

العرفاء ومبدأ الاعتبار

يحيى محمد

لمبدأ الاعتبار اهمية خاصة في تنوع انماط الممارسة الاستبطانية مع النص. ويدخل ضمن هذا الاطار ما سبق بحثه في نظرية المشاكلة، حيث ان مبررها من حيث القبلية الوجودية هو منطق السنخية، ومبررها من حيث الاطار النظري في التعامل مع النص هو مبدأ الاعتبار. فما هو هذا المبدأ؟

المقصود بمبدأ الاعتبار هو ذلك المنهج الداعي الى العبور من ظاهر النص الى باطنه لقريته مناسبة دالة على هذا الامر او منبهة عليه، فهو لا يلغي الظاهر، كما انه لا يتوقف عنده. وسمي بالاعتبار تبعاً لقوله تعالى: {فاعتبروا يا اولي الابصار} الحشر 2 /، او قوله: {ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار} آل عمران 13/ ومن الناحية التاريخية يبدو ان الغزالي هو اول من قدم لهذا المبدأ قوة تنظرية، وذلك ليبرر من خلاله بعض الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص، بما في ذلك تبريره لنظرية المشاكلات الوجودية كالتي عرضناها سابقاً. أما قبل الغزالي فقد كان التعامل مع النص يتكئ على هذه الظاهرة عملياً، وذلك من حيث الانتقال من النظر الى النظر، او من الشيء الى شبيهه او الى ما يناسبه، كالقياس التمثيلي والقياس بالاولى. فمثلاً سئل الشبلي (المتوفي سنة 334هـ) عن قوله تعالى: {قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم} النور 30/، فقال: «ابصار الرؤوس عن محارم الله تعالى وابصار القلوب عما سوى الله تعالى». كما قال الشاه كرماني بصدد الآية القرآنية {الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين} الشعراء 78-: «الذي خلقني فهو يهدين اليه لا الى غيره، وهو الذي يطعمني الرضا ويسقيني المحبة، واذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني»^[i]. كما جاء في تفسير ابن حيون الاسماعيلي لقوله تعالى: {وثيابك فطهر} المدثر 4 /، ان الظاهر من النص هو تطهير وتنظيف هذه الثياب مما يعلق بها من اوساخ وقاذورات، والباطن هو تطهير النفس من الذنوب التي كنى عنها بالثياب.^[ii]

لكن قد نتساءل: هل كانت مثل تلك الممارسات الانتقالية قبل الغزالي تشكل ظاهرة تفسيرية للنص لدى العرفاء - من غير الاسماعيلية - ام انها مجرد استنتاجات ذاتية تدخل في مدار الكشوف والاسترسالات الوجدانية؟

فقد جاء ان بعض العرفاء كان يقول ان المراد في قوله تعالى: {يا ايها الذين امنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار} التوبة 123/؛ هو النفس، اي اننا امرنا بأن نقاتل النفس باعتبارها اقرب شيء الينا. وذكر ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفي سنة 643هـ) في فتاويه: وجدت عن الامام ابي الحسن الواحدي ان ابا عبد الرحمن السلمي صنف كتاب (حقائق التفسير) وقال: ان اعتقد

السلمي ان ذلك تفسير فقد كفر. ثم اردف ابن الصلاح قائلاً: الظن بمن يوثق به من الصوفية انه اذا قال شيئاً من امثال ذلك انه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة في القرآن العظيم، فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وانما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فان النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس في الاية المذكورة، فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لما فيه من الابهام والالتباس^[iii].

وقد يكون عنوان كتاب السلمي الانف الذكر له دلالة على ان ما اراده هو التفسير الباطني كالذي يدعو اليه الغزالي ومن جراه من العرفاء. فالغزالي لا ينكر ضرورة الاعتماد على هذا المنهج في التفسير، خلافاً للحشوية الذين يتوقفون على الظاهر فحسب، وكذا الباطنية الذين ينكرون حقيقة الظاهر. ومبدأ الاعتبار عنده هو الجمع بين الامرين معاً. فمثلاً انه بصدد تفسير قول النبي (ص): «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»^[iv]، ذكر يقول: «القلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط اثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب واخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب الا بواسطة الملائكة.. ولست اقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكني اقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر الى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر. ففارق الباطنية بهذه الدققة، فان هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والابرار، اذ معنى الاعتبار ان يعبر ما ذكر الى غيره فلا يقتصر عليه»^[iv]. وعلى شاكلة هذا النموذج ما ذكره الغزالي بالنسبة الى قوله تعالى في حق موسى: {اخلع نعليك} طه12، فقد رفض ابو حامد إبطال الظواهر كالذي عليه الباطنية، كما رفض إبطال الاسرار الباطنية كالذي تذهب اليه الحشوية، واعتبر ان من يجمع بين الظاهر والباطن هو الكامل ذو العينين، حيث يكون المعنى هو بحسب الظاهر عبارة عن خلع النعلين الذين يشكلان ملابس القدمين للانسان، وبحسب الباطن عبارة عن طرح الكونين او العالمين. وبالتالي فان المثال في الظاهر حق، وأدائه الى السر الباطن حقيقة، ولكل حق حقيقة، فهذا هو الاعتبار او العبور من الظاهر الى السر الباطن، او من الشيء الى غيره.^[v]

ويشابه هذا النهج طريقة الفلسفة اليهودية الهلنستية، فكما يعبر الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندراني (المتوفي سنة 40م) عن هذه الطريقة بقوله: «هي في الوقت الذي تذهب فيه الى جعل المأثورات الجافة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل؛ تتمسك مع ذلك بالحقائق والاوامر على ظواهرها.»^[vi]

ورغم ان العرفاء يعدون الباطن اهم من الظاهر فانهم مع هذا لا يبطلون الاخير، خاصة وان ذلك يفضي الى اسقاط الاحكام الشرعية، كالذي ينقله الغزالي من ان البعض قد يترك الصلاة ويزعم انه دائم الصلاة بسره.^[vii]

مع هذا يمكن القول ان التفرقة بين العرفاء والباطنية تبعاً للاخذ بمنطق الظاهر وعدمه، حيث ان العرفاء يعولون على الظاهر والباطن معاً بخلاف ما تتهم عليه الباطنية من انها تعول على الباطن فحسب.. هذه التفرقة التي ذكرها الغزالي واصبحت رائجة لدى غيره من العرفاء هي تفرقة غير صحيحة. ذلك لان العديد من المحسوبين على الباطنية يتقبلون الظاهر ويضيفون اليه الباطن كالذي يصنعه العرفاء قدماً بقدوم. فهناك جماعة من الاسماعيلية تعترف صراحة بضرورة الاستناد الى كل من الظاهر والباطن، حيث كلاهما حق عندها^[viii]، بل واقرت عدم جواز مخالفة الظاهر بالباطن^[ix]، وعولت على ايات ضرب الامثال لتبرير معتقداتها الباطنية، ومن ذلك قوله تعالى: {ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون} الزمر 27/، اذ اعتقدت ان الله جعل للناس مثلاً دالاً على ممثوله فعرفوا الممثل بمثله^[x]. ومن ذلك ما قاله ناصر الدين خسرو، وهو من اسماعيلية القرن الخامس الهجري: «تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة، بيد ان التفسير الاعمق يحل منه محل الروح، واين يحيا بدن بلا روح»^[xi]. وقال ايضاً: «الشريعة هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي للشريعة.. انها الرمز (او المثل)، والحقيقة هي المرموز اليه (الممثل). والمظهر الخارجي في قلب مستمر مع حقب وادوار العالم، واما الوجه الباطن فطاقة الهية غير خاضعة للضرورة»^[xii].

اذن، من الناحية المبدئية، ان هولاء لا ينكرون ظاهر النص ولا يعولون على الباطن فحسب، بل يعترفون بأن للنص ظاهراً وباطناً، وانه لا يجوز عندهم مخالفة الظاهر للباطن، حيث كلاهما حق، وإن اختلف المطلب، اذ الظاهر وإن كان حقيقة، الا ان حقيقته لا تنبعث من حيث ذاته بدلالة كونه مثلاً يشير الى تلك الحقيقة التي هي اعمق منه، وهي الباطن. مع هذا فهم من حيث التطبيق ليسوا - في الكثير من الاحيان - من اصحاب الظاهر ولا من اصحاب نظرية المثل والمشاكلة، فتفسيراتهم باطنية من نوع آخر لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تعود الى العرفاء الذين هم ايضاً يعولون على كل من الظاهر والباطن تبعاً لمنطق مبدأ الاعتبار.

ورغم ان مبدأ الاعتبار قد شكل الغطاء الشرعي لما قام به الغزالي من الممارسة الاستبطنية، الا انه لم يذهب به في التطبيق ذلك المدى الذي ذهب اليه كل من جاء بعده من العرفاء. ولعل ابن عربي هو اول من بسط تطبيقات هذا المبدأ المأخوذ عن الغزالي، فقد جعله غطاءً لتشكيل موسوعة دينية لا يعرف لها اول ولا اخر، ولا قيد ولا ضبط. لذلك انه علق على اية الاعتبار {فاعتبروا يا اولي الابصار} الحشر 2/؛ معتبراً انها تعني: «جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم الى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والارواح في بواطنكم فتدركونها ببصائرهم». وهو الباب الذي اغفله العلماء، لا سيما من وصفهم بأهل الجمود على الظاهر. واكد بان المبرر في ذلك هو ان الله «قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً، بتوجه الهي عن حكم اسم رباني»^[xiii] الامر الذي برر له اعتبار خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قدماً بقدوم، فالظاهر في الخطاب هو صورته الحسية، اما الباطن فهو الروح الالهي المعنوي لتلك الصورة الحسية، والانتقال من الظاهر الى الباطن، او من الصورة الحسية الى الروح المعنوي هو ما يطلق عليه الاعتبار.

وهذا هو لب نظرية المشاكلة التي تعترف بوجود المطابقة بين الكتابين التدويني والوجودي، فالتدويني يعبر تعبيراً مطابقاً لما هو عليه الوجود الخارجي. والعبور الذي يتحدث عنه العرفاء هو مجاوزة الظاهر الى الباطن عبر الاشتراك بينهما في روح المعنى، اي ان للمعنى ظاهراً وباطناً، وإن كان في حد ذاته عبارة عن امر واحد متفاوت القيمة والدرجة. فمثلاً ان التطهير واحد للثياب من حيث الظاهر وللنفس بحسب الباطن، وكذا الاطعام بالطعام وبالرضا، والسقاية بالشراب والمحبة، ومحاربة الكفر، سواء كانت المحاربة للعدو الخارجي، او للنفس ذاتها باعتبارها الامارة بالسوء... الخ. مما يعني ان هناك خيط صلة بين نظرية المشاكلة التي استخدمها العرفاء في التفسير، وبين منهج الاعتبار.

مع هذا لا يمكن ان نعد كل ما اعتمده العرفاء في مبدأ الاعتبار هو مما يتفق ونظرية المشاكلة، بل ظهرت انماط مختلفة من الممارسات الاستبطانية في التعامل مع النص، كتلك التي نجدها لدى ابن عربي، والذي وضع مبرره في ذلك بما دعا اليه من جواز كون العارف يفهم من النص ما يريده المرید، وحيث المرید لا يريد غير القبلية الوجودية، لذا فان فهم النص يكون تابعاً ومنقاداً الى هذه القبلية بغض النظر إن كان هناك مناسبة وقرينة كافية دالة على المطلوب ام لا. فهو يذكر في (الفتوحات المكية) كيف ان الله ينزل كلامه «على قلوب اولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما انزل عليه، فيعلم ما اريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما انزل عليه، فيحكم بحسب ما يقتضيه الامر»^[xiv]. وهو يرى ان من ينزل على قلبه القرآن فانه يفهم ما ينزل وان كان بغير لسانه ولغته فيعرف معاني ما يقرأ، رغم ان هذه الالفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن باعتبارها ليست بلغته. وبالتالي فان كل موجود يمكنه ان يجد فيه ما يريد. وهو يستشهد بقول الشيخ ابي مدين: «لا يكون المرید مريداً حتى يجد في القرآن كل ما يريد، وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن»^[xv]. وبالتالي يقرر بان نزول القرآن على القلب، وهو صفة الهية لا تفارق موصوفها، يعني نزول الحق في القلب، وفي الحديث ان الحق وسعه قلب عبد مؤمن، وبذا ان الحق يكلم هذا العبد من سره في سره، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة^[xvi].

ولا شك ان هذا الذي ذكره ابن عربي يبرر فتح باب الرمزية والاستبطان على مصراعيه، كما هو حاصل سواء بالنسبة الى تعامل هذا العارف مع النص، او الى تعامل غيره معه، حيث كل مرید يريد من النص كل ما يبتغيه من التعبير عن القبلية الوجودية. وبذا يصبح القرآن كتاباً وجودياً حاكياً لما عليه الوجود، وذلك تبعاً لمبدأ الاعتبار، وهو الاداة الموظفة لتطبيق الرؤية الوجودية واسقاطها على النصوص الدينية بدعوى العبور من الظاهر الى الباطن. لكن يظل كل عارف يعبر عما يصل اليه خياله من استرسال يتعلق بالوجود، وهو بهذا الاسترسال لا يضمن الاتفاق والمطابقة مع غيره من العرفاء، رغم ان المفاهيم التي يدلون بها هي مفاهيم متقاربة باعتبارها محكومة بنفس المنطق من القبلية الوجودية.

وتجدر الاشارة الى ان البعض يطلق على هذه العملية من الاعتبار او اسقاط الرؤية الوجودية على

فهم النص بالتطبيق، كما هو الحال مع ما جاء في التفسير المنسوب الى ابن عربي، حيث يرى المعاني الباطنية الوجودية لفهم النصوص إن هي الا تطبيقات الرؤية الوجودية منزلة على هذا الفهم. ومع ان لفظة التطبيق كانت تستخدم قبل العرفاء لدى الكيسانية الا انها لم تأخذ هذا المعنى، وانما كانت مقيدة باجراء التماثل وسحب الرؤية المستمدة من الوجود الخارجي واسقاطها على الانفس البشرية، وذلك تبعاً لمنطق السخية والمشكلة بين العالمين، لكن النص الذي ورد عن الكيسانية بهذا الخصوص يحمل تشابهاً مع ما يريد فعله العرفاء من اسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على مختلف المجالات ومنها مجال النص والتنزيل. فقد نُقل ان محمد بن الحنفية افضى الى ابنه ابي هاشم واطلعه على مناهج تطبيق الافاق على الانفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، حتى قال الحنفية بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الافاق من الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني^[xvii]. ولا شك ان هذا التصوير المجمل جاء على شاكلة المزاعم المفصلة لكل من الفلاسفة والعرفاء والباطنية الاسماعيلية.

[i] التصوف الاسلامي، ص. 317

[ii] النعمان بن حيون المغربي: تأويل دعائم الاسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م، ص. 36

[iii] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408هـ 1988 - م، ج2، ص. 187 وانظر ايضاً ما ذكره ابن عربي في انتزاع معنى محاربة النفس وجهادها من نفس الاية المشار اليها (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص. 572)

[iv] احياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص. 49

[v] مشكاة الانوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4))، مصدر سابق، ص. 21-22

[vi] مذاهب التفسير الاسلامي، ص. 259

[vii] مشكاة الانوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4))، ص.22

[viii] محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص.29-30

[ix] اساس التأويل، مصدر سابق، ص 9 و 23

[x] الحقائق الخفية، ص.3 1 وايضاً: تربية المؤمنين او تأويل دعائم الاسلام، مصدر سابق، ج 1، ص.11

[xi] مذاهب التفسير الاسلامي، ص.203

[xii] كوربين: تاريخ الفلسفة الاسلامية، مصدر سابق، ج 1، ص.42

[xiii] الفتوحات، مصدر سابق، ج 1، ص.668

[xiv] عن: الفصوص والتعليقات عليه، ج 1، ص.225

[xv] مضمون هذا النص نقله الغزالي عن البعض في كتابه (احياء علوم الدين، ج 1، ص.284)

[xvi] الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 3، ص.93

[xvii] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص.64