مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية | المجلد 07 / العـــدد: 04(ديسمبر 2023)، ص268-287

المعرفة بين فلاسفة اليونان ومتصوفة الإسلام

(مقاربة فلسفية عرفانية)

Knowledge between Greek philosophers and Islamic mystics
(a philosophical Gnosticism approach)

د/ قاسم عبد الرحمان
جامعة زيان عاشور – الجلفة (الجزائر)
gmsoufi@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/02/20 تاريخ القبول: 2023/01/20

الملخص:

كانت النّصوص الصوفية بداية لتأسيس نمطٍ جديد من الكتابة يتعدى الواقع، ويتجاوز حدود المعرفة البشرية في شكلها التقليدي إلى مساحات من القول أرحب ومعاني تسمو في مطلبها عن المعنى المدرك بالحواس، بل أكثر من ذلك أسست لقطيعة معرفية بين أصحاب الظّاهر والرّسوم وبين أهل الذوق ممن تجاوزوا المعنى الحسّي المعلوم.

وبذلك تجاوزت الخطاب الطّبيعي إلى الخطاب الصّوفي الذي لا شكّ بأنه قد انتقل بالمعرفة متخطّيا الحدود الطبيعية والوجود المادي الذي كان أساسا للتأسيس للمعرفة عند بعض فلاسفة اليونان وعلى رأسهم "أرسطو طاليس" ومن هنا جاء هذا المقال لبيان مستوى آخر من الوجود النّفسي، وعلم آخر لا يتم عن طريق الكسب أو الملاحظة الحسية أو الاستنتاج العقلي. وهو مستوى تجاوز هذه الحدود كلها إلى معرفة قلبية وهبية شهودية، لا مجال فيها لإعمال الحواس أو العقل الذي ارتكزت عليه الفلسفة في جزء منها، لأنها ليست نتيجة تفكّر أو ملاحظة بل نتيجة مجاهدة ومكابدة سلوكية تعتمد على تزكية النّفس وقطع العلائق وترك الخلائق، والتطلع إلى حدود المشاهدة والمكاشفة القلبية.

كلمات مفتاحية: معرفة؛ حسّية ؛ فلسفة؛ صوفي؛ قلبية.

Abstract:

The Sufi texts were the beginning of the establishment of a new style of writing that transcends reality, and transcends the limits of human knowledge in its traditional form, into spaces of broader speech and meanings that transcend their demand for the perceptive meaning of the senses, but more than that established a cognitive break between the owners of the outward and the drawings and the people of taste who went beyond Known sensory meaning.

Thus, it transcended the natural discourse to the mystical discourse, which undoubtedly passed on knowledge beyond the natural limits and material existence, which was the basis for the foundation of knowledge among some Greek philosophers, headed by Aristotle Thales. By acquisition, sensory observation, or mental inference. It is the level of transcending all of these limits to a heartfelt and witnessing knowledge, in which there is no room for the realization of the senses or the mind on which philosophy is based in part, because it is not the result of reflection or observation, but rather the result of striving and behavioral struggle that depends on self-purification, cutting ties, leaving creatures, and looking to the limits Watching and cardiac disclosure.

Keywords: knowledge; sensuality; philosophy; Sufi; Heart

1. مقدمة

المعلوم عن التصوف أنّه تطور عن الزّهد الذي خرج من صلب الخطاب القرآني وسنّة النّبي الكريم ﷺ. وإنّما كان الاختلاف والتباين في أصالته ونسبته إلى الخطاب الدّيني الإسلامي، أو نسبته إلى التيارات الواردة عليه على أنّه تأثر بها وأخذ منها جانبه الفلسفي على وجه الخصوص.

وبين هذا وذاك نجد من يورد لنا رأي أحد المفكرين الذين لهم السّبق في الكتابة عن التصوف الإسلامي ليؤكد به أصالة هذا الخطاب ضمن منظومة الدّين الإسلامي.

فيورد قول "نيكلسون": « كل الأفكار التي وصفت بأنّها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنّما هي وليدة الزّهد والتصّوف اللذين نشآ في الإسلام **وكانا إسلاميين في الصّميم**».[1]

وقراءة متأنية في كتاب الصوفية في الإسلام لنيكلسون تفنّد هذا الزّعم وتقوضُّ أركانه.

يقول "نيكلسون": « ولنعتبر أولا أهم التأثيرات الخارجية، تلك التأثيرات غير الإسلامية وأهمها: (المسيحية). من الجلي أن ميول الزّهد والتأمل، التي أشرت إليها، كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدّت أسباب قوتها، فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة للمسيح مقتبس في أقدم تراجم الصوفية، والرهابنة المسيحيون كثيرا ما يظهرون في مقام المعلمين، يولون النّصح والتسديد لزهادٍ مسلمينَ متنقلين.....إلخ».[2]

ومن المستبعد أن أحد أكثر المستشرقين تمكُّنا في المباحث الإسلامية- كنيكلسون يناقض نفسه، أو تكون صورة التصوف الإسلامي غير مكتملة عنده، وهو ما يعني وعيه جيّدا لما يقول، وأن ميولاته الاستشراقية المنحازة دفعته إلى القول بالأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي.

وهذا رأي بعض الباحثين كصاحب كتاب (التصوف الإسلامي...) حيث يقول عنه: « لأن نيكلسون لم يستطع التخلص من دعوى رد التّصوف إلى النحل الروحية الهندية والفارسية والمسيحية فيبقى هذا الكتاب مشوبا بالاتجاه إلى إغفال عناصر إسلامية هامة داخلة في تشكيل التصوف الإسلامي».[3]

وهو شأن الكثير من المستشرقين الذين لا يحبون أن ينسب شيء إيجابي إلى الإسلام، ومن ذلك قول "كرادي فو": « إن القرآن لم يكن مطلقا الكتاب الذي استطاع مبدئيا أن يجتذب الصّوفية نحوه كثيرا، لأنّه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو الداخلي والرّوحي حقيقة».[4]

وإذا كان من المنتسبين إلى الإسلام من حاول البحث في طيات التصوف عن كل ما له علاقة بالفلسفة اليونانية وبالعقائد البوذية والهندوسية والرهبانية النصرانية وغيرها، كما هو شأن الباحث الباكستاني "إحسان إلهي ظهير" في كتابيه "التصوف الإسلامي: المنشأ

---

1 الشّمري فاضل منيف- مقاربات في جينالوجيا الخطاب الصوفي الإسلامي- التصوف- (أبحاث ودراسات)- مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف- بيروت- دار الأمان- الرباط- ط1- 2015-ص 180

2 ار، أ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ت، وتعليق، نور الدين شرّيبة، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط2، 2002- ص 19

3 إبراهيم، إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دراسة سيكوميتافيزيقة، دار، ن، د ط، 2002- ص 2

4 عرفان عبد الحميد فتاح- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها- دار الجيل- بيروت- ط1- 1993- ص 41

والمصادر" و "دراسات في التصوف" فإن هناك من المستشرقين أنفسهم من يقول بأصالة التصوف الإسلامي ويقر بأن حركة الزهد انتقلت به إلى مرحلة التصوف، إضافة إلى تلك العوامل التاريخية من طغيان المادة وحياة الترف والرفاهية وموقف بعض الصحابة أو التابعين منها، بنقمتهم على المجتمع وانعزالهم عنه طلبا للآخرة والعودة إلى ما كان عليه سلفهم، ويؤكد على أنّ المؤثر الأول والمحرك الأكبر إلى هذا الاتجاه هو القرآن.

يقول "ماسينيون": « إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة، وهذه البذور كافية وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي».[5]

كما هو شأن البارون الفرنسي "كار إدفو" الذي يقول: « حقا تأثر علم الكلام بالثقافة المسيحية من جملة ما تأثرت به المدنية الإسلامية من ثقافات ومدنيات، لكن التأثر غير الأصل.

إن علم الكلام علم إسلامي محض أوجدته عوامل دينية قاهرة، ومن الطبيعي أن يكون إسلاميا، لأن الضرورة أم الاختراع».[6]

يقول ماسينيون": « أن منشأ النّزوع إلى التّصوف هو ثورة الضّمير على ما يصيب النّاس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين، وإنّما تنصب أولا وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسَه. وتقترن هذه الثّورة برغبة في الكشف عن الله بأيّ وسيلة يقوّيها تصفية القلب من كل شاغل».[7]

ولعل "ماسينيون" توصل إلى هذه النظرية من خلال دراسته لتاريخ التصوف الإسلامي، فهذا ما حدث بعد الخلفاء الراشدين، وبالتحديد كما – ذكر بعض من أرخوا للتصوف – منذ خلافة "عثمان بن عفان" ﷺ.

ليؤكد "جولدتسيهر" بأن: « الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة، وهكذا لجأ كثير من المسلمين، احتجاجا على ما ينكرونه من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم: الفرار من الدنيا».[8]

ومنه سنتناول في هذه الورقات البحثية مبحثا معرفيا له علاقة بالجانب الفلسفي للتصوف "وهو مبحث المعرفة"، والتي تمثل جدلية فلسفية بحق، ونكشف عن جانبها الأجنبي من الفلسفة اليونانية عند أرسطو وأستاذه أفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان، وجانبها الصوفي الإسلامي وفقا لميوله الخالص المتعلق بانتمائه وامتداده وروافده الإسلامية البحتة، ممّا يتفق مع الرؤية الإسلامية في هذا الباب، مع بيان الحد الفاصل بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية، لنكشف وجه الشبه والاختلاف بينهما من حيث المبدأ والطرح.

2– المعرفة بين رواد الفلسفة اليونانية والمتصوفة

---

5 المرجع السابق– ص 41

6 كار إدفو، مفكرو الإسلام، ترجمة محمد الحياني، مطبعة الأمنية، ط1، 1945- ص 17

7 ماسينون، ومصطفى عبد الرّازق، التّصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1994- ص 32

8 عرفان عبد الحميد فتاح– نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها– ص 51

تفيد نظرية أرسطو في المعرفة بأن: « العلم بالأعراض يفيد إلى حد كبير في العلم بالماهية، لأننا إذا استطعنا أن نصنف جميع أعراض الجوهر كما تظهر لنا؛ أو معظمها كنّا اقرب إلى حدّ ذلك الجوهر. ذلك لأن مبدأ كل برهان هو الماهية، ولذلك كانت الحدود التي تؤدي إلى العلم بالصفات أولاً تيسر الإلمام بها، فمن الواضح أن هذه الحدود جميعها جدلية وفارغة ».[9]

ومنطق أرسطو يعتمد على الملاحظة والاستقراء، واعتماد ما تخبره الحواس في الواقع وما يتفق وتحليل العقل لهذه الوقائع ووضع الأحكام عليها وفقا لذلك.

« فمعرفة الحواس نقطة بداية أولية وضرورية، وتأتي بعد ذلك المعرفة العقلية متخذة إياها تكئة تبدأ منها، ومع ذلك فهي ذات المعرفة الأولية والأفضلية لدى أرسطو، لأننا بدونها لا نصل إلى إدراك الماهيات وجواهر الأشياء سواء الحسية أو المعقولة، فالحس إذن له الأولية الزمانية، وللعقل الأولية المنطقية، ولكل دوره المهم في اكتمال المعرفة الإنسانية بالأشياء ».[10]

وفي حقيقة الأمر وبالنّظر إلى ما سبق فإنّنا نجد أنفسنا أمام نوعين من المعرفة، معرفة الحواس بالأشياء الظّاهرة التي لا تحتاج إلى دليل يُستدل به عليها، ومعرفة بالعقل نحتاج معها إلى الاستنتاج وبسط الدّليل.

وإذا أردنا أن نفرّق بين معرفة الحواس وغيرها من المعرفة فلننظر تعريف "ابن وهب الكاتب" وكلامه في هذا الشأن حيث يقول: « إن الظّاهر من ذلك ما أدرك بالحسّ كتبيننا حرارة النّار وبرودة الثّلج (...)، أو ما أدرك بنظرة العقل التي تتساوى العقول فيها مثل تبيننا أن الزّوج خلاف الفرد، وأن الكل أكثر من الجزء، والباطن ما غاب عن الحس، واختلفت العقول في إثباته، فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاجتماع عليه، لأنه لا خلاف فيه. والباطن هو المحتاج إلى أن يُستدلّ عليه بضروب الاستدلال، ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال».[11]

ومن هنا فإن لدينا نوعين من المعرفة:

- معرفة حسية طبيعية تقوم على الحواس
- معرفة باطنية تتعلق بالعقل والاستدلال

وكما أن المحسوسات صور للأحاسيس فكذلك المعاني أو المتخيلات والمعقولات، وهو ما يصرّح به أرسطو في كتاب النّفس، إذ لا يوجد شيء خارج عن الإدراك الحسي حتى وإن كان مجرّدا فهو صورة بدون هيولى.

يقول أرسطو: « ليس الحجر هو الموجود في النّفس بل صورته، ويترتب على ذلك أنّ النّفس شبيهة باليد، (...) كذلك العقل صورة لصور، والحاسة صورة للمحسوسات، ولكن من حيث إنّه كما يظهر، ليس هناك شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة، فإنّ المعقولات توجد في الصّور المحسوسة سواء المجرّدات التي تسمّى كذلك أم سائر صفات المحسوسات وأحوالها، ولهذا فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء.

---

9 أرسطو طاليس – في النفس– ترجمة– أحمد فؤاد الأهواني– المركز القومي للترجمة– القاهرة– الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية– ط2– 2015– ص 6

10 مصطفى النّشار– أرسطو رائد التفكير العلمي– مكتبة الدار العربية للكتاب– القاهرة– ط1– 2018– ص 21

11 أبو الحسن– إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب– البرهان في وجوه البيان– تقديم وتحقيق– حفني محمد شرف– مطبعة الرسالة– مصر– د ط– 1969– ص 65

ومن جهة أخرى فإنّه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة، **لأن الأخيلة شبيهة بالإحساسات**، إلا أنّه لا هيولى لها، ومع ذلك فالتخييل يتميز عن الإثبات والنفي، إذ يجب أن تتركب المعاني لتكوين الصادق أو الكاذب، ولكن قد يُقال فيم تختلف المعاني الأولية عن الأخيلة؟ فنقول: إن هذه المعاني الأولية بل وسائر المعاني ليست أخيلة ولكنها لا يمكن أن نستغني عنها ».[12]

وهذا الكلام يشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه "إبن عربي" الصوّفي في قوله عن الحقيقة الكونية وتعريفه لها بأن:

« الحقيقة الكونية على ثلاث مراتب: علوية وهي المعقولات، وهي مرتبة للمعاني المجردة عن المواد التي من شأنها أن تُدرك بالعقول، وسفلية وهي المحسوسات، من شأنها أن تُدرك بالحواس، وبرزخية من شأنها أن تُدرك بالعقل والحواس، وهي المتخيلات، وهي تَشَكُّلُ المعاني في الصور المحسوسة وما تصوره القوة المصورة الخادمة للعقل، وأجرى الله تعالى المعاني في المخاطبات، مجرى المحسوسات في الصور (...)، وجعل محل ذلك حضرة الخيال. فتحضر المعاني في الخطاب فتتلقاها بالتشبيه العقول، كما تتلقي بالمحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني».[13]

و "ابن عربي" رغم قوله بالصور المرتكزة في الخيال (الذهن)، إلا أنّه من وجهة نظره ليس كل شيء يدرك بالخيال أو مما يُتصوّر في الأذهان. والعلم عنده لا يعني تصور الأشياء وإدراك المعاني المعلومة، فهو يرى بأن: « العلم ليس تصورُ المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصوّر المعلوم. فإنه ما كلّ معلوم يُتصور، ولا كلُّ عالم يتصوّر. فإنّ التصوُّرَ للعالم إنّما هو من كونه متخيّلا، والصّورة للمعلوم أن تكون على حالة يُمسكها الخيال، وثمّ معلومات لا يُمسكها خيالٌ أصلاً، فثبتَ أنها لا صورة لها».[14]

لذلك كانت طريقة أرسطو في إخضاع كل شيء للملاحظة والتفكير العقلي بما فيها المعاني المجرّدة والأخيلة، محل انتقاد من طرف كثير من المفكرين والفلاسفة في عصرنا الحديث، منهم "راسل" الذي انتقد منهجه لسدّه طرق التفكير حيث يقول: « لذلك يجعل من العسير علينا أن نصنف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره في العصر الحاضر يسدُّ علينا مسالك التفكير الواضح سدّاً يتعذّر علينا معه أن نذكركم كم كانت الخطوة التي خطاها – متقدما على أسلافه جميعا (وفيهم أفلاطون) – فسيحة، وأن نذكركم كم كان تأليفه في المنطق لِيبدو حتى اليوم جديرا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريق مستمر المراحل نحو التّقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلا) طريقا مسدودا أعقبه ما يزيد على ألفي عام من الركود ».[15]

ويشترط "أرسطو" المعرفة بالعلل لمعرفة الحق، ويقول بضرورة الاتفاق بين المسميات ومعانيها وهو ما يحقق الوجود الفعلي للأشياء.

يقول أرسطو: « ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته، وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الأشياء من الأمور التي هي متفقة بالاسم والمعنى، مثال ذلك النار التي هي في غاية الحرارة، فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده، ولذلك قد يجب ضرورةً أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة...دائما في الغاية من الحق، وذلك أنها ليست إنّما

---

12 أرسطو طاليس– في النفس– ص 120

13 محمود محمود الغراب– الخيال عالم البرزخ والمثال– من كلام الشيخ الأكبر– محي الدين بن العربي– دار الكتاب العربي– دمشق– ط2– 1984– ص 9

14 إبن عربي– الفتوحات المكية– تحقيق– إبراهيم يحي– الهيئة المصرية العامة للكتاب– ط2– 1985– السفر الأول– ص 192

15 برتراند رسل– تاريخ الفلسفة الغربية– الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) – ترجمة– زكي نجيب محمود– الهيئة المصرية العامة للكتاب– 2010– ص ص 309-310

هي حقيقة في وقت دون وقت، ولا يوجد لها علة في أنّها حق، لكن هي العلة في ذلك لسائر الأشياء فيجب أن يكون كل واحد من الأشياء حالة في الوجود حالة في الحق ».[16]

وينفي أرسطو المعرفة بالأشياء الصرفة في حالاتها المثالية المطلقة قبل تعينها في الصّور، وهي بالنسبة له لا تتحقق فعلا إلا في تجسدها في الصور، ويبدو ذلك واضحا في قوله: « الهيولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية وليست واحدة من المقولات المعروفة، إذ هي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة، ولا يمكن أن يُتصور أبدا أن تكون ثمة هيولى بدون صورة، أما الصّورة فهي كمال أولي للهيولى، أو هي فعل أولي للهيولى، أو هي أيضا تحقق بالفعل لها (...) تصبح الصورة هي ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة، أي أن الصّورة هي التي تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع ».[17]

ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصور المفارقة أصلا بالذّات، وهي تلك الصور المعقولة التي ليس من طبيعتها أن تحدد بهيولى مثل: « صورة الله والعقول التي تدبر الكواكب وتحركها، هذه الصّور المفارقة هي التي لا يمكن تصورها متحدّدة بهيولى على الإطلاق. ومن ناحية لا توجد صور أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصّور المفارقة المعقولة التي أشرنا إليها».[18]

وعلى عكس أرسطو فإن "ابن عربي" يجعل من عالم الخيال وجودا قائما بذاته، وإنّما كان تحقق الأشياء في الصور تحقيقا له في العيان تحقق إفاضة.

يقول "ابن عربي": « عمارة الصّورة الظاهرة للرائي في الجسم الصّقيل عمارة إفاضة، ومن هذا البرزخ وجود الممكنات، وبها يتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها، ويقال له الوجود الخيالي، يقول له الحق: (كن) في الوجود العيني، فيكون هذا السّامع هذا الأمر الإلهي وجودا عينيا يدركه الحس، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحس كما تعلق به الخيال في الوجود الخيالي».[19]*

« فإذا أخذنا اللغة في سياق لغة الوحي، وهي (لغة العلو) تبدو المبدأ الأول الفعّال، والبدء الأزلي القديم، لأن الوحي هنا أضفى على الكلمة "طابع الإلهي"، وليست الكلمة الإلهية "كن" في لغة الوحي سوى رمز لإرساء كينونة الأشياء على ما هي عليه، وحسب هذه اللغة يصبح العالم كلام الله، وكل ممكن كلمة، وأن العالم كله كلمات الله التي لا تنفد ».[20]

والحق عند "ابن عربي" على عكسه عند "أرسطو"، كون الأعيان الثابتة بوصفها وجودا مطلقا تمثل الحقائق الثابتة التي لا تتغير، وتحققها في الواقع تحقق الصور الممكنة لها.

---

16 أرسطو طاليس- ما بعد الطبيعة- (المقالة الأولى) - دار ذو الفقار- اللاذقية- ط1- 2008- ص 6

17 مصطفى غالب- في سبيل موسوعة فلسفية (8) - (أرسطو)- دار مكتبة الهلال- بيروت- د ط- 1988- ص ص 48-49

18 المرجع السّابق – ص 50

19 محمود الغراب- الخيال عالم البرزخ والمثال- ص 11

* يعرف "ابن عربي" البرزخ بقوله: (العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام). يُنظر- إبن عربي- كتاب اصطلاحات الصوفية- ضمن رسائل إبن عربي- وضع حواشيه- محمد عبد الكريم النمري- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1- 2001- ص 416

20 محمد زياني- فلسفة اللامعقول في الخطاب الصّوفي- إصدارات- إي-كتب- E-kutub-Ltd- لندن- ط1- 2017- ص ص 69- 70

ولتتضح الفكرة أكثر نورد قول ابن عربي في هذا الباب الذي عبّر عنها تعبيرا سلسا يسهل إيصال المعنى من خلاله بقوله: « فما من صورة موجودة إلاّ والعين الثابتة عينها، والوجود عليها كالثوب، ولذلك نقول: إن كل ظاهر من العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة إلهية من حيث الاسم الظّاهر».[21]

وفي رأي "أرسطو" فإن المعرفة لا تتم للنفس إلا عند تحققها بالجسد، الذي هو الآلة التي تسمح لها بصدور أفعالها، وهو ما يقول به في كتاب "النفس": « وأكثر هذا التغيير لا يظهر من النفس أنها فعلت أو ألمت بدون الجسد، مثل ما نرى من الغضب والشهوة، وبالجملة لا يكون الإدراك بالحس بدون الجسد. كذلك الإدراك بالعقل فإنّه يشبه أن يكون خاصا بالنفس، (...) فليس يمكن أن يكون بدون الجسد ».[22]

وهو بذلك يعارض أستاذه أفلاطون في قوله بالمعرفة الخالصة التي لا تكون إلا عن طريق الروح منفصلة عن الجسد والتي تظهر « في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي "فيدون" و"فيدروس". ففي محاورة "فيدون" يقول "سقراط" الأفلاطوني: (ومن ثَمّ فالنفوس- يا سيبس- كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الإنسانية، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر وإنها كانت- ولابد- مدركة واعية، والبرهان ذاته يدلنا على أن الأفكار كانت موجودة قبل أن تولد، تماما كما كانت الأرواح قبل أن تولد)».[23]

وتتضح الفكرة أكثر في محاورة سقراط وسمياس حين يطرح سقراط سؤاله:

- وبعد فماذا عسانا أن نقول عن السبل الحقيقية التي تقتضيها المعرفة؟ إن كان ثمة ما يدعو الجسم للمساهمة في تحصيلها، فهل يكون عائقا أم معينا عليها؟ أعني هل يأتينا السمع والبصر بحقيقة ما؟
- فأجاب سمياس: يقينا.
- وإذن فمتى تدرك الرّوح الحقيقة؟ - لأنها إن أشركت معها الجسم فيما تحاول أن تبحث عنه، فهي مخدوعة لا محالة.
- نعم، هذا صحيح.
- أفلا يجب إذن أن ينكشف لها الوجود بوساطة الفكر، إن كان له أن ينكشف؟
- نعم.
- وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه، حتى لا يشغله شيء من هذه، فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذّة مطلقا، وذلك إنّما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالا بالجسد، فلا يصله منه حس ولا شعور، بل ينصرف بتطلعه إلى الكون.
- هذا صحيح.
- وفي هذا يزدري الفيلسوف البدن، فتفر منه روحه وتود أن تنعزل بنفسها.[24]

---

21 محمود الغراب- الخيال عالم البرزخ والمثال- ص 12

22 أرسطو طاليس- في النفس- ترجمة- عبد الرحمن بدوي- مكتبة النهضة المصرية- د ط- 1954- ص ص 5-6

23 عرفان عبد الحميد فتاح- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها- ص 104

24 أفلاطون- محاورات أفلاطون- ترجمة زكي نجيب محمود- لجنة التأليف والترجمة والنّشر- د ط- 1937- ص ص 180-182

وقد رد أرسطو هذه النزعة الإثنينية التي قال بها أستاذه أفلاطون بالقول: « بأن الروح لا يمكن لها أن توجد باستقلال عن البدن، وأنها موثوقة إلى الجسد، وزعم أن النفس تفنى بفناء الجسد وعرفها بقوله: (أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي)، أي أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أن الأبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف».[25]

3- من المعرفة إلى الفلسفة الإشراقية

إذا كان مبدأ المعرفة عند أرسطو لا يتم إلا بتعلق النفس بالجسد، وأن النّفس لا يمكن أن تجري أفعالها إلا عن طريقه وأنّه هو الآلة التي تتيح لها التصرف، وإذا كان العقل عنده آلة من آلات الجسد. فإن لابن سبعين الصّوفي رأي يخالفه ويقارب ما ذهب إليه "ابن عربي".

يقول ابن سبعين: « فإن صور الحدود والبراهين في النّفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس».[26]

ويستطرد شارحا فكرته في كون الحدود تبيانٌ لمعلوماتها حتى وإن تألفت من ألفاظٍ للدّلالة، وكون الحق قائم في النّفس وليس في علة الأشياء التي قال بها أرسطو فيقول: « وواجب أن تكون الحدود إنّما تتألف من الألفاظ التي تدلُّ على المعاني الكلية المشتركة، وتلك المعاني هي التي يدلّ عليها بالاسم أو دلالة مجملة وبالحدّ ثانيا، والمحدود هو الموجود والحدّ قول الواضعين الحادّين وليس بالعالم حاجة إلى الحدّ في نفسه، وإنما يحتاج الحدّ ليبين معلومه لغيره، والحقائق إنما هي في الأنفس فليس هو الحدّ من هذا الباب».[27]

ثم يستطرد موضحا لها بقوله: « وهذا يتحقق في ارتباط المعلول بالعلة وبيان الأمور الذاتية، وتحقيق الألفاظ الدائرة التي بين العلماء وفهم مقاصد المحققين لها، والوجود المطلق والإنية الأولى (...)، والعبارات لا يلتفت إليها، إذ هي في اصطلاحٍ من مطلقها فلم يبق في الحدِّ إلا محض الوجود (...) فإذاً الحدّ ليست دلالته موافقة لدلالة الاسم على ما شأن الأمر أن يكون عليه في الحدود والأسماء عند القائلين بذلك».[28]

ومن بين أكثر الصوفية الذين يولون أهمية كبيرة للحكمة القديمة، ويرى صواب قدماء الحكماء في إدراك الحقيقة؛ كان "شهاب الدّين السهروردي" يدعو الحكمة القديمة بالخميرة الأزلية، ويعتبرها علم الحقيقة، « فالخميرة الأزلية موجودة في طينة الإنسان الطاهرة، بزغت كالشمس من مشرق الحقيقة ».[29]

وحقيقة الفلسفة الإشراقية التي يقول بها "السهروردي"، أنها جاءت لتنتقد الفكر الأرسطي والمدرسة المشائية في علاقة اللفظ بالمعنى وعلاقة الأشياء وترابطها من تعريف أحدها للآخر بالاستناد إلى تعريف المجهول بالمعلوم.

---

25 عرفان- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها- ص 105- 106

26 ابن سعين- بدّ العارف- تحقيق- جورج كتورة- دار الأندلس للطباعة والنّشر- بيروت- ط1- 1978- ص 36

27 المصدر السابق- ص 36

28 المصدر نفسه- ص 36

29 غلام حسين الإبراهيمي الدّيناني- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي- دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط1- 2005- ص 8

هذا النقد الذي يوجهه السهروردي للتعريف الأرسطي يوجهه باسم العلم الكشفي، أو المعرفة الحسية، أي باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية، فالمشاهدة وحدها هي التي تعطي الخاص، وهي في رأيه أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها، وهي تعطي معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطي أن يصل إليها.

وهي الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها، فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الانسانية جزئية لأنها لا تسطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، في حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حدّ السّواء.

وبذلك ينتقل السّهروردي إلى مستوى آخر من المعرفة يتجاوز المعرفة النمطية التي تحكمها الملاحظة وتلك التي تستند منها على التخمين وإعمال العقل.

إذ المعرفة الإنسانية في رأيه « تحتاج إلى معرفة أخرى إشراقية تكون لها بمثابة الأوليات (...) والمعرفة الكشفية هي النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهي التي تعطينا معرفة بالواقع، في حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان».[30]

وتتضح الفكرة عند السهروردي في قوله: « إن حقيقة العلوم تنقسم إلى قسمين: كشفية ذوقية، وبحثية نظرية.

فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجرّدات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية».[31]

وهو ما يؤيده كلام "الشّاذلي" أحد أقطاب الصوفية ومؤسس الطريقة الشاذلية، في تحديده دليل المعرفة بقوله: « نور المعرفة هو الدّليل، وعلى صاحبه عند القوم التعويل، من ضلّ عنه ارتدى ومن استضاء به اهتدى».[32]

وقد أشار "الشهرستاني" إلى ذلك في "الملل والنحل" أثناء عرضه لرأي "أفلاطون" في المسألة، فقال: « ("أفلاطون" كان يرى أن النفوس الإنسانية متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف وكانت هي موجودة قبل وجود الأبدان، وكان لها نحو من الوجود العقلي، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض، وخالفه في ذلك تلميذه "أرسطو طاليس" ومن بعده الحكماء وقالت: إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان)».[33]

وفي محاورة سقراط لسمياس دليل واضح على أصول الفلسفة الإشراقية عند اليونان.

يقول سقراط: « وقد دلت التجارب جميعا على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة لوجب أن نتخلص من الجسد، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء، وأحسب أننا في هذه الحياة نسلك أخصر السبل إلى المعرفة، لو كنا نبذل نحو الجسد أقل ما يمكن بذله من عناية وشغف، فلا نصطبغ بصبغة الجسد، بل نظل أصفياء إلى الساعة التي يشاء فيها الله نفسه أن يحل وثاقنا، فإذا ما

---

30 محمود محمد علي محمد- المنطق الإشراقي عند السهروردي- مصر العربية للنشر والتوزيع- القاهرة- ط1- 1999- ص 14

31 هنري كربين- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق- شهاب الدّين السّهروردي- معهد الدّراسات والأبحاث الثقافية- طهران- د ط- 1993- ص 5

32 الشّاذلي جمال محمد أبو المواهب- قوانين حكم الإشراق- مراجعة وضبط وتصحيح- محمد شحاته إبراهيم- المكتبة الأزهرية للتراث- د ط- 1999- ص 48

33 أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني- الملل والنّحل- مؤسسة الحلبي- د ط- د ت- ج2- ص 149

تطهرنا من أدران الجسد، وكنا أنقياء وتجاذبنا مع سائر الأرواح النقية أطراف الحديث، تعرفنا أنفسنا في الأشعة الصافية التي تضيء في كل مكان، فلا ريب أن ذلك هو ضوء الحقيقة».[34]

وكان السهروردي من الصوفية الذين يقدّرون أفلاطون ويضعونه في خانة الحكماء الفاضلين، كما كان ينتقد المتأخرين عنه وبالأخص أرسطو طاليس، ويتضح ذلك جليا من خلال قوله: « وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلاّ للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين، وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كأغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم.

وهؤلاء وإن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقية؛ فلم يكونوا خالين عن البحث، بل بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوى أمام بحث ارسطاطاليس على التهذيب والتفصيل.

ومنهم متأخرون تأخروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذّوقية ضعيفة جدّاً، لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط والرّد والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذّوقية.

ولم يزل البحث ينمو ويزيد والذّوق يضعف ويقل إلى قرب زماننا هذا، ولما امتد الزمان وطال العهد؛ ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل إلى معاينة الأنوار المجرّدة ولطافة مأخذهم في مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أولا مفارقتها، وانطمست أدلتهم وحرّف عليهم غيرها إلى غير ذلك ».[35]

وفي حقيقة الأمر فإننا نجد أنفسنا أمام نوع آخر من المعرفة يختلف كليا عن المعرفة الفلسفية من حيث المسمّى والدّلالة، لأننا بذلك ننتقل من المعرفة إلى ما يسمّى كمصطلح صوفي "بالعرفان"، ظهر في وقته بتفاصيله وشروطه بداية من القرن الثاني الهجري مع ظهور ما يسمى بالتّصوف وتعلقه بالمعرفة الدّينية خصوصا من زاوية ورؤية تختلفان تماما عن الرؤية التقليدية في هذا الجانب.

وللتفريق بين المعرفة عموما والعرفان الصوفي، علينا معرفة الحدود التي تحدُّ كل منهما عن الآخر، والتي لا شكّ ستتجلّى فقط من خلال بسط المفاهيم والضوابط الأساسية لهما، أو على الأقل ضبط التعريفات العلمية والأدبية انطلاقا من مجالي اشتغالهما والأدوات أو الوسائل التي يعتمد عليها كل من المعرفة والعرفان.

4- من المعرفة إلى العرفان

من التعريفات التي خلُص إليها بعض الباحثين في فلسفة المعرفة القول: « بأن المعرفة هي العملية الإدراكية للأشياء أو الموضوعات التي تقع خارج الذّهن البشري على حقيقتها، أي حصول العلم بالأشياء».[36]

وهو ما يبيّن لنا بأنها عملية إدراكية، أي أنها في أساسها عقلية، تعتمد على إعمال الفكر وملاحظة الأشياء الخارجة عنه، ومحاولة فهمها كما هي عند أرسطو.

---

34 أفلاطون- محاورات أفلاطون- ص ص 184-185

35 شهاب الدين السهروردي- حكمة الإشراق- ضمن، موسوعة مؤلفات السهروردي- دار روافد- للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط1- 2018- ص 422

36 حاجي جعفر عبّاس- نظرية المعرفة في الإسلام- مكتبة الألفين- الكويت- ط1- 1986- ص 82

ومن حيث سيرها وطريقة عملها واشتغالها فإن هذه العملية العقلية تقوم على عدّة عمليات تتمثّل في عمليات الإدراك الحسّي، والتّذكر، والتّعرّف، والتّمييز بين الأشياء، والتّخيُّل والاستقراء والمقارنة، والاستنباط والاستنتاج، والحكم والتّفكير.[37]

و« عندما تطلق كلمة المعرفة فهي تشمل كل نوع من أنواع **المعرفة**».[38]

ومن هنا يمكننا التفريق بين هذه المعرفة كونها حالة عامّة تتضمن كلّ أنواع المعارف الحسّية والذهنية، سواء عن طريق الاختبارات التّجريبية والملاحظة، أو الخبرات الإنسانية المكتسبة عن طريق المعاينة والتّفاعل والتأثّر والتأثير، وبين العرفان الذي هو حالة من السُّمو عن كلِّ ذلك وتجاوز الواقع، وطلب كل ما هو غيبي خارج مجال التجربة الإنسانية والعقل.

وبذلك يكون « **العرفان** في الاصطلاح مختص بنوع معين من المعرفة، (...) لا يتم الحصول عليه عن طريق الحسّ والتجربة الحسيّة، ولا عن طريق العقل والنّقل، وإنّما يحصل عن طريق الشّهود الباطني والرؤية الحضورية».[39]

ولهذه المعرفة خصوصيتها التي تميزها عن المعرفة القائمة على أساس العقل والنقل، إذ أنها تعتمد على الشهود القلبي والإدراك الباطني، وهي معرفة بلا واسطة، بحيث يدرك فيها العالم ذات المعلوم بصورة مباشرة، ويسمّى هذا – حسب الاصطلاح الفلسفي – **بالعلم الحضوري**، وهو على العكس من **العلم الحصولي**، لا يتم الحصول عليه عن طريق التجربة والفكر والاستدلال والمفاهيم الذهنية.[40]

ومعلوم حدُّ العلم في أبسط وأوضح تعريفاته عند "ابن القيم الجوزية" بأن: « العلم ما قام بدليل ورَفَعَ الجهلَ ».[41]

وقد فرّق "الكفوي" بين دلالة **العلم** و دلالة **العرفان مع ضرب المثال** بقوله: « يستعمل **العلم** في المحل الذي يحصل العلم لا بواسطة، **والعرفان** يستعمل في المحلّ الذي يحصل العلم بواسطة الكسب، ولهذا يقال: (الله عالم)، ولا يقال: (عارف) ».[42]

والكلام إنّما يُؤخذُ بالرأي، وفي هذا الباب نجد رأيا آخر لـ "جلال الدّين الرّومي" في قولهم "الله عالم" دون قولهم "عارف" وبيان الفرق بينهما من ناحية **اللغة** وناحية **العرف** والقول بالعكس من جهة الأفضلية وسمو المعنى عُرفاً.

يقول "جلال الدّين الرّومي": « **العالم من الوجهة اللغوية**، أرفع منزلة من **العارف**. لأن الحقّ يُقال عنه: (إنّه عالم)، ولا ينبغي أن يُقال عنه: إنّه (عارف). معنى (عارف)، أنّه ما كان يعرف، ثمّ عرف، ولا يجوز أن يُقال مثلُ هذا عن الحقِّ.

أمّا من جهة العُرْفِ فإن العارف أكبر، لأن العارف هو ذلك الذي يعرف العالم من **دون دليل بالمشاهدة والمعاينة المباشرة**، يسمِّي العرفاءُ مثل هذا الشّخص عارفاً ».[43]

---

37 المرجع نفسه– ص 82

38 اليزدي محمد تقي مصباح– محاولة للبحث في العرفان الإسلامي– ترجمة، محمد عبد المنعم الخاقاني– دار التعارف للمطبوعات– د ط– د ت– ص 33

39 المرجع نفسه– ص 33

40 يُنظر– المرجع السابق– ص ص 33– 34

41 إبن القيم الجوزية– مدارج السّالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان– ط1– د ت– ص 491

42 الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني– الكليات– مؤسسة الرسالة– بيروت– لبنان– تحقيق عدنان درويش– محمد المصري– ط2– 1998– ص 611

43 جلال الدّين الرّومي–كتاب فيه ما فيه– ترجمة– عيسى علي العاكوب– دار الفكر المعاصر– بيروت– لبنان– د ط– د ت– ص 87

ونفهم معنى هذا الكلام من خلال تفسير "ابن عربي" قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ **[الكهف: 65]**.

حيث يرى "ابن عربي" بأن: « العلم المكتسب لا يصلح إلا للرسل (صلوات الله عليهم)، فإنّهم في باب تّشريع الاكتساب، فإذا وقفوا مع نبوتهم لا مع رسالتهم كان حالهم مع الله ترك طلب ما سواه. **فالكسب هو توفيقه وإلهامه** إلى ترك جميع المعلومات وجميع العالم من خاطره، ويجلس فارغ القلب مع الله بحضور ومراقبة وسكينة وذكر إلهي باسم الله ذكر قلب، ولا ينظر في **دليل يوصله إلى علمه بالله**، فإذا لزم الباب وأدمن القرع بالذّكر علّمه الله من لدنه علما، وهذا مقام المقرّبين ».[44]

وقد فرّق "ابن عربي" بين النّوع الأول من الكلام الذي هو: « المكتوب أو ما سمّاه (كلام في مواد ومرقوم) أو متلفظًا، وهو الكلام الطبيعي الذي يسمع بآلة هي حاسّة السّمع، والذي يدرك معناه ومراد المتكلّم منه.

والنوع الثاني: كلام ليس في مواد، فذاك الكلام لا يكون في مواد يُعلم ولا يقال فيه يفهم. فيتعلّق به العلم من السّامع الذي لا يسمع بآلة بل يسمع بحقٍّ مجرد عن الآلة كما كان الكلام في غير مادّة فلا يُسمع إلا بما يناسبه ».[45]

ولعل "ابن عربي" يقصد تلك الخواطر التي تدرك عن طريق الإلهام وتُلقى في قلب الصّوفي كما يُلقى الكلام الطبيعي في السمع.

5- وسائل المعرفة وغاياتها بين الفلاسفة والمتصوفة

تختلف المعرفة الصوفية عن المعرفة الفلسفية من حيث الغايات والوسائل، كونها تنحو منحا سلوكيا ذوقيا الغاية منه الوصول إلى الفناء في ذات الله سبحانه وتعالى، ليصبح علمها علما حضوريا مباشرا عن طريق الكشف والشهود يتلقاه الصوفي عن ربه دون وساطة أو حجاب.

« فللعرفان من حيث غايته تعلّقٌ خاص بمعرفة ذات الله تعالى معرفة حضورية قلبية، وسبيل خاص عن طريق السّلوك، إذ يُعدّ **العرفان** أحد أهمّ العلوم الإسلامية وإحدى فروع المعرفة الإسلامية التي تجعل هدفا لها الوصولَ إلى الله تعالى ومعرفته حقيقة المعرفة، بل المدّعى هنا أن السّبيل الوحيد للوصول إلى الله تعالى هو اعتماد السبيل الذي يتبناه العرفان فيما يرتبط بالمجاهدة والرّياضة ».[46]

لذلك إذا أردنا تعريفه حسب الباحثين والمتكلمين فيه فهو: « يتناول كل مظاهر الوجود من حيث رجوع هذه المظاهر ورجوع هذه التجلّيات إلى الله سبحانه، وهو أيضا معرفة طريق السّلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيودها الجزئية لتتصل بمبدئها ولتصل إلى الله من أجل الفناء في الذّات الأحدية ».[47]

ومنه تعريف "الكاشاني" للعارف كونه: « من أشهد الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله فالمعرفة حال تحدث من شهوده ».[48]

---

44 الغراب محمود محمود- رحمة من الرّحمن- في تفسير وإشارات القرآن- من كلام الشيخ الأكبر- ابن العربي- مطبعة نضر- د ط- 1989- ج3- ص 21

45 إبن عربي- الفتوحات المكّية- دار الكتب العربية الكبرى- مصر- د ط- د ت- ج4- ص 25

46 العاملي محمد شقير- فلسفة العرفان- دار الهادي للطباعة والنّشر- بيروت- ط1- 2004- ص 5

47 المرجع نفسه- ص ص 10-11

48 الكاشاني عبد الرّزاق- معجم اصطلاحات الصوفية- تحقيق- عبد العال شاهين- دار المنار- القاهرة- ط1- 1992- ص 124

وبذلك فقد اكتسبت المعرفة دلالة جديدة في جزء منها بما يعرف "**بالعرفان**"، ويختلف سبيل المعرفة فيها، حيث أصبحت لا تعتمد على الحس واختبار الواقع، بل معرفة روحية تحصل عن طريق القلب، حتى قيل: « العارف علمه بلا كتاب، ورزقه بلا اكتساب، وفيضه بلا حساب ».[49]

وهو فهم العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته وتجليّاته. ويراد منه إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي: « "الله" و"الإنسان" و"العالم" ».[50]

وفي هذا الجانب من العرفان، تختلف الدّلالة الوجودية لله تعالى عنها في الوجود الفلسفي.

فإذا كان لله عند **الفيلسوف** وجود بالأصالة و أنّ الله واجب الوجود قائم بالذّات، وغير الله ممكن الوجود وقائم بالغير ومعلول الواجب الوجود، فعند **العارف** « أن كل ما هو غير الله أشياء وإن كانت معلولة منه لا وجود لها، ووجود الله هو الذي يشمل كلّ شيء، أي أن كل الأشياء أسماء وصفات وشؤون وتجليّات لله تعالى، لا أنّها أمور مقابلة ».[51]

لذلك فإنّ غاية الفيلسوف ووسائله تختلف عن غاية العارف ووسائله في إدراك الوجود، ونوع الرؤية عند الفيلسوف غير تلك التي عند العارف، « فالفيلسوف يريد أن يفهم العالم، أي أنه يسعى لتكوين تصوّر صحيح وجامع نسبيا وكامل عن العالم في ذهنه، بحيث يكون العالم في وجوده وجودا عقليا ويصبح عالما عقليا ».[52]

وعند العارف لا يكون كمال الإنسان مجرّد صورة عن الوجود في الذهن، بل أن يرجع بقدم السّير والسّلوك إلى ذلك الأصل الذي جاء منه، ويزيل أية فاصلة أو حجاب بينه وبين ذات الحقّ ويفنى في بساط القرب عن ذاته ويبقى به.

ومن جهة الوسائل والأدوات فإن الأدوات التي يستخدمها الفيلسوف في حركته هي: « العقل والمنطق والاستدلال، ولكن الوسائل التي يستخدمها العارف هي: القلب والتصفية والتهذيب والحركة الباطنية ».[53]

ونثبّتُ ذلك عن طريق أحد أقوال المتصوفة في هذا الباب حيث يقول "الهجويري": « لأن **الاستدلال**: التأمل في الغير، **وحقيقة المعرفة**: الإعراض عن الغير. وفي العادة يكون وجود كل المطلوبات بالاستدلال، ومعرفته خلاف العادة. فمعرفته ليست إلا دوام حيرة العقل، وإقبال عنايته تعالى على العبد، ولا سبيل فيها لكسب الخلق، ولا دليل لعبده سوى إنعامه ولطفه، ذلك من فتوح الغيب وخزائن الغيوب، لأن كلّ ما سواه مُحدث، ويجوز أن يصل المحدث إلى مثله ولا يجوز أن يصل إلى خالقه بوجوده ».[54]

لذلك فإن الدّليل والحكم في العرفان الصّوفي يختلف عن غيره من الأدلة والأحكام التقليدية عند أهل العلم والنظر العقلي والنّقلي.

---

49 أبو الأنوار محمد بن محمد وفا- شعائر العرفان في ألواح الكتمان- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1- 2006- ص 184

50 مركز نون للتأليف والتّرجمة- مبادئ علم العرفان- جمعية المعارف الثقافية الإسلامية- بيروت- لبنان- ط1- 2014- ص 18

51 يُنظر- مرتضى مطهري- العرفان- ترجمة- عباس نور الدّين- دار الرّسول الأكرم- ط2- 2002- ص 22

52 يُنظر- المرجع نفسه- ص 22

53 المرجع السابق- ص 23

54 الهجويري- كشف المحجوب- دراسة وترجمة وتعليق- إسعاد عبد الهادي قنديل- الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- مصر- د ط- 2007- ج2- ص 511

وليس أوضح من قول "الرومي" في حصول المعرفة في الفلسفة بالدّليل وحصولها عن طريق العرفان الصّوفي في مثنويه:

«– وعندما تعرف حدّك، عليك بالفرار من هذا الحدّ، حتى تصل إلى اللاّحدّ، يا ناخلا للتراب.

– لقد ضاع العمر في الحديث عن المحمول والموضوع، ويا فاقد البصيرة، لقد ضاع عمرك في المنقول والمسموع.

– وكل دليل لا نتيجة منه ولا أثر له باطل، فأمعن النّظر فيما نتج عنك.

– وإنّك لم تر صانعا إلاّ عن طريق مصنوع، وأنت قانع بقياسٍ اقتراني.

– والمشتغل بالفلسفة يزيد في الوسائط، لكن الصّفِيَ على عكسه فيما يتعلق بالدّلائل.

– فهو يفرُّ من الدّليل ومن الحجاب، ولقد طأطأ متفكِّرا، رأسه في جيبه، من أجل المدلول.

– وإذا كان الدّخان دليلا على النّار، فأولى بنا الدّخول في نار بلا دُخان.

– خاصّة تلك النّار التي هي من القرب والولاء، تكون أقرب إلينا من الدّخان.

– ومن ثمّ فمن سواد الفعل، المضي عن الرّوح صوب الدّخان، من أجل تصوّرات هذه الرّوح ».[55]

والفكرة تتجلى واضحة عند "فتغنشتاين" عندما تكلم عن الفلسفة والصّمت وعن ملاحظات "راسل" الذي يرى بأن: « من وجهة نظر الفلسفة أن تكشف أن سؤالا ما لا يمكن أن تكون له إجابة، هو إجابة لا تضاهيها في الكمال إجابة من الممكن أن نحصل عليه.[56]

وعليه فإن الشكّ من وجهة النّظر هذه لا معنى له، لأن الشّك يكون حيث يوجد سؤال، والسّؤال يكون حيث توجد إجابة، والإجابة تعني

إمكانية وجود شيء يمكن قوله، ومن ثمّ لم يعد هناك داع للتفلسف وعليه رأى "فتغنشتاين" أن على الفلسفة أن تصمت ».[57]

وهو ما يحيلنا إلى تفسير "القشيري" الصوفي ""لطائف الإشارات لقوله تعالى: ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾ **[آل عمران: 7]**.

إذ يفرّق بين ظاهر التنزيل وباطن التأويل، وما يختص به أهل الظاهر أو أهل الشّريعة وأهل الحقيقة (العرفان) بقوله: « جنس عليه الخطاب، فمن ظاهر واضح تنزيله، ومن غامض مشكل تأويله. القسم الأول لبسط الشّرع واهتداء أهل الظّاهر، والقسم الثاني لصيانة الأسرار عن اطلاّع الأجانب عليها ».[58]

مبينّا بعد ذلك سبل العارفين في تحصيل معارفهم وعلومهم، وآداب الكشف والكتمان عندهم فيقول: « وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السّمع بحضور القلب، فما سنح لفهومهم من لائح التعريفات بنوا عليه إشارات الكشف، إن طولبوا باستدامة السّتر وطيّ السّر تخارسوا عن النّطق، وإن أمروا بالإظهار والنّشر أطلقوا بيان الحقّ، ونطقوا عن تعريفات الغيبة، فأمّا الذين أيّدوا بأنوار البصائر فمستضيئون بشعاع

---

55 الرّومي جلال الدّين– مثنوي– ترجمة وشرح وتعليق– إبراهيم الدّسوقي شتا– الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية– د ط– 1996– الكتاب الخامس– ص 97

56 جمال حمود– فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين– الدار العربية للعلوم ناشرون– بيروت– د ط– د ت– ص 277

57 المرجع السابق– ص 277– (بتصرّف)

58 القشيري– لطائف الإشارات– تعليق– عبد اللطيف حسن عبد الرحمن– دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان– ط2– 2007– م1– ص 133

شموس الفهم، وأمّا الذين ألبسوا غطاء الرّيب وحرموا لطائف التحقيق؛ فتنقسم بهم الأحوال وتَتَرَجَّمُ بهم الظّنون، ويطيحون في أودية الرّيب والتلبيس، فلا يزدادون إلا جهلا على جهل، ونفورا على الشّك ».[59]

ومنه قول الشاذلي:[60]

ومستخبر عن سرّ ليلى رددته بعمياء من ليلى بغير يقين
يقولون حدّثنا فأنت أمينها وما أنا إن حدّثتهم بأمينِ

في هذا المعنى يصف "ناف" علاقة "فتغنشتاين" بالصّوفي بالقول: « ما فهِمه وأَحبه فتغنشتاين في الصّوفي هو قدرته على أن يجعلنا نتوقف عن التّفكير».[61]

لأنه في رأي "فتغنشتاين": « ليس للتفكير من مهمّة أخرى غير إنتاج المعنى، وعندما يتحدّث هذا الفكر عمّا يمكن فقط إظهاره فإنّه يتوقف عن إنتاج المعنى، وإذا توقف عن إنتاج المعنى فإن هذا الفكر ببساطة (...) يتوقف عن أن يكون فكرا، ومن جهة أخرى بما أن المعنى هو الذي يحقق ماهية اللغة، فإن هذه اللغة تفقد ماهيتها إذا فقدت معناها ».[62]

وقد تكلّم الصّوفية عن الخرس ومقام الصّمت، وعن العجز والحيرة على إثر الدهشة في مقام الحضرة القدسية، لأن المقام لا تستوعبه العبارة، ولأن معرفة الله خارج حدود الكلام ولا تحيط بها اللغة الحسية الطبيعية، لأنه:

« يمكن التعبير عن الشيء الذي يدخل تحت العبارة، وللعبارة في الأصول حدّ، وحين لا يكون المعَبَّرُ محدودا ليوضع عليه أساس العبارة، كيف تثبت عبارة المعبِّر؟ وحين لا يدخل المقصود في العبارة – وليس للعبد منه بدّ– فأي حيلة له غير الحيرة الدّائمة؟! ».[63]

لذلك قالوا: « كلّمّا اتسعت الرُّؤية ضاقت العبارة ».[64]

ويرى "ابن عربي" بأنّ معرفة الله موجبة للحيرة، وأن عدم الحيرة دليل على جهل المدّعي بمعرفته، وأن المعرفة الحقة هي العجز عن الإدراك، معبّراً عن ذلك شعراً في قوله:[65]

من قال يعلم أن الله خالقهُ ولم يحرْ كان برهانا بأنْ جهلا
لا يعلم الله إلاّ الله فانتبهوا فليس حاضركم مثل الذي غفلا
العجز عن دَرَكِ الإدراك معرفةٌ **كذا هو الحكم فيه عند من عقلا**

59 المصدر السابق– ص 133
60 الشّاذلي– قوانين حكم الإشراق– ص 47
61 جمال حمّود– فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين– ص 279
62 المرجع السابق– ص 279
63 الهجويري– كشف المحجوب– ج2– ص 517
64 التلمساني– عفيف الدّين– شرح مواقف النّفري– دراسة– تحقيق وتعليق– جمال المرزوقي– د ط– د ت– ص 307
65 إبن عربي– الفتوحات المكية– السفر الرّابع– ص 215

هو الإله فلا تُحصى محامدُه هو النّزيه فلا تضرب له مثلا.

ويشرح "عفيف الدّين التلمساني" قول "النّفري" في موقف ما لا ينقال: « وقال لي: ما ينقال يصرفك إلى قوليته، والقولية قول، والقول حرف والحرف تصريف، وما لا ينقال يشهدك في كلّ شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كلّ شيء مواضع معرفته ».[66]

بقوله: « يعني ما لا ينقال كما ذكرته يجتمع فيما ينقال بخلاف ما ينقال، فإنّه يشغل الذّهن بالقولية عن معناها الذي هو المقصود من القول، فتعلّق الحرف بالذّهن، ويذهل عن المعنى. ولما كان الحرف هو معنى الخلقية، والخلقية تصريف الخالق عز وجل، قال والحرف تصريف. وأما ما لا ينقال فهو شهود الوجه الخاصّ بالحق تعالى من كلّ شيء (...)، وسرّ هذا أن ما ينقال إنّما يقبله العقل من حيث ما هو مفكر والتفكّر قوة خلقية، وأما ما لا ينقال فإنّما يقبله العقل من جهة ما هو قابل لواردات الحق لا بطريق الفكر ولا بقوّة الذّهن. فالعقل إذن بالنّسبة إلى ما ينقال فاعل مفكر، والفكر إنّما يكون في مقدّمات مألوفة، والعقل بالنّسبة إلى ما لا ينقال هو منفصل وهما ضدّان، ولذلك وقع الاختلاف بين هذه الطائفة وبين أرباب المعقولات والمنقولات ».[67]

وفي نفس السّياق والموقف يشرح كذلك قوله: وقال لي: « لا تسمع من الحرف ولا تأخذ خبري عن الحرف ».[68]

فيقول: « الحروف هي التعينات، وهي الخلقية وهي رسوم، وإنّما يتعيّن الحقّ عند اضمحلال الرّسم فلا جرم كانت أحكام الخلق لا تدّل على الحق ».[69]

ذلك أن ما لا حدّ له ولا رسم لا يمكن أن يحيط به ما له حدٌّ ورسم إذ: « أنّ واجب الوجوب لا يقع تحت مقولة، إذ ما من مقولة إلاّ وشوهد من جزئياتها **حادثٌ أو مفتقر إلى محدث**، أو محل فيكون ممكنا، وجميع المقولات ممكنة وهي من ثَمَّ تفتقر إلى واجب لا يقع تحتها بل تنتهي سلسلتها إليه فيكون وجوده وجودا بحتا غير متكثّر ».[70]

ومنه قولهم:[71]

تعلّمنا بلا حرفٍ وصوت قرأناهُ بلا سهوٍ وفوتِ

والحرف عند "الجيلي" غير الحرف عند "النّفري"، فهو ليس ذلك الحرف المحدود بالرسم مما يُدركُ بالسّمع أو كما يقول: "الجيلي": « الحرف هو **عينك الثابت** في العلم. من تجلّي الله عليه في المنظر الحرفي ».[72]

وقد يُفهم من الشّطر الثاني لهذه الجملة، أنّهما متفقان في المفهوم والقصد عندهما واحد، ولا يتّضح المعنى إلاّ بتعريف "الكاشاني" **للعين الثابتة**.

---

66 النفري- المواقف والمخاطبات- دار الكتب العلمية- بيروت- د ط- 1997- موقف ما لا ينقال- ص 59

67 التلمساني- عفيف الدّين- شرح مواقف النّفري- ص 307

68 النفري- المواقف والمخاطبات- ص 60

69 التلمساني- عفيف الدّين- شرح مواقف النّفري- ص 308

70 محمد علي- أصول الفلسفة الإشراقية- ص 127

71 عبد القادر عيسى- حقائق عن التّصوّف- دار العرفان- حلب- سوريا- ط16- 2007- ص 359

72 الجيلي- عبد الكريم بن إبراهيم- المناظر الإلهية- تحقيق- نجاح محمود الغنيمي- دار المنار للنشر والتوزيع- ط1- 1987- ص 222

والعين الثابتة عند "الكاشاني": « هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة، بل معدومة ثابتة في علم الله، والرتبة الثانية من الوجود الخفي ».[73]

ولعل المقصود بها **أمّهات الأشياء**، وبأن عالم الحسّ ما هو إلاّ انعكاس لماهية الوجود في عالم المثل، كما تنعكس الصّورُ في المرآة المجلوة، لتصبح هي نفسها بذاتها في المرآة.

وهذه الفكرة في نظر – بعض الباحثين – لها أصل في الفلسفة اليونانية، ومنها في **الرؤيا الهرمسية** وبالذّات في محاورته لـ **بوامندريس** وسؤاله له بقوله: « فقلتُ ومن أين صدرت عناصر الطّبيعة إذن؟ فأجابني قائلا: عن إرادة الله التي عندما تلقت الكلمة ورأت سناء عالم المثل البهي الجميل عمدت إلى محاكاته، فتشكّلت حسب عناصره ونتاجه نفوسا، على هيأة عالم منظّم ».[74]

ومعلوم في الدّلالة الحسية الطّبيعية أن الكلام يُبسطُ بالحروف ليعبّر به عن أشياء أو حاجات، ويشير الكلام إلى استخدام اللغة في تحققات خاصة.

إلاّ أنّه عند المتصوّفة يختلف من حيث عدم تعلُّقه باللغة، بل هو ذاته كلمات الخالق عزّ وجلّ نفسه المتحققة في تحقق المخلوقات تحقّقا عينيا، وهو وجود يختلف عن الحرف أو الأعيان الثابتة.

وذلك ما ذهب إليه "الجيلي" واعتمده في قوله: « وأمّا كلمات الحقّ تعالى، فهي مخلوقاته في العالم العيني، فكما أن المعنى الموجود في النّفس من الكلمة، لا يُسمّى كلمة، كذلك الأعيان الثابتة في العالم الإلهي، لا تُسمّى كلمات، فلهذا سُمّيت حروفا ».[75]

ليتضح لنا بأن الحرف عند القوم هو المعبر به عن الأعيان الثابتة، وهو يعادل المعنى الأول في النّفس بالنّسبة للكلام، وشرح "الجيلي" لكلامه يُغنينا عن الاجتهاد والافتراض في المراد منه.

يقول "الجيلي": « وكما أن المتكلم بالكلمة، لا بدّ أن تكون عين تلك الكلمة – قبل ذلك– موجودة في علمه، كذلك الحقّ تعالى يعلم المخلوقات قبل إيجادها في العالم الكوني. وكما أن المتكلم لا بدّ له من حركة إرادية في تخصيص الكلمة بالظهور على نسقٍ معين، كذلك الحقّ سبحانه وتعالى لا بد للموجود من إرادة إيجاد الحق له. وكما أن الكلمة لا بد لها من نفس خارج بها من الصّدر إلى محلّ تكوين الحروف كذلك صفة القدرة، لا بد من تعلُّقها بالمخلوق ليوجد في العالم، وكما أنّ الكلمة لا بد من التلفُّظ بها بالفهوانية، كذلك لا بد من توجُّهها إلى ما يريد الله تعالى إيجاده ».[76]

بمعنى أنّ الحروف هي حقيقة الأشياء وكينونتها الأولى الأصلية خارج المعاني والتصورات والتعينات.

وقد سمّاها "القاشاني" **الحروف الأصلية** وهي في رأيه: « الحروف العليا والعاليات التي عرفتها، أعني تعلُّقات الحقّ للأشياء من حيث كينونتها في وحدانيته، ونظير ذلك التصوّر النّفساني الإنساني قبل تعينات صور ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وهي تصوّرات مفردة خالية

---

73 الكاشاني– معجم اصطلاحات الصوفية– ص 151

74 الجابري محمد عابد– بنية العقل العربي– مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت– ط9– 2009– ص 264

75 الجيلي– المناظر الإلهية– ص 224

76 المصدر السابق– ص 224– 225

عن التركيب المعنوي والذّهني والحسّي، وهي المفاتيح الأولى المعبَّر عنها بمفاتيح الغيب، وهي الأسماء الذّاتية وأمهات الشّؤون الأصلية التي هي الماهيات من لوازمها ونتائج تعقل تعريفاتها ».[77]

ومن المتصوفة من يرى بأن الحرف إنّما يُعبَّر عن الأشياء من جهة القالب بالحدّ والرّسم، لا من جهة وجوده الرّوحي الممتدّ إلى ما لانهاية. من ذلك قول "الرّومي": « وكلُّ شيء يعبّرُ عنه بالحروف والصّوت، ويكون له أوّلٌ وآخر يكون صورة وقالبا، أمّا روحه فغير محدّدٍ ولا متناهٍ، وليس له أول ولا آخر ».[78]

وإذا كان الكلام في عرف اللغويين (القول المفيد)، وهو: « كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه».[79] وفي عرف البلاغيين البيان عن القصد بأيسر السُبل وأقصرها، كون أفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السّامع إلى تفسير له بعد ألا يكون كلاما ساقطا، ولا للفظ العامة مشبهاً.» [80]، وفي عرف اللسانيين التعبير عن الحاجات والمعاني التي تختلج في النّفس، لقولهم بضرورة: « توفر القصد والنّية مطلبا أساسيا وشرطا من شروط نجاح الفعل اللغوي، الذي يجب أن يكون متحقّقا ودالاً على معنى».[81] وفي عرف الأصوليين إيصال الأفكار النقلية والعقلية، لتعلقه بالفقه والكلام والفلسفة والأدب والأخلاق والفن، وكان لأعلامه مشاركات في سائر هذه العلوم، مع العمل على إعادة تأسيسها وتغيير مضمونها لإنشاء معرفة جديدة.».[82]

فإن الكلام في عرف العرفانيين عائق ومانع دون إدراك حقيقة المعاني، وسدٌّ بين الإنسان وبين وعيه للعالم وكنهه والوجود وعلّته.

وقد أدرك "الرّومي" هذا المعنى وعبرّ عنه في مثنويه بقوله:

- فتقدّس سبحانه، إنه يغرس مزرعة تفاح، ثمّ يخفيها في غمام الكلمات.
- ويضع حجابا من غمام الصّوت والحرف والقيل والقال بحيث لا يبدو من التّفاح سوى رائحته.
- فاجذب مرّة هذه الرّائحة بوعيك حتّى تحيلك إلى أصلك، جارّة إيّاك من أذنيك.
- فاحفظ هذه الرّائحة وحاذر الزُّكام، وغطِّ جسدك من الرّيح، ووجود الغث.[83]

وما الزُّكام والرّيح والغثّ، إلا أسماء العوائق والعلائق التي تحول دون بلوغ المعاني العرفانية لحقيقة الأشياء وماهياتها.

كما عبر عنها في كتاب "فيه ما فيه" بقوله: ولأنه عرضٌ لا ينبغي للإنسان أن يقف عنده، لأن هذا الجوهر مثل نافجة المسك، وهذا العالم المادّي وطيباته مثل رائحة المسك. رائحة المسك هذه لا تبقى لأنها عرض. كل من طلب في هذه الرّائحة المسكَ لا الرّائحة، ولم يقنع بالرائحة فهو جيّد. أمّا من وقف عند رائحة المسك واكتفى بها فهو سيء.[84]

---

77 القاشاني عبد الرزاق- لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام- دراسة وتحقيق- سعيد عبد الفتاح- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ط 3- 2007- ج1- ص ص 407-408

78 الرّومي- كتاب فيه ما فيه- ص 41

79 أبو الفتح عثمان بن جني- الخصائص- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ط4- د ت- ج1- ص: 18

80 إبن وهب الكاتب- البرهان في وجوه البيان- تقديم وتحقيق- حفني محمد شرف- مكتبة الشباب- القاهرة - مطبعة الرسالة- د ط- 1389هـ/1969 م ص: 163

81 ب نعمان بوقرة- اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة- عالم الكتب الحديث- ط1- 2019- ص 109

82 محمد الكحلاوي- مقاربات وبحوث في التصوف المقارن- دار الطليعة- بيروت- ط1- 2008- ص 23

83 الرّومي- مثنوي- الكتاب السّادس- ص: 37

84 الرّومي- كتاب فيه ما فيه- ص 101

خاتمة

رغم الامتداد الواضح بين المنابع الأصيلة للتصوف إلا أننا نجد اتفاقا كبيرا وتقاربا واضحا في جانب المعرفة الروحية بينه وبين الفلسفة الأفلاطونية ومخالفتها للمنطق الأرسطي في هذا الباب، والاختلاف من جهة الامتداد يكمن في تعلق المعرفة الصّوفية بالذّات الإلهية خاصة، وتعلق الأشياء بماهياتها الأولى كونها الثوب الذي يكسوها بالمعاني الوجودية فتصطبغ بصبغته وتتجلى للرّائي وهي تمثل وحدة كلية غير متجزئة عند المتصوفة.

وعليه ومما سبق نخلص إلى ما يلي ممّا تفرّد به متصوفة الإسلام في فلسفة المعرفة وتميّزوا به عن سائر الفلسفات الأخرى:

- أن علمهم ودليلهم يعتمد على الحضور القلبي.
- أن تعريفاتهم العرفانية لا اجتهاد لهم فيها، بل تلويحات تلوح لهم على إثر هذا الحضور.
- أن الكشف والكتمان لا خيار لهم فيهما، وإنما هم مأمورون سواء بالسّتر أو البيان.
- أنهم مؤيدون بالأنوار وعين البصيرة وغيرهم محجوب بمعارف الحسّ التي يلابسها الظن والرّيب.

وعليه فإن الدّليل العرفاني أصبح خارج حدود الفكر وخارج حدود اللغة المعبّرة عنه، بل إن العرفان لا مجال فيه للتفكير أو إعمال العقل كما هو شأن الفلسفة.