات والروايات في كلّ الأحوال متأخّرةً منطقيّاً عن عدّة مقدّمات لا يُمكننا إثباتها من خلال نفس الآيات والروايات، وإلا سيُفضي ذلك بنا إلى الدور.

بيانه:

إنّ القول بحجّية النصوص القرآنيّة والروائيّة متوقّفٌ بدايةً على إثبات أنّ هناك خالقاً لهذا الكون، وأنّ هذا الخالق واجب الطاعة، وأنّه بعث مجموعةً من الرسل والأنبياء للهداية إلى سبيل طاعته، وأنّ خاتمهم هو الرسول الأعظم، وأنّه معصومٌ وكلامه صادقٌ، وأنّه بعث بالقرآن الكريم، و...؛ فيتبيّن لنا أنّه لا يُمكننا الاستناد إلى الآيات والروايات، إلا إذا أثبتنا في رتبةٍ سابقةٍ عددًا من القضايا الاعتقاديّة التي وصفناها بالأساسيّة والأصليّة؛ ولهذا لا نستطيع أن نستند إلى هذه الآيات والروايات لإثبات هذه القضايا نفسها، وإلا سيجتمع السابق واللاحق، وهو محالٌ.

وأما بالنسبة للمسائل العقديّة الفرعيّة، فيرتفع فيها هذا المانع عن القول بحجّيّتها؛ لأنّ المفروض أنّنا أثبتنا في رتبة سابقة وجود الخالق وبعثه للرسول الأكرم وصدقه، فيمكننا حينئذٍ أن نأخذ بكلامه إذا ثبت صدوره عنه؛ أي إذا كان متواتراً أو محفوفاً بقرائن قطعيّة؛ نظير النصوص الواردة في كثيرٍ من جزئيات المعاد، كالصراط والميزان وتطابير الكتب. وأما في غير ذلك - أي إذا كان من باب خبر الواحد غير المقترن؛ فلا حجّيّة له أيضاً حتى في الاعتقادات التفصيليّة؛ لأنّه يُفيد الظنّ، وهذا الظنّ - وإن كان الشارع قد عبّده به بحسب ما ورد في الأدلّة على حجّيّة خبر الواحد الثقة - محدودٌ بالمجالات التي يكون فيها جريّ عمليّ، لا اعتقادٌ قلبيّ؛ أي في باب فروع الدين لا أصوله. يقول العلامة الطباطبائيّ: «والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقريضة قطعيّة فلا ريب في حجّيّته، وأما غير ذلك فلا حجّيّة فيه إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعيّ، فإنّ له حجّيّة؛ وذلك أنّ الحجّيّة الشرعيّة من الاعتبارات العقلائيّة فتتبع وجود أثرٍ شرعيّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ؛ والقضايا التاريخيّة والأموال الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّيّة فيها لعدم وجود أثرٍ شرعيّ، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك» [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 10، ص 351؛ سبحاني، رسائل أصوليّة، ص 184].

وتوجد ملاحظةٌ يجدر بنا أن نذكرها في الأخير: فصحيح أنّ هناك بعض الاعتقادات يصعب على العقل الوصول إليها، فيتكفّل النقل ببيانها، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذا النوع من المعارف معارضٌ للعقل. يقول الفيض الكاشانيّ:

«الشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخل، وهما يتعاضدان، بل يتّحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر

في غير موضع من القرآن، نحو: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهُم لَا يَعْقِلُونَ﴾. ولكون العقل شرعاً من داخل، قال - تعالى - في صفة العقل: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فسَمَّى العقل ديناً. ولكونهما متّحدين قال: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾، أي نور العقل، ونور الشرع، ثم قال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، فجعلهما نوراً واحداً، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما تعجز العين عند فقد النور [الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج 2، ص 917].

والمراد من ذلك أنّ هناك فرقاً بين عدم توصل العقل إلى إثبات بعض الاعتقادات، وبين كون هذه الاعتقادات معارضةً للعقل؛ فقد يعجز العقل عن الوصول إلى بعض النتائج العقديّة لعجزه، بل وأحياناً لضيق دائرة كشفه، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذه العقائد معارضةٌ للعقل؛ ولهذا قد يأتي زمانٌ ويحصل تنبيهٌ للعقل عمّا غفل عنه، فيصبح العقل قادراً على الوصول إلى تلك النتائج العقديّة؛ وهذا نظير ما ذكرناه سابقاً عن مسألة المعاد الجسمانيّ التي لم تتمكن المدرسة المشائيّة من حلّها؛ لضعف مبانيها في هذا المجال، إلى أن أتى الملائم صدرها فقدّم لها تفسيراً عقلياً بديعاً، بعدما طرح نظرياتٍ فلسفيّةً جديدةً؛ أو نظير وحدة الواجب - تعالى - بالصرافة التي لم تتضح عقلاً، إلّا بعد الألف الهجريّ، كما صرح بذلك العلامة الطباطبائيّ.

[الطباطبائيّ، الميزان، ج 6، ص 105]

ماهية الكشف والشهود

بهذا، نكون قد أمطنا اللثام ولو جزئياً وبجسب ما يسمح به المقام عن حجّية العقل والنقل في دائرة المسائل العقديّة، ويبقى علينا الآن أن نرى هل بمقدورنا أن نوسّع من دائرة الوسائل والمناهج المعرفيّة المعتمدة في باب

الاعتقادات، لتشمل بذلك حتىّ الشهود، أو لا؟ وإذا كان الجواب هو الإثبات، ما هي دائرة هذه الحجّية؟ لكن قبل ذلك، علينا أن نعترف بأنّ إدخال الشهود في المجال العقديّ ليس بالعملية السهلة؛ وذلك باعتبار اختلاط هذا النوع من المعرفة في كثيرٍ من الأحيان بالخيالات والأوهام، ممّا يبتعد بها كثيرًا عن دائرة العقيدة التي يُشترط فيها اليقين والعلم الجازم، لكن مع ذلك، وبالنظر إلى الخصائص المهمة التي تميّز بها هذه الأداة، وإلى المستويات الواسعة من المعرفة التي بوسعها أن تفتحها لنا، بحيث يتسوّى لنا اقتحام عقباتٍ لم يتمكن العقل من اقتحامها، سنحاول - إن شاء الله تعالى - فتح المجال للشهود لكي يلعب دوره أيضًا على مستوى إثبات المسائل العقديّة، وذلك عبر مراحل متعدّدة نبيّن فيها أوّلاً معنى الشهود وأقسامه وخصائصه، ثمّ نتناول بعد ذلك معايير صدق المعرفة الشهوديّة وكذبها، حتىّ يسهل علينا في الأخير البحث عن حجّيتها.

1. تعريف الكشف والشهود

ورد في لسان العرب لابن منظور أنّ: «المشاهدة: المعاينة. وشهده شهودًا أي حضره، فهو شاهد» [ابن منظور، لسان العرب، ص 223]. كما ذكر الراغب الأصفهانيّ في مفرداته أنّ الشهود والشهادة تأتي بمعنى: «الحضور مع المشاهدة إمّا بالبصر أو بالبصيرة، وقد يُقال للحضور مفردًا. قال الله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾»، لكنّ الشهود بالحضور المجرد أولى، والشهادة مع المشاهدة أولى» [الأصفهانيّ، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 275]. ويقول ابن فارس في مقاييسه: «الشين والهاء والdal أصلٌ يدلّ على حضورٍ وعلمٍ وإعلامٍ لا يخرج شيئاً من فروعهِ الذي ذكرناه» [ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 539].

وعليه فإنّ الشهود من الناحية اللغويّة - بحسب ما تفيدنا التعريفات السابقة - هو بمعنى الاطلاع على الأمر المشهود والعلم به ومعاينته حضوراً ومن خلال الاتّصال المباشر به.

ونفس هذا المعنى نجده حاضرًا أيضًا على مستوى المعنى الاصطلاحيّ للشهود، لكن بدائرٍ أضيق؛ إذ إنّ الشهود بحسب تعريف العرفاء الذين أوردوا هذا المصطلح للثقافة الإسلاميّة بحسب ما يبدو هو: معاينة المشهود (أي الحقّ تعالى) عن طريق نوعٍ خاصّ من الاتّصال المباشر، أي الاتّصال القلبيّ والوجوديّ. يقول الشيخ عبد الرزاق الكاشاني: «الشهود هو الحضور مع المشهود» [الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 343]، ويقول الشريف الجرجاني: «الشهود هو رؤية الحقّ بالحقّ» [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 107]. ومن الواضح أنّ هذه الرؤية المراد منها الرؤية القلبيّة لا مطلق الرؤية والمعاينة؛ وهي تلك الرؤية التي تحصل عن طريق جهاد النفس وتركيتها، حتّى ترتفع الحجب القائمة بين الرائي والمرئيّ.

أ . بين الكشف والشهود

ومن بين المصطلحات الأخرى التي تُستعمل للتعبير عن العلوم الحاصلة عن طريق القلب هو مصطلح الكشف والمكاشفة، يقول القيصريّ في شرحه للفصوص: «اعلم أنّ الكشف لغة رفع الحجاب، يُقال "كشفت المرأة وجهها" أي رفعت نقابها، واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقيّة وجوداً أو شهوداً» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 107]. فعلى هذا، يكون الشهود نتيجةً للكشف عن الحقائق والأسرار المرتبطة بعالم الوجود، لكن غالباً ما يُطلق أحدهما على الآخر، فيقال: علومٌ شهوديّةٌ أو علومٌ كشفيةٌ.

ب. بين الشهود والعلم الحضورّي

يُقَسَّم العلم بحسب أحد تقسيماته إلى حصوليّ وحضوريّ: فالعلم الحضورّي هو الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا عند العالم بصورته وماهيّته، بينما العلم الحضورّي هو الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا بنفسه وبوجوده عند العالم، بمعنى أنّ الواسطة تنتفي في العلم الحضورّي بين العالم والمعلوم (نظير علم النفس بنفسها وبجالاتها).

ومن هنا، إذا كان الشهود - بحسب ما ذكرنا آنفًا - هو بمعنى الحضور مع المشهود من خلال الاتّصال المباشر به، فإنّ الشهود يُفيد نفس المعنى الذي يُفيدة العلم الحضورّي؛ لأنّ كلاهما يدلّ على الاتّصال الوجودي المباشر وانتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم، وبالتالي يُمكننا استعمال أحدهما في مكان الآخر، هذا على الرغم من الحساسيّة التي قد يُبديها البعض من ذلك، بدليل اقتصار الشهود على نوع خاصّ من المعرفة؛ وهي المعرفة التي تحصل عن طريق القلب فقط.

للإجابة عن هذا الإشكال نقول: صحيح أنّ ما أورده العرفاء والمتصوّفة حول الشهود يتعلّق خصوصًا بالمعرفة الشهوديّة القلبيّة التي تحصل عن طريق القلب، لكنّنا عرفنا سابقًا أنّ الملاك في قبول العرفاء بهذا النوع من المعرفة وتمجيدها هو صدقها وكشفها الحقيقي عن الواقع والواقعيات، وما ذلك إلاّ لحصول الاتّصال الوجوديّ المباشر في المعرفة الشهوديّة بين العالم والمعلوم، وهي المسألة التي تتحقّق بعينها في العلم الحضورّي، غاية الأمر أنّ العلم الحضورّي حصره البعض في أمثلة محدودة؛ وهي علم النفس بنفسها وقواها وعلمها بجالاتها وأفعالها وعلمها بعلّتها، بينما نستطيع نحن أن نوسّع من دائرة العلم الحضورّي ليشمل أيضًا العلم القلبيّ بالواقعيات الخارجة عن النفس الإنسانيّة ما دام الملاك واحدًا (أي فقدان الواسطة بين العالم والمعلوم).

نعم، يوجد فرقٌ دقيقٌ بين الشهود العرفاني والعلم الحضوريّ يتمثل في خصوصيّة الأول، (أي أنّه يختصّ بطائفةٍ معيّنةٍ من الناس من أرباب القلوب والمجاهدات، وهم العرفاء والمتصوّفة أو الأنبياء والأئمّة)، وعموميّة الثاني لكلّ الناس، غير أنّ هذا الفارق لا يرجع في حقيقته إلى نفس مفهوم العلم الحضوريّ أو مفهوم الشهود (فإنّهما يتحدان من حيث المفهوم)، بل يرتبط هذا الفارق بنفس المشاهد، حيث نلاحظ وجود تفاوتٍ بين الناس في مسألة الشهود القلبيّ، وهذا التفاوت راجعٌ إلى اختلافهم الإدراكيّ فقط (أي في مدى استفادتهم من القلب).

ونحن نلاحظ وجود نفس الأمر على مستوى العلم الحضوريّ أيضًا؛ إذ كثيرًا ما يغفل الإنسان عن وجود نفسه أو إحدى قواه النفسيّة لصارفيّ ما. ويُمكننا - تنزّلًا - حلّ هذه المسألة من خلال الجمع بين المسألتيّن وتقسيم الشهود (والعلم الحضوريّ) إلى قسمين: شهودٍ عامّ (يحصل لكلّ الناس) وشهودٍ خاصّ (يحصل لطائفةٍ معيّنةٍ منهم).

2. أقسام الكشف والشهود

في هذا البحث، سنتناول تقسيمًا آخر للشهود نمهد له بتمهيدٍ مختصر: حيث إنّ الحكمة المتعالية التي فتحت بأبحاثها القيّمة بابًا جديدًا أمام العقل والفلسفة يتجاوز أطرها القديمة، قد عرّفت العلم بأنّه حضور مجرّد لمجرّد [الحيدري، العقل والعقل والمعقول، ص 407؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليقة الفيّاض، ج 4، ص 933]، بمعنى أنّ العلم يُعبّر عن نوع اتّحادٍ وجودي بين النفس الإنسانيّة (المجرّدة) وبين المعلوم (المجرّد). فالصورة العلميّة بجميع أقسامها

(الحسيّة، الخياليّة، العقليّة) هي صورة مجرّدة عن المادّة وإن كان لها نحو تعلّقٍ بها؛ والدليل على ذلك هو عدم اتّصافها بالخواصّ المادّية (نظير الانقسام والإشارتين الزمانيّة والمكانيّة وعدم جواز انطباع الكبير في الصغير و...)، ومن هنا، فإنّ العلم بجميع أقسامه لا يتحقّق إلّا حينما ترتفع الوساطة الموجودة بين العالم والمعلوم، ممّا يعني أنّ «العلم - برأي صدر المتألّهين - يساوي الكشف والشهود» [اميني نژاد و بابائي كرماني، مباني و فلسفه‌ى عرفان نظري، ص 203]. وعليه، تكون الحكمة المتعالية قد وسّعت من دائرة الشهود ليشمل بالإضافة إلى العلم الحضوريّ، حتّى العلم الحصريّ، غاية الأمر أنّ الأوّل يكون علمًا شهوديًا قويًا (عن قُرب) والثاني علمًا شهوديًا ضعيفًا (عن بُعد). يقول العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي: «العلم الحصريّ اعتباراً عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذاً من معلومٍ حضوريّ هو موجودٌ مجردٌ مثاليٌّ أو عقليّ حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرك وإن كان مدرّكاً من بعيدٍ» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 239].

إذن، نستطيع أن نقسّم الشهود - بشكلي مختصرٍ - إلى عدّة مراتب بحسب المراتب الوجوديّة التي يتّحد فيها المدرك (أي النفس الإنسانيّة) بالمدرك، وهي كالآتي:

أ. مرتبة الشهود الحسيّ: وهي التي تحصل من خلال ارتباط النفس بالشيء المحسوس عن طريق إحدى الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، بحيث يكون هذا الارتباط سبباً في إثارة النفس وإعدادها من أجل إدراك الصورة العلميّة الحسيّة الجزئيّة المجرّدة.

ب. مرتبة الشهود المثالي (أو الخيالي): حيث يحصل الارتباط الوجودي بين النفس والمعلوم في مرتبة الخيال، ويظهر هذا العلم على شكل صورة خيالية جزئية (ومجردة بالطبع).

ج. مرتبة الشهود العقلي: ويتصل فيها المُدرِك بالمُدرك على مستوى عالم العقل، لتنشأ من هذا الاتصال صورة عقلية كلية مجردة. يقول العلامة الطباطبائي رحمته:

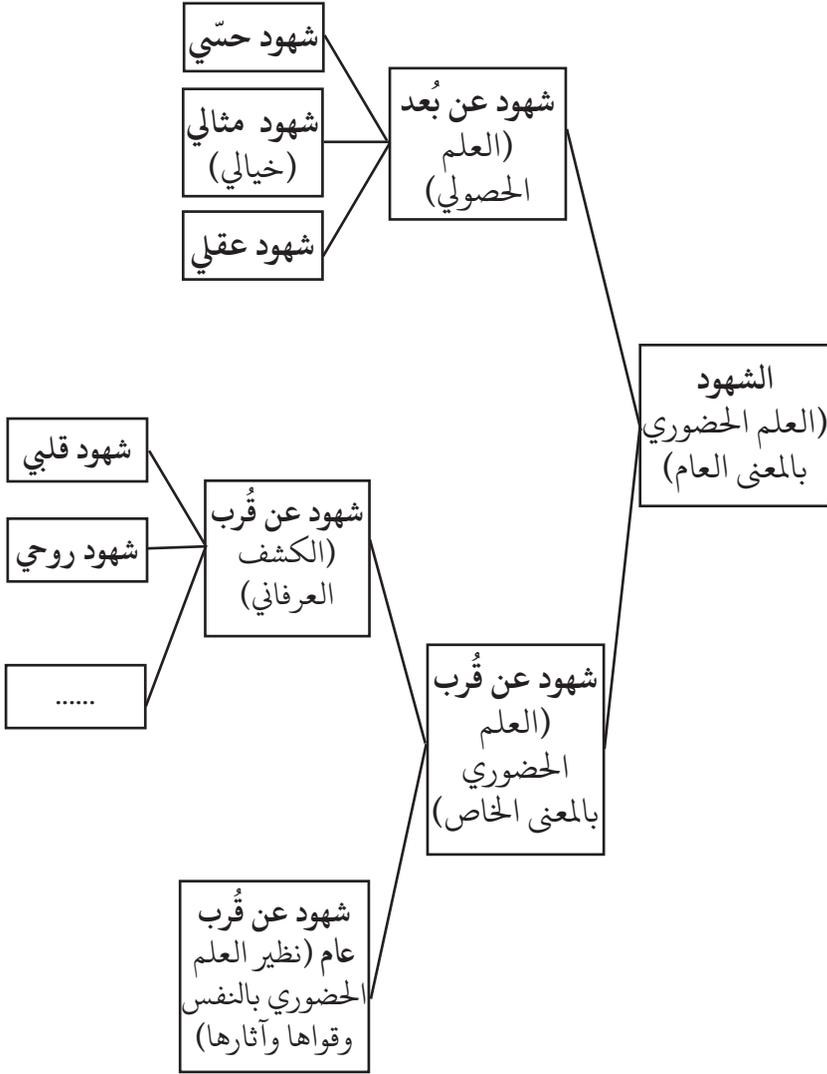
«وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية. واشتراط حضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد» [المصدر السابق، ص 244].

د. مرتبة الشهود القلبي: ويحصل هذا النوع من الشهود من خلال الاتصال بحاسة القلب بين العالم والمعلوم، حيث يطلع العارف في هذه المرتبة على حقيقة المعلوم بشكل تفصيلي.

هـ. مرتبة الشهود الروحي: وتتحقق هذه المرتبة بعد حصول الاندك الروحي بين العالم والمعلوم، ليتعرّف العالم على الحقائق والمعاني الغيبية بشكل إجمالي. [مباني وفلسفه عرفان نظري، المصدر السابق، ص 204]

نتائج عامّة حول تقسيم الشهود

1. الشهود يُفيد نفس المعنى الذي يفيد العلم الحضوريّ، أي الاتصال الوجوديّ المباشر وانتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم.
 2. الشهود (أو العلم الحضوريّ بالمعنى العامّ) ينقسم إلى شهودٍ عن بُعد (وهو الذي يُعبّر عنه عند المشهور بالعلم الحصريّ) وشهودٍ عن قُرب (وهو الذي كان يختصّ باسم العلم الحضوريّ، أي العلم الحضوريّ بالمعنى الخاصّ).
 3. الشهود عن بُعدٍ له ثلاث مراتب، وهي الشهود الحسيّ والشهود المثاليّ والشهود العقليّ.
 4. الشهود عن قُرب له مرتبتان، وهما: الشهود عن قُرب العامّ والشهود عن قُرب الخاصّ.
 5. الشهود عن قُرب الخاصّ ينقسم بدوره إلى قسمين: الشهود القلبيّ والشهود الروحيّ (بل إلى أقسامٍ أخرى أيضًا).
 6. المكاشفات العرفانيّة تُطلق على القسمين الأخيرين، أي العلوم والمعارف الحاصلة عن طريق شهودٍ عن قُربٍ خاصّ (سواءً كان ذلك في مرتبة القلب أو الروح). وسوف نُطلق من الآن فصاعدًا على هذه العلوم اسم العلوم الشهوديّة العرفانيّة (أو الغيبية).
- وُمكننا أن نضع هذا التقسيم للشهود بالشكل الآتي:



7. بهذا التقسيم، نكون قد حاولنا دفع الاستيحاش الذي قد يشعر به البعض من مسألة المعرفة الشهودية العرفانية، وذلك بعد أن استنتجنا أنها لا تختلف في شيء عن بقية المعارف الأخرى (أي عن الحسية والخيالية والعقلية) سوى في المرتبة، وكذلك في الوسيلة المستخدمة لتحصيلها (أي القلب).

وقبل أن نختم هذا البحث، تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات الهامة:

1. ورد استعمال مصطلح الشهود العقليّ بمعنيّ آخر (خصوصًا في فلسفة ديكارت [راجع: سعدي، شهود صدرابي: عقلاني يا عرفاني، ص 5]، كما نستطيع أن نجد آثارًا للحديث عنه عند ابن سينا وغيره) للإشارة إلى تلك المفاهيم البدهيّة (المفاهيم البسيطة نظير المعقولات الثانية)، والقضايا البدهيّة التي يُصدّق بها العقل من دون حاجةٍ إلى انتقالٍ وتفكيرٍ [راجع: أميري، منطق بيشرفته [المنطق المتطور]، ص 17]، بل بمجرد عمليّة شهودٍ باطنيّ عقليّ؛ إذ إنّ المعقولات الثانية هي تلك المعقولات التي لا تُنتزع من الخارج مباشرةً، بل بتوسّط المعقولات الأولى؛ وبذلك تُعدّ منتوجاتٍ عقليّةً صرفةً يُدركها العقل من دون الحاجة إلى أيّ نوعٍ من أنواع التعمّل [المصدر السابق] (أي تُدرك بمشاهدةٍ عقليّةٍ صرفةٍ)، ونفس الشيء يُقال بالنسبة للقضايا البدهيّة التي ترجع كلّها إلى أمّ القضايا (استحالة اجتماع النقيضين)؛ إذ إنّ العقل يُصدّق بهذه القضية بشكلٍ باطنيّ (ومن دون الرجوع للخارج) بعد شهوده للحالات التي تعرض للنفس (مثل العلم وعدم العلم)، وإدراكه لعدم إمكانيّة اجتماع هذه الحالات في آنٍ واحدٍ. هذا، ويُمكننا إدراج هذا النوع من الشهود العقليّ في ضمن الشهود عن قُرب العامّ.

2. إذا لم نكن نُؤمن باشتراك العلمين الحضوريّ والحصوليّ في نفس الحقيقة، وأنّهما قسمان من أقسام الشهود (أو مرتبتين من مراتبه)، كما برهنت عليه مدرسة الحكمة المتعالية، فنحن لا نشكّ - كحدّ أقلّ - في اتّكاء العلمين الحصوليّ والحضوريّ على الشهود ورجوعهما إليه. أمّا بالنسبة للعلم الحضوريّ، فمن الواضح جدًّا رجوعه إلى الشهود (كما بيّنا سابقًا) من دون أن نعتد في ذلك على المباني الجديدة التي طرحتها الحكمة المتعالية. وأمّا

فيما يخصّ العلم الحسوبي، فمن المعلوم اعتماده (بكلا شقّيه: التصوّرات والتصديقات) على المفاهيم والقضايا البديهية التي لا تحتاج في إدراكها إلى أي نوع من التفكير، وقد بيّنا فيما سبق أنّ هذه المفاهيم والقضايا البديهية تعتمد على نوع من أنواع الشهود يُسمّى بالشهود العقليّ أيضًا.

3. توجد بعض الآراء التي حاولت إرجاع المكاشفات العرفانية إلى نوع من أنواع الإدراك الحسبيّ الباطنيّ (أي أنّها جعلتها في مصافّ الوجدانيّات، نظير الإحساس بالألم وإدراك الجوع والشعور بالمحبّة...) [المصدر نفسه، ص 16] وهي محاولة جيّدة قد تُفيدنا في تفسير كيفية تحوّل المدركات العرفانية الشهودية إلى علمٍ حسوبيّ (كما سيأتي معنا لاحقًا إن شاء الله)، لكنّها لا تُعطينا صورةً كاملةً عن هذا النوع من المدركات التي تحصل عن طريق وسيلة إدراكيةٍ أخرى غير الحسّ الباطنيّ (أي القلب)، اللهمّ إلا أن نوسّع من دائرة الإحساس الباطنيّ الوجدانيّ ليشمل القلب أيضًا.

3 . خصائص المعرفة الشهودية

يتّصف الشهود بمجموعة من الخصائص التي ميّزته عن الأدوات المعرفية الأخرى، ولها تأثيرٌ في حجّيته ومستوى هذه الحجّية، من بينها:

1. انتفاء الوساطة فيها بين العالم والمعلوم: وتُعدّ هذه هي الخاصية الأبرز لهذا الطريق، وهي التي تجعله متعالياً عن بقية الطرق. وهذا الأمر وإن كنا أثبتناه حتّى للعلوم الحسولية (ولهذا أرجعنا جميع العلوم إلى الشهود)، لكنّه يتجلّى في العلوم الشهودية العرفانية بصورةٍ أجلي وأرفع؛ لأنّ الوساطة ترتفع فيها بين العالم والمعلوم في مراتب أعلى من المرتبة الحسبية الظاهرية، ممّا يُمكن العالم من إدراك المعلوم والاتّحاد به على مستوى حقيقته وواقعته.

2. سلامتها عن الخطأ والكذب: إذ كيف يُتصوّر خطأً في العلم عند وجود التّحادِ وجوديّ بين العالم والمعلوم على مستوى الحقيقة والواقعيّة؟! بل نستطيع القول إنّه لا يُمكننا حتّى وصفها بالصدق؛ لأنّ الصدق يُقابل الكذب فيما من شأنه الاتّصاف بهما (هما من قبيل الملكة وعدمها)؛ أي في العلوم الحسوليّة التي قد يوجد فيها اختلافٌ بين الواقع الذهنيّ والواقع الخارجيّ. وأمّا في العلوم الشهوديّة العرفانيّة، فلا يوجد هذا الاختلاف أبداً؛ ولهذا تكون أرفع وأرقى من الصدق والكذب. يقول الشيخ جوادي آملي:

«لوجود وساطةٍ بين العالم والمعلوم في العلم الحسوليّ - وهي وساطةٌ مفهوميّةٌ تكشف عن الواقع - يواجه هذا العلم الصواب والخطأ، والحقّ والباطل، والصدق والكذب. ولعدم وجود مثل هذه الوساطة في العلم الشهوديّ بين الشاهد والمشهود، فإنّ معنى الصواب والحقّ والصدق يتّخذ شكل الثبات والاستمرار والإتقان العينيّ، وليس الانطباق، بحيث لا يترك مجالاً للخطأ والباطل والكذب» [جوادي آملي، التجربة العرفانيّة والبنية المعرفيّة.. عرفان الإمام عليّ عليه السلام نموذجاً، ص 45].

ويقول صدر المتألّهين: «وأما العلم الحضوريّ الشهوديّ، فإذا حصل فينا، فلا بدّ من حصول شيءٍ للمدرك ممّا لم يكن حاصلاً له قبل ذلك، وهو الإضافة الإشراقيّة فقط، من غير افتقارٍ إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصوريّة» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 110]. نعم، يمكن أن تحصل مشاهداتٌ خاطئةٌ يتصوّرها الإنسان صحيحةً، وهذا ما سنشير إليه لاحقاً. وعليه، فإنّنا نستخلص أنّ حجّية العلوم الشهوديّة حجّية ذاتيّة، أي أنّها لا تحتاج لأيّ أمرٍ آخر من أجل إثبات حجّيتها.

3. سعة دائرة المعلومات الشهودية: فإذا كانت دائرة المُدركات العقلية محدودةً لمحدودية العقل نفسه، فلا تتجاوز إطار المفاهيم الحسولية الضيقة، فإنّ دائرة المعارف الشهودية العرفانية تتسم بالشمول والسعة لجميع هذا الكون الفسيح بشقّي أبعاده ومستوياته، بحيث لا توجد هنا أيّ حدودٍ تقف في وجه العارف من أجل سبر أغوار عالم الوجود، اللهمّ إلا ما يكتنفه هو نفسه من ضعفٍ ونقائص.

وعليه، فكلّما امتلك الإنسان القدرة على التجردّ أكثر (من خلال طريق العمل والمجاهدة والتزكية)، تمكن من رفع الحجب الفاصلة بينه وبين الموجودات أكثر (وهي حجبٌ موضوعةٌ في الحقيقة على جوارحه وحواسه الباطنية)، وبالتالي تُتاح له الفرصة أكثر للتعرف على حقائق أعلى وأعمق وأدق. وهكذا يمضي الإنسان في مسيرته المعرفية التي تنقله من مستوى إلى مستوى، ومن عالمٍ إلى عالم، فيتعرّف على حقائق عالم الناسوت والمملوكوت والجبروت، ثمّ عالم الصفات والأسماء الإلهية، إلى أن يصل إلى مقام الذات الإلهية المتعالية.

ويُعبّر العرفاء عن هذا النوع من السير المعرفي التكاملي بعدة تعبيراتٍ، من ضمنها: علم اليقين، عين اليقين وحقّ اليقين. فـ «علم اليقين هو ما كان ناشئاً عن البرهان، وعين اليقين ما نشأ عن الكشف والبيان، وحقّ اليقين ما نشأ عن الشهود والعيان» [حمدان، مصطلحات التصوّف من كتاب مراجعة التشوّف إلى حقائق التصوّف لابن عجيبة الحسيّ، ص 13]. ويقول القيصري في شرحه للفصوص: «قسّم أرباب هذه الطريقة المقامات الكليّة إلى علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين. فعلم اليقين تصوّر الأمر على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحقّ اليقين بالفناء في الحقّ والبقاء به علماً وشهوداً وكماً وحالاً» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 148].

فالدرجة الأولى من المعرفة هي المعرفة النظرية الحسوليّة، ثمّ تتحوّل بعد ذلك هذه المعرفة (من خلال العمل والسير والسلوك ومجاهدة النفس) إلى معرفة شهوديّة ذات درجاتٍ عديدةٍ تُختصر في اثنتين: عين اليقين وحقّ اليقين، حيث تتخذ المعرفة هناك شكلاً آخر، يُعبّر عنه بالفناء.. يقول ابن تركة: «فإنّ لكلّ مرتبةٍ من علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورة» [ابن تركة، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 517]؛ وعليه، فإنّ «المعرفة العرفانيّة تبدأ بالاتّصال والاتّحاد بين العالم والمعلوم وتنتهي بمرحلة فناء العالم في المعلوم» [إبراهيميان، معرفت شناسی در عرفان، ص 54]؛ وهذا ما يُحيلنا على الخصوصيّة التالية.

4. أنّ المعرفة الشهوديّة غايتها ونتيجتها الوصول إلى الحقّ تعالى: وبالتالي فهي تمتلك شرفاً كبيراً بشرفيّة غايتها، إذ إنّ طالب هذه المعرفة «يريد الحقّ الأوّل لا لشيءٍ غيره، ولا يُؤثر شيئاً على عرفانه وتعبّده له فقط لأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسبةٌ شريفةٌ إليه لا لرغبةٍ أو رهبةٍ» [مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ص 102]. نعم، يوجد من هؤلاء من يتوقّف في وسط الطريق دون أن يبلغ هذه الغاية القصوى، بل يوجد من الذين سلكوا سبيل المعرفة الشهوديّة من خلال التصفية والتزكية لا للوصول إلى الحقّ تعالى، بل لامتلاك القدرة على التصرف في الكائنات وخوارق العادات (كبعض المرتاضين الهنود مثلاً أو المنحرفين من بعض الصوفيّة)، لكنّ كلامنا هو حول المعرفة الشهوديّة الحقيقيّة التي تجعل من الله - تعالى - ولقائه الهدف الأسمى الذي على الإنسان أن يصل إليه.

5. أنّ المعرفة الشهوديّة مأخوذةٌ من الحقّ - تعالى - مباشرةً؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب هذه المعرفة يفتخرون على غيرهم بكونهم تلامذةً لله تعالى - إن صحّ التعبير - من دون واسطة. [جهانگيري، محي الدين ابن عربي، ص 209]

يقول صدر المتأهّلين: «وأعلى من الجميع أناس إلهيون ورجال ربّانيون يأخذون علومهم الكشفيّة بالوحي والإلهام من العقل الفعّال والملك الملقى للحقائق الموحى للأخبار والأحكام من غير وساطة هذه الأجسام» [الشيرازي، كسر أصنام الجاهليّة، ص 162].

وقد ورد نظير هذا المعنى في الكثير من الروايات الصادرة عن أهل بيت الوحي، نظير رواية عنوان البصريّ التي يقول الإمام الصادق فيها: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللّٰهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْ يَهْدِيَهُ» [العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 225].

بل نستطيع أن نجد له نظيراً في القرآن الكريم أيضاً من خلال قصّة موسى والخضر الذي يقول عنه الحقّ تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [سورة الكهف: 65]؛ ولهذا نجد أنّ العرفاء يُطلقون على علمهم اسم العلم اللدنيّ.

حجّية المعرفة الشهوديّة بوجه عامّ

ما نستخلصه من كلّ الخصائص السابقة للكشف والشهود أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة تشترك مع بقيّة المعارف الإنسانيّة في الحجّية والاعتبار (وكُلُّ بحسبه)، يقول القيصريّ: «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإنّ كلّاً منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان» [الأملي، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم، ص 654].

لكن يبقى أنّ حجّية هذا النوع من المعرفة هي حجّية شخصيّة، وبعبارة أخرى: نظراً لكون هذه المعرفة ذوقيةً وحضوريةً، فإنّها لا تتجاوز الشخص الذي يعيشها؛ وبالتالي من غير الممكن نقلها إلى الآخرين. وتُعدّ هذه المسألة من أبرز المسائل والإشكالات التي ترد على المعرفة الشهوديّة؛ حتّى مع أنّها لا تُبطل حجّية هذه المعرفة، غير أنّها تُحدّد من أثرها ودائرة اعتباريّتها، يقول الشيخ جعفر سبحاني: «لا يُكذّب مدّعي الشهود والكشف، غاية الأمر أنّه لا يُمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدةً مطّردةً في مجالات العلم والمعرفة» [سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 189]. فتضحي المعرفة الكشفية عبارةً عن مجموعة من التجارب الشخصية المحدودة التي لا يجمعها أيّ رابط، ولا تخضع لأيّ ضابط، والشاهد على ذلك هو اختلاف الكثير من العرفاء في تجاربهم ومكاشفاتهم، بل - وباعتراف العرفاء بأنفسهم، يقول القيصري: «ومشاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذلك ما يُرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيةٍ محضّة واقعةٍ في نفس الأمر وإلى أمورٍ خياليةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانية، وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقية ليضلّ الرأي» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 100]؛ فتوجد الكثير من المكاشفات والمشاهدات الخاطئة التي يلتبس أمرها على العارف، فيظنّ أنّها رحمانية صادقة، بينما هي شيطانية كاذبة؛ إذ إنّ الشيطان لا يترك الإنسان حتّى في تلك العوالم العالية، بل يكون ترصده له فيها أشدّ وحرصه على غوايته فيها أوكد. بالإضافة إلى أنّه يُشاهد عند المصابين ببعض الأمراض النفسية أو العضوية ادّعاء الاطلاع على هذا النوع من العلوم والمعارف والمكاشفات؛ نظير المصابين بالماليخوليا؛ وهي ضربٌ من الجنون، وهو أن تحدث للإنسان أفكاراً رديئةً ويغلبه الحزن والخوف، وربما صرخ ونطق الأفكار الرديّة وخلّط في كلامه. [انظر: الداية،

معجم المصطلحات العلميّة العربيّة، ص 1199]

للجواب عن هذا الإشكال يمكن القول:

أولاً: يجب ألا نخلط في المقام بين شخصية المعرفة العرفانية وخصوصيتها [راجع: حسين زاده، كاوشى در ژرف‌هاى معرفت شناسى 2: منابع معرفت، ص 174]. فنحن نعتزف بأن هذه المعرفة شخصية ولا يمكن نقلها بعينها للآخرين، لكننا لا نقول بخصيصيتها وعدم إمكان حصولها للغير. وهذا الأمر ينسحب أيضاً حتى على العلوم الحسية المادية، فعندما أقول مثلاً (الشمس موجودة)، فأنا لا أستطيع أن أنقل ما أشاهده بعينه إلى الآخرين، غير أن بقية الناس يستطيعون بدورهم الحصول على هذه المعرفة من خلال أعمال حواسهم والنظر إلى الشمس لكي يكتشفوا بأنها موجودة، وما ذلك إلا لاشتراك جميع أفراد الإنسانية في نفس الحواس الظاهرية.

كما نستطيع تسرية هذا الأمر حتى إلى العلوم العقلية التي تكون بهذا المعنى شخصية (مرتبطة بشخص المدرك)، لكنها لا تكون خاصة؛ إذ بإمكان الجميع الوصول إليها من خلال اتباع القوانين العقلية المنطقية.

نفس الشيء نقوله بالنسبة للمعرفة الشهودية العرفانية التي يمكن للجميع الوصول إليها بسبب اتحاد كل بني البشر في وسيلتها وأداتها الإدراكية (أي القلب)، غاية الأمر أن الاستفادة من هذه الوسيلة مناط بتحقيق بعض الشروط الخاصة (أي التزكية والمجاهدة والسير والسلوك). وهذا نجده حتى في المعرفة الحسية الظاهرة المشروطة بسلامة الحواس مثلاً، والمعرفة العقلية المشروطة مثلاً بسلامة العقل، وحسن الاستفادة منه من خلال تعلم القوانين والقواعد المنطقية.

ثانياً: أن العرفاء تحدّثوا بإسهاب عن المعايير التي يجب أن تخضع لها هذه

العلوم والمكاشفات؛ وهذه المعايير ملائكة في حجّة الكشوفات بالنسبة لمن تحصل له، وهي ملائكة أيضاً في حجّيتها بالنسبة للآخرين. ومن خلال تتبع كلماتهم، يُمكننا تقسيم هذه المعايير إلى قسمين أساسيين: معايير موضوعيّة ومعايير ذاتيّة. والمراد بالمعايير الموضوعيّة تلك المعايير التي ترتبط بالمكاشفات بشكل مباشر من دون أن يكون لها أيّ نظير إلى المكاشف، وأما المعايير الذاتيّة، فهي المعايير التي لها ارتباط مباشر بشخص المكاشف.

1. المعايير الموضوعيّة للمعرفة العرفانيّة

ويُمكننا تقسيم هذه المعايير إلى عدّة أنواع:

أ. معيار العقل

ذكرنا سابقاً أنّ العقل (النظريّ) حجّة في مجال المعارف النظرية؛ بمعنى أنّه يُحصّل لنا العلم في معارف كهذه، لكن هل نستطيع القول إنّ حجّة حتّى في مجال بقيّة العلوم الحسيّة والشهوديّة؟ الجواب هو: نعم، غاية الأمر أنّ حجّيته هنا لا تكون بمعنى تحصيل العلم؛ لأنّه قاصر عن الدخول في هذه المجالات، بل حجّيته هي بمعنى كونه معياراً في صحّة هذه العلوم أو كذبها. ويُمكننا أن نبيّن المراد من كون العقل معياراً في المعرفة الشهوديّة بالنحوين التاليين:

1. أن نعدّ العقل مقدّمةً أساسيّةً للدخول في غمار المعرفة الشهوديّة؛ بمعنى أنّ العارف في سلوكه الكشفيّ القائم على المعاينة والمشاهدة القلبية إنّما يرمي إلى تحقيق حدّ من اليقين المعرفيّ بما كان قد ثبت لديه من معارف بالدليل والنظر والبرهان [المحمود، المعرفة وفقاً للمنهج العرفانيّ للسيد الخميني، ص 128]. يقول النسفيّ في كتابه (الإنسان الكامل): «فقد كان حتّى تلك اللحظة سائراً في

طريق نور العقل، وهو ذا عمل العقل قد انتهى، وهو الآن سائر في طريق نور الله، ويسير طوراً في طريق نور الله، حيث تُزال كل الحُجُب النورانية والظلمانية من أمام السالك، فيرى الأخير الله ويعرفه [النسفي، الإنسان الكامل، ص 305]. ومن هنا نرى أنّ العرفاء يعترفون بالمراتب الثلاثة لليقين: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، بحيث تكون كل درجة مقدمة لحصول الدرجة الأعلى منها.

2. صحيح أنّ المعرفة الشهودية العرفانية هي معرفة ما وراء العقل، وينالها الإنسان بـ "حاسة" أخرى أطلقنا عليها سابقاً اسم القلب، غير أنّ هذه المعرفة تتحوّل بعد ذلك (أي بعد أن ينتهي الإنسان من معاشتها) إلى معرفة حصولية عقلية؛ فمن هذه الناحية، تكون هذه المعرفة قابلة للخضوع إلى مبضع التشريح العقلي، ويمكننا إخضاعها إلى قواعد العقل وأسسها، وهذا لا يختلف في شيء عن المدركات التي ينالها الإنسان عن طريق الحس الظاهري، ثم بعد ذلك تتحوّل إلى علوم عقلية حصولية. يقول ابن تركة:

«إنّا لا نسلم أنّ العقل لا يُدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً، نعم، إنّ من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أخرى هي أشرف منه، واستبانة نور أضواء هو أتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاج الإنسانية التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول يُدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في المدركات الجزئية، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنّها أنزل وأخس منه، وبعد الوصول يُدركها مثل سائر مدركاته على السواء» [التركة، تمهيد القواعد، المتن،

ص 249]

ومن هنا، نرى أنّ العرفاء الذين اكتشفوا حقيقة هذه المسألة عملوا على وضع كلّ مكاشفاتهم ومدركاتهم الشهوديّة المرتبطة بنظام عالم الوجود (وعلى رأسه الحقّ تعالى) على شكل مجموعةٍ من القواعد والمباني العرفانيّة التي سعوا إلى إثباتها بواسطة الدليل والبرهان، وإن كانوا قد حصلوا عليها عن طريق الكشف والشهود، وذلك في علمٍ أصبح يُسمّى بعلم العرفان النظريّ. يقول القيصريّ في مقدّمة شرحه لتائيّة ابن الفارض المصريّ:

«وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً... ولكن لما رأيت أنّ أهل العلم الظاهريّون أنّ أهل هذا العلم ليس له أصلٌ يُبنتى عليه ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيلاتٌ وطاماتٌ ذكريّةٌ لا برهان لأهله عليه... بيّنت موضوع هذا الفنّ ومسائله ومبادئه. وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص وباقي الرسائل التي كتبت في هذه الطريقة؛ إنّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم وإفحاماً بشريعتهم؛ فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجّة عليهم» [التركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 6 و7].

وعليه، نستطيع القول إنّ البراهين العقليّة للعرفان هي بمنزلة آلة المنطق إزاء الحكمة والكلام؛ إذ يُمكن بها تمييز الصحيح من السقيم، فيجب أن لا يكون الكشف مخالفاً للضرورة العقليّة، كما يُمكن نقل تلك المعارف إلى الآخرين الذين لا يتلقونها إلّا حينما يُصبح المشهود العرفانيّ معقولاً فلسفياً. [الأمليّ، المصدر السابق، ص 51]

ب. معيار الشرع

حيث يُعدّ الشارع المقدّس كذلك ضماناً للمعرفة الشهوديّة من الوقوع في الخطأ والخلط. ويتمثّل ذلك في مجموعةٍ من الأمور:

- عرض المشاهدات والمكاشفات على الكتاب والسنة، فما وافق الضرورات الشرعية يُؤخذ به، وما عارض فيهما ذلك يُترك. يقول ابن عربي: «ولا يتعدى كشف الولي في العلوم الإلهية فوق ما يُعطيه كتاب نبيه ووحيه. قال الجنيد في هذا المقام: علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة، وقال الآخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة، فليس بشيء» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 33]. ويقول أبو سليمان الداراني: «إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة. وقال الجنيد: من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث، لا يصلح له أن يتكلم في علمنا» [قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص 103 و104].

- الإيمان بأن الطريق الصحيح للوصول إلى المكاشفات والعلوم العرفانية الشهودية الصحيحة ينحصر في اتباع الشريعة، يقول ابن عربي: «فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا على الكتاب والسنة» [ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 162]. ويقول في موضع آخر: «اعلم وفقك الله أنّ الشريعة هي المحجة البيضاء.. محجة السعداء وطريق السعادة، من مشى عليها نجى ومن تركها هلك» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 14]. وهذا هو المبدأ الذي كان المرحوم السيد علي القاضي يعتمد عليه كثيراً؛ فكان يحسب للشريعة الغراء حسابها بدقة كبيرة، وكان بنفسه رجلاً متشرعاً بتمام المعنى، ومعتقداً بأن الشريعة هي السبيل لإدراك الحقائق العرفانية والتوحيدية. وكان جاداً في هذا الأمر، بحيث لم يكن ليفوته أبسط سنة وعمل مستحب. [الطهراني، الروح المجرد، ص 473]

- بل الأكثر من ذلك، فإننا نقول إنّ هناك عينية بين العلوم الكشفية والعلوم الشرعية؛ ولهذا نجد أصحاب الكشف والشهود يعتقدون أنّ

العلوم الشرعيّة والعلوم الشهوديّة الكشفية هما شيءٌ واحدٌ والاختلاف بينهما هو بحسب الظاهر والباطن فقط، ويُطلقون على الأولى اسم الشريعة والثانية اسم الحقيقة، بينما يُسمّون الطريق الرابط بين الشريعة والحقيقة وبين الظاهر والباطن (وهو التزكية والمجاهدة) اسم الطريقة. فالشريعة - إذن - تكليف الظواهر، والطريقة تصفية الضمائر، والحقيقة شهود الحقّ في تجلّيات المظاهر [حمدان، مصطلحات التصوّف، ص20]، والجميع يشكّل وجودها ومظاهر لحقيقةٍ واحدةٍ.

- التبرؤ من المدّعين للمعرفة الشهوديّة الذين لا يخضعون لظاهر الشرع. يقول محيي الدين ابن عربيّ: «ونبغت طائفةً ثالثةً ضلّت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعيّة وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً، تسمّى الباطنيّة» [ابن عربيّ، الفتوحات، ج1، ص334]. ويقول صدر المتألّهين أيضاً: «فكما أنّ الحشويّة والكراميّة ينظرون في الأحكام بالعين العوراء يقتصرون على الظواهر وينكرون عالم الأسرار ومعدن الأنوار، فكذلك الباطنيّة، حيث يهملون الأحكام والآداب الظاهرة ويتركون العمل بالشريعة الحقّة، ونبذوها وراء ظهورهم. وكلتا الطائفتين عماءٌ عوراء دجالون في إدراك حقائق الأشياء، إلا أنّ عماء إحداهما في يمين عينيهما وعماء الأخرى في يسراهما» [الشيرازي، كسر أصنام الجاهليّة، ص49].

ج. معيار الرجوع لأهل الخبرة

فنحن نعلم أنّ لكلّ علم أهلاً، ونحن مأمورون شرعاً وعقلاً بالرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص من أجل تلقي العلوم وتحصيلها، حيث يقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43]. والمعرفة

الشهويّة لا تخرج بدورها عن هذه القاعدة، حيث من الممكن عرض المكاشفات والمشاهدات التي تحصل للسالك على الأشخاص الذين نظمّن بتضلّعهم في العرفان على مستوى نظريّ وعمليّ، من أجل تمييز الصحيح عن الباطل. يقول القيصريّ: «ومشاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيّةٍ محضةٍ واقعةٍ في نفس الأمر وإلى أمورٍ خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيّةٍ، وقد يُخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي؛ لذلك يحتاج السالك إلى مرشدٍ يرشده وينجيه من المهالك» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100].

يبقى البحث هنا حول المواصفات والخصائص التي يجب أن يخضع لها هؤلاء الخبراء، غير أنّ ذلك ممّا يخرج عن طاقة هذه الدراسة.

2. المعايير الذاتية للمعرفة العرفانيّة

والمراد منها تلك المعايير المرتبطة بالمُشاهد؛ إذ من المعلوم أنّ نفس المُشاهد بما يحمل من خصوصيّاتٍ ومواصفاتٍ له دورٌ أساسيٌّ في تلقي المشاهدة والحصول عليها، ثمّ تفسيرها ونقلها للآخرين بعد ذلك، حيث يقول القيصريّ في هذا الصدد: «الفرق بين الواردات الرحمانيّة والملكيّة والجنّيّة والشيطانيّة يتعلّق بميزان السالك المكشّف» [القيصريّ، مقدّمة شرح فصوص الحكم، ص 112]. وعليه، كلّما كان الإنسان يتّصف بقوة العقل وإحكامه للقواعد العقليّة، بالإضافة إلى تحلّيه بالزهد والتقوى وفضائل الأخلاق والتقيد بالأحكام الظاهريّة وعدم الاقتصار على فعل الواجبات واجتناب المحرّمات، بل تعدّي ذلك إلى فعل المستحبّات وترك المكروهات، وتمكّنه

أيضاً من مباني العرفان والسير والسلوك؛ كانت مكاشفاته أصدق، وعن الخيالات والأوهام أبعد. وتُعدّ هذه المعايير الذاتية من المعايير التي قد نتمسك بها ونلجأ إليها للتأكد من صحّة المشاهدات المنقولة عن الآخرين. يقول السيّد الحسيني الطهراني:

«كيف يمكن لعالمٍ عظيم الشأن كالسيّد ابن طاووس أو السيّد مهديّ بحر العلوم أو السيّد عليّ الشوشترّي الذي استلم مجلس درس الشيخ الأنصاريّ بعد وفاته لمدة ستّة أشهرٍ على أحسن وجهٍ وأفضل نحوٍ وأكمل، أو المرحوم الآخوند الملائم حسين قلي همداني أستاذ الشيخ الأنصاريّ في الأخلاق... الذين كانوا جميعهم من الفقهاء العظام وأصحاب المقام العالي وأبطال ميدان التحقيق والتدقيق والمشار إليهم بالبنان من حيث الغزارة العلميّة والنبوغ الفكريّ... كيف يُمكن أن يُتوقّع من هؤلاء أن تكون مشاهداتهم ومكاشفاتهم على خلاف موازين ومباني الشريعة، وأن لا يحصل لهم اطلاعٌ على صحّتها وسقمها؟!

وكيف يكون استنباط مجتهدٍ عاديٍّ مورداً للقبول وحاظاً على الحجّيّة؟ أمّا العلم واليقين بصحّة المدركات والواردات القلبيّة والمكاشفات المعنويّة لهكذا مستويٍّ من أعظم الفقهاء وأكابر الحكماء...

فإن قيل: إنّ ملاك حجّيّة فتوى الفقيه هو استناده إلى كلام المعصوم، وأمّا في شهود أهل العرفان ومكاشفات الأولياء الإلهيّين فلا يوجد مثل هذا الاستناد، بل تقوم فقط على الواردات وإدراك الصور والمعاني المرتسمة في النفس؛ ولذلك

من الممكن أن تكون مشوبةً باشتباهٍ ... ولذلك لم يقبل عظماء أهل المكاشفة والشهود بأيّ مكاشفةٍ، ولم يظنّ أحدٌ منهم أنّ أيّ إدراكٍ لصورةٍ أو معنًى هو منطبقٌ مع الحقيقة والواقع.

وجواب هذا الكلام: أنّه بالرغم من كون احتمال الاشتباه في الواردات القلبية واردةً بالنسبة إلى جميع الأفراد، إلا أنّ تطبيقها على مصادر الوحي ومباني التشييع وأحاديث أهل البيت سينيء بنحوٍ قطعيٍّ احتمال الخطأ... وإذا كان هناك احتمالٌ للخطأ في بعض موارد الشهود، أو اشتباهٌ في الكشف المعنويّ، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها، كما هو الحال في السلوك الفقاهتيّ عند الشكّ والترديد؛ إذ لا بدّ حينئذٍ من التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل» [الطهراني، حريم قدس، ص 69 و70].

نتيجة الكشف وحجّيته في دائرة المسائل الاعتقاديّة

تبين لنا إذن من كلّ ما سبق أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة التي يراها الإنسان عن طريق القلب لا تختلف من حيث الجوهر عن بقية المعارف التي يحصل عليها الإنسان من طرقٍ أخرى (الحسّ، الخيال، العقل) اللهمّ إلا من حيث الدرجة والوسيلة؛ إذ إنّ كلّ هذه المعارف تبني على انتفاء الوساطة بين العالم والمعلوم (أي على الشهود بالمعنى العام). كما تبينّت لنا أيضاً حجّية هذه المعرفة الشهوديّة العرفانيّة، وأنها حجّيةٌ تعتمد على المعايير التي تقدّم ذكرها، لا سيما العقل، واتّضحت لنا كذلك أنّها ليست معرفةً خاصّةً؛ إذ يُمكن حصولها للآخرين أيضاً، بل ويُمكن نقلها للغير، خصوصاً إذا كانت تخضع للمعايير التي تحدّثنا عنها بالتفصيل.

وعليه، لا يبقى علينا الآن إلا أن نُفصّل الكلام عن دور هذه المعرفة في إثبات المسائل العقديّة، فنقول:

بالنسبة للاعتقادات الأساسيّة، فصحيحٌ أنّه يُشترط فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو لا يتأتّى إلا من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ، إلا أنّ الشهود يُمكنه أن يلعب دوراً مهمّاً في هذا المجال يتمثّل في تعميق الإيمان، وتركيزه، والوصول به إلى مستوياتٍ أعلى؛ لا سيّما بملاحظة الخصائص التي تميّز بها المعرفة الشهوديّة، وأنها تُمكن الإنسان من الاتّحاد بحقيقة تلك المعتقدات وواقعيتها، وأنها تسلم من الخطأ والكذب، وغير ذلك من الخصائص التي ذكرناها آنفاً، غاية الأمر أنّ تلك المعرفة الشهوديّة يجب أن تكون خاضعةً للمعايير التي اعتبرناها سابقاً.. يقول الشيخ محمد تقي مصباح يزدي:

«وأخيراً، وبعد التوقّف على الرؤية الكونيّة والأيدولوجيّة الصحيحة، يُمكن التوصل إلى المكاشفات والمشاهدات من خلال السعي والرقّي في مراحل السير والسلوك؛ ليتوصّل وبدون توسّط المفاهيم الذهنيّة إلى الكثير من الحقائق التي أثبتتها الاستدلالات العقليّة» [اليزديّ، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 55].

ومن هنا، نرى الحقّ - تعالى - يقول في حقّ نبيّه إبراهيم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]. فَجُعِلَ الاطلاع الشهوديّ على ملكوت السماوات والأرض شرطاً في حصول اليقين؛ كما نجد هذا المعنى حاضرًا في الروايات على مستوى العديد من الاعتقادات الأساسيّة؛ نظير المعرفة الشهوديّة بحقيقة التوحيد؛ مثلما يقول أمير المؤمنين: «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبله» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 8، ص 263]، والمعرفة الشهوديّة بالإمامة والولاية، يقول الإمام عليّ: «إِنَّهُ

لَا يَسْتَكْمِلُ أَحَدُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَعْرِفَنِي كُنْهَ مَعْرِفَتِي بِالتَّوَرَانِيَّةِ» [المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، ج 26، ص 1]؛ إذ من الواضح جدًا هنا أن هذه المعرفة شهودية وليست حصولية.

ولهذا، فإنَّ العديد من أصحاب الكشف والشهود إن كانوا صادقين في كشفهم وشهودهم تظهر لهم الكثير من الحقائق التي قد تكون أحيانًا مخالفة لما يؤمنون به خطأً؛ وفي هذا الصدد، كان المرحوم القاضي يقول: «من المحال أن يصل امرؤ إلى مرحلة الكمال فلا تصبح حقيقة الولاية مشهودةً لديه» [الطهراني، الروح المجرد، ص 341]؛ وهذا يعني أن الشهود له دورٌ أيضًا في تنبيه الإنسان إلى الأخطاء والمغالطات التي قد تحصل له حين استدلاله على مسألة عقديّة.

وأما فيما يخصّ المسائل العقديّة الفرعيّة، فالكلام أيضًا هو الكلام، حيث بالإمكان الاستفادة من الشهود هنا في الوصول إلى حقيقة تلك المعتقدات المستنبطة من العقل أو النقل، ومشاهدتها عيانًا، فيزداد الإيمان بها ويتعمق الاعتقاد بها؛ كأن يطلع الإنسان شهوديًا على حقائق عالم البرزخ والقيامة الواردة في الكتاب والسنة؛ وعليه نخلص في الأخير إلى أنّ حجّية المعرفة الشهودية في مجال العقائد تقع في طول حجّية المعرفة العقلية والنقلية، من دون أن يوجد بينها أيّ تعارض.

قائمة المصادر

1. ابراهيميان، سيّد حسين، معرفت شناسی در عرفان [علم المعرفة في العرفان]، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الأولى، 1387 هـ.ش.
2. الإيبي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.
3. ابن تركة، شرح فصوص الحكم، بيدار، قم، الأولى، 1378 هـ.ش.
4. ابن سينا، الإلهيات، الشفاء، منشورات المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
5. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت.
6. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، الثانية، 1418 هـ.
7. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، 1408 هـ.
8. الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، منشورات مرتضوي، طهران، الثانية، 1376 هـ.ش.
9. حسن زاده آملي، حسن، اتحاد عاقل به معقول، نشر حكمت.
10. _____، مَهْدُ الهَمِّمِ فِي شَرْحِ فُصُوصِ الْحُكْمِ، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الأولى، 1378 هـ.ش.
11. جوادى آملي، عبد الله، التجربة العرفانية والبنية المعرفية.. عرفان الإمام عليّ نموذجاً، مجلّة المنهاج، السنة التاسعة، العدد 36، شتاء 1425 هـ.
12. أميرى، عسكري سليمانى، منطق بيشرفته (المنطق المتطور)، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، قم، الأولى 1398 هـ.ش.

13. اميني نژاد، علي؛ بابائي، مهدي؛ كرمانى، عليرضا، مبانى وفلسفه‌ى عرفان نظرى، مركز دراسات دائرة المعارف، العلوم العقلية الإسلامية، قم، الأولى، 1390 هـش.
14. التركية، صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تصحيح الشيخ حسن رمضانى، مؤسسة أم القرى، بيروت، الأولى، 1424 هـ.
15. التركية، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالى، طهران، 1360 هـش.
16. الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، مؤسسة دار إحياء التراث العربي، لبنان، الأولى، 1424 هـ.
17. جهانگيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1424 هـ.
18. الحاج حسن، علي، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1426 هـ.
19. حسين زاده، محمد، كاوشى در ژرف‌هاى معرفت شناسى (غوص فى أعماق علم المعرفة) 2: منابع معرفت، منشورات مؤسسة السيد الخميني للتعليم والتحقيق، قم، الأولى، 1386 هـش.
20. حمدان، عبد الحميد صالح، مصطلحات التصوف من كتاب مراجعة التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة الحسيني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الأولى، 1999م.
21. الحيدري، السيد رائد، المقرّر في توضيح منطق المظفر، ذوي القربى، قم، الأولى، 1422 هـ.
22. الحيدري، السيد كمال، العقل والعامل والمعقول، دار فراق، قم، الأولى، 1431 هـ.
23. الداية، فايز، معجم المصطلحات العلمية العربية، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1410 هـق.
24. زروق الفاسي، أحمد بن أحمد، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، 1426 هـ.

25. سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّة. مؤسّسة الإمام الصادق، قم.
26. _____، نظريّة المعرفة، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، الأولى، 1411هـ.
27. سعدى، عباس احمد، شهود صدرايي: عقلاني يا عرفاني، مجلّة الفكر الدينيّ الفصليّة التابعة لجامعة شيراز، المجلّد 2، العدد 4 والمجلّد 3، العدد الأول، صيف وخريف 2001م.
28. السيّوريّ، الفاضل المقداد، شرح الباب الحادي عشر، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الأولى، 1426 هـ.
29. الشهرزوريّ، شمس الدين، شرح حكمة الإشراف، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، الأولى، 1372 هـش.
30. الشيرازيّ، صدر المتألّهين، كسر الأصنام الجاهليّة، تصحيح د. جهانگيري، بنياد حكمت صدرا، طهران، الأولى، 1381 هـش.
31. _____، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، انجمن حكمت و فلسفهى ايران، طهران، 1354 هـ.
32. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
33. الطباطبائيّ، السيّد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، قم، الخامسة، 1417هـ.
34. _____، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم.
35. _____، نهاية الحكمة، تعليقه الفياضيّ، مؤسّسة السيّد الخمينيّ للتعليم والتحقيق، قم، الرابعة، 1386 هـش.
36. الطهرانيّ، السيّد محمّد الحسين الحسينيّ، الروح المجرّد، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431 هـ.
37. _____، معرفة الله، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431 هـ.

38. الطهراني، السيّد محمد محسن الحسيني، أسرار الملكوت، مكتب وحي، قم، الأولى، 1425 هـ.
39. الطهراني، السيّد محمد محسن الحسيني، حريم القدس، نشر عرش انديشه، قم، الأولى، 1428 هـ.
40. عابدي شاهرودي، علي، المقدمة على شرح أصول الكافي لصدر المتأهين الشيرازي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، 2005 م.
41. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الأولى، 2010 م.
42. الغراب، محمود محمود، الفقه عند الشيخ الأكبر، مطبعة نصر، الثالثة، 1420 هـ.
43. الفتال النيشابوري، محمد بن الحسن، روضة الواعظين، منشورات الرضي، قم.
44. الفيض الكاشاني، الملا محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مؤسسه دار الكتاب الإسلامي، قم، الثانية، 1423 هـ.
45. _____، علم اليقين، منشورات بيدار، الأولى، 1418 هـ.
46. الفيوي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2001 م.
47. قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الثانية، 1999 م.
48. قراملكي، أحمد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1423 هـ.
49. القيصري الرومي، داوود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تم تنظيمه بعناية السيّد جلال الدين الآشتياني، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، الطبعة الأولى، 1375 هـ.ش.

50. الكاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، نشر ميراث مكتوب، الأولى، طهران، 1421 هـ.
51. الكليني، ثقة الإسلام، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1365 هـ.ش.
52. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1404 هـ.ق.
53. المحمود، حسن علي، المعرفة وفقاً للمنهج العرفانيّ للسيد الخمينيّ عليه السلام، مؤسّسة نشر آثار السيد الخمينيّ عليه السلام، قم، الأولى، 1421 هـ.
54. المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهادي، قم، السادسة، 1416 هـ.
55. مطهري، الشهيد مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، الأولى، 1421 هـ.
56. النسفي، عزيز الدين، الإنسان الكامل، دار طهوري للنشر، طهران، الثالثة، 1993 م.
57. مصباح (البزدي)، محمّدتقي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، مؤسّسة الهدى للنشر والتوزيع، قم، الثانية، 1421 هـ.