

الشهود العرفانيّ عند ابن عربيّ بين العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ

عثمان ويندي انجاي⁽¹⁾

مُستَخَص:

تسعى هذه الدراسة للبحث عن أسباب ملاصقة الشهود العرفانيّ بالعلم الحضوريّ عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي؛ لأصالته في الدراسات العرفانيّة، فنسأل هل هناك دليلٌ صحيحٌ من العرفاء عمومًا، ومن ابن عربي على وجه الخصوص، أوجد هذه الملازمة الذهنيّة أم لا؟ هذا هو السؤال الذي نريد العكوف على تحليله ودراسته، مع الاستعانة بالمنهج الاستقرائيّ والتحليليّ معًا، واستعراض جميع المؤشّرات التي تؤكّد أنّ الشهود العرفانيّ علم حضوريّ.

كلمات مفتاحيّة:

ابن عربيّ، العرفاء، الشهود العرفانيّ، العلم الحضوريّ، العلم الحضوريّ، الحدس.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ.

مقدّمة:

يرى كثير من الباحثين أنّ طبيعة العلاقة بين الشهود والحضور هي علاقة ذاتيّة؛ من قبيل العموم والخصوص مطلقاً؛ بمعنى أنّ كلّ شهود عرفانيّ يكون علماً حضورياً بالضرورة. لذا بات لازماً الوقوف عند تحليل الأدلّة - أو ما يصلح دليلاً - على هذه الفكرة؛ أيّ حضوريّة الشهود العرفانيّ، وحتماً توجد مؤشّرات وشواهد في كلام العرفاء، قد يستظهر البعض منها ما يبرّر هذه الفكرة؛ كما في نصوص الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربيّ -محور البحث في هذه الدراسة-؛ وبالتالي الإجابة عن هذه الإشكاليّة المركزيّة؛ وهي: هل يوجد عند العرفاء أو الفلاسفة دليل أو ما يصلح دليلاً على حضور الشهود العرفانيّ بصورة واضحة لا تقبل النقاش؟ ولا سيّما أنّ كثيراً من نقاد العرفاء المحدثين والمعاصرين يبنون نقدهم على حضور الشهود العرفانيّ، فيرفضون كشف الشهود؛ لإنكارهم كشف العلم الحضوريّ أساساً. ونحن لم نرَ من الشواهد المحتملة ما يدلّ على حضور الشهود بشكل جليّ وبديهيّ لا يقبل الإشكال؛ لذلك نريد الوقفة مع المسألة وقفة جديدةً نستقرأ فيها كلّ ما يدلّ أو يصلح دليلاً في هذا المجال.

فلو توصّلنا إلى أنّ الشهود هو علم غير حضوريّ سوف يحدث ذلك ثورة كبرى في العرفان، تظهر فائدتها في أمرين: الأول: إمكان تقويم القراءة الرائجة اليوم عن العرفان التي بنيت على حضور الشهود؛ الثاني: امتلاك ردود قويّة اتّجاه الانتقادات التي تسلّط على الحضور وتبني نقدها عليها، وستكون باطلة حينئذ بالضرورة؛ لانطلاقها من فكرة خاطئة وفرض غير ثابت.

لذا تروم هذه الدراسة استقراء الأدلّة أو المؤشّرات التي قد يتصوّر

البعض أنّها دالة على الفكرة وتحليلها وتقويمها، من خلال الحفر في متون ابن عربي؛ بغية العثور على نصّ يحسم القضية، أو على ظاهرٍ يمكن تقويته بقرائن صريحة في ذلك؛ ومن خلال البحث عن مطلق الشواهد والقرائن الخارجة عن النصوص؛ مثل: قرينية الإجماع بين العرفاء، لو حصل إجماع فعلاً أو أفاد في المقام.

أولاً: مدخل مفاهيمي للدراسة:

لا بدّ لنا من الوقوف عند أبرز المفردات الواردة في الدراسة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، مع الإشارة إلى بعض من مبادئ التصورية والتصديقية للدراسة.

1. الشهود:

الشهود مصدرٌ من مادة شهد، له معانٍ متعدّدة، أوردها الجوهري في صحاحه⁽¹⁾؛ منها: الشهادة بأمرٍ ما؛ بمعنى القطع بخبر. ومنها: المعاينة؛ بمعنى حضره، ومنه يأتي معنى الشهود. ومنها: الشهادة بأمرٍ؛ أي تؤيدة ما عنده من الشهادة. فمفهوم المعاينة هو الأقرب إلى مصطلح العرفاء. وقد ورد عن ابن منظور -أيضاً- قوله: إنّ الشهيد هو من لا يغيب عن علمه شيءٌ، والتفريق بين العليم، والخبير والشهيد، وعاد بالفرق إلى المعلومات، فإذا تعلّقت المعرفة بمطلق العلم، قيل: إنّهُ عليمٌ، وإذا أضيفت إلى الأمور الباطنية قيل: إنّهُ خبيرٌ، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة قيل: إنّهُ الشهيد⁽²⁾. ويمكن أن يكون لهذا التمييز منشأ عرفانيّ.

(1) انظر: الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، ط5، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، 1430هـ مادة «شهد».

(2) انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، 1416هـ ج7، ص222.

ونلاحظ في هذين التعريفين حضور عنصري «العلم» و«المعرفة»، فالذي يشاهد شيئاً يعني أنه علمه؛ حسب المعنى اللغوي. ويلوح من تعريفهم عنصر آخر؛ هو مفهوم «الحضور»، نحيل الحديث عنه إلى أن ندخل في صميم الموضوع؛ لأن ثمة استدلالاً، يسلط الضوء على هذا العنصر، وهو أهم مؤشّر، حسب تقديرنا، ينطلق منه لإثبات فكرة حضورية الشهود مع الملاحظات التي سنسجلها عليها.

ويلاحظ أن القيصري قد اتخذ مفهوم الكشف مرآةً للحديث عن مطلق الإلقاء، الصوري والمعنوي، وقد دفع ذلك بعض الباحثين إلى القول بأنه قد راعى في البحث عن الشهود والكشف المعنى المشترك⁽¹⁾، على خلاف المشهور بين القدماء من العرفاء، حيث كانوا يصرون على التفريق بينهما، في نصوص متضاربة، ترجّح فيها الشهود تارةً على الكشف، والكشف على الشهود تارةً أخرى.

وينقل أبو السراح معنى المشاهدة عن عمرو المكي بقوله: «المشاهدة تعني المحاضرة، ويعني المدانة»⁽²⁾.

واللافت للنظر أن المشاهدة أصبحت في هذا التعريف علّةً للقرب والتداني، فالمشاهدة -حسب هذا النصّ- تترك في السالك أو العارف آثاراً معرفيّةً، فتكشف له الواقع والحقائق، مع إزلافه من المعلوم، ولعله إلى حدّ الاتحاد به، بنحو من أنحاء الاتحاد، وقد صرح عمرو المكي؛ حسب نقل أبي السراح بهذه الحقيقة، في كلام آخر، عند قوله: «المشاهدة حضور بمعنى قرب مقرون بعلم اليقين وحقائقها»⁽³⁾.

(1) انظر: باباي، مهدي؛ وآخرون: مباني عرفان نظري (مباني العرفان النظري)، ط1، قم، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني (ع)، 1390 هـ، ص153.

(2) السراج الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي: اللمع في التصوف، تصحيح: كامل مصطفى الهنداوي، ط2، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1428 هـ، ص100.

(3) م.ن، ص101.

والقشيري يعتبر واردَ المحاضرة مقدّمةً لظاهرة المكاشفة؛ وهي وسيلةٌ إلى وادي المشاهدة، وهو قوله: «فالمحاضرة: حضور القلب»⁽¹⁾، ثمّ يقول: «وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل»⁽²⁾.

وبعد هذين المقامين يذكر المشاهدة؛ بقوله: «ثمّ المشاهدة: وهي حضور الحقّ من غير بقاء تهمة»⁽³⁾.

ويأتي الشهود عنده في مرتبةٍ تقع بعد المكاشفة، وهي فكرة الخواجة الأنصاري نفسه في منزله، حيث يقول: «المشاهدة سقوط الحجاب، وهي فوق المكاشفة؛ لأنّ المكاشفة ولاية النعت، وفيها شيء من بقاء الرسم، والمشاهدة ولاية العين والذات»⁽⁴⁾.

ويصوّر لنا ابن عربي صورتَي الكشف والشهود بنحو أوضح، إذ اعتبر الشهود آليّة لمعرفة ذوات الأشياء، في ما جعل الكشف وسيلة إلى معاني الأشياء، وبعد ذلك أخرج الذات الإلهيّة من حيّز الشهود معلناً أنّ الكشف هو الذي، على نحو الانحصار، يُوصل إليه، دون الشهود، وإنّ كانت تلك المعرفة تتمّ من وراء الحجاب؛ حيث يقول: «اعلم أنّ المكاشفة متعلّقة بالمعاني والمشاهدة متعلّقة بالذوات»⁽⁵⁾. ثمّ يقول: «والمكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلا لو صحّت مشاهدة ذات الحقّ؛ لكانت المشاهدة أتمّ؛ وهي لا تصحّ»⁽⁶⁾.

(1) القشيري، عبد الكريم: الرسالة القشيرية، ط4، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2009م، ص82.

(2) م.ن، ص.ن.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، م.س، ص82.

(4) الكاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، تصحيح وتحقيق: محسن بيدار فرّ، ط1، بيروت، منشورات الرضا، 1431هـ ص115.

(5) ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، تصحيح: أحمد شمس الدين، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلميّة، 1420هـ ج4، ص186.

(6) م.ن، ج.ن، ص.ن.

والخلاصة التي يمكن أن نخرج بها مما تقدّم؛ هي أنّ المشاهدة سببٌ للعلم وعلةٌ لليقين، فاليقين مرتبة من الكاشفيّة، ولعلّ عنصر اليقين يترتّب على المشاهدة لمقام حضور العارف في عين الواقع وفي متنه، من دون واسطة بينهما؛ حسب المشهور، لكنّنا لا نتسابق مع الأحداث، ونترك هذا العنصر للسبب الذي قد أشرنا إليه.

هذه هي الدائرة التي كان العرفاء يتحرّكون فيها، ولم يكد أحدهم يتجاوزها، فالمشاهدة كانت تعبّر عن علم، مصحوبٍ مع مرتبة من اليقين، بحيث لا يشوبه شكٌّ ولا ريبٌ، بأيّ وجهٍ من الوجوه، وهو قول ابن عربيّ، الذي يمكن أن يشكل خلاصة عباراتهم: «والمشاهدة عند الطائفة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته في الأشياء وحقيقتها اليقين من غير شكٍّ»⁽¹⁾.

ولم نر ابن عربيّ ولا غيره من العرفاء ممّن سبقه من اعتبر الشهود علمًا حضورياً بنصٍّ صريح، في مقابل العلم الحصريّ، فهم قد أكدوا على خصوصيّة الكاشفيّة؛ أي كونه علمًا، وعلى يقينيّته، مع السكوت عن كونه علمًا حضورياً، أو علمًا حصولياً، حتّى لا تأبى أكثر العبارات الحمل على بعض العلوم الحصريّة؛ مثل الحدس!

2. العلم الحضورى:

ينقسم العلم إلى: علم حصوليّ، وعلم حضوريّ⁽²⁾؛ والفارق بينهما؛ حسب المشهور، استقرار واسطة بين العالم والمعلوم في العلم الحصريّ، في ما لا توجد هذه الواسطة بين العالم والمعلوم في العلم الحضوريّ، وقد رأينا من بعض المعاصرين من عدل عن هذا الفارق؛ لكي يقول: إنّ

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م، س، ج4، ص185.

(2) قد يتصوّر البعض أنّ هذا التقسيم تقسيمٌ واضح، لكنّه ليس كذلك، فملاك التقسيم لا يبدو واضحاً.

الوجود والماهية هما الملاك؛ فإذا تعلّق العلم بالوجود كان ذلك علماً حُضورياً، وإذا تعلّق بالماهية كان علماً حُصولياً⁽¹⁾.

فالواسطة الفاصلة بين الحسوليّ والحضورى، يمكن أن تُطرح بصورتين؛ ما يصلح واسطة؛ أي ما من شأنه أن يشكّل واسطة بين العالم والمعلوم، فعندئذ يمكننا إدخال مباحث العرفاء المطروحة في الحجب المعنوية الحائلة بيننا وبين المعلوم، وحتى يمكننا إدخال الوسائط الفيزيائية في البحث. ونحن في التصديقات، وليس في التصورات، لا نجد الواسطة بيننا وبين المعلومات صورةً ومفهوماً فقط، بل يمكن أن تشكّل الواسطة أموراً مختلفةً، فتخيّل أنّك رأيت دخاناً يصعد، فانتقل ذهنك إلى أنّ هناك ناراً وراءه، فإنّك في هذه الحالة لم تعرف تلك النار تصوّراً عن طريق الصورة والمفهوم، إلاّ مسامحةً، حيث إنّك لم ترَ تلك النار الخاصّة، حتّى تنتزع منها صورةً ومفهوماً، وعليه فالواسطة بينك وبين النار ليست الصورة والمفهوم فقط، بل أعمّ من الصورة والأشياء الفيزيائية، الذي حال بينك وبينها الخيال الذي يَصوّر لك صورة من تلك النار غير المرئية، فيمكنك أن تصعد في مكان مرتفع لترى حجم النار وهيئتها كما يمكنك أن تجشم عناء المسافة لتصل إلى مكان اشتعالها.

وأما إذا كان المقصود من الواسطة؛ كما هو المشهور، خصوص المفهوم والصورة، فهناك عبارات كثيرة من ابن عربيّ تصرّح بأنّ التصوّرات التي يحملها الإنسان تحول بين الإنسان والله، ولا يمكن الوصول إليه سبحانه وتعالى؛ إلا من خلالها، حيث يقول: «فلا بدّ لكلّ شخصٍ من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه ويطلبه»⁽²⁾.

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا الفيّاضى، ط4، قم، إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، 1390 هـ ص255.

(2) القيصرى، داود: شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن زاده الأملي، ط1، قم، مؤسسة بوستان كتاب،

ويقول في الفصّ الشعبي: «فلا يشهد القلب ولا العين إلا بصورة معتقده في الحق»⁽¹⁾.

ثمّ يقول أيضاً: «فلا ترى العين في الدنيا والآخرة عند التجلي؛ إلا الحق الاعتقادي»⁽²⁾.

وقوله: «إنّ التجلي على قدر العلم وصورته، فما حصل لك في العلم به منه في مجاهدتك وتهيئك في الزمان الأوّل مثلاً، ثمّ شهدت في الزمان الثاني، فإنّه تشهد منه صورة علمك المقرّرة في الزمان الأوّل»⁽³⁾.

وقوله في الفتوحات المكيّة: «وأما قولهم حقيقة اليقين بلا شكّ ولا ارتياب، إذا لم تكن المشاهدة في حضرة التمثّل؛ كالتجلي الإلهي في الدار الآخرة الذي ينكرونه، فإذا تحوّل لهم في علامة يعرفونه بها أقروا بها وعرفوه؛ وهو عين الأوّل المنكور؛ وهو هذا الآخر المعروف، فما أقروا إلا بالعلامة، لا به، فما عرفوا إلا محصوراً، فما عرفوا الحقّ، فلهذا فرّقنا بين الرؤية والمشاهدة، وقلنا في المشاهدة أنّها شهود الشاهد الذي في القلب من الحقّ؛ وهو الذي قيّد بالعلامة»⁽⁴⁾.

لقد حالت هذه العقائد والمفاهيم والقضايا بين العارف وبين المعلوم، وحسب تعريف المشهور يجب أن نعتبر هذه العلوم حصوليّة؛ لمكان هذه العقائد الحائلة، وستكون المسألة مستهجنة جدّاً، عند مَنْ يرى الشهود علماً حضورياً، وفي الوقت نفسه يعرف العلم الحضوريّ بحضور المعلوم عند العالم، من دون واسطة المفاهيم؛ كما عند المشهور.

1426هـ ج2، ص757.

(1) م.ن، ص807.

(2) م.ن، ص808.

(3) مجموعة رسائل ابن عربي، ط1، بيروت: دار المحجّة البيضاء، 1421هـ ج1، ص269.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج4، ص186.

وعلى أساس هذا البحث الذي قد أشرنا إليه نخلص إلى أن التركيز على الواسطة⁽¹⁾ في التفريق بين الحضور والحسوي يعطينا ثلاثة تعاريف افتراضية؛ ولو لم تذكر هذه الفرضيات في الكتب المتداولة، وهي الآتية:

- **التعريف الأول:** هو حضور العالم عند المعلوم؛ حضور العالم عند المعلوم يمكن أن يزيل الواسطة بين العالم والمعلوم، فحيثية حضور العالم هي الملحوظة -هنا- فقط، وليس حضور المعلوم عند نفسه وروحه، فلو كان التعريف بهذه الصيغة، قد لا يعزّ على البعض قبول فكرة حضورية العلم الحسي، عن طريق الحواس الخمس، خاصة إذا صرحنا بأنّ الحضور المنظور أعمّ من الحضور الروحي والمعنوي بين الحضور الفيزيقي.

- **التعريف الثاني:** حضور المعلوم عند العالم؛ هذا التعبير هو المشهور في كتبنا ودراساتنا، والعالم -هنا- ليس معنى خاصاً، وهو خصوص المجرد؛ لتجرّد العلم، وقد دشّنت على أساس هذه الصيغة قناعات وأيديولوجيات عديدة، بحيث قد يثير إنكار هذه الصيغة حفيظة البعض، وقد يعتبره إنكاراً لضرورة المعاد وسلباً عن الإنسان كمالاته.

- **التعريف الثالث:** الاتصال المباشر بين العالم والمعلوم؛ سواء أكان عن إرادة، نحو ما يروى عن بعض الأنبياء والأولياء والعرفاء والمرتاضين من ارتباط بأمر آخر، أو لم يكن عن إرادة، فتخيّل أنّ هناك إنساناً في الغرب، يدّعي أنّه رأى ما يجري في بقعة من بقاع الشرق، وما أكثر مثل هذه الادّعاءات في قصص الأنبياء والأولياء،

(1) قلنا إنّ بعض الفلاسفة على الواسطة؛ لأنّ هناك من تجاوز هذا القيد؛ مثل: العلامة الطباطبائي في كتابه نهاية الحكمة، فقد عرّف الحسوي والحضور من دون ذكر قيد الواسطة، بل على الماهية والموجود (انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص 256).

فإذا أردنا تعريف هذه الظاهرة في صيغة تنسجم مع العلوم
الحضورية، لا بدّ من هذا التعبير أو ما يشبهه. ولعلماء النفس
اليوم دراسات مفيدة في هذا المجال.

ثانيًا: أدلة حضور الشهود العرفانيّ:

عثرنا على ستة مسائل من خلال الاستقراء، يمكن الانطلاق منها
لمحاولة الاستدلال على حضور الشهود، نستعرضها مع تحليل كل واحدٍ
منها؛ من حيث الدلالة والمضمون.

1. الدليل الأول: تقسيم العلم إلى العقليّ والذوقيّ والأحواليّ:

قسّم ابن عربي العلم إلى: علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار⁽¹⁾.
ويقول في علم الأحوال «فلا يقدر عاقل على أن يحدّها، ولا يقيم على
معرفتها دليلًا»⁽²⁾.

قد يُقال: لأنّ التقسيم آية تباين الأقسام؛ من حيث المقومات والماهيات؛
فلو لم تكن ماهية العلم الأحوالي مباينةً لماهية العلم العقليّ، فلا معنى
لتقسيم العلم إليهما، وهذا التقسيم قد كرّره ابن عربي في موارد كثيرة
من كتبه، ولأنّ سلب صفة العقل في كلماتهم، وفق التقديم الثاني، يحيل
إلى سلب جميع مراتب العلم الحسوليّ، وليس للعقليّ في هذا السياق
خصوصيّة؛ وعليه يجب أن يكون العلم الأحوالي المذكور من جنس آخر
منفصلٍ تمام الانفصال عن سائر أقسام العلم الحسوليّ، فيتعيّن في العلم
الحضوريّ، بناءً على انحصار أقسام العلم فيهما.

ويمكن التعليق على هذه المقاربة من ناحية أنّ التقسيم المذكور لم

(1) انظر: ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، م، س، ج 1، ص 54.

(2) ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، م، س، ج 1، ص 54.

ينف كون الشهود من العلم الحسني بجميع مراتبه، بل كونه من العلم الحسني الحاصل من النظر والتأمل، ويعرف ذلك بالرجوع إلى سياق الكلام، فابن عربي عمد إلى تقسيم العلوم إلى هذه الأقسام بعد قوله: «من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة؛ فإنها وراء النظر والعقلي؛ إذ كانت العلوم على ثلاث»⁽¹⁾.

فإذا نظرنا إلى التقسيم من خلال هذا السياق، نراه ينفي كون علم الأحوال والأسرار من أفراد العلم الذي يصل إليه العالم عن طريق التأمل والنظر؛ يعني لمفردتي التأمل والنظر موضوعيتهما في العبارة، وعليه لا ينتفي العلم الحسني الذي يصل إليه العالم عن طريق إلقاء يقذف في عقله، من دون تأمل ونظر؛ مثل الحدس.

ولو تنازلنا عن هذه المداخلة، نجد العبارة في وادٍ، والمقام الذي نحن فيه يعبر عن مناخ آخر، فالعبارة تنفي إمكان تفسير العلم الحسني بواسطة العقل، وبين هذا والذي نريد أن ننفيه بون شاسع، هناك مصاديق من العلم العقلي، لا يمكن تفسيره تفسيراً واضحاً بالعقل؛ مثل الحدوس التي تأتي الإنسان من دون مقدمات واضحة، فالعقل قد يعجز عن بيانها وشرح ماهيتها، ومع ذلك، فهي علوم حسنية عقلية.

وعبارة الهمداني في عين القضاء في زبدة الحقائق قد تعزز ادعاءنا وتربك فكرة الطرف المقابل؛ حيث يقول: «الطور الذي وراء طور العقل لا يحتاج في إدراك الفرق بين الحق والباطل في غوامض المسائل مقدمات. فإن هذه المعاني التي ذكرتها في هذه الفصول، مشاهدة بالذوق لا

(1) م.ن، ج.ن، ص.ن.

تقصر عن مشاهدة العقل للأوليات»⁽¹⁾.

والذي يصلح، من هذا النصّ، سنداً لما ذهبنا إليه، هو مقارنته بالشهود العرفانيّ بالشهود العقليّ للأوليات، وتسمية الفعاليّة العقلية هنا بالشهود! فهي مقارنة تعطينا جرأةً على المضيّ في ما ذهبنا إليه.

2. الدليل الثاني: تشبيه الشهود بالعلوم الحضورية المعروفة يثبت حضوره:

ورد عند سائر العرفاء تشبيه الشهود بالعلوم الحضورية المعروفة؛ مثل: كلام ابن عربيّ في تعريف علم الأحوال: «كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم»⁽²⁾.

وورد عن صدر الدين أيضاً مثل هذه التعابير، مستهدفاً منها إثبات حضور الكشف؛ بقوله: «هي علوم كشيّة، لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوقٍ ووجدان؛ كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»⁽³⁾.

وقد يتمسك المنافحون عن حضور الشهود بمثل هذه العبارات، لكنّ أقصى ما تدلّ عليه هذه العبارات هو التشبيه والتمثيل؛ وهو، كما يُقال، يقرب من جهةٍ ويبعد من جهةٍ، ولا يمكن ادّعاء حضور الشهود؛ انطلاقاً من هذه العبارات المضطربة، التي تقبل أكثر من تفسير واحدٍ. فالحدس -أيضاً- كهذه العلوم الذوقية، لا يعرفه؛ إلا الذي قد ذاقه.

(1) الهمدانيّ، عين القضاة: زبدة الحقائق، تصحيح عفيف بريس، دار بيبليون، 1962م، ص28.

(2) ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص54.

(3) الشيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحشية: ملا هادي السبزواري، تقديم وتصحيح: جلال الدين الأشتياني، ط3، قم، بوستان كتاب، 1382هـ ص145.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ هذه التعابير، في الحقيقة، ليست إلا مجردّ إحالاتٍ مبهمّة؛ لأنّ العارف لا يكتفي في الكشف والشهود بالبعد الذوقي والوجدانيّ فقط، فهو يهوس إلى المزيد، فيقول إنّنا في الكشف نرى الواقعيّات العينيّة، نحو الله، والجواهر. وفي الواقع، هذا هو الذي يشكّل مركز ثقل النقاش، وليس مثل هذه الأمثلة التي تذكرها هذه العبارة وغيرها، فلا يمكن، أو لا ينبغي القفز من هذه الأمثلة لمحاولة إثبات كون الشهود في جميع مراتبه من العلم الحضورى.

حيث تعجز مثل هذه النصوص عن إثبات حضور الشهود، فأقصى ما تدلّ عليه هو أنّه في الشهود حالة لا توجد في العلوم الحسوليّة العادية، ويمكننا -أيضاً- أن نقول مثل هذه الكلمة في العلم الحسوليّ.

3. الدليل الثالث: سلب خواصّ العلم الحسوليّ عن الشهود يعيّن حضور الشهود:

ومن هذه الخصائص: توسّط المفهوم بين العالم والمعلوم، وقد مرّ الكلام عنها، فالفلاسفة المسلمون اليوم، ممّن يركن إلى تقسيم العلم إلى ثنائيّة: الحسوليّ والحضورى، ويرون الوساطة للعلم الحسوليّ، في ما ينفونها عن العلم الحضورى؛ بمعنى أنّ العالم في الحسوليّ لا يعلم المعلوم مباشرة، بل يعلمه ويصل إليه عن طريق صورة ومفهوم يتوسّط بينهما. وهذه الوساطة والمفهوم أو الصورة لا نجدها في العلم الحضورى، إذ العالم هناك يحضر عنده المعلوم ويتحدّ به.

إنّ ابن عربي لم يذكر هذا الفارق بالنصّ الصريح، لكنّ هناك عبارات نعثر عليها من هنا وهناك، قد يُستظهر منها سلب الوساطة والمفهوم؛ مثل قوله: «فانظر، وفّقك الله في القلب على حدّ ما ذكرناه، وانظر هل

تجعله العلم، فلا يصحّ، وإن قلت الصقالة الذاتية له فلا سبيل، ولكن هي سبب كما أنّ ظهور المعلوم للقلب سبب. وإن قلت السبب الذي يحصل المعلوم في القلب فلا سبيل. وإن قلت المثال المنطبع في النفس من المعلوم؛ وهو تصوّر المعلوم فلا سبيل. فإن قيل لك فما هو العلم، فقل: درك المدرك على ما هو عليه في نفسه»⁽¹⁾.

وهناك من حاول الربط بين قول ابن عربي «المثال المنطبع»، وقوله الأخير «المدرك على ما هو عليه في نفسه»؛ ليقول إنّ وضع أحدهما بجانب الآخر ينتج حضور الشهود⁽²⁾، وهو - حسب تقديرنا - ربط غير واضح؛ حيث إنّ ابن عربي في صدد تعريف العنصر المقوم للعلم، وهذا العنصر موجود في كلّ العلوم حتّى الحصوليّة، فلا تظهر من هذا الكلام النتيجة المزعومة.

وتوجد بعد هذه الخصوصيّة خصوصيّتان، تعدّان من خواصّ العلم الحصوليّ أيضاً؛ وهما: التشكيك والريب، ثمّ قبول الخطأ⁽³⁾، والثاني قد يترتب على الأوّل، حيث إنّ الذي لا يقبل الخطأ، لا يمكن التشكيك فيه، وإذا أمكن التشكيك فيه، يمكن أن يتّصف بالخطأ تارةً، وبالصواب أخرى. ولنحلّ هاتين المقولتين؛ مقولة قبول التشكيك ومقولة قبول الخطأ؛ أمّا القول بأنّ العلم الحضوريّ لا يقبل الريب والخطأ؛ فهو على الرغم من شهرته، لا نعي منه معنى معقولاً، فهو كلامٌ غامضٌ؛ من حيث الملاك والمقصود معاً، فالعلم هنا لا يقبل التشكيك عند من؟! عند العالم به أم عند الآخرين؟ فإذا قلنا عند العالم به، نقول إنّ العالم أيّاً كان لا

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص91-92.
(2) انظر: اسماعيلي، مسعود؛ ماهيت معرفت عرفاني، ط1، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، 1396 هـ.ش، ص583-584.
(3) انظر: مصباح اليزدي، محمد تقی: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخافاني، ط1، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، 1409 هـ.ش، ص175-176.

يشكك في علمه أبداً؛ سواء أكان علمه علماً حصولياً أو علماً حضورياً، ولو كان ذلك جهلاً مركباً أصلاً، وإذا كان المقصود من عدم قبول التشكيك والخطأ عدم قبوله عند الآخرين، فهو مرفوض قهراً وبالضرورة، فإن غير العالم بالعلم الحضورى، يبقى يشكك، وحتى يخطئ تارة علوم الآخرين الحضورية، فهذه العبارات حسب تقديرنا لا تفيد الحضورية، ولا تنهض أدلة في المقام.

4. الدليل الرابع: تصريح بعض العرفاء بحضور الشهود:

إن لم يصرح ابن عربي وأتباعه بحضور الشهود، فإن السهروردي و صدر الدين الشيرازي قد صرحا بحضوره، ويفهم من هذا أمران: أولاً أن الشهود يجب أن يكون حضورياً بالضرورة؛ لأن هؤلاء عرفاء؛ كابن عربي، من دون فرق. وثانياً: لعل ابن عربي أراد التصريح بحضور الشهود، لكن اللغة لم تكن مسعفة له في ذلك.

قال السهروردي: «المشاهدة ليست بصورة كلية، بل المشاهدة بصورة جزئية، فلا بد وأن يكون للنفس علم إشراقى حضورى ليس بصورة»⁽¹⁾. وقال صدر الدين: «ولا نعني بالوجود؛ إلا ذلك الكون، والذي لا يمكن تعقله وإدراكه؛ إلا بالشهود الحضورى»⁽²⁾.

نختصر هنا بالتعليق على الأمر الثاني، فنقول: إننا نحتمل -أيضاً- انحراف لغة المتأخرين وحدث خلل فيها، وكم راجعنا اصطلاح المتقدمين لتقويم انحرافات المتأخرين والمحدثين، فالجدلية بين القديم والحديث في أكثر مواردها اليوم ترتد لهذه الأزمة في الواقع.

(1) السهروردي، شهاب الدين: مجموعة مصنفات، تصحيح وتقديم: هانري كربن، ط1، تهران، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، 1355 هـ.ش، ج1، ص484.

(2) الشيرازي، صدر الدين: المشاعر، ص15.

ولو تجاوزنا هذا الإشكال يمكننا القول: إن تفسير هؤلاء، للشهود بالعلم الحضوري، لا يجعل شهود ابن عربي والعرفاء الآخرين علماً حضورياً، بل يعبر ذلك عن قناعاتهم.

5. الدليل الخامس: الاتحاد بالمعلوم عند الشهود يعزز فكرة حضورية الشهود العرفاني:

يقول القونوي: «اعلم أن حصول العلم بالشيء كائناً ما كان ما كان، وكمال معرفته موقوف على الاتحاد بذلك المعلوم، والاتحاد بالشيء موقوف على زوال كل ما يتميز به العالم عن المعلوم»⁽¹⁾.

وللعرفاء عبارات كثيرة تتحدث عن الاتحاد بين العالم والمعلوم، وكما وظف صدر الدين الشيرازي هذا الأصل في فلسفته، لكن الاتحاد بين العالم والمعلوم لا يمكن أن يؤدي إلى حضور العلم بالضرورة، حتى عند من يقول بالاتحاد في جميع مراتب العلم؛ كصدر الدين الشيرازي، فإنه لم يذهب إلى ذلك على ما يبدو.

على أن أغلب هذه العبارات لا تدل على أكثر من ضرورة السخية والمناسبة بين العالم والمعلوم؛ مثل عبارة القونوي؛ لو تأملناها جيداً، وكذلك عبارة ابن عربي هذه: «العلم بأمر لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة»⁽²⁾. وقد حاول البعض حمل مثل هذه العبارات على الاتحاد بين العالم والمعلوم، ومن ثم استنتج منها حضور الشهود⁽³⁾، لكن تلك العبارات، كما نلاحظ، أجنبية عن المقام؛ فأين اتحاد الجهة من اتحاد العالم والمعلوم؟ فقد وقع الباحث

(1) القونوي، صدر الدين: التفحات الإلهية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1428هـ، ص32.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م، س، ج، 1، ص92.

(3) انظر: اسماعيلي، ماهيت معرفت عرفاني، م، س، ص577.

الجليل في فخِّ مغالطة الاشتراك اللفظي!

6. الدليل السادس: العلاقة بين المعنى اللغوي والمصطلح العرفاني

ثبت حضور الشهود:

وهذا من أقوى ما يمكن الاستدلال به، وهو استكشاف العلقة المستقرّة بين المادّة اللغويّة لمفردة الشهود وبين معناها الاصطلاحيّ عند العرفاء. ويكفي هنا- أن ثبت التفات العرفاء وابن عربيّ إلى هذه العلقة، وعدم التفريق بين اللغة والاصطلاح في ذلك. فعندئذ نقطع على الموافقة وحضور الشهود من وجهة نظر ابن عربيّ.

وإذا كان المقصود من الحضور في كلمات العرفاء ما يفهم من معنى لفظ الشهود اللغويّ نفسه، فقد يؤثّر ذلك على تفسير مفهوم الحضور، وتغيير معناه المعروف في أوساط الفلاسفة.

ولنذكر نماذج من كلمات اللغويين عن مادّة الشهود حتّى نعكف على دراسة مدى التصاقها بالمصطلح.

يقول ابن فارس في مادّة الشهود: «الشين والهاء والذال أصل واحد يدلّ على حضورٍ وعلمٍ وإعلام»⁽¹⁾.

ويقول الجوهريّ في الصحاح: «المشاهدة: المعاينة. وشهده شهوداً؛ أي حضره»⁽²⁾.

ويقول ابن منظور في مادّة الشهود: «وقيل: الشهيد الذي لا يغيب عن علمه شيءٌ، والشهيد الحاضر»⁽³⁾.

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، بعناية: محمد عوض مرعب؛ فاطمة محمد أصلان، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ مادّة «شهد»، ص517.

(2) الجوهري، الصحاح، م.س، ج1، ص303.

(3) ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج7، ص222.

ويقول الراغب الأصفهاني -وكلامه زبدة هذا البحث اللغوي-: «الشهود والشهادة: الحضور مع المشاهدة؛ إمّا بالبصر، أو بالبصيرة»⁽¹⁾.

ولو تتبعنا كلمات اللغويين نجدهم يؤكدون، في شرح مادة الشهود، على عنصر الحضور، مضافاً إلى عنصر العلم والكشف، وقد أشار ابن فارس إلى عنصر آخر؛ وهو عنصر الإعلام، ليس لنا معه كلام فعلاً، وإن كان له في وعي العرفاء دلالة ومعناه.

وقد أشرنا في المدخل إلى بعض من نصوص العرفاء، التي لا تختلف من ناحية الكيف والنوع عن هذه النصوص اللغوية، فيسهل إثبات المطابقة والتواطئ بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي هنا، ولكن يجب أن تكون هناك عناية واضحة بهذه العلاقة حتى لا نتكلفها، ونفهمها بوضوح؛ الأمر الذي، لو أنصفنا أنفسنا، نفقده فعلاً؛ وعليه يبقى هذا الدليل معلّقاً من هذه الناحية!

إن ابن عربي يعتبر الشهود من قبيل العلم الحسي؛ وهو قوله: «إنّ المشاهدة أبداً للقوى الحسية»⁽²⁾، وهذا الكلام من الناحية الدلالية لا يميّز عن كلام الراغب، من أنّ المشاهدة تتمّ بواسطة البصر والبصيرة؛ لأنّ الحسّ في مصطلحاتهم كان يشملهما، فيمكن أن يشكّل مؤشراً قوياً وقرينةً على مطلبنا.

وزيادة على ذلك، فإنّ للعرفاء عموماً ولابن عربي على وجه الخصوص مبنى «روح المعنى» في الوضع واللغة، قد نستعين بهذا المبنى للقول إنّه لا فرق بين الشهود اللغوي والشهود المصطلح من وجهة نظر ابن

(1) الراغب الأصفهاني، حسين: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان، ط4، تهران: طليعة النور، 1429هـ ص465.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م، س، ج4، ص188.

عربي، لكن الانصاف يقضتي أمراً آخر، وهو إيكال هذه المسألة -خصوص العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لمفهوم الشهود - إلى بحث أكثر توسعاً وتبسيطاً.

اقتراح:

في هذا الاقتراح نقوم أولاً بالتفريق بين التجربة التي يكابدها العارف وبين النتيجة الحاصل منها، فنقول إن تلك التجربة، وفقاً لتصريح الباحثين كافة؛ العارفين وغير العارفين، ليست بحجة على غيرهم، وعليه فما هو الطريق المنطقي للتعامل معها؟ هل نطرح كل التجارب عرض الجدار، أو نكتفي بالجانب الفرضي⁽¹⁾ منها؟ المقترح هنا هو الاكتفاء بالجانب الفرضي منها، وهو التعامل معها بعنوان علم حصولي حدسي.

وقد يستظهر من عبارات العرفاء الذهاب إلى حدسية الشهود؛ بمعنى أن السلوك وقطع العلائق يفتح للعارف والسالك آفاقاً للمعرفة في جميع الصعد عن طريق الحدس، وتساعد عباراتهم على هذا التفسير، مع إمكان إثبات هذه الحقيقة بالتجربة الحسية المتاحة للجميع، حتى الباحث العادي إذا لم يجد جواً هادئاً، قد لا يصل خياله إلى بعض المعلومات والتحليلات الدقيقة، وتخيل لو استطاع الإنسان أن يقطع علاقته عن كل العلائق وأبعد عن حياته كل الفضوليات، واشتغل بتدبر عجائب الطبيعة وغرائب الوجدان، فقد يصل هذا الرجل، وهو ممارس لمثل هذه الرياضة، إلى أفكار وحكم غريبة ومذهلة لم يخطر ببال أحد من الناس.

(1) المقصود أن التجربة العرفانية تولد دائماً فرضية تزامم الفرضيات الأخرى المطروحة من قبل العلماء الآخرين.

شواهد على الاقتراح:

قد نثر على وجهات نظر، وفرضيات يمكن أن تساهم في بناء الفكرة التي طرحتها، وفي تقويتها؛ وهي الآتية:

- كان ابن سينا يفسّر الوحي في سياق الحدس والقوّة القدسيّة؛ والعرفاء لا يرون الفارق بين الشهود والوحي، وعليه، يمكن من وجهة نظر هذا الرجل تفسير الشهود بالحدس من دون مشكلة.
- بعض الباحثين المحدثين لم يفهموا من شهود العرفاء العلم الحضوريّ، بل فهموا منه الحدس العقليّ؛ كما يقول حسن حنفي: «فالتصوّف يعتمد على الكشف والحدس والرؤية المباشرة»⁽¹⁾. وقصد من مفهوم الحدس هنا تفسير الكشف، وإلا لم يأتِ بأمرٍ جديدٍ.
- يرى الجابري أنّ الكشف عبارة عن تخيّل، وهو قوله: «والكشف العرفانيّ ليس شيئاً فوق العقل... بل هو أدنى الفعاليّة العقلية... فعل الخيال»⁽²⁾، والخيال أقرب إلى الحدس منه إلى العلم الحضوريّ. ويلاحظ على الجابري -هنا- أنّه لم يتأمّل في معاني العقل، فعبارة العارف تنفي بأن يكون الكشف من قبيل العقل الاستدلاليّ، وهو يوافقهم على هذه المسألة، للتفسير الذي قد ذهب إليه.

هذه ليست مؤيّدات وشواهد قويّة، كما أنّ أصل الاقتراح أيضاً يحتاج إلى تنظير أدقّ، ولنوكله إلى بحث آخر، لكنّ الخلاصة التي نخرج بها من

(1) حنفي، حسن: من الفناء إلى البقاء، ج1، ص31.

(2) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العقل العربيّ، ط11، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة،

2013م، ص378.

هذا الاقتراح، هي: أن تفسير الشهود بالعلم الحسولي الحدي ليس بأمر غريب، ولا تأباه كلمات العرفاء وسياقات نصوصهم.

خاتمة:

في ختام هذه القراءة نستخلص مجموعة من النتائج؛ هي:

1. إذا كان الشهود طوراً فوق طور العقل، فلا يمكن الاستنتاج من ذلك كونه من العلم الحضورى؛ لأن مفهوم العقل يُحمل على معانٍ كثيرة، من أوضح معانيها عند الفلاسفة والمنطقيين: كونه قوة للاستدلال، وأكثر الشواهد التي يحاول البعض أن يتمسك بها لإثبات حضور الشهود العرفاني. وهذا المعنى ينفي العقل ولا ينفي العقل الحدي.
2. إذا وفق لباحث أن يصور لنا علاقة واضحة بين المعنى اللغوي لمفهوم الشهود وبين معناه الاصطلاحي بصورة واعية من قبل ابن عربي، فحينئذ يمكن قبول فكرة حضور الشهود العرفاني، وإلا سيصعب -من الناحية المنهجية والاستدلالية- قبول هذه الفكرة.
3. يمكن ادعاء حصول الشهود من وجهة نظر ابن عربي، لكن ليس كل علم حسولي، بل خصوص العلم الحدي بالانحصار؛ لأن ابن عربي نفى صراحة كون الشهود عن طريق الاستدلال.
4. إن نسبة حضور الشهود إلى العرفاء كلام غير دقيق، فيجب أن ندرس كل عارف على حدة لنعرف اتجاهه بالنسبة إلى هذه المسألة.
5. إن القدماء من العرفاء لم يتكلموا وفق مصطلحي الحسولي والحضورى، بل كانوا يؤكّدون على مسألتين؛ أولاهما: كون الشهود من العلوم؛ وثانيتهما: كونه علماً يقينياً لا يرتابه شك.