القيمة المعرفيّة لمنهج الكشف والشهود

صالح الوائلي [1]

الخلاصة

التصوّف ظاهرةٌ سلوكيّةٌ عريقةٌ تمتدّ إلى ما قبل الميلاد، وقد ظهرت في المجتمع الإسلاميّ في القرن الأوّل الهجريّ على أيدي بعض التابعين، ولم يكن التصوّف في بداية الأمر سوى سلوكٍ عمليٍّ محضٍ بعيدٍ عن مقام البحث والتحقيق العلميّ، وأخذت بالتنامي والانتشار في القرن الثالث والرابع، حتّى وصلت ذروتها في القرن السابع من الهجرة، على يد محيي الدين ابن عربي عندما دوّن أصول العرفان النظريّ.

يحظى منهج الكشف والشهود باهتمامٍ بالغٍ في الساحة الفكريّة لا سيّما الدينيّة منها، وقد وقعت سجالاتٌ كثيرةٌ حول هٰذا المنهج والاتّجاهات الصوفيّة والعرفانيّة الّتي تعتمده، وتمّ تناول منهج الكشف والشهود في هٰذا البحث من جهة قيمته المعرفيّة، والمعايير الّتي يعتمدها في التثبّت من نتائجه النظريّة، وهناك مناقشاتٌ علميّةٌ منطقيّة لكلّ هٰذه المعايير، فالكشف ممكن الوقوع، بل قد نسلّم وقوعه ولو ظنًّا، غير أنّه لا حجّيّة له في الاعتقادات الكلّيّة إلّا بواسطة البراهين العقليّة، ولا في الاعتقادات الجزئيّة والأحكام الشرعيّة إلّا بواسطة النصّ الدينيّ المعتبر شرعًا، وما يتفرّع عنه من إجماعٍ وعقلٍ.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الكشف، الشهود، العقل، السلوك.

[1] الدكتور صالح الوائلي، العراق، أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة.

kaatali@yahoo.com

Dr. Saleh Al-Waeli
Assistant Professor, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

Abstract

Sufism is a long-standing behavioral phenomenon that extends back to before the Christian era, and it appeared in the Islamic community in the first century AH through some of the companions. Sufism was primarily nothing but a purely practical behavior far from the position of scientific research and investigation, and it began to grow and spread in the third and fourth centuries, until It reached its climax in the seventh century AH at the hands of Muhyiddin Ibn Arabi, when he recorded the origins of theoretical mysticism.

The method of intuition and witnesses receives great attention in the intellectual arena, especially the religious one, many debates have occurred about this method and the mystical and Sufism trends that it adopts, the method of intuition and witnesses has been addressed in this research in terms of its epistemic value, and the criteria it adopts in ascertaining its theoretical results. Scientific discussions are logical for all of these criteria, so intuition is possible, and we may accept its occurrence by doubt, but there is not evidence for it in total beliefs except by rational proofs, nor in partial beliefs and Sharia rulings except through the religious text that is considered legitimately, and what gives in terms of consensus and reason.

Key words: method, intuition, witnesses, reason, behavior.

المقدّمة

من الظواهر المثيرة لاهتمام الباحثين والنقّاد ظاهرة التصوّف والسلوك العرفانيّ في المجتمعات الدينيّة، لا سيّما الإسلاميّة منها، والّتي أثير حولها جدلٌ واسعٌ في الأوساط الفكريّة والثقافيّة.

فالتصوّف ظاهرةٌ سلوكيّةٌ عريقةٌ تمتدّ إلى ما قبل الميلاد، وقد ظهرت في المجتمع الإسلاميّ في القرن الأوّل الهجريّ على أيدي بعض التابعين أمثال الحسن البصريّ وحبيب العجميّ، وأخذت بالتنامي والانتشار في القرن الثالث والرابع، حتّى وصلت ذروتها في القرن السابع من الهجرة، عندما دوّن الشيخ محيي الدين ابن عربي (المتوفّى سنة 638 ه) أصول العرفان النظريّ ومقامات العارفين في كتابيه "الفتوحات المكّيّة" و"فصوص الحكم".

ولم يكن التصوّف في بداية الأمر سوى سلوكٍ عمليٍّ محضٍ بعيدٍ عن مقام البحث والتحقيق العلميّ، وهٰذا هو ديدن المتصوّفة آنذاك، قال الغزاليّ: «اعلم أنّ ميل أهل التصوّف إلى العلوم الإلهاميّة دون التعليميّة؛ لذٰلك لم يحرصوا على دراسة وتحصيل ما صنّفه المصنّفون، والبحث عن الأقاويل والأدلّة المذكورة، بل قالوا إنّ الطريق هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها» [الغزاليّ، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 21].

لذا فإنّ التعريفات المذكورة للتصوّف لم تخرج عن حدود ذٰلك، فقد أُخذ فيها عنصر الالتزام بأحكام الشريعة والعبوديّة والأخلاق كمقوّماتٍ لحالة التصوّف، وهي ـ كما تعلم ـ أمورٌ عمليّةٌ وليست نظريّةً، قال بعضهم: «التصوّف تدريب النفس على العبوديّة، وردّها لأحكام الربوبيّة» [حامد صقر، نور التحقيق، ص 93]. وجاء في قاموس المصطلحات الصوفيّة: «التصوّف هو امتثال الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن، من حيث يرضى لا من حيث ترضى» [حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 50]. نعم، هناك من عبّر عنه بأنّه علمٌ، ولٰكن علمٌ يعرف به كيفيّة السلوك أو ما يهتمّ بصفاء القلب من الشهوات. [انظر: الفاسي، قواعد التصوّف، ص 6؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1، ص 413 و414؛ عبده غالب أحمد، مفهوم التصوّف، ص 11]

على أيّ حالٍ فإنّ التصوّف لا مجال له سوى العمل وما يرتبط بالسلوك العمليّ مباشرةً، ولم يعهد له في أروقة البحث والتحقيق شاخصٌ ولا عَلَمٌ قبل الشيخ ابن عربي، الّذي سلك طريق فلسفة المكاشفات الصوفيّة، ونقل التصوّف من مستوى السلوك العمليّ في الصومعة إلى مستوى السلوك العلميّ النظريّ في فضاء الدرس والتحقيق، والّذي أطلق عليه اسم "العرفان النظريّ" فهو ـ كما يقال ـ مبدع وحدة الوجود بعدما كانت وحدة الشهود. [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ص 34]

نعم، كانت هناك إرهاصاتٌ لهٰذا التوجّه في أواخر القرن الهجريّ الثاني، ولٰكنّه لم يدوّن بشكلٍ نظامًا معرفيًّا وبلغةٍ علميّةٍ كما ظهر في فترة ابن عربيّ ومن جاء بعده [المصدر السابق، ص 28].

وقد دفع في هٰذا الاتّجاه بعد ابن عربيّ تلميذُه الأوّل صدرُ الدين القونويّ (المتوفّى سنة 673 ه) الّذي فتح الباب أمام المزيد من التحقيقات في هٰذا المجال وشرحها وتنضيجها، وذٰلك من خلال ما كتبه في العرفان النظريّ، الّذي امتاز بدقّته وترتيب مسائله لا سيّما في كتابه "مفاتح الغيب"، معتمدًا الأسلوب العقليّ في الاستدلال على مطالبه [المصدر السابق، ص 40 و41]، وبذٰلك عدّ التصوّف علمًا له موضوعه، وهو الذات الأحديّة ونعوتها الأزليّة وصفاتها السرمديّة، ومسائله كيفيّة صدور الكثرة عن هٰذه الذات ورجوعها إليها.

ثمّ سار على هٰذا النهج جملةٌ من عرفاء الفلاسفة أمثال شيخ الإشراق السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وقد مهّد السيّد حيدر الآمليّ (719 ـ 787 ه) لإيجاد الانسجام والتوأمة بين المنظومة المعرفيّة لابن عربيّ والعرفان الشيعيّ؛ لا سيّما في فكرة الإنسان الكامل وانسجامها مع فكرة الإمامة [المصدر السابق، ص 52 و60]، والّذي عزّز هٰذا الانسجام بعده صدر الدين الشيرازيّ صاحب الحكمة المتعالية، والّذي أضحت مدرسته ممثّلًا رسميًّا لهٰذا الاتّجاه [المصدر السابق، ص 28 و29]، وبهٰذا أصبح التصوّف علمًا يدرّس، وله أصوله وقواعده المتّبعة في إثبات مسائله.

غير أنّ الأمر المثير للاهتمام والّذي يستحقّ الوقوف عنده ومن أجله كُتب هٰذا البحث هو دعوى أنّ السلوك العمليّ الصوفيّ يجعل النفس البشريّة تتّصف بحالاتٍ ومقاماتٍ تمكّنها من درك الحقائق وتحصيل المعرفة دون الحاجة إلى النظر الفكريّ، ويعبر عن هٰذه الحالات والمقامات بالكشف، قال ابن عربيّ: «كلّ علمٍ لا يحصل إلّا عن عملٍ وتقوى وسلوكٍ فهو معرفةٌ؛ لأنّه عن كشفٍ محقّقٍ لا تدخله الشبه، بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكريّ لا يسلم أبدًا من دخول الشبه عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 3، ص 447 و448]، وقال السيّد الآمليّ: «إذا أراد الله بعبدٍ خيرًا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلّيّ الّذي هو اللوح، فتظهر فيها أسرار المكنونات، وينتقش فيها معاني تلك المكنونات، فيعبّر النفس عنها كما يشاء إلى من يشاء من عباده» [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 451 و452].

والطريق إلى الكشف ومنه إلى علم اليقين وحق اليقين ـ حسب تعبيراتهم ـ منحصرٌ بالسلوك العمليّ العباديّ والرياضات والمجاهدات النفسيّة، من هنا فالبحث يقع في مقامين، الأوّل: في معنى السلوك العمليّ ووجه مشروعيّته، وهل هو طريقٌ لحصول الكشف فعلًا؟ والثاني: في حقيقة الكشف وما في معناه، وهل له واقعيّةٌ أم أنّه مجرّد مدّعياتٍ أو توهّماتٍ لا أساس لها من الصحّة والواقعيّة؟ وإذا

كان له واقعيّةٌ فهل هو طريقٌ له قيمةٌ علميّةٌ في تحصيل المعرفة؟ وإذا كان طريقًا للمعرفة فأيّ معرفةٍ هي النظريّة أم العمليّة، الكلّيّة منها أم الجزئيّة؟

وقبل الخوض في هٰذه المباحث يستحسن التنبيه إلى أنّ البحث العلميّ لا بدّ أن يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة لا الخارجيّة، وأعني بذٰلك هو أن يكون البحث عن الموضوع بقطع النظر عن ملابساته الخارجيّة، وهٰذه طريقةٌ علميّةٌ تحافظ على موضوعيّة البحث، وهو من قبيل بحث الفقيه عن حكم موضوعٍ محدّدٍ كالغناء مثلًا؛ فالفقيه لا يبحث عن هٰذا الموضوع من ناحية كونه غناءً يمارسه الشرقيّ أو الغربيّ، العربيّ أو الفارسيّ، بل يبين حدّه بشكلٍ عامٍّ ثمّ يبحث عن حكمه بقطع النظر عن جميع ما ذكرنا.

فإذا ما أردنا بحث الكشف بحثًا علميًّا موضوعيًّا، فإنّه يتوجّب علينا تجريده عن جميع ما سواه ممّا يمكن فرضه معه، من عناصر وخصوصيّاتٍ خارجةٍ عن حدّه؛ كغاياته وطوائف المتبنّين له؛ من الصوفيّة أو العرفاء أو الفلاسفة أو الفقهاء، وعلى أيّ مذهبٍ أو دينٍ كانوا، فليس لهٰذه الأمور دخلٌ في أصل البحث، ودخولها فيه قد يؤثّر سلبًا على سيره، كما ويؤثّر كذٰلك على اتّخاذ موقفٍ علميٍّ موضوعيٍّ تجاهه.

نعم، فيما لو أثبتنا كون السلوك يؤدّي إلى الكشف، وأنّ الكشف حجّةٌ وعلمنا الموقف حال التعارض بين الكشف والنصّ الدينيّ من جهةٍ، والكشف وأحكام العقل من جهةٍ أخرى، حينئذٍ يأتي الكلام عن اعتقادات أصحاب هٰذا المنهج، وهل هي مطابقةٌ للواقع أم لا؟ أمّا لو أثبتنا عدم إمكان الكشف، أو إمكانه ولٰكن لم تثبت حجّيّته، فلا تصل النوبة إلى الكلام عمّا يعتقده الصوفيّة وغيرهم ممّن يعتمد منهج الكشف طريقًا معرفيًّا، إذ لا قيمة علميّة له حينئذٍ، وبالتالي لا قيمة علميّة لما ينتج عنه.

المقام الأوّل: معنى السلوك ومشروعيّته

السلوك لغةً مصدر سلك، والمسلك الطريق، يقال سلكت طريقًا [الفراهيديّ، العين، ج 5، ص 311؛ الجوهريّ، الصحاح، ج 4، ص 1591؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 442]، والسلك إدخال شيءٍ في شيءٍ تسلكه فيه، وسلك مكانًا أي دخل فيه.

وفي مصطلح الصوفيّة والعرفاء السلوك عبارةٌ عن القيام بمجموعةٍ من الأعمال العباديّة، والمجاهدات البدنيّة، والرياضات النفسانيّة، والعمل على تهذيب الأخلاق، والاكتفاء بالقليل من الطعام والراحة المعتادين؛ لينتقل من منزلةٍ إلى منزلةٍ أخرى حسب اعتقادهم، قال ابن عربيّ:

«السلوك انتقالٌ من منزل عبادةٍ إلى منزل عبادةٍ بالمعنى، وانتقالٌ بالصورة من عملٍ مشروعٍ على طريق القربة إلى الله إلى عملٍ مشروعٍ بطريق القربة إلى الله بفعلٍ وتركٍ، فمن فعلٍ إلى فعلٍ، أو من تركٍ إلى تركٍ، أو من فعلٍ إلى تركٍ، أو من تركٍ إلى فعلٍ» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 15]. وفي شرح الإشارات قال المحقّق الطوسيّ: «رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 381]، ثمّ قال: «الغرض الأقصى من الرياضة واحدٌ وهو نيل الكمال الحقيقيّ، إلّا أنّ ذٰلك موقوفٌ على حصول أمرٍ وجوديٍّ هو الاستعداد، وحصول ذٰلك الأمر مشروطٌ بزوال الموانع، والموانع إمّا خارجيّةٌ وإمّا داخليّةٌ» [المصدر السابق، ص 381]. ومن هنا فإنّ الرياضة تتّجه لتحقيق ثلاثة أهدافٍ: «أحدها: تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الإيثار، وهو إزالة الموانع الخارجيّة، والثاني: تطويع النفس الأمارة للمطمئنّة؛ لينجذب التخيّل والتوهّم عن الجانب السفليّ إلى الحاجب القدسيّ، ويتبعها سائر القوى ضرورةً، وهو إزالة الموانع الداخليّة أعني الدواعي الحيوانيّة... والثالث: تلطيف السرّ للتنبّه، وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال، فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لا يمكن إلّا بتلطيفه، ولطف السرّ عبارةٌ عن تهيئةٍ لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعةٍ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلٰهيّة المهيّجة للشوق والوجد بسهولةٍ» [المصدر السابق، ص 381].

وفي تعريف السالك قال ابن عربيّ: «هو صاحب مجاهداتٍ بدنيّةٍ ورياضاتٍ نفسيّةٍ، قد أخذ نفسه بتهذيب الأخلاق، وحكم على طبيعته بالقدر الّذي يحتاج إليه من الغذاء الّذي يكون به قوام مزاجها واعتدالها، ولا يلتفت إلى جوع العادة والراحة المعتادة» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 15]، وعرّفه القاشانيّ بأنّه: «السائر إلى الله، المتوسّط بين المريد والمنتهي ما دام في السير» [القاشانيّ، اصطلاحات الصوفيّة، ص 34].

وقد يعبّر عن السلوك بالمجاهدة [عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوّف، ص 57؛ الإدريسيّ، التصوّف الأندلسيّ، ص 17]، قال الدكتور محمد العدلوني: «المجاهدة هي الجانب العمليّ من الحياة الصوفيّة، أي الجانب الدينيّ والأخلاقيّ فيها، وهي نظامٌ يقوم عند المتصوّفة على نظريّة طبيعة الإنسان، استمدّت عناصرها من القرآن ومن الفلسفات المختلفة أفلاطونيّةً وأرسطيّةً وغنوصيّةً، فطبيعة الإنسان طبيعتان متناقضتان، جذبٌ وشدٌّ بين الخير والشرّ، سموٌّ وسقوطٌ بين مستوى الملائكة وانحطاط البهائم. وعلى المتصوّف حتّى يحكم سلوكه أن يدرك هٰذا التناقض، وعندما يدركه فإنّما يدرك نفسه، وكلّما كانت معرفته بنفسه أتمّ كانت معرفته بربّه وبالعالم المحيط به أتمّ» [الإدريسيّ، التصوّف الأندلسيّ، ص 17 و18].

أمّا مشروعيّة السلوك أو المجاهدة، فالرجوع فيها إلى علم الفقه؛ لأنّ الأفعال الّتي يقوم بها السالك ـ كما تبيّن من التعريف المتقدّم ـ إمّا أن تكون موافقةً لما جاءت به الشريعة المقدّسة أو لا، بالجملة أم في الجملة، وهٰذا ما ينبغي الرجوع فيه إلى المصادر الفقهيّة وكلمات الفقهاء لبيان حكمه، ولا يمكن فرض صحّة السلوك من خلال الكشف لأنّه متأخّرٌ عنه، والمتأخّر لا يثبت مشروعيّة المتقدّم.

والمتسالم بين الفقهاء والّذي لا خلاف فيه عندهم هو أنّ جملةً من الأفعال ـ الّتي يقوم بها السالك من قبيل الإكثار من المستحبّات الثابتة شرعًا، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على الآخرة، والتوجّه إلى الله تعالى، ومخالفة الهوى، والعمل على التخلّي عن رذائل الأخلاق والتحلّي بفضائلها ـ راجحةٌ شرعًا، وممّا ندب إليها الشارع الأقدس، وعليه فلا شكّ في مشروعيّتها عندهم.

وتبقى الأعمال الّتي يؤدّيها بعض السالكين على أنّها عبادةٌ وليس ثمّة ما يدلّ على صدورها من الشارع، من قبيل ما ينقل من بعض أورادهم وأذكارهم أو غير ذٰلك ممّا يختصّون به، فهٰذه إن جاءت ضمن ضعاف الأخبار والروايات فيمكن حملها على مبنى التسامح في أدلّة السنن ـ كما هو ثابتٌ في محلّه ـ فيعود الكلام مبنائيًّا لا نقاش لنا فيه، وأمّا إذا كانت من مبتدعاتهم وليس لها أصلٌ في آيةٍ أو روايةٍ؛ فلا شكّ في أنّها بدعةٌ محرّمةٌ وينبغي الاجتناب عن فعلها أو الرجوع إلى أهل الخبرة من الفقهاء لبيان الحكم فيها. في النتيجة لا إشكال في أصل مشروعيّة السلوك إذا كان ضمن الميزان الشرعيّ وبالنحو الّذي تقدّم.

ويبدو أنّ السير والسلوك العمليّ ليس حكرًا على الصوفيّة، فهو طريق الكثير من فقهائنا الأجلّاء، بل الفقه والأخلاق هما السلوك العمليّ إلى الله تعالى، كما عبّر بعضهم بأنّ: «الفقه الجوانحيّ... أمران: أحدهما كيفيّة السلوك مع خالقه وتسمّى بالعبادات. ثانيهما كيفيّة السلوك مع غير خالقه حتّى مع نفسه وهي غير العبادات من الأنواع المذكورات، وكلّ ذٰلك يحتاج إلى الفقه...» [مقدّمة كتاب كشف الرموز في شرح المختصر النافع، ج 1، ص 6].

وما كتُب جهاد النفس والأخلاق ورسائل السير والسلوك الّتي دوّنها كبار الفقهاء إلّا شاهدٌ على ذٰلك، وعلى كلّ حالٍ فهٰذا ليس موضع بحثنا.

فالمطلب الّذي يهمّنا هو مدى إمكانيّة أن يكون السلوك والمجاهدة طريقًا لتحصيل المعرفة الكشفيّة، فقد ادّعي أنّ السلوك له أثرٌ تكوينيٌّ معرفيٌّ على السالك، قال صدر الدين الشيرازيّ: «الأثر الّذي يصل أوّلًا إلى السالك من مطلوبه هو الإيمان بوجوده ووجوبه، والأثر الثاني هو الإيقان والتحقيق والمشاهدة، إنّ هٰذا لهو حقّ اليقين» [الشيرازيّ، المبدأ والمعاد، ص 582]، وهٰذه ليست مسألةً فقهيّةً كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان فيبحث عن حكمها الشرعيّ؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق

بالأفعال الاختياريّة، والكشف ليس فعلًا اختياريًّا. نعم، مقدّماته السلوكيّة اختياريّةٌ وقد تقدّم الكلام في مشروعيّتها، فمسألة تأدية السلوك إلى الكشف تتعلّق بنظريّة المعرفة، وهٰذا ما أردنا التعرّض إليه في بحثنا.

المقام الثاني: الكشف مفهومًا وحكمًا

في هٰذا المقام سنتعرّض لمبحثين هما صلب موضوعنا: الأوّل: مبحثٌ تصوريٌّ حول مفهوم الكشف، والثاني: مبحثٌ تصديقيٌّ وفيه مسألتان، الأولى: هل الكشف ممكن التحقّق أم لا؟ الثانية: بناءً على إمكان تحقّقه هل هو حجّةٌ فيما يكشف عنه؟ وما هي حدود حجّيّته بناءً على ثبوتها؟

المبحث الأوّل: مفهوم الكشف

هٰذا المبحث تصوّريٌّ يتم التعرّض فيه لثلاث جهاتٍ، هي:

الجهة الأولى: معنى الكشف

الكشف لغةً رفع الشيء عمّا يواريه ويغطّيه [الفراهيديّ، العين، ج 5، ص 297؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 300]، واصطلاحًا هو الاطّلاع على الحقائق وبلوغها من وراء سترٍ أو بارتفاعه [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص107؛ أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 86؛ الأنصاريّ، منازل السائرين، ص 40]، قال ابن عربيّ: «المكاشفة سبب معرفة الحقّ في الأشياء، والأشياء على الحقّ كالستور فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحقّ في الأشياء كشفًا كما يرى النبيّ ﷺ من ورائه من خلف ظهره، فارتفع في حقّه الستر» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 2، ص 507]. والكشف هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجودًا وشهودًا [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 107؛ الآمليّ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 462]، ووصفه آخر بأنّه: «نورٌ يحصل للسالكين في سيرهم إلى الله تعالى، يكشف لهم حجاب الحسّ، ويزيل دونهم أسباب المادّة؛ نتيجةً لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدةٍ وخلوةٍ وذكرٍ» [عبد القادر عيسى، حقائق عن الصوفيّة، ص 207].

وفي معرض كلامه عن الوحي والإلهام ذكر السيّد حيدر الآمليّ أنّ الوحي ما يحصل للنفس الّتي تكتمل ويزول عنها درن الطبيعة، فتقبل بوجهها على ربّها، فيتوجّه إليها بارئها توجّهًا كلّيًّا وينظر إليها نظرًا إلٰهيًّا، والوحي هو أثر فيض الله وهو ارتباطها بالعقل الكلّيّ، وأمّا الإلهام فهو عبارةٌ عن تنبيه النفس

الكلّيّ للنفس الجزئيّ(1)، وهو أثر الوحي الّذي يكون من ارتباط النفس بالنفس الكلّيّ، والعلم الحاصل من الوحي يسمّى علمًا نبويًّا إلٰهيًّا، وما يحصل من الإلهام يسمّى علمًا لدنيًّا أو كشفيًّا، ثمّ عرّف العلم اللدنيّ بأنّه ما يكون بدون واسطةٍ بين النفس والباري، وهو خاصٌّ بالأنبياء والأولياء، أمّا الوحي فهو خاصٌّ بالرسل، وأضاف أنّ الكشف في مرتبةٍ بين الوحي والرؤية، فهو ضعيفٌ بالنسبة للوحي وقويٌّ بالنسبة للرؤية. [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 449 و450]

فالكشف على هٰذا نتيجةٌ معرفيّةٌ يحصل عليها السالك من خلال سيره وسلوكه العمليّ، فقد يكون الحاصل بالكشف معنًى من المعاني، وقد يكون عينًا من الأعيان الحقيقيّة الخارجيّة [المصدر السابق، ص335]، وليس يهمّنا كثيرًا ما تعرّض له بعض المتصوّفة والعرفاء من أنواع المكاشفة وفرقها عن المشاهدة والمعاينة والفتح [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 2، ص 496 و497؛ الأنصاريّ، منازل السائرين ص 40؛ خنجر علي حمية، العرفان الشيعيّ، ص 333؛ أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 81 ـ 86]، خصوصًا أنّ ظاهر تعريف القيصريّ المتقدّم هو عدم الفرق بينهما. نعم، قد يكون الفرق موردِيًّا لا مفهوميًّا كما أشار ابن عربيّ لذٰلك، وذكر أنّ الشهود إدراكٌ للأعيان والكشف إدراكٌ للأحوال، وأنّ الشهود ليس علمًا وإنّما طريقًا له، والعلم هو الكشف، فحظّ المشاهدة ما أحسست، وحظّ الكشف ما فهمت [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 188]، وما يهمّنا في هٰذا المقال الجانب العلميّ.

الجهة الثانية: أداة الكشف القلب

تقدّم أنّ الكشف إنّما يحصل عن طريق السير والسلوك العمليّ، والسؤال الّذي يمكن أن يطرح هنا أنّ كلّ معرفةٍ لا بدّ لها من أداةٍ، فالمعارف الحسّيّة الظاهريّة أداتها الحواسّ الخمس، والمعارف العقليّة أداتها القوّة العاقلة، فما هي يا ترى أداة المعارف الكشفيّة؟ يرى أصحاب الطريقة من الصوفيّة والعرفاء أنّ ما يحصل لديهم من كشوفاتٍ إنّما يكون بأداةٍ باطنيّةٍ يعبّر عنها بـ (القلب) [المصدر السابق، ج 1، ص 54]، قال ابن عربيّ: «إنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ» [المصدر السابق، ص 218]، وأضاف القيصريّ إلى القلب العقل المنوّر العمليّ، حيث قال: «منبع هٰذه الأنواع من المكاشفات هو قلب الإنسان بذاته وعقله المنوّر العمليّ المستعمل لحواسّه الروحانيّة؛ فإنّ للقلب عينًا وسمعًا وغير ذٰلك من الحواسّ...» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 109، وقد ورد شبيه هٰذه العبارة في: جامع الأسرار للسيّد حيدر الآمليّ، ص 467]، ويظهر أنّ مقصودهم من القلب ليس ذٰلك العضو صنوبريّ الشكل الّذي يقوم بعمليّة ضخّ الدم في جسم الإنسان،

---

[1]- يعني أنّ النفس الإنسانيّة الجزئيّة ترتبط بالنفس الكلّيّة أو المثال الأعلى وفق نظريّة أفلاطون.

وإنّما شيءٌ يتعلّق بالنفس والروح وقد يعبّر عنه بالحسّ الباطن، وقد بيّن القيصريّ سبب تسمية القلب قائلًا: «لتقلّبه بين الوجه الّذي يلي الحقّ فيستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الّذي يلي النفس الحيوانيّة فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 138]. وعلى كلّ حالٍ لا تعنينا الطبيعة الأنطلوجيّة لهٰذه الأداة بقدر اهتمامنا بقدرتها على المعرفة والتعاطي مع الحقائق المعرفيّة.

الجهة الثالثة: الكشف والعلم الحضوريّ

لا فرق ظاهرًا في كلماتهم بين حقيقة الكشف والعلم الحضوريّ [السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج 1، ص 74؛ الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص 26]، فكلاهما عبارةٌ عن إضافةٍ إشراقيّةٍ ومن عالم القلب لا العقل، قال صدر الدين الشيرازيّ: «أمّا العلم الحضوريّ الشهوديّ فإذا حصل فينا فلا بدّ من حصول شيءٍ للمدرك ممّا لم يكن حاصلًا له قبل ذٰلك، وهو الإضافة الإشراقيّة فقط» [الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة، ص 26]، وقال المحقّق السبزواريّ: «الحضوريّ والشهود الإشراقيّ لا بعلمٍ آخر حصوليٍّ والناس لفي غفلةٍ وذهولٍ عن عالم القلب» [الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة، ص 26]، وقد فسّر المشاهدة بأنّها ما تصير به النفس عين الوجود، أي فانيةً فيه، معلّلًا ذٰلك بأنّ علم الشيء بنفسه حضورًا يستلزم كونه فانيًا في العلم [السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 388]، وقال أيضًا: «لمّا كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئيّة، كان المراد به العلم الحضوريّ» [المصدر السابق، ص 399].

وعلى كلّ حالٍ فإن مرادهم من العلم الحضوريّ وجود نفس المعلوم بهويّته الشخصيّة لا مفهومه وماهيّته الكلّيّة [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 257؛ ج 7، ص 94؛ ج 8، ص 47 و48؛ الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 49 و216]؛ ولهٰذا قالوا إنّ العلم الحضوريّ هو عين المعلوم الخارجيّ [المحقّق السبزواريّ، شرح المنظومة، ج 2، ص 488]، وذكروا أنّ هٰذا العلم له موردان، علم العالم بذاته وعلمه بمعلولاته [المحقّق السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 388 و399]. ولدفع إشكاليّة أنّ القول بالعلم الحضوريّ يستلزم أن يكون كلّ فردٍ عالمًا بنفسه علمًا اكتناهيًّا؛ أجيب بأنّ للعلم الحضوريّ مراتب مشكّكةً، فهناك مرتبةٌ ضعيفةٌ كعلم الرضيع بذاته، وهناك مرتبةٌ شديدةٌ كعلم الإنسان بذاته حال بلوغه وتحوّله عقلًا مستفادًا أو كلّيًّا، فكلا المرتبتين وما بينهما علمٌ حضوريٌّ ومشاهدةٌ بيد أن بينها فارقًا كبيرًا [المصدر السابق، ص678]، وذكر القيصريّ مراتب متعدّدةً للكشف الصوريّ والمعنويّ، وعدّ من أدنى هٰذه المراتب ظهور المعاني في القوّة المفكّرة بنحوٍ ينتقل الذهن من المطالب إلى المبادئ دون توسّط مقدّماتٍ، وهو ما يطلق عليه الحدس، ثمّ إذا انتقل من

الذهن إلى القلب صار إلهامًا إذا كان الحدس معنًى من المعاني، وأمّا إذا كان حقيقةً من الحقائق فإنّه يكون مشاهدةً قلبيّةً. [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 110]

بيد أنّ ما صرّح به بعضهم هو أنّ ما يسمّى بالعلم الحضوريّ لا يعدو كونه إدراكًا شخصيًّا جزئيًّا، فليس من شأنه إدراك الكلّيّات، كما أنّ علم العالم بنفسه حضورًا لا يجعله عالمًا بكون نفسه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرةً للبدن ولا غير ذٰلك، فهو ليس إلّا إدراكًا لوجودٍ على وجه الشخصيّة والجزئيّة [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 4؛ ج 8، ص 47 و48]، كما أنّ العلم الحضوريّ خاصٌّ بمعرفة الإنسان بنفسه وشؤونها، أمّا غيرها فكيف يصحّح العلم الحضوريّ فيها؟ فإمّا أن نقول الكشف مقتصرٌ على معرفة الإنسان بنفسه وشؤونها، فيكون مساوقًا للعلم الحضوريّ، وإمّا أن نقول الكشف يحصل بغير النفس وشؤونها وهو ما يدّعى، بيد أنّ هٰذا لا يكون علمًا حضوريًّا، ثمّ إنّ القيصريّ ـ كما تقدّم ـ صرّح بأنّ بعض مراتب الكشف تكون علومًا حدسيّةً وإلهاميّةً، وهي بدون شكٍّ ليست من العلم الحضوريّ.

والأرجح أن يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، فالعلم الحضوريّ عامٌّ لكلّ إنسانٍ ولكلّ حالات حصول المعلوم لدى العالم، أمّا حالة الكشف والشهود فتطلق لحالاتٍ خاصّةٍ لمن يحصل لديه هٰذا النوع من الإدراك نتيجة مجاهداتٍ وسلوكٍ عمليٍّ خاصٍّ.

المبحث الثاني: تحقّق الكشف وحجّيّته

هٰذا المبحث تصديقيٌّ يتمّ فيه تناول مسألتين، هما:

المسألة الأولى: إمكانيّة تحقّق حالة الكشف

يحقّ لنا أن نسأل بدايةً، هل حالة الكشف متحقّقةٌ فعلًا، أم أنّها لا تحقّق لها أصلًا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل هناك إمكانيّة تحقّق انكشاف المعارف وشهودها من خلال السير والسلوك العمليّ دون الفكريّ، وهل حصل ذٰلك فعلًا؟

لا كلام من جهة إمكان ذٰلك؛ لعدم وجود استحالةٍ عقليّةٍ تمنع منه، أمّا من جهة وقوعه، فقد تواترت النصوص الدينيّة بحصول معارف إلهاميّةٍ وحيانيّةٍ للرسل والأنبياء ومن يقوم مقامهما، من دون تعلّمٍ وتعليمٍ ولا تفكّرٍ وتفكيرٍ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ [سورة النساء: 163]، وما أخبر به الله ﷻ من تكرّر حصول ذٰلك في قصّة العبد العالم الّذي صحبه موسى عليه السلام [سورة الكهف: 65 ـ 82]، ولا ضير في إطلاق الكشف على مثل هٰذا النوع من

المعرفة؛ كونها انكشفت لأصحابها دون سلوكٍ فكريٍّ حسب ظاهر النصوص، وهناك من ادّعى [الأنصاري، منازل السائرين، ص 40] أنّ في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [سورة النجم: 10] إشارةً إلى المكاشفة، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق: 37] إشارةً على المكاشفة، وعلى كلّ حالٍ لا إشكال في أنّ ظاهر النصوص الدينيّة ـ بل صريحها ـ يؤيّد ذٰلك.

أمّا في غير هٰؤلاء فطريق التثبّت منحصرٌ بالوجدان والإخبار، والطريق الوجدانيّ في مثل هٰذه المسائل مسدودٌ؛ لأنّه غير مطّردٍ عند الجميع، مضافًا إلى كونه تجربةً شخصيّةً، فلا يصلح طريقًا للتثبّت، فلا يبقى إلّا طريق الإخبار، إلّا أنّ المدّعيات في هٰذا المجال كثيرةٌ، وتجاذب دلالات النصوص ملحوظٌ بما يتماشى ورؤية كلٍّ منهم، لٰكن ثمّة صادقون وعلماء صالحون ادّعوا وقوع ذٰلك لهم، وليس أمامنا إلّا التصديق بأقوالهم قطعًا أو ظنًّا، ومن الجهل أن يُستنكر لهٰؤلاء، وقد وصف ابن سينا الجاهلين بحال العرفاء قائلًا: «وما مثله بالقياس إلى العارفين إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين، فإنّهم لما غفلوا عن طيّباتٍ يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب، صاروا يعجبون من أهل الجدّ إذا أزوروا [أي أعرضوا] عنها، عايفين لها عاكفين على غيرها» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 377]، وفي موضعٍ آخر قال: «ولعلّك قد يبلغك من العارفين أخبارٌ يكاد تأتي بقلب العادة، فتُبادر إلى التكذيب... ممّا لاتؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقّف ولا تعجل؛ فإنّ لأمثال هٰذه الأشياء أسبابًا في أسرار الطبيعة» [المصدر السابق، ص 413].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ تصديق القائلين بوجود الكشف لا يعني حجّيّة كشوفاتهم، وأنّه يجب الاعتماد عليها، بل ولا حتّى بالنسبة لمن حصل عنده الكشف؛ فإنّ إثبات إمكان الكشف ووقوعه غير كافٍ في إثبات حجّيّته، وهٰذا ما نتعرّض له في المسألة التالية.

المسألة الثانية: مكانة الكشف وحجّيّته

في هٰذه المسألة يتمّ التعرّض لثلاثة أبحاثٍ هي:

1ـ مرتبة العقل والفكر بالنسبة للشهود

يرى أصحاب هٰذا المنهج أنّ الكشف طريق معرفةٍ مستقلٌّ، وهو يعلو ولا يعلى عليه، ففي معرض ردّه على أهل العلم ـ الّذين أنكروا ما أسماه بالعلم الغيبيّ ـ قال صدر الدين الشيرازيّ: «إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم

من سائر العلوم» [الشيرازيّ، مفاتيح الغيب، ص 142].

فالكشف عندهم طورٌ فوق طور العقل [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ص 35] وإنّه لا يحتاج الإنسان معه إلى الفكر الّذي عدّوه نوعًا من الحجب الّتي ينبغي للسالك اجتنابها، وأن تخلو نفسه منها، كما جاء في مقدّمة كتاب "الفتوحات": «إنّ المتأهّب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحلّ من الفكر، وقعد فقيرًا لا شيء له عند باب ربّه، حينئذٍ يمنحه الله ـ تعالى ـ ويعطيه من العلم به والأسرار الإلٰهيّة والمعارف الربّانيّة» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 54]، وفي موضعٍ آخر قال: «قد نبّهتك على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيّن لك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ» [المصدر السابق، ج 1، ص 218]، ثمّ صرح قائلًا: «ومن لا كشف له لا علم له» [المصدر السابق].

ومن غريب ما قاله ابن تركة: «إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّةٍ أخرى هي أشرف منه» [ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 249]، ويعني بهٰذه القوّة الأشرف أداة الكشف، ولست أدري كيف اقتنع بأن يكون مانح القيمة العلميّة أقلّ شرفًا من الممنوح لها؟!

ويعلّل القيصريّ سبب عدم اعتبار صاحب النظر الفكريّ عندهم بقوله: «إنّما كان صاحب النظر الفكريّ غير معتبرٍ عند أهل الله؛ لأنّ المفكّرة جسمانيّةٌ يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 282]، وقال القونويّ في رسالته المفصحة: «فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرؤوا أيضًا ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنونًا وتخيّلاتٍ، وإن كان بعضها أقوى من بعضٍ، ولم يجدوا شيئًا منها يقوم على ساقٍ، ولا يجتمعون في الحكم على شيءٍ بحكمٍ يقع بينهم عليه الاتّفاق، ممّا خلا أكثر المسائل الرياضيّة الهندسيّة لكون براهينها حسّيّةً» [الرسالة المصفحة، نقلًا عن كتاب أجوبة المسائل النصيريّة، ص 178].

ومن زهدهم بالعقل عدّوا فقدانه نوع ترقٍّ روحيٍّ يتقرّب به إلى الله تعالى، فقد ذكروا أنّ السالك كلّما حصلت لديه حالة السكر الّتي قد يعبّر عنها بـ "المحو"، وهي «حالةٌ ترد على الإنسان بحيث يغيب عندها عن عقله، ويحصل منه أفعالٌ وأقوالٌ لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر» [القيصريّ، رسائل القيصريّ، ص 62]، فكلّما كان بهٰذه الحالة كان في معرض التوفيق الإلٰهيّ والعناية الربّانيّة؛

فتفاض عليه المعرفة الخاصّة [القيصريّ، الرسائل (رسالة التصوّف)، ص 112]، حتّى أنّ ابن عربيّ خصّص بابًا بعنوان السكر، وتحدّث فيه عن السكر العقليّ الّذي يشبه السكر الطبيعيّ، متمثّلًا بقول الشاعر:

فإذا سكرتُ فإنّني ربُّ الخورنقِ والسديرِ

وإذا صحوتُ فإنّني ربُّ الشويهةِ والبعيرِ

[ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 269 و260]

ففقدان العقل والتخلّي عن الفكر ـ عندهم ـ من المقدّمات الموصلة إلى حالة الكشف، ومن غريب ما جاء عن ابن عربيّ في رسالته للفخر الرازيّ قوله: «ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر» [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 490]، ولا أعرف كيف يكون عاقلًا بلا فكرٍ؟!

وقد كتب أحد الصوفيّة وهو أبو سعيد أبو الخير (المتوفّى سنة 440 هـ) للشيخ ابن سينا يحذّره من الاعتماد على المباحث المعقولة؛ لأنّها تقوم على الدور على حدّ زعمه. [طباطبائي، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو، ص 75]

وممّا جاء في أوّل وصيّةٍ للسيّد حيدر الآمليّ لقرّاء كتابه قوله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يشرع في مطالعة هٰذا الكتاب بقوّة عقله ورأيه والمقدّمات القياسيّة العقليّة، فإنّه لا يفهم منه شيئًا أصلًا، ويقع بواسطته في الكفر والضلال...» [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 609]. وليت شعري، كيف يكون العقل سببًا للكفر والضلال؟! وهل بعد العقل إلّا الكفر والضلال؟! أويمكن للإنسان أن يفهم بدون عقله؟! أم المقصود من الكلام أن يكون القارئ مقلّدًا محضًا وتابعًا أعمى.

وبهٰذا يتّضح مدى زهدهم بالعقل والمنهج العقليّ، والنظرة الدونيّة إليه، فهو على كلّ حالٍ لا يأتي عندهم إلّا في مرتبةٍ متأخّرةٍ، وإنّه لو كانت بهم حاجةٌ إليه فإنّما هي حاجةٌ ثانويّةٌ في مقام الإثبات لا الثبوت؛ أي بعد حصول السالك على الاعتقادات عن طريق الكشوفات، يسعى إلى إثباتها لغيره ومجادلة المخالفين بأسلوب البرهان العقليّ، قال القيصريّ: «وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص، وباقي المسائل الّتي كتبتها في هٰذه الطريقة، إنما أتيت به إلزامًا لهم بطريقتهم، وإفحامًا لهم بشريعتهم، فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤولٌ لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم» [القيصريّ، الرسائل (رسالة في التصوّف)، ص 111]، كما وصف السهروردي معرفته، قائلًا: «ولم يحصل لي أوّلًا بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر (أي بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات) ثمّ (بعد حصوله لي

بالذوق والكشف) طلبت الحجّة (أي البرهان بالفكر عليه) حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلًا ما كان يشكّككني فيه مشكّكٌ؛ لأنّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، ليمكن أن يتشكّك فيه بما يورده» [قطب الدين الشيرازيّ، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ص 14، وما بين المعقوفتين للشارح].

ومن أجل هٰذا الغرض ومع رفضهم للعقل انبرى جماعةٌ منهم لتأسيس قواعد وأصولٍ على طبق البرهان العقليّ لكلّ ما يحصل عندهم عن طريق الكشف [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ص 62]، قال ابن الفناريّ في مقدّمة مصباح الأنس: «واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفيّة حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان» [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 10]، وقال القيصريّ أيضًا: «وهٰذا العلم وإن كان كشفيًّا ذوقيًّا لا يحظى منه إلّا صاحب الوجدّ والوجود، وأهل العيان والشهود، ولٰكن لمّا رأيت أنّ أهل العلم الظاهر يظنّون أنّ هٰذا العلم ليس له أصلٌ يبتني عليه، ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيّلاتٌ شعريّةٌ وطامّاتٌ ذكريّةٌ، لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها؛ بيّنت موضوع هٰذا الفنّ ومسائله ومبادئه» [القيصريّ، الرسائل (رسالةٌ في التصوّف)، ص 34]؛ أي أنّه قعّد له وأصّل وفق الطريقة العقليّة؛ لتكون الصياغات والأدبيّات الكشفيّة مستساغةً علميًّا؛ لأنّ «كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم» [المصدر السابق].

وهٰذه ـ في الحقيقة ـ هي عين طريقة المتكلّمين الملّيّين في إثبات معتقداتهم بالدليل العقليّ بعد حصولها لهم عن طريق النصّ الدينيّ، فالدليل العقليّ عند هٰؤلاء وسيلة إثبات ما تمّ اعتقاده سابقًا، وليس وسيلة إدراكٍ وكشفٍ للحقائق، فالهدف الّذي من أجله اعتمد العرفاء المنهج العقليّ، هو نفسه الّذي لأجله اعتمد المتكلّمون ذٰلك المنهج.

بينما الحكماء العقليّون يرون أنّ أوّل مراتب السير والسلوك العرفانيّ هو الإرادة الناشئة عن علمٍ يقينيٍّ بالمبدإ أو إيمانٍ مستفادٍ من مقبولات من يثق بقولهم بنحوٍ مطلقٍ، وأنّ السالك يحتاج إلى رياضةٍ لتهذيب النفس الأمّارة وتطويعها لتكون مطيعةً للقوّة العاقلة وتحت سلطتها؛ لتكون هي الأمّارة لا النفس، وأكّدوا على أنّ العبادة الّتي يعتمدها السالك لا بدّ أن تكون مشفوعةً بالفكر [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 380 و381]، وقد علّل المحقّق الطوسيّ ذٰلك قائلًا: «إنّ العبادة تجعل البدن بكلّيّته متابعًا للنفس، فإن كانت النفس مع ذٰلك متوجّهةً إلى جناب الحقّ بالفكر، صار الإنسان بكلّيّته مقبلًا على الحقّ، وإلّا فصارت العبادة سببًا للشقاوة كما قال ﷻ: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [سورة الماعون: 4 و5]» [ابن سينا، شرح

الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 382].

فالقوّة العاقلة إن لم تكن هي المهيمنة والآمرة فإنّه من غير الممكن ترويض القوّة الحيوانيّة الّتي هي مبدأ الإدركات والحركات الحيوانيّة، وسيكون العقل أسيرًا لها مغلوبًا على أمره، يكون دوره التخطيط والتبرير لتصرّفاتها غير المنطقيّة، سواءٌ على مستوى الفكر أم السلوك الخارجيّ، فتبقى النفس مضطربةً غير مستقرّةٍ إلّا إذا تمكّـن العقل من ترويضها، وخضعت له من الناحيتين النظريّة والعمليّة وبذٰلك تتحقّق النفس المطمئنّة [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 380 و381]، فلا غنى عن القوى العاقلة في السير والسلوك والكشف والشهود في كلّ مرحلةٍ من مراحله.

ومن هنا ذكر المحقّق الطوسيّ في شرحه للإشارات أنّ المعين على الهدف الثاني من الرياضة؛ أي تطويع النفس الأمّارة لأن تكون تحت سلطة المطمئنّة هو العبادة المشفوعة بالفكر ـ كما تقدّم ـ وكذا في الهدف الثالث؛ أي تلطيف السرّ للتنبّه، فإنّ الفكر اللطيف هو المعين على تحقيقه؛ لأنّ كثرة الفكر تجعل للنفس هيئةً تجعلها مستعدّةً لإدراك المطالب بسهولةٍ. [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 383]

2ـ إمكانية الخطإ والصواب في الكشف

صريح كلماتهم أنّ الكشف ممّا يحصل فيه الخطأ والاشتباه، وقد علّل بعضهم أنّ سبب ذٰلك هو حالة خلط المثال المتّصل بالمثال المنفصل، فالمثال المتّصل هو ما يراه السالك في المنام أو اليقظة من رؤًى، وقد تكون صادقةً أو غير صادقةٍ، بينما المثال المنفصل هو عالمٌ قائمٌ بنفسه ـ كما يعتقدون ـ وهو منفصلٌ عن عالم المادّة فيه، وهو منزّهٌ عن كلّ عيبٍ ونقصٍ، بيد أنّ السالك أحيانًا يرى هواجسه النفسانيّة أو معتقداتٍ مسبقةً، فيظنّ أنّ ما رآه هو عالم المثال المنفصل، وأنّه قد اتّصف بالنبوّة والإنباء. [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 333]

وذكر آخر أنّ حالة الكشف على مرتبتين: مرتبةٍ مصونةٍ من الخطإ في تلقّي المعارف، وهٰذه خاصّةٌ بالأنبياء والأولياء الإلٰهيّين، ومرتبةٍ يشوبها الخطأ، وهي ما يحصل للعرفاء من غير المعصومين. [المصدر السابق، ص 333 و334]

وعلى هٰذا فقد يكون مصدر الكشف أمرًا غيبيًّا إلٰهيًّا، وقد يكون وهميًّا وخياليًّا شيطانيًّا [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 282؛ ج 2، ص 494؛ فصوص الحكم، شرح القيصريّ، ص 100]، كما صرّح به ابن عربيّ في باب سماه معرفة الخواطر الشيطانيّة، إذ قال: «الخواطر أربعةٌ لا

خامس لها: خاطرٌ ربّانيٌّ، وخاطرٌ ملكيٌّ، وخاطرٌ نفسيٌّ، وخاطرٌ شيطانيٌّ، ولا خامس هناك... اعلم أنّ الشياطين قسمان: قسمٌ معنويٌّ وقسمٌ حسّيٌّ، ثمّ القسم الحسّيّ من ذٰلك على قسمين: شيطانيٌّ إنسيٌّ وشيطانيٌّ جنّيٌّ» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 2، ص 425]، وفي شرح الفصوص قال القيصريّ: «اعلم، أنّ الصور المتمثّلة في الخيال المتّصل قد يدخل من طريق الحواسّ الظاهرة، وقد يدخل من تخليق القوّة المتخيّلة، وقد يدخل من طريق الباطن بتجلّياتٍ وتمثّلاتٍ من عالم المعاني والعقول القدسيّة، وقد يحصل من انعكاس الصور الموجودة في عالم المثال والخيال المنفصل، وقد يكون بتمثيل الأبالسة والشياطين الخارجة عن صقع وجود السالك لتضلّه...» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100].

وعلى هٰذا فإنّ الكشف لا يخلو من وقوع الالتباس والاشتباه فيه، فمنه ما هو حقٌّ رحمانيٌّ ومنه ما هو باطلٌ شيطانيٌّ، والسؤال هنا، كيف لنا أن نميّز ما بينهما وما هو مصدر الحجّيّة في الكشف؟

3ـ مصدر حجّيّة الكشف

ولتحرير محلّ النزاع في المسألة ينبغي تحديد معنى الحجّيّة المبحوث عنها في المقام، فالحجّيّة هنا قد تختلف باختلاف مورد الكشف، فإن كان مورده حقائق الوجود ومسائل العقيدة فمعنى الحجّيّة المتّبعة هي الحجّيّة المنطقيّة، أي مطابقة المعلوم أو المنكشف للواقع يقينًا بالمعنى الأخصّ [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 1، ص 287]؛ لأنّ المطلوب في العقيدة معرفة الواقع على ما هو عليه حقًّا صدقًا، فـ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 38]، وأمّا إذا كان موردهما في موضوعات الشريعة وأحكامها فمعنى الحجّيّة المتّبعة هي الحجّيّة الأصوليّة الّتي مفادها أو لازمها العقليّ المنجّزيّة والمعذّريّة عند الشارع الأقدس [الخوئيّ، أجود التقريرات، ج 2، ص 364]؛ لأنّ المطلوب فيها الامتثال لأوامر المولى ونواهيه لا مطابقة الواقع؛ فإنّ معرفة الواقع في هٰذا المورد غالبًا ما تكون محالةً أو عسيرةً؛ باعتبار أنّ ملاكات الأحكام بيد المولى تعالى.

بعد معرفة معنى الحجّيّة، نتساءل عن مصدر حجّيّة الكشف الّذي جعلوه طورًا فوق طور العقل، في الوقت الّذي يمكن أن يعتريه الخطأ والاشتباه، فهل يا ترى حجّيّته ذاتيّةٌ أم غيريّةٌ؟ وإذا كانت غيريّةً، هل مصدرها النصوص الدينيّة أم العقل أم شيءٌ غيرهما؟ فالموضوع يحتاج إلى مزيد بحثٍ وتدقيقٍ.

من هنا يتّضح مدى أهمّيّة اعتماد ميزانٍ ومعيارٍ لتمييز ما هو حقٌّ عمّا هو باطلٌ في هٰذا الطريق، بيد أنّ أقوالهم ارتبكت في هٰذا الموضع أيّما ارتباكٍ، فمن جهة اختلاف المراتب والاستعدادات للسالكين لم يدع مجالًا لجعل ضابطةٍ محدّدةٍ كما في قول القيصريّ: «لمّا كان كلٌّ من الكشف الصوريّ

والمعنويّ على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجّه سرّه إلى كلٍّ من أنواع الكشف ـ وكانت الاستعدادات متفاوتةً والمناسبات متكثّرةً ـ صارت مقامات الكشف متفاوتةً بحيث لا يكاد ينضبط» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 111]، ولعلّ ما يجده بعض السالكين مناقضًا لما يجده الآخر، الأمر الّذي قد ينكر بعضهم على بعضٍ في إدراكاته ومعارفه [يزدان پناه، العرفان.. مبادئه وأصوله، ص 96]، ومن جهةٍ أخرى أنّهم لم يتّفقوا على ميزانٍ محدّدٍ يعتمدونه في التمييز بين المكاشفات والخيالات الصرفة؛ بين ما يكون كشفًا حقيقيًّا قدسيًّا أو تخيّلاتٍ وأوهامًا شيطانيّةً؛ لذلك نجد بعضهم في الوقت الّذي يصرّح بضرورة وجود موازين لكلّ علمٍ، ويؤكّد على مسيس الحاجة للميزان بدرجةٍ تتناسب وقدر أشرفيّة العلم الإلٰهيّ؛ فكلّما كان العلم أشرف كانت حاجته للميزان أمسّ وأحوج [القونويّ، مفاتح الغيب (مصباح الإنس)، ص 15]، لٰكنّه بعد ذٰلك يقول إنّ العلم الإلٰهيّ «أوسع وأعظم من أن يضبط بقانونٍ مقنّنٍ وينحصر في ميزانٍ معيّنٍ» [المصدر السابق]، ويرجع مرّةً أخرى ليضيع الميزان وينتهي إلى النسبية المطلقة إذ قال: «صحّ عند الكلّ من أهل التحقيق من أهل الله أنّ له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلٰهيّة، ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ، ميزانًا يناسب المرتبة والاسم» [المصدر السابق]. وبعضهم يحاول أن يعطي بعدًا قدسيًّا وخفيًّا في مسألة الميزان، مدّعيًا أنّ أرباب الذوق والشهود لهم موازينهم يعرفونها بحسب مكاشفاتهم، إلّا أنّه ما فتئ حتّى ذكر أنّهما ميزانان عامٌّ وخاصٌّ [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100 و101]، وسوف يأتي بيانهما، وفي الواقع أنّ الترفّع على الموازين أو دعوى الموازين الخاصّة الّتي لا يعرفها غيرهم بتعبيراتٍ خطابيّةٍ لا يُجدي في دفع المشكلة الّتي يواجهها هٰذا (المنهج)، ولنستعرض أقوالهم في ميزان الكشف محاولين مناقشتها منطقيًّا:

الميزان العامّ

هناك من ذهب إلى أنّ ميزان الكشف هو الميزان العامّ، وعنوا به النصوص الدينيّة [القونويّ، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، ص 19؛ القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 111]، وقد فصّل ابن عربيّ بين الميزان العامّ الّذي هو النصوص الدينيّة والميزان الخاصّ وهو أن يكون لكلّ سالكٍ ولكلّ حالٍ من أحوالهم ميزانًا يخصّه، قال: «للفرق بينها [المكاشفة] وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزانًا يفرق بين الصواب والخطإ وهو المنطق. منها ما هو ميزانٌ عامٌّ وهو القرآن والحديث، المنبئ كلٌّ منهما عن الكشف التامّ المحمّديّ...» [المصدر السابق، ص 101].

وقد استدلّ للميزان العامّ بظاهر جملةٍ من النصوص الدينيّة [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 31]، منها قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ [سورة البقرة: 282] وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا

اللهَ يَجْعَلْ لَكُـمْ فُرْقَانًا﴾ [سورة الأنفال: 13]، ﴿وَيَجْعَلْ لَكُـمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ [سورة الحديد: 28]؛ بتقريب أنّ التقوى هي السلوك العمليّ المقرِّب لله تعالى، وبالتالي فإنّ التقوى طريقٌ بسببه يعلّمنا الله، وما يعلّمه الله ـ تعالى ـ مطابقٌ للواقع، وفي الحديث القدسيّ: «ما أخلص عبدٌ لله ﷻ أربعين صباحًا إلّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 67، ص 249] وغير ذٰلك.

وهو نفس المعيار الّذي تمسّك به بعض عرفاء الإماميّة، فالشيخ جوادي آملي بعد ما فصل بين الكشف المصون والكشف المشوب، قال: «من أجل الصيانة من الخطإ أو تنزيه ذٰلك من زيف الاشتباه الطارئ، يجب جعل الكشف المعصوم أصلًا وتصحيح كشف غير المعصوم في ظلّه، كما صرح بذٰلك السالكون الشاهدون» [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334]، ثمّ إنّه يرى مسألة إرجاع الكشف المشوب إلى الخالص المصون ليس ميسورًا لكلّ أحدٍ، وأنّ السالك قد يقع أحيانًا أسير المغالطات. [المصدر السابق، ص334]

لا شكّ أنّ الرجوع إلى النصوص الدينيّة من القرآن والحديث بوصفه ميزانًا عامًّا ليس حلًّا أيضًا؛ فغير خفيٍّ على أهل العلم عجز النصوص ـ بسبب إشكاليّة الدلالة والسند ـ عن توليد اليقين بالمعنى الأخصّ؛ لأنّها في الأعمّ الأغلب ظنّيّة الدلالة غير قطعيّة السند، ولو اتّفق قطعيّتها فيهما، فإنّها لا تعدو كونها مقبولاتٍ من حيث مضامينها؛ لا يمكن التعويل عليها في بناء رؤيةٍ عقديّةٍ كلّيّةٍ؛ لعدم بلوغها مرتبة اليقين البرهانيّ. نعم، يمكن أن تكون مرشدةً أو مؤيّدةً لما يحسم أمره بالبرهان، وهٰذا يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ، على أنّه لو صحّ ذٰلك فإنّما يكون الرجوع ـ عندئذٍ ـ إلى النصوص لا للكشف، وبالتالي ستكون الحجّيّة للنصوص أوّلًا وبالذات، وللكشف ثانيًا وبالعرض، مضافًا إلى أن ما تمسّكوا بها من نصوصٍ ليس فيها دلالةٌ صريحةٌ على المدّعى، وبالتالي لا قطع بثبوت الحجّيّة المدّعاة لميزان الكشف العامّ.

الميزان الخاصّ

والمراد به أنّ لكلّ سالكٍ وحالٍ ميزانَه الخاصّ، قال القيصريّ: «للحكماء ميزانٌ يفرق بين الصواب والخطإ وهو المنطق، منها ما هو ميزانٌ عامٌّ... ومنها ما هو خاصٌّ، وهو ما يتعلّق بحال كلٍّ منهم» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 101]، وقد اختلفت كلماتهم بشكلٍ مذهلٍ وغريبٍ، فهناك من زعم أنّ كلّ ما يظهر عن يمين السالك أو قدّامه فهو أكثره ملكيٌّ رحمانيٌّ، وكلّ ما يظهر عن يساره أو خلفه فهو شيطانيٌّ، وفي الوقت الّذي رفض القيصريّ هٰذه الدعوى، لم يأت بما هو أقلّ منها غرابةً إذ قال: «الفرق بين الواردات الرحمانيّة والملكيّة والجنّيّة والشيطانيّة يتعلّق بميزان السالك المكاشف... وهو

أنّ كلّ ما يكون سببًا للخير، بحيث يكون مأمون الغايلة، ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره، ويحصل بعده توجّهٌ تامٌّ إلى الحقّ ولذّةٌ عظيمةٌ مرغّبةٌ في العبادة، فهو ملكيٌّ أو رحمانيٌّ، وبالعكس شيطانيٌّ» [المصدر السابق، ص 112]. كيف للسالك أن يحكم بناءً على هٰذا الميزان إذا اعتقد أنّ ما رآه حقًّا، ومن قال أنّ كلّ ما يؤدّي إلى كثرة العبادة هو الحقّ؟! فهناك أديانٌ وطوائف تكثر من العبادة والتهجّد ولٰكنّهم على غير الحقّ، فبناءً على هٰذا الميزان لا يبقى ما نطمئنّ بأنّه الحقّ، ثمّ إنّ هٰذا معارضٌ بما ذكروه من فقدان السالك لقدرة التمييز في ذٰلك، وكونه في معرض الضلال والمهالك [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100]، وكما قال الميرزا محمّدرضا في حاشيته على الفصوص: «لو خلّي السالك وطبعه، فلا يعرفها [الصور المتمثّلة في الخيال] ولا يميّزها، وكثيرًا ما يقع في الضلالة والمهالك» [القيصريّ، حاشية شرح فصوص الحكم، حاشية (6)، ص 104]، وسينتهي السير بنا في هٰذا الاتّجاه إلى سفسطة بروتاجوراس (Protagoras) «الإنسان معيار كلّ شيءٍ» [محمّد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة، ج 1، ص 90]؛ فليس هناك مقاييس مطلقةٌ وثابتةٌ، بل تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والظروف المحيطة بهم.

وزعم ابن عربيّ في موضوع مكاشفة الوجد أو "تحقيق إشارة المجلس"(1) أنّ العرفاء والصوفيّة لا ينفضّون من مجلس الوجد مع الله ـ تعالى ـ إلّا وتأتيه إشارةٌ من الحقّ بأنّه موضع رضًى، وأنّه الأقرب منزلةً منه تعالى! مدّعيًا أنّ كلمة الله الّتي تلقى إليهم واحدةٌ، ولٰكنّ كلّ عارفٍ يفهم منها ما لا يفهمه الآخر، بل لو اطّلع كلٌّ منهم على ما في نفس الآخر لكفّره وأنكره، ووصفه بأنّه إبليس! [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 189 و190]

والحقّ عدم جدوائيّة هٰذه المحاولة، وهي نفس ما تقدّم من أنّ لكلّ سالكٍ معياره الخاصّ؛ لذا فإنّ ابن عربيّ عندما شعر بورطة ما أوقع نفسه فيه حاول تداركها مدّعيًا أنّ لله رجالًا حباهم دون غيرهم بالفهم وحفظ الأمانة، وادّعى أنّه من هٰؤلاء، قال: «ولله رجالٌ أعطاهم من الفهم والاتّساع وحفظ الأمانة أن يفهموا عن الله في مثل هٰذه المجالس جميع إشارات كلّ مشارٍ إليه، وهم الّذين يعرفونه في تجلّي الإنكار، والشاهدون إيّاه في كلّ اعتقاد، والحمد لله الّذي جعلنا منهم إنّه وليّ ذٰلك» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 189 و190]. والسؤال هنا كيف اطمئنّ ابن عربيّ بأنّه من رجال الله تعالى؟! خصوصًا مع ما زعم أنّ كلّ عارفٍ يخرج وهو يتخيّل بأنّ الله ـ تعالى ـ خصّه وحباه دون غيره، فلعلّ ابن عربيّ من هٰؤلاء الّذين توهّموا خصوصيّتهم وقربهم منه تعالى.

---

1 ـ مقصوده من المجلس أي مجالس الحقّ الّتي يحضرها الصوفيّة والعرفاء بطريقتهم، ويعطي فيه الحقّ إشارةً لكلّ عارفٍ عن مدى أحقّيّة كشفه، ويجعله راضيًا بما لديه.

ميزان شيخ الطريقة

ومن الموازين المدّعاة لديهم في تجنّب مخالطة التخيّلات الشيطانيّة لكشوفاتهم ميزان شيخ الطريقة أو المرشد [ابن عطاء السكندريّ، مفاتح الفلاح، ص 30؛ الشعرانيّ، لواقح الأنوار القدسيّة، ج 1، ص 51؛ أحمد زروق، قواعد التصوّف، ج 1، ص 51؛ ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 406]، قال ابن عربيّ: «وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي؛ لذٰلك يحتاج السالك إلى مرشدٍ يرشده وينجيه من المهالك» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 100]، وهٰذا المرشد لا بدّ أن تتوفّر فيه مواصفاتٌ خاصّةٌ، قال القيصريّ: «يجب على المرشد أن يكون عارفًا بجميع تلك العوالم، وفارقًا بين موجوداتها ليميّزها ويميّز الخبيث من الطيّب وينجيها من المهالك» [الميرزا محمدرضا، حاشيةٌ على شرح فصوص الحكم، حاشية (6)، ص 104]، وفي قاموس المصطلحات الصوفيّة عُرِّف (الشيخ) بأنّه: «الّذي رُفعت له جميع الحجب عن كمال النظر إلى الحضرة الإلٰهيّة نظرًا عينيًّا وتحقيقًا يقينيًّا» [أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 74].

ومن طريف ما جاء به الفخر الرازيّ في تفسيره لسورة الفاتحة عند قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ قوله: «وهٰذا يدلّ على أنّ المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفة إلّا إذا اقتدى بشيخٍ يهديه إلى سواء السبيل، ويجنّبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل؛ وذٰلك لأنّ النقص غالبٌ على أكثر الخلق، وعقولهم غير وافيةٍ بإدراك الحقّ وتمييز الصواب عن الغلط، فلا بدّ من كاملٍ يقتدي به الناقص حتّى يتقوّى عقل ذٰلك الناقص بنور عقل الكامل، فحينئذٍ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات» [الرازيّ، تفسير مفاتيح الغيب، ج 1، ص 142].

أقول: ليت شعري أيّ كاملٍ هٰذا الّذي يقتدي به الناقص، ويتقوّى عقله بنور عقله غير المعصوم؟ فالعقل يحكم بأن لا حجّيّة لأيّ قولٍ ما لم يكن صادرًا عن معصومٍ، وبالتالي فإنّ كان ثمّة حجّيّة فإنّها لقول ذٰلك الكامل المعصوم لا للكشف، ومن هنا جعل بعض عرفاء الإماميّة المعيار في صحّة الكشف مطابقته للكشف الأصيل أيّ كشف المعصوم [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334 و335]، ولٰكن تقدّم أنّ الأقوال حتّى لو صدرت عمّن نثق بقوله أو نقطع بصدقه وعصمته، تبقى نصوصًا تحتاج إلى معالجاتٍ سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وأنّها مهما علا شأنها تبقى مقبولاتٍ لا تصلح حدًّا أوسطَ في البرهان، فقد يحصل لنا القطع أو اليقين العامّ دون الخاصّ المطلوب في الاعتقادات الكلّيّة؛ لأنّ هٰذا الأخير لا يحصل إلّا من قضيّةٍ بدهيّةٍ أو برهانٍ متوفّر الشروط.

ميزان العقل

ويظهر أنّ هٰذا الميزان اعتمد من قبل متأخّري العرفاء [يزدان پناه، العرفان.. مبادئه وأصوله، ص 96]، ففي القرن الثامن دعا أبو حامدٍ الأصفهانيّ المعروف بابن تركة في آخر "قواعد التوحيد" السالكين من أصحاب المجاهدة إلى تحصيل العلوم العقليّة؛ لتكون ميزانًا في مكاشفاتهم، بيد أنّه قيّده حال فقدان المرشد، فجعل الطريق العقليّ مقيّدًا بعدم وجود مرشدٍ، ويبدو أنّ رجوعه إلى الميزان العقليّ ناشئٌ من دراسته المسبقة للفلسفة المشّائيّة، وقد سعى لإقامة الأدلّة العقليّة على مباني العرفان النظريّ، ولعلّه هو أوّل من استدلّ بالدليل العقليّ على وحدة الوجود الشخصيّة. [ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 589]

وكذا يرى بعض عرفاء الإماميّة أن الطريق الكشفيّ العرفانيّ والحكميّ البرهانيّ كلاهما يحقّقان هدفًا واحدًا وليس بينهما تعارضٌ، قال السيّد الخمينيّ: «وأنت بما تلوناه عليك من البيان، ورفعنا الحجب عن بصيرتك بالعيان، تقدر بحمد الله القادر المنّان على توفيق كلمات أصحاب الكشف والمعرفة الذوقيّ، وأرباب الحكمة والطريق البرهانيّ، ألا وأنّها غير متخالفة الحقيقة وإن كان القائل بها متفاوت الطريقة» [الخمينيّ، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص 89]. وبالرغم ممّا يظهر من تعبيرات السيّد حيدر الآمليّ من رفض العقل البرهانيّ، بيد أنّ لازم كلامه غير ذٰلك؛ فقد صرّح أنّ العلوم الحقيقيّة الحاصلة بالكشف والشهود قائمةٌ على مسائل قرّرها أرباب التحقيق على حدّ قوله، وأهمّها كون العلوم ثابتةً في العقل الأوّل وفي النفس الكلّيّ. [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 534]

وفي موردٍ آخر يقول: «ولا تصحّ المعرفة إلّا بالتوحيد» [المصدر السابق، ص 583]، وهٰذه بدون شكٍّ مسائل فلسفيّةٌ تثبت من خلال البرهان العقليّ، وإلّا لو ثبتت من خلال المعرفة الشهوديّة للزم الدور بناءً على كلامه.

فعرفاء الإماميّة ليس لديهم مشكلةٌ في اعتماد الميزان العقليّ البرهانيّ في إثبات حجّيّة الكشف [المحمود، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيّد الخمينيّ، ص 55]، بيد أنّهم قيّدوه أيضًا بعدم وجود كشف المعصوم، وإلّا فإنّه هو المعيار، قال جوادي آملي: «إنّ الحكمة المتعالية والعرفان النظريّ ميزانٌ جيّدٌ من أجل تشخيص الشهود المشوب من الكشف الخالص، أي أنّ السالك، وإن لم ير احتمالًا للخلاف حين الشهود، إلّا أنّه وبعد التنزّل من منزلة شهود القلب والهبوط إلى منزلة الفكر، يحتمل أنّ ما شاهده لم يكن صحيحًا، فإذا كان له توصّلٌ إلى كشف المعصوم عليه السلام واستطاع الرجوع ثانيةً إلى نشأة الشهود، وجعل الكشف الأصيل معيارًا لشهوده الخاصّ وحصل على الطمأنينة، فقد نجا من الأهواء

والاضطراب الفكريّ، وإلّا فإنّ أفضل طريقٍ من أجل تشخيص الأصيل والخالص من الدخيل والمشوب هو الاستمداد من الأسس المتقنة المتعالية، وهٰذا ليس لأنّ الفلسفة أعلى من العرفان، بل لأنّ الفلسفة الإلٰهيّة مع كلّ الشوكة والهيبة الّتي تتمتّع بها هي في ساحة العرفان كالمنطق في ساحة الحكمة والبرهان، أي أنّ لها جنبةً ميزانيّةً؛ ولهٰذا فإنّ الدخول إلى ساحة العرفان الميمونة غير ميمونٍ لغير المطّلعين على أسس البرهان» [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334 و335].

واعتماد المنهج العقليّ ميزانًا وإن كانت خطوةً في الطريق الصحيح لمدرسة العرفاء، بيد أنّ تقييدهم للميزان العقليّ أو جعله في مرتبةٍ أقلّ من مرتبة الكشف ليس له أيّ مسوّغٍ منطقيٍّ، وهو تحكّمٌ صرفٌ، ثمّ إنّه بناءً على قبول المنهج العقليّ في تحديد المكاشفات الحقّة من الباطلة، فإنّ الحجّيّة تصبح أوّلًا وبالذات للعقل، وثانيًا وبالعرض للكشف، فيكون الكشف تابعًا للعقل وأحكامه لا متبوعًا.

4ـ حدود حجّيّة الكشف

بناءً على هٰذا لا بدّ من البحث في موردين:

الأوّل: حجّيّة الكشف في العقائد، أي في مجال بناء الرؤية الوجوديّة(1)، وممّا لا ريب فيه أنّ الإنسان في مجال الاعتقادات الكلّيّة لا تستقرّ نفسه ما لم يصل إلى اليقين الثابت الّذي لا يتزلزل، والمعبّر عنه باليقين بالمعنى الأخصّ، ولا طريق لهٰذا اليقين سوى البرهان.

والكشف الّذي هو نوع علمٍ حضوريٍّ لا يحصل بالبرهان؛ لأنّه إدراكٌ لا يتجاوز دائرة الشعور والإحساس الجزئيّ الشخصيّ، بل إنّ وصفه بالعلم لا يعدو كونه مسامحةً؛ فإنّ المعروف عند الحكماء أنّ كلّ ما لا يتحقّق بالحدّ والبرهان لا يصدق عنوان العلم عليه، فما يدرك بالحسّ ـ باطنًا كان أم ظاهرًا ـ لا يستحقّ وصف العلم حقيقةً؛ ولذا لا توصف الحيوانات العجم بالعالمة [المحقق الطوسيّ، أجوبة المسائل النصيريّة، ص 95]، مع كونها تحسّ وتشعر بغيرها وتدرك ذاتها حضورًا، ولعلّ في كلام الشيرازيّ صدر الدين ما يؤيّد ذٰلك، إذ قال: «الإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويّته فربّما غفل عن جميع المعاني الكلّيّة حتّى معنى كونه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرًا للبدن، فإنّي لست أرى عند مطالعة ذاتي إلّا وجودًا يدرك نفسه على وجه الجزئيّة، وكلّ ما هو غير الهويّة المخصوصة الّتي أشير إليها بأنا خارج عن ذاتي حتّى مفهوم أنا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذٰلك» [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 8، ص 47 و48]. فالكشف إدراكٌ شخصيٌّ ولا يمكن أن يكون إدراكًا لكلّيّاتٍ.

---

1 ـ الرؤية الوجوديّة اصطلاحٌ خاصٌّ بديلٌ عن ما يصطلح عليها بالرؤية الكونيّة، والمقصود بها جملةٌ من الأفكار الكلّيّة حول المبدإ والمعاد والواسطة بينهما.

ثمّ إنّ الكشف لا يحصّل اليقين المطلق من ناحية أنّ مصدره ومنشأه قد يلتبس على السالك الّذي ترد عليه مثل هٰذه الحالات، كما تقدّم، فالعقيدة الكلّيّة أو ما يعبّر عنها بالرؤية الكونيّة لا بدّ أن تكون سابقةً على الكشف، ويمكن أن يكون الكشف عاملًا مساعدًا في تجذير علاقة النفس بهٰذه العقيدة إيمانيًّا، قال اليزديّ: «بعد التوفّر على الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة الصحيحة، يمكن التوصّل إلى المكاشفات والمشاهدات من خلال السعي والرقيّ في مراحل السير والسلوك؛ ليتوصل وبدون توسّط المفاهيم الذهنيّة إلى الكثير من الحقائق الّتي أثبتتها الاستدلالات العقليّة» [اليزديّ، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 55].

هٰذا كلّه إذا كان الحاصل بالكشف هو عقيدةٌ كلّيّةٌ، أمّا في تفاصيل العقيدة، من قبيل أوصاف الجنّة والنار والحور العين والملائكة وغير ذٰلك، فلو انكشف شيءٌ منها للسالك فإنّ المعيار في صدقها هو مطابقتها للنصوص الدينيّة القطعيّة فلا سبيل غيرها، فإن كانت مطابقةً لما جاء فيها فنقبلها بقبولنا إيّاها، وإن لم تكن مطابقةً لها، فإن كانت أمرًا مستحيلًا عقلًا فهو مردودٌ، وإن كانت أمرًا ممكنًا عقلًا، فـ «كلّ ما طرق سمعك من غرائب عالم الطبيعة، فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان» [الميرداماد، مصنّفات ميرداماد، ص 98].

وبناءً على ما تقدّم لا أثر عمليًّا لهٰذا الكشف في بناء الرؤية الوجوديّة العقديّة.

الثاني: حجّيّة الكشف في الأحكام الشرعيّة، ممّا لا شكّ فيه أنّ الطريق لمعرفة أحكام الشريعة هو نفس الشارع، وقد حدّد الفقهاء والأصوليّون في أبحاثهم طرق استنباط الحكم الشرعيّ في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل عند الإماميّة، مع إضافةٍ أو نقصٍ في بعضها عند غيرهم، والمحصّل أنّه لم يثبت الكشف طريقًا لمعرفة الحكم الشرعيّ عند أهل الصناعة. فلو طابق الكشف ـ في المورد المذكور ـ ما ثبت بالطرق المذكورة؛ فنقبله لقبولنا إيّاها، لا بالكشف مستقلًّا، وإن كان مخالفًا فنردّه غير مأسوفٍ عليه، وأمّا إذا لم نعثر على بيانٍ له في الكتاب والسنّة ولم يثبت من إجماعٍ أو عقلٍ، ولم يُنفَ كذٰلك؛ فنتوقّف فيه لأنّ مصدره مجهولٌ، ولا ميزان غير ما ذكرنا يُعتمد للتمييز في المورد.

نعم، لو كان المنكشف لنا بعض الحكم الأخلاقيّة، أو الهيئات القبيحة لبعض الرذائل، والجميلة لبعض الفضائل، فإنّ هٰذا لا يلزم منه محذورٌ شرعيٌّ ولا عقليٌّ في التصديق به؛ لأنّه قد يكون معينًا لزيادة الإيمان والتحلّي بالخلق الفاضلة، والتخلّي عن الخلق الرذيلة، دون أيّة محاذير.

الخاتمة في النتائج

بناءً على ما تقدّم، تبيّن أنّ السلوك العمليّ مشروعٌ في الجملة، وأنّه قد يؤدّي إلى الكشف، والكشف ممكن الوقوع، بل قد نسلّم وقوعه ولو ظنًّا، غير أنّه لا حجّيّة له في الاعتقادات الكلّيّة إلّا بواسطة البراهين العقليّة، ولا في الاعتقادات الجزئيّة والأحكام الشرعيّة إلّا بواسطة النصّ الدينيّ المعتبر شرعًا، وما يتفرّع عنه من إجماعٍ وعقلٍ، وأمّا في مجال الحِكم الأخلاقيّة وانكشاف الهيئات الحسنة أو السيّئة للأفعال، فلا إشكال فيه عقلًا ولا شرعًا، ولٰكن ليس لنا طريقٌ للجزم بواقعيّتها.

والمحصّلة أنّ منهج الكشف والشهود حقٌّ بالعرض لا بالذات، أي أنّ المعارف الّتي تحصل من خلاله لا تكون لها قيمةٌ معرفيّةٌ ما لم تعتمد على معطيات البرهان والمنهج العقليّ، أو تكون مؤيّدةً

بالنصوص الدينيّة الموثوق بصحّتها ودلالتها وفق معايير السند والدلالة، بشرط أن لا تخالف القواعد العقليّة العامّة.

قائمة المصادر

1. ابن تركة، تمهيد القواعد، الناشر: ألف لام ميم، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1381 ش.
2. ابن سينا، علي بن حسين، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، الناشر: نشر البلاغة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1383 ش.
3. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكّيّة، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، سنة 2011 م.
4. ابن منظور، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1414 هـ.
5. الإدريسي، محمّد العدلوني، التصوّف الأندلسيّ.. أسسه وأهمّ مدارسه، دار الثقافة، عمان، سنة 2005 م.
6. الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الناشر: مركز انتشارات علمى و فرهنگى، قم ـ إيران، سنة 1367 ش.
7. الأنصاري، عبد الله بن محمّد، منازل السائرين إلى الحقّ عز شأنه، الناشر: مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1966 م.
8. جوادي آملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، الناشر: دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1996 م.
9. الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، الناشر: دار الحديث، القاهرة، سنة 2009 م.
10. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الناشر: مكتبة المثنّى، بغداد.
11. حمدي، أيمن، قاموس المصطلحات الصوفيّة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، سنة 2000 م.
12. حميّة، خنجر علي، العرفان الشيعيّ، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2006 م.
13. الخمينيّ، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الناشر: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1427 هـ.
14. الخوئيّ، أبو القاسم، أجود التقريرات، الناشر: مؤسّسة صاحب الأمر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، سنة 1430 هـ.
15. الرازيّ، فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1981 م.

16.زرُّوق الفاسي، أحمد، قواعد التصوّف وشواهد التعرّف، تحقيق نزار حمادي، الناشر: المركز العربيّ للكتاب، الشارقة.
17.السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، إيران، الطبعة الأولى، سنة 1369 ش.
18.السكندريّ، ابن عطاء، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، سنة 2001 م.
19.السهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، الناشر: وزارت فرهنگ و آموزش عالى، طهران، الطبعة الثانية، سنة 1372 ش.
20.الشاذلي، حامد إبراهيم محمد صقر، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق، الناشر: دار التأليف بالماليّة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1970 م.
21.الشعرانيّ، عبد الوهّاب، لواقح الأنوار القدسيّة في بيان العهود المحمّديّة، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2008 م.
22.الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1990 م.
23.الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، الناشر: بيدار، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى.
24.الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، الناشر: دانشگاه مشهد، إيران، سنة 1967 م.
25.الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قمّ ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1422 هـ.
26.الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، الناشر: وزارة التعليم العالي، طهران، الطبعة الأولى، سنة 1363 ش.
27.الشيرازيّ، قطب الدين محمود بن مسعود ، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، الناشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، طهران، سنة 1383 ش.
28.الطوسيّ، الخواجة نصير الدين، أجوبة المسائل النصيريّة، الناشر: پژوهشگاه علوم انسانى (معهد العلوم الإنسانيّة).
29.عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوّف، الناشر: دار العرفان، حلب ـ سوريّا، الطبعة السادسة عشرة، سنة 2007 م .
30.عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوّف، الناشر: دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى،

سنة 1992 م.
31.الغزاليّ، محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدين، الناشر: دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005 م.
32.الفاضل الآبيّ، حسن ابن أبي طالب،كشف الرموز في شرح المختصر النافع، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المقدّسة، الطبعة الأولى، سنة 1408 هـ.
33.الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، العين، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2003 م.
34.الفناريّ، محمّد بن حمزة، مصباح الأنس، الناشر: مولى، طهران، الطبعة الأولى، سنة 1374 ش.
35.القاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، دار المنار، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، سنة 1992 م.
36.القونويّ، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، تصحيح: جلال الدين الآشتيانيّ، الناشر: بوستان كتاب، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1381 ش.
37.القونويّ، صدر الدين، مفتاح الغيب، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2010 م.
38.القيصريّ، داود بن محمود، رسائل القيصريّ، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، الناشر: مؤسّسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، طهران، الطبعة الثانية، سنة 1381 ش.
39.القيصريّ، محمد داوود رومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، الناشر: شركت انتشارات علمی و فرهنگی، الطبعة الثالثة، سنة 1386 ش.
40.المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، الناشر: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2008 م.
41.المحقّق السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، الناشر: المركز الجامعيّ للنشر.
42.المحمود، حسن علي، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيّد الخمينيّ، الناشر: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ـ الشؤون الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هـ.
43.مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة، الناشر: عويدات للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، سنة 2007 م.
44.الميرداماد، محمّدباقر، مصنّفات ميرداماد، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.
45.الهروي، عبد الله بن محمّد الأنصاريّ، منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1966 م.

46.يزدان پناه، يد الله ، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ.
47.اليزديّ، محمّدتقي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، الناشر: دار الرسول الأكرم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة، سنة 2008 م.