الوعيُ المُنجي
بلوغ المعرفة المقدّسة بالحدس المتبصّر

سيّد حسين نصر
فيلسوف إسلامي معاصر. أستاذ في جامعة جورج واشنطن. أميركا

ملخص إجمالي:

تؤدّي معرفة المقدَّس إلى الوعي النجاتي والتحرُّر من كلِّ عبوديَّة وتقييد؛ لأنَّ المقدَّس لا يزيد عن كونه لانهائيٍّ ولامحدود وأبديًّا، بينما كلُّ عبوديَّة ناتجة من الجهل الذي يُنسب إلى الحقيقة المتناهية القابلة للاختزال إلى ما يتحاشى الحقيقة في ذاتها؛ فالحقيقة بمعناها اللَّانهائيِّ لا تنتمى سوى إلى الحقِّ بما هو، ولهذا السبب يتصوَّر المنظور الحكميُّ دور المعرفة بوصفه وسيلة للنجاة والتحرُّر لما تسمِّيه الهندوسيَّة «موكسا» moksa، فاعرف كي تتحرَّر.

حتى تكون المعرفة الواعية نجاة من الضروريِّ أن تتحقَّق بالإنسان كلِّه، وأن ترتبط بكلِّ ما يشكِّل الكون الأصغر. ورغم أنَّ الحدس البصيريَّ هبة ثمينة من السماء فهو ليس معرفة محقَّقة، والحقيقة التي يحملها العقل لها قيمة سامية، فهي أمر وإدراكها أمر آخر[1]. ولا تهتمُّ المعرفة المحقَّقة بالذكاء الذي هو أداة تامَّة للمعرفة فحسب ولكن أيضًا للإرادة والنفس، إنَّه يتطلَّب اكتساب فضائل روحيَّة هي طريقة للإنسان تشارك فى تلك الحقيقة التي هي ذاتها إنسان أسمى. والمعرفة المحقَّقة تؤثِّر على العالم المادّيِّ وتحوِّله، والبهاء الطبيعيُّ للحكيم الذي يُنقل خلال العرفان هو انعكاس للمستوى الطبيعيِّ لنور المعرفة المقدَّسة ذاتها.

وتكمن المعرفة المحقَّقة في القلب الذي هو مبدأ العقل والجسد، ولا يمكنه إلَّا أن يحوِّل العقل والجسد، إنَّها نور غمر كيان الإنسان كلَّه، تنزع عنه حجاب الجهل، وتلبسه رداء الإشراق المنير، الذي هو جوهر تلك المعرفة نفسها، كما قال النبيُّ "العلم نور".

مفردات مفتاحية: الوعي المنجي – المعرفة المقدسة – النجاة – التصور التراثي – الروح الخالدة.

---

*- المصدر: فصل من كتاب **Knowledge of the Sacred as Deliverance**.

ـ العنوان الأصلي للبحث: **KNOWLEDGE AND THE SACRED**

- ترجمة: أ. د. حماده أحمد علي.

[1]- إنَّ المعرفة الميتافيزيقيَّة أمر وتحقيقها في العقل أمر آخر، فكلُّ معرفة يقبض عليها الدماغ حتى لو كانت ثريَّة بما لا يقاس من وجهة نظر الإنسان ليست شيئًا في نظر الحقيقة. أنظر. **Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, p. 9**

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

"كما أنَّ بالجرَّة قد يُقصد الطين، وبالقماش الخيوط التي تنسجه، فباسم العالم قد يُشار إلى الوعي، فيلفظ العالم ويعرفه" (شانكارا أباروكشانوهيتي)[1].

"**وَتَعْرِفُونَ الْحَقَّ، وَالْحَقُّ يُحَرِّرُكُمْ**" (إنجيل يوحنا).

والمعرفة التراثيَّة تسعى دومًا لإعادة اكتشاف ما كان معروفًا ولكنه نُسِي وقد يُستردُّ هذا الكنز من المعرفة مخفيًّا في نفس الإنسان بالتذكُّر[2]، ومن هذا النحو فإن المجهول ليس خارجًا عماَّ وراء الحدِّ الحاضر للمعرفة بل هو في مركز وجود الإنسان هنا والآن حيثما كان دومًا، فهو مجهول بسبب نسياننا لحضوره. إنَّه الشمس التي لا تكفُّ عن الشروق، وعمانا يعيق رؤيتنا لنورها.

لا بدَّ من القول أنَّ التصوُّر التراثيّ للمعرفة الواعية يُعنى بالحريَّة والنجاة تحديدًا؛ لأنَّه يربط المعرفة المبدئيَّة بالبصيرة لا بالعقل فحسب، ويرى المعرفة المقدَّسة في علاقة مع الحقيقة الكائنة التي هي وجود ومعرفة في آن، وليست عمليَّة تراكم لحقائق ومفاهيم عبر الزمن ترتكز على النمو والتطوُّر التدريجيِّ، من دون أن تنكر أنَّ هذا النوع من المعرفة كان موجودًا في كلِّ الحضارات التراثيَّة[3]. ويؤكِّد التراث أنَّ المعرفة المركزيَّة للمقدَّس والمعرفة المقدَّسة هي الطريق الملكيُّ نحو النجاة من عبوديَّة كلِّ تقييد وجهل، ومن عبوديَّة العالم الخارجيِّ الذي يقيِّدنا فيزيائيًّا، والنفس الإنسانيَّة التي تسجن في الروح الخالدة فينا.

لو وضعنا في الاعتبار الوظيفة المعروفة المعتادة للعقل التي ترتبط بما نستقبله عبر الحواسِّ والتحليل العقليِّ للبيانات التجريبيَّة[4]، فإنَّ التراث يرفض حصر دور المعرفة في هذا المستوى، أو دور الذكاء في وظيفته التحليليَّة، إنَّه يرى نبل العقل الإنسانيِّ في قدرته على بلوغ تلك المعرفة

---

[1]-Direct Experience of Reality, trans. Hari Prasad Shastri, London, 1975, p. 51.

[2]- ترتبط المعرفة المبدئيَّة بهذا اللُّوغوس المتأصِّل على النقيض من المعرفة البرَّانيَّة التراكميَّة التي يشتغل بها العلم اليوم، علاوة على ذلك فإنَّ المعرفة الأولى هي جذر المعرفة الأخيرة إلى حدٍّ تمثِّل فيه المعرفة التراكميَّة درجة أو نوعًا من المعرفة الأصيلة، ومعرفة الجذر هو معرفة الكلِّ في المبدأ وليس في التفاصيل، حتى تنجو من عمليَّة لا تنتهي من تراكم التفاصيل ومعرفة الجزئيَّات أو التطبيقات المتنوِّعة لمبادئ الانعكاسات غير المحدودة في المتاهة الكونيَّة.

[3]- من الجدير أن نشير إلى أنَّ نوع المعرفة الذي يُطلق على العلم اليوم كان موجودًا في المجتمعات التراثيَّة بجانب العلوم التراثيَّة التي يُساء فهم أهميَّتها اليوم، إلَّا أنَّ هذه العلوم «الدنيويَّة» لم تستطع أن تحتلَّ مركز الصدارة البصيريَّة، ومع ذلك من الإنصاف أن نقول لم تكن كل العلوم المغروسة في الحضارات التراثيَّة هي علومًا تراثيَّة وكونيَّة ذات بعد رمزيٍّ وميتافيزيقيٍّ، فقد كان بعضها مجرَّد تخمينات ذهنيَّة أو معرفة تجريبيَّة ناقصة، وصُحِّح بالملاحظة والدراسة فى القرون اللَّاحقة، ولا ينبغى للمرء أن يشوِّش في قياس المسافة بين الأرض والشمس كما فعل الفلكيون السكندريون، والذي صقله الفلكيون اللَّاحقون بدلالة رمزيَّة للهندسة والحساب كما شرحها برقلس ونيقوماخوس.

[4]- كما هو مذكور في الفصل الأول، أنَّ وظيفة العقل هذه لها جانب إلهيٌّ حيث إنَّ المنطق هو انعكاس على ذهن اللوغوس ومقولاته ليست عشوائيَّة بل أنطولوجيَّة.

التي تتجاوز الزمن والصيرورة، وبدلاً من أن تشغلنا في تراكم التفاصيل والحقائق، ترفع الإنسان إلى مستوى الموجود غير المحدود الذي هو مصدر كلِّ الموجودات التي تليهم. وكونك تعرف الموجود الأسمى فإنَّك تعرف من حيث المبدأ كلَّ ما هو موجود، وبالتالي تتحرَّر من عبوديَّة كلِّ وجود محدود[1].

ومن المفيد القول أنَّ المعرفة المعتادة هي خصائص وشروط لأشياء موجودة، ورغم كونها مشروعة على مستواها فهي لا تقود إلى الحريَّة والنجاة، وعلى النقيض حين تقترن بالعاطفة يمكن أن تشغل الإنسان فى شبكة مايا، وحين تقوده إلى معرفة أعمق من التفاصيل والحقائق التي قد تبدو توسيعًا لمعرفته، فإنَّها في الواقع تسجنه في حدود مستوى معيَّن من الإدراك، وكذلك من الوجود ذاته. فالمعرفة التي تحرِّر هي جذر الوجود ذاته، إنَّها تقوم على التمييز بين آتمان ومايا، ومعرفة مايا في نور آتمان. إنَّها معرفة مبدئيَّة، مثل لا إله إلَّا الله، التي تنطوي على كلِّ حقيقة وكلِّ معرفة، وتحرِّر من كلِّ القيود أيضًا، وكونك تعرف الوجود بالنور الثاقب للذكاء فإنَّك تتحرَّر من قلق نمط محدَّد لمعرفة تشغل العقل ولا تحرِّره.

متى تكون المعرفة نجاة؟

والمعرفة المحقَّقة ما هي إلَّا إدراكٌ لذلك النور الذي لا ينير العقل فحسب بل يجمِّل الروح وينير الجسد، بينما يتطلَّب الإدراك ذاته من وجهة النظر العمليَّة، باعتباره ضروريًّا وعمليًّا شرط تدريب الجسد والروح، ذلك التدريب الذي يُهيّئ الإنسان الكون الأصغر لتلقِّى " النور القاهر"[2] للمعرفة المقدَّسة.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الإنسان قد يُسجن بعواطفه التي تمنع الذكاء فيه من العمل بنمطه

---

[1]- كان عمر الخيام رياضيًّا وشاعرًا، وهو عرفانيٌّ وليس متعصِّبًا للمتعة كما ما يراه الغرب، ناقش الساعين للمعرفة وأنماطها، واستنتج أنَّ أفضل طريقة للمعرفة بما أنَّ الحياة قصيرة والمعرفة واسعة هي تطهير النفس حتى يصبح القلب مرآة لكلِّ معرفة، ويكتب بعد وصف فئات أخرى من العارفين « لا يسعى الصوفيون إلى المعرفة بالتأمُّل والتفكير المنطقيِّ بل بتطهير ميولهم، إنهم يطهِّرون النفس العقلانيَّة من شوائب الطبيعة وصورة الجسد حتى يصبح جوهرًا طاهرًا، ثم يواجه العالم الروحيَّ، وبالتالى تنعكس فيه أشكال هذا العالم من دون ريبة أو غموض، وهذا هو أفضل الطرق، حيث لا يبتعد أيُّ كمال لله عنه، وليس أمامه مانع أو حجاب. أنظر:

Nasr, Science and Civilization in Islam, pp. 33-34. النص من رسالة التوحيد للخيام.

[2]- هذا الاصطلاح مشتقٌّ من الاصطلاح الإيحائيِّ القويِّ للسهروردىِّ الذي يشير فيه إلى الأنوار الإلهيَّة التي تنير العقل مثل النور القاهر (الأنوار الانتصاريَّة)، وتنير نفس الإنسان ذاته مثل «النور الإصباحى

"signeurial light See SuhrawardI, Opera metaphysica et mystica, vol. 2, ed. by H. Corbin, Tehran-Paris, 1977, prolegomena pt. 3; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pp. 64- 65.

"الطبيعيِّ" وفقًا للطبيعة الأولى للإنسان أو ما يسمِّيه الإسلام الفطرة[1]، والأسقام مثل الكبر والتفاهة والبهتان هي تشويه للنفس، وهي حواجز تقف أمام إدراك المعرفة، ويرى المنظور الحكميُّ أنَّ هذه الشرور أو الخطايا لا ترتبط بإرادة الإنسان من وجهة نظر أخلاقيَّة فحسب بل تتعلَّق أيضًا بالوجود والمعرفة من وجهة نظر وجوديَّة، ولا ينبغي للإنسان أن يكون فخورًا لأنَّ الله دائم ونحن لسنا كذلك، فالجار قد يمتلك كمالات بعينها قد لا نمتلكها، وجوهر التواضع ليس عاطفيًّا بل هو عقليٌّ[2]. وقد يصدق الشيء نفسه على المحبة والصدق وغيرهما من الفضائل الأساسيَّة التي يشير غيابها أو انعكاسها إلى تشوُّهات الروح التي تؤدّي إلى ارتكاب الخطيئة من الناحية اللاَّهوتيَّة. لذا، يجب على الإنسان حتى يُحقِّق المعرفة أن يغرس هذه الفضائل ويزيِّن النفس بطريقة قد يجدر بها زيارة ملاك المعرفة. من هنا ينبغي القول أنَّ الحديث عن المعرفة المقدَّسة من دون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للفضائل باعتبارها شرطًا لا غنى عنه لتحقيق هذه المعرفة، هو إساءة فهم تمامًا للمنظور التراثيِّ الحكميِّ[3]، والفضائل مهمَّة للغاية في أطروحات الصوفيَّة التي تهتم بالعرفان الذي يتعامل غالبه مع الفضائل بدلاً من المعرفة المحضة ذاتها[4] وهكذا تُهيّئ النفس لتلقِّي العرفان الطاهر الذي يُوصف بعدئذٍ بمعاني الوحدة أو التوحيد.

إنَّ المنظور الحكميَّ يختزل كلَّ خطايا أو تشوُّهات النفس إلى جهل من نوع ما أو آخر، أو إلى خطأ ينتسب علاجه إلى المعرفة، ولا يعني هذا أنَّ المرض غير موجود، وأنَّ العلاج غير محدَّد، والحقيقة أن هذا المنظور يرى أنَّ جذر الكبر في جهلنا بحقيقة أنَّ الله كلُّ شيء وأننا لا شيء، ولا يعنى هذا أن نستمرَّ في الكبر بهذه المعرفة النظريَّة في العقل، وإلاَّ قد نكون كمن يقرأ في كتاب عن دواء بعينه علاجًا لمرض بعينه، وهذه المعرفة في ذاتها لا تعالج المرض، ومهما طال المدى فسوف نتجرع الدواء مهما كان مرَّ المذاق. كذلك على الإنسان أن يغرس فضيلة التواضع حتى بعد أن يعي المعنى النظريَّ لا العاطفيَّ، فحين يصبح متواضعًا حقًّا يدرك في وجوده الحقيقة التي تكمن وراء التواضع وتفرضه، ويصدق هذا على الفضائل الأخرى، وبالطبع تعتمد بنية كلِّ تراث على مجموعة من الفضائل وحقيقة روحيَّة للمؤسِّس الذي يُحاكى دومًا بطريقة ما أو بأخرى بوصفه

---

[1]- لقد أتيحت لنا الفرصة للإشارة في الفصل السابق إلى هذا المفهوم الأساسي الذي يشكِّل قلب العقيدة الإسلاميَّة للإنسان، وتشير الفطرة إلى ما هو جوهريٌّ وأوليٌّ في الإنسان، وما يبقى ثابتًا ودائمًا رغم كلِّ الأحجبة المختلفة التي غطت هذه الطبيعة نتيجة السقوط التدريجي للإنسان من هذا الكمال الذي يحمله مع ذلك في نفسه.

[2]- أنظر وجهة النظر الحكميَّة عن الفضيلة.see Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, pp. 171ff

[3]- لم نركِّز في هذه الدراسة على هذه المسألة، لأنَّ موضوعنا المعرفة نفسها في علاقتها مع المقدَّس، لكن لا ينبغي للمرء أن يأخذ انطباعًا عن أنَّ هذه المعرفة يمكن بأيِّ حال من الأحوال فصلها عن الفضائل الأخلاقيَّة والروحيَّة التي لا تتوقَّف النصوص التراثيَّة عن التأكيد عليها أبدًا.

[4]- من الأمثلة المعروفة على هذا النوع من الأطروحات الصوفيَّة هو كتاب محاسن المجالس لابن العريف، ولكن الأطروحات المبكرة مثل «اللمع» لأبي نصر السراج، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكيِّ، و«الرسالة القشيريَّة» الشهيرة للإمام أبي القاسم القشيريِّ، تقع في الفئة نفسها.

مثالاً أو أنموذجًا، ولكن الفضائل الرئيسة مثل التواضع والمحبَّة والصدق حاضرة في كلِّ أين؛ لأنَّها تتوافق في العمق مع حقيقة الحال الإنسانيِّ ومقامات الإدراك الروحيِّ[1].

لا بدَّ من القول أنَّ الفضائل طريقنا للمشاركة في الحقِّ، كما أنَّ المطالب المقدَّسة للإنسان هي كلُّ ما هو عليه، وكلُّ هذا يصدق على المعرفة المقدَّسة. من هنا تأتي ضرورة الفضائل التي هي تجميل للنفس في توافقها مع الحقِّ، والواقع أنَّ بلوغ المعرفة الأسمى التي تُنجي من الناحية الميتافيزيقيَّة يعني إدراك النسبيَّة لكلِّ ما هو نسبيٌّ بما فيه النفس والفضيلة، وتقديم النفس بوصفها هبة من الله، ولكنَّ المضيَّ نحو مملكة النفس ليس ممكنًا إلَّا بتحوُّل النفس ذاتها؛ لأنَّ المرء لا يمكن أن يقدِّم هديَّة لله لا تستحقُّ جلاله ولا تعكس جماله، والمقدَّس الذي هو الحضور الإلهيُّ ذاته هو ما ينقل النفس ويهبها الجمال والقدرة والذكاء، وحينئذٍ تأخذ هذه الهدايا لفتح الباب للغرفة الباطنة للمقدَّس ذاته حيث يتلقَّى الإنسان العرفان الفريد المستنير الذي يزيل كلَّ آخر وانفصال. من هنا، فإنَّ التغاضي أو التقليل من أهميَّة الفضائل باسم الهويَّة الأسمى بقدر ما هو ثمرة جهل أو أفيديا avidya (جهل باللُّغة السنسكريتيَّة) فهو رفض للصور على مستواها باسم اللَّاصوريّ، كما لو كان بمقدور المرء أن ينُحّي ما لا يمتلكه جانبًا أو يمضي حيث لا يوجد أحد.

في هذا السياق، يشير ارتباط المعرفة المحقَّقة بالفضائل الروحيَّة إلى مدى بُعد هذه المعرفة عن الاستيعاب العقليِّ للمفاهيم والأحكام التي بُنيت عليها، وقد يُرى هذا الاختلاف في العلاقة العضويَّة وغير القابلة للتحوُّل، والتي توجد بين المعرفة كما تفهم هنا، والحب الذي يناقض المعرفة العقليَّة المحضة الممكنة، وتوجد من دون أيِّ علاقة بالحب أو بصفات المرء الذي يحمل هذه المعرفة بقدر ما تتعلَّق بالمعرفة. والحصول على المعرفة المقدَّسة لا يمكن إلَّا بوجود عنصر الحب؛ لأنَّ الغاية من هذه المعرفة هو الاتحاد، وهي تشمل كلَّ وجود الإنسان بما فيه قوة الحب داخل النفس، رغم أنَّ مسار الحب والمعرفة مختلف اختلافًا ملحوظًا؛ فالعرفانيُّ أو العارف بالله لا يمكن أن يتحاشى ما يوحى به الحب رغم أنَّ مساره لا يحدُّ ذاته بثنائيَّة أنا وأنت والطريق الروحيُّ الذى يعتمد تمامًا على الحب، أو ما يتعلَّق ببهاكتي، وقد غلب على التصوُّف المسيحيِّ تصوُّف

[1]- رغم الاختلافات العديدة فى أسلو «أنا» في مختلف مسارات التحقُّق الروحيِّ، ففي كلِّ عملية من مراحل التحقُّق الثلاث، وهي التطهير والتنوير والإتحاد يجب أن يموت شيء فى الإنسان وينير شيء فيه، ومن هنا يستطيع جوهر الإنسان أن يحقِّق الإتحاد الذي قال عنه الحلاج «وفي فنائي فنا فنائي ..... وفي فنائي وجدت أنت.

الحب[1]، ولم يكن المنظور الغنوصيُّ في التراث المسيحيِّ كما هو الحال في أيِّ تراث آخر خاليًا من الحب كما رأينا فى حال ديونيسوس أو إيكهارت.

وهذه التراثات التي يغلب على روحانيَّتها العرفان مثل الإسلام يحضر فيها عنصر الحب دومًا، كما هو واضح في أعمال ابن عربي والرومي، ويحضر عنصر الحب كذلك حتى في المنظور الحكميِّ للتراث مثل الهندوسيَّة التي حُدِّد فيها مسار المعرفة وانفصل عن الحب. ولا نغفل السيد الأسمى للعرفان الهندوسيِّ شانكارا، وهو أب مدرسة أدفيتا فيدانتا Advaita Vedanta التي ليس فيها حقيقة لامتناهية سوى آتمان، وكل وجود آخر هو مايا قد يخترقه نور المعرفة والفهم، المُؤلف للتراتيل التعبُّدية لشيفا Siva. ففي الإسلام صاغ ابن عربي مذهبًا للوحدة المتعالية (وحدة الوجود)، وألَّف أعمالاً مبنيَّة على لغة الحب، التي تخلَّلت بما يوحى به الشوق بقوة المحبِّ للمحبوب، كما يُرى في كتابه "ترجمان الأشواق"، حيث يؤكِّد في النهاية أنَّه عند بلوغ أعلى حال للتحقُّق " يبقى الربُّ هو الربَّ والعبد هو العبد"[2]، وقطب الإتحاد الذي يرتبط من جانب بالمعرفة؛ وفضلاً عن مروره عبر بوَّابة العدم والفناء لا يلغي القطب الآخر الذي يعتمد على علاقة المحبِّ بالمحبوب، أو العبد والرب باستعمال اصطلاح ابن عربي. وبالمعرفة المحقَّقة وحدها فحسب يمكن أن يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة، ويتذوَّق التجربة الفعليَّة للواحد، التي تتيح للعبد وعيًا بعدم وجوده في ضوء الواحد[3]، والغنوص وحده القادر على الوصول إلى المعرفة المقدَّسة، رغم أنَّ المعرفة المحضة لا تنفصل عن الحب مثل الشمس من ضوء ولهيب، تلك الشمس التي تُضيء وتُنعش. وما من أساس مشترك بين معرفة الحقيقة اللَّامتناهية التي يتحدَّث عنها العرفانيون والواحديَّة الفلسفيَّة التي تختزل الواحد إلى مفهوم عقليٍّ يتعارض منطقيًّا ثنائيَّة أنا أنت وكلُّ الاختلافات المبدئيَّة التي يتحدَّث عنها العلم المقدَّس، كما أنَّه لا يوجد أساس مشترك بين إدراك الحقيقة والخطاب العقليِّ عنها.

والعلاقة بين المعرفة والحبِّ والتمييز بين المعرفة النظريَّة للطابع التراثيِّ والمعرفة المحقَّقة

---

[1]- إنَّ التركيز على الحب باعتباره المسار المركزيَّ للتصوُّف في المسيحيَّة يجعل من الصعب ترجمة مصطلح التصوُّف نفسه إلى اللُّغات الشرقيَّة، وعلى سبيل المثال لا تعني كلمة معرفة ولا تصوُّف tasawwuf بالضبط mysticism تصوُّف بمعناها الكليِّ، ويمكن أن يفهم التصوُّف mysticism أنَّه يجسد هذه الحقيقة التي هي tasawwuf.

[2]- see Nasr, Three Muslim Sages, pp. 11416-; Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 79ff; and Ibn al-cArabI, Bezels of Wisdom, esp. pp. 272ff. See also H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi, pt. 1, chap. 1.

[3]- حول صعوبة هذه المسألة الميتافيزيقيَّة Schuon, Logic and Transcendence, chap "The Servant and Union 14,.

تظهر عند الصوفيَّة بالطريقة التي يتحدَّث عنها أسيادهم مثل الرومي والعطَّار ونجم الدين الرازي[1]، عن المعرفة أو (العقل) والحب (العشق)، ويبدو للوهلة الأولى أنَّهم يتحدَّثون ببساطة عن طريق الحب، أو أنَّ اهتمامهم بنوع من التصوُّف يعتمد على الحب، حتى أنَّنا نصادف بيتًا لمثنوي يقول " نحن عدم نُظهر الوجود ...ووجودك المطلق وجودنا.[2]

إلى ذلك، نحن ندرك أنَّه حين يحرِّف الصوفيّون "المعرفة" باسم الحب فهم يحاولون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للإدراك، وضعف المعيار المشترك بين المعرفة النظريَّة والمحقَّقة، وعند الصوفيَّة مرحلة نظريَّة، وهناك الحب، والمعرفة المحقَّقة التي تتضمَّن عنصر الحب والتي يسمُّونها التوق أو الحب ذاته لتمييزه عن المعرفة النظريَّة أو العقل. من هنا، لا يعارض منظورهم سموَّ المعرفة، الذي يقوم على أن المعرفة تصبح محقَّقة وتستنفد كليَّة وجود الإنسان. ويلخِّص حافظ في بيت من الشعر العلاقة الكاملة بين المعرفة التراثيَّة من النوع النظريِّ بالمعنى الإيجابيِّ للنظريَّة باعتبارها رؤية والمعرفة المحقَّقة التي يسمِّيها صوفيّو هذه المدرسة عشقًا. فمُلّاك العقل نقطة جوهريَّة في نطاق الوجود.... والعشق يعلم أنَّهم يتجوَّلون في حيرة النطاق.[3]

يجدر القول هنا أنَّ المعرفة التراثيَّة حتى من النوع النظريِّ ترتبط بمركز الوجود وليس بنقطة محيطيَّة، ولكن المعرفة المحقَّقة هي التي تعي نسبيَّة كلِّ تصوُّر وكلِّ صياغة عقليَّة مقابل المطلق وتلك الحيرة التي ليست نتيجة الجهل بل الدهشة أمام الحقيقة الإلهيَّة، ولا تزيد هذه الحيرة عن كونها إشارة بما تضرَّع به نبيُّ الإسلام "اللَّهم زدنا حيرة فيك".[4]

ولا تعارض المعرفة المقدَّسة الفعل بل تمزجه على أعلى مستوى، وغالبًا ما يُنظر إليها اليوم على أنَّها معارضة للفعل، وفي العالم الحديث الذي ضُحّي فيه بالتأمُّل بشكل كامل من أجل حياة برَّانيَّة بالكليَّة من الضرورة توكيد استقلاليَّة وحتى معارضة التأمُّل مقابل الفعل كما يفهم راهنًا، مع أنَّه لا يوجد تناقض فطريٌّ بينهم، فالصورة الأعلى للفعل هي تضرُّع للإسم الإلهيِّ المرتبط بصلاة القلب الذي يتطلَّب المشاركة الكاملة لإرادة الإنسان، وتركيز العقل الذي يمكِّن الإنسان من أن ينجز جلَّ

---

[1]- هو مؤلِّف كتاب «مرصاد العباد» من المبدأ حتى المعاد، أحد روائع الصوفيَّة، واشتهر بأطروحته عقل وعشق، التي تتعامل مباشرة مع العلاقة بين الحب والمعرفة.

[2]- نحن عدم نُظهر الوجود ... وجودك المطلق وجودنا- البيت باللغة الإنكليزيَّة وفي الهامش باللغة الفارسيَّة، ولذا وضعنا الترجمة مرة أخرى باللُّغة العربيَّة (المترجم).

[3]- مُلاك العقل نقطة جوهريَّة في نطاق الوجود.... والعشق يعلم أنَّهم يتجوَّلون فى حيرة النطاق البيت باللُّغة الإنكليزيَّة وفي الهامش باللُّغة الفارسيَّة، ولذا وضعنا الترجمة مرة أخرى باللغة العربيَّة (المترجم).

[4]- اللَّهم زدنا حيرة فيك . تتحدَّث أطروحات الصوفيَّة القديمة التي تتناول المقامات والأحوال الروحيَّة عن حالة الحيرة أو الحيرة التي يختبرها السالكون فى مقامات المتقدِّمة للمسار الروحيّ.

الأعمال كمالاً والفعل الأقوى بقدر الممكن، فالفعل هو العمل النهائيُّ لله ذاته[1]، بل هو مصدر المعرفة ولا ينفصل عن التأمُّل[2] ولذلك المستوى الأعلى هو ما يتلاقى فيه الفعل والمعرفة، بينما أنتج العرفانيون والمتأمِّلون على مستوى الفعل ذاته أعمالاً فذَّة تتراوح بين كتابة الأعمال الضخمة حتى بناء الأعمال الفنيَّة العظيمة، ناهيك بتأسيس المؤسَّسات ذات الطابع الاجتماعيِّ والسياسيِّ، ويمكن العثور على هذا التزاوج بين المعرفة والفعل في التجلّيات التامَّة للوجوس، ويمثل الأنبياء العظام والأفاتارات avatars الذين لديهم معرفة كاملة وتامَّة ويغيّرون حياة البشريَّة كلَّها. ومسار الفعل، كما يطلق عليه الهندوس كارما يوجا، ليس بمقدوره احتضان المعرفة وإدراك الأعظم، ولكن بما أنَّ المعرفة هي أعلى وسيلة للتحقُّق الروحيِّ فهي تحتضن مسار الفعل كما هو الحال مع الحب، وتُنجي الإنسان من قيود كلٍّ من الأفعال المتوافقة وردود الأفعال والثنائيَّة المرتبطة بالحب الذي يُفهم بوصفه عاطفة، بينما يمزج في ذاته كلَّ ما هو إيجابيٌّ في قوة الحب والفعل الذي ينتمى إليه مثل المعرفة إلى الوجود الشبيه بالإله الذي يُدعى الإنسان.

كيف نتحصَّل على المعرفة المقدَّسة؟

بعد الحديث عن بنية ومحتوى المعرفة المقدَّسة في علاقتها بمجمل الحال الإنسانيِّ، من الضرورة أن نعرِّج ببضع كلمات على الطريقة التي نتحصَّل بها على هذه المعرفة، مع أنَّ المعالجة الوافية لهذا الموضوع تتطلَّب فصلاً منفصلاً، فكيف الوصول إلى تلك المعرفة التي تتقدَّس وتنُجي؟ بناء على ما قلناه، سوف يكون ردُّنا البيِّن من خلال التراث، ورغم أنَّ هذه الإجابة ضروريَّة إلَّا أنَّها ليست وافية في حدِّ ذاتها؛ لأنَّ المعرفة المقدَّسة تتعامل مع مسائل ذات طبيعة باطنيَّة، لا يمكن تعلُّمها حتى في السياق التراثيِّ، وقد تضرُّ إذا نُقلت لامرىء ليس على استعداد لتلقّيها، ولا يمكن فصل هذه المعرفة عن الأخلاق، ومن الضرورة أن يعتدَّ بالأهليَّة الأخلاقيَّة للمرء الذي سوف يتعلَّم، على النقيض التامِّ من الحال في العالم الحديث حيث صار نقل المعرفة منفصلاً عن اعتبار الأهليَّة الأخلاقيَّة لمتلقّي هذه المعرفة، ووجهة النظر التراثية خلاف ذلك ليس في ما يتعلَّق بالحكميَّة فحسب بل أيضًا بكلِّ نوع أو صورة للمعرفة. وللمرء أن يلحظ أن التدريب في مجال تعليم الفنون والحرف اليدويَّة يكون تدريب الطالب أخلاقيًّا وتقنيًّا، ولا يمكن للمرء أن يتعلَّم

---

[1]- إن التعاليم الحكميَّة في كلِّ التراثات التى تمارس صلاة القلب أو الصلاة الجوهريَّة ترى أنَّ الله ذاته هو من يستدعى اسمه فى قلب الإنسان من حلال لسانه.

[2]- حول التأمُّل والعمل في سياقهما التراثيِّ وكما نُظر إليهما فى الأديان المختلفة أنظر

Y. K. Ibish and P. Wilson (eds.), Traditional Modes of Contemplation and Action.

معرفة بحرفة بعينها من دون أن يمتلك الأهليَّة الأخلاقيَّة المطلوبة، وكذلك التدريب على ممارسة بعض الفضائل بجانب التجارة المرتبطة بالحرفة ذاتها، فإذا كان تعليم تقنيَّات الحرفة يعتمد على الأهليَّة الأخلاقيَّة للطالب الذي يرى أنَّ المدرِّب الماهر هو المناسب لتوجيهه، أليس من الأحرى أن ينطبق هذا على العلوم ذات الطابع الإلهيِّ والتي لا يمكن للإنسان أن يستغنى عنها بإرادته؟ وقد يتطلَّب تعليم هذه المعرفة بفاعليَّة تحقيق بعض إمكانات وطاقات في الإنسان ليس بمقدور الإنسان البسيط الوصول إليها، ولا يمكن أن يصل إليها إلَّا بعون مفاتيح بعينها هي أبواب تفتح خبايا النفس الباطنة ومستويات أعلى من الوجود والوعي.

كلُّ هذه الاعتبارات وغيرها الموجودة في طبيعة الأشياء، أدَّت إلى ضرورة في التراثات التي تمتلك إمكان توفير وسائل لتحصيل المعرفة المقدَّسة، وتوجِّه هذه الوسائل الأشخاص والأوامر والمنظَّمات إلى طابع باطنيٍّ وطبيعة فطريَّة. وهناك حاجة إلى التدريب الروحيِّ، ومن ثمَّ فإنَّ المعلِّم هو الذي يعرف ذلك، وهو من تسلَّق المسار الخطر للجبل الكونيِّ حتى قمَّته، وبمقدوره أن يوجِّه الآخرين ليصنعوا الشيء ذاته، وهناك حاجة لا غنى عنها للقوَّة الحكميَّة والنعمة لا تأتي إلَّا من مصدر التراث المعنيِّ، ولا يمكن أن تظلَّ صالحة إذا كان هناك ترتيب في النقل أو وصول إلى مصدر التراث على أيَّة حال[1]. وهناك ضرورة لحفظ وحماية تعليم لا يمكن تعليمه للجميع، وقد يكون ضارًّا لمن هم غير مؤهَّلين لتلقّيه كما ذكرنا، وهناك ضرورة لمنع تدنيس هذا النوع من المعرفة.

كل هذه الاعتبارات إذًا، لها حاجاتها في تراثات تنتمي إلى فترة تاريخيَّة، حيث استلزمت الظروف الكونيَّة الفصل بين وجهات النظر الجوانيَّة والبرَّانيَّة[2]، وخلقت داخلها منظماًت أوليَّة مناسبة ووسائل نقل وتدريب، وما شابه ذلك ممَّا يمكن أن يلحظه المرء في عوالم متباعدة مثل عوالم زن الياباني والصوفيَّة المغربيَّة.

---

[1]- يوكِّد هذا في الطرق الصوفيَّة على نحو خاصٍّ، ويستند إلى السلسلة التى تعود إلى نبيِّ الإسلام، أنظر See J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971 التى رغم نهجها التاريخيِّ لا التراثيِّ تحتوي على ثروة من المعلومات حول الصوفيَّة وسلاسلها، وحول المعنى التراثيِّ للسلسلة الصوفيَّة. أنظر M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, Los Angeles, 1971, chap. 3, "Seen from Within".

[2]- تعتبر المسيحيَّة حالة خاصَّة للغاية من حيث إنَّها كانت في الأصل تعليماً باطنيًّا اضطرَّ لأن يظهر ذاته كي يصبح دينًا لحضارة بأكملها، ومن ثمَّ صارت باطنيَّة ظاهرة. وما يمكن أن يكون مقصورًا على فئة بعينها أكل جسد ودم الإله الإنسان، وهو الأفخارستيا الذي يعتقده المسيحيّون التراثيّون، ولم يمنع هذا الموقف العناصر ذات الطبيعة الباطنيَّة الحقَّة من تصبح منظَّمات متميّزة من حين إلى آخر مثل فرسان الهيكل، وجماعة المؤمنين بالحب Fedeli d'amore، وجماعة الصليب والوردة Rosicrucians، والقباليين والهرمسيين وإلخ. وكان تاريخ هذه الجماعات محفوفًا بالمخاطر كما نشأ تاريخ المسيحيَّة، ويتجلَّى البعد الباطنيُّ ذاته في جسد اللَّاهوت والفلسفة المسيحيّين، وقد أتيحت لنا الفرصة للحديث عن هذا في الفصل الأول.

ويندر في الأزمنة الحاليَّة الكشف عن المعرفة المقدَّسة، وإن ذُكِرت فإنَّها تبدو في صورة تستلزم التعليق الشفويَّ لكشف النقاب عن أهميَّتها الحقَّة[1]، كما قال أفلاطون معلِّم العرفان "لا تعثر على الأشياء الجادَّة في الكتب". وقد نجت هذه المعرفة عبر آلاف السنين لا بسبب مخطوطات المعلِّمين التي حفظت في مكتبات مُعتنى بها بل لاستمرار تناقلها الشفهيِّ والحضور الروحانيِّ الحيِّ؛ ولأنَّ في كلِّ عالم تراثيٍّ بقي اللوجوس في مثل هذه المعرفة مستمرًّا لينير العقول. والحقيقة أنَّ الوجود بكليَّته لأناس بعينهم ينتمون بقلوبهم جلِّها ونفوسهم للدين الواقع في قلب هذا العالم التراثيِّ. ولا يمكن أن تتحقَّق المعرفة المقدَّسة إلَّا وفقًا لممارسة منضبطة تُخفى لحماية تلك المعرفة وأولئك الذين ليسوا على استعداد لتلقّيها، وربما تضرُّهم؛ لأنَّ الطفل قد يعاني من تناول الطعام المعتاد للبالغين.

من المهمِّ الإشارة إلى أنَّ تحقيق المعرفة المقدَّسة يرتبط دومًا بالإمكانات التي يتيحها التراث، ومن الواضح أنَّها أُخِذت على محمل الجدِّ في جوهرها وكونها موجودة في التاريخ الإنسانيِّ، فلا يمكن فصلها عن الوحي والدين والتراث والاعتقاد، ولا يمكن لجيش المعلِّمين الزائفين الذين يجولون الأرض اليوم أن يزرعوا نباتًا اجتثَّت جذوره لتنمو بغضِّ النظر عن عدد الكلمات الجميلة أو الأفكار التي يسعون لاستخلاصها من مكنز الحكمة التي يجدونها في الشرق والغرب. والواقع أنَّ الإمكانات في العقل الإنسانيِّ التي يجب أن تتحقَّق حتى يصل الإنسان بطريقة حقَّة ودائمة إلى المعرفة المقدَّسة لا تتحقَّق إلَّا بالعقل واللوجوس وتلك التجلِّيات الموضوعيَّة للوجوس التي تشكِّل الأديان المختلفة، وأيُّ امرىءٍ يدَّعي أداء هذه المهمَّة بنفسه مستقلاً عن التراث الحيِّ هو في الحقيقة يدَّعي نفسه اللوجوس أو تجلّي للوجوس، وأنَّ ما نلاحظه في المشهد الحالي سخيفًا حيث الإدعاء بالاستنارة من دون تملُّك برق أو رعد قد يرافقه. وعلى أيِّ حال، قد يحكم على الشجرة بما تحمل من ثمار، والعلم المقدَّس الذي ينبع من التراث، والذي هو ثمرة التحقُّق، مشبع بعبير النعمة ويرتدي صور الجمال السماويِّ الذي يناقض الباطنيَّة والتنجيميَّة المتفشِّية اليوم، وحتى لو امتلكت جزءًا من المعرفة التراثيَّة المستمدَّة من مصادر متنوِّعة، فإنَّها تتَّصف بفقر فريد للنعمة والجمال اللذين يحرّران ولا ينفصلان عن كلِّ الصور الأصيلة للروح.

---

[1]- تُغلق في العالم الحديث القنوات العاديَّة لنقل المعرفة الباطنيَّة لكثير من الناس، وتؤدّي الكتب دورًا مختلفًا تمامًا عماً فعلوه في المواقف المعتادة، وتظهر التعاليم الشفهيَّة لتكتب كوسيلة إرشاد لمن ليس لهم وسائل أخرى ترشدهم، وهذا التدبير تعويض عن فقدان الوسائل التراثيَّة لنقل معرفة المقدَّس من جانبها النظريِّ على الأقل، حتى لو ظهرت المعرفة التراثيَّة بطريقة ما في الكتب بصورة متاحة وميسَّرة للجميع.

توضيحًا، ينبغي التأكيد أنَّ المعرفة المقدَّسة بحكم تعريفها عند القلَّة لا تعني أنَّ البشر الآخرين محرومون من الخلاص بالمعنى الدينيِّ، أو أنَّ أهميَّتها ومغزاها يقتصران على القلَّة، فكلُّ التراثات مبنيَّة على طريق العيش والموت الذي هو لكلِّ البشر الذين يحتضنهم التراث، وهذا الطريق يُمكِّن كلَّ إنسان من أن يعيش حياة تؤدّي إلى السعادة في الآخرة، أو إلى أحوال الفردوس أو الجحيم. ودروب الفعل والحب في متناول الكلِّ، ففي الشرائع الإلهيَّة مثل الإسلام، يتبع كلُّ امرىء رجاحة عقل العارفين والحكماء مثل الجنيد والحلَّاج، والفلاح البسيط في الحقول والإسكافيّ في حانوته، وبالتالى لا تُنكر العدالة الإلهيَّة أو تُبطل إذا بقي الدرب العقلانيُّ لنخبة مستبصرة؛ لأنَّ هناك دروبًا أخرى لمن لم تُمنح طبيعتهم ما يتطلَّبه درب المعرفة [1].

كذلك فإنَّ دلالة المعرفة المقدَّسة غير مقيَّدة لأنَّ قلَّة فحسب يمكنهم متابعة دعوتها، وهذا يصدق على كلِّ معرفة حتى لو كانت دنيويَّة، فكم عدد الفيزيائيين في العالم وكم عدد من يمكنهم فهم ما يجري على حدود الفيزياء اليوم؟ مع أنَّ أثر ما ينظره ويكتشفه هؤلاء القلَّة الذين يتعاملون مع حدود الفيزياء له تأثير بعيد المدى على حياة الكوكب، وعندما كان بإمكان المرء في عشرينيَّات وثلاثينيَّات القرن الماضي أن يساير عمليًّا جميع الفيزيائيين الذين كانوا يجرون عملاً جديدًا في معمل بعينه أو قاعة محاضرات ابتكرت نظريَّات وتقنيَّات جديدة سرعان ما هزَّت العالم سواء أكان بالمجاز أم حرفيًّا. وفي حالة التراث، فإنَّ العلاقة بين الأثر ومعرفة القلَّة وحياة الكثيرين كانت دومًا عظيمة لأسباب عدَّة ليست أقلَّ من الفيزياء الحديثة التي لا تتعامل مع الأخلاق، فى حين ارتبطت المعرفة المقدَّسة بالأُسُس الأخلاقيَّة للدين الذي يزدهر فيه شكل معينَّ للحكميَّة.

فضلاً عن ذلك، كان للنزعة الباطنيَّة في كلِّ تراث بعدٌ باطنيٌّ في التراث المعنيِّ وليس شيئًا آخر، ولهذا السبب كان ثمة علاقة بين الحكيم الطاوي والمجتمع الصيني برمَّته، أو علاقة بين كليمنت الإسكندريِّ والمجتمع، أو علاقة بين الشيخ والعرفانيِّ أبو الحسن الشاذليِّ بالعالم الإسلاميِّ، وهذه علائق تفوق بكثير في شمولها واستمرارها تأثير العلماء المعاصرين في المجتمع الحديث، ولسنا في حاجة للحديث عن الفلاسفة المعاصرين الذين تضاءل تأثيرهم على العالم حولهم حتى تقلَّص إلى الصفر عمليًّا ما لم يصبحوا من دعاة الأيديولوجيَّات الدينيَّة الزائفة مثل الماركسيَّة التى تسعى

[1]- من الغرابة أنَّ في العالم الحديث الذي يعاني من قبضة خانقة من عدم المساواة حتى على المستوى الفكريِّ، لا يعتبرون أنَّ من المضادِّ للعدالة وعدم المساواة أن يكون شخصٌ رياضيًّا أو موسيقيًّا، وشخصٌ آخر ليس لديه موهبة أخرى فى هذه المجالات، وإذا تعلَّق الأمر بالميتافيزيقا فإنَّهم يحتقرون أيَّ نوع من معرفة غير مفهومة، متغافلين عن أنَّه حتى في مجال المعرفة الدنيويَّة هناك مبدأ انتقائيٌّ دومًا، فهناك من يعلمون ومن لا يعلمون، وهذا لا يعني أنَّ باب الحضور الإلهيِّ لا يمكن الوصول إليه من قبل الجميع في الحال الإنسانيّ.

لاستبدال الدين، ولم نعد نتعامل فيها مع العلم أو الفلسفة بالمعنى المعتاد للكلمة، بل نتعامل مع أيديولجيَّات جاذبة جماهيريًّا قد يُقصي شعبيَّتها بقاؤها على الطبيعة "الفكريَّة" البحتة، واهتمامها بمجال المعرفة فحسب.

على أيِّ حال، إنَّ التوسُّع الكميَّ المحدود لمجال المعرَّفة المقدَّسة، وقلَّة مناصريها، لا يفرض قيدًا على تأثيرها في عالم بأسره، فالمصباح الواحد قد يضيء مساحة شاسعة حوله، ووجود المعرفة المقدَّسة بالطريقة نفسها لا يقدِّم إمكان التحرُّر الكامل والنجاة لمن يقدرون على متابعة مطالبها والسعى نحو طريق ذات طابع حكميٍّ فحسب، بل تقدم أيضًا مفاتيح وإجابات بعينها لأيِّ جماعة دينيَّة تحتاج لأن تحافظ على توازنها، كما تقدِّم دعائم عقليَّة بعينها للإيمان، وبالتالي تعين حتى من لا يستطيعون أن يلبّوا دعوتها للعيش في عالم دينيٍّ محميٍّ من الشكِّ العقليِّ والنزعة الشكيَّة التي تنقلب في النهاية على الإيمان ذاته، وهذه المعرفة وحدها قد ترتبط بالذهن في كليّته، وتُمكِّن العقل من أن يقترن بالإيمان بدلاً من الذهن، فتصبح قواه العقلانيَّة خاضعة للعقلانيَّة النهمة التي تلتهم والتي تشبه حامضًا يخترق الأنسجة الحيَّة لعالم الإنسان والطبيعة. والواقع أنَّ التجربة المريرة للعالم الحديث دليل قاطع على ما سبق شرحه، وإن كنَّا في حاجة إلى دليل فهو ما يحدث في عالم يُخفي فيه مثل هذا النوع من المعرفة حيث يتعذَّر الوصول إليها، وهذا الهمُّ الهامشيُّ لم يعد له دور يلعبه في ما يُسمَّى بالحياة الفكريَّة أو حتى الحياة الدينيَّة للمجتمع.

بالعودة إلى مسألة تحقيق المعرفة المقدَّسة ذاتها، نقول إنَّ غايتها هي الحقيقة اللَّامتناهية، الجوهر الذي يعلو كلَّ الأعراض، والماهيَّة التي تفوق كلَّ الصور، وبما أنَّ الإنسان يعيش في عالم الصور، ويسعى في مسار الحكمة نحو الحقيقة العالية، فإنَّ للصور دلالة كبيرة، كما ذكرنا، والمنظور العقلانيّ هو الذي يقدِّم مفتاحًا للدلالة الحقَّة للصور والرموز، ومحب الله يزعم عدم الاكتراث بها في حال السُّكر الروحيِّ ولكن العرفانيَّ يبتغي المعرفة وينفذ من معنى الصور ليتجاوزها، ولهذا السبب شُرحت ميتافيزيقا الفن المقدَّس في تراثات مختلفة عند أفلاطون وأفلوطين ويونيسيوس وشيتاو Shih-T'aos ومن شابههم، ممن يتَّبعون المنظور الحكميَّ في تراثهم، وفهم الصور من الناحية الميتافيزيقيَّة هو جانب من الرحلة البصيريَّة للعرفانيِّ نحو اللَّاصوريِّ.

إلى هذا، تؤدّي الصور بشكل مبدئيٍّ وعمليٍّ دورًا حاسمًا بوصفها داعمًا لهذه الرحلة، وسواء أكانت رمزًا مقدَّسًا بعينه خلال التراث الذي ينتمى إليه العرفانيُّ، أم عملاً بعينه للفن المقدَّس، أم ملمحًا طبيعيًّا مثل جبل وشجرة أو بحيرة، فإنَّ الصور تؤدّي دورًا مركزيًّا في حياة من صدحوا وتغنَّوا

باللاَّصوري، فسرى رامانا ماهارشي الذي تساءل بعفويَّة "من أنا؟" فهو بطريقة جهانيَّة jhani مباشرة، يصف ذاته بجبل أروناشالا Arunachala المقدَّس[1]، بينما كتب ابن عربي أقوى أعماله عن العرفان عند مشاهدة وجه جميل لامرأة فارسيَّة شابَّة تطوف حول الكعبة[2]، وهؤلاء هم معلِّمو الحكمة الذين وصلوا إلى الشاطئ الآخر، وهو شاطئ اللاَّصوريِّ، إذ طاروا على جناح الصور أيًّا تكن طبيعتها، وكانوا أشد إحساسًا بها فأبدعوا أعمالاً عظيم جمالها في عرضهم لمعرفة اللاَّصوري، كما لو أنَّهم يريدون أن يبرهنوا بوجودها للعالم من خلال المبدأ الميتافيزيقيِّ القائل بأنَّ الجمال روعة الحقّ.

حريٌّ القول أنَّ الصورة الأساسيَّة التي تحمل العرفانيَّ إلى شاطئ ما وراء كلِّ الصور هو التجلّي الإلهيُّ في قلب الوحي الذى يشكِّل الصلاة بمعناها الباطني والكليِّ. والطامح في المعرفة المقدَّسة يصلّي مثل كلِّ جنس البشر الذين يعون دعوتهم الإنسانيَّة، إلاَّ أنَّه يؤدّي الصلاة الجوهريَّة وهي صلاة القلب، ويستدعي الأسماء الإلهيَّة بأساليب تأمُّليَّة وتدبُّريَّة، رغم وجود طرق أخرى للتحقُّق الروحيِّ تعتمد على صور مختلفة مثل المجازات والرموز، وتأمُّل واستدعاء اسم الألوهيَّة كما في صلاة مذهب الرشد Orthodoxy ومذهب مدرسة الأرض الطاهرة البوذيَّة Jodo-Shin Buddhism ومذهب جابا يوجا japa yoga في الهندوسيَّة أو الذِّكر عند الصوفيَّة يقدِّم في هذه الفترة من الدورة الكونيَّة الطريق الأساس للتحقُّق الروحيِّ ووسائل يسيرة للوصول إلى تلك المعرفة المقدَّسة والتي تُقدّس[3]، وليست هذه الصلاة الجوهريَّة وهي صلاة العرفاني، صلاة إنسان إلى الله، بل الله ذاته "يصلي" في الإنسان، والتضرُّع بالاسم الإلهيِّ ليس من الإنسان بوصفه إنسانًا بل بالإله الذي يستدعى اسمه في هيكل الجسد الطاهر وروح مخلوقه الذى يشبهه، وبالطريقة نفسها لا يتحصَّل الإنسان على المعرفة المقدَّسة لله بما هو، والحريُّ أنَّه يعرف الله بالله، فهو العارف (أو العرفانيُّ) بالإله وليس الإله (العارف بالله فى الإسلام)[4].

ممَّا سلف، ينبغي القول أنَّ السرَّ الأعظم للجانب العمليِّ لمسار المعرفة، كما هو الحال في كلِّ

---

[1]- see A. Osborne, Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge, London, 1970.

[2]- يُقال إنَّ ابن عربي قد ألَّف كتابه «ترجمان الأشواق» عند رؤيته جمال وجه ابنة أبي شجاع زاهر بن رستم، والذي كُتب عنه « أن هذا الشيخ له بنت عذراء، وهي طفلة نحيفة، أسرت كلَّ من نظر إليها، وأضاء حضورها كلَّ جمع، وخطفت النظر ممَّن رافقها، وفتنت حواسَّ من رآها، حكيمة بين حكماء الأماكن المقدَّسة» .From the Tarjumdn al-ashwaq, quoted by E. Austin in his introd .8-to the Bezels of Wisdom, pp. 7

[3]- يُعدُّ أسلوب الذكر في الصوفيَّة الإسلاميَّة الوسيلة المركزيَّة للتحقُّق الروحيِّ، وقد تأكَّدت محوريَّته في عديد من آيات القرآن والأحاديث النبويَّة، كما هو الحال في الأعمال الكلاسيكيَّة لابن عطاء السكندريِّ في «مفتاح الفلاح». وأمَّا في فيشنو دهاراما اوتارا يذكر صراحة في نهاية كالا يوجا أنَّ أنسب وسيلة للتحقُّق الروحي هي الدعاء، وقد أكَّدت أسطر إنجيليَّة بعينها الحقيقة ذاتها. أنظر Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 145-49 حيث جمع اقتباسات عدَّة من تراثات مختلفة تتعلَّق بهذا الموضوع.

[4]- كما ذكرنا سالفًا، إنَّ تسمية العارف بالله تعني حرفيًّا «من يعرف بالله» بدلاً من « هو من يعرف الله».

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

روحانيَّة، هو قوَّة الصورة المقدَّسة التي تمكِّن الإنسان وتعينه للوصول إلى اللَّاصوريِّ، وهذا السرُّ لا يتجلَّى في أيِّ أين بقوة وبمباشرة أكثر من حال الصورة الأسمى التي يتجلَّى فيها الاسم الإلهيُّ خلال الوحي في مقدَّس بعينه، أو لغة أو شعيرة أحيانًا. هنا يتَّحدُّ نظام صوتيٌّ أو مانتارا ومجموعة من الحروف في وحدة من الصور المرئيَّة والرنينيَّة، والتي حين تنتمي في جانبها الظاهري إلى عالم التعدُّديَّة والصورة فإنَّها تنطوي على حضور ينقل وجود الإنسان ويمتلك القوَّة التي تحمله إلى ما وراء النظام الصوريِّ، بمعنى أنَّه يمكن للمرء أن يقول فيه أنَّ الله يقدِّم باسمه المبارك في خضمِّ أمواج بحر الصور، الإناء الذي يمُكِّن الإنسان من عبور بحر كلِّ الصور وكلِّ صيرورة، و"تصير" الماهيَّة اللَّاصوريَّة صورة، "وتصير" الصور ماهيَّة لاصوريَّة. ويسعى العرفانيُّ إلى اللَّاصوريِّ إلَّا أنَّ البوابة لسماء اللَّانهائيِّ من اللَّاصوريِّ صورة مقدَّسة يكمن في قلبها الصلاة الجوهريَّة المرتبطة بتضرُّع الاسم الإلهيِّ بمحيطه التراثيِّ والشعائريِّ المناسب[1]، والاسم هو الوسيلة للمعرفة والمعرفة ذاتها، إنَّه البوابة التي تنفتح على مقام الحقيقة بمعناه اللَّامتناهي والحقيقة ذاتها، وبالسرِّ الباطن لوحدة الاسم والمسمَّى لله واسمه المبارك، فإنَّ بلوغ الصورة المقدَّسة هو بلوغ اللَّاصوريِّ، لأنَّ العيش في الاسم الإلهيِّ دومًا هو عيش في الله، ورؤية لكلِّ الأشياء فيه كما هي عليه. وليست الصورة المقدَّسة وخصوصًا الاسم الإلهيَّ دعمًا للساعي للمعرفة المقدَّسة فحسب، بل هي غايته أيضًا، وليس الوجود الإلهيُّ المباشر "صورة اللَّاصوريِّ" يؤدّي إلى مقام وراء الصور بل هو ذاته اللَّامتناهي الباطن لما وراء هنا والآن، يكتشف فيه العرفانيُّ مقامه الأصليَّ الذي تتجوَّل فيه جميع المخلوقات في رحلتها الكونيَّة الطويلة، والتي لا يصل فيها إلّا الإنسان المتحقِّق وهو يعيش بين الناس وفي هذا العالم.

وعليه، فإنَّ من به نار المعرفة المقدَّسة قد تشتعل، ومن لديه سعى لمعرفة المقدَّس تصير دأبه وديدنه، ويصبح غريبًا عن هذا العالم، فهو منفيٌّ يبحث باستمرار عن أرض لا أين لها، وهي مركز كليَّة الوجود، وتشكِّل موطنه الأصليَّ، وموضوع الغريب أو المنفيِّ يشبه الخيط الذهبيَّ في الأدب الحكميِّ والعرفانيِّ في كلِّ تراث[2]، كما هو الحال في بويماندريس Poimandres الهرمسيِّ، أو حيّ

[1]- لا يمكن التضرُّع باسم إلهيٍّ لم يدع به اللوجوس بوصفه مؤسّسًا للدين ومقدَّسًا بالنعمة التي تصدر من الوحي المعني، ولا يمكن ممارسة الصلاة الجوهريَّة إلَّا بتوجيه من معلم وإطار تراثيٍّ يعود إلى مؤسّس التراث في النهاية، وهذه ضرورة ميتافيزيقيَّة واضحة لأيِّ شخص لديه معرفة بطبيعة الحياة الروحيَّة، وبغضِّ النظر تمامًا عمَّا إذا كان يمكن العثور على السجلات التاريخيَّة لمثل هذا الارتباط في الوقت الذي يعود فيه إلى أصل الدين المعني.

[2]- لا نشير هنا بالغنوصيَّة إلى حركة بعينها في المسيحيَّة المبكرة، حيث شغل هذا الموضوع حيّزًا كبيرًا في هذه الفترة، أنظر

H. Jonas, Gnosis und spdtantiker Geist, 2 vols., Gottingen, 1954; and his The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1970.

بن يقظان عند ابن سينا. كذلك فإنَّ البارع في طلب المعرفة يواجه وجودًا مضيئًا وعقلاً يستدعي أصله ويذكِّره بغربته في عالم لا يملكه، ولا يمكنه إلَّا أن يعيش فيه غريبًا منفيًّا[1]، لذا، بالضرورة أن يبحث عن ينبوع الحياة، وقد يقوده شخص تسمّيه الباطنيَّة الإسلاميَّة بالخُضر، وهو المرشد للطريق الروحيِّ، والممثِّل والرمز للدور الإيليِّ[2]، وهو حاضر دومًا، فقد شرب ماء الخلود، وهو أكسير المعرفة الإلهيَّة، التي يستعيد الإنسان بها وعيه الأصليَّ ومقامه الأولانيَّ، ويكفُّ عن تجواله، ويصل بعد رحلته الكونيَّة إلى مقام لا تفارقه ذاته الحقَّة أبدًا، إنَّه موطن العرفانيِّ الأبديُّ، ذلك القطر الذي لا أين له وهو كلُّ أين، تلك الأرض التي يقول فيها ابن الرومي "هذا الوطن ليس مصر ولا العراق ولا سوريا، هذا الوطن أين لا اسم له"[3]، وحتى يُصبح الإنسان منفيًّا في العالم فهذا حقًا دلالة اليقظة الروحيَّة، وحتى يفارق سجن التقييد الذي يمثِّله هذا العالم مقارنة بالرقعة المنفسحة اللَّامتناهية للعالم الروحيِّ، فعليه أن يُسلِّم باللَّاتناهي الإلهيِّ بالمعرفة المقدَّسة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ موضوع نفي المرء المتأمِّل والروحيِّ في هذا العالم مقرونًا في الشرق والغرب، قد دُرِس في الأطروحة المشهورة (قصة الغريب الغربي)[4] للسهروورديِّ معلِّم مدرسة الإشراق في الإسلام. في هذه الرواية البسيطة، البطل هو العرفانيُّ الذي ينحدر من اليمن، أرض اليماني، وهي ضمنًا الشرق ومكان شروق الشمس أو النور وسطوعه[5]. ولكنَّ العرفانيَّ مسجون في بئر بالقيروان في أقصى الغرب من العالم الإسلامي، في عالم غروب الشمس وظلالها، وحين ينقل إليه الهدهد - الطائر الذي يرمز إلى الوحي- أخبار والده ملك اليمن، يستقيظ البطل على دعوته، وينجح في تخطّي مخاطر عدَّة حتى يصل إلى مقامه الأصليّ.

قصَّة "الغريب الغربي" هي قصَّة كلِّ متأمِّل مسجون في عالم الحواسِّ والصور الماديَّة، وروح الإنسان وعقله اللذين يسطعان في مركز وجوده، وينبعان من شرق الكون، أي من العالم الروحيِّ

---

[1]- Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, pp. 123ff.

[2]- حول أهمّيَّة الدور الإيليِّ في الحفاظ على المعرفة المقدَّسة ونشرها. أنظر

L. Schaya, "The Eliatic Function," Studies in Comparative Religion, Winter-Spring 1979, pp. 3140-

[3]- «هذا الوطن ليس مصر ولا العراق ولا سوريا، هذا الوطن أين لا اسم له « النص باللُّغة الفارسيَّة في الهامش.

[4]- See Suhrawardi, Oeuvres philosophises et mystiques, vol. 2 (where the Arabic text is printed), and the analysis by Corbin of the treatise in the French prolegomena; Also Corbin, En Islam iranien, pp. 258ff., where he discusses extensively the gnostic significance of the treatise under the title "Le recit de 1'exil occidental et la geste gnostique."

[5]- بما أنَّ أصل اليمن في العربيَّة مرتبط باليد اليمنى، فإنَّ هذه الأرض تعني رمزيًّا أرض النور، وإذا كان المرء يقف مواجهًا الشمال فإنَّ اليد اليمنى هي تجاه شروق الشمس، بينما لو واجه الشمس نفسها فإن اليد اليمنى تشير إلى اتجاه اليمن (بالطبع من شبه الجزيرة العربيَّة). وقد تسبَّبت هذه الرمزيَّة الجغرافيَّة الواضحة في تعريف اليمن رمزيًّا باسم «شرق النور»، بينما ظلَّت حتى وقت قريب مركزًا للحفاظ على التراث الإسلاميِّ والعديد من جوانبه الروحيَّة والفنيَّة الأصيلة والتي لها قيمة ثمينة.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

[1]. وبهذا المعنى كلُّ البشر شرقيون، والعارف بالله فحسب من يدرك أصله الشرقيَّ، ومن ثمَّ يبقى في الغربة في عالم لا يملكه، في ذلك الغرب الذي يرمز إلى عتمة الوجود المادّيِّ بمظهره الغامض ولا رمزيَّته.

لقد قال نبيُّ الإسلام محمد (ص): "الدنيا سجن المؤمن وجنَّة الكافر"[2]، والتفسير الحكميُّ لهذا الحديث المشهور هو أنَّ المرء الذي يمتلك الحدس البصيريَّ الذي يمكِّنه من امتلاك رؤية للحقائق المتعالية لا يمكنه إلَّا أن يغترب فيتَّسم بالتكاثف والتخثر والانفصال الماديِّ، ناهيك بكونه وهمًا، والمعرفة بالنسبة إليه وسيلة السفر من هذا العالم إلى المقام الذي يتوافق مع حقيقته الباطنيَّة، والتي هي موطنه، رائيًا هذا العالم تجلّيًا لا حجابًا، وشفَّافًا لا عتمة، وسواء تحدث العارف عن رحلة ما بعد الحقيقة أم العيش في الحقيقة هنا والآن، فهذا لا يحول دلالة حال الإنسان الروحي إلى كونه غريبًا في هذا العالم؛ لأنَّ هذا الإنسان في المنفى طالما هو يريد أن يكون هكذا، والعالم ما هو عليه، ويمكن بالمعرفة أن يرتحل إلى ما وراء الكون، إلى ما وراء الحقيقة الكونيَّة حيث لاشيء آخر يمتلك وجودًا مفارقًا أو يمكنه أن يتحقَّق هنا والآن بأنَّ العالم بوصفه حجابًا ومفارقًا لا يمتلك حتى حقيقة مفارقة، وأنَّ تجربة أن العالم سجن هي في ذاتها نتيجة جهل وإسناد خاطئ. من هنا، فإنَّ إدراك المعرفة المقدَّسة أو المبدئيَّة في كلتا الحالتين ينجي الإنسان من عبوديَّة ذلك القيد الذي يتَّسم به الوجود الدنيويُّ، ويجعله منفيًّا بعيدًا عن مقامه الأصليِّ وذاته الحقَّة.

حريٌّ القول أنَّ رحلة الإنسان نحو الشرق الروحيِّ بحثًا عن المعرفة المقدَّسة هي رحلة لشجرة الحياة، وهذه الشجرة حملت ثمرتها للإنسان المعرفة الموحَّدة التي حُرم منها حين تذوَّق ثمار شجرة الخير والشر، ولهذا السبب تصف لوريان كابالا Lurian Kabbala الشرق بأنَّه شجرة الحياة ذاتها[3]. والواقع أنَّ تذوَّق ثمار هذه الشجرة التي نسيها الإنسان بسبب سلسلة الهبوط من الكمال الأولانيِّ الذي ميَّز أصله، هو تجربة تلك المعرفة التي هي "معرفة الذوق" الحكمة (حرفيًّا من معنى الجذر اللَّاتيني للذوق) " الحكمة الذوقية" عند حكماء المسلمين مثل السهروردي. أمَّا السفر إلى هذا الشرق فيعنى العودة إلى الأصل، الشرق بمعناه الميتافيزيقيِّ الذي لا يزيد عن كونه الأصل[4].

---

[1]- لمعرفة رمزيَّة هذا الشرق في كتابات السهروردي، أنظر:
Nasr, Three Muslim Sages, chap. 2; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pt. 2 and pt. 8.

[2]- الدنيا سجن المؤمن وجنَّة الكافر، الحديث باللُّغة الإنكليزيَّة في المتن.

[3]- عالج هذا الموضوع عيزرا بن سالمون الجيرونيُّ في كتابه « سر شجرة المعرف» الذي يصف فيه شجرة الحياة مع الشرق. أنظر:
G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala, Frankfurt, 1973, pp. 59ff.

[4]- جذر الكلمتين واحد.

زد على ذلك، أنَّ معرفة هذا الشرق ذاتها هي معرفة شرقيَّة، أي معرفة تقوم على الوظيفة الأسراريَّة للبصيرة وقوَّتها الإشراقيَّة، واكتسابها هو اكتساب لليقين، حيث تحمي من الشكِّ الذي يؤدّي إلى انحراف الذهن ويدمِّر السلام الباطنيَّ. وفي هذا الإطار، تعتمد المعرفة المقدَّسة على اليقين وتؤدّي إليه؛ لأنَّها لا تستند إلى التخمين أو المفاهيم الذهنيَّة ولكنها تنطوي على وجود الإنسان برمَّته. وحتى عندما تظهر بوصفها معرفة نظريَّة فهي ليست كذلك بالمعنى الحديث، بل بمعناها الاشتقاقيِّ بوصفها رؤية. إنَّها تفرض ذاتها بوضوح شديد على ذهن من أتيحت له خلال الحدس البصيريِّ، وعندما تتكشَّف عمليَّة تحقُّقها تشرع في شمول الإنسان كلِّه وتستغرقه، ولا تبقي مكانًا للشكِّ فيه. ولهذا السبب، يستند العرفان الإسلاميُّ مباشرة على الرِّسالة واصطلاحات القرآن، الذي يتحدَّث كثيراً عن اليقين، ويصوِّر كلَّ مراحل اكتساب المعرفة المقدَّسة بوصفها إجراءات في تعميق يقين الإنسان، فهو يتحدَّث عن "علم اليقين"، و "عين اليقين"، و"حق اليقين"، ويقارن فيها بين سماع وصف النار، ورؤية النار، ودخول الإنسان النار[1]، فمن تلتهمه النار يعرف معناها المطلق، ولكن حتى وصف النار يزوِّده ببعض المعرفة التي تأتي من مصدر السلطة التراثيَّة، والتي ترتبط بالفعل بعنصر اليقين. لذلك، يحضر اليقين حين بدء اكتساب الأمر المقدَّس.

هذه المعرفة بطبيعتها تشمل كلَّ ما عليه الإنسان، ولا يمكنها أن تُقصي الحب أو الإيمان اللذين هما مشاركة للإنسان في ما لا يعرفه مباشرة بل ما يقبله عقله وقلبه، والمعرفة التي تزيل حجاب الانفصال لا تمحو هذا الإيمان بل تفهمه وتضفي عليه صفة تأمُّليَّة[2]. على أيِّ حال، من يحقِّق المعرفة المقدَّسة ويكتسب اليقين، يشارك فيها بكامل وجوده، وبكلِّ ما ينطوي عليه الإيمان ويتضمَّنه بالمعنى الدينيِّ. وبعيدًا عن معارضة الإيمان، فإنَّ هذه المعرفة تدعمه وتحميه من ضلال العقل الذي ينفصل عن العقل والوحي، ويفقد أمان اليقين وسلامه باحتضان ما يهيّجه بلا اتجاه، فينقلب على الإيمان نفسه.

وإذا كانت المعرفة المقدَّسة تنطوي على وجود الإنسان كلِّه، فإنَّها تركِّز على تخلّي هذا الموجود عن غايته وهي الوحدة، ومعجزة وجود الإنسان هي أنَّه يمكن للإنسان أن يبطل باطنيًّا عمليَّة الوجود والتكوُّن حتى يكفَّ عن الوجود[3]، وبمقدوره أن يجرِّب هذا "الفناء الصوفيَّ" ليمكِّنه من تجربة

---

[1]- شرُح هذا المذهب بجمال عظيم أبو بكر سراج الدين:

Abu Bakr Siraj al-Din, The Book of Certainty, New York, 1974.

[2]- تُسمَّى هذه المعرفة في المصادر الإسلاميَّة غالبًا باسم الحكمة القائمة على الإيمان (الحكمة الإيمانيَّة)، وهي على النقيض من الفلسفة العقلانيَّة التي تحدِّدها بعض المصادر بالعقلانيَّة اليونانيَّة (الحكمة اليونانيَّة)، وغالبًا ما تستوعب كلمة الإيمانيَّة صوتيًّا بكلمة «يمنيَّة» وتُعرف بها.

[3]- بمعنى الوجود السابق، الانفصال عن أرض الوجود.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

الوحدة بمعناها المتناهي. وبما أنَّ الحب هو "القوة التي تحرّك السماء والأرض"، فهو يلعب دورًا في جذب الإنسان إلى "مقام المحبوب"، والمعرفة المحقَّقة لا تنفصل تمامًا عن دفء أشعتها، فالمعرفة المبدئيَّة وحدها يمكن أن تقول ليس هذا ولا ذاك neti neti ، حتى يدرك العقل داخل الإنسان، فهو الشرارة الإلهيَّة في مركز وجوده التي تدرك وحدانيَّة الحقيقة، الكائنة وحدها، والمواجهة لوجه كلِّ الأشياء الفانية وفقًا للآية القرآنيَّة "كل شيء فانٍ إلَّا وجهه"[1]. هذه المعرفة، كما ذكرنا سالفًا، ليست بشريَّة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يمكن لإنسان أن يتَّحد مع الإله، ولكن يمكنه بالتحقُّق الروحيِّ وعون السماء أن يشارك في رفع حجاب الانفصال حتى تقول الألوهيَّة الملازمة داخله "أنا"، والوهم هو الذات المنفصلة التي هي صدى وارتداد على مستويات الوجود الكونيِّ للإمكانات المحتواة فى المصدر، والتي تكفُّ عن توكيد ذاتها بوصفها آخر أو "أنا" مستقل من دون حقيقة أساسيَّة للمرء الذي له جذور في اللَّانهائيَّة الإلهيَّة حتى يكون فانيًا.

بيني وبينك أنيّ يزاحمني ..... فأرفع بأنك أنيّ من البين.....[2] الحلاَّج.

من المهمِّ القول أنَّ غاية المعرفة المقدَّسة هي النجاة والوحدة، وأداتها الوجود الكلّيُّ للإنسان، ومعناها تحقيق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان والكون، وعبر آلاف السنين حيث عاش الناس في كلِّ أين وفقًا لأفكار التراث. كانت هذه المعرفة حاضرة بوصفها كلّيَّة الوجود في ضوء البعد الباطنيِّ لأديان مختلفة بجانب وسائل التحقُّق المناسبة خلال مذاهبها ورموزها وتجانسها الصوريِّ، وعلى وجهٍ أخصَّ النعمة لمصدر الوحي المعنى. وبالكشف عن تاريخ العالم لا يمكن إلَّا الحديث بطريقة رمزيَّة عن ضياع هذه المعرفة في الغرب، وأدَّت إلى علمنة المعرفة وكل الحياة فى نهاية المطاف، بما في ذلك مدارس اللَّاهوت، ولكن الظلال الناتجة من غروب شمس العرفان قد تفشَّى في المشرق ذاته بانعكاس الحركة الكونيَّة للشمس من الشرق إلى الغرب، وأدَّى هذا إلى إضعاف مصادر هذه المعرفة من دون تدميرها حتى في تراثات الشرق التي بقيت حتى هذا اليوم.

قبل الغروب الكامل للشمس لم يكن بالإمكان نقل بذرة شجرة الحياة – التي هي الشرق

[1]- عادة ما تُفسرِّ الشروح الحكميَّة للقرآن المصطلح القرآنيِّ « وجه الله» بأنَّه يعني الأسماء والصفات الإلهيَّة، التي تشكّل الكون بمستويات الوجود المتعدِّدة.

[2]- بينى وبينك أنى يزاحمنى ..... فارفع بأنك أني من البين، أنظر L. Massignon (ed.), Le Divan d'Al-Halldj, Paris, 1955, p. 90 ، وقد تردَّد صدى هذا البيت في أعمال صوفيين كثر، ومنهم ابن الفريد في كتابه "نظم السلوك"، وفي قصيدة حافظ المشهورة "لا حجاب بين المحب والمحبوب ..... فاخلع يا حافظ حجاب نفسك".

الروحيُّ- من الشرق الجغرافيِّ إلى الأرض التى بدأت علمنة المعرفة، ومن المفارقات أن تلك الأراضي الشرقيَّة أي الشرقيَّة رمزًا جغرافيًّا كانت مغمورة بالكامل بهذا الظلِّ المنتشر من أرض غروب الشمس، وكان لابدَّ من ولادة غيض من تلك المعرفة من جديد داخل الغرب ذاته، وبما أنَّ بقاع الشرق التي تعتبر مقدَّسة من قبل التراثات المختلفة قد صارت معلمنة بطريقة أو أخرى، كان لابدَّ من حمل هذه الأرض المقدَّسة والوطن الروحيِّ إلى أعلى درجة في قلوب البشر وأرواحهم. وعليه، فإنَّ إعادة التصوُّر التراثيِّ للمعرفة في ما يتعلَّق بالمقدَّس لا يمكن أن يكون إلَّا خطوة في إعادة اكتشاف هذا الشرق الذي يتعذَّر بلوغه كمنطقة جغرافيَّة محدَّدة، ويبقى حقيقة معتمة في عالم الروح [1]. بهذا المعنى، كلُّ من يسعون لمثل هذه المعرفة هم حجَّاج للشرق الذي لن يتوقَّف عن الوجود، وهو شرق لا يسعه إلَّا أن يجذب من الغرب ذاته مزيدًا من الحجَّاج الذين ينعشون برحلتهم "المعرفة الشرقيَّة" أو البعد الحكميَّ للتراث الغربيِّ ذاته بكلِّ عمقه وثرائه.

في هذا الموقف الذي اتَّسم فيه ظلال العالم بفقدان الإحساس بالمقدَّس الذي امتدَّ إلى بقاع ما وراء الغرب، صارت المعرفة المقدَّسة التي تنتمي إلى شرق الوجود الكونيِّ مغروسة بنمط أصيل رغم الانحرافات التي لا حصر لها في الغرب، وحتى "الجانب الغربيِّ" حيث كرَّمت الصورة القرآنيَّة شجرة الزيتون المباركة، فهي لا شرقيَّة ولا غربيَّة يكاد زيتها يضيء [2]. كما أكَّد القرآن أنَّ نورها منبعث من زيت شجرة الزيتون السماويَّة، والتي لا شرقيَّة ولا غربيَّة، وهي نور من الله ينير عوالم الوجود. ولا يزال هذا النور في متناول الإنسان رغم كسوفه الظاهر، ولا يزال تحقيق المعرفة التي يتيحها ممكنًا، وبها يتبخَّر جلُّ الأخطاء التي شكَّلت الفكر الحديث، وأدَّت إلى اختلال التوازن الذي يعجز وصفه في العالم الحديث مثل تبخير الشمس لضباب الصباح، ولا يزال بالإمكان تحقيق المعرفة التي لا تُحيي عقولنا وأفكارنا فحسب، بل أيضًا تحوِّل وجودنا وتنجينا في النهاية من أنفسنا والعالم، وبمثل هذه المعرفة المقدَّسة يكفُّ الإنسان عن أن يكون ما يبدو عليه ليصبح ما هو عليه حقًّا في الأبديَّة الآن، وما يكفُّ عن أن يكون عليه. وبهذه المعرفة المقدَّسة يصبح الإنسان على وعي بالغاية التي خلق من أجلها، ويكتسب تلك الحريَّة الروحيَّة والتحرُّر الذي يستحقُّه الإنسان وحده إن أدرك من هو.

---

[1]- بقيت المعرفة المقدَّسة في التراثات الشرقيَّة حتى يومنا هذا رغم تقلُّبات التاريخ التي أضعفت وشوَّهت ودمَّرت عددًا من الحضارات التراثيَّة في الشرق، مع أنَّه من الواضح أنَّ الشرق ليس هو الشرق التراثيَّ الذي كان على مدى آلاف السنين، ولا يزال هناك شيء ما في الشرق الجغرافي لهذا الشرق، والذي عاد إلى حدٍّ كبير إلى السماء المضيئة التي هبط منها على الأرض.

[2]- See chap. 2, n. 56

قائمة المصادر والمراجع

1. Abu Bakr Siraj al-Din, The Book of Certainty, New York, 1974.
2. Direct Experience of Reality, trans. Hari Prasad Shastri, London, 1975.
3. From the Tarjumdn al-ashwaq, quoted by E. Austin in his introd. to the Bezels of Wisdom.
4. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala, Frankfurt, 1973.
5. H. Jonas, Gnosis und spdtantiker Geist, 2 vols., Gottingen, 1954; and his The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1970.
6. L. Massignon (ed.), Le Divan d'Al-Halldj, Paris, 1955.
7. L. Schaya, "The Eliatic Function," Studies in Comparative Religion, Winter-Spring 1979.
8. M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, Los Angeles, 1971, chap. 3, "Seen from Within".
9. Nasr, Three Muslim Sages, chap. 2; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2, pt. 2 and pt. 8.
10. see A. Osborne, Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge, London, 1970.
11. See chap. 2, n. 56
12. see Nasr, Three Muslim Sages, pp. 11416-; Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 79ff; and Ibn al-cArabI, Bezels of Wisdom, esp. pp. 272ff. See also H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi, pt. 1, chap. 1.
13. See Suhrawardi, Oeuvres philosophises et mystiques, vol. 2 (where the Arabic text is printed), and the analysis by Corbin of the treatise in the French prolegomena; Also Corbin, En Islam iranien, pp. 258ff., where he discusses extensively the gnostic significance of the treatise under the title "Le recit de 1'exil occidental et la geste gnostique."
14. See SuhrawardI, Opera metaphysica et mystica, vol. 2, ed. by H. Corbin, Tehran-Paris, 1977, prolegomena pt. 3; and Corbin, En Islam iranien, vol. 2.